



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر  
عليه السلام

www.Ghaemiyeh.com  
www.Ghaemiyeh.org  
www.Ghaemiyeh.net  
www.Ghaemiyeh.ir

الشيخ حسن عبد الساتر

مكتبة  
الشيخ

عَلَّمَ الْأَصْغَارَ

تأليف:

محمد باقر صدر

1-11

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بحوث فى علم الاصول

كاتب:

محمد باقر صدر

نشرت فى الطباعة:

دائره معارف الفقه الاسلامى طبقا لمذهب اهل البيت ( عليهم السلام )

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٧١	بحوث فى علم الاصول
٧١	اشارة
٧١	الجزء الاول
٧١	الإهداء
٧٢	مقدمة المؤلف
٧٢	مقدمة الشارح
٧٢	اشارة
٧٣	١- الشمول و الموسوعىة:
٧٤	٢- الاستيعاب و الإحاطة:
٧٤	٣- الإبداع و التجديد:
٧٤	٤- المنهجىة و التنسيق:
٧٥	٥- النزعة المنطقىة و الوجدانىة:
٧٥	٦- الذوق الفنى و الإحساس العقلاى:
٧٦	٧- القىمة الحضارىة لمدرسة السيد الشهدى الصدر (قده):
٧٨	تمهيد:
٧٨	الجهة الأولى: [تعريف علم الأصول
٧٨	اشارة
٧٩	التعريف المشهور
٧٩	اشارة
٧٩	... الاعتراض الأول على التعريف المشهور:
٨٠	... الاعتراض الثانى على التعريف المشهور:
٨١	... الاعتراض الثالث على التعريف المشهور:

- ٨١ ..... اشارة
- ٨٢ ..... المثال الأول:
- ٨٢ ..... المثال الثاني:
- ٨٣ ..... ما ذكره السيد الأستاذ- دام ظلّه- لتعريف علم الأصول
- ٨٣ ..... اشارة
- ٨٣ ..... الاعتراض الأول [٩]:
- ٨٣ ..... اشارة
- ٨٤ ..... و أجاب عن ذلك:
- ٨٤ ..... الاعتراض الثاني:
- ٨٤ ..... اشارة
- ٨٤ ..... و أجاب عن ذلك:
- ٨٤ ..... نقض ما ذكره السيد الأستاذ- دام ظلّه- على ضوء الاعتراضات الثلاث التي وجهت للتعريف المشهور
- ٨٤ ..... اشارة
- ٨٥ ..... الاعتراض الأول:
- ٨٥ ..... اشارة
- ٨٥ ..... التعليق الأولي:
- ٨٥ ..... التعليق الثانية:
- ٨٦ ..... التعليق الثالثة:
- ٨٦ ..... الاعتراض الثاني:
- ٨٧ ..... الاعتراض الثالث:
- ٨٨ ..... ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في تعريف علم الأصول
- ٨٨ ..... اشارة
- ٨٩ ..... نقض التعريف الذي ذكره المحقق العراقي لعلم الأصول
- ٨٩ ..... اشارة

- ٩٠ ..... الاعتراض الأول:
- ٩١ ..... الاعتراض الثاني:
- ٩٢ ..... الاعتراض الثالث:
- ٩٢ ..... الاعتراض الرابع:
- ٩٢ ..... تعريف علم الأصول الذي اختاره أستاذنا السيد الصدر- دامت إفاضاته-
- ٩٣ ..... اشارة
- ٩٤ ..... المقام الأول: شمولية التعريف لكل مسائل علم الأصول:
- ٩٤ ..... المقام الثاني: عدم شمولية التعريف لغير المسائل الأصولية:
- ٩٤ ..... الضابط للقاعدة الأصولية
- ٩٨ ..... حجية القطع
- ٩٩ ..... الجهة الثانية موضوع علم الأصول
- ٩٩ ..... مقدمات عند ذكر موضوع علم الأصول:
- ٩٩ ..... اشارة
- ٩٩ ..... الكلمة الأولى: أفي أن كل علم لا بد له من موضوع
- ٩٩ ..... اشارة
- ١٠٠ ..... الدليل الأول على تعدد الموضوعات بتعدد العلوم:
- ١٠٢ ..... الدليل الثاني على تعددية الموضوعات، بتعدد العلوم:
- ١٠٤ ..... التحقيق في المقدمة الأولى
- ١٠٥ ..... التحقيق في المقدمة الثانية و المقدمة الثالثة
- ١٠٥ ..... اشارة
- ١٠٥ ..... الإشكال الأول:
- ١٠٥ ..... اشارة
- ١٠٥ ..... أ- النحو الأول:
- ١٠٥ ..... ب- النحو الثاني:

- ج- النحو الثالث: ..... ١٠٦
- د- النحو الرابع: ..... ١٠٦
- ه- النحو الخامس: ..... ١٠٦
- و- النحو السادس: ..... ١٠٦
- ز- النحو السابع: ..... ١٠٧
- اشارة ..... ١٠٧
- الإشكال الأول على المحقق العراقي: ..... ١٠٨
- الإشكال الثاني على المحقق العراقي: ..... ١٠٨
- الإشكال الثالث على المحقق العراقي: ..... ١٠٩
- ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخص ..... ١١٨
- تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض؟ ..... ١١٩
- بيان موضوع علم الأصول ..... ١٢٠
- الرد على كون الأدلة الأربعة موضوعا لعلم الأصول ..... ١٢١
- الجهة الثالثة من الأمر الأول تقسيم مباحث علم الأصول ..... ١٢٤
- اشارة ..... ١٢٤
- تحقيق الكلام في مقام تقسيم مباحث علم الأصول ..... ١٢٤
- اشارة ..... ١٢٤
- للحاح الأول: أن يكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط ..... ١٢٥
- اشارة ..... ١٢٥
- و يرد على هذا التقسيم عدة إشكالات: ..... ١٢٥
- أولا: إن القسم الثاني ليس مرتبا و في طول فقدان القسم الأول ..... ١٢٥
- ثانيا: إنه إذا كان الملحوظ هو الترتب الطولى بلحاظ عملية الاستنباط فكان لا بد و أن تجعل العلوم التعبدية- التي جعلت قسما ثانيا- أيضا
- ثالثا: إن ما فرض من الطولية بين الأصول العملية العقلية، و الأصول العملية الشرعية، ليس صحيحا على الإطلاق ..... ١٢٦
- للحاح الثاني: هو أن نقسم مباحث علم الأصول بلحاظ المناسبات البحثية، لا بلحاظ عملية الاستنباط، بل بلحاظ مناسبات بحثية راجعة إلى نف



- ١٢٨ ..... خلاصة تقسيم مباحث علم الأصول
- ١٢٨ ..... اشارة
- ١٢٨ ..... اللحاظ الأول: هو التقسيم باعتبار المراتب الطولية لفحص المجتهد في عملية الاستنباط
- ١٢٨ ..... اللحاظ الثاني: لتقسيم مباحث علم الأصول، أن تقسيم القواعد الأصولية حسب مناسبات الحكم و الموضوع البحثية
- ١٢٩ ..... فهرس
- ١٣٢ ..... الجزء الثاني
- ١٣٢ ..... الأمر الثاني من أمور المقدمة في (الوضع)
- ١٣٢ ..... اشارة
- ١٣٢ ..... الجهة الأولى في تشخيص حقيقة (الوضع)
- ١٣٢ ..... اشارة
- ١٣٣ ..... المسلك الأول ١- مسلك التعهد
- ١٣٣ ..... اشارة
- ١٣٤ ..... و يستخلص من هذا المبني عدة أمور:
- ١٣٤ ..... الأمر الأول:
- ١٣٤ ..... الأمر الثاني:
- ١٣٤ ..... الأمر الثالث:
- ١٣٥ ..... [ملاحظات حول مبني التعهد]
- ١٣٥ ..... اشارة
- ١٣٥ ..... الكلمة الأولى:
- ١٣٥ ..... النحول الأول:
- ١٣٦ ..... النحو الثاني:
- ١٣٦ ..... النحو الثالث:
- ١٣٧ ..... تعديل الصيغة الثالثة و الرد على هذا التعديل:
- ١٣٨ ..... الرد على التعديل:

- ١٣٩ ..... الكلمة الثانية: .....
- ١٤٠ ..... الكلمة الثالثة: .....
- ١٤١ ..... الرد على الإشكال المشهورى: .....
- ١٤٢ ..... الحل المختار: .....
- ١٤٣ ..... المسلك الثانى ٢- مسلك الاعتبار: .....
- ١٤٣ ..... اشارة: .....
- ١٤٣ ..... الوجه الأول: .....
- ١٤٣ ..... [اعتراض السيد الخوئى على مسلك الاعتبار] .....
- ١٤٤ ..... الرد على كلا الاعتراضين: .....
- ١٤٥ ..... نقض الوجه الأول: .....
- ١٤٦ ..... الوجه الثانى: .....
- ١٤٧ ..... الوجه الثالث: .....
- ١٤٨ ..... المسلك الثالث ٣- مسلك الجعل الواقعى: .....
- ١٤٨ ..... اشارة: .....
- ١٥٠ ..... رد اعتراض السيد الأستاذ: .....
- ١٥٠ ..... تحقيق الكلام فى جعل السببية الواقعية: .....
- ١٥١ ..... التحقيق فى حقيقة الوضع: .....
- ١٥٢ ..... تطبيقات: .....
- ١٥٤ ..... الوضع التعينى و التعينى: .....
- ١٥٤ ..... توضيحات و تفرعات: .....
- ١٥٧ ..... الجهة الثانية فى تشخيص الواضع: .....
- ١٦٠ ..... الجهة الثالثة الأقسام الممكنة للوضع: .....
- ١٦٠ ..... اشارة: .....
- ١٦١ ..... القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص: .....

- ١٦١ ..... اشارة
- ١٦١ ..... الاعتراض الأول:
- ١٦٥ ..... الاعتراض الثاني:
- ١٦٨ ..... الجهة الرابعة الواقع من أقسام الوضع الممكنة.....
- ١٦٨ ..... اشارة
- ١٦٨ ..... المقام الأول معانى الحروف
- ١٦٨ ..... اشارة
- ١٦٨ ..... المسلك الأول- إنكار المعنى للحروف:
- ١٦٩ ..... المسلك الثاني- اتحاد معانى الحروف مع معانى الأسماء ذاتا:
- ١٦٩ ..... اشارة
- ١٧٠ ..... الجهة الأولى -
- ١٧٠ ..... الاعتراض الأول:
- ١٧١ ..... الاعتراض الثاني: [٢٦]
- ١٧٣ ..... الاعتراض الثالث ٣٠]:
- ١٧٥ ..... الاعتراض الرابع:
- ١٧٥ ..... الاعتراض الخامس:
- ١٧٧ ..... تحقيق الكلام فى المسلك الثانى
- ١٧٨ ..... المسلك الثالث- مسلك التباين:
- ١٨٢ ..... التقريب المشهورى لهذا المسلك الثالث:
- ١٨٢ ..... اشارة
- ١٨٣ ..... الوجه الأول:
- ١٨٥ ..... الوجه الثانى:
- ١٨٧ ..... الوجه الثالث:
- ١٩٠ ..... تحقيق الحال فى المسلك الثالث:

- ١٩٠ ..... القضية الخارجية، و الذهنية: .....
- ١٩١ ..... المختار في باب المعاني الحرفية: .....
- ١٩٣ ..... المقام الثاني تشخيص مفاد الجمل التامة و الناقصة [بناء على مسلك المشهور] أو مسلك السيد الأستاذ: .....
- ١٩٣ ..... التصوير اللفظي لكلا المسلكين: .....
- ١٩٣ ..... الاعتراضات التي وجهها السيد الأستاذ: .....
- ١٩٣ ..... الاعتراض الأول: .....
- ١٩٤ ..... الاعتراض الثاني: .....
- ١٩٥ ..... الاعتراض الثالث: .....
- ١٩٦ ..... الاعتراض الرابع: .....
- ١٩٨ ..... تطبيق: .....
- ١٩٩ ..... الجمل التامة الإنشائية: .....
- ٢٠١ ..... تحقيق المطلب: .....
- ٢٠٢ ..... الموضوع له في الحروف و الهيئات عام أو خاص؟ .....
- ٢٠٢ ..... اشارة .....: .....
- ٢٠٢ ..... الجهة الأولى - موارد النسب الواقعية: .....
- ٢٠٣ ..... الجهة الثانية - موارد النسب التحليلية: .....
- ٢٠٤ ..... الأمر الثالث الاستعمال المجازي .....
- ٢٠٤ ..... اشارة .....: .....
- ٢٠٥ ..... المسلك الأول .....
- ٢٠٥ ..... اشارة .....: .....
- ٢٠٥ ..... الوجه الأول: .....
- ٢٠٦ ..... الوجه الثاني: .....
- ٢٠٦ ..... الوجه الثالث: .....
- ٢٠٧ ..... الوجه الرابع: .....

- ٢٠٧ ..... الوجه الخامس:
- ٢٠٨ ..... المسلك الثانى
- ٢٠٩ ..... الأمر الرابع الإطلاق الإيجادى
- ٢٠٩ ..... اشارة
- ٢٠٩ ..... المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادى.
- ٢١١ ..... المقام الثانى: صغرى الإطلاق الإيجادى:
- ٢١١ ..... اشارة
- ٢١١ ..... الجهة الأولى:
- ٢١٢ ..... الجهة الثانية: فى إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه:
- ٢١٢ ..... اشارة
- ٢١٣ ..... الوجه الأول:
- ٢١٤ ..... الوجه الثانى:
- ٢١٥ ..... الأمر الخامس تبعية الدلالة للإرادة
- ٢١٥ ..... احيثيات الامر الخامس
- ٢١٥ ..... اشارة
- ٢١٦ ..... تحقيق الكلام فى الحيثية الأولى:
- ٢١٨ ..... تحقيق الكلام فى الحيثية الثانية:
- ٢٢٠ ..... تحقيق الكلام فى الحيثية الثالثة:
- ٢٢١ ..... اشارة
- ٢٢٢ ..... الوجه الأول:
- ٢٢٢ ..... الوجه الثانى:
- ٢٢٣ ..... الأمر السادس هل أن المركب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا؟ الأمر السادس: المركبات و وضعها
- ٢٢٣ ..... اشارة
- ٢٢٤ ..... الاحتمال الأول:

- ٢٢٤ ..... الاحتمال الثاني:
- ٢٢٧ ..... الاحتمال الثاني:
- ٢٢٨ ..... الأمر السابع علامات الحقيقة و المجاز:
- ٢٢٨ ..... اشارة
- ٢٢٨ ..... العلامة الأولى: التبادر
- ٢٣٠ ..... العلامة الثانية: صحة الحمل:
- ٢٣١ ..... العلامة الثالثة: الأطراد:
- ٢٣٢ ..... الحقيقة الشرعية
- ٢٣٢ ..... اشارة
- ٢٣٢ ..... المحور الأول - في بحث الثبوت:
- ٢٣٥ ..... المحور الثاني - في بحث الإثبات:
- ٢٣٥ ..... اشارة
- ٢٣٥ ..... أولاً: الوضع التعيني
- ٢٣٦ ..... الوضع التعيني الحاصل بالتصريح:
- ٢٣٧ ..... الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال:
- ٢٣٩ ..... دفع ورد:
- ٢٤٠ ..... المحور الثالث - في تصوير ثمره البحث:
- ٢٤١ ..... فهرس الكتاب
- ٢٤٧ ..... الجزء الثالث
- ٢٤٧ ..... الصحيح و الأعم في العبادات
- ٢٤٧ ..... اشارة
- ٢٤٧ ..... الجهة الأولى تصوير النزاع
- ٢٤٧ ..... اشارة
- ٢٤٧ ..... الصيغة الأولى:

- ٢٤٩ ..... الصيغة الثانية:
- ٢٤٩ ..... الصيغة الثالثة:
- ٢٥٠ ..... الجهة الثانية
- ٢٥٠ ..... اشارة
- ٢٥٠ ..... المقام الأول: في تفسير الصحة:
- ٢٥١ ..... المقام الثاني:
- ٢٥٢ ..... المقام الثالث:
- ٢٥٣ ..... الجهة الثالثة في تصوير الجامع
- ٢٥٣ ..... اشارة
- ٢٥٣ ..... المقام الأول:
- ٢٥٣ ..... اشارة
- ٢٥٥ ..... التخلص المختار
- ٢٥٥ ..... اشارة
- ٢٥٥ ..... تطبيقات
- ٢٥٥ ..... اشارة
- ٢٥٦ ..... القسم الأول:
- ٢٥٦ ..... القسم الثاني:
- ٢٥٦ ..... القسم الثالث:
- ٢٥٧ ..... القسم الرابع:
- ٢٥٧ ..... القسم الخامس:
- ٢٥٨ ..... تخلص المحقق الخراساني:
- ٢٥٨ ..... اشارة
- ٢٥٨ ..... المقدمة الأولى:
- ٢٥٨ ..... المقدمة الثانية:

- ٢٥٨ ..... اشارة
- ٢٥٩ ..... الاعتراض الأول:
- ٢٦٠ ..... الاعتراض الثاني:
- ٢٦٠ ..... المقام الثاني: فى تصوير الجامع على الأعمى:
- ٢٦١ ..... اشارة
- ٢٦١ ..... الاحتمال الأول:
- ٢٦١ ..... الاحتمال الثاني:
- ٢٦١ ..... اشارة
- ٢٦٢ ..... المعنى الأول:
- ٢٦٢ ..... المعنى الثاني:
- ٢٦٣ ..... التحقيق فى المقام
- ٢٦٤ ..... الجهة الرابعة تصوير ثمرة النزاع
- ٢٦٤ ..... اشارة
- ٢٦٤ ..... الثمرة الأولى:
- ٢٦٤ ..... اشارة
- ٢٦٥ ..... المقدمة الأولى:
- ٢٦٥ ..... المقدمة الثانية:
- ٢٦٥ ..... اشارة
- ٢٦٦ ..... النحو الأول:
- ٢٦٦ ..... النحو الثاني:
- ٢٦٦ ..... النحو الثالث:
- ٢٦٧ ..... النحو الرابع:
- ٢٦٧ ..... النحو الخامس:
- ٢٦٧ ..... الثمرة الثانية:



- ٢٦٨ ..... تحقيق الحال فى أن أفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم؟
- ٢٦٨ ..... اشارة
- ٢٦٨ ..... [الجهة الأولى الجهة السلبية
- ٢٦٨ ..... اشارة
- ٢٦٩ ..... الوجه الأول:
- ٢٦٩ ..... اشارة
- ٢٦٩ ..... مسألة فقهية:
- ٢٦٩ ..... و مسألة أصولية:
- ٢٦٩ ..... الوجه الثانى:
- ٢٦٩ ..... الوجه الثالث:
- ٢٧٠ ..... [الجهة الثانية] الجهة الإيجابية
- ٢٧٠ ..... اشارة
- ٢٧٠ ..... مناقشة الروايات الدالة على دخالة تكبيره الإحرام فى المسمى
- ٢٧٠ ..... اشارة
- ٢٧١ ..... الطائفة الأولى:
- ٢٧١ ..... الطائفة الثانية:
- ٢٧١ ..... الطائفة الثالثة:
- ٢٧١ ..... الطائفة الرابعة:
- ٢٧١ ..... الطائفة الخامسة:
- ٢٧١ ..... الطائفة السادسة:
- ٢٧٢ ..... أدلة الوضع لخصوص الصحيح
- ٢٧٢ ..... اشارة
- ٢٧٢ ..... الدليل الأول:
- ٢٧٣ ..... الدليل الثانى:

- ٢٧٣ ..... الدليل الثالث:
- ٢٧٤ ..... الدليل الرابع:
- ٢٧٤ ..... أدلة الوضع للأعم
- ٢٧٤ ..... اشارة
- ٢٧٤ ..... الدليل الأول:
- ٢٧٤ ..... الدليل الثانى:
- ٢٧٥ ..... الدليل الثالث:
- ٢٧٥ ..... الدليل الرابع:
- ٢٧٧ ..... الصحيح و الأعم فى المعاملات
- ٢٧٧ ..... اشارة
- ٢٧٧ ..... الجهة الأولى
- ٢٧٨ ..... الجهة الثانية
- ٢٧٩ ..... الجهة الثالثة
- ٢٨٠ ..... الجهة الرابعة
- ٢٨٠ ..... اشارة
- ٢٨١ ..... المرحلة الأولى:
- ٢٨١ ..... المرحلة الثانية:
- ٢٨٢ ..... الجهة الخامسة
- ٢٨٢ ..... اشارة
- ٢٨٢ ..... النحو الأول:
- ٢٨٣ ..... النحو الثانى:
- ٢٨٤ ..... الجهة السادسة
- ٢٨٤ ..... اشارة
- ٢٨٤ ..... الوجه الأول:

- ٢٨٥ ..... الوجه الثاني:
- ٢٨٥ ..... الجهة السابعة
- ٢٨٥ ..... اشارة
- ٢٨٥ ..... العنصر الأول:
- ٢٨٥ ..... العنصر الثاني:
- ٢٨٦ ..... العنصر الثالث:
- ٢٨٦ ..... اشارة
- ٢٨٦ ..... الاحتمال الأول:
- ٢٨٦ ..... الاحتمال الثاني:
- ٢٨٧ ..... الاشتراك
- ٢٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٧ ..... الجهة الأولى
- ٢٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٧ ..... الوجه الأول:
- ٢٨٨ ..... الوجه الثاني:
- ٢٨٨ ..... الوجه الثالث:
- ٢٨٩ ..... الوجه الرابع:
- ٢٨٩ ..... الجهة الثانية
- ٢٨٩ ..... اشارة
- ٢٩٠ ..... الصيغة الأولى:
- ٢٩٠ ..... الصيغة الثانية:
- ٢٩١ ..... الجهة الثالثة
- ٢٩١ ..... اشارة
- ٢٩١ ..... الوجه الأول:

- ٢٩١ ..... اشارة
- ٢٩٢ ..... النقض الأول:
- ٢٩٢ ..... النقض الثاني:
- ٢٩٣ ..... الوجه الثاني:
- ٢٩٣ ..... اشارة
- ٢٩٣ ..... الأمر الأول:
- ٢٩٣ ..... الأمر الثاني:
- ٢٩٣ ..... الوجه الثالث:
- ٢٩٤ ..... المشتق
- ٢٩٤ ..... اشارة
- ٢٩٥ ..... تصوير محل النزاع
- ٢٩٥ ..... المقدمة الأولى
- ٢٩٥ ..... اشارة
- ٢٩٥ ..... الدائرة الأولى: هي دائرة الأوصاف الاشتقاقية
- ٢٩٥ ..... الدائرة الثانية: أوسع من الأولى، و هي دائرة مطلق الأسماء الاشتقاقية
- ٢٩٥ ..... الدائرة الثالثة: أوسع من الثانية، و هي دائرة مطلق الأسماء، اشتقاقية كانت أو جوامد.
- ٢٩٥ ..... [تشخيص الملاك، و الضابط الفتى للنزاع في ركنين
- ٢٩٥ ..... اشارة
- ٢٩٦ ..... الركن الأول:
- ٢٩٦ ..... الركن الثاني:
- ٢٩٨ ..... [مناقشة حدود النزاع في الدائرة الثالثة]
- ٢٩٨ ..... اشارة
- ٢٩٨ ..... القسم الأول:
- ٢٩٨ ..... القسم الثاني:

- ٣٠٠ ..... مناقشة حدود النزاع في الدائرة الثانية: و هي دائرة المشتقات
- ٣٠٠ ..... مناقشة حدود النزاع في الدائرة الثالثة: و هي دائرة الأوصاف الاشتقاقية
- ٣٠١ ..... الاشكال على دخول اسماء الزمان في محل النزاع
- ٣٠١ ..... التخلص من الاشكال بوجوه
- ٣٠١ ..... اشارة
- ٣٠١ ..... الوجه الأول:
- ٣٠٢ ..... الوجه الثاني:
- ٣٠٣ ..... الوجه الثالث:
- ٣٠٤ ..... المقدمة الثانية
- ٣٠٥ ..... المقدمة الثالثة في تصوير الجامع
- ٣٠٥ ..... اشارة
- ٣٠٦ ..... الوجه الأول:
- ٣٠٦ ..... الوجه الثاني:
- ٣٠٧ ..... الوجه الثالث:
- ٣٠٧ ..... الوجه الرابع:
- ٣٠٨ ..... الوجه الخامس:
- ٣٠٨ ..... الوجه السادس:
- ٣٠٨ ..... محل النزاع
- ٣٠٩ ..... اشارة
- ٣٠٩ ..... المقام الأول
- ٣٠٩ ..... اشارة
- ٣٠٩ ..... الناحية الأولى
- ٣٠٩ ..... اشارة
- ٣٠٩ ..... الوجه الأول:

- ٣١٠ ..... الوجه الثاني:
- ٣١١ ..... الوجه الثالث:
- ٣١١ ..... الناحية الثانية
- ٣١١ ..... اشارة
- ٣١١ ..... الجهة الأولى:
- ٣١٢ ..... الجهة الثانية
- ٣١٢ ..... اشارة
- ٣١٢ ..... الفرضية الأولى:
- ٣١٣ ..... الفرضية الثانية:
- ٣١٥ ..... المقام الثاني
- ٣١٥ ..... اشارة
- ٣١٦ ..... أدلة الوضع لخصوص المتلبس
- ٣١٦ ..... الوجه الأول:
- ٣١٨ ..... الوجه الثاني:
- ٣١٨ ..... الوجه الثالث:
- ٣١٩ ..... الوجه الرابع:
- ٣١٩ ..... أدلة الوضع للأعم بنحو الموجبة الجزئية
- ٣١٩ ..... اشارة
- ٣٢٠ ..... الوجه الأول:
- ٣٢٠ ..... الوجه الثاني:
- ٣٢٠ ..... الوجه الثالث:
- ٣٢١ ..... الوجه الرابع:
- ٣٢١ ..... الوجه الخامس:
- ٣٢١ ..... إيرادات على الأعمى

- ٣٢٣ ..... خاتمة
- ٣٢٣ ..... اشارة
- ٣٢٣ ..... الوجه الأول:
- ٣٢٥ ..... الوجه الثاني:
- ٣٢٦ ..... اشارة
- ٣٢٦ ..... الأمر الأول:
- ٣٢٦ ..... الأمر الثاني:
- ٣٢٦ ..... اشارة
- ٣٢٧ ..... الوجه الأول
- ٣٢٨ ..... الوجه الثاني
- ٣٢٩ ..... الوجه الثالث
- ٣٣٠ ..... مدلول المشتق
- ٣٣٠ ..... اشارة
- ٣٣٠ ..... القول الأول:
- ٣٣٠ ..... القول الثاني:
- ٣٣١ ..... القول الثالث:
- ٣٣١ ..... القول الرابع:
- ٣٣١ ..... التحقيق فى الأقوال
- ٣٣١ ..... اشارة
- ٣٣١ ..... القول الاول الدعوى السلبية
- ٣٣١ ..... اشارة
- ٣٣١ ..... الوجه الأول:
- ٣٣١ ..... اشارة
- ٣٣٢ ..... و الجواب عنه فى تمام هذه الموارد هو:

- ٣٣٣ ..... الوجه الثاني:
- ٣٣٣ ..... الوجه الثالث:
- ٣٣٤ ..... الوجه الرابع:
- ٣٣٥ ..... القول الثاني الدعوى الإيجابية
- ٣٣٥ ..... اشارة
- ٣٣٥ ..... التفسير الأول
- ٣٣٥ ..... اشارة
- ٣٣٦ ..... الوجه الأول:
- ٣٣٦ ..... الوجه الثاني:
- ٣٣٧ ..... التفسير الثاني
- ٣٣٧ ..... اشارة
- ٣٣٨ ..... الاعتراض الأول:
- ٣٤٠ ..... الاعتراض الثاني:
- ٣٤٠ ..... الاعتراض الثالث:
- ٣٤١ ..... الاعتراض الرابع:
- ٣٤٢ ..... التفسير الثالث للقول الثاني
- ٣٤٤ ..... القول الثالث
- ٣٤٤ ..... اشارة
- ٣٤٥ ..... الجواب الأول:
- ٣٤٥ ..... الجواب الثاني:
- ٣٤٦ ..... القول الرابع
- ٣٤٦ ..... اشارة
- ٣٤٧ ..... المقام الأول:
- ٣٤٨ ..... المقام الثاني:



- ٣٤٨ ..... اشارة
- ٣٤٨ ..... الأمر الأول:
- ٣٤٨ ..... اشارة
- ٣٤٩ ..... المحور الأول:
- ٣٥٠ ..... المحور الثاني:
- ٣٥١ ..... الأمر الثاني:
- ٣٥١ ..... اشارة
- ٣٥١ ..... الإشكال الحلّي:
- ٣٥١ ..... الإشكال النقضي:
- ٣٥١ ..... رد، و دفع
- ٣٥٥ ..... فهرس الكتاب
- ٣٦١ ..... الجزء الرابع
- ٣٦١ ..... بيان حول هذا الجزء
- ٣٦٢ ..... بحوث الأوامر
- ٣٦٢ ..... اشارة
- ٣٦٢ ..... الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر و الكلام في مادة الأمر، يقع في عدة جهات
- ٣٦٢ ..... اشارة
- ٣٦٢ ..... الجهة الأولى في معاني كلمة الأمر
- ٣٦٢ ..... اشارة
- ٣٦٣ ..... المحاولة الأولى [إرجاع المعاني الأخرى غير الطلب إلى معنى واحد]
- ٣٦٤ ..... المحاولة الثانية: [إرجاع الطلب مع المعاني الأخرى للأمر إلى معنى واحد]
- ٣٦٤ ..... اشارة
- ٣٦٤ ..... [الحساب التفصيلي لتصورات توحيد معنى كلمة الأمر]
- ٣٦٤ ..... [الحساب الاجمالي لتصورات وحدة معنى كلمة الامر]

- ٣٦٦ ..... الجهة الثانية اعتبار العلو في مفهوم الأمر
- ٣٦٧ ..... الجهة الثالثة لمادة الأمر
- ٣٦٧ ..... اشارة
- ٣٦٨ ..... أ- المقام الأول
- ٣٦٩ ..... المقام الثاني [ملاك دلالة الأمر على الوجوب مادة و صيغة]
- ٣٦٩ ..... اشارة
- ٣٦٩ ..... المسلك الأول: [دلالة الامر على الوجوب بالوضع
- ٣٦٩ ..... المسلك الثاني: [الدلالة بحكم العقل
- ٣٧٠ ..... المسلك الثالث: [الدلالة بالإطلاق و مقدمات الحكمة]
- ٣٧٠ ..... محاولة إبطال المسلك الثاني
- ٣٧٢ ..... محاولة إبطال المسلك الثالث
- ٣٧٢ ..... اشارة
- ٣٧٥ ..... [اشكالان على الاكتفاء بالاطلاق بدون حاجة الى دلالة الوضع
- ٣٧٥ ..... الإشكال الأول
- ٣٧٧ ..... الإشكال الثاني
- ٣٧٧ ..... اشارة
- ٣٧٨ ..... الوجه الأول
- ٣٧٨ ..... الوجه الثاني
- ٣٧٩ ..... ثمرات فقهية [على المسالك المذكورة]
- ٣٧٩ ..... اشارة
- ٣٨٠ ..... الثمرة الأولى
- ٣٨٠ ..... الثمرة الثانية
- ٣٨٠ ..... الثمرة الثالثة
- ٣٨١ ..... الثمرة الرابعة

- ٣٨٢ ..... الثمرة الخامسة
- ٣٨٣ ..... الجهة الرابعة الطلب و الإرادة
- ٣٨٣ ..... اشارة
- ٣٨٣ ..... المقدمة الأولى [حول مبنى الاشاعرة فى الجبر و الاختيار]
- ٣٨٣ ..... المقدمة الثانى: [حول مبنى الاشاعرة فى الجبر و الاختيار]
- ٣٨٤ ..... المسألة الكلامية [فى بحث الجبر و الاختيار]
- ٣٨٤ ..... اشارة
- ٣٨٤ ..... الاحتمال الأول:
- ٣٨٥ ..... الاحتمال الثانى:
- ٣٨٥ ..... الاحتمال الثالث:
- ٣٨٥ ..... الاحتمال الرابع:
- ٣٨٤ ..... الاحتمال الخامس:
- ٣٨٤ ..... المسألة الفلسفية [فى بحث الجبر و الاختيار]
- ٣٨٤ ..... اشارة
- ٣٨٧ ..... [شبهة فلسفية لابطل الاختيار]
- ٣٨٧ ..... دفع الشبهة
- ٣٨٧ ..... اشارة
- ٣٨٧ ..... المسلك الأول
- ٣٩٠ ..... المسلك الثانى
- ٣٩١ ..... المسلك الثالث فى حل الشبهة
- ٣٩٢ ..... المسلك الرابع لحل الشبهة
- ٣٩٥ ..... حل الشبهة
- ٣٩٥ ..... اشارة
- ٣٩٤ ..... النقطة الأولى

- ٣٩٦ ..... النقطة الثانية
- ٣٩٧ ..... النقطة الثالثة
- ٣٩٨ ..... تميم و تفريع
- ٣٩٨ ..... اشارة
- ٣٩٨ ..... الأمر الأول
- ٣٩٩ ..... الأمر الثاني
- ٣٩٩ ..... اشارة
- ٣٩٩ ..... الوجه الأول
- ٣٩٩ ..... الوجه الثاني
- ٤٠٦ ..... الفصل الثاني صيغة الأمر و الكلام فى صيغة الأمر يقع فى عدة جهات
- ٤٠٦ ..... اشارة
- ٤٠٦ ..... الجهة الأولى فى تشخيص مدلول صيغة الأمر
- ٤١٢ ..... الجهة الثانية فى دلالة الصيغة
- ٤١٢ ..... اشارة
- ٤١٢ ..... المسلك الأول
- ٤١٢ ..... المسلك الثاني
- ٤١٣ ..... المسلك الثالث
- ٤١٤ ..... الجهة الثالثة دلالة الجملة الخبرية على الطلب و الوجوب
- ٤١٤ ..... اشارة
- ٤١٤ ..... المقام الأول دلالة الجملة الخبرية على الطلب و فيه مسلكان
- ٤١٤ ..... المسلك الأول:
- ٤١٤ ..... اشارة
- ٤١٤ ..... الوجه الأول:
- ٤١٥ ..... الوجه الثاني:

- ٤١٦ ..... الوجه الثالث:
- ٤١٦ ..... الوجه الرابع:
- ٤١٧ ..... المسلك الثانى:
- ٤١٨ ..... المقام الثانى دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبى أو على الجامع
- ٤١٨ ..... اشارة
- ٤١٨ ..... الوجه الأول:
- ٤١٩ ..... الوجه الثانى:
- ٤١٩ ..... الوجه الثالث:
- ٤١٩ ..... الوجه الرابع:
- ٤٢٠ ..... اشارة
- ٤٢٠ ..... التنبيه الأول
- ٤٢٠ ..... التنبيه الثانى
- ٤٢١ ..... الجهة الرابعة التعبدى و التوصلى
- ٤٢١ ..... اشارة
- ٤٢٢ ..... المسألة الأولى و هى فيما إذا شك فى كون واجب توصلىا أو تعبدىا بالمعنى الأول،
- ٤٢٢ ..... اشارة
- ٤٢٢ ..... المقام الأول أما المقام الأول، و هو فى تأسيس الأصل اللفظى،
- ٤٢٥ ..... المقام الثانى: فى تأسيس الأصل العملى
- ٤٢٥ ..... التحقيق فى المقام
- ٤٢٧ ..... المسألة الثانية و هى فيما إذا شكّ فى كون واجب تعبدىا أو توصلىا بالمعنى الثانى،
- ٤٢٧ ..... اشارة
- ٤٢٧ ..... المقام الأول: فى تأسيس الأصل اللفظى.
- ٤٣٤ ..... المقام الثانى: فى تأسيس الاصل العملى
- ٤٣٤ ..... تذييب

- المسألة الثالثة من مسائل التعبدى و التوصلى و هى فيما إذا شك فى السقوط بالتوصلية، بمعنى السقوط بالحصه المحرمه، ..... ٤٣٦
- اشاره ..... ٤٣٦
- أما المقام الأول: [فى تأسيس الاصل اللفظى] ..... ٤٣٦
- المقام الثانى و هو تأسيس الأصل العملى فى هذه المسأله. .... ٤٣٨
- المسألة الرابعة من مسائل التعبدى و التوصلى و هى المسألة المعقوده لتحقيق حال الأصل اللفظى أولا، و تحقيق الأصل العملى ثانيا، فيما إذا
- اشاره ..... ٤٣٩
- [تحقيق فى الفرق بين التعبدى و التوصلى] ..... ٤٤٠
- اشاره ..... ٤٤٠
- [التفريق بين التعبدى و التوصلى بأخذ قصد القربه فى متعلق الأمر و عدمه] ..... ٤٤٠
- اشاره ..... ٤٤٠
- أما المرحله الأولى [عدم امكان أخذ قصد امثال الامر فى متعلق الامر] ..... ٤٤٠
- المرحله الثانية [الأنحاء المتصوره لأخذ قصد القربه فى متعلق الأمر] ..... ٤٥٨
- [امكان أخذ قصد الإراده أو قصد المصلحه فى متعلق الأمر استطرافا] ..... ٤٦٤
- فرق آخر بين الواجبين التعبدى و التوصلى ..... ٤٦٩
- [تخلص المحقق العراقى من محذور أخذ قصد الامتثال فى متعلق الامر] ..... ٤٧٥
- [اقتراح المحقق العراقى صيغه تعدد الامر للتخلص من محذور أخذ قصد الامتثال] ..... ٤٧٧
- اشاره ..... ٤٧٧
- [التحقيق فى مقاله المحقق العراقى] ..... ٤٧٨
- [الفرق اللبى و النبوتى بين التوصلى و التعبدى] ..... ٤٨٠
- [تقييد استحاله التقييد الثبوتى بقصد القربه] ..... ٤٨٣
- [تحقيق حقيقه الواجب التعبدى و التوصلى] ..... ٤٨٥
- اشاره ..... ٤٨٥
- [المسألة الأولى، فى الأصل اللفظى] ..... ٤٨٥
- المسألة الثانية [الأصل العملى عند الشك فى التوصلية أو التعبدية] ..... ٤٩٩

- ٥٠٧ ..... في تقسيمات الواجب
- ٥٠٧ ..... اشارة
- ٥٠٧ ..... [مقتضى إطلاق الصيغة، من حيث النفسية و الغيرية]
- ٥٠٧ ..... اشارة
- ٥٠٨ ..... [تقريبات اقتضاء الصيغة للنفسية]
- ٥٠٨ ..... التقريب الأول:
- ٥٠٩ ..... التقريب الثاني
- ٥١٠ ..... التقريب الثالث:
- ٥١١ ..... التقريب الرابع
- ٥١٢ ..... [تحقيق مقتضى الصيغة، من حيث التعينية و التخيرية]
- ٥١٣ ..... اشارة
- ٥١٣ ..... المبني الأول
- ٥١٣ ..... المبني الثاني
- ٥١٤ ..... المبني الثالث
- ٥١٤ ..... الجهة الثالثة و هي فيما إذا دار الأمر بين العينية و الكفائية
- ٥١٥ ..... [دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة او الحظر]
- ٥١٥ ..... تحقيق المطلب : في دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة و الحظر]
- ٥١٦ ..... تذييب
- ٥١٩ ..... المرة و التكرار
- ٥١٩ ..... اشارة
- ٥١٩ ..... [في تشخيص دلالة الأمر على المرة أو التكرار]
- ٥٢٠ ..... [تشخيص اقتضاء الأمر، للمرة أو التكرار، بلحاظ المدلول الإطلاقي المكتسب بمقدمات الحكمة]
- ٥٢٠ ..... اشارة
- ٥٢٢ ..... الأمر الأول:

- ٥٢٢ ..... الأمر الثاني:
- ٥٢٣ ..... الأمر الثالث:
- ٥٢٣ ..... الأمر الرابع:
- ٥٢٥ ..... الأمر الخامس:
- ٥٢٦ ..... الأمر السادس:
- ٥٢٦ ..... الأمر السابع:
- ٥٢٦ ..... اشارة .....
- ٥٢٧ ..... [الكلى الطبيعى و أنحاء وجوده فى الخارج]
- ٥٢٩ ..... الأمر الثامن
- ٥٢٩ ..... تعدد الامتثال أو تبديله
- ٥٣٠ ..... تبديل الامتثال بالامتثال
- ٥٣٢ ..... تطبيقات فقهية أعلى فكرة إمكان تبديل الامتثال بالامتثال فى ثلاث طوائف من الروايات
- ٥٣٦ ..... الفور و التراخى
- ٥٣٧ ..... اشارة .....
- ٥٣٧ ..... الجهة الأولى:
- ٥٣٨ ..... الجهة الثانية:
- ٥٤٠ ..... الجهة الثالثة:
- ٥٤٣ ..... الإجزاء
- ٥٤٣ ..... اشارة .....
- ٥٤٤ ..... و الكلام فى المقام الأول [أى اجزاء الاوامر الاضطرارية] يقع على مرحلتين.
- ٥٤٤ ..... اشارة .....
- ٥٤٤ ..... أما الكلام فى المرحلة الأولى، مقام الثبوت
- ٥٤٧ ..... و أما الكلام فى المرحلة الثانية، مقام الإثبات
- ٥٤٧ ..... اشارة .....



- ٥٤٧ ..... أما الكلام فى المسألة الأولى: و هى فىما إذا ارتفع الاضطرار فى أثناء الوقت،
- ٥٤٣ ..... المسألة الثانية: و هى فىما إذا استمر العذر تمام الوقت
- ٥٤٨ ..... المقام الثانى: [فى أجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقع بعد انكشاف الخلاف
- ٥٤٨ ..... اشارة
- ٥٤٩ ..... [المقام الاول انكشاف الخلاف بالقطع و اليقين
- ٥٤٩ ..... [تقريبات الأجزاء عند انكشاف الخلاف
- ٥٤٩ ..... التقريب الأول:
- ٢- التقريب الثانى: لإجزاء الحكم الظاهرى هو دعوى أن أدلة الحجية تتكفل جعل الأحكام الظاهرية بنحو السببية لا بنحو الطريقى
- ٥٨٠ ..... [تخريجات جعل الحجية للامارات و الاصول
- ٥٨٧ ..... المقام الثانى: و هو فىما إذا انكشف خلاف الحكم الظاهرى بالتعبد،
- ٥٨٧ ..... اشارة
- ٥٨٧ ..... الحالة الأولى: هى أن ينكشف الخلاف فى الإمارة التى تكون مثبتة للوازمها و لتمام أثارها،
- ٥٨٨ ..... الحالة الثانية: و هى فىما إذا انكشف الخلاف بالأصل، فله عدة حالات تقع فى عدة صور.
- ٥٩٤ ..... فهرس موضوعات الجزء الرابع
- ٦٠٦ ..... الجزء الخامس
- ٦٠٦ ..... خطبة الكتاب
- ٦٠٧ ..... مقدمة الواجب تحقيق عنوان المسألة
- ٦٠٧ ..... اشارة
- ٦٠٩ ..... الفصل الأول فى تقسيمات المقدمة
- ٦٠٩ ..... اشارة
- ٦١٠ ..... [المقام الأول: فى تحقيق محذور الشرط المتأخر للوجوب
- ٦١٠ ..... اشارة
- ٦١١ ..... الموقع الأول: موقع عالم الجعل
- ٦١٢ ..... الموقع الثانى: إشكال أخذ الشرط المتأخر فى عالم المجعول

- ٦١٣ ..... الموقع الثالث: محذور أخذ الشرط المتأخر، في عالم الملاك
- ٦١٤ ..... المقام الثاني: في محذور الشرط المتأخر
- ٦١٤ ..... اشارة
- ٦١٥ ..... أ- الموقع الأول: هو كون الشرط- كما في المثال- واقعا قبل مشروطه
- ٦١٥ ..... الموقع الثاني: محذور الشرط المتأخر بلحاظ الملاك
- ٦١٩ ..... [المقام الثالث: ورود محذور تأثير المتأخر في المتقدم في الشرط المتقدم
- ٦٢١ ..... الفصل الثاني في تقسيمات الواجب
- ٦٢١ ..... اشارة
- ٦٢١ ..... [الواجب المشروط، و الواجب المطلق
- ٦٢١ ..... اشارة
- ٦٢١ ..... [المرحلة الاولى في تعقل الوجوب المشروط في مرحلة الثبوت
- ٦٢١ ..... اشارة
- ٦٢٢ ..... النظرية الأولى:
- ٦٢٤ ..... النظرية الثانية:
- ٦٢٧ ..... ٣- النظرية الثالثة:
- ٦٣٤ ..... المرحلة الثانية: في تعقل الوجوب المشروط في مرحلة مقام الإثبات
- ٦٣٩ ..... الواجب، المعلق، و المنجز
- ٦٣٩ ..... اشارة
- ٦٤٠ ..... الاعتراض الأول: أعلى الواجب المعلق
- ٦٤٣ ..... الاعتراض الثاني:
- ٦٥١ ..... [تنبيهات الواجب المشروط و المعلق
- ٦٥١ ..... ١- التنبيه الأول:
- ٦٤٩ ..... التنبيه الثاني:
- ٦٧٣ ..... ٣- التنبيه الثالث:

- ٦٨٦ ..... الواجب النفسى، و الواجب الغيرى
- ٦٨٦ ..... اشارة
- ٦٨٦ ..... الجهة الأولى: فى تعريف الواجب النفسى و الغيرى:
- ٦٨٨ ..... الجهة الثانية: و هى فى تأسيس الأصل اللفظى و العملى
- ٦٩٩ ..... الجهة الثالثة: من الواجب النفسى و الغيرى، هى فى استحقاق العقاب و الثواب على الأوامر الغيرية،
- ٧٠٥ ..... الجهة الرابعة: و هى فى الكلام عن خصوصية أخرى للأمر الغيرى
- ٧١١ ..... الجهة الخامسة المقدمه الموصلة
- ٧١١ ..... اشارة
- ٧٢٢ ..... صياغة وجوب المقدمه و معنى الموصل المعروض للوجوب الغيرى
- ٧٢٩ ..... ثمرة القول بالمقدمه الموصلة
- ٧٣٤ ..... [الجهة السادسة] ثمرة وجوب المقدمه
- ٧٣٦ ..... [الجهة السابعة] حكم الشك فى وجوب المقدمه:
- ٧٤٦ ..... الجهة الثامنة الملازمة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته
- ٧٥٢ ..... خاتمه فى مقدمه المستحب و الحرام و المكروه
- ٧٥٣ ..... مسألة الضد
- ٧٥٣ ..... اشارة
- ٧٥٣ ..... الفصل الأول الضد الخاص:
- ٧٥٣ ..... اشارة
- ٧٥٤ ..... [الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده
- ٧٥٤ ..... اشارة
- ٧٥٤ ..... [المسلك الأول: مسلك التلازم.]
- ٧٥٥ ..... [المسلك الثانى: مسلك المقدمية.] [١٢١]
- ٧٧٥ ..... الفصل الثانى الضد العام
- ٧٧٨ ..... الفصل الثالث ثمرة بحث الضد

٧٨٩	الفصل الرابع مبحث الترتب
٧٨٩	اشارة
٧٨٩	١- الجهة الأولى: هي كون الثمرة المطلوبة منه، هي التوصل إلى إثبات الأمر بالمهم في موارد التزاحم
٧٩٥	٢- الجهة الثانية: [في اقسام الحكمين الشرعيين
٨٠٠	٣- الجهة الثالثة مما يبحث في الترتب هي: في استدلال القائلين بإمكان الترتب
٨٠٤	٤- الجهة الرابعة: [إمكان الترتب، بالطولية و الاختلاف بالمرتبة]
٨٠٨	٥- الجهة الخامسة في بحث الترتب [اشكالات بحث الترتب
٨١٨	٦- الجهة السادسة: في تحقيق المقدمات الخمس التي أفادها المحقق النائيني [١٧٠] «قده»
٨٣٦	٧- الجهة السابعة: و هي في بيان و تحقيق فذلكة القول في إمكان الترتب
٨٤١	٨- الجهة الثامنة: من الجهات التي تبحث في الترتب، هي إمكان الترتب من كلا الجانبين
٨٤٤	٩- الجهة التاسعة: من الجهات التي تبحث في الترتب، و هي: ما أثير في بعض الأبحاث الأصولية، حول تطبيق بعض الفروع الفقهية
٨٤٨	١٠- الجهة العاشرة: [الترتب و عدمه، في الواجبين المتزاحمين
٨٥٢	فهرست الموضوعات
٨٦١	الجزء السادس
٨٦١	بحث التزاحم و الكلام فيه يقع في موضعين:
٨٦١	اشارة
٨٦١	١- الموضوع الأول: [تميز التعارض عن التزاحم
٨٦١	اشارة
٨٦١	[النقطة الاولى تحقيق مفهوم التعارض]:
٨٦٢	ب- النقطة الثانية التمهيدية [هل هو داخل في باب التعارض او لا]
٨٦٢	اشارة
٨٦٣	[تقريب خروج التزاحم عن التعارض
٨٦٣	اشارة

٢- الوجه الثاني، لإخراج التزاحم عن التعارض هو: أن يقال: بأن الشرط و إن كان هو القدرة التكوينية حدوثا، إلا أن القدرة التكوينية حدوثا

٣- الوجه الثالث، هو: أن يقال، بأن المخصّص اللبّي العقلي العام القاضى بتقييد كل من الخطابين بالقدرة، هذا المخصّص يقتضى أيضا إدخ

الموضع الثاني: [أحكام التزاحم ..... ٨٦٧

إشارة ..... ٨٦٧

الجهة الأولى: ..... ٨٦٨

المرجّح الأول هو: ترجيح الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية. .... ٨٦٨

[كلام المحقق النائيني فى القدرة الشرعية و القدرة العقلية] ..... ٨٦٨

إشارة ..... ٨٦٨

[معانى القدرة الشرعية] ..... ٨٦٨

\* المعنى الأول للقدرة الشرعية هو: أن تكون هذه القدرة بمعنى القدرة التكوينية فى مقابل العجز التكويني ..... ٨٦٨

\* المعنى الثانى للقدرة الشرعية، هو: أن تكون هذه القدرة عبارة عن مجموع قيدين: أحدهما: القدرة التكوينية، و الثانى: عدم الاشتغال

\* المعنى الثالث للقدرة الشرعية، هو: أن يكون ملاك الخطاب الثانى متقوما، ليس بالقدرة التكوينية فقط، و لا بمجموع القيدين، بل ي

المرجّح الثانى، من مرجحات باب التزاحم هو: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل. .... ٨٧٦

المرجّح الثالث: من مرجحات باب التزاحم و هو الترجيح بالأهمية. .... ٨٨٧

المرجّح الرابع و الأخير من مرجحات باب التزاحم هو: ترجيح الأسبق زمانا. .... ٨٩٩

- الجهة الثانية هى: إنّه ما هو التكليف؟ ..... ٩٠١

تنبيهات باب التزاحم ..... ٩٠٤

إشارة ..... ٩٠٤

التنبيه الأول: هو إنّه فى مورد التزاحم، إذا فرض وجود مرجح، وجب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بموجب قوانين الترجيح ..... ٩٠٤

التنبيه الثانى هو: إنّه بعد هذا البيان العام فى ضابط الترتب و إمكانه، نستعرض الأقسام التى ذكرها المحقق النائيني «قده» [١٩]، لنرى فى أىّ قد

التنبيه الثالث من تنبيهات التزاحم، هو: فى إمكان تصوير التزاحم و تطبيق أحكامه على الواجبات الضمنية. .... ٩٢٣

التنبيه الرابع من تنبيهات التزاحم: هو فى إجراء أحكام التزاحم على ما لو وقع التزاحم بين الواجب الموسّع و المضيق ..... ٩٢٩

[الأوامر] ..... ٩٣٥

الأمر بشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ..... ٩٣٥

- ٩٣٥ ..... اشارة
- ٩٣٥ ..... [اقسام انتفاء شرط المجعول
- ٩٣٥ ..... اشارة
- ٩٣٦ ..... [الأول: الانتفاء الضرورى القهرى
- ٩٣٦ ..... و أما القسم الثانى، و هو ما لو كان الانتفاء اختياريا:
- ٩٣٦ ..... تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد
- ٩٤٩ ..... بحث النسخ
- ٩٤٩ ..... اشارة
- ٩٤٩ ..... أما المقام الأول: [فى دلالة الدليل الناسخ او المنسوخ على الجواز او عدمها]
- ٩٥٤ ..... المقام الثانى: [فى الاصل العملى فى اثبات الجواز]
- ٩٥٧ ..... الواجب التخييرى
- ٩٥٧ ..... اشارة
- ٩٥٧ ..... النظرية الأولى: و حاصلها رجوع الواجب التخييرى إلى الواجب التعينى
- ٩٥٧ ..... [توضيح النظرية الثانية]
- ٩٥٧ ..... [اعتراضات السيد الخوئى على النظرية الاولى]
- ٩٥٨ ..... اشارة
- ٩٥٨ ..... ١- الاعتراض الأول، هو: إنّ هذا التفسير للواجب التخييرى، يخالف و ينافى صريح القاعدة و دليل الاشتراك فى التكاليف
- ٩٥٨ ..... ٢- الاعتراض الثانى، هو: إنّ هذا التفسير يرجع الوجوب التخييرى إلى تحصيل الحاصل [٧٠]
- ٩٦٠ ..... النظرية الثانية: فى تفسير الوجوب التخييرى، هى للمحقق الخراسانى «قده» [٧٢]
- ٩٦٠ ..... [بيان النظرية الثانية]
- ٩٦١ ..... [الاعتراضات على النظرية الثانية]
- ٩٦١ ..... اشارة
- ٩٦١ ..... ١- الاعتراض الأول: هو إنّ هذه الفرضية على خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييرى
- ٩٦٢ ..... ٢- الاعتراض الثانى: [فى طبيعة التنافى بين الغرضين و الملاكين

- ٩٦٢ ..... اشارة
- ٩٦٢ ..... [تقريبان لبطلان الاعتراض الثانى
- ٩٦٢ ..... اشارة
- ١- التقريب الأول، هو: أن يقال: بأنّ أحد هذين الغرضين المتنافيين بنحو أنّ أحدهما ترتبه على فعله و سببه، موقوف على عدم وج
- ٩٦٣ ..... ٢- التقريب الثانى، هو: أن نفرض التنافى فى كل منهما بنحو يماثل التنافى فى الآخر.
- ٩٦٦ ..... - النظرية الثالثة فى تفسير الوجوب التخييرى، هى للمحقق الأصفهاني «قده» [٧٥] و حاصلها هو:
- ٩٦٩ ..... النظرية الرابعة: هى إنّ الوجوب التخييرى وجوب واحد متعلق بالمرّدّد بين العدلين أو البدائل.
- النظرية الخامسة، هو: إنّ الوجوب التخييرى، يرجع إلى الوجوب التعيينى، و لكن يجعل المتعلق هو الجامع، و ذلك يراجع التخيير الشرعى إلى ا
- ٩٧٠ ..... [تقريبان لارجاع الوجوب التخييرى إلى الجامع
- ٩٧٠ ..... اشارة
- ١- التقريب الأول، هو: إنه بعد أن نتصور جامعا حقيقيا من المعقولات الأولية، حينئذ يدعى أنّ هذا الوجوب متعلقا بذاك الجامع الحقيقي.
- ٩٧١ ..... ٢- التقريب الثانى، هو: أن يكتفى بالجامع الانتزاعى، و لو كان الجامع هو عنوان أحدهما، فيتعلق الوجوب بعنوان أحدهما.
- ٩٧٢ ..... الكلام فى تصوير إمكان التخيير بين الأقل و الأكثر و عدمه
- ٩٧٢ ..... اشارة
- ٩٧٣ ..... [صيغتان لتصوير إمكان التخيير بين الأقل و الأكثر]
- ٩٧٣ ..... اشارة
- الصيغة الأولى، هى: إنه يمكن افتراض إنّ الطبيعة لها فردان: قوى، و ضعيف، أى: كامل و ناقص، و نفرض أنّ الملاك يفى به كلا الفردين،
- الصيغة الثانية، هى: إنّ الأقل و الأكثر هنا، غيره فى الصيغة الأولى، فإنّه فى الأولى، كان الأقل و الأكثر، كل منهما يشكل وجودا مستقلا و
- ٩٧٣ ..... اشارة
- ٩٧٣ ..... [توضيح الصيغة الأولى
- ٩٧٣ ..... اشارة
- ٩٧٤ ..... [حلّ إشكال التخيير بين الأقل و الأكثر، على ضوء الصيغة الأولى
- ٩٧٧ ..... و الصيغة الأولى هذه، حولها كلامان:
- ١- الكلام الأول، هو: إنّ هذه الصيغة إذا تمت، فإنّما تتم فى الأكثر الذى يشكل، بما هو أكثر، وجودا واحدا للطبيعة

- ٢- الكلام الثانى، هو: أنه يمكن الإيراد على هذه الصيغة ثانية ..... ٩٧٧
- ٢- الصيغة الثانية: و قد ذكرها المحقق الخراسانى «قده» كحلّ لعلاج مسألة التخيير بين الأقل و الأكثر أو ذكر بحوث ثلاثة حول هذه الص  
اشارة ..... ٩٧٨
- ١- الكلمة الأولى: إن الأمر المتعلق بالجامع بين الأقل «بشرط لا» و الأكثر ينحل إلى أمرين ضمنيّين ..... ٩٧٨
- ٢- الكلمة الثانية، هي: إنه إذا فرضنا ملاكا واحدا يترتب على الأقل «بشرط لا»، و على الأقل مع الزيادة، فحينئذ هذا الملاك يحتاج إلى  
٣- الكلمة الثالثة، هي: إنه إذا فرض أن ملاكا واحدا يحصل من الأقل «بشرط لا» بما هو أقل «بشرط لا» و من الأقل «بشرط لا» به  
الوجوب الكفائى ..... ٩٧٩
- أفروض فى تصوير الوجوب الكفائى ..... ٩٧٩
- اشارة ..... ٩٧٩
- ١- الفرض الأول، هو: أن يكون موضوعه جميع المكلفين ..... ٩٨٠
- ٢- الفرض الثانى، هو: أن يكون موضوعه مجموع المكلفين ..... ٩٨٠
- ٣- الفرض الثالث، هو: أن لا يكون الوجوب لا للجميع، و لا للمجموع، بل يكون الوجوب متعلّقا بالجامع بنحو العموم البديلى ..... ٩٨٠
- ٤- الفرض الرابع، هو: أن لا يكون للوجوب الكفائى موضوع أصلا، بل له متعلّق واحد، هو نفس الفعل الواجب ..... ٩٨٠
- أخصائص الوجوب التخييرى ..... ٩٨٠
- أمناقشة الفروض الاربعة للوجوب التخييرى على ضوء خصائص الوجوب التخييرى ..... ٩٨١
- اشارة ..... ٩٨١
- أصيغ الفرض الاول ..... ٩٨١
- اشارة ..... ٩٨١
- الصيغة الأولى، هي: أن نفترض وجوبات عينيه متعددة بعدد المكلفين، إلّا أنّها مشروطة ..... ٩٨١
- الصيغة الثانية، و هي: الصيغة التى حقّقناها نحن فى تفسير هذا الوجوب فى الفرض الثانى ..... ٩٨١
- اشارة ..... ٩٨١
- الاعتراض على الصيغة الأولى من الفرض الأول ..... ٩٨٢
- ١- الاعتراض الأول ..... ٩٨٢
- ٢- الاعتراض الثانى ..... ٩٨٢



- ٩٨٣ - الصيغة الثالثة: من صيغ الفرض الأول، هي: أن نتصور ما تصوّره المحقق الأصفهاني «قده» [٨٣] في الواجب التخييري
- ٩٨٤ - الصيغة الرابعة، هي: أن يكون مرجع الوجوب الكفائي إلى المنع عن بعض أنحاء العدم
- ٩٨٨ ..... الواجب الموسع، و المضيق، و الموقت،
- ٩٨٨ ..... اشارة
- ٩٨٨ ..... و الأثناء المعقولة ثبوتا في دليل التوقيت في الجهة الأولى، عديدة:
- ٩٩٣ ..... الأمر بالأمر
- ٩٩٥ ..... الأمر بعد الأمر
- ٩٩٦ ..... التواهي
- ٩٩٧ ..... اشارة
- ٩٩٧ ..... الفصل الأول أفي صيغة النهي
- ٩٩٧ ..... اشارة
- ٩٩٧ ..... الجهة الأولى: في مدلول الصيغة و مفادها:
- ١٠٠١ ..... الجهة الثانية: هي أنه هل يستفاد من صيغة النهي الانحلال و تعدد الحكم
- ١٠٠٧ ..... الجهة الثالثة: [فرق آخر بناء على أن النهي كان نهيا واحدا، و لم يكن انحلاليا]
- ١٠٠٩ ..... الجهة الرابعة: و هي تشتمل على تنبيهين
- ١٠٠٩ ..... اشارة
- ١٠١٠ -١- التنبيه الأول، هو: إن الفارقين المذكورين في الجهة الثانية و الثالثة و اللتين تميزان التهي عن الأمر، محفوظان و ثابتان للتهي
- ١٠١٠ -٢- التنبيه الثاني، هو: إنك قد عرفت في الفارق بين الأمر و التهي، أن الأمر يتعلق بإيجاد الطبيعة، و بما أن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ف
- ١٠١١ ..... الفصل الثاني: [في مادة النهي
- ١٠١١ ..... اجتماع الأمر و التهي
- ١٠١١ ..... اشارة
- ١٠١٢ ..... [التضاد على مبنى السيد الخوئي «قده»: بين قوله: «صلّ، و لا تصلّ»]
- ١٠١٢ ..... [التضاد على مبنى السيد الشهيد «قده»: بين قوله: «صلّ، و لا تصلّ»]
- ١٠١٣ ..... [ارتفاع ملاك التضاد و محذوره باختلاف مركزي الأمر و التهي بالإطلاق و التقييد، أو بالعنوان]

- اشارة ..... ١٠١٣
- أما إذا كان الاختلاف بالنحو الأول، أى: بالإطلاق و التقييد ..... ١٠١٣
- الاختلاف بين مركز الأمر و التهى من ناحية تعدد العنوان ..... ١٠١٨
- اشارة ..... ١٠١٨
- ١- الدعوى الأولى: مفادها: إنه يكفى فى رفع غائلة التضاد بين الحكمين، تعدد الوجود الذهنى ..... ١٠١٨
- ٢- الدعوى الثانية: هى إنه لا بد فى رفع غائلة التضاد من تعدد الوجود الخارجى، و لا يكفى تعدد الوجود الذهنى ..... ١٠٢١
- التحفظات على القول بالجواز] ..... ١٠٢٥
- اشارة ..... ١٠٢٥
- ١- التحفظ الأول: هو: إن القول بجواز الاجتماع، إنما هو فيما إذا لم يكن الواجب عباديا. .... ١٠٢٥
- ٢- التحفظ الثانى: هو إن تغاير العنوانين، إنما يكون موجبا لرفع غائلة التضاد بين اجتماع الأمر و التهى، فيما إذا كان العنوانان حقيقتين، سوا ..... ١٠٢٥
- ٣- التحفظ الثالث: [العنوانان المتغايران المشتركان فى ركن أساسى لهما و لكنهما مختلفان بالحيثية] ..... ١٠٢٦
- تطبيق ملاكات اجتماع الأمر و النهى ..... ١٠٣٦
- تنبيهات اجتماع الأمر و النهى ..... ١٠٤٠
- اشارة ..... ١٠٤٠
- \* التنبيه الأول: فى تحقيق كون هذه المسألة، أصولية، أو فقهية، أو كلامية، أو إنها من المبادئ التصديقية أو الأحكامية لها. .... ١٠٤٠
- \* التنبيه الثانى: هو إن الإمكان و الامتناع المبحوث عنهما فى المقام، هل يختص بالإمكان و الامتناع الذى يكون بحكم العقل، أو إنه يشمل ..... ١٠٤٠
- \* التنبيه الثالث: و هو قد عقد للترفة بين مسألة الاجتماع، و مسألة اقتضاء النهى لفساد العبادة و عدمه ..... ١٠٤٤
- \* التنبيه الرابع: هو إنه قد يقال: بأن بحث مسألة اجتماع الأمر و التهى، يبتنى على مسألة، أن الأوامر و النواهى، هل تتعلق بالطباع، أو إنها تت ..... ١٠٤٤
- \* التنبيه الخامس: و حاصله: هو إنه هل يشترط فى موضوع مسألة الاجتماع، فرض ثبوت الملاكين فى المجمع، بحيث تكون الصلاة فى الدار ..... ١٠٤٤
- المقام الأول: فى أصل هذه الشرطية، التى ذكرها المحقق الخراسانى «قده» [١١٨] حيث ذهب إلى اشتراط ذلك فى المجمع ---- ١٠٥٠
- المقام الثانى: فى إمكان إثبات كلا الملاكين فى المجمع فى باب الاجتماع و عدم إمكان إثباتهما، سواء قلنا بالشرطية التى ذكرها صاحب ..... ١٠٥٠
- اشارة ..... ١٠٥٣
- استدراك على المقام الثانى ..... ١٠٦٤
- \* التنبيه السادس: و قد عقد هذا التنبيه لبيان إمكان تصحيح الامتثال بإتيان المجمع ..... ١٠٦٦

- ١٠٧٦ -----\* - التنبيه الثامن: فى تحقيق حل الإشكال بالنسبة للعبادات المكروهة:-----
- ١٠٨٤ -----\* - التنبيه التاسع هو فيما إذا فرض كون الحرمة ساقطة أو مترتبة السقوط بقطع النظر عن الأمر -----
- ١١٠٥ -----[الفصل الثالث فى اقتضاء التهى الفساد و الكلام فيه يقع فى مسألتين:-----
- ١١٠٥ -----اشارة -----
- ١١٠٥ -----[المسألة الاولى اقتضاء التهى للفساد فى العبادات و يستدعى بيان أمور]-----
- ١١٠٥ -----اشارة -----
- ١١٠٥ -----١- الأمر الأول، هو: إن المقصود بالفساد هنا، هو: عدم الصحة، بالمعنى الذى يهيم المكلف -----
- ١١٠٦ -----٢- الأمر الثانى: هو: إن التهى على أقسام خمسة:-----
- ١١٠٦ -----١- القسم الأول، هو: التهى الذى يكون نفسياً، خطاباً و ملاكاً -----
- ١١٠٦ -----٢- القسم الثانى، هو: التهى الذى يكون نفسياً خطاباً، و غيرياً ملاكاً -----
- ١١٠٦ -----٣- القسم الثالث، هو: التهى الذى يكون غيرياً ملاكاً و خطاباً -----
- ١١٠٦ -----٤- القسم الرابع، هو: التهى الذى يكون ناشئاً من مصلحة فى نفس جعله -----
- ١١٠٦ -----٥- القسم الخامس، هو: التهى الذى يكون ناشئاً عن ملاك فى متعلقه، إلا أن هذا الملاك فى المتعلق، متولد من جعل نفس التهى -----
- ١١٠٧ -----٣- الأمر الثالث: فى بيان الملاكات التى ذكرت، و تحقيق حالها:-----
- ١١٢١ -----٢- المسألة الثانية: فى اقتضاء النهى الفساد فى المعاملات: و الكلام فى هذه المسألة يقع فى جهتين:-----
- ١١٢١ -----اشارة -----
- ١١٢١ -----[الجهة الأولى: فى الاقتضاء بلحاظ مقتضى القاعدة]-----
- ١١٢١ -----اشارة -----
- ١١٢١ -----[القسم الأول التهى المتعلق بالسبب -----
- ١١٢٢ -----٢- أما القسم الثانى: و هو فيما إذا تعلق التهى بالمسبب: و الكلام فيه يقع فى مقامين:-----
- ١١٢٢ -----اشارة -----
- ١١٢٢ -----[المقام الأول: فى أصل معقولية تعلق النهى بالمسبب.]-----
- ١١٢٢ -----اشارة -----
- ١١٢٢ -----فقد يستشكل فى أصل معقوليته، و يقرب ذلك بتقريبين:-----

- ١١٢٢ ..... [المقام الثاني، و هو اقتضاء النهى عن المسبب للفساد]
- ١١٢٢ ..... اشارة
- ١١٢٣ ..... [وجهان للاقتضاء]
- ١١٢٤ ..... [إشكالان على هذا الوجه]
- ١١٢٤ ..... ٣- القسم الثالث، و هو: التهى الذى يكون متعلقا بالأثر المترتب على المسبب
- ١١٢٤ ..... اشارة
- ١١٢٤ ..... و استلزام مثل هذا التهى لبطلان المعاملة يكون بأحد ثلاثة طرق:
- ١- الطريق الأول، هو: أن يفرض أن الحرمة التى يوجبها النهى فى المقام، توجب عدم ترتب أى أثر من الآثار التى يترقب ترتبها عا
- ٢- الطريق الثانى، هو: أن يفرض أن دليل الحرمة لا ينفى تمام الآثار، وإنما ينفى الأثر الركنى الذى يكون بينه و بين سائر الآثار ما
- ٣- الطريق الثالث، هو: أن يفرض أن دليل الحرمة ينفى بعض الآثار، لا تمامها، و لا الركن منها
- ١١٢٧ ..... إلّا أن تمامية هذا الطريق مبنية على أمرين:
- ١- الأمر الأول: على تمامية ما ذكر من كبرى أصالة عدم التخصيص فى مقام هذا الدوران
- ٢- الأمر الثانى، هو: أن لا تقع المعارضة بين دليل ذلك الأثر المنفى، و دليل صحة المعاملة
- ١١٢٨ ..... ٢- الجهة الثانية، و هى: فى اقتضاء النهى عن المعاملة للفساد، بلحاظ الدليل الخاص.
- ١١٣٠ ..... بحوث المفاهيم
- ١١٣٠ ..... [تعريف المفهوم
- ١١٣٣ ..... ضابط استفادة المفهوم من الجملة
- ١١٤٠ ..... «فى مفهوم الشرط» و انه هل للجملة الشرطية مفهوم أو لا
- ١١٤٠ ..... اشارة
- ١١٤٠ ..... [النقطة الأولى فى مفاد الجملة الشرطية منطوقا]
- ١١٤٠ ..... اشارة
- ١١٤٠ ..... ١- المرحلة الأولى: فى مفاد أداة الشرط:
- ٢- المرحلة الثانية: هى، فى انّ المربوط بالشرط أصالة، هل هو المدلول التصورى للجزاء، و هو النسبة التحريكية الإرسالية؟، أو انّ المربوط به
- ٣- المرحلة الثالثة: هى انه بعد أن عرفنا انّ المعلق على الشرط هو المدلول التصورى للجزاء أولا و بالذات، يقع الكلام فى ان المعلق، هل هو

- ٢- النقطة الثانية: هي في تحقيق الركن الثاني من ضابط المفهوم، و هو انّ المعلق على الشرط، هل هو طبيعى الحكم، أو شخصه ----- ١١٥٣
- ٣- النقطة الثالثة: و هي في تحقيق الركن الأول، و الذى كان بحسب تعبير المشهور، عبارة عن إثبات دلالة الجملة الشرطية على اللزوم العلى الـ  
 اشارة ----- ١١٥٥
- التقريبات فى المقام ----- ١١٥٥
- اشارة ----- ١١٥٥
- التقريب الأول: و حاصله: هو انّ هيئة الجملة الشرطية أو أداة الشرط، موضوعه للربط بين الشرط و الجزاء، و هذا الربط، عبارة عن اللزوم الـ  
 التقريب الثانى: هو أن يقال: ان الجملة الشرطية موضوعه للجامع بين اللزوم العلى الانحصارى، و اللزوم العلى غير الانحصارى ---- ١١٥٦
- ٣- التقريب الثالث: و فيه يراد إثبات أمور ثلاثة كى نتوصل إلى مفهوم فى الجملة الشرطية. و هذه الأمور الثلاثة هي: أولاً، الاستلزام بين الـ  
 اشارة ----- ١١٥٦
- اعتراضات على هذا التقريب ----- ١١٥٧
- اشارة ----- ١١٥٧
- ١- الاعتراض الأول: و هو اعتراض على إثبات العلية ----- ١١٥٧
- ٢- الاعتراض الثانى: و هو اعتراض على إثبات الانحصارية، ----- ١١٥٧
- ٣- الاعتراض الثالث: و هو أنه لو سلم بأن ترتب الجزاء على الشرط، يستفاد من الترتب العلى، إلّا انّ ذلك لا يثبت أنه علة تامه ٥٨
- ٤- التقريب الرابع: و فيه يراد إثبات أمور ثلاثة العلية، و اللزوم و الانحصار كما فى التقريب السابق ----- ١١٥٨
- ٥- التقريب الخامس: و هو للمحقق النائينى [١٧٨] «قده»، و قد أراد إثبات الأمور الثلاثة المتقدمة ----- ١١٥٩
- الكلام فى الأمر الأول هو دعوى كون اللزوم مأخوذاً فى المدلول الوضعى للجملة الشرطية دون بقتية الخصوصيات ----- ١١٦١
- اشارة ----- ١١٦١
- إبطال تلك الدعوى ----- ١١٦١
- ٢- الأمر الثانى: و قد ادعى فيه استفادة علية الشرط للجزاء بمقتضى إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفريع الموجودة واقعا أو كيانا فى  
 اشارة ----- ١١٦٣
- اعتراض أساسى على هذا الكلام حاصله: انّ لمقام الإثبات معينين ----- ١١٦٣
- إنحاء الاستدلال على إثبات ظهور الكلام ----- ١١٦٤
- تنبيهات ----- ١١٧٠

- ١١٧٠ ..... اشارة
- ١١٧٠ ..... ١- التنبيه الأول: و نعالج فيه عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع
- ١١٧٢ ..... ٢- التنبيه الثاني: و فيه نعالج، إشكال كون المنتفى بالمفهوم، هل هو، مطلق الوجوب، أو الوجوب المطلق
- ١١٧٤ ..... ٣- التنبيه الثالث: [الكلام فى مرحلة الثبوت و الاثبات للشرط المسوق لتحقيق الموضوع
- ١١٧٦ ..... ٤- التنبيه الرابع: و هو فيما إذا تعدد الشرط فى الجملة الشرطية، و اتحد الجزاء
- ١١٧٨ ..... ٥- التنبيه الخامس: [فى بيان الفرق بين هاتين الجملتين «إذا جاء زيد فآكرمه» و «أكرم زيدا عند مجيئه»]
- ١١٧٨ ..... اشارة
- ١١٧٩ ..... استدراك على التنبيه الخامس، لتوضيح النقاط المذكورة فيه.
- ١١٨٢ ..... ٦- التنبيه السادس: [فى عدم دلالة الجملة الشرطية حينئذ على المفهوم إذا كانت أداة الشرط هى موضوع الحكم
- ١١٨٢ ..... ٧- التنبيه السابع: هو فيما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء
- ١١٩٣ ..... ٨- التنبيه الثامن: و هو فى بيان حال الشرطيتين المتحدتين جزاء، و المختلفتين شرطاً، فى فرض اجتماع الشرطين
- ١١٩٦ ..... مفهوم الوصف
- ١١٩٦ ..... اشارة
- ١١٩٧ ..... [المسالك فى اثبات المفهوم للجملة الوصفية]
- ١٢٠٠ ..... [استعراض كلمات بعض الأعلام حول دلالة الجملة الوصفية على المفهوم
- ١٢٠٠ ..... اشارة
- ١٢٠٠ ..... ١- الكلمة الأولى: [للمحقق العراقى
- ١٢٠٤ ..... ٢- الكلمة الثانية: هى للمحقق النائى «قده»
- ١٢٠٥ ..... ٣- الكلمة الثالثة: هى للمحقق الأصفهانى «قده»
- ١٢٠٨ ..... مفهوم الغاية
- ١٢١٠ ..... مفهوم الاستثناء
- ١٢١٢ ..... مفهوم الحصر
- ١٢١٣ ..... الفهرس
- ١٢٢٤ ..... الجزء السابع

- ١٢٢٤ ..... تنويه:
- ١٢٢٥ ..... «العام و الخاص»
- ١٢٢٥ ..... اشارة
- ١٢٢٥ ..... الفصل الأول في العام
- ١٢٢٥ ..... اشارة
- ١٢٢٥ ..... ١- الجهة الأولى: في تعريف العموم و أقسامه:
- ١٢٢٥ ..... اشارة
- ١٢٢٦ ..... [التعريف
- ١٢٢٦ ..... اشارة
- ١٢٢٦ ..... ١- النقطة الأولى: هو، ان الشمول، تارة يستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل
- ١٢٢٦ ..... ٢- النقطة الثانية: هي ان الشمول و الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً،
- ١٢٢٦ ..... اشارة
- ١٢٢٧ ..... أ- الوجه الأول: هو أنه إذا كان الاستيعاب مفاداً بنحو المعنى الاسمي،
- ١٢٢٧ ..... ب- الوجه الثاني: هو أن يكون المقصود من استيعاب المفهوم لأفراد نفسه، نسبة استيعابية في مرحلة المدلول اللفظي،
- ١٢٢٨ ..... ٣- النقطة الثالثة: هي في أقسام العموم،
- ١٢٢٨ ..... اشارة
- ١٢٢٨ ..... ١- القسم الأول: هو العام الاستغراقي،
- ١٢٢٨ ..... ٢- القسم الثاني: هو أن يكون العام مشتملاً على أحكام عديدة، بعدد أفرادها،
- ١٢٢٨ ..... ٣- القسم الثالث: هو أن يكون حكم العام فيه، مشتملاً على حكم واحد تعلق بمجموع الأفراد الملحوظة،
- ١٢٢٨ ..... [النظريات الثلاث
- ١٢٢٨ ..... ١- النظرية الأولى: و هي لصاحب الكفاية [٢] (قده)،
- ١٢٢٩ ..... ٢- النظرية الثانية: و هي للمحقق العراقي [٣] (قده)،
- ١٢٣٠ ..... ٣- النظرية الثالثة: و هي المتعينة،
- ١٢٣٠ ..... ٤- النقطة الرابعة: و هي في دفع توهم،

- ١٢٣١ ..... ٥- النقطة الخامسة:
- ١٢٣٢ ..... ٢- الجهة الثانية: في أدوات العموم:
- ١٢٣٢ ..... اشارة
- ١٢٣٣ ..... ١- المقام الأول: في أسماء العموم.
- ١٢٣٣ ..... اشارة
- ١٢٣٣ ..... [المسلكان لصاحب الكفاية]
- ١٢٣٣ ..... اشارة
- ١٢٣٣ ..... ١- المسلک الأول: هو، إن دلالة كل على العموم، يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.
- ١٢٣٣ ..... اشارة
- ١٢٣٣ ..... ١- الاعتراض الأول: و هو ما أفاده السيد الخوئي [٨] (قده)
- ١٢٣٥ ..... ٢- الاعتراض الثاني: هو ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده)
- ١٢٣٥ ..... ٣- الاعتراض الثالث: هو ما أفاده السيد الخوئي (قده)،
- ١٢٣٨ ..... ٤- الاعتراض الرابع: و الصحيح على فرضية الميرزا (قده)،
- ١٢٣٨ ..... ٢- المسلک الثاني: هو أن- «كل»- تدل على استيعاب تمام ما يصلح انطباق المفهوم عليه، دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في
- ١٢٤٥ ..... ٢- المقام الثاني: هو في بيان سنخ العموم الذي تدل عليه، «كل»
- ١٢٤٥ ..... اشارة
- ١٢٤٥ ..... ١- القول الأول: هو أنها مقتضى الإطلاق فيها الاستغراقية،
- ١٢٤٥ ..... ٢- القول الثاني: هو عكس الأول،
- ١٢٤٥ ..... و التحقيق هو أن يقال: إنَّ عناية توحيد الكثير على نحوين.
- ١٢٤٦ ..... «الجمع المحلّي باللام»
- ١٢٤٦ ..... اشارة
- ١٢٤٧ ..... ١- المقام الأول: في كفيّة دلالتة على العموم ثبوتا.
- ١٢٤٩ ..... ٢- أمّا المقام الثاني: و هو في كفيّة دلالة الجمع المعرف باللام على العموم إثباتا،
- ١٢٤٩ ..... اشارة



- ١- الأمر الأول: هو أنّ دلالة اللام على العموم- بناء على الأول- وضعية ثابتة بمقتضى اصالة الحقيقة في استعمال «اللام»، ..... ١٢٤٩
- الأمر الثاني: هو أنّه بناء على الأول يمكن أن يتصور أنّ اللّام موضوعة للعموم بنحو إفناء الطبيعة في كل فرد فرد. .... ١٢٥٠
- ٣- الأمر الثالث: هو أنّه لو فرضنا أنّ أفراد الجمع المعرف «بالّلام» كانوا عشرة، و المتكلم أراد تسعة، ..... ١٢٥١
- أوجه أخرى لإثبات أنّ «الجمع المحلّي باللام» يدلّ على العموم ..... ١٢٥٤
- اشارة ..... ١٢٥٤
- ١- الوجه الأول: هو صحة الاستثناء منه، ..... ١٢٥٤
- الوجه الثاني: [في حذف كلمة «كل»] ..... ١٢٥٥
- ٣- الوجه الثالث: و هو محاولةً تكميل و تصحيح المسلك الثاني المتقدم في دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم، ..... ١٢٥٦
- اشارة ..... ١٢٥٦
- و هذا التعيين المحتمل في مورد دخول اللام على الجمع يتصور بأحد أنحاء. .... ١٢٥٦
- و زيادة في توضيح دفع الوجه الثالث المتقدم ..... ١٢٥٨
- ٤- الوجه الرابع: [الكلام في مدرك العموم المفهوم] ..... ١٢٥٩
- اشارة ..... ١٢٥٩
- ١- التقريب الأول: [في الفرق بين العموم المستفاد من الأداء، و بين العموم المستفاد من مقدمات الحكمة] ..... ١٢٥٩
- ٢- التقريب الثاني: و مرجعه إلى إنكار جريان مقدمات الحكمة في المقام، حتى بالنحو الذي تجرى فيه في مثل أحلّ الله البيع. ٦٠
- ٣- و أما المقام الثالث: و هو تحقيق أنّ العموم الدال عليه، هل هو استغراقى أم مجموعى؟ ..... ١٢٦٣
- النكرة في سياق النفي أو النهي ..... ١٢٦٣
- اشارة ..... ١٢٦٤
- ١- التعليق الأول: هو أنّ هذه الاستغراقية، ليست من شئون ورود النكرة في سياق النفي أو النهي، ..... ١٢٦٤
- ٢- التعليق الثاني: [في انعدام جميع أفراد الشيء بسبب النهي عنه] ..... ١٢٦٤
- ٣- التعليق الثالث: هو أنّ هذه الاستغراقية أجنبية عن محل الكلام، ..... ١٢٦٥
- ٤- التعليق الرابع: هو أنّ هذا الدليل العقلي، لا يغنى عن القرينة العقلية المسماة بمقدمات الحكمة في إفادة الاستغراقية [١٩]، ..... ١٢٦٥
- ٥- التعليق الخامس: [في كلام المحقق الخراساني] ..... ١٢٦٥
- الفصل الثاني في التخصيص ..... ١٢٦٦

- اشارة ..... ١٢٦٦
- هو هل أنّ العام المخصّص، حجة في الباقي بعد التخصيص، أم لا؟ ..... ١٢٦٦
- اشارة ..... ١٢٦٦
- ١- المشكلة الأولى: هي أنّ لما ذا يقدم ظهور الخاص على ظهور العام، ..... ١٢٦٦
- ٢- المشكلة الثانية: [في عدم حجية العام في الباقي] ..... ١٢٦٧
- اشارة ..... ١٢٦٧
- ١- المحاولة الأولى: هي أن يقال فيها: بأن هذه المشكلة غير واردة في المقام، ..... ١٢٦٨
- ٢- المحاولة الثانية: في الجواب، لحل هذه المشكلة المتقدمة، هي، للمحقق الخراساني [٢٢] (قده)، ..... ١٢٧٠
- اشارة ..... ١٢٧٠
- و أحسن ما يمكن أن يجاب على إشكالنا على صاحب الكفاية (قده) - ..... ١٢٧٤
- ١- الإشكال الأول: [أنفس الظهور الثاني الدائر أمره بين التخصيص و التخصص يكون دليلا على نفى التخصيص و إثبات التخصص، فتقع
- ٢- الإشكال الثاني: على ما انتصر به لصاحب الكفاية، ..... ١٢٧٨
- ٣- المحاولة الثالثة: في الجواب، عن تخريج حجية العام في الباقي، هي المحاولة المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري [٢٥] (قده) ..... ١٢٨٤
- ٤- المحاولة الرابعة: و هي المحاولة الوحيدة التي تتناسب مع محاولة صاحب الكفاية (قده)، ..... ١٢٩١
- استدراك له علاقة بالمطلب المتقدم ..... ١٢٩٦
- اشارة ..... ١٢٩٦
- ١- النحو الأول: هو أنّ مخصّصيّة المخصّص ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، ..... ١٢٩٧
- ٢- النحو الثاني: هو المخصّص الذي تكون مخصّصيته بلحاظ عالم المدلول التصديقي، ..... ١٢٩٧
- حجّية العام مع المخصّص المجمل - ..... ١٢٩٨
- اشارة ..... ١٢٩٨
- القسم الأول: [المخصّص المجمل مفهوما] ..... ١٣٠١
- اشارة ..... ١٣٠١
- ١- الفرع الأول: و هو ما كان المخصّص المجمل مفهوما، متصلا بالعام، و دار أمره بين الأقل و الأكثر، ..... ١٣٠٢
- ٢- الفرع الثاني: [أن يكون المخصّص المجمل مفهوما، منفصلا] ..... ١٣٠٤

- ٣- الفرع الثالث: و هو ما إذا كان المخصص المجمل مفهوما، منفصلا، و دائرا أمره بين الأقل و الأكثر، ..... ١٣٠٧
- ٤- الفرع الرابع: و هو فيما إذا كان المخصص منفصلا و مجملا مفهوما، و دائرا أمره بين المتباينين، ..... ١٣١٠
- ..... ١٣١٢ [تنبيهات
- ..... ١٣١٢ اشارة
- ..... ١٣١٢ [الشك في كون المخصص متصلا أم منفصلا]
- ..... ١٣١٥ [الفرق العملي بين كون المخصص متصلا و بين كونه منفصلا]
- ..... ١٣١٩ [الميزان الفنى في تعيين كون الدوران بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين
- ..... ١٣٢٢ القسم الثانى: الشبهة المصداقية
- ..... ١٣٢٢ اشارة
- ..... ١٣٢٢ ١- الفرع الأول: هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقا، منفصلا، و كان الشك في المصداق الزائد.
- ..... ١٣٢٣ ٢- الفرع الثانى: و هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقا، متصلا بالعام، و كان أمره يدور بين الأقل و الأكثر
- ..... ١٣٢٣ ٣- الفرع الثالث: هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقا متصلا بالعام و مرددا بين المتباينين،
- ..... ١٣٢٤ ٤- الفرع الرابع: هو ما إذا فرض ان المخصص المجمل مصداقا كان منفصلا، و كان أمره دائرا بين المتباينين،
- ..... ١٣٢٤ [الكلام في الفرع الأول
- ..... ١٣٤٠ فى استصحاب العدم الأزلى
- ..... ١٣٤٥ [تحقيق فى النعية، فى طرق الوجود و العدم
- ..... ١٣٤٥ اشارة
- ..... ١٣٥٩ و أما الأثر الذى يتميز به أخذ العدم النعتى على المحمولى،
- ..... ١٣٦١ [تحقيق النعية عند الميرزا (قده)]
- ..... ١٣٦٨ فى جواز التمسك بالعام لنفى التخصيص و إثبات التخصيص
- ..... ١٣٧٣ فى جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ..... ١٣٧٣ اشارة
- ..... ١٣٧٣ ١- المقام الأول: فى أصل وجوب الفحص عن المخصص
- ..... ١٣٨٣ المقام الثانى: [فى مقدار الفحص

- ١٣٨٥ ..... فى ثمرة هذا البحث
- ١٣٨٧ ..... تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده
- ١٣٨٧ ..... اشارة
- ١٣٨٨ ..... [مقتضى جريان أصالة العموم، و أصالة الإطلاق
- ١٣٩١ ..... [كيفية علاج التعارض الواقع بين الأصليين
- ١٤٠٤ ..... هل يخصص المفهوم عاما إذا تعارضا أم لا؟
- ١٤٠٤ ..... اشارة
- ١٤٠٥ ..... المقام الأول: فى مفهوم الموافقة:
- ١٤١١ ..... المقام الثانى: تخصيص العام بمفهوم المخالفة:
- ١٤١١ ..... اشارة
- ١٤١٩ ..... [بيان كيفية تقديم المفهوم و طرح عموم العام
- ١٤١٩ ..... تعقب الاستثناء لجمل متعددة
- ١٤٢٧ ..... تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد
- ١٤٣٢ ..... دوران الأمر بين النسخ و التخصيص
- ١٤٣٢ ..... [متى يكون النسخ ممكنا و متى يكون التخصيص ممكنا]
- ١٤٣٣ ..... [صور دوران الأمر بين النسخ و التخصيص
- ١٤٣٣ ..... اشارة
- ١٤٣٤ ..... المسلك الأول: [فى معنى اصالة عدم النسخ و تقديم التخصيص عليه
- ١٤٣٤ ..... المسلك الثانى: هو أن نبني على أن النسخ تصرف فى مرحلة الثبوت و فى عالم الجعل و التشريع،
- ١٤٣٥ ..... المسلك الثالث: هو أن يقال: إن حقيقة النسخ هى ما ذكرناه فى المسلك الثانى حرفا بحرف، لكن يضاف هنا
- ١٤٣٥ ..... اشارة
- ١٤٤٣ ..... [تعين التخصيص مطلقا عند المشهور]
- ١٤٤٤ ..... [فى دوران أمر الخاص بين كونه مخصصا أو ناسخا للعام
- ١٤٤٥ ..... البداء

- اشارة ..... ١٤٤٥
- [أصول البداء فى القرآن و السنة و كتب الديانات الأخرى ..... ١٤٤٥
- [خصائص البداء عند أئمة أهل البيت ع ..... ١٤٤٦
- [الحلول المقترحة لحل الإشكال الموجه على البداء] ..... ١٤٤٧
- [الفرق بين العلم بالشىء و اتخاذ القرار] ..... ١٤٤٨
- [تصنيف هذا القرار الربانى إلى قضية تنجزية و أخرى تعليقية] ..... ١٤٤٩
- [تصور آخر فى بيان وجه آخر من البداء يوضح المعجزة و الدعاء] ..... ١٤٥٠
- [نسخ الكتب السماوية السابقة لا يستلزم التناقض ..... ١٤٥١
- [ورود البداء بمعنى الظهور فى الصحاح و التفاسير و لزوم كون إرادة الله الحادثة] ..... ١٤٥٢
- المطلق و المقتيد ..... ١٤٥٢
- اشارة ..... ١٤٥٢
- الفصل الأول: فى اسم الجنس ..... ١٤٥٢
- اشارة ..... ١٤٥٢
- [معانى اسم الجنس ..... ١٤٥٩
- [التقابل بين الإطلاق و التقييد من أى التقابل ..... ١٤٦٠
- [ثمرات هذا التقابل ..... ١٤٦٠
- الفصل الثانى: فى مقدمات الحكمة ..... ١٤٦١
- اشارة ..... ١٤٦١
- ١- المسلك الأول: [فى مدلولية الإطلاق لظهور حالى سياقى فى الكلام] ..... ١٤٦١
- ٢- المسلك الثانى: هو أن يقال: إن عدم ذكر القيد بنفسه يدل بالمطابقة على الإطلاق، ..... ١٤٦٤
- [تشخيص مقدمات الحكمة] ..... ١٤٧٢
- تنبيهات مقدمات الحكمة ..... ١٤٧٨
- حالات اسم الجنس ..... ١٤٨٦
- بحث المقتيد ..... ١٤٩٢

- اشارة ..... ١٤٩٢
- ١- المقام الأول: هو ما لو كان المقيد متصلا، ..... ١٤٩٣
- ٢- المقام الثاني: و هو ما لو كان المقيد منفصلا، ..... ١٤٩٥
- [دعوى علاج التعارض بين المطلق و المقيد المنفصل بحمل المطلق على المقيد] ..... ١٤٩٥
- المجمل و المبين ..... ١٤٩٨
- اشارة ..... ١٤٩٨
- [القسم الأول: المجمل بالذات ..... ١٤٩٩
- و أما القسم الثاني: و هو المجمل بالعرض، ..... ١٥٠٣
- الفهرس ..... ١٥٠٦
- الجزء الثامن ..... ١٥١٤
- [مقدمة من حسن عبد الساتر] ..... ١٥١٤
- مقدمة فى تقسيم مباحث الحجج و الأصول العملية ..... ١٥١٤
- اشارة ..... ١٥١٤
- ١- الجهة الأولى: فى المقسم، و فيه بحثان: ..... ١٥١٤
- ١- البحث الأول: هو أنّ الشيخ «قده» جعل المقسم هو «المكلف»، إلّا أنّ صاحب الكفاية «قده» عدل عن ذلك، و عبّر بدلا عنه، «بالبالغ العاقل أ
- اشارة ..... ١٥١٤
- [انحاء جريان الوظائف المقررة فى حالة القطع و الظن و الشك فى حق غير المكلف ..... ١٥١٥
- اشارة ..... ١٥١٥
- ١- النحو الأول: هو أنّه بعد الفراغ عن انّ رفع التكليف عن غير المكلف، ضرورة شرعية و عقلانية بنحو القضية المهملة، إلّا أنّه قد يفرض >
- ٢- النحو الثانى: و هو كما لو شكّ غير البالغ فى وقت تحقّق البلوغ بنحو الشبهة الحكمية، فلم يدر، هل انّ البلوغ يتحقّق بدخول الخامسة
- ٣- النحو الثالث: هو أن يشكّ غير البالغ فى وقت تحقّق البلوغ بنحو الشبهة المفهومية ..... ١٥١٦
- ٢- البحث الثانى: من الجهة الأولى: و هو لبيان أنّ المقسم، و هو المكلف، هل يختصّ بخصوص المجتهد، أو أنّه يشمل مطلق المكلف و لو كان ء
- اشارة ..... ١٥١٧
- و تحقيق الحال فى المقام، يقع فى مقامين. .... ١٥١٧

- اشارة - ١٥١٧ -----
- ١٥١٧ ----- أما المقام الأول: و هو البحث من زاوية هذا التقسيم
- و أما المقام الثاني: [في الوظائف المقررة في علم الأصول من قبيل جعل الحجية، أو حجية الخبر الواحد، و الطريقتية، أو الوظيفة العملية]
- اشارة - ١٥١٨ -----
- ١٥١٨ ----- [شبهة عدم حصول القطع الوجداني للمجتهد بالحكم الواقعي
- ١٥١٩ ----- [حل الشبهة]
- ١- المقام الأول: و فيه يقرب تخريج عملية الإفتاء في موارد الوظائف الظاهرية على القاعدة حتى لو فرض اختصاصها بالمجتهد ١٥١٩
- اشارة - ١٥١٩ -----
- ١٥١٩ ----- [رد الجواب
- ١٥٢٠ ----- [جواب ثاني لتصحيح إفتاء المجتهد للعالمى
- و هذا الجواب غير تام: ١٥٢٢ -----
- ٢- المقام الثاني: في إمكان تصحيح إفتاء المجتهد للعالمى بإضافة مئونة زائدة تستفاد من دليل جواز التقليد إثباتا - ١٥٢٢ -----
- اشارة - ١٥٢٢ -----
- [تقريب استفادة المئونة الزائدة من دليل جواز التقليد] ١٥٢٢ -----
- إلا أن هذا التقريب غير تام، حيث يلزم منه لازمان لا يلتزم بهما. ١٥٢٣ -----
- ٣- المقام الثالث: في أصل منشأ هذا الإشكال، و هو دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهد. ١٥٢٣ -----
- اشارة - ١٥٢٣ -----
- منها: دعوى إن هذه الوظائف المقررة، كالبراءة و غيرها من أدلة الأحكام الظاهرية إمارة أو أصلا قد أخذ في موضوعها وجوب الفحص و من جملة أسباب دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهدين هو، أن حجية هذه الأحكام مقيدة بالوصول و العلم ٢٤
- [سبب آخر لاختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهد] ١٥٢٥ -----
- ٢- الجهة الثانية: في تثليث الأقسام، حيث جعلها الشيخ «قده» ثلاثة، حيث ذكر «قده» ان المكلف، إما أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك [٦].
- و قد اعترض على هذا التقسيم باعتراضين. ١٥٢٩ -----
- ١- الاعتراض الأول: ١٥٢٩ -----
- اشارة - ١٥٢٩ -----

- ١٥٢٩ ..... [جواب الاعتراض]
- ١٥٢٩ ..... [بيان عدم تمامية الجواب]
- ٢- الاعتراض الثاني: و هو لصاحب الكفاية «قده» [٧]. و حاصله: إنه لا معنى لتثليث الأقسام، لأنّ التثليث مبنى على كون المراد من الحكم الد  
 ١٥٣٠ ..... اشارة
- ١٥٣٠ ..... [رد الاعتراض]
- ١٥٣٠ ..... [جهات الكلام فى اختصاص الحكم متعلق القطع و الظن و الشك بالحكم الواقعى، أو الأعم منه و من الظاهرى؟]
- ١٥٣٠ ..... اشارة
- ١- الجهة الأولى: هى أنه لو نظرنا إلى نفس منهجية التقسيم، فهى تقتضى اختصاص الحكم بالواقعى ..... ١٥٣٠
- ٢- الجهة الثانية: هى أنه لو قطعنا النظر عن نفس التقسيم، و نظرنا نظرة ثبوتية إلى الوظائف من حيث موضوع إجرائها، فهل يختص بالأحكام  
 القسم الأول مبحث القطع ..... ١٥٣٢
- ١٥٣٢ ..... اشارة
- الجهة الأولى: فى أصل حجيت القطع ..... ١٥٣٢
- [معانى الحجية] ..... ١٥٣٢
- ١٥٣٢ ..... اشارة
- ١- المعنى الأول: الحجية المنطقية ..... ١٥٣٣
- ب- المعنى الثانى: الحجية التكوينية ..... ١٥٣٣
- ج- المعنى الثالث: هو الحجية الأصولية ..... ١٥٣٣
- [اقسام المولية] ..... ١٥٣٤
- ١٥٣٤ ..... اشارة
- ١- القسم الأول: المولية الذاتية الثابتة فى لوح الواقع ..... ١٥٣٤
- ٢- القسم الثانى: المولية المجعولة من قبل المولى الحقيقى ..... ١٥٣٥
- ٣- القسم الثالث: المولية المجعولة من قبل نفس العبد على نفسه أو العقلاء على أنفسهم ..... ١٥٣٥
- [منهج البحث عن دائرة مولوية المولى و حق طاعته، و بيان حدودها] ..... ١٥٣٦
- ١٥٣٦ ..... اشارة



- ١٥٣٦ ----- أ- الفرضية الأولى: هي أن تكون مولوية المولى أمرا واقعيا
- ١٥٣٦ ----- ب- الفرضية الثانية: هي أن تكون مولوية المولى و حق طاعته في خصوص ما يقطع به و يصل إلى المكلفين.
- ١٥٣٦ ----- ج- الفرضية الثالثة: هي أن تكون مولوية المولى في حدود ما لم يقطع بعدمه.
- ١٥٣٧ ----- [فرقان بين القطع و بين غيره من الظن و الشك و الوهم
- ١٥٣٧ ----- اشارة
- ١٥٣٧ ----- أ- الفرق الأول: هو أن القطع حجة في جانب التنجيز و التعذير بخلاف المراتب الأخرى
- ١٥٣٧ ----- ب- الفرق الثاني: هو أن منجزية غير القطع من الظن و الاحتمال قابلة للردع عنها شرعا
- ١٥٣٨ ----- [براهين الاصوليين على استحالة جعل الشارع حكما ظاهريا على خلاف التكليف المقطوع
- ١٥٣٨ ----- اشارة
- ١٥٣٨ ----- ١- البرهان الأول: هو أنه لو جعل الشارع حكما على خلاف المقطوع به، للزم في فرض إصابة القطع للواقع، اجتماع الضدين واقعا
- ١٥٣٨ ----- ٢- البرهان الثاني: هو أن الردع من قبل الشارع عن التكليف المقطوع به، مناف و مناقض مع حكم العقل بحجتيه و منجزيته
- ١٥٣٨ ----- ٣- البرهان الثالث: هو أن يقال: إن الردع عما قطع به يلزم منه نقض الغرض،
- ١٥٣٨ ----- ارد البرهان الاول
- ١٥٣٩ ----- اشارة
- ١٥٣٩ ----- [المسالك التي لم يتم فيها هذا البرهان
- ١٥٣٩ ----- ١- المسلك الأول: القائل باختلاف مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي في دفع شبهة ابن قبة
- ١٥٣٩ ----- ٢- المسلك الثاني: و هو مسلك من يتخلص من التضاد في المبادئ بدعوى، أن الحكم الظاهري ليس مضادا للحكم الواقعي، لأنه لا مبادئ ل
- ١٥٣٩ ----- ٢- البرهان الثاني، و حاصله: ان حجتيه القطع ذاتية، لكن هل أن الحجتيه بالنسبة إلى القطع، نسبتها إليه، هل هي نسبة المقتضى إلى المقتضى
- ١٥٤١ ----- ٣- البرهان الثالث: المستخلص من كلماتهم في مقام إثبات استحالة الحكم على خلاف القطع هو، برهان نقض الغرض.
- ١٥٤٢ ----- [التحقيق في جعل الاحكام الظاهرية]
- ١٥٤٢ ----- اشارة
- ١٥٤٢ ----- [نبذة إجمالية عن كيفية التوفيق بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، و كيفية رفع التضاد بينهما بلحاظ عالم المبادئ
- ١٥٤٤ ----- الجهة الثانية: مبحث التجري
- ١٥٤٤ ----- اشارة

- المقام الأول: فى تحقيق الكلام فى قبح الفعل المتجرى به و عدم قبحه عقلا ..... ١٥٤٦
- المقام الثانى: استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به ..... ١٥٧٠
- المقام الثالث: فى حرمة الفعل المتجرى به شرعا ..... ١٥٧٢
- تنبيهات ..... ١٥٨٦
- ١- التنبيه الأول: [فى صدق التجرى على من حصل على مؤمن على الارتكاب، و لكنه أقدم على المشتبه برجاء مصادفة الحرام ..... ١٥٨٦
- ٢- التنبيه الثانى: و فيه نتعرض لثمره ذكرها المحقق العراقى «قده» [٥٢] للقول بقبح التجرى ..... ١٥٨٨
- ٣- التنبيه الثالث: هو أنه قد يتينا أن ضابط التجرى هو، وجود المنجز، لا خصوص القطع، فمتى ما كان منجز، فالتجرى موجود، و متى ما كان
- الجهة الثالثة: أقسام القطع و أحكامه ..... ١٥٩١
- إشارة ..... ١٥٩١
- [جهات البحث فى القطع ..... ١٥٩٢
- إشارة ..... ١٥٩٢
- ١- الجهة الأولى: فى أصل تصوير انقسام القطع الموضوعى إلى صفتى و طريقي: ..... ١٥٩٢
- ٢- الجهة الثانية: فى قيام الإمارات و الأصول مقام القطع الطريقي: ..... ١٥٩٨
- ٣- الجهة الثالثة: فى قيام الإمارات مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقي الكاشفية: ..... ١٦٠٧
- ٤- الجهة الرابعة: فى قيام الامارة مقام القطع الموضوعى الصفتى: ..... ١٦٢٨
- [تنبيهات ..... ١٦٢٨
- تنبيه [ (الاول): فى أن حاكمية دليل الحجية على أدلة الأحكام الواقعية بلحاظ القطع الطريقي، تكون حاكمية ظاهرية] ..... ١٦٢٨
- [التنبيه الثانى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ..... ١٦٣١
- إشارة ..... ١٦٣١
- [بيان لاستحالة اجتماع الحرمتين بقصد التأكد فى أخذ القطع بالحرمة فى موضوع الحرمة] ..... ١٦٣٢
- إشارة ..... ١٦٣٢
- أ- البيان الأول: هو أن هاتين الحرمتين طوليتان، حيث أخذ فى موضوع إحداهما القطع بالأخرى، و باعتبار هذه الطولية بينهما يس
- ب- البيان الثانى: لإبطال التأكد هو أن يقال: بأنه لو قطعنا النظر عن الطولية، و التزمنا بالتأكد، فالتأكد بحسب عالم الجعل لا يعقل
- [أخذ القطع بالحكم فى موضوع شخص ذلك الحكم ..... ١٦٣٣

- اشارة ..... ١٦٣٣
- [المقام الأول أخذ العلم بالحكم شرطا في موضوع شخص ذلك الحكم ..... ١٦٣٣
- ٢- المقام الثاني: في أخذ العلم بالحكم مانعا في شخص ذلك الحكم و ذلك، بأن يؤخذ عدم العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم.
- التنبيه الثالث من تنبيهات القطع، هو البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية في التكليف الشرعى و عدمه. .... ١٦٤٤
- الجهة السادسة: حجية الدليل العقلى ..... ١٦٥١
- اشارة ..... ١٦٥١
- المقام الأول: هو أن يقال: بأن قصور الدليل العقلى نشأ من ضيق في عالم الجعل ..... ١٦٥٣
- اشارة ..... ١٦٥٣
- ١- الوجه الأول: هو أن يقال: بأن المولى أخذ في موضوع الحكم الشرعى العلم بالجعل، لكن لا كل علم بالجعل، بل خصوص العلم الناشئ من
- ٢- الوجه الثاني: هو أن يفرض أخذ عدم العلم العقلى بالجعل، في موضوع المجعول ..... ١٦٥٤
- ٣- الوجه الثالث: هو أن يؤخذ عدم العلم العقلى بالمجعول في موضوع الحكم المجعول ..... ١٦٥٤
- ٤- الوجه الرابع: [في تقييد الحكم بنفس ما قيد به في الوجوه السابقة، لكن على نحو نتيجة التقييد- أى بجعلين لا جعل واحد] ..... ١٦٥٥
- ٥- الوجه الخامس: هو أن يؤخذ العلم الناشئ من الدليل الشرعى قيذا في متعلق الوجوب و ليس في موضوع الوجوب ..... ١٦٥٥
- المقام الثاني: هو في تصوير كون القصور المدعى في الدليل العقلى من ناحية عدم صلاحيته للكشف في مقام إثبات حقيقة «ما» ..... ١٦٥٨
- اشارة ..... ١٦٥٨
- ١- المقام الأول: في العقل النظرى: ..... ١٦٦٠
- اشارة ..... ١٦٦٠
- ١- المقام الأول: في العقل الأول: ..... ١٦٦٥
- ٢- المقام الثاني: في العقل الثاني: ..... ١٦٦٨
- ٢- المقام الثاني: في العقل العملى: ..... ١٦٧٠
- ٣- المقام الثالث: هو دعوى أن يكون القصور المدعى في الدليل العقلى، من ناحية المنجزية و المعذرية بمعناها الأصولى ..... ١٦٧٥
- في مخالفة العلم التفصيلى ..... ١٦٧٧
- اشارة ..... ١٦٧٧
- ١- الفرع الأول: هو أنه لو علم الإنسان بجنابة نفسه أو جنابة شخص آخر، فإنّ مثل هذا العلم الإجمالى غير منجز ..... ١٦٧٧

- ٢- الفرع الثاني: هو ما لو اختلف شخصان، فقال أحدهما، قد بعثك هذا الكتاب بدينار، فقال الآخر، بل وهبته لي ..... ١٦٧٩
- ٣- الفرع الثالث: هو أنه قال الفقهاء: إنه لو أقرّ زيد بعين لعمرو، حكم لعمرو بها، تنفيذ القاعدة حجتيّة الإقرار ..... ١٦٨٠
- ٤- الفرع الرابع: هو أنّه لو اختلف المتبايعان في تشخيص البيع أو الثمن، كما لو قال البائع، بعثك هذا الكتاب بدينار، فقال المشتري: بل بعثتني ..... ١٦٨٣
- ٥- الفرع الخامس: و هو فيما لو أودع إنسان عند الودعي درهما، و أودع إنسان آخر عنده درهمين، فضاع أحد الدراهم الثلاثة ..... ١٦٨٣
- مباحث منجزية العلم الإجمالي ..... ١٦٨٣
- أمواضع بحث الاصوليين العلم الاجمالي ..... ١٦٨٣
- الكلام في منجزية العلم الإجمالي يقع على مرحلتين ..... ١٦٨٤
- إشارة ..... ١٦٨٤
- ١- المرحلة الأولى: هي في تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بلحاظ مرتبة المخالفه القطعية ..... ١٦٨٤
- إشارة ..... ١٦٨٤
- الكلام في المرحلة الأولى في مقامين ..... ١٦٨٦
- إشارة ..... ١٦٨٦
- ١- المقام الأول: هو في أصل منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعية ..... ١٦٨٦
- ٢- المقام الثاني: أفي أنّ تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفه القطعية، هل هو على نحو العلية، أو على نحو المقتضى ..... ١٦٨٦
- ٢- المرحلة الثانية: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية: ..... ١٦٩٤
- إشارة ..... ١٦٩٤
- ١- الجهة الأولى: في أصل تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية: ..... ١٦٩٤
- ٢- الجهة الثانية: من المرحلة الثانية: و هي أنّ العلم الإجمالي بعد الفراغ عن تأثيره و تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية، يقع الكلام في أنّ أجزاء العلم الإجمالي بالامتثال و عدمه ..... ١٧١٨
- إشارة ..... ١٧١٩
- أمسالک و جوب تقديم الامتثال التفصيلي على الاجمالي ..... ١٧١٩
- إشارة ..... ١٧١٩
- ١- المسلك الأول: هو أنّ يبني على أنّ هذه التفصيلية واجبة، باعتبار توقف أمر مفروغ عن وجوبه عليها ..... ١٧١٩
- ٢- المسلك الثاني: هو أنّ يدعى أنّ عنوان التفصيلية في مقام الامتثال، متعلق للوجوب الشرعي، فهو دخيل في غرض الشارع، فهو إمّا خ

- ٣- المسلك الثالث: هو أن يدعى الوجوب، فيقال: بأنّ التفصيلية في الامتثال، بنفسها ممّا يحكم العقل بوجوبها ----- ١٧١٩
- أوجه إثبات عدم كفاية الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي ----- ١٧١٩
- إشارة ----- ١٧٢٠
- ١- الوجه الأول: هو ما ذكره الميرزا «قده» [١٤٧]، و هو مركب من جزئين، أولهما ينطبق على المسلك، بينما الجزء الثاني يناقضه ١٧٢٠
- ٢- الوجه الثاني: هو أن يدعى انّ عنوان التفصيلية في مقام الامتثال واجب شرعى بنفسه و عنوانه إمّا خطاباً، أو ملاكاً ----- ١٧٢٣
- ٣- الوجه الثالث: هو دعوى انّ العقل يحكم بعدم جواز الامتثال الإجمالي، بقطع النظر عن كون التفصيلية في نفسها دخيلة في غرض الش تنبيهات المسألة ----- ١٧٢٧
- ١- التنبيه الأول: هو أنه لو بنى على أنّ الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي، فهل هذه الطولية تختصّ بخصوص الامتثال التفص ----- ١٧٢٨
- ٢- التنبيه الثاني: هو انّ الذين استشكلوا في جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي استشكلوا من ذلك عدّة موارد جوّ ----- ١٧٢٩
- ١- المورد الأول: فيما إذا كان الامتثال التفصيلي متعدّراً ----- ١٧٢٨
- ٢- المورد الثاني: هو ما إذا كان الحكم غير منجز الامتثال على المكلف ----- ١٧٢٩
- ٣- المورد الثالث: هو ما إذا لم يلزم التكرار من الامتثال الإجمالي ----- ١٧٢٩
- ٣- التنبيه الثالث: هو أنه بناء على ما هو الصحيح من عرضية الامتثال الإجمالي للامتثال التفصيلي، و عدم الطولية بينهما يتضح أنّ الامتث ----- ١٧٣٠
- إشارة ----- ١٧٣٠
- أقسام الامتثال الاجمالي ----- ١٧٣٠
- إشارة ----- ١٧٣١
- الأول وجداني ----- ١٧٣١
- و الثاني تعبدى ----- ١٧٣١
- أصور الامتثال الإجمالي ----- ١٧٣١
- إشارة ----- ١٧٣١
- الصورة الأولى: هي أن يفرض قيام الحجّة على إطلاق ماء أو الطهارة في ماء معين ثمّ بعد هذا يشتهب هذا الماء مع آخر مضاف ٧٣١
- ٢- الصورة الثانية: هي أن يفرض قيام الحجّة على إطلاق ماء مردّد بين ماءين و لكنّه متعين بعنوان إجمالي في الواقع ----- ١٧٣١
- ٣- الصورة الثالثة: هي أن يفرض قيام الحجّة على إطلاق أحد الإناءين، لكن هذا الإناء المطلق غير متعين في أفق علم المكلف بأيّ ----- ١٧٣٣

- الجزء التاسع ..... ١٧٣٩
- المقدمة ..... ١٧٣٩
- مبحث الظن ..... ١٧٤٠
- [المقدمة] ..... ١٧٤٠
- اشارة ..... ١٧٤٠
- أما الأمر الأول: و هو أن الظن ليس واجب الحجية، ..... ١٧٤٠
- الأمر الثاني: في نفي امتناع جعل الحجية للظن ..... ١٧٤٤
- اشارة ..... ١٧٤٤
- القسم الأول: هو دعوى منافية الحجية و جعل الحكم الظاهري للقواعد العقلية، ..... ١٧٤٤
- و أما القسم الثاني من المحذور، فهو في دعوى التنافي بين الأحكام الظاهرية و الأحكام الواقعية. .... ١٧٤٦
- اشارة ..... ١٧٤٦
- [أدلة الشيخ الأنصاري على إمكان هذا الجعل و بينها مركبة من مقدمتين ..... ١٧٤٦
- اشارة ..... ١٧٤٧
- المقدمة الأولى: و هي أنه لا نجد وجهاً للاستحالة، ..... ١٧٤٧
- المقدمة الثانية: هي أنه بعد عدم الوجدان، فإنه لم يقطع بعدم الوجود، ..... ١٧٤٧
- اشارة ..... ١٧٤٧
- و قد اعترض المحقق الآخوند (قده) [٨] على المقدمة الثانية بثلاثة اعتراضات: ..... ١٧٤٧
- الأمر الثالث من المقدمة: في تأسيس الأصل الذي يرجع إليه عند الشك ..... ١٨٠٣
- اشارة ..... ١٨٠٣
- الوجه الأول: هو أن يقال: بأن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية؛ ..... ١٨٠٤
- الوجه الثاني: من تأسيس الأصل هو ما ذكره الشيخ الأعظم ..... ١٨١١
- الوجه الثالث: لتأسيس الأصل: ..... ١٨١٥
- الوجه الرابع: لتأسيس الأصل العملي: ..... ١٨١٨
- الأمارات المعبرة لاستكشاف الحكم الشرعي ..... ١٨٢٣

- ١٨٢٣ ..... [السيرة]
- ١٨٢٣ ..... اشارة
- ١٨٢٤ ..... الجهة الأولى: هي أن السيرة العقلائية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: -
- ١٨٢٤ ..... القسم الأول: هو سيرة منفتح لموضوع الحكم الشرعى، و ليست مشرعة،
- ١٨٢٥ ..... القسم الثانى: من السيرة: هي السيرة التى تنقح الدليل، لا موضوع الحكم،
- ١٨٢٦ ..... القسم الثالث: السيرة المتشرعائة
- ١٨٣٠ ..... الجهة الثانية: السيرة المتشرعائة، و كيفة الاستدلال بها.
- ١٨٣٤ ..... الجهة الثالثة: و هي فى إثبات الركن الثانى فى تميم دلالة السيرة.
- ١٨٤٠ ..... الجهة الرابعة: هي فى مقدار ما يُستفاد من السيرة من حدود الحكم الشرعى.
- ١٨٤٠ ..... اشارة
- ١٨٤١ ..... حدود الإمضاء الشرعى و مفاده للسيرة العقلائية
- ١٨٤٢ ..... الجهة الخامسة: الفوارق بين السيرة المتشرعائة و العقلائية.
- ١٨٤٥ ..... حجائة الظواهر و الكلام فيها يقع فى جهات:
- ١٨٤٥ ..... الجهة الأولى: فى إثبات أصل حجائة الظهور.
- ١٨٤٥ ..... اشارة
- ١٨٤٥ ..... التقريب الأول: هو الاستدلال بسيرة المتشرعائة،
- ١٨٤٧ ..... التقريب الثانى: هو أن يُستدل بالسيرة العقلائية،
- ١٨٤٧ ..... اشارة
- ١٨٥٤ ..... المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجائة الظهور
- ١٨٧٢ ..... الجهة الثانية: فى تشخيص موضوع حجائة الظهور.
- ١٨٨٠ ..... الجهة الثالثة: فى النسبة بين أصالة الظهور و سائر الأصول اللفظائة الأخرى؛
- الجهة الرابعة: من جهات البحث فى الظواهر، هي فى البحث عن التفصيلات فى الحجائة بين بعض المكلفين و بعضهم الآخر، أو بعض الظهور،
- ١٨٨٤ ..... اشارة
- ١٨٨٤ ..... القول الأول: هو التفصيل بين المقصود بالإفهام و غيره،

- ١٨٨٧ ..... القول الثاني: هو التفصيل بين ما إذا ظنّ بخلاف الظهور، و بين ما إذا لم يظنّ بخلافه،
- ١٨٨٨ ..... القول الثالث: هو التفصيل من حيث نوع الظهور بين ظواهر القرآن و غيره من ظواهر الأدلة الشرعية،
- ١٨٨٨ ..... اشارة
- ١٨٨٩ ..... [الاتجاه الأول، أنّ ظواهر القرآن خارجة تخصيصاً و يُستدلّ على هذا التخصيص بوجه
- ١٨٨٩ ..... اشارة
- ١٨٨٩ ..... الوجه الأول: هو التمسك بالنهي عن اتباع المتشابه من آيات القرآن،
- ١٨٩٣ ..... الوجه الثاني: ممّا يستدلّ به على تخصيص دليل حجّية الظواهر
- ١٨٩٣ ..... الوجه الثالث: [ممّا يستدلّ به على تخصيص دليل حجّية الظواهر]
- ١٨٩٦ ..... [الوجه الرابع: ممّا يستدلّ به على تخصيص دليل حجّية الظواهر]
- ١٨٩٦ ..... [الوجه السابع ممّا يستدلّ به على تخصيص دليل حجّية الظواهر]
- ١٩٠٣ ..... الاتجاه الثاني: في إسقاط حجّية الظهور القرآني،
- ١٩٠٤ ..... الجهة الخامسة أنّ الحجّية الثابتة للظهور، هل هي ثابتة لظهور موضوعي فرعي محفوظ، أو هي ثابتة لظهور ذاتي شخصي
- ١٩١٠ ..... الجهة السادسة: في حجّية قول اللّغوي،
- ١٩١٠ ..... اشارة
- ١٩١١ ..... الوجه الأول: هو أن يُقال: إنّهُ لا أثر لتعيين الاستعمال؛
- ١٩١١ ..... الوجه الثاني: في عدم حجّية قول اللّغوي،
- ١٩١١ ..... الوجه الثالث: في عدم حجّية قول اللّغوي هو ما ذكره صاحب الكفاية (قده)
- ١٩١٧ ..... الجهة السابعة: في إثبات الظهور بالاستدلال و البرهان:
- ١٩٢٤ ..... الكلام في حجّية الإجماع
- ١٩٢٤ ..... اشارة
- ١٩٣٩ ..... الإجماع المركّب
- ١٩٤٠ ..... الإجماع المنقول
- ١٩٤٤ ..... الكلام في حجّية الشهرة
- ١٩٤٤ ..... اشارة



- المقام الأول: في حجّية الشهرة على القاعدة ..... ١٩٤٥
- المقام الثاني: و هو في الكلام بلحاظ الأدلة الخاصة، ..... ١٩٤٥
- اشارة ..... ١٩٤٥
- الوجه الأول: هو مقبوله عمر بن حنظلة ..... ١٩٤٥
- الوجه الثاني: فيما استدّل به على حجّية الشهرة ..... ١٩٤٧
- [[الوجه الثالث هو أنه يستفاد من دليل حجّية خبر الواحد حجّيته بملاك الطريقيّة، و إفادة الظنّ و الشهرة تفيد ظنّاً لا يقلّ عمّا يستفاد م
- الجزء العاشر ..... ١٩٥٣
- المقدمة ..... ١٩٥٣
- حجية الخبر ..... ١٩٥٣
- اشارة ..... ١٩٥٣
- أقسام التواتر ..... ١٩٦٦
- خبر الواحد ..... ١٩٧٢
- اشارة ..... ١٩٧٢
- [[المقام الأول في الأدلة التي استدلّ بها على عدم حجية خبر الواحد] ..... ١٩٧٣
- اشارة ..... ١٩٧٣
- الوجه الأول: الكتاب الكريم ..... ١٩٧٣
- الوجه الثاني: ممّا استدلّ به على عدم الحجية هو السنّة، ..... ١٩٧٧
- الوجه الثالث: هو الاستدلال بالإجماع على عدم حجّية أخبار الأحاد، ..... ١٩٩١
- الوجه الرابع: هو دعوى التمسك بالعقل، ..... ١٩٩٣
- المقام الثاني: الكلام في أدلة حجّية خبر الواحد. .... ١٩٩٣
- [[الكتاب الكريم [٣٣] ..... ١٩٩٣
- اشارة ..... ١٩٩٣
- فمن جملتها آية النبأ: ..... ١٩٩٣
- اشارة ..... ١٩٩٣

- ١٩٩٣ ..... التقريب الأول: و يكون بلحاظ مفهوم الوصف.
- ١٩٩٨ ..... التقريب الثاني: و هو الاستدلال على حجية خبر الواحد بأية النبأ بلحاظ مفهوم الشرط
- ١٩٩٨ ..... اشارة
- ٢٠٠٢ ..... الاعتراضات على الاستدلال بأية النبأ
- ٢٠٣٠ ..... الاستدلال بأية النفر
- ٢٠٣٠ ..... اشارة
- ٢٠٣١ ..... الوجه الأول: هو أن التحذر وقع مدخولاً لكلمة (لعل)،
- ٢٠٣١ ..... الوجه الثاني: هو أن يقال: بأن المولى أوجب النفر و الإنذار فى الآية،
- ٢٠٣١ ..... الوجه الثالث: أن الآية تدلّ على وجوب الإنذار على أى حال
- ٢٠٣١ ..... اشارة
- ٢٠٣٢ ..... ١- أما النقطة الأولى: و هى فى تحليل القدر المشترك،
- ٢٠٣٤ ..... ٢- النقطة الثانية: هى فى محاسبة و تدقيق حال هذه الوجوه الثلاثة.
- ٢٠٣٩ ..... الاستدلال بأية الكتمان
- ٢٠٤٠ ..... الاستدلال بأية الذكر
- ٢٠٤٢ ..... الاستدلال على حجية خبر الواحد بالستة
- ٢٠٥٤ ..... من الأدلة التى استدلت بها على حجية خبر الواحد هو، الإجماع.
- ٢٠٦٩ ..... دلالة الدليل العقلى على حجية خبر الواحد
- ٢٠٩٣ ..... تحديد دائرة الحجية
- ٢٠٩٣ ..... اشارة
- ٢٠٩٦ ..... دليل الانسداد، و حجية مطلق الظن.
- ٢٠٩٦ ..... اشارة
- ٢٠٩٧ ..... [مقدمات دليل الانسداد]
- ٢٠٩٧ ..... اشارة
- ٢٠٩٧ ..... المقدمة الأولى: هى أننا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف فى الشريعة الإسلامية.

- ٢١٠٤ ..... المقدمة الثانية: من مقدمات دليل الانسداد، هي أن باب العلم و العلمى منسد،
- ٢١٠٥ ..... المقدمة الثالثة: و هي أنه لا يجوز إهمال التكليف الواقعية.
- ٢١١٦ ..... المقدمة الرابعة:
- ٢١١٦ ..... اشارة
- ٢١١٦ ..... المقام الأول: هو نفى مرجعية وجوب الاحتياط،
- ٢١١٦ ..... اشارة
- ٢١١٧ ..... و هنا فى المقدمة الرابعة، يراد إبطال مرجعية الاحتياط، و قد ذكر وجهان لذلك الإبطال.
- ٢١٢٥ ..... المقام الثانى: فى مرجعية القواعد الأخرى،
- ٢١٢٦ ..... اشارة
- ٢١٢٨ ..... الكلام فى مرجعية القرعة
- ٢١٢٨ ..... الكلام فى مرجعية أصالة التخيير
- ٢١٢٨ ..... الكلام فى مرجعية التقليد
- ٢١٢٩ ..... المقدمة الخامسة:
- ٢١٣٩ ..... الجزء الحادى عشر
- ٢١٣٩ ..... المقدمة
- ٢١٤٠ ..... تمهيد
- ٢١٤٠ ..... اشارة
- ٢١٤٠ ..... الأصول العملية
- ٢١٤٠ ..... اشارة
- ٢١٤١ ..... ينبغى تقديم مقدمات.
- ٢١٤١ ..... المقدمة الأولى: فى بيان منهجية الاستنباط فى الفقه الإمامى، و أدوار تطورها
- ٢١٤٣ ..... المقدمة الثانية: نبيّن فيها تحليل مفهوم الأصل العملى الشرعى و حقيقته ثبوتاً،
- ٢١٤٣ ..... اشارة
- ٢١٤٥ ..... الفرق بين الأمارات و الأصول فى كلمات القوم

- ٢١٤٩ ..... المقدمة الثالثة: فى التمييز بين الأصول العملية العقلية و بين مجموع الشرعيات من أصول عملية و أمارات.
- ٢١٥٠ ..... المقدمة الرابعة: فى بيان الفرق بين قسمى الأصول العملية الشرعية،
- ٢١٥٥ ..... المقدمة الخامسة: فى بيان أسباب تحديد الأصوليين للأصول العملية بالبراءة و الاشتغال، و التخيير، و الاستصحاب،
- ٢١٥٦ ..... مباحث الحجج
- ٢١٥٦ ..... أصالة البراءة
- ٢١٥٦ ..... أقسام البراءة:
- ٢١٥٦ ..... اشارة
- ٢١٥٦ ..... أما البراءة العقلية، فهى من الأصول التى تكاد تكون مقررة بنحو إجماعى فى العصر الثالث،
- ٢١٦٣ ..... البراءة الشرعية
- ٢١٦٣ ..... اشارة
- ٢١٦٣ ..... [استدلال بالكتاب على البراءة الشرعية]
- ٢١٦٩ ..... الاستدلال على البراءة بالسنة
- ٢١٦٩ ..... اشارة
- ٢٢١٢ ..... حديث السعة:
- ٢٢١٤ ..... حديث الحجب:
- ٢٢١٦ ..... حديث الحلية:
- ٢٢٢١ ..... الاستدلال على البراءة بالاستصحاب
- ٢٢٢١ ..... اشارة
- ٢٢٣٠ ..... تنبيهات فى جريان استصحاب عدم التكليف
- ٢٢٣٠ ..... التنبيه الأول: هو أنه قد يستشكل فى جريان هذا الاستصحاب
- التنبيه الثانى: هو ما ذكره فى الدراسات من الاستشكال بدعوى إيقاع المعارضة بين استصحاب عدم جعل التكليف، و استصحاب عد
- ٢٢٣٧ ..... التنبيه الثالث: هو ما ذكره فى الدراسات (٦٥):
- ٢٢٣٨ ..... الاستدلال بأخبار أخرى
- ٢٢٤٠ ..... الكلام فى أدلة وجوب الاحتياط

- ٢٢٤٠ ..... اشارة
- ٢٢٤٥ ..... الاستدلال بالكتاب على الاحتياط
- ٢٢٥١ ..... الاستدلال بالسنة على الاحتياط
- ٢٢٥١ ..... اشارة
- ٢٢٥٦ ..... اعتراض على الاستدلال بروايات الوقوف عند الشبهة
- ٢٢٧٤ ..... تنبيهات البراءة
- ٢٢٧٤ ..... التنبيه الأول: [تنقيح جريان استصحاب عدم التذكية]
- ٢٢٩٣ ..... التنبيه الثاني: قاعدة التسامح في أدلة السنن:
- ٢٢٩٣ ..... اشارة
- ٢٢٩٤ ..... الجهة الأولى: في مفاد هذه الأخبار و فقهها،
- ٢٢٩٨ ..... الجهة الثانية من البحث في قاعدة (التسامح في أدلة السنن):
- ٢٢٩٩ ..... الجهة الثالثة: في بحث و تحقيق ما اختلف فيه علماء الأصول
- ٢٣٠٤ ..... الجهة الرابعة: هي في شمول أخبار (من بلغه) للخبر الدال على كراهة فعل و رجحان تركه،
- ٧ ..... الجهة الخامسة: هي أن مشهور المحققين ذهب إلى عدم شمول أخبار (من بلغه) للخبر الضعيف الدال على الاستحباب المعلوم الكذب
- ٢٣٠٨ ..... الجهة السادسة: هي أنه هل يكفي البلوغ للفقيه كي يفتى للعامي باستحباب العمل الذي لم يصل إليه خبر استحبابه أو لا؟
- ٢٣١٠ ..... التنبيه الرابع: من تنبيهات البراءة: هو في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية،
- ٢٣١٠ ..... اشارة
- ٢٣١٠ ..... المقام الأول: هو في أن الذي يجري في الشبهة الموضوعية، هل هو كلتا البراءتين الشرعية، و العقلية،
- ٢٣١٣ ..... المقام الثاني: هو في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجرى فيها البراءة
- ٢٣١٣ ..... اشارة
- ٢٣١٣ ..... الطرف الأول: هو المتعلق،
- ٢٣١٣ ..... الطرف الثاني: هو الموضوع،
- ٢٣١٣ ..... الطرف الثالث: هو القيود المأخوذة في نفس التكليف،
- ٢٣٢٠ ..... التنبيه الخامس من تنبيهات البراءة: هو في جريان البراءة في المستحبات،

- ٢٣٢٠ ..... اشارة
- ٢٣٢١ ..... أما الشق الأول من كلامه (قده)، و الذى مفاده: .....
- ٢٣٢١ ..... و أما الشق الثانى من كلام السيد الخوئى (قده) .....
- ٢٣٢٢ ..... اشارة
- ٢٣٢٢ ..... الأمر الأول: هو أنّ المراد من إجراء البراءة، إنّما هو للاستطراق إلى إثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر، .....
- ٢٣٢٢ ..... الأمر الثانى: هو أنّ المراد من إجراء البراءة إنّما هو إجراؤها عن الوجوب الشرطى. ....
- ٢٣٢٢ ..... أصالة التخيير دوران الأمر بين المحذورين .....
- ٢٣٢٢ ..... اشارة
- ٢٣٢٣ ..... المقام الأول: هو فيما إذا كانت الواقعة المشتبهة غير متكررة، مع فرض كون الطرفين توصليين، .....
- ٢٣٢٣ ..... اشارة
- ٢٣٢٥ ..... الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق العراقى (قده) [١٥٢] .....
- ٢٣٢٥ ..... الوجه الثانى فى منع جريان البراءة: هو ما ذكره المحقق النائينى (قده) [١٥٣]، من أنّ أدلة البراءة الشرعية لا تجرى فيما نحن ---
- ٢٣٢٦ ..... الوجه الثالث: هو منع شمول أدلة البراءة لمحل الكلام .....
- ٢٣٢٧ ..... الوجه الرابع من وجوه عدم جريان البراءة: هو عدم شمول أدلة البراءة لمحل الكلام .....
- ٢٣٢٧ ..... اشارة
- ٢٣٢٨ ..... المبنى الأول: هو منجزية الاحتمال .....
- ٢٣٢٩ ..... المبنى الثانى: هو مبنى البراءة العقلية، و هنا نواجه حالتين: .....
- ٢٣٢٩ ..... أ- الحالة الأولى: هى أن نبني على البراءة العقلية، مع وجود مزية لأحد الطرفين دون الآخر. ....
- ٢٣٢٩ ..... ب- الحالة الثانية: هى ما لو فرض وجود مزية فى المحتمل، .....
- ٢٣٣٠ ..... المقام الثانى: هو فيما إذا فرض عدم تكرر الواقعة مع فرض كون أحد الطرفين تعبيرياً، .....
- ٢٣٣٤ ..... المقام الثالث: و هو فيما إذا كانت الواقعة متكررة، .....
- ٢٣٤٢ ..... تعريف مركز

## بحوث في علم الاصول

## إشارة

سرشناسه : صدر، سيد محمد باقر، ١٩٣١ - ١٩٧٩ م.

Sadr, Muhammad Baqir

عنوان و نام پديد آور : بحوث في علم الاصول / تقريرات السيد محمد باقر الصدر ؛ تاليف السيد محمود الهاشمي .

مشخصات نشر : قم : موسسه دائره معارف الفقه الاسلامي طبقا لمذهب اهل البيت (ع)، ١٤٢٦ ق. = ٢٠٠٥ م. = ١٣٨٤ .

مشخصات ظاهري : ٧ ج.

يادداشت : عربي .

يادداشت : چاپ قبلې : دائره معارف الفقه الاسلامي طبقا لمذهب اهل البيت (ع)، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ١٤١٧ ق. = ١٩٩٦ م.

= ١٣٧٥ .

يادداشت : ج. ١-٧ (چاپ سوم).

يادداشت : كتابنامه .

مندرجات : ج. ١. مباحث الدليل اللفظي الجزء الاول. - ج. ٢. مباحث الدليل اللفظي الجزء الثاني. - ج. ٣.

مباحث الدليل اللفظي الجزء الثالث. - ج. ٤. مباحث الحجج والاصول العملية الجزء الاول الحجج والامارات. - ج. ٥. مباحث الحجج

والاصول العملية الجزء الثاني البراءة، التخيير، الاحتياط. - ج. ٦. مباحث الحجج والاصول العملية الجزء الثالث الاستصحاب. - ج. ٧.

مباحث الحجج والاصول العملية الجزء الرابع تعارض الادلة الشرعية.

موضوع : اصول فقه شيعه - قرن ١٤

شناسه افزوده : هاشمي، سيد محمود، ١٢٨٣ - ١٣٦٢ .

شناسه افزوده : موسسه دايرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت (ع)

رده بندي كنگره : BP159/8 / ص ٣ ب ٣ ١٣٨٤

رده بندي ديويي : ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسي ملي : ٣٠٨١١٨٨

## الجزء الاول

## الإهداء

بسم الله الرحمن الرحيم إذا كان حقاً على المؤلفين، جعل مؤلفاتهم هدية إلى عظيم من عظماء البشر، فأى عظيم، أجدر بها من أشرف

ولد آدم و سيد الأنبياء، محمد صلوات الله و سلامه عليه و على آله الهداة المعصومين، فأرجو يا سيدي أن تتقبل مني جهدي هذا،

هدية لروحانيتك المقدسة و عظمتك الشامخة ثم التفضل، بجعل ثوابها إلى روح حفيدك شهيد رسالتك، شهيد الإسلام في هذا

القرن السيد محمد باقر الصدر، قدس سره، الذي سألني مدينا له في كل ما أعرف و أكتب ..

فبلغها اللهم روحه الطاهرة بلاغا حسنا، و انفعني بها يوم الوفود عليك.

عبدك حسن

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤

### [مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم  
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد وعلى آله الطاهرين، وبعد فقد لاحظت ما كتبه العلامة الجليل ثقة الإسلام الشيخ حسن عبد الساتر دامت بركاته تقريراً لبحوثنا الأصولية فوجدتها تمثل دروسنا وآراءنا في تلك المسائل والبحوث الأصولية التي كتبها بدقة وعمق واستيعاب وحسن بيان وبالتالى فهي تعبير عن جهد فكري وعلمي جليل بذله الكاتب الفاضل من أجل توضيح معالم هذه المدرسة الأصولية وطبيعتها لبحوثنا مضمونا ومنهجاً وهو جدير ببذل هذا الجهد الموفق لأنه من نوايغ أبنائها نباهة وفضلاً وتدقيقاً واجتهاداً. فنسأل المولى تعالى أن يتقبل منه جهده ويحفظ به وبالنايغين من جيله تراث أهل البيت عليهم السلام إنه ولى التوفيق.

١٤ محرم الحرام ١٣٩٧ هـ محمد باقر الصدر

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥

### [مقدمة الشارح]

#### إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم نفثه مصدر إن إبراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين  
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا وشفيعنا محمد وآله الهداة الطاهرين.  
أما بعد: فإن ثلّة من الرجال لا يعيشون بين أممهم كأفراد، وإنما يعيشون ويموتون وهم يشكلون قضية، تلوّن مسيرة أممهم، بل تطبع سلوك هذه الأمم في الفكر، والعمل، والتوجهات.  
إن اختراق هذا النموذج من الرجال، لحواجز وقوانين (الفردية)، لا يتأتى إلّا بعد توفر مواصفات وشروط صعبة، ينذر أن تتوفر إلّا للأبدال من الناس، بل حتى هذه الشروط التي تسبب اختراق قوانين الفردية، تختلف وتتفاوت فيما بين مفردات هذه الثلّة من الأبدال ولذا:

فمنهم: من يبرز في أمته كبطل وطني يفجر قضية الصراع بين أمته وأعدائها من غزاة خارجيين، أو طغاة محليين، وبهذا يرسم لشعبه طريق الخلاص.

ومنهم: من يبرز في أمته كمفكر وطني، عند ما يرسم لأمته أطروحة خلاصتها من أعدائها، عبر صيغ فكرية تحدد مواقف الأمة، وتثري مسيرتها، وتشحن عزميتها، وتوفر لها بالتالي أسباب التحرر والاعتناق.

شهد التاريخ مثل هذين النموذجين في أكثر أطواره ومراحلها، ولكن قلّ وندر أن شهد التاريخ نموذجا من الرجال، يقدم لأمته أطروحة تحررها، ووثيقة

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦

شخصيتها وهويتها، ثم هو يتحرك على مستوى الترجمة لمضمون هذه الأطروحة، وقيادة أمته بهذا الاتجاه للوصول بها إلى أهدافها، وبهذا النموذج تبرز ظاهرة المفكر البطل القائد، بوضوح وقوة.

لقد كان السيد الشهيد، محمد باقر الصدر، رضوان الله عليه، مصداقاً و ترجمة حية لظاهرة، المفكر القائد البطل، وما انفك يتحرك



على مستوى هذه الظاهرة، حتى توج حياته بالشهادة في سبيل الله تعالى، كما كان الشهيد السيد الصدر علما في الفكر الإسلامي و الإنساني، قلما وجود الزمان بمثله.

و إذا كان لم يتيسر للأمة الإسلامية بعد أن تفهم قيمة هذا الرجل العملاق في فكره و عطائه و خصبه، لظروف ذاتية و موضوعية، فإن السيد الشهيد الصدر، قدس سره، سيتحول في المستقبل من أيام أمتنا الإسلامية، و على امتداد الوطن الإسلامي الكبير، إلى (قضية) من قضاياها الكبرى، و مصدر كما كان، تنهل منه الأجيال، و يستلهم منه مفكرو الأمة و أبطالها، الأصالة و الوضوح، و الثبات و الشموخ. و إذا كانت شهادة محمد باقر الصدر (قده) و مظلوميته، و ما لاقى من العنت في سبيل الله تعالى، ستعجل في تحويله إلى قضية إسلامية، فإن محمد باقر الصدر (قده) سيتحول إلى ثأر تاريخي، تماما كما تحول جده الحسين سبط رسول الله (ص) في بداية تاريخ التجربة الإسلامية.

و يبدو أن توابي هذا العصر سيحملون راية المختار الثقفي، كي لا تتكرر سلبيات (عين الوردة) من جديد، و لكي لا يكون الزحف من أجل التكفير عن ذنب يؤنب ضمائرهم فقط، و إنما سيكون الزحف هذه المرة من أجل تحقيق أهداف السيد الشهيد الصدر (قده) في إعادة الأمة إلى أصلاتها، و تحقيق هويتها الربانية و الإنسانية، و إرساء بنائها الشامخ، لتكون بالتالي كما أرادها الله تعالى، أمة وسطا، و شهيدة على الإنسانية، و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا. هذا مع يقين توابي هذا العصر، بأن قضية الشهيد الصدر قد أضافت إلى قضيتهم الكبرى قضية، و أضافت إلى إصرارهم إصرارا و قوة، و هم واثقون بأن

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧

الله تعالى سينصر رسله و الذين آمنوا، لا سيما المجاهدين الصادقين، في معركة الإسلام الكبرى التي يخوضونها ضد أعداء الإنسان و الإسلام و الحرية.

و سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ، وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.\*

و بعد: فقد قدر لي أن أتشرف بحضور و كتابة البحوث العالية في الأصول في الدورة الأخيرة التي ختم بها السيد الشهيد الصدر حياته عام (١٩٧٩) و من ثم توجهها بالشهادة.

و قد كان لتقريظ السيد الشهيد، و تشجيعه لي على المثابرة في كتابة هذه البحوث، و توفيق الله بحضورها على امتداد اثنتي عشرة سنة،- لا سيما بعد أن رأى سماحته نموذجا منها- الفضل الأول و الأخير في نشرها، و إن حالت ظروف قاسية جدا دون إخراجها قبل هذا الوقت. و قد كان لاستشهاد سماحته الذي توج به قمة عطائه المناقبي، ذروة القساوة، و قوة الصاعقة في نفسى، لما كان يمثل على الصعيدين الفكري و العملي في العالم الإسلامي أجمع.

و قد أجاد أستاذنا و رفيقنا السيد محمود الهاشمي في تقييمه المختصر لأبعاد شخصية سماحة السيد الشهيد الصدر (قده) حيث قال: إن استيعاب أبعاد عظمت هذا العالم الرباني العامل، لا يتيسر لأحد في مثل هذه الدراسة العاجلة لشخصيته، و لكن ذلك لا يعفينا من التعرض لأبرز معالم مدرسته العلمية و الفكرية التي أنشأها، و خرج على أساسها جيلا- من العلماء الرساليين و المثقفين الواعين و العاملين في سبيل الله، رغم قصر حياته الشريفة، و التي ابتلاه الله فيها بما ابتلى به العظماء من الصديقين و الشهداء و الصالحين.

و نحن نستعرض أهم مميزات هذه المدرسة التي ستبقى رائدة و خالدة في تاريخ العلم و الإيمان معا:

#### ١- الشمول و الموسوعية:

لقد اشتملت مدرسة السيد الشهيد (قده) على معالجة كافة شعب المعرفة الإسلامية و الإنسانية، و لم تقتصر على الاختصاص بعلم الشريعة الإسلامية من الفقه و الأصول فحسب. و رغم أن هذا المجال كان هو المجال الرئيس و الأوسع

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨

من إنجازاته وابتكاراته العلمية، فقد اشتملت مدرسته على دراسات في الفقه، و أصول الفقه، و المنطق، و الفلسفة، و العقائد، و العلوم القرآنية، و الاقتصاد، و التاريخ، و القانون، و السياسة المالية و المصرفية، و مناهج التعليم و التربية الحوزوية، و غيرها و مناهج العمل السياسي، و أنظمة الحكم و الإدارة، و غيرها كثير من مفردات المعرفة الإنسانية و الإسلامية المختلفة.

و قد كانت هذه الشمولية بالنسبة لسيدنا الشهيد، نتيجة طبيعية لما كان يتمتع به (قده) من ذهنية موسوعية و عملاقة، يمكن اعتبارها نكتة في جبين هذا القرن، لعل تاريخ العلم و العلماء قد حظى بمثلا في بعض القرون مما كان يشكل منعطفا تاريخيا في توجيه حركة العلم و المعرفة و ترشيدها، إذ كان (قده) آية في النبوغ العلمي، و اتساع الأفق، و قمة العبقرية الفذة كما شهد بذلك أساتذته و زملاؤه و تلامذته، و كل من اتصل به بشكل مباشر، أو التقاه من خلال مصنفاته و بحوثه.

## ٢- الاستيعاب و الإحاطة:

من الخصائص ذات الأهمية البالغة في اتفاق النظرية أية نظرية بالمتانة و الصحة، خصيصة- الشمول و الاستيعاب، أي مدى ما تستوعبه النظرية من احتمالات متعددة، و ما تعالجه من جهات شتى، مرتبطة بموضوع البحث، فإن هذه الخصيصة هي الأساس الأول في انتظام الفكر و المعرفة في أي باب من الأبواب، بحيث يؤدي فقدانها إلى أن تصبح النظرية مبتورة ذات ثغرات، ينفذ من خلالها النقد و التنفيذ. و هذه الخصيصة كانت السمة البارزة في فكر السيد الشهيد (قده) بدرجة عالية، إذ إنه لم يتعرض لمسألة من المسائل العلمية، خصوصا في الفقه و الأصول و الفلسفة، إلّا و ذكر فيها من الصور و الاحتمالات ما يبهر العقول، حتى كانت هذه السمة بارزة حتى في أحاديثه الاعتيادية، فكان عند ما يتناول أي موضوع، و مهما كان بسيطا و اعتياديا، يصوغه صياغة علمية، و يخلع عليه نسجا فنيا، و يطبعه بطابع منطقي، مستوعبا لكل الاحتمالات و التفرعات حتى أنه يخيل لمن يستمع إليه أنه تحليل نظرية علمية، تستمد القوة و الأصالة و المتانة من مبرراتها، و أدلتها المنطقية.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩

## ٣- الإبداع و التجديد:

إن حركة العلوم و المعارف البشرية و تطورها، تركز على ظاهرة التجديد و الإبداع التي تمتاز بها أفكار العلماء و المحققين في كل حقول المعرفة، و قد كان سيدنا الشهيد (قده) يتمتع في هذا المجال بقدرة فائقة على التجديد و التطوير فيما كان يتناوله من أبحاث علمية و نظرية، سواء على صعيد المعطيات، أو في الطريقة و الاستنتاج.

و لقد كان من ثمرات هذه الخصيصة أنه استطاع أن يفتح آفاقا للمعرفة الإسلامية لم تكن مطروقة قبله، بل كان هو رائدها الأول، و فاتح أبوابها، و مؤسس مناهجها، و واضع معالمها و خطوطها العريضة، و من ثمّ ستبقى المدرسة الإسلامية مدينة لهذه الشخصية العملاقة في شتى فنون المعرفة الإسلامية و الإنسانية، لا سيما في بحوث الفلسفة و الاستقراء، و منطق الاستقراء و اليقين الرياضي، و بحوث الاقتصاد، و التاريخ السياسي، في صدر الدولة الإسلامية.

## ٤- المنهجية و التنسيق:

و من خصائص فكر سيدنا الشهيد (قده) منهجيته الفنية الفريدة و المتماسكة في جميع بحوثه التي تناولها بالدرس و التنقيح. و من هنا نجد أن طرحه للبحوث الأصولية و الفقهية يمتاز عن كافة ما جاء في دراسات و بحوث المحققين السابقين عليه، من حيث المنهجية و الترتيب الفني للبحث، فتراه يفرز الجهات و الجوانب المتداخلة و المتشابهة في كلمات الآخرين، خصوصا في المسائل المعقدة التي

تعصى على الفهم، و يكثر فيها الالتباس و الخلط، و يوضح الفكرة، و ينظمها و يحللها بشكل موضوعي و علمي، حتى تضحي من الواضحات، حيث لا يجد الباحث المختص نظيره في بحوث الآخرين.

و كان مما يميزه بجلاء الدقة في طريقة الاستدلال في كل موضوع، حيث كان يعتمد إلى جانب البرهان بالاستقراء و الوجدان، و لم يكن يكتفى و يقتصر على دعوى وجدانية المدعى المطلوب إثباته فحسب، و إنما كان يستعين بتحريك

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٠

و إثارة هذا الوجدان في نفوس الباحثين و الطلاب، و ذلك من خلال منهج إقامة المنبهات الوجدانية عليه، كما ستواجه هذا بوضوح في تقريراتنا الأصولية.

## ٥- النزعة المنطقية و الوجدانية:

و من مميزات فكر سيدنا الشهيد (قده) نزعة المنطقية و البرهانية في التفكير و الطرح، لا سيما عند ما تكون تلك المعطيات البرهانية تنسجم و تتطابق مع الوجدان، و تحتوي على درجة كبيرة من قوة الإقناع و تحصيل الاطمينان النفسى بالفكرة. و لذلك لم يكن ليكتفى بسرد النظرية بلا دليل، أو كمصادرة، بل كان يقيم البرهان مهما أمكن على كل فرضية يحتاج إليها البحث حيث لم يتعسر عليه، و لو مرة واحدة، صياغة البرهان الموضوعى عليه، و ذلك كالبحوث اللغوية، و العقلانية، و المعرفية.

و هذه الميزة، جعلت آراء و معطيات هذه المدرسة الفكرية ذات صبغة علمية و منطقية فائقة، مما يتعدّر توجيه أى نقد إليها بسهولة، كما جعلتها أبلغ في الإقناع و القدرة على إفهام الآخرين و تنفيذ النظريات و الآراء الأخرى، مضافا إلى جعلها قادرة على تربية فكر رؤاها، و بنائه بناء منطقيا و علميا، بعيدا عن مشاحنة النزاعات اللفظية، أو التشويش و الخبط، و اختلاط الفهم، ذلك الخطر الذى تمنى به الدراسات و البحوث العلمية و العقلية العالية في أكثر الأحيان.

و فى الوقت نفسه لم يكن يتمادى فى هذا الفكر البرهانى المنطقى، فى اعتماد الصياغات و الاصطلاحات الشكلية التى قد تربك تفكير الباحث و طريقته، فيتعد عن الواقع، فيضطر لتبنى نظريات يرفضها الوجدان السليم، خصوصا فى البحوث ذات الملاك الوجدانى و الذاتى التى تحتاج إلى منهج خاص للاستدلال و الإقناع.

فكنت تجده ينتهى من البراهين إلى النتائج الوجدانية، فلا يتعارض عنده البرهان مع مدركات الوجدان الذاتى السليم و كان فى طريقة بحثه يدرك المسألة بحس الوجدانى و الذاتى، ثم يصوغ لها من البرهان و الاستدلال المنطقى ما يكفى لدعمها علميا، و من ثم لا يشعر الباحث بثقل البراهين و تكلفها، أو عدم تطابقها مع الذوق و الحس الوجدانى للمسألة، كما وقع فى هذا الخبط الكثير من

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١١

الأصوليين و الفقهاء المتأثرين بمناهج العلوم العقلية الأخرى.

و بهذا فقد استطاع بهذا الفكر العملاق، و بما أوتى من قدرة على التوفيق بين خصيسته المنطقية و العلمية فى الاستدلال، و بين مراعاة المنهجية الصحيحة المنسجمة مع كل علم، أن يتناول فى كل حقل من حقول المعرفة المنهج العلمى المناسب مع طبيعة ذلك العلم، من دون تأثر بالمناهج الغريبة عن ذلك العلم و طبيعته، و هذه خصيصة أساسية سوف نواجهها بجلاء أيضا فى بحوثنا الأصولية القادمة.

## ٦- الذوق الفنى و الإحساس العقلانى:

الذوق حاسة ذاتية فى الإنسان، يدرك بها جمال الأمور، و الذهنية العقلانية هى الأخرى التى يدرك بها الإنسان الطباع و الأوضاع و المرتكزات التى يبنى عليها العرف و العقلاء، و يبنى على أساسها الكثير من النظريات و الأفكار فى مجال البحوث المختلفة

كالدراسات التشريعية، والقانونية، والأدبية، وهي غالباً ما تكون مجالاً للبحث لا يمكن إخضاعها للبراهين المنطقية، أو الرياضية، أو التجريبية. وإنما تحتاج إلى حاسة الذوق الفني، والذهنية العقلانية، والحس العرفي الأدبي، ولأن هذه الخصائص كانت مائزاً، وسمه بارزة لازمة في مدرسة السيد الشهيد (قده) بين هذه المفردات وغيرها من العلوم والمعارف، ومن ثم تجده (قده) يتناول المسائل في المجال الأول معتمداً على الذوق الموضوعي، والإدراك العقلاني المستقيم.

وبذلك استطاع أن يؤسس منهجاً فريداً يتناسب مع مفردات هذا المجال وأن يؤسس ويبدع طرائق الاستدلال الذوقي التي تعتمد الاستظهارات العرفية، والمرتكبات العقلانية.

وبذلك أبدع نهجاً فقهياً موضوعياً في مجال الاستظهار الفقهي، خرجت على أساسه الاستظهارات من مجرد كونها مدّعيات و مصادرات ذاتية، إلى كونها مدّعيات ونظريات يمكن الإقناع والافتناع بها على أسس موضوعية. أضحى من نافله الكلام أن نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٢

إنه قلماً تجتمع النزعة البرهانية المنطقية في الاستدلال، مع الذوق الفني، والحسّ العقلاني، والذهنية العرفية في شخصية علمية واحدة، في الوقت الذي نجد أن العلماء الذين مارسوا ويمارسون المناهج العقلية والبرهانية من المعرفة، ويتفاعلون مع تلك المناهج وطرائق البحث، نجد أنهم لا يلتفتون، وقد لا يحسون بدقائق النكات العرفية، والذوقية، والعقلانية، بينما يبنون معارفهم وآراءهم على أساس تلك المصطلحات البرهانية المكرورة التي اعتادوا عليها في تلك البحوث العقلية وغيرها، وهكذا الباحثون في العلوم الأدبية والقانونية وما شابهها، قلماً يمارسون أو يجيدون صناعة البرهنة والاستدلال المنطقي، بينما كان هذا مائزاً وخصيصة قد امتازت بها مدرسة السيد الشهيد (قده) فهي في الوقت الذي جمعت فيه بين هاتين الخصيصتين اللتين قلماً اجتمعتا، فقد تمكنت من التوفيق الدقيق بينهما، واستخدمت كلّاً منهما في مجاله المناسب دون ما تخبط أو إقحام ما هو خارج موردهما في مجالهما.

#### ٧- القيمة الحضارية لمدرسة السيد الشهيد الصدر (قده):

ليس عجيباً ممن عرف السيد الشهيد (قده) وتلمذ عليه فترة كبيرة، أن يدعى له أنه مجدد أو باعث هذا الدين في هذا القرن، مصداقاً لما ورد، ومضمونه أن الله تعالى يبعث على رأس كل قرن من يجدد هذا الدين، أو يبعثه، أو كما قال، لا سيما وقد ادعى هذا المضمون لمن يصح أن يكون تلميذاً للسيد الشهيد (قده) من علماء المسلمين.

ولذلك فنحن وبقية الطليعة الفكرية في المسلمين قاطبة بل وفئة يعتد بها من غير المسلمين، نعتقد أن سيدنا الشهيد (قده) كان تحدياً حضارياً معاصراً عند ما استطاع بمدرسته التصدي لنسف أسس الحضارة المادية لإنسان العصر الحديث، بينما قدّم الحضارة الإسلامية شامخة نقيّة على أسس علمية ثابتة، ضمن بناء شامل ومتماسك، استطاع من خلاله أن ينازل الفكر الحضاري الآخر كأقوى وأمتن من خاض غمار هذا المعترك، كما عبّر عنه المفكر العربي أكرم زعيتر.

وقد وفق سيدنا الشهيد (قده) لتفنيد كل مزاعم وأسس الحضارة المادية

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٣

المعاصرة، وأن يخرج من هذا ظافراً مظفراً، وبنياً لصرح المدرسة الإسلامية العتيده، والمستمدة من منابع الإسلام الأصيلة والمتصلة بوحى السماء ولطف الله بهذا الإنسان.

هذه نبذة مختصرة عن معالم مدرسة هذا الفقيه المرجع، والفيلسوف، والعارف الرباني، والمجاهد الشهيد، هذه المدرسة التي أسسها وأشادها لبنه لبنه، بفكره، ونماها مرحلة مرحلة بجهوده العلمية المتواصلة، وهي بمجموعها تعبر عن البعد العلمي الذي هو أحد أبعاد هذه الشخصية العظيمة الفريدة في تاريخنا المعاصر.

أما أنا يا سيدي، يتيمك، فإن وجداني يعجز عن استيعاب كل أبعاد شخصيتك، وقد لا يجوز لأمثالي الغوص في محيطك اللجى، و إنما مثلى يتعلم السباحة على شاطئ بحرك، و إن قلمي لعاجز كالأطفال عن رسم مناقبك و فضائلك القدسية. و إنما مثلى معها كمن يتلمس السحاب البعيدة الثقال، و عذرى فى ذلك يا سيدي قصور فى ذهنى أن يوفيك بعض خصائصك و خصالك، و محدوديته فى طاقتى أن أبلغ بعض شموخك، و يقينى يا سيدي أنك:

ستبقى القمه الشامخه، التى يتقرّم إلى جانبها أدعاء الحضارة و الكلمه.

و ستبقى النبع الخالد الثر الذى يمد الحضارة و الفكر بما يلزم.

و ستبقى الصدر و المصدر فى توجيه طلائع الفكر و الحركة الإسلاميه.

هكذا و أكثر من ذلك، سيبقى فكرك و منهجك متجذرا فى وجدان طلابك و أيتامك، يتحدّى الفكر، و الحضارة، و الكلمه، و الزمن.

فعدرا إليك سيدي إن اقتصرت على جانب واحد من جوانب عظمتك، ذلك لأننى عشت معه ردحا من الزمن، و عرفته معرفه مباشره، و تغذيت من ينبوعه الثر ما وسعنى التزود العلمى و الفكرى و الروحى.

و أين منى يا سيدي بلوغ الجوانب الأخرى من حياتك المباركه، و جهادك المقدس، و تقواك العلويه، و زهدك فى دنياك، و استعدادك للتضحيه فى سبيل

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٤

رسالتك و أمتك، و دورك القيادى الرائد فى حمل أعباء الإسلام الذى ختمته ببذل دمك الطاهر فى سبيل الله تعالى.

أين منى كل هذا يا سيدي، و لا أبلغ عشر عشره!.

أجل يا سيدي، كنت عظيما على العظماء و سيدا حقا فى كل منقبه، و قد حكيت أجدادك المعصومين فى كل بطولته، كما تحكى الفروع الأصول.

و هكذا عشت عظيما و استشهدت عظيما!.

فسلام الله عليك أيها الإمام الشهيد، يوم ولدت، و يوم نشرت الحق، و أسست أصول العلم و المعرفة و الإيمان، و يوم جاهدت أعداء الإنسانية للذود عن كرامه الأمه، و يوم استشهدت بيد أحسن و أنجس خلق الله فى هذا العصر.

و سلام عليك يا سيدي يوم تبعث حيا مع آبائك و أجدادك رسول الله (ص)، و على و الحسين (ع) و سائر الشهداء و الصديقين و حسن أولئك رفيقا.

و أما هذه البحوث التى بين يديك، فهى مجموعه الدراسات التى ألقاها سيدنا الشهيد الصدر (قده) فى علم الأصول، فى الدورة الثانية، حسب منهج الدراسات العليا لبحوث هذا العلم خلال ما يقارب الاثنتى عشره سنه، قدّر لى أن أوفق لحضورها و تلقيها و تقريرها، من أولها إلى آخرها.

أسأل الله تعالى أن يوفقنى لنشرها، عساها تكون رائده فى حركة هذا العلم، مساهمه فى تطويره، ينتفع بها العلماء و المحققون الذين سوف يجدون فيها الكثير من التجديد و الإبداع فى المنهج و المعطيات.

و قد رأيت أن أفرد هذا التمهيد، و تقسيم مباحث هذا العلم، و هذا التقييم الموجز لمدرسه السيد الشهيد الصدر (قده) فى جزء خاص، و من ثم أتبعه بالجزء الثانى مستوعبا فيه تمام بحوث الوضع، و معانى الحروف و النسب و الأسماء، و من ثم تتلاحق بقيه البحوث فى مجموعتين لتستوعب فى المجموعه الأولى مباحث الدليل اللفظى، و فى المجموعه الثانية مباحث الأصول العمليه.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٥

و هنا أسأل الله تعالى أن يوفقنى لإكمال هذه الدراسه، كما أسأله تعالى أن يتعمد سيدنا الشهيد العظيم بواسع رحمته، و فسيح جنانه، و

أن يجمعنى معه فى مستقر رحمته، مع جده رسول الله (ص) و آباءه الأئمة المعصومين، و الأنبياء و الشهداء و الصديقين، و حسن أولئك رفيقا.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حسن عبد الساتر بيروت فى ١ شعبان المعظم ١٤١١ هجرية

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٧

### تمهيد:

بسمه تعالى جرى ديدن علمائنا أن يبحثوا فى مقدمات العلم الذى يراد بحثه، و من هنا فقد بحثوا فى مقدمة علم الأصول عن عدة أمور تمهيدا للدخول فى مسائله:

الأمر الأول:

يتكفل جهات ثلاث يحدد فى أولها تعريف علم الأصول، و فى الثانية موضوعه، و فى الثالثة تقسيمات مباحته.

### الجهة الأولى: [تعريف علم الأصول]

#### إشارة

أما البحث فى الجهة الأولى فقد وقع النزاع فيها بين المحققين فى إعطاء صيغته محددة، و تعريف جامع مانع لمسائل هذا العلم، و ذلك لأن عملية الاستنباط التى يمارسها الفقيه، تعتمد على مقدمات عديدة لا بد له من تحقيقها، و الفراغ من صحتها، كيما يتوصل إلى النتيجة الفقهية، و يحصل الحجة على الحكم الشرعى، و هذه المقدمات الدخيلة فى عملية الاستنباط مختلفة فى طبيعتها، و مختلفة فى مصادرها التى تؤخذ منها.

فهناك مقدمات تطلب من علم الحديث كما لو كان المدرك الذى يستند إليه الفقيه فى عملية الاستنباط رواية خاصة، فإنها لا بد و أن تؤخذ من كتب الحديث و مصادره.

و هنالك مقدمات تطلب من علوم اللغة فيما إذا احتاج إلى تحديد المعنى اللغوى لكلمة معينة ورد ذكرها فى النص الذى توقفت عليه عملية الاستنباط.

و هنالك مقدمات يستمدها الفقيه من علم الرجال، كما فى الروايات التى

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٨

ينقلها آحاد الرواة، حيث لا بد من إثبات وثافتهم و ضبطهم فى النقل، كى تتم عملية الاستنباط.

و هنالك غير ذلك من المقدمات التى يواجهها الفقيه، و هو يمارس عملية الاستنباط بسلام، و لا تبقى ثغرة فيها.

و بإزاء هذه المقدمات كلها يواجه الفقيه مقدمات من نوع آخر أكثر ارتباطا بعملية الاستنباط، و دنوا منها، و هى المصطلح عليها بالمسائل الأصولية، و التى تكفل علم الأصول بتجميعها، و تنسيقها، و توفيرها فى يد الفقيه.

فيا ترى هل أن هذه المقدمات الدخيلة فى عملية الاستنباط اجتمعت فى هذا العلم من غير معاد، و من غير رابط حقيقى يربط فيما بينها، و يميزها عن غيرها من مقدمات الاستنباط.

و إنما جمعت تحت هذا العنوان نتيجة عدم تكفل سائر العلوم و المصادر للبحث عنها، فاضطرر إلى لم شتاتها، و جمع متفرقاتها، فى إطار موحد، و إن لم يكن بينها وحدة فى المضمون؟.

أو إن هنالك مائزا حقيقيا لهذه المقدمات، يقومها ويميزها عما عداها مما يحتاج إليه الفقيه في عملية الاستنباط، و بذلك تستحق أن تكون علما برأسه، له تعريفه الخاص، و طبيعته المتميزة عن سائر العلوم!؟.

إذن فالتعريف الصحيح لهذا العلم، لا بدّ و أن يقوم على أساس إبراز المائز و المقوم الحقيقي لمسائل هذا العلم عن غيرها من المسائل التي ترتبط بها عملية الاستنباط، كى يكون تعريفا جامعاً مانعاً، و فى هذا المجال نستعرض أهم التعريفات التي ذكرها المحققون لتعريف هذا العلم، و تمييز مسأله:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٩

## التعريف المشهور

### إشارة

و نبدأ بالتعريف الرئيس و المشهور الذى أورده المحقق الخراسانى فى كفايته، حيث عرف الأصول بأنه:  
العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعى.  
و قد اعترض على هذا التعريف باعتراضات ثلاث:

### ... الاعتراض الأول على التعريف المشهور:

إنّ هذا التعريف لم يأت بمائز لمسائل علم الأصول عن المقدمات الأخرى التي تشترك مع مسائل علم الأصول فى عملية الاستنباط، فإنها جميعها قواعد ممهدة لاستنباط الحكم الشرعى سواء أ كانت تطلب من علم الرجال مثلا، كالمقدمة المتكفلة لإثبات وثاقة الراوى، أو كانت تطلب من علم الأصول كمسألة حجية خبر الواحد الثقة.

و قد حاول المحقق النائنى أن يتصر لهذا التعريف، فأجاب على هذه المناقشة بأنه يمكن إضافة قيد الكبرى فى التعريف [١]، فيقال:  
إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعى، و التي تقع كبرى فى قياس الاستنباط. و هذا القياس هو الذى يترتب عليه النتيجة المستنبطة أى الحجّة على الحكم الشرعى.

فكل مقدمة من مقدمات الاستنباط، تحتل مركز الكبرى فى القياس الاستنباطى، فهى من مسائل علم الأصول، نظير مسألة حجية خبر الثقة التي تقع

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٠

كبرى فى القياس لصغرى يأخذها الفقيه من علم الحديث و الرجال.

و كل مقدمة لا تحتل مركز الكبرى فهى ليست من مسائل علم الأصول من قبيل مسألة وثاقة الراوى التي لا تكون إلّا صغرى فى القياس.

و هكذا حاول المحقق النائنى أن يدخل تعديلا لإصلاح التعريف المشهور، إلّا أن هذا التعديل لا ينفع فى المقام، لأنه و إن أصلح التعريف هذا من جهة إخراج بعض المقدمات الغير أصولية، لأنها لا تقع كبرى فى قياس الاستنباط، كمسألة وثاقة هذا الراوى أو ذاك، إلّا أنه أخرج كثيرا من المسائل الأصولية، و التي تدخل فى عملية الاستنباط. فقد أخرج:

أولاً: المسائل المرتبطة بتشخيص ظواهر بعض الألفاظ أو الصيغ: كصيغة الأمر، أو النهى، أو الجملة الشرطية، أو أدوات العموم أو الإطلاق، و نحو ذلك، فهى مسائل من صميم علم الأصول، مع أنها لا تقع كبرى فى قياس الاستنباط، بل غايتها أنها تثبت صغرى الظهور التي تحتاج إلى ضم كبرى حجية الظهور إليها، كى يتوصل إلى النتيجة الفقهية، و الحجّة على الحكم الشرعى.

ثانيا: مسألة اجتماع الأمر و النهى: فإنها مما يبحث عنها في علم الأصول، على الرغم من أنها لا تشكل إلّا صغرى القياس الاستنباطي، سواء قلنا بامتناع الاجتماع أو بجوازه، فإنّ نتيجة القول بالامتناع، و عدم إمكان عروض الأمر و النهى على مورد واحد، هي أن خطابي الأمر بالصلاة مثلا، و النهى عن الغضب، متعارضان لا يجتمعان في مورد واحد هو مورد الاجتماع، و هذا لا يكون إلّا صغرى تحتاج إلى تطبيق كبرى التعارض بين الدليلين عليها، لإنتاج الحكم الشرعي. كما أن نتيجة القول بالإمكان و جواز الاجتماع هو عدم التعارض بين الخطابين، و بالتالي تمامية الإطلاق فيهما، و هذا يكون صغرى محتاجة إلى تطبيق كبرى حجية الإطلاق في التوصل إلى الحكم الشرعي.

ثالثا: مسألة أن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده: فإنها من مباحث علم الأصول مع أنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط. و ثمرة هذه المسألة أن الضدّ فيما إذا كان عبادة مزاحمة بواجب آخر

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢١

كالصلاة في وقت الإزالة، هل يقع صحيحا مع فعلية الأمر بالإزالة- الضد الآخر- أو يقع من دون أمر، و يكون فاسدا باعتبار أن الأمر بالضد يقتضى النهى الغيرى عن الضد الآخر، و هو يقتضى ارتفاع الأمر بالعبادة و فسادها؟.

فمن يقول بالافتضاء: يحقق بهذه المسألة صغرى لتوجه النهى الغيرى إلى العبادة المحتاجة إلى تطبيق كبرى فوقها، كى يتوصل إلى الحكم الشرعي، و هذه الكبرى هي أن النهى عن العبادة مفسد لها.

و من ينكر الافتضاء: يحقق صغرى، هي بقاء الأمر الشامل للضد بإطلاقه و التى لا بد و أن ينضم إليها كبرى يتوصل بها إلى الحجّة على الحكم الشرعي، و هذه الكبرى هي حجية الإطلاق في المقام، فإنه و إن قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده، لكن هذا لا يوصل إلى حكم شرعي إلّا بتوسط مسألة أصولية أخرى، و هي مسألة أن النهى عن العبادة يقتضى فسادها، فمسألة الأمر بالشئ تحقق صغرى لمسألة أن النهى عن العبادة يقتضى فسادها.

و هكذا يتضح أن التعديل الذى أورده المحقق النائيني على التعريف، لا يجدى في تصحيحه، و دفع المؤاخذه عليه.

و ربما يحاول في بعض الكلمات أن يوجه صحة التعريف من دون إدخال قيد الكبروية، و ذلك عن طريق الاستعانة بكلمة (ممهدة). فالمسائل الأصولية هي تلك المقدمات التى قد مهدت لغرض الاستنباط خاصة. فيخرج بذلك ما لم يكن قد مهد لذلك، و إنما مهد لأغراض أخرى كعلم العربية و نحوها.

و لكن هذا الاستدراك لو استطاع أن يفى بإصلاح التعريف، و إخراج كل تلك المقدمات حتى ما كان من قبيل قواعد الحديث و الرجال التى قد يقال إن الغرض من تمهيدها هو الاستنباط أيضا، فهو غير مجد أيضا، و ذلك لأنه لا يتضمن إعطاء مائز موضوعي، و قاسم مشترك- جامع- حقيقى لمسائل علم الأصول، بحيث يكون ثابتا لها في نفس الأمر و الواقع، و إنما كانت من الأصول لأنها قد جمعت من قبل علماء الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٢

### ... الاعتراض الثانى على التعريف المشهور:

إنّ هذا التعريف لا يشمل المسائل الأصولية التى تنتج حكما شرعيا، و إنما تنتهى إلى ثمرة عملية للمكلفين من قبيل مباحث الأصول العملية التى هي من أمهات المباحث الأصولية، على الرغم من أنها لا تكون في طريق إثبات الأحكام الواقعية، و إحرازها، لأنها ليست ناظرة إلى الواقع، بل هي معذرة لا أكثر.

و قد أدى هذا الاعتراض لدى صاحب الكفاية، إلى أن يضيف قيدا- أو التى ينتهى إليها في مقام العمل- [٢] على التعريف كى يكون شاملا لمسائل الأصول العملية. إلّا أنّ هذه الإضافة ليست في واقعها تعديلا في التعريف، و إصلاحا له، لأنّ إضافة هذا القيد لا يحقق



جامعا، و ضابطا حقيقيا، تنطوي فيه مسائل علم الأصول، بل غاية ما تعنى هذه الإضافة أن التعريف كان ناقصا غير شامل لقسم من مسائل الأصول فأريد إدراجها في التعريف مستقلا بكلمة- (أو)- وهذا ليس علاجا للتعريف، و لم يجعله جامعا مانعا، و إلّا لأمكن من أول الأمر عطف كل المسائل المبحوث عنها في الأصول، و درجها في التعريف بكلمة (أو). فيقال بأن الأصول علم بمسائل الألفاظ، أو الملازمات العقلية، أو الأصول العملية، أو غير ذلك من مسائل علم الأصول و كيف كان، هنالك محاولتان لدفع هذه المناقشة عن التعريف:

المحاولة الأولى: ما أفاده المحقق النائيني (قده)، من أن المقصود باستنباط الحكم الشرعي ليس هو استنباط الحكم الواقعي في الشريعة، و إنما المراد الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري الذي يثبت في موارد الأصول العملية التي لا تثبت الواقع. و عليه فالتعريف جامع لمسائل الأصول العملية أيضا [٣]. و لكن هذه المحاولة غير تامة لأنها و إن أصلحت التعريف في شموله للأصول العملية

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٣

الشرعية التي هي أحكام شرعية، و لكنها لا تدفع المناقشة كاملة إذ تبقى الأصول العملية العقلية التي ليست بأحكام شرعية، لا واقعية و لا ظاهرية، على الرغم من أنها مسائل أصولية.

المحاولة الثانية: ما أفاده المحقق الخوئي (قده) و هي أن ندخل تعديلا على التعريف، و ذلك بأن نقصد بكلمة- الاستنباط- التوصل إلى الحجّة على الحكم الشرعي، و يكون المراد بالحجّة الأعم مما يكون حجّة في مقام التنجيز للحكم الشرعي، أو التعذير عنه. و إذا أردنا التحفظ على معنى كلمة الاستنباط- فتتصرف في متعلقه و هو الحكم الشرعي المستنبط، فنريد به الحجّة على الحكم، لا نفس الحكم [٤].

و بذلك تدخل الأصول العقلية باعتبارها حججا و منجزات و معذرات عن الأحكام الشرعية.

و قد ذكر هذا التعديل المحقق الأصفهاني، و أشكل عليه السيد الأستاذ- دام ظلّه- [٥] بأنه لا يشمل إلّا ما كان الحكم الواقعي إلزاميا، و كان الأصل موافقا له، أو مخالفا فيكون منجزا أو معذرا، و أما إذا كان الواقع ترخيصا، أو عدم حكم، فلا يكون الأصل حجّة على حكم شرعي. و لكن هذا الإشكال غريب في بابه، فإن الفقيه إذا ما استنبط الحجّة على إثبات الأحكام الإلزامية، كذلك ينبغي أن يستنبط الحجّة على الترخيص و انتفائها.

و علاوة على ذلك فإنّ صياغة الإشكال في غير محلها، إذ ليس المقصود بالحجّة على الحكم، الحجّة على الحكم الموجود في الواقع حتى إذا ما فرض عدمه واقعا يخرج الحجّة عن كونه حجّة على الحكم الشرعي.

ثم إنّ كلا هذين التعديلين لتصحيح التعريف، و إدخال الأصول العملية، يؤديان إلى اندراج مبحث القطع في مسائل علم الأصول، لأنه بحث عن الحجّة

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٤

و المنجز و المعذر، و إن كانت الحجية ذاتية مع أنهم ملتزمون بخروج مبحث القطع منها.

**... الاعتراض الثالث على التعريف المشهور:**

**إشارة**

إنّ هذا التعريف يشمل ما ليس من مسائل علم الأصول من قبيل القواعد الفقهية التي يستنبط منها أحكام فرعية [٦]، كقاعدة التجاوز و

الفراغ، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، قاعدة نفى العسر و الحرج و الضرر، و نحو ذلك من القواعد الفقهية، و التي لا يبحث عنها في علم الأصول، فإنها كلها قواعد تمهد لاستنباط الحكم الشرعي منها.

و هذه المؤاخذه على التعريف غير صحيحة أيضا، و ذلك باعتبار أن هذه القواعد الفقهية على قسمين:

أ- منها ما يكون قواعد للاتهاء إلى إحراز صغرى الحكم الشرعي من قبيل قاعدة الفراغ و التجاوز، و أصالة الصحة و نحوها، فإنها لا تنتج أحكاما كلية، و إنما تنتج موضوعات الأحكام، و بذلك يكون إخراجها عن التعريف واضحا، لأنها ليست لاستنباط الحكم الشرعي كما هو المفروض في التعريف.

ب- و منها القواعد الفقهية التي يستفاد منها أحكاما شرعية كلية، من قبيل قاعدة نفى العسر و الحرج التي يستفاد منها عدم وجوب الوضوء إذا كان حرجا على المكلف.

و كذلك قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، و التي تنتج أن المقبوض بالبيع الفاسد فيه الضمان، لأنّ البيع يضمن بصحيحه فيثبت الضمان في فاسده أيضا.

و هذه القواعد أيضا خارجة عن التعريف لأنّ المأخوذ في التعريف القواعد التي يستنبط منها حكم شرعي، و المقصود بالحكم الشرعي الجعل الشرعي، فلا بد أن تكون القاعدة التي يمهدها الفقيه في طريق إثبات جعل شرعي أو إقامة

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٥

الحجة و هذا يرد بناء على تعديل التعريف في رفع المفارقة السابقة- و هذا يستتبع أن يكون ذلك الجعل الشرعي مغايرا مع تلك القاعدة التي وقعت في طريق استنباطه، و هذا لا يصدق على القواعد الفقهية، و إنما يصدق على القواعد الأصولية فقط، كحجية خبر الثقة، و الأصول اللفظية و العملية، و نحوها مما تكون قواعد في طريق استنباط جعل واقعي، و إلّا فنفس هذه القواعد الشرعية هي جعل، و المفروض أن تنتج جعلولا، و نوضح ذلك في مثالين للقواعد الفقهية:

### المثال الأول:

قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده: فإنها و إن كانت يستفاد منها كبرى الضمان في البيع الفاسد، لكن هذه الكبرى ليست جعللا آخر استنبط من خلال تلك القاعدة، و إنما هي نفس تلك القاعدة، و جزء من مدلولها الضمني أفرزناه بالتحليل و التطبيق على حصص الموضوع، فلا يصدق عليها أنها قاعدة مهدت لاستنباط جعل آخر ورائها، كما كان ذلك في المسائل الأصولية.

### المثال الثاني:

قاعدة نفى العسر و الحرج: فإنها أيضا لا تقع في طريق استنباط جعل آخر ورائها، و إنما هي بنفسها حكم شرعي كلي مجعول لنفي الأحكام الحرجية و رفعها، و يستخلص منها بالتطبيق و التحليل لمدلولها الضمني، حصصا متعددة دون أن تكون تلك الحصص جعلولا أخرى يتوصل إلى إثباتها، أو إقامة الحجة عليها بتلك القاعدة.

نعم ربما تقع هذه القاعدة في طريق إثبات مسألة أصولية كما يستدلّ بها لإثبات البراءة، و عدم الاحتياط التام على فرض انسداد باب العلم و العلمي، و حينئذ بهذا اللحاظ تكون في طريق استنباط حكم شرعي لا محالة، و لا بأس باندرجها في مسائل علم الأصول، و البحث عنها في مثل ذلك [٧].

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٦

و أما قاعدة الطهارة فهي على ضوء هذا التعريف ينبغي إدراجها في مسائل علم الأصول أيضا، لأنها يستفاد منها في الشبهات الحكمية،  
الحجة على الحكم الشرعي المجهول، كأصالة الحل والبراءة.

و على هذا الأساس التزم بعضهم بكونها من مسائل هذا العلم أيضا، و إنما لم يبحث عنها فيها لوضوحها و التسالم عليها، و هكذا  
أتضح أن الاعتراض الموجه على هذا التعريف المشهور، هو الاعتراض الأول فقط، و الذي كان يقول إن التعريف يعم جميع  
المقدمات و القواعد التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، و إقامة الحجة عليه، و هي أعم من مسائل علم الأصول.  
و لعله من أجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التعريف المشهور إلى تعريفات أخرى، و أدخلوا فيها تعديلات و إصلاحا للعيب الذي  
استبطنه هذا التعريف.

و نحن نتعرض فيما يلي لما ذكره كل من السيد الأستاذ- دام ظله- و المحقق العراقي في مقام إصلاح صيغة التعريف، و إعطاء جامع  
حقيقي لمسائل علم الأصول يميزها عن غيرها من المقدمات التي تدخل في عملية الاستنباط.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٧

### ما ذكره السيد الأستاذ - دام ظله - لتعريف علم الأصول

#### إشارة

و أما السيد الأستاذ- دام ظله- فقد حاول أن يميز المسائل الأصولية بأنها القواعد التي تمهد للاستنباط، و التي يصلح كل منها أن يقع  
بمفرده، و من دون حاجة إلى ضم أي قاعدة أصولية أخرى في طريق استنباط الحكم [٨]، و على هذا الأساس حكم بالأصولية لكل  
مسألة لا تحتاج إلى ضم مسألة أصولية أخرى إليها في مجال الاستنباط و إنتاج الحكم، من قبيل مسألة حجية خبر الثقة التي تصلح  
بمفردها أن يستنبط منها الحكم الشرعي من رواية الثقة، دون حاجة إلى مسألة أصولية أخرى. و كذلك من قبيل أصالة البراءة و ظهور  
الأمر في الوجوب و نحوها من المسائل التي تصلح أن تكون بمفردها، و من دون حاجة إلى قاعدة أصولية أخرى، أن تقع في طريق  
إثبات الحكم الشرعي.

فمثل هذه القواعد و المسائل الصالحة بانفرادها لاستنباط الحكم تكون داخلية في علم الأصول لدى السيد الأستاذ.

أما إذا كانت المسألة بحاجة إلى ضم مسألة أخرى أصولية إليها، لكي يمكن استنباط الحكم منها، فلا تكون مسألة أصولية من قبيل  
وثاقه الراوي، فإنها بمفردها لا تنتج الحكم بل لا بد من أن يضم إليها قاعدة أصولية أخرى مثل حجية خبر الثقة التي هي من مسائل  
علم الأصول، كي يتم إنتاج الحكم الشرعي، و كذلك دلالة كلمة الصعيد على المعنى الأعم، و غيرها من أبحاث اللغة العربية- فإنها  
بمفردها لا تصلح لأن تقوم بعملية الاستنباط. بل لا بد علاوة على ذلك من الاستعانة بمسألة أصولية أخرى من قبيل ظهور صيغة الأمر  
في قوله تعالى فَيَتِمُّوا صَعِيداً طَيِّباً\* و دلالة على الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٨

هذا ما أفاده السيد الأستاذ- دام ظله- في إعطاء المائز الحقيقي بين مسائل علم الأصول و المسائل الأخرى، ثم أورد على نفسه بعض  
الاعتراضات، و أجاب عليها، تقتصر في المقام على ذكر اثنين منها:

#### الاعتراض الأول [٩]:

#### إشارة

أ- هو أنه بناء على هذا التفسير يلزم أن لا تكون مسألة دلالة الأمر على الوجوب، و ما يناظرها من مباحث الدلالات، داخله في مباحث علم الأصول، لأنها بحاجة دائما إلى ضم كبرى حجية الظهور إليها، لكي ينتهي بها إلى استنباط الحكم، إذ لا- يمكن الاكتفاء بها وحدها في ذلك.

### و أجاب عن ذلك:

بأن الأمر و إن كان كذلك، غير أن مسألة حجية الظهور ليست من مسائل علم الأصول، و لا يبحث فيها عن كبرها أصلا، بل هي قاعدة عقلائية واضحة مركوزة بالبدهة لدى كل شخص، فليست مسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلا، محتاجة إلى مسألة أصولية كي يكون نقضا على ما ذكرناه لتمييز علم الأصول.

### الاعتراض الثاني:

#### إشارة

ب- و أورد ثانيا على نفسه النقض بمسألة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، فإنها مسألة أصولية رغم افتقارها إلى مسألة أصولية أخرى و هي مسألة أن النهى عن العبادة يقتضى الفساد كي يتم الاستنباط، و لا تكفى بمفردها لذلك.

### و أجاب عن ذلك:

إن هذه المسألة و إن كانت بحاجة إلى مسألة أصولية أخرى في إنتاج الحكم ببطلان عبادة الضد، و لكن على القول بعدم الاقتضاء لا تحتاج إلى ضم مسألة أصولية أخرى، بل تكفى نفس هذه المسألة و هي أن الأمر بالشىء لا- يقتضى النهى عن ضده، كي تنتج بمفردها الحكم بصحة عبادة الضد.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٢٩

و يكفى لصيرورة المسألة أصولية أن تحتوى على خصائص المسألة الأصولية على أحد التقادير و الأقوال فيها، أى يكفى في صحة إدراج مسألة في مسائل علم الأصول، أن تكون صالحة لأن تقع بمفردها في طريق الاستنباط و لو على أحد القولين، أى النفى و الإثبات.

و هكذا حاول السيد الأستاذ- دام ظله- أن يتخلص مما كان قد ورد عليه من النقض على المائز الذى أفاده في تعريف مسائل علم الأصول [١٠].

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٣١

### نقض ما ذكره السيد الأستاذ- دام ظله- على ضوء الاعتراضات الثلاث التى وجهت للتعريف المشهور

#### إشارة

و لنأخذ ما ذكره السيد- دام ظله- بالدرس على ضوء الاعتراضات الثلاث التى وجهت إلى التعريف المشهور، لنرى هل يسلم منها هذا

التعريف و يتخلص من مشاكلها أم لا؟.  
و هل يبنى بشىء منها كما منى التعريف المشهور أم لا؟.

### الاعتراض الأول:

#### إشارة

و لنبدأ بالاعتراض الأول الذى كان يقول إن التعريف ليس جامعاً مانعاً، لأنه لا يبرز مائراً محدداً يلمّ بمسائل الأصول كلها، و يمنع من دخول غيرها، فنقول:

إنّ هذه المؤاخذه متوجهة أيضاً على ما ذكره- دام ظله- للتمييز بين مسائل علم الأصول و غيرها ممّا يتدخل فى عملية الاستنباط. و لتوضيح ذلك نذكر فيما يلى تعليقات ثلاث على كلامه- دام ظله- تبرز انثلام المائز الذى أفاده فى جهة من الجهات، و عدم صلاحيته، لكى يكون تعريفاً لعلم الأصول:

### التعليقة الأولى:

و تتساءل فيها ما المقصود من كون المسألة تقع بمفردها و من دون حاجة إلى مسألة أصولية أخرى فى طريق الاستنباط؟ هل المقصود أن تكون كذلك دائماً فى جميع الحالات، أو يكفى كونها كذلك و لو فى مرة واحدة بنحو الموجبة الجزئية؟.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٣٢

فإن قيل بالأول: لزم منه خروج أكثر مسائل الأصول عن علم الأصول، لأنها فى أكثر الأحيان يحتاج بعضها إلى بعض فى مجال الاستنباط.

فمثلاً: لو كانت ثمة رواية ظنية السند و ظنية الدلالة على وجوب الجمعة، فحينئذ تكون مسألة دلالية الأمر على الوجوب التى هى من مسائل علم الأصول محتاجة فى مثل هذا المورد إلى مسألة حجية خبر الثقة- التى هى أيضاً من مسائل علم الأصول- كى تتم عملية الاستنباط، فينبغى أن لا تكون مسألة أصولية، و كذلك مسألة حجية الخبر حيث احتاجت إلى مسألة دلالية الأمر على الوجوب فلا تكون أصولية أيضاً.

و إن قيل بالثانى، على أن يكون المقصود، صلاحية المسألة لكى تقع بمفردها فى الاستنباط و لو فى مورد واحد تكون فيه سائر نواحي البحث و الاستنباط قطعية، كما إذا كانت سنة قطعية، فتكون مسألة ظهور الأمر فى الوجوب كافية بمفردها لاستنباط الحكم، فهذا جوابه:

إنّ كثيراً من المسائل غير الأصولية أيضاً تصلح أن تقع بمفردها و من دون حاجة إلى مسألة أصولية فى طريق الاستنباط فى بعض الموارد، و ذلك حيث تكون سائر الجهات قطعية، فكلمة (الصعيد) لو افترضنا ورودها فى لسان دليل قطعى سندا و دلالة كما لو كان كتاباً، أو كما لو صرح بالوجوب حينئذ يكفى تشخيص مدلولها و لكى تقوم بعملية الاستنباط بمفردها. و عليه فلا بد من أن تكون مسألة أصولية حسب هذا المائز.

### التعليقة الثانية:

إنّ هناك بعض المباحث التي هي من مسائل هذا العلم، على رغم أنها تحتاج إلى مسألة أصولية أخرى، كى تنتج الحكم الشرعى، من قبيل المباحث التي يراد بها تشخيص أقوى الظهورين، أو كالمبحث عن الإطلاق الحكمى أو العموم الشمولى أو العموم البدلى، أو كالمبحث عن الدلالة المنطوقية أو الدلالة المفهومية، و ما إلى ذلك من أشباهها، فإنها كلها لا تكون منتجة في مجال الاستنباط، إلّا بعد ضم كبرى الجمع العرفى، و تقديم الأظهر على الظاهر في

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٣٣

الحجية، و هى مسألة أصولية. و لكن السيد الأستاذ لم يخرجها عن كونها مسائل أصولية كما أخرج مسألة حجية الظهور، و ذلك بدعوى أن مسألة الجمع العرفى من المسائل الارتكازية البديهية التي لا نقاش فيها، و لكن من الواضح أن هذا الكلام فى نفسه باطل إذ إنّ كون المسألة واضحة المدرك، و بديهية البرهان، لا تغير من كونها مسألة من هذا العلم، و لهذا كانت بديهيات مسائل علم الحساب من علم الحساب بلا إشكال.

### التعليقة الثالثة:

و هى ترجع إلى ما أفاده فى جواب النقض الثانى الذى أورده على نفسه، من- إنّ مسألة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده- لا تصلح على أساس الميزان الذى أفاده- دام ظله- أن تكون من مسائل علم الأصول، سواء فى ذلك أن يقال بالاقتضاء، أو بعدمه، فإن من الخطأ أن يتصور ثبوت الحكم و استنباط صحة عبادة الضد بمجرد القول بعدم الاقتضاء من دون حاجة إلى مقدمه أصولية أخرى، إذ حتى على التقدير فى المسألة، لا بد للفقهاء فى مقام استنباط الحكم بصحة الضد المأمور به، من أن يضم إحدى مقدمتين كالتاهما من مسائل الأصول حتى يثبت صحة العبادة.

فإنّ الأمر بالإزالة مثلاً و ان لم يقتض حرمة العبادة للضد، لكنه موجب لزوال الأمر بها فى عرض الأمر بالإزالة، باعتبار أنه طلب للضدين، فلا بد إمّا من إثبات الأمر الترتيبى و هذه مسألة أصولية- أو إثبات أن سقوط الخطاب و الأمر لا يستتبع سقوط الملاك، و هو وحده كاف فى مقام التقرب و التبعيد- و هى مسألة أصولية أيضاً- و من دون ضم إحدى هاتين المسألتين لا يمكن تصحيح عبادة الضد.

و عليه: فكما أنه على القول بالاقتضاء نحتاج إلى ضم مسألة أن- النهى عن العبادة يوجب الفساد- لكى نتوصل إلى استنباط الحكم بفساد العبادة، و عدم جزائها، كذلك على القول بعدم الاقتضاء نحتاج إلى ضم مسألة أصولية كى نستنبط الحكم بالصحة.

فمسألة اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، بكلا طرفيها و تقديرها

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٣٤

الإثباتى و السلبى، لا تصلح أن تقع بمفردها مع الاستغناء عن مسألة أصولية فى طريق الاستنباط، فلا بد من إخراجها عن مسائل علم الأصول.

و هكذا يتضح أن ما أفاده الأستاذ- دام ظله- فى التمييز بين مسائل علم الأصول و غيرها، لا يسلم من الاعتراض الأول الذى كان يرد على التعريف المشهور.

### الاعتراض الثانى:

و الذى كان يدعى خروج مباحث الأصول العملية عن التعريف المشهور، لعدم إنتاجها أحكاماً شرعية واقعية، فقد أجاب عنه الأستاذ-

دام ظلّه - بأنا نقصد من الحكم الأعم من الظاهرى و الواقعى، أى مطلق الوظيفة العمليّة و تحصيل المنجز و المعذر، فيشمل التعريف الأصول اللفظية، و العمليّة، و الشرعية، و العقلية [١١].

و لكن هذا الجواب الذى كان صحيحا صالحا لتعديل التعريف المشهور كما تقدم، لا ينسجم مع تصورات السيد الأستاذ - دام ظلّه - عن مسائل علم الأصول، لأنه ينبثق منه نتيجتان طويلتان، تترتب إحداهما على الأخرى، و كلاهما مما لا يرضى بها الأستاذ. أولا: ينتج منه أن تكون مسألة حجية القطع، مسألة أصولية، لأنها تقع فى طريق استنباط الحجّة، و المنجز أو المعذر للحكم الشرعى، مع أنه يصرح هناك بأنها ليست من مسائل علم الأصول.

ثانيا: لو كانت مسألة حجية القطع أصولية، فسوف تخرج كل مسائل علم الأصول أو جلّها عن التعريف بناء على الميزان الذى أفاده الأستاذ، لأنّ مسائل من قبيل حجية خبر الثقة، أو الاستصحاب، أو أصالة البراءة، أو غيرها، بحاجة فى مقام الانتهاء إلى الوظيفة العمليّة إلى أن تنضم إليها مسألة حجية القطع، حيث يقطع فيها بالحكم الظاهرى، و بذلك تخرج عن تعريف علم الأصول بناء بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٣٥

على تصور السيد الأستاذ من أن كل مسألة تحتاج إلى ضم مسألة أخرى دائما، فهى ليست من مسائل علم الأصول [١٢].

### الاعتراض الثالث:

و الذى كان يدعى اندراج القواعد الفقهية فى التعريف، فلقد أجاب عنه السيد الأستاذ - دام ظلّه - تبعا للمحقق الأصفهاني، بسنخ ما أجبنا به على هذه المؤاخذه فى التعريف المشهور، حيث أفاد الأستاذ بأن الاستنباط له معنيان:

أ- الاستنباط التوسيطى: و هو أن تكون المقدمة مغايرة للنتيجة المستنبطة، و لكن ملازمة لها، من قبيل دلالة الأمر على الوجوب المغاير لوجوب السورة، و لكن ملازم له فى مجال الاستنباط.

ب- الاستنباط التطبيقى: و هو أن تكون المقدمة غير مغايرة للنتيجة، و إنما النتيجة تطبيق من تطبيقاتها، كتطبيق قاعدة ما يضمن بصحيحه على البيع الفاسد، و استنتاج الضمان فيه.

و إذا كان الاستنباط على نحوين: توسيطى و تطبيقى، فالذى يكون من مسائل علم الأصول هو القاعدة التى تقع فى مجال الاستنباط التوسيطى لا التطبيقى، فالقواعد الفقهية، و التى لا يستنبط منها الحكم إلّا بنحو التطبيق، خارجة عن تعريف علم الأصول.

و تعليقا على هذا الكلام الذى أفاده الأستاذ - دام ظلّه - نقول:

بأن القاعدة الفقهية أيضا تقع فى مجال الاستنباط التوسيطى، بحيث يكون الحكم و النتيجة المستنبطة مغايرا للمقدمة التى استنبطناه منها، و ذلك عن طريق توسطها لإثبات موضوع حكم آخر.

فمثلا قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، تحقق موضوعا لحكم آخر

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٣٦

هو الحكم التكليفى بوجوب أداء الدين و ما اشتغلت به الذمّة. فكما أن المسائل الأصولية تقع فى طريق الاستنباط التوسيطى، كذلك القاعدة الفقهية أيضا، و لكن الفارق بينهما فارق من ناحية أن المسألة الأصولية تقع فى طريق الاستنباط التوسيطى للحكم الشرعى الكلى، كوجوب السورة مثلا- المستنبط من دلالة الأمر على الوجوب، و أما القاعدة الفقهية فيستنبط منها حكم جزئى، لأنها تنفخ موضوع حكم آخر يثبت بدليله لا بهذه القاعدة. فوجوب وفاء الدين مثلا، حكم ثابت بدليله، و قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لا ينتج أصل هذا الحكم، و إنما ينتج انطباقها و فعليتها فى مصداق و مورد معين و هو البيع الفاسد مثلا.

فإذا اتضح أن الاستنباط التوسيطى على نحوين، حينئذ نسال الأستاذ - ما ذا يقصد بالاستنباط التوسيطى؟.

فإن كان يقصد ما يعم كلا المعنيين للاستنباط التوسيطى، إذن فالتعريف شامل للقواعد الفقهية أيضا، لأنها تقع فى مجال الاستنباط

التوسيطي بالنحو الثاني.

و إن كان يقصد المعنى الأول من التوسيط خاصة، كما هو الذي ينبغي أن يلتزم به، لأن المفروض من مسائل علم الأصول استنباط الحكم الكلي لا الجزئي، فسوف يخرج بعض مسائل الأصول على بنائه عن التعريف، فمسألة أن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده لا يستنبط منها حرمة الضد- التي تكون حكما كليا- لأنها ليست بحكم فقهي يقبل التنجيز والتعذير، وإنما النتيجة المترتبة عليها على مباني الأستاذ هي صحة الصلاة و بطلانها، فإنه على القول بالاقضاء تقع الصلاة فاسدة فتبطل، و على القول بعدم الاقتضاء تصح.

لكن من الواضح أن صحة الصلاة- الضد- أو بطلانها، ليس حكما كليا استنبط من قاعدة الأمر بالشئ يقتضى النهى عن الضد، بل الحكم الكلي بالعبادة و شرائطها أمر ثابت بدليله، و إنما هذه القاعدة الأصولية تنقح موضوع ذلك الحكم و التعبد به مثلا، فتقع صحيحة، أو أنها محرمة فتقع فاسدة، فشانها شأن القواعد الفقهية التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٣٧

على أن هذه الثمرة في نفسها غير تامة بعد الالتفات إلى أن حرمة الضد ليست حرمة قابلة للتنجيز و التعذير، و التعبد و التقرب إلى المولى، لأنها غيرية، فإذا التفتنا إلى أنها ليست حكما فقهيا- و لذلك لم يعتبرها الأستاذ أنها الحكم الشرعي المستنبط- كذلك نلتفت إلى أنها لا تكون موجبة لبطلان العمل، لأنها ليست حرمة حقيقية مبعده كي تمنع عن الصحة، كما اعترف بذلك الأستاذ في مسألة الضد.

و عليه: فأصل هذه النتيجة التي تصورها- دام ظله- لمسألة الضد ليست بصحيحة.

و لكن هذا النقص بمسألة الضد إنما يتوجه على مباني السيد الأستاذ.

و أما على مبانينا: فنحن نتصور لهذه المسألة نتيجة فقهية هي حكم شرعي كلي، و بذلك تكون كسائر مسائل الأصول، واقعة في طريق الاستنباط للحكم الشرعي الكلي، فتميز من القواعد الفقهية التي لا تكون في طريق الاستنباط التوسيطي للحكم الكلي. و لهذا نحن أجبنا أيضا على النقص بالقواعد الفقهية، و اندراجها في التعريف المشهور لعلم الأصول بسنخ الجواب الذي أفاده الأستاذ دون أن نلتزم بهذا النقص.

و توضيح ذلك: إن مسألة الضد تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الترتبي على العبادة بناء على القول بعدم الاقتضاء، و إمكان الترتب، و واضح أن ثبوت الأمر الترتبي في إطلاق الأمر بعبادة الضد، حكم شرعي استنبطناه بقاعدة الضد بالتوسيط على النحو الأول، أعني باستنباط الحكم الشرعي ابتداء لا باستنباط موضوعه كما هو واضح.

هذا تمام الكلام حول التعريف الذي أفاده الأستاذ- دام ظله-.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٣٩

### ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في تعريف علم الأصول

#### إشارة

و أما المحقق العراقي فقد حاول أن يعرف علم الأصول و يميز مسأله عن المقدمات الأخرى التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستنباط، بإعطاء ميزان آخر، و حاصله: إن المدار في المسألة الأصولية على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظرا إلى إثبات الحكم بنفسه، أو بكيفية تعلقه بموضوعه [١٣] فكل مقدمه من مقدمات الاستنباط تكون بصدد إثبات أصل الحكم أو كفيته- و نقصد بالإثبات ما يعم الإثبات التنجيزي و التعذيري فهي مسألة أصولية، فمسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلا، مسألة أصولية باعتبار أنها ناظرة و راجعة إلى إثبات الحكم، و كذلك مسألة حجية خبر الثقة، أو الاستصحاب، أو غيره من الأصول العملية، فإنها كلها ترجع



إلى إثبات الحكم إثباتاً تنجيزياً، أو تعديرياً. و مثل هذا لا يكون في المقدمات الأخرى للاستنباط، من قبيل مدلول كلمة الصعيد، أو وثاقه الراوى، فإنها مسائل مستقلة في ذاتها، لا ترتبط بالحكم أو بكيفيته، و إن كانت قد تقع موضوعاً للحكم، و يكون لها دخل في الاستنباط.

و لقد أسىء فهم هذا الميزان الذى أفاده المحقق العراقى من قبل بعضهم، فاعترض عليه بأنه يلزم من ذلك خروج مثل مباحث العموم و الإطلاق، و الجملة الشرطية و نحوها عن مسائل الأصول، لأنها من قبيل البحث عن مدلول كلمة (الصعيد) مثلاً، لا تكون ناظرة إلى الحكم، و إنما ترجع إلى تحديد متعلق الأحكام و موضوعاتها.

و مثل هذا الاعتراض ناتج من عدم التوصل إلى حاق مقصود المحقق

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٠

العراقى، فإنه من الواضح الفرق بين مسائل الإطلاق و المفهوم و العموم عن مسألة مدلول كلمة (الصعيد) مثلاً.

فالإطلاق و إن كان بحثاً عن موضوع الحكم و متعلقه، كما أن كلمة (الصعيد) موضوع للحكم، غير أنه ليس بحثاً عن ذات الموضوع فى نفسه، و إنما بحث عن الموضوع بما هو موضوع للحكم، أى بحث عن علاقة الحكم بموضوعه، و كيفية تعلقه به، فهو بحث عن خصوصية فى الحكم، و لذلك لا يتصور الإطلاق من دون افتراض تعلق الحكم بالموضوع. و أما البحث عن مدلول كلمة (الصعيد)، و أنه لمطلق وجه الأرض أم لا، فليس بحثاً عن الموضوع بما هو موضوع، و إنما هو بحث عن ذات الموضوع فى نفسه كما هو واضح. و كذلك الحال فى المفهوم، فإنه أيضاً بحث عن كيفية تعلق الحكم، و أنه بنحو ينتفى عند الانتفاء، فهو بحث عن العلاقة بين الحكم و ما تعلق به، و ليس بحثاً عن مدلول مستقل فى نفسه لا علاقة له بالحكم.

و بهذا البيان ظهر أيضاً وجه خروج بحث المشتق عن مسائل الأصول، فإنه ليس مسألة أصولية، إذ لا يبحث فيه إلا عن مدلول ذات الموضوع المشتق فى نفسه، لا عن كيفية تعلق الحكم به.

و أمياً العموم و أدواته التى يبحث عنها فى علم الأصول كالبحث عن مدلول كلمة (كل)، فهو أيضاً بحث عن كيفية تعلق الحكم بموضوعه، بناء على أن هذه الأدوات موضوعة للدلالة على استيعاب الحكم تمام أفراد مدخولها، فإنه بحث فى علاقة الحكم بموضوعه، و ليس بحثاً عن ذات الموضوع [١٤].

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٤١

### نقض التعريف الذى ذكره المحقق العراقى لعلم الأصول

#### إشارة

تقدم فى كلام المحقق العراقى أن المسألة الأصولية هى كل مسألة تكون ناظرة مباشرة إلى إثبات حكم شرعى، أو خصوصية فيه، فهى قاعدة أصولية، و كل قاعدة لا تكون كذلك فهى ليست قاعدة أصولية إلا أن يكون لها نظر مباشر إلى الحكم، أو خصوصية فيه، فمثلاً صيغة (افعل) و ظهورها فى الوجوب ناظرة مباشرة إلى إثبات أصل الحكم الشرعى، و هذا غير كلمة (الصعيد) فإنه يبحث فيها هل أن هذه الكلمة موضوعة فى لغة العرب للتراب، أو موضوعة لمطلق وجه الأرض فى قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً،\* فإن البحث فى هذه الكلمة على ما تقدم، و إن كان دخيلاً فى استنباط الحكم الشرعى، و ذلك فيما إذا كانت كلمة (الصعيد) موضوعاً لحكم شرعى، إلا أنه لا ينفع فى كونها قاعدة أصولية، لأن البحث فى نفس كلمة (صعيد) غير متعرض مباشرة لإثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه. بل تمام ما تتعرض له هذه الكلمة هو تشخيص مدلول هذه الكلمة من حيث هى، بقطع النظر عن وقوعها موضوعاً لحكم شرعى.

إذن فهي مسألة لغوية صرفة. وهكذا الحال في وثاقه زرارة مثلا، فإن وثاقته بنفسها غير متعرضة لإثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه، وإن كان لها دخل في مقدمات استنباط الحكم.

فإذن تعريف المحقق العراقي القائل: بأن كل قاعدة أصولية لا بد وأن تتعرض بنفسها مباشرة إلى إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه و عليه، فكل قاعدة تكون داخله في مقدمات الاستنباط دخولا غير مباشر لإثبات أصل الحكم بنفسها، أو خصوصية فيه، فهي ليست قاعدة أصولية.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٢

إلا أن هذا التعريف غير جامع، كما أنه غير مانع، ولذلك يتوجه عليه اعتراضات نذكر في المقام بعضها:

### الاعتراض الأول:

هو أنه يوجد هنالك قواعد تذكر في الفقه وهذه القواعد تتعرض بنفسها لإثبات أصل الحكم الشرعي، أو خصوصية فيه، فهي إذن واجدة لنفس النكتة التي ذكرها المحقق العراقي و على الرغم من هذا فهي لم تذكر في الأصول، بل من المتفق عليه أنها ليست مسألة أصولية.

فلو كان تمام الملاك في القاعدة الأصولية هي النكتة التي ذكرها المحقق العراقي لكانت هذه القاعدة الفقهية أصولية لا محالة، و على سبيل المثال نذكر اثنتين منها:

أ- المثال الأول: هل أن دليل الأمر إذا نسخ من الوجوب يبقى دالاً على الجواز؟ أو لا يبقى دالاً على الجواز؟.

فهناك من يقول بأن دليل الأمر بعد نسخ الوجوب تبقى دلالة على الجواز، و ذلك بدعوى أن دليل الأمر يدل على شيئين: كلي الجواز، و خصوصية الوجوب. و هنا إذا نسخ الوجوب فنسخه لا يضر ببقاء أصل الجواز، فالجواز إذن يبقى و لا يذهب مع الوجوب في منسوخيته و هذا بحث أصولي قطعاً.

و هنا بحث فقهي آخر ذكر في (المكاسب) في بحث المقبوض بالعقد الفاسد، بحث فيه، هل أن أدلة الإمضاء من قبيل أوفوا بالعقود [١٥] أحوّل الله البيع [١٦] تثبت كون السلعة مثلاً مضمونة بالثمن المقرر في مقام المعاملة؟ فإذا باع كتاباً بدينار مثلاً، فمقتضى أدلة الإمضاء أن يكون الكتاب مضموناً على المشتري بالدينار.

فالقاعدة هذه تثبت أولاً مضمونية الكتاب، و تثبت ثانياً كونه مضموناً بالثمن المقرر و هو الدينار.

فإذا ثبت بطلان المعاملة، و أن الثمن لم يكن ثمناً للكتاب، فهل يمكن أن

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٣

تثبت بدليل الإمضاء أصل الضمان، أو لا يمكن؟.

هنالك من يدعى إثبات أصل الضمان بدليل الإمضاء و ذلك بدعوى أن دليل الإمضاء يثبت أمرين:

كلي الضمان، و أن السلعة مضمونة بالثمن، فإذا ثبت أن المعاملة فاسدة، يعني ثبت أنها غير مضمونة بالثمن، فيبقى أصل الضمان، أي تبقى السلعة مضمونة بالجملة بدليل الإمضاء و لو بالمثل، أو القيمة.

و هذا البحث سنخ بحث أن دليل الأمر بعد نسخ الوجوب هل يبقى دالاً على إثبات أصل الجواز، أو لا يبقى؟.

فهذا بحث أصولي ناظر إلى إثبات نفس الحكم و كذلك البحث الفقهي التالي و هو: هل أن دليل الإمضاء إذا تبين عدم صحة المعاملة، و عدم الضمان بالثمن، يبقى دالاً على إثبات أصل الضمان، أو لا يبقى؟ و هذا أيضاً بحث في قاعدة فقهية استدلالية ناظرة إلى إثبات أصل الحكم.

فلا بد إذن من تحصيل فرق بين القاعدتين. ولا يكفي إبراز تلك النكتة التي ذكرها المحقق العراقي، وهي كون القاعدة الأصولية هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم، لأن كثيراً من القواعد الفقهية تشترك في النكتة، في حين أنها قواعد فقهية مسلمة. فلا بد من إبراز فارق آخر يكون وحده كافياً لحل هذه المشاكل، وبلا حاجة إلى دعوى ضم كون القاعدة الأصولية ناظرة إلى إثبات نفس الحكم.

ب- المثال الثاني: وهو مسألة فقهية تبحث في أن الدليل الذي يدل على مطهرية شيء، هل يدل ذلك الدليل بالملازمة على طهارة ذلك الشيء، أو لا يدل؟.

ذهب بعضهم إلى أن هذا الدليل يدل بالملازمة على طهارة ذلك الشيء.

وبناء عليه تكون هذه المسألة الفقهية ناظرة إلى إثبات أصل الحكم - وهو الطهارة فإنها حكم شرعي وضعي -.

والتعريف الذي اختاره المحقق العراقي شامل لهذه المسألة، فيجب أن

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٤

تكون من مسائل علم الأصول، في حين أنها مسألة فقهية متسالم عليها. فكما أن هذا التعريف شامل لبعض المباحث الأصولية كمسألة أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي النهي عن ضده، فالقائل بالافتضاء يثبت فساد العبادة بالملازمة ما بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وذلك كالصلاة والإزالة. فعلى القول بالافتضاء يأتي القول بفساد الصلاة بالملازمة.

وكذلك بحث مقدمة الواجب فقد بحث فيها بأن الأمر بالشيء هل يستلزم وجوب المقدمة؟ فالقائل بوجوب المقدمة يستدل بمسألة أن الأمر بالشيء أمر بمقدمته، أو يستلزم وجوب مقدمته.

وإذن فكما أن التعريف يشمل مثل هذه المباحث الأصولية التي يكون نظرها إلى إثبات أصل الحكم، فكذلك يشمل هذه المباحث الفقهية والمسائل الفقهية التي تباشر إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه بنفسها.

### الاعتراض الثاني:

وهذا الاعتراض مبني على التصور المشهور للثمره في بحث أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

وقد تقدم أن المشهور في مقام تصوير الحكم المستنبط من هذه المسألة، هو أنه إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالصلاة تكون باطلة، وذلك لأنها منهي عنها، وأمور بالضد الآخر. وتكون صحيحة، لأن الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن العبادة.

ولكن هذا غير صحيح، إذ يمكن أن يقال بأن قاعدة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي النهي عن ضده - ليست ناظرة بنفسها إلى إثبات الصحة والبطلان، ولا تفيد بنفسها صحة الصلاة أو بطلاتها، وإنما الصلاة تكون باطلة بمفاد دليل - أن النهي

عن العبادة يقتضي فسادها - فالبطلان مدلول هذا القانون، وليس مدلولاً لقانون - أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده - إذ إن هذا القانون ليس ناظراً إلى بطلان الصلاة، بل بعد وجود هذا القانون نرجع إلى قانون آخر وهو قانون أن - النهي عن العبادة يقتضي

فسادها - وهذا القانون

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٥

هو الناظر إلى الصحة والبطلان، وإلى إثبات أصل الحكم.

وكذلك الميزان الذي أفاده المحقق العراقي لا ينطبق على القول بعدم الافتضاء، فإن عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، ليس هو المصحح للصلاة، بل الناظر إلى صحة الصلاة حينئذ هو إطلاق خطاب (صل) لأن هذا الإطلاق لا يمنعه عن إثبات صحة الصلاة إلا

النهي عنها، والمفروض أن لا نهى في المقام.

إذن فعدم الاقتضاء ليس مفاده بنفسه صحة الصلاة، وإنما الصحة مستفادة من إطلاق خطاب (صل) بعد فرض عدم المانع من هذا الإطلاق.

وكذلك الاقتضاء ليس مفاده بنفسه بطلان الصلاة، وإنما البطلان مستفاد من قانون أن- النهى عن العبادة يقتضى فسادهـاـ. إذن فالنكتة التي ذكرها المحقق العراقي ميزانا للقاعدة الأصولية، وهي كونها ناظرة إلى إثبات أصل الحكم بنفسها، هذه النكتة غير موجودة في قاعدة أن- الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضدهـ بناء على أن الحكم المستنبط من هذه القاعدة هو الحكم بالصحة و البطلان، بل الصحة و البطلان مستفادان من قانونين و دليلين آخرين غير هذه القاعدة.

### الاعتراض الثالث:

وهذا الاعتراض يقول بأن التعريف شامل للقواعد المنطقية باعتبار أنها تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم عند ما تقع في مقام الاستنباط، فمثلا- حينما يرتب الفقيه قياسا يستنبط به وجوب السورة فيقول: وجوب السورة قام عليه خبر الثقة، و كل ما قام عليه خبر الثقة فهو ثابت تبعا، فوجوب السورة ثابت تبعا.

وهذه المقدمة المنطقية قد أثبت بها الحكم فكان نظرها إلى إثبات أصل الحكم باعتبار أن مفاد الشكل الأول هو أنه إذا كان الحد الأصغر مصدقا للحد الأوسط، و كان الحد الأوسط مصدقا للحد الأكبر، فيكون الحد الأصغر مصدقا للحد الأكبر.

فنظر هذا الشكل إلى إثبات أصل الحكم، أو إلى إثبات نتيجة هي هنا حكم

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٦

شرعي، و عليه: يكون التعريف الذي اختاره المحقق العراقي، شاملا لمثل هذه القواعد المنطقية، باعتبار نظرها إلى إثبات أصل الحكم، و المفروض أنها قواعد منطقية ليست من علم الأصول، فتعريفه غير مانع، بل و غير جامع، كما عرفت.

### الاعتراض الرابع:

لقد ذكر المحقق العراقي أن المسألة و القاعدة الأصولية، هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه.

و نحن نسأل المحقق: ما هو المقصود بالإثبات؟ هل المقصود الإثبات اللفظي، أو مطلق الإثبات سواء أ كان لفظيا، أو معنويا؟.

فإن كان مراده الإثبات اللفظي بالخصوص، فحينئذ تخرج مباحث الاستلزامات عن علم الأصول، و ذلك كاستلزام الأمر بالشئ للنهي عن ضده، و كاستلزام الأمر بالشئ للأمر بمقدمته، و أمثال هذه المباحث، فإنها ليس لها دلالة لفظية، بل دلالتها معنوية مع أنه لا إشكال في أصوليتها.

و إن كان مراده مطلق الإثبات، فحينئذ يلزم دخول بعض المسائل الرجالية في هذا التعريف، و ذلك كوثاقة الراوى، لأن وثاقة الراوى دليل على صدقه، و هذا يدل على ثبوت الحكم الذي نقله. فوثاقة الراوى ناظرة إلى إثبات أصل الحكم الشرعي إثباتا معنويا لا لفظيا كما هو ظاهر. فيلزم عليه أن تكون مشمولة للتعريف، و تكون من مسائل علم الأصول، في حين أنها خارجة عنه.

و بهذا يتبين أن ما ذكر من التعريفات الثلاثة، لا يمكن المساعدة عليه. فلا بد من تعريف لعلم الأصول يكون جامعا مانعا، لا ترد عليه هذه الإشكالات بكونه جامعا لجميع المسائل الأصولية، و مانعا لدخول غيرها فيه، و مقتدرا على تمييز مسائل هذا العلم عن غيره.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٤٧

## إشارة

قال حفظه المولى:

علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة فى الاستدلال الفقهي خاصة و التى يستعملها الفقيه أدلة على الجعل الشرعى. و توضيح ذلك:

إنّ نسبة علم الأصول إلى علم الفقه، هو نسبة علم المنطق إلى جميع مسائل العلوم الأخرى، فإنّ قاعدة الشكل الأول مثلا القائلة بأنه إذا كان الحد الأصغر مصداقا للحد الأوسط، و كان الحد الأوسط مصداقا للحد الأكبر، فالنتيجة: كان الحد الأصغر مصداقا للحد الأكبر، فهذه قاعدة مشتركة بين جميع العلوم لم يؤخذ فيها مادة من هذا العلم دون ذلك العلم.

فمثل هذه القاعدة من حيث المادة مأخوذة (لا بشرط شىء) فيمكن أن يستدل بها فى جميع العلوم، نعم مواد هذه القاعدة تختلف باختلاف العلوم، فالاستدلالات العلمية كلها فيها جهة اشتراك و جهة اختلاف، فجهة الاشتراك عبارة عن القواعد التى تحدد كيفية الاستدلال كقاعدة إنتاج الشكل الأول، و جهة الاختلاف عبارة عن القواعد التى تحدد مواد القياس، فمثلا بالنسبة إلى العلوم الطبيعية يقال: هذا المعدن حديد، و كل حديد يتمدد بالحرارة، فالمعدن يتمدد بالحرارة.

و يقال كذلك بالنسبة للعلوم الرياضية:

عدد سبعة لا ينقسم إلّا على نفسه، و كل ما لا ينقسم إلّا على نفسه فهو عدد أولى، فعدد سبعة هو عدد أولى.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٤٨

فهنا جهة الاشتراك بين القياسين هى قاعدة الشكل الأول و جهة الاختلاف هى المواد المؤلف منها القياس الأول و الثانى.

فإنّ المواد مختلفة، لأنّ مواد القياس الأول هى - الحديد معدن، و مواد القياس الثانى هى - عدد سبعة لا ينقسم إلّا على نفسه-.

فالحاصل: إنّ هناك قواعد مشتركة بين جميع الاستدلالات العلمية، لأنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، و هناك قواعد يتميز بها كل علم عن الآخر، لأنها مأخوذة (بشرط شىء) من حيث المادة.

و علم المنطق وظيفته بيان تلك القواعد المشتركة المأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، هذه هى نسبة علم المنطق إلى سائر العلوم، و نفس هذه النسبة موجودة فى علم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه.

و بيان ذلك: إن الاستدلال الفقهي فى أى باب كان، فيه جهتان:

أ- إحداهما: قواعد مشتركة أخذت (لا بشرط) من حيث المادة.

ب- و الثانية: قواعد أخذت (بشرط شىء) من حيث المادة.

فمثلا: حجية خبر الواحد من مقدمات الاستنباط و رواية زرارة الدالة على وجوب السورة مثلا، هى أيضا من مقدمات الاستنباط، إلّا أنّ حجية خبر الواحد من القواعد المشتركة فى الاستدلال، لأنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، لأنه يمكن أن يثبت بحجية خبر الواحد كثير من الأحكام غير وجوب السورة، ففى كل مادة من فعل المكلف يمكن أن يثبت الحكم فيها بحجية خبر الواحد.

و هذا بخلاف رواية زرارة المتضمنة لوجوب السورة، فلا يثبت بها إلّا وجوب السورة، و لا يثبت بها حكم الصوم مثلا.

فرواية زرارة من المقدمات المادية فى الاستدلال الفقهي المأخوذة (بشرط شىء)، و بها يتميز علم الحديث عن غيره من سائر العلوم بخلاف حجية خبر

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٤٩

الواحد، فإنها من المقدمات الصورية المشتركة فى الاستدلال الفقهي، و هذا معنى قولنا فى التعريف: إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة فى الاستدلال الفقهي خاصة.

فكل مقدمة كانت دخيلة في الاستنباط، و كانت مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، بحيث تصلح لأن تجرى في كل فعل من أفعال المكلفين، فهي مقدمة أصولية.

و كل مقدمة أخذت (بشرط شيء) من حيث المادة، أي إنها لا تثبت إلا حكم الموضوع الذي تعرضت له، فهي مقدمة أجنبية عن علم الأصول.

هذا هو توضيح ما ذكرناه في التعريف، و لا بد بعد ذلك من أن نبيّن شمول هذا التعريف لجميع مسائل علم الأصول، و عدم كونه شاملا لغيرها من المسائل الأجنبية عنه. و الآن سوف نتعرض لكلا المقامين:

### المقام الأول: شمولية التعريف لكل مسائل علم الأصول:

و يتضح ذلك بواسطة الاستقراء، أي استقراء جميع القواعد الأصولية، فإننا لو استقرأنها كلها لوجدناها واجدة للنكتة المذكورة، و هي كونها مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، أعني أفعال المكلفين.

ثم إن هذه القواعد و المقدمات المأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة هي على قسمين:

القسم الأول: أن تكون مأخوذة (بشرط شيء) بالنسبة للحكم الذي يثبت بها، فمثلا: ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، هي من حيث المادة مأخوذة على نحو (اللابشرط) لأنه يمكن أن يثبت بها وجوب أي فعل من أفعال المكلف، و لكنها مأخوذة (بشرط) من حيث نوعية الحكم، حيث أنه لا يمكن أن يثبت بها إلا الوجوب، فهي لا تثبت غيره من بقیة الأحكام.

القسم الثاني: هو ما كان مأخوذا على نحو (اللابشرط) من حيثيتين أي

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٠

من حيث المادة، و من حيث نوع الحكم كالاستصحاب مثلا فيجری في كل فعل من أفعال المكلفين، كما أنه لا يختص بنوع معين من الحكم، فهو كما يثبت الوجوب يثبت الحرمة، و الكراهة، و غيرها من الأحكام الخمسة.

و الجامع بين هذين القسمين هو كونهما مأخوذین في الاستدلال على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، و يكفي في أصولية المسألة أن تكون كذلك من حيث المادة فقط، و إن كانت مأخوذة (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم.

### المقام الثاني: عدم شمولية التعريف لغير المسائل الأصولية:

و يتضح ذلك بما يلي:

فإننا لو أخذنا مسائل علم الحديث، أي المسائل الموجودة في الكتب الأربعة، و هي عبارة عن الروايات، نجد هذه المسائل لها دخل في الاستنباط، إلا أن هذا التعريف لا ينطبق عليها، و ذلك لأنها من حيث المادة مأخوذة على نحو ال (بشرط شيء)، و ذلك لأن الرواية الدالة على وجوب السورة، لا يمكن أن يستفاد منها حرمة الصوم في العيدين. و حينئذ لا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة، حيث قد عرفت أنها مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة. فالحاصل: إن الرواية لا يستنبط منها إلا في هذه المادة الخاصة التي تضمنتها، و هي السورة. هذا بالنسبة إلى علم الحديث.

و كذلك بالنسبة لمسائل علم اللغة البحتة: فإنها خارجة عن هذا التعريف، و ذلك كلفظ (الصعيد) و أنه ظاهر في مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب، فإن هذه المسألة لا يثبت بها إلا الحكم الذي أخذ في موضوعه لفظ (الصعيد).

و أمّا ما عداه ممّا لم يؤخذ في موضوعه لفظ (الصعيد)، فلا يثبت بها، فهذه المسألة أيضا (بشرط شيء) من حيث المادة، حيث لا

يستنبط منها إلّا في هذه المادة الخاصة- أعنى هذا الفعل الذى أخذ في موضوعه لفظ (الصعيد)- و حينئذ فلا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة.

و هذا هو الذى جعل علماء الأصول يتعرضون لبعض المسائل اللغوية في الأصول دون بعضها الآخر. فتراهم قد تعرضوا لكل مسألة كانت مأخوذة على

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥١

نحو (اللابشرط) من حيث المادة كمسألة ظهور الصيغة في الوجوب، فإنها مسألة لغوية تعرض لها علماء الأصول في كتب الأصول باعتبار أنها مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة و لم يتعرضوا للمسائل اللغوية المأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة كظهور لفظ (الصعيد) لكونها مأخوذة على نحو (البشرط شيء).

أيضا القواعد الاستدلالية في الفقه و القواعد الفقهية تخرج عن التعريف، فمثلا: هناك قاعدة فقهية بعنوان: أن ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، و هناك قاعدة استدلالية في الفقه تكون مبدأ استدلاليا لتلك القاعدة و هي: إن دليل الصحة هل يثبت به الضمان بالغرامة إذا بطل الضمان بالمعوضة، أو لا يثبت به ذلك؟.

هذه قاعدة استدلالية في الفقه هي مبدأ لتلك القاعدة الفقهية- و هاتان القاعدتان لا ينطبق عليهما التعريف، لأنهما قد أخذ فيهما مادة معينة. إذ لا يستنبط منهما إلّا الضمان للمأخوذ بالعقد الفاسد دون سائر الأشياء الأخرى.

إذن فالقاعدة الفقهية و القاعدة الاستدلالية في الفقه، هي مقدمة مادية و ليست مقدمة مشتركة بالاستدلال الفقهي، إذن فلا يشملها التعريف.

بقي عندنا قواعد علم الرجال، و مسائل علم المنطق، و قواعد علم الرجال، من قبيل وثاقه زرارة، و وثاقه زرارة أيضا لا تدخل في التعريف، لأنّ وثاقه زرارة، و إن كانت تفيد في استنباط حكم أى مادة، لأن زرارة قد يخبر بوجوب الصوم، كما قد يخبر بوجوب السورة، و لكن وثاقه زرارة ليست من المقدمات الداخلة في الاستدلال الفقهي، لأنّ مرادنا بالاستدلال الفقهي القياس الأخير الذى يباشره الفقيه بما فيه من كبرى و صغرى.

و هنا حينما نريد أن نتصور دخول وثاقه زرارة في مقام الاستنباط، نراها داخلة في قياس ما قبل الأخير، لا في القياس الأخير. لأننا إذا رأينا رواية لزرارة تدلّ على وجوب السورة، فهكذا نرتب قياسين:

نقول في القياس الأول:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٢

هذا خبر زرارة، و زرارة ثقة، هذا خبر الثقة. هذا القياس دخلت فيه المقدمة الرجالية و هي أن زرارة ثقة، و نتيجة هذا القياس، أن هذا خبر الثقة.

ثم بعد هذا نرتب القياس الأخير فنقول:

وجوب السورة أخبر به الثقة، و كل ما أخبر به الثقة فهو ثابت، فوجوب السورة ثابت.

إذن وثاقه زرارة التى هي مسألة رجالية، هي بحسب الحقيقة مقدمة قياس ما قبل الأخير، و ليست مقدمة في القياس الأخير، إذن مسائل علم الرجال خارجة عن التعريف بهذا الاعتبار.

و أما القياس الأخير فهو مكوّن من مقدمتين:

الصغرى: هي من علم الحديث و هي إن وجوب السورة أخبر به الثقة، و هذا شغل علم الحديث. فالصغرى إذن هي من مسائل علم الحديث التى هي مقدمات مادية.

و الكبرى: و هي أن كل ما أخبر به الثقة فهو ثابت، مقدمة مشتركة أصولية.

و على هذا الأساس يعرف أن القواعد المنطقية خارجة عن التعريف أيضا لأن قاعدة إنتاج الشكل الأول مثلا، لا تشكل مقدمة في القياس الأخير، وإنما هي برهان إنتاج القياس الأخير.

و على هذا الأساس يصح أن يقال بأن علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة يعني في القياس الأخير، فالقياس الأخير الذي يستدل به على الحكم الشرعي، سواء مقدماته الصغرى، أو مقدماته الكبرى، أى مقدمة من تلك المقدمات كانت مقدمة مشتركة، فهي من علم الأصول سواء وقعت صغرى في القياس الأخير، أو وقعت كبرى في القياس الأخير، و أى مقدمة من المقدمات في القياس الأخير لم تقع مشتركة، وإنما كانت مادية بمعنى أنها مأخوذة (بشرط شيء) بشرط مادة معينة، فمثل هذه لا تكون قاعدة أصولية.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٣

### الضابط للقاعدة الأصولية

و من هنا، و على أساس ما تقدم، صح أن يقال بأن الضابط في القواعد الأصولية هو اجتماع أمرين: الأمر الأول: كون المقدمة واقعة في القياس الأخير، بمعنى أنها صالحة للوقوع، لا إنها واقعة بالفعل. الأمر الثانى: إن هذه المقدمة التى تقع فى القياس الأخير، يجب أن تكون مقدمة مشتركة، يعنى أنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة.

و مجموع هذين الأمرين يتوفران بحسب الحقيقة فى تمام مباحث علم الأصول المتعارفة، فإن مباحث الأصول و الحجج كلها تقع كبريات فى القياس الأخير، و هى أيضا مقدمات مشتركة، و ليست مادية، و أبحاث الظواهر بتمامها أيضا تقع صغريات فى القياس الأخير، و هى أيضا مقدمات مشتركة، و ليست مادية، و أبحاث الاستلزامات العقلية أيضا تقع فى القياس الأخير، لأنها تنفى الحكم، أو تثبت الحكم، و هى أيضا مقدمات غير مادية، لأنه لم يؤخذ فى موضوعها مادة دون مادة. إذن فهذه الأبحاث كلها واجدة لهذين الشرطين، و هى أنها مقدمة فى القياس الأخير و ليست مادية، و يكفى هذا فى أصولية المسألة. و باقى المسائل التى هى مقدمات فى الاستنباط فاقدة لأحد هذين الشرطين، فإما أنها مقدمة فى قياس ما قبل الأخير كالمسائل الرجالية، و إما أنها مقدمة مادية غير مشتركة من قبيل مسائل علم الحديث.

و بحسب الحقيقة إن هذا الضابط الذى ذكرناه ليس مجرد عنوان منتزع عن الأبحاث الواقعة فى علم الأصول خارجا، بحيث رأينا الأبحاث الواقعة، و فكرنا

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٥٤

أن ما هو الجامع المانع بين هذه المقدمات الواقعة، فاخترعنا هذا الجامع المانع، كما هو الحال فى الضوابط السابقة التى كانت تقول بأن القاعدة الأصولية ما كانت بمفردها تكفى للاستنباط، أو كانت ناظرة بلسانها للحكم الشرعى.

و هذه كلها تجشمت من أجل تحصيل الجامع المانع لتصحيح كلمات الأصوليين فى المقام. و إلا فيبقى هذا السؤال:

إنه ما هى النكتة التى من أجلها اختير خصوص هذه المقدمات دون غيرها من المقدمات؟ تبقى بلا نكتة، أن القاعدة التى تكفى مع القاعدة التى لا تكفى بمفردها، أى فرق بينهما من حيث غرض الأصولى بما هو أصولى؟ لما ذا فرق بين هاتين القاعدتين القاعدة التى لها نظر إلى الحكم الشرعى، و بين القاعدة التى ليس لها نظر إلى الحكم الشرعى؟ بالآخرة لما ذا فرق عالم الأصول ما بينهما، العضدى و الحاجبى مثلا لما ذا فرق ما بين هذين القسمين؟ تلك الضوابط اشتهائية من أجل تصحيح ما وقع لا من أجل توجيه ما وقع.

أمّا الضابط الذى نقول به، فهو ضابط يصحح ما وقع، و يوجه ما وقع، لأن نكتة مناسبات الحكم و الموضوع معه. فإن علم الأصول أساسا بحسب الحقيقة نشأ فى طول علم الفقه، و فى أول الأمر كان الناس فقهاء، و كانوا ينظرون فيما إذا كانت القاعدة مناسبة مع



المسألة الفلانية، فيذكرونها في تلك المسألة، قاعدة من القواعد الاستدلالية في باب المقبوض بالعقد الفاسد، يذكرونها في المعاملات مثلا، قاعدة أخرى: إنّ الدليل الذي دلّ على المطهريّة هل يدلّ على الطهارة، أو لا يدلّ؟ وهكذا قواعد من هذا القبيل يذكرونها في مواضعها المناسبة.

و بقي الفقه فقها، ثم التفتوا إلى أن هناك قواعد، وهذه القواعد لا مادية و مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة يعني نسبتها إلى تمام أفعال المكلفين منذ ولادة المكلف إلى موته من أول الطهارة إلى آخر الديات على حدّ واحد- مثل هذه القواعد أين يضعونها؟ أ يضعونها في المعاملات؟ أو يضعونها في العبادات؟ أو يضعونها في الأحكام و الإيقاعات؟ من أجل هذا أفردوها في بحث مستقل باعتبار كونها قواعد

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٥

مشتركة من دون أن يهتمهم في المطلب أن تكون هذه القواعد بمفردها كافية للاستنباط أو لا، أو أن يكون لها عين ناظرة إلى نفس الحكم أو لا.

هذه خصوصيات ليس لها دخل في نكتة تأسيس هذا العلم، و إنما نكتة تأسيس هذا العلم هو أنهم حصلوا على قواعد من هذا القبيل لا يناسب إدراجها في أي مسألة من مسائل علم الفقه، و لهذا جعلوها مستقلة في المقام.

هذا من ناحية أحد الشرطين، و هو شرط أن تكون المقدمة مشتركة، لا مقدمة مادية، أي مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة. و كذلك أيضا من الواضح المناسبة للشرط الثاني، و هو أن تكون المقدمة مقدمة في القياس الأخير، يعني أن تكون من المبادئ التصديقية المباشرة لا- أنها من مبادئ المبادئ، و من مبادئ مبادئ المبادئ، إذ من الواضح أنه كلما ازداد الفاصل عن العلم، و تتبعنا الأصول الأولية للمبادئ، وصلنا إلى دوائر أوسع من هذا العلم، يعني وصلنا إلى مقدمات مؤثرة في مجموعة من العلوم، لا في هذا العلم بالخصوص. و تلك المقدمات التي تكون مؤثرة في مجموعة من العلوم لا- في هذا العلم بالخصوص، حينئذ يحسن أن تكتب في أصول مجموع تلك العلوم، لا في أصول الفقه بالخصوص. ففي كل صنعة، و في أصول هذه الصنعة، ننقح المبادئ التصديقية لتلك الصنعة، لا المبادئ و مبادئ المبادئ و هكذا، و إلّا لكان أصول كل علم عبارة عن تمام الأصول الدخيلة في المبادئ التصديقية للعلوم الأخرى أيضا.

إذن فهذا الضابط بحسب الحقيقة ليس مجرد ضابط انتزاعي من كلماتهم، بل هو ضابط أيضا ثبوتى في نفسه، يعني لو كنّا نريد أن نؤسس من الآن علم الأصول فيجب أن نؤسس ضمن هذا الضابط، و نقول بأننا نبحت عن القواعد التي تتميز بهاتين النكتتين، أولا: إنها مقدمات في القياس الأخير، و ثانيا: إنها مقدمات مشتركة لا مقدمات مادية.

و نحن أشرنا منذ قليل إلى أن بعض القواعد الأصولية (لا بشرط) من حيث المادة، و لكنها (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم من قبيل صيغة (افعل)، فإنها (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم، و (لا بشرط) من حيث المادة فيثبت بها

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٦

الوجوب، و لا يثبت بها الكراهة مثلا، و هذا يكفي في أصولية القاعدة و المسألة، و لكن هذا متى يكون؟. يكون فيما إذا كان نوع الحكم سيّالا في الفقه، لا يختص بباب دون باب، من قبيل الوجوب و سائر الأحكام التكليفية الخمسة، فإنها سيّالة في الفقه، لا- تختص بباب دون باب، من قبيل الصحة و البطالان فإنّ الصحة و البطالان سيّال في الفقه، يشمل العبادات، و المعاملات، و الإيقاعات، كلها فيها صحة و بطلان، كل بحسبه، فحينئذ صيغة (افعل) هل تدلّ على الوجوب، أو لا تدلّ؟.

هذه القاعدة مخصوصة بنوع مخصوص من الحكم و هو الوجوب، و لكن الوجوب سيّال في الفقه. فكما أنّ الوجوب يأتي في باب الطهارة، يأتي في باب الصلح. في باب الإجارة، يمكن أن يكون الصلح واجبا، و يمكن أن تكون الإجارة واجبة، و يمكن أن يكون فسخ العقد واجبا، و هكذا الحكم التكليفى، و هو الوجوب، فإنه لا يختص بباب دون باب.

ففي مثل ذلك، النكتة الأصولية موجودة، و هي أن هذا مطلب، نسبته إلى تمام المباحث الفقهية على حد واحد، فلا بد و أن يذكر بصورة مستقلة، و لهذا ذكرت صيغة (افعل) في علم الأصول، و لهذا وجدت مسألة أخرى، و هي أن النهي عن الشيء هل يقتضى بطلانه؟ سواء أ كان عبادة، أو معاملة، أو إيقاعا، أو لا يقتضى؟.

هذه القاعدة من حيث المادة (لا بشرط) لأنها تأتي في أي فعل من الأفعال يتصور فيه الصحة و البطلان كالوجوب فإنه حكم سيال في الفقه، لا يختص بباب دون باب، و لهذا عقدت له مسألة في علم الأصول.

و أما إذا فرض أن هناك قاعدة تختص باب دون باب من قبيل، الدليل الدال على مطهريه شيء، هل يدل على طهارته أم لا؟ مثل هذه القاعدة و إن أخذ فيها الشيء المجمل و المبهم القابل للانطباق على أي شيء في العالم، إذن فهي من حيث المادة (لا بشرط)، و لكن من حيث نوع الحكم أخذ فيها نوع حكم مخصوص، و هو الطهارة، و حيث أن الطهارة مخصوصة في كتاب مخصوص أيضا لا يحتمل، و لا يتوقع أن تذكر هذه القاعدة في كتاب الصلح مثلا، و لهذا

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٧

تركت إلى باب الفقه لكي تذكر في كتاب الطهارة، لا في كتاب الصلح.

فمن هنا يتضح أن القاعدة الأصولية هي التي تكون (لا بشرط) من حيث المادة، و تكون من حيث نوع الحكم إما (لا بشرط شيء) و إما (بشرط شيء) بشرط نوع مخصوص، لكن على شرط أن يكون هذا النوع سيالا ساريا في مختلف الفقه.

و أما إذا كان (بشرط شيء) من حيث الحكم، و كان نوع الحكم موقوفا على باب معين من أبواب الفقه فقط، إذن فهذا أيضا يذكر في ذلك الباب و يصبح بحسب الحقيقة من أصول ذلك الباب، لا من أصول الفقه كله، فأصول الفقه شيء، و أصول كتاب الطهارة شيء آخر، فهنا يصبح من أصول كتاب الطهارة، أو من أصول كتاب الضمان مثلا، لا من أصول الفقه بتمامه.

و أما إذا كان مأخوذا (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم، لكن نوع الحكم سيال كالوجوب، فلا بأس بأصوليته، و كذا لو كان مأخوذا (لا بشرط) من حيث نوع الحكم أصلا، فلا بأس بأصوليته كحجية خبر الواحد، و الاستصحاب، و نحو ذلك.

و هكذا تبين كون التعريف صحيحا ثبوتا و إثباتا.

أما ثبوتا: فلأنه يعني أنه هو في نفسه هو الذي ينبغي أن يؤسس على أساسه علم الأصول بقطع النظر عن عمل الحاجبي و العضدي.

و أما إثباتا: فلأنه منطبق على عمل الحاجبي و العضدي أيضا انطباقا دائما، أو غالبا ملحقا بالدائمي.

و بهذا تبين ما هو تعريف علم الأصول، و بذلك تم الكلام في الجهة الأولى من الجهات الثلاث. إلّا أننا سوف نخرج في البحث الآتي مسألة حجية القطع عن علم الأصول:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٥٩

## حجية القطع

أشرنا سابقا إلى أننا سوف نخرج مسألة حجية القطع عن علم الأصول، و نوضح ذلك فنقول:

إن حجية القطع خارجة بنكتة أن علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة الواقعة في القياس الأخير، و حجية القطع لا تثبت به المقدمة، و إنما تثبت به مقدمية المقدمات في تمام مسائل علم الأصول.

فمثلا حجية خبر الواحد هي مقدمية مشتركة واقعة في القياس الأخير لإقامة الحجج على الواقع، لكن حجية خبر الواحد لا تثبت بحجية القطع، و إنما تثبت بأدلتها من الروايات، و آية النبأ، أو غير ذلك. لكن صلاحيتها لأن تقع مقدمية لإقامة الحجج على الواقع، و مقدميتها في هذا القياس فرع حجية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجة، لم تكن حجية هذا الخبر ثابتة في علم الأصول، لأن كل إثبات ينتهي إلى القطع، فإذا لم يكن القطع حجة، فلا تصلح حجية خبر الواحد لأن تقع مقدمية لإقامة الحجج على الواقع.

إذن حجية القطع ليست وظيفتها إثبات مقدمة حجية خبر الواحد مثلا، وليس هو بنفسه مقدمة من المقدمات، وإنما هو بنفسه تثبت به مقدمة جميع المقدمات المذكورة في علم الأصول، فلا بد من فرض وجوده في مرتبة سابقة على علم الأصول، وإن شئت قلت: كما أن في علم الفقه قواعد مشتركة، كان ينبغي عزلها عن علم الفقه، وجعلها في علم آخر أسبق من علم الفقه، كذلك حجية القطع، هي قاعدته مشتركة في تمام المسائل الأصولية لأنها دخيلة في مقدمة سائر المقدمات المبسوط عنها في علم الأصول، ومن هذه الناحية كان لا بد من فرض كونها في مرتبة سابقة على بحث تلك المقدمات.

إلى هنا انتهى الكلام في الجهة الأولى بتمامها ثم سوف ندخل في الجهة الثانية التي يقع الكلام فيها في موضوع علم الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦١

## الجهة الثانية موضوع علم الأصول

### مقدمات عند ذكر موضوع علم الأصول:

#### إشارة

اعتاد علماء الأصول عند الكلام على موضوع علم الأصول، أن يذكروا ضوابط وقواعد معينة، ادّعوا أنهم أخذوها من الحكماء و الفلاسفة، و ساروا في مقام تطبيق هذه القواعد الكلية على علم الأصول وغيره من العلوم الداخلة في محل ابتلائهم، و من هناك وقعوا في إشكالات و اعتراضات.

و رغم أن الدخول في ذلك ليس بمهم إلا أننا سوف نجاري علماءنا فيما فعلوا، و نقدم ثلاث مقدمات، كل مقدمة في كلمة من هذه الكلمات التي نقلوها عن الحكماء، و إن كان بعض ما نقلوه ليس له عين و لا أثر في كلمات الحكماء.

المقدمة الأولى: في أن كل علم لا بد له من موضوع.

المقدمة الثانية: في أن كل علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الموضوع.

المقدمة الثالثة: هي أن العرض الذاتي عبارة عما يعرض للموضوع بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوي، دون ما يعرض له بواسطة أمر أخص، أو أمر أعم، داخليا أو خارجيا، أو بواسطة أمر مباين.

هذه كلمات ثلاث نتكلم في كل واحدة منها حسب الترتيب:

### الكلمة الأولى: [في أن كل علم لا بد له من موضوع

#### إشارة

إن لكل علم موضوعا، و هذه الكلمة وقعت موردا للإشكال عند علماء الأصول، فبعضهم ذهب إلى أن لا برهان على هذا المدعى، و هو أن لكل علم

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٢

موضوعا، و بعضهم ذهب إلى أن البرهان قائم على العدم، إذ ليس لبعض العلوم موضوع كلي لأن بعض مسائلها من قبيل الوجود و العدم، و لا جامع بينهما.

المقالة الأولى: و الكلام يقع في أنه لا برهان على أن لكل علم موضوعا:

و توضيح ذلك: أن هذا المدعى و هو (إن لكل علم موضوعا) يستدل له عادة في كلماتهم بأحد دليلين:

### الدليل الأول على تعدد الموضوعات بتعدد العلوم:

تطبيق قاعدة (إن الواحد لا يصدر إلّا من واحد) بتوضيح أن لكل علم من العلوم غرضا يختص به، و هذا الغرض واحد كلي إن لم يكن واحدا شخصيا، و كما أن الواحد بالشخص لا يصدر إلّا من واحد بالشخص، كذلك الواحد الكلي كالواحد النوعي مثلا، لا يصدر إلّا من واحد نوعي.

فبعد البناء على أن لكل علم غرضا واحدا كليا، و بعد البناء على أن قاعدة أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد، ليست مختصة بالواحد الشخصي فقط، بل تشمل الواحد النوعي أيضا، فقد استنتج من ذلك: إن فرض وجود غرض واحد كلي للعلم، يكشف لا محالة عن وجود جامع كلي لمسائل موضوعات ذلك العلم، إذ لو كانت متفارقة، و لا يوجد جامع بينها أصلا، إذن للزم صدور الواحد الكلي من كثرات متعددة، و هذا خلف القاعدة.

و تحقيق الكلام في هذا الاستدلال هو أن أغراض العلوم تتصور في مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة التدوين و المدرس، و التعلم و التعليم. فإن من يدون علما، أو يدرس علما، لا بد أن يكون له غرض من تدوينه لذلك العلم، أو درسه له، و لا ينبغي أن يكون نظر ذلك البرهان الذي ذكرناه إلى هذا الغرض في هذه المرتبة، لأن الغرض في هذه المرتبة يختلف من حالة إلى أخرى، و من شخص إلى شخص آخر، أي إنه يتعلق عند إنسان غرض بدراسة المسألة الأولى من العلم فقط، و عند آخر غرض بدراسة نصف العلم، و قد يتعلق عند ثالث غرض

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٣

بدراسة كل العلم، فمثلا، يكون له غرض في الحصول على ملكة الاجتهاد، و يتوقف الحصول على هذه الملكة على دراسة تمام علم الأصول، بل قد يتوقف على دراسة علوم كثيرة مع أن الغرض واحد، لكنه يتوقف على دراسة علوم كثيرة و متعددة. ففي هذه المرحلة و المرتبة، الأغراض تختلف باختلاف الملاحظات الشخصية للأشخاص، و تختلف باختلاف الدوافع الشخصية للأشخاص، و في هذه المرحلة و المرتبة لا يوجد لكل علم غرض وحداني نوعي كلي تطبق عليه قاعدة (أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد)، فتطبيق هذه القاعدة لا ينبغي أن يكون بلحاظ هذه المرتبة.

المرتبة الثانية: و هي مرتبة تدوين القواعد التي يبحث عنها و تدون، هذه المرتبة، مرتبة تلك القواعد بوجودها النفس الأمري في اللوح المناسب، تارة تكون أمورا تكوينية من قبيل الملازمات و الاستلزمات و العليات، و تارة أخرى تكون أمورا طبيعية من قبيل الإعراب في علم النحو مثلا، و يترتب على هذه القواعد في وعائها المناسب أثر واحد كلي، و هو الذي يسمّى بالغرض من ذلك العلم، بقطع النظر عن مقصود هذا، أو مقصود ذاك. و هذا ما اعتاد العلماء أن يمثلوا له فيقولون مثلا: بأن الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ.

و ينبغي أن يطبق البرهان الذي ذكرناه بلحاظ هذه المرتبة، التي هي مرتبة القواعد بوجودها النفس الأمري غرضا و أثرا وحدانيا كليا. و هذا الاعتراف يستدعي التساؤل التالي:

كيف يقال بأن صون اللسان عن الخطأ أثر كلي يترتب على القواعد النحوية بوجودها النفس الأمري، لكي يطبق على ذلك قاعدة (أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد)، مع أننا نجد الكثيرين يخطئون في تعبيرهم خارجا مع كونهم درسوا تلك القواعد؟.

و في مقام الجواب على هذا التساؤل نطرح تقريرين لأجل تصوير أن هناك غرضا وحدانيا كليا مترتبا على القواعد بوجودها النفس الأمري، ممّا يتيح تطبيق قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلّا من واحد).

التقريب الأول: هو أن يقال: بأن الغرض من القواعد النحوية ليس هو

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٤

صون اللسان عن الخطأ بالفعل، بمعنى وقوع الصيانة خارجا و توضيح ذلك: هو أن صون اللسان عن الخطأ في الخارج له علة مركبة من أجزاء متعددة مثل (إرادة الفاعل أو علم الفاعل، و القواعد النفس الأمرية)، إذن فالقواعد النفس الأمرية هي جزء العلة لوقوع الصيانة خارجا، و تخلّف الصيانة خارجا، لأنّ باقى أجزاء العلة غير موجودة.

و عليه: فإنّ للقواعد النحوية غرضا وحدانيا كليا هو صون اللسان عن الخطأ خارجا، و للقواعد تأثير ضمنى فيه، فتكون علة ضمنية بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء الأخرى لترتب المعلول و وقعت الصيانة خارجا [١٧].

إلّا أنّ هذا التقريب لا ينفعا في تطبيق البرهان على قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلّا من واحد)، و ذلك لأنه إما أن يكون المراد من صون اللسان عن الخطأ خارجا واقع الصيانة، بمعنى أن يقول (ضرب زيد) و لا- يقول (ضرب زيدا). و إمّا أن يكون المراد عنوان الصيانة بحيث لم يخطئ، و أنه صان لسانه.

فإن كان الغرض هو واقع الصيانة، إذن يكون عندنا أغراض متباينة، لا غرض واحد، و ذلك لأنّ واقع الصيانة في مسألة الفاعل هو أن يقول: (ضرب زيد)، و واقع الصيانة في مسألة المفعول هو أن يقول (ضربت زيدا) و هذان غرضان متباينان. و عليه: فلم نحصل على غرض واحد كلى يكون مصداقا للقاعدة و هي: (إن الواحد لا يصدر إلّا من واحد). و إن كان الغرض عنوان الصيانة، بمعنى أن يكون غرض مسألة الفاعل (ضرب زيد) غرضا بما هو صيانة، لا بما هو (ضرب زيد)، و غرض مسألة المفعول (ضربت زيدا) غرضا بما هو صيانة لا بما هو (ضربت زيدا).

إذن يتحقق عندنا في المقام غرض واحد كلى، هذا الغرض مستند إلى القواعد النحوية، و هو الصيانة عن الخطأ.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٥

لكن هذا الغرض الواحد الكلى، بحسب الحقيقة، مستند إلى القواعد النحوية، لا باعتبار جامع ذاتي بينها، بل باعتبار جهة عرضية، و وصف عرضي مشترك بينها، و هو كونها عقلائية و مقبولة عند العقلاء، و كونها كذلك هو الذى جعلنى أقول مثلا: (ضرب زيد) تارة (و ضربت زيدا) تارة أخرى، فالعلة في أن أعرف النحو، و أقول: (ضرب زيد) تارة (و ضربت زيدا) أخرى، و إن كانت هي القواعد النحوية، و هذا يكشف عن جهة اشتراك، إلّا أن هذه الجهة المشتركة لا- يلزم أن تكون جامعا ذاتيا حتى نحصل على جامع بين موضوعات القضايا، بل يكفى أن تكون جهة عرضية قائمة بهذه القضايا و لو تباينت موضوعاتها و محمولاتها، كما رأينا من كون الجهة المشتركة في كونها عقلائية و مقبولة عند العقلاء.

و من هنا نرى عدم صلاحية هذا التقريب في تقريب: (إن الواحد لا يصدر إلّا من واحد).

التقريب الثانى: و هو أن الغرض من القواعد النفس الأمرية، ليس هو وجود الصيانة خارجا، و إنما أن يصحّ الكلام في نفسه سواء نطق به إنسان، أو لم ينطق به إنسان، و هذا الغرض حتما يترتب على القواعد النحوية، لأنه بمجرد أن يتفق العرب على أن الفاعل مرفوع، حينئذ هذه القاعدة تؤدى مباشرة إلى تصحيح قولنا (ضرب زيد) سواء نطق بها أم لا.

و لكن مع هذا لا ينفعا هذا التقريب في تطبيق البرهان المذكور على قاعدة:

(إن الواحد لا يصدر إلّا من واحد)، و ذلك لأنّ الغرض من القاعدة هو جعل الكلام مطابقا لها، و المطابقة ما هي إلّا نسبة قائمة بين القاعدة و الكلام الخارجى. و لا- يعقل أن تكون النسبة جامعا بين القواعد النحوية، و بين الكلمات الخارجية، إذن لدينا أغراض متعددة، لأن هذه النسب عديدة بعدد القواعد، و كذلك لا يتحقق الجامع بين النسب إلّا إذا تحقق الجامع بين أطرافها، لأنّ الجامع ما بينها واحد. و هذا البرهان إنما يتحقق في غرض مستقل موجود في الخارج، لا في أمر نسبي يكون تعدده و وحدته تابعا لوحدة طرفه و تعدده.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٦

### الدليل الثاني على تعددية الموضوعات، بتعدد العلوم:

هو أن التمايز بين العلوم بالموضوعات.  
و حيث أنه كذلك فلا- بد من أن يفرض لكل علم موضوعا، و لو لم يكن لكل علم موضوع خاص به، لم يكن العلم متميزا عن سائر العلوم الأخرى، و كأن صاحب هذا الكلام فرض في هذا الدليل أصلا موضوعيا و هو أن التمايز بين العلوم بالموضوعات، ثم يرتب عليه أنه بناء لذلك يجب أن يكون لكل علم موضوع.  
و المحقق الخراساني ناقش في الأصل الموضوعي هذا و قال [١٨]: بأنه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات، إذن يلزم أن يكون لكل باب بل لكل مسألة علم مستقل، لأنّ موضوع باب الفاعل غير موضوع باب المفعول. فيكون هذا علما و ذاك علما آخر، مع أنه لا يلتزم بذلك أحد [١٩]. و عدم الالتزام بذلك يكشف عن أن تمايز العلوم ليس بالموضوعات.  
و لكن المحقق الخراساني في نقاشه هذا قد جانب الصواب، و ذلك لأنّ السادة العلماء حينما يقولون بأن تمايز العلوم بالموضوعات، لا يقصدون بذلك أيّ موضوع كيفما اتفق حتى يقال بأن الفاعل موضوع و المفعول موضوع. إذن ليكن لكل منهما علم.  
بل [٢٠] القصد هو أن تمايز العلوم إنما يكون بالموضوع الذي لا تكون عوارض الذاتية عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه. مثلا: الفاعل موضوع متميز عن المفعول، و لكن العوارض الذاتية له بحسب مباني السادة العلماء، عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه و هو الكلمة. و عليه: فلا يجوز جعل الفاعل موضوعا لعلم خاص به. و من هنا يظهر رد نقاش المحقق الخراساني.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٧

و لكن الدليل الثاني أيضا غير صحيح، و ذلك لأنه لا يمكن أن نستدلّ على وجود الموضوع لكل علم من دعوى أنّ تمايز العلوم بموضوعاتها، فإنّ كون العلوم تتميز بموضوعاتها يتوقف على أن نثبت بأنّ لكل علم موضوعا [٢١].  
فإذا كانت تلك القضية مشكوكة لنا، إذن فكيف نستطيع أن نبرهن على أنّ لكل علم موضوعا، بلحاظ أنّ تمايز العلوم بالموضوعات. نعم لو ثبت أنّ تمايز العلوم بموضوعاتها بدليل تعبدى أو شبه تعبدى، كآية أو رواية، حينئذ نستكشف بطريق ال (إن) أنه لا بد و أن يكون لكل علم موضوع.

و أمّا بقطع النظر عن الدليل التعبدى، أو شبه التعبدى، لا يمكننا أن نجعل هذا برهانا على وجود الموضوع لكل علم.  
المقالة الثانية: و هي أن البرهان قائم على عدم وجود موضوع لكل علم:

و قد قرر ذلك من قبل السيد الخوئي بتقريبين [٢٢]:

التقريب الأول: و هو أننا إذا لاحظنا علم الفقه، سوف نجد أن محمولاته عبارة عن الأحكام الشرعية مثل- الصلاة واجبة، الخمر حرام، الدم نجس، و هكذا. و هذه أمور اعتبارية و ليست أمورا حقيقية.

و عليه: لو فرض أننا أردنا أن ننصّر جامعا حقيقيا قوليا بين مسائل هذا العلم، بحيث يجمع هذا الجامع بموضوعه بين موضوعات مسائل هذا العلم، و بمحموله بين محمولات مسائله، لتعذر علينا ذلك، لأنّ القضية الكلية الجامعة غير متصورة في علم الفقه بسبب محمولات مسائله التي هي أمور اعتبارية، و لا بد أن يكون جامع الأمور الاعتبارية أمرا اعتباريا، و هو غير متحقق في هذه القضية.

و لكن هذا التقريب غير صحيح، و ذلك لأنه حتى مع غرض أن الأحكام

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٨

الشرعية أمور اعتبارية، إلّا أنّ في الاعتبار حيثيتين إحداهما: حيثية نفس الاعتبار، و الثانية: حيثية المعبر.

وحيثية نفس الاعتبار أمر حقيقي بعكس حيثية المعبر التي هي أمر اعتباري وهمي. مثلا: حينما تعتبر- بحرا من ذهب- فإن نفس اعتبارك هذا أمر حقيقي قائم بنفسك، و هو من الموجودات القائمة في النفس، بينما المعبر و هو مفهوم- بحر، من ذهب- أمر خيالي وهمي، و ليس أمرا حقيقيا.

و الجامع المطلوب في المقام ليس جامعا بلحاظ حيثية المعبر، و إنما هو جامع بلحاظ حيثية الاعتبار، و هناك وجودات تشريعية حقيقية قائمة في نفس المولى، و ناشئة من اهتمامات و ملاكات مولوية. و هذه الملاكات أمور حقيقية يتصور بينها الجامع الحقيقي. التقريب الثاني: هو أيضا بالنسبة إلى علم الفقه، و خلاصته: إن موضوع علم الفقه عبارة عن أمور مختلطة بعضها جوهر من قبيل الدم نجس، و بعضها من الكيف المسموع من قبيل القراءة واجبة، و بعضها من مقولة الوضع من قبيل الركوع واجب، و بعضها من الأمور العدمية من قبيل التروك.

و لو أريد تصوير جامع بين موضوعات علم الفقه، بحيث يكون جامعا حقيقيا مقوليا، لزم تصوير الجامع بين مقولات عالية من قبيل مقولة الوضع، و مقولة الكيف مثلا، أو بين الوجود و العدم لأن موضوع المسألة في بعض مسائل علم الفقه أمر عدمي كالترك مثلا. و هذا الجامع غير معقول.

و هذا التقريب غير صحيح أيضا، و ذلك لأنه إذا اتضح لدينا التساؤل التالي يتضح عدم صحة التقريب.

و هذا التساؤل هو: ما المراد من تصوير جامع بحيث يكون موضوعا للعلم؟

إذا كان المراد تصوير موضوع للعلم بحيث يكون جامعا بين موضوعات مسائله حسب ما دوت خارجا، فإن هذا متعذر لا في علم الفقه فقط، بل حتى

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٦٩

في الفلسفة العالية أيضا، و التي سلّم السيد الأستاذ [٢٣]، و السادة العلماء بأن لها موضوعا واحدا كليا و هو (الموجود)، و ذلك لأن الموجود في كثير من مسائل الفلسفة العالية يقع محمولا في المسألة حسب ما دوت، لا موضوعا مثل: الجوهر موجود، العرض موجود، العقل موجود، و مع هذا لم يستشكل الفلاسفة، و حتى علماء الأصول، في أن للفلسفة موضوعا كليا و هو (الموجود).

و معنى هذا إنه: حينما نريد أن نتصور موضوع الكلي للعلم، لا يلزم أن نتصوره بنحو يكون منطبقا على موضوعات مسائله، حسب ما دوت خارجا، بل يكون منطبقا حسب ترتيب من الترتيبات لهذه المسائل سواء أ كان مطابقا لما دوت، أو لم يكن مطابقا لما دوت.

و بهذا يتم كون موضوع الفلسفة هو (الموجود) سواء أ كان الموجود جوهر، أو عرضا، و هكذا يكون الجوهر، و العرض، و العقل، محمولات للموجود الذي هو موضوع الفلسفة العالية، و لكن العلائق النحوية و اللغوية، أو ضرورات اللغة و النحو، أو أى تأثير آخر غير مرتبط بحقائق الأشياء، يضطرنا إلى أن ندوت مسائل الفلسفة، أو أى علم كما وقع خارجا.

و من هنا يتضح أنه عند ما نريد أن نحقق موضوعا لأى علم، ينبغي أن نحققه بحسب الأمر الواقع لا بحسب ما دوت خارجا، و هذا الكلام يجرى أيضا في تحقيق موضوع علم الفقه، لأن الجامع هنا كسا في الفلسفة العالية، يبرز من خلال محمولات علم الفقه. و الإشكال الذي وقع كان بسبب ملاحظة مسائله حسب ما دوت.

و هنا بدل أن نقول إن موضوع علم الفقه هو فعل المكلف كما يقال، فنقع في القيل و القول، لأن بعض مسائله ليست من فعل المكلف، بل من الأعيان الخارجية كالدم نجس، و الخمر نجس، و هكذا، نقول: بأن موضوع علم الفقه هو الحكم الشرعي، و نسبة الحكم الشرعي إلى علم الفقه كنسبة الموجود إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٠

الفلسفة العالية، فكما يقال في الفلسفة العالية: الجوهر موجود، فهو بحسب الحقيقة أن الوجود متعين بتعين جوهرى، و كذا في قولنا:

العرض موجود معناه أن الوجود متعين بتعين عرضي، و هكذا عند ما يقال: الصلاة واجبة، فإنه في الحقيقة أن الحكم الشرعي متعين بوجود الصلاة، و وجوب الصلاة نحو تعين للحكم الشرعي.

إذن فالحكم الشرعي هو محور موضوع علم الفقه، و كل مسألة من مسائله هي بحث في تعيينات الحكم الشرعي.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧١

### التحقيق في المقدمة الأولى

و تحقيق الكلام في هذا المقام هو: إنه لا إشكال في أن لكل علم وحدة، و بهذه الوحدة صار علما كما أنه لا إشكال في أن وحدته ثابتة له في المرتبة السابقة على التدوين و التأليف، فعلم النحو لم يصبح علما واحدا لأن سيوييه ألفه علما واحدا، بل بقطع النظر عن المدوّن و المؤلف، فإنّ لعلم النحو وحدة ثابتة في أفقه المناسب له. و هذه الوحدة لا بد و أن تنشأ من أحد أمور ثلاثة و هي: إمّا وحدة الموضوع، و إمّا وحدة المحمول، و إمّا وحدة الغرض.

فإن كانت هذه الوحدة ناشئة من وحدة الموضوع: إذن يثبت أن لكل علم موضوعا. و إن فرض أنها كانت ناشئة من وحدة المحمول: إذن بحسب الحقيقة يكون هو موضوع العلم، لأننا لا نريد بموضوع العلم إلّا ما كان يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كما هو الحال في الفلسفة العالية كما تقدم. فإنّ البحث فيها عن الموجود بما هو موجود، و عن تعييناته، و تخصصاته، و شؤنه، و كذلك الأمر في المقام، فإنه أيضا يكون البحث هنا عن المحمول الكلي، و عن تعييناته، و تخصصاته، و شؤنه.

و إن فرض أن الوحدة كانت ناشئة بلحاظ الغرض: فإن كان هذا الغرض من سنخ النسب، إذن فلا يعقل وحدته إلّا بوحدة طرفه، فيرجع إذن إلى وحدة الموضوع، أو المحمول. و إن لم يكن من سنخ النسب، بل كان أمرا حقيقيا خارجيا معلولا للقضايا، إذن فيكون هو موضوع العلم أيضا، من قبيل المرض و الصحة الذي هو الغرض من علم الطب. فإنّ تمام مسائل علم الطب ملحوظ باعتبار دخلها في الصحة، و البحث فيها بالحقيقة عن أسباب الصحة و موانعها.

و البحث عن الأسباب للشيء هو بحث عن العوارض الذاتية لذلك الشيء. كما يأتي توضيحه في بحث العوارض الذاتية.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٢

و الفلاسفة حينما قالوا: إنّ لكل علم موضوعا، لم يريدوا أكثر ممّا ذكرناه، و هذا الشيخ الرئيس يقول في كتابه (منطق الشفاء في المقالة الثانية من باب البرهان)، بأنه: تارة يكون للعلم موضوع واحد كعلم الحساب الذي موضوعه العدد، و أخرى يكون له موضوعات متعددة. و هذه الموضوعات المتعددة، تارة يجمعها جنس واحد، و أخرى لا يجمعها جنس واحد، و على الثاني تارة تجمعها مناسبة واحدة، و أخرى لا تجمعها مناسبة واحدة.

و مثال ما يجمعها جنس واحد: الخط، و السطح، و الجسم، فإنه يجمعها المقدار.

و مثال ما لا يجمعها جنس واحد، و لكن تجمعها مناسبة واحدة: النقطة، و الخط، و السطح، و الجسم، فإن النقطة ليست مقدارا، و لكن يصح أن تجعل هذه الأربعة موضوعا لعلم واحد باعتبار أن نسبة النقطة إلى الخط هي نسبة الخط إلى السطح، و نسبة الخط إلى السطح نسبة السطح إلى الجسم.

و من هنا نلاحظ أن الفلاسفة حينما أسسوا هذه القاعدة، و هي: إن لكل علم موضوعا، لم يريدوا ما وقع في خيال الأصوليين، و اضطربهم إلى الإشكال و الجواب، و إقامة البراهين على الاستحالة و النفي، و إنما كان مرادهم شيئا يكفي مجرد تصوّره للتصديق به، و هو أنه لا بد لكل علم ما دام علما واحدا من محور، و هذا المحور إما أن يكون منتزعا بلحاظ موضوعات مسائل ذلك العلم، أو بلحاظ محمولات مسائله، أو بلحاظ الغرض من هذه المسائل، و هذا المحور هو موضوع العلم.



بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٣

### التحقيق في المقدمة الثانية و المقدمة الثالثة

#### إشارة

و لقد أدرجناهما معا لأنهما كانا موضع تساؤل في ثلاثة إشكالات من قبل علماء الأصول على نحو التداخل. و المقدمة الثانية هي القائلة بأنه يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتية، لا عن العوارض الغريبة. و المقدمة الثالثة هي التساؤل عن تفسير العرض الذاتي، هل العرض الذاتي هو ما عرف عنهم بأنه ما يعرض للشئ بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي دون ما يعرض بواسطة أمر أعم داخلي أو خارجي، و دون ما يعرض بواسطة أمر مباين أو أخص؟. و الإشكالات الثلاثة التي وجهت على هاتين المقدمتين كتساؤل من قبل علماء الأصول هي: أولا: هل أن ما ذكر هو تحديد للعرض الذاتي، أو أن له تحديدا آخر؟. ثانيا: بعد معرفة معنى العرض الذاتي نسأل بأنه: هل يشترط أن يبحث في العلم عن عوارض موضوعه الذاتية، أو يجوز أن يبحث فيه عن العوارض الغريبة أيضا؟. ثالثا: بعد فرض قبول هذه القاعدة، و هي أن يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتية تتساءل بأنه: كيف يمكن تطبيق هذه القاعدة بحيث يكون البحث منطبقا عليها في سائر العلوم؟.

### الإشكال الأول:

#### إشارة

و هو هل أن العرض الذاتي هو المحمول الذي يثبت الموضوع بلا واسطة بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٤ أصلا، أو بواسطة أمر مساوي مع الالتزام بأن ما يعرض بواسطة أمر أعم داخلي أو خارجي، و بواسطة أمر أخص أو مباين، أعراض غريبة؟. المحقق العراقي (قده) حقق هذا البحث بأفضل تحقيق عرض من قبل علماء الأصول، و لذا سوف نقتصر على عرضه دون غيره مع إجراء المناقشة المناسبة لما عرضه [٢٤]. قال المحقق العراقي: بأنه لا- ينبغي تقسيم العرض بما ذكر، و إنما ينبغي تقسيمه على النحو التالي: إنَّ العرض المحمول بالنسبة إلى الموضوع يتصور على أنحاء:

#### أ- النحو الأول:

أن يكون المحمول ذاتيا للموضوع بمعنى الذاتي في كتاب الكلليات، أي يكون جنسا له أو نوعا أو فضلا له.

#### ب- النحو الثاني:

أن يكون المحمول خارجا عن حريم ماهية الموضوع، لازما له، بحيث يكون الموضوع وحده كافيا للاتصاف به بلا حاجة إلى سبب من الخارج، من قبيل الحرارة بالنسبة إلى النار، فإن الحرارة ليست من ذاتيات النار، ولكنها لازم لا يحتاج إلى واسطة.

### ج- النحو الثالث:

أن يكون المحمول محتاجا إلى واسطة بالنسبة إلى الموضوع بمعنى أنه ليس ذاتيا، ولا- لازما، بل هو عرض مفارق. ولكن هذه الواسطة حيثية تعليلية بمعنى كونها لثبوت المحمول للموضوع، من قبيل مجاورة النار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء، فإن الحرارة بالنسبة للماء ليست ذاتية، ولا لازمة، بل تحتاج إلى واسطة، وهي مجاورة النار التي هي حيثية التعليلية، وهي العلة في بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٥

ثبوت الحرارة للماء. وهذه حيثية التعليلية قد تكون مباينة كما هو الحال في المثال المذكور، وقد تكون مساوية، أو أعم، أو أخص، بمعنى أن الوسائط المذكورة في التساؤل يمكن أن تكون من هذا النحو إذا كانت حيثيات تعليلية. وقبل الدخول في النحو الرابع نقول: بأنه ينبغي الاعتراف بأن العرض في هذه الأنحاء عرض ذاتي لأنه يعرض لموضوعه حقيقة و بالدقة.

أما في النحو الأول: فواضح لأنه ثابت للموضوع في مرتبة ذاته باعتباره جنسا، أو نوعا، أو فصلا، وهذا أعلى مراتب الثبوت.

و أما في النحو الثاني: فهو لازم له. إذن فهو عارض عليه ابتداء و بلا واسطة.

و أما في النحو الثالث: و إن كان فيه واسطة، لكن الواسطة حيثية تعليلية، لا حيثية تقييدية، بمعنى أنها تعطى للموضوع شيئا، و التعليلية هنا عرض ذاتي في المقام.

### د- النحو الرابع:

أن يكون المحمول عارضا على الموضوع بواسطة هي حيثية تقييدية، بمعنى أن الواسطة هي محط العرض، لا- ذا الواسطة. ولكن نفترض هنا أن ذا الواسطة هو جزء تحليلي من الواسطة، من قبيل عروض أعراض النوع على الجنس، فإن العرض هنا يعرض على الجنس بتوسط النوع- الذى هو أخص بحسب تقسيم المشهور- و لو لاحظنا ذا الواسطة نرى أنه معروض ضمنى للعرض، لا معروض استقلالى. و المعروض الاستقلالى للعرض هو النوع، و العارض على النوع استقلالا عارض على الجنس ضمنا لأن الجنس جزء النوع. و هذا بخلاف الأنحاء الثلاثة السابقة، لأن الموضوع فيها معروض استقلالى للعرض.

### ه- النحو الخامس:

أن يكون المحمول عارضا على الموضوع بواسطة، و الواسطة جزء من

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٦

الموضوع، لا الموضوع، لا الموضوع جزء من الواسطة، من قبيل عروض العرض على النوع بتوسط أمر أعم منه، و هو الجنس الذى هو جزء النوع.

### و- النحو السادس:

أن يكون المحمول عارضا على الموضوع بواسطة هي حيثية تقييدية، لا حيثية تعليلية، و تكون هذه الواسطة مباينة ذاتا مع ذى الواسطة، ولكنها متحدة معه وجودا من قبيل أعراض الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو أعراض الجنس بالنسبة إلى الفصل. و الفصل و الجنس

متغايران ذاتا، متحدان وجودا.

## ز- النحو السابع:

### إشارة

أن يكون المحمول عارضا على الموضوع بواسطة، و لكن هذه الواسطة مباينة لذي الواسطة ذاتا و وجودا، من قبيل القول: بأن الجسم بطيء أو سريع، فإن البطء و السرعة يعرضان على الحركة بحسب الحقيقة لأنها موضوعهما، و بتوسط الحركة يعرض البطء أو السرعة على الجسم. و الجسم و الحركة متغايران ذاتا، و ماهية، و وجودا.

و هكذا فإن المحقق العراقي قسّم العرض إلى سبعة أقسام لكنها غير السبعة الأخرى المشهورة، و بعد ذلك قال [٢٥]:

إنّ المناطق في الذاتية، إمّا أن يكون بلحاظ الحمل، أو بلحاظ العروض، فإن كان المناطق في الذاتية أي التمييز بين العرض الذاتي و غير الذاتي، إن كان بلحاظ عالم الحمل فالسته الأولى تكون أعراضا ذاتية، لأنه يصح حملها حقيقة باعتبار أنه إما لا يوجد واسطة أصلا، أو تكون الواسطة تعليلية، أو تكون تقييدية، و لكنها متحدة وجودا مع ذي الواسطة. و الاتحاد في الوجود يصح الحمل كما هو معروف. و أما النحو السابع الأخير، فلا- يكون ذاتيا لأنه لا يوجد ما يصح الحمل فيه حقيقة. و إن كان المناطق في الذاتية هو بلحاظ عالم العروض، لا بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٧

الحمل. فمن الواضح أن الأنحاء الثلاثة الأخيرة ليس فيها عروض حقيقة، و إنما العروض للواسطة، لا لذي الواسطة. [٢٦]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١؛ ص ٧٧

من الواضح أيضا أنّ في الأنحاء الثلاثة الأولى عروض حقيقيا. فهذه الثلاثة تكون أعراضا ذاتية، لأن العروض فيها إما ذاتي، أو لازم، أو بواسطة تعليلية.

و يبقى الكلام في النحو الرابع فإن قلنا بكفاية العروض الضمني في الذاتية أدرجناه مع الثلاثة الأولى، فتكون الأنحاء الأربعة الأولى أعراضا ذاتية، و إن قلنا بتقوم الذاتية بالعروض الاستقلالي فقط، أدرجنا النحو الرابع مع الأنحاء الثلاثة الأخيرة، فتكون الأنحاء الثلاثة الأولى فقط أعراضا ذاتية.

ثم استظهر المحقق العراقي [٢٧] أن المناطق في الذاتية ليس هو الحمل، بل هو العروض. و ليس هو مطلق العروض، بل العروض الاستقلالي، استظهر هذا من كلمات الحكماء، و ذلك لأنه لو كان مناطق الذاتية هو مطلق العروض، و لو ضمنيا، أو كان مناطق الذاتية أوسع من ذلك، و هو أن يكون الحمل حقيقيا، إذن للزم أن تكون العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس. فالعوارض الذاتية للنوع هذه لها عروض ضمنى للجنس، لأن الجنس جزء من النوع، و يكون حملها على الجنس أيضا حملا حقيقيا بلا عناية. فلو بنينا على أن المناطق في الذاتية هو مطلق العروض و لو ضمنيا، فضلا عن البناء على أن المناطق هو الحمل الذي هو أوسع من العروض، للزم من ذلك أن تكون عوارض النوع ذاتية بالنسبة إلى الجنس. و هذا يقتضى أن يكون العلم الذي يبحث عن الجنس يبحث عن عوارض النوع أيضا، فمثلا: علم الحيوان يجب أن يبحث عن عوارض الإنسان أيضا، و علم الطبيعي الذي موضوعه الجسم، يجب أن يبحث عن عوارض علم الطب أيضا، لأنها عوارض للجسم المخصوص بالمزاج المخصوص مع أنه ذكر [٢٨] عن المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) أنه قال:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٨

إذا كان هناك موضوعان، بينهما عموم و خصوص مطلق، بأن كان أحدهما أخص من الآخر، فيكون بحث الأخص تحت بحث

الأعم، وقد استفاد من ذلك أن البحث عن عوارض الأخص لا يدخل في بحث الأعم. وهذا برهان على أن بناءهم ليس على كفاية العروض الضمنية، فضلا عن كفاية الحمل في الذاتية، لأن العروض الضمنية موجود هنا، فإن عوارض النوع عارضة على الجنس عروضا ضمينا، مع أنهم لم يقبلوا أن يجعلوا عوارض النوع جزءا من علم الجنس، بل جعلوه تحت ذاك العلم الذي يبحث عن الجنس. فهذا دليل على أن مناط الذاتية عندهم ليس هو مطلق العروض، و لو ضمنا، فضلا عن مطلق الحمل. إذن فينحصر العرض الذاتي بخصوص الأقسام الثلاثة الأولى، هذا الذي أفاده المحقق العراقي وهذا يرد عليه ثلاثة إشكالات:

### الإشكال الأول على المحقق العراقي:

هذا الإشكال ينصب على ما استفاده المحقق العراقي من كلمات الحكماء، وجعله دليلا على أن مرادهم من الذاتية ليست الذاتية بلحاظ الحمل، و لا- بلحاظ مطلق العروض، بل بلحاظ العروض الاستقلالية خاصة، بدعوى أن المحقق الطوسي وغيره جعلوا علم الجنس فوق علم النوع، وجعلوا البحث عن عوارضه تحت علم الجنس. وهذا معناه أن عوارض النوع ليست ذاتية للجنس مع أن لها عروضا ضمينا على الجنس.

وهذا الكلام غريب من المحقق العراقي، وإن استشهد له بكلام المحقق الطوسي، فكأنه قرأ جزءا من كلام الطوسي، ولم يقرأ الجزء الآخر منه. فإن المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) [٢٩] ذكر هذه العبارة التي نقلها عنه المحقق العراقي، وهي: إن الموضوعين إذا كان بينهما عموم و خصوص مطلق، فالبحث عن عوارض الأخص تحت البحث عن عوارض الأعم، لكن هذه التحيية ليس معناها ما فهمه المحقق العراقي وهو: (إنها تحته بمعنى أنها خارجة)، بل

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٧٩

المقصود من التحيية هنا هو ما يلائم كلا الوجهين: (ما يلائم كونه فيه)، (و ما يلائم كونه في طوله و خارجا عنه).

و مقصوده من التحيية كلا هذين الوجهين، بدليل أنه يشرح مقصوده فيقول [٣٠]:

بأن هذا الخاص مع ذاك العام تارة يفرض أن نسبة الخاص إلى العام كنسبة النوع إلى الجنس، كالإنسان والحيوان، و أخرى يفرض أنه نسبة المقيد إلى المطلق، يعني أن الخاص أصبح خاصا لا- بضم فصل خصيصه و نوعه، بل بضم قيد عرضي خارجي من قبيل، الإنسان و الإنسان العراقي، الإنسان العراقي خاص بالنسبة إلى نوع الإنسان، لكن هذا الخاص خصص بقيد عرضي لا بفصل منوع ذاتي. ثم يقول- و باختصار:- بأنه إذا كان الخاص من قبيل النوع مع الجنس، فهو تحت علم الجنس و جزء منه، و إن كان من قبيل المقيد مع المطلق من قبيل الإنسان العراقي مع طبعي الإنسان، فهو تحته و ليس جزءا منه.

و لو أكمل المحقق العراقي قراءة العبارة، لوجد أن عوارض النوع ذاتية بالنسبة إلى الجنس، و داخله في علم الجنس، و مثل هذا التصريح موجود للشيخ الرئيس في منطق الشفاء، إذن فتخيّل أن الحكماء بنوا على أن عوارض النوع غريبة عن الجنس، و ليست ذاتية للجنس، تخيّل لا أساس له أصلا.

و بهذا يبطل ما استدلل به على تعيين المراد من العرض الذاتي- و تعيين كون المناط في الذاتية، هو العروض الاستقلالية- إذ لو كان المناط هو العروض الاستقلالية، فكيف تصير العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس بصريح كلماتهم؟ هذا هو الإشكال الأول.

### الإشكال الثاني على المحقق العراقي:

هو أنه لا يعقل التفكيك و التفصيل بين الحمل و العروض بالنحو الذي

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٠

ادّعاه المحقق العراقي، حيث ادّعى أن المناط في الذاتية إن كان هو الحمل، فالسنة الأولى كلها ذاتية، و إن كان المناط في الذاتية هو

العروض، فالأربعة الأولى فقط أو الثلاثة الأولى فقط ذاتية، فكأنه يفرّق بين الحمل و العروض، و يجعل دائرة الحمل أوسع من دائرة العروض.

هذا المطلوب أمر غير معقول، فإنّ الحمل مع العروض لا ينفكّان و توضيح ذلك:

ان الواقع له مرتبتان:

أ- مرتبة الوجود.

ب- و مرتبة التحليل التي هي أيضا من مراتب نفس الأمر و الواقع.

فإذا لاحظنا مرتبة الوجود: فحينئذ متى ما صدق الحمل صدق العروض، و متى ما صدق العروض صدق الحمل، يعني إذا لاحظنا مرتبة الوجود الخارجي إذن فلا- بدّ و أن نقول: إن العروض فيها حقيقي و ذاتي، و الحمل فيها حقيقي و ذاتي، و لا معنى لأن يقال بلحاظ مرتبة الوجود- بأن عرض الفصل ليس عرضا للجنس حقيقة-، إذ في مرتبة الوجود لا يكون إلّا وجود واحد بإزاء الجنس و الفصل. و قد عرض له العرض. إذن ففي مرتبة الوجود، الجنس و الفصل بإزائهما وجود واحد، و هذا الوجود الواحد، عرض له إدراك الكليات مثلا. إذن إدراك الكليات بلحاظ مرتبة الوجود عرض حقيقي و محمول حقيقي أيضا.

و أما إذا لاحظنا مرتبة التحليل التي هي من مرتبة نفس الأمر و الواقع، أيضا في تلك المرتبة يكون الجنس شيئا، و الفصل شيئا آخر في مقابل الجنس، في تلك المرتبة لا حمل و لا عروض. في مرتبة التحليل عوارض الفصل لا تعرض للجنس، كما أنها لا تحمل على الجنس أيضا، لأنّ الحمل مناطه الاتحاد، و في هذه المرتبة لا- اتحاد، لأنه في مرتبة التحليل، الجنس و الفصل متغايران و لا اتحاد بينهما، فلا- يحمل الفصل على الجنس. و لا يحمل عوارض الفصل على الجنس. إذن فقد تبرهن أن التفصيل بين العروض و الحمل غير معقول، بل إذا أريد أن يفصل بين مرتبة الوجود و مرتبة التحليل فيقال مثلا:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨١

هل المناط هو الذاتية في العروض و الحمل بلحاظ مرتبة الوجود، أو الذاتية في العروض و الحمل بلحاظ مرتبة التحليل؟.

ففي كل من المرتبتين الحمل و العروض يكونان متلازمين متى صدق أحدهما حقيقة صدق الآخر حقيقة، و إنما ينفك أحدهما عن الآخر إذا أخذنا الحمل من مرتبة، و العروض من مرتبة أخرى، إذا أخذنا الحمل من مرتبة الوجود، و أخذنا العروض من مرتبة التحليل، حينئذ ينفك أحدهما عن الآخر.

و أما العروض و الحمل بلحاظ مرتبة واحدة فهما لا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر.

فحتى يصح كلام المحقق العراقي، لا- بدّ و أن يصاغ بهذا التعبير، بأن يقال: بأن المناط في الذاتية سواء أ كان عرضا أو حملا، هو العروض و الحمل في مرتبة واحدة، إمّا مرتبة الوجود و إمّا مرتبة التحليل.

### الإشكال الثالث على المحقق العراقي:

و هو الذي يتضح به حقيقة الحال، و حاصله أن مراد الحكماء من العرض الذاتي ليس هو ما كان عرضا أو حملا بلحاظ مرتبة التحليل فقط، ببرهان أن لو كان مرادهم هذا، للزم أن يكون عوارض النوع غريبة عن الجنس، و غير ذاتية للجنس، مع أننا نقلنا لكم أن الحكماء يصرحون بأن عوارض النوع جزء من علم الجنس. إذن فليس مرادهم هذا، كما أنه ليس مرادهم من الذاتية، الذاتية عروضاً و حملاً بلحاظ مرتبة الوجود، إذ لو كان هذا هو مقصودهم، إذن للزم أن يكون العرض الذي يعرض بواسطة أمر خارجي أعم أو أخص أيضا، عرضا ذاتيا، لأنه يصح حمله عليه، و يصح عروضه بلحاظ مرتبة الوجود حقيقة، مع أنهم اتفقوا على أن العرض الذي يعرض بواسطة أمر خارجي أو أخص خارجي، هذا ليس عرضا ذاتيا.

و من هنا يعرف أن مقصودهم من العرض الذاتي هنا شيء آخر غير الذاتية بلحاظ العروض و الحمل أصلا، لا في مرتبة التحليل و لا

في مرتبة الوجود، و توضيح هذا الشيء الآخر هو أن مقصودهم من الذاتية هو الذاتية بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٢

المنشئية، المنشئية موضوع المسألة لمحمول المسألة، و توضيحه:

إن موضوع المسألة له نسبتان إلى محمول المسألة نسبة المحلية و نسبة المنشئية.

فتارة يلحظ موضوع المسألة بلحاظ النسبة المحلية للمحمول بما هو محل له، و معروض له على حد محلي الجسم للبياض، و الجسم للحركة، و هذا اللحاظ هو الذي جرى عليه المحقق العراقي.

و تارة أخرى يلحظ موضوع المسألة بالنسبة إلى محمول المسألة بلحاظ النسبة المنشئية، لا بلحاظ النسبة المحلية، أي بما هو منشأ له، و علته له، و مستتبع له. و الذاتية بلحاظ المنشئية يختلف معناها عن الذاتية بلحاظ المحلية، فإن الذاتية بلحاظ المحلية معناها ما قاله المحقق العراقي، و هو كون العرض يعرض للموضوع حقيقته و لو بواسطة تعليلية، فالحرارة مثلا بالنسبة إلى الماء إذا لاحظنا المحلية، فهذه المحلية محلية حقيقته و ذاتية لأن الحرارة محلها حقيقته هو الماء.

و أما النسبة المنشئية يعنى كون الموضوع منشأ و علة في إيجاد العرض، و هذا المعنى يختلف عن المعنى لتلك النسبة المحلية، و النسبة بينهما العموم من وجه، فقد تجتمع الذاتية في المحلية و المنشئية، و قد تفرقان، و مثال الاجتماع كما في النار حارة فإن النار محل للحرارة و منشأ للحرارة حقا، و مثال الافتراق كما في حرارة الماء بسبب مجاورة النار، فحرارة الماء هنا إذا لاحظناها مع الماء بالنسبة المحلية، فهي عرض ذاتي، لأن محلها هو الماء فهي عرض ذاتي للماء، و ليست عرضا ذاتيا لمجاورة النار.

و هنا أيضا إذا لاحظنا حرارة الماء في هذا المثال بالنسبة المنشئية فليس الماء منشأ حقيقيا للحرارة. فإذا صدقت المحلية الحقيقية، و لم تصدق المنشئية. و هنا أيضا إذا لاحظنا الحرارة العارضة على موضوعها و هو الماء بسبب مجاورته للنار التي هي بمثابة الحيثية التعليلية التي صارت سببا لتسخين الماء و حرارته، إذا لاحظنا الحرارة مع تلك الحيثية التعليلية نرى المنشئية الحقيقية ثابتة، فإن مجاورة النار منشأ حقيقته لتسخين الماء و حرارته و لكن

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٣

المحلية الحقيقية غير ثابتة، لأن مجاورة النار لا معنى لاتصافها بالمحلية و عروض الحرارة لها. إذن فقد صدقت المنشئية الحقيقية، و لم تصدق المحلية.

إذن فما هو ذاتي المنشئية، و ما هو ذاتي المحلية بينهما عموم من وجه، قد يجتمعان و قد يفرقان. فإذا عندنا مطلبان متغيران المحلية الحقيقية و المنشئية الحقيقية.

و كلام المحقق العراقي كان مبني على أن الميزان في الذاتية هو المحلية الحقيقية بلحاظ مرتبة التحليل فقط. و إلا يلزم أن يكون عوارض النوع غريبة عن الجنس، و لا بلحاظ عالم الوجود و إلا يلزم أن تكون الأقسام الستة كلها عوارض حقيقية، بل بحسب الحقيقة إن الميزان في الذاتية هو الذاتية بحسب المنشئية.

فالعرض الذاتي عبارة عن العرض الذي يكون موضوع المسألة منشأ له، و مستتبع له، إما بلا واسطة، أو مع الوسائط. و إذا فسّرنا العرض الذاتي بهذا التفسير نعرف نكتة ما قرره الحكماء من كون العارض الذي يعرض بلا واسطة. أو بواسطة أمر مساوي سواء أ كان داخليا، أو خارجيا، عرضا ذاتيا، و اعترفوا بأن هذه الثلاثة أعراض ذاتية كما صرح المحقق الطوسي في (شرح الإشارات)، بأن العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، داخلي أو خارجي، هو عرض ذاتي، و أما العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم، أو أمر أخص، أو مابين، فهذا ليس عرضا ذاتيا [٣١].

هذه الدعاوى تبيين نكتتها بناء على التفسير الذي ذكرناه للعرض الذاتي.

و الآن نأخذ هذه الدعاوى واحدة واحدة و نفسرها:

الدعوى الأولى: و هي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، فهو عرض ذاتي. و هذا واضح لانطباقه على التفسير باعتبار أن فرض كونه بلا واسطة هو فرض كون الموضوع منشأ وحده، و كافيا في وجود المحمول، إذن فالمنشئية بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٤

الحقيقية التي هي ميزان العرض الذاتي محفوظة.

الدعوى الثانية: و هي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، هو عرض ذاتي سواء أ كان المساوي داخليا كالفصل، أو خارجيا.

هذا المطلب أيضا منطبق على التفسير الذي ذكرناه و برهان الانطباق هو:

إنَّ هذا العرض إذا فرضنا أنه يعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوي، حينئذ نقل الكلام إلى تلك الواسطة المساوية، فنقول: تلك الواسطة المساوية هل تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم، أو بواسطة أمر أخص، أو مساوي، أو بلا واسطة؟. إما أنها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص فهو خلف كونها مساوية و لكنت أخص حينئذ، لأن ما يعرض بواسطة الأخص هو أخص.

و إما أنها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم فهو خلف أيضا، و لكنت أعم لأن ما يعرض بواسطة الأعم هو أعم. إذن فلا يبقى إلَّا شقان:

أ- أن تكون الواسطة تعرض على الموضوع بلا واسطة أصلا.

ب- أو تعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوي أيضا.

فإن كانت تعرض على الموضوع بلا واسطة أصلا، فهذا معناه أن الموضوع يستتبع الواسطة بذاته، و يستتبع ما يعرض بواسطتها بتبعيتها، فيصير الموضوع علة الواسطة، و علة لما يعرض بهذه الواسطة، و بهذا تحفظ المنشئية الحقيقية. و إن فرض أن الواسطة تعرض على الموضوع بواسطة مساوية، نقلنا الكلام إلى واسطة الواسطة المساوية أيضا، و نكرر فيها نفس البرهان إلى أن تنتهي أخيرا، منعا للتسلسل، إلى واسطة مساوية تعرض على الموضوع بلا واسطة، و بهذا يترتب تسلسل المحمولات كلها.

و ينتهي في منشئته إلى الموضوع نفسه، فيصير الموضوع منشأ لتمام هذه الوسائط الطولية المترتبة، و هذا هو معنى الذاتية.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٥

فبهذا نبرهن أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، هو عرض ذاتي سواء أ كانت الواسطة المساوية داخلية أو خارجية. الدعوى الثالثة: و هي أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص، ليس عرضا ذاتيا. و هذا المطلب أيضا واضح، فمثلا العرض الذي يعرض للحيوان بواسطة الضاحكية، أو التعجب، أو الإنسانية التي هي أمور أخص من الحيوان، هذا العرض ليس عرضا ذاتيا للحيوان لما ذا؟.

لأنَّ المنشئية غير محفوظة فإنَّ معنى هذا أن الضحك مثلا يعرض على الحيوان بواسطة أمر أخص، و هو المتعجب، أو الإنسانية. إذن فموضوع القضية و هو الحيوان لم يصبح منشأ بذاته المحمول، بل احتاج زائدا على وضع هذا الموضوع إلى وضع مطلب آخر من أجل أن يترتب المحمول، و هذا معناه أن المنشئية ليست منشئية ذاتية. أما كيف صارت عوارض النوع ذاتية للجنس بالنحو الذي ذكرنا فيما مرّ، فهذا له بحث آخر.

إلى هنا تبين أن مقتضى القاعدة أن عوارض النوع ليست ذاتية بالنسبة إلى الجنس. لكن هذا له تخريج آخر يأتي إن شاء الله في بحث الإشكال الثالث إذن تبرهن هذه الدعوى أيضا و هو أن العرض الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص هذا ليس ذاتيا، لأنَّ المنشئية الحقيقية غير محفوظة.

الدعوى الرابعة: إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم سواء أ كان الأعم ذاتيا كالجنس مع النوع، أو أجنبيا، هذا العرض ليس ذاتيا أيضا.

هذا المطلب أيضا واضح و يتبرهن عليه بما ذكرناه، لأنَّ محمول القضية إذا كان يعرض على موضوع القضية بواسطة أمر أعم، كما في قولنا- الإنسان متحرك، و الحركة تعرض على الإنسان بواسطة أمر أعم، و هو كونه جسما، فحينئذ الخصوصية التي زاد بها الإنسان على ذاك الأمر الأعم، تلك الخصوصية التي زاد بها، تكون أجنبية عن دائرة المنشئية، و يكون ضمها من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، و تكون خارجة عن دائرة المنشئية. إذن فلم يصبح الموضوع بحدّه منشأ بل أصبح جزءا منه، و ليس منشأ وحده. و عليه: فلا تكون المنشئية

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٦

للموضوع بحدّه محفوظة، و لا تكون الحركة من العوارض الذاتية للإنسان، بل و لا للحيوان، لأنها تعرض بواسطة أمر أعم، فالمنشئية للإنسان بحدّه، أو للحيوان بحدّه، غير محفوظة في المقام.

الدعوى الخامسة: و هي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مابين، هو عرض غير ذاتي، من قبيل البطء و السرعة التي تعرض على الجسم بواسطة أمر مابين و هو الحركة مثلا. و هذا القسم بحسب الحقيقة هو من إضافات علماء الأصول، و ليس موجودا في التقسيم الأصلي.

و توضيح النكتة في ذلك: إن علماء الأصول قصدوا من الأخص و الأعم و المساوي عنوانا منطبقا على الموضوع. فإن كان أخص منه سمّوه بالأخص، و إن كان مساويا له بالصدق سموه بالمساوي، و إن كان أعم منه صدقا سموه بالأعم. و الجامع بين الأعم و المساوي و الأخص، هو أن يكون منطبقا عليه بمعنى أن يكون عنوان الواسطة منطبقا على الموضوع. و حينئذ نضطر إلى جعل عنوان في مقابل ذلك، و هو عنوان المابين، لأن المابين غير منطبق على الموضوع، بل أمر مابين و مغاير له بحسب الخارج. فالمابين يصير في مقابل الأقسام الثلاثة كلها، في مقابل ما يعرض بواسطة الأعم و الأخص و المساوي، هكذا قال علماء الأصول.

بينما المراد و ما ينبغي أن يكون مرادا من الأعم و الأخص و المساوي ليس هو الأعم و الأخص و المساوي بحيث يكون منطبقا عليه، و يكون أخص منه، أو مساويا له، أو أوسع منه في الصدق، بل المراد من ذلك كله الأعم و الأخص و المساوي موردا، سواء أ كان منطبقا عليه أو لم يكن.

فمثلا: حينما نقول بأن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي هو عرض ذاتي، لا نريد بالأمر المساوي ما يكون منطبقا على الموضوع، بل ما يكون موردا متكافئا معه بحيث متى ما كان هذا موجودا كان هذا موجودا، التكافؤ في المورد لا الانطباق، و الصدق على مورد واحد هو النكتة في جعل هذا عرضا ذاتيا.

فلو فرضنا أن موضوعا كان علة لعرض من الأعراض، و كان ذاك العرض

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٨٧

علة لعرض آخر من الأعراض، فهذا العرض الثاني عارض على الموضوع الأصلي بواسطة أمر مساوي و هو العرض الأول، و العرض الأول هنا مابين وجودا مع الموضوع، لأن الموضوع بنفسه يستتبع العرض الأول بلا واسطة، و يستتبع العرض الثاني بواسطة العرض الأول، و لهذا صرح المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) في مقام التمثيل للعرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي قال كالعرض الذي يعرض للموضوع بواسطة فصله، أو بواسطة عرض آخر ذاتي له، مع أن العرض الآخر هذا مغاير له وجودا.

إذن ليس المقصود من الأعم و المساوي و الأخص ما يصدق عليه و يكون أخص أو أوسع منه صدقا، أو مساويا له في الصدق، بل المقصود الأعمية و الأخصية و المساواة، بحسب المورد سواء انطبق عليه أو لم ينطبق. إذن المابين رجع إلى هذه الأقسام و لا يكون قسما برأسه.



و بهذا اتضح أن تمام الدعاوى في المقام قد تبرهنت على أساس هذا التفسير، على أساس تفسير العرض الذاتي بأنه ما كانت ذاتيته بلحاظ المنشئية، منشئية الموضوع للمحمول، لا بلحاظ محلية الموضوع للمحمول.

و عليه: فالعرض الذاتي هو ما يعرض بلا واسطة أصلا، أو بواسطة أمر مساوى داخلى أو خارجى، دون ما يعرض بواسطة أمر أخص، أو أعم، أو مابين.

هذا تمام الكلام فى الجواب عن الإشكال الأول المعنون فى أول البحث.

لكن بقى عندنا عدة أمور لا بد من التنبيه عليها تباعا:

الأمر الأول: و هو أننا قلنا: إن الملحوظ فى الذاتية ليس هو نسبة المحلية، بل هو نسبة المنشئية و العلية، فكون شىء محلا، أو مادة للعرض، بحيث يكون معروضا له، هذا ليس هو مناط الذاتية، لكن يجب الالتفات هنا إلى مطلب و هو: إن المعروض، يعنى حامل العرض، هو بحسب الحقيقة أحد العلل بالنسبة إلى العرض، لأنه علة مادية له، حيث ذكر الحكماء أن العلة أربعة للشىء: - المادة - الصورة - الفاعل - الغاية.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٨٨

المادة هى بنفسها علة بنحو من الأنحاء، و بمعنى من المعانى للعرض أيضا، و لكن هذه العلة طبعا ليست علة تامه. مثلا- الخشب مادة للسريير- الخشبية علة مادية للسريير، لكن لا يكفى من أجل أن يصير الخشب سريرا أن يكون خشبا، بل لا بد و أن ينضم إلى ذلك، العلة الفاعلة و العلة الغائية- يأتى نجار، و يقصد أن يصنع سريرا من أجل النوم- حينئذ يتحول هذا الخشب إلى سريير. فهى علة مادية بمعنى كونها بالإمكان و القبول، دون أن تستتبع حتما وجود السريير، و حينذاك لا يكون العرض عرضا ذاتيا بالنسبة إلى المادة، لأن المادة لا تستتبع ذلك العرض، و إنما هى محل له، فلو أردنا أن نؤسس علما نجعل موضوعه الخشب مثلا، فليس السريير عرضا ذاتيا بالنسبة إلى ذلك الخشب، لأن مادة الخشب و إن كانت علة مادية للسريير بمعنى أنها حامل السريير، و لكنها لا تستتبع السريير بل هى بالإمكان من ناحية السريير.

نعم قد يتفق أن تكون المادة سنخ مادة يكون فرضها فى الخارج منظويا دائما و مساوقا دائما لفرض تمامية الفاعل و الغاية أيضا، بحيث يكون فرض المادة فى الخارج مساوقا لفرض الفاعل و الغاية أيضا من قبيل النبات- فمادة النبات- يعرض له أعراض من الموت، و الحياة، و التغذية، و النمو و نحو ذلك.

لو أسسنا علما نبحت فيه عن هذه المادة المخصوصة لبحثنا عن هذه الأعراض لأنها أعراض ذاتية للمادة، و إن كان بحسب الحقيقة فاعل هذه الأعراض فاعل فوق الطبيعة. و ليست المادة هى فاعلة النمو، و التغذية، و التوليد، و الموت، و الحياة، و نحو ذلك، فما هو الفاعل لهذه الأعراض- فاعل غير طبيعى هو فوق الطبيعة.

و لكن حيث أن فرض هذه المادة المستعدة خارجا مساوق تمامية المطلب، لأن الفاعل لا قصور فيه من حيث أنه فاعل، و إنما ينتظر فقط لفرض أن تكون المادة مستعدة، و بمجرد أن تكون المادة مستعدة تفاض عليها أعراضها من الموت، و الحياة، و النمو، و غيره، ففى مثل ذلك يكون العرض عرضا ذاتيا بالنسبة إلى المادة، لأن المادة تستتبع العرض و لو باعتبار أن فرضها فى الخارج مساوق لفرض تمامية سائر الجهات، و لا نريد بكون شىء عرضا ذاتيا لشىء

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٨٩

آخر، إلّا أن فرضه فى الخارج مساوق لفرض تمامية سائر الجهات، و مستتبع لهذه الأعراض مع عدم عروض آخر مثل هذا العرض. الأمر الثانى: هو أننا بينا أن العرض الذى يعرض للشىء بواسطة أمر أخص، هذا عرض غريب، و ليس عرضا ذاتيا، و ذلك باعتبار أن معنى كونه بواسطة أمر أخص، يعنى أن هذا الموضوع بمفرده وحده فى الخارج لا يكفى لترتب هذا العرض، ما لم ينضم إليه ذلك الأمر الأخص، مثلا، العرض الذى يعرض على الإنسان العراقى، هذا يكون عرضا غريبا، و ليس ذاتيا بالنسبة إلى طبيعى الإنسان، لأن

فرض الإنسان لا- يكون ترتب هذا العرض و استتباعه، و إنما يحتاج إلى أمر زائد على ذلك، و هو كونه عراقياً. إذن فهو عرض غير ذاتي بعد البناء على أن المناط في الذاتية هو المنشئية، كما تقدم توضيحه في الدعوى الثالثة من الدعاوى الخمسة.

لكن نستثنى من ذلك صورة واحدة لا يأتي فيها البرهان الذي برهنا به على أن العرض الذي يعرض بواسطة الأخص ليس ذاتياً و هي صورة عروض الفصل على الجنس، كعروض - الناطقية على الحيوان- فإنّ الناطقية بحسب الدقة تعرض على جنس الحيوان و على كلى الحيوان بواسطة أمر أخص، و هو كون- بعض الحيوان ناطقاً- و هذا البعض أخص من طبيعي الحيوان. إذن فناطق الذي هو الفصل يعرض على الحيوان الذي هو الجنس بواسطة أمر أخص و هو، بعض الحيوان، نقول: بعض الحيوان ناطق، إذن فالحيوان ناطق، فقد عرض الفصل على الجنس بواسطة أمر أخص الذي هو- بعض الحيوان- الموجبة الجزئية بعض الحيوان ناطق.

مع هذا نقول: بأن الفصل عرض ذاتي بالنسبة إلى الجنس، و ذلك لأنّ الفصل هنا و هو- ناطق- الذي يعرض على بعض الحيوان ليس المقصود من هذا البعض الذي عرض عليه الفصل بل إننا أضفنا إلى الحيوان شيئاً ثم عرض له الفصل، البعض هنا ليس معناه أننا أخذنا الحيوان، و أضفنا إليه العراقي، أو الشرقي، أو الغربي، ثم عرض له الفصل، ليس هكذا، إذ لو كان هكذا إذن لم

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩٠

يكن الفصل فصلاً، بل كان الفصل ذاك الأمر الذي دخل في عنوان- بعض الحيوان- و هو خلف.

إذن فبعض الحيوان الذي يعرض عليه الفصل يستحيل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، إذ لو كان يزيد على ذات الحيوان بشيء إذن لكان ذاك الشيء هو الفصل، و كان ما نقول عنه إنه فصل، عرضاً خاصاً و لم يكن فصلاً، و هو خلف.

إذن فالفصل و إن كان بحسب الدقة يعرض على بعض الحيوان، و بواسطة عروضه على بعض الحيوان يعرض على الحيوان، فهو بحسب هذا التصور عرض بواسطة أمر أخص، لكن هذا الأمر الأخص- و هو بعض الحيوان- عين ذلك الأمر الأعم لم نضف إليه شيئاً زائداً و باعتبار هذا الشيء الزائد صار له فصل، إذن لكان ذاك الشيء الزائد هو الفصل، و لكان قد تفصل قبل الفصل، و هذا خلف.

إذن فالفصل هنا عرض بواسطة أمر أخص على الحيوان و هو بعض الحيوان و مع هذا هو عرض ذاتي، و هذا بخلاف الأمر الأخص في سائر الموارد و الفرق بين الأمرين هو أن الأمر الأخص الذي عرض بواسطة الفصل هنا هو- بعض الحيوان لا يزيد على الحيوان بشيء، بينما في غيره من الموارد الأخص يزيد بشيء، كالعراقي، و الإنسان، فالعراقي يزيد على الإنسان بالعراقية.

فالأمر الأخص متى ما كان يزيد على الأمر الأعم بشيء، فالعرض الذي يعرض بتوسطه عرض ليس ذاتياً، و متى ما كان الأخص الذي يعرض العرض بواسطة على الأمر الأعم، يستحيل أن يزيد على الأمر الأعم بشيء. إذن فهو بحسب الحقيقة عرض ذاتي و ليس عرضاً غريباً.

و هذه النقطة فلتكن على ذكر منها لأنها سوف تدخل معنا على الخط في الإشكال الثالث، و هو بعد أن سلمنا بأنه يبحث عن العوارض الذاتية، و لا يجوز البحث عن العوارض الغريبة، كما سوف نوضحه في الإشكال الثاني إن شاء الله.

و الحال هذه كيف يمكن تطبيق هذه النقطة على سائر العلوم بحيث أن هذه العلوم يبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل، و موضوع المسألة أخص من

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩١

موضوع العلم، فقد عرض المحمول على موضوع العلم بواسطة أمر أخص، و هو محمول المسألة-.

و هذه النقطة يتضح فيها مطلب، و هو: إن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة إلى الجنس. إذن فأعراض الفصول أيضاً ذاتية بالنسبة إلى الجنس، لأننا بينا فيما سبق أن العرض الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر ذاتي أيضاً، يكون ذاتياً، لأنه معلول المعلول، و تابع التابع، فهو مستتبع بالواسطة، فإذا تبرهن بهذه النقطة أن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة للأجناس، يتبين أن الأعراض الذاتية للفصول هي أعراض ذاتية للأجناس أيضاً، لأنه يصير من قبيل العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، فيكون أيضاً عرضاً ذاتياً.

و بهذا يعرف أن عوارض النوع ذاتية أيضا بالنسبة إلى الجنس، و إن كانت العوارض تعرض بواسطة أمر أخص بحسب الحقيقة، لأن النوع أخص من الجنس، و لكن حيث أن نوعية هذا النوع بفضله، و حيث أن الفصل عرض ذاتى بالنسبة إلى الجنس بالبرهان، و هذا العرض ذاتى بالنسبة إلى الفصل، إذن فهذا العرض بالنسبة إلى الجنس يكون عرضا ذاتيا أيضا.

و ما تقدم من أن العرض الذى يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص ليس ذاتيا يختص مدعى و برهانا بما إذا كان الأخص من قبيل العراقى مع الإنسان، لا من قبيل النوع مع الجنس. هذا هو الأمر الثانى الذى يجب التنبيه إليه.

و إلى هنا تم الكلام فى الإشكال الأول و هو عبارة عن تحديد العرض الذاتى.

فتبين ما هو حدّ العرض الذاتى.

و تبين أن مناط العرض الذاتى هو نسبة المنشئية، و كون المنشئية منشئية حقيقية، إما بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوى.

و تبين أن العرض الذى يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوى، هذا عرض ذاتى بالبرهان.

و أما العرض الذى يعرض بواسطة أمر أعم، فهو ليس عرضا ذاتيا.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٩٢

و أما العرض الذى يعرض بواسطة أمر أخص فهذا فيه تفصيل، فإن كان هذا الأخص من قبيل الفصول مع الأجناس، فالعرض ذاتى، و فى غيره ليس عرضا ذاتيا كما أشرنا إلى استثناء هذه الصورة فى عروض الفصول على الأجناس من قبيل عروض الناطقية على الحيوان بواسطة أمر أخص و هو بعض الحيوان، لكن لما كان هذا الأمر الأخص لا يزيد بشيء على الأعم الذى هو الجنس-الحيوان- فى مثل ذلك فقط يكون العرض هذا عرضا ذاتيا أيضا، و إن عرض بواسطة أمر أخص. و من هنا كانت الفصول أعراضا ذاتية لأجناسها، و أعراض هذه الفصول أيضا هى أعراض ذاتية لها، و بالتبع أعراض ذاتية لأجناسها أيضا.

و بعد ذلك يقع الكلام فى الإشكال الثانى و الثالث و بحسب الحقيقة: فإن نكات المطلب و إن كان دفع بها الإشكال الثانى و الثالث إلّا أننا مع هذا سوف نذكر الإشكال الثانى إن شاء الله تعالى، و هو: هل يجب أن يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع، أو لا يجب؟

الإشكال الثانى: هل يجب أن يبحث عن العرض الذاتى للموضوع أو لا يجب؟

الجواب على هذا الإشكال و إن صار واضحا مما تقدم بناء على ما بيناه من أن الميزان فى العرض الذاتى هو الذاتية فى المنشئية، لا الذاتية فى المحلية- يعنى كون الموضوع علّة و منشأ بذاته لذلك العرض بعد أن وضحتنا ذلك و طبقناه على الأقسام السبعة المعروفة، و اتضح أيضا بالبرهان أن العرض الذى يعرض للموضوع بلا-واسطة، أو بواسطة أمر مساوى، يكون عرضا ذاتيا، و أمّا ما يعرض بواسطة أمر أعم يكون عرضا غريبا و أن ما يعرض بواسطة أمر أخص، يكون عرضا غريبا أيضا، إلّا ما استثنى من ذلك، و هو عروض الفصل على الجنس، و عروض عوارض الفصل و النوع بالنسبة إلى الجنس، فإنها عوارض ذاتية، و إن كانت بواسطة أمر أخص، و كل ذلك تقدمت نكاته.

كما أننا بينا أن المنشئية التى هى ميزان العرض الذاتى قد تكون بلحاظ كون الموضوع علّة فاعلية للعرض، و قد تكون باعتبار كون الموضوع علّة مادية

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ٩٣

للعرض، مع فرض تمامية سائر الأجزاء- مادة النبات- و هذا تقدم توضيحه فيما سبق.

و نضيف إلى ذلك و نقول: بأن المنشئية قد تكون بلحاظ كون الموضوع منشأ و علّة غائية للعرض، فإنّ العلّة الغائية أيضا لها منشئية بالنسبة إلى معلولها.

فإذا فرضنا أن هناك مجموعة من التديرات الكونية لجسم الإنسان، فهذه التديرات الكونية لجسم الإنسان كلها لها علّة غائية واحدة و هى صحة الإنسان- كون مزاجه بالنحو الفلانى المسمى بالصحة- إذن هذه الصحة هى علّة غائية لمجموع هذه التديرات الطبيعية التى

تكون موجبة للصحة، و محققة للصحة.

في هذا المقام أيضا يكون للصحة منسئية لهذه التدبيرات و لهذه العوارض، لكن منشئية الصحة لهذه التدبيرات ليست على نحو العلة الفاعلية، بل على نحو العلة الغائية، و لهذا تكون متأخرة عن هذه التدبيرات و جودا كما هو شأن العلة الغائية، فإن العلة الغائية متأخرة و جودا عن معلولها بحسب الخارج، لكن لها نحو من المنشئية بتلك التدبيرات و العوارض التي تكون العلة الغائية منها هي الصحة، و بهذا يعرف معنى قولنا فيما سبق: إنه إذا كانت مجموعة من العوارض و المحمولات مؤثرة في غرض واحد من قبيل محمولات علم الطب المؤثرة في غرض واحد و هو صحة الإنسان، فحينئذ يمكن أن يجعل نفس هذا الغرض الواحد، و هو صحة الإنسان، موضوعا للعلم، و يكون البحث عن عوارضه الذاتية بلسان البحث عن أسبابه و مقدماته و موانعه.

و يتضح معنى هذا الكلام باعتبار أن الصحة إذا كانت علة غائية لمجموعة من الأحوال و التدبيرات، إذن فهذه العلة الغائية لها المنشئية لتلك الأحوال و التدبيرات، فتكون تلك الأحوال و التدبيرات بمثابة الأعراض الذاتية لها، لأن الميزان في ذاتية العرض هو المنشئية كما سبق، و المنشئية كما تتصور في العلة الفاعلية، كذلك تتصور في العلة الغائية، فيصح أن يجعل علة غائية- ما- في الطبيعة موضوعا للعلم، و يبحث في ذلك العلم عن أسباب تلك العلة في الخارج، لأن أسبابها عوارض ذاتية لها، بمعنى المنشئية، باعتبار أن العلة الغائية لها نحو من المنشئية لمعلولاتها.

بحوث في علم الأصول، ج 1، ص: 94

و إذا اتضح كل الذي قدمناه يتضح الجواب عن الإشكالات التي أثيرت في المقام- و إنما أتينا على ذكر ما تقدم من اعتبار المنشئية بلحظات الموضوع المختلفة، باعتبار كونه علة مادية و فاعلية و غائية، لأن هناك من أنكر وجوب البحث عن العوارض الذاتية للموضوع كالمحقق الأصفهاني حيث قال [32]: لما ذا يجب أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم، و أنكر وجوب ذلك في العلم. و كذلك السيد الأستاذ- دام ظله- ذكر أنه لا يلزم أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوع العلم [33]، بل و لا- لموضوع المسألة نفسها أيضا، و يمكن عقد مسألة يكون محمولها عرضا غريبا لموضوعها و يبحث عنه و لا مانع من ذلك.

هذا الكلام جوابه يتضح في مجموع أمرين:

أ- هو أن المقصود من الذاتية في العوارض الذاتية هو في المنشئية و العلية كما أوضحناه.

ب- هو أن أولئك الذين قالوا بشرط أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية، يقصدون بذلك البحث البرهاني خاصة- يعني حينما يراد أن يكون العلم علما برهانيا لا بد أن يكون البحث عن العوارض الذاتية، لا أنه كلما وقع بحث، و لو بنحو الجدل، أو الخطابة، أو السفسة، لا بد و أن يكون البحث بحثا عن العوارض الذاتية. بل كلما أريد العلم الحق، و هو العلم البرهاني في نظر المنطق الأرسطي، حينئذ لا بد و أن يكون البحث بحثا عن العوارض الذاتية.

إذا اتضح ما هو مقصودهم في المقام، حينئذ يمكن توجيهه و ذلك بأن العلم بثبوت المحمول للموضوع يكون على نحوين:

النحو الأول: أن نعلم بثبوت المحمول للموضوع، و لكن مع العلم باستحالة أن لا يكون ثابتا له. مثلا: نعلم بأن زيدا فقير، لكن لا نعلم بأن زيدا

بحوث في علم الأصول، ج 1، ص: 95

يستحيل أن لا يكون فقيرا، و إنما نعلم بثبوت المحمول للموضوع دون أن نعلم باستحالة أن لا يكون فقيرا.

هذا العلم في نظرهم ليس علما برهانيا، بل هو علم قابل للزوال و للمحو، لأنه علم بثبوت المحمول للموضوع، يعني ثبوت الفقر لزيد، لا بلحاظ الحيثية المستدعية بالضرورة لذلك.

النحو الثاني: أن نعلم بثبوت المحمول للموضوع، و نعلم بأنه يستحيل أن لا- يكون الموضوع موصوفا بهذا المحمول. مثلا: نعلم بأن

زوايا المثلث تساوي قائمتين، و نعلم بأنه يستحيل أن لا تكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين. هذا العلم هو الذي يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، و هذا يكون حين يكون الموضوع بنفسه مستدعيا للمحمول، أو يكون هناك حد أوسط بين المحمول و الموضوع، و يكون هذا الحد الأوسط مستدعيا للمحمول، و هو بنفسه ناشئ من الموضوع، بحيث يكون المحمول ناشئا من الحد الأوسط- أي ثبوت المحمول للموضوع ناشئ من الحد الأوسط، و الحد الأوسط ناشئ من الموضوع. في مثل هذه الحالة حينئذ يصبح العلم علما برهانيا لأنه علم بأن المحمول يستحيل أن يتخلف عن الموضوع، لأن الموضوع مستدع له بلا واسطة، أو بواسطة الحد الأوسط، هذا الذي يسمونه بالعلم البرهاني.

و هم حين يقولون بأنه يجب أن يبحث في العلوم عن العوارض الذاتية، يريدون بذلك، العلم البرهاني الذي يطلب علما برهانيا- يعنى يطلب علما بثبوت المحمول للموضوع، و علما بأنه يستحيل أن لا يكون المحمول ثابتا للموضوع، و مثل هذا لا يتصور إلّا في العوارض الذاتية، بالمعنى الذي نحن بيناه للعوارض الذاتية، يعنى الذاتية من حيث المنشئية، فإن العرض إذا كان ذاتيا للموضوع من حيث المنشئية، بمعنى أن يعرض عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، هو الحد الأوسط، فحينئذ يكون العلم بثبوت المحمول للموضوع علما برهانيا.

و أما إذا لم يكن هكذا، و كان المحمول قد علم بثبوت للموضوع، لكن لم يعلم لا- بمنشئية الموضوع له بلا- واسطة، و لا بمنشئته لشيء، ذاك الشيء يكون

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩٦

منشأ له، ففي مثل هذا يكون هذا العلم علما قابلا للزوال، لأنه يعلم بثبوت هذا المحمول للموضوع، و لكن يحتمل زوال هذا المحمول عن الموضوع- إذ لا علم باستحالة أن لا يكون ثابتا له-.

و بحسب الحقيقة إن هذا الإشكال نشأ من عدم أخذ مجموع هذين الأمرين يعين الاعتبار، و هو أن المراد بالعرض الذاتي الذاتية بلحاظ المنشئية على ما تقدم، و أيضا هو أن مراد أولئك الذين يقولون بأن البحث يجب أن يكون عن العوارض الذاتية، مرادهم بذلك خصوص البحث البرهاني، يعنى البحث الذي يطلب علما برهانيا، و العلم البرهاني لا يكون إلّا بين العرض الذاتي و موضوعه. و أما ما بين غير العرض الذاتي و موضوعه فلا يكون برهانا. إذن فهذا الإشكال اتضح جوابه على ما بيناه.

الإشكال الثالث على المحقق العراقي: إذا كان لا- يبحث في العلم إلّا عن العوارض الذاتية، كيف يطبق ذلك على سائر العلوم؟ و بمعنى آخر: إذا كان العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص عرضا غير ذاتي، إذن فكيف نصنع في جملة العلوم التي يبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل و موضوع المسألة أخص من موضوع العلم؟ إذن فقد عرض المحمول على موضوع العلم بواسطة أمر أخص، و هو محمول المسألة.

و مثال ذلك: موضوع العلم هو الجنس مثلا، و موضوع المسألة هو النوع مثلا- و المحمول قد عرض على النوع أولا، و عرض على الجنس بواسطة أمر أخص، و هو النوع فيكون إذن عرضا غريبا؟.

هذا الإشكال أيضا ظهر جوابه مما قلناه، و ذلك أننا بينا أن العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص، و إن كان غريبا، و ليس ذاتيا. و لكن يخرج من ذلك استثناء واحد برهنا عليه، و هو عروض الفصل على الجنس، و عروض ما يعرض على الجنس يتبع الفصل، فإنّ هذا عرض ذاتي كما برهنا عليه، إذن فلا يبقى إشكال أيضا من هذه الناحية.

فلنفرض أن موضوع العلم هو الجنس، و موضوع المسألة هو النوع، و محمول المسألة عرض على النوع، و بتوسط النوع عرض على الجنس. فهذا

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩٧

بناء على ما حققناه من أن ميزان العرض الذاتي هو المنشئية، و بناء على ما أوضحناه من أن عروض الفصل على الجنس ذاتي بهذا

الملا-ك- و هو أن لا- تزيد الواسطة الأخص عن ذات الأعم بشيء- و كذلك كل ما يعرض بتبع الفصل و في طوله، إذن فهذا المحمول يكون عرضا ذاتيا بالنسبة إلى موضوع العلم، و إن كان قد عرض بواسطة أمر أخص. إلى هنا انتهى الكلام عن الإشكالات الثلاثة التي وجهت على المقدمة الثالثة و الثانية. و إلى هنا انحلت عندنا المشاكل الثلاثة كلها التي أشرنا إليها في بداية البحث.

المشكلة الأولى و هي: إن ما هو ميزان العرض الذاتي و تبين أن ميزانه ينطبق على ما يعرض بواسطة أمر مساوي، أو بلا واسطة، أو بواسطة أمر أخص، إذا كان هذا الأخص من قبيل الفصل بالنسبة إلى الجنس، على أن لا تزيد الواسطة الأخص عن ذات الأعم بشيء. كما أن المشكلة الثانية و هي: إنه لما ذا يشترط أن يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتي، هذا أيضا انحل بعد الالتفات إلى أن المراد من البحث البحث البرهاني الذي ينتج علما برهانيا، لا يكون إلا بين الموضوع و عرضه الذاتي، أي بين شيء و شيء يعرض عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر آخر يكون ذاك الآخر عرضا ذاتيا له، و هو المسمى بالحد الأوسط في البرهان. و المشكلة الثالثة انحلت كذلك و هي أنه كيف يكون محمولات المسائل أعرضا ذاتية لموضوع العلم، مع أنها تعرض لموضوع العلم بواسطة أمر أخص، و هو موضوع المسألة؟.

و كان الجواب: إن موضوع المسألة بمثابة النوع بالنسبة إلى الجنس، و قد تقدم معنا أن عروض الفصل على الجنس ذاتي، و كذلك كل ما يعرض بتبعه، و في طوله، فتكون هذه المحمولات أعرضا ذاتية أيضا، فلا إشكال في المشاكل الثلاثة.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩٨

إلى هنا كدنا ننتهي من المقدمات التي يذكرها علماء الأصول في تعريف علم الأصول، إلا أننا سوف نبحت في الإشكال الذي طرحه المحقق الأصفهاني و غيره على ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخص، و سوف نبحت أيضا في ضابط تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض:

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ٩٩

### ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخص

تبين مما تقدم وجه الخلل فيما أفاده جملة من المحققين كالمحقق الأصفهاني [٣٤] و غيره، حيث ذكروا أن ضابط كون العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص ذاتيا، أن هذا الأمر الأخص الذي صار واسطة، إن كان مجعولا بنفس جعل الموضوع، فالعرض العارض بواسطته يكون ذاتيا للموضوع، و إن كان مجعولا بجعل آخر، فالعرض العارض بواسطته يكون غريبا بالنسبة إلى الموضوع مثال ذلك: العرض الذي يعرض للإنسان بواسطة كونه عراقيا، هنا الواسطة و هي العراقي، مجعولة بجعل آخر غير جعل الموضوع و هو الإنسان، فالواسطة مجعولة بجعل آخر زائد على جعل نفس الإنسان. في مثل ذلك يكون العرض غريبا كما تقدم.

و مثال العرض الذاتي من قبيل الجسمية الذي يعرض على الموجود بواسطة كونه جوهرًا، فإنّ الموجود ما لم يصبح جوهرًا، لا يعقل أن يصبح جسما. إذن فالجسمية تعرض للموجود بتوسط كونه جوهرًا. و الجوهرية أخص من الموجود، فالموضوع هنا الموجود، و الواسطة هي الجوهرية، و العرض هو الجسمية.

لكن حيث أن الجوهرية مع نفس الموجود مجعولان بجعل واحد، لا بجعلين، فيكون العرض الأخص عرضا ذاتيا.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٠٠

إذن فقد تلخص من هذا بأن العوارض التي تعرض بواسطة أمر أخص كأنها على نحوين:

أ- إن كان العرض مع الواسطة مجعولين بجعل واحد، إذن فالعرض ذاتي بالنسبة إلى الموضوع.

ب- إن كان العرض مع الواسطة مجعولين بجعلين، إذن فالعرض غريب عن الموضوع.

إذن فقد جعلوا الميزان في الذاتية و الغرابة في العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص، كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد أو بجعلين.

و هذا الكلام اتضح مما ذكرنا عدم صحته، وذلك لأن كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد على نحو جعل الجوهرية و الجسمية هذا إنما يصحح كون العرض أوليا، و هذا ميزان العرض الأولى الذي يعرض أولا و بالذات.

أما العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك فقد أوضحنا أن العرض الذاتي قد يكون معلولا لعرض ذاتي بحيث ينتهي إلى الموضوع، فلا يلزم أن يكون العرض الذاتي مجعولا- مع الواسطة بجعل واحد، بل يمكن أن يكون العرض مجعولا بجعل آخر، و واسطته مجعولة بجعل آخر، و مع هذا يكون ذاتيا بالنسبة إليه، لأن مرادنا من الذاتية هي الذاتية بلحاظ المنشئية، إما بلا واسطة أو مع الواسطة. فكأن هذا الكلام الذي صدر من هؤلاء المحققين خلط بين العرض الأولى و العرض الذاتي، فهناك اصطلاحان: اصطلاح العرض الذاتي، و اصطلاح العرض الأولى.

فالعرض الأولى لعله يصح في هذا الميزان، و هو: إن العرض إذا كان بواسطة فلا يكون أوليا إلا إذا كانت الواسطة مجعولة بنفس جعله، بحيث يطردان معا على الموضوع.

و أمّا العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك فإنّ العرض الذي يعرض بتوسط عرض ذاتي يكون أيضا ذاتيا، و يكون اليقين الحاصل فيه يقينا برهانيا. فالميزان

بحوث في علم الأصول، ج 1، ص: 101

إذن ليس هو أن يكون العرض مع الواسطة مجعولين بجعل واحد، بل الميزان هو أن الواسطة هل تزيد على الموضوع بشيء أو لا تزيد؟.

فإن كانت تزيد على الموضوع بشيء، فالعرض ليس بذاتي. و إن كانت لا تزيد فالعرض ذاتي. و أمّا مسألة أن الواسطة مجعولة مع العرض بجعل واحد، أو بجعلين، فهذا ميزان العرض الأولى، لا ميزان العرض الذاتي. و العرض الذاتي أوسع من العرض الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج 1، ص: 103

### تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض؟

من مجموع ما تقدم تبين كذلك ما هو مشهور فيما بينهم من نزاع، من أن تمايز العلوم هل يكون بتمايز الموضوعات أو بتمايز الأغراض؟.

فإنّ هذا التقابل بين الموضوع و بين الغرض، بناء على التفسير المشهورى للعرض الذاتي، و هو أن يراد من الذاتية في العرض الذاتي الذاتية بلحاظ المحليّة، حينئذ يكون الغرض أمرا في مقابل الموضوع. فيقال مثلا- بأن موضوع علم النحو هو الكلمة، و الغرض من علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطأ. أو موضوع علم الطب هو مزاج الإنسان، و غرض علم الطب هو صحة المزاج. هذا لو قلنا بأن معنى الموضوع ما يكون محطا و محلا للأغراض، و محلا للمحمولات، حينئذ يكون عندنا موضوع و في مقابله غرض، و يقال بأن التمايز بالموضوعات أو بالأغراض!.

أمّا بناء على ما فسّرنا من أن المراد بالأغراض الذاتية، الذاتية بلحاظ المنشئية و العلية لا المحليّة، إذن فنفس الغرض يكون موضوعا أيضا، إذا كان هناك علم كعلم الطب له غرض وحداني، فهذا الغرض بنفسه يصلح أن يكون موضوعا لعلم الطب، و تكون قضايا علم الطب باحثه عن أحواله، باعتبار أن أسباب الغرض أحوال و أعراض له، على ما ذكرنا من أن العلة الغائية يكون معلولاتها عوارض ذاتية بالنسبة إليها. فبناء على أن معنى العرض الذاتي أن الذاتية هي التي تكون بلحاظ المنشئية و العلية- فيكون موضوع العلم منشأ لمحمولاته لا محلا لمحمولاته- و المنشأ كما قد يكون منشأ بنحو العلة الفاعلية، يكون منشأ بنحو العلة الغائية، كما تقدم.

إذن فلا يبقى تقابل بين الموضوع والغرض، حتى يبحث هل أن تمايز العلوم بالأغراض أو بالموضوعات. بل بحسب الحقيقة إن كل غرض يفرض

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٠٤

لعلم، فهو إمّا بنفسه يكون موضوعاً لذلك العلم، و يكون البحث عن عوارضه بمعنى معلولاته الغائية، و إمّا أن يكون موضوع العلم عبارة عمّا يكون سبباً له، و منشأً له. فإذا بطل التقابل بين الموضوع والغرض، بطل هذا البحث، و تبين أن تمايز العلوم دائماً بالموضوعات.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٠٥

## بيان موضوع علم الأصول

بعد أن انتهينا من البحث في المقدمات التي اعتاد علماء الأصول أن يذكروها مقدمةً لتعريف علم الأصول، و تشخيص موضوعه، نبدأ الآن في بيان هذا الموضوع فنقول:

إن علماء الأصول قد وقعوا في حيص و بيص، و ذهبوا مذاهب شتى في موضوع علم الأصول.

فبعضهم قال بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بحيث أخذ قيد الدليلية في موضوع العلم.

و بعضهم ذهب إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي هي، لا بما هي أدلة - ذوات الأدلة من دون أخذ قيد الدليلية -.

و بعد أن أشكل على كلا القولين، كما ذكر صاحب (الكفاية) [٣٥]، ذهب جملة من المحققين إلى أنه لا يوجد موضوع لعلم الأصول.

و قال آخرون: بأنه يوجد له موضوع، و لكنه غامض مجهول كنهه، و إنما يعبر عنه تعبير إجمالي، فيقال: بأنه الكلي المنطبق على موضوعات مسائله.

و صياغة هذا الإشكال على كلا المسلكين هو أن يقال:

إنه من غير المناسب أن تجعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، لا بما هي أدلة، و لا بما هي هي، و ذلك لأن موضوع العلم يجب

أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، و موضوعات مسائل علم الأصول لا ينطبق عليها الأدلة الأربعة على المسلكين. فمثلاً في

موارد الأصول العملية موضوع المسألة هو الشك بالتكليف، و الشك بالتكليف ليس عقلاً، و لا كتاباً، و لا سنة، و لا

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٠٦

إجماعاً. إذن فكيف يفرض أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة مع أن موضوع المسألة في الأصول العملية شيء آخر غير الأدلة الأربعة؟.

و كذلك الكلام في أبحاث الاستلزامات لأن الموضوع في أبحاث المستلزمات هو التكليف، فيقال: هل إن التكليف بإيجاب شيء

يستلزم التكليف بإيجاب مقدمته، أو لا يستلزم التكليف بإيجاب مقدمته؟ و التكليف هنا ليس ممّا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة،

سواء أخذت بما هي أدلة، أو بما هي هي، فإنّ التكليف كذلك ليس عقلاً، و لا آية، و لا حديثاً، و لا إجماعاً.

إذن موضوع المسألة في باب الاستلزامات كموضوع المسألة في باب الأصول العملية، لا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة على كلا

الوجهين بما هي أدلة، أو بما هي هي. و كذلك الحال في مسائل الحجج و الحجية، مثلاً يقال:

بأن الشهرة حجة، و موضوع المسألة هو الشهرة، و الشهرة ليست مصداقاً للأدلة الأربعة، فلا هي عقل، و لا كتاب، و لا سنة، و لا

إجماع، سواء أخذنا الأدلة بما هي أربعة، أو بما هي هي. و على كل حال فالبحث عن حجة الشهرة ليس بحثاً عن الأدلة الأربعة.

نعم يظهر الفرق بين هذين المسلكين، عند البحث عن حجة ظواهر الكتاب الكريم، فإنه إذا كان موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة

بما هي أدلة، و بما هي حجة، إذن فلا يمكن البحث عن حجيتها في علم الأصول، لأن الحجية أخذت جزءاً، أو قيماً في موضوع العلم.



و موضوع العلم لا يبحث عنه فى ذلك العلم، و أما إذا كان موضوع العلم ذوات الأدلة الأربعة، لا بما هى حجة، إذن لا بأس بأن يكون بحث حجية ظواهر الكتاب الكريم داخلا فى مسائل علم الأصول.

إذن بالنسبة إلى أبحاث الحجج، بعض أبحاث الحجج لا يدخل على كلا التصورين من قبيل البحث عن حجية الشهرة، و بعض أبحاث الحجج يدخل على أحد التصورين، و يخرج على التصور الآخر، كبحث حجية ظواهر الكتاب الكريم.

و بعض أبحاث الحجج كبحث حجية خبر الواحد وقع الكلام فيه، هل أنه

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٠٧

من قبيل حجية ظواهر الكتاب، أو من قبيل حجية الشهرة؟.

فقبل من ناحية: إنه من قبيل حجية الشهرة، فهو خارج على كلا التصورين، سواء أ كان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هى أدلة أربعة، أو بما هى هى، لأن الخبر الواحد هو موضوع المسألة، و الخبر الواحد هنا ليس كتابا، و لا سنة، و لا إجماعا، و لا عقلا. إذن فمسألة حجية خبر الواحد كمسألة حجية الشهرة، خارجة على كلا التصورين.

و قيل من ناحية أخرى: إن مسألة حجية خبر الواحد كمسألة حجية ظواهر الكتاب الكريم، فإنه بناء على كون موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلة، فحينئذ يكون هذا بحث أيضا عن حجية الأدلة الأربعة بأحد العنايات الموجودة فى بطون الكتب كالكفاية، و غيرها. و لعل أشهر هذه العنايات هو توسيع نطاق السنة- بأن يقال: بأن المراد من السنة ما يشمل الخبر الحاكى- فحينئذ يكون البحث عن حجية الخبر بحثا عن حجية السنة.

و يبقى فقط مباحث الألفاظ، فإنها تدخل فى موضوع علم الأصول، التى موضوعها اللفظ، من قبيل- صيغة افعال- فيبحث فى أنها تقتضى الوجوب أو لا! فإذا فرض أن موضوع المسألة هو- صيغة افعال- الواردة فى الكتاب و السنة- حينئذ يقال: إن هذا كتاب، هذا سنة.

هذا خلاصة الاعتراض الذى اعترض به على كون الأدلة الأربعة موضوعا لعلم الأصول. فيتلخص من هذا الاعتراض: إنه إذا جعلت الأدلة الأربعة موضوعا لعلم الأصول، فهذا لا يناسب، لا مع بحث الأصول العملية على كلا التصورين، و لا مع بحث الاستلزامات على كلا- التصورين، و لا مع بحث الحجج لبعض مباحث الحجج على كلا التصورين، و بالنسبة إلى بعضها على أحد التصورين نعم قد يناسب مباحث الألفاظ فقط.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٠٩

### الرد على كون الأدلة الأربعة موضوعا لعلم الأصول

بحسب الحقيقة إن الإشكال المتقدم على كون الأدلة الأربعة موضوعا لعلم الأصول، لا أساس له من الصحة؛ حيث أن هذا الإشكال نشأ من الجمود فى مقام تطبيق قانون موضوع العلم. و توضيح أن هذا الإشكال غير صحيح يتبين بيان عدة أمور:

الأمر الأول: إن هذا الإشكال نشأ من الجمود فى مقام تطبيق قانون موضوع العلم، حيث أنهم فى مقام اقتناص موضوع علم الأصول، كانوا يفتشون عن موضوعات المسائل فى علم الأصول حسب تدوينها فى الخارج، ليجدوا هل أنه يوجد عنوان كلى جامع بين موضوعات المسائل حسب تدوينها؛ فيرون مثلا أن خبر الواحد حجة، و صيغة (افعل) ظاهرة فى الوجوب، و العقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، و الشك فى التكليف مجرى للبراءة. إذن فما هو الجامع بين هذه العناوين؟

و حيث أنهم أرادوا أن ينتزعوا الجامع من هذه العناوين و المسائل بحسب تدوينها الخارجى، وقعوا فى هذا الإشكال. و نحن قد أشرنا سابقا بأن هذا المنوال لو كان متبعا فى الفلسفة العالية لتعذر إيجاد موضوع لها، فضلا عن الأصول، فإنه فى الفلسفة العالية لو أريد الحصول على موضوع للفلسفة العالية بلحاظ موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجى، لما حصلنا على جامع أيضا لتعدد

موضوعات مسائلها كما في مقولة العقل موجود، النفس موجود، الحركة في الكيف موجود، الحركة في الكم موجود، الفلك موجود. وهكذا لو أردنا أن نلاحظ موضوعات مسائل الفلسفة العالية حسب تدوينها، لما كان لها إذن موضوع، وإنما كان لها موضوع باعتبار أن موضوع العلم لا ينتزع بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٠

تدوين مسائله، بل بلحاظ روح مسائله ووضوحها. وفي الفلسفة العالية قالوا بأن موضوع العلم هو الوجود المطلق بما هو وجود، و عكسوا التدوين فقالوا بأن الجوهر موجود يعنى الوجود جوهر، وهكذا الوجود عقل، والوجود نفس، إذن فالوجود هو الجامع. إذن فنحن في مقام انتزاع موضوع العلم لا نجمد على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجى لنتزاع موضوعا بحسب التدوين، الفعلى الخارجى للمسألة وإنما الميزان فى اقتناص موضوع العلم هو أن يكون منطبقا على ما هو روح الموضوع فى المسألة، بحسب تدوينها الخارجى الفعلى.

الأمر الثانى: هو أن موضوع العلم، وإن كان يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه، ولكن ليس المقصود فى البحث عن عوارضه أن يكون نسبته إلى محمولات مسائل ذلك العلم نسبة المحل إلى عرضه، لأننا أوضحنا أن المقصود من العرض فى المقام العروض بلحاظ المنشئية والاستتباع، لا بلحاظ المحلية - فليس المقصود من العروض الحالة - حيث تكون نسبة محمولات المسائل إلى موضوع العلم نسبة الأحوال إلى محلها، والأعراض إلى مصبها، بل قد تكون نسبة موضوع العلم إلى محمولات المسائل نسبة العلة إلى معلولاتها، والمؤثر إلى آثاره؛ بأن يبحث فى علم عن النور مثلا، فيتكلم عن آثار النور ومعلولاته، ونتائجه، فلا يلزم أن تكون محمولات المسائل أعراضا بمعنى أحوالا ثابتة، بل بمعنى نتائج وشئون وتبعات، ولو كانت هذه التبعية بلحاظ المنشئية، لا بلحاظ المحلية.

الأمر الثالث: إن مسائل علم الأصول كما تبين فى تعريف علم الأصول، هى عبارة عن القواعد المشتركة فى القياس الفقهى - أى فى الاستنباط - وكان المقصود كما سبق، من القياس الفقهى - يعنى القياس الذى يقيم الحجج، وينجز، ويعذر عن الواقع، هذا القياس المنجز والمعذر، كل ما يكون قاعدة مشتركة فيه فهى قاعدة أصولية، وحيث أن كل مسألة من مسائل علم الأصول إنما تكون دخيلة فى قياس التنجيز والتعذير بوجودها الواصل - لا بوجودها النفس الأمري - ولهذا بحسب الحقيقة فإن القاعدة الأصولية عبارة عن الوجود الواصل - لا الوجود النفس الأمري -.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١١١

فمثلا حجج خبر الواحد - لو كان المولى يجعل الحجج للخبر الواحد - ولم نستطع إثباتها بحسب مقام الإثبات، فلا يكون لها أثر فى التنجيز والتعذير، وإنما تكون منجزة، وحجج بوجودها الواصل، لا بوجودها الواقعى. فالقواعد الأصولية بحسب الحقيقة هى إثباتات هذه العناوين - يعنى إثبات حجج خبر الواحد - لا ذات حجج خبر الواحد فى اللوح المحفوظ - لأن ذات حجج خبر الواحد فى اللوح المحفوظ، إذا لم يثبت، فبحسب مقام الإثبات لا يكون واقعا فى قياس التنجيز والتعذير، وإنما يقع فى قياس التنجيز والتعذير بوجوده الإثباتى، لا بوجوده الثبوتى.

فإذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة، يتضح حينئذ أن ما ذكره المتقدمون من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة فى غاية الوجاهة، وذلك لأن علم الأصول هو العلم بإثباتات القواعد المشتركة فى القياس الفقهى، وحينئذ لا بد من فرض حجة و مرجع مفروغ عن حججته قبل علم الأصول، لكى يكون هو الواسطة فى إثبات هذه القواعد المشتركة، لأنه لا يصح أن نثبت القاعدة المشتركة بوحدة مثلها، ولا القواعد المشتركة بوحدة منها.

إذن فلا بد لإثبات هذه القواعد المشتركة من فرض مرجع وحجة فوقانية، ثابتة حججتها قبل هذا العلم، ويكون ذاك المرجع فوقانى هو المرجع فى إثبات هذه القواعد المشتركة، إمّا مباشرة أو بالواسطة، إذن ما هو ذاك المرجع الذى تكون حججته ثابتة قبل علم

الأصول؟ و في علم الأصول نثبت به القواعد المشتركة؟.

فالقدماء كانوا يقولون: إن المصادر الأربعة مصادر مفروغ عن حجيتها قبل علم الأصول يعني أنه لا كلام في حجية العقل، و لا كلام في حجية السنّة، و لا كلام في حجية الإجماع. و بهذه المصادر نثبت القواعد المشتركة إمّا بواسطة و إمّا بلا واسطة بل مباشرة؛ مثلا قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته نثبتها بالعقل، و قاعدة البراءة أو حجية خبر الواحد: نثبتها إمّا بالعقل، أو بالإجماع، أو بالسنّة، أو بالكتاب.

إذن تمام قواعد علم الأصول لا بد من الانتهاء في إثباتها إلى أحد هذه

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٢

الأدلة الأربعة المفروض حجيتها في المرتبة السابقة على علم الأصول.

و بناء على هذا يصح أن يقال: بأن موضوع علم الأصول هو هذه الأدلة الأربعة، و محمولات المسائل في علم الأصول هو إثبات هذه الأدلة الأربعة للقواعد المشتركة.

و قد بينا فيما سبق أن المحمول لا يلزم أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الحال إلى المحل، بل نسبة المعلول إلى العلة، و في المقام الأدلة الأربعة موضوع لعلم الأصول من حيث أنه يتوصل بها لإثبات قاعدة مشتركة، سنخ ما يقال في علم المنطق إن موضوع علم المنطق هو المعلوم التصوري و المعلوم التصديقي من حيث يتوصل به إلى مجهول تصوري أو مجهول تصديقي؛ و هنا يقال: إن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة من حيث إثباتها للقواعد المشتركة، أو إثبات واحدة من القواعد المشتركة.

و بناء على هذا فلا يأتي واحد من الإشكالات السابقة و ذلك لأنها كانت مبنية على النظر إلى تدوين المسألة، لأنّ المسألة هكذا تقول- الشهرة حجة، الشك في التكليف مجرى البراءة. إذن فموضوع المسألة هو الشهرة، هو الشك في التكليف- بينما ليس هذا هو ميزان المطلب؛ بل موضوع المسألة روحا و دقة دائما هو الأدلة الأربعة، إمّا بلا واسطة، أو مع الواسطة،- فعند ما نبحت في أن الشهرة حجة أو لا- يعني هل أن أحد الأدلة الأربعة يثبت حجية الشهرة أو لا يثبتها لأن ما يثبت به القاعدة المشتركة منحصر في الأدلة الأربعة. إذن فالبحث دائما يقع عن خصوصيات الأدلة الأربعة و شئونها، لكن شئونها لا بما هي كتاب معجز، و لا بما هي سنّة بليغة نبوية، و لا بما هو عقل مجرد عن المادة. فإن هذا بحث يرجع فيه إلى علوم أخرى؛ بل شئونها بما هي مستدعية لإثبات قواعد مشتركة في الفقه، فكما أن المنطقي يبحث عن المعلومات التصورية و التصديقية من حيث شأن واحد من شئونها، و هو شأن إيصالها إلى مجهول تصوري، أو مجهول تصديقي- لا- من حيث هويتها و تجردها عن النفس، و عن المادة، و نحو ذلك، بل من حيث الإيصال إلى مجهول تصوري، أو مجهول تصديقي- كذلك العالم الأصولي فإنه يبحث عن

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٣

الأدلة الأربعة من حيث إيصالها إلى مجهول تصديقي من القواعد المشتركة في الفقه.

إذن فكون الأدلة الأربعة ليست منطبقة على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي، هذا لا يؤدي إلى الإشكال في المقام، و إلّا لأثبت إشكالا في غير هذا المقام أيضا، و حتى في الفلسفة العالية.

و إنما روح المطلب و حقيقته، كما نقول: من أن الأصولي عند ما يدخل في علم الأصول ليس معه رأس مال إلّا الأدلة الأربعة-

الكتاب، و السنّة، و العقل، و الإجماع- و إن كنا لا نقبل بأن يكون حجية الإجماع قبل علم الأصول بل إن حجيته بعد علم الأصول.

إذن فالعالم الأصولي يبحث عن إثبات هذه الأدلة الأربعة و كيفية التوصل بها إلى القواعد المشتركة في الاستنباط، و هذا هو معنى أن الأدلة الأربعة هي موضوع علم الأصول، و هذا الإشكال كالأشكال السابقة نشأ من الجمود على الألفاظ و العناوين، دون الالتفات إلى روح المطلب.

و من المحتمل قويا أن أولئك الذين قننوا و قالوا: بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، إنما كان مقصودهم هذا

البيان، يعنى الأدلة الأربعة من حيث أنه يتوصل بها إلى مجهول تصديقي شرعي، يعنى إلى قاعدة مشتركة في القياس الفقهي. و هذا أيضا تنبيه على نكتة صحيحة في نفسها.

هذا هو تمام الكلام في بيان موضوع علم الأصول، وهكذا تم الكلام في الجهة الأولى، كما أنه تم الكلام في الجهة الثانية، و بقي عندنا الجهة الثالثة و هي تقسيم مباحث علم الأصول، كل هذه الجهات الثلاثة يبحث عنها في الأمر الأول، كما نؤهنا إلى ذلك في بداية الكلام حول علم الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٥

## الجهة الثالثة من الأمر الأول تقسيم مباحث علم الأصول

### إشارة

ذكر السيد الأستاذ في مقام تقسيم مباحث علم الأصول، أن القواعد الأصولية تنقسم إلى أربعة أقسام: القسم الأول: القواعد التي تؤدي إلى العلم الوجداني بثبوت الحكم، و هي أبحاث الاستلزامات كقاعدة الملازمة بين وجوب شيء و وجوب ضده أو وجوب مقدمته أو حرمة ضده. فإن هذه الملازمة على فرض ثبوتها توجب العلم الوجداني بالحكم. القسم الثاني: القواعد التي توجب العلم التعبدى بالحكم، لا العلم الوجداني. و هذا القسم يدخل تحته صنفان: أ- الصنف الأول: يكون البحث فيه عن الصغرى- صغرى الحجة، كأن يقال: إن صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب و العام المخصص ظاهر في تمام الباقي.

ب- الصنف الثاني: يكون البحث فيه عن كبرى الحجة، لا صغرى الحجة، أى البحث عن حجية الحجة، من قبيل البحث عن حجية الظهور- كحجية ظهور الكتاب الكريم، أو حجية الشهرة، أو حجية خبر الواحد، و نحو ذلك من الأبحاث المربوطة بكبرى الحجة. هذان الصنفان يشكلان القسم الثاني، فعنوان هذا القسم هو القواعد التي تؤدي إلى العلم التعبدى بالحكم سواء أ كان البحث فيها عن صغرى الحجة كما

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٦

في الصنف الأول، أو عن كبرى الحجة كما في الصنف الثاني.

القسم الثالث: القواعد التي تقرر الوظائف العملية الشرعية من قبيل أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الاحتياط الشرعي، فإن الفقيه إذا لم يجد قاعدة توجب العلم الوجداني، و لا- العلم التعبدى، رجع إلى القواعد التي تقرر الوظائف العملية الشرعية من قبيل البراءة و الاحتياط الشرعيين.

القسم الرابع: الأصول العملية العقلية، التي ينتهي إليها الفقيه إذا لم يجد القاعدة التي تقرر الوظيفة العملية الشرعية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو قاعدة وجوب الاحتياط، أو أصالة الاشتغال العقلي [٣٦]. هذه هي الأقسام الأربعة لمباحث علم الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٧

## تحقيق الكلام في مقام تقسيم مباحث علم الأصول

### إشارة

و تحقيق الكلام في المقام أننا نتصور لحاظين للتقسيم:

## اللاحظ الأول: أن يكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط

### إشارة

، بمعنى أننا نريد أن نحدد و نميز فى التقسيم، القواعد التى تستند إليها عملية الاستنباط فى المرتبة الأولى، و فى المرتبة الثانية، و فى المرتبة الثالثة، و الرابعة، بدعوى أن عملية الاستنباط تستند إلى أربع رتب من القواعد، لا ينتهى إلى الثانية منها، إلا بعد فقدان الأولى، فيكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط، بدعوى أن هذه الأقسام الأربعة مترتبة ترتبا طوليا بلحاظ عملية الاستنباط. فالفقيه عند ما يريد أن يستنبط يفتش عن القسم الأول، فإن لم يجد فإلى الثانى، فإن لم يجد فإلى الثالث، و إلا فإلى الرابع. هذا لحاظ فى التقسيم، و هو لحاظ عملية الاستنباط، و الترتب الطولى بين بعض هذه الأقسام و بعضها الآخر بالنسبة إلى عملية الاستنباط. و لعلّ ظاهر كلام السيد الأستاذ هو النظر إلى هذا اللاحظ.

### و يرد على هذا التقسيم عدة إشكالات:

#### أولاً: إن القسم الثانى ليس مرتباً و فى طول فقدان القسم الأول

، يعنى إن القسم الأول هو القواعد التى توجب العلم الوجدانى بالحكم، و القسم الثانى هو القواعد التى توجب العلم التعبدى، و الحجية الشرعية بالحكم، و هذا القسم الثانى ليس موقوفاً على فقدان القسم الأول، و ذلك بناء على ما هو المشهور من أن حجية الأمارات غير مشروطة بانسد باب العلم؛ أى إن الأماره حجة سواء أ كان يمكن تحصيل العلم الوجدانى على الحكم الشرعى، أو كان لا يمكن

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١١٨

تحصيل العلم الوجدانى على الحكم الشرعى، فليس هناك طولية بين القسم الثانى و القسم الأول بحيث أن الفقيه يجب عليه أن يفحص و يأس من الحصول على قاعدة توجب العلم الوجدانى، و بعد هذا ينتهى إلى الأمارات و الحجج؛ هذا المطلب غير لازم بناء على ما هو المشهور من أن حجية الأماره غير مشروطة بعدم التمكن من تحصيل العلم.

#### ثانياً: إنه إذا كان الملحوظ هو الترتب الطولى بلحاظ عملية الاستنباط فكان لا بد و أن تجعل العلوم التعبديّة – التى جعلت قسماً ثانياً – أيضاً ذات مراتب

، لأن بعضها مترتب على عدم بعضها الآخر، إذا كان الملحوظ هو الطولية، فمثلاً العلم التعبدى المعمول فى طرق الدلالة مقدم على العلم التعبدى المعمول فى طرف السند. و توضيح ذلك أنه لو كان يوجد عندنا قرآن كريم يكون ظاهره الوجوب، و عندنا خبر واحد ظنى السند، يكون ظاهره الحرمة؛ فهنا فى القرآن الكريم علم تعبدي فى جانب الدلالة، لأن سنده وجدانى، و فى خبر الواحد علم تعبدي فى جانب السند لأنّ سنده ظنى؛ و المختار وفاقاً للسيد الأستاذ أن العلم التعبدى المجعول فى طرف الدلالة، مقدّم على العلم التعبدى المجعول فى طرف السند.

و لهذا نبني فى الفقه أن الخبر الواحد لا يعارضه ظهور الآية الكريمة، و أن الفقيه يجب عليه أولاً أن يعمل بظهور الآية فإن لم يجد، يرجع إلى ظهور الرواية. إذن فهذا ترتب بين العلم التعبدى المجعول بلحاظ الدلالة و العلم التعبدى المجعول بلحاظ السند، مع أن هذه الطولية لم تبرز فى المقام.

ثم ما ذا يصنع هذا التقسيم مع الاستصحاب؟ مع أن الاستصحاب في طول الأمارات و قبل الأصول، فكأنه أيضا مرتبة بذاتها بحيث يكون بعد فقد الأمارات، و يكون مقدما على أصالة البراءة، و أصالة الاحتياط؛ فلو كان الملحوظ هو استيعاب الرتب الطولية و الترتب الطولى للقواعد بلحاظ عملية الاستنباط، إذن لكان من المناسب أن يجعل الاستصحاب مرتبة برأسه أيضا باعتباره حدًا وسطا و مرتبة وسطا في عملية الاستنباط، فهو بعد الأمارات و قبل الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١١٩

### ثالثا: إن ما فرض من الطولية بين الأصول العملية العقلية، و الأصول العملية الشرعية، ليس صحيحا على الإطلاق

، فإن بعض الأصول العملية العقلية يكون قبل الأصل العملى الشرعى، لا بعد فقدان الأصل العملى الشرعى: و توضيح ذلك، أنه عندنا أصلان:

أ- أصالة البراءة في موارد الشبهة البدوية.

ب- أصالة الاشتغال في أطراف العلم الوجدانى.

أما أصالة الاشتغال ففيها مبيان و مذهبان:

أ- المبنى الأول: أن تكون أصالة الاشتغال التى يحكم بها العقل فى أطراف العلم الإجمالى أصلا تعليقا بمعنى أن العقل يحكم بأصالة الاشتغال معلقا على عدم مجيء الرخصة من قبل الشارع، فلو جاءت الرخصة من قبل الشارع، ارتفع موضوع حكم العقل بأصالة الاشتغال التعليقية.

ب- المبنى الثانى فى أصالة الاشتغال: هو أن العقل يحكم فى أطراف العلم الإجمالى بأصالة الاشتغال تنجيزيا لا تعليقا، يعنى لا بمعنى كونه مشروطا بعدم مجيء الترخيص من قبل الشارع، بل العقل يحكم بأصالة الاشتغال رأسا و بتا.

و حينئذ أصالة الاشتغال التعليقية يصح أن يقال بأنها فى طول البراءة الشرعية، و فى طول الأصول الشرعية، يعنى أن الفقيه إن وجد براءة شرعية فلا تصل به النوبة إلى أصالة الاشتغال، و إن لم يجد براءة شرعية انتهى إلى أصالة الاشتغال. هذه أصالة الاشتغال التعليقية.

و أما أصالة الاشتغال التنجيزية، فهذه مقدمة على البراءة الشرعية؛ يعنى أن أصالة الاشتغال التنجيزية: أن العقل يحكم بلزوم الاحتياط على كل حال، و مع حكم العقل بذلك يستحيل جعل البراءة من قبل الشارع، لأنها تكون مناقضة لحكم العقل. إذن فتكون البراءة

الشرعية فى طول عدمه- لا العكس، و بهذا يتضح أن الطولية متعاكسة هنا- فأصالة الاشتغال التعليقية فى طول عدم البراءة

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٢٠

الشرعية، و البراءة الشرعية فى طول عدم أصالة الاشتغال التنجيزية.

إذن فالأصول العملية العقلية ليس تمام صيغها و مدعياتها فى علم الأصول تقع فى القسم الرابع، يعنى تقع فى طول فقدان الأصول الشرعية؛ بل بعض صيغها و بعض مدعياتها، تكون حاكمة على الأصول العملية الشرعية. فالطولية على الإطلاق غير مسلمة بين القسم الرابع و القسم الثالث.

و من هذا كله يتضح أن التقسيم إذا كان الملحوظ فيه هو بيان المراتب الطولية للقواعد الأصولية فى عملية الاستنباط، إذن فهذا التقسيم ليس مفيدا، و ذلك لأن القسم الثانى ليس فى طول الأول، و كذلك لأن القسم الثانى فى داخله يوجد مراتب طولية أيضا، و

ثالثا لأن القسم الرابع ليس فى طول الثالث على الإطلاق.

هذه هى ملخص الإشكالات الثلاثة، و بهذا انتهى الكلام فى اللحاظ الأول.

**اللاحاظ الثانى: هو أن نقسم مباحث علم الأصول بلحاظ المناسبات البحثية، لا بلحاظ عملية الاستنباط، بل بلحاظ مناسبات بحثية راجعة إلى نفس**

**علم الأصول بقطع النظر عن الفقيه، و عملية الاستنباط فى الفقه**

. و معنى تقسيم علم الأصول بلحاظ مناسبات بحثية، يعنى إذا كان علم الأصول يتكون من مجموعات، و كل مجموعة من هذه المجموعات تتميز عن غيرها من المجموعات بمبادئ تصورية، و مبادئ تصديقية، تختلف بها عن المبادئ التصورية و المبادئ التصديقية التي تحتاجها المجموعة الأخرى من مجموعات علم الأصول، حينئذ يصح أن نقسم علم الأصول إلى مجموعات و يكون نكتة التقسيم أن كل مجموعة من هذه المجموعات، و كل قسم من هذه الأقسام، يتميز بمبادئ تصورية و تصديقية عن بقية الأقسام. فإن كان هذا هو اللحاظ، إذن فهذا اللحاظ المتبع في هذا التقسيم المطلق المبهم، لم يبرز بشكل مفصل، أنه كيف يتميز كل قسم من هذه الأقسام، بمبادئ تصورية و تصديقية، يختلف بها عن الأقسام الأخرى. و نحن إذا أردنا بهذا اللحاظ أن نقسم علم الأصول ينبغي أن نقول: إن البحث في علم الأصول

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٢١

إما أن يكون في البحث عن ذات الحجّة و إما عن الحجية.

أما القسم الأول: و هو البحث عن ذات الحجّة أو عن ذات الدليل فتحته ثلاثة أصناف؛ لأن هذا الدليل الذي نبحت عنه، عن وجوبه، و عدم وجوبه، تارة يكون دليلا يدل بالدلالة اللفظية- و هذه مباحث الألفاظ-. مثلا البحث عن صيغة (افعل) هل تدل على الوجوب أو لا- صيغة النهي هل تدل على الحرمة أو لا- العام المخصّص هل يدل على تمام الباقي أو لا، و هكذا، هذه كلها مباحث الألفاظ، و مباحث الألفاظ هي عبارة عن البحث عن ذات الحجّة، و ذات الذي يكون دلالة لفظية.

و من المعلوم أن مباحث الألفاظ التي يدخل تحتها هذا القسم، كلها تتميز بمبادئ تصورية و تصديقية لا تحتاجها غالبا بقية المسائل. مثلا: لا بد في تمام مسائل هذا القسم من أن نعرف معنى الوضع، و معنى الدلالة، و معنى الظهور، و ما هي علامات الحقيقة و المجاز، و ما هي الطرق لأجل تشخيص الظهور من غيره- المعنى الظاهري من غيره- هذه مبادئ تصورية و تصديقية يحتاجها مباحث الألفاظ، و لا يحتاجها مباحث الاستلزامات العقلية، و لا مباحث حجية خبر الواحد، و إنما يحتاجها مباحث الألفاظ. إذن فهذا يمكن أن يعتبر صنفا برأسه و هو المباحث التي يبحث فيها عن ذات الحجّة، و التي تكون دلالتها لفظية، لأن هذا القسم له مبادئ تصورية، و مبادئ تصديقية مربوطه به.

و أما الصنف الثاني: فالبحث فيه عن ذات الحجّة الذي يكون دلالة عقلية برهانية، لا لفظية، من قبيل الاستلزامات العقلية. مثلا- نبحت عن وجوب الشيء و حرمة ضده، أو وجوب مقدمته- فإن هذه الملازمات هي حجج نبحت عن وجوبها، و هذه الحجج دلالتها عقلية برهانية قائمة على أساس التلازمات المنطقية و الفلسفية بين المحمول و الموضوع، و هذا القسم ينبغي جعله صنفا برأسه، لأنه يتميز بمبادئ تصورية و تصديقية لا يحتاجها باقى الأقسام، فإنه في هذا القسم الذي يبحث فيه عن استلزامات الأحكام بعضها لبعض، لا بد أن نعرف معنى الحكم، و مبادئ الحكم، و حقيقة الحكم، و لا بد

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٢٢

و أن نعرف هل أن هناك توافقا بين الأحكام، أو لا-؟ أو أن هناك تنافرا بين الأحكام أو لا-؟ و هذه مبادئ تصورية و تصديقية يحتاجها بحث الاستلزامات، و لا يحتاجها بحث الألفاظ؛ فمسألة أن صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب أو لا، لم يكن يحتاج إلى البحث عن حقيقة الوجوب، أما هنا عند ما نريد أن نبحت هل أن الوجوب- هل يستلزم وجوب المقدمة أو لا؟ هل يستلزم حرمة الضد أو لا؟ حينئذ لا بد و أن نعرف حقيقة الوجوب لنعرف ما هي استلزاماته، إذن فهذا هو الصنف الثاني في المقام.

الصنف الثالث: هو البحث عن ذات الحجّة التي تكون دلالة على الحكم، لا لفظية و لا عقلية برهانية، بل من باب تراكم الاحتمالات، و تراكم القرائن بعضها على بعض؛ من قبيل البحث عن السيرة مثلا، أو الإجماع مثلا، فإن السيرة دلالتها ليست دلالة لفظية، و لا دلالة عقلية برهانية، بل هي دلالة من باب تراكم الاحتمال، كما يقال كل الناس كل الفقهاء قالوا هكذا. فكل قول من هذه الأقوال يوجب

احتمالاً، و هكذا إلى أن نحصل على اليقين بالمطلب، فهذه الدلالة من صنف ثالث. و هذا القسم من الدليل أيضا له مبادئه التصورية، و مبادئه التصديقية، التي يختلف بها عن الصنفين السابقين، لأنه هنا لا بد و أن نعرف أن الاحتمالات كيف تتراكم، و متى تتراكم، و ما هي موارد تراكمها و مقتضياتها. هذا كله بحث ضروري لهذا القسم. هذا هو الصنف الثالث من القسم الأول و هو فيما إذا كان البحث عن ذات الحجّة.

و أما القسم الثاني: و هو بحث الحجية. فهذا القسم يتميز عن القسم السابق بأصنافه الثلاثة أنه بحاجة إلى سنخ من المبادئ لم يكن القسم الأول بأصنافه الثلاثة محتاجا إليها، فهذا القسم محتاج إلى تصور معنى الحجية، و معنى المنجزية، و المعذرية، كما أنه محتاج أيضا إلى البحث عن الألسنة الممكنة للتنجيز و التعذير، بمعنى أنه ما هي الألسنة الممكنة لجعل الحجية، و جعل المنجزية و المعذرية، و يدخل في ذلك؛ البحث في إمكان جعل الأحكام الظاهرية أساسا؛ بمعنى أنه هل يعقل جعل الحكم الظاهري أو لا يعقل جعل الحكم الظاهري لاستلزامه المحاذير التي برهن عليها في كلمات ابن قبة و غيره،

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٢٣

فدخل في ذلك حينئذ في هذه المبادئ بحث الجمع بين الأحكام الواقعية، و الأحكام الظاهرية.

كل هذه الخصوصيات و النكات لم يكن يحتاجها القسم الأول بتمام أصنافه الثلاثة، لكن يحتاجها هذا القسم. إذن فيناسب إخراج هذا القسم في مقابل القسم الأول، و التكلم في هذا القسم عن الحجج على اختلافها، و بكلتا مرتبتيها عن الحجّة التي تسمى بالأمارة، و الحجّة التي تسمى بالأصل.

بحوث في علم الأصول، ج ١، ص: ١٢٥

### خلاصة تقسيم مباحث علم الأصول

#### إشارة

يوجد لحاظان يناسب تقسيم علم الأصول بلحاظهما:

#### اللحاظ الأول: هو التقسيم باعتبار المراتب الطولية لفحص المجتهد في عملية الاستنباط

، و في كل مرتبة تقع مجموعة من قواعد علم الأصول، بحيث لا- ينتهي إلى المرتبة الثانية إلّا بعد اليأس من الظفر بقواعد المرتبة السابقة. هذا هو اللحاظ الأول لتقسيم علم الأصول.

#### اللحاظ الثاني: لتقسيم مباحث علم الأصول، أن تقسيم القواعد الأصولية حسب مناسبات الحكم و الموضوع البحثية

، لا- حسب رعاية الرتب الطولية في عملية الاستنباط. و ذلك بأن يقال: إن هناك مجموعات متعددة من قواعد علم الأصول لكل مجموعة امتياز عن باقي المجموعات بمبادئ تصورية و تصديقية، تحتاجها هذه المجموعة كلّا أو جلا، و لا تحتاجها المجموعات الأخرى.

هذا هو اللحاظ الثاني و بناء على هذا اللحاظ يناسب أن يقسم علم الأصول إلى قسمين:

أ- بحث ذات الحجّة بأصنافه الثلاثة.

ب- بحث الحجية.



هذا هو تمام الكلام فى الجهة الثالثة، و بهذا تم الكلام فى الأمر الأول من أمور المقدمة، و به تم الجزء الأول بحوله و قوته تعالى و سيتلوه إن شاء الله الجزء الثانى من (بحوث علم الأصول) و الحمد لله رب العالمين.

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٢٧

## فهرس

الإهداء ٣

نفثة مصدر ٥

تمهيد ١٧

١- الجهة الأولى ١٧

تعريف علم الأصول ١٩

التعريف المشهور ١٩

الاعتراض الأول عليه ١٩

الاعتراض الثانى ٢٢

محاولتان لدفع الاعتراض: المحاول الأولى ٢٢

المحاولة الثانية ٢٣

الاعتراض الثالث ٢٤

مختار السيد الأستاذ لتعريف علم الأصول ٢٧

الاعتراض الأول للسيد الخوئى على نفسه ٢٨

الاعتراض الثانى ٢٨

نقض ما ذكره السيد الخوئى ٣١

النقض الأول ٣١

النقض الثانى ٣٢

النقض الثالث ٣٣

الاعتراض الثانى للسيد الخوئى على نفسه ٣٤

الاعتراض الثالث للسيد الخوئى على نفسه ٣٥

مختار المحقق العراقى فى تعريف علم الأصول ٣٩

نقض مختار المحقق العراقى ٤١

الاعتراض الأول على تعريف المحقق العراقى ٤٢

الاعتراض الثانى على تعريف العراقى ٤٤

الاعتراض الثالث على تعريف العراقى ٤٥

بحوث فى علم الأصول، ج ١، ص: ١٢٨

الاعتراض الرابع على تعريف العراقى ٤٦

مختار أستاذنا السيد الصدر فى تعريف علم الأصول ٤٧

- شمول التعريف لكل مسائل علم الأصول ٤٩  
 عدم شمول التعريف لغير مسائل علم الأصول ٥٠  
 ضابط القاعدة الأصولية ٥٣  
 خروج حجية القطع عن علم الأصول ٥٩  
 ٢- الجهة الثانية ٦١  
 موضوع علم الأصول ٦١  
 مقدمات عند بحث موضوع علم الأصول ٦١  
 المقدمة الأولى ٦١  
 المقدمة الثانية ٦١  
 المقدمة الثالثة ٦١  
 كلام فى الموضوع للمحقق العراقى ٧٤  
 الإشكال الأول على العراقى ٧٨  
 الإشكال الثانى على العراقى ٧٩  
 الإشكال الثالث على العراقى ٩٦  
 هل تمايز العلوم- بالموضوعات أم بالأغراض ١٠٣  
 تشخيص موضوع علم الأصول ١٠٥  
 الإشكال على كون الأدلة الأربعة هى موضوع علم الأصول ١٠٩  
 ٣- الجهة الثالثة ١١٥  
 تقسيم مباحث علم الأصول ١١٥  
 القسم الأول ١١٥  
 القسم الثانى ١١٥  
 القسم الثالث ١١٦  
 القسم الرابع ١١٦  
 التقسيم باللحاظ الأول ١١٧  
 التقسيم باللحاظ الثانى ٢٠  
 ١  
 خلاصة التقسيم ١٢٥  
 [٣٧]

[١] (١) أجود التقريرات: الخوئى ج ١ ص ٣، فوائد الأصول: ج ١ ص ٣ العلامة الكاظمى.

[٢] (١) حقائق الأصول: ج ١ ص ١٥-١٦ للسيد الحكيم.

- [٣] (٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٤ للخوئي.
- [٤] (١) الأصفهاني - الأصول على النهج الحديث: ص ٤.
- [٥] (٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٠ فياض.
- [٦] (١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٠ فياض.
- [٧] (١) وهذا يستدعي منهم أن يبحثوا ضمن مسائل الأصول عن قاعدة نفى العسر و الحرج، بل -- عن كل قاعدة فقهية تستطيع أن تثبت أو تنفي حكما ظاهريا، فإنها تكون في طريق حكم واقعي ورائها، فتكون أصولية مع أنهم لا يعترفون بذلك. (المؤلف).
- [٨] (١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨ فياض.
- [٩] (١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٩ فياض.
- [١٠] (١) و يكفي في الرد عليه: إن هذا التعريف تعريف دوري، يجعل المسألة الأصولية ما لا تحتاج إلى مسألة أصولية أخرى، و مثل هذا التعريف لا يجدى إلّا لمن يحدّد مسبقا ما يكون من مسائل الأصول و ما لا يكون.
- أما أن يتحدّد بهذا التعريف مسائل علم الأصول فهو غير ممكن، لأنه يدور في حلقة مفرغة، حيث لا بد في التعريف أن يفهم ما هي مسائل الأصول ليتبنّى احتياج المسألة الأصولية إلى مسألة أصولية أخرى، أو عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أخرى.
- و لكن قد يجاب على هذا الإشكال بأن المقصود هو أن المسألة الأصولية إذا لم تكن بحاجة إلى مسألة أخرى غير صغراها التي تنقح موضوعها فهي مسألة أصولية و هذا لا دور فيه. (المؤلف).
- [١١] (١) المصدر السابق.
- [١٢] (١) لو كان المقصود من الحجّة، الحجّة الأعم من الذاتية و الجعلية، فلا يرد هذا الإشكال في المقام، لأنّ تلكم المسائل الأصولية تصلح بمفردها أن تقع في طريق استنباط الحجّة و لو الجعلية على الحكم الشرعي. (المؤلف).
- [١٣] (١) بدائع الأفكار بتصرف: ج ١ ص ٢٤ - منهاج الأصول: ج ١ ص ٢١.
- [١٤] (١) إنّما قيّدنا بهذا المبنى، لأنه بناء على المبنى الصحيح، و الذي يختاره المحقق العراقي نفسه أيضا، من أن أدوات العموم موضوعة للدلالة على تجمع الأفراد تحت العنوان المفروض في نفسه، و لهذا نتعلّق العموم في قولنا - كل رجل - من دون حكم أيضا، لأنه بناء على ذلك لا ينطبق الميزان الذي أفاده في تعريف علم الأصول على بحث العموم، لأنه بحث عن ذات الموضوع لا الموضوع بما هو موضوع، كى يكون راجعا إلى البحث عن علاقة الحكم بموضوعه، و لذلك يعقل هذا البحث في - كل رجل - دون احتياج إلى افتراض حكم عليه، أو تعلق حكم به. (المؤلف).
- [١٥] (١) سورة المائدة: ١.
- [١٦] (٢) سورة البقرة: ٢٧٥.
- [١٧] (١) أجود التقريرات: ص ٦ الخوئي.
- [١٨] (١) حقائق الأصول: ج ١ ص ١٠.
- [١٩] (٢) فوائد الأصول: ج ١ ص ٧ الكاظمي.
- [٢٠] (٣) فوائد الأصول: ج ١ ص ٧.
- [٢١] (١) و وجه البطلان للزوم الدور، أو لزوم حمل الشيء على نفسه، لأنه أخذ عقد الحمل في عقد الموضوع. (المؤلف).
- [٢٢] (٢) أجود التقريرات: ص ٣ - الخوئي.
- [٢٣] (١) أجود التقريرات: ص ٧ هامش ١.
- [٢٤] (١) بدائع الأفكار - العراقي: ج ١ ص ١٠.

- [٢٥] (١) بدائع الأفكار: ج ١ ص ١٢.
- [٢٦] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٢٧] (١) بدائع الأفكار: ج ١ ص ١٣.
- [٢٨] (٢) بدائع الأفكار: ج ١ ص ١١.
- [٢٩] (١) شرح الإشارات و التنبهات - المحقق الطوسي: ج ١ ص ٣٠٢.
- [٣٠] (١) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٠٣.
- [٣١] (١) لأنه من الواضح أن معنى كونه يعرض بواسطة الأخص أو المباين، يعني أن الموضوع وحده لا يكفي لعرضه ما لم ينضم الأخص أو المباين، فمنشئ الموضوع للعرض ليست منشئ ذاتية فلا يكون عرضا ذاتيا. (المؤلف).
- [٣٢] (١) نهاية الدراية: مجلد ١ ص ٣.
- [٣٣] (٢) أجود التقريرات هامش ص ٥-٦.
- [٣٤] (١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣-٤.
- [٣٥] (١) حقائق الأصول: ج ١ ص ١٢.
- [٣٦] (١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٦-٧-٨ فياض. أجود التقريرات - الخوئي: ص ٩. فوائد الأصول - الكاظمي: ص ٨.
- [٣٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء الثاني

### الأمر الثاني من أمور المقدمة في (الوضع)

#### إشارة

و الكلام في (الوضع) يقع في أربع جهات:

- ١- الجهة الأولى: في حقيقة (الوضع)
  - ٢- الجهة الثانية: في تشخيص الوضع
  - ٣- الجهة الثالثة: في الأقسام الممكنة (للوضع)
  - ٤- الجهة الرابعة: فيما هو واقع من هذه الأقسام
- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥
- الجهة الأولى في حقيقة (الوضع)
- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧

#### الجهة الأولى في تشخيص حقيقة (الوضع)

#### إشارة

فمّا لا- إشكال فيه، ان اللفظ مع المعنى، بينهما في ذهن الإنسان العالم بالوضع، سببية حقيقية في عالم الوجود الذهني، بمعنى أن

الوجود الذهني للفظ في ذهن الإنسان العالم باللغة، يكون سببا حقيقيا لوجود المعنى في ذهنه. فهناك سببية و ملازمة حقيقية في عالم الوجود الذهني، بين الوجود الذهني للفظ، و الوجود الذهني للمعنى، فمتى ما سمع الإنسان العالم باللغة كلمة (ماء)، انتقش في ذهنه تصور معنى الماء، و هو المسمى بالدلالة التصورية.

فهذه الدلالة التصورية، معناها بحسب الدقة الملازمة و السببية بين الوجود الذهني التصوري للفظ، و بين الوجود الذهني التصوري للمعنى.

كما أنه ممّا لا إشكال فيه، أنّ هذه السببية القائمة حقيقة بين الوجودين الذهنيين للفظ و المعنى، ليست سببية ذاتية، بحيث لا تحتاج إلى جاعل، و إلى سبب خارجي؛ يعنى إنّ اللفظ بذاته، لا يكون سببا لانتقاش المعنى في ذهن السامع، ما لم ينضم إليه أمر خارجي، و إلّا لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع، و جهلهم بالوضع، فلو كان اللفظ بنفسه سببا لانتقاش المعنى في الذهن إذن لما اختلف العالم بالوضع [١] عن الجاهل بالوضع بشيء.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٨

فإذا ضمنا هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى؛ و هي أنّ اللفظ سبب لوجود المعنى ذهنًا، و لتصوره في ذهن السامع، و القضية الثانية، و هي أنّ اللفظ بذاته لو خلى و طبعه بدون أن ينضم إليه أمر خارجي ليس سببا ذاتيا لحضور المعنى و انتقاشه في الذهن، يستنتج من ذلك، أنه لا بد و أن يوجد أمر خارجي، و هذا الأمر الخارجي بانضمامه إلى اللفظ، هو الذي أوجب صيرورة اللفظ سببا للمعنى في عالم الذهن، بحيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى.

فمن هنا يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي، ما هو هذا الأمر الخارجي، الذي ببركته و بانضمامه حصل بين اللفظ و المعنى هذه السببية؟:

هذا الأمر الخارجي نسميه (الوضع)، و حينئذ نتكلم في حقيقة هذا الوضع؛ ما ذا صنع الواضع بحيث جعل اللفظ سببا للمعنى، هذه السببية بين اللفظ و المعنى في عالم الوجود الذهني، كيف حصلت؟ و بأي نحو نشأت من الواضع؟ هذا هو معنى البحث عن حقيقة الوضع، و في هذا البحث يوجد ثلاثة مسالك:

١- مسلك التعهد.

٢- مسلك الاعتبار.

٣- مسلك الجعل الواقعي.

و سوف نتكلم في كل واحد من هذه المسالك مع مناقشته.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩

## المسلك الأول - مسلك التعهد

### إشارة

و هو المسلك الذي اختاره السيد الأستاذ [٢]- دام ظلّه- و جماعة من المحققين قبله، و حاصل هذا المسلك هو: إن هذا الأمر الخارجي الذي نسميه بالوضع، و الذي ببركته و بسببه صار اللفظ سببا لانتقاش المعنى، و للدلالة على المعنى، هذا الوضع، هو عبارة عن تعهد من قبل الإنسان اللغوي، بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى الفلاني، أتى باللفظ الفلاني من أجل تفهيمه.

فالوضع: عبارة عن التعهد بقضية شرطية كلية، شرطها- هو أنه متى ما قصد تفهيم معنى الماء-، و جزاؤها، أتى بلفظ الماء من أجل

تفهيم ذلك-.

و هذا التعهد شىء معقول بنفسه، لأنه تعهد بأمر اختياري لهذا الإنسان، و كل إنسان من حقه أن يتعهد بما يكون أمرا اختياريا له، فإذا تعهد الإنسان للغوى، بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى، أتى باللفظ الفلانى - لفظ الماء- نشأ ببركة هذا التعهد، عهد، من قبل هذا الشخص بالقضية الشرطية، و بضم أصالة و فاء العقلاء بتعهداتهم، تحصل هناك ملازمة بين اللفظ و المعنى؛ بمعنى أنه متى ما قال- ماء- نقول، إن هذا العاقل و فى تعهده، لأن الأصل فى العاقل الوفاء بتعهده، فما دام أنه تعهد بالإتيان بلفظ الماء لتفهيم المعنى الفلانى، و ما دام الأصل فى العقلاء الوفاء بتعهداتهم، إذن فنستكشف أنه يأتياه بلفظ (الماء) أنه

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠

يقصد تفهيم المعنى الذى تعهد به، و بذلك نفسر حصول السببية بين اللفظ و المعنى. إذن فالسببية بين اللفظ و المعنى فى عالم الوجود الذهنى، حصلت ببركة هذه الملازمة التى نشأت من التعهد من قبل الإنسان للغوى، بالقضية الشرطية، و ضم إلى هذا التعهد أصالة و فاء العقلاء بتعهداتهم، فحصل بذلك ملازمة نوعية طبيعية بين اللفظ و المعنى.

فمتى ما أتى باللفظ يستكشف منه أنه قصد تفهيم المعنى الفلانى. هذا هو مبنى التعهد و معنى المبنى الذى يفسر الوضع بالتعهد.

**و يستخلص من هذا المبنى عدة أمور:**

### الأمر الأول:

إن الملازمة و الدلالة قائمة بين طرفين، و هما اللفظ و قصد تفهيم المعنى، لأن هذين هما طرفا التعهد- الشرط و الجزاء فى القضية الشرطية- تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، فيكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى لأن هذا هو طرف الملازمة.

### الأمر الثانى:

و ما نستخلصه ثانيا مترتبا على الأمر الأول؛ إن الدلالة التى نشأت ببركة هذا التعهد، دلالة تصديقية، لا مجرد دلالة تصويرية، لأن هذا التعهد جعل ملازمة بين اللفظ و إرادة تفهيم المعنى، فاللفظ يدل إذن على أن المتكلم قصد تفهيم المعنى، و هذا هو معنى الدلالة التصديقية. فإن الدلالة على قسمين:

أ- دلالة تصويرية: بمعنى انتقاش المعنى تصورا فى ذهن السامع، و لو سمعه من اصطكاك حجرين.

ب- دلالة تصديقية: و هى دلالة اللفظ على أن المتكلم قصد تفهيم هذا المعنى، و إخطاره فى ذهن السامع بناء على أن الوضع عبارة عن التعهد، و أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١١

هذا التعهد تعهد بقضية شرطية، و أن هذه القضية الشرطية يحصل ملازمة بين شرطها و جزائها.

بناء على هذا، يكون طرف الملازمة قصد تفهيم المعنى، لكى تكون الدلالة تصديقية لا تصويرية بحتة، و طبعاً التصويرية موجودة فى ضمن التصديقية أيضا.

### الأمر الثالث:

إن كل إنسان لغوى فهو واضح، لأنّ الوضع إذا كان عبارة عن التعهد، و التعهد لا يتعلق إلّا بما يقع تحت اختيار المتعهد، و ما يقع تحت اختيار المتعهد إنما هو استعماله هو، لا استعمال الأشخاص الآخرين إلى يوم القيامة. إذن فهو يتعهد فى حدود كلامه، و الآخر

يتعهد فى حدود كلامه، و هكذا دواليك، فكل إنسان لغوى، هو متعهد، يعنى هو واضح، غايه الأمر، أن هذا واضح بالأصالة، و هذا واضح بالمتابعة، فالكل واضعون، لكن واحد أصلى، و آخر بالمتابعة و المتابع ليس أصيلا هذا هو خلاصة توضيح مبنى التعهد،

### [ملاحظات حول مبنى التعهد]

#### إشارة

و لنا حول هذا المبنى ثلاث كلمات:

#### الكلمة الأولى:

كان حاصل مبنى التعهد، أن سبب اللفظ للمعنى فى عالم الذهن، نشأت من تعهد من قبل الواضع بقضية شرطية. و هذا التعهد بالقضية الشرطية أوجد ملازمة بين الشرط و الجزاء، بحيث أصبح أحدهما يدل على الآخر، من باب دلالة أحد أطراف الملازمة على الطرف الآخر للملازمة، و الطرفان فى هذه القضية الشرطية هما: الإتيان باللفظ، و قصد تفهيم المعنى. ففى هذا أصبح الإتيان باللفظ دالا على قصد تفهيم المعنى، من باب دلالة أحد المتلازمين على ملازمة.

و من هنا تكون الدلالة الوضعية على مبنى التعهد، هى الدلالة

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢

التصديقية، بمعنى أن الوضع ينتج الدلالة التصديقية، حيث أن المتعهد تعهد بالإتيان باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فقد أوجد هذا التعهد ملازمة بين الشرط و الجزاء فى هذه القضية الشرطية.

و هذه القضية الشرطية تتصور على ثلاثة أنحاء:

#### النحو الأول:

أن يتعهد الواضع بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى، أتى باللفظ، بحيث يكون الشرط فى القضية الشرطية، هو قصد تفهيم المعنى، و الجزاء فيها، هو الإتيان باللفظ. هذا النحو مطابق مع ظاهر كلمات السيد الأستاذ؛ إن كان التعهد منصبا على قضية شرطية بهذا النحو من التعهد.

و بهذه الصيغة، فمن الواضح أن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأن هذا النحو من التعهد يستوجب أن الشرط يستلزم الجزاء، لا أن الجزاء يستلزم الشرط. و الشرط هنا هو قصد تفهيم المعنى، و الجزاء هو الإتيان باللفظ.

إذن فقصد تفهيم المعنى، يستلزم الإتيان باللفظ، إذن فيدل على اللفظ، لكن ليس معنى هذا، أن الإتيان باللفظ يدل على قصد تفهيم المعنى الذى هو المقصود فى المقام. فإن المقصود فى المقام بيان نكته تستوجب دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، لا دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ.

و هنا إذا فرضنا أن التعهد تعلق بقضية شرطية، شرطها، قصد تفهيم المعنى، و جزاؤها، هو الإتيان باللفظ، و من المعلوم أن كل قضية شرطية مقتضى طبعها أن شرطها يستلزم جزاءها، و ليس فيها اقتضاء لاستلزام جزائها لشرطها؛ إذن فيكون الشرط دالا على الجزاء، لا أن الجزاء دال على الشرط، إذن فما حصل بالتعهد ليس هو المطلوب، و ما هو المطلوب لا يحصل بهذا التعهد، فما حصل بهذا التعهد، هو دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ، و ما هو المقصود بالتعهد، دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، و أحدهما غير الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣

إذن فلا يمكن تصحيح هذه الدلالة الموجودة بالفعل للفظ على المعنى، بتعلق التعهد بهذه القضية الشرطية بهذا النحو.

### النحو الثاني:

هو أن يقال بأن الواضح يتعهد بعكس النحو الأول من التعهد: فهو يتعهد بأنه متى ما صدر على لسانه كلمة (ماء) فهو سوف يحدث في نفسه قصدا لتفهم المعنى، إذا كان الواضح يتعهد بقضية مثل هذه، فحينئذ يكون الشرط هنا مستلزما للجزاء، و دالاً عليه. فيثبت بذلك دلالة اللفظ على المعنى بالنحو المطلوب.

و يردّ عليه: إنه لو صدرت لفظة (ماء) سهواً من هذا الإنسان، حينئذ نعلم أن هذا الإنسان سوف يحدث في نفسه قصدا لتفهم المعنى. إلّا أنه من الواضح أن مثل هذه القضية الشرطية لا يتعهد بها عاقل، فإنّ الإتيان باللفظ في عالم الاستعمال اللغوي، هو في طول قصد تفهم المعنى، لا إنه متى ما أتى باللفظ أحدث حينئذ قصد تفهم المعنى، فالتعهد في مثل هذه القضية الشرطية غير محتمل في المقام، وهذا النحو الثاني باطل أيضاً.

### النحو الثالث:

هو أن يتعهد الواضح بأنه لا ينطق بلفظة (أسد) إلّا حين يقصد فيها تفهم معنى الحيوان المفترس، فحينئذ يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصدا لتفهم معنى الحيوان المفترس لا يأتي بلفظة (أسد). هذا هو مفاد القضية الشرطية المتعهد بها، حينئذ إذا انتفى الجزء يعني إذا أتى بلفظ (أسد) فستكشف من ذلك أنه قصد تفهم المعنى، أو أننا نستكشف من ذلك انتفاء الشرط، يعني أنه قد قصد تفهم المعنى، هذا هو النحو الثالث المتصور.

و بعبارة أوضح، إن الواضح يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصدا لتفهم المعنى، لا يأتي باللفظ و حينئذ، إذا أتى باللفظ نستكشف كذب الشرط، يعني أنه قاصد لتفهم المعنى. وهذا النحو، نحو معقول بنفسه، و عقلائي. كما أنه يحدث

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤

الدلالة المطلوبة، و هي دلالة اللفظ على المعنى.

و هذا النحو أيضا باطل: و ذلك لأنّ التعهد بأنه متى ما لم يكن قاصدا لتفهم المعنى فلا يأتي باللفظ، أي: متى ما لم يكن قاصدا لتفهم معنى الحيوان المفترس، فلا يأتي بكلمة (أسد)، هذا التعهد يستبطن التعهد بعدم الاستعمال المجازي، أي: إنه لا يستعمل لفظة (أسد) مجازا في غير الحيوان المفترس، لأنّ معنى التعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) أصلا إلّا إذا قصد تفهم معنى الحيوان المفترس. و هذا يعني أنه يستلزم التعهد بعدم الاستعمال المجازي، مع أنه من الواضح، أن الواضح حتى حين الوضع، هو بان على الاستعمال المجازي؛ فإن الاستعمال المجازي باب من أبواب اللغة، و ليس الواضح حينما يضع لفظة (الأسد) للحيوان المفترس، يأخذ على نفسه عهدا بأنه لا يستعمل لفظة (أسد) في الرجل الشجاع، بل هو حتى حين وضعه للفظة (أسد) في الحيوان المفترس، بان أو أنه يحتمل، أنه سوف يستعمل لفظة (أسد) في المعنى المجازي.

و لا يتصور أن إنسانا عاقلا يتعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) إلّا إذا كان قاصدا لتفهم معنى الحيوان المفترس، إذن فالنحو الثالث غير معقول.

فهناك إذن بحسب التحليل لهذا التعهد ثلاث صيغ: و هذه الصيغ الثلاثة كلها إما غير معقولة، و إما غير مفيدة:

فالصيغة الأولى: معقولة في نفسها، و لكنها غير مفيدة، فإنها لا تحقق دلالة اللفظ على المعنى، و هي أن يتعهد بأنه متى ما قصد تفهم المعنى أتى باللفظ، فإن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ اللفظ جزء، و المعنى هو الشرط، و الجزء لا يستلزم الشرط، و إنما



الشرط يستلزم الجزاء، إذن فلا تحقق هذه الصيغة دلالة اللفظ على المعنى، بل تحقق دلالة المعنى على اللفظ.

و الصيغة الثانية: تحقق الدلالة، بأن يتعهد بأنه متى ما أتى باللفظ أن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥

يحدث في نفسه قصد تفهيم المعنى، فهذا اللفظ هو الشرط، و المعنى هو الجزاء؛ فاللفظ يستلزم المعنى، لكن هذه الصيغة في نفسها غير عقلائية، فإن إنسانا لا يتعهد بمثل هذا التعهد.

و الصيغة الثالثة: و هي أن يتعهد، بأنه متى ما كان غير قاصد لتفهم المعنى لا يأتي باللفظ، فإذا كذب الجزاء استكشف من ذلك كذب الشرط أيضا، يعني قصد التفهيم، و هذا نحو معقول في نفسه، و يحقق الدلالة دلالة اللفظ على المعنى، لكنه غير واقع خارجا، و ذلك لأنه يستلزم تعهدا ضمنيا من الواضع بعدم الاستعمال المجازي، و هذه هي الشقوق الثلاثة.

### تعديل الصيغة الثالثة و الرد على هذا التعديل:

الكلمة الأولى التي أوردناها على مبنى التعهد، تقدم توضيحها، حيث تصورنا ثلاث صيغ لهذه القضية الشرطية التي يتعلق التعهد بها، و كل واحدة من هذه الصيغ الثلاثة التي تصورنا تعلق التعهد بها، هي: إما صيغة غير عقلائية في نفسها كالصيغة الثانية، أو فيها محذور كالصيغة الثالثة، أو لا تنتج الدلالة كالصيغة الأولى.

و قد يقال بأنه يمكن تصوير صيغة رابعة في المقام، و هذه الصيغة الرابعة تكون تعديلا للصيغة الثالثة، بحيث يندفع عنها الإشكال الذي أوردناه سابقا عليها، فإن الصيغة الثالثة التي بيناها سابقا هي: أن يتعهد الواضع بأنه لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى؛ يعني إن القضية الشرطية التي تعهد بها هي أنه متى ما لم يكن قاصدا لتفهم المعنى لا يأتي باللفظ، فحينئذ إذا أتى باللفظ و كذب الجزاء، استكشف من ذلك كذب الشرط. أي إنه قاصد لتفهم المعنى. و قد أوردنا على هذه الصيغة أنها تستلزم التعهد الضمني بعدم الاستعمال المجازي، لأنه إذا تعهد بأنه لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصدا لتفهم المعنى، إذن فهذا تعهد ضمنا بأن لا يستعمل لفظه (أسد) في الرجل الشجاع مثلا، مع أن الواضع لا يتعهد بعدم الاستعمال المجازي، بل قد يكون حين الواضع بانيا و لو احتمالا على الاستعمال المجازي، فلا يعقل صدور مثل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦

هذا التعهد من واضع بان على الاستعمال المجازي و لو احتمالا.

هذا هو الإشكال الذي أوردناه على الصيغة الثالثة، حينئذ قد يقال في مقام دفع هذا الإشكال، بإجراء تعديل على الصيغة الثالثة، و استخراج صيغة رابعة و حاصلها:

إن الواضع يتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصدا لتفهم المعنى الحقيقي، و يستثنى من ذلك ما إذا أقام قرينه على غير ذلك، رعاية للاستعمال المجازي، فيصير المتعهد به بحسب الحقيقة، أنه لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهم المعنى الحقيقي، أو قصد تفهم المعنى المجازي، مقرونا بالقرينه، حيث أن الاستعمال المجازي يحتاج إلى القرينه؛ فهو لا يأتي بلفظه (أسد) إلا في إحدى حالتين: إما أن يقصد تفهم الحيوان المفترس فيأتي بلفظه (أسد)، أو يقصد تفهم الرجل الشجاع منضمًا مع كلمة «يرمى» حينئذ يأتي بكلمة أسد. و في غير هاتين الحالتين لا يأتي بكلمة (أسد).

فإذا تصورنا التعهد بهذا النحو، حينئذ إذا صدر من المتكلم المتعهد كلمة (أسد)، و لم يأت بقرينه، فحينئذ يتعين أن يكون قاصدا للمعنى الحقيقي و هو الحيوان المفترس، لأنه تعهد أن لا- يأتي بلفظه (أسد) إلا في إحدى حالتين: تفهم المعنى الحقيقي، أو حالة نصب القرينه، و الأمر الثاني غير موجود. فيتعين الأمر الأول، و هو: أن يكون قاصدا لتفهم المعنى الحقيقي، و بهذا تحصل دلالة اللفظ التصديقية على المعنى. هذه هي الصيغة الرابعة.

## الرد على التعديل:

أولاً: إن هذه القرينة الضميمة، سواء أريد بها خصوص القرينة المتصلة، أو أريد بها مطلق القرينة الأعم، من المتصلة و المنفصلة، على كلا التقديرين، لا يفى هذا المقدار من العناية في تصحيح هذا التعهد، لوضوح أن المستعمل اللغوي قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة أصلاً، لا متصلاً و لا منفصلاً، فيما إذا تعلق له غرض بالإجمال و الإبهام؛ فإذا تعهد بأن لا يأتي بلفظة (أسد) إلّا في حالة قصد تفهيم الحيوان المفترس، أو حالة بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧

القرينة، فإنّ هذا خلف بناءه، و لو احتمال بأن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة من موارد الإجمال و الإبهام، إذن فهذا المقدار من العناية لا يكفي لدفع هذا الإشكال ما لم تكتب عنايات إضافية أكثر.

ثانياً: ما المراد من القرينة هنا؟ هل هو خصوص القرينة المتصلة. أو الأعم من المتصلة و المنفصلة؟.

فإن كان المراد خصوص القرينة المتصلة، بحيث أن الواضع يتعهد بأن لا يأتي بلفظة (أسد) إلّا إذا أراد الحيوان المفترس، أو أراد الرجل الشجاع، و أتى بالقرينة المتصلة؛ إذا كان هكذا، فمن الواضح أن كثيراً ما يعتمد المتكلم على قرينة منفصلة، فهذا التعهد بهذا النحو يصير تعهداً ضمناً بإلغاء القرائن المنفصلة، مع أن الإنسان اللغوي قد يعتمد على القرينة المنفصلة.

و إن أريد بالقرينة الأعم من المتصلة و المنفصلة، بمعنى أن يقول- إن كلمة (أسد) أتعهد بأن لا أتى بها إلّا إذا أردت تفهيم الحيوان المفترس، أو أردت بها الرجل الشجاع، و لو مع نصب قرينة، لكن بعد أسبوعين مثلاً- إذا كان هكذا، فحينئذ، ففيما إذا صدر الاستعمال من المتكلم، و شككنا في أنه ينصب قرينة منفصلة، أو لا ينصب قرينة منفصلة؛ معنى هذا أن اللفظ لم نحرز دلالة بالفعل على المعنى الموضوع له، لأنّ دلالة لفظ (أسد) على الحيوان المفترس فرع اقتضاء التعهد لذلك، و التعهد لا يقتضى كشف قصد تفهيم الحيوان المفترس إلّا في حالة عدم القرينة مطلقاً، لا متصلة و لا منفصلة، إذن ففي مثل هذا الحال يشكّ في أن اللفظ هل له دلالة وضعيّة على المعنى الحقيقي، أو ليس له دلالة وضعيّة على المعنى الحقيقي، لأنّ الدلالة الوضعيّة للفظ على المعنى الحقيقي، إنما تحصل عند أصحاب التعهد بركة التلازم الناشئ من التعهد، و هذا التعهد إنما يجعل الملازمة بين اللفظ و بين قصد تفهيم المعنى الحقيقي، فيما إذا لم تكن هناك قرينة، و لو منفصلة.

إذا فمع الشك في وجود القرينة، و لو متصلة، يشكّ في وجود الدلالة الوضعيّة و عدم وجودها، و حينئذ لا بد من التوقف، مع أنه لا إشكال في حالة

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨

احتمال القرينة المنفصلة بالبناء على عقد اللفظ على المعنى الموضوع له.

فإن قيل: إنه إذا شكّ في القرينة المنفصلة، يجرى أصالة عدم القرينة، فإن أصالة عدم القرينة من الأصول العقلائيّة، فإن العقلاء إذا شكوا في القرينة المنفصلة، أجروا أصالة عدمها، فإذا أجرينا أصالة عدم القرينة المنفصلة، حينئذ نكون قد أحرزنا موضوع التعهد و موضوع الدلالة الوضعيّة، و إذا تمّ بذلك الدلالة الوضعيّة، حملنا اللفظ على معناه الحقيقي.

كان الجواب: إن أصالة عدم القرينة الذي هو أصل من الأصول العقلائيّة، لا يجريه العقلاء من باب التعبد الصرف، و إنما يجرون أصالة عدم القرينة المنفصلة، من باب أن القرينة المنفصلة على خلاف ظهور اللفظ، و على خلاف دلالة اللفظ. إذن فأصالة عدم القرينة المنفصلة حيث أنها أصل عقلائي، و العقلاء ليس عندهم أصول تعبدية من قبيل الشارع، بل هي أصول استظهارية، إذن فأصالة عدم القرينة عند العقلاء، إنما هو باعتبار أن القرينة المنفصلة يرونها أنها على خلاف ظهور اللفظ، و على خلاف دلالة اللفظ، و لهذا يقولون إنّ الأصل عدمها. إذن فهذا الأصل إنما يجرى لو فرغ قبله عن دلالة اللفظ، فكيف يمكن نشوء دلالة اللفظ من أصالة عدم

القرينة؟! بل لا بد أن يفرض أن الدلالة الوضعية تامة في نفسها وفعلياً، حينئذ عند فعلية الدلالة الوضعية إذا شك في أن المتكلم هل ينصب قرينه، أو لا ينصب على خلاف دلالة اللفظ، يقال إن الأصل أنه لا ينصب قرينه، لأن هذا خلاف الدلالة الوضعية للفظ. أما في محل الكلام: فدلالة اللفظ الوضعية هي أول الكلام، لأن المفروض أنها منوطة بعدم القرينة و لو منفصلة، إذن فهذه الصيغة الرابعة غير صحيحة، و النكته في عدم صحة الصيغة الرابعة هو هذا الذي أوضحناه، من أن مرجع الصيغة الرابعة إلى أن الدلالة الوضعية للفظ على المعنى، التي نشأت من التعهد، مشروطة بعدم قيام القرينة، و لو منفصلة. إذن فمع الشك في قيام القرينة و لو منفصلاً، يشك في الدلالة الوضعية، و معه كيف يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، و لا تجرى أصالة عدم القرينة

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩

لأن أصالة عدم القرينة فرع تامة الدلالة الوضعية قبل ذلك؟.

أما إذا لم نحز تامة الدلالة الوضعية، فلا تجرى أصالة عدم القرينة، لأن العقلاء إنما يتعدون بأصالة عدم القرينة من باب أنها على خلاف دلالة اللفظ، و هنا أصل دلالة اللفظ مشكوك، فكيف يتعدون بأصالة عدم القرينة؟. هذا هو الكلام في إبطال الصيغة الرابعة لمبنى التعهد، و بها يبطل مبنى التعهد، هذه هي كلمتنا الأولى.

### الكلمة الثانية:

هي أنه لو قطعنا النظر عن الإشكال الأول، الذي أبطنا به مبنى التعهد، و فرضنا أن واحدة من الصيغ الأربعة المتقدم ذكرها، قد أصبحت معقولة في نفسها، و أصبحت موجبة لما إدعاه أصحاب التعهد من الدلالة التصديقية للفظ على المعنى، و مع هذا نقول: إن تفسير الوضع بالتعهد هذا أمر غير واقع بحسب الخارج، و ذلك لأن معنى تفسير الوضع بالتعهد، يعني أن فهم المعنى من اللفظ عملية استدلالية؛ لأن فهم المعنى من اللفظ يقوم على أساس ملازمة بين الجزاء و الشرط في القضية الشرطية، بحيث متى ما صدق الشرط صدق الجزاء، و هذا استدلال و برهنة بأحد طرفي الملازمة على الطرف الآخر من طرفي الملازمة. فإذا رأينا إنساناً يأكل السم، نستدل بأنه سوف يموت. و هذا الاستدلال مبنى على أساس هذه القاعدة، و هي أنه متى ما كان شيء مستتبعا لشيء آخر، و كان الشيء الآخر موجوداً، حينئذ فالشيء الأول يكون موجوداً لا محالة، فيصير فهم المعنى من اللفظ استدلالاً مبنياً على هذه القاعدة.

و من الواضح أن فهم المعنى من اللفظ مطلب يتحقق عند الطفل، قبل أن ينشأ عنده أي مدرك على الاستدلال، فالطفل بتكرار اللفظ عليه، يحصل عنده فهم للمعنى من اللفظ في ذهنه، و هذا الفهم للمعنى من اللفظ عنده، يحصل لكثرة تكرار اللفظ، و هذا سنخ فهم قبل أي قدرة في ذهن الطفل على

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠

الاستدلال بأحد المتلازمين على المتلازم الآخر.

و لم يستنتج استنتاجاً أرسطياً بأن قال: ما دامت أمي تعهدت بأنها لا تأتي بكلمة (ماء) إلّا إذا أرادت المعنى الفلاني، و ما دامت أمي عاقلة، و الأصل في العاقل أن يفى بتعهداته، و ما دامت قد قالت كلمة (ماء)، فلا بد أن تكون قد قصدت هذا المعنى.

و هذا الاستدلال كيف يمر على ذهن طفل! بل إن هذا لا يمر على ذهن الكبير، فضلاً عن الطفل.

إذن فوجدان هذا الطفل يعرف: أن عملية فهم المعنى من اللفظ، له سنخ ملاك سابق على الاستدلالات المنطقية، و هذا الملاك السابق على الاستدلالات المنطقية، لعله وحده كاف في تصوير الوضع بلا حاجة إلى الالتزام بهذا التعهد، فما دام بنحو الإجمال، و بنحو البرهان الإثني، نعرف إجمالاً- أن هناك ملاكاً لانتقال من اللفظ إلى المعنى، قبل أي استدلال أرسطي، ببرهان أن الطفل يفهم

المعنى.

إذن فلعل تلك النكتة التي هي ملاك الانتقال قبل كل استدلال برهاني، لعلها هي الوضع، فلا بد من الكشف عن هذه النكتة، و إجلاء هذا الملاك لنرى هل تكفي هذه النكتة أو لا تكفي؟ و سوف يتضح أنها وحدها كافية.

و بشكل آخر لكلمتنا الثانية نقول: إن القائلين بالتعهد يحاولون أن يفسروا انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، بأنه مبني على أن السامع يعلم بتعهد الواضع المتكلم، و هو أن يأتي باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فهو تعهد بقضية شرطية؛ و بسبب هذا يعلم السامع بأنه وجدت ملازمة ببركة هذه القضية الشرطية بين شرطها و جزائها، فحينئذ إذا وجد أحد طرفي القضية الشرطية، انتقل الذهن إلى الطرف الآخر، فيكون انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بسبب اعتقاده بالملازمة بين الشرط و الجزاء في القضية الشرطية الناشئ من علمه بالتعهد من قبل المتكلم.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١

و من الواضح أن الطفل في بداية عمره إذا سمع اللفظ مستعملا في معنى معين مرارا متعددة، سوف ينتقل إلى ذهنه المعنى من اللفظ. حينئذ نسأل أصحاب التعهد، بأن الطفل إذا سمع أمه مائة مرة أو أكثر أو أقل تقول: حليب، و تريد هذا المعنى، فانتقل ذهنه إلى هذا المعنى، هل أن الطفل استكشف بعد هذه الاستعمالات، تعهدا من قبل أمه، بأن لا تأتي بلفظة (حليب) إلّا إذا قصدت المعنى الفلاني، و استنتج من تعهد أمه هذا وجود ملازمة ما بين الشرط و الجزاء في هذه القضية الشرطية، و أخذ يستدل على وجود أحد الطرفين بوجود الطرف الآخر؟.

أو إنه ابتداء، بمجرد أن أصبح ذهنه مأنوسا بكثرة الاستعمال بلا أن يعرف الوضع، أو التعهد، أو الملازمة، أصبح ذهنه ينتقل من اللفظ إلى المعنى؟.

فإن قالوا: بأن الطفل استكشف تعهدا من الأم، و استنتج من ذلك الملازمة.

قلنا: هذا بديهي البطلان بالنسبة إلى الطفل، لأنّ الطفل لا يمكنه أن يستنتج هذه الاستنتاجات الاستدلالية في المقام، و إلّا كان عالما. و إن قالوا: بأن الطفل ينتقل ذهنه مباشرة إلى المعنى بمجرد أن يحصل أنس في ذهنه من سماع اللفظ مرات عديدة، من دون أن يكون مطلقا على الملازمة بين اللفظ و المعنى، و على تعهد الأم على أن لا تأتي باللفظ إلّا إذا قصدت تفهيم المعنى.

قلنا: إذن فيثبت بذلك أن انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، له نكتة محفوظة، بقطع النظر عن العلم بالتعهد و العلم بالملازمة. أمّا ما هي هذه النكتة؟ فيأتي بحثها في آخر المسألة. هذا خلاصة الكلمة الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢

### الكلمة الثالثة:

و أمّا الكلمة الثالثة: فسوف نتعرض فيها لإشكال مشهور على مبني التعهد، فإن مبني التعهد بعد أن ذهب إليه بعض المحققين المتقدمين، اعترض عليه بعض الأعلام بإشكال مشهور، و هو إشكال الدور:

و توضيح هذا الإشكال المشهورى هو: أن نأخذ الصيغة المعروفة للتعهد، و هي: أن الواضع يتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، حينئذ هذا الإشكال هكذا يقول: بأن تعهده بالإتيان باللفظ يأتي قبل قصد تفهيم المعنى.

هذا التعهد لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول: هو أن يكون تعهده بالإتيان باللفظ إرادة مقدّمة ناشئة من قصد تفهيم المعنى، فهو حين يتعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى، كأنه يترشّح من قصد تفهيم المعنى قصد آخر مقدّمى، و إرادة مقدّمية تتعلق بالإتيان باللفظ، فيكون تعهده بالإتيان باللفظ عبارة عن إرادة مقدّمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى.

الأمر الثاني: هو أن تكون إرادته بالإتيان باللفظ، إرادة نفسية مستقلة، غير مترشحة من قصد تفهيم المعنى، و كلاهما باطل. فأما كون تعهده باللفظ إرادة مقدمة مترشحة من قصد تفهيم المعنى: فهذا غير معقول للزوم الدور و ذلك:

لأن هذا التعهد إن كان إرادة مقدمة مترشحة من قصد تفهيم المعنى، إذن فهذه الإرادة فرع أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، حتى يترشح من قصد تفهيم المعنى إرادة الإتيان باللفظ، و كون اللفظ دالاً على المعنى فرع التعهد لأن الوضع هو التعهد، فيلزم الدور في المقام.

فيستحيل أن يكون التعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى، إرادة بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣

مقدمة مترشحة من قصد تفهيم المعنى، لأن هذه الإرادة المقدمة فرع أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، و كون اللفظ دالاً على المعنى فرع التعهد عند أصحاب التعهد، هذا الإشكال الأول.

و أما الإشكال الثاني: و هو أن يكون التعهد بإتيان اللفظ إرادة نفسية مستقلة، فهذا في نفسه معقول، لا يلزم منه الدور، لكن يحتاج حينئذ إلى نكتة، إلى غرض في الإتيان باللفظ، بقطع النظر عن قصد تفهيم المعنى؛ مع أنه من الواضح أنه لا غرض من الإتيان باللفظ بقطع النظر عن تفهيم المعنى! فإذا لم يكن فيه غرض نفسى فكيف يتعلق به تعهد نفسى و إرادة نفسية؟ فهذا أيضاً غير صحيح، فيبطل بذلك مبنى التعهد. هذا هو الإشكال الثاني.

و بناء على هذين الأمرين، و الإشكاليين يبطل مبنى التعهد. هذا هو الإشكال المشهورى.

### الرد على الإشكال المشهورى:

و الجواب على هذا الإشكال بأن يقال: عندنا في المقام إرادتان، لا إرادة واحدة:

أ- إرادة جزئية للفظ في مقام الاستعمال.

ب- و إرادة كلية للفظ في مقام التعهد، و الوضع.

فالإرادة الجزئية: هي إرادة مقدمة و متوقفة على كون اللفظ دالاً على المعنى، و أما كون اللفظ دالاً على المعنى فهو ليس موقوفاً على هذه الإرادة الجزئية، بل هو موقوف على الإرادة الكلية، على نهج القضية الحقيقية، أى على نهج القضية الشرطية، بمعنى أنه متى ما قصد تفهيم المعنى يريد الإتيان باللفظ.

فكان هناك إرادتين:

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٤

أ- إرادة جزئية فعلية: و هذه توجد حين الاستعمال و هي فرع دلالة اللفظ على المعنى.

ب- إرادة كلية شرطية: و هذه الإرادة هي منشأ دلالة اللفظ على المعنى.

إذن فقد اختلف الموقوف و الموقوف عليه. باعتبار تعدد الإرادة.

و هذا البيان بهذا اللسان، ليس جواباً على الإشكال، و ذلك لأن هذه الإرادة الكلية الشرطية، بحسب الحقيقة، ليست إلّا عين تلك الإرادة الفعلية، غاية الأمر أنها عينها بوجود تقديرى، لا بوجود تنجيزى، و إلّا ليس عندنا بحسب الحقيقة إرادتان اثنتان، بل إرادة واحدة، قبل تحقق شرطها تكون شرطية، و بعد تحقق شرطها تكون فعلية.

مثلاً: العطشان حينما يعطش يريد رفع عطشه، و هذه إرادة فعلية جزئية، و لكن كل إنسان حتى قبل العطش، هو بنحو القضية الشرطية يريد أن يشرب الماء كلما عطش، و إرادته لشرب الماء كلما عطش هذه عين تلك الإرادة.

غاية الأمر: هذه إرادة مشروطة، و تلك هي عين هذه الإرادة المشروطة بعد وجود شرطها و تحقق شرطها. فليس عندنا في المقام إرادتان، إحداهما تكون في طول الدلالة، و الأخرى تكون الدلالة في طولها؛ بل هي إرادة واحدة، مرة نعتبر عنها بقضية تنجزية، إذا وجد شرطها، و أخرى نعتبر عنها بقضية شرطية، إذا لم يوجد شرطها. إذن فهناك بحسب الحقيقة تعبيران عن إرادة واحدة، لا إرادتان؛ بل إرادة واحدة نعتبر عنها بتعيرين: إرادة الإتيان باللفظ قبل قصد تفهيم المعنى، نعتبر عنها بقضية شرطية.

و بعد قصد تفهيم المعنى نعتبر عنها بقضية تنجزية فعلية؛ من قبيل إرادة رفع العطش، بعد العطش: نعتبر عنها بقضية فعلية، و نقول بالفعل مرید للماء،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٥

و قبل العطش نعتبر عنها بقضية شرطية، و نقول: لو عطش لأراد شرب الماء. إذن فهي إرادة واحدة يعبر عنها بتعيرين. فلم ينحل الإشكال بهذا البيان.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٦

### الحل المختار

و الصحيح في حل هذا الإشكال المشهورى، هو أن يقال: بأن التعهد ليس من سنخ الإرادة، حتى يأتى الإشكال بأنها هل هي إرادة مقدمة، أو إرادة نفسية، بل التعهد هو من سنخ الالتزام، و جعل المسئولية على الإنسان، سنخه سنخ النذر، لا سنخ الإرادة. فالتعهد معناه: أن يجعل نفسه مسئولاً و مقيداً، و يوجب على نفسه أنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، إذن فبانه ليس باب الإرادة، بل بابه باب الجعل، جعل الإلزام على النفس، هذا فعل نفسانى و هذا الفعل النفسانى قد يفعله الفاعل لمصلحة في نفس هذا الفعل النفسانى نفسه، و ما هي المصلحة في نفس هذا الالتزام- هو حصول الدلالة ما بين اللفظ و المعنى- لأن أصحاب التعهد يقولون ببركة هذا التعهد تحصل الدلالة بين اللفظ و المعنى.

إذن فالتعهد ليس بابه باب الإرادة و الشوق المؤكد، حتى يقال إن هذه الإرادة مقدمة أو نفسية، بل بابه باب الجعل النفسانى، جعل المسئولية على النفس، و جعل الإيجاب على النفس، و هذا فعل نفسانى، و هو بنفسه ذو مصلحة، لأنه به يفتح باب الخيرات، و به تحصل الدلالة بين اللفظ و المعنى.

إذن فينقدح في نفس المولى، و في نفس الواضع، داعياً إلى إيجاد هذا الفعل النفسانى، و لا محذور فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٧

إذن فهذا الإشكال المشهورى غير تام على مبنى التعهد.

و الصحيح في إبطال مبنى التعهد: هو ما تقدم في الكلمة الأولى و الكلمة الثانية.

إلى هنا أبطلنا المسلك الأول من المسالك الثلاثة في تصوير حقيقة الوضع، حيث أننا ذكرنا أنه في حقيقة الوضع يوجد ثلاثة مسالك:

١- مسلك التعهد.

٢- مسلك الاعتبار.

٣- مسلك الجعل الواقعى.

و بقى علينا مسلك الاعتبار، و مسلك الجعل الواقعى.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٩

## المسلک الثانى ٢- مسلک الاعتبار

## اشاره

فقد اختلف أصحاب هذا المسلک - مسلک الاعتبار - فى هوية هذا المسلک، و تعيين ما هو المعتبر من قبل الواضع، و لهذا ذكر أصحاب هذا المسلک جملة من الوجوه صار مسلکا فى مقام تصوير الاعتبار الذى يتحقق به الوضع.

## الوجه الأول:

الوجه الأول من وجوه تصوير هذا المسلک هو: إن الوضع عبارة عن الاعتبار، و هو وضع اللفظ على المعنى [٣]، و توضيح ذلك: أن أحد الأساليب فى جعل شىء يدل على شىء، و وضعه عليه، فمثلا: حينما نضع العلم على رأس الفرسخ، أو على البئر، يكون العلم دليلا على أن هذا هو رأس الفرسخ، أو يكون دليلا على أن هذه بئر. إذن فوضع شىء على شىء من الطرق المعقولة فى جعل الشىء الموضوع دالا، و فى جعل الموضوع عليه مدلولاً، و هذا الوضع على قسمين:

القسم الأول: تارة يكون وضعاً خارجياً حقيقياً من قبيل المثال المذكور، و هو وضع العلم على رأس الفرسخ، أو البئر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٠

القسم الثانى: و قد يكون الوضع وضعاً اعتبارياً، يعنى يعتبر كون اللفظ موضوعاً عليه دون أن يكون موضوعاً عليه حقيقةً. و هذا بابه باب وضع الألفاظ للمعاني عند صاحب هذا الوجه، و يكون هذا اللون من الوضع فى مقابل الوضع الحقيقى، فكما أن وضع العلم حقيقة على رأس الفرسخ أو البئر، يكون منشأً لدلالة العلم على رأس الفرسخ أو البئر، كذلك وضع اللفظ اعتباراً على المعنى، يكون منشأً لدلالة اللفظ على المعنى.

هذا هو الوجه الأول من وجوه مذهب الاعتبار،

## [اعتراض السيد الخوئى على مسلک الاعتبار]

و قد اعترض عليه السيد الأستاذ [٤] باعتراضين مترتين، بمعنى أن ثانيهما ينشأ من أولهما:

الاعتراض الأول: هو أن وضع اللفظ للمعنى ليس مرجعه إلى اعتبار وضع من هذا القبيل، لأن وضع العلم على رأس الفرسخ هذا فيه ثلاثة عناصر:

أحدهما: الموضوع و هو العلم.

و الثانى: الموضوع عليه و هو المكان.

و الثالث: الموضوع له و هو ما يكون دالاً عليه و هو عبارة عن كونه رأس الفرسخ.

فهذه ثلاثة عناصر موضوع و موضوع عليه و موضوع له، الموضوع هو العلم. و الموضوع عليه هو هذا المكان. و الموضوع له هو رأس الفرسخ.

فلو قيل بأن وضع اللفظ للمعنى هو اعتبار لذلك المطلب بنفسه، إذن نحتاج إلى ثلاثة عناصر - موضوع، و موضوع عليه، و موضوع له -

مع أنه لا يوجد عندنا إلا عنصران - الموضوع و هو اللفظ، و الموضوع عليه: و هو المعنى، و لا يوجد شيء ثالث نسماه موضوعا له - إذن فعملية وضع اللفظ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣١

للمعنى ليست مشابهة لعملية وضع العلم على رأس الفرسخ، أو البئر، لأنّ هناك في وضع العلم على رأس الفرسخ يوجد ثلاثة عناصر، و في هذا الوضع يوجد عنصران فقط، الموضوع و الموضوع عليه، و لا يوجد موضوع له.

الاعتراض الثاني: هذا الاعتراض ناشئ من الاعتراض الأول، و هو: أنه تبين أن المعنى هو الموضوع عليه، مع أننا نقول عادة إن المعنى هو الموضوع له لا الموضوع عليه، فكيف صحّ أن ينتزع من الموضوع له عنوانا اسمه الموضوع عليه مع أن هذا غير معروف؟.

### الرد على كلا الاعتراضين:

و كلا الاعتراضين مع أصل الوجه ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فإذا ما بقينا مع هذين الاعتراضين فقط، فبإمكان صاحب هذا الوجه دفع كليهما:

أمّا دفع الاعتراض الأول: و هو أنه لا يوجد في وضع الألفاظ للمعاني ثلاثة عناصر - موضوع، و موضوع عليه، و موضوع له - كما هو الحال في الوضع الخارجي - في وضع العلم على رأس الفرسخ أو البئر - بل يوجد عنصران موضوع و موضوع عليه:

هذا الاعتراض جوابه: إنّ الموضوع عليه و الموضوع له، أحيانا يكون بينهما تغاير خارجي حقيقي، كما هو الحال فيما لو وضعنا علما على الأرض المسبعة - أي: كثيرة الحيوانات المفترسة - للدلالة على أنّ في هذه الأرض حيوانات مفترسة، حينئذ هنا الموضوع هو العلم، و الموضوع عليه هو الأرض، و الموضوع له هو وجود الحيوانات المفترسة، فهنا الموضوع عليه، و الموضوع له، متغايران خارجا و إشارة، إذ إن الأرض شيء، و الحيوانات شيء آخر.

و أحيانا أخرى، يكون الموضوع له عين الموضوع عليه، غاية الأمر أن الفرق بينهما فرق تحليلي، لا فرق خارجي إشارتي، كما هو الحال في وضع العلم على رأس الفرسخ. فالموضوع عليه هو الأرض، و هذه الأرض هي

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٢

بنفسها رأس الفرسخ، و رأس الفرسخ هو هذه الأرض و ليس شيئا آخر غير هذه الأرض. فهذه الأرض هي أرض مخصوصة نراها بأعيننا، و هي بنفسها رأس الفرسخ، و هذه الأرض بما هي أرض مرئية بأعيننا موضوع عليه، و بما هي موصوفة بأنها رأس الفرسخ هي موضوع له.

فالفرق إذن بين الموضوع عليه، و الموضوع له، ليس فرقا خارجيا إشاريا، بحيث يوجد شيان، بل يوجد شيء واحد، و هذا الشيء الواحد ينحل إلى صفتين، بلحاظ أنه أرض مخصوصة نراها بأعيننا، تكون موضوعا عليه، و بلحاظ أنها رأس الفرسخ، تكون موضوعا له.

فمثلا: لو نصبنا علما على الأرض الذهبية، فهنا الموضوع عليه هو الأرض الذهبية، و الموضوع له هو الأرض الذهبية، لكن مع الفرق التحليلي، فالموضوع عليه هو ذات الأرض، و الموضوع له هو كونها ذهبية، فالفرق بينهما هو فرق تحليلي.

و محل الكلام يمكن أن يدعى أنه من قبيل الثاني لا الأول، بمعنى أن الموضوع عليه و الموضوع له شيء واحد، لكنه بلحاظين، و بالتحليل يكون أحدهما غير الآخر، و ذلك أن الواضع يضع لفظه (أسد) على المعنى المستعمل فيه، فالموضوع عليه هو المعنى المستعمل فيه، و الموضوع له هو كون هذا الحيوان مفترسا؛ إذن عندنا هنا موضوع، و موضوع عليه، و موضوع له موازيه مع الوضع في باب العلم، الموضوع هنا هو اللفظ في مقابل العلم هناك، و الموضوع عليه هنا، هو المعنى المستعمل فيه في مقابل الأرض هناك،



لكن المعنى المستعمل فيه على إجماله، و الموضوع له هنا، هو بيان أن المعنى المستعمل فيه، هو الحيوان المفترس، كما أن الموضوع له هناك هو بيان أن هذا المكان المخصوص هو رأس الفرسخ، و كما أن المكان المخصوص هو عين رأس الفرسخ خارجا، كذلك الحيوان المفترس هو عين المعنى المستعمل فيه خارجا، لكن الفرق بينهما فرق تحليلي، و بهذا وجدت العناصر الثلاثة. و بهذا البيان اتضح كذلك أن الاعتراض الثاني غير وارد أيضا، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٣

الاعتراض الثاني، كان مفاده، أنه لازم هذا البيان أن يكون المعنى هو الموضوع عليه، لا الموضوع له؛ لكن صار واضحا ممّا بيناه، أن اللفظ وضع على المعنى المستعمل فيه على إجماله، ليدلّ عليه على إجماله، فالموضوع له بحسب الحقيقة هو كون المعنى المستعمل فيه هو الحيوان المفترس، فقد أصبح المعنى هو الموضوع له بهذا الاعتبار، لا إنه متمخّص في الموضوع عليه. و إن شئت قلت: بأن المعنى أصبح له لحاظان؛ بما هو المعنى المستعمل فيه على إجماله، يكون بمثابة المكان المخصوص على إجماله، و بلحاظ أنه هو الحيوان المفترس، يكون هو الموضوع له، كما أن رأس الفرسخ هو الموضوع له. إذن فالمعنى بأحد اللحاظين يكون هو الموضوع له، فلا يبقى غرابه من هذه الناحية، إذن كلا الاعتراضين لا يمكن المساعدة عليه بالنسبة لهذا الوجه.

### نقض الوجه الأول:

و هذا الوجه غير صحيح، و لا ينفع إلّا للتلاعب بالألفاظ، و لقلقه اللسان، و ذلك لأنّ هذا الوجه يريد أن يجعل وضع اللفظ للمعنى اعتبارا للوضع الخارجى، يقول: هنا أعتبر ذاك الوضع الخارجى فى باب الأعلام، فكما أن العلم هناك يكون دالّا و رأس الفرسخ مدلولًا، هنا كذلك، الوضع الخارجى أوجده بالاعتبار.

و هذا إشكال واضح فإن الوضع الخارجى ليس بأشد و بأحسن حالا من الوضع الاعتبارى، و نحن إذا حاسبنا حساب الوضع الخارجى الحقيقى، نجد أنّ وضع العلم على رأس الفرسخ، ما لم ينضم إليه عناية من الخارج، لا يدلّ على أن هنا رأس الفرسخ، كما لو وضع الإنسان علما على رأس الفرسخ، و هو نائم، دون أن يكون لديه بناء كلى على أن يضع الأعلام على رؤوس الفراسخ، حينئذ لا يكون وضع العلم على هذا المكان، دليلا على رأس الفرسخ، فالوضع بوجوده الخارجى التكوينى، ما لم ينضم إليه عناية نفسانية بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٤

و قصديّة من قبل الواضع التكوينى، لا يكون هذا الوضع دالّا على أن هذا العلم كاشف على رأس الفرسخ، و إنما يكشف على أن هنا رأس الفرسخ، لو انضم إلى الوضع الخارجى عناية و أمر آخر نفسانى.

و بهذا تبين: إنّ الوضع الخارجى بمجردده، لا يكون كافيا لإيجاد دلالة الموضوع على الموضوع عليه، فكيف يكون اعتباره كافيا لذلك؟ فإن الشىء بوجوده الخارجى إذا لم يكن دالّا، فكيف يكون دالّا بوجوده الاعتبارى ما لم ينضم إليه تلك النكتة الإضافية؟ و نحن بحاجة لمعرفة تلك النكتة الإضافية و إبرازها، و ما لم نبرز تلك النكتة و نضمها إلى الوضع الخارجى، لا يمكن القول بأن الوضع الخارجى بمجردده تحصل الدلالة.

و إن شئت قلت: إنّ إيجاد الشىء بالاعتبار لا يمكن أن يترتب عليه أثر فى المقام، إلّا أن وجوده الحقيقى يكون منشأ لذلك الأثر، و فى المقام، الوضع بوجوده الحقيقى، ما لم ينضم إليه نكتة، لا يكون منشأ للدلالة. إذن فاعتباره أيضا ما لم ينضم إليه نكتة، لا يكون منشأ للدلالة، فلا بد من صرف عنان الكلام إلى بيان تلك النكتة. هذا هو الجواب عن الوجه الأول فى المقام.

## الوجه الثاني:

الوجه الثاني من وجوه تصوير هذا المسلك هو أن يقال: بأن الوضع هو عبارة عن الاعتبار، والمعتبر هو كون اللفظ عين المعنى، وكون اللفظ وجودا للمعنى، فكأن الواضع حينما يلتفت إلى اللفظ والمعنى، فهو يرى المغايرة بينهما، لأن الحيوان المفترس شيء، ولفظة -أ- س -د- شيء آخر، فهو مغاير ومباين لتمام المعنى، والمباين لا يكون دالاً على مباينة.

ومن أجل أن يوجد دلالة اللفظ على المعنى، يعتبر أن اللفظ وجود للمعنى، فإذا اعتبر كون اللفظ وجودا للمعنى، فحينئذ يكون اللفظ بواسطة كونه وجودا للمعنى بالاعتبار، دالاً على المعنى، لأنه بهذا الاعتبار هو نفسه وعينه. ومن المعلوم حينئذ أنه إذا كان اللفظ نفس المعنى، فيمكن للفظ أن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٥

يرينا المعنى، وهذا معنى دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا الوجه قد ناقشه السيد الأستاذ [٥]، وحاصل مناقشته: إن مرجع هذا الوجه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى، على حدّ تنزيل الطواف حول البيت منزلة الصلاة في قوله (ع): «الطواف في البيت صلاة»، والتنزيل لا يعقل إلّا إذا كان هناك أثر للمنزل عليه، فيراد بالتنزيل تسرية ذلك الأثر إلى المنزل، فيكون الأثر الثابت للمنزل عليه ثابتا بواسطة التنزيل للمنزل كما هو الحال في قوله (ع): «الطواف في البيت صلاة»، فإنّ المنزل عليه هو الصلاة، والمنزل هو الطواف، والمنزل عليه، وهو الصلاة، له أثر، وهو اشتراط الطهارة مثلا.

و حينما يقول: «الطواف في البيت صلاة»، فيكون معنى التنزيل إسرائ ذلك الأثر الثابت للصلاة، إلى الطواف، فيعتبر في الطواف حينئذ الطهارة، كما يعتبر في الصلاة.

إذن فلا بد وأن يكون هناك أثر للمنزل عليه يسرى بحكم التنزيل إلى المنزل.

وهنا إذا فرضنا أن الوضع كان عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى، فلا بد وأن يكون هناك أثر من آثار المعنى يترتب على اللفظ بواسطة التنزيل، مع أننا نرى أنه لا يوجد أي أثر من آثار المعنى للفظ، فالمعنى وهو الحيوان المفترس، يأكل، ويشرب، إلى غير ذلك، بينما كلمة (أسد) لا يترتب عليها أي أثر من تلك الآثار.

وهذه المناقشة مرجعها إلى أمرين:

الأمر الأول: اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى، مرجعه إلى التنزيل، أي: تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

الأمر الثاني: إنّ التنزيل لا بدّ فيه من أن يجري فيه بعض أحكام المنزل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٦

عليه على المنزل، بينما هنا لا نرى شيئا من آثار المعنى يثبت للفظ، فلا يعقل التنزيل حينئذ.

إلّا أن هذه المناقشة مدفوعة:

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأول وهو أن اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى، مرجعه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى: فهو غير مسلم، فإن اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى لا يعني حمله على التنزيل، وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمة مشابهة لمحل الكلام وهي:

إن الميرزا «قدس سره» ادعى في بحث جعل الطرق والإمارات [٦]، أن خبر الواحد جعل علما وقطعا طريقيا، وهناك أشكال على الميرزا الإشكال نفسه الذي أشكله السيد الأستاذ [٧]، وحاصله: إن الإمارة إذا كانت قد اعتبرت علما وطريقا بتنزيل الشارع، فلا بدّ حينئذ، أن يكون هناك حكم شرعي للطريق، حتى يسرى بالتنزيل إلى تلك الإمارة، مع أن القطع الطريقي ليس له أثر شرعي، حيث أن أثره المنجزية والمعدّرية، وهما من حكم العقل لا الشرع، فلا معنى لأن ينزل الشارع الإمارة منزلة القطع الطريقي.

وقد أجاب الميرزا «قدس سره»، عن هذا [٨]: بأن المدعى ليس هو أن الإمارة منزلة منزلة القطع، بل كونها فردا من القطع بالاعتبار، و فرق بين المطلين؛ فمرة نفرض أن المولى قال جعلت الإمارة بمنزلة العلم و القطع، و حينئذ يرد الإشكال المذكور، و مرة أخرى لا يكون لسانه لسان التنزيل، و جعل الإمارة بمنزلة القطع الطريقي، بل لسانه لسان الاعتبار، فيعتبر أن الإمارة علم و قطع. و الاعتبار سهل المثونة، لا يحتاج إلى أن يكون هناك أي أثر للمنزل عليه، ليسرى للمنزل، و بهذا دفع الميرزا الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٧

و إذا اتضح الفرق بين باب التنزيل، و باب الاعتبار نقول:

إنه يمكن أن يدعى صاحب هذا الوجه الثاني لمسلك الاعتبار، أن الوضع ليس هو تنزيل الواضع للفظ منزلة المعنى، حتى نسأله أنه منزل بأي أثر، بل هو اعتبار، فرض أن اللفظ وجود للمعنى، من قبيل أن نفرض أن وجود العالم وجود للأحكام، فهذه اعتبارات سهلة المثونة، لا تحتاج إلى وجود أثر شرعى للمنزل عليه يسرى إلى المنزل.

و بهذا يندفع الإشكال. فإنه كما صحح عند الميرزا و أصحابه جعل الإمارة علما و قطعاً مع أنه لا يوجد أثر شرعى للقطع الطريقي، كذلك يصح جعل اللفظ للمعنى، مع أنه لا يوجد أثر للمعنى. هذا بالنسبة إلى الأمر الأول.

و أما بالنسبة إلى الأمر الثاني: فقد يقال: إنه لو سلمنا أن باب الوضع هو باب التنزيل، لا باب الاعتبار، فحينئذ، اللفظ لا يترتب عليه أثر من آثار المعنى، فكيف يكون قائما مقامه و منزلا منزله؟.

و قد يجاب عن هذا بأن يقال: إنه إن كان المقصود من أثر المعنى الأثر الخارجى، ككون الأسد يأكل، و يشرب، و غير ذلك، فهذا صحيح بحيث أن هذا لا يترتب على لفظه (أسد)، إلا أن هناك أثرا مهما من آثار المعنى، مترتب على اللفظ، و هو أن المعنى كان له خصوصية، و هى الإحساس بالحيوان المفترس و وقوع العين عليه خارجا، بحيث يوجب تصور صورته ذهنيا. فهذا أثر من آثار المعنى، و هذا الأثر و الخصوصية تحصل للفظ بواسطة وضعه للمعنى، فإنه متى ما وقع اللفظ فى حسينا بأن رأينا كلمة (أسد)، أو سمعناها، أو قرأناها، فحينئذ، ينتقل إلى ذهننا صورة الحيوان المفترس. فالخصوصية نفسها التى كانت موجودة للمعنى أصبحت موجودة للفظ، و هى خصوصية أن الإحساس به يوجب تصويره فى الذهن، و هذه الخصوصية كانت فى المعنى فقط، و بعد الوضع أصبحت باللفظ أيضا، فهذا أثر مهم للمعنى يترتب على

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٨

اللفظ بواسطة الوضع؛ و حينئذ فلو بقينا نحن و مناقشة السيد الأستاذ لما أمكن إبطال هذا الوجه.

و الصحيح فى إبطال هذا الوجه الثانى من وجوه مسلك الاعتبار أن يقال:

إن هذا الأثر، و هذه الخصوصية التى كانت ثابتة للمعنى، و هو أنه عند الإحساس بالمعنى، يتصور الذهن صورة الحيوان المفترس، هى خصوصية تكوينية للمعنى.

فحينئذ نقول: إن هذه الخصوصية كيف أمكن تسريتها للفظ بمجرد التنزيل الاعتبارى للفظ منزلة المعنى؟ و كيف تسرى الخصوصية التكوينية للمنزل عليه إلى المنزل بواسطة التنزيل؟ فإنه لو كان بالإمكان إسراء الخصوصيات التكوينية للمنزل عليه إلى المنزل، لكان تنزيل الماء منزلة النار موجبا لأن تسرى خصوصية الإحراق التى هى من خصوصيات النار إلى الماء، و هذا لا يقول به عاقل.

و لا فرق بين الخصوصيات التكوينية ليمكن تسرية الخصوصية من محلها إلى غير محلها فى بعض الخصوصيات دون البعض الآخر، و مجرد كون الوضع عبارة عن اعتبار كون اللفظ وجودا للمعنى، لا يوجب فرقا بين هذه الخصوصية فيمكن التسرية فيها، و غيرها من الخصوصيات لا يمكن التسرية فيها.

و مِمَّا تقدم ذكره، يظهر حال الوجه الثالث من وجوه تصوير مسلك الاعتبار. و حاصل هذا الوجه أن يقال: بأن الوضع عبارة عن الاعتبار، بمعنى اعتبار كون اللفظ أداة لتفهم المعنى، حيث أن الأدوات، تارة تكون تكوينية، و أخرى تكون اعتبارية، فالصابون و الماء مثلا أداة تكوينية للنظافة، و اللفظ أداة

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٣٩

اعتبارية لتفهم المعنى، و حينئذ فالوضع عبارة عن اعتبار اللفظ أداة لتفهم المعنى.

و هذا الوجه يظهر بطلانه مِمَّا ذكرنا، فإن أصحاب مسلك الاعتبار لم يتكلموا في أصل الإشكال، و هو أنه كيف حصلت هذه السببية بين اللفظ و المعنى بالاعتبار، مع أن هذه لا- تحصل بين شيئين بمجرد الاعتبار، فإنه بمجرد اعتبار كون الماء نارا، لا تحصل حينئذ السببية بين الماء و النار، فكان الواجب أن يبينوا كيفية حصول السببية بين اللفظ و المعنى بالاعتبار، سواء أ كان المعنى هو وضع اللفظ على المعنى، كما هو مقتضى الوجه الأول للتصوير، أو كان المعنى هو كون اللفظ عين المعنى، أو وجودا له كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصوير، أو كان المعنى هو كون اللفظ أداة لتفهم المعنى كما هو مقتضى الوجه الثالث للتصوير.

و لكنهم تركوا هذا، و صاروا في مقام تصوير بيان ما هو المعنى، و أنه هل هو وضع اللفظ على المعنى، أو كون اللفظ وجودا للمعنى، أو كون اللفظ أداة لتفهم المعنى؟ و هذا الكلام لا معنى له في كلامنا.

إذن فمسلك الاعتبار قاصر عن تصوير حقيقة الوضع كمسلك التعهد.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤١

### المسلك الثالث ٣- مسلك الجعل الواقعي

#### إشارة

الكلام الآن في المذهب الثالث في تصوير حقيقة الوضع، و هو مسلك جعل الملازمة الواقعية، أو السببية الواقعية بين اللفظ و المعنى. و تقريب هذا المسلك هو: إن الأمور الثابتة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأمور التي تكون ثابتة بوجودها الخارجي من قبيل الإنسان، و الماء، و الهواء، و الجواهر، و الأعراض.

القسم الثاني: الأمور التي تكون ثابتة بالاعتبار، بحيث أن لا- وجود لها إلاّ الوجود الاعتباري، من قبل المعنى، فلو انقطع الاعتبار زال الوجود عنها، من قبيل أن نعتبر وجود بحر من زئبق فإنّ هذا موجود بوجود اعتباري، و بقطع النظر عن الاعتبار، ليس لهذا البحر الزئبقى وجود، و لا ثبوت.

القسم الثالث: ما يكون ثبوته لا بالوجود الخارجي، و لا بمحض الاعتبار، بل بنحو من الواقعية، بحيث يكون له واقعية في الأمر نفسه، و له نحو من الثبوت المحفوظ، بقطع النظر عن اعتبار المعنيين؛ من قبيل إمكان الإنسان، نقول مثلا: الإنسان ممكن و ليس واجبا و ليس ممتنعا، فإمكان الإنسان ليس موجودا بالاعتبار فقط، بل هو ثابت بقطع النظر عن أي اعتبار، و حتى لو لم يكن هناك اعتبار، و لا معتبر في الخارج، فمع هذا، إمكان الإنسان أمر محفوظ في نفسه، و ثابت في الأمر نفسه فإمكان الإنسان ليس من القسم الثاني

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٢

الذي يكون وجوده بمحض الاعتبار، و كذلك ليس من القسم الأول الذي يكون ثبوته على حدّ ثبوت الإنسان، و على حدّ ثبوت الجواهر و الأعراض، بحيث يكون له وجود خارجي، إذ من الواضح أن الإمكان ليس له وجود خارجي، كما برهن عليه في محلّه، و إلّا لكان للإمكان إمكان، و هكذا. إذن فالإمكان قسم ثابت من الأمور الثابتة، و ثبوته لا بوجوده الخارجي، و لا بمحض الاعتبار، بل

بواقعيته، فهو من الأمور الواقعية المحفوظة في الأمر و الواقع نفسه، من قبيل الملازمات و السببيات، فإن ملازمة النار للإحراق، أو سببية النار للإحراق، هذا أمر واقعي محفوظ في نفسه، بقطع النظر عن اعتبار المعبر، بل هو أمر له واقعية و ثبوت.

و حينئذ، بناء على هذا القسم الثالث يقال: بأن الملازمة بين اللفظ و المعنى التي هي عبارة عن سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن، و كون اللفظ سببا للمعنى، فهذا يدخل في القسم الثالث من هذه الأقسام، فهو ليس أمرا له وجود في الخارج على حدّ وجود الجواهر و الأعراض، و لا هو أيضا أمر اعتباري خيالي من قبيل البحر من زئبق، بل هو أمر واقعي له ثبوت في الواقع، فإنه حقيقة يكون اللفظ سببا للمعنى في عالم الذهن، و ليس هذا بأمر خيالي أو ادّعائي.

إذن فالوضع عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ و المعنى - جعل اللفظ سببا للمعنى - فهو جعل للسببية الواقعية، و الملازمة الواقعية التي تدخل في القسم الثالث.

هذا بيان صورة هذا المسلك، و قد اعترض على هذا المسلك السيد الأستاذ بالتهافت المنطقي [٩].

و توضيح الاعتراض الذي اعترض به السيد الأستاذ على هذا المسلك، هو أن الوضع إذا كان عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ و المعنى،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٣

و كان أمرا واقعا على حدّ السببية بين النار و الإحراق مثلا، فحينئذ نسأل:

إنّ الواضع الذي يصدر منه هذا الوضع، و يجعل سببية واقعية بين اللفظ و المعنى، هل يجعل هذه السببية مطلقا، أو يجعلها مقيدا بصورة العلم بالوضع؟

فإن قيل: بأنه يجعل سببية اللفظ للمعنى سببية واقعية مطلقا، في حق كل أحد، من دون أن يقيد مجعوله بالعلم بالوضع!

قلنا: يلزم من ذلك حينئذ أن يكون اللفظ سببا لتصور المعنى، و إيجاده في الذهن من حق كل واحد، سواء أ كان عالما بالوضع، أو جاهلا بالوضع، لأنّ المفروض أن الجاعل، جعل السببية على الإطلاق، و لم يقيد بها بخصوص صورة العلم بالوضع، مع أن المشاهد وجدانا أن اللفظ لا- يكون سببا لتصور المعنى إلّا في مثل العالم بالوضع، و أمّا في مثل الجاهل بالوضع فهو يسمع اللفظ، و لا ينتقل ذهنه إلى المعنى.

و إن قيل: بأن الواضع يجعل سببية اللفظ للمعنى، لكن مشروطا بالعلم بالوضع، فمثلا يقول إذا كنت عالما بالوضع. فاللفظ أجعله سببا للمعنى، فتكون سببية اللفظ للمعنى مشروطة بالعلم بالوضع.

و عليه: فحينئذ، يلزم الدور في المقام، و ذلك لأنّ سببية اللفظ للمعنى، هذه السببية الواقعية المجعولة من قبل الواضع، هذه مشروطة بالعلم بالوضع، و متوقفة على العلم بالوضع، فهي في طول العلم به. و الوضع ما هو؟ هو نفس السببية، لأنّ أصحاب هذا المسلك يقولون: بأن الوضع عبارة عن سببية اللفظ للمعنى.

إذن فالعلم بالوضع يكون عبارة عن العلم بسببية اللفظ للمعنى، فيرجع أخيرا إلى أن سببية اللفظ للمعنى، مشروطة بالعلم بسببية اللفظ للمعنى، و هذا دور، لأنه يلزم من ذلك أن تكون سببية اللفظ للمعنى في طول العلم بالوضع، لأنّ كل مشروط في طول شرطه، و الشرط هو العلم بالوضع، يعني العلم

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٤

بالسببية، و العلم بالسببية في طول السببية، لأنّ العلم بكل شيء في طول ذلك الشيء، فيلزم التهافت، و كون شيئين كل منهما في طول الآخر، و هو الدور.

إذن فكلا الوجهين في هذا المسلك غير معقول.

**رد اعتراض السيد الأستاذ:**

لو بقينا نحن مع اعتراض السيد الأستاذ على هذا المسلك، لا- يمكن قبول هذا الاعتراض بمعنى أنه على مستوى التهافت المنطقي يمكن تصوير هذا المسلك، بنحو لا يكون فيه محذور التهافت و الدور، و ذلك فيما إذا ادعى صاحب هذا المسلك، أن ما هو السبب في الانتقال إلى المعنى هو المجموع المركب من جزئين:

الجزء الأول: اللفظ: فهو جزء السبب في الانتقال إلى المعنى في حق الجاهل، و العالم.

و الجزء الآخر: العلم بأن اللفظ جزء السبب، يعنى العلم بالدخل الضمنى للفظ، و بأن اللفظ له دخل في الانتقال إلى المعنى.

و بناء على هذا حينئذ، السببية التامة الاستقلالية هي في طول العلم، و العلم ليس في طول السببية الاستقلالية، بل في طول السببية الضمنية، فالموقوف على العلم غير الموقوف عليه العلم. و بعبارة أخرى، الوضع عبارة عن السببية التامة بين اللفظ و المعنى، و هذه السببية التامة موقوفة على وجود كلا الجزئين. على لفظ و على علم.

فلو قلنا على علم بالسببية التامة يلزم الدور، و لكن نقول: على علم بالسببية الضمنية، فإن اللفظ جزء السبب، و له دخل ضمنى نافذ، على العلم بذاك الدخل الضمنى النافذ.

إذن فالموقوف على العلم هو السببية التامة، و الذى يتوقف عليه العلم هو السببية الضمنية الناقصة، يعنى دخل اللفظ في الجملة، فلا يلزم الدور.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٥

و أى دور إذا وجد اللفظ، و كنت تعلم أنه دخيل في الجملة، إذن يتم بذلك السبب. فتمامية السببية فرع العلم بالسببية الضمنية، و السببية الضمنية ليست فرع العلم، فيكون الجعل غير متهافت منطقيًا، فلا إشكال منطقي في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٦

**تحقيق الكلام في جعل السببية الواقعية**

صار واضحًا أن هذا المسلك الثالث، هو مسلك جعل السببية الواقعية و الملازمة الواقعية بين اللفظ و المعنى، حينئذ نسأل صاحب هذا المسلك: ما ذا يقصد بالجعل؟.

هل يقصد الجعل المباشري لهذه السببية، أو يقصد الجعل بتوسط أمر آخر؟.

فإن كان يقصد الجعل المباشري للسببية، بمعنى أن اللفظ بحسب طبعه ليس سببا للانتقال إلى المعنى، و لكن الواضع يجعل هذه السببية جعلًا مباشرًا ابتدائيًا، فيخلق في اللفظ سببية واقعية للانتقال إلى المعنى:

فإن كان يقصد هذا المعنى، فهذا غير معقول في نفسه في سائر موارد عالم التكوين، لأنّ السببية بين الأشياء ذاتية للسبب، و هي غير مجعولة، و غير قابلة للجعل، فلا يمكن أن نجعل ما ليس سببا للحرارة بذاته سببا للحرارة، فالماء مثلا: ليس بسبب للحرارة، فلا يمكن أن نجعله سببا للحرارة.

نعم يعقل أن يوجد فيه ما هو سبب، و ذلك بأن نجعل هذا الماء حارا، و من المعلوم أن الحرارة سبب للحرارة، فإذا جعلنا فيه الحرارة بوضعه على النار، فقد صار هذا الماء سببا للحرارة، و لكن هذا ليس بابه باب السببية المباشريّة، فإنّ ما هو سبب الحرارة هو نفس الحرارة، و نحن قد جعلنا

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٧

الحرارة في الماء، و ما جعلنا الشيء الذي ليس بسبب سببا مباشريا؛ فجعل السببية المباشريه أمر غير معقول، بمعنى أن الشيء الذي لا يكون سببا نجعله سببا! فهذا غير معقول، لأن السببية بالنسبة إلى السبب الذاتى تكون ذاتية لا محالة. نعم يمكن أن أجعل شيئا سببا للعرض، و ذلك بأن أوجد فيه السبب بالذات لا أوجد سببية السبب بالذات، بل أوجد السبب نفسه بالذات؛ فالماء ليس سببا ذاتيا للحرارة، و يستحيل جعل السببية الذاتية المباشريه للماء، بل يمكن جعله سببا بالعرض و ذلك بإيجاد ما هو سبب بالذات فيه، و هو الحرارة، فيصبح حينئذ سببا بالعرض بالنسبة إلى الحرارة، و أما السبب بالذات فهو الحرارة نفسها، و الحرارة لم نجعل سببيتها بل سببيتها ذاتية.

فإن أريد في المقام بجعل السببية الذاتية في اللفظ، بحيث يجعله بذاته سببا، بعد أن لم يكن سببا: فهذا أمر مستحيل، لأن السببية الذاتية حيث أنها من خواص الأسباب الذاتية يستحيل أن تكون مجعولة بجعل مستقل. و إذا استحال وضع و جعل السببية تكويننا لما ليس بسبب، فيستحيل جعلها تشريعا، أو اعتبارا.

و إن كان المراد من جعل هذه السببية ضمّ ما هو السبب بالذات إلى اللفظ- من قبيل جعل الماء سببا للحرارة، و ذلك بأن نفتش أنه ما هو السبب بالذات في الحرارة، هو الحرارة نفسها، فأوجد الحرارة في الماء، فيصير الماء بركة ذلك سببا بالعرض. فهذا أمر معقول في المقام، و هو أن نوجد في اللفظ خصوصية زائدة، و بركتها يصبح اللفظ سببا بالعرض، و تلك الخصوصية التي بركتها أصبح اللفظ سببا بالعرض للمعنى، هذه الخصوصية لم يبينها هذا المسلك، و كل ما قاله إنّ الوضع يرجع إلى جعل السببية الواقعية، و هذا المقدار صحيح، لكن ليس جعلها مباشريا للسببية، بحيث يجعل السببية الذاتية، لأن السببية الذاتية لا تقبل الجعل، بل إنما يجعل السببية العرضية، بمعنى أن يضم خصوصية إلى اللفظ ليصبح بواسطتها سببا للمعنى، و حينئذ جعل شيء

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٨

سببا للعرض إنما يكون بضم ما هو سبب بالذات إليه، فلا بدّ أن نرى ما هي تلك الخصوصية بحيث يصبح اللفظ سببا بالعرض للمعنى.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٤٩

### التحقيق في حقيقة الوضع

البحث في حقيقة الوضع، هو بحث في كيفية نشوء الدلالة بين اللفظ و المعنى، و أنه كيف يصبح اللفظ سببا لتصور المعنى، بعد أن لم يكن بحد ذاته سببا لذلك؛ ما ذا يصنع الواضع لكي يجعل اللفظ سببا للانتقال إلى المعنى، مع أن اللفظ بطبعه و ذاته، ليس سببا للانتقال إلى المعنى.

و تحقيق ذلك أن يقال:

إنه في باب الانتقال من إدراك شيء إلى تصور شيء يوجد ثلاث قوانين تكوينية ثابتة مخلوقة من قبل خالق العالم الذى وضع القوانين التكوينية لهذا العالم، و هذه القوانين التكوينية الثلاثة نصلح عليها: بالقانون الأولى التكوينية، و القانون الثانوى التكوينية الأولى، و القانون الثانوى التكوينية الثانى.

القانون الأولى التكوينية: هذا القانون التكوينية الأولى، هو أن الإدراك و الإحساس بشيء، يوجب الانتقال التصورى إلى معناه، مثلا الإحساس ب (الأسد) يوجب الانتقال إلى تصور معنى الحيوان المفترس، فهذه سببية واقعية تكوينية مبنية على قانون تكوينى خلقه الله تعالى، حين خلق الإنسان و أعطاه إحساسه و خياله و تصوره، جعل هذه السببية تكوينيا، بحيث أن الإحساس بشيء يوجب الانتقال إلى تصور معنى ذاك الشيء؛ فالإحساس

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٠

بشيء سبب، و تصور معناه مسبب. هذا هو القانون الأولي التكويني.

القانون الثانوي التكويني الأول: هو إن الإنسان لو لم يحس بالشيء، و لكن أحس بما يشابه ذلك الشيء، فأیضا ينتقل منه إلى تصور ذلك المعنى و إن كان لم يحس به، و لكن أحس بمشابهه، فهذا القانون يقتضى أيضا الانتقال إلى المعنى؛ مثلا: نحن نرسم صورة (الأسد) على الورق، فإذا رأى إنسان هذه الصورة، يتصور في ذهنه الحيوان المفترس، مع أنه لم ير الحيوان المفترس نفسه، و لكن رأى المشابه له من بعض الجهات، لكن حينئذ إدراك المشابه يعوض عن إدراك نفسه، فيكون سببا أيضا للانتقال إلى معنى الحيوان المفترس و هذا القانون ليس مربوطا بالواضع، و لا بجعل الواضع بوجه من الوجوه، و هو حاكم على القانون التكويني الأولي، لأن القانون التكويني الأولي مفاده. من أحس بالحيوان المفترس ينتقل ذهنه إلى تصور معناه، و هذا القانون الثانوي الأول يجعل الإحساس بالمشابه بمنزلة الإحساس به، فله حكومة عليه، و لكنها حكومة تكوينية، لا حكومة تنزيلية ادعائية اعتبارية، بل هي حكومة واقعية، بمعنى أن يجعل المشابه، له الأثر نفسه الموجود بالمشابه، فمتى ما رأينا صورة (الأسد) على الورق. انتقلنا إلى صورة الحيوان المفترس، هذا هو القانون الثانوي التكويني الأول.

القانون الثانوي التكويني الثاني: و هذا القانون الذى له أيضا حكومة على القانون التكويني الأولي، مفاده أنه لو لم نر الحيوان المفترس، و لم نر أيضا شيئا مشابها له على الورق، لكن أدركنا شيئا كان يقترن مع الحيوان المفترس بوجه مخصوص، اقترانا مخصوصا شديدا، حينئذ نتقل منه إلى تصور الحيوان المفترس، فإذا فرضنا أن شيئا كان يقترن مع شيء آخر، اقترانا مخصوصا، و حينئذ إذا أدركنا أحدهما و رأيناه، ينتقل ذهننا أيضا إلى الآخر، فكأن المقترن أيضا يصير له هذه الحالة، و هى أنه يوجب الانتقال الذهني و التصورى إلى شكل الشيء الآخر الذى كان مقترنا معه بوجه مخصوص.

و هذا الاقتران المخصوص تارة تكون الخصوصية فيه خصوصية كمية،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥١

بحيث تنشأ هذه الخصوصية بسبب كثرة الاقتران، كما لو فرضنا أن أحد الشيين اقترن بالآخر مئات المرات، مرارا و تكرارا، فحينئذ إذا رأينا أحدهما، انتقل ذهننا تصورا إلى الآخر، فمثلا: فى علم الرجال دائما نرى (النوفلى) يروى عن (السكونى)، ف (النوفلى) و (السكونى) مقترنان فى تصورنا متى ما رأينا (نوفلى) رأينا (سكونى)؛ فلو رأينا على ورق فى مرة من المرات كلمة (سكونى) ينتقل ذهننا فوراً إلى (النوفلى)، لأن (السكونى) رأيناه مرارا و تكرارا مع (النوفلى)، فأصبح للسكونى هذه الحالة، و هى أنه متى ما رأيناه انتقل ذهننا تصورا إلى (النوفلى).

و تارة أخرى تكون تلك الخصوصية خصوصية كيفية، بحيث لم تنشأ من كثرة الاقتران مرارا و تكرارا، بل قد يتفق أن يقترن أحد الشيين بالآخر مرة واحدة، لكن باقتران مخصوص بكيفية مخصوصة، بحيث بعد هذا إذا أدركنا أحدهما ينتقل ذهننا إلى الآخر؛ فمثلا إذا سافر الإنسان إلى بلد «بغداد» و ابتلى بمرض شديد، و بعد هذا رجع، قد يتفق أنه متى ما تصور اسم ذلك البلد، انتقل ذهنه إلى ذلك المرض الذى أصابه، و إن كان البلد مع المرض قد اقترنا مرة واحدة، لكن حيث أنه اقتران من نوع شديد، و بكيفية أكيدة، و لهذا متى ما تصور أحدهما «بغداد» انتقل ذهنه إلى أنه ذهب إلى البلد، و مرض مرضا شديدا.

### تطبيقات:

صار واضحا أنه يوجد قانون تكويني أولي، و قانونان تكوينيان حاكمان على القانون التكويني الأولي، و بعد هذا نقول: إن الدلالات التى تواضع عليها الناس فيما بينهم، بعضها بحسب الحقيقة صغريات و تطبيقات لكبرى القانون الثانوي التكويني الأول، و بعضها أيضا صغريات و تطبيقات لكبرى القانون الثانوي التكويني الثاني، و قد يتفق أن يكون بعض هذه الدلالات التى تواضع عليها



الناس صغريات و تطبيقات لكبرى القانونيين الثانويين التكوينييين معا.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٢

فهناك من الدلالات التي تواضع عليها الناس، الإشارات التصويرية، بحيث أصبحت لغة عالمية مللية بين مختلف الملل و النحل، مثالها الإنسان حينما يريد أن يبين للآخر أن هذا تاجر مثلا، فيحرك يده بنحو، يجعل بالإشارة صورة يده مشابهة مع ذلك الشخص الذي يريد أن يفهمه إياه؛ فمثل هذه نسميها بالإشارات التصويرية التي تواضع عليها الناس منذ القدم، و إلى يومنا هذا، و هي بحسب الحقيقة صغرى، و تطبيق للقانون الثانوى التكوينى الأول.

و هنا أيضا نقول: إننا نخلق باليد و حركتها، حالة مشابهة لطلبة يلبس العمامة، حينئذ هذا الخلق لهذه الصورة يوجب انتقال ذهنه تصورا إلى الطلبة، من قبيل، أنه لو رأى صورة (الأسد) على الورق، ينتقل ذهنه إلى الحيوان المفترس. فهذه الدلالات الإشارية و الإشارات التصويرية، تكون تطبيقا للقانون الثانوى التكوينى الأول. و هناك ما يكون تطبيقا للقانون الثانوى التكوينى الثانى.

فالإنسان منذ البداية كان يلاحظ أن أصواتا معينة تقترن مع حيوانات معينة، فالنهيق، و الزئير، هذه أصوات معينة لحيوانات معينة، فكلما رأينا (الأسد)، سمعنا معه زئيره و كلما رأى (الحمار) سمع معه نهيقه، و هكذا اقترن اقترانا متكررا، و حينئذ إذا سمعنا الزئير و لم نر (الأسد) بعينه، فسمعنا الزئير نفسه متكررا، يوجب انتقال الذهن إلى صورة (الأسد) إلى معنى الحيوان المفترس. و هذا بحسب الحقيقة تطبيق و صغرى للقانون الثانوى التكوينى الثانى، لأنّ الزئير اقترن مرارا عديدة مع شكل (الأسد)، و حينئذ بعد هذا، إذا سمعنا الزئير نتصور فى ذهننا صورة الحيوان المفترس. و هناك ما يكون تطبيقا لكلا القانونيين معا، فمثلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٣

قد يتفق لنا أن لا نسمع الزئير بل نسمع صوتا شبيها بالزئير، بأن كان إنسان يقلد (الأسد)، حينئذ ينتقل الذهن فورا إلى صورة (الأسد)، و هذا تطبيق لكلا-القانونيين معا؛ لأنّ الذهن انتقل من شبيه الزئير إلى الزئير، و هذا تطبيق للقانون الثانوى التكوينى الأول، و انتقل الذهن من الزئير إلى (الأسد)، و هذا تطبيق للقانون الثانوى التكوينى الثانى، لأنّ الزئير مقترن (بالأسد) مرارا عديدة. و أيضا لو أنّ إنسانا لا يعرف اللغة، و أراد أن يفهم إنسانا آخر، أنّ هناك أسد، فيصدر صوتا شبيها بالزئير، و ذاك يلتفت فورا إلى أنّ هناك (أسد)؛ فهنا بحسب الحقيقة، دلالة هذا الصوت الشبيه تتم بركة ضم أحد هذين القانونيين الثانويين إلى الآخر. و كذلك يضم هذان القانونان، لو أردنا أن نعبر بهذا الصوت عن رجل شجاع، و هذه الدلالة، و هي دلالة الصوت الشبيه بصوت (الأسد)، على الرجل الشجاع، تكون بتطبيقات عديدة لهذين القانونيين، لأنّ الصوت الخارج من الإنسان يدل على الزئير من باب دلالة الشبيه على الشبيه الآخر، و الزئير يدل على (الأسد)، و (الأسد) يدل على الرجل الشجاع؛ فبتطبيقات عديدة لهذين القانونيين أصبح هذا الصوت يدل على الرجل الشجاع.

و إلى هنا نرى أن الإنسان بلا عناية من قبله، و فى حدود هذين القانونيين الثانويين التكوينييين المخلوقين من قبل الله تعالى، أمكن أن يوجد لنفسه لغة، لأنه بأصوات متعددة يمكن أن يفهم أشياء متعددة، فهو يفهم إماما أصحاب الأصوات أنفسهم، و هذا تطبيق للقانون الثانى، أو يفهم ما يشبه أصحاب الأصوات، و هذا ضم لأحد القانونيين إلى الآخر.

و هكذا و بلا إعمال عناية من قبل الإنسان، حصلت لغة، و هذه اللغة و هذه الدلالة- دلالة اللفظ على المعنى- لا يتدخل فيها أى عناية من قبل الإنسان، لا فى الكبرى و لا فى الصغرى؛ لا فى الكبرى القانون، لأنها تكوينية مجعولة من قبل خالق الإنسان، و خالق العالم، و لا فى صغرى القانون- الزئير

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٤

قد اقترن مرارا عديدة- لأنها أمر طبيعى صدفتى، فصدفة اقترن الزئير مع (الأسد) لا بفعل أى إنسان فى العالم، و بدون أى تصرف من أحد.

### الوضع التعينى و التعينى:

إذن صار واضحا أن بعض الدلالات التى تواضع عليها الناس، ما يكون تطبيقا للقانونين الثانويين الأول و الثانى، كما فى مقام تفهيم الرجل الشجاع، حيث أن الإنسان يستعمل صوتا شبيها بصوت الأسد لتفهم شخص آخر بأن زيدا من الناس شجاع. فلو فرضنا أن هذا المستعمل للصوت الشبيه بالزئير، كزّر هذه العملية، مرارا و تكرارا، بحيث اقترن هذا الصوت مع هذا المعنى فى الذهن، مرارا عديدة، حينئذ يصبح هذا بنفسه تطبيقا للقانون الأول، بلا حاجة إلى ضم مسألة المشابهة، و حينئذ يصبح هذا الصوت بنفسه يدل ابتداء على الرجل الشجاع، بلا حاجة إلى توسط أن هذا شبيه بالأسد، و إلى أن هذا صوت شبيه بصوت الأسد، بل بتكرره يصبح هذا الصوت بنفسه دالا على الرجل الشجاع، و هذا هو معنى الوضع التعينى فالوضع التعينى الذى نقول بأنه ينشأ من كثرة الاستعمال، حقيقة هذا النحو، يعنى إيجاد صغرى من قبل الإنسان للقانون الثانى، و هو أن إدراك أحد المتقارنين بوجه مخصوص، يؤدى إلى الانتقال إلى مقارنه و تصوره، فمثلا: الإنسان يوجد الصغرى- التقارن بين هذا الصوت الفلانى و بين الرجل الشجاع- فإذا أوجد هذا التقارن متكررا، فقد أوجد الصغرى من القانون الثانى، و هذه الصغرى هى الوضع التعينى.

إذن فالوضع التعينى: هو إيجاد صغرى للقانون الثانى، إيجاد تقارن متكرر بكثرة الاستعمال بين اللفظ و المعنى ثم إن الإنسان يصبح عنده ألفه و استيناسا بأن ينتقل من الأصوات إلى المعانى بحيث يصبح هذا الأمر مألوفا، فإذا سمع صوتا يعرف أن هذا لا بد له من معنى، هنا يجىء الوضع التعينى، فحينئذ الواضع طبقا للحاجة يضع بعض الألفاظ لبعض المعانى، يعنى يقرن ما بينهما قرنا آتيا دفعا فى عملية ملفته للنظر مؤكدة، من قبيل عملية المرض «ببغداد».

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٥

فالوضع التعينى يحسب الحقيقة هو: إيجاد صغرى لكبرى القانون التكوينى الثانوى الثانى، و ليس فيه أى تصرف من قبل الواضع، سوى إيجاد صغرى لهذا القانون، بأن يقرن أحدهما بالآخر قرنا أكيدا شديدا.

و من هنا يتضح من أن إنعاب النفس، فى أن الواضع هل يعتبر اللفظ على المعنى، أو تحت المعنى، أو أداة للمعنى، أو وجودا تنزليا للمعنى، كل هذا لا معنى له، لأن النكتة المطلوبة من الوضع، هى إيجاد صغرى لهذا القانون التكوينى فى نفسه. و إيجاد الصغرى، بأن يوجد حادثه، بحيث يقترن فيها اللفظ مع المعنى، اقترانا أكيدا شديدا، و هذا الاقتران الأكيد الشديد، تارة يحصل بكثرة الاستعمال، و أخرى يحصل بإنشاء، كإن يرزق ولد مثلا و يقول: سمّيته عليا. هذا هو الوضع التعينى.

### توضيحات و تفرعات:

اتضح مما تقدم، أنه بالإمكان، تعريف الوضع: بأنه جعل اللفظ بحيث يقترن اقترانا مؤكدا فى تصور الإنسان و ذهنه، فيدخل حينئذ فى صغرى قانون ثانوى تكوينى، و هو قانون الانتقال من تصور أحد المتقارنين إلى تصور مقارنه، و هذا التأكيد فى الاقتران.

إما أن يكون بلحاظ تكرّره كما هو الحال فى الوضع التعينى.

و إما بلحاظ كيفية مخصوصة فيه كما هو الحال فى الوضع التعينى.

و بناء على ذلك تتضح أمور:

أ- الأمر الأول: أن الوضع ليس من الأمور الإنشائية التسيبية التي تحصل بالإنشاء من قبيل البيع و نحوه من العناوين المعاملية و الإنشائية: فالبيع لا إشكال في أنه عنوان إنشائي، و إن وقع الكلام في المنشأ، فهل المنشأ بالبيع تمليك المال بعوض، أو المنشأ عنوان مبادلة مال بمال، إلى غير ذلك مما ذكر في المكاسب؟. فالبيع أمر إنشائي لكن يقع الكلام في تشخيص ذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٦

المعنى المنشأ الذي يوجد بالبيع و ينشأ بالبيع.

و أما الوضع فهو ليس أمرا إنشائيا.

و أما الوضع التعيني فهذا فيه واضح، حيث لا إنشاء، و لا جعل من قبل إنسان مخصوص.

و أما الوضع التعيني فيما إذا حصل الاقتران الأكيد بين اللفظ و المعنى بعملية واحدة دفعية آتية، حينئذ، قد يصدر إنشاء من قبل الواضع كأن ينشئ و يسمى ولده زيدا مثلا. لكن هذا الإنشاء له حيثان:

الحيثية الأولى: حيثية إنشائية إبداعية لمعنى اعتباري، كأن يقول جعلت اسم زيد وجودا تنزليا لابني، فهذا الإنشاء يلحظ بلحاظ هذه الحيثية باعتباره إيجادا إنشائيا لمعنى خيالي، و هو أن هذا اللفظ عين ذاك المعنى، و هو بلحاظ هذه الحيثية لا يوجد شيئا، فلا يكون وضعاً، و لا يكون ميزانا للدلالة بين اللفظ و المعنى.

الحيثية الثانية: حيثية إنشائية تكوينية، بحيث أن هذا الإنشاء يوجد تكويناً نحو اقتران في ذهن السامع بين اللفظ و المعنى، و هذا الاقتران المتمم المتأكد الذي يوجد بين اللفظ و المعنى، يكون الميزان فيه، دلالة اللفظ على المعنى، لصيرورته حينئذ صغرى من ذلك القانون الثانوي التكويني.

و على هذا الأساس فالوضع التعيني بما هو وضع، و بما هو ميزان لدلالة اللفظ على المعنى ليس وضعاً إنشائياً بلحاظ الحيثية الأولى الاعتبارية، لأنه لا يوجد شيئا، و لا يكون ميزانا للدلالة.

و على هذا، لا يهم التحدث عما هو المنشأ في هذا الإنشاء، سواء أ كان المنشأ هو جعل اللفظ على المعنى، أو أداة لتفهم المعنى، أو وجودا تنزلياً للمعنى.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٧

بل المهم في المقام: هو الحيثية الثانية لهذا الإنشاء، الحيثية التكوينية لا الحيثية الاعتبارية الجعلية.

و على هذا البناء، فالوضع بما هو وضع، و ميزان لدلالة اللفظ على المعنى، ليس أمرا إنشائياً اعتبارياً، لا الوضع التعيني، و لا الوضع التعيني.

ب- الأمر الثاني: إن دلالة اللفظ على المعنى التي تنشأ من الوضع، هي دلالة تصويرية، و ليست دلالة تصديقية، فإن الدلالة كما أشرنا سابقاً على نحوين:

النحو الأول: دلالة تصويرية، بمعنى متى ما سمعنا لفظ (الأسد) و انتقش في ذهننا، انتقل إلى تصور الحيوان المفترس.

النحو الثاني: دلالة تصديقية، بمعنى أن لفظ (الأسد) يدل على أن المتكلم أراد بهذا الكلام تفهم الحيوان المفترس.

إذن بناء على ما أوضحناه في حقيقة الوضع، صار معلوماً أن الوضع لا يوجد إلّا للدلالة التصويرية، لأن الوضع ليس إلّا إبداع صغرى للقانون الثانوي التكويني، لأن مفاده، إنه متى ما اقترن شيئان: (السكوني، و النوفلي) اقترانا أكيدا، و تصورنا أحدهما، تصورنا الآخر، سواء سمعنا لفظ (السكوني) من عاقل، أو نائم، أو من اصطكاك حجرين، انتقل ذهننا إلى تصور (النوفلي).

هذا هو معنى الدلالة التصويرية.

و أما الدلالة التصديقية: معناها، إنه متى ما سمعنا إنسانا عاقلا ملتفتا يقول: (أسد)، نعرف أنه قد أراد بهذا اللفظ تفهم المعنى الذي وضع له في لغة العرب، و هذه الدلالة ليست مربوطة بالوضع، و إنما هي باعتبار ظهورات حالية و سياقية و عقلانية، زائدا على الوضع.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٨

وقد اعترض على ذلك، السيد الأستاذ [١٠]، بأن الدلالة التي تحصل من اصطكاك حجرين، لا ينبغي أن تكون دلالة وضعية و مجعولة من قبل الواضع، فإن الواضع حكيم لا يعقل أن يجعل اللفظ دالا- على المعنى مطلقا، حتى لو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، و غرض الواضع هو أن يتفاهم الناس العقلاء فيما بينهم، لا أن يتفاهم الناس مع الأحجار. إذن فلا بدّ و أن يكون المجعول من قبل الواضع مخصوصا بخصوص ما إذا صدر اللفظ من العاقل الملتفت، لا فيما إذا صدر من قبيل الحجر، و نحوه.

و هذا الإشكال كأنه مبني على التصور القديم لمعنى الوضع، فإذا كان الوضع عبارة عن أمر إنشائي مجعول من قبل الواضع، من قبيل جعل الملكية في باب البيع من قبل البائع، و هكذا من المجعولات التشريعية الإنشائية التي يتصور فيها الإطلاق و التقييد، حينئذ يقال: بأن هذا المجعول الإنشائي من قبل الواضع - دلالة اللفظ على المعنى - مطلقا، حتى لما إذا اصطكك حجر بحجر، أو يجعله لخصوص ما إذا صدر من إنسان عاقل ملتفت؟.

حينئذ قد يقال: لا معنى لأن يجعله الواضع مطلقا، بل ينبغي جعله مقيدا، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، إذن فيجعله مقيدا، فيختص مجعوله الإنشائي بخصوص اللفظ الصادر من العاقل.

و لكن بناء على ما أوضحناه، من أن الوضع ليس مجعولا- إنشائيا من قبيل مجعولية التملك بعوض في باب البيع، حتى يتصور له الإطلاق و التقييد، و إنما هو أمر تكويني قد يستعان في مقام تحقيقه بعبارة إنشائية، فيقول مثلا: سميت ولدي زيدا. فالوضع بحسب الحقيقة هو عبارة عن أن يقف إنسان أمام إنسان آخر

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٥٩

فيقرن اللفظ مع المعنى، و بعد لا يفترق بين أن يصدر هذا اللفظ من إنسان أو حيوان أو حجر، فيدل هذا اللفظ على هذا المعنى، و لا معنى لأن يشكل على الواضع بأنه لا فائدة من انتقال اللفظ من الحجر إلى معناه، فيقول: بأن هذا أمر لا يتبعص و لا يتجزأ إذ إن هذا ليس بابه باب المجعولات الإنشائية حتى أقيده و أخصصه بمقدار الحاجة، بل هذه عملية واقعية تكوينية، أقرن اللفظ مع المعنى فحينئذ يقترن اللفظ مع المعنى على أي حال.

و لهذا قد يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعييني بلا إنشاء أصلا، و بلا جعل، كما هو الحال في الاقترانات التي تلقى في أذهان الأطفال بين الألفاظ و المعاني، فكما ينشأ في نفس الطفل دلالة (الماما، و البابا، و الحليب) بسبب هذه الاقترانات، بأن تمسك الأم القارورة بيدها و تقول له (حليب) عدة مرات، دون أن تستعمل أي إنشاء، و دون أن تقول له وضعت لفظة (حليب) لهذا السائل تحته، أو جعلتها معنى تنزيلا له، فبحسب الحقيقة، أن يقترن أحدهما بالآخر، كما لو كتب لافتة و جعل فيها صورة القارورة، و إلى جانبها لفظة (حليب)، فحينئذ، متى ما رأينا صورة القارورة، يقترن في ذهننا لفظة (حليب) مع الحليب، و هكذا، متى ما سمعنا هذه الكلمة انتقل ذهننا إلى هذا المعنى.

إذن فالوضع ليس مجعولا إنشائيا ليتصور فيه الإطلاق و التقييد، ليقل:

بأن هذا إطلاقه لغو.

ج- الأمر الثالث: يتساءل فيه، أليس من المعروف أن العلم بالوضع له دخل في الانتقال إلى المعنى؟ فما هو معنى هذا؟.

يتضح مما ذكر و هو أن العلم بالوضع له دخل في الانتقال إلى المعنى، معناه: إن الوضع بوجوده النفس الأمري، لا يوجد اقترانا في الذهن ما بين اللفظ و المعنى، إذ إنه موجود في المنجد. فما لم يوجد اقتران في ذهني بين اللفظ و المعنى، لا يصير هناك وضع حقيقة بالنسبة لي، و إنما يكون وضعاً بالنسبة إلى الغير الذي اقترن اللفظ و المعنى في ذهنه بشكل متعمق متأكد.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٠

و هذا الاقتران المتأكد يحصل غالباً بالنسبة إلى الإنسان العاقل بالعلم بالوضع، و يحصل أحياناً للصغار و الكبار بغير طريق العلم بالوضع، بطريق التلقين من دون أن يعلم بالوضع، لعجز الطفل عن إدراك أن اللفظ الفلاني موضوعاً للمعنى الفلاني، لكن بالتلقين و التكرار، يحصل له ما يجعل اللفظ و المعنى، مقترنين في ذهنه من دون أن يعلم بالوضع، و مع هذا ينتقل من اللفظ إلى المعنى، لأنه حصل بدلاً عن العلم بالوضع، التلقين بالنسبة إلى الطفل، فتتمت دلالة اللفظ على المعنى.

و بهذا تم الكلام في الجهة الأولى و هي: حقيقة الوضع. و بتمام الكلام في الجهة الأولى، يتضح الكلام في الجهة الثانية إجمالاً، و لذلك سوف يكون الكلام في الجهة الثانية مختصراً. في تشخيص حقيقة الواضع، و من هو؟ هل هو الله تعالى؟ أو هو شخص مخصوص من الناس؟. أو الجماعة البشرية.

بمجموعها على امتداد تاريخها؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦١

### الجهة الثانية في تشخيص الواضع

من هو الواضع؟.

كان الكلام في الجهة الأولى عن حقيقة الوضع، و أنه كيف تنشأ الدلالة و السببية في عالم الذهن بين اللفظ و المعنى. و صار واضحاً أن الوضع حقيقته القرن الأكيد الشديد، حينئذ يقع الكلام في الجهة الثانية، من هو هذا الواضع الذي قرن الألفاظ الكثيرة بمعانيها الكثيرة، فجعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً يفهم منه ذلك المعنى عند إطلاقه؟.

ذهب جملة من المحققين، و منهم المحقق النائيني [١١] (قدس سره) إلى استقراب أن يكون الواضع هو الله تعالى، و الذي يظهر من كلماتهم أن هذا الاستقراب مبني على استبعادين، لفرض أن يكون الواضع إنساناً، و من أجل هذين الاستبعادين يرجح أن يكون الواضع هو الله تعالى، و هذان الاستبعادان هما:

الاستبعاد الأول: إننا لو نظرنا إلى اللغة، لوجدنا أن ما تشتمل عليه من ألفاظ، و خصوصيات، و نكات، يستبعد أن يكون تحت سيطرة شخص واحد، و قدره شخص واحد، فكراً و ذهنياً، إذن فلو فرض إن الواضع إنسان، حينئذ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٢

لا بد و أن يكون هذا الإنسان، سنخ إنسان له من الاطلاع على دقائق المعاني، و خصوصياتها، و شوارد الأفكار، ما لا يوجد إلا في الأنبياء، و أشباه الأنبياء، بخلاف ما لو قلنا إن الواضع هو الله تعالى، فيناسب حينئذ مع سعة اللغة و شمولها، و إحاطتها.

و هذا الاستبعاد أجاب عنه بعضهم [١٢]. بما يرجع حاصله، إلى أنه لو فرضنا أن شخصاً واحداً أنشأ لغةً بتمامها، فهذا الاستبعاد في محله، لو أن شخصاً واحداً هو بنفسه قام بعهدته إنشاء لغةً بكاملها، بكامل موادها، و نحوها، و صرفها، و اشتقاقاتها، هذا المطلب مستبعد جداً و فاء عهدته إنسان واحد به.

و لكن الأمر ليس هكذا، فإن اللغة لم توجد في يوم واحد، و دفعة واحدة، و إنما وجدت على مراحل، و بالتدريج حسب حاجة الناس، فإن اللغة نتيجة لاحتياجات الناس، و احتياجاتهم ليست من اليوم الأول و واسعة، بحيث تحتاج إلى لغة واسعة، بل احتياجات الناس تبدأ قليلة، ثم تتسع بالتدريج، و كذلك اللغة تبدأ محدودة، ثم تزداد و تتكاثر بالتدريج.

إذن فلا بأس بأن يقال: إن الإنسان هو الذي صنع اللغة و وضعها، لأن واضح اللغة هو عبارة عن مجموع الأجيال المتعاقبة على طول الزمن، و هذا المجموع المتعاقب، لا استبعاد بأن يقع على عهدته وضع هذه اللغة، فالجيل الأول وضع مقداراً بقدر حاجته، و الجيل الثاني أضاف مقداراً آخر، و الجيل الثالث أضاف مقداراً ثالثاً، و هكذا حتى تكونت لغة بهذا العرض العريض [١٣].

الاستبعاد الثاني: إن الواضع لو كان من قبل إنسان معين، إذن لكانت هذه حادثة مهمة ملفتة للنظر، تسجل في التاريخ و تذكر [١٤]، بأن

فلانا هو الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٣

وضع اللغة الفلانية مثلا، مع أنه لم يسجل شيء من هذا في التاريخ، ومنه يعرف بأن اللغة ليست من صنع إنسان، بل هي من إلهام الله تعالى، ومن وضعه.

وهذا الاستبعاد أجاب عنه بعضهم: بأن اللغة لو كانت من صنع إنسان واحد، بأن يقول أنا وضعت لكم لغة، ثم يقدم قاموسا بها، مع أن هذه حادثة ملفتة للنظر ينبغي أن يشار إليها في التاريخ وتسجل، ولكن الأمر هذا ليس واقعا يقينا، بل لو أن إنسانا فعل هذا لا تهم في عقله.

و إنما اللغة نشأت بالتدرج بمعنى أن كل جماعة أو فرد في كل زمان، وضعوا بعض الألفاظ، ثم جاء فرد آخر فأزاد لفظا، وهكذا حتى نشأت هذه اللغة، فليست اللغة برمتها مستنده إلى شخص واحد بعينه، حتى يقال لما ذا لم يذكر اسمه في التاريخ [١٥].  
و تحقيق الكلام في هذه المسألة: إن هذه الاستبعادات التي نواجهها على فرض أن يكون الواضع هو الإنسان، لا تنحصر في هذين الاستبعادين ليجاب بهذه الأجوبة، بل هناك استبعادات، ببيانات أخرى، وإشكالات لا بد من التعرض لها، والتأمل فيها، نحن نضيفها إلى ما ذكر:

الاستبعاد الأول: إنه قد يقال، بأن الإنسان لو قطع عن الله تعالى، فيأتي هذا السؤال: كيف التفت الإنسان إلى أنه يملك أصواتا متعددة، وأنه قادر بهذه الأصوات على أن يجعلها أدوات لتفهم المعاني، وما هي النكتة في ذلك، وفي بادئ الأمر كيف توجه إليها؟  
الآن تبدو هذه النكتة واضحة و بديهية، باعتبار أن كل إنسان ينشأ في داخل لغة، لكن إذا تكلمنا قبل فرض أي لغة، حينئذ كيف التفت الإنسان أنه بالإمكان أن يستخدم الأصوات ليجعلها دالة على المعاني المختلفة؟ من قبيل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٤

أن يقال: إن الإنسان كيف التفت إلى أن حبة الحنطة إذا وضعت تحت التراب، وسقيت بالماء، حينئذ تكبر و تنتج حنطة، هذا المطلوب كيف التفت إليه أول فلاح في العالم؟. وهذا المطلوب لا يظهر بالتأمل و البحث الأصولي، إذن كيف التفت أول فلاح إلى هذا المطلوب؟. و هنا كيف التفت أول لغوى إلى أن الأصوات مجال واسع لتفهم المعاني، و قابل لأن يجعل أداة لتفهم المعاني؟. هذا استبعاد.

هذا الاستبعاد حينئذ بالإمكان أن يجعل شاهدا على أن ذلك كان بإلهام منه تعالى، فكما يقال مثلا في حبة الحنطة: إنه تعالى ألهم الإنسان، و خلق في نفسه شعورا و خطورا، بأن هذه الحبة إذا جعلت تحت التراب، و سقيت بمقدار من الماء معين، حينئذ يتولد منها حنطة، كذلك ألهم الإنسان و جعل في ذهنه، بأن هذه الأصوات تقترن مع هذه المعاني، قرن في ذهنه صوت (ماء) مع معناه، و صوت (هواء) مع معناه، فنشأ عنده دلالة هذه الأصوات على هذه المعاني.

هذا الاستبعاد قد يجعل شاهدا على أن الواضع هو الله تعالى.

وهذا الاستبعاد، يمكن رده على أساس ما أشرنا إليه سابقا، من أن دلالة الأصوات على المعاني بدأت في حياة الإنسان بلا وعي من قبل الإنسان في البداية، حيث أن أصوات الزئير، و النهيق، و الخرير، و غيرها من الأصوات، اقترنت في حياة الإنسان مرارا بمعانيها، حينئذ بمقتضى القانون التكويني الثاني، صار لها دلالة على تلك المعاني المعنية، من دون تدخل من قبل الإنسان.

كما إن الإنسان انتبه فجأة، إلى أنه، متى ما سمع الزئير يلتفت إلى كلمة (الأسد، و يتصور الأسد، لأنه اقترن في ذهنه. إذن فصوت الزئير يسبب تصور الأسد، فحينما أراد أن يفهم شخصا آخر معنى الأسد استعمل الزئير، فعمل النكتة التي تبتهت إلى المطلوب هو عبارة عن تلك الاقترانات الطبيعية الصدفية التي وقعت في حياته بين أصوات الحيوانات، و اشباهها، و بين معاني تلك الحيوانات، و من هنا التفت إلى أنه بالإمكان أن يدل الصوت على معنى،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٥

فانفتح بذلك عليه باب الخيرات، فلا يحتاج تفسير ذلك إلى إلهام مباشر من قبل الله تعالى.

الاستبعاد الثاني: وهو مبني على مسالك الأعلام في باب الوضع، من كون الوضع عبارة عن التعهد، أو عبارة عن كون اللفظ وجودا تنزيلا للمعنى:

حينئذ يقال: بأنه لو كان الإنسان هو الواضع فهذا معناه أن الإنسان قبل أن يتكلم بأي كلام، اتصف بصفة الواضعية، يعنى صار واضعا قبل أن يصير مستعملا، لأن الإنسان إذا كان هو الواضع، فمعنى هذا أنه قبل أول وضع لا استعمال لا محالة، لأن الاستعمال دائما في طول الوضع. إذن فالإنسان كان في وقت ما صامتا ساكتا لا يستعمل أصلا، ولا يتكلم بشيء، ثم وضع ألفاظا للمعاني، فأصبح يتكلم حينئذ، وأصبح يستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني.

حينئذ نسأل: كيف وضع هذا الإنسان؟

وضع بالتعهد، أو بالاعتبار! بهذه المعاني الدقيقة التي هي موقوفة على أن يكون الإنسان له مرتبة عالية من التصرف في المعقولات و المحسوسات، بحيث ينشئ ملازمات و تعهدات و اعتبارات ما بين الألفاظ و المعاني!.

و من البعيد جدا، أن الإنسان يصل إلى هذه الدرجة الذهنية، و العقلانية، بحيث يصدر منه التعهدات و التنزيلات الاعتبارية، و هو بعد حتى الآن لا يملك لغة، فهو صامت ساكت لا يتكلم مع أحد، إلى أن يبلغ هذه المرتبة من التعقل و التفكير و التفلسف، حينئذ بعد هذا يضع الألفاظ للمعاني، و يشرع في الكلام.

و من البعيد جدا تصور الإنسان قبل أن يتكلم بأي شيء، أنه كان مركزا للاطلاعات و لأفكار عالية بهذه الدرجة و الترتيب، و من كانت له أفكار عالية بهذا الترتيب كيف بقى ساكتا طول هذه المدة؟. ألم ينقذ حينئذ في نفسه أمور و رغبات و حاجات؟! و هذا بخلاف، ما إذا قلنا: بأن هذه المعاني العقلانية (الدقيقة)، قام الله تعالى بعهدتها، و ليس الإنسان منشئا لها، لأن الله

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٦

تعالى يمكن أن يقوم بعهدته هذه الاعتبارات، و التعهدات، و الخصوصيات، و هذا الاستبعاد في محله.

إلا أن هذا الاستبعاد، لا يأتي على مبنا في تصور الوضع، لأن الوضع ليس اعتبارات و تعهدات من هذا القبيل، بل هو عبارة عن قرن اللفظ بالمعنى في تصور الإنسان، و هذا مطلب يمكن أن يحصل حتى من الأطفال في يومنا هذا، بأن يقرن ما بين اللفظ و المعنى مرارا عديدة، فينتقل من اللفظ إلى المعنى، فالبشر اقترن في أذهانهم ألفاظ متعددة بمعان متعددة على سبيل الصدفة، بلا دخل منهم، اقترن صوت الزئير بمعنى الأسد، و بالتالي مع الرجل الشجاع، و بهذا تكونت اللغة، ثم توسعت بالتدرج. فهذا الإشكال في غير محله

الاستبعاد الثالث: وهو أيضا مبني على مباني العلماء في باب الوضع:

و الآن نفرض بأن الناس كانوا صامتين، حتى بلغوا درجة من الوعي، بحيث أنهم وضعوا تعهدات و اعتبارات من هذا القبيل.

حينئذ نسأل: بأن هذه الاعتبارات و التعهدات كيف أبرزوها؟ و بأي لغة أبرزوها خارجا؟ كيف قال المتعهد- تعهدت متى ما قصدت تفهيم المعنى أتيت باللفظ-؟ أليست هذه كلها ألفاظا؟ أليست الألفاظ في دلالتها على المعاني محتاجة إلى أوضاع و تعهدات سابقة؟.

إذن قبل أي وضع عند ما بدأ بالوضع الأول، عند ما كان يريد أن يضع المفردات الأولية (ماء، هواء.... إلخ)، حينئذ أي جملة كان يبرزها في مقام توضيح مراده! سواء أ كانت لفظية، أو جملة إشارية، أليست هذه الجملة بنفسها بحسب الحقيقة لغة، خصوصا أن هذه الجملة لغة، و محتوية على نكات كثيرة من الإسم، و الفعل، و المادة، و الهيئة، و النسبة التامة، و الناقصة، هذه الجملة محتوية على نفايس اللغة، بحيث لا يحصل عليها إنسان إلا بعد أن يكون قد قطع أشواط كثيرة في باب الوضع، فكيف يكون قد حصل عليها إنسان إلا بعد أن يكون قد قطع أشواط كثيرة في باب الوضع، فكيف يكون قد

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٧

استعمل هذه الجملة في أول وضع! خصوصا، أن بعض المواد في هذه الجملة غير محسوسة من قبيل التعهدات القلبية، والأمر الاعتبارية.

و من المعلوم أن تفهيم هذه الأمور الغير محسوسة لا يكون إلا بالتشبيه بالأمور المحسوسة، وإلا كيف يعبر ابتداء عن المعنى النفسى الغير المحسوس؟

إذن: فينبغي أن يقال بناء على هذا الاستبعاد: إن الله تعالى هو الذى قام بهذه المهمة بدلا عن الإنسان، وهذا الاستبعاد أيضا وجيه، و فى محله، بناء على مبانيهم فى باب الوضع.

و أما بناء على مبنانا: فلا يأتى هذا السؤال، لأنه لو طرح هذا السؤال كيف نشأت اللغة؟.

لقلنا: إنها نشأت من حيث لا يدري الإنسان، لأن خلال تجربة الإنسان، «الزئير بالصدفة»، أصبح دالا على معنى من المعانى، لأنه اقترن مع الأسد كثيرا، فأصبح دالا عليه، و بالتالى صار دالا على الرجل الشجاع، و هكذا نشأت اللغة و تكونت ألفاظ، و أخذ الواضع بعدها يستعين بهذه الألفاظ فى مقام الوضع، إذن فلا إشكال.

الاستبعاد الرابع: هو أننا نعرف أن اللغة تنشأ بين جماعة كثيرة من الناس، و حينئذ نسأل: إنه حينما وضعت كلمة (ماء) مثلا لمعنى الماء، هذا المطلب، و هو اقتران اللفظة مع معناها، هذا المطلب، هل حصل مع إنسان واحد فى ذهنه. أو أن كل الناس صدفة و من باب توارد الخواطر حصل عندهم و فى أذهانهم نفس هذا المطلب نفسه، بحيث كل واحد منهم قال ماء؟.

فإن كان هذا المطلب، قد حصل عندهم بلا ربط واحد منهم بالآخر، و من باب توارد الخواطر، إذن فهذا هو الإلهام و معناه أن الله تعالى ألهمهم جميعا، إذن فالواضع هو الله.

و إن كان هذا المطلب حصل عند واحد من الناس، بحيث فكر، و بطريقة

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٨

لا شعورية صار يقول (ماء)، كذلك هناك إنسان آخر يفكر و يضع كلمة أخرى للمعنى نفسه، و آخر، ثالث، يضع كلمة أخرى لهذا المعنى نفسه، و هكذا، فما هو هذا التنظيم الدقيق بين جماعة بدائية من هذا القبيل، بحيث إن أى واحد منهم حينما كان يضع كلمة لمعنى، كان الآخرون كلهم يسلّمون معه و يقترحون اقتراحه؟.

فلا بد و أن يكون هناك سر إلهى، بحيث أن الله أودع فى طباعهم و غرائزهم قبول هذا المطلب، و أن هذه الكلمة تناسب مع هذا المعنى. و مثل هذا ليس إلا إلهاما من قبل الله تعالى.

و هذا الاستبعاد فى محله، و جواب العلماء عليه فى غاية الاشكال، لكن على مبنانا: هذا الاستبعاد لا يأتى، لأننا نقول حينئذ: بأن هؤلاء الناس كلهم صدفة هكذا صاروا باعتبار أن اللغة تنشأ بحسب الحقيقة عن طريق اقتراعات حادثة نوعية فى حياتهم، لا عن تحكّمات شخصية و فردية، بل هناك نوع من الملابسات و الظروف اقترنت فيما بينهم بمعان.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٦٩

### الجهة الثالثة الأقسام الممكنة للوضع

#### إشارة

بعد أن انتهى الكلام فى الجهة الأولى و الثانية، صار الكلام فى الجهة الثالثة، فى الأقسام الممكنة للوضع، حيث تكلم العلماء فى هذه الجهة فقالوا: بأن الوضع - و يقصدون الوضع التعيينى - لا بد أن يتصور المعنى، ثم يضع اللفظ له، و من هنا قالوا: بأنه توجد أربعة



أقسام متصورة بدوا [١٦]:

- ١- الوضع العام، و الموضوع له العام.
  - ٢- الوضع الخاص، و الموضوع له الخاص.
  - ٣- الوضع العام، و الموضوع له الخاص.
  - ٤- الوضع الخاص، و الموضوع له العام.
- أما القسمان الأولان: فالجامع بينهما هو أن الواضع يتصور شيئا، و يضع اللفظ لنفس ما تصوره بلا عنائه، بحيث يكون المتصور حقيقة هو الموضوع له حقيقة، سواء أ كان هذا المتصور عاما فيكون الوضع عاما، و الموضوع له عاما، أو خاصا فيكون الوضع خاصا، و الموضوع له خاصا، و هذا ممّا لا إشكال فى معقوليته.
- و إنما وقع الكلام فى القسمين الأخيرين: فى أنه هل يعقل أن يتصور بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٠
- الواضع معنى عاما، و يضع اللفظ لأفراده و مصاديقه، بحيث يكون الوضع عاما، و الموضوع له خاصا؟ أو بالعكس يتصور الواضع المعنى الخاص، و يضع اللفظ للعام، بحيث يكون الوضع خاصا، و الموضوع له عاما؟.
- فالقول الغالب فى القسم الثالث هو الإمكان [١٧] و هناك من قال بالامتناع [١٨]، و القول الغالب فى القسم الرابع هو الامتناع، و هناك من قال بالإمكان [١٩].
- و نتكلم فى القسم الثالث، و هو الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و بتحقيقه يظهر حال القسم الرابع:

### القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص:

#### إشارة

ذهب المشهور إلى إمكان ذلك بدعوى أو وضع اللفظ للمعنى، و إن كان يحتاج إلى تصور المعنى، و لكن يكفى فى تصور المعنى التصور الإجمالى.

و من المعلوم أنّ تصور العام تصور إجمالى للخاص يعنى للأفراد- فالواضع إذا تصور العام و الجامع، فقد تصور تصورا إجماليا تمام أفراد الجامع، و مثل هذا التصور الإجمالى يكفى لوضع اللفظ لتلك الأفراد.

هذا هو صورة التقريب الابتدائى للقول بإمكان الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و ما يعترض به على ذلك اعتراضان:

#### الاعتراض الأول:

و هذا الاعتراض مركب من شقين:

الشق الأول: إنّ الجامع إنما يعقل أن يكون حاكيا إجمالا عن الأفراد فيما إذا كان منطبقا على الأفراد بخصوصياتها، حينئذ يعقل أن يكون حاكيا

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٧١

عنها بخصوصياتها، باعتبار انطباقه عليها.

و أما إذا كان الجامع غير منطبق على الأفراد بخصوصياتها، بل كان منطبقا عليها بعد تجريدها عنها، حينئذ لا يكون الجامع حاكيا عن الأفراد، لأنه إنما كان منطبقا بعد تجريدها عن الخصوصيات، فلا يكون للجامع حكاية عنها. بينما إنما يعقل الجامع إذا حكى عن الأفراد بخصوصياتها.

الشق الثاني: إن الجامع دائما و أبدا يكون منطبقا على الأفراد، لا بخصوصياتها، بل هو ينطبق على الحيثية المشتركة بين الأفراد، لا على الأفراد بخصوصياتها، ببرهان أن الجامع إنما ينتزع عن الأفراد بلحاظ تجريدتها عن الخصوصيات، و عمّا به الامتياز، فإذا كان انتزاع الجامع باعتبار تجريد الأفراد عمّا به الامتياز من الخصوصيات، إذن فهو لا ينطبق على تلك الخصوصيات، لأنها قد جرّدت و أسقطت من الحساب، إذن فلا يكون الجامع منطبقا عليها.

إذن فيتبرهن بمجموع هذين الشقين من الاعتراض: إنّ الوضع العام، و الموضوع له الخاص، غير معقول، لأننا بيّنا في الشق الأول: إنّ الجامع إن كان ينطبق على الفرد بخصوصياته، فيعقل أن يكون حاكيا عنه.

و إن كان غير منطبق على الفرد بخصوصياته، فلا يعقل أن يكون حاكيا عنه.

و بيّنا في الشق الثاني: إنّ الجامع دائما لا ينطبق على الفرد بخصوصياته، لأن الجامع إنما ينتزع بعد تجريد الأفراد عن الخصوصيات، فكيف يعقل انطباق الجامع على الخصوصيات؟. إذن فالجامع لا يكون حاكيا عن الخصوصيات، و إذا لم يكن حاكيا عنها، فالوضع العام و الموضوع له الخاص، غير معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٢

و المحقق العراقي (قدس سره)، أجاب عن هذا الاعتراض بما حاصله يرجع إلى التفرقة بين سنخين من الجوامع، و حاصل كلامه إن الجامع على قسمين ٢٠]:

القسم الأول: جامع يأخذه العقل من الأشياء نفسها، يعنى يستحضر الأشياء، و يجردها عن الخصوصيات، و ينتزع منها جامعا بحيث يكون الجامع مأخوذا من الأفراد، هذا الجامع دائما يكون كما قيل في الإشكال، لا- يمكن الحصول عليه إلّا بتجريد الأفراد عن الخصوصيات و المشخّصات، كجامعية الإنسان- بتجريد زيد من سواده، و عمر من طوله، و بكر من قصره- فلا يعقل في مثل هذا الجامع الوضع العام، و الموضوع له الخاص.

القسم الثاني: جامع لا ينتزعه العقل من الأفراد، بل يعطيه للأفراد، و لا يأخذه منها، من قبيل بعض العناوين الانتزاعية، كعنوان الخاص و الفرد:

فعنوان الخاص جامع بين جميع الخواص- بين هذا الخاص، و ذاك الخاص- و عنوان الفرد جامع بين جميع الأفراد- فزيد فرد، و بكر فرد- و عنوان الخاص و الفرد، جامع نحن أنشأناه بخيارنا، و ألبسناه للأفراد، نحن نخيطه و نلبسه للفرد بتمام خصوصياته، فيكون مثل هذا الجامع منطبقا على هذا الفرد بخصوصيته، و على ذاك الفرد بخصوصيته.

إذن: فإذا كان منطبقا على كل فرد بخصوصيته، فيمكن للواضع أن يتصور مثل هذا الجامع، و يضع اللفظ للأفراد، لأن هذا الجامع ينطبق على الأفراد بخصوصياتها.

و ظاهر كلام (المحقق العراقي) الذي تصدّى لدفع هذا الاعتراض إنه:

سَلّم الشق الأول من الاعتراض، يعنى: سَلّم أن الجامع إنما يعقل أن يحكى عن الأفراد إذا كان منطبقا على الفرد بخصوصيته فيشترط إذن في تعقل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٣

الوضع العام و الموضوع له الخاص، أن يكون الجامع منطبقا على الأفراد بخصوصياتها.

و كذلك سَلّم الشق الثاني من الاعتراض و هو: إن الجامع لا يعقل أن ينطبق على الأفراد بخصوصياتها، لكن على تفصيل في ذلك،

فإنه فصل بين الجوامع الأخذية الانتزاعية، و بين الجوامع الإعطائية الإنشائية من قبل النفس، فقال: بأن الجوامع الأخذية الانتزاعية لا تنطبق على الأفراد بخصوصياتها، لأنها لا- تنتزع إلّا بعد التجريد، و حينئذ لا تكون حاكية عنها، و في مثلها لا يعقل الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و قال: بأن الجوامع الإنشائية الإعطائية التي نعطيها للأفراد فهي تنطبق عليها بخصوصياتها، لأن النفس تنشئها بنحو تنطبق هذه الجوامع على الأفراد بخصوصياتها، و في مثل هذه الجوامع الإنشائية الإعطائية يعقل الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و ذلك كما إذا تصور الواضع الجامع الإنشائي كعنوان الخاص و الفرد، فيمكنه أن يضع اللفظ للأفراد و للخصوصيات.

و يتضح من ذلك إن المحقق العراقي قد اتفق مع صاحب الاعتراض في جهة، و خالفه في أخرى:

فأما جهة الاتفاق: فهي في الجوامع الانتزاعية الأخذية، حيث سلّم كل منهما فيها بعدم معقولية الوضع العام، و الموضوع له الخاص. و أما جهة الاختلاف: فهي في الجوامع الإنشائية الإعطائية، حيث ذهب المحقق العراقي فيها إلى معقولية الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و نحن نتكلم أولاً في جهة الاختلاف، ثم في جهة الاتفاق ثانياً:

الكلام في جهة الاختلاف: ذهب المحقق العراقي [٢١] إلى أنه إذا كان الجامع عنواناً انتزاعياً أخذياً، حينئذ يمكن الوضع العام، و الموضوع له

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٤

الخاص، و لكن هذا الكلام ممّا لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأن الجامع كما صوّره المحقق في هذه الجهة، لا يمكن الالتزام بكونه أمراً إنشائياً و اعتبارياً محضاً من قبل النفس، و ذلك ببرهان أنه لو كان كذلك، لما صحّ حمله على الأفراد إلّا بالعناية و التجوز، لأنّ ملاك الحمل هو الاتحاد. فلو كان بعض العناوين كعنوان الخاص و الفرد أمراً خيالياً اعتبارياً، نحن ننشئه إنشاءً، و نعتبره اعتباراً، كما نعتبر و ننشئ بحراً من زئبق، لما أمكن حمله على الخارج، إلّا بالعناية، مع أنه لا إشكال في صحة حمل الجامع على الخارج، سواء أ كان أمراً إنشائياً اعتبارياً، أو كان أمراً أخذياً انتزاعياً، فكما يصح أن نقول عن زيد إنه إنسان بالحمل الشائع، كذلك يصح أن نقول إنه فرد و خاص بالحمل الشائع.

فهذه العناوين سواء أ كانت أخذية أو إعطائية، يصح حملها حقيقة على زيد الخارجى، و هذا لا يكون مع فرض كونها من إنشاء النفس محضاً، و من اعتبارها صرفاً.

إذن لا- بد من الالتزام بكون الجامع مطلقاً بكلاً- قسميه، يصح حمله على الخارج، فهو بحسب الحقيقة منتزع من خارج و عاء عالم الذهن، لا إنه مخلوق لعالم الذهن، و معطى إلى الخارج، هو مأخوذ لا معطى.

إذن فجواب المحقق في دفع الاعتراض غير تام، و أيضاً هذا الاعتراض غير صحيح، كما سوف يظهر.

الكلام في جهة الاتفاق: اتفق المحقق العراقي مع صاحب الاعتراض، بأن الجوامع الأخذية الانتزاعية، لا يعقل فيها الوضع العام، و الموضوع له الخاص، مثلاً، الإنسان جامع أخذى لا إعطائى، و هو لا ينطبق على الأفراد بخصوصياتها، لأنه أخذ بعد تجريدها، فإذا كان هكذا، فهو لا يحكى عن الأفراد، فكيف يتصور الواضع الجامع و يضع للأفراد.

و هنا، نحن، و إن كنا نقبل هذا الكلام بحسب الحقيقة، و لكن نناقش هنا

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٥

مناقشة مسلكية فقط، أى: المناقشة في الوجه و للوجه، لا للمدعى، فنقول في المقام:

إنّ النكتة التي ذكرت غير تامة. فإنّ هؤلاء قالوا: بأنّ عنوان الإنسان لا ينتزع من الأفراد بخصوصياتهم، و إنما ينتزع منها بعد التجريد عن الخصوصيات، فهو لا ينطبق على الفرد بخصوصيته. فكيف يعقل أن يكون حاكياً عن الفرد؟ و توضيح الحال في هذا الكلام، إن الفرد له اصطلاحان:

الأول: هو هذا الفرد المخصوص المنضم إليه عوارض مخصوصة من قبيل البياض، و العلم، و نحو ذلك من المقولات العرضية، و إن شتم قلتم الاصطلاح الأول هو الإنسانية المقيدة بالعوارض و الطوارئ.

الثاني: الفرد الذي هو بمعنى الحصّة، يعنى شخص هذه الإنسانية المشار إليها حينما نشير إلى خالد مثلا، بدون إدخال العوارض و الطوارئ. و بعبارة أخرى شخص هذه الإنسانية و حصّة منها، و هذه الحصّة من الإنسانية، متميزة عن الحصّة الأخرى حتى لو قطعنا النظر عن العوارض، فهذا الإنسان غير ذاك الإنسان.

فإن أريد بالفرد، الفرد بالاصطلاح الأول، و بالخصوصيات، الأعراض و المقولات العرضية، يعنى لا نتزع عنوان الإنسان إلّا بعد قطع النظر عن بياض زيد، و سواد عمر، فهذا صحيح، لأن البياض و السواد ليسا داخلين في ماهية الإنسان، فلا بد من قطع النظر عنهما في مقام الانتزاع. لكن حتى بعد قطع النظر هذا، يوجد عندنا فرد بالمعنى الثاني، و هو الحصّة، لأنه بعد قطع النظر عن بياض زيد، و سواد عمر، فإنه توجد عندنا حصتان إنسانيتان كل منهما متميزة عن الأخرى.

و إن أرادوا هنا، أيضا تجريد هذه الحصّة عن خصوصياتها، فهذا معناه أن هذه الحصّة فرضوها مركبة من أمرين: خصوصية و حيثية مشتركة، مع أن الأمر ليس كذلك. إذ لو كانت الحصص مركبة من أمرين، فبعد قطع النظر عن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٤

الخصوصية، فما يبقى في خالد عين ما هو موجود في زيد! طبعا ليس هذا عين ذاك، فإنسانية خالد مهما أفرزنا و أسقطنا منها، هي غير إنسانية زيد بالعدد بحسب الخارج، و إن كان ينتزع عنهما مفهوم واحد و هو مفهوم الإنسانية، و هذا معناه، أن الجامع حينما يلحظ و ينتزع من الأفراد، نحن نجرد الأفراد من الخصوصيات العرضية بالمعنى الأول للفرد، حتى نبقي الحصص، و بعدها لا يوجد تجريد آخر، إذ إن الحصّة ليست مركبة من أمرين، بل هي ليست إلّا صرف الإنسانية هنا، و صرفها هناك.

إذن فالجامع بالنسبة إلى الحصص ينطبق عليها بتمامها، لا أنه ينطبق على جزء منها دون جزء.

و عليه: لما ذا لا يعقل الوضع العام و الموضوع له الخاص للحصص بهذا المعنى؟.

و هذه المناقشة حاصلها هو: إن الجامع إن لوحظ بالإضافة إلى الفرد بالمعنى الأول، فهذا له صورة، و هي أن الجامع لا ينتزع من الفرد إلّا بعد تجريده عن الخصوصيات، فلا يكون حاكيا عنها. و أمّا إذا لوحظ الجامع بالإضافة إلى الفرد بالمعنى الثاني - الحصص - فهنا لا معنى لأن نقول إن انتزاع الجامع يتوقف على تجريد الحصص عن الخصوصيات، لأن الحصّة صرف الإنسانية و ليس عندنا أمران حتى نجردهما عن الخصوصية.

إذن فالجامع ينطبق على الحصّة بتمامها فهو حاكك عنها بتمامها، و حينها لما ذا لا يعقل الوضع العام و الموضوع له الخاص بالنسبة إلى الحصص - المعنى الثاني - و بعبارة أخرى: إن الجامع بالنسبة إلى الفرد بالمعنى الأول، و إن لم يكن منطبقا عليه تماما، فإن عنوان الإنسان ليس منطبقا على زيد بتمامه، و بما فيه من بياض أيضا، لوضوح أن البياض ليس جزءا من الإنسانية، فلا بد من تجريد هذه الخصوصيات في زيد، لكن بالتالي بعد أن نجرد زيدا عن تمام هذه الخصوصيات، بحيث لا يبقى إلّا بحث الإنسانية الذي يبقى بعد التجريد عن الخصوصيات، هذا بحسب الحقيقة حصّة متميزة عن بحث ما

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٧

يبقى في خالد بعد تجريده عن بياضه و علمه و طوله، و هذا هو معنى الحصص، و هذه الحصص ينطبق عليها الجامع بتمامها لا محالة، إذ لم يبق في الخارج سوى الإنسانية، فلا محالة ينطبق جامع الإنسانية على هذه الحصص بتمامها فإذا كان ينطبق عليها بتمامها، فيكون حاكيا عنها أيضا، فيعقل أن يتصور الواضع، الجامع، و يضع اللفظ لهذه الحصص، باعتبار كونها بتمامها محكيا عنها بالجامع، حينئذ لما ذا لا يعقل الوضع العام و الموضوع له الخاص؟.

و هكذا يتضح أن النكتة الملحوظة في هذا الاعتراض غير وافية للبرهنة على الإبطال أصلا.

## الاعتراض الثاني:

إنّ العام والخاص، يعنى المفهوم العام كمفهوم الإنسان، ومفهوم الخاص كمفهوم زيد، وبكر، و خالد، هذان المفهومان، وإن كانا موجودين بوجود واحد في الخارج، لكنهما بما هما مفهومان في عالم الذهن، وفي عالم المفهومية، هما متباينان لا محالة. وبناء عليه يقال في المقام: بأن الواضع إذا تصور الجامع - يعنى الإنسان - وهو المفهوم الكلى، حينئذ لا يعقل أن يضع اللفظ للأفراد، وذلك لأنّ دعوى هذا لا يخلو من أحد وجوه بحسب الواقع:

الوجه الأول: إما أن يدعى أنّ حضور الجامع وتصوره له، صار حيثيةً تعليليةً لتصوره للفرد، يعنى أنّ تصور مفهوم الإنسان صار سببا في انتقال الذهن إلى مفهوم خالد، ومفهوم زيد، هذا معنى حيثية التعليلية. فإن أريد هذا المعنى فهو خارج عن محل الكلام، لأن هذا يدخل في الوضع الخاص، والموضوع له الخاص، وهذا لا يحقق المقصود.

الوجه الثانى: أن يدعى بأن مفهوم الإنسان، ومفهوم زيد، يوجدان بحضور واحد، وبتصور واحد، عند الإنسان، بحيث أنّ الإنسان بتصور واحد يرى كلا- المفهومين معا، وهذا أمر غير معقول، ببرهان أنّ مفهوم زيد، ومفهوم الإنسان، متباينان في عالم المفهومية، فكيف يوجدان بحضور واحد وبتصور واحد في الذهن؟ إذن هذا الوجه الثانى غير متصوّر.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٨

الوجه الثالث: أن يفرض أنّ مفهوم زيد لم يحضر بسبب تصور مفهوم الإنسان نفسه، ولا في طوله، بل هو غائب مطلق عن أفق الذهن، لكن مع هذا الواضع أصدر حكمه على شىء لم يحضر في أفق نفسه، هذا أيضا أمر غير معقول، لأن الحاكم حينما يصدر حكمه، لا بد وأن يكون موضوع حكمه حاضرا في أفقه. وإذا بطل هذا الوجه الثالث، تعين الوجه الرابع.

الوجه الرابع: إنّ الواضع أصدر حكمه على نفس الإنسان نفسه - الجامع - الذى تصوره، إذن فيكون الوضع عاما، والموضوع له عاما، أيضا، لأنه تصور العام، وأصدر حكمه على الجامع العام.

إذن فحاصل هذا الإشكال، هو: إن الواضع حينما يتصور الجامع:

فإن قيل: بأنه ينتقل من تصور الجامع إلى تصور زيد، فهذا خلف، لأن هذا معناه الوضع الخاص، والموضوع له الخاص.

و إن قيل: إن مفهوم زيد ومفهوم الإنسان، يحضران بحضور واحد، وبشخص تصور واحد، فهذا غير معقول لتباين المفهومين.

و إن قيل: أن مفهوم زيد غائب عنه بقول مطلق، ومع هذا يصدر حكمه عليه، فهذا أيضا غير معقول لأن الحاكم كيف يصدر حكمه غيابيا على شىء لم يتصوره؟.

و إن قيل: إنه يصدر حكمه على نفس ما تصوره، وهو الجامع. إذن فقد صار الوضع عاما والموضوع له عام.

وعليه: لا يمكن تصور الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال، نختار الوجه الرابع، وهو: إن الواضع يتصور الجامع ويضع اللفظ له، لكن مع هذا يصير الوضع من باب الوضع العام، والموضوع له الخاص، بمعنى أنه يصدر حكمه على العام، لكن بحسب الحقيقة هذا الحكم يستقر على الخاص، لا على العام، وإن كان هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٧٩

يبدو تناقضا في بادئ الأمر، وهو أنه كيف يصدر الحكم على العام، ويستقر على الخاص، ولكن هذا هو واقع المطلب، وتوضيح ذلك يكون بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ العناوين كل العناوين، إذا لوحظت بالنظر التصورى، وبالنظرة الأولية، فهى واجدةٌ لحيثياتها المقومة لها لا محالة.

فمثلا: عنوان- الإنسان، الممكن، الواجب، الكلي، الجزئي- أى عنوان من العناوين التي تتصورها، حينما ننظر إليه بالنظر التصوري و بالنظرة الأولية نراه واجدا لخصوصيته المقومة له، فالكلي واجد للكليّة، و الجزئي واجد للجزئية، و هكذا بالنظر الأولى التصوري، يستحيل أن نراه فاقدا لمقومته بأن نقول: الإنسان ليس واجدا للإنسانية، أو الكلي ليس بكلي، لأن هذا تناقض، و اجتماع النقيضين مستحيل.

لكن بنظر ثانوى تصديقى تختلف العناوين، فبعضها واجدة لحيثياتها، و بعضها فاقدة لها و واجدة لصد حيثياتها، مثال ذلك الجزئي، و الكلي، فالجزئي و الكلي بالنظر التصوري، حينما نتصور الجزئي نكون قد تصورنا الجزئي، فبهذا التصور نرى الجزئي جزئيا واجدا للحيثية. لكن حينما ننظر إلى الجزئي بنظرة ثانية- بنظر تصديقى ثانوى- نرى، أن الجزئي هو بنفسه من المفاهيم الكليّة، لا من المفاهيم الجزئية، مفهوم الجزئي ليس من قبيل مفهوم خالد و زيد، بل هو من قبيل مفهوم إنسان و حيوان، مفهوم يقبل الصدق على كثيرين، إذن فمفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولى، نراه واجدا للجزئية، لكن بالنظر التصديقى الثانوى نراه كليا فاقدا للجزئية- لأن هذا جزئي و هذا جزئي و هكذا- إذن فمفهوم الجزئي يحمل على كثيرين، و يصدق على كثيرين، فهو بالنظر التصديقى الحقيقي فاقدا لنفسه بالجزئية، و إن كان بالنظر التصوري الأولى واجدا لنفسه- يعنى للجزئية.

و فى مقابل ذلك عنوان الكلي، مثلا: لو نظرنا إليه بالنظر التصوري

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٠

الأولى، نراه كليا، و لو نظرنا إليه بالنظر التصديقى الثانوى الحقيقى أيضا، نراه كليا. فإنّ مفهوم الكلي هو بنفسه أيضا من الكليات حقيقة، لأنّ الإنسان كلى، و الحصان، و الهواى كلى، و هكذا. فمفهوم الكلي كلى، و هذا معنى قولنا إنّ العناوين طرّا بالنظر التصوري الأولى، واجدة لحيثيات أنفسها، و إلّا يلزم اجتماع النقيضين لو كانت فاقدة لها بهذا النظر.

و أمّا بالنظر التصديقى الحقيقى الثانوى، و بنظرة ثانية و حقيقية، تختلف هذه العناوين، فبعضها واجدة لأنفسها كالكلي مثلا، و بعضها فاقدة لأنفسها كالجزئي مثلا. هذا هو حاصل المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: و مضمون هذه المقدمة أنه يوجد فى القضية مرحلتان:

المرحلة الأولى: هى مرحلة عقد الحكم، و إصداره من قبل النفس.

المرحلة الثانية: هى مرحلة ثبوت المحكوم به حقيقة للموضوع، بمعنى أن ما حكم به هو ثابت و جار على الموضوع حقيقة.

ففى المرحلة الأولى و هى مرحلة إصدار الحكم، لا يحتاج إلّا إلى إحضار موضوع القضية بالنظر التصوري، فلو أحضر موضوع القضية بهذا النظر، فهذا يكفى ليحكم الحاكم عليه، لأن الحكم يتوقف على تصور الموضوع، و هذا بالنظر التصوري قد أحضر الموضوع، إذن فيكفى فى مقام إصدار الحكم إحضار الموضوع بالنظر التصوري. فمثلا: الذى يحكم بوجوب الحج على المستطيع، يكفيه فى مقام إصدار الحكم أن يتصور الاستطاعة، و لا- يحتاج إلى أن يأتى بإنسان، و يقول: هذا مستطيع- تاجر غنى- بل يكفى أن يحضر الموضوع بالنظر التصوري، بهذا النظر يصح له حينئذ أن يحكم عليه.

و أما فى المرحلة الثانية و هى مرحلة جريان الحكم على موضوعه و ثبوت المحكوم به على الموضوع، فى هذه المرحلة المحكوم به، إنما يثبت على الموضوع على ما يكون هو الموضوع بالنظر التصديقى الواقعى الحقيقى، يعنى

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٨١

لا بد و أن نقول- زيد مستطيع و عنده مال و راحلة، حينئذ يثبت عليه وجوب الحج-

إذن هناك مرحلتان: مرحلة إصدار الحكم، و عقد القضية فى أفق النفس. و مرحلة ثبوت المحكوم به خارجا و واقعا على الموضوع. فى المرحلة الأولى: لا- يتوقف إصدار الحكم إلّا على إحضار الموضوع، و لو بالنظر التصوري. و فى المرحلة الثانية: المحكوم به لا يثبت إلّا لما يكون هو الموضوع بالنظر التصديقى الحقيقى.

و بعد أن تمت هاتان المقدمتان و اتضحت، نأتى إلى مثال، و نطبق عليه كلتا المقدمتين، و من هذا المثال يتضح محل الكلام أيضا و يندفع الإشكال:

و المثال هو قولنا:- الجزئى لا ينطبق على كثيرين-. فهذه قضية صحيحة عند من أنكر الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و عند من قبل بذلك. و هذه القضية فيها إشكال فى بادئ الأمر، و هذا الإشكال هو إنَّ القائل- بأن الجزئى لا ينطبق على كثيرين- قد أحضر فى نفسه مفهوم الجزئى، و مفهوم الجزئى ينطبق على كثيرين، و لم يحضر فى نفسه زيدا، و بكرا، و عمرا، إذن هذا الكلام كيف يصدق بأن- الجزئى لا ينطبق على كثيرين!- هو بحسب الحقيقة حكم على هذا المفهوم و لم يحكم على زيد، و خالد، و فزيد و خالد لا ينطبق على كثيرين، لا إن مفهوم الجزئى لا ينطبق على كثيرين. و هذه شبهة يتضح جوابها من المقدمتين المذكورتين:

فإنه اتضح من المقدمة الأولى أن مفهوم الجزئى بالنظر التصورى الأولى، و وجد لنفسه، و لكنه بالنظر التصديقى الحقيقى فاقد لنفسه ليس بجزئى.

و اتضح من المقدمة الثانية أن القضية لها مرحلتان: الأولى إصدار الحكم، و الثانية ثبوت المحكوم به حقيقة للموضوع، و حينئذ نقول فى المقام:

بأن الحكم الذى حكم به هذا الإنسان حينما قال- بأن الجزئى يمتنع صدقه

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٢

على كثيرين- فهذا الحكم علقه على مفهوم الجزئى، و مفهوم الجزئى بالنظر التصورى الأولى و وجد للجزئى، و هذا يكفى لإصدار الحكم لأن بشخص هذا النظر التصورى الأولى الحاكم يراه أهلا لهذا الحكم، و لهذا المحمول. لكن فى المرحلة الثانية مرحلة ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، المحمول بحسب الحقيقة إنما يثبت لما يكون جزئيا بالنظر التصديقى، لا لما يكون جزئيا بالنظر الأولى، إذن فمفهوم الجزئى نفسه هذا الذى كان موضوعا للحكم فى مرحلة إصدار الحكم، ليس موضوعا للمحكوم به حقيقة فى المرحلة الثانية، لأنه بالنظر التصديقى ليس جزئيا، بل هو كلى بحسب الحقيقة، و هكذا بقدرة قادر صار هذا الحكم معلقا على مفهوم الجزئى، و لكن المحكوم به و هو المحمول، ثابت بحسب الحقيقة لغير مفهوم هذا الجزئى، أى ثابت لأشياء أخرى- لزيد و بكر، و عمر- لا لمفهوم هذا الجزئى.

فإذا تعقلنا هذا المطلب فى مثال- الجزئى يمتنع صدقه على كثيرين-، و الآن إذا أبدلنا- صدقه على كثيرين- بالوضع، أى أبدلنا المحمول بالوضع نقول:

وضعت كلمة إنسان للجزئى من الإنسان، إذن فالأمر فى الوضع كالأمر فى قولنا- الجزئى يمتنع صدقه على كثيرين-. بمعنى أن الواضع يتصور مفهوم الجزئى- مفهوم الفرد و الخاص- الذى هو بالنظر الأولى التصورى، خاص و جزئى، و أصدر حكمه بوضع اللفظ له، و لكن الحكم يستقر على ما يكون خاصا بالنظر التصديقى، فالمحكوم به هنا هو ما كان يحسب الحقيقة بالنظر التصديقى خاصا، لا ما كان بالنظر التصورى خاصا، إذن فالوضع يصير- لزيد، و بكر، و خالد- الذى هو بالنظر التصديقى خاص، تماما، من قبيل قولنا- الجزئى لا- يصدق على كثيرين- فكما أصدرنا الحكم على الجزئى نفسه- مفهوم الجزئى- و لكن واقع الحكم ثابت لواقع الجزئيات- لزيد و بكر-، كذلك هنا أيضا فقد أثبتنا الحكم بالوضع لعنوان الجزئى، و لكن العلاقة الوضعية تثبت لواقع الجزئى، و لما يكون جزئيا بالنظر التصديقى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٣

و هكذا يتلخص، بأنه يعقل الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و ذلك بأن يحضر مفهوم عام هو بالنظر التصورى الأولى خاص، و إن لم يكن بالنظر الثانوى التصديقى خاصا، حينئذ مثل هذا الخاص بالنظر الأولى التصورى يكفى لإصدار الحكم عليه بالعلاقة، لكن

هذه العلاقة بحسب الحقيقة تستقر على ما يكون خاصا بالنظر التصديقى، لا على ما يكون خاصا بالنظر التصورى، و ما يكون خاصا بالنظر التصديقى هو- زيد، و بكر، و عمر- لا مفهوم الخاص.

إذن اندفع هذا الاعتراض، و تبين إمكان الوضع العام، و الموضوع له الخاص، و بهذا انتهى الكلام فى الجهة الثالثة. بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٥

### الجهة الرابعة الواقع من أقسام الوضع الممكنة

#### إشارة

هذه الجهة بحسب الواقع، معقودة لبيان وقوع القسم الثالث، و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فى باب الحروف و الهيئات. و أما الوضع العام، و الموضوع له العام، و الوضع الخاص، و الموضوع له الخاص، فلا كلام فى وقوعهما، كما فى أسماء الأجناس و الأعلام.

إذن البحث فى هذه الجهة بحسب الحقيقة عن المعانى الحرفية، و الفارق بينها و بين المعانى الاسمية، و هذا البحث نعقد فى مقامين، نتكلم فى أحدهما عن معانى الحروف، و فى الآخر عن معانى الهيئات. بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٧

### المقام الأول معانى الحروف

#### إشارة

و فيه مسالك:

المسلك الأول: إنكار المعنى للحروف.

المسلك الثانى: اتحاد معانى الحروف، و معانى الأسماء ذاتا. و الفارق عرضى ثانوى.

المسلك الثالث: تباين معانى الحروف، و تغايرها ذاتا مع معانى الأسماء. [٢٢]

بحوث فى علم الأصول ؛ ج ٢ ؛ ص ٨٧

تلف المحققون فى تشخيص معانى الحروف، و فى بيان الفرق بينها و بين المعانى الاسمية، فتشعبت آراؤهم مذاهب متضاربة، و مسالك عديدة، نلخصها فى ثلاثة مسالك، قد يحتوى بعضها على اتجاهات متعددة، و هى: مسلك إنكار المعنى للحروف.

و مسلك اتحاد معانيها مع معانى الأسماء ذاتا، و إنما الفارق بينهما عرضى ثانوى.

و مسلك التباين بين معانى الحروف و تغايرها ذاتا مع معانى الأسماء.

### المسلك الأول - إنكار المعنى للحروف:

لقد ادعى فى هذا المسلك بأن الحروف إن هى إلّا كالعلامات



بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٨

الإعرابية [٢٣] من الضمة، والفتحة، والكسرة، التي لا تحمل أى معنى، ولا تدل على شيء أكثر من كونها علامة على خصوصية معينة في موضوعها، فكما أن الضمة تدل على خصوصية الفاعلية في موضوعها كذلك حرف (إلى) يدل على خصوصية كون مدخوله منتهى إليه مثلا، وحرف (من) يدل على خصوصية كون مدخوله مبدوءا به مثلا، وهكذا.

وقد أشكل على هذا القول بأنه أشبه شيء بالجمع بين المتناقضين، حيث يقال: بأن الحروف ليس لها معنى في الوقت الذي يدل فيه الحرف على الخصوصية في الكلام، وذلك كما في قولنا -سرت من البصرة-، فإما أن يقال: إنها كقولنا -سرت البصرة- وكلمة (من) حشو زائد، وأما أن يقال: بأن هناك خصوصية زائدة -خصوصية الابتداء- تستفاد في الجملة الأولى، ولا توجد في الثانية. والأول بديهي البطلان. وعلى الثاني نتساءل: هل إن هذه الخصوصية الزائدة مدلولة للاسم الواقع في الكلام -كالسير والبصرة- أو إنها ليست مدلولة؟.

والأول واضح البطلان أيضا لأن اسم -السير- لم يوضع إلّا لذات السير لا لسير خاص بخصوصية الابتداء. وعلى الثاني يتعين أن تكون تلك الخصوصية مستفادة من الحرف الواقع في الكلام، إذ لا توجد قرينة فيه، ولا دال آخر يمكن أن يكون هو الدال على الخصوصية.

وهذا الإشكال يمكن دفعه، بأن صاحب هذا المسلك، يمكنه أن يعترف بوجود خصوصية زائدة تستفاد من الكلام الذي وقع فيه الحرف، إلّا أنه مع ذلك ينكر وجود معنى ومدلول للحروف، وإنما يرى المعنى والمدلول للأسماء الواقعة في الكلام فقط، بأن يدعى أن الاسم موضوع مرتين: فهو بقيد

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٨٩

الإطلاق وضع لذات معناه، ومع قيد انضمام الحرف إليه، وضع للمعنى الخاص -كالسير المبدوء مثلا-.

فيكون الحرف عندئذ فاقدا لكل دلالة، لأنه ليس إلّا قيذا في الوضع، والدال واحد هو الاسم الذي انضم إليه الحرف، فلا يكون هناك دالان ومدلولان، بل دال واحد، ومدلول واحد، ويكون الأثر الفني لهذا الطراز من الدلالة، عدم صحة تسليط التقييد والإطلاق إلى الحروف ومعانيها، لأنها ليست دالة على معنى كى يبحث عن إمكان تقييده وعدمه. بل لا بد وأن ترجع القيود إلى الأسماء والمعاني الاسمية دائما، وهذا مما يترتب عليه من نتائج، على ما يظهر في الأبحاث المقبلة من مسائل الأصول.

إذن فلا تناقض ولا شبه تناقض بين الالتزام بعدم وجود مدلول ومعنى للحرف مع الاعتراف باختلاف معنى الكلام حين وقوع الحرف فيه من حيث الخصوصيات عن الكلام الفاقد للحرف.

والواقع إن هذا الطراز من التصور في دلالة الحروف، لا برهان تام على بطلانه، وإن كان الوجدان على خلافه بالبدهة اللغوية على ما سوف يتضح فيما يأتي.

### المسلك الثاني - اتحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتا:

#### إشارة

هذا المسلك هو مختار صاحب الكفاية [٢٤] (قدس سره)، حيث ذهب إلى أن الحرف موضوع للمعنى نفسه الذى وضع له الاسم، فالمعنى الاسمى والمعنى الحرفى متحدان ذاتا، ولكنهما يختلفان فى جهة عرضية، وكلام صاحب (الكفاية) فى تحقيق مسلكه هذا ينحل إلى جهتين:

الجهة الأولى: وهى أن المعنى الحرفى والمعنى الاسمى شيء واحد، ولا يوجد فرق ذاتى بين معنى -من، والابتداء-، ومعنى -إلى،

و الانتهاء -

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٠

و هكذا، بل معناهما واحد، غاية الأمر أنهما يختلفان في جهة عرضية. و هذه الجهة العرضية هي، أنه متى ما لوحظ الابتداء و الانتهاء بما هو هو، و باللحاظ الاستقلالي، عتبر عنه بالاسم بكلمة الابتداء و الانتهاء، و متى ما لوحظ الابتداء و الانتهاء باللحاظ الآلي بما هو مرآة، و حاله في غيره، و طور من أطوار غيره، حينئذ يعتبر عنه بالحرف - بمن، و إلى -.

و (من) (و الابتداء) معناهما واحد ذاتا، و مختلف عرضا تبعاً لاعتبار خصوصية اللحاظ الاستعمالي في مقام الاستعمال. فإن كان اللحاظ الاستعمالي لحاظاً استقلالياً فهذا هو معنى الاسم، و إن كان لحاظاً آلياً فهذا هو معنى الحرف.

إذن فالفرق نشأ من جهة طارئة عرضية و هي اللحاظ الاستعمالي، أما بقطع النظر عن هذا الفارق العرضي، فمعنى الاسم و الحرف كلاهما شيء واحد، و معنى واحد.

الجهة الثانية: و هي إن هذا الفارق العرضي الذي ذكر بين معنى الاسم و معنى الحرف، و هي خصوصية اللحاظ الآلي، و خصوصية اللحاظ الاستقلالي، هاتان الخصوصيتان اللتان بهما يتميز المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي، هل إنهما مأخوذتان في المعنى الموضوع له، أو إنهما قيود للوضع نفسه؟.

هل إن لفظة (من) موضوعة للابتداء المقيّد باللحاظ الآلي، و لفظة (الابتداء) موضوعة للمعنى نفسه، مقيدا باللحاظ الاستقلالي؟. أو إن قيد اللحاظ الآلي، و قيد اللحاظ الاستقلالي لم يؤخذا في المعنى الموضوع له، بل كلاهما وضع لذات (الابتداء)، و لكن العلاقة الوضعية نفسها ما بين اللفظ و المعنى قيدت؟. فكأن الواضع قال: أضع (من) للابتداء، لكن في الليل، لا في النهار، و الليل هو اللحاظ الآلي، و أضع لفظة (الابتداء) للابتداء لكن في النهار لا في الليل، و النهار هو اللحاظ الاستقلالي. فاللحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩١

الآلي و اللحاظ الاستقلالي قيدان للعلاقة الوضعية نفسها.

و كأن صاحب (الكفاية) كان يتخيل أن الجهة الأولى مفروغ عنها، و لهذا لم يتعب نفسه في توضيحها، و البرهنة عليها، و كأنه لا نزاع فيها. و لهذا كان يفترض في كلامه الفراغ عن الجهة الأولى، و يبحث مفضّلاً في الجهة الثانية، فيقيم البراهين الصورية على أن اللحاظ الآلي و اللحاظ الاستقلالي لا يعقل أخذه قيدا في المعنى الموضوع له، بل لا بد أن يكون قيدا في الوضع.

و بحسب الحقيقة، فإن صاحب الكفاية صرف تمام همه في الجهة الثانية، و الجهة الأولى فهمت ضمناً من كلامه.

إذن ينحل كلامه في هذا المسلك إلى هاتين الجهتين، فلا بد من التكلم أولاً في الجهة الأولى، و هي: دعوى أن معنى الاسم و معنى الحرف واحد، و ليس بينهما فرق ذاتي مفهومي، و إنما الفرق بينهما عرضي ينشأ بلحاظ عالم الاستعمال، حيث أن المعنى الاسمي يتميز باللحاظ الاستقلالي، و المعنى الحرفي يتميز باللحاظ الآلي.

و هذا الكلام سوف يتوضّح أكثر من خلال المناقشات و الاعتراضات.

و قد اعترض على هذا الكلام من قبل المحققين المتأخرين عن صاحب (الكفاية) بعدة اعتراضات. [٢٥]

## الجهة الأولى -

### الاعتراض الأول:

و هذا الاعتراض للمحقق الأصفهاني (قدس سره) حيث ذكر في (حاشيته على الكفاية)، إن معنى الحرف لا يعقل أن يكون له نحوان من اللحاظ في عالم الذهن، بحيث تارة يلحظ بنحو اللحاظ الاستقلالي فيعبر عنه بالاسم، و أخرى يلحظ بنحو اللحاظ الآلي فيعبر عنه بالحرف، مع أنه معنى واحد،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٢

وهذا غير معقول، لأن اللحاظ هو الوجود الذهني. فإذا كان المعنى الحرفي له نحوان من اللحاظ في الذهن، إذن فيكون له نحوان من الوجود الذهني - وجود ذهني تبعي وهو اللحاظ الآلي، ووجود ذهني استقلالي وهو اللحاظ الاستقلالي -.

و بناء على هذا يلزم أن يكون لمعنى الحرف نحوان من الوجود في الخارج أيضا، مطابقا للذهن، لأن الوجود الذهني مطابق للوجود الخارجي.

فإذا تعقلنا أن يكون لمعنى (من) نحوان من الوجود في الذهن - استقلالي و تبعي - فلا بدّ و أن يكون له نحوان من الوجود في الخارج أيضا - وجود استقلالي تارة و وجود تبعي أخرى -، مع أن معاني الحروف و هي النسب و الروابط، ليس لها في الخارج وجود استقلالي أصلا، بل وجودها متمحص في الخارج بالوجود التبعي و الاندكاكي، و الظلي. إذن فلا محالة أيضا يكون وجودها الذهني متمحصا في الوجود التبعي الظلي الاندكاكي، و لا يكون لها نحوان من الوجود في الذهن.

و هذا البرهان الذي ذكره المحقق الأصفهاني، كأنه مبني على أصل موضوعي، و هو أن أنحاء الوجود الخارجي لا بدّ و أن تكون بقدر أنحاء الوجود الذهني، فإذا كان للمعنى نحوان من الوجود في الذهن، فلا بدّ و أن يكون له نحوان من الوجود في الخارج، و حيث أن معاني الحروف، و هي النسب ليس لها نحوان من الوجود في الخارج - إذن ليس لها وجود استقلالي في الخارج أصلا - فيلزم أن لا يكون لها وجود استقلالي في عالم الذهن أيضا.

و هذا الأصل الموضوعي بلا موجب في المقام، لأنه قد يكون للشئ نحو من الوجود في الذهن. و لا يكون له ذاك النحو من الوجود في الخارج، من قبيل الأعراض، فمثلا: البياض الذي هو مفهوم اسمي بلا إشكال، و ليس من الحروف، فهو بحسب عالم الذهن له نحوان من الوجود، فإنه كما يوجد في ضمن تصور الجسم الأبيض، كذلك يوجد البياض في نفسه، فالإنسان

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٣

يمكن أن يتصور ماهية البياض بما هي، بقطع النظر عن موضوع يتصف بهذه الأبيضية، مع أنه بحسب عالم الخارج، البياض لا يعقل وجوده إلّا مرتبطا بموضوعه، إذ لا يعقل أن يوجد في الخارج بياض بلا جسم. و هذا يبرهن على أن الذهن قد يعطى أنحاء من الوجود للمفاهيم، لا مطابق لها في الخارج، فكما أعطى لماهية البياض نحوا من الوجود الغير الافتقاري إلى الموضوع في الذهن، مع أن وجود البياض في الخارج افتقاري دائما، كذلك يمكن أن يفرض أن المعنى الحرفي في عالم الذهن له نحوان من الوجود: تارة يوجد بوجود استقلالي، و أخرى يوجد بوجود تبعي، و لكن في عالم الخارج يتمحص في أحد النحوين، و هو الوجود التبعي.

ثم كأنّ المحقق الأصفهاني حمّل على (صاحب الكفاية) مطلبها، و هو الفراغ من أن معاني الحروف هي النسب فقال: بأن معاني الحروف و هي النسب، لا- تقبل في الخارج الوجود الاستقلالي بل الوجود التبعي، مع أن هذا هو أول الكلام في المقام ما بينه و بين صاحب (الكفاية) فهذا تحميل على صاحب (الكفاية).

و صفوة القول، و إن كنا نقبل أن النسبة لا- يعقل أن يكون لها نحوان من الوجود، بل وجودها دائما تبعي ظلي، كما سوف يأتي توضيحه، لكن لا نقبل هذا الطراز من الاستدلال البرهاني، فلا نقبل من المحقق الأصفهاني، أن الاستقلال في المعنى الحرفي لا يقبل الاستقلال في الوجود الذهني، ببرهان أنه لا- يقبل الاستقلال في الوجود الخارجي، مع لزوم التطابق بين أنحاء الوجود الخارجي، و أنحاء الوجود الذهني، بل البرهان قائم على العكس، كما قلنا في مفهوم البياض.

إذن فلا يلزم من أن المعنى الحرفي تبعي دائما أن لا يكون في عالم الذهن استقلاليا تارة، و تبعيا أخرى، فهذا البرهان في غير محله.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٤

هو إنه لو كان لا- يوجد فرق ذاتي بين المعنى الاسمي، و المعنى الحرفي، بحيث يكون معناه واحدا، وإنما الفرق بينهما باللحظ الآلي و الاستقلالي، للزم [٢٧] جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، و لو بنحو المجاز، بأن نستعمل (من) في موضع الابتداء و (إلى) في موضع الانتهاء، و كذلك العكس.

أمّا بناء على أنّ اللحظ الآلي و اللحظ الاستقلالي، مأخوذا قيّدا في المعنى الموضوع له، فجواز استعمال لفظه (من) في الابتداء الاستقلالي، و لفظه (الابتداء) في الابتداء الآلي، لا يخلو من تصرف في المعنى الموضوع له، فليكن هذا التصرف من باب المجاز، فيكون استعمالا فيما هو قريب من المعنى الموضوع له لأن (من) و إن كانت موضوعة للابتداء الآلي لكن بالتالي الابتداء الاستقلالي قريب من الابتداء الآلي، فكلاهما يشتركان في أصل الابتداء، فلما ذا لا يجوز الاستعمال مجازا؟!.

و أمّا بناء على مسلك صاحب (الكفاية) من أنّ اللحظ الآلي و اللحظ الاستقلالي، مأخوذا قيّدا في الوضع نفسه لا في المعنى الموضوع له، فهنا المجاز إذن أصح و أوضح، لأنه لا يوجد أي تصرف في المعنى الموضوع له.

فلفظه (من) حينما نستعملها في مورد الإسم فقد استعملناها في شخص ما وضع له بلا تصرف، إذن فليعامل مع هذا معاملة المجاز، إذ ليس استعمال اللفظ في ما وضع له نفسه، لكن مع التأويل أسوأ من استعمال اللفظ في غير ذات ما وضع له. فإذا صح استعمال لفظه (أسد) في الرجل الشجاع مجازا، مع أن الرجل الشجاع مباين مع المعنى الموضوع له، فكيف لا يصح في المقام استعمال لفظه (من) في معنى الابتداء مع أنه لا تباين ذاتي فيما بينهما؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٥

و الحال إنه لا إشكال في عدم صحته مثل هذا الاستعمال، فيكشف ذلك عن التباين الذاتي بين معنى الإسم، و معنى الحرف. و هذا الاعتراض اعترض به السيد الأستاذ [٢٨]، و المحقق النائيني [٢٩] (قدس سره)، على صاحب (الكفاية). و لكن إذا فكرنا بحسب الترتيب المشهورى، في باب الوضع و الدلالات، يمكن الجواب عليه بنحو يندفع هذا الإشكال عن صاحب الكفاية، و لتوضيح ذلك نقول:

إنّ صحة استعمال اللفظ في معنى مجازا، و دلالة عليه بنحو المجاز، هذا فرع أن يكون له دلالة في الوقت نفسه على المعنى الحقيقي. فإنّ اللفظ إذا كان له دلالة بالفعل على المعنى الحقيقي ببركة الوضع، حينئذ ينشأ من دلالة الوضعية هذه دلالة أخرى بالمناسبة و اللياقة على ذاك المعنى القريب من المعنى الموضوع له، فيصح عندئذ استعماله في ذاك المعنى المناسب.

إذن فصحة استعمال اللفظ في المعنى المناسب، و دلالة عليه، موقوف على أن يكون للفظ دلالة على المعنى الآخر الحقيقي، و يتبعه ينشأ له دلالة على المعنى المناسب، و حينئذ بناء على هذا إذا ادّعينا في المقام ما ادّعه صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الواضع أخذ اللحظ بشكليه قيّدا في الوضع نفسه، و في العلقه الوضعية نفسها، بأن وضع لفظه (من) للابتداء حينما قيد الوضع نفسه بحالة اللحظ الآلي، حينئذ إذا لم يكن هناك لحظ آلي، بل كان لحظ استقلالي، كما هو الحال في موارد استعمال الأسماء، فهنا في هذا الوقت، العلاقة الوضعية بين (من) و الابتداء، غير موجودة، لأنها مشروطة باللحظ الآلي، و هو غير موجود، و المشروط عدم عند عدم شرطه.

إذن ففي شخص زمان اللحظ الاستقلالي لفظه (من) ليس لها علاقة وضعية مع الابتداء، فلا دلالة لها على معناه الحقيقي، و عليه فلا دلالة مجازية

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٦

أيضا، لأن الدلالة المجازية إنما هي من ترشحات و تفرعات الدلالة على المعنى الحقيقي، فهي ساقطة لأنها فرع في ذاك الزمان نفسه. و هذا يشبه تماما ما إذا فرضنا أن كلمة (أسد) نسخ وضعها للحيوان المفترس، و نقلت عنه، فلا يبقى لها دلالة مجازية على الرجل الشجاع، لأنها من ترشحات دلالتها على الحيوان المفترس، و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ الواضع بعد أن قيد العلاقة الوضعية باللحظ

الآلى. حينئذ في حالة اللحاظ الاستقلالى لا وضع ل (من) أصلا، حالها حال كلمة (أسد) بعد نسخ وضعها للحيوان المفترس. فكما لا يصح استعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع بعد النسخ، كذلك لا يصح استعمال كلمة (من) في مكان الإسم، لأن في هذه الحالة ليس لها دلالة على معناها الحقيقي، حتى تدل على معنى آخر، أو حتى يصح استعمالها مجازا، و لو بشكل من الأشكال. إذن فهذا الاعتراض غير تام.

### الاعتراض الثالث [٣٠]:

و هذا الاعتراض للسيد الأستاذ- دام ظله-، هو أن المعنى الحرفى لو كان تمام الملاك في كونه معنى حرفيا بملاحظته باللحاظ الآلى الفنائى، للزم أن تكون المعانى الاسمية أيضا معانى حرفية، لأن كثيرا من المعانى الاسمية المأخوذة في موضوعات القضايا المنظور فيها الخارج، إنما تلحظ بما هي فانية في معنونها، و وجودها الخارجى. فمثلا: في قولنا- النار محرقة- هنا مفهوم النار مفهوم اسمى، مع أنه لوحظ بما هو مرآة لمعنونه الخارجى، و بما هو فان في هذا المعنون، فلو كان تمام امتياز المعنى الحرفى عن المعنى الاسمى باللحاظ الآلى و الفنائى، للزم الالتزام بأن مفهوم النار في هذه القضية معنى حرفى، لأنه لوحظ باللحاظ الفنائى.

و الحال إنه لا إشكال في أن مفهوم النار مفهوم اسمى حتى في قولنا

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٧

- النار محرقة- و هذا كاشف و برهان على أن تميّز المعنى الحرفى عن المعنى الاسمى، ليس بمجرد اللحاظ الآلى و الاندكاكى، بل بأمر ذاتى أعمق من ذلك.

و هذا الاعتراض كذلك لا يمكن المساعدة عليه، و توضيح ذلك: إن اللحاظ الفنائى و الآلى له معنيان:

المعنى الأول: لحاظ العنوان فانيا في معنونه، و لحاظ المفهوم فانيا في واقعه، و هذا نحو من اللحاظ الإفنائى، فيقال مثلا في- النار محرقة- إن مفهوم النار ملحوظ باللحاظ الفنائى و الآلى بما هو فان في معنونه الخارجى، و هذا الفناء مرجعه إلى هذا المطلب، و هو أن الإنسان عند ما يقول- النار محرقة- لا يريد أن يحكم على النار الموجودة في ذهنه بما هي صورة ذهنية بأنها محرقة، لأن هذه النار الموجودة في ذهنه ليست محرقة أصلا، و إنما لا-حترق ذهنه، و إنما الإحراق صفة النار الخارجية، يعنى صفة المعنون فلا محالة أن يحضر هذه الصورة الذهنية لمفهوم النار، و يلحظها بما هي فانية، و مرآة للمعنون الخارجى حتى يصح هذا الحكم، إذ لو لا هذا الإفناء، و هذه الآلية، لما صح هذا الحكم. فهذا الإفناء و هذه الآلية بهذا المعنى واضح.

و لكن ما هي حقيقة هذا الإفناء، يعنى ما هي حقيقة ملاحظة هذه العناوين فانية في معنوناتهما، ملاحظة النار فانية في معنونها الخارجى؟.

إذ من الواضح أنه لا يوجد في الذهن عملية إفناء حقيقة و عملية استهلاك حقيقة، بحيث يكون في الذهن شيان: العنوان و المعنون، مفهوم النار و واقع النار، كلاهما في الذهن يندك أحدهما في الآخر، ليس هكذا، إذ من الواضح أن المعنون الخارجى لا يعقل وجوده في الذهن أصلا، فليس في الذهن شيان بل شىء واحد، و هو الصورة الذهنية للمفهوم.

و هذه الصورة الذهنية للمفهوم، إن كانت موجودة فلا فناء و إن كانت قد استهلكت و غفل عنها، فلا يبقى شىء عند الذهن ليلحظه، فلا يوجد في الذهن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٨

العنوان و المعنون حتى يقال هذا يغفل عن العنوان، و يلتفت إلى المعنون، ليس هناك معنون في الذهن، و إنما هو العنوان و المفهوم فقط:

إذن فما معنى الإفناء و الاندكاك!:

فمعناه إذن أن هذه الصورة الذهنية للنار التي هي موجودة في أفق الذهن، لها لحاظان: باللحاظ الأولى التصوري هي نار، و باللحاظ الحقيقي التصديقي الذي يبرز حقيقتها هي صورة ذهنية وليست ناراً هي من مقولة الكيف.

إذن فهناك نظران نحو هذا الشيء الواحد: فتارة ينظر إليه بالنظر التصوري فهي نار، و أخرى ينظر إليه بالنظر التصديقي الذي يكشف عن حقيقة هذه الصورة فهي صورة و خيال و وجود ذهني، وليست ناراً.

إذن فمعنى الإفناء حينما نقول- النار محرقه-، لا- نستعمل النظر الثاني، بل نستعمل النظر الأول، لأن النظر الثاني يكشف حاق هذه الصورة، و يكشف حقيقتها، فلو استعملنا هذا النظر، لما قلنا محرقه، بل لقلنا إنها مؤنسة- فكر، علم، كيف نفساني- . إذن فلا بد من ترك هذا النظر، و الاكتفاء بالنظر التصوري، و هذا هو حقيقة الفناء في هذا القسم.

و أكثر من ذلك نقول: بأن في هذا القسم، و في هذا المعنى للفناء، ليس هناك فناء، بل هناك غض عن نظر، و استعمال لنظر آخر، فمتى ما أردنا أن نقول- النار محرقه- توجهنا إلى النار بالنظر التصوري، و متى ما أردنا أن نقول- النار فكرى و جزء من ذهني- توجهنا إليها بالنظر التصديقي، و هذا المعنى للفناء، و هو الغض عن نظر و استعمال آخر، أمر معقول و صحيح، و هو الموجود في المفاهيم الاسمية.

المعنى الثاني: و هو قسم آخر من الفناء، و هو ليس فناء العنوان بالمعنون الخارجى، بل هو فناء مفهوم في مفهوم و اندكاك معنى في معنى، و هذا هو الذى يدعى عادة في الحروف بأن معنى (من) هو الابتداء الملحوظ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٩٩

بما هو مندك في معنى الاسم- في معنى السير و البصرة- فيقال بأن الابتداء تارة يلحظ بما هو شيء في نفسه، فيعتبر عنه بكلمة الابتداء، و أخرى يلحظ بما هو طور من أطوار معنى آخر، بحيث بهذا اللحاظ لا يرى إلّا صاحب الطور بما هو متطور بهذا الطور، و هذا معناه اندكاك المعنى الحرفى في المعنى الاسمى.

تماماً كما تقدم في مفهوم البياض، تارة الذهن يلحظ البياض في نفسه، و أخرى يلحظه بما هو مندك في الأبيض، بحيث لا يرى إلّا الأبيض. و هذا معنى آخر للفناء يختلف عن المعنى الأول، لأن هذا بابه باب اندكاك معنى في معنى، و فناء معنى في معنى، و ذاك فناء العنوان في المعنون.

و الآن بعد ما اتضح كلا- معنى الفناء نقول: بأن صاحب الكفاية (قدس سره) مقصوده المعنى الثانى للفناء يعنى- فناء مفهوم في مفهوم- فناء المفهوم الحرفى في المفهوم الاسمى، لا فناء المفهوم الحرفى في واقع المفهوم الحرفى، حتى يقال هذا بعينه موجود في باب الأسماء لأن في باب الأسماء أيضاً مفهوم النار فان في واقع النار، و نقول: إن مفهوم (من) يفنى في مفهوم- سير- و هذا هو الذى يميز المعنى الحرفى عن المعنى الاسمى بحسب دعوى صاحب (الكفاية)، و حينئذ فلا يرد عليه هذا النقص.

أمّا كون هذا هو مراد صاحب (الكفاية)، فهذا واضح في عبارته، لأنه يقول بأن المعنى الحرفى حالة في غيره، و يقصد من الغير هنا المعنى الاسمى، لا- المعنون الخارجى لنفس الابتداء، و لهذا يشبهه في قوله- الحرف مع الاسم في الذهن كالعرض مع الجوهر في الخارج- فكما أن العرض مع الجوهر في الخارج لا يرى شيئاً بحياله و فى قبالة، كذلك المعنى الحرفى لا يرى فى الذهن شيئاً مفهومًا فى مقابل المفهوم الاسمى و حياله.

و مما يؤيد ذلك أنه (قدس سره) فى تضاعيف أصوله فرع على مبناه عدم إمكان الإطلاق و التقييد [٣١] فى المعنى الحرفى، كما يظهر فى بحث مفهوم

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٠

الشرط، باعتبار أن المعنى الحرفى آلى و ملحوظ باللحاظ الآلى الغفلى، و مع اللحاظ الآلى الغفلى كيف يطلق و يقيد، لأنّ الإطلاق و التقييد فرع الالتفات، و مع عدم الالتفات إليه كيف يعقل فيه الإطلاق و التقييد!

و نحن لسنا بصدد أنّ هذا التفرّيع صحيح أو ليس بصحيح إذ سيأتي الكلام عليه تباعا. و لكن الكلام الآن أن هذا التفرّيع شاهد على أنّ مراد صاحب (الكفاية) من اللحاظ الآلى هو- فناء مفهوم فى مفهوم- بحيث يغفل عن المفهوم، لا- فناء العنوان فى المعنون و المفهوم فى الخارج، إذ من الواضح أن فناء المفهوم فى الخارج، لا- يوجب امتناع الإطلاق و التقليد لما بيننا نكته من أنه ليس فى القسم الأول غفلة بحسب الحقيقة، و لا فناء، بل استبدال نظر بنظر- استبدال النظر التصديقى بالنظر التصورى-.  
إذن فبناء على هذا لا يرد الإشكال على صاحب (الكفاية) لأنه يقول بأن ميزان الحرفية فى المعنى الحرفى هو لحاظه فانيا فى المفهوم الاسمى، لا لحاظه فانيا فى مصداقه الخارجى.

#### الاعتراض الرابع:

و هو ما أفيد فى التعليقة على صاحب (الكفاية)، و حاصل هذا الاعتراض النقض بالمصادر، حيث أن الأعلام، و منهم السيد الأستاذ- دام ظله [٣٢]- فرّقوا بين المصادر، و أسماء المصادر، و ذلك بأن اسم المصدر موضوع للحدث بما هو هو، بقطع النظر عن نسبه إلى فاعله، و المصدر مفاده هو الحدث بما هو حالة قائمة بفاعله، أو قائمة بمفعوله. بحيث أخذ فيه كونه حالة، منسوباً، و صفة للغير. و مبنياً على هذا ينقض فى المقام بالمصادر فيقال: لو كان المعنى الحرفى قوام حرفيته بكونه ملحوظاً حالة لغيره، حيث أن المعنى الحرفى يلحظ

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠١

حالة للمعنى الاسمى، إذن المصادر أيضاً تكون معانى حرفية، لأن المصادر أيضاً ملحوظة بما هى معان لغيرها، و بما هى حالات لغيرها، فيلزم انقلاب المصادر إلى المعانى الحرفية، مع أنه ليس هكذا.  
و هذا النقض أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح أنّ المصدر له وضعان، لا وضع واحد: فالمصدر مركب من- المادة و الهيئة- فالمادة موضوعة لذات الحدث، و الهيئة موضوعة لمعنى حرفى لا- محالة، خلافاً لاسم المصدر الذى لم توضع هيئته لمعنى من المعانى، و إنما وضعت مادته للحدث صرفاً، و حينئذ أنتم تنقضون بأنه يلزم أن تكون مادة المصدر معنى حرفياً، و هذا لا يكون، لإمكان أن يقول صاحب (الكفاية) إنّ مادة المصدر موضوعة لذات الحدث، لا بما هو حالة لغيره. و هيئة المصدر موضوعة لصدور هذا الحدث. و لكن بما هو حالة لغيره بنحو المعنى الحرفى، فيكون عندنا دالان و مدلولان: أحدهما اسم، و الآخر حرف،- لفظة المادة اسم، و تدل على معنى اسمى، و لفظة الهيئة، و تدل على معنى حرفى- إذن فأين انقلاب المعنى الاسمى إلى المعنى الحرفى!.  
المادة بقى مدلولها اسمياً، و الهيئة بقى مدلولها حرفياً و لا بأس بذلك، لأن الهيئات دائماً مدلولاتها حرفية. فهذا النقض غير وارد فى المقام.

#### الاعتراض الخامس:

و هذا الاعتراض أيضاً أفيد من التعليقة [٣٣] للسيد الأستاذ- دام ظله- و حاصله: إنكار أن يكون اللحاظ الاستقلالى من مميزات المعنى الاسمى، و دعوى أن اللحاظ الاستقلالى كما قد يتعلق بالمعنى الاسمى، كذلك قد يتعلق بالمعنى الحرفى.  
و أما ما هو مشهور، و هو أن المعانى الحرفية يتعلق بها اللحاظ الآلى و أنّ المعانى الاسمية هى صاحبة اللحاظ الاستقلالى، هذا من المشهورات التى

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٢

لا أصل لها، فإنّه بحسب الحقيقة اللحاظ الاستقلالى، كذلك يمكن أن يتعلق بالمعنى الحرفى، بحيث يكون تمام التوجه إلى المعنى الحرفى، و ذلك كما لو فرض أن زيدا نعلم بأنه سافر من (كربلاء) إلى (النجف الأشرف)، و لكن لا ندرى هل أنه سافر راجعاً سياره،

أو سافر ماشيا، فهنا السؤال عن ركوب زيد، إنما هو عن المعنى الحرفي. فتمام التوجه و تمام اللحاظ انصب على هذا المعنى الحرفي، وهو ارتباط سفر زيد بالسيارة، أو غيرها، فالملحوظ استقلالاً للسائل، إنما هو المعنى الحرفي. و أما أصل سفره فهو معلوم و مفروغ عنه، و معه يكون اللحاظ استقلاليا، و معه لا يصح القول بأن اللحاظ الاستقلالي من مميزات المعنى الاسمي.

و الصحيح ما ذهب إليه المشهور من أن المعاني الحرفية لا- يعقل اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إليها، و كما هو مقتضى مبنى السيد الأستاذ أيضا، فقالوا كما سوف يأتي فيما بعد: من أن الفرق بين المعاني الحرفية و الاسمية، فرق ذاتي، و أن المعنى الحرفي تبعيته ليست ناشئة من اللحاظ التبعي، بل هي تبعية ذاتية في حاق ذاته و ماهيته، و أن استقلالية المعنى الاسمي، ليست ناشئة من اللحاظ الاستقلالي، بل هي استقلالية ذاتية ناشئة من حاق ماهيته و ذاته. و هذا معناه إن المعنى الحرفي سنخ معنى ذاتا، و ماهية، هو تبعي و تعلقى و مرتبط بالغير. و من الواضح أن الوجود سواء أ كان وجودا خارجيا، أو وجودا ذهنيا- و هو المعبر عنه باللحاظ- هو وجود لتلك الماهية، و إبراز لها على واقعها.

فإذا كانت تلك الماهية سنخ ماهية هي ذاتا حتى في عالم الماهوية و المفهوم هي متعلقة و مرتبطة و ليس لها استقلال، إذن كيف يعقل أن توجد تلك الماهية حقيقة بوجود استقلالي!.

و الحال إنه لا- بد من فرض انحفاظ الماهية في كلا نحوي وجودها الذهني و الخارجي، فإذا ما بنينا على أن المعنى الحرفي ماهيته تعلقى يعني تعلقيته تعلقية ثابتة له حتى في مرحلة الماهية و المفهوم، حينئذ يستحيل أن يكون وجود تلك الماهية الذهني و الخارجي وجودا استقلاليا، لأن هذا خلف

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٣

كون اللااستقلالية مأخوذة في ماهية هذا الموجود، و في ذاتيته، ففرض الوجود الاستقلالي لماهية هي ذاتا غير مستقلة، أمر غير معقول. و أما ما قد يتراءى في هذا المثال و نظائره من أن السائل توجه لحاظه الاستقلالي إلى المعنى الحرفي ابتداء، فهذا غير صحيح، بل هذا المثال و أشباهه لا يخلو من أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون السائل قد انتزع مفهوما اسميا مشيرا إلى المعنى الحرفي، و تعلق لحاظه الاستقلالي بذلك المفهوم الاسمي المشير كما لو قال:

أسألك عن كيفية ركوبه، فإن مفهوم (الكيفية) هذا، مفهوم اسمي و ليس حرفيا، لأن كلمة- كيفية- من الأسماء، و هذا المفهوم الاسمي أخذه مثيرا إلى واقع المعنى الحرفي- واقع النسبة بين السفر و السيارة و غيرها- ففي مثل ذلك، اللحاظ الاستقلالي، لم يتعلق بالمعنى الحرفي نفسه ابتداء، بل بالمفهوم الاسمي المشير إلى ذلك المعنى الحرفي، و هو مفهوم الكيفية.

الوجه الثاني: هو أن لا يكون السائل قد انتزع مفهوما اسميا مشيرا كمفهوم الكيفية و الخصوصية و نحو ذلك، بل يستحضر المطلب نفسه من رأس و يقول: هل سافر زيد في السيارة أو ماشيا؟. و هنا بحسب الحقيقة اللحاظ الاستقلالي لم يتعلق بالمعنى الحرفي، بل تعلق بطرفه، أي: بالمعنى الاسمي المتخصص بالمعنى الحرفي، و تعلق بالمعنى الحرفي بالتبع لا بالاستقلال، لأن السؤال تعلق بإحدى حصتين في الخارج- السفر المقيد بالسيارة، و السفر المقيد بالمشي- مع علم السائل بالجامع بين الحصتين.

إذن فاللحاظ الاستقلالي متعلق بالحصّة التي هي المعنى الاسمي المقيد بالمعنى الحرفي، و التخصص و التقيد الذي هو المعنى الحرفي ملحوظ بالتبع، لأن لحاظ الحصّة هو لحاظ ضمنى تبعي للتقيد لا محالة.

و على هذا الأساس لا يكون هذا المثال و أمثاله شاهدا على تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي، بل اللحاظ الاستقلالي إما أن يتعلق بمفهوم

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٤

اسمي إجمالي مشير، من قبيل مفهوم الكيفية و الخصوصية، و إما أن يتعلق بالحصّة الخاصة المقيدة، و من المعلوم أن اللحاظ



الاستقلالي للحصة هو ضمنا لحاظ تبعية للتخصّص، و لكن ملحوظية التخصّص و التقيد تكون ملحوظية ضمنية، و تحليلية، و تبعية، لا ملحوظية استقلالية. إذن فهذا الاعتراض في غير محله أيضا.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٥

### تحقيق الكلام في المسلك الثاني

و تحقيق الكلام في هذا المقام: إن هذه الاعتراضات الخمسة التي تقدمت، و إن لم تكن صحيحة في نفسها، كذلك أصل هذا المسلك الثاني فإنه غير صحيح في نفسه، و غاية الأمر يجب أن يبين الاعتراض بتعبير آخر حتى يكون اعتراضا واردا على هذا المسلك، و حاصل التعبير المناسب في الاعتراض على هذا المسلك هو أن يقال في قولنا- سرت من (البصرة) إلى (الكوفة)- أنه يوجد عندنا شيان:

أ- مفهوم الابتداء، و هو كون السير ابتداء من (البصرة).

ب- النسبة الواقعة بين السير و (البصرة).

و هذان الأمران مختلفان حقيقة. فإن مفهوم الابتداء من المفاهيم الاستقلالية في ذاتها، فهو مفهوم قابل لأن يوجد بوجود استقلالي في عالم الذهن، بحيث كل إنسان يستطيع أن يتصور هذا المفهوم بدون أن يتصور أطرافه بحسب الخارج، فهو بحسب قائمة المقولات المتعارفة، قد يقال بأنه أحد المقولات العشرة، فيندرج في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة و النبوة، و نحو ذلك. فهذا مفهوم صالح و قابل للوجود الاستقلالي. و أمّا النسبة القائمة بين السير و (البصرة) فهي نسبة ليست صالحة للوجود الاستقلالي في عالم الذهن، كما سوف يتضح ذلك من الكلام في (المسلك الثالث) من أن النسب

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٦

أمر تعلقى ارتباطي، ماهية و وجودا، فهو فقير إلى الغير، و مرتبط به.

و حينئذ نسأل أصحاب المسلك الثاني: ما ذا يريدون بهذا المعنى الواحد الذي قالوا إنه هو معنى الاسم، و هو معنى الحرف، و لا فرق إلّا باللحظ الآلي، و اللحظ الاستقلالي؟ فهل يقولون إن معنى (من) و معنى (الابتداء) هو مفهوم الابتداء، أو معنى (من) و معنى (الابتداء) هو حاق النسبة القائمة بين السير و (البصرة)؟.

فإن قالوا: بأن معنى (من) و معنى (الابتداء) هو مفهوم الابتداء القابل للوجود الاستقلالي في عالم الذهن، بمعنى أن الابتداء حينما يلحظ بما هو هو يعبر عنه بكلمة الابتداء، و حينما يلحظ بما هو طور من أطوار السير يعبر عنه (بمن) فلا فرق بين الملحوظ الأول و الملحوظ الثاني إلّا في أن اللحظ في الأول استقلالي و في الثاني آلي.

قلنا: بأن الابتداء، و إن كان قابلا لكلا اللحظين، لكنه حينما يلحظ بما هو حالة و طور لغيره، يشتمل لا محالة على فرض نسبة بين الابتداء و المبتدئ منه، لأن كلا من الابتداء و السير مفهوم استقلالي، و كل مفهوم استقلالي إذا أنيط بمفهوم استقلالي آخر، فلا محالة يحتاج إلى رابط و نسبة بين هذين المفهومين الاستقلاليين.

إذن فهنا بحسب الدقة في الابتداءات الآلية يوجد أمران: الأول الابتداء الآلي، و الثاني النسبة القائمة بين الابتداء و طرفه.

فإن قالوا: بأن (من) موضوعه للابتداء كما هو المفروض.

قلنا: فما ذا يدل على النسبة في المقام! فلا محالة نحتاج إلى دال آخر على النسبة و ليس هناك دال آخر على النسبة إلّا الحرف- و نقصد بالحرف جميع الحروف و الهيئات-.

إذن فلا بدّ من القول بأن الحروف موضوعه لمعنى آخر، و تدل على معنى آخر، و هو النسبة، و بهذا يحصل الفرق و التباين الذاتى

بين معنى الاسم،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٧

و معنى الحرف، على ما سوف يأتي توضيحه فيما بعد.

و إن قالوا: بأن هذا المعنى الواحد الذى هو مدلول (من)، و مدلول (الابتداء) ليس هو الابتداء، بل هو حاق النسبة بين السير و (البصرة).

قلنا: بأن هذا لا يعقل أن يكون مدلولاً عليه بكلمة الابتداء، لأنها تدل على مفهوم صالح للوجود الاستقلالى فى الذهن، و حاق النسبة لا يقبل الوجود الاستقلالى، لأن تبعيتها ذاتية.

إذن، فلا بد من القول بأن كلمة (الابتداء) موضوعة لمفهوم الابتداء و كلمة (من) موضوعة لحاق تلك النسبة، و هذا معنى التغير الذاتى بين معنى الاسم و معنى الحرف، و هذا الذى كان ينبغى أن يعترض به على مقالة صاحب (الكفاية).

و بهذا تم الكلام فى الجهة الأولى من كلام صاحب (الكفاية)، و هى: إن المعنى الاسمى و المعنى الحرفى واحد ذاتاً، و إنما الفرق بينهما عرضى طارئ، و هو اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و قد تبين بطلان هذه الجهة، فلا يبقى موضوع للجهة الثانية من كلامه (قده) و هى: هل إن اللحاظ الآلى و الاستقلالى مأخوذ قيدا فى المعنى الموضوع له، أو مأخوذاً فى نفس الوضع و العلقه الوضعية؟ فهذه الجهة الثانية صار موضوعها باطلاً فى نفسه، إذن فلا موجب للتعرض إلى هذه الجهة الثانية، من كلام صاحب الكفاية (قده).

### المسلک الثالث – مسلک التباين:

المسلک الثالث: و هو المسلک المشهور بين المحققين المتأخرين الذى ذهب إليه المحقق النائنى [٣٤]، و الأصفهانى [٣٥]، و السيد الأستاذ [٣٦] و غيرهم [٣٧]،

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٨

و هذا المسلک له عنوان جامع، و تحت هذا العنوان الجامع و جوه و تصورات لهذا المسلک، حيث أن هؤلاء المحققين، و إن اتفقوا على عنوان جامع، لكن كل واحد منهم ادعى أن لهذا المسلک تقريبا خاصا، و وجها خاصا، فى توضيحه و بيانه. و لهذا سوف نتكلم أولا فى جامع هذا المسلک بنحو يتوضح به حاله، و بعد ذلك، نتكلم فى الوجوه التى تنسب إلى كل واحد من أصحاب هذا المسلک.

أما الكلام فى تصوير و توضيح هذا المسلک، يتم من خلال عدة مراحل من البيان:

المرحلة الأولى: إننا حينما نواجه قضية خارجية، من قبيل قضية اشتعال النار فى الموقد، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية و مطابقة مع الحقائق التى نواجهها فى هذه القضية، فننتزع مثلا مفهوم النار، و مفهوم الموقد، و شيئا ثالثا يآزاء العلاقة القائمة بين النار و الموقد.

و نحن إذا لاحظنا جملة من هذه المفاهيم، كمفهوم النار و الموقد، فى عالم الذهن، نراها بالنظر التصورى، عين حقائقها، و بالنظر التصديقى غير حقائقها، كما بينا ذلك سابقا، و قد بينا أيضا أن إصدار الحكم على حقيقة، يكفى فيه ما هو بالنظر التصورى تلك الحقيقة، و لا- يحتاج إصدار الحكم إلى إحضار ما هو بالنظر التصديقى عين الحقيقة، و حيث أن مفهوم النار ليس نارا بالنظر التصديقى، فلذلك لا تنشأ فى الذهن الخواص التكوينية للنار، كالحرارة و الإحراق، و لهذا لا يحترق الذهن بإحضار هذا المفهوم، لأن ظهور الخواص التكوينية تابع لكونه بالنظر التصديقى عين الحقيقة، و هذا بخلاف إصدار الحكم عليه، فإنه يكفى فيه أن يكون بالنظر التصورى عين الحقيقة.

فإذا عرفنا أن تصحيح إصدار الحكم له ملاك، و هو أن يكون بالنظر التصورى عين الحقيقة، و ظهور الخواص التكوينية للحقيقة فى

عالم الذهن له

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٠٩

ملاك آخر مغاير للأول، و هو أن يكون بالنظر التصديقى عين الحقيقة، حينئذ نقول، إن هذه المفاهيم التى ننتزعها من النار، و الموقد، و العلاقة القائمة خارجا، بعضها ننتزعها من أجل تصحيح إصدار الحكم، من قبيل مفهوم النار، لأن الغرض من انتزاعها ليس هو أن يحترق الذهن، و إنما الغرض هو أن تصحح إصدار الحكم على النار، فانتزع مفهوم النار استطرادا حتى أحكم عليها بأنها مشتعلة، فغرضى هو الاستطراق إلى تصحيح إصدار الحكم، و هذا الغرض يتأتى بكون المفهوم المنتزع هو عين الحقيقة بالنظر التصورى، و بهذا يعرف أن تمام المفاهيم التى تستحضر من أجل أن يحكم عليها أو بها- يعنى النار و الموقد- تنتزع بنحو بحيث تكون عين الحقيقة بالنظر التصورى، و إن كانت مغايرة لها بالنظر التصديقى.

و أما المفاهيم التى تنتزع من العلاقات، كالمفهوم الذى انتزعناه من العلاقة بين النار و الموقد، فهذا المفهوم و أمثاله، ليس الغرض من تحصيله إصدار الحكم عليه، و إنما الغرض أن أنشئ فى عالم ذهنى- بين النار الموجودة فى عالم ذهنى، و الموقد الموجود فى عالم ذهنى- استحكما و ارتباطا بحيث ترجع هذه المفردات إلى تصور وحدانى تركيبى.

إذن فغرضى من انتزاع مفهوم عن هذه العلاقة، ليس مجرد إصدار الحكم عليه، بل أن تحصل فى ذهنى الخصائص التكوينية لهذه العلاقة، فإن من شأنها أن تشد شيئا بشيء، و تربط شيئا بشيء، و أنا أريد أن اربط فى ذهنى بين النار و الموقد. إذن فالغرض هذا، تعلق بالحصول على الخصائص التكوينية للحقيقة، لا على مجرد إصدار الحكم عليها، و الحصول على الخصائص التكوينية لا يكون إلّا ما يكون بالنظر التصديقى، فضلا عن التصورى، عين تلك الحقيقة، لأن مجرد العينية بالنظر التصورى لا يكفى لظهور تلك الخصائص التكوينية.

و بناء على هذا، فإن المفاهيم التى تنتزع بإزاء العلاقات بين الأطراف، و التى تكون عين الحقيقة، حتى بالنظر التصديقى، فضلا عن التصورى، هى

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٠

مفاهيم الحروف، و المفاهيم التى تنتزع من الأطراف الخارجية، كمفهوم النار و الموقد، و التى تكون بالنظر التصورى فقط عين الحقيقة هى مفاهيم الأسماء.

إذن حصّلنا فرقا جوهريا، بين مفاهيم الحروف، و مفاهيم الأسماء، فالمفاهيم الاسمية الغرض منها هو إصدار الحكم عليها، و هذا يكفى لأن تكون عين الحقيقة بالنظر التصورى، بينما المفاهيم الحرفية الغرض منها هو أن يحصل فى الذهن الخصائص التكوينية للحقيقة، و هذا لا يكون إلّا ما يكون بالنظر التصديقى عين الحقيقة، فضلا عن النظر التصورى.

و هذا الفرق بين المعانى الحرفية و المعانى الاسمية، هو أحد معانى القول المعروف: بأن المعانى الاسمية إخطارية، و المعانى الحرفية إبداعية.

و معنى كون المعانى الاسمية إخطارية، أنه يكفى فيها انتزاع مفهوم، بحيث يكون بالنظر التصورى و الإخطارى عين الحقيقة، و إن لم يكن بالنظر التصديقى عينها، و معنى كون المعانى الحرفية إبداعية، أنه لا بدّ و أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء العلاقات عين الحقيقة بالنظر التصديقى أيضا، بمعنى كونه واجدا لحقيقته، و كاملا، عنوانا و وجودا.

المرحلة الثانية: و هى فرع عن الأولى، حيث يتضح أنّ مدلول الحرف ليس هو مفهوم النسبة، و لا هو مفهوم الربط، و لا العلاقة، و لا الابتداء، و لا أى مفهوم من هذه المفاهيم، و ذلك لأنّ مفهوم النسبة بالنظر التصورى عين النسبة، لكنه بالنظر التصديقى غير النسبة، فمفهوم النسبة، لو نظرناه بالنظر التصورى، و قيل: ما ذا تصورتم؟ لقلنا: النسبة، لكن، لو قيل لنا بالنظر التصديقى أ هذا الذى تصورتموه، أ هو نسبة بين شيئين؟ لقلنا لا، بل هو مفهوم بنفسه، لا يحتاج إلى شىء آخر ليتصور معه. و هكذا مفهوم العلاقة بالنظر

التصوري علاقة، لكن بالنظر التصديقي ليس علاقة، بل هو مفهوم من المفاهيم القائمة بنفسها. وقد قلنا في المرحلة الأولى: إن معنى الحرف لا بدّ و أن يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي، فضلا عن التصوري، فهذه المفاهيم لا تصح أن تكون مداليل للحروف.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١١

المرحلة الثالثة: نقول: أنه يوجد ثلاث نسب في ثلاثة أوعية: نسبة النار إلى الموقد في الخارج، و النسبة الذهنية القائمة بين وجود النار و وجود الموقد في ذهن المتكلم، و النسبة الذهنية القائمة بين وجود النار و وجود الموقد في ذهن السامع.

و حينئذ نسأل: إن هذه النسب و العلاقات الذهنية و الخارجية، هل هي أفراد من ماهية واحدة، بحيث أن هناك ماهية واحدة محفوظة في ضمن الوجود الذهني و الخارجي، على ما هو متعارف في سائر الماهيات و المفاهيم الأخرى، من قبيل ماهية النار المحفوظة تارة في الوجود الذهني، و أخرى في الوجود الخارجي، بحيث يعقل فرض جامع نوعي ذاتي بين هذه النسب و العلاقات الذهنية و الخارجية، أو أن العلاقة الخارجية مغايرة مع العلاقة الذهنية، و العلاقة الذهنية في ذهن المتكلم مغايرة مع العلاقة الذهنية في ذهن السامع؟.

و التحقيق يتضح من خلال ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى: إن تحصيل الجامع الحقيقي الذاتي بين الأفراد، يكون بالتحفظ على ما به الامتياز من المقومات الذاتية للأفراد، و بإلغاء الخصوصيات العرضية للأفراد، فحينما نستحضر زيدا، و عمروا و خالدًا، و نريد أن نتزع الجامع الذاتي فيما بينها، لا بد أن نتحفظ على المقومات الذاتية لهذه الأفراد- الحيوانية و الناطقية- و نلغى الخصوصيات العرضية مثل البياض و الطول، و القصر، و نحوها، و بهذا نحصل على الجامع الذاتي بين الأفراد.

الكلمة الثانية: إن كل نسبة من هذه النسب الثلاثة لها مقوماتها الذاتية المغايرة للمقومات الذاتية التي هي للنسبة الأخرى، لأن كل واحدة من هذه النسب طرفاها المقومان لها عبارة عن شخص هذا الوجود للنار، و شخص هذا الوجود للموقد. و من المعلوم أن شخص هذا الوجود للنار في ذهن المتكلم،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٢

مغاير مع شخص هذا الوجود للنار في الخارج، و في ذهن السامع، و إن كانت هذه النيران متحدة مفهوما لكن أشخاص هذه الوجودات متغايرة، و النسبة القائمة في ذهن المتكلم متقومة بشخص هذا الوجود من النار، و بشخص هذا الوجود من الموقد، و ليست متقومة بالمفهومين بما هما، لأن النسبة لا توجد إلا بوجود طرفيها، كما أن النسبة الذهنية القائمة في ذهن السامع، متقومة بشخص النار الذهنية في ذهن السامع، و بشخص الموقد الذهني الموجود في ذهن السامع. و يقال الشيء نفسه عن النسبة الخارجية.

إذن فكل واحدة من هذه النسب قوامها وجود طرفيها، و وجود الطرفين هنا غير وجود الطرفين هناك، فكلاهما وجود مستقل عن الآخر.

الكلمة الثالثة: عند ما نريد أن نتزع الجامع الذاتي بين هذه النسب، هل نتحفظ على المقومات الذاتية للأفراد، أو نلغى هذه المقومات؟.

إن تحفظنا على المقومات الذاتية للأفراد، إذن قلنا في الكلمة الثانية، بأن المقومات الذاتية متغايرة، فعندنا أشياء متغايرة، فكيف يعقل انتزاع الجامع فيما بينها مع كونها متغايرة؟.

و إن ألغينا هذه المقومات الذاتية، إذن فلم يكن هذا الجامع جامعا ذاتيا، و إنما هو جامع عرضي، لأن الجامع الذاتي لا بد و أن نتحفظ فيه المقومات الذاتية للأفراد، و عليه فلا يعقل انتزاع الجامع الذاتي النوعي بين هذه النسب، و العلاقات.

إذن فبحسب الحقيقة العلاقة الخارجية، و العلاقة القائمة في ذهن المتكلم، و العلاقة القائمة في ذهن السامع، هي ذوات متباينة ذاتا و حقيقة، و ليس فيما بينها جامع ذاتي نوعي.

المرحلة الرابعة: وهي فرع عن المرحلة الثالثة، فبعد أن ثبت عدم الجامع الذاتي بين النسبة الذهنية القائمة في ذهن المتكلم، بين النار و الموقد، و بين غيرها من النسب الأخرى، يتبين أن النسبة الذهنية القائمة في ذهن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٣

المتكلم، ليس لها تقرّر ماهوى في المرتبة السابقة على الوجود، و بقطع النظر عن عالم الوجود، بينما المفاهيم الاسمية لها تقرّر ماهوى في المرتبة السابقة على الوجود و بقطع النظر عن عالم الوجود.

و توضيح ذلك: إنه بالإمكان عقد قضية موضوعها الماهية، و محمولها الوجود فنقول: النار وجدت في ذهن المتكلم، و إن كانت الماهية و الوجود بحسب الخارج هو شىء واحد، لكن بالنظر التحليلية، نحلل هذا الوجود الذهني للنار إلى ماهية و وجود، و نشكل قضية تحليلية موضوعها الماهية، و محمولها الوجود. و معنى هذا: إن النار فرضت موضوعا في هذه القضية التحليلية، و لوحظت بما هي فيها، ثم يحكم عليها بالوجود، و إن مفهوم النار في مرتبة وقوعه موضوعا، له تقرّر في نفسه، بقطع النظر عن الوجود، و هذا ما نقصده بالتقرّر الماهوى، فإن ما نقصده هو إمكان عقد قضية بالنظر التحليلي، بحيث يكون موضوعها الماهية، و محمولها الوجود، فيكون لماهية النار نحو من التقرر الماهوى في مرتبة وقوعها موضوعا لهذه القضية، قبل أن يحكم عليها بالوجود.

و هذا التقرّر الماهوى، يجرى في باب المفاهيم الاسمية من قبيل مفهوم النار. و أما في المفاهيم الحرفية فهذا النحو من التقرر الماهوى غير معقول، لأن النسبة الذهنية في ذهن المتكلم، كما تقدم، هي متقومة بشخص وجود طرفيها. ففي المرتبة السابقة على الوجود، ليس لها تقرر ماهوى و ذاتي، فتقرر الماهوى في طول الوجود، لا في مرتبة سابقة على الوجود، و لو قطع النظر عن الوجود أصلا لا تقرر ماهوى لها، يعنى لا يمكن أن نفرضها ثم نقول: إنها موجودة تارة، و معدومة أخرى، في حين أن النار يمكن فيها ذلك فنقول مثلا: النار موجودة، أو معدومة.

و هذا الكلام، بحسب الحقيقة من نتائج عدم إمكان تصور الجامع الذاتي النوعي بين النسب الثلاثة، الذي بيناه في المرحلة الثالثة. فبعد البرهان على استحالة هذا الجامع، قلنا: إن كل فرد له مقومات ذاتية مغايرة للمقومات

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٤

الذاتية للفرد الآخر، و للنسبة الأخرى، فبقطع النظر عن الوجود، هو فاقد لمقوماته الذاتية، فليس له تقرر ماهوى، و هذا بخلاف مفهوم النار و الإنسان، فإن المقومات الذاتية لهذه النار، أو لهذا الإنسان- هو الحيوانية و الناطقية- فبقطع النظر عن وجودها يمكن فرض حيوان ناطق، ثم يحكم عليه بعد هذا بأنه موجود أو غير موجود، فالمقومات الذاتية للمفهوم الاسمي، مقومات مفهومية، و لهذا كان لها تقرر مفهومي في مرتبة سابقة على الوجود. و أما المقومات الذاتية لشخص النسبة هو شخص وجود طرفيها، فقبل وجود الطرفين لا ماهية أصلا لا إنه لا وجود

و هذا معنى من المعاني للقول المعروف: بأن المعاني الحرفية إيجادية، و المعاني الاسمية إخطارية.

فالمعاني الاسمية إخطارية باعتبار أنها مفاهيم، مقوماتها الذاتية مفهومية، بحيث يمكن انحفاظها و أخذها موضوعا للقضية قبل أن يحكم عليها بالوجود أو بالعدم.

و أما أشخاص النسب- المعاني الحرفية- فمقوماتها هي أشخاص وجودات أطرافها، فبقطع النظر عن هذه المقومات، لا ذات أصلا، لأن الذات إنما تنحفظ بمقوماتها، فبقطع النظر عن عالم الوجود الذهني، و عن مرتبة الوجود الاستعمالي لا ذات أصلا، لا أن الذات محفوظة بمقوماتها، لكنها غير موجودة.

المرحلة الخامسة: وهي آخر هذه المراحل، و هي أيضا من فروع المرحلة الثالثة، حيث تقدم البرهان على عدم إمكان انتزاع الجامع الذاتي بين هذه النسب، و حاصل ذلك، أنه يظهر فرق آخر بين المعاني الاسمية و الحرفية، فحينما أتصور النار، و التفت إليها بقيد وجودها الذهني، بما هي موجودة في ذهني، تكون نسبتها إلى النار الخارجية، نسبة الجزئي إلى الجزئي، و نسبة المماثل إلى المماثل،

لأن هذا فرد ذهني و ذاك فرد خارجي. لكن إذا التفت إلى النار في ذهني، بقطع النظر عن قيد وجودها في ذهني. فالنسبة هي نسبة بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٥

الجامع إلى الفرد، و الكلي إلى المصداق، لا نسبة المماثل إلى المماثل، هذا في المفاهيم الاسمية. أما في المفاهيم الحرفية: فالنسبة بين النسبة الموجودة في ذهن المتكلم، و النسبة الموجودة في الخارج، هي دائما نسبة المماثل إلى المماثل، و ليست نسبة الكلي إلى الفرد، و ذلك لأنه إن أخذت بما هي موجودة في لوح الوجود، إذن هي فرد و ذاك فرد آخر، و إن التفت إليها بقطع النظر عن الوجود، فهذا خلف، لأنه ليس لها حينئذ تقرّر ماهوى. إذن فلا- يمكن أن تكون النسبة بين النسبة الذهنية هذه، و النسبة الخارجية، هي نسبة الكلي إلى الفرد، بل هي متمحضة في نسبة المماثل إلى المماثل.

و هذا معنى ثالث من معانى القول المعروف: بأن معانى الحروف إيجادية، و معانى الأسماء إخطارية. فالمعنى الاسمي يكون منطبقا على الخارج على حد انطباق الكلي على الفرد، فكأنه أخذ من الخارج و أخطر في الذهن من الخارج. و أما المعنى الحرفي لا يعقل انطباقه على الخارج، بل هو فرد مماثل للخارج. و حينئذ يعترض بسؤال، و هو: إنه إذا كان المعنى الحرفي مغايرا، و ليس منطبقا على الخارج، فكيف يحكى عنه؟ و الجواب: هو إن حكايته عنه، إنما هي بتبع حكاية أطرافه- المعنى الاسمي- لأن المتكلم حينما ينظر إلى النار و الموقد بالنظر التصوري، يراها عين النار الخارجية، و عين الموقد الخارجى. فهو يرى أن ناره هي الخارج، و أن موقده هو الخارج. إذن فهو بهذا النظر يرى أن النسبة الذهنية هي عين النسبة الخارجية، فهو يرى أن نسبه هي الخارج، و هذا هو معنى حكاية المعانى الحرفية الذهنية عن النسب الخارجية.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٦

و بعد أن انتهينا من هذه المراحل الخمسة لتبيان المسلك الثالث المشهور بين المتأخرين، يتضح من خلال ما تقدم معنى القول المعروف في هذا المسلك: بأن المعانى الحرفية إيجادية في مقابل كون المعانى الاسمية إخطارية، و صفوة القول في ذلك أن الإيجادية لها ثلاثة أركان:

الركن الأول: هو إن المعنى الحرفي إيجادى من حيث أن الغرض منه لا يتأتى ألا بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي. الركن الثانى: هو إن المعنى الحرفي سنخ معنى ليس له تقرّر ذاتى و ماهوى، بقطع النظر عن الوجود، و فى مرتبة سابقة على الوجود الذهني للقضية في ذهن المستعمل و المتكلم، فليس للمفهوم الحرفي تقرّر ذاتى و ماهوى أصلا، لأنه ذاتا و ماهية متقوم بشخص وجود الطرفين فى أفقه. فبقطع النظر عن وجود القضية فى ذهن المستعمل، فليس للمفهوم الحرفي تقرّر ذاتى و ماهوى، بخلاف المفهوم الاسمي الذى هو متقرر ذاتا، و ماهية، بقطع النظر عن عالم الوجود. الركن الثالث: هو إن المعنى الحرفي ليس نسبه إلى الخارج نسبة الكلي إلى الفرد، بل نسبة الوجود إلى الوجود، و نسبة المماثل إلى المماثل.

### التقريب المشهورى لهذا المسلك الثالث:

#### إشارة

لقد ذهب مشهور المحققين المتأخرين فى تقريب هذا المسلك، مذاهب شتى: فذكر فى تقريبه وجوه متعددة. و لعل التأمل و التدبر يؤدى إلى الجزم بأن ما سوف نذكره من الوجوه بحسب التحليل، ترجع كلها إلى معنى واحد. فقد ادعى أن هذا المسلك حَقَّق فيه

كل من المحقق النائيني [٣٨]، والأصفهاني (قده) [٣٩]، والسيد الأستاذ [٤٠]، فذهب كل واحد منهم إلى وجه خاص في تقريبه. لكن بعد

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٧

التأمل فيما ذكرناه في المراحل الخمسة، يتضح أن هذه الوجوه المذكورة للأعلام، ترجع إلى أمر واحد، ولا نزاع فيما بينهم إلا حول الاصطلاحات والألفاظ. والوجوه الثلاثة المذكورة هي كما يلي:

### الوجه الأول:

إنّ الوجه الأول في تقريب المسلك الثالث، هو ما نسب إلى المحقق النائيني [٤١] (قده)، فإنه نسب إليه قوله بالمسلك الثالث، وأنه يختلف عن صاحب (الكفاية) حيث يرى أنّ المعاني الحرفية متميزة ذاتا عن المعاني الاسمية. وقيل في توضيح مدّعه و مراده إنه: يرى أن ما بإزاء الحرف هو الربط الكلامي - يعني الربط الحاصل في مرحلة الكلام بين لفظة النار و لفظة الموقد في قولنا: النار في الموقد. فهذا الربط الحاصل في مرحلة الكلام بين هاتين الكلمتين، فرد من الربط، وهذا الفرد من الربط هو مدلول الحرف، و بإزاء كلمة (في).

و من هنا كان الحرف إيجاديا في نظر الميرزا بحيث أن كلمة (في) هي التي أوجدت الربط الكلامي، إذ لو لاهما لما كان هناك ارتباط بين كلمة النار، و كلمة الموقد. فالربط من معلولاتها و آثارها، فهي إذن توجد معناها و هو الربط الكلامي. و أمّا ما قيل في توضيح برهانه على مدّعه، فقد قيل: بأن الميرزا (قده) يرى بأن المعاني على قسمين [٤٢] و لا- ثالث لهما: فهي إمّا إخطارية و إمّا إيجادية، و المعنى الحرفي لا- يعقل أن يكون إخطاريا، فيتعين أن يكون إيجاديا، لأن الإخطارية معناها هو أن يكون للفظ معنى قابل للحاظ الاستقلالي قبل التكلم، و الإيجادية هو أن يكون الحرف بنفسه موجدا للمعنى في مرحلة اللفظ و الكلام. فلو كان معنى الحرف إخطاريا، فهذا معناه أنه مفهوم قابل للحاظ الاستقلالي في نفسه، و هذا غير معقول، فيتعين أن يكون إيجاديا في مرحلة اللفظ و الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٨

و قد اعترض [٤٣] السيد الأستاذ على الميرزا مدّعى و برهانا، فأما اعتراضه على مدّعى الميرزا بالمعنى الذي فسّره هو أنّ كلمة (في) و إن كانت موجدة للربط الكلامي في مرحلة الكلام، و لكن من الواضح أنّ هذه الكلمة لا توجد الربط الكلامي بالإعجاز و المعجزة، و إنما توجد باعتبار دلالتها على معنى.

إذن لا- محالة يكون الربط في عالم الكلام، انعكاسا لربط قبلي في عالم قبلي، فدلالة الحرف على المعنى في ذلك العالم القبلي هو المنشأ في إيجاد الربط في عالم الكلام، فدعوى أنّ الحرف معنى إيجادي، غير صحيح، لأن إيجادية الحرف للربط الكلامي فرع دلالة على معناه، إذن ففي رتبة سابقة لا بد من تنقيح معنى للحرف و دلالة للحرف على ذلك المعنى، فيحصل ببركة ذلك، الربط في عالم الكلام، لا، أن الربط الكلامي هو مدلول ابتدائي للحرف، بل هو من نتاج دلالة الحرف على معناه في ذلك العالم القبلي.

و جواب السيد الأستاذ على مدّعى الميرزا في غاية المتانة و الصحة إذا كان الميرزا يدّعى هذا المطلب الذي فسّر به كلامه، و هو أن الحرف إيجادي، و ليس له ما بإزاء سوى الربط الحاصل في عالم الكلام، فلا معنى لأن يقال بأن معنى (في) هو الربط الكلامي؛ أ ليس المتكلم قبل أن يتكلم توجد في نفسه قضية كاملة فيها موضوع، و موصوف، و نسبة؟ إذن فذاك الربط الحاصل في عالم ذهن المتكلم، ما هو الدال عليه إذا فرض أن الحرف لم يكن هو الدال عليه؟.

فمن الواضح أنّ إيجادية الحرف للربط الكلامي، إنما هو من نتاج دلالة على معناه، ففي مرتبة سابقة لا بد من تنقيح هذا المعنى. و لكن نحن نستبعد جدا أنّ يكون هذا المطلب هو مقصود الميرزا، (قده) و المظنون أنّ الميرزا لا- يقول بإيجادية الحروف، بل يقول

بإيجادية المعاني الحرفية- أي بأنّ المعنى الحرفي الثابت في أفق ذهن المتكلم حين الاستعمال، هذا معنى إيجادى- نعم

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١١٩

أحياناً، يعتبر فيقول: بأنه موجد للربط في عالم الكلام، إلّا أنّ مراده- مذنونا- من إيجاد الربط في عالم الكلام، إيجاده بلحاظ مدلول الكلام، لا- الكلام بما هو أصوات خارجة في الفضاء، لأنه بما هو أصوات، ليس فيما بينها ربط وارتباط، بل الربط بلحاظ مدلول الكلام، و بلحاظ أفق القضية الذهنية القائمة في ذهن المتكلم.

فرجع بحسب الحقيقة إلى أن المعنى الحرفي القائم في أفق ذهن المتكلم، والمستعمل، معنى إيجادى، في مقابل المعنى الاسمي القائم في هذا الأفق.

إذن فمعنى الإيجادية في مقابل الحرفية، هو ما تقدم في الأركان الثلاثة التي أهمها الركن الثانى، وهو أن المعنى الحرفي سنخ معنى، يكون تقرره الماهوى في طول عالم الوجود، بينما المفهوم الاسمي يكون له تقرر ماهوى بقطع النظر عن عالم الوجود، لأن المفهوم الحرفي متقوم بشخص وجود الطرفين في أفق ذهن المتكلم، بقطع النظر عن هذا الأفق من الوجود، ليس له تقرر ذاتى أصلاً، فتمام النكتة هو أن التقرر الماهوى للمعنى الحرفي في طول عالم الوجود، بينما التقرر الماهوى للمفهوم الاسمي ثابت بقطع النظر عن عالم الوجود.

هذا هو معنى الإيجادية و الحرفية و هذا معنى دقيق و صحيح، لا يحتمل أن يرفضه السيد الأستاذ نفسه فإنه معنى ينساق إليه البرهان حسب المقدمات التي بينهاها، إذن فمراد الميرزا يتطابق مع أصل المراحل الخمسة التي قلناها، و ليس شيئاً آخر مغايراً لها. و أما ما اعترض به السيد الأستاذ على برهان الميرزا (قده) فحاصله أنّ القسمة الحاصرة للمعاني بأنها إما إخطارية و إما إيجادية، هذه القسمة ليست متعينة، و ليست حاصرة، بل هناك شق ثالث لا هو إخطارى، و لا هو إيجادى.

و ذلك بناء على تفسير الإخطارية و الإيجادية من أن الإخطارية عبارة عن أن يكون للمفهوم معنى قابل للناظر الاستقلالى في الذهن، و الإيجادية عبارة عن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٠

أنّ الحرف ليس له ما يزاء أصلاً إلّا في عالم الكلام، فحينئذ، هنا شق ثالث لا إخطارى و لا إيجادى، و ذلك بأن يكون للحرف معنى قبلانى في عالم الذهن، و قبل الكلام. و هذا المعنى لا يقبل للناظر الاستقلالى، بل هو دائماً يوجد بوجود تبعى، إذن فلا يتبرهن الإيجادية بإبطال الإخطارية.

و هذا الاعتراض إنما يرد بناء على هذا التفسير للإخطارية و الإيجادية، أمّا بناء على ما بيناه فلا يرد الاعتراض، لأن معنى الإخطارية عند الميرزا ليس هو أن يكون المعنى معنى قابلاً للناظر الاستقلالى، و للوجود الاستقلالى. بل الإخطارية معناها أن يكون للمفهوم تقرر ذاتى في عالم المفهومية، بحيث كأنه شىء يخطر في الذهن في مقابل الإيجادية الذى لا يكون للمفهوم الإيجادى أى تقرر إلّا في نفس مرحلة وجوده و تحققة في أفق ذهن المتكلم، و إلّا ففي مرحلة قبل هذه المرحلة، ليس له تقرر ماهوى.

فبناء على هذا، تكون القسمة حاصرة، فالمعنى إما إيجادى و إما إخطارى، إما أن يكون له تقرر ماهوى في مرتبة سابقة على الوجود، و إما أن لا يكون له تقرر ماهوى في مرتبة سابقة على الوجود.

و نحن برهنا على أن المعنى الحرفي يستحيل أن يكون له تقرر ماهوى في مرتبة سابقة على الوجود، كما بينا ذلك في المرحلة الثالثة من المراحل الخمسة. حيث قلنا هناك: إن المعنى الحرفي متقوم ذاتاً بشخص وجود الطرفين، فكيف يعقل أن يكون له تقرر مفهومي، و انحفاظ لذاتيته المفهومية، بقطع النظر عن عالم الوجود، إذن فيبطل كونه إخطارياً، و يتعين كونه إيجادياً.

فمرام الميرزا نعم المرام، و برهانه نعم البرهان، و ليس له كلام إلّا هذا العنوان المشهور- إلّا المسلك المشهور- فقد تطابق هذا المسلك مع كلامه، و ليس فى كلامه إضافة إلّا ما قلناه، و ما قلناه مأخوذ من إفادته.



## الوجه الثاني:

و هذا الوجه الثاني هو ما نسب إلى المحقق الأصفهاني (قده) حيث ذكر

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢١

السيد الأستاذ [٤٤] أن المحقق الأصفهاني اختار أن الحرف موضوع لواقع الربط كما يقتضيه المسلك الثالث، لكنه ذكر أن واقع الربط عند الأصفهاني ليس هو الربط الكلامي، بل هو الوجود الرابط الخارجي، فالوجود الرابط الخارجي هو الذي وضع له الحرف بتوضيح أن الوجودات الخارجية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون موجودا في نفسه لنفسه، و ذلك كالجوهر، و كالواجب سبحانه و تعالى، غاية الأمر أن الواجب موجود في نفسه، و لنفسه، و بلا سبب- يعني بنفسه-، و الجواهر موجودة في نفسها، و لنفسها، و لكن بسبب- يعني بغيرها-.

فالقسم الأول الوجودات التي تكون في نفسها و لنفسها، و المراد من أن الوجود في نفسه هو- وجود شيء من الأشياء بحيث يكون للموجود تقرر ماهوى و ذاتي، بقطع النظر عن عالم الوجود- و المراد من الوجود لنفسه هو أنه لا- يحتاج في مرحلة الوجود إلى موضوع.

القسم الثاني: ما يكون موجودا في نفسه لغيره، يعني أن له تقرر ماهويا و ذاتيا بقطع النظر عن عالم الوجود، لكنه محتاج في تحققه خارجا إلى الموضوع كالأعراض.

القسم الثالث: ما يكون موجودا لا- في نفسه، و لا- لنفسه، بحيث أنه ذاتا ليس له تقرر مفهومي بقطع النظر عن عالم الوجود، و هذا القسم من الوجود هو الذي يسمى بالوجود الرابط في مقابل القسم الثاني المسمى بالوجود الرابطي.

و حينئذ قيل: بأن المحقق الأصفهاني يرى أن الحروف موضوعه بإزاء القسم الثالث من الوجودات الخارجية، و هو الوجود الرابط الذي يكون وجودا في غيره و لغيره. و أشكل على ذلك، السيد الأستاذ بما يرجع إلى ثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: هو أن الكلمات دائما تكون موضوعه للمفاهيم، بقطع

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٢

النظر عن الوجود الخارجي و الوجود الذهني. و لم توضع الألفاظ للوجود الخارجي، أو للوجود الذهني. فالوضع إنما يكون لمعنى قابل لأن يوجد في الذهن، و ما هو قابل لأن يوجد في الذهن، إنما هو ذات المفهوم. و أما الوجود الذهني فهو لا يقبل أن يوجد مرة أخرى في الذهن، كما أن الوجود الخارجي لا يعقل أن يوجد في الذهن، فما يعقل أن يوجد في الذهن، إنما هو ذات المعنى، و ذات المفهوم العارى بحد ذاته عن الوجود الذهني، و الوجود الخارجي، فكيف يعقل القول بأن الحروف موضوعه للوجود الخارجي الرابط!.

الإشكال الثاني: هو إن الحروف تستعمل في موارد، لا إشكال في عدم الوجود الرابط فيها. فمثلا حينما نقول: الوجود لله واجب، فهنا وجود اللام مفاده معنى حرفي. فلو قلنا: بأن اللام التي هي حرف من الحروف تكون بإزاء الوجود الرابط، للزم أن يكون هناك وجود رابط بين الله و وجوده، في حين أن الله تعالى عين الوجود، و صرف الوجود، و لا يتعقل الوجود الرابط بين ذاته و وجوده. و كذلك الحال في الاعتباريات الصرفة، فمثلا- نقول الحيوانية جنس للإنسان، فمفاد اللام هنا لا ينبغي أن يكون الوجود الرابط، لأن جنسية الحيوان للإنسان، إنما هو بلحاظ عالم الاعتبار، لا بلحاظ عالم الخارج حتى يتصور وجود رابط خارجي بين الحيوانية و الإنسانية، إذن فلا يعقل القول بأن الحروف موضوعه للوجود الرابط.

الإشكال الثالث: إن الوجود الرابط لا- برهان عليه من الأساس، و لا- مفروغية عن ثبوته في الخارج، حتى في موارد الأعراس مع موضوعاتها، كما هو الحال في البياض مع الجسم، فمن قال بأنه عندنا ثلاث وجودات! وجود للجسم، و وجود للبياض، و وجود آخر

رابط بين الوجودين؟ مثل هذا الوجود لا برهان عليه حتى في موارد الأعراض الحقيقية المقولية مع موضوعاتها الخارجية، فضلا عن بقية الموارد.

و التحقيق أن هذه الإشكالات الثلاثة كلها، مبنية على الاعتقاد بأن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٣

المحقق الأصفهاني (قده) يرى بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، وهذا المطلب لا طريق إلى معرفته إلا كتاباته (قده). و في كتاباته لا- يتحصل هذا المدعى، فإن الظاهر مما كتبه في توضيح مختاره في المعنى الحرفي أنه لا يقول بوضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، بل هو يقول بوضع الحروف لواقع النسبة، و يمثل النسبة بالوجود الرابط فيقول [٤٥]: النسبة الحرفية مع المعنى الاسمي كالوجود الرابط مع الوجود المحمولى. فالمعنى الحرفي يشبه الوجود الرابط، و المعنى الاسمي يشبه الوجود المحمولى، لا إنه يقول بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، و إنما هو موضوع للنسبة القابلة للوجود ذهنا و خارجا. و هذه النسبة يقربها و يشبهها بالوجود الرابط الخارجي، و مثل هذه النسبة محفوظة عنده سواء أ كان هناك وجود رابط خارجي، أو لم يكن وجود رابط خارجي، و لهذا يصرح بأن النسبة الحرفية محفوظة حتى في موارد (هل) البسيطة- هل الإنسان موجود- فضلا عن (هل) المركبة- هل الإنسان قائم-، في موارد (هل) البسيطة النسبة محفوظة أيضا بين الإنسان و أصل وجوده، مع أنه من الواضح أن الأصفهاني و لا واحد من أولاء يدعى الوجود الرابط بين ماهية الإنسان و وجود هذه الماهية، لأن الماهية أمر تحليلي منتزع عن الوجود، و لا يخطر على خيال المحقق الأصفهاني أن يكون هناك وجود رابط خارجي بين الماهية و الوجود، و مع هذا يقول: بأن النسبة الحرفية محفوظة في موارد (هل) البسيطة بين الإنسان و وجوده، و هذا أكبر شاهد على أن مراده من المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط الخارجي الذي لا يعقل تحققه بين الماهية و وجودها بل مراده هو تلك الماهية المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها الماهوى في طول الوجود، و هذه الماهية المستهلكة قد تكون ذهنية، و لها ما بإزاء في الخارج. فبإزائها وجود رابط في الخارج، و قد تكون ذهنية و ليس لها ما بإزاء في الخارج، فليس هناك وجود رابط في الخارج فما به قوام الحرف، و قوام المعنى الحرفي، هو النسبة الاستهلاكية الثابتة في

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٤

القضية المعقولة في ذهن المتكلم، سواء أ كان بإزائها وجود رابط خارجي أو لم يكن بإزائها وجود رابط خارجي و إلا كيف يتصور أن مقصود الأصفهاني من الحرف إنه موضوع للوجود الرابط الخارجي، مع أنه في القضايا الكاذبة على الأقل، لا وجود رابط خارجي حينما نقول: زيد في الدار، و زيد لم يكن في الدار، هنا الوجود الرابط في الخارج غير موجود أصلا، مع أن كون القضية كاذبة لا يعنى أن الحرف ليس له معنى، و أن الاسم ليس له معنى، فحينما يقول الكاذب: زيد في الدار- هذه الجملة لها المعنى نفسه عند ما يقولها الصادق، فلو كان مفاد الحرف هو الوجود الرابط الخارجي. إذن لم يكن هناك معنى للحرف في موارد كذب القضية، إذ ليس هناك وجود رابط خارجي، مع أن معنى الحرف نسخ معنى لا بد من انحفاظه في موارد صدق القضية و كذبها.

و هذا معناه إن الموضوع له ليس هو الوجود الرابط الخارجي، بل هو النسبة المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها الماهوى في طول الوجود الذهني للقضية في عالم الاستعمال، و هذه النسبة إن كان لها مطابق في الخارج تكون صادقة، و إن لم يكن لها مطابق في الخارج، فتكون كاذبة، مع وجدان المعنى للقضية، و للاسم، و للحرف فيها.

إذن فبناء على هذا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهاني، لا يختلف عما أوضحناه في المراحل الخمسة لتوضيح هذا المسلك، و هو إن الحروف موضوعة [٤٦] لأنحاء النسب، و إن هذه النسب، نسب مستهلكة ليس لها تقرر ماهوى إلا في طول عالم الوجود، في عالم وجود القضية في ذهن المتكلم، و لا نرى أنه قد أضاف شيئا على ما قررناه أولا في توضيح هذا المسلك.

و هذه الاعتراضات الثلاثة التي اعترض بها السيد الأستاذ، فقد ظهر حالها مما بيناه، فأما الاعتراض الأول، و هو إن الكلمة لا تكون موضوعة للوجود الخارجي، لأن هذا الوجود لا يقبل الانتقال إلى الذهن. فهذا أمر

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٥

صحيح، لأن الوجود الخارجي، لا يقبل الانتقال في الذهن، وإنما الكلمة موضوعه للنسبة.

وقد التفت المحقق الأصفهاني نفسه إلى هذا الإشكال، وأجاب عنه [٤٧] وقال:

إن الواضع في مقام الوضع، لا- ينبغي له أن يأخذ زائدا على المعنى، قيد الوجود الخارجي، أو قيد الوجود الذهني، لأن الغرض من الوضع هو الانتقال، والانتقال إنما يكون إلى ذات المعنى، لا إلى الوجود الذهني، أو إلى الوجود الخارجي، لكن إذا أراد أن يضع لسنخ ماهية، هي في طول الوجود، و تقومها، و تقررها بوجود الطرفين. حينئذ لا بد من أخذهما، لا من باب أخذ قيد زائد على المعنى، بل من باب مقومية الوجود للمعنى، و فرق بين المطلبين، فرق بين أن يأخذ الواضع قيدا زائدا على المعنى. فهذا خلاف غرض الواضع، لأن الغرض هو الانتقال إلى ذات المعنى لا إلى الوجود.

و أمّا إذا فرض أن الوجود كان مقوما لمعنوية المعنى، حيث يكون دخيلا- في التقرر المفهومي للمعنى، فحينئذ لا بد من أخذه، لا باعتباره قيدا زائدا، بل باعتباره مقوما للمعنى، فلا يرد هذا الإشكال.

و أما الاعتراض الثاني: و هو إن الوجود الرابط لا ثبوت له في قولنا:

الوجود للواجب و الحيوانية جنس للإنسان- فهذا الإشكال أيضا غير وارد، لأن المحقق الأصفهاني (قده) لا يدعى أن الحرف موضوع للوجود الرابط، بل هو موضوع للنسبة التي هي بإزاء الوجود الرابط، شبيهة بالوجود الرابط، و النسبة محفوظة في المقام سواء أ كان هناك وجود رابط خارجي، أو لم يكن هناك وجود رابط خارجي، فهذا الإشكال غير تام. و منه يظهر أن الاعتراض الثالث أيضا، لا ربط له بمدعى الأصفهاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٦

فلو فرضنا أن الوجود الرابط ليس له تحقق في الخارج أصلا فهذا لا دخل له بالبحث الأصولي، إذن هذا المطلب و هو، هل إن هناك وجودا رابطا في الخارج، أو ليس هناك وجود رابط. لعل هذا من أهم الأبحاث الفلسفية، لكن لا دخل له بعالم الأصول، و عالم وضع الألفاظ، لأننا لا- نقول بأن اللفظ موضوع بإزاء الوجود الرابط، بل هو موضوع بإزاء النسبة التي هي قوام ربط القضية في عالم ذهن المتكلم.

فلا اعتراضات الثلاثة غير واردة بناء على هذا التفسير، نعم قد ترد لو كان مراد الأصفهاني (قده) هو وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، و الله أعلم بمراده.

### الوجه الثالث:

و هذا الوجه الثالث هو مختار السيد الأستاذ- قدس سرّه- و حاصل هذا المسلك هو [٤٨]: إن المفاهيم الاسمية قابلة للتقسيم و التخصيص إلى حصص كثيرة، بحيث يكون المفهوم قابلا للانطباق على كل واحدة من تلك الحصص، فالضرب مثلا مفهوم كلي له أفراد كثيرة قابل للانطباق عليها انطباق الكلي على أفرادها، فتارة الضرب في الطريق، أخرى في السوق، و ثالثة في المقهى، و هكذا. و كذلك مفهوم الإنسان، فإنه مفهوم كلي قابل للانطباق على أفراده الكثيرة، فينطبق على الإنسان الصغير، و الكبير، و الطويل، و الأسود، و الأبيض و هكذا. فإذا ما أردنا أن نعبر عن حصّة من حصص هذا المفهوم، و نبرزها عما عداها من الحصص، حينئذ أتينا بالحرف مبرز لها، و مميّزا عما عداها، و هكذا فيما إذا كان الغرض قد تعلق بالأفراد- بأفراد الطبيعة-.

و أما إذا تعلق الغرض بنفس الطبيعة، حينئذ أتينا بنفس الإسم الموضوع للطبيعة، فتقول: الضرب موجود و الإنسان موجود، و هكذا فالإتيان بالاسم الموضوع لكلي الطبيعة لا يؤتى به لإفراز الحصّة الخاصة، و إنما يؤتى بكلمة

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٧

(في) مثلاً لإبراز الحصة المخصوصة من الإنسان، و الضرب، و غيرها فالحصة الخاصة مستفادة بنحو تعدد الدال و المدلول، حيث أنّ هذه الحصة الخاصة تنحل إلى ذات الطبيعة، و إلى ضيق في هذه الطبيعة، فأصل الطبيعة مدلول عليه بالاسم، و الضيق مدلول عليه بالحرف.

و بهذا يصح القول بأن الحرف موضوع لتخصيص و تضيق المفاهيم الاسمية، بحيث تحدد دائرة قابلية انطباقها، فكلمة الضرب لو لا الحرف لكان لها قابلية الانطباق على الضرب في الدار، و الضرب في السوق، و غيره من أفراد الضرب، و لكن بلحاظ كلمة (في) تحدت و تضيق قابلية هذه الطبيعة، و ليس المراد من الضيق مفهوم الضيق و عنوانه، فإنّ مفهوم الضيق من المفاهيم الاسمية المعبر عنها بكلمة (ضيق)، و إنما المراد واقع الضيق، و واقع المحدودية، في المفهوم الاسمي.

فمدلول الحرف هو واقع الضيق بقطع النظر عن عالم الكلام، و عن عالم الخارج، فهو سنخ مفهوم محفوظ في نفسه، بقطع النظر عن هذين العالمين.

و تحقيق الحال في هذا الوجه هو: إنه كلما أحضرنا مفهومين من المفاهيم، من قبيل مفهوم الإنسان و الحصان، أو من قبيل مفهوم الضرب و الدار، فإنّ أمكن اختراع و انتزاع نسبة بحيث تقوم بين هذين المفهومين، كما هو الحال في الضرب و الدار، فإنه يمكن انتزاع نسبة ما بين الضرب و الدار و هي المعبر عنها بنسبة الظرفية، فحينئذ لا محالة يعقل في طول ذلك أن نحصل هذا المفهوم إلى ما يكون واجدا للنسبة، و إلى ما يكون فاقدا لها، فنقول: بأن الضرب ينقسم إلى حصتين: إلى ما يكون طرفاً لهذه النسبة، و إلى ما لا يكون طرفاً لها. حينئذ بالإمكان تخصيص مفهوم الضرب بأخذ هذه النسبة فيه، إذ بأخذها ينشأ ضيق في دائرة صدق هذا المفهوم، بحيث يستحيل أن يصدق على فاقد النسبة، فإنّ الضرب المنسوب إلى الدار بنسبة الظرفية، يستحيل أن ينطبق على الضرب المنسوب إلى السوق، بنسبة الظرفية، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٨

الضرب السوقي فاقد للنسبة الظرفية الدارئة.

إذن فتخصيص المفهوم الاسمي، و تضيق دائرته بلحاظ مفهوم آخر، إنما يكون في طول إمكان انتزاع نسبة تقوم بين مفهومين كنسبة الظرفية، أو الابتدائية، أو الانتهاية، أو غير ذلك من النسب. ففي طول ذلك يعقل تخصيص هذا المفهوم، و تضيق دائرته بلحاظ المفهوم الآخر، بأن تؤخذ فيه تلك النسبة.

و أما إذا تصورنا مفهومين من دون أن نتعلل، أو أن نفترض أي نسبة بينهما، فلا يعقل حينئذ تخصيص أحدهما بلحاظ الآخر، بحيث تتضيق دائرة قابلية أحدهما بلحاظ الآخر، فمثلاً إذا تصورنا مفهوم الإنسان و الحصان، من دون أن نتزع بينهما نسبة الاقتران، و لا نسبة الركوب، و لا نسبة الملكية و لا أي نسبة أخرى من هذا القبيل، ففي مثل ذلك لا يعقل أن يتخصص الإنسان بالحصان، إذ لا معنى حينئذ لهذا التخصيص، إذن فتخصيص الإنسان بالحصان دائماً، لا يعقل إلّا في طول افتراض نسبة، و انقسام الإنسان إلى ما يكون طرفاً لها، و إلى ما يكون فاقداً لها، حينئذ في طول ذلك يعقل التخصيص.

حينئذ نسأل: ما هو مرادكم من كون الحرف موضوعاً لضيق المعنى الاسمي، و تحديده، و حصره بلحاظ المفهوم الآخر، كضيق الضرب بلحاظ الدار؟

فإن كان مرادكم بذلك أنّ الحرف موضوع لمنشا هذا الضيق و ملاكه، و هو النسبة القائمة بين الضرب و الدار، و هي النسبة الظرفية التي في طول تعقلها يقبل الضرب التخصيص إلى حصتين و يتضيق، حينئذ مرادكم هذا، هو عين ما بيناه في المسلك الثالث، من كون الحروف موضوعاً للنسب الظرفية منها، و الابتدائية، و الانتهاية، و غيرها، و لا يكون هذا وجهاً مستقلاً في مقابل ما ذكرناه.

و إن كان مرادكم بذلك: إنّ الحرف موضوع لنفس التخصيص و الضيق،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٢٩

لا للنسبة التي هي منشأ التخصيص والضيق، بحيث يكون الضيق نفسه و التخصيص نفسه، هو مدلول الحرف ابتداء، حينئذ مرادكم هذا يكون مطلباً جديداً غير ما قلناه و لكن يرد عليه:

أولاً: إن هذا التخصيص لا يعقل فرضه إلاً بلحاظ فرض نسبة في المرتبة السابقة كما بيناه، و حينئذ ننقل الكلام إلى تلك النسبة، و نقول: إذا كان الحرف موضوعاً للضيق الذي هو من تبعات تلك النسبة، إذن فما هو الدال على تلك النسبة؟.

فإن قيل: بأن هناك دالاً آخر على تلك النسبة، فليس هناك من دال آخر على تلك النسبة غير الحرف.

و إن قيل: إن الدال عليها هو الحرف نفسه فقد انتهينا إلى أن الحروف موضوعاً للنسب، و معه لا حاجة إلى مسألة الضيق و التضييق.

فابتداءً نقول إن الحروف موضوعاً للنسب، فلا يدخل التضييق في تصوير المعنى الحرفي، بل يكون إدخاله لغواً صرفاً.

ثانياً: إن التخصيص قد يتفق في المعنى الحرفي، و قد لا- يتفق. فهو ليس أمراً دائماً في المعنى الحرفي، و ذلك لأن قوام المعنى

الحرفي بالنسبة، و النسبة قد يتولد منها التخصيص و التضييق في دائرة الصدق على الأفراد، و قد لا يتولد منها ذلك أصلاً. لهذا نرى أن التخصيص ليس ملازماً مع المعاني الحرفية. و هذا شاهد على أن الحرف ليس موضوعاً بإزاء التخصيص.

فمثلاً: حرف العطف، حينما نقول: جاء الإنسان و الحيوان، المراد بالإنسان الحصة الخاصة التي هي مع الحيوان، و المراد بالحيوان الحصة الخاصة التي هي مع الإنسان، يعني تلك الحصتين جاءتا معاً.

و لكن ما ذا تقولون في قولنا الحرارة و البرودة لا- يجتمعان، فهنا هل المراد بالحرارة الحصة المقترنة مع البرودة، و بالبرودة الحصة المقترنة مع الحرارة، بحيث كلتا الحصتين لا تجتمعان؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٠

ليس هذا هو المقصود، بل المراد بيان أنهما لا- يقتربان أصلاً، فحرف العطف هنا لم يكن مؤثراً في تخصيص الحرارة، و لا- في تخصيص البرودة بحصة خاصة من حصص هذه الطبيعة. و سبب ذلك أن الحرف ليس موضوعاً ابتداءً بإزاء التخصيص، و إنما هو

موضوع لنسبة، و النسبة التي هي بإزاء حرف العطف، لا توجب التخصيص على ما يأتي توضيحه.

و كذلك حرف الاستثناء في قولنا: تصدق بالدرهم العشرة إلاً واحداً.

فحرف الاستثناء بأي شيء يوجب تخصيص العشرة؟ هل يوجب تخصيص العشرة بالتسعة؟ فيما العشرة في نفسها لم يكن لها حصتان حصة تسعة و حصة عشرة، حتى يقال بأن (إلاً) تدل على تخصيص مفهوم العشرة بالعشرة الناقص واحد. فإن العشرة الناقص واحد ليس

عشرة أصلاً، و ليس فرداً من أفراد مفهوم العشرة. فالتخصيص هنا غير معقول، بينما المعنى الحرفي معقول، لأن النسبة الاستثنائية بنفسها لا تتضمن التخصيص هنا على ما يأتي.

و يقال الشيء نفسه في حروف الإضراب- اضرب زيدا، بل عمراً- و في حروف التفسير- عندي إنسان أي حيوان ناطق- و هكذا كثير من الحروف لا يتعقل في مفادها تخصيص المعنى الاسمي، و ليس ذلك إلاً لأن تخصيص المعنى الاسمي من نتائج المعنى الحرفي،

لا إنه هو المعنى الحرفي.

و أما معنى الحرف فهو النسبة و النسبة أحياناً توجب التخصيص و تضييق دائرة الانطباق على الأفراد، و أحياناً لا توجب ذلك.

إذن فالصحيح في المقام أن الوجه الثالث لا يكون مقبولاً إلاً بعد إرجاعه إلى المسلك العام، و ذلك بأن نقول: بأن المراد من وضع الحرف للضيق في دائرة صدق المفهوم الاسمي، يعني لملاك و منشأ هذا الضيق، و هو النسبة، فيكون تعبيراً مسامحياً عن المسلك

الثالث.

نعم يحتمل أن يكون هناك توجيه دقيق لكلام السيد الأستاذ، إلا أن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣١

كلامه لا يفى بإثباته، و لا ببيانه، و هذا التوجيه سوف نذكره في تحقيق الحال في (المسلك الثالث).

**تحقيق الحال فى المسلك الثالث:**

لقد تحصل من توضيح المسلك الثالث المشهور، بوجهه المتعددة، أن الحرف موضوع بإزاء ماهية النسبة، و واقع النسبة القائمة فى أفق الذهن، المتقومة بشخص وجود الطرفين، و التى ليس لها تقرر ماهوى بقطع النظر عن عالم الوجود، فكأن فى هذا المسلك يرى أن القضية المعقولة فى قولنا: النار فى الموقد، موازية للقضية الخارجية. فكما أن فى الخارج يوجد مطروف، و ظرف، و نسبة بين النار و الموقد، كذلك فى الذهن يوجد ثلاث وجودات ذهنية: النار، و الموقد، و النسبة. غاية الأمر أن اثنين منها موجودان فى نفسهما، و هما النار و الموقد، و الثالث: موجود لا فى نفسه، و هى النسبة القائمة بين الطرفين فى أفق القضية المعقولة. و إذا أردنا أن نحاسب هذا المسلك حسابا دقيقا، فلا بد من النظر إلى عناصر القضية الخارجية، و الذهنية:

**القضية الخارجية، و الذهنية:**

حينما ننظر إلى القضية الخارجية و هى - النار فى الموقد - قالوا: إنه يوجد هناك نار و هذه فرد من أفراد مقولة الجوهر، و هناك موقد، و هو فرد من أفراد مقولة الجوهر أيضا، و هناك ربط خارجى - و هو الشئ الموجود لا- فى نفسه - الذى يربط بين النار و الموقد، و هناك ظرفية الموقد و مطروفية النار للموقد. و هذه الظرفية و المطروفية مفهومان مقوليان داخلان عندهم فى مقولة الإضافة من قبيل الأيوبة و البنوة، و هناك هيئة وجودية، فالشئ باعتبار تمكنه و ارتباطه بالمكان، يحصل له هيئة وجودية. و هذه الهيئة الوجودية من مقولة الأين. هذا هو الموجود فى الخارج على أكثر التقادير.

و قد تتصور روابط أخرى فى المقام، لأن كل عرض من الأعراض،

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٢

مربوط بموضوعه لا محالة، و لكن ما ذكرناه هو اقتصار على محل الحاجة.

و الآن إذا انتقلت هذه القضية إلى الذهن، فلا إشكال أن تصورى لها لا يشتمل على تصور الظرفية، و المطروفية، و الأينية، التى هى مفاهيم اسمية.

نعم هذه المفاهيم، تدخل فى التصور لو جئنا بلفظة ظرفية، و مطروفية، و أينية، و لكن فى المرتبة الأولى حينما أتصور - النار فى الموقد - هذه المفاهيم خارجة عن تصور هذه القضية، نعم بنظره ثانوية ننتزع عنوان الظرفية من الموقد، و عنوان المطروفية من النار، فى مرتبة منشأ الانتزاع، فى المرتبة الأولى، تصورى لم يكن تصورا لمفهوم الظرفية و المطروفية، بل تصورا لشئ هو منشأ انتزاع، بحيث يمكننى بنظر آخر أن أنتزع منه مفهوم الظرفية، و مفهوم المطروفية، و المكانية.

إذن لم يبق من هذه القائمة الخارجية إلا الثلاثة الأولى: النار، و الموقد، و الربط.

و هنا نريد أن نبرهن على أن فى عالم الذهن لا يوجد وجودان ذهنيان يوازيان وجودين خارجيين للنار و الموقد. و ذلك لأنه لو كان عندنا وجودان ذهنيان متغايران: أحدهما صورة ذهنية للنار، و الآخر صورة ذهنية للموقد، فحينئذ لا يخلو الأمر من أحد احتمالات:

الاحتمال الأول: أن لا يكون بين هاتين الصورتين نسبة، و هذا باطل لأن قولنا: النار فى الموقد، يصير من قبيل قولنا: النار الموقد. و الحال إنه فى القول الأول يوجد شئ ثالث غير موجود فى القول الثانى.

الاحتمال الثانى: أن يكون بينهما نسبة، و تكون هذه النسبة هى مفهوم النسبة المكانية، لا واقع النسبة المكانية. و هذا أيضا باطل لأنه مفهوم اسمى كما تقدم توضيحه.

الاحتمال الثالث: أن يكون بينهما نسبة، و هى النسبة المكانية الواقعية، أى نسبة واقعية مماثلة للنسبة الخارجية. فكما أن النار الخارجية مطروفة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٣

و الموقد الخارجى ظرف، و بينهما نسبة الظرفية، كذلك بين نارى الذهنية، و موقدى الذهنى نسبة الظرفية. و هذا أيضا غير معقول، و غير صحيح. و ذلك لأن النار الذهنية و الموقد الذهنى، صورتان ذهنتان من مقوله الكيف النفسانى، و ليس أحدهما مكانا للآخر حقيقة، فهذه الصور الذهنية كلها أعراض، فهى ليست مكانية، بل هى مجردة عن المكان. فالنسبة المكانية الواقعية بلحاظ الصور الذهنية أمر غير معقول.

الاحتمال الرابع: أن يكون بين الصورتين نسبة أخرى غير النسبة المكانية، كنسبة الاقتران الزمانى، ففى زمان واحد تصورنا النار و الموقد، و لكن من المعلوم أن هذه النسبة مبانة مع النسبة المكانية الخارجية، فكيف يعقل أن تكون حاكية عنها؟.

إذن فجميع الاحتمالات باطلة، و بهذا يتبرهن أن النار و الموقد ليسا موجودين فى الذهن بوجودين متغايرين - اثنين - كما هو الحال فى الخارج، بل هناك وجود واحد فى الذهن، و هذا الوجود الذهنى الوجدانى، هو وجود لماهية. و هذه الماهية إذا حللناها نقول: نار، و نسبة، و موقد.

فالنسبة جزء تحليلى فى ماهية هذا الوجود الوجدانى، لا إن النسبة موجودة حقيقة فى أفق هذه القضية المعقولة، بحيث يوجد فى الذهن ثلاث وجودات، فكما أن الحيوانية و الناطقية جزء تحليلى فى ماهية وجود زيد الواحد فى الخارج، كذلك النسبة جزء تحليلى لهذا الوجود الذهنى الوجدانى، لا جزء وجودى لهذا الوجود الذهنى.

إذن فرق بين النسبة الواقعية، و النسبة التحليلية، فالمعنى الحرفى إن ادعى أنه هو النسبة الحقيقية، بحيث أن هناك فى الذهن ثلاث موجودات و واحد منها هو النسبة فهذا غير صحيح.

و لعل هذا الذى دفع السيد الأستاذ أن يضرب عن المسلك المشهور و ينتقل منه إلى تعبيرات التخصيص، و التضييق، و يحتمل أن يكون نظره إلى

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٤

هذا المطلوب، إنما أن عباراته لا تفى به. إذن إن أريد وضع الحرف للنسبة التحليلية مع كون الموجود فى الذهن أمرا واحدا، فهذا صحيح، و لا محيص عنه.

### المختار فى باب المعانى الحرفية:

صار واضحا أنه يوجد ثلاث نسب: و هى النسبة الواقعية الخارجية، و النسبة الواقعية الذهنية، و النسبة التحليلية التى هى فى مقابل كلتا النسبتين الواقعتين الخارجية و الذهنية.

و النسبة الواقعية سواء أ كانت خارجية أو ذهنية، تستدعى لا محالة فى صقع وجودها خارجا، أو ذهنا، أمرين وجوديين يكونان طرفين لها، و تكون هذه النسبة شدا و ربطا بين هذين الأمرين الوجوديين لأحدهما بالآخر. و النسبة التحليلية لا تستدعى وجود طرفين وجوديين لأنها ليست نسبة واقعية، بل معنى كونها نسبة تحليلية، أن هناك وجودا وحدانيا ذهنيا، و هذا الوجود الذهنى الواحد، هو وجود لماهية لها ثلاث أجزاء تحليلية: واحد منها هو النسبة، و نسبة هذه النسبة إلى الوجود الذهنى الوجدانى نسبة الجنس أو الفصل إلى الوجود الوجدانى لزيد الثابت فى الخارج.

فكما أن الحيوانية ليست جزءا وجوديا لزيد الخارجى، كذلك ليست هذه النسبة جزءا وجوديا لهذا الوجود الوجدانى الذهنى.

و بناء على هذا يتبين أن الحروف موضوعه للنسبة التحليلية، لا للنسبة الواقعية الذهنية، فضلا عن النسبة الواقعية الخارجية. وبحسب الواقع، ما قلناه ينطبق على النسب الأولية للحروف، لا على النسب الثانوية، حيث أن النسب على قسمين: أولية و ثانوية، و توضيح ذلك كما يلي:

إن في باب المفاهيم الاسمية يوجد معقولات أولية، و معقولات ثانوية، كما هو الحال في المنطق. فالمعقولات الأولية من المفاهيم الاسمية هي

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٥

المفاهيم المتحصلة و الموازية، لما في الخارج من قبيل مفهوم، إنسان، و بقر، و هواء و بياض و نحو ذلك، و المعقولات الثانوية هي المفاهيم المتحصلة في طول المعقولات الأولية من أفق وجود المعقولات الأولية، و ذلك بعد أن نتصور البقر، و الحيوان، و الناطق، حيث نفضّل فنقول: البقر نوع، و الحيوان جنس، و الناطق فصل، فالفصلية و الحيوانية و الناطقية، مفاهيم اسمية و معقولات ثانوية. و هذا الموجود نفسه بالنسبة للمفاهيم الاسمية في المنطق، يتصور شبيه له بالنسبة للمفاهيم الحرفية، و النسب الحرفية، فإن النسب الحرفية على قسمين:

القسم الأول: النسب الحرفية التي توازي ما في الخارج من قبيل نسبة الظرفية بين النار و الموقد، التي موطنها الأصلي هو الخارج. و هذه نسميها بالنسب الأولية، حيث أن الذهن طفيلي فيها على الخارج، و البرهان المتقدم على أن مفاد الحروف هو النسب التحليلية لا النسب الواقعية و لو ذهنا، هذا منظور فيه هذا القسم، و هو النسب الأولية من قبيل (في) الموضوعه للنسبة الظرفية في قولنا: النار في الموقد. و كذلك من قبيل (عن، على، من، إلى)، و نحو ذلك من النسب التي، أصل موطنها هو الخارج، و الذهن عيال فيها على الخارج، فإن في مثل هذه النسب، البرهان الذي ذكرناه، لا محيص عنه، حيث أننا إذا أحضرنا في الذهن شيئين متغايرين، استحال الربط بينهما كما تقدم بالبرهان.

القسم الثاني: النسب الحرفية التي موطنها الأصلي هو الذهن، و هذه نسميها بالنسب الثانوية، فهي بحسب الحقيقة ليست متحصلة و منتزعة من الخارج، بل من نفس أفق الوجود الذهني للقضية، من قبيل النسبة الاستثنائية، و التوكيدية، و التحقيقية، و الإضرابية، و كثير من هذه النسب.

فمثلا: النسبة الإضرابية التي هي مدلول لحرف الإضراب في قولنا: جاء زيد بل عمر، فالحرف هنا يدل على النسبة الإضرابية، و هذه النسبة الإضرابية موطنها الأصلي هو الذهن، و ليس الخارج. إذ لو لم يكن ذهن و حاكم،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٦

و متصور، لما كان معنى للإضراب في عالم الخارج. فالنسبة الإضرابية ليس لها وعاء في الخارج، و هذه النسبة الثانوية المدلول عليها بحرف الإضراب، هي نسبة واقعية ذهنية، لا نسبة تحليلية. ففي قولنا: (جاء زيد بل عمر)، يختلف عن قولنا: (النار في الموقد). فهنا ليس في ذهنا وجود واحد هو وجود لزيد و لعمر معا، بل وجودان ذهنيان متغايران: وجود ذهني للمضرب عنه و هو زيد، و وجود ذهني آخر للمضرب إليه و هو عمر، و بين الوجودين الذهنيين تقوم نسبة فائئة اندكائية، و هي النسبة الإضرابية.

و لا يأتي البرهان المذكور، لأن النسبة الإضرابية قائمة في الذهن مع فرض طرفين وجوديين متغايرين، بحيث يمكن إنشاء الربط بينهما، لأن حاق النسبة، هو عالم الذهن، فهو موطنها. فهي تحصل بين الصور الذهنية بما هي حاكية عن الخارج، و هذا بخلاف النسبة الظرفية، و المكانية، فإنه يستحيل قيامهما بين الصورتين الذهنتين، لا بما هما هما، و لا بما حاكيتان، لأن الصور الذهنية أعراض، و يستحيل قيام النسبة المكانية بين عرضين.

إذن فالمختار في باب المعاني الحرفية: إن القسم الأول، و هو النسب الأولية التي أصل موطنها هو الخارج، يتعين فيه أن يكون مفاد الحروف النسب التحليلية، لا النسب الواقعية الذهنية.



و إن القسم الثانى و هو النسب الثانوية التى، أصل موطنها هو عالم الذهن، يتعين فيه أن يكون مفاد الحروف النسب الواقعية الذهنية. بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٧

### المقام الثانى تشخيص مفاد الجمل التامة و الناقصة [بناء على مسلك المشهور و] مسلك السيد الأستاذ:

و الآن ندخل فى بحث المقام الثانى و هو تشخيص مفاد الجمل التامة من قبيل قولنا: زيد عالم، أو الجمل الناقصة من قبيل قولنا: زيد العالم.

و يوجد فى المقام مسلکان: مسلك منسوب إلى المشهور، و مسلك للسيد الأستاذ.

### التصوير اللفظى لكلا المسلكين:

ذهب المشهور إلى أن مفاد الجملة هو النسبة بين الطرفين، فمفاد قولنا:

زيد عالم، هو النسبة بين الموضوع و المحمول، و كذلك مفاد قولنا: زيد العالم، هو النسبة بين الوصف و الموصوف.

غاية الأمر أن أصحاب هذا المسلك الذين ذهبوا إلى وضع الجملة للنسبة، قالوا: بأن الجملة التامة موضوعة للنسبة التامة، و الجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، فكأنه يوجد سنخان من النسبة: أحدهما يسمى بالنسبة التامة، و الآخر يسمى بالنسبة الناقصة. و لهذا يقولون بأن- زيد عالم- جملة يصح السكوت عليها، و جملة- زيد العالم- لا يصح السكوت عليها.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٨

و فى مقابل المشهور مسلك آخر اختاره السيد الأستاذ، حيث استشكل فى مذهب المشهور، و ادعى عدم تعقل وضع الجمل للنسب، فلم يتعقل التمامية و النقصان، و اعترض على المشهور بعدة اعتراضات، و جعلها برهانا على مدعاه، حيث ذهب إلى أن الجمل التامة الخبرية ليست موضوعة للنسب، بل موضوعة لأمر نفسانى، و هو قصد الحكاية عن ثبوت الشئ [٤٩]، أو نفيه.

فقولنا: زيد عالم، مفاده قصد الحكاية عن ثبوت العلم لزيد. و قولنا: زيد ليس بعالم، مفاده قصد الحكاية عن نفي العلم عن زيد، كما ذهب إلى أن الجمل الناقصة موضوعة للتحصيل و التضييق. فهية الوصف فى قولنا: زيد العالم، موضوعة لتحصيل زيد و تضييقه بنحو يكون مقيدا بالعالمية، فليست الجمل الناقصة موضوعة للنسب بل للتحصيل.

و سوف يتضح حال هذين المسلكين و ما هو الصحيح، و ذلك من خلال

### الاعتراضات التى وجهها السيد الأستاذ:

#### الاعتراض الأول:

و حاصله كيف تقولون بأن الجملة موضوعة للنسبة، مع أنه فى بعض الموارد لا يتعقل، و لا يتصور النسبة أصلا، كما هو الحال فى قولنا: شريك البارى ممتنع. فإنه لا يتعقل نسبة خارجية بين شريك البارى و الامتناع لأن تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها، و هنا لا يتعقل أن يتحقق شريك البارى لكى تنشأ نسبة بينه و بين الامتناع.

و كذلك الحال فى قولنا: العناء ممكن، لا يعقل فرض نسبة بين العناء و الإمكان، لأن قيام النسبة فى الخارج بين هذين الطرفين فرع وجود الطرفين، مع أن العناء لا وجود لها فى الخارج.

ففى أمثال هذه الجمل لا تتصور النسبة مع أنها صحيحة، نحويا و لغويا.

فهذا دليل على أن مفاد الجملة ليس هو النسبة، بل هو أمر نفساني،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٣٩

و هو قصد الحكاية عن ثبوت شيء لشيء، أو نفيه.

و هذا الاعتراض مما لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأنه ما هو الملحوظ من النسبة في المقام؟.

فإن كان الملحوظ هو النسبة الخارجية، كما هو صريح كلامه، حيث نسب إلى المشهور قولهم بوضع الجملة التامة للنسبة الخارجية. فيرد عليه أولاً: إن المشهور لا يريدون بالنسبة في المقام، النسبة الخارجية. و هذا الكلام شبيه بما صدر منه في المقام الأول، حيث فسر كلام المحقق الأصفهاني في بيان المعاني الحرفية، بأن مراده من النسبة هناك، الوجود الرابط الخارجي، بينما المشهور لم يريدوا هناك الوجود الرابط الخارجي، و لم يريدوا هنا بالنسبة، النسبة الخارجية، بل يريدون معنى آخر أعمق و أدق.

و يرد عليه ثانياً: إنه لما ذا خصصتم النقص بجمليتين أو أكثر؟ فإنه بحسب الحقيقة النسبة الخارجية غير موجودة في تمام القضايا الحملية المبنية على الهوية. ففي قولنا: زيد عالم، لا يوجد نسبة خارجية، لأن النسبة الخارجية فرع الاثنية الخارجية بين الطرفين، و هنا- عالم- هو عين زيد، و وصف اشتقائي متحد مع زيد على ما يأتي توضيحه في بحث المشتق.

إذن ففي قولنا هذا فضلاً عن قولنا: شريك الباري ممتنع، لا يعقل قيام النسبة الخارجية بين الموضوع و المحمول، فكان ينبغي تعميم الإشكال لا النقص بخصوص هذه الأمثلة.

و إن كان الملحوظ هو النسبة بين المفاهيم في عالم الذهن، فسوف يأتي تصوير هذه النسبة بنحو يكون محفوظاً حتى في مثل قولنا شريك الباري ممتنع.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٠

### الاعتراض الثاني:

و هذا الاعتراض مبني على مسلكه في باب الوضع، حيث ذهب إلى أن الوضع عبارة عن التعهد، و من الواضح أن الواضع لا يتعهد إلا بما يكون تحت مقدوره و اختياره. أمّا ما لا يكون تحت الاختيار، فلا معنى للتعهد به، و على هذا فالنسبة بين (زيد) و (عالم) ليست تحت اختيار الواضع، و لا- تحت اختيار المستعمل، فلا يستطيع الواضع أو المستعمل أن يجعل زيدا عالماً و بكراً جاهلاً، فمثل هذا التعهد فضولي، لأنه خارج عن الاختيار، و ما يمكن أن يكون تحت الاختيار و يتعهد به، إنما هو أمر نفساني، و هو قصد الحكاية عن علم زيد مثلاً، فهو مطلب يرجع إلى الواضع أو المستعمل، فيمكنه أن يتعهد به.

و هذا الاعتراض غريب، لأننا إذا جارينا هذا الطراز من التعبير، فحينئذ ما ذا نقول عن الحروف التي قال السيد الأستاذ فيها: إنها موضوعة لتخصيص المفاهيم الاسمية! فهل إن التخصيص تحت الاختيار حينما نقول مثلاً:

الإنسان في السماء ممكن؟. و ما ذا نقول عن المفاهيم الإفرادية.

فمثلاً كلمة (زيد) موضوعة لابن خالد، فهل إن ابن خالد تحت اختيار الواضع؟. و حلّ هذه المغالطة بناء على مسلك التعهد، أنه لا إشكال في أن المتعهد به، و ما هو تحت الاختيار، هو أمر نفساني دائماً، ففي الكلمات الإفرادية (زيد، أو نار) المتعهد به هو القصد النفساني، هو قصد انتقاش صورة زيد في ذهن السامع، تصوراً، أو إخطار صورة النار في ذهن السامع تصوراً و معنى قولنا إن (من) موضوعة للتخصيص، أنه تعهدنا بأن نقصد إخطار صورة التخصيص تصوراً في ذهن السامع. و حينئذ في الجملة التامة (زيد عالم) المشهور يقولون إنها موضوعة للنسبة، و هذا لا ينافي التعهد، إذ لو قلنا بالتعهد، فمرجع هذا إلى أن الواضع تعهد بأن يقصد إخطار صورة هذه النسبة تصوراً في ذهن السامع، و هذا أمر معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤١

إذن فلا يقتضى مبنى التعهد إبطال المسلك الأول و تعين المسلك الثانى.  
فغاية ما يقتضيه مسلك التعهد هو أن المتعهد به يجب أن يكون قصدا نفسانيا.  
أما ما هو هذا القصد النفساني؟.

فالمشهور يقولون: هو قصد إخطار النسبة تصورا في ذهن السامع.

و السيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية عن وقوع هذه النسبة، فكلاهما يقول بالقصد النفساني، إذن فالخلاف بين المسلكين لا ربط له بمسألة التعهد.

### الاعتراض الثالث:

و هذا الاعتراض كأنه مبنى على أصل موضوعى، و حاصل هذا الأصل هو:

إن الجملة (زيد عالم): تختلف عن سائر الكلمات الإفرادية، فالكلمات الإفرادية ليس لها دلالة تصديقية، و إنما لها دلالة تصويرية.  
و أما جملة (زيد عالم): فلها دلالة تصديقية، بمعنى أنها توجب التصديق و لو ظنا من قبل السامع بمدلولها، و حينئذ إن كان مدلول هذه الجملة هو النسبة كما ذهب إليه المشهور، إذن فيلزم أن لا يكون لها دلالة تصديقية، إذ من الواضح أن مجرد سماع هذه الجملة من إنسان لا يكفى للتصديق بوقوع النسبة خارجا، ما لم نفحص عن أحواله، و أنه ثقة أو غير ثقة. فكثيرا ما نسمع الكلام و نحن نقطع بعدمه، و هذا بخلاف ما لو قلنا بأن مفاد الجملة هو قصد الحكاية، فالدلالة التصديقية محفوظة في المقام، لأنه متى ما سمعنا هذه الجملة، فبمقتضى الطبع الأولى أن نميل إلى الاعتقاد بأن المتكلم يقصد الحكاية سواء أ كان صادقا، أو كاذبا، فهو بالتالى يقصد الحكاية، و هذه دلالة تصديقية.

و هذا الاعتراض مما لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأننا تارة نبني على

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٢

مسلك التعهد في باب الوضع، و أخرى نبني على المسلك المشهورى.

فإن بنينا على المسلك الحق المشهورى: فقد تبين سابقا أن الدلالة التى تنشأ من الوضع، دلالة تصويرية دائما سواء فى الجمل، أو فى الكلمات الإفرادية.

ففى الجمل مثل قولنا: (زيد عالم)، حينما توضع هذه الجملة للنسبة، غاية ما يطلب من هذا الوضع هو أن يكون للجملة دلالة تصويرية على النسبة، بحيث ينتقش فى ذهن السامع صورة النسبة تصورا كما هو الحال فى كلمة (نار) الإفرادية، حيث ينتقش صورة النار تصورا فى ذهن السامع. أما الدلالة التصديقية ليست من شأن الوضع، بل هى تنشأ من جذورات حالية، و سياقية، و أمارات نوعية، كما سوف يأتى توضيحه.

و أما بناء على مسلك التعهد فى الوضع، حينئذ تكون الدلالة الوضعية دائما دلالة تصديقية حتى فى الكلمات الإفرادية، فضلا عن الجمل التامة، فحينما يقول (نار) فمعنى هذا أنه يتعهد متى ما أتى بهذا اللفظ هو يقصد إخطار هذا المعنى، فيستكشف بالدلالة الوضعية أن المتكلم يوجد فى نفسه قصد إخطار هذا المعنى، و هذه دلالة تصديقية. و كذلك الحال فى الجمل التامة.  
غاية الأمر أن ما هو هذا القصد النفساني؟.

فالمشهور يقول: هو قصد إخطار النسبة، و السيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية، إذن بناء على مسلك التعهد، فالدلالة الوضعية دائما تصديقية سواء قلنا بأن الجملة موضوعه بقصد إخطار النسبة، أو بقصد الحكاية عن النسبة، فكون الدلالة تصديقية. خارجا عن موضع

النزاع، بين المسلك الأول المشهورى، و المسلك الثانى.

### الاعتراض الرابع:

و حاصل هذا الاعتراض أن المشهور يبنون على أن الجملة موضوعه

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٣

للنسبة، و يفرقون بين الجملة التامة و الجملة الناقصة، بأن الأولى تدل على النسبة التامة، و الثانية تدل على النسبة الناقصة. و هذا التفسير للفرق بين الجملتين اعترض عليه السيد الأستاذ بأنه لا يمكن أن نتقله، لأننا لا نتصور فى النسبة، التامة و النقصان، لأن النسبة ليست شيئاً يزيد و ينقص، حتى يقال تارة تامة فتكون مدلوله لجملة (زيد عالم) و أخرى ناقصة فاقده لبعض حيثياتها فتكون مدلوله لجملة (علم زيد). فالنسبة أمر بسيط غير قابل للزيادة و النقصان، فالتفرقة بين الجملتين بما ذهب إليه المشهور، إنما يتم لو تعقلنا التامة و النقصان فى النسبة، و مع عدم تعقل ذلك، لا نتصور نسبتين حتى نتصور فرقا بين الجملتين، فالمشهور يعجزون عن إعطاء تفسير لهذا الفرق بين الجملتين، بحيث إحداهما تامة يصح السكوت عليها، و الأخرى ناقصة لا يصح السكوت عليها. و هذا بخلاف ما إذا بنينا على المسلك الثانى، و قلنا:

بأن الجملة الناقصة موضوعه للتخصيص - للنسبة التخصيصية - فتكون دالة على النسبة التخصيصية بنحو الدلالة التصورية، و الجملة التامة موضوعه لقصد الحكاية بنحو الدلالة التصديقية.

و بهذا يتحصل الفرق بين الجملتين، و حاصله: إن الجملة التامة لها دلالة تصديقية باعتبار أنها موضوعه لإبراز قصد الحكاية، و الجملة الناقصة موضوعه للتخصيص من دون أن تتضمن الدلالة التصديقية على قصد الحكاية، فالنسبة التامة و الناقصة مرجعها إلى الدلالة التصديقية و التصورية. فمتى ما كان للجملة دلالة تصورية، فالنسبة ناقصة، و متى ما كان لها دلالة تصديقية فالنسبة تامة. و التحقيق فى ذلك أن التامة و النقصان من شئون النسبة فى عالم التصور المحض، و فى المرتبة السابقة على طرو التصديق، أو طرو النفى.

فالنسبة فى عالم التصور هى تارة تكون تامة، و أخرى تكون ناقصة. و ليس منشأ الفرق هو التصديق و قصد الحكاية فى إحدى الجملتين دون الأخرى، بل لا بد من تصوير فرق بين الجملتين فى عالم التصور المحض. و مما يشهد

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٤

بذلك هو إن قولنا (هل زيد عالم) فمن الواضح أن جملة «زيد عالم» التى طرأ عليها أداة الاستفهام، ليس لها دلالة تصديقية، لأن السائل مستفهم، فهو ليس فى مقام الحكاية و التصديق، و إنما الذى يعقل أن يستفهم عنه إنما هو المطلب التصورى لا التصديقى.

إذن فلا بدّ من فرض، أن مفاد جملة «زيد عالم» فى هذا المقام مفاد مطلق تصورى محض، ليعقل تعلق الاستفهام به.

و فى هذا المثال لو أبدلنا الجملة التامة بجملة ناقصة فنقول: (هل زيد العالم)، يكون هذا الاستفهام ناقصاً، و يحتاج إلى متمم فنقول مثلاً: (هل زيد العالم قائم؟). إذن فهنا يتبين فرق بين الجملتين فى هذا الموقع، مع أنهما مطلبان تصوّريان محضان، ببرهان تعلق

الاستفهام بهما، لأن الاستفهام لا يتعلق بالمطلب التصديقى، و مع هذا يوجد فرق بين الجملتين الاستفهاميتين:

فقولنا: (هل زيد عالم) صحيح، و قولنا: (هل زيد العالم) ليس بصحيح.

و الحال إن كلتا الجملتين متمحضة فى المطلب التصورى، إذن فنسأل: لما ذا صحّ أحد القولين دون الآخر؟. و لا يمكن أن يقول صاحب المسلك الثانى أن الصحة و عدمها تدور مع المطلب التصديقى و التصورى، لأن الاستفهام لا يتعلق بالمطلب التصديقى، إذن فكلا القولين. مطلق تصورى، مع أنهما مختلفان فى المقام بدليل صحة دخول أداة الاستفهام على أحدهما دون الآخر.

و هذا شاهد على وجود فرق في حاق النسبة بين الناقصة و التامة:

فالتامة و النقصان من شئون النسبة في عالم النظر التصوري المحض، لا إن الفرق هو باعتبار أن النسبة التامة تصديق، و النسبة الناقصة تصور، بل في عالم التصور المحض يوجد سنخان من النسبة: نسبة ناقصة، و نسبة تامة.

و أما تصحيح ذلك فهو، و إن لم يف به المشهور، حيث أن كلماتهم غير متقنة في توضيح حاق الفرق بين النسبتين، إلا أن تحقيق هذا الفرق هو أن يقال: إن النسبة الناقصة هي النسبة التحليلية، و النسبة التامة هي النسبة

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٥

الواقعية، و ذلك أننا أوضحنا سابقا أن النسب على قسمين:

القسم الأول: النسب التحليلية من قبيل نسبة (في) في قولنا: «النار في الموقد».

و القسم الثاني: النسب الحقيقية من قبيل النسبة الإضرائية في قولنا:

«أكرم زيدا بل عمرا».

و قلنا إن النسب التحليلية ليست موجودة في صقع الذهن، بل الموجود وجود واحد لمركب تحليلي، أحد أجزائه التحليلية هو النسبة، و هذا بعينه نقوله في النسبة الناقصة. ففي قولنا: «علم زيد»، لا يوجد في صقع الذهن وجودان ذهنيان أحدهما وجود للعلم، و الآخر وجود زيد، و نسبة بين العلم و زيد، فهذا غير موجود، بل هناك وجود ذهني واحد بالتحليل ينحل إلى أجزاء: (علم، و زيد، و ربط مخصوص) و هذا الربط المخصوص بين (علم، و زيد) كالربط المخصوص بين (النار و الموقد)، فالموجود في الذهن وجود واحد تركيبى لو حائل لأمكن أن تثبت بالبرهان أن جزء التحليلي نسبة «ما» و ربط «ما»، و بذلك يظهر معنى كون النسبة ناقصة، فالمتكلم حينما يلقى الجملة الناقصة، كأنه ألقى كلمة مفردة لا تدل على نسبة، و لهذا لا يحسن السكوت عليها. كذلك حينما يلقى «علم زيد» كأن ألقى شيئا واحدا لا شيئين بينهما نسبة، لأن النسبة تحليلية لا واقعية، هذا في باب الجمل الناقصة، و هذا معنى كون النسبة ناقصة في عالم التصور.

و أما النسبة في الجمل التامة: فهي نسبة واقعية في صقع الذهن، بحيث أن الذهن يرى شيئين بينهما نسبة من قبيل النسبة الإضرائية، كما مر سابقا.

ففي قولنا «زيد عالم» الذهن عنده شيان: زيد في جانب، و عالم في ذاك الجانب، و نسبة قائمة بينهما و هذه النسبة هي النسبة التصادقية بين زيد و عالم.

و يمكن أن نوضح الفكرة بمثال عرفي:

«و لنفرض مرأتين و شخصا واحدا انتقشت صورته في تلك المرأتين في

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٦

وقت واحد، و صار له صورة في هذه المرأة، و صورة في تلك المرأة، و هنا عندنا عالمان عالم المرأة، و عالم ذى المرأة، ففي عالم المرأة الذى هو عالم الصور الحاكية، يوجد شيان متغايران: أحدهما الصورة القائمة في المرأة الأولى، و الثانى، الصورة القائمة في المرأة الثانية، و بين هاتين الصورتين نسبة، و هذه النسبة هي نسبة التصادق بحيث ما يرى في الصورة الأولى، هو عين ما يرى في الصورة الثانية. فالمرأة تعطينا صورتين بنحو بينهما نسبة التصادق القائمة في عالم المرأة. و أما في عالم ذى المرأة، و عالم المحكى لا الحاكى يوجد شىء واحد فقط، و لا يوجد نسبة» و هذا المثال نطبقه هنا فنقول بأن هناك واقعا واحدا في نفس الأمر، و هذا الواقع الواحد له مفهومان ذهنيان:

أحدهما مفهوم زيد و الآخر مفهوم عالم، على غرار الصورتين المرأتيتين لوجود زيد الواحد في نفس الأمر، فكلا المفهومين لوحظا بما هما مشيران إلى شىء واحد و واقع واحد. ففي صقع الوجود الذهني يوجد شيان و مفهومان بينهما نسبة واقعية، و هذه النسبة

الواقعية الذهنية نسبة تصادقية واقعية لا نسبة تحليلية؛ وبهذا يعرف لما ذا كانت الجملة هنا تامة و هناك ناقصة: فهذه تامة لأنها نسبة واقعية، و تلك ناقصة لأنها تحليلية، و كلتا النسبتين في عالم التصور المحض فتارة أتصور النسبة تامة، و أخرى ناقصة، و بهذا ظهر السر فيما أشرنا إليه من أنه لما ذا يصح قولنا: «هل زيد عالم»، و لم يصح قولنا «هل زيد العالم». و بهذا اتضح الفرق بين النسبة التامة، و النسبة الناقصة، بلا حاجة إلى إدخال الدلالة التصديقية، و النسبة في البين.

و بهذا يكون مطلب المشهور معقول في نفسه بل هو المتعين، و المسلك الثاني القائل بأن جملة (زيد عالم) موضوعه لقصد الحكاية، لا للنسبة، هذا في نفسه غير صحيح، و ذلك لأنه يكون مورداً للإشكاليين: الإشكال الأول: و هو إشكال مبنائي، و حاصله، أن صاحب هذا المسلك الذي يقول بأن جملة «زيد عالم» تدل على قصد الحكاية، ما ذا يقصد بهذه الدلالة؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٧

فإنما أن يريد الدلالة التصورية، بمعنى أن هذه الجملة تدل على مفهوم قصد الحكاية، و بحيث ينطبع في ذهن السامع تصورا صورة هذا المفهوم.

و إما أن يريد الدلالة التصديقية، كما هو صريح كلامه بحيث تكون هذه الجملة كاشفا عن وجود فرد جزئي، من قصد الحكاية في نفس المتكلم.

و الأول: بديهى البطلان باعتبار أن هذه الدلالة التصورية التي توجب نقش هذا المفهوم تصورا في ذهن السامع هي من شئون نفس كلمة قصد الحكاية، لا من شئون (زيد عالم)، فعند ما نسمع قصد الحكاية يرتسم في ذهننا مفهوم قصد الحكاية. فالذي يدل على هذا المفهوم هو نفس لفظ قصد الحكاية لا (زيد عالم) و إلا للزم الترادف، و هو واضح البطلان.

و الثاني: لا نسلم به، فالمشهور لا ينكرون أن جملة (زيد عالم) لها دلالة تصديقية، و قصد، و كشف عن وجود قصد الحكاية في نفس المتكلم، لكن هذه الدلالة التصديقية ليست دلالة وضعية، و كلامنا في الدلالة الوضعية لجملة (زيد عالم). فنحن برهنا سابقا في حقيقة الوضع أن الدلالة التي تتحصل ببركة الوضع تكون دائما دلالة تصورية، فدلالة هذه الجملة دلالة تصورية، و الدلالة التصديقية التي يتبناها السيد الأستاذ [٥٠]، و إن كنا نقبل بها، لكن بحسب الحقيقة خارجة عن محل الكلام، و محل الكلام هو تشخيص المعنى الموضوع له هذه الجملة، و تشخيص الدلالة التصورية و الوضعية. أما الدلالة التصديقية فهي ناشئة كما ألمحنا سابقا من قرائن حالية و سياقية، كما يأتي توضيحه فيما بعد.

الإشكال الثاني: و حاصله إن الوجدان قاض بوجود سنخ معنى محفوظ في تمام موارد استعمال جملة «زيد عالم»، فهي تارة تقع مبتدأ و خبرا، كما في قولنا: «زيد عالم»، و أخرى تقع مدخولا لأداة الاستفهام كما في قولنا: «هل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٨

زيد عالم»، و ثالثة تقع مفعولا كما في قولنا: «أخبركم بأن زيدا عالم».

فإذا ما بنينا على مسلك المشهور، فيقال: إن هذه الجملة تدل بالدلالة التصورية على النسبة التامة في جميع موارد استعمالها. و أما إذا قلنا: بأن هذه الجملة موضوعه للدلالة التصديقية على قصد الحكاية، إذن فكيف يمكن انحفاظ هذا المعنى حينما تقع متعلقا للاستفهام أو مفعولا! إذ من الواضح أن المفعول و المستفهم عنه، ليس هو قصد الحكاية بل هو الواقع.

فبناء على المسلك الثاني، لا يمكن أن يكون لهذه الجملة سنخ معنى محفوظ في الصور المختلفة، و هذا خلف الوجدان.

إذن فلا بد من القول بأن دلالة هذه الجملة دلالة تصورية على النسبة في جميع موارد الاستعمال.

لقد صار واضحا أن مفاد الجملة الخبرية الاسمية «زيد عالم»، هو النسبة الواقعية في عالم الذهن، بحيث يرى مفهومان متغايران حاكيان عن واقع واحد، وهذه النسبة نسبة تصادقية، وهذا بعينه نقوله في الجملة الخبرية الفعلية، كما في قولنا «ضرب زيد». ففي هذه الجملة يوجد عدة أمور:

الأول: مادة الفعل «ض-ر-ب».

و الثاني: هيئة الفعل.

و الثالث: هيئة الجملة.

فمادة الفعل التي هي الضرب موضوع للحدث، و هيئة الفعل موضوع للنسبة التحقيقية و الصدورية القائمة بين الضرب و الضارب أي قائمة بين الحدث و ذات «ما» على وجه الإبهام، و هذه النسبة الصدورية نسبة ناقصة تحليلية، لأن موطنها الأصلي هو الخارج. فالضرب إنما يصدر من الذات المبهمه الخارجيه

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٤٩

لا الذهنية. و كلامنا في هيئة الجملة (ضرب زيد). فهية الجملة تدل على النسبة التامة التصادقية، فمفاد هذه الهيئة أن تلك الذات المبهمه، التي هي طرف النسبة الناقصة في هيئة الفعل، هي عين زيد؛ فكأن المتكلم قال: إن تلك الذات التي انتسب لها الضرب هي زيد.

إذن في الجملة الخبرية الفعلية بحسب التحليل، يوجد هيتان و نسبتان، و كل من الهييتين تدل على إحدى النسبتين. فهية الفعل تدل على نسبة ناقصة تحليلية صدورية قائمة بين الحدث و الذات المبهمه، و هيئة الجملة تدل على نسبة تامة قائمة بين الذات المبهمه و زيد.

نعم يبقى هناك كلمات كثيرة في تحقيق حال تلك النسب الناقصة التي هي مفاد هيئة الفعل الماضي، و المضارع، و المصدر، و نحو ذلك من المشتقات، و هي تحقيقات خارجة عن محل الكلام. و لعله من المناسب جدا التعرض لجملة منها فيما بعد في بحث المشتق. و إلى هنا انتهى الكلام حول الجمل الخبرية بقسميها الاسمية و الفعلية، و حول الجمل الناقصة، و بقي الكلام حول الجمل الإنشائية:

### الجمل التامة الإنشائية:

و نذكر الجمل التامة الإنشائية على ضوء المسلكين المتقدمين: مسلك السيد الأستاذ، و مسلك المشهور، مع تحقيق الحال فيها. مسلك السيد الأستاذ: الجمل الإنشائية في هذا المسلك حالها حال الجمل الخبرية [٥١]، فهي موضوعة لإبراز أمر نفساني، و دلالتها دلالة تصديقية.

فمثلا الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم»: موضوعة لإبراز أمر نفساني، و هو طلب فهم المطلب و دلالتها على ذلك دلالة تصديقية، بمعنى أن هذه الجملة تكشف عن فرد جزئي من طلب فهم المطلب قائم في نفس المتكلم، و كذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٠

سائر الجمل الأخرى كجملة التمني «ليت الرسول حي»، أيضا تدل تصديقا على أمر نفساني، و هو تمنى أن يكون النبي (ص) حيا. هذا هو المنهج العام في هذا الباب على مسلك السيد الأستاذ. و قد قلنا فيما سبق إن هذه الدلالات التصديقية مقبولة، و لكنها ليست هي الدلالات الوضعية، بل هي دلالات ناشئة من القرائن الحالية و السياقية، فهي في طول الدلالات الوضعية. و كلامنا هنا في تشخيص الدلالة التصورية، لا التصديقية، و في تشخيص المعنى الموضوع له. فهذه الدلالات التصديقية خارجة عن محل الكلام، و بهذا ينتهي الكلام إلى المسلك المشهور.

مسلك المشهور: تقسم الجملة الإنشائية إلى قسمين:

القسم الأول: منها الجملة الإنشائية التي هي بلفظها تستعمل تارة في مقام الإخبار، و أخرى في مقام الإنشاء من قبيل «أنت طالق» فإنها جملة خبرية اسمية، تستعمل بنفسها في مقام الإخبار تارة، و في مقام الإنشاء أخرى. و من قبيل «بعت الكتاب بدينار» فإنها جملة خبرية فعلية، تستعمل في مقام الإنشاء تارة، و أخرى في مقام الإخبار.

القسم الثاني: منها الجمل المتمحضة في الإنشاء من قبيل الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم» فهذه الجملة لا تستعمل في مقام الإخبار بل في الاستفهام.

أما القسم الأول: فليس فيه شيء جديد غير ما قلناه سابقا، فإن المدلول التصوري الوضعي في مقام الإنشاء و الإخبار واحد، و هو النسبة التامة التصادقية. و أما الإنشائية و الإخبارية فهي من شئون الدلالة التصديقية، بحيث إذا كان داعي المتكلم هو قصد الحكاية عن النسبة التصادقية، فهو في مقام الإخبار، فتكون إذن الجملة خبرية، و إن كان داعيه هو قصد اعتبار و إيجاد هذه النسبة اعتبارا، بحيث أن ما في نفسه هو قصد اعتبار الطلاق و البيونة بينه و بين زوجه، فحينئذ تكون الجملة إنشائية.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥١

و أمّا القسم الثاني: الذي هو من قبيل قولنا «هل زيد عالم»، فهنا «زيد عالم» مدلولها الوضعي التصوري هو النسبة التامة التصادقية القائمة بين الطرفين الذهنيين، كما مر. و لكن الكلام في المدلول الوضعي التصوري لكلمة «هل». و مما لا شك فيه أن مدلولها هذا ليس هو الاستفهام ابتداء، بما هو مفهوم اسمي، فلا يمكن أن يقال بأن «هل» تدل على هذا المفهوم الاسمي استقلالا، و لكن لا إشكال في أنه يفهم من جملة هل زيد عالم الاستفهام إذن فلا بدّ من تصوير أنه كيف يفهم الاستفهام من هذه الجملة؟.

و يقال في هذا المقام: أن الاستفهام حقيقة قائمة بين المستفهم و بين النسبة التامة المستفهم عنها، فتصور هنا نسبتين: إحداهما النسبة التامة التصادقية، و هي نسبة «زيد عالم»، و الأخرى نسبة ثانية قائمة بين الاستفهام و بين نسبة «زيد عالم»، و في تصوير هذه النسبة بناء على مسلك المشهور يوجد وجه نذكر منها وجهين معقولين:

الوجه الأول: و هذا الوجه هو مختار [٥٢] المحقق العراقي (قده)، و حاصله: إن «هل» تدل على هذه النسبة الثانية التي أحد طرفيها هي نسبة «زيد عالم» و الطرف الآخر هو الاستفهام بحيث أن الاستفهام بما هو مفهوم اسمي أخذ قيدا في مدلول «هل» المطابقي. «فهل» تدل على هذه النسبة، بحيث أن مدلولها المطابقي هو نسبة الاستفهام، و يكون الاستفهام قيدا في هذه النسبة. و بهذا تمت العناصر الثلاثة النسبة و الطرفان. النسبة مدلول عليها «بهل» و أحد طرفي هذه النسبة هو الاستفهام الذي أخذ قيدا في مدلول «هل»، و الطرف الآخر للنسبة مدلول عليه بجملة «زيد عالم».

فبناء على هذا «هل» تدل على النسبة التي هي معنى حرفي بحيث أخذ فيه الاستفهام قيدا بما هو مفهوم اسمي، كما تقدم في هيئة «ضرب» التي تدل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٢

على النسبة الصدورية المأخوذ معها الذات المبهمه بما هي مفهوم اسمي قيدا في مدلول هيئة الفعل، فهنا أيضا كذلك مدلول «هل» نسبة مقيدة بأحد طرفيها، و الطرف الآخر مدلول عليه بزيد عالم، فالمدال على الاستفهام هو نفس الدال على هذه النسبة الثانية أيضا تبعا و ضمنا.

الوجه الثاني: و هذا الوجه هو مختار المحقق الأصفهاني (قده) و حاصله [٥٣]: إن الاستفهام حالة قائمة بين المستفهم و المستفهم عنه، بين خالد المستفهم و بين «زيد عالم» المستفهم عنه، و هذه الحالة هي حالة طلب الفهم ينتزع عنها مفهوم اسمي، و هو مفهوم الاستفهام. و في طول هذه الحالة ينشأ ربط مخصوص لا محالة بين المستفهم و القضية المستفهم عنها، بحيث يتحصل من ذاك الربط المخصوص معنى حرفي نسبي، و هذا المعنى الحرفي النسبي هو مفاد أداة الاستفهام.



ففي موارد الاستفهام عندنا أمران: حالة قائمة بين المستفهم والمستفهم عنه، وهذه الحالة ينتزع منها مفهوم اسمى مدلول عليه بلفظة الاستفهام، وفي طول هذه الحالة يوجد ربط مخصوص بين المستفهم، وهو خالد، والمستفهم عنه وهو قضية زيد عالم. وهذا الربط المخصوص يتحصل منه معنى حرفى نسبى، مدلول عليه بلفظة «هل». ويعبر عن هذا الربط المخصوص بالنسبة الاستفهامية، لكن لا يراد بها النسبة بين الاستفهام والقضية، بل النسبة والربط المخصوص بين ذات المستفهم والقضية المستفهم عنها.

وهذا الوجه يختلف عن سابقه في حقيقة تلك النسبة وأطرافها، فالنسبة التي اختارها المحقق العراقي بأنها مفاد أداة الاستفهام، نسبة قائمة بين الاستفهام والقضية المستفهم عنها، وهذا بخلاف ما اختاره المحقق الأصفهاني، فهذه النسبة نسبة قائمة بين الذات المستفهمه وبين القضية المستفهم عنها. وهذه النسبة موازية مع الاستفهام، لا إن الاستفهام طرف لها،

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٣

ويترتب على ذلك أن نفس مفهوم الاستفهام بناء على تصوير المحقق الأصفهاني خارج عن حريم مدلول «هل» وليس مأخوذا حتى بنحو القيدية.

فمفاد «هل» عبارة عن النسبة الاستفهامية الموازية للاستفهام.

نعم كلمة «هل» تدل على مفهوم الاستفهام بالدلالة الالتزامية التصورية، باعتبار أن الربط المخصوص بين الذات المستفهمه والقضية المستفهم عنها، هو من نتائج الاستفهام. فاداة الاستفهام الموضوعه لإفاداة ذلك الربط المخصوص تدل تصورا بالمطابقة على ذلك الربط، وتدل بالدلالة التصورية الالتزامية على مفهوم الاستفهام. وهذا بخلاف مبنى المحقق العراقي حيث أن الاستفهام كان مدلولاً عليه بالدلالة التبعية الضمنية، باعتباره قيدها في المعنى.

### تحقيق المطلب:

هناك تصوير ثالث لا يدع مجالاً لهذين الوجهين في مقام تشخيص مفاد «هل» وأمثالها في الجمل الإنشائية، وحاصل هذا الوجه هو: إن كلا الوجهين يشتركان في نكتة وهي أنه لا بد من تصوير نسبتين:

نسبة تصادقية تكون هي مفاد «زيد عالم»، ونسبة أخرى تكون هي مفاد أداة الاستفهام، ولكن هذا غير صحيح بعد التأمل في حقيقة النسبة التصادقية بالنحو الذي شرحناه، وتوضيح ذلك:

إن النسبة التصادقية لها ثلاث أطراف وذلك لأن طرفين منها هما زيد وعالم، والطرف الثالث هو ما فيه التصادق، لأن «زيد وعالم» مفهومان متغايران قائمان في عالم الذهن، ونحن نقول: إن هذين المفهومين بينهما تصادق، وما فيه التصادق هو مقوم ثالث للنسبة التصادقية، إذ لا يعقل التصادق بين هذين المفهومين المتغايرين، إلا بوجود ما فيه التصادق، وبلحاظ وعاء من الأوعية. إذن فلا بد من لحاظ ما فيه التصادق حتى يتم بذلك أركان النسبة التصادقية. وما فيه التصادق يختلف: ففي القضايا الخبرية «زيد عالم» وعاء التصادق هو وعاء التحقق، حيث كلا الطرفين يتصادقان، ويتطابقان على

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٤

واقعة واحدة محفوظة في وعاء التحقق، وبهذا تكون الجملة خبرية، وفي جملة هل زيد عالم ما فيه التصادق هو وعاء الاستفهام، لا وعاء التحقق، كذلك في جملة «ليت الرسول يعود» يكون التصادق بلحاظ وعاء التمني، وهكذا يكون التصادق بلحاظ وعاء الترجي، فبحسب الحقيقة، إذا رجعنا إلى نفس النسبة التصادقية التي هي مفاد (زيد عالم) فمن أول الأمر نرى أن لها ثلاثة أركان: مصادق ومصادق عليه، وما فيه التصادق.

والفرق بين الجملة الإنشائية الاستفهامية مثلاً والجملة الخبرية، هو: إن وعاء التصادق في هذه الأخيرة هو وعاء التحقق بحسب النظر التصوري، وفي الأولى وعاء التصادق بلحاظ وعاء آخر، وهو وعاء الاستفهام مثلاً، أو بلحاظ وعاء التمني، أو وعاء الترجي، إلى غير

ذلك من الأوعية.

إذن فليس عندنا نسبتان بل نسبة واحدة، وهى النسبة التصادقية التى دائماً لها ثلاثة أطراف، و تعيين طرفها الثالث، و هو ما فيه التصادق، يكون فى لغة العرب. فإن كان هو وعاء التحقق لا- يحتاج إلى أداة مستقلة، و إن كان وعاء آخر من أوعية الاستفهام و الترجى و التمنى، فيحتاج إلى أداة مستقلة، و لعله فى لغة أخرى نفس وعاء التحقق يحتاج إلى أداة مستقلة. و بهذا يتضح أن النسبة التصادقية لا تستكمل معناها بمجرد فرض طرفين حتى نحتاج بعد هذا إلى فرض نسبة ثانية فى مقام تشخيص مفاد أداة الاستفهام، بل النسبة التصادقية لا تستكمل معناها إلا بأطرافها الثلاثة، فحينئذ بالإمكان أن يجعل كلمة «هل» دالة على تعيين الطرف الثالث فى نفس تلك النسبة التصادقية بلا حاجة إلى فرض نسبتين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٥

### الموضوع له فى الحروف و الهيئات عام أو خاص؟

#### إشارة

صار واضحاً إن الحروف و الهيئات موضوعاً للنسب، فبعضها موضوع للنسب التحليلية التى يكون حاق موطنها الأصلي هو الخارج و بعضها موضوع للنسب الواقعية التى يكون حاق موطنها الأصلي هو الذهن. و الكلام الآن يقع فى تشخيص أن الموضوع له فى باب الحروف و الهيئات، هل هو عام أو خاص؟. و الكلام فى ذلك يقع فى جهتين: فتارة يقع فى موارد النسب الواقعية، و أخرى فى موارد النسب التحليلية.

### الجهة الأولى - موارد النسب الواقعية:

قبل البدء فى تحقيق أن الموضوع له الحرف فى هذه الجهة، هل هو عام أو خاص، لا- بد و أن نعرف ما هو المراد بالعمومية، و الخصوصية؟:

و من الواضح بمكان أنه ليس المراد بكون الموضوع له الحرف عاماً أو خاصاً، بحيث يصدق على كثيرين فى الخارج، أو عدم ذلك، لأن النسب الواقعية التى حاق موطنها هو الذهن، لا تصدق على الخارج أصلاً. فمثلاً النسبة الإضرابية، أو التأكيدية، أو التفسيرية، أو التصادقية، هذه كلها نسب واقعية، قائمة بين مفهومين ذهنيين فى صقع الذهن، و أفقه، و فى الخارج لا

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٦

يوجد شيئان بينهما نسبة، بل وجود واحد هو فى نفس الوقت وجود لزيد و لعالم فى قولنا «زيد عالم»، فالخارج وعاء الواقعة الواحدة، فهذه النسب الواقعية الذهنية لا معنى لأن يفرض أن لها أفراداً فى الخارج حتى يقع الكلام فى عموميتها و خصوصيتها، بحيث تصدق على كثيرين فى الخارج، أو عدم صدقها على كثيرين فى الخارج.

كما أنه ليس المراد بالعمومية و الخصوصية، ما أورده المحقق النائيني (قده) فى بيان معنى العمومية و الخصوصية، حيث ذكر (قده) أن مدلول الحرف له طرفان لا محالة، و لا إشكال فى أن الطرفين خارجان عن حريم المعنى الحرفى، و غير داخلين فى مدلوله، و لكن يقع الكلام فى أن تقيّد المعنى الحرفى بالطرفين، هل هو داخل فى معنى الحرف، أو ليس بداخل؟.

فالقول: بأن الموضوع له عام يعنى أن الطرفين خارجان قيداً و تقيّداً.

و معنى أن الموضوع له خاص: يعنى إن التقيّد بالطرفين يكون داخلا و إن كان ذات الطرفين خارجا.

فالعمومية و الخصوصية، و إن كانت ليست بلحاظ الصدق على الخارج، بل هى بلحاظ عالم الذهن، بحيث أن العمومية معناها أن القيد و التقيّد كلاهما خارج عن حريم المعنى الحرفى، و الخصوصية معناها أن التقيّد بالطرفين داخل فى مدلول الحرف، و إن كان ذات القيد خارجا.

و كلامه (قده) ليس بصحيح، لأن كلامه يوهم بأن فى موارد المعنى الحرفى يوجد معنى حرفى مقيد، و طرفان، و هما: القيد و شىء ثالث و هو التقيّد، مع أن المعنى الحرفى بنفسه مرتبط بالطرفين و ليس ارتباطه بالطرفين يكون بتقيّد آخر زائد على نفسه، فإن المعنى الحرفى امتيازته عن المعنى الاسمى، هو أنه بذاته و عمقه ربط و شد بين الطرفين، فلا يوجد بين هذا الربط، و بين طرفى الربط، تقيّد و ربط آخر، و إلا لاحتاج هذا التقيّد إلى تقيّد و ربط آخر و هكذا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٧

فليس عندنا فى باب المعنى الحرفى ثلاثة أشياء حتى يقال بأن معنى العمومية عبارة عن خروج التقيّد و القيد معا، و معنى الخصوصية دخول التقيّد و خروج القيد، إذن فهذا التعبير فى تفسير العمومية و الخصوصية غير صحيح، كما أن التعبير السابق بمعنى أن العمومية و الخصوصية ملحوظة باعتبار الصدق على كثيرين فى الخارج، و عدم الصدق على كثيرين فى الخارج، هذا التعبير أيضا غير صحيح. و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: إن هذه النسب الواقعية التصادقية، هل يتصور بينها جامع حقيقى مع إلغاء خصوصيات الطرفين، أو لا يتصور ذلك؟.

فإن تصورنا جامعا بين نفس النسب التصادقية، أو النسب الإضرابية، أو التأكيدية، حيثئذ يكون الموضوع له عاما، و يكون جامعته بلحاظ الصدق على كثيرين فى نفس وعاء الذهن، باعتبار أن هذا الجامع ينطبق على نسب تصادقية كثيرة. و أما إذا لم نتعلل الجامع بين النسب التصادقية، أو بين النسب الإضرابية، حيثئذ لا يكون له أفراد كثيرين فى الذهن، فالموضوع له خاص حيثئذ.

و الصحيح إن هذا الجامع مستحيل، كما أوضحنا ذلك فى بيان المسلك الثالث من مسالك المشهور فى المعنى الحرفى. فإن النسبة التصادقية، و غيرها من النسب الواقعية، هى متقومة بشخص طرفيها كما مرّ سابقا بالبرهان، بحيث أنها فى مرتبة ذاتها مرتبطة بشخص هذا الطرف، و بشخص ذلك الطرف.

فحيثئذ، إن أريد انتزاع جامع حقيقى بين نسبتين تصادقتين، فإما أن تلغى خصوصيات الأطراف، و إما أن يتحفظ عليها:

فإن تحفظنا على خصوصيات الأطراف، استحال انتزاع الجامع لأن تلك الخصوصيات متباينة، و مع أخذها فى النسب تكون النسب أيضا متباينة، فيستحيل أخذ الجامع.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٨

و إن ألغينا خصوصيات الأطراف فقد ألغينا النسبة نفسها لأنها متقومة ذاتا بشخص هذين الطرفين، إذن فلم نحصل على شىء ليكون جامعا.

فبهذا البرهان يمتنع الجامع الذاتى بين النسب الواقعية، و حيثئذ يتعين أن يكون الحرف موضوعا بإزاء أفراد هذه النسب فى عالم الذهن، و هذا هو معنى أن الموضوع له خاص، و على هذا يتعين أن يكون الوضع عاما و الموضوع له خاصا، و ذلك بأن يتصور الواضع مفهوما إجماليا، و يشير به إلى أشخاص النسب التصادقية، أو إلى أشخاص النسب الإضرابية، أو غير ذلك من النسب الواقعية، و يضع اللفظ بإزاء أولئك الأشخاص، فيكون الوضع عاما و الموضوع لها خاصا.

لقد مر بنا سابقا، أن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، و يكون الحرف دالا عليها، تكون نسبة تحليلية لا واقعية، قائمة في صقع الذهن، بل في الذهن وجود واحد مركب، أحد أجزائه التحليلية هو النسبة كما في قولنا «النار في الموقد»، حينئذ يقع الكلام، في أن الموضوع له الحرف عام أو خاص.

و بحسب الحقيقة لا- بد من الكلام بنحو أسبق من ذلك، و هو: إن الحرف ليس له وضع مستقل بنفسه، فالبحث في أن الموضوع له الحرف ما هو، فالحقيقة إن هذا البحث فرع التسليم بأن الحرف له وضع مستقل في نفسه. و من الواضح أن الحرف ليس له وضع مستقل بحيث تكون جملة «النار في الموقد» لها ثلاثة معان بنحو تعدد الدال و المدلول بمعنى وجود ثلاث انتقالات ذهنية، مع أنه برهنا على عدم وجود ثلاثة انتقالات و وجودات، فلا يوجد في عالم الذهن بإزاء هذه الجملة إلا وجود لحاظي و انتقالي واحد.

حينئذ يقع الكلام في هذا الوضع الوجداني لهذه الجملة، و لا شك في أن هذا الوضع هو بنحو الوضع العام، و الموضوع له الخاص لأن الواضع بعد أن

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٥٩

وضع النار لمعناها، و الموقد لمعناه، وضع الجملة بكاملها لمعناها الوجداني.

بحيث أحد أجزائه هو النسبة التحليلية المدلول عليها بالحرف، و هي النسبة الظرفية.

و عليه يكون الوضع عاما، و الموضوع له خاصا. أمّا إن الوضع عام، فلأن الواضع حين الوضع لم يتصور تمام الحصص «فلم يتصور زيدا في الحديقة، و عمرا في الدار، و النار في الموقد» و إنما تصور مفهوما إجماليا يشير إلى هذه الحصص، و وضع الجملة لواقع تلك الحصص، فيكون الوضع عاما و الموضوع له خاصا.

و بهذا تم الكلام في الأمر الثاني، حيث انتهينا من الوضع مع تمام تبعاته، و بعد ذلك يقع الكلام في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية (قده).

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٠

## الأمر الثالث الاستعمال المجازي

### إشارة

لا إشكال في أن اللفظ له دالتان اقتضائيتان: دلالة اقتضائية على المعنى الحقيقي، و دلالة اقتضائية على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، بمعنى أن صيرورة الدلالة الثانية فعلية متوقف على وجود مانع عن فعلية الدلالة الأولى و إلا لو لم يكن هناك مانع عن فعلية الدلالة الأولى للفظ على المعنى الحقيقي، فسوف تصبح تلك الدلالة فعلية و لا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الأولى محتاجة إلى العناية الوضعية، فلا بد في حصول تلك الدلالة من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي. فلو لم يكن لفظ (أسد) موضوعا للحيوان المفترس، لما كان له دلالة ثانية عليه. و إنما الكلام يقع في الدلالة الثانية، فهل دلالة لفظه (أسد) على الرجل الشجاع أيضا، يحتاج إلى عناية زائدة، أو يكفي لحصول تلك الدلالة نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟.

ففي المقام مسلكان: حيث ذهب بعضهم إلى لزوم عناية إضافية زائدة، و ذهب آخرون إلى عدم لزوم ذلك. و هذا الخلاف بين المسلكين ينبغي أن يكون في مجاز الكلمة، لا في المجاز السكّاني، لأن التجوز على قسمين:

قسم من التجوز يكون تجوزا في الكلمة بحيث يؤتى بلفظة (أسد) و يراد بها غير معناها الحقيقي، و هو تجوز في مرحلة الاستعمال.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦١

و هناك قسم آخر من التجوز يكون في مرحلة التطبيق و الادعاء، و ذلك بأن يفرض أن كلمة (أسد) قد استعملت في معناها الموضوع له، و هو مفهوم الحيوان المفترس. و لكن ادعى عناية أن زيدا فرد من الحيوان المفترس لشدة مشابهته في الشجاعة له، فيطبق المفهوم على مصداقه الخارجي، و القسم الثاني من التجوز خارج عن محل النزاع. فإن اللفظ قد استعمل في معناه الموضوع له بلا عناية زائدة على كون اللفظ موضوعا لمعناه الحقيقي، و إنما العناية أعملت في مقام تطبيق المفهوم على غير مصداقه الحقيقي. فالعناية المبذولة عناية عقلية، و ليست عناية لفظية و استعمالية.

فبالخلاف بين المسلكين في القسم الأول من التجوز، فيما إذا استعملت لفظه (أسد) في مفهوم آخر مباين للمفهوم الذي وضعت له، فحينئذ يقال بأن هذا الاستعمال هل يحتاج تصحيحه إلى عناية إضافية زائدة على وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، أو لا يحتاج إلى ذينك المسلكين؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٢

## المسلك الأول

### إشارة

و هو القائل بلزوم عناية إضافية في مقام تصوير و تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي، هذا المسلك يمكن تقييده بعدة وجوه:

### الوجه الأول:

ما ذكره السيد الأستاذ، و حاصله ٥٤: إن هناك عناية زائدة تكون هي المصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي. و هذه العناية هي وضع اللفظ للمعنى المجازي، و لكن وضعها مشروطا لا وضعها مطلقا، و توضيح ذلك:

بناء على مسلك التعهد في الوضع، فاللفظ كما يكون موضوعا للمعنى الحقيقي، بمعنى أن الواضع يتعهد متى ما أتى بلفظ (أسد) يقصد الحيوان المفترس، كذلك اللفظ موضوع للمعنى المجازي أيضا، بمعنى أن الواضع يتعهد متى ما قصد تفهيم الرجل الشجاع أتى بلفظ (الأسد) مقرونا بالقرينة.

فالوضع الأول مطلق و الثاني مقيد بالقرينة. و هذا هو معنى الأوضاع المشروطة للمعنى المجازي. فكل لفظ موضوع للمعنى المجازي، فهو مشروط و مقيد بوجود القرينة. و من أجل هذا لو فرض أن اللفظ لم يؤت معه بالقرينة. يحمل على المعنى الحقيقي لا محالة، باعتبار أن وضعه للمعنى المجازي مقيد

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٣

بفرض وجود القرينة، فمع عدم وجود القرينة يحمل على المعنى الحقيقي.

و يرد على ذلك:

أ- إنه ما هو المقصود من هذا الوضع، و من هذا التعهد؟. فإن كان المقصود هو انتقال ذهن السامع إلى مراد المتكلم في فرض وجود القرينة، فهذا الوضع لغو، لأن القرينة بنفسها تكفي لتعيين مراد المتكلم، و إن كان الغرض هو انتقال ذهن السامع إلى مراد المتكلم في فرض عدم وجود القرينة.

فهذا الوضع لا يكفي لذلك، لأنه مشروط بالقرينة. فمع عدمها لا يوجد هذا الوضع ليكون موجبا للانتقال، فهو لغو.

ب- إن من نتائج هذا الوضع المشروط بوجود القرينة، صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فلا يصح هذا الاستعمال إلا مع وجود الشرط فصحته موقوفه على وجود شرط الوضع و هو القرينة، مع أنه من الواضح أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي في

نفسه، صحيح حتى بلا قرينة، غاية الأمر أن بابه باب الإجمال فيما إذا كان المتكلم يريد أن يخفى مقصوده، ولا يوضح مراده. فيمكن أن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة. إذن فهذا يكشف عن أن صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لها منشأ أوسع من هذا الوضع المشروط، إذ لو كان منشؤها هذا الوضع المشروط، لاختصت الصحة بما إذا وجد الشرط وهو غير لازم كما هو واضح.

### الوجه الثاني:

و حاصل هذا الوجه في تصوير العناية الإضافية، هو أن يقال بوضع مطلق نوعي، بحيث يلتزم بأن لفظ (الأسد) موضوع لكلا المعنيين للحيوان المفترس، وللرجل الشجاع بوضعين مطلقين بدون تقييد بالقرينة، غاية الأمر أن اللفظ موضوع للحيوان المفترس، بما هو حيوان مفترس، بعنوانه الأصلي، و موضوع للرجل الشجاع، لا بما هو رجل شجاع، بل بما هو مناسب للحيوان

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٤

المفترس. ولهذا كان وضعاً نوعياً، لأن الواضع لم يضع كل لفظ لكل معنى من معانيه المجازية، بل بنحو واحد وضع كل لفظ لما يناسب معناه الحقيقي.

فيكون عندنا وضعان: وضع للحيوان المفترس بعنوانه الأصلي، و وضع للرجل الشجاع لا بعنوانه، بل بما هو مناسب، و مشاكل للحيوان المفترس.

و يرد على هذا الوجه:

لزوم العرضية بين الدالتين: بين دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، و دلالة على المعنى المجازي. و لا يمكن تصوير كون دلالة اللفظ على المعنى المجازي أنها فرع عدم تمامية دلالة على المعنى الحقيقي، لأن حال اللفظ بناء على هذا الوجه يكون حال لفظ له معنيان في عرض واحد يستوجب عرضية الدالتين، فلما ذا تكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول بطلان دلالة على المعنى الحقيقي! بل بناء على هذا الوجه، لا يمكن أيضاً تصوير الطولية بين نفس المعاني المجازية، مع أنه لا إشكال في أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي الفلاني، إنما هو في طول عدم تمامية دلالة على المعنى المجازي الأقرب. فإذا كان ميزان الدلالة هو الوضع، و الوضع نسبته إلى تمام المعاني المجازية على حد واحد، إذن كيف نتصور الأقربية و الأبعدية! فهذا الوجه غير تام لأنه لا يفسر طولية المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي في عالم الدلالة، و لا يفسر الطولية في نفس المعاني المجازية بعضها مع بعض.

### الوجه الثالث:

و يقال في هذا الوجه: إنَّ العناية الزائدة هي عبارة عن أن قدماء اللغة و مؤسسيها، قد فتحوا باب المجاز، و استعملوا اللفظ في المعاني المجازية، فلو فرض أن قدماء اللغة قد استعملوا اللفظ في المعنى المجازي، صحَّ لنا أن نستعمل، و إذا لم يكونوا قد استعملوه، فلا يصح لنا أن نستعمل.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٥

و قد ذكر المحقق العراقي [٥٥] الذي اختار هذا الوجه في مقام تقريبه، إنه إذا لم يكن هذا الاستعمال قد جرى على لسان قدماء اللغة العربية مثلاً، إذن فلا- يكون هذا الاستعمال عربياً، لأن المراد من كونه عربياً أنه جار على طبق ما كان يستعمل العرب، فإذا لم يكن العرب قد استعملوه، فلا يكون هذا عربياً، و هذا هو معنى عدم صحة الاستعمال.

و هذا الوجه أضعف من سابقه، و ذلك لأننا ننقل الكلام إلى أولئك القدماء الأولين الذين استعملوا اللفظ في المعنى المجازي، فهل

كان استعمالهم مستندا إلى وضع، أو بلا وضع اكتفاء بالطبع؟.

فإن كان مستندا إلى وضع، إذن رجع الأمر إلى الوجهين السابقين.

و إن كان صحيحا بلا-وضع، باعتبار أن نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، يكفي لتصحيح الاستعمال في المعاني المجازية، إذن

فنفس ما صح لهم الاستعمال، يصح لنا كذلك في عرض واحد، بلا حاجة إلى توقف على صدور الاستعمال منهم.

و أمّا دعوى أنه لو لم يصدر الاستعمال منهم لما كان عربيا: فهذه الدعوى غير صحيحة، لأن المراد من الكلام العربي هو ما كان

صحيحا بلحاظ أوضاع اللغة العربية، لا الكلام الذي يكون بشخصه قد جرى على لسان العرب الأوائل. فهذا الوجه غير تام.

### الوجه الرابع:

و هذا الوجه يظهر من كلام صاحب الكفاية [٥٦] (قده) كأنه فسّر هذه العناية الزائدة بالترخيص من قبل الشارع- الواضع- فقال: بأن

استعمال اللفظ في المعنى المجازي، يتوقف على إذن الواضع و ترخيصه في ذلك. فإن هو رخص [٥٧]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٢؛ ص ١٦٥

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٦

صح الاستعمال، وإلا فلا يصح الاستعمال.

و لكن نسأل: ما هو المراد من الترخيص هنا؟.

فإن كان المراد به الترخيص التكليفي: فمن المعلوم أن الترخيص التكليفي شأن من شئون المولى الذي تجب إطاعته، و الواضع بما هو

واضع ليس مولى تجب إطاعته حتى تنفذ ترخيصاته و نواهيته.

و إن كان المراد به الترخيص الوضعي، بمعنى جعل الصحة للاستعمال:

فصحة الاستعمال ليست أمرا مجعولا بالاستقلال بنفسه، من قبيل الصحة في باب العبادات و المعاملات، بل هي مجعولة تبعا للوضع،

فيرجع الأمر إلى الوضع، و قد تقدم الكلام في ذلك.

### الوجه الخامس:

و حاصله الالتزام بوضعين: وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، و وضع اللفظ للمعنى المجازي، كما هو الحال في الوجه الأول، لكن يختلف

عنه في نكته و هي: إن الوضع المدعى للمعاني المجازية في الوجه الأول، كان مشروطا بالقرينة. لكن هنا الوضع للمعاني المجازية

مشروط لا بالقرينة، بل بعدم إرادة المعنى الحقيقي سواء نصب قرينة أو لم ينصب قرينة.

فتغيير صيغة الشرط يوجب اندفاع كلا الإشكاليين الواردين على الوجه الأول.

فلا يرد الاعتراض هنا باللغوية. لأن مجرد عدم إرادة المعنى الحقيقي ليس كافيا لانفهام المعنى المجازي، فيكون الوضع هنا ذا أثر في

مقام التفهيم.

كذلك لا يرد اعتراض الإجمال فيما إذا كان غرض المتكلم الإجمال و الإبهام، لأن الشرط هنا ليس شرط نصب القرينة، بل هو عدم

إرادة المعنى الحقيقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٧

فصحة الاستعمال تكون دائرتها مطابقة مع دائرة هذا الشرط، و مع دائرة هذا الوضع، و لا تكون أضيق منها.

و لكن يرد على هذه الصيغة بهذا الطرز من التعبير و هو: إن اللفظ موضوع بوضعين: لفظ (الأسد) موضوع للحيوان المفترس مطلقاً، و موضوع للرجل الشجاع بقيد عدم إرادة المعنى الحقيقي.

إذن فلو صدر اللفظ من النائم، أو من اصطكاك حجرين، يلزم أن يكون هذا اللفظ مورداً لكلا-الوضعين، لأنه موضوع للحيوان المفترس بمقتضى الوضع الأول المطلق، و موضوع للرجل الشجاع حين لا يراد به المعنى الحقيقي - و هنا لم يرد به المعنى الحقيقي - بمقتضى الوضع الثاني المقيد بعدم إرادة المعنى الحقيقي، فهذا اللفظ موضوع لكلا المعنيين في عرض واحد، و يلزم أن تكون دلالاته على كل منهما بالدلالة التصورية على نحو واحد، مع أنه لا إشكال في أن دلالاته التصورية على المعنى الحقيقي أقوى و أكد من دلالاته التصورية على المعنى المجازي.

إذن هذه الصيغة لهذا الوجه غير تامة ما لم تضاف إليها عنايات إضافية.

و صفوة القول في إبطال المسلك الأول، و تعيين المسلك الثاني: إن هذه العناية المدعاة إما أن توجب دلالة عرضية، أو دلالة طولية: فإن أوجبت دلالة عرضية فهذا خلاف الأصل الخارجي المسلم، و هو: إن دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول عدم انعقاد دلالاته على المعنى الحقيقي.

و إن أوجبت دلالة طولية بحيث لا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي إلا بعد سقوط الدلالة على المعنى الحقيقي، فهذا لا يحتاج إلى العناية الزائدة، بل هذا يكفي فيه نفس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، و هذا ما سوف نذكره في المسلك الثاني:

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٨

## المسلك الثاني

و هو عدم لزوم العناية الإضافية الزائدة في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي، بل نفس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي كاف لذلك و بيانه:

تقدم فيما سبق أن الوضع إنما يوجب دلالة اللفظ على المعنى، باعتبار كونه سبباً في اقتران اللفظ مع المعنى، و هذا الاقتران الأكيد الشديد بين اللفظ و المعنى، يوجب انتقال الذهن تصوراً من اللفظ إلى المعنى. و هناك اقتران آخر تكويني لا يحتاج إلى وضع واضح بين المعنى و معنى آخر، بين الحيوان المفترس و الرجل الشجاع، بل نشأ من الأعراف الخارجية.

فعدنا اقتراناً طولياً: اقتران اللفظ مع الحيوان المفترس نشأ من الوضع. و اقتران الحيوان المفترس مع الرجل الشجاع.

هذان الاقترانان، ينتجان اقتراناً بين اللفظ و الرجل الشجاع، لأن المقترن بالمقترن، مقترن، لكن هذا الاقتران الغير مباشر أضعف من اقتران اللفظ بالحيوان المفترس، و ذلك لأن اقتران اللفظ بالرجل الشجاع كان بتوسط الحيوان المفترس، و كلما كثرت الوسائط كان الانتقال أضعف. و كل من هذين الاقترانين منشأ لدلالة: فالأول منشأ لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، و الثاني منشأ لدلالة اللفظ على المعنى المجازي. و لما كان الأول أقوى من

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٦٩

الثاني، كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أقوى و أكد من دلالاته على المعنى المجازي.

و الشيء نفسه نقوله في المعاني المجازية بعضها مع بعض: فإن اقتران المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي ليس دائماً بدرجة واحدة، بل بعض المعاني المجازية أشد التصاقاً بالمعنى الحقيقي من بعضها الآخر. فكلما كان المعنى المجازي أشد التصاقاً بالمعنى الحقيقي، كان اقترانه غير المباشر مع اللفظ أقوى من الاقتران الغير مباشر لمعنى مجازي آخر. و بهذا الترتيب تفسر دلالة اللفظ على المعنى المجازي بلا-عناية زائدة، و يظهر وجه الطولية بين الدلالة على المعنى المجازي و الدلالة على المعنى الحقيقي، و يظهر أيضاً وجه الطولية في نفس المعاني المجازية بين بعضها و البعض الآخر.



فالصحيح إذن هو المسلك الثاني و هو: إنَّ صحه الاستعمال في المعنى المجازي، لا يحتاج إلى عناية زائدة، لأنها: إن أريد بها جعل دلالة عرضية للمعنى المجازي، فهو خلف الواقع.

و إن أريد بها جعل دلالة طولية للفظ على المعنى المجازي فهذا حاصل بلا عناية زائدة، باعتبار اجتماع اقتران طبيعي مع اقتران وضعي. فاجتماع هذين الاقترانين ينتج دلالة للفظ على المعنى المجازي بلا حاجة إلى العناية الإضافية. و بهذا تم الكلام في الأمر الثالث. بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧١

## الأمر الرابع الإطلاق الإيجادي

### إشارة

كان الكلام في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي، و الاستعمال عبارة عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكى إلى المحكى، و الكلام في الأمر الرابع يقع في مقابل الاستعمال، و هو الإطلاق الإيجادي الذي مفاده جعل ذهن السامع ينتقل ابتداء إلى الموضوع.

و الكلام في الإطلاق الإيجادي: تارة يقع كبرويا، و أخرى صغوريا بلحاظ المصاديق و الأمثلة، فالكلام يقع في مقامين:

### المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادي.

لا إشكال في أن إحضار الشيء في ذهن السامع له وسيلتان: حكاية و إيجادية. و الوسيلة الحكائية: لإحضار الشيء في ذهن السامع مفاده: أن يؤتى بلفظ حاك عن ذاك الشيء. فذهن السامع ينتقل أولا إلى الحاكى، و ثانيا من الحاكى إلى المحكى. و الوسيلة الإيجادية لإخطار الشيء في ذهن السامع: عبارة عن إيجاد ذلك الشيء خارجا في معرض إحساسه و شعوره. فجعله كذلك يكون سببا في انتقاش صورته الذهنية في ذهن السامع.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٢

فمثلا- حينما يسألني سائل عما في يدي، فتارة أقول سبحتي، و هذا إخطار لصورة السبحة بنحو حكاية، لأن ذهن السائل ينتقل إلى اللفظ الحاكى، و منه إلى المعنى المحكى، فهنا انتقالان ذهنيان. و أخرى أفتح يدي، و أريه السبحة، و هذا إخطار للمعنى بنحو إيجادي مباشر، لأن ذهن السائل لا ينتقل من شيء إلى السبحة، بل ينتقل إليها ابتداء، فهنا انتقال ذهني واحد.

و من الواضح أن إخطار المعنى بالوسيلة الحكائية، هو الاستعمال الذي يحتاج إلى مصحح، لأن يحكى شيء عن شيء آخر. و هذا المصحح: إما الوضع كما هو الحال في باب الحقيقة، و إما الطبع كما هو الحال في باب المجاز.

و أما إخطار المعنى بالوسيلة الإيجادية فهذا لا يحتاج إلى المصحح الوضعي، و لا الطبيعي، بل إن نفس القضية تكويننا تقتضى أن كل إنسان إذا أحس بشيء انتقشت صورته في ذهنه، فهناك ملازمة تكوينية بين الإحساس بالشيء، و انتقاش صورته في الذهن.

و من الواضح أن الوسيلة الإيجادية هي الوسيلة الأولية في مقام إحضار المعنى، فإن الإنسان يتاح له الوسيلة الإيجادية باعتبار هذه القضية التكوينية، بقطع النظر عن كل لغة، و عن وضع كل واضع.

و أما الوسيلة الحكائية فهي وسيلة ثانوية في المقام لاحتياجها إلى عناية وضع، أو عناية طبع.

و هناك فرقان أساسيان بين الوسيلتين:

الفرق الأول: مفاده أن الوسيلة الإيجادية لا- يمكننا اتخاذها إلما فيما إذا كان المعنى المراد إحضاره في الذهن معنى جزئيا خاصا،

بخلاف الوسيلة الحكائية، فإنها تفيد حتى في إحضار المعنى العام.

و توضيح ذلك: أن في موارد الوسيلة الإبداعية توجد شيئاً بقصد إخطاره

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٣

في ذهن السامع، و من الواضح أن ما نوجده دائماً يكون فرداً جزئياً خاصاً لأن الكلي على سعته، لا يعقل إيجاده في الخارج. و حينئذ لا يمكن أن نحصل إلّا على الصورة الذهنية في ذهن السامع لهذا الفرد الجزئي الخاص، و توهم أننا بإيجاد الفرد قد أوجدنا الكلي أيضاً، لأن الكلي موجود بوجود فرد، فلما ذا لا نحصل على صورة ذهنية للكلي في ذهن السامع! هذا التوهم مدفوع، لأننا أوجدنا الكلي في ضمن الفرد بوجود تحليلي ضمني، فتكون الصورة الذهنية عند السامع موازية و مطابقة للوجود الخارجي الجزئي، فكما أن الكلي في هذا الإيجاد الخارجي، كان كلياً (بشرط شيء) كذلك الكلي المحفوظ في الصورة الذهنية، هو كلي (بشرط شيء) لا الكلي بحدّه، و من المعلوم أن الصورة الذهنية للكلي (بشرط شيء) مباينة للصورة الذهنية للكلي (لا بشرط). نعم يمكن جعل هذه الصورة الذهنية للكلي (بشرط شيء) مقدمة إعدادية لذهن السامع لينتقل منها إلى صورة ذهنية للكلي (لا بشرط)، و هذا باب الحكاية، لا باب الإيجاد. لأن هنا انتقالين ذهنيين و هذا باب الحكاية.

و أما في الوسيلة الحكائية فالأمر يختلف باختلاف الوضع و الجعل: فقد يكون اللفظ موضوعاً للجزئي فيحكي عنه، و قد يكون موضوعاً للكلي فيحكي عنه.

و الفرق الثاني بين الوسيلتين: إنّه في موارد الوسيلة الإبداعية إذا أردنا أن نحضر معنى في ذهن السامع بالإيجاد، ثم نجعله موضوعاً في قضية، فنحكم عليه بحكم، فمثلاً: لو فرضنا أننا أتينا (بتاريخ الطبري)، و نريد أن نحكم عليه بأنه كتاب، فبدلاً من أن نقول: تاريخ الطبري كتاب، الذي هو الوسيلة الحكائية، نأتي بنفس (تاريخ الطبري) أمام السامع و نقول: (هذا كتاب).

و هنا لا بد من الالتفات إلى نكتة، و حاصلها: إنه في مقام الحصول على قضية في ذهن السامع، نحتاج إلى إحضار موضوع القضية، و محمولها، و النسبة ما بينهما، حينئذ أما المحمول فقد احضرناه بالوسيلة الحكائية، و أما

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٤

الموضوع فقد احضرناه بالوسيلة الإبداعية، و أما النسبة بين المحمول و الموضوع، لا بدّ و أن تحضر بالهيئة القائمة بينهما، و دلالة الهيئة على النسبة دلالة حكاية تحتاج إلى الجعل و الوضع، و حينئذ لا بدّ من البحث في أن الهيئة التي وضعت للدلالة على النسبة بين المحمول و الموضوع، هل هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكايتين، أو الأعم من ذلك، و من الهيئة القائمة بين المجموع المركب من وسيلة حكاية، و وسيلة إبداعية؟.

فإذا فرضنا أن الهيئة الموضوعية للدلالة على النسبة بين الموضوع و المحمول، إنما هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكايتين، إذن فتشكيل جملة، و التوصل إلى قضية بالتلفيق بين إحضار الموضوع إبداعياً، و إحضار المحمول إخطارياً حكاياً، يكون خطأ، و ذلك لأن الذي يدل على النسبة، إنما هو الهيئة، و المفروض أن الهيئة القائمة بالمجموع المركب من اللفظ و الخارج، ليست موضوعاً لمعنى. حينئذ هذه الجملة لا تكون دالة على معنى.

إذن فلا بدّ من البحث في أن الهيئة القائمة بين الوسيلة الإبداعية، و بين الوسيلة الحكائية، وضعت للنسبة أيضاً، أو لم توضع للنسبة؟. فإن كانت قد وضعت للنسبة: حينئذ يمكن التوصل إلى قضية معنوية ذات أجزاء ثلاثة عن طريق إحضار بعض أجزائها بالوسيلة الإبداعية، و البعض الآخر بالوسيلة الحكائية.

و إن لم تكن هذه الهيئة قد وضعت للنسبة، إذن لا يمكن التوصل إلى القضية عن هذا الطريق.

هذان فرقان أساسيان لا بد من الالتفات إلى نكتهما لنتقل من بحث المقام الأول و هو الكبرى إلى بحث المقام الثاني و هو بحث الصغرى:

## المقام الثانى: صغرى الإطلاق الإيجادى:

## إشارة

و البحث فى هذا المقام يقع فى جهتين:  
بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٥  
الجهة الأولى: فى إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه، و صنفه، و مثله.  
الجهة الثانية: فى إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه.

## الجهة الأولى:

أما الجهة الأولى، و هى إطلاق اللفظ و إرادة نوعه و صنفه و مثله: فقد ذهب بعضهم إلى أن إطلاق اللفظ، و إرادة النوع، أو الصنف، هذا بابه باب الإيجاد، و ليس باب الحكاية، بل ذهب السيد الأستاذ [٥٨] إلى أن إطلاق اللفظ و إرادة المثل أيضا من باب الإيجاد، و ليس من باب الحكاية. و قالوا فى تقريب ذلك: إن الوسيلة الحكائية إنما تعتمد فيما إذا كان إيجاد الموضوع خارجا متعذرا. و أما إذا كان بالإمكان إيجاد نفس الموضوع خارجا، فلا معنى لتباعد المسافة، و إيجاد أمر حاك عنه، و فى المقام: إن كان الموضوع هو النوع فيمكن إيجاده، لأن النوع كلى، و الكلى يوجد بوجود فرده، و كذلك الحال فيما إذا كان الموضوع هو الصنف و المثل، غاية الأمر أن الموضوع حينئذ بحاجة إلى تقييد، لأن الموضوع ليس هو «ضرب» على الإطلاق، بل مقيد «فى ضرب زيد». ففى الصنف و فى المثل، الموضوع هو عبارة عن الجامع المقتيد، فالجامع أوجد بنفسه، و تقييده بصنف مخصوص، أو بمثل مخصوص، هذا مدلول عليه بالحرف، فنقول: «ضرب فى ضرب زيد».

و هكذا رجع الأمر فى الثلاثة إلى باب الإيجاد، لا الحكاية.

و لكن يتضح على ضوء الفارق الأول فى المقام الأول: إن هذا الكلام غير معقول، و ذلك لأننا حينما نوجد النوع فنقول: «ضرب فعل ماض» مثلا فقد أوجدنا النوع بإيجاد فرده، و لكن لا يمكن بهذا أن نحصل على الصورة الذهنية للكلى فى ذهن السامع، إلا بنحو مطابق لما أوجدناه خارجا و المفروض أننا أوجدنا كليا خاصا مقيدا، أوجدنا الطبيعة فى ضمن فرد

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٦

مخصوص، فيكون وجود الطبيعة فى الصورة الذهنية، و جودا تحليليا ضمينا على نحو وجود الطبيعة فى الفرد الذى أوجدناه خارجا. و بهذا لم نحصل على ما هو موضوع القضية، لأننا نريد أن نشكل قضية موضوعها هو الكلى و الطبيعى، و هذا أمر مستحيل بالوسيلة الإيجادية.

نعم لو جعلنا الصورة الذهنية للكلى المقتيد، مقدمة إعدادية لينتقل الذهن منها إلى صورة الكلى بحدّه وسعته، فهذا معقول، لكن هذا بابه باب الحكاية، لا باب الإيجاد، كما قلنا فى الفارق الأول فى المقام الأول.

إذن، فإطلاق اللفظ، و إرادة نوعه، كونه من باب الإيجاد، هذا غير معقول. و منه يظهر حال ما ذهبوا إليه من أن إطلاق اللفظ، و إرادة صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الإيجاد، فأصل الجامع أوجدوه بنفسه، و تقييده بالصنف أو بالمثل دلّ عليه الحرف، هذا أيضا كلام غير معقول، لأننا نسأل:

إنّ الحرف دلّ على تقييد أى شىء. هل دلّ على تقييد الوجود الخارجى؟. و هذا مستحيل، لأن الوجود الخارجى جزئى، لا يقبل الإطلاق و التقييد كما هو واضح.

و إن قيل بأنه يدل على تخصيص و توضيق للمعنى الذى أريد بهذا الوجود الخارجى، فهذا يرجع إلى باب الاستعمال، و معناه أن هذا الوجود الخارجى أردنا به شيئاً وراء حدّه الخارجى، و هذا بابه باب الاستعمال. فالصحيح أن إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه، أو صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الاستعمال، و المصحح لهذا الاستعمال هو العلاقة الطبيعية القائمة بين الفرد و نوعه، أو بين الفرد و صنفه، أو بين الفرد و مثله.

### الجهة الثانية: فى إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه:

#### إشارة

قلنا: إن الكلام بلحاظ الصغرى يقع فى جهتين، و قد فرغنا من الجهة الأولى، و صار الكلام فى الجهة الثانية: فى إطلاق اللفظ و إرادة الشخص، فلو كان لدينا قضية نريد إحضارها فى ذهن السامع، و موضوع هذه القضية هو بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٧

شخص هذا اللفظ الصادر منّا، فهل يمكننا إحضار هذه القضية فى ذهن السامع بالتلفيق بين الوسيلة الإبداعية و الوسيلة الحكائية، بحيث يكون الموضوع حاضراً بالوسيلة الإبداعية، و المحمول و هو كلمة (لفظ) مثلاً فى «زيد لفظ» حاضراً بالوسيلة الحكائية؟ اتضح ممّا بيناه فى تحقيق الكبرى أن هذا متوقف على تحقيق شرطين:

- الشرط الأول: أن يكون موضوع القضية المعنوية جزئياً، لاستحالة إحضار الكلى إبداعياً فى ذهن السامع، و هذا الشرط محفوظ فى المقام، لأن موضوع القضية المعنوية المراد إحضاره فى ذهن السامع، إنما هو شخص هذا اللفظ، فإيجاد هذا الشخص الفرد خارجاً، نحصل على إخطار لصورة ذهنية موازية لهذا الفرد فى الخارج.

- الشرط الثانى: هو البحث فى أن الهيئة المتحصلة من التلفيق بين وسيلة إبداعية و أخرى حكائية، هل تكون موضوعاً لإفادة النسبة؟ و الصحيح فى ذلك، بحسب المستظهر عرفاً، هو التفصيل:

بين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية و وسيلة إبداعية، و لكنها لفظ بطبعها.

و بين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية و وسيلة إبداعية، و لكنها ليست لفظاً بطبعها.

فإن كانت الوسيلة الإبداعية لفظاً بنفسها: فالهيئة تكون موضوعاً لإفادة النسبة، و لهذا حينما نقول «زيد لفظ» و نقصد بذلك إيجاد الموضوع بشخص لفظ زيد، نكون قد حصلنا على النسبة، لأن هذه الهيئة متحصلة من وسيلتين لفظيتين و إن كانت إحداهما إبداعية و الأخرى حكائية.

و إن كانت الوسيلة الإبداعية ليست لفظاً بنفسها، كما قلنا سابقاً فى مثال (تاريخ الطبرى) حيث الوسيلة الإبداعية ليست لفظاً، بل هى فعل خارجى

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٨

و الوسيلة الحكائية لفظ من الألفاظ، فالهيئة المتحصلة من وسيلتين ليست كلتاها لفظية، لا تكون موضوعاً للنسبة، و لا تدل عليها. و على هذا فالشرط الثانى متحقق فى المقام فى مثل «زيد لفظ». فكلا الشرطين متحقق فى المقام، فيعقل إحضار مثل هذه القضية المعنوية بالتلفيق بين الوسيلة الإبداعية فى جانب الموضوع، و الوسيلة الحكائية فى جانب المحمول.

و بهذا يظهر بطلان ما أورده المحقق الأصفهاني على إطلاق اللفظ و إرادة الشخص، فإنه اعترض بالنقض فى المقام حيث قال [٥٩]: بأنه لو كان يصح إطلاق اللفظ و إرادة شخصه و تشكيل قضية معنوية بالتلفيق بين الوسيلة الحكائية للمحمول، و الوسيلة الإبداعية

للموضوع، إذن لصحّ أن نضرب شخصا، ثم نقول «ضرب» و نشكل بذلك قضية معنوية موضوعها أحضر بالوسيلة الإيجابية و هو «الضرب»، و محمولها أحضر بالوسيلة الحكاية، مع أن هذا غير صحيح عرفا، و ذلك يكشف عن نكتة توجب عدم صحة إطلاق اللفظ، و إرادة شخصه بنحو الإيجاد.

و لكن هذا النقض ممّا لا يمكن المساعدة عليه بعد الالتفات إلى النكتة التي بيّناها، و هي: إن مجرد صحة الوسيلة الإيجابية لا يكفي لتشكيل القضية المعنوية في ذهن السامع، إلّا بعد ضمّ خصوصية كون الهيئة المتحصّلة من التلفيق بين الوسيلتين موضوعه للنسبة، و هذا مطلب جعلى بيد الواضع. فلو فرض أن الواضع لم يضع الهيئة المتحصّلة من التلفيق لإفادة النسبة، إذن فالقضية المعنوية لا يمكن إحضارها في ذهن السامع، لأن كلا من الموضوع و المحمول تمّ إحضاره لكن لم يتم إحضار النسبة إيجابيا و لا حكايا. فلا بدّ من التفرقة بين قولنا «زيد لفظ» و بين أن نضرب شخصا و نشكل قضية معنوية موضوعها أحضر إيجابيا. و محمولها أحضر حكايا، بأن الواضع وضع الهيئة

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٧٩

المتحصّلة من اللفظين للنسبة سواء أ كان إحضار الموضوع باللفظ بنحو الوسيلة الإيجابية، أو بنحو الوسيلة الحكاية. و أما الهيئة المتحصّلة من ضم عالم اللفظ إلى عالم الفعل، لم يضعها لإفادة النسبة. فمن هنا لم تتم تلك الجملة فلا يرد النقض في المقام. و بهذا يتبين أن إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، يعقل أن يكون مصداقا و مثالا للوسيلة الإيجابية. و لكن هل ينحصر هذا المطلب في الوسيلة الإيجابية، أو يعقل إن يكون له باب آخر، و هو باب الاستعمال و الحكاية؟ فقد يقال بأن توجيه المطلب في باب الاستعمال غير معقول، فينحصر كونه من باب الإيجاد، و ما أشكل به على كونه من باب الاستعمال يرجع إلى وجهين أساسيين:

### الوجه الأول:

و مفاده ما نقله صاحب (الكفاية) عن صاحب (الفصول) من لزوم اتحاد الدال و المدلول، إذ لو كان بابه باب الاستعمال، بحيث يكون اللفظ مستعملا في نفسه، إذن يلزم اجتماع الدال و المدلول، لأن اللفظ بنفسه دال، و بنفسه مدلول و الدال و المدلول من أقسام التقابل، لأنهما متضايقان، و لا يعقل اجتماع المتضايقين في شيء واحد. و قد أجاب على ذلك المحقق الخراساني [٦٠] (قده) بأنه: يكفي في المقام الاختلاف الاعتباري، و الحيثي بين الدال و المدلول. فاللفظ بلحاظ كونه صادرا من صاحبه، يكون دالا، و بلحاظ أنه مراد يكون مدلولا، و هذا الاختلاف الاعتباري و الحيثي يكفي في تصوير دالته و مدلوليته.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٠

و قد حمل المحقق الأصفهاني [٦١] كلام صاحب (الكفاية) على الإرادة التكوينية التي هي من مبادئ صدور الفعل الاختياري، فكأن صاحب (الكفاية) يقول: بأن اللفظ من حيث أنه صادر، يكون دالا، و من حيث أنه فعل اختياري كاشف عن الإرادة التكوينية من قبل الفاعل، يكون مدلولا.

و اعترض على صاحب (الكفاية) بأن دلالة اللفظ على الإرادة التكوينية دلالة عقلية، و ليست دلالة لفظية استعمالية، فإن كل معلول يدل على علته بالإن. فدلالة لفظه (زيد) على الإرادة التكوينية على حد دلالة أي فعل اختياري على الإرادة التكوينية. و هذا خارج عن محل الكلام، لأن الكلام في تصحيح و توجيه الدلالة اللفظية الاستعمالية.

و الصحيح: إن مراد صاحب (الكفاية) بالإرادة التي صوّر بها المدلول، ليس هو الإرادة التكوينية التي هي من مبادئ صدور الفعل

الاختياري، وإلّا لكان هذا من باب استعمال اللفظ في الإرادة، لا من باب إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، حينئذ يكون المدلول هو الإرادة، مع أن صاحب (الكفاية) بصدد بيان أن المدلول هو نفس اللفظ، لا الإرادة، فلو كان قد اشتبه بين المدلول العقلي و المدلول الاستعمالي، للزم أن يكون المدلول هو الإرادة، والإرادة غير اللفظ، وهما متغيران متغيرا حقيقيا لا متغيرا اعتباريا. فهذا شاهد على أن مقصوده من الإرادة، ليس هو الإرادة التكوينية، وإنما الإرادة التفهيمية. فاللفظ من حيث أنه أريد به التفهيم فهو دال، ومن حيث أنه أريد به تفهيم نفسه به فهو مدلول. فالحيثان منترعتان بلحاظ الإرادة التفهيمية، لا بلحاظ الإرادة التكوينية التي هي من مبادئ صدور الفعل الاختياري في الخارج. وبهذا يتحقق التغير الاعتباري بين الدال و المدلول.

ولكن يبقى الكلام في كبرى هذا المطلب، وهو: إن التغير الاعتباري

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨١

هل يكفي في رفع محذور التقابل بين الدال و المدلول، أو لا يكفي لذلك؟.

و الصحيح إنه لا يكفي في المقام، وذلك لأن المتضايقين على قسمين:

فهناك قسم من المتضايقين لا يوجد بينهما تعاند ذاتي في الوجود من قبيل العالم و المعلوم، لأن الذات قد تكون عالمة بنفسها، وإنما التعاند بينهما في عالم المفهوم فقط. وبهذا يكفي التغير الحثي في توجيه العالم و المعلوم مع وحدة الذات خارجا.

و هناك قسم آخر من المتضايقين يكون التعاند بينهما في مرحلة الوجود:

من قبيل العلة و المعلول، و السبب و المسبب، فإن الشيء الواحد خارجا، لا يمكن أن يكون علة و معلولا لنفسه، و إن اختلفت الحثية الاعتبارية، و ذلك لاستحالة إيجاد الشيء لنفسه. و الدال و المدلول علة و معلول، لكن بحسب عالم الوجود الذهني، لا عالم الوجود الخارجي، فإنّ الدال علة في عالم الذهن للوجود الذهني للمدلول، و بهذا تحصل الدلالة لأنّ معناها سببية أحد الأمرين للآخر في عالم الذهن و التصور، فيكون التعاند بين الدال و المدلول تعاندا وجوديا، لا مفهوما فقط، و في مثل هذه الحالة يستحيل اجتماعهما. إذن فالتغير الاعتباري الذي صورّه صاحب (الكفاية) لا يكفي لتصحيح هذا الاستعمال.

## الوجه الثاني:

و مفاده ما ذكر في تقريرات المحقق العراقي [٦٢] (قده): من لزوم اجتماع اللحاظ الآلي، و اللحاظ الاستقلالي في شيء واحد، فإنّ استعمال اللفظ في المعنى، هو عبارة عن جعل اللفظ ملحوظا آله و مقدّمة للمعنى. فاللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي باعتباره مرآة و فانيا في المعنى. و المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، باعتباره هو ذو المرآة، فإذا فرض أنّ اللفظ استعمل في

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٢

شخص نفسه، لزم كونه ملحوظا باللحاظ الآلي بما هو لفظ، و ملحوظا باللحاظ الاستقلالي بما هو معنى نفسه. و هذا معنى لزوم اجتماع اللحاظين، مع أن اللحاظ الآلي و اللحاظ الاستقلالي، متنافيان، يستحيل اجتماعهما في شيء واحد.

و تحقيق الكلام في ذلك هو:

إمّا أن نقول بأنّ الاستعمال عبارة عن عملية إفنائية للفظ في المعنى، فهو من باب المرآية.

و إما أن نقول: بأنّ الاستعمال بابّه باب العلامة، فاللفظ علامة، و المعنى ذو العلامة، و كل من العلامة و ذهابها قابل لأن يتوجه إليه بتوجه و لحاظ استقلالي نفسي.

فإن قلنا: بأنّ باب الاستعمال هو باب العلامة، فلا موضوع لهذا الإشكال، لأنّ الإشكال مبني على أنّ اللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي في مقام الاستعمال، بينما هو ملحوظ استقلالا بناء على العلامة في الاستعمال، إذن فلا يلزم اجتماع اللحاظين.

و إن قلنا: بأن الاستعمال بابه باب المرآتية و الفنائية، فهذا أمر غير معقول في المقام في باب إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، لكن لا بلحاظ استحالة اجتماع اللحاظين، بل قبل أن تصل النوبة إلى ذلك، تتبين الاستحالة، لأن اللحاظ الآلي في نفسه يستدعي الاثنية بين الآلة و ذيهما، و هنا في مقام إطلاق اللفظ و إرادة شخصه، لا اثنية بين الآلة و ذيهما. فاللحاظ الآلي و الآلية في نفسه غير معقول في المقام، بقطع النظر عن محذور اجتماع اللحاظ الآلي، و اللحاظ الاستقلالي.

و هكذا اتضح أن إطلاق اللفظ و إرادة شخصه صغرى الوسيلة الإيجابية فقط. و أما إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه أو مثله، فهو من صغريات الوسيلة الحكائية.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٣

## الأمر الخامس تبعية الدلالة للإرادة

### [حيثيات الامر الخامس

#### إشارة

و في هذا الأمر ذكرت عدة حيثيات، و وقع في كلماتهم خلط بينها، بحيث أرجعت بعضها إلى البعض الآخر، و فرض أن ملاك بعضها هو ملاك البعض الآخر. و لكن بحسب الحقيقة هذه حيثيات متغايرة، و ملاكاتها الفتيية متميزة. فهناك ثلاث حيثيات لا بد من التكلم عنها تصورا و ملاكا ثم تحقيقا، و هذه حيثيات هي:

١- هل إن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية، أو دلالة تصديقية؟

٢- هل إن الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، أو ليست تابعة للإرادة؟

٣- هل إن الإرادة مأخوذة قيدا في المعنى الموضوع له، أو ليست مأخوذة قيدا في المعنى الموضوع له؟

تصوير حيثية الأولى: هل إن الدلالة الوضعية هي دلالة تصويرية أو دلالة تصديقية، بمعنى أن الدلالة التي صارت بسبب الوضع، هل هي مجرد انتقاش صورة المعنى في ذهن السامع أو أن اللفظ له كشف و دلالة تصديقية على مطلب نفساني في نفس المتكلم بحيث نستكشف باللفظ مطلبا نفسانيا في نفس المتكلم؟

و الملاك الفني لهذه حيثية، هو تشخيص الوضع، هل هو التعهد أو هو الاعتبار؟

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٤

فإن كان الوضع هو التعهد بحيث أن المتعهد يحدث بالتعهد ملازمة بين النطق باللفظ، و بين قصد التفهيم، إذن فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية، بحيث يكون اللفظ كاشفا و برهانا على أمر نفساني في نفس المتكلم، لكنه برهان ظني قابل للتخلف.

و إن كان الوضع هو الاعتبار بمعنى القرن الأکید الشديد بين اللفظ و المعنى، فالدلالة الوضعية دلالة تصوورية، سواء أخذت الإرادة قيدا في المعنى الموضوع له، أو لم تؤخذ الإرادة قيدا فيه، فإن أخذها قيدا معناه أن المدلول التصوري هو المعنى مع الإرادة، و لا يغير ذلك من جوهر الدلالة، و ينقلها من التصورية إلى التصديقية، فأخذ الإرادة قيدا، أو عدم أخذها كذلك في المعنى الموضوع له، لا يغير من جوهر الدلالة الوضعية، بل هي تصويرية بناء على مسلك الاعتبار و القرن. غاية الأمر أن المدلول التصوري تارة يكون ذات المعنى فقط، و أخرى يكون المعنى المراد. فاللفظ لا يوجب إلّا انتقاش الصورة ذهنا، و لا يوجب كشفا خارجيا حتى و لو صدر اللفظ من اصطكاك حجرتين.

إذن فالملاك الفني للحيثية الأولى، مربوط بكون الوضع هل هو التعهد أو هو الاعتبار؟

فإن كان هو التعهد: فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية.

و إن كان هو الاعتبار: فالدلالة الوضعية دلالة تصويرية سواء أخذت الإرادة قيذا في المعنى الموضوع له، أو لم تؤخذ فيه، غاية الأمر أن المدلول التصوري تارة يكون ذات المعنى، و أخرى المعنى المقيد بالإرادة، فجوهر الدلالة الوضعية لا يتغير، فهي دلالة تصويرية. تصوير الحيثية الثانية: هل إنَّ الدلالة الوضعية تابعة للإرادة من باب تبعية المعلول للعلل، فحيث لا إرادة فلا دلالة وضعية؟. أو إنَّ الدلالة ليست تابعة لإرادة المتكلم؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٥

و هذا المطلب يختلف تصورا و ملاكا عن السابق في الحيثية الأولى:

أما تصورا: فواضح، لأنَّ في الحيثية الأولى، الكلام في جوهر الدلالة الوضعية، بينما في هذه الحيثية، الكلام في تبعية الدلالة للإرادة، و عدم تبعيتها للإرادة. فالكلام هنا تصورا في ظرف الدلالة الوضعية، هل هي موقوفة على إرادة المتكلم فحيث لا إرادة فلا دلالة وضعية، أو إنها غير موقوفة؟.

و أما ملاكا: فتبعية الدلالة للإرادة بناء على مسلك التعهد، أمر غير معقول، لأنه بالتعهد، اللفظ يكشف عن الإرادة، فإذا صارت دلالة اللفظ على الإرادة فرع الإرادة، فمعنى هذا أننا نحتاج قبل دلالة اللفظ إلى أن نحزر الإرادة من الخارج، مع أن اللفظ كاشف عن الإرادة بناء على التعهد، فتبعية الدلالة للإرادة خلف مبنى التعهد فهو أمر غير معقول. فتبعية الدلالة للإرادة إنما تتعلل بناء على مسلك الاعتبار، بأن يدعى بأن الإرادة مأخوذة قيذا في الوضع الاعتباري، لكن ليس في المعنى الموضوع له، لأنَّ الإرادة حينئذ تصبح دخيلة في مدلول اللفظ، و لا معنى لان يقال بأن دلالة اللفظ على المعنى فرع وجود المعنى خارجا، بل لا بدَّ من أن يدعى أخذ الإرادة قيذا في نفس الوضع أو في اللفظ، بأن يقال إنَّ العلقه الوضعية مقيدة بصورة وجود الإرادة، فحينئذ يقال بأن الدلالة الوضعية فرع العلقه الوضعية، و العلقه الوضعية فرع الإرادة، فحيث لا إرادة، لا علقه وضعية، و بالتالي لا دلالة وضعية. أو يقال: بأنَّ الإرادة مأخوذة قيذا في اللفظ، فحيث لا-إرادة يكون اللفظ بلا وضع، فهو مهمل. و مع الإرادة يكون اللفظ موضوعا، و بذلك تتم تبعية الدلالة للإرادة، لأنَّ الدلالة تابعة للوضع، و الوضع فرع أن يكون اللفظ مقرونا بالإرادة.

إذن الحيثية الثانية معاكسة للحيثية الأولى. فملاك كون الدلالة تصديقية، هو التعهد، لكن التعهد لا يناسب تبعية الدلالة للإرادة، بل يناسب مسلك الاعتبار، بأخذ الإرادة قيذا في الوضع، أو في اللفظ، لا في المعنى الموضوع له. و حينئذ قد يقال بتبعية الدلالة للإرادة.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٦

تصوير الحيثية الثالثة: هل إنَّ الإرادة مأخوذة قيذا في المدلول، أو ليست مأخوذة قيذا في المدلول؟.

و هذا المطلب يغاير المطلبين السابقين لأنَّ في هذا المطلب لا يراد معرفة جوهر الدلالة، أو ما هو ظرفها، بل يراد معرفة حدود هذه الدلالة، و هل أن المدلول هو ذات المعنى، أو المعنى مع الإرادة.

### تحقيق الكلام في الحيثية الأولى:

هل إنَّ الدلالة الوضعية دلالة تصويرية أو دلالة تصديقية؟.

و الصحيح إنَّها دلالة تصويرية، و ليست مستبطنه للدلالة التصديقية، و تحقيق ذلك بيان مقدمتين:

- المقدمة الأولى: إنَّ الوضع ليس هو التعهد، بل هو الاعتبار بالمعنى المختار، حيث أن الواضع يقرب صورة شيء مع صورة شيء آخر كما في السكوني و النوفلي، فيوجب انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، و قد تقدم توضيح ذلك في بحث الوضع.

- المقدمة الثانية: إنَّ تصوير كون الدلالة الوضعية تصديقية، هو معقول بناء على مسلك التعهد، و غير معقول بناء على مسلك الاعتبار.

أما كونه معقولا بناء على مسلك التعهد: ففي غاية الوضوح، لأنَّ المتعهد يوجد ملازمة بين اللفظ و الإرادة، و ينشأ بذلك الانتقال



التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

و أما عدم معقوليته بناء على مسلك الاعتبار: فواضح أيضا، لأن الاعتبار هو قرن صورة اللفظ مع صورة المعنى في ذهن السامع، و هذا القرن بين الصورتين يوجب تلازما بين تصور اللفظ، و تصور المعنى، فينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر. و هذا الانتقال انتقال تصوري لا محالة، و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٧

معنى الدلالة التصورية. و لا يفرق فيه بين أخذ الإرادة قيادا في المعنى الموضوع فيه، و عدم أخذها كذلك:

فإذا كانت الإرادة غير مأخوذة في المعنى الموضوع له، فالواضح كأنه قرن بين صورة اللفظ و صورة ذات المعنى، فمن الواضح حينئذ أن الانتقال انتقال تصوري محض، و أما إذا كانت الإرادة مأخوذة قيادا في المعنى الموضوع له فقد يتوهم حينئذ بأن هذا يجعل الدلالة دلالة تصديقية، و لكن هذا غير صحيح. و تفصيل القول في ذلك أن الإرادة المأخوذة في المعنى لا يخلو أمرها من أحد ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة الكلي، بمعنى أن لفظة (ماء) موضوعه للسائل المراد، بحيث يكون مفهوم الإرادة بوجه كلي أخذ قيادا فيه.

الاحتمال الثاني: أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة الجزئي، يعنى مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص. فحينما يقول «زيد ماء» فلفظة (ماء) معناها السائل المراد لزيد بالخصوص.

الاحتمال الثالث: أن يكون المأخوذ في المعنى واقع الإرادة و وجودها في نفس المتكلم، لا مفهومها الكلي، و لا مفهومها الجزئي. و الفرق بين الاحتمال الثالث، و الاحتمالين الأولين، في غاية الوضوح:

ففي الأولين لم يؤخذ وجود الإرادة قيادا في المعنى، بل أخذ مفهومها خاليا من الوجود و العدم.

و أما في الثالث لم يؤخذ مفهوم الإرادة بل واقعها و وجودها الخارجي، بحيث لو لم يكن لها وجود خارجي فالمعنى غير تام بنفسه.

و إن شئت قلت: إن صورة الإرادة في الأولين لم يؤخذ فيها كونها مطابقة للواقع، و ذات مصداق في الخارج.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٨

و أما في الثالث فقد أخذ فيها كونها مطابقة للواقع و الخارج. فالمدلول هو صورة سائل مراد، بنحو يكون لهذه الصورة مطابق في نفس المتكلم.

و أما الاحتمال الأول: لو قلنا به لا ينتج كون الدلالة تصديقية بناء على مسلك الاعتبار، لأن غاية ما يوجب الاحتمال هو أن المدلول التصوري عبارة عن المعنى مع مفهوم الإرادة الكلي، فلم تخرج الدلالة عن كونها تصورية، و إنما طعم المدلول التصوري بقيد زائد و هو مفهوم الإرادة على وجه كلي، تماما كما لو طعمنا المدلول التصوري، و هو السائل بقيد أن يكون حارا، فهذا لا يخرج الدلالة الوضعية عن كونها تصورية.

أيضا لو قلنا بالاحتمال الثاني: فنفس الكلام إذ يطعم المدلول التصوري بقيد زائد، و هو مفهوم الإرادة على وجه جزئي، و هذا لا يخرج الدلالة عن كونها تصورية.

و أما الاحتمال الثالث، و هو كون المأخوذ صورة الإرادة المطابقة مع الواقع، بحيث تؤخذ المطابقة قيادا في الإرادة، فيصير المأخوذ مفهوم الإرادة بشرط أن يكون لهذا المفهوم مصداق في الخارج، ثابت في نفس المتكلم، و حينئذ يقال: بأن هذا يوجب تطعيم الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية، لأن هذه الدلالة الوضعية هنا توجب الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، و صورة الإرادة المشروطة بأن يكون لها مطابق في الخارج، و هذا هو معنى التصديق.

إلا أن هذا الاحتمال الثالث في نفسه غير معقول، بناء على مسلك الاعتبار، و توضيح عدم معقوليته.

إن القرن بين شيئين تارة يكون في الخارج، فيقرن الوجود الخارجي لأحدهما بالوجود الخارجي للآخر، من قبيل اقتران الحرارة بالنار. وأخرى يقرن الوجود التصوري لأحدهما بالوجود التصوري للآخر:

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٨٩

ففي الحالة الأولى: الاقتران يوجب الانتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

وفي الحالة الثانية: غاية ما يوجهه القرن بينهما هو الملازمة بين التصورين، بحيث ينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر، ولا يعقل أن يكون هذا الانتقال إلّا انتقالا تصوريا، لأنه فرع الملازمة، والملازمة قائمة هنا بين التصورين، فينتقل من تصور إلى تصور آخر.

إذن فالانتقال إما أن يكون بلحاظ القرن بين الوجودين الخارجيين فيكون تصديقا، وإما بلحاظ القرن بين التصورين فيكون تصوريا. وعليه ففي محل الكلام إذا فرض أن الواضع قرن بين وجود اللفظ ووجود الإرادة، وجعل ملازمة بينهما، فيكون الانتقال تصديقا كالانتقال من النار إلى الحرارة، إلّا أن هذا خلف، لأننا نتكلم بناء على مسلك الاعتبار، وإن قرن الواضع بينهما بلحاظ الصورتين الذهنيتين، فيستحيل أن يكون هذا القرن موجبا إلّا للملازمة في عالم التصور، وتلك الملازمة لا توجب إلّا الانتقال من تصور إلى تصور.

وأما أن هذا التصور هل هو مطابق للواقع أو ليس مطابقا للواقع؟ فهذا ليس في عهدة القرن والوضع، بل هو في عهدة شيء آخر. إذن فالاحتمال الثالث في نفسه غير معقول بناء على مسلك الاعتبار، وإنما المعقول بناء عليه، هو أحد الاحتمالين الأولين، وهو أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة بوجه كلي أو بوجه جزئي، ولا تتغير الدلالة من تصورية إلى تصديقية، فالانتقال إلى السائل المقيّد انتقال تصوري. فكما لا يكشف مثل هذا الانتقال التصوري تصديقا عن وجود السائل في الخارج، كذلك لا يكشف تصديقا عن وجود الإرادة خارجا. فحال القيد هو حال المقيّد، والدلالة دلالة تصورية محضة. وهذا لا ينافي القول بوجود دلالة تصديقية، لكن ليس منشؤها هو الوضع، بل إماره حاليه وهي إماره الغلبه، وذلك لأن الغالب في حال تكلم العاقل بكلام موضوع لمعنى أن يقصد تفهيم

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٠

ذلك المعنى، وهذه الغلبة العقلانية أمر ارتكازي في الأذهان العرفية والعقلانية، فتحسب من قبيل القرائن المتصلة التي توجب ظهورا في الكلام، كاشفا كاشفا تصديقا عن هذه الإرادة، والقرائن المتصلة سواء أكانت ارتكازية، أو لفظية، تشكل ظهورا في اللفظ، وهذا الظهور دلالاته تصديقية، وليست تصورية، إلّا أن هذه الدلالة التصديقية، ليست وضعيه، بل هي دلالة بعد الوضع، ومرتبه عليه.

### تحقيق الكلام في الحثية الثانية:

هل إن الدلالة الوضعيه هي في طول الإرادة؟. فحيث لا إرادة في نفس المتكلم فلا دلالة للفظ على المعنى؟.

أو أن الدلالة محفوظة سواء أكان المتكلم مريدا أو غير مريدا؟.

في تحقيق هذا المطلب يقال: بأننا تارة نبني على مسلك التعهد في باب الوضع، وأخرى نبني على غير مسلك التعهد.

فإن بنينا على التعهد فلا يعقل تبعية الدلالة للإرادة، لأنّ التعهد يقتضى كما بينا أن تكون الدلالة الوضعيه تصديقيه، ويطلب من اللفظ أن يكون كاشفا عن الإرادة، وحينئذ كيف يعقل أن يقال: بأن كاشفيه اللفظ عن الإرادة فرع وجود الإرادة، لأن ذلك معناه أن نحزر من الخارج وجود الإرادة، ومع الإحراز أصبح اللفظ كاشفا عن الإرادة، ومثل هذا الكشف لا محصل له لأنه كشف لما هو مكشوف، فلا معنى لأن تكون الدلالة الوضعيه منوطه بوجود الإرادة بل هي بنفسها تكشف عن وجود الإرادة. فالتبعيه بناء على مسلك التعهد أمر غير معقول.

أما بناء على مسلك الاعتبار، وكون الوضع هو إيجاد علة اعتبارية بين اللفظ والمعنى، فقد يقال كما في كلمات السيد الأستاذ، بأن هذه العلة الاعتبارية المجعولة من قبل الواضع، لا بد من تصويرها بنحو، بحيث تكون الدلالة تابعة للإرادة.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩١  
و توضيح ما ذكر في تصوير ذلك هو:

إن الواضع حينما يضع اللفظ للمعنى له غرض عقلائي، و غرضه هذا هو انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، لكن ليس مطلقاً و كيفما اتفق، بل بشكل مشروط بصورة وجود الإرادة التفهيمية من قبل المتكلم. أمّا الانتقال في غير هذا الظرف المخصوص و المشروط، فهو ليس مشمولاً لغرض الواضع.

و بناء على ذلك: فلا بدّ للواضع أن يجعل الوضع على طبق غرضه، فيقيد نفس الوضع بصورة كون المتكلم مریداً لتفهم المعنى، إذا لو كان الوضع مطلقاً، لكان إطلاقه لغواً، لأنه ليس داخلاً في غرضه، فلا بد من تقييد الوضع، و مرجع ذلك إلى أن الدلالة تابعة للإرادة، لأن الدلالة فرع الموضوعية، و الموضوعية قيدت بإرادة التفهم، فتكون الدلالة موقوفة و تابعة للإرادة. إلّا أن هذا لبيان غير صحيح، و ذلك لوجهين:

أ- الوجه الأول: و هو مبني على المماشاء مع التصورات المشهورة التي اقتضاها البيان المذكور، و حاصل هذا الوجه: إننا لو سلمنا بأن غرض الواضع هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى في ظرف مخصص، و هو ظرف وجود الإرادة التفهيمية، و لكن مع هذا لا يلزم محذور جعل الوضع مطلقاً، لأن الواضع إذا جعل اللفظ موضوعاً للمعنى على الإطلاق، فقد دخل في جعله ظرف إرادة التفهم أيضاً و صار جعله أوسع دائرة من غرضه، باعتبار الإطلاق، و حينئذ:

إن قلنا: بأن الإطلاق مثنوّة زائده، يلزم من ذلك إشكال اللغوية، لأن الواضع لما إذا قام بهذه المثنوّة الزائده مع أنها غير داخله في غرضه؟. فيإمكانه أن يجعل الوضع مقيداً.

و إن قلنا: بأن الإطلاق ليس فيه مثنوّة زائده، كما هو الصحيح لأن الإطلاق هو مجرد عدم التقييد، فليس فيه مثنوّة لحاظية زائده، فلا يشكل على

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٢

الواضع باللغوية، لأنه لم يأت بمثنوّة زائده ليسأل عن سبب الإتيان بها.

ب- الوجه الثاني: و هو حاقّ الجواب في المقام و حاصله: إنّ البيان المذكور مبني على أن الوضع من قبيل المجعولات الاعتبارية التشريعية التي تقبل الإطلاق و التقييد، كوجوب الصلاة بعد الزوال، و عدم وجوبها قبل الزوال.

إلا أن هذا التوهم غير صحيح، و قد اتضحت عدم صحته مما تقدم في حقيقة الوضع، فقد تقدم أن حقيقة الوضع هو القرن. و القرن علة تكوينية لانتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، و ليس علة جعلية و اعتبارية. و إذا كان الواضع يستعمل الاعتبار، إنما ذلك من باب أن الاعتبار مقدمة إعدادية لقرن اللفظ بالمعنى. فعندنا في المقام شيان، علة و معلول: العلة هي نفس القرن في انتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، و المعلول هو نفس الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ و تصور المعنى. بحيث متى ما تصوّر اللفظ تصوّر المعنى، و حينئذ ما ذا يقيد هنا؟.

أمّا نفس القرن فهو فعل خارجي تسببي، فالواضع إمّا أن يكرّر عملية القرن خارجاً، أو يتسبب إلى القرن بالاعتبار و الوضع، و حينئذ لا معنى لتقييد هذا القرن أو إطلاقه.

و أمّا معلول هذا القرن فهو أيضاً ملازمة تكوينية قهرية قائمة بين اللفظ و المعنى، و لا يمكن بعد هذا فرض الملازمة في حال دون حال، لأن ذلك تفكيك بين المعلول و العلة. و هو خلف القرن لأن القرن يوجب تكوين الملازمة في عالم التصور بين اللفظ و المعنى.

إذن فالتقييد في المقام غير معقول، لا في نفس القرن، ولا فيما ينشأ من القرن من الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ و تصور المعنى. نعم الشيء الممكن في المقام هو أن يقيّد أحد طرفي الاقتران. بأن يقرن لفظه (زيد) المنصوبة بالمعنى الفلاني، ولكن هذا بحسب الحقيقة ليس تقييدا

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٣

للوضع و القرن، ولا تقييدا للملازمة، بل هو تخصيص لأحد طرفي القرن، و أحد طرفي الملازمة. وهذا أمر بيد الإنسان، فتارة يقرن بين زيد و المعنى على الإطلاق، و أخرى يقرن بين زيد المنون و المعنى، بأن يأخذ التنوين قيذا في زيد، أو يأخذ قيد الطول مثلا. فمتى ما سمعنا كلمة (زيد) تصورنا الإنسان الطويل، فهذا أمر معقول أن يأخذ القيد في اللفظ أو في المعنى. أما تقييد نفس الوضع فهو أمر غير معقول.

إذن فتصحيح تبعية الدلالة للإرادة بهذا البيان المذكور من كون الوضع من قبيل المجعولات التشريعية هو غير صحيح. و بقي في المقام فرضان آخران و هما: هل إن أخذ الإرادة قيد في اللفظ، يصحح تبعية الدلالة للإرادة، أو إن أخذ الإرادة قيد في المعنى يصح ذلك؟.

و الصحيح إنه لا يصح:

فأما أخذ الإرادة قيذا في المعنى: إن أريد به مفهوم الإرادة، فاللفظ يدل على مفهوم الإرادة و لو صدر من نائم، و هذا غير تبعية الدلالة للإرادة كما هو واضح، فإن دلالة اللفظ على المفهوم لا يتوقف على وجود ذلك المفهوم خارجا، فإن اللفظ يدل على المفهوم سواء أ كان هذا المفهوم موجودا في الخارج، أو لم يكن موجودا في الخارج. و إن أريد به الوجود الخارجي للإرادة فهو غير معقول كما سبق.

إذن فتبعية الدلالة للإرادة، لا يتصور بناء على مسلك الاعتبار، كما لا يتصور بناء على مسلك التعهد.

و أما في الفرض الثاني و هو أخذ الإرادة قيذا في اللفظ كما يأخذ التنوين في اللفظ، فقد يتوهم أن اللفظ المقيّد بأن يكون معه إرادة هو مقرون مع المعنى الفلاني، فاللفظ الذي ليس معه إرادة ليس مقرونا بذلك المعنى، إذن فلا يدل عليه، فتكون الدلالة تابعة للإرادة.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٤

هذا أيضا غير معقول لما بيّناه من أن الملازمة لها عالمان:

إما ملازمة في عالم الوجود الخارجي من قبيل وجود النار و الحرارة، فالانتقال من أحدهما إلى الآخر انتقال تصديقي.

و إما ملازمة في عالم الوجود التصوري الذهني، فالانتقال يكون تصوريا ما بين صورة اللفظ و صورة المعنى، و حينئذ أي قيد يؤخذ في اللفظ، إذا كان قيذا تصوريا يعقل أخذه في اللفظ من قبيل التنوين، لأننا نتكلم بناء على مسلك الاعتبار. و أما أخذ الوجود الخارجي للإرادة فهذا ليس قيذا تصوريا، بل قيد تصديقي، و رجوع إلى الملازمة بين الوجودين في عالم الخارج، و هو خلف.

إذن اتضح عدم معقولية تبعية الدلالة للإرادة. أما تقييد نفس الوضع فهو غير معقول، لأنه ليس من المجعولات الاعتبارية.

و أما تقييد المعنى الموضوع له:

فإن قيد بمفهوم الإرادة، فاللفظ لا يتوقف على وجود هذا المفهوم خارجا.

و إن قيد بواقع الإرادة فهو غير معقول كما بيّنا.

و إن أخذت الإرادة قيذا في اللفظ، فهو أيضا غير معقول، لأن اللفظ يعقل أن يقيّد بقيود تصورية لا بقيود تصديقية. إذن فالدلالة غير تابعة للإرادة، لا بناء على مسلك التعهد، و لا بناء على مسلك الاعتبار.

**تحقيق الكلام في الحيشة الثالثة:**

## إشارة

هل الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له، أو ليست مأخوذة؟.

هذا المطالب يفترض فيه ثلاث افتراضات:

الأول: أن يكون المأخوذ في المعنى الموضوع له، مفهوم الإرادة بوجه

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٥

كلى، حيث تكون لفظه «ماء» موضوعه للسائل المراد.

الثاني: أن يكون المأخوذ فيه، مفهوم الإرادة بوجه جزئى، يعنى مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص.

الثالث: أن يكون المأخوذ فيه، واقع الإرادة ووجودها الخارجى القائم فى نفس المتكلم، لا مفهومها على وجه كلى، أو جزئى.

أمّا الافتراض الأول: فليس فيه محذور ثبوتى بحيث ينسب إلى الذهن السائل المراد حينما نقول «ماء» و إنما فيه المحذور الإثباتى،

لكونه بخلاف الوجدان خارجا. فإن مفهوم الإرادة لا ينسب من الألفاظ على حد انسباقه من نفس لفظه «إرادة». فحينما يقال «إرادة»

ينسب مفهوم الإرادة، بينما إذا قيل «ماء» لا ينسب مفهوم الإرادة زائدا على السائل المخصوص.

و أما الافتراض الثانى: فينحصر إبطاله أيضا بالمحذور الإثباتى، فإن إرادة زيد حصه من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئى، و إرادة عمر

حصه من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئى، و هكذا. فيظهر وجه إبطاله بكونه بخلاف الوجدان، و ربما يعترض عليه أيضا بمحذور

آخر، و هو: إنه بناء على أخذ الحصص المفهومية للإرادة، يلزم كون وضع أسماء الأجناس من الوضع العام و الموضوع له الخاص،

لأن الواضع تصوّر مفهوم الإرادة، و وضع لفظه (الماء) للسائل الذى اقترب بواحد من حصص هذا المفهوم، و لكن هذا ليس محذورا

قائما برأسه، إذ لا برهان على أن يكون أسماء الأجناس موضوعة بالوضع العام و الموضوع له العام، فلا يكون إشكالا واقعيا، و إنما هو

إشكال جدلى.

و أما الافتراض الثالث: فبناء على مسلك التعهد، تكون الإرادة هى تمام مدلول اللفظ، لا إنها قيد فى مدلول اللفظ، فهذا الافتراض

صحيح لكن بتحويل القيدية إلى التمامية، بأن يقال: إن الإرادة هى تمام المدلول الوضعى للفظ، لأن الدلالة الوضعية بناء على مسلك

التعهد، دلالة تصديقيه كاشفه عن أمر واقعى قائم فى نفس المتكلم، و هو الإرادة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٦

و أمّا بناء على مسلك الاعتبار، فأصل واقع الإرادة فى المعنى الموضوع له غير معقول، و ذلك لأن الانتقال من تصور اللفظ إلى واقع

الإرادة غير معقول لما قلناه، من أن الانتقال فرع الملازمة. فإن كانت الملازمة بين الوجودين الخارجين من قبيل الملازمة بين النار و

الحرارة، فيكون الانتقال انتقالا تصديقيًا. و إن كانت الملازمة بين تصورين من قبيل تصور السكونى و تصور النوفلى، فيكون الانتقال

انتقالا تصوريا. و لا يعقل قيام الملازمة بين تصور، و وجود خارجى، و هنا فى محل الكلام حينما يوضع اللفظ للمعنى و تؤخذ الإرادة

بوجودها الخارجى قيذا فى المعنى الموضوع له، فهنا الملازمة لم تجعل بين الإرادة بوجودها الخارجى و اللفظ بوجوده الخارجى، فإن

مرجع هذا إلى أن الواضع تعهد بأن لا- يوجد اللفظ إلّا حينما توجد الإرادة و هو خلف، لان الكلام بناء على مسلك الاعتبار، و إن

كانت الملازمة بين الوجود الخارجى للإرادة، و تصور اللفظ، فهذا غير معقول لأن الملازمة إما بين الوجودين الخارجيين و إما بين

التصورين، و لا- يعقل الملازمة بين تصور شىء و وجود خارجى لشىء آخر، فأخذ الإرادة قيذا فى المعنى الموضوع له بوجودها

الخارجى، أمر غير معقول بناء على مسلك الاعتبار.

و المحقق الخراسانى [٦٣] (قده) ذكر وجوها أخرى لبيان عدم معقولية ذلك نذكر منها وجهين:

**الوجه الأول:**

إنه يلزم من أخذ واقع الإرادة فى المعنى الموضوع له، عدم انطباق مداليل. الألفاظ على الخارج، لأنها تصبح أموراً ذهنية فلا يعقل انطباقها على الخارجيات، و توضيح ذلك بأن يقال:

إن الإرادة إنما تتعلق بالصورة الذهنية للماهية المرادة الموجودة فى أفق

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٧

النفس. فمن أراد شرب الماء، فالمراد له بالذات، و بالحقيقة هو الوجود الذهني لشرب الماء، القائم فى أفق النفس. و عليه فلفظة «ماء» أو لفظة «الشرب» بناء على أن يكون قد أخذ فى موضوعها الإرادة، يعنى موضوعه للمراد بالذات، و هو الوجود الذهني المقوم للإرادة فى أفق النفس، و حينئذ هذا الوجود الذهني لا يعقل انطباقه على الخارج.

و الصحيح أنه عندنا شيئان: مراد بالذات و مراد بالعرض.

المراد بالذات: هو الوجود الذهني للماهية القائم فى أفق الإرادة، و المقوم للإرادة فى نفس المتكلم، بمعنى أن شرب الماء بما هو موجود ذهني هو المراد بالذات.

و عندنا مراد بالعرض و هو ذات الماهية من دون أن يلحظ معها الوجود الذهني، بمعنى ماهية شرب الماء من دون أن تطعم بالوجود الذهني، هذا مراد بالعرض لأن شئون الوجود تضاف دائماً إلى الماهية بالعرض، فكل شأن يثبت للوجود بالذات، يثبت لماهية ذلك الوجود بالعرض، فالوجود الذهني لشرب الماء مراد بالذات، و ماهية شرب الماء التي هي ماهية هذا الوجود الذهني مراد بالعرض، فعندنا إذن نسبتان:

- نسبة ذاتية للإرادة مع مرادها بالذات، و هو الموجود الذهني بما هو موجود ذهني.

- نسبة عرضية للإرادة إلى ذات الماهية، بما هي، لا بما هي موجودة فى الذهن.

و حينئذ إما أن تكون لفظة (الماء) موضوعه للمراد بالذات، يعنى موضوعه بإزاء تلك الوجودات الذهنية التي تنسب إليها الإرادة نسبة ذاتية.

و إما أن تكون لفظة (الماء) موضوعه لذوات الماهيات، لكن مقيدة بنسبة الإرادة إليها بالنسبة العرضية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٨

فعلى الأول يرد إشكال صاحب (الكفاية) لأن الوجود الذهني بما هو موجود ذهني لا ينطبق على الخارج.

و على الثانى حيث ذات الماهية مقيدة بقيام نسبة عرضية بين الإرادة و بينها، فمثل هذه الماهية قابلة للانطباق على الخارج، و لهذا قد أشير إلى الخارج و أقول هذا مرادى. فهذا الإشكال غير وارد على أخذ الإرادة قيماً، لان التقييد لا ينحصر أمره بكونه بمعنى النسبة الذاتية القائمة بين الإرادة و المراد بالذات، بل قد تؤخذ النسبة العرضية القائمة بين الإرادة و ذات الماهية بما هي هي، و مثل هذه النسبة العرضية لا توجب صيرورة المعنى أمراً ذهنياً، فلا يستحيل انطباقه على الخارج، فالإشكال الأول لا يمكن المساعدة عليه.

**الوجه الثانى:**

و حاصله: لو كنا نعبر عن الإرادة بقصد تفهيم المعنى مثلاً، عندئذ نقول: بأن قصد تفهيم المعنى لا يعقل أخذه قيماً فى المعنى لأن قصد تفهيم المعنى فى طول تفهيم المعنى، لأن الإرادة فى طول المراد، فإذا كانت الإرادة فى مرتبة متأخرة عن ذات المعنى المراد، فكيف يعقل أخذها قيماً فى ذات المعنى؟. فيلزم من ذلك التهافت و أخذ المتأخر فى المتقدم، فإن الإرادة يعنى قصد تفهيم المعنى

بما هو إرادة للمعنى فهو في طول المعنى، و بما هو قيد للمعنى، فهو في رتبة المعنى، فيلزم التهافت باللحاظ. وهذا الإشكال مبنى على المغالطة، و ذلك باعتبار أن قصد تفهيم تمام المعنى هذا في طول تمام المعنى، فلا يعقل أن يكون هذا القصد بشخصه جزءا من ذلك التمام، إذ يلزم أن يكون ما هو في الطول هو في العرض. ففي المقام إذا ادعى أن قصد تفهيم جزء المعنى هو جزء آخر من المعنى، فلا يلزم من ذلك أى إشكال، بأن يقال: إن لفظه (الماء) لها معنى، و هذا المعنى مركب من جزئين: أحد الجزئين هو السائل البارد بالطبع، و الجزء الآخر للمعنى هو قصد تفهيم هذا الجزء، إذن فقصد تفهيم هذا الجزء

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ١٩٩

لا- يكون في طول تمام المعنى، بل يكون في طول جزء المعنى، و يكون هو بنفسه الجزء الآخر للمعنى، فيكون المعنى متكونا من أمرين طوليين، و لا محذور في ذلك.

و بحسب الحقيقة الإشكال نشأ من طرز التعبير، فتارة نقول بأن قصد تفهيم تمام المعنى أخذ في المعنى، فهذا تهافت: لأننا حينما نقول قصد تفهيم تمام المعنى يعنى فرضنا تمام المعنى في المرتبة السابقة على هذا القصد، فكيف يكون هذا القصد بنفسه دخيلا في تمام المعنى، و جزءا منه إما بنحو الشرطية أو الشطرية فهذا تهافت؟. و أما إذا قلنا بأن تمام المعنى مركب من جزئين: أحدهما هو السائل البارد، و الآخر هو قصد تفهيم هذا الجزء، إذن فهنا حصلت طولية بين جزء المعنى و الجزء الآخر للمعنى، و فى مثل هذا لا يرد التهافت باللحاظ.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٠

### الأمر السادس هل أن المركب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا؟ الأمر السادس: المركبات و وضعها

#### إشارة

وقع البحث فى أنه هل يكون للمركبات وضع زائد على وضع موادها أو لا يكون؟. و توضيح الكلام فى ذلك هو: إن الجملة التركيبية التامة اسمية كانت من قبيل «زيد عالم» أو فعلية من قبيل «ضرب زيد» لها ثلاثة أنواع من الأجزاء:

أ- النوع الأول: الأجزاء التى هى مواد المفردات من قبيل «زيد و علم»، «زيد و ضرب».

ب- النوع الثانى: هيئات المفردات من قبيل هيئة «عالم» و هيئة فعل الماضى «ضرب».

ج- النوع الثالث: الهيئة التركيبية القائمة بالتركيب- بمجموع الكلمتين- كهيئة تقديم هذا، و تأخير ذاك، بنحو مخصوص.

و الجملة هى عبارة عن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة- المواد، و هيئات المواد، و الهيئة التركيبية،- و لا إشكال فى أن مواد المفردات موضوعة لمعانيها، و قد تقدم ذلك فى الأسماء و الحروف، و لكن

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠١

وقع البحث فى أنه هل للمركب وضع آخر زائد على وضع المواد أو لا؟.

و هذا العنوان فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد بالمركب هنا الهيئة التركيبية- النوع الثالث- بمعنى أنه بعد الفراغ من أن مواد المفردات التى هى النوع الأول، و هيئات المفردات التى هى النوع الثانى، قد وضع كل منهما لمعناه، فهل إن الهيئة التركيبية موضوعة بوضع آخر إضافى زائد على وضع مواد المفردات و هيئاتها أو لا؟.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد بالمركب هو المجموع المركب من الأنواع الثلاثة، بمعنى أنه بعد الفراغ من أن المواد قد وضعت لمعانيها، والهيئات الإفرادية قد وضعت لمعانيها، والهيئة التركيبية قد وضعت لمعناها، فيقال بأن المجموع المركب من كل هذه الأنواع والعناصر، هل له وضع آخر وراء تلك الأوضاع أو ليس له ذلك؟.

### الاحتمال الأول:

و هو أن يكون البحث واقعا فى نفس النوع الثالث فى أن الهيئة التركيبية هل هى موضوعة لمعنى، إضافة لوضع المواد و لوضع الهيئات الإفرادية أو لا؟. و فى هذا البحث يوجد عدة دعاوى:

الدعوى الأولى: ما ذهب إليه المشهور و هو: إن الهيئة التركيبية للجمله التامة سواء أ كانت اسمية أو فعلية، هى موضوعة بوضع زائد على وضع مواد المفردات و هيئاتها، حيث أنها موضوعة للنسبة بين المبتدأ و الخبر، أو بين الفعل و الفاعل. و ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح فى المقام، فإنّ الصحيح أن الهيئة التركيبية للجمله موضوعة لمعنى آخر لم توضع له مواد المفردات و لا الهيئات الإفرادية، و هذا المعنى هو النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذى شرحناه سابقا، و سوف يظهر تعين هذه الدعوى بعد إبطال غيرها من الدعاوى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٢

الدعوى الثانية: ما ذهب إليه المحقق النائنى [٦٤] (قده): فإنه فصل بين الجملة الفعلية و الجملة الاسمية، فقال: بأن الهيئة التركيبية فى الجملة الاسمية- زيد عالم- موضوعة للربط، و النسبة بين المبتدأ و الخبر. و أما الهيئة التركيبية فى الجملة الفعلية- ضرب زيد- فهى غير موضوعة بوضع خاص بها. و قد ذكر فى وجه الفرق بين الجملتين إنه يحتاج إلى دال على النسبة، و الربط، و فى الجملة الاسمية مفرداتها لا تدل على الربط، فيحتاج إلى وضع آخر للهيئة التركيبية للجمله الاسمية، لأجل إفادة النسبة و الربط، أما فى الجملة الفعلية فالهيئة الإفرادية للفعل هى بنفسها تدل على النسبة و الربط بين الفعل و الفاعل، فلا حاجة لوضع آخر للهيئة التركيبية للجمله الفعلية لأجل إفادة النسبة و الربط.

و قد اعترض على ذلك المحقق العراقى (قده) [٦٥] باعتراضين نقضى.

و حلّى

الاعتراض النقضى: و حاصله: إنّه بمقتضى ما ذكر فى وجه عدم احتياج الهيئة التركيبية للجمله الفعلية إلى وضع آخر زائد، يظهر من ذلك أن الجملة الاسمية أيضا فى بعض الموارد لا- تحتاج إلى وضع زائد، و ذلك فيما إذا كان الخبر فعلا فى الجملة الاسمية، لا يمكن المساعدة عليها، لأنّ هذا الضمير المستتر الذى يدعى تقديره، لا يمكن أن يحصل به ربط و نسبة بين (زيد و قائم) لوضوح أن كلمة «هو» بنفسها مفهوم اسمى مبهم و مجمل، فهو بنفسه يحتاج إلى الربط بينه و بين طرفه الذى هو مفهوم اسمى أيضا، إذن فإدخال الضمير تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلى نسبة قائمة بين الضمير و كلمة (قائم) فى «زيد قائم». و هذه النسبة مدلول عليها بالهيئة التركيبية، فلا بدّ من الانتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية فى «زيد قائم» على النسبة من أول الأمر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٣

فهذه الدعوى ساقطة كالدعوى الثانية، و عليه: فيتعين ما ذهب إليه المشهور من أن الهيئة التركيبية موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذى شرحناه سابقا.

### الاحتمال الثانى:

بعد أن وضع كل من مواد المفردات و هيئاتها، و الهيئة التركيبية لمعناه، يقال: بأن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلك الأوضاع، أو ليس له وضع زائد؟.



المعروف إنه ليس للمجموع المركب وضع آخر وراء تلك الأوضاع.

وقد يبرهن على ذلك تارة، بأنه لو كان هناك وضع زائد، للزم الانتقال إلى المعنى مرتين، بحيث يكون هناك دالان على المعنى، و أحد الدالين هو الإجزاء بوجوداتها التفصيلية، و الدال الآخر هو المجموع المركب، و حينئذ قولنا «زيد عالم» يكون دالا مرتين على معناه، فيلزم الانتقال إلى المعنى مرتين، و الحال أنّ الذهن لا ينتقل إلى المعنى مرتين بل مرة واحدة، كما لو سمعنا «زيد عالم» من شخص واحد.

و يبرهن أخرى على نفي الوضع الزائد باللغوية، لأن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى الجملي، و إفادة هذا المعنى قد تمت بأوضاع أجزاء المركب كل لمعناه، و عليه فيكون الوضع الثاني لغوا في المقام.

و التحقيق في المقام هو: إنّ المعنى الجملي تارة يكون سنخ معنى قابلا لأن يفاد بنحو تعدد الدال و المدلول كما في قولنا «زيد عالم» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: موضوع و محمول و نسبة. و كل منها قابل لأن يدل عليه بدال مستقل.

فلفظة (زيد) تدل على الموضوع، و لفظة (عالم) تدل على المحمول. و هيئة الجملة تدل على النسبة التامة، و أخرى يكون المعنى الجملي سنخ معنى لا يعقل إفادته بنحو تعدد الدال و المدلول. بأن كان بعض أجزاء هذا المعنى لا يفاد بدال مستقل، كما في قولنا «النار في الموقد» المنحل إلى ثلاثة أجزاء:

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٤

إلى نار، و موقد، و نسبة ظرفية. و هذه لا يعقل أن يكون لها دال مستقل لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحليلية، و ليس لها وجود واقعي مستقل في عالم الذهن، بل الموجود في عالم الذهن هو الحصّة الخاصة، و مفهوم وحداني ينحل إلى نار، و موقد، و نسبة ناقصة تحليلية ليس لها وجود مستقل في عالم الذهن. و عليه: يستحيل أن يكون عليها دال مستقل في عالم اللفظ أيضا، بل كما أنه ليس هناك إلّا وجود واحد في عالم الذهن، لا بدّ و أن يكون هناك دال واحد في عالم اللفظ أيضا.

إذن فالمعنى الجملي إما أن يكون مركبا من أجزاء يمكن إفادتها بنحو تعدد الدال و المدلول، و ذلك فيما إذا لم تكن النسب التحليلية داخلة فيه.

و إما أن يكون مركبا من أجزاء لا يمكن إفادة كل واحد، واحد منها، بنحو تعدد الدال و المدلول، و ذلك فيما إذا كانت النسب التحليلية الناقصة داخلة فيه.

و عليه: فمتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الأول فمن الواضح أن إفادته تكون بنحو تعدد الدال و المدلول، و معه لا معنى لدعوى وضع آخر للمركب، لأن الواضع بعد أن قرن بين زيد و معناه، و بين عالم و معناه، و بين الهيئة و معناها، فيكون قد قرن المركب بالمعنى الجملي بنحو تعدد الدال و المدلول، فلا معنى حينئذ لوضع آخر للمركب، لأن الاقتران لا يتعدد و لا يتكرر.

و متى ما كان المعنى الجملي من قبيل الثاني، مشتملا على النسبة التحليلية الناقصة، فلا بدّ و أن تكون الجملة «النار في الموقد» بتمامها موضوعاً لتمام ذلك المعنى الجملي، لا أن يكون كل جزء منها موضوعاً لجزء من المعنى الجملي بنحو تعدد الدال و المدلول، بل الجملة بتمامها موضوعاً للحصّة الخاصة بما هي من قبيل «زيد ضرب». فكما أنّ الهيئة التركيبية في «ضرب زيد» لا تحتاج إلى وضع زائد لإفادة النسبة و الربط، لأن هيئة الفعل الماضي تكفي لذلك، فكذلك الهيئة التركيبية في «زيد ضرب» لا تحتاج إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٥

وضع زائد لإفادة النسبة و الربط، لأن هيئة الفعل الماضي «ضرب» تدل على النسبة و الربط، فلا يحتاج في الهيئة التركيبية في الجملة الاسمية التي يكون خبرها فعلا، و لا ضرورة لأن تكون هذه الهيئة التركيبية موضوعاً بوضع إضافي، مع إن الميرزا يقول باحتياج الهيئة التركيبية للجملة الاسمية إلى وضع الزائد من دون فرق بين أن يكون الخبر فيها اسما، أو فعلا.

و هذا الاعتراض النقضي غير وارد في المقام، و ذلك لأنّ في قولنا «زيد ضرب» يوجد نسبتان:

إحداهما نسبة الفعل إلى فاعله الذي هو الضمير المستتر و تقديره «هو».

و النسبة الأخرى بين المبتدأ و الخبر «بين زيد» و «هو».

و حينئذ ما ذكره المحقق النائيني من عدم احتياج الهيئة التركيبية لوضع زائد إنما هي الهيئة التركيبية المركبة من الفعل و الفاعل المستتر. و أما الهيئة التركيبية المركبة من المبتدأ و الخبر (زيد و «هو») فهي موضوعه لإفادة النسبة بين الطرفين بوضع آخر، ففي المقام في قولنا «زيد ضرب» هيئة الفعل إنما تكون دالة على النسبة في الجملة الصغيرة التي وقعت جزءا في الجملة الكبيرة. و أما النسبة التي هي مدلول الجملة الكبيرة الاسمية، فيحتاج إلى دال آخر عليها، و هو هيئة الجملة التركيبية، فهذا النقص غير وارد في المقام.

الاعتراض الحلي: و هو أن هيئة ضرب إنما تدل على أن مادة الضرب منسوبة إلى فاعل «ما» على وجه الإبهام، و لم يؤخذ فيها فاعل مخصوص بعينه، و أما تعين هذا الفاعل بشخص «زيد» فهو غير مدلول عليه بهذه الهيئة.

فلا بد من أن توضع الهيئة التركيبية للجملة الفعلية لإفادة تعين ذلك الفاعل المبهم في هذا الشخص المعين و هو زيد، و بهذا ثبت ضرورة وضع الهيئة التركيبية.

و هذا الاعتراض غير صحيح، كما أن أصل دعوى الميرزا غير صحيحة، و ذلك لأن كلا المحققين متفقان في أن النسبة إلى يراد إفادتها في المقام هي

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٦

نسبة الفعل إلى الفاعل، و حيث أن الميرزا ادعى أن هيئة ضرب تدل على نسبة الضرب إلى شخص زيد، فلم يبق شيء آخر توضع له الهيئة التركيبية.

بينما المحقق العراقي ادعى أن هيئة «ضرب» موضوعه للنسبة بين الضرب و الفاعل المبهم، فبقي حاجة تعيين هذا الفاعل المبهم في شخص زيد، فلا بد من وضع الهيئة التركيبية لإفادة تعيين ذلك الفاعل في زيد.

و بناء على ما حققناه سابقا في المعنى الحرفي، من أن النسب على قسمين: نسب أولية ناقصة موطنها الأصلي هو الخارج، و نسب ثانوية تامة موطنها الأصلي هو الذهن، حينئذ نقول:

إن نسبة الضرب إلى الضارب هي نسبة أولية ناقصة، موطنها الأصلي هو الخارج، لأن الضرب يستند إلى الضارب في الخارج، فمرجع هذه النسبة إلى مفهوم وحداني في عالم الذهن، ينحل إلى ذات، و فعل، و نسبة بينهما.

و عليه: فيحتاج في المقام إلى نسبة تامة أخرى في قولنا «ضرب زيد» يصح السكوت عليها، فيتعين أن تكون هيئة الجملة التركيبية للجملة الفعلية موضوعه لإفادة نسبة أخرى تامة، و هي النسبة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه؛ فبحسب الحقيقة يوجد دالان:

أحدهما: هيئة الفعل تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل بنحو النسبة الناقصة.

و الآخر: هيئة الجملة التركيبية تدل على نسبة تامة تصادقية بين مفاد الفعل مادة و هيئة، و بين الفاعل، و هذا ما قام عليه البرهان و الوجدان، فإن الوجدان قاض بأن هيئة ضرب ليس مفادها النسبة التامة، و إلا لصح السكوت عليها، فإذن مفادها نسبة ناقصة. و أما هيئة

الجملة التركيبية فمفادها النسبة التامة، فلا بد من الالتزام بأن هيئة الجملة الفعلية موضوعه لمعنى. و بهذا يتضح إثبات الدعوى الأولى المشهورة القائلة بأن هيئة الجملة التركيبية سواء

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٧

أ كانت الجملة اسمية أو فعلية، لا بد و أن تكون موضوعه لمعنى زائد، و هو النسبة التامة.

الدعوى الثالثة: و هذه الدعوى معاكسة للدعوى الثانية: ففي هذه الدعوى يقال بأن هيئة الجملة الفعلية موضوعه للنسبة على ما قيل في الدعوى الأولى، و لكن هيئة الجملة الاسمية ليست موضوعه للنسبة، بل النسبة في قولنا «زيد قائم» مدلول عليها لا بالهيئة التركيبية، بل

بضمير مستتر دائما تقديره «هو». فعند ما نقول: «زيد قائم»، كأننا قلنا: «زيد هو قائم». و هذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها، لأن هذا

الضمير المستتر الذي يدعى تقديره، لا يمكن أن يحصل به ربط و نسبة بين (زيد و قائم)، لوضوح أن كلمة «هو» بنفسها مفهوم اسمى مبهم و مجمل، فهو بنفسه يحتاج إلى الربط بينه و بين طرفه الذي هو مفهوم اسمى أيضا. إذن فإدخال الضمير تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلى نسبة قائمة بين الضمير و كلمة قائم في «زيد قائم». و هذه النسبة مدلول عليها بالهيئة التركيبية، فلا بد من الانتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية في «زيد قائم على النسبة من أول الأمر. فهذه الدعوى ساقطة كالدعوى الثانية، و عليه: فيتعين ما ذهب إليه المشهور من أن الهيئة التركيبية موضوعه لإفادة النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقا.

### الاحتمال الثاني:

بعد أن وضع كل من مواد المفردات و هيئاتها، و الهيئة التركيبية لمعناه، يقال بأن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلك الأوضاع، أو ليس له وضع زائد؟. فالمعروف إنه ليس للمجموع المركب وضع آخر وراء تلك الأوضاع: و قد يبرهن على ذلك تارة يانه لو كان هناك وضع زائد، للزم الانتقال إلى المعنى مرتين، بحيث يكون هناك دالان على المعنى و أحد الدالين هو

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٨

الإجزاء بوجوداتها التفصيلية، و الدال الآخر هو المجموع المركب، و حينئذ قولنا «زيد عالم» يكون دالا مرتين على معناه، فيلزم الانتقال إلى المعنى مرتين. و الحال إنّ الذهن لا ينتقل إلى المعنى مرتين بل مرة واحدة، كما لو سمعنا «زيد عالم» من شخص واحد. و يبرهن أخرى على نفى الوضع الزائد باللغوية، لأن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى الجملى، و إفادة هذا المعنى قد تمت بأوضاع أجزاء المركب كل لمعناه، و عليه فيكون الوضع الثانى لغوا فى المقام. و التحقيق فى المقام هو: إنّ المعنى الجملى تارة يكون سنخ معنى قابلا لأن يفاد بنحو تعدد الدال و المدلول. كما فى قولنا «زيد عالم» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: موضوع، و محمول، و نسبة. و كل منها قابل لأن يدل عليه بدال مستقل؛ فلفظة زيد تدل على الموضوع، و لفظة عالم تدل على المحمول، و هيئة الجملة تدل على النسبة التامة. و أخرى يكون المعنى الجملى سنخ معنى لا يعقل إفادته بنحو تعدد الدال و المدلول بأن كان بعض أجزاء هذا المعنى لا يفاد بدال مستقل كما فى قولنا:

«النار فى الموقد» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: إلى نار، و موقد، و نسبة ظرفية.

و هذه لا يعقل أن يكون لها دال مستقل، لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحليلية، و ليس لها وجود واقعى مستقل فى عالم الذهن، بل الموجود فى عالم الذهن هو الحصّة الخاصة، و مفهوم وحدانى ينحل إلى نار، و موقد، و نسبة ناقصة تحليلية، ليس لها وجود مستقل فى عالم الذهن. و عليه: يستحيل أن يكون عليها دال مستقل فى عالم اللفظ أيضا، بل كما أنه ليس هناك إلّا وجود واحد فى عالم الذهن، لا بد و أن يكون هناك دال واحد فى عالم اللفظ أيضا.

إذن فالمعنى الجملى: إما أن يكون مركبا من أجزاء يمكن إفادتها بنحو تعدد الدال و المدلول، و ذلك فيما إذا لم تكن النسب التحليلية داخله فيه.

و إما أن يكون مركبا من أجزاء لا يمكن إفادة كل واحد واحد منها بنحو

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٩

تعدد الدال و المدلول، و ذلك فيما إذا كانت النسب التحليلية الناقصة داخله فيه. و عليه: فمتى ما كان المعنى الجملى من قبيل الأول،

فمن الواضح أن إفادته تكون بنحو تعدد الدال والمدلول، و معه لا معنى لدعوى وضع آخر للمركب، لأن الواضح بعد أن قرن بين زيد ومعناه، و بين عالم ومعناه، و بين الهيئة ومعناها، فيكون قد قرن المركب بالمعنى الجملى بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا معنى حينئذ لوضع آخر للمركب، لأن الاقتران لا يتعدد و لا يتكرر.

و متى ما كان المعنى الجملى من قبيل الثانى مشتتملا على النسبة التحليلية الناقصة، فلا بدّ و أن تكون الجملة «النار فى الموقد» بتمامها موضوعاً لتمام ذلك المعنى الجملى، لا أن يكون كل جزء منها موضوعاً لجزء من المعنى الجملى بنحو تعدد الدال والمدلول، بل الجملة بتمامها موضوعاً للحصة الخاصة بما هى حصة خاصة؛ و هذا لا يرد عليه كلا الإشكاليين السابقين، فلا ترد مسألة لزوم الانتقال إلى المعنى مرتين، لأنه لا- يوجد فى المقام إلبا دال واحد، فإنّ كلّاً من أجزاء الجملة حين اجتماعها ليس لها إلاّ وضع واحد، و هو الوضع للمعنى الجملى، و كذلك لا يأتى إشكال اللغوية لأن هذا الإشكال مبنى على تصور أن كلا من كلمة نار و موقد و «فى» لها أوضاع و دلالات.

حينئذ يقال بأن وضع المركب بما هو مركب يكون لغويا، لكن المفروض استحالة ذلك فى المقام، فإن إفادة المعنى الجملى المشتمل على النسبة التحليلية الناقصة مستحيل بنحو تعدد الدال والمدلول، فليس هناك دوال متعددة فى داخل المركب، بل دال واحد و هو المركب، فلا لغوية فى المقام.

و على هذا الأساس نقول: إنّ الجمل التامة من قبيل «زيد عالم» و «ضرب زيد» ليس للمركب منها وضع زائد على وضع المفردات، لأنها تشتمل على النسبة التامة، و إفادة هذه النسبة يكون بنحو تعدد الدال والمدلول.

و أما الجمل الناقصة: فحيث أنها تشتمل على النسب التحليلية، فلا- بدّ و أن يكون للمركب من الوصف، و الموصوف، و الجار و المجرور، و نحو ذلك،

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٠

وضع باستقلاله، و لكن ليس هذا الوضع زائدا على وضع المفردات. بل هو بدلا عن وضع المفردات، فإن أريد، بالوضع الزائد فى المركبات، الوضع فى مركبات الجمل التامة فهو غير صحيح، لأن المعنى الجملى للجملة التامة يمكن إفادته بنحو تعدد الدال و المدلول. و إن أريد ذلك فى مركبات الجمل الناقصة، فهو صحيح، لكن لا بمعنى أن يكون وضع الجملة الناقصة زائدا على وضع المفردات، بل بدلا عن وضع المفردات، لكن هذا خلاف المدعى كما هو ظاهر. إذن فالمدعى على كل ليس بصحيح.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١١

## الأمر السابع علامات الحقيقة و المجاز

### إشارة

ذكروا ثلاث علامات للحقيقة: التبادر، و صحة الحمل، و الأطراد.

### العلامة الأولى: التبادر

قيل فى تقريب كون التبادر علامة على الحقيقة: بأن انسباق معنى مخصوص عند سماع لفظ مخصوص، لا بدّ و أن ينشأ من أحد سببين: أن يكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، أو تكون هناك قرينة خاصة أو عامة تدل على ذلك المعنى.

أما إذا لم يكن وضع و لا قرينة، فلا معنى للانسباق، لأن دلالة الألفاظ على معانيها ليست دلالة ذاتية، بل دلالتها بالجعل، و هذا الجعل عبارة عن الوضع أو القرينة. فإذا حصل التبادر من حاق اللفظ فى مورد علم فيه عدم القرينة، يستكشف بالإين وجود الوضع من باب

كشفت العلة من وجود المعلول، حيث لا موجب لهذا الانسباق و التبادر، إلّا الوضع فيكشف عنه.

وقد اعترض على هذه العلامة بلزوم الدور، لأنّ معنى كون التبادر علامة على الحقيقة، أنّ العلم بالوضع يتوقف على التبادر، لأن العلم بذى العلامة يتوقف على حصول العلامة، فما لم تحصل العلامة لا علم بذیها. و التبادر متوقف على العلم بالوضع، لأن من كان جاهلا بالألفاظ ومعانيها، لا يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقي من اللفظ، فيكون هذا دورا.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٢

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية [٦٦] (قده) بالتمييز بين العلم المتوقف على التبادر، و العلم الذي يتوقف عليه التبادر، فادّعى أنّ العلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، و العلم الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الارتكازي بالوضع؛ فهذان نحوان من الوجود لهذا العلم: وجود إجمالي مقترن مع الغفلة، و وجود بارز ظاهر لا يتلاءم مع الغفلة، و حينئذ المتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي البارز. و أما التبادر فلا يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع، بل يكفي فيه العلم بالوضع بوجوده الإجمالي الارتكازي. إذن فالمتوقف على التبادر غير ما هو متوقف عليه التبادر، فلا دور في المقام. و هذا الجواب لا- محصل له، لأن المقصود من التبادر إمّا تحصيل أصل العلم بالوضع، و إمّا مجرد تبديل العلم من كونه إجماليا إلى كونه تفصيليا.

فإن كان المقصود بالتبادر هو الأول: فإشكال الدور محكم في المقام، لأن أصل العلم بالوضع لا بد من فرض وجوده قبل التبادر، و لو بنحو ارتكازي كما يكون سببا في إيجاد التبادر، فكيف يعقل تحصيل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟. و إن كان المقصود بالتبادر هو الثاني: فهذا يحصل بمجرد الاستعلام، و التوجه إلى تحويل العلم الارتكازي إلى علم تفصيلي، بلا حاجة إلى أن يطلب ذلك بالتبادر. فالذي يريد أن يحول علمه الارتكازي إلى علم تفصيلي بالوضع، فبهذه الإرادة، و بمجرد الالتفات و التوجه إلى ذلك، يحصل لديه المطلوب، بدون أن تصل النوبة إلى التبادر. و لكن الصحيح: إنّ إشكال الدور في المقام لا أساس له أصلا، لأنه مبني على التصورات المتعارفة في باب الوضع، من كون الوضع هو الجعل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٣

و الاعتبار، فيوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى للعالم به، و يقال حينئذ: بأنّ المستعلم قبل أن يعلم بهذا الجعل، لا ينتقل ذهنه إلى هذا المعنى، و بعد علمه به لا حاجة إلى علامته التبادر في المقام. و لكن بناء على مبنا في حقيقة الوضع لا يتأتى إشكال الدور أصلا، لأننا قلنا في حقيقة الوضع: إنّه القرن الأكيد الشديد بين اللفظ و المعنى، و حينئذ من الواضح أن القرن بنفسه يكون سببا في التبادر، قبل أن يحصل العلم بالوضع، و يمكن معرفة ذلك بالالتفات إلى الطفل حيث يحصل عنده التبادر من لفظ (حليب) إلى المعنى المخصوص، مع أنّ الطفل لا علم له بالوضع. و نقول: بأنّ العلم بالوضع يتوقف على أن يكون هناك انسباق و تبادر للمعنى من اللفظ. و أما التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع، بل على روح الوضع، و هو القرن، فلا- أساس لإشكال الدور. و هذا كله فيما إذا فرض أن علامة التبادر لوحظت بالنسبة إلى الجاهل المستعلم.

و أما إذا قلنا: بأن التبادر عند العالم إمارة على الوضع عند الجاهل، فهذا خارج عن محل الكلام، و داخل في الإطار، فعلازمة التبادر معقولة، لكن ليس بالتقريب الابتدائي المذكور، من أنّ التبادر و الانسباق له علتان: إمّا الوضع، و إما القرينة. فحيث لا قرينة يكشف التبادر كشفاً إنّياً عن الوضع، من باب كشف المعلول عن العلة، بل الانسباق إلى ذهن المستعلم له ثلاث علل و توضيح ذلك:

إن الوضع روحه القرن، و هذا القرن على نحوين: شخصي و نوعي، فتارة يكون القرن بين اللفظ و المعنى في ذهن زيد قرنا شخصيا لمناسبات شخصية، و أخرى يكون قرنا نوعيا اجتماعيا بحيث يكون اللفظ مقرونا مع المعنى في ذهنه، لا باعتبار خصوصية في زيد، بل

باعتبار أنه أحد أبناء اللغة و العرف. و هذا القرن النوعى هو ميزان الحجية و الفهم فى مقام استخراج المعانى من الألفاظ.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٤

و كل من القرنين يولّد الانسباق و التبادر إلى الذهن، و الوضع المطلوب إثباته بالعلامة، إنما هو القرن النوعى، لأننا بالوضع نريد أن نعيّن مراد المتكلم، لأن القرن النوعى يستتبع ظهوراً نوعياً، بينما القرن الشخصى يستتبع ظهوراً شخصياً، و موضوع و جوب العمل هو الظهور النوعى.

فالتبادر ينشأ من أحد أمور ثلاثة: إما من القرينة، و إما من قرن أكيد نوعى بين اللفظ و المعنى و هو الوضع، و إما من قرن شخصى. و حينئذ فى مقام إثبات علامة التبادر و استكشاف الوضع، لا بدّ من نفى الطرفين الأخيرين، و هما: القرينة و القرن الشخصى. أما احتمال نشوء التبادر من القرينة، فلا بدّ فى نفى ذلك من الفحص عن كل ما يكتنف اللفظ من حال أو مقال، فإن حصل الجزم بعدم وجود القرينة بسبب الفحص فهو، و إلّا فلا يمكن إثبات الوضع و نفى القرينة المشكوكة بأصالة عدم القرينة لما تقدم من أن أصالة عدم القرينة من الإمارات العقلانية المتعبّد بها فقط فى طريق معرفة مراد المتكلم.

و لا يسرى التعبّد، للوصول إلى الوضع اللغوى، و هنا ليس المراد بأصالة عدم القرينة تشخيص مراد المتكلم، فإن مراده معلوم بالتبادر. و إنما المراد تشخيص الوضع و تعيينه، و هذا مما لا يقبله أصالة عدم القرينة. إذن فلا بدّ من الجزم بعدم القرينة، و إلّا بطلت علامية التبادر.

و أما احتمال نشوء التبادر من القرن الشخصى فى شخص زيد بالخصوص، فيمكن نفيه بالفحص و التأمل فى حياتنا، لتأكد من عدم وقوع أمر يؤثر فى ذلك، و يمكن نفيه أيضاً بالأصل العقلانى، فإن السيرة العقلانية منعقدة فى المقام على أصالة التطابق بين الظهور الشخصى، و الظهور النوعى - بين التبادر الشخصى، و التبادر النوعى - فالعقلاء يجعلون الظهور الشخصى إماراً على الظهور النوعى، و يجعلون التبادر النوعى إماراً على الوضع بحيث يثبت به مراد المتكلم. فهذا الاحتمال الثانى يمكن نفيه بالأصل العقلانى، بمعنى جعل التبادر الشخصى إماراً عقلانية على نوعية التبادر، و بهذا تتم علامية التبادر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٥

### العلامة الثانية: صحة الحمل:

فقد ادّعى بأن صحة حمل اللفظ على معنى بالحمل الأولى الذاتى، يدل على أن الموضوع هو عين المعنى الذى وضع له اللفظ، و بالحمل الشائع الصناعى يدل على أنه فرد منه. فقولنا «الحيوان المفترس أسد» بالحمل الأولى، دلّ على أن الحيوان المفترس متحد ذاتاً مع المعنى الموضوع له كلمة (أسد)، و بذلك يتعيّن المعنى الموضوع له. و قولنا: «زيد إنسان» بالحمل الشائع، دلّ على أن زيدا فرد من هذا المعنى الكلى، و هذا المعنى الكلى هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).

و هذه العلامة لا- محصّل لها فى المقام، و ذلك لأن المحمول فى قولنا «الحيوان المفترس أسد» هل فرض استعماله فى معنى معين دون أن يعرف فى المرتبة السابقة أنه هو المعنى الموضوع له؟ أو فرض استعماله فى معنى فرغ عن أنه هو المعنى الموضوع له؟

فعلى الأول: غاية ما تقتضيه صحة الحمل أن يكون «الحيوان المفترس» عين ذاك المعنى الذى استعملت فيه لفظة (أسد). و الذى لا يدرى أنه هو المعنى الحقيقى، أو إنه هو المعنى المجازى للفظ (الأسد) فكيف يتعيّن المعنى الموضوع له للفظ؟

و على الثانى: لا معنى لجعل صحة الحمل علامة على الحقيقة، لأنه قد فرغ من تعيين المعنى الموضوع له مسبقاً، و على هذا فيه دور، لأن صحة الحمل على الثانى، تكون فى طول العلم بالوضع، فكيف يطلب العلم بالوضع من صحة الحمل؟. و لا ينفع ما ذكرنا من التخلص فى علامية التبادر فى دفع الدور هنا، لأن التبادر هو مجرد انتقال تصورى، من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، فلا يتوقف إلّا على القرن الأكيد، و لا يستبطن حكماً تصديقياً، بينما صحة الحمل عبارة عن حكم تصديقى من قبل المستعلم، فلا بد من العلم بكلا

الطرفين بالمعنى الموضوع له لفظ (الأسد)، و بالمعنى الموضوع له لفظ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٦

«الحيوان المفترس». فالحكم التصديقي فرع العلم بالمعنى الموضوع له، و هذا بخلاف التبادر، فالدور مستحكم، و على هذا فالعلامة الثانية و هي صحة الحمل ساقطة.

### العلامة الثالثة: الأطراد:

و يمكن تقريب هذه العلامة بعدة وجوه:

الوجه الأول: إن المراد من الإطراد هو التبادر في التبادر، و الانفهام، و توضيح ذلك:

ذكرنا إن موضوع العلامة الأولى هو التبادر الحاصل من حاق اللفظ الغير مستند إلى قرينه، و حينئذ إذا حصل التبادر مرة يحتمل أن يكون ذلك مستندا إلى قرينه لم نلتفت إليها، و لكن إذا حصل التبادر مرات عديدة، فهذا الإطراد بالتبادر يوجب زوال احتمال القرينه بحسب حساب الاحتمال، و حينئذ يكون الإطراد بالتبادر علامة على أن التبادر تبادر من حاق اللفظ؛ و هذا يحقق صغرى و موضوع للعلامة الأولى، و لا يكون الإطراد علامة برأسه.

الوجه الثاني: إن المراد من الإطراد هو الإطراد في الاستعمال، و كأنه ظاهر كلام السيد الأستاذ [٦٧]. و حاصل هذا الوجه: إنه لا بد للمستعمل إما أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له، أو يستعمله في غير المعنى الموضوع له مع القرينه.

فإذا استعمل لفظ «أسد» في الحيوان المفترس مثلا، و لم يدر إن هذا الاستعمال حقيقة، أو مع القرينه، فقد يحتمل وجود القرينه و هذا الاحتمال لا يمكن نفيه في الاستعمال الواحد، لكن في مئات الاستعمالات يضعف جدا احتمال نصب القرينه، فيحصل بالتدرج الوثوق و القطع بأن المستعمل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٧

استعمل اللفظ بلا قرينه و لو في بعض الموارد على الأقل، فيستكشف الوضع بهذا الإطراد في الاستعمال.

و هذا التوجيه للإطراد غير صحيح، و ذلك لأن الاستعمال لا ينحصر بالوضع أو القرينه، بل المصحح للانفهام هو إما الوضع و إما القرينه. فإن فهم المطلب من اللفظ بنحو مطرد، بكشف أن هذا الانفهام ليس بالقرينه، و إنما بالوضع، و هذا هو الإطراد في التبادر. و أما الاستعمال فلا ينحصر مصححه بالوضع، أو بالقرينه، لوضوح أن المستعمل قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازى بلا وضع، و بلا قرينه، فيما إذا تعلق غرضه بالإجمال و الإبهام، إذن فلا يمكن بالأطراد في الاستعمال إثبات أن المستعمل استند إلى الوضع فهذا الوجه غير وجيه.

الوجه الثالث: إن المراد من الإطراد هو أطراد الحيثية المصححة للإطلاق، فإطلاق اللفظ على فرد بلحاظ وجدان ذلك الفرد لحيثيته، تكون تلك الحيثية هي المصححة للإطلاق، فالنظر إلى تلك الحيثية إن كانت دائما مصححة للإطلاق فالإطلاق حقيقي و إن كانت أحيانا لا تصحح فالإطلاق مجازي.

فمثلا حينما يطلق لفظ «الأسد» على هذا الحيوان بالخصوص، بلحاظ وجدانه لحيثيته، و هي كونه حيوانا مفترسا، و هذه الحيثية المصححة مطردة، بمعنى أنه متى ما وجد في فرد حيثية كونه حيوانا مفترسا، يصح إطلاق اللفظ عليه، فبهذا الإطراد تكون الإطلاقات حقيقية. و لكن حينما يطلق لفظ الأسد على زيد، بلحاظ حيثية المشابهة للحيوان المفترس، فهذه الحيثية ليست دائما مصححة، فهناك مشابهة للحيوان المفترس في الرائحة، و مع هذا لا يصح إطلاق لفظ «الأسد» عليه. فالحيثية المصححة ليست مطردة التصحيح، فهي حيثية مجازية.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٨

و هذا يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية (قده) [٦٨] و حاصله: إنَّ الحِيثُ المصحَّحُ للإطلاق دائماً مطردة في الحقيقة، و في المجاز. ففي موارد المجاز: الحِيثُ المصحَّحُ للإطلاق ليست هي طبيعي المشابهة، حتى يقال بأنها ليست مطردة، بل هي المشابهة بدرجة مخصوصة في أظهر الصفات، و هذه الحِيثُ مطردة التصحيح. فالإطراد في الحِيثُ المصحَّحُ ليست من مختصات المعنى الحقيقي، ليكون علامة على الحقيقة.

الوجه الرابع: إنَّ المراد بالاطراد هو الإطراد في الاستعمال بلا قرينة، بمعنى أن أبناء اللغة حينما يستعملون لفظ «الأسد»، و يريدون به الحيوان المفترس، مع التأكد من عدم نصب القرينة في تمام تلك الاستعمالات، حينئذ يجعل هذا الإطراد علامة على الحقيقة. و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثاني هو: إن في الوجه الثاني كان يقال إن الإطراد في الاستعمال يكشف عن أن الاستعمال بلا قرينة. أما هنا فنقول:

بأن العلامة هي الإطراد في الاستعمال الذي أحرزنا قبلاً أنه بلا قرينة، و حينئذ نقول، إذا اطراد استعمال اللفظ في المعنى المخصوص بلا قرينة مراراً عديدة، فهذا علامة على أن هذا هو المعنى الموضوع له، و ذلك لأنه إذا فرض في مورد واحد استعمال اللفظ، و أريد به المعنى المخصوص، و لم ينصب قرينة على ذلك، فحينئذ يقال بأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلعل المستعمل في هذا المورد أراد المعنى المجازي، لأنَّ غرضه قد تعلق بالإجمال، و لهذا لم ينصب قرينة. و لكن إذا فرض تكرار هذا المطلب بحيث كان لدينا و طريقة لأبناء اللغة، بحيث يستعملون لفظ «الأسد» في المعنى المخصوص، دون أن ينصبوا قرينة على ذلك، فحينئذ الأمر يدور بين احتمالين: إما أن يكون لفظ «الأسد» موضوعاً للحيوان المفترس، و لهذا استغنوا عن القرينة.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢١٩

و إما أن يكون لفظ «الأسد» غير موضوع للحيوان المفترس، و قد استعملوا اللفظ في الحيوان المفترس مجازاً، و لكن من باب الصدفة كان للجميع غرض في الإجمال و لهذا لم ينصبوا قرينة.

و الاحتمال الثاني منفي عقلايياً باعتبار أن الإجمال. و إن كان أمراً قد يتفق مرة أو أكثر، و لكن لا يكون الإجمال اتجاهاً عاماً في الاستعمال، فإنه على خلاف الطريقة العقلانية في مقام التفهيم، بحيث لوحظ أن الاستعمال بلا قرينة كان لدينا و طريقة، حينئذ يستبعد الاحتمال الثاني، و يتعين الاحتمال الأول. و هذا الوجه هو الصحيح لعلامية الإطراد، فإنَّ هذا إمارة عقلانية معتبرة في مقام تعيين الوضع.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢١

## الحقيقة الشرعية

### إشارة

الكلام فيها يقع في ثلاثة محاور:

- ١- المحور الأول: في بحث الثبوت.
- ٢- المحور الثاني: في بحث الإثبات.
- ٣- المحور الثالث: في تصوير ثمره البحث.

### المحور الأول - في بحث الثبوت:

و الكلام في المحور الأول يقع في الأنحاء الممكنة من الوضع، بحيث يمكن صدورهما في مقام إيجاد الحقيقة الشرعية.



لا- إشكال في أن الحقيقة الشرعية، يمكن إيجادها بالوضع التعيني و الوضع التعيني. غير أن المحقق الخراساني [٦٩] (قده) قد تعرض هنا إلى مطلب، موضعه المناسب، هو باب الوضع، و هذا المطلب هو أن الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح قد يحصل بنفس الاستعمال. و هذا المطلب، و إن كان لا يختص باب الألفاظ الشرعية، لأنه مطلب كلي، غير أن المحقق الخراساني (قده) تعرض له هنا، لأنه يريد أن يكسر سورة استبعاد الوضع

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٢

التعيني، حيث يستبعد جدا حصول الوضع التعيني بالتصريح من قبل النبي (ص). إذ لو كان قد حصل، لنقل إلينا على ما يأتي. فهذه المناسبة أبدى المحقق الخراساني شقا آخر في الوضع التعيني. و من هنا وقع البحث الثبوتي في أن حصول الوضع بنفس الاستعمال، هل هو أمر معقول أو غير معقول؟. و الكلام في معقولية حصول الوضع بالاستعمال يقع على ثلاثة تقديرات:

١- التقدير الأول: و الكلام فيه يقع بناء على المسلك المختار في باب الوضع، فقد تقدم إن الوضع أمر واقعي يوجد الواضع في ذهن السامع بقرن اللفظ بالمعنى، قرنا أكيدا شديدا. و بناء على هذا التقدير، فمن الواضح جدا معقولية إيجاد الوضع بالاستعمال، فإن الاستعمال ليس إلّا وسيلة من وسائل القرن، حيث يتوسل إليه الواضع تارة بالتصريح، و أخرى بنفس الاستعمال، فمعقولية إيجاد الوضع بالاستعمال في غاية الوضوح.

٢- التقدير الثاني: هو إن الوضع أمر إنشائي فكما أن المعاملات أمور إنشائية تحصل بالإشياء بقولك: «بعت» و «صالحت»، كذلك الوضع علقه إنشائية تحصل بالإشياء، و في هذا التقدير يوجد اتجاهان:

أ- الإتجاه الأول: و هو ما نقلناه سابقا عن السيد الأستاذ، و حاصله: إن المطالب الإنشائية أمور نفسانية تبرز باللفظ، فنسبة اللفظ إلى المطالب الإنشائي نسبة المبرز إلى المبرز، لا نسبة السبب إلى المسبب. فمثلا في باب البيع: هناك مطلب نفساني، و هو اعتبار الملكية، و هذا الاعتبار النفساني يبرز بقولك «بعت» و غيره.

ب- الإتجاه الثاني: و هو ما نسب إلى المشهور، و حاصله: إن المطالب الإنشائية إبداعية يتسبب إلى إيجادها باللفظ، فبقولك «بعت» توجد شيئا لم يكن موجودا قبل التلفظ، و غير ذلك من المعاملات.

فعلى الإتجاه الأول: لا يكون إيجاد الوضع بنفس الاستعمال أمرا معقولا، لأن الاستعمال ليس أمرا نفسانيا بل هو أمر خارجي، فالوضع لا بدّ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٣

من فرضه قبل الاستعمال، بأن يكون هناك اعتبار، أو تعهد نفساني قائم بنفس الواضع، و اللفظ يكون مبرزا له. إذن إيجاد الوضع بالاستعمال أمر غير معقول، و إنما المعقول إبراز الوضع بالاستعمال، فلا بدّ من تبديل العبارة، فبدلا من القول بإيجاد الوضع بالاستعمال، نقول: بإبراز الوضع بالاستعمال، فالواضع حينما يعتبر في نفسه. أو يتعهد، فتارة يبرزه صريحا بقوله «وضعت»، و أخرى يبرزه بالاستعمال، فإن أريد إيجاد حاق الوضع بالاستعمال فهو أمر غير معقول.

و على الإتجاه الثاني: يعقل تصوير الوضع بالاستعمال، و ذلك بأن يستعمل الواضع لفظه «الماء» في معناها و يتسبب بنفس هذا الاستعمال إلى إنشاء العلقه الوضعية و إيجادها اعتبارا، فكأنه يوجد استعمالان طوليان:

الأول: استعمال لفظه «الماء» في المعنى الذي يراد وضع اللفظ له، و هذا الاستعمال ليس إخبارا و لا إنشاء، لأنها كلمة إفرادية، و الآخر: استعمال لنفس عملية الاستعمال، ففي طول الاستعمال الأول تنشأ العلقه الوضعية، و هذا الاستعمال الثاني يكون إنشاء لا محالة، و يكون أمرا معقولا.

٣- التقدير الثالث: هو إن الوضع مفهوم جامع بين الفرد الإنشائي و الفرد الحقيقي، و لعلّ هذا هو ظاهر الكفاية [٧٠] حيث يقال بأن الوضع هو تعيين و تخصيص اللفظ ليدل على المعنى، و مفهوم التعيين هذا يتصور له فردان:

أ- فرد إنشائي: وذلك بأن يقول «عينت»، و«خصّصت» اللفظ الفلاني ليدل على المعنى الفلاني.

ب- فرد حقيقي: وذلك بنفس الاستعمال. فإن استعمال اللفظ في المعنى ليدل على المعنى، هو تخصيص اللفظ واقعا للمعنى، وهذا فرد واقعي لعملية التخصيص و التعيين، و ذاك فرد إنشائي من التخصيص.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٤

و هذا التصوير على هذا التقدير غير صحيح، باعتبار أن استعمال اللفظ في المعنى يكون فردا واقعا من الوضع فهذا غير صحيح، لأن الاستعمال دائما يكون جزئيا بينما الوضع دائما يكون كليا. فدعوى أن الاستعمال فرد حقيقي من الوضع هو خلط بين تعيين الشخص و تعيين النوع، فالاستعمال دائما تعيين شخص هذا اللفظ لهذا المعنى، و الوضع هو تعيين نوع هذا اللفظ لهذا المعنى، فكيف يكون هذا فردا حقيقيا من ذاك؟. و بهذا اتضح حاق الكلام على التقادير الثلاثة، إلّا أنه أشكل على هذا الاستعمال بإشكالين:

١- الإشكال الأول: و حاصله [٧١] لزوم اجتماع اللحاظ الآلي، و اللحاظ الاستقلالي، فيما إذا أوجد الوضع بالاستعمال، لأن في عالم الوضع يلحظ اللفظ و المعنى باللحاظ الاستقلالي. و في عالم الاستعمال يلحظ باللحاظ الآلي. فإذا توحد الوضع و الاستعمال في مطلب واحد يلزم من ذلك اجتماع اللحاظ الآلي الاستقلالي.

و هذا الإشكال ليس بشيء بناء على التقدير الأول. فبناء على مسلكنا في أن الوضع أمر واقعي، و قرن بين اللفظ و المعنى، فلا يحتاج إلى لحاظ للفظ و لا للمعنى، و ذلك لأنّ الوضع ليس حكما جعليا يحتاج إلى لحاظ للفظ و لحاظ للمعنى، بل الوضع أمر واقعي، قد يحصل صدفة بلا فعل واضع، و قد يحصل بكثرة الاستعمال، مع أن في كثرة الاستعمال لا يوجد لحاظ استقلالي، و إنما لحاظ آلي. إذن فلا يشترط في الوضع اللحاظ الاستقلالي للفظ و المعنى، فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلي، و اللحاظ الاستقلالي.

و أما بناء على التقدير الثاني: فإن قلنا بالاتجاه الذي ذهب إليه السيد الأستاذ من أن المطالب الإنشائية أمور نفسانية و أن اللفظ مبرز لها، فمن الواضح عدم اجتماع اللحاظين، لأن الوضع في عالم النفس و الاستعمال في عالم التكلم الخارجي، و هذا مبرز و ذاك مبرز، فاللحاظ الاستقلالي في عالم

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٥

المبرز و اللحاظ الآلي في عالم الإبراز، فلم يجتمعا في عالم واحد.

و إن قلنا بالاتجاه الثاني: بأن المطالب الإنشائية أمور تسببية إيجابية باللفظ، فأیضا لا يجتمع اللحاظان، لأنه يوجد كما بينا استعمالان طوليان:

الأول: استعمال اللفظ في المعنى، و الثاني: استعمال هذا الاستعمال في مقام الإنشاء، و اللحاظ في الأول آلي، و لحاظ الاستعمال في الثاني استقلالي، فلم يجتمع اللحاظان في مرتبة واحدة، بل أولا لوحظ اللفظ و المعنى باللحاظ الاستعمالي الآلي، و ثانيا لوحظ نفس الاستعمال مرة أخرى بلحاظ آخر، فهنا استعمالان طوليان فلم يجتمع كلا اللحاظين. و أما بناء على التقدير الثالث فلم نتعقله في نفسه حتى نتكلم بناء عليه.

٢- الإشكال الثاني: و حاصله: إن الاستعمال إمّا أن يكون حقيقيا، و إمّا أن يكون مجازيا. و الاستعمال في المقام ليس حقيقيا و لا مجازيا؛ أما أنه ليس حقيقيا، لأن اللفظ لم يكن بعد موضوعا لهذا المعنى حتى يكون الاستعمال فيه حقيقيا. و ليس مجازيا لأن المجازية فرع العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، و هو بعد لم يحصل له معنى حقيقي. إذن فالاستعمال في المقام ليس حقيقيا، و ليس مجازيا فهو غلط لا محالة.

و قد يتوهم في مقام دفع هذا الإشكال: بأن الاستعمال هنا حقيقي، لأن الوضع و إن كان يحصل بنفس الاستعمال فيكون في طوله، و معلولا له، و لكنه مقارن له زمانا، لأن المعلول يقارن العلة زمانا. و حيث أن الاستعمال علة للوضع فيتقارنان زمانا، فيكون اللفظ مستعملا في المعنى الموضوع له بالوضع الحاصل في نفس آن الاستعمال، و هذا كاف في صيرورة الاستعمال استعمالا حقيقيا.

و التحقيق أن يقال: بأن الاستعمال على نحوين: استعمال تفهيمي و استعمال غير تفهيمي.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٦

و المراد بالأول: تفهيم المعنى و نقل ذهن السامع إلى المعنى و لو اقتضاء.

و المراد بالثاني: جعل اللفظ قالباً للمعنى، و إلقاء اللفظ بنحو من اللحاظ كأنه المعنى من دون أن يكون هناك قصد و غرض في تفهيم السامع، و إعداد ذهنه، و لو اقتضاء.

و عليه: فإن كان المراد بالاستعمال في المقام الاستعمال التفهيمي:

فالإشكال في محلّه، و هو إنّ الاستعمال التفهيمي لا بد و أن يكون مستنداً إلى الوضع، أو مستنداً إلى إحدى علاقات المجاز. إذ بدون الوضع، و بدون إحدى علاقات المجاز، لا يكون اللفظ مفهماً للمعنى، فلا يعقل الاستعمال التفهيمي. و لا ينفع في دفع الإشكال، الدعوى المذكورة من معاصرة الوضع للاستعمال، لأن فيه دوراً واضحاً. فإن الوضع الذي حصل في آن الاستعمال، هو في طول الاستعمال التفهيمي، فيتوقف عليه. و الاستعمال التفهيمي يتوقف على الوضع فيكون دوراً صريحاً. هذا لو كان المقصود من إيجاد الوضع بالاستعمال إيجاد الوضع بالاستعمال التفهيمي، و لكن هذا أول الكلام، بل مقصودنا من ذلك إيجاد الوضع بالاستعمال غير التفهيمي، لأنه إلقاء للمعنى بإلقاء اللفظ، سواء أ كان ذهن السامع مستعداً لفهم ذلك، أو لم يكن مستعداً لذلك، فإن استعماله الاستعمال ليست متوقفة على كون اللفظ قابلاً للتفهم، بل الاستعمال أمر محفوظ على كل حال، و لهذا يعقل استعمال اللفظ في المعاني الأجنبية كأن يستعمل لفظه «الماء» و يريد الحجارة. و هذا الاستعمال أمر معقول، و لكنه مستهجن عند العقلاء، لأنه لا يتعلق به غرض عقلائي. إذن ففي المقام نقصد إيجاد الوضع بالاستعمال غير التفهيمي، و هذا لا يعتبر أن يكون مستنداً إلى الوضع، أو إلى إحدى علاقات المجاز، لأنه لم يقصد به التفهيم، بل قصد به إيجاد الوضع، و هذا غرض عقلائي، فلا غرابة فيه عند العقلاء. فهذا الإشكال أيضاً غير وارد. و بهذا يتضح أن إيجاد الوضع التعيني بالاستعمال أمر معقول، و بهذا انتهى المحور الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٧

## المحور الثاني - في بحث الإثبات:

### إشارة

و حاصل الكلام في هذا المحور هو: إنّ الحقيقة الشرعية هل صدرت، بمعنى أن الشارع هل تمّ على يده وضع اللفظ للمعنى الشرعي، أو لم يتم ذلك؟.

نتكلم أولاً في الوضع التعيني، و ثانياً في الوضع التعيني الحاصل بالتصريح، و ثالثاً في الوضع التعيني الحاصل بالاستعمال.

### أولاً: الوضع التعيني

أمّا الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال فالتسليم به في المقام يتوقف على عدة أمور:

١- الأمر الأول: أن لا تكون هذه الألفاظ بأشخاصها، قد استعملت في العرف العربي قبل النبي (ص)، في نفس هذه المعاني، و إلّا يكون استعمال النبي (ص) للفظ الصلاة مثلاً تطبيقاً لما سبقه من عرف عربي، و لا يكون منشأً لوضع جديد.

٢- الأمر الثاني: هو عدم إثبات الوضع التعيني من أول الأمر، و إلّا لا تصل النوبة إلى الوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال، و

المحتاج إلى طول زمان، بل يكون الوضع التعيني حينئذ منفيًا.

٣- الأمر الثالث: هو أن إثبات الوضع التعيني يتوقف على وجود كثرة استعمالية معتد بها، بحيث تكفي لإيجاد العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى.

و هذا الأمر الثالث قد يستشكل فيه في المقام بأحد تقريبين:

أ- التقريب الأول: أن يقال بأن الاستعمالات التي صدرت من النبي (ص)، لا نحرز كثرتها بحيث تحقق الكفاية لإيجاد العلة الوضعية، ولإيجاد الوضع التعيني. فلو أشركنا استعمالات النبي (ص) مع استعمالات الصحابة، لكانت بمقدار، بحيث تكفي لإيجاد العلة الوضعية، لكن حينئذ

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٨

تكون تلك العلة ناشئة من عمل الشارع و المتشعة معا، فلا تكون الحقيقة حقيقة شرعية.

و الجواب على ذلك هو: إن الغرض الفقهي هو إثبات ظهور لفظ «الصلاة» في المعنى الشرعي على عهد النبي (ص)، و هذا الظهور يثبت بحصول الوضع التعيني اجتماعيا سواء حصل هذا الوضع اجتماعيا بسبب استعمالات النبي (ص) فقط، أو بسبب المجموع المركب من استعمالات النبي (ص) و الصحابة. فعلى كلا التقديرين يحصل القرن الشديد في الذهنية الاجتماعية بين اللفظ و المعنى، و هذا القرن يوجب تبادل المعنى من اللفظ، و هذا هو معنى الظهور، و الظهور هو تمام الغرض في المقام، فيكفي هذا لإثبات المطلب.

ب- التقريب الثاني: أن يقال بأن الكثرة من الاستعمالات، و إن كانت موجودة و لو بضم استعمالات الصحابة إلى استعمالات النبي (ص)، لكن هذه الكثرة كانت دائما مقرونة بالقرينة. و حيث أنها كذلك فلا تؤدي إلى الوضع التعيني، لأنه يحصل باستعمالات بحيث يراد المعنى من اللفظ من دون أن ينضم إلى القرينة، فكأن صاحب هذا التقريب يشترط في الوضع التعيني أن تكون الاستعمالات مجردة عن القرينة، و لعل الوجه في هذا الاشتراط هو هذا البيان: إن القرن الشديد الحاصل بكثرة الاستعمال ما هو طرفاه؟.

فإن كانت الاستعمالات مقرونة بالقرينة دائما- الصلاة مع القرينة يراد بها المعنى الشرعي- إذن فالقرن سوف يحصل بين الصلاة المقيدة بالقرينة، و المعنى الشرعي، و ليس بين ذات الصلاة و المعنى الشرعي. و هذا لا يكفي لحصول الوضع التعيني، فإن الوضع يكون بحصول القرن الشديد بين ذات لفظ «الصلاة» المجرد عن القرينة و المعنى الشرعي.

و لكن هذا الكلام غير صحيح، و ذلك لأن القرينة لو كانت مشخصة بعينها، كأن كانت لفظا بعينه ككلمة (شرعية) عند ما يراد المعنى الشرعي، يقال: الصلاة الشرعية، فحينئذ الإشكال وارد، لأن القرن في عالم الذهن صار

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٩

بين المعنى الشرعي، و بين كلمة صلاة شرعية. إذن فذات الصلاة لم يحصل بينها و بين المعنى الشرعي علة وضعية، هذا لو كانت القرينة دائما من سنخ واحد. لكن الأمر ليس كذلك، فإن القرينة و لو سلم وجودها في الاستعمالات المختلفة، لكنها من أنواع شتى، فتارة تكون كلمة، و أخرى تكون حالا، و ثالثة ارتكاز، و رابعة فعلا- و هكذا؛ ففي مثل ذلك، القرن يحصل بين المعنى و اللفظ المحفوظ في تمام الموارد، و أما القرائن فباعتبار كثرتها لا تبقى تحت القرن، فلفظ «الصلاة» في كل مورد، له سنخ قرينة يختلف عن سنخ القرينة في المورد الآخر. فالقرن يحصل بين ذات لفظ «الصلاة» و المعنى الشرعي، و بذلك يتم الوضع التعيني.

إذن فالوضع التعيني يتوقف على أمور ثلاثة. الأمر الثالث تام في نفسه، و هو وجود استعمالات كثيرة بالدرجة المطلوبة لإيجاد العلة الوضعية و الأمر الأول و الثاني يأتي الكلام فيهما تباعا.

**الوضع التعيني الحاصل بالتصريح:**

إن احتمال أن يكون النبي (ص) قد وضع لفظ «الصلاة» للمعنى الفلاني صريحا، ساقط، لأن الواضع حينما يوجد وضعا بهذه الكيفية، إنما يريد به أن يوجد لغة و عرفا لغويا، وهذا لا يكون إلا بإلقاء ذلك على المجتمع، لأنه يريد بذلك إيجاد اللغة، و اللغة ظاهرة اجتماعية، وليست فردية، فالغرض من الوضع غرض اجتماعي، و لا- يحصل إلا بإلقاء المطلب على المجتمع، و لا يحتمل أن النبي (ص) ألقى المطلب اجتماعيا، و لم ينقل ذلك مع التحفظ على نقل كل ما يسترعى الانتباه في سيرته و أقواله، فإحتمال الوضع التعييني التصريحي ساقط بهذا التقريب.

### الوضع التعييني الحاصل بكثره الاستعمال:

لا غرابة في ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الاستعمالي، بحيث أن هذا الوضع يفترض صدور الاستعمال غير التفهيمي من قبل النبي (ص).

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٠

فما أكثر الاستعمالات الصادرة عنه، و لعل أولها كان استعمالا إعلاميا في مقام إيجاد الوضع به، و هذا أمر معقول في نفسه، و لكن لا بد من إقامة الدليل عليه، و المتحصل في كلماتهم مركب من كبرى و صغرى:

فالكبرى: هي أن السيرة العقلانية قائمة على أن المخترع يوجد وضعا معينا، و لفظا مخصوصا للمعنى الذي اخترعه.

و الصغرى: هي أن النبي (ص) يعتبر مخترعا لهذه المركبات الاعتبارية بحيث جعل لها أجزاء و شرائط.

و الكبرى تنطبق على النبي (ص) باعتباره مخترعا، فيستكشف من ذلك أنه أوجد الوضع بالنسبة إلى هذه المعاني الجديدة المخترعة، و حيث أنه لم يصرح بذلك فيحمل الوضع على الوضع الاستعمالي.

و من الواضح أن هذا الدليل بهذه الصيغة قاصر عن إثبات المقصود، و ذلك لأننا لو سلمنا بالصغرى و الكبرى، فغاية ما يفيد، الظن بأن النبي (ص) لم يتجاوز السيرة العقلانية، و لا يمكن حصول الجزم بذلك، و لا دليل على حجية مثل هذا الظن. لكن هذه الصيغة في

الاستدلال يمكن إجراء تعديل عليها، بحيث تكتسب صفة فيئة، و هذا التعديل هو أن نقول: إن السيرة العقلانية للمخترعين، و كون ديدنهم أن يضعوا ألفاظا معينة لإفادة المعاني التي يخترعونها، إذن يحدث ظهورا عرفيا في نفس الاستعمال الأول الذي يصدر من

النبي (ص) مقتضاه و طبعه، أنه يوجد الوضع بالاستعمال الأول، فهذا الطبع العرفي يدل بالالتزام على أن الاستعمال الأول ظاهر عرفيا في أنه في مقام إيجاد الوضع، فيكون ظهورا لفظيا عرفيا. و فرق بين هذا البيان و سابقه: حيث أن هذا البيان، و أن لم يوجب الجزم

بحصول الوضع بالاستعمال، بل أوجب الظن، و لكن هذا الظن مرجعه إلى الظهورات العرفية اللفظية، و بذلك يكون هذا الظن حجة، بينما في البيان السابق كان الظن ظنا مجردا، بأن النبي (ص) قد وافق طريقة العقلاء؛ و بهذا البيان يمكن إصلاح ذلك الدليل، و بعد

إصلاحه يمكن أن نشكل عليه بمنع الصغرى التي مفادها: إن الشارع مخترع لهذه

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣١

المعاني، فنقول: إن الشارع ليس مخترعا لهذه المعاني، بل هي كانت موجودة قبل الإسلام، و الشارع عبّر عنها. فالمعاني ليست مستحدثة، فلا يشمله كبرى السيرة العقلانية.

و هذا المطلب و هو كون المعاني سابقة قبل الإسلام، يمكن الاستيناس له بكثير من الآيات القرآنية الكريمة التي وردت في أحوال الأنبياء السابقين على اختلاف مراتبهم، فإن استقراء الآيات على الأقل في خصوص «الصلاة» مثلا، يدل على أن الصلاة كانت أمرا

معهودا ثابتا في تمام الشرائع، فثانها شأن الإيمان بالله و اليوم الآخر، يدخل في القدر المشترك ما بين هذه الرسائل المختلفة، و حينئذ يظهر من هذه الآيات أن هذه المعاني ليست مخترعة بل قديمة.

و هنا قد يستشكل في هذا الاستيناس بأن هذه الآيات ومنها وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا و إن كانت تدل بأن هناك صلاة، و زكاة، و غير ذلك، و لكن من قال بأن كلمة «الصلاة» في الآية المذكورة قد استعملت في المعنى الشرعي؟. فلعلها استعملت في المعنى اللغوي؟.

فإن قيل: بأن كلمة «الصلاة» في عهد صدور هذه الآية كان معناها الحقيقي هو المعنى الشرعي، فنحملها على المعنى الشرعي من باب أصالة الحقيقة، و هذا معناه الاعتراف بثبوت الحقيقة الشرعية و هذا هو المطلوب.

و إن قيل: بأن كلمة «الصلاة» لم يثبت كونها حقيقة في المعنى الشرعي، إذن كيف يمكن أن نعرف أن المراد منها المعنى الشرعي. لكي نثبت أن عيسى (ع) كان قد أوصى بالصلاة بالمعنى الشرعي؟.

إذن فهذه الآيات الكريمة لا يمكن أن تكون دليلا على ثبوت الصلاة بالمعنى الشرعي عند الأنبياء السابقين، إلا إذا اعترفنا بالحقيقة الشرعية بحيث أن هذه الألفاظ هي حقيقة بالمعنى الشرعي في أيام النبي (ص)، و إذا لم

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٢

نعترف بذلك فعمل المراد منها المعنى اللغوي، فكيف يمكن إثبات كون المعاني قديمة و غير مستحدثة؟.

إلا أن هذا الإشكال في غير محله و ذلك بتقريبين:

التقريب الأول: إننا نسلم بالحقيقة الشرعية و لو بلحاظ كثرة الاستعمال، فنحن نسلم بأن لفظ «الصلاة» صارت حقيقة في المعنى الشرعي بعد مضي زمان، و لو بكثرة الاستعمال، فنجرى أصالة الحقيقة في الآيات التي تحدثت عن وجود الصلاة في الشرائع السابقة، و نثبت بأصالة الحقيقة أن المقصود بوجودها وجود المعنى الشرعي، خصوصا الآيات المدنية التي نزلت بعد سنين، و بعد أن تمت كثرة الاستعمال، و تحقق أنس و ضعى استعمالى بين اللفظ و المعنى، و محل النزاع هو الوضع التعيينى. و نحن نعرف بالوضع التعيينى، و نجرى أصالة الحقيقة بلحاظ الوضع التعيينى في هذه الآيات، و نثبت أن هذه المعاني الشرعية كانت ثابتة قديما، و عليه: فالنبي (ص) لم يكن هو المخترع، إذن فلا موجب لتطبيق السيرة العقلانية عليه.

و التقريب الآخر هو: إنه يكفى الشك في المقام، فإن هذه الآيات توجب احتمالا كبيرا بأن الصلاة بالمعنى الشرعي كانت موجودة في الشرائع السابقة، و الاحتمال يبطل الاستدلال، فإن الدليل كان متوقفا على صغراه و كبراه، فإذا نشأ احتمال كبير بأن النبي (ص) ليس مخترعا، بل المعنى الشرعي للصلاة كان موجودا من الأول، فهذا الاحتمال يكفى لإبطال الدليل، و إن لم يتعين المعنى الشرعي.

أضف إلى ذلك قدم لفظ «الصلاة» و أمثالها، و الذى يقرب هذا المدعى أن العرب الذين كانوا يدينون باليهودية و النصرانية، و يمارسون تلك المعاني الشرعية القديمة، بما ذا كانوا يسمون تلك المعاني؟. هل كان يعبر عنها بالصلاة، أو بغير الصلاة، أو لم يكن يعبر عنها بشيء؟.

أما إنه لا يعبر عنه بشيء فهذا غير صحيح، إذ كيف كان يوجد فعل

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٣

شائع، و لا يصطنع له أسلوب في مقام التعبير عنه؟.

و أما أنه كان يعبر عنه بغير كلمة «الصلاة» فهذا أيضا غريب، لأنه لو كان يوجد كلمة أخرى تدل على هذا المعنى في لغة العرب، و فى أعرافهم، لما أمكن عادة أن تختفى هذه الكلمة دفعة واحدة بمجرد ظهور الإسلام، بحيث لا يبقى لها أثر فى القرآن، و لا فى الحديث و لا- فى الخطب فهذا غير محتمل عادة. نعم بعد أن جاء الإسلام استغنى عن تلك الكلمة بالتدرىج، لكن هذا يتطلب الاختفاء التدرىجى، مع أنه لا يوجد فى تراث العرب فى صدر الإسلام كلمة أخرى تعطى هذا المعنى.

إذن فهذا أيضا بعيد جدا فالمتعين أنهم كانوا يستعملون لفظ «الصلاة»، و «الصيام»، و نحو ذلك، فى نفس هذه المعاني الشرعية، و أن النبي استعمل ذلك بوصفه إنسانا عربيا، و كذلك القرآن بوصفه كتابا عربيا.

و مِمَّا يُؤيد ذلك: أنه ورد في القرآن نسبة الصلاة إلى الكفار والمشركين، حيث أن ظاهر القرآن أن هناك عملا كان المشركون يسمونه صلاة و ما كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً. لكن النبي (ص) يقول: إن هذا ليس بصلاة حقيقة، و قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ لا يقصد منه إلا الكفار بحسب ظاهر السياق.

و مما يؤيد ذلك أيضا: ورود كلمة «الصلاة» في (إنجيل برنابا) بقطع النظر عن صحته و عدمها. فهذا الشخص العربي الذي كتب هذا النص، فقد عبّر عن المعنى الشرعي بالصلاة، و هذا التعبير بنفسه يكون مؤيدا بأن هذا اللفظ بشخصه كان موجودا في البيئته العربية قبل الإسلام.

و هناك مؤيدات عديدة على أن هذه الألفاظ كانت موجودة قبل الإسلام، فكلمة «الحج» من القطع أنها كانت موجودة، لأنه عبادة عند تمام العرب، فالمشركون منهم كانوا يتعبدون به في كل سنة، و أحد أسماء السنة في لغة العرب هو «الحجّة» فيقولون: «ثمان حجج أي: ثمان سنين».

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٤

إذن بناء على هذه البيانات، فالظن كبير بأن الألفاظ فضلا عن المعاني، كانت موجودة في البيئته العربية قبل الإسلام، و أن النبي (ص) لم يخرج عن حدود هذه الأعراف اللغوية الموجودة قبله. فدليل أن النبي مخترع، و كل مخترع يكون واضعا، فهو غير تام. و عليه: فلا دليل على الوضع التعيني الاستعمالي.

### دفع ورد:

هل حصل الوضع الشرعي بكثرة الاستعمال و هو المسمى بالوضع التعيني، أو إنه حصل بالوضع التعيني الاستعمالي؟ هذا الكلام كأنه يفترض أصلا موضوعيا، و حاصل هذا الأصل: إن النبي (ص) قد استعمل اللفظ في المعنى الشرعي، فبعد الفراغ عن هذا الأصل يقع الكلام في حصول الوضع بهذا الاستعمال، إمّا من باب الكثرة، و إمّا من باب إيجاد الوضع بالاستعمال، و عدم حصوله. و هناك من استشكل في هذا الأصل الموضوعي بأن النبي (ص) لم يستعمل اللفظ في المعنى الشرعي أصلا، و إنما استعمله في المعنى اللغوي، و أراد المعنى الشرعي بنحو تعدد الدال و المدلول، بتقريب أن نسبة المعاني الشرعية إلى المعاني اللغوية للألفاظ هي نسبة الحصص إلى الجامع، فالصوم الشرعي حصه من المعنى اللغوي للصوم، و الصلاة كذلك، باعتبار أن معناها اللغوي هو التوجه و الانعطاف، فبالإمكان افتراض أن النبي (ص) لم يستعمل اللفظ في الحصه بما هي حصه، و إنما استعمل اللفظ في الجامع و خصوصية الحصه أفيدت بدال آخر، و الدال الآخر قرينه عامه ارتكازية. فبناء على هذا لم يحصل استعمال اللفظ مجازا مرارا عديدة، إذن فلم يحصل الوضع التعيني بكثرة الاستعمال.

و لكن هذا الإشكال غير وارد في المقام، لأنّ مضمون هذا الإشكال هو جمود على عنوان أن الوضع التعيني يحصل بكثرة الاستعمال للفظ في المعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٥

الخاص بما هو خاص، لكن لا موجب للجمود على هذا العنوان، بل لا بد من الالتفات إلى نكتته، و هي: إن كثرة الاستعمال لما ذا توجب الوضع و توجب الوضع التعيني؟.

إن كثرة الاستعمال إنما توجب الوضع التعيني: لأنها توجد اقترانا ذهنيا أكيدا شديدا، و هذا الاقتران الشديد كما يحصل باستعمال اللفظ الموضوع للجامع في الخاص بما هو خاص مجازا إلى أن يكثر هذا الاستعمال فيحصل الوضع، كذلك أيضا لو أطلق اللفظ و أريد الجامع، و وجدت قرينه عامه ارتكازية تدل على إرادة الخصوصية، و تكرر هذا المطلب مرارا عديدة، فأیضا يحصل قرن شديد

بين اللفظ و الحصة الخاصة، و تنشأ علقته بين اللفظ و المعنى الخاص، و هذه العلقه الشديده عبارة عن الوضع. فملاك حصول الوضع بكثرة الاستعمال لا يتوقف على أن يكون اللفظ مستعملا في الحصة الخاصة مجازا، مرارا عديدة، بل النكتة حصول القرن، و القرن كذلك يحصل باستعمال اللفظ في الجامع. و إرادة الخصوصية بدال آخر سواء أ كان هذا الدال قرينه عامه ارتكازيه غير ملتفت إليها تفصيلا، أو كان قرائن تفصيليه متغايره من مورد إلى مورد آخر، فعلى كلا التقديرين يحصل القرن الشديده في الذهن بين اللفظ و المعنى، و هذا هو معنى الوضع التعيني.

و بهذا يتضح: إنه إذا ثبت كون المعاني الشرعيه مخترعات للشارع، فينبغي القول بالوضع التعيني الاستعمالي كما مرّ في بيان المشهور بإرجاعه إلى ظهور حالي لكلام الشارع.

و إن قلنا بأن المعاني الشرعيه قديمه: فما ذا نقول بالنسبه إلى الألفاظ؟.

فإن كانت الألفاظ مستحدثه على يد الشارع فنقول بالوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال، لأنه و إن كان لا يوجد دليل على أن الشارع وضع وضعاً تعينياً، ولكنه استعمل اللفظ في المعنى الشرعي كثيراً حتى حصلت العلقه الوضعيه، فنقول بالوضع التعيني.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٦

و إن قلنا بأن المعاني قديمه و الألفاظ أيضاً قديمه، فحينئذ لا وضع شرعي تعيني و لا تعيني، لكن يكون هناك وضع لغوي فأیضا يكون المعنى الشرعي معنى حقيقيا للفظ، لكن باعتبار وضع ثابت في البيئه العربيه قبل الإسلام.

### المحور الثالث - في تصوير ثمره البحث:

و تظهر ثمره هذا البحث فيما إذا ورد لفظ في الكتاب أو في السنه، و لم يعرف المراد به، هل هو المعنى اللغوي، أو المعنى الشرعي؟. فحينئذ إذا قلنا بالحقيقه الشرعيه، و بأن اللفظ موضوع على يد الشارع بالوضع التعيني، أو بالوضع التعيني، و قلنا بأن هذا الوضع الشرعي أوجب نقل اللفظ من ذاك المعنى الأولى إلى هذا المعنى، بحيث كان وضعاً ناسخاً للوضع الأول إما بتقريب، أن ظاهر حال المخترع، حينما يضع لفظاً لمعنى ينتزعه من معناه الأول، و يخصّصه لهذا المعنى الجديد، و إما بتقريب أن كثرة الاستعمال في المعنى الشرعي بلغت درجه، بحيث أصبح القرن الحاصل من كثرة الاستعمال أقوى من القرن الحاصل من الوضع اللغوي، فإن تمّ هذا أو ذاك حينئذ يثبت الوضع الشرعي مع النقل، و عليه: يتعين الحمل على المعنى الشرعي.

و أما إذا ثبت الوضع الشرعي و الحقيقه الشرعيه، و لم نقل بالنقل، بل قلنا: إن ظاهر حال المخترع أن يضع اللفظ للمعنى الذي اخترعه، لا أن ينتزعه من معناه الأول رأساً، و قلنا بأن كثرة الاستعمال لم تكن بنحو توجب قرناً أكد من القرن الأول، فحينئذ نتيجة ذلك هي التوقف، إذ يصبح اللفظ معنيين حقيقيين: أحدهما المعنى اللغوي، و الآخر المعنى الشرعي. و إذا أنكرنا الحقيقه الشرعيه رأساً فلا بد من الحمل على المعنى اللغوي؛ ففي المقام مواقف ثلاث:

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٧

فإنما أن يثبت الوضع و يثبت النقل بأحد التقريبين، فيحمل على المعنى الشرعي.

و إما أن يثبت الوضع دون النقل فيتعين التوقف.

و إما أن لا يكون هناك وضع أصلاً، و كان الاستعمال في المعنى الشرعي مجازاً، فيتعين الحمل على المعنى اللغوي.

إلا أن السيد الأستاذ [٧٢] تبعاً للميرزا، أنكر وجود الثمره، و قال في مقام البيان: إن الثمره تظهر فيما إذا ورد استعمال في الكتاب أو في السنه، و شكّ في المراد. و أما في كلمات الأئمه (ع). لا إشكال في ثبوت الحقيقه في أيامهم، فلا معنى لتأثير هذا البحث في الروايات الواردة عنهم (ع). و إنما ينحصر أثر هذا البحث بالنسبه إلى زمن الرسول (ص). و عليه فالنصوص الدينيه في زمن الرسول (ص) من الكتاب و السنه كلها، متلقاه عن طريق الأئمه، و حينئذ في مقام معرفه المراد من لفظ الصلاة مثلاً، فلا بدّ من النظر إلى ما هو الحقيقه



في زمن الناقل الذي هو الإمام (ع)، و في زمانه لا إشكال في أن اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي، فالإمام الصادق (ع) حينما يقول: «قال رسول الله (ص): الصلاة عمود الدين» ففي مقام معرفة معنى الصلاة لا بد من النظر إلى زمن الإمام الصادق (ع) في أن لفظ الصلاة في زمانه فيما تكون ظاهرة؟. و فيم تكون حقيقة؟. و لا إشكال في أنها حقيقة في المعنى الشرعي. فإذا قد انعدمت الثمرة في المقام.

و هذا البيان غريب، و ذلك لأنه إن فرض تمامية هذا البيان بالنسبة إلى السنة الشريفة، فكيف فرض تماميته بالنسبة إلى القرآن الكريم، فإن القرآن الكريم لم نتلقه عن طريق الأئمة فقط، بل تلقيناه بالتواتر القطعي عن طريق جميع المسلمين طبقه بعد طبقه إلى رسول الله (ص)، و قد تلقيناه بلفظه لا

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٨

بمضمونه. و حينئذ فلا بد و أن يكون الميزان في معرفة المعنى المراد من لفظ الصلاة الوارد في القرآن الكريم، هو الظهور في أيام النزول. فكم فرق بين السنة من هذه الناحية، و بين الكتاب الكريم؟. بيد أن السنة يجوز نقلها بالمضمون، بينما القرآن الكريم لا ينقل إلما بلفظه، فالإمام الصادق، عليه السلام، حينما يصبح راويا لحديث نبوي، و يختار. في مقام النقل لفظ الصلاة، فظاهره أنه ينقل المضمون بالألفاظ التي تدل على ذات المضمون في عصر الإمام الصادق عليه السلام، فيختار الألفاظ ذات دلالة في عصره على المضمون المنقول عن النبي صلى الله عليه و آله، لأن النقل نقل للمضمون.

و أما حينما يروي الإمام الصادق عليه السلام، سورة «يس» فإنه لا ينقلها بالمضمون، و إنما ينقل اللفظ، و لا يدخل في عهده أن لفظ الصلاة، يتغير معناها أو لم يتغير معناها، بل هو ينقل الألفاظ في المقام، أما إنه على ما ذا تدل هذه الألفاظ؟. فلا بد من بحث آخر خارج عن عهدة الإمام الصادق عليه السلام.

فالميزان في فهم ما ينقل باللفظ إنما هو زمن صدور اللفظ سواء أ كان قرآنا أو سنة، و ميزان ما ينقل بالمضمون هو ظهور اللفظ في زمان النقل.

إذن، فإنكار الثمرة بهذا البيان مما لا يمكن المساعدة عليه.

نعم قد يقال كما وقع في كلمات الميرزا [٧٣]، أنه لا يوجد عندنا مورد نشك فيه، فإن كل مورد من الموارد معه قرائن منها الحالية و المقالية، المتصلة و المنفصلة، بحيث تدل على تعيين المعنى، لكن هذا مطلب آخر عهده على مدعيه.

و بهذا انتهى الكلام في المحور الثالث و بذلك تم البحث في الحقيقة الشرعية. و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٩

## فهرس الكتاب

الموضوع الصفحة

الأمر الثاني من أمور المقدمة في (الوضع) ٣

الجهة الأولى تشخيص حقيقة الوضع ٧

مسلك التعهد ٩

تعديل الصيغة الثالثة و الرد على هذا التعديل ١٥

الرد على التعديل ١٦

الرد على الإشكال المشهورى ٢٣

الحل المختار ٢٦

- المسلک الثانى مسلک الاعتبار ٢٩
- الرد على كلا الاعتراضين ٣١
- نقض الوجه الأول ٣٣
- الوجه الثانى ٣٤
- الوجه الثالث ٣٨
- المسلک الثالث مسلک الجعل الواقعى ٤١
- رد اعتراض السيد الأستاذ ٤٤
- تحقيق الكلام فى جعل السببية الواقعية ٤٦
- التحقيق فى حقيقة الوضع ٤٩
- بحوث فى علم الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٠
- تطبيقات ٥١
- الوضع التعينى و التعينى ٥٤
- توضيحات و تعريفات ٥٥
- الجهة الثانية فى تشخيص الواضع ٦١
- الجهة الثالثة الأقسام الممكنة للوضع ٦٩
- القسم الثالث: الوضع العام و الموضوع له الخاص ٧٠
- الاعتراض الأول ٧٠
- الكلام فى جهة الاختلاف ٧٣
- الكلام فى جهة الاتفاق ٧٤
- الجهة الرابعة الواقع من أقسام الوضع الممكنة ٨٥
- المقام الأول ٨٧
- معانى الحروف المسلک الأول- إنكار المعنى للحروف ٨٧
- المسلک الثانى- اتحاد معانى الحروف مع معانى الأسماء ذاتا ٨٩
- الجهة الأولى- الاعتراض الأول ٩١
- الاعتراض الثانى ٩٤
- الاعتراض الثالث ٩٦
- الاعتراض الرابع ١٠٠
- الاعتراض الخامس ١٠١
- تحقيق الكلام فى المسلک الثانى ١٠٥
- المسلک الثالث- مسلک التباين ١٠٧
- التقريب المشهورى للمسلک الثالث ١١٦
- الوجه الأول ١١٧
- الوجه الثانى ١٢٠

الوجه الثالث ١٢٦

تحقيق الحال فى المسلك الثالث ١٣١

القضية الخارجيه و الدهنيه [٧٤]١٣١

بحوث فى علم الاصول ؛ ج ٢ ؛ ص ٢٤١

بحوث فى علم الاصول، ج ٢، ص: ٢٤١

المختار فى باب المعانى الحرفيه ١٣٤

المقام الثانى تشخيص مفاد الجمل التامه و الناقصه مسلك المشهور ١٣٧

التصوير اللفظى لكلا المسلكين ١٣٧

الاعتراض الاول ١٣٨

الاعتراض الثانى ١٤٠

الاعتراض الثالث ١٤١

الاعتراض الرابع ١٤٢

الجمل التامه الإنشائيه ١٤٩

مسلك المشهور ١٥٠

تحقيق المطلب ١٥٢

الموضوع له فى الحروف و الهيئات عام أو خاص ١٥٥

الجهه الأولى - موارد النسب الواقعيه ١٥٥

الجهه الثانيه - موارد النسب التحليليه ١٥٨

الأمر الثالث الاستعمال المجازى ١٦٠

المسلك الأول فى مقام تصوير و تصحيح استعمال اللفظ فى المعنى المجازى و فيه وجوه ١٦٢

الوجه الأول ١٦٢

الوجه الثانى ١٦٣

الوجه الثالث ١٦٤

الوجه الرابع ١٦٥

الوجه الخامس ١٦٦

المسلك الثانى فى وضع اللفظ لمعناه الحقيقى ١٦٨

الأمر الرابع - الإطلاق الإيجادى ١٧١

المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادى ١٧١

بحوث فى علم الاصول، ج ٢، ص: ٢٤٢

المقام الثانى: صغرى الإطلاق الإيجادى ١٧٤

الجهه الأولى: فى إطلاق اللفظ و إرادة نوعه و صنفه ١٧٥

الجهه الثانيه: فى إطلاق اللفظ و إرادة شخصه ١٧٦

- الوجه الأول: لزوم اتحاد الدال و المدلول ١٧٩
- الوجه الثاني: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي، و اللحاظ الاستقلالي ١٨١
- الأمر الخامس تبعية الدلالة للإرادة ١٨٣
- تحقيق الكلام في الحثية الأولى ١٨٦
- تحقيق الكلام في الحثية الثانية ١٩٠
- تحقيق الكلام في الحثية الثالثة ١٩٤
- الوجه الأول ١٩٦
- الوجه الثاني ١٩٨
- الأمر السادس هل أن المركب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا ٢٠٠
- الاحتمال الأول ٢٠١
- الاحتمال الثاني ٢٠٣
- الأمر السابع علامات الحقيقة و المجاز ٢١١
- العلامة الأولى: التبادر ٢١١
- العلامة الثانية: صحة الحمل ٢١٥
- العلامة الثالثة: الأطراد ٢١٦
- الحقيقة الشرعية المحور الأول- في بحث الثبوت ٢٢١
- المحور الثاني- في بحث الإثبات ٢٢٧
- الوضع التعيني ٢٢٧
- الوضع التعيني الحاصل بالتصريح ٢٢٩
- الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال ٢٢٩
- دفع ورد ٢٣٤
- المحور الثالث- في تصوير ثمره البحث ٢٣٦
- [٧٥]

[١] (١) محاضرات أصول الفقه- فياض- ج ١ ص ١-٤٢-٤٣.

[٢] (١) محاضرات في أصول الفقه- فياض: ج ١ ص ٤٤.

[٣] (١) الأصول على المنهج الحديث- الأصفهاني: ص ٧.

[٤] (١) محاضرات في أصول الفقه- فياض ج ١، ص ٤٧، هامش أجود التقريرات- الخوئي: ص ١١، بدائع الأفكار- العراقي: ص ٣٠.

[٥] (١) هامش أجود التقريرات- الخوئي: ص ١٢.

[٦] (١) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ٤، ص ١٧٧-١٧٨-١٧٩-١٨٠.

[٧] (٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٢.

- [٨] (٣) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ٤ ص ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠.
- [٩] (١) محاضرات في أصول الفقه - فياض: ج ١، ص ٤٢ - ٤٣.
- [١٠] (١) محاضرات في أصول الفقه - فياض: ج ١ / ص ٥٢.
- [١١] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ / ص ١٠.
- [١٢] (١) منهاج الأصول - الكرباسي: ج ١ / ص ٢٣ - ٢٤.
- [١٣] (٢) بدائع الأفكار - الآملي: ج ١ / ص ٢٨.
- [١٤] (٣) بدائع الأفكار - الآملي: ج ١ / ص ٢٨.
- [١٥] (١) بدائع الأفكار - الآملي: ج ١ / ص ٢٨.
- [١٦] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ / ص ١٠.
- [١٧] (١) بدائع الأفكار: ج ١ / ص ٣٤.
- [١٨] (٢) فوائد الأصول: ج ١ الكاظمي / ص ١٠.
- [١٩] (٣) فوائد الأصول: ج ١ / ص ١٠.
- [٢٠] (١) بدائع الأفكار - الآملي: ج ١ / ص ٣٩.
- [٢١] (١) بدائع الأفكار ج ١ ص ٣٩.
- [٢٢] صدر، محمد باقر، بحث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٢٣] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ص ١٢ - بدائع الأفكار - الآملي: ج ١ / ص ٤١.
- [٢٤] (١) حقائق الأصول - ج ١ - ص ٢٢.
- [٢٥] (١) بدائع الأفكار: ج ١ / ٥٥ - ٥٦ - ٥٧. فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ / ١١ - ١٢ - ١٣ - نهاية الدراية - الأصفهاني ج ١ / ٢٣ - ٢٤ - ٢٥.
- [٢٦] (١) بدائع الأفكار / الآملي: ج ١ / ٥٤.
- [٢٧] (٢) فوائد الأصول: ج ١ / ١٨ محاضرات فياض: ج ١ / ٥٧.
- [٢٨] (١) محاضرات فياض ج ١ / ص ٥٧.
- [٢٩] (٢) فوائد الأصول / الكاظمي ج ١ / ص ١٨.
- [٣٠] (١) محاضرات في أصول الفقه - فياض: ج ١ / ص ٥٨.
- [٣١] (١) حقائق الأصول: ج ١ / ٤٥١.
- [٣٢] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ص ١٦ (هامش).
- [٣٣] (١) أجود التقريرات الخوئي: ص ١٥ - ١٦.
- [٣٤] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ١٨ - ١٩.
- [٣٥] (٢) نهاية الدراية - الأصفهاني، ج ١ ص ٣٨ - ٣٩.
- [٣٦] (٣) محاضرات فياض ج ١ ص ٧٠ - ٧١.
- [٣٧] (٤) بدائع الأفكار - الآملي، ج ١ ص ٥٦ - ٥٧.
- [٣٨] (١) المصدر السابق.
- [٣٩] (٢) المصدر السابق.

- [٤٠] (٣) المصدر السابق.
- [٤١] (١) فرائد الأصول- الكاظمي: ج ١/ ص ١٦-١٧-١٨.
- [٤٢] (٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٤.
- [٤٣] (١) محاضرات فياض ج ١ ص ٦٤-٦٥.
- [٤٤] (١) محاضرات فياض ج ١ ص ٦٧.
- [٤٥] (١) نهاية الدولة الأصفهاني: ج ١/ ص ٢٢-٢٣-٢٤-٢٥.
- [٤٦] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني/ ج ١ ص ٢٣-٢٤.
- [٤٧] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني/ ج ١ ص ٢٣.
- [٤٨] (١) محاضرات فياض: ١/ ٧٦.
- [٤٩] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ٨٥-٨٨.
- [٥٠] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ٨٦، -٨٦.
- [٥١] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ٨٨-٨٩.
- [٥٢] (١) بدائع الأفكار: الآملي: ج ١/ ص ٦٣-٦٤-٦٥.
- [٥٣] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني: ج ١/ ص ٣٠ بتصرف.
- [٥٤] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ٩٤.
- [٥٥] (١) بدائع الأصول- الآملي: ج ١/ ص ٨٧.
- [٥٦] (٢) كفاية الأصول- مشكيني ج ١ ص ١٩.
- [٥٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٥٨] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ٩٥.
- [٥٩] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني: ج ١/ ص ٣٢-٣٣-٣٤.
- [٦٠] (١) حقائق الأصول- الحكيم- ج ١ ص ٣٣.
- [٦١] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني: ج ١/ ص ٣١-٣٢.
- [٦٢] (١) بدائع الأفكار- الآملي: ج ١/ ص ٨٨-٨٩.
- [٦٣] (١) حقائق الأصول- الحكيم ج ١ ص ٣٦-٣٧. بتصرف.
- [٦٤] (١) أجود التقريرات- الخوئي: ج ١ ص ٣٢.
- [٦٥] (٢) منهاج الأصول- الكرباسي ج ١ ص ٧٥.
- [٦٦] (١) حقائق الأصول ج ١ ص ٤٢-٤٣.
- [٦٧] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ١٢٤.
- [٦٨] (١) حقائق الأصول: ج ١/ ص ٤٥-٤٦.
- [٦٩] (١) حقائق الأصول: ج ١/ ص ٤٧.
- [٧٠] (١) حقائق الأصول: ج ١/ ص ٤٨.
- [٧١] (١) حقائق الأصول: ج ١/ هامش ص ٤٨.
- [٧٢] (١) محاضرات فياض: ج ١/ ص ١٣٤. أجود التقريرات- الخوئي: ج ١/ ص ٣٣.

[٧٣] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١/ ص ٣٣.

[٧٤] صدر، محمد باقر، بحوث فى علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٧٥] صدر، محمد باقر، بحوث فى علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء الثالث

### الصحيح و الأعم فى العبادات

#### إشارة

الكلام فى هذه المسألة يقع فى عدة جهات:

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٥

### الجهة الأولى تصوير النزاع

#### إشارة

وقع النزاع فى أن أسماء العبادات، هل هى موضوعة للصحيح خاصة، أو للأعم من الصحيح والفاسد؟. و هذا النزاع، هل يتطرق إلى جميع الاحتمالات المتقدمة فى بحث الحقيقة الشرعية، أو يبتنى على بعضها دون البعض؟. و تفصيل الكلام فى ذلك.

أنه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، فلا- إشكال فى تطرق هذا النزاع، إذ بعد الفراغ عن وضع الشارع الألفاظ المعينة للمعاني المخصوصة، يقع الكلام فى أنه هل وضع اللفظ لخصوص الصحيح؟. أو للجامع بين الصحيح والفاسد؟. و كذلك الأمر بناء على إنكار الحقيقة الشرعية، و القول بوجود حقيقة قبل الشارع بأن كانت هذه الألفاظ حقائق فى عرف لغوى قبل الشارع، حينئذ يقع الكلام بأن هذه الألفاظ هل وضعت قبل الإسلام لخصوص الصحيح أو للجامع؟. و أما إذا أنكرنا الوضع رأساً و قلنا بأن لفظ الصلاة مثلاً لم يوضع للمعنى الشرعى، لا على يد الشارع و لا على يد واضع قبل الشارع، فحينئذ كيف يمكن أن يتطرق النزاع؟.

قد يقال بأن تصوير النزاع ممكن بحيث يكون لكل من القائل بالصحيح و القائل بالأعم دعوى معقولة فى نفسها.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٦

و قد يقال أن هذا غير ممكن بناء على إنكار الوضع رأساً، لأن الصحيحى و الأعمى فى أى شىء يتنازعان؟. فهل يتنازعان فى تحديد المعنى الموضوع له؟. كلاهما يعترفان بعدم الوضع. أم أنهما يتنازعان فى تحديد المعنى المجازى؟. كلا المعنيين مجازى، فكما يصح الاستعمال مجازاً فى الصحيح باعتبار المشابهة و المشاكلة، كذلك يصح الاستعمال فى الأعم.

فمن هنا اتجه البحث إلى تصوير صيغة معقولة للنزاع، بناء على إنكار الوضع رأساً، و الصيغ المتصورة فى المقام عديدة.

### الصيغة الأولى:

يمكن أن يتصور النزاع فى تشخيص المجاز الأولى و المجاز الثانوى، بمعنى أن كلا من الصحيحى و الأعمى و إن كانا متفقين على أن اللفظ مستعمل مجازاً فى المعنى الشرعى، فى الصحيح مجازاً و فى الأعم مجازاً.

لكن يقع الكلام في أن القائل بالصحیح، يقول أن العلاقة لوحظت أولاً بين المعنى اللغوي، و الصحیح من المعنى الشرعي، و استعمل اللفظ في الصحیح باعتبار المناسبة بينه و بين المعنى اللغوي، و أما بعد ذلك، لوحظت مناسبة ثانيةً طويلةً بين المعنى المجازي الصحیح، و بين الأعم، فاستعمل اللفظ في الأعم مجازاً.

و القائل بالأعم يعكس المطلب، فيكون النزاع بينهما في تشخيص المجاز الذي لوحظت العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي ابتداءً، و ما هو المجاز الذي لوحظت العلاقة بينه و بين المجاز الأولي.

و قد اعترض صاحب الكفاية على هذه الصيغة [١] بأنها لا توصل المتنازعين إلى الثمرة المقصودة في المقام لأن الثمرة في المقام هي حمل اللفظ على الصحیح عند الصحیح و حمله على الأعم عند الأعمى، و من بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧

الواضح بعد اعتراف كل منهما بأن اللفظ ليس حقيقةً في الصحیح و لا في الأعم فحينئذ أن وجدت قرينه صارفةً عن المعنى اللغوي و لم توجد قرينه خاصةً تعين الصحیح أو الأعم يكون اللفظ مجملاً. فلا تكون هذه الصيغة مؤديةً إلى الثمرة المقصودة من هذا النزاع. و الصحیح، أن كلا من الإشكال و أصل الصيغة غير تام.

أما أن هذا الإشكال غير تام، لأننا لو تعقلنا هذه الصيغة للنزاع لترتبت الثمرة، لأن القائل بالصحیح، يحمل اللفظ على الصحیح عند قيام القرينه الصارفةً عن المعنى الحقيقي اللغوي من دون حاجةً إلى قرينه معينة، و الأعمى يحمل على الأعم كذلك.

و نكتة المطلب أنه بناء على ما تصورناه، تكون نسبة المجاز الثاني إلى المجاز الأول، كنسبة المجاز الأول إلى الحقيقة، فنفس النكتة التي بينها في بحث الوضع و أنه كيف ينعقد للفظ ظهور تصوري أولى في المعنى الحقيقي، و لا تصل التوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، إلّا بعد إفاء ذاك الظهور الأولي، و أن اللفظ بذاته مناسب للمعنى الحقيقي، و أما مع المعنى المجازي فهو مناسب في طول مناسبته للمعنى الحقيقي، تلك النكتة تجرى هنا في المقام بين المجاز الأولي و المجازي الثانوي، فعلى هذا التصوير، يكون اللفظ مقترناً أولاً بالمعنى اللغوي و بتوسطه اقترن بالصحیح عند الصحیح و بتوسط ذلك اقترن بالأعم. إذن فاقترانه بالأعم نسبةً إلى اقترانه بالصحیح كنسبةً اقترانه بالصحیح إلى اقترانه بالمعنى اللغوي، فكما أنه إذا دار الأمر بين المعنى اللغوي و الصحیح يقدم المعنى اللغوي على الصحیح، كذلك إذا دار الأمر بين المجاز الأولي و المجاز الثانوي يقدم المجاز الأولي، فبهذا يمكن التوصل إلى الثمرة بهذه الصيغة.

و لكن أصل الصيغة غير صحیح، إذ كيف يتعقل الأعمى أن المناسبة قائمةً بين المعنى اللغوي و الأعم في المرتبة الأولى و لا يتعقل قيامها في هذه المرتبة بين المعنى اللغوي و الصحیح، فإن الصحیح فرد من أفراد الأعم، فإذا ادعى الأعمى وجود المناسبة بين الأعم و المعنى اللغوي فهذه المناسبة بعينها

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٨

موجودةً بين المعنى اللغوي و الصحیح، سواء كانت المناسبة هي المشاكلة و المشابهة أو علاقةً الجزء و الكل، فأى مناسبة إذا كانت قائمةً بين المعنى اللغوي و الأعم فهي في نفس المرتبة، لا بد من فرض قيامها أيضاً بين المعنى اللغوي و الصحیح. و مسألة المجاز الأولي و المجاز الثانوي إنما تتصور في معنيين مجازيين متغايرين متباينين، عندئذ يقال، أن المناسبة أولاً تقوم بين المعنى اللغوي و أحدهما ثم تقوم بين هذا المعنى المجازي و المعنى المجازي الآخر، أما إذا كان المعنيان المجازيان، من قبيل الصحیح و الأعم، إذن فكيف يمكن أن نتعقل المناسبة بين الأعم و ما بين المعنى اللغوي مباشرة، و لا نتعقل في نفس المرتبة المناسبة بين الصحیح و المعنى اللغوي.

فهذه الصيغة إذن غير متعلقة للنزاع.



## الصيغة الثانية:

الصيغة الثانية للنزاع، هى التى تصورهما المحقق الأصفهاني [٢] (قده) و مضمونها هكذا:

أن الصحيحى يقول بأن اللفظ دائما يستعمل فى الصحيح، و حينما يراد منه الأعم، لا يكون من باب استعمال اللفظ فى الأعم، بل اللفظ مستعمل فى الصحيح، لكن عندئذ، المتكلم يعمل عناية عقلية، فيوسع دائرة الصحيح، و ينزل الفاسد منزلة الصحيح، فبالعناية و التنزيل يريد الأعم، و الأعمى يقول بأن اللفظ دائما يستعمل فى الأعم، و حينما يراد منه الصحيح، يكون هذا من باب تعدد الدال و المدلول، فاللفظ مستعمل فى الجامع [٣]، و خصوصية الصحة تستفاد من دال آخر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٩

و بناء على هذا المدعى، يتوصل المتنازعان إلى الثمرة المقصودة، لأنه بناء على مدعى الصحيحى، فيما إذا ورد اللفظ، و علم عدم إرادة المعنى اللغوى به، حينئذ يحمل على المعنى الصحيح، لأن إرادة الأعم منه تتوقف على العناية الزائدة، و هى فرض تنزيل الفاسد منزلة الصحيح، و هذه العناية على خلاف الأصل، فالأصل عدم إعمال هذه العناية، فيحمل اللفظ دائما على المعنى الصحيح. و بناء على مدعى الأعمى، يحمل اللفظ فى المقام على الأعم، لأن إرادة الصحيح يحتاج إلى عناية زائدة، و هى الإتيان بدال آخر على قيد الصحة، و حيث لا يوجد دال آخر، فبمقتضى جريان مقدمات الحكمه يحمل اللفظ على الجامع. و بهذا البيان يتوصل المتنازعان إلى الثمرة المقصودة.

لكن هذه الصيغة غير صحيحة، لأن الدعويين من البعيد أن يقول بهما الصحيحى و الأعمى.

و ذلك لأن افتراض الأعمى غير عقلائى فى المقام و إن كان عقلائيا فى أسماء الأجناس، تحفظا على كون الاستعمال حقيقيا، يؤتى بدال آخر على الخصوصية، و لا يتأتى ذلك فى المقام، لأن نسبة اللفظ إلى الأعمى و الصحيحى على حد واحد، إذ كلاهما مجاز، لا أنه حقيقة فى أحدهما و مجاز فى الآخر، و إذا كان الأمر كذلك، فما هو المبرر العقلائى لاستعمال اللفظ فى الأعم، ليحتاج إلى دال آخر على الخصوصية، و على هذا كيف يتصور النزاع؟.

كما أن افتراض الصحيحى غير صحيح فى المقام، لأن كثيرا ما يراد الفاسد بما هو فاسد بكلمة الصلاة، فمثلا، نقول، الصلاة الفاسدة، أو نقول الصلاة إما صحيحة و إما فاسدة، فلم نستعمل اللفظ فى الصحيح و لم نعمل عناية التنزيل، فكثيرا ما يقع لفظ الصلاة فى لسان الشارع و يراد به الفاسد بما هو فاسد فيقال «هذه الصلاة غير صحيحة». ففى هذا الاستعمال لم ينزل

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠

الفاسد منزلة الصحيح، و إلا لقليل «هذه صلاة صحيحة». فهذه الصيغة لتصوير النزاع أيضا غير تامة.

## الصيغة الثالثة:

يمكن تصوير النزاع بين الصحيحى و الأعمى بغير ما ذكر، و ذلك بتقريبات أخرى.

منها أن يقال: بأن الصحيحى و الأعمى اللذين ينكران الحقيقة الشرعية و الوضع فى أيام النبى (ص) إما أن يعترفوا بثبوت الوضع فى زمن متأخر عن زمن النبى (ص) - فى زمن الأئمة (ع) - و إما أن ينكرا الوضع أصلا، و يقولوا بأن استعمال اللفظ فى المعنى الشرعى إنما كان مع القرينة، فعلى الأول يمكن تصوير النزاع، فى أنه ما هو المعنى الموضوع له فى هذا الزمن المتأخر، هل هو الصحيح أو الأعم؟. و على الثانى يمكن تصوير النزاع بما أشار إليه المحقق الخراسانى فى الكفاية [٤]، بأن يقال، بأن كلا المتنازعين يعترفان بأن القرينة على المعنى الشرعى قرينة عامة لا قرينة خاصة بحيث فى كل مورد يوجد قرينة خاصة، و حينئذ، يختلفان فى مدلول القرينة العامة، فالصحيحى [٥] يقول بأن الشارع استعمال اللفظ فى المعنى الشرعى مجازا، و نصب قرينة عامة، و مدلولها عبارة عن

مجموع الأجزاء و الشرائط، التي بها يكون العمل صحيحا، فمتى ما أطلق اللفظ و وجدت القرينة العامة الصارفة عن المعنى اللغوى يحمل على الصحيح، و الأعمى [٦] يقول عكس ذلك، بأن مدلول القرينة العامة عبارة عن المعنى الشرعى، لكن بمرتبة من مراتبه، كمرتبة الأركان الخمسة مثلا، فمتى ما وجدت القرينة العامة الصارفة عن المعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١

اللغوى يحمل على الأعم. و بهذا يمكن تصوير النزاع بين الصحيحى و الأعمى.

و قد يتخيل فى المقام بأن هذا النزاع غير عقلائى و بلا مدرك، إذ من أخبر الصحيحى و الأعمى بمفاد هذه القرينة العامة التى نصبها النبى (ص)، حيث أنه لم يرد فى الروايات تحديد لهذه القرينة، فتكون دعوى كل منهما بلا موجب.

لكن هذا التوهم غير صحيح لأن هناك وسيلة لإثبات المدعى فى المقام، و هذه الوسيلة هى التبادر، فإنه حينما يؤتى بلفظ و تنصب القرينة على عدم إرادة المعنى اللغوى فما ذا يتبادر من معنى الصلاة؟. فإن كان يتبادر خصوص الصحيح، يستكشف أن مفاد القرينة العامة هو الشرعى، بمرتبة الصحيح، و إن كان المتبادر هو الأعم، يستكشف بأن المتبادر من القرينة العامة هو الأعم، و ذلك، لأنه كما أن التبادر مع عدم القرينة يكشف عن الوضع، كذلك التبادر مع عدم الوضع كما هو الحال فى المقام، يكشف عن القرينة، فإنه سبق فيما مضى أن التبادر ينشأ من أحد سببين، إما من الوضع، و أما من القرينة، فالتبادر مع عدم القرينة يكشف عن الوضع، و هنا لا وضع كما هو المفروض. فالتبادر يكشف عن القرينة لا محالة، فالنزاع بهذا الترتيب معقول و قابل للإثبات و النفى.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢

## الجهة الثانية

### إشارة

الكلام فى هذه الجهة يقع فى تحقيق حال الصحة التى أخذت فى عنوان المسألة، فهل أن أسماء العبادات هى أسماء لخصوص الصحيح أو للأعم؟.

و الكلام فى هذه الجهة يقع فى عدة مقامات.

### المقام الأول: فى تفسير الصحة:

كأنه ذكر فى تفسير الصحة عدة تعبيرات، فقليل بأن الصحة معناها، موافقة الأمر، و قيل بأن معناها، موافقة الغرض، و قيل بأن معناها إسقاط الإعادة و القضاء.

و قد ذكر السيد الأستاذ [٧] تبعاً للمحقق [٨] الخراسانى فى الكفاية. أن هذه التعبيرات تفسيرات باللوازم، و أن معنى الصحة الأصل هو التمامية، فى مقابل النقصان، و الفساد، و لذلك لا تتعقل الصحة إلا فى المركبات التى لها أجزاء و شرائط، دون الأمور البسيطة التى ليس لها أجزاء و شرائط، و المراد من التمامية و النقصان، التمامية و النقصان بلحاظ ذات الشئ، بمعنى ما يستجمع من أجزاء و شرائط. و أما إسقاط الإعادة و القضاء أو موافقة الغرض أو موافقة

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣

الأمر، فهذه شئون و لوازم للتمامية من حيث الأجزاء و الشرائط، فإن التمامية بهذا اللحاظ يترتب عليها موافقة الأمر و الغرض، و إسقاط الإعادة و القضاء، فهذه لوازم للتمامية. و يرد على هذا الكلام تعليقان.

التعليق الأول: إن الصحة و الفساد بحسب الحقيقة، ليست بمعنى التمامية و النقصان، بل بمعنى الواجدية للخصوصية الملحوظة

المرغوبة، فالصحيح هو عبارة عما يكون واجدا للخصوصية المطلوبة، و الفاسد هو عبارة عما يكون فاقدا لهذه الخصوصية، من دون نظر إلى التمامية و النقصان في الأجزاء و الشرائط، و لهذا توصف البسائط عرفا، بالصحة و الفساد، كما توصف المركبات، فيقال مثلا، أن هذا التفكير صحيح، و هذا الاستدلال فاسد، فكيف يوصف التفكير بالصحة و الفساد؟. مع أن التفكير ليس مركبا من أجزاء و شرائط، بل قد تكون الفكرة بسيطة و مع هذا توصف بالصحة و الفساد، و يقال هذه فكرة صحيحة بلحاظ إيصالها إلى الواقع مثلا، و يقال هذه فكرة غير صحيحة بلحاظ عدم إيصالها إلى الواقع، و هكذا، فالصحة ليس معناها التمامية بل هو الوجدان للجهة المرغوبة، و الفساد عدم الوجدان للجهة المرغوبة، نعم الوجدان للجهة المرغوبة يكون بتمامية الأجزاء و الشرائط.

التعليق الثاني: إن الصحة سواء كانت بمعنى الواجدية أو التمامية، لا معنى لأن يقال، بأن الصحة معناها التمامية بلحاظ الشيء ذاته- يعني بلحاظ تمامية أجزائه و شرائطه في نفسه- بل أن التمامية فضلا عن الواجدية، دائما تلحظ بالإضافة إلى شيء آخر، ففي المقام يوجد شيان: أحدهما يكون مقياسا للصحة و الفساد، و الآخر الموصوف بالصحة و الفساد، فيقال، هذا تام بالنسبة إلى المقياس، و ذاك غير تام، أما لو قطعنا النظر عن المقياس، فكل شيء هو واجد لتمام أجزائه و شرائطه، إذ لا يعقل أن يكون الشيء فاقدا لجزء ذاته أو لشرط ذاته بلحاظ ذاته، بل يعقل ذلك بلحاظ مقياسه.

فالانتصاف بالصحة و الفساد، لا- يكون إلما بالإضافة إلى المقياس، و على هذا، حينما تتصف الصلاة بالصحة و الفساد فلا بد من المقياس، و هو أحد

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤

الأمر المذكورة- إما إسقاط الإعادة و القضاء، أو موافق للغرض، أو موافقة الأمر- فقولنا الصلاة المشتملة على أجزائها و شرائطها صحيحة، ليس بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ ما يتطلبه أحد العناوين المذكورة، فالصلاة صحيحة و تامة، بمعنى أنها مستجمعة لكل ما يحتاجه عنوان موافق للأمر مثلا، أو غيره من العناوين.

فالتمامية بحسب الحقيقة، يتحصل معناها بالإضافة إلى هذه المقاييس، و هذه المقاييس مقومة لهذه التمامية، لا أنها لوازم و آثار لهذه التمامية، و هذا معنى ما أفاده المحقق الأصفهاني [٩] من أن التمامية تتحصل بهذه العناوين، فلا وجه لما أورده السيد الأستاذ [١٠] من الإشكال عليه، بدعوى أن المقصود من التمامية، التمامية بلحاظ الأجزاء و الشرائط، فإن أردتم من التمامية، التمامية بلحاظ الأجزاء و الشرائط في نفسه، كان الجواب كل شيء تام بلحاظ أجزاء نفسه، و إن كان مقصودكم شرائط ما كان موافقا للأمر أو غيره من العناوين، إذن فقد رجعنا مرة أخرى إلى عنوان موافق الأمر.

## المقام الثاني:

إن العناوين المذكورة التي هي مقاييس للصحة، هي في الحقيقة عناوين منتزعة عن معنوياتها، فمثلا- الصلاة الواجدة للأجزاء و الشرائط، ينتزع منها عنوان موافق الأمر و غيره من العناوين، فهذه عناوين منتزعة عن ذاك الفعل الكلي الواجد لتلك الخصوصيات، و في هذا المجال، القائل بالصحيح يتصور فيه احتمالان:

الأول: أن يكون مراده من الوضع للصحيح، وضع اسم الصلاة مثلا، لمنشا انتزاع هذه العناوين الذي هو الفعل الذي يكون مسقطا و موافقا و محصلا للغرض.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥

الثاني: أن يكون مراده من الوضع للصحيح، الوضع لنفس هذه العناوين و لهذا الفعل بما هو معنون بهذا العنوان، بحيث أن عنوان موافق الأمر مثلا، دخيل في المسمى، لا أنه معرّف و مشير إلى منشئه.

و الكلام حول الاحتمال الأول يأتي فيما بعد، أما الاحتمال الثاني ففيه تفصيل، و حاصله.

أن الدعوى المذكورة في هذا الاحتمال بلحاظ عالم التسمية و عالم الوضع دعوى معقولة، إذ ليس من المستحيل القول بأن لفظ الصلاة موضوعه لعنوان مسقط الإعادة مثلا، لكن يجب أن نتصور المسمى بنحو يمكن تعلق الأمر به، لأن الشارع حينما وضع لفظ الصلاة لمعناها، كان ذلك استطرافا للأمر بالصلاة، فلا بد و أن يكون المسمى بالصلاة سنخ مسمى يعقل تعلق الأمر به بلا محذور بحسب عالم الأمر، و إلا فلا يصح أن يكون مسمى.

و من هنا يتضح أن اثنين من هذه العناوين و هما موافق الأمر، و مسقط الإعادة، لا يعقل تعلق الأمر بهما ابتداء، لأن كلا من هذين العناوين يفترض وجود أمر في المرتبة السابقة، و لا ينتزع من الفعل إلا في طول تعلق الأمر به، فكيف يعقل أن يكون موضوعا لذلك الأمر، فيلزم محذور الدور بلحاظ عالم الأمر.

و لهذا لا ينبغي أن يقال، بأن المسمى بلفظ الصلاة، هو نفس عنوان المسقط، أو عنوان موافق الأمر.

نعم عنوان محصل الغرض، حيث أنه ليس في طول الأمر، و إنما في طول الغرض، فيعقل تعلق الأمر به، و يعقل أن يكون هو المسمى. و يتحصل من ذلك أن القائل بالصحيح مدعو إلى أن يصور سنخ مسمى، يعقل تعلق الأمر به، و إما أن يختار الاحتمال الأول، و يقول، بأن اللفظ موضوع لمنشا انتزاع هذه العناوين، و هذه العناوين معرّفات و ليست دخيلة في التسمية فيكون أمرا معقولا، و إما أن يختار دخل نفس العنوان أيضا في

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦

التسمية، و حينئذ ينحصر هذا العنوان الدخيل في محصل الغرض، دون عنوان موافق الأمر و مسقط الإعادة، إذا لا يعقل أخذهما موضوعا للأمر.

### المقام الثالث:

بعد أن اتضح معنى الصحة في المقام، نقول، بأن الصحة لها حيثيات متعددة، فإن الشيء لا يكون صحيحا على الإطلاق، فمثلا الصلاة، لا تكون صحيحة على الإطلاق، إلا إذا حفظ فيها تمام الأجزاء و الشرائط، و حفظ فيها قصد القربة و قصد امتثال الأمر، و حفظ فيها القيود اللبئية، من قبيل قيد عدم النهي و عدم المزاحم، فيما إذا فرض عدم المزاحم شرطا في الصحة. و هنا نسأل الصحيحى، هل يشترط في المسمى تمام هذه الحيثيات أو يشترط الصحة بلحاظ بعض الحيثيات دون البعض الآخر؟.

أما الأجزاء، فلا إشكال في كونها منظورة للقائل بالصحيح، لأن الصلاة ما لم تستجمع تمام الأجزاء لا يراها الصحيحى صلاة، و أما الشرائط فهل هي أيضا داخله في منظوره بحيث يعتبرها مقومة كما اعتبر الأجزاء مقومة؟!.

الظاهر أن الأمر كذلك، لكن مقومية كل منهما بحسبه، فمقومية الجزء بنحو يكون القيد داخلا، و مقومية الشرط بنحو يكون التقيد داخلا مع خروج القيد.

و في هذا المجال نقل السيد الأستاذ [١١] من تقارير الشيخ (قده) إشكالا في المقام.

و حاصله أنه لا يعقل أن يدعى دخل الشرائط في المسمى في عرض دخل الأجزاء فيه، لأن مرتبة الأجزاء و مرتبة الشرائط طوليتان، باعتبار أن مرتبة الأجزاء هي مرتبة المقضى، و مرتبة الطهارة و الاستقبال هي مرتبة الشرائط،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧

و هذه مرتبة متأخرة عن المرتبة الأولى، فكيف يعقل أخذهما معا في عالم التسمية في عرض واحد؟.

و أجاب السيد الأستاذ عنه، بأنهما و أن كانا طوليين، لكن لا مانع بأن يوضع اللفظ الواحد للأمرين الطولين كما نسمى الأب و الابن معا بلفظ واحد، فكون الشرط في طول المقضى بحسب عالم الخارج، لا ينافي كونه في عرضه في عالم التسمية، و في مقام الوضع نضع اللفظ لهما معا، و إن كان أحدهما في طول الآخر في عالم الخارج.

و هذا الكلام غريب منهما، فكأنهما تخيلا- أن الشرط و المقتضى بينهما طولية، فوقع الكلام بينهم، في أنه هل يعقل الجمع بين الطولين، أو لا يعقل الجمع بين الطولين؟. و هذا خلط بين ذات المقتضى و ذات الشرط و بين تأثير المقتضى و تأثير الشرط، فإن ذات المقتضى و ذات الشرط لا طولية بينهما بل هما عرضيان، و قد يتفق أحيانا أن يكون الشرط أسبق زمانا من المقتضى، ألا ترى، أن هذا الدواء مقتضى للأثر الفلاني في المزاج، لكن شرط ذلك، حرارة المناخ، فهل هناك ترتب طولى بين الحرارة و ما بين استعمال الدواء! ليس هناك ترتب طولى بينهما، وإنما الترتب الطولى بين تأثير المقتضى و تأثير الشرط، كالعابله بالنسبه إلى الحامل، فوظيفة الشرط تتميم فاعليه الفاعل أو قابليه القابل، فدور الشرط دور المساعد في إخراج المقتضى من مقتضيه، فالطوليه بين التأثيرين لا بين ذات المقتضى و ذات الشرط. إذن فذات فاتحة الكتاب مع ذات الطهارة ليس بينهما طوليه حتى يقع الكلام في مسألة الوضع لأمرين طوليين، فلا ينبغي الاستشكال في أن الشرائط أيضا داخله في منظور القائل بالصحيح.

و أما قصد القرية، و قصد الأمر، فإن قيل بأنه لا يعقل أخذه في متعلق الأمر، حينئذ لا ينبغي أن يقال بدخل قصد القرية في المسمى، لما بيناه في المقام السابق، من أن الصحيحى مدعو إلى أن يصور سنخ مسمى يعقل تعلق الأمر به، لأن التسمية إنما كانت استطرافا إلى الأمر بالشيء، فإذا لم يكن

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨

معقولا تعلق الأمر بقصد الأمر، فلا يعقل أخذ قصد الأمر في المسمى، و أما إذا قلنا بأنه يعقل أخذ قصد الأمر أو قصد القرية في متعلق الأمر، فلا بأس بأن يكون هذا أيضا محلا لنظر الصحيحى.

و أما الشروط اللبئية، من قبيل عدم النهى و عدم المزاحم، على فرض كون عدم المزاحم دخيلا في الصحة، هنا عدم المزاحم و عدم النهى، تارة يضاف إلى المسمى، فيقال عدم المزاحم عن الصلاة و عدم النهى عن الصلاة، ففي هذه الحالة لا يعقل أخذه في المسمى، لأن هذا فرضه فرض تمامية المسمى في المرتبة السابقة، و تارة أخرى لا يضاف إلى المسمى بما هو مسمى، بل يضاف إلى ذوات الأجزاء، حينئذ يعقل دخله في منظور الصحيحى، فكما يعقل أن يقول الصحيحى، أن اسم الصلاة، موضوع لفاتحة الكتاب و الركوع و السجود المقرون بالطهارة و الاستقبال، يقول أيضا، و المقرونة بعدم المزاحم للركوع و السجود، و بعدم النهى عن الركوع و السجود، فلو كان هناك نهى عن السجود لا يكون هذا صلاة

هذا أيضا يكون أمرا معقولا و يعقل أخذه في دائرة التسمية. هذا هو الكلام في المقام الثالث و بهذا تم البحث في الجهة الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩

## الجهة الثالثة في تصوير الجامع

### إشارة

و الكلام في ذلك يقع في مقامين:  
المقام الأول: في تصوير الجامع على الصحيحى.  
و المقام الثانى: في تصوير الجامع على الأعمى.

### المقام الأول:

### إشارة

قد يستشكل في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، فيقال بأن تصوير هذا الجامع لا يخلو من إحدى احتمالات أربعة و كلها غير معقولة.

الاحتمال الأول: أن يكون الجامع المتصور على الصحيحى، جامعا تركيبيا، بحيث يكون الجامع عبارة عن مجموعة من الأجزاء و الخصوصيات، فنقول مثلا، الفعل الذى يكون مشتملا على فاتحة الكتاب و الركوع و السجود و تشهد يكون جامعا، و هذا الجامع غير معقول، لأن أى مركب نرضه، فهو قد يتصف بالصحة و قد يتصف بالفساد، و لا- يتعقل فرضه متمحضا بالصحة دائما و فى جميع الحالات، فلو أخذنا أتم المركبات فإنها تتصف بالفساد فيما إذا صدرت فى غير موقعها، كالصلاة التامة لو صدرت من المسافر تكون فاسدة، إذن فأى مركب نرضه قد يتصف بالصحة، و قد يتصف بالفساد، فكيف يعقل فرض الجامع التركيبى الذى يكون جامعا صحيحا على الإطلاق؟. فهذا الاحتمال ساقط.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠

الاحتمال الثانى: أن يكون الجامع عنوانا بسيطا منطبقا على الصلوات الخارجية انطباق الذات على فردة بحيث يكون كل فرد من أفراد الصلاة الصحيحة، مصداقا لذلك الجامع الذاتى، على حد مصداقية «زيد و عمر» بالذات لجامع الإنسان. و هذا أيضا أمر غير معقول، لأن هذا الفرد من الصلاة الصحيحة، هل يكون مصداقا لذلك الجامع الذاتى بعد طرو نحو وحدة عليه، بحيث توحد أجزاءه و تكسبه لون الوحدة؟. أو أن هذا الفرد بما هو متكرر من ركوع و سجود و غير ذلك يكون مصداقا لذلك الجامع الذاتى البسيط؟. فإن قيل بالأول فهو خلف، لأن معنى ذلك، أنه ليس مصداقا بالذات لذلك الجامع، بل مصداقا بالعرض لأنه ينتظر به أن يكسب نحو وحدة من الخارج ليكون مصداقا لذلك الجامع، فيكون الجامع جامعا عرضيا، فهذا خلف فرض الجامع جامعا ذاتيا. و إن قيل بالثانى فهو مستحيل، لأن الفرد الكثير بما هو كثير و قبل أن يكسب نحو وحدة اعتبارية، لا يكون مصداقا للبسيط بما هو بسيط. فالاحتمال الثانى أيضا ساقط.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجامع جامعا بسيطا. كالثانى و لكنه ليس ذاتيا بالمعنى المصطلح فى كتاب الكليات، بل هو أمر انتزاعى و من لوازم الماهية، و هو المسمى عندهم بالذات فى كتاب البرهان بحيث يكون هذا الجامع نسبتبه إلى الأفراد الخارجية للصلاة، نسبة عنوان الزوج إلى الأربععات.

فهذا الاحتمال يفترض أن يكون الجامع الصحيحى جامعا انتزاعيا بسيطا، و يكون من لوازم الماهية على حد الإمكان الذى هو من لوازم الإنسان.

و هذا المطلب أيضا يبرهن على استحالته فإن لازم الماهية معلول لتلك الماهية لأن كل لازم معلول لمزومه، و فى المقام، الصلاة مركبة من ماهيات متعددة و متغايرة، كماهية السجود و الركوع و غيرها، فلو كان هناك أمر بسيط يكون جامعا و لازما ذاتيا لهذه الصلاة، إذن يلزم من ذلك أن يكون هذا الأمر البسيط معلولا لمجموع هذه الماهيات لأنه لازم لها، و على هذا يلزم معلولية

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١

البسيط للمركب، و معلولية البسيط للمركب مبرهن على استحالتها، فهذا الاحتمال أيضا ساقط.

الاحتمال الرابع: أن يكون هذا الجامع الصحيحى، جامعا انتزاعيا بسيطا، و لا يكون من لوازم الماهية، بل يكون منتزعا عن الصلاة لا بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ جهة عرضية قائمه بها، من قبيل عنوان الأبيض، الذى هو منتزع عن الجسم بلحاظ جهة عرضية و هى البياض.

و هذا الاحتمال ساقط فى المقام، و ذلك لأن لازمه أن هذا الفرد من الصلاة الذى بدئ به بالتكبير و ختم بالتسليم لا يستحق اسم الصلاة إلا فى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته، و هى مرتبة عروض تلك الجهة الخارجية عليه، بحيث لو انضم ذلك النفس الملائكى إلى هذا الفرد لاستحق عنوان الصلاة، مع أنه من المعلوم حسب ارتكاز المشرعة أن هذا الفرد الذى ترتبت أموره حسب المقررات الشرعية، هو صلاة بما هو من دون حاجة إلى أن يلحظ انضمام أمر عرضى خارجى إليه، فهذا الاحتمال أيضا ساقط.

و بهذه الصيغة، يبرهن على الجامع الصحيحى، لأنه لا يخلو من واحدة من الاحتمالات الأربعة المتقدمة فإذا بطل الكل بطل تصوير الجامع. هذه هى الصيغة الفنية فى تقرير ابطال الجامع و هذه الصيغة لها أجوبة و تخلصات أهمها تخلصان، و أحد هذين التخليصين هو المختار، و الثانى للمحقق الخراسانى (قده) [١٢].

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢

## التخلص المختار

### إشارة

و هو أن نقول، بأن هذا الجامع نفضه جامعا تركيبيا و ليس عنوانا بسيطا، و عويصة الإشكال على تصوير هذا الجامع التركيبى، نشأت من نقطة، و هى: أن كل جزء من الأجزاء هل هو مأخوذ فى هذا الجامع التركيبى أو ليس مأخوذاً؟. فإذا أخذنا فاتحة الكتاب فى هذا الجامع إذن أخرجنا صلاة الأخرس مع أنها صحيحة، و إذا لم نأخذ فاتحة الكتاب أخرجنا صلاة غير الأخرس الذى أسقط الفاتحة، مع أنها باطلة، و إذا لم نأخذ الصلاة الوضوئية بالخصوص، بل الجامع بين الصلاة الوضوئية و الصلاة الترابية، فحينئذ، ندخل المتيتم و الماء أمامه مع أن صلاته باطلة.

و هذه النقطة نشأت من الالتفات إلى جانب الوجود، و أخذه بنحو لا يقبل التجزئة و التحليل، فكأنه يوجد أمران، إما أن نأخذ الفاتحة، أو لا نأخذ الفاتحة، و حيث أن ارتفاع النقيضين مستحيل، إذن فكل من الشقين يلزم عليه إشكال، بينما يمكن فى المقام، التجزئة و التحليل، بحيث يندفع هذا الإشكال.

و حاصل الدفع، أن الجزء - الفاتحة - من طرف الوجود، و إن كان وجوده أمرا واحدا، و لكن هذا الوجود الواحد، له أنحاء من العدم، فتارة تنعدم الفاتحة انعداما نسيانيا، و أخرى تنعدم انعداما اضطراريا، و ثالثة تنعدم انعداما

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣

اختياريا، و هكذا أى جزء آخر أو شرط يمكن تحليله إلى حصص متعددة باعتبار حالات الترك و دواعيه.

و حينئذ، بناء على هذا، يقال بأن الجامع الصحيحى، هو عبارة عن الفعل المركب، الذى لا يصدق عليه انعدامات معينة، و الذى نضيقه بلحاظ حصص العدم، لا بلحاظ الوجود، فنقول مثلا المركب الذى لا يصدق عليه فقدان الاختيارى لفاتحة الكتاب، و حينئذ إذا فرض أن الإنسان ترك الفاتحة و هو أخرس، أو و هو ناس، يصدق على صلاته أنها مركب ليس فاقدا فقد اختاريا للفاتحة، و الإنسان المختار الذى يأتى بالفاتحة، أيضا يصدق على فعله أنه مركب، ليس فاقدا فقد اختاريا للفاتحة، و بهذا يمكن جمع الأفراد الصحيحة كلها، و إخراج الفرد الباطل، عن طريق تضيق هذا الجامع التركيبى، بلحاظ حصص العدم، لا بلحاظ الوجود، فبدلا من النظر إلى طرف الوجود، ننظر إلى طرف العدم، فتكون هناك حصص عديدة للعدم، فأى حصص من العدم حكم معها فى الرسالة العملية بالبطان، نقول بأن الجامع التركيبى ضيق، بأن لا يكون واجدا لتلك الحصص من العدم، و أى حصص من العدم لا تضر بصحة الصلاة، لا يضيق هذا الجامع التركيبى من ناحيتها، فهذا جامع تركيبى معقول لا إشكال عليه، و هذا هو الجامع الصحيحى، و هذا هو الصحيح فى تصحيح الجامع، و دفع هذه العويصة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٤

## تطبيقات

### إشارة

بيننا سابقا، النكتة التى أمكن بها تصوير الجامع التركيبى على الصحيحى، بحيث يشمل الأفراد الصحيحة، ولا يشمل شيئا من الأفراد الفاسدة، و لتوضيح جامعية هذا الجامع، لا بد من تطبيقه على كل جزء جزء من أجزاء الصلاة، و بهذا الصدد يمكن تقسيم أجزاء الصلاة و شرائطها إلى خمسة أقسام:

### القسم الأول:

أن يكون الجزء أو الشرط، دخيلا بنحو الركنية على الإطلاق، بحيث لا يتصور مع فقدته صحة العمل العبادى أصلا، من قبيل، قصد القربة و إسلام المصلى، و فى هذا القسم لا- تتأتى عويصة الإشكال فى الجامع، لأنه لا محذور فى أخذ هذا الجزء أو الشرط فى المركب جزء أو شرطا، لفرض أن كل فعل فاقده ليس بصحيح و لا يلزم من أخذه محذور إخراج بعض الأفراد الصحيحة.

### القسم الثانى:

أن يكون للجزء أو للشرط بدل عرضى تخيرى، بحيث أن المكلف، إن شاء فعل هذا، و إن شاء فعل ذاك، من قبيل فاتحة الكتاب و التسيحات، أو من قبيل الغسل و الوضوء، بناء على أن كل غسل يغنى عن الوضوء، و فى هذا بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٥

القسم لا تتأتى عويصة الإشكال، لأنه بالإمكان أخذ الجامع بين البدل و المبدل جزءا فى المركب التركيبى، و لا محذور فى ذلك، لأن واجد الجامع صحيح دائما، و فاقده بعد فرض الركنية فاسد دائما.

### القسم الثالث:

أن يكون للجزء أو للشرط بدل عرضى معين و ليس تخييريا، بمعنى أن المكلف له إن شاء أتى بهذا، و إن شاء أتى بذاك، بل هذا فى حالة، و ذاك فى حالة أخرى، من قبيل الغسل و الوضوء، بناء على أن الغسل وظيفته المحدث بالأكبر، و الوضوء وظيفته المحدث بالأصغر، فلو كان محدثا بالأصغر، تعين عليه الوضوء، فإذا صلى مع الغسل كانت صلاته باطلة، و إن كان محدثا بالأكبر، تعين عليه الغسل فلو صلى مع الوضوء كانت صلاته باطلة، و كذلك من قبيل عدد الركعات فى الصلوات الرباعية، فإذا صلى المسافر أربعا، بطلت صلاته، لأن وظيفته التقصير، و إذا صلى الحاضر مقصرا، بطلت صلاته، لأن وظيفته التمام.

و من هذا القسم يبدأ الإشكال، لأن عويصة الإشكال، تتصور بما يلى:

هل نأخذ فى الجامع التركيبى الغسل خاصة دون الوضوء، أو الوضوء خاصة دون الغسل؟. إذن فقد خرجت الصلاة الأخرى الصحيحة، لأنه إذا أخذ الغسل خاصة، فصلاة المحدث بالأصغر مع الوضوء قد خرجت عن الجامع التركيبى، و إذا أخذ الوضوء خاصة، إذن صلاة المحدث بالأكبر مع الغسل قد خرجت أيضا، و إن أخذنا الجامع بين الغسل و الوضوء كما فعلنا فى القسم الثانى، فهذا لا يصح، لأن الجامع ينطبق على وضوء المحدث بالأكبر مع أن صلاته باطلة، و كذلك الحال بالنسبة للمحدث بالأصغر، لو أوجد الجامع فى ضمن الغسل، إذن إن أخذ هذا البدل بالخصوص، أو هذا البدل بالخصوص، فلا ينطبق الجامع التركيبى على الفرد الآخر الصحيح، و إن أخذ الجامع ما بين البدلين العرضيين التعيينيين، إذن يلزم انطباق الجامع التركيبى على الفاسد أحيانا، هذه هى عويصة الإشكال فى هذا القسم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٦

و الجواب على ذلك: أن نأخذ الجامع كما فعلنا فى القسم الثانى، و نقول، أن المأخوذ فى الجامع التركيبى، هو الجامع بين الغسل و الوضوء، و لكنه ليس بين كل غسل و كل وضوء، بل الجامع بين الغسل المسبوق بالحدث الأ-كبر، و الوضوء المسبوق بالحدث



الأصغر، فالجامع المأخوذ في الجامع التركيبي، هو الجامع بين هاتين الحصتين من الغسل و الوضوء، و هذا الجامع ينطبق على الصحيح دائما، و لا ينطبق على الفاسد أصلا، فإن المحدث بالأصغر الذي صَلَّى مع الوضوء صلاته صحيحة، و ينطبق عليه الجامع، و إن صَلَّى المحدث بالأكبر مع الغسل، كذلك صلاته صحيحة، و ينطبق عليه الجامع، و لو عكس أحدهما، فصلَّى المحدث الأكبر مع الوضوء، أو صَلَّى المحدث بالأصغر مع الغسل، لم ينطبق عليه الجامع، لأن هذا الجامع ليس جامعا بين الغسل على الإطلاق و الوضوء على الإطلاق، بل هو جامع بين حصتين من الغسل و الوضوء، و هذا المحدث بالأصغر إذا اغتسل و صَلَّى إذن فهو لم يأت بالجامع، لا في ضمن الغسل الخاص، لأنه غسل غير مسبوق بالجنابة و لا في ضمن الوضوء الخاص، لأنه لم يتوضأ، إذن فتكون صلاته باطلة. و كذلك الحال في مسألة العدد، نقول أن الدخيل في الجامع التركيبي هو الجامع بين اثنين و أربعة، لكن ليس كل اثنين و كل أربعة، حتى يقال، إذن لو صَلَّى المسافر أربعة و الحاضر اثنتين ينطبق عليه الجامع مع أن صلاته باطلة! بل اثنتين مقرونة بالسفر و أربعة مقرونة بالحضر، إذن فالجامع يصير صحيحا على الإطلاق، و بهذا تنحل عويصة الإشكال في القسم الثالث.

### القسم الرابع:

أن يكون للجزء بدل، لكنه ليس عرضيا، بل هو بدل طولي، كما إذا فرض في المقام، أن هذا الجزء على تقدير تعذره ينتقل إلى بدل منه، من قبيل التيمم مع الوضوء، و قراءة فاتحة الكتاب مع إشارة الأخرس، أو الركوع القيامي مع الركوع الجلوسى، و مع الركوع الإيمائي، ففي مثل ذلك أيضا

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٧

يمكن حل العويصة، بما حلت به في القسم الثالث، بأن نقول، أن الجزء الدخيل في الجامع التركيبي هو عبارة عن الجامع ما بين الركوع القيامي و الركوع الجلوسى، فإن قيل بأن هذا الجامع قد ينطبق على الفاسد، كما لو ركع المختار ركوعا جلوسيا، نقول بأن الجامع نقيده في مقام الانتزاع، فيكون جامعا بين الركوع القيامي المقرون بالقدرة، و الركوع الجلوسى المقرون بالعجز، فالمريض إذا صَلَّى من جلوس و الصحيح إذا صَلَّى من قيام، كلاهما مصداق للجامع، لكن الصحيح إذا صَلَّى من جلوس فهذا ليس مصداقا للجامع، لأن الجامع لم يوجد لا في ضمن الركوع القيامي، حيث لم يؤت بالركوع القيامي، و لا في ضمن الركوع الجلوسى المقرون بالمرض. فروح هذا القسم الرابع، هي روح القسم الثالث، حيث يرجعان بحسب الحقيقة، إلى القسم الثانى الذى لا إشكال فيه فى أخذ الجامع بين البدلين العرضيين جزءا للواجب، كذلك هنا، يؤخذ الجامع بين البدل و بدله الاضطرارى جزءا للواجب، غاية الأمر، أنه جامع بينهما، بعد تخصيصهما لا على وجودهما الإطلاقي، إذن لا إشكال فى هذا القسم.

### القسم الخامس:

ما إذا فرض أن هذا الجزء أو الشرط، تصح الصلاة بدونه أحيانا بلا بدل أصلا، كما هو الحال فى الجزء الذى يسقط بسبب التقيّة، فمثلا لو أسقط بسملة الفاتحة بسبب التقيّة، فصلاته صحيحة، و ليس هنا بدل عرضي و لا بدل طولي. و التخلص هنا من العويصة، أشكل منه فى الأقسام السابقة، فهل الدخيل فى المركب هو البسملة بالخصوص؟. إذن الذى أسقط البسملة بسبب التقيّة، صلاته صحيحة، مع أن الجامع لا ينطبق عليه، أو أن الدخيل فى المركب هو الجامع! إذ ليس هناك من بدل للبسملة حتى يتأتى الجامع.

فإن قيل الجامع بين البسملة و التقيّة، يقال بأن هذا ليس صحيحا، لأن

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٨

التقيّة ليست جزءا من أجزاء الصلاة، و لا شرطا من شروطها، إذ أن التقيّة حالة خارجية، و ليست جزءا، أو فعلا من أفعال المكلف،

حتى يؤخذ الجامع ما بين البسمله و التقيه، من هنا أصبح هذا القسم أكثر عويصه من سابقه، و في هذا المجال يمكن التخلص من الإشكال بإحدى صيغتين.

أ- الصيغه الأولى: أن يقال، بأن الجامع التركيبي الملحوظ في المقام، لا يؤخذ فيه البسمله بعنوانها، حتى يقال إذن لا ينطبق على صلاة التقيه، و لا- يؤخذ فيه الجامع بين البسمله و شيء آخر، إذ لا- شيء آخر مثلا و لكن يقال أن هذا الجامع التركيبي أخذ فيه هذا الوصف، و هو: أن لا يكون هذا الجامع التركيبي فاقدًا فقدًا اختياريًا للبسمله، و بهذا أصبح مركبا جامعا مانعا، لأن من يصلى بلا تقيه، و يسقط البسمله، فهذا مركب فاقد فقدًا اختياريًا للبسمله، فلا ينطبق عليه الجامع، و من يصلى التقيه و يسقط البسمله، فهذا مركب يصدق عليه أنه ليس فاقدًا فقدًا اختياريًا للبسمله. إذن فهذا جامع، يشمل الصلاة الصحيحه بكلا شكلها، في حال الاختيار، و في حال الاضطرار، و لا ينطبق على المختار لو أسقط البسمله عصيانا، و بهذه الصيغه يندفع الإشكال في هذا القسم.

ب- الصيغه الثانية: أن يقال، بأن المأخوذ في الجامع التركيبي، الجامع ما بين البسمله و تقيد الصلاة بالتقيه، و التقيد فعل من أفعال المكلف، و يقع تحت الأمر في باب الشروط، و هذا الجامع يعقل جزئيه بنحو التخير، بمعنى أنه جامع بين وجود البسمله، و بين فقدها المقرون بالتقيد مع التقيه، و أما الذي لا يعقل جزئيه، هو الجامع ما بين البسمله، و نفس التقيه، لأنها ليست فعلا من أفعال المكلف، و لكن التقيد بالتقيه يعقل أن يكون جزءا في الصلاة، كما كان التقيد بالطهارة جزءا فيها.

و بهذه الصيغه يندفع الإشكال في هذا القسم. و بذلك يكون الجامع التركيبي على الصحيح معقولا في تمام الأقسام الخمسه، و يعقل للصحيح أن يقول بأن الواضع وضع اللفظ للصحيح.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٩

## تخلص المحقق الخراساني:

### إشارة

صار واضحا أن تصوير الجامع على الصحيح بمكان من الإمكان، إلا أن المحقق الخراساني [١٣]. سلك مسلكا آخر في دفع عويصه الإشكال، فاختار تصوير الجامع على الصحيح، إلا أن الجامع الذي تصوّره جامع بسيط، منتزع عن الأفراد الصحيحه المختلفه في أجزائها و شرائطها، و يبين في توضيح إثبات جامعها، ما يرجع حاصله إلى مقدمتين:

### المقدمه الأولى:

إن الاستفادة من الأدلة الشرعية، أن الصلوات الصحيحه على اختلاف أجزائها و خصوصياتها، تشترك جميعها في أثر واحد نوعي، من قبيل الانتهاء عن الفحشاء و المنكر، و هذا الأثر تثبته بالدليل الشرعي، بما ورد في الكتاب و السنه من أن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر.

### المقدمه الثانية:

### إشارة

بعد أن ثبت اشتراك تمام الصلوات الصحيحه في أثر واحد نوعي، ثبت بالبرهان العقلي أنه لا بد من فرض جامع بين هذه الصلوات، و أن هذا الجامع هو المؤثر في ذلك الأثر، ببرهان أن الواحد لا يصدر إلا من واحد. و حيث أن الأثر واحد، فيلزم أن يكون المؤثر

واحد، إذ لو كان المؤثر متعددا، بحيث أن كل صلاة صحيحة، مؤثرة بخصوصيتها في ذلك الأثر، للزم تأثير الكثير في الواحد، و صدور الواحد من الكثير، و هو مستحيل.

إذن لا بد من فرض أن مؤثرية هذه الأفراد الصحيحة، إنما هو باعتبار اشتراكها في جامع واحد نوعي، و هذا الجامع لا بد و أن يكون بسيطا، لما بين من استحالة الجامع التركيبي. و بهذا ينتهي صاحب الكفاية، إلى جامع بسيط بين الأفراد الصحيحة، و من الواضح أن مقصوده بهذا الجامع البسيط ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٠

العنوان البسيط الانتزاعي، بلحاظ جهة عرضية خارجية، كما هو الحال في الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدمة عند تصوير عويصة الإشكال، إذ لو كان مقصوده هذا لأمكن الاكتفاء بالمقدمة الأولى فقط، إذ بمجرد كون الصلوات تشترك في أثر واحد نوعي، حينئذ، يمكن انتزاع هذا الجامع عن الصلوات، بلحاظ ترتب هذا الأثر عليها، بلا حاجة إلى ضم قانون أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، فمن هنا يعرف أن مراده من الجامع جامع بسيط ذاتي، ينطبق على الصلوات، لا في طول ترتب الأثر بل في مرتبة سابقة على ترتب الأثر، بحيث أن هذا الجامع هو علة الأثر و المؤثر للأثر.

فمقصوده عنوان بسيط ذاتي، إما ذاتي في كتاب الكليات، أو الذاتي في كتاب البرهان، فمراده هو الاحتمال الثاني، أو الثالث، من الاحتمالات الأربعة التي تقدمت في عويصة الإشكال. و قد اعترضوا على هذا الكلام باعتراضات نذكر أهمها.

### الاعتراض الأول:

إن الواحد على ثلاثة أقسام: واحد بالشخص، و واحد بالنوع، و واحد بالعنوان.

و المقصود من الواحد بالشخص، الواحد بالعدد، بمعنى شخص واحد من قبيل زيد، و المقصود من الواحد بالنوع النوع الواحد أي ماهية نوعية واحدة، مشتركة في ذاتياتها، و هذه الذاتيات محفوظة في تمام أفرادها من قبيل ماهية الحرارة، فإن ماهيتها ليست واحدا بالشخص، لأنها كثيرة بالعدد، و لكنها واحدة بالنوع، و المقصود من الواحد بالعنوان، وحدة العنوان الانتزاعي المنطبق على أفراد متعددة، و إن كانت هذه الأفراد متعددة عددا و ماهية، من قبيل عنوان الطويل، فقد يصدق على النخيل، و قد يصدق على الحيوان، و قد يصدق على الإنسان، فهذا واحد بالعنوان، يجمع أفراد مختلفة و متكررة عددا و نوعا.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣١

و حينئذ قالوا، بأن قاعدة أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، هي إما مختصة بالواحد بالشخص و لا تجرى في الواحد بالنوع فضلا عن الواحد بالعنوان، و إما أن يبنى على جريانها في الواحد بالشخص، و الواحد بالنوع، فيقال، أن الواحد بالشخص لا يصدر إلا من واحد بالشخص، باعتبار لزوم السخية بين العلة و المعلول، و الواحد بالنوع لا يصدر إلا من واحد بالنوع لذات السبب، و أما الواحد بالعنوان، لا تجرى فيه القاعدة، لأن الواحد بالعنوان لا يلزم أن يكون صادرا من الواحد، لا بالشخص، و لا بالنوع، و لا بالعنوان، فإن مرجع كونه واحدا بالعنوان، إلى قيام عنوان انتزاعي في تمام هذه الأفراد.

و من الواضح، أن العنوان الانتزاعي، قد ينتزع من الحقائق المتباينة و الوجودات المتخالفة بحسب الخارج، و ليس نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه، نسبة المعلول إلى العلة، حتى تطبق عليه القاعدة، فإن هذا العنوان ليس له وجود آخر منحاز عن منشأ انتزاعه، بل منتزع عن حقائق متخالفة، قد يكون لها علل متخالفة أيضا في تمام ذواتها.

نعم لو أرجعنا باب الانتزاع، إلى باب العلية، و قلنا أن نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ الانتزاع دائما، هي نسبة المعلول إلى العلة، لأمكن تطبيق القاعدة على الواحد بالعنوان، فيقال بأن هذه المعلولات، إذا كانت واحدة بالعنوان، فهذا معناه، أنها جميعا لها معلول واحد، و هو العنوان الانتزاعي، و هذا يكشف عن وحدة ذاتية نوعية فيها، فيلزم وجود وحدة ذاتية نوعية في العلة، لكن بعد التمييز بين

باب الانتزاع، و باب العلية، لا ينبغي تطبيق القاعدة على الواحد بالعنوان.

و بالتطبيق نقول، إن الأثر الواحد المترتب على الصلوات الصحيحة، ليس واحدا بالشخص، و لا واحدا بالنوع، بل هو واحد بالعنوان، لأن النهي عن الفحشاء و المنكر، عنوان انتزاعي من أنحاء من الكمالات، و الاستمساكات، بعروة الشريعة في المجالات المختلفة، و حينئذ لا يوجد أثر

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٢

واحد بالشخص، و لا بالنوع، و إنما أثر واحد بالعنوان، و المفروض أن القاعدة لا تطبق على الواحد بالعنوان، و عليه فلا محذور في فرض عدم الجامع، و فرض تباين الصلوات الصحيحة تباينا ذاتيا، لأنه لا يلزم من ذلك صدور الواحد بالنوع، أو بالشخص، من الكثير بالنوع أو بالشخص.

### الاعتراض الثاني:

و هذا الاعتراض أورده السيد الأستاذ [١٤]، و حاصله أنه لا يمكن في المقام فرض أن المؤثر في هذا، الأثر الوجداني هو الجامع، لأن معنى فرضه كذلك، هو أن خصوصية كل فرد من الأفراد الصحيحة، غير دخیل في الأثر، كما هو الحال في سائر الموارد، فحينما يقال، أن الإحراق مستند إلى جامع النار، فمعنى هذا، أن خصوصية هذه النار و كونها على الطين، لا دخل لها في الإحراق، و إنما منشأ الإحراق هو جامع النار و طبيعتها المحفوظة في ضمن الحصص، و هذا غير صحيح في باب الصلاة فإن في باب الصلاة، لا معنى لأن يقال، بأن المؤثر في النهي عن الفحشاء و المنكر، هو الجامع بين صلاة الحاضر و صلاة المسافر، إذ معنى هذا، أن خصوصية صلاة المسافر من جعل التسليم عقب الركعة الثانية، و خصوصية صلاة الحاضر من ضم الركعة الثالثة و الرابعة، لا دخل لها في التأثير في الأثر، مع أنه لا إشكال في أن لها تمام الدخل في صحة الصلاة و سيرورتها ناهية عن الفحشاء و المنكر.

فصاحب الكفاية إن أراد تصوير جامع بحيث يكون هو علة التأثير، مع سلخ الخصوصيات عن هذا التأثير، فهو غير صحيح، للقطع بأن للخصوصيات دخلا في التأثير، و أن أراد تصوير جامع من دون أن يكون هو المؤثر، إذن كيف يبرهن عليه بقانون أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد؟.

و هذا الاعتراض ليس بشيء، لأن صاحب الكفاية، يقول، بأن المؤثر ليس هو المركب بما هو مركب، بل هو العنوان البسيط الانتزاعي الثابت في

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٣

المرتبة السابقة على ترتب الأثر، و المستكشف بقانون أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد، و المؤثر ليس هذا المركب بالخصوص، و لا هذا المركب بالخصوص، نعم العنوان البسيط المؤثر هم منتزع عن صلاة المسافر بخصوصياتها، و عن صلاة الحاضر بخصوصياتها المقومة لانتزاع ذلك العنوان البسيط.

فإن أردتم بدعوى دخل الخصوصيات، أن هذه الخصوصيات التركيبية لصلاة المسافر و لصلاة الحاضر دخيلة في الأثر، فهذا ينكره صاحب الكفاية، لأنه يقول بأن المؤثر هو الجامع البسيط لا الجامع التركيبي، و إن أردتم بهذه الدعوى أن تمام الخصوصيات دخيلة باعتبار مقوميتها لانتزاع ذاك العنوان البسيط، فهذا صحيح، لكنه لا ينافي مؤثرية العنوان البسيط، إذ يوجد مركبات مختلفة في خصوصياتها، و كل واحدة من هذه المركبات بخصوصيتها، لها دخل في انتزاع ذلك العنوان، ثم ذلك العنوان البسيط هو المؤثر في الأثر الوجداني، و هو النهي عن الفحشاء و المنكر، فلا يلزم في المقام محذور.

### المقام الثاني: في تصوير الجامع على الأعمى:

**إشارة**

بعد الفراغ من تصوير الجامع على الصحيحى يقع الكلام فى تصوير الجامع على الأعمى، وقد أفاد صاحب الكفاية [١٥]، أن تصوير الجامع على الأعمى فى غاية الإشكال، ووجه هذا الإشكال، هو أن هذا الجامع، إما أن يكون جامعا بسيطا، أو جامعا مركبا، فهنا احتمالان:

**الاحتمال الأول:**

أن يكون جامعا بسيطا، على حدّ الجامع البسيط الذى ادعاه المحقق الخراسانى فى الصحيحى [١٦]، و لكن لا يوجد هنا أثر مشترك بين الصلوات

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٤

الصحيحة و الفاسدة حتى يستكشف من وحدة الأثر و وحدة المؤثر، فإن الصلاة الفاسدة لا دليل على أنها موضوع للتأثير، و لو اقتضاء، فضلا عن كونها موضوعا للتأثير بنحو العلية التامة.

و على هذا لا يمكن استكشاف الجامع البسيط، ببرهان أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد، فمن هنا استشكل فى الجامع البسيط على الأعمى، مع أنه تصوره على الصحيحى.

**الاحتمال الثانى:****إشارة**

أن يكون الجامع الأعمى مركبا، بحيث تؤخذ. و يقال أنها متى ما حفظت، فالجامع محفوظ فى ضمنها.

و هذا الاحتمال الثانى يتصور على نحوين، فإنه تارة تؤخذ أجزاء معينة بذواتها، من قبيل الأركان الخمسة، و يقال بأنها هى القدر الجامع، فمتى ما وجدت، فالصلاة موجودة، و متى ما فقد شىء منها، فالصلاة معدومة، و تارة أخرى يؤخذ مقدار من الأجزاء معين عددا لا- ذاتا، بأن يؤخذ سبعة من عشرة أجزاء، لكن لا بعينها، و يقال، بأن الجامع هو سبعة فمتى ما كان الفعل مشتملا على سبعة أجزاء، فالجامع محفوظ، و إذا نقص عن سبعة، فالجامع غير محفوظ.

و يرد على الجامع التركيبى بكلا احتماليه من قبل صاحب الكفاية، بأن هذا لازمه أن إطلاق لفظ الصلاة على الصحيحة التامة الأجزاء و الشرائط، يكون إطلاقا عنائيا مجازيا من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، لأن لفظ الصلاة موضوع للجامع التركيبى بحسب الفرض، و الجامع التركيبى هو الأركان الخمسة، و حينئذ هذا الجامع قد أخذ لا بشرط و مطلقا من ناحية انضمام سائر الأجزاء إليه، ففى حالة الانضمام تكون سائر الأجزاء أجنبية و زائدة على الجامع و على المسمى، فيكون إطلاق لفظ الصلاة على المجموع المركب من الأركان الخمسة و غيرها، إطلاقا مجازيا.

و الإشكال الوارد من صاحب الكفاية، فى الاحتمال الأول على كون

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٥

الجامع بسيطا على الأعمى، هو غير صحيح، بمعنى أننا لو قبلنا جامعه البسيط على الصحيحى لأمكن تصويره هنا أيضا، لكن بتغيير

صيغة هذا الجامع من القضية التنجيزية إلى القضية الإجمالية والإيهامية، وذلك لأن كل صلاة من الصلوات الفاسدة، تكون صحيحة في زمان ما، و من فاعل ما، إلّا تلك الصلاة التي فقدت أركانها، وإلا الصلاة بدون قراءة، صحيحة من الأخرس، و الصلاة بدون تشهد، صحيحة من ناسيه، وهكذا، فالصلوات الفاسدة كلها، بمقدار ما يكون تحت النظر للقائل بالأعم، تكون صحيحة في زمان ما، و معنى ذلك أن الجامع البسيط الذي استكشفه صاحب الكفاية بين الأفراد الصحيحة، بقانون أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد، ينطبق على كل صلاة من هذه الصلوات، لكن على تقدير، و في حالة، لا مطلقاً، و بالفعل، و حينئذ، يمكن القول بأن لفظ الصلاة إذا وضعها الشارع لما يكون لاهوتا بالفعل، فهذا معناه، الوضع للصحيح، و إذا وضعها لما هو لاهوت في زمان ما و لو من فاعل ما، فهذا معناه الوضع للأعم، لأن كل صلاة فاسدة، ينطبق عليها هذا العنوان الانتزاعي، و هو أنه لاهوت في زمان ما، فيكون هذا جامعا بين الصلوات الصحيحة و الفاسدة، و هو سنخ جامع انتزاعي، لا يتوقف على ضم جهة عرضية خارجية فمن المعقول تصوير المسمى بلفظ الصلاة بهذه اللغة، و من المعقول تصوير الجامع البسيط على الأعمى، إذا قبلناه على الصحيحى.

و أمّا الإشكال الوارد من «الآخوند» في الاحتمال الثاني على كون الجامع مركبا على الأعمى، فقد حاول السيد الأستاذ التخلص منه فقال، بأن اللابشرية لها معنيان:

### المعنى الأول:

أنه يلحظ [١٧] الشىء لا بشرط من ناحية شىء آخر، بحيث أن الشىء الآخر، على فرض وجوده، يكون أجنبيا عنه، و على فرض عدمه لا يضر عدمه

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٦

به، من قبيل ملاحظة الماء لا بشرط من ناحية الكأس، فإن معنى هذا، إنه لو وجد الماء في الكأس، فالكأس أجنبى عن الماء، و لو لم يوجد الكأس و وجد الماء على الأرض فلا يضر هذا بمائية الماء.

### المعنى الثاني:

أنه يلحظ الشىء لا بشرط، بالإضافة إلى شىء آخر، بحيث يكون عدمه غير مضر، كما هو الحال في المعنى الأول، و لكن وجوده يكون دخيلا- و ليس أجنبيا، من قبيل اسم الكلمة، فإنه موضوع لحرفين، لكن لا بشرط من حيث انضمام الحرف الثالث و الرابع، فقد تكون الكلمة ثمان حروف مثلا، و لكنها هي موضوعه لحرفين لا بشرط من حيث الثالث، فمحصّل هذه اللابشرية، هو أنه لو لم يوجد الحرف الثالث مثل (قم)، لا- يضر بكونها كلمة، عدم وجود الحرف الثالث، لأن الجامع الملحوظ هو الحرفان، و هما محفوظان في المقام، و أمّا إذا وجد الحرف الثالث كما في (زيد)، فإن الدال لا يكون أجنبيا عن الكلمة بل هو داخل.

و بعد هذا قال السيد الأستاذ، بأن الجامع الأعمى التركيبي، ملحوظ في المقام، بنحو اللابشرية الثانية، بمعنى أن الأركان الخمسة، أو الأجزاء السبعة، هي بمثابة الحرفين الأولين في الكلمة بالنسبة لباقي الأجزاء و الشرائط، فقد لوحظ الجامع لا بشرط، من حيث باقى الأجزاء و الشرائط، بحيث لو لم يوجد الباقي، لا يضر به، و لو وجد الباقي، يكون جزءا من الجامع.

و هذا البيان بمقدار جنبته العرفية صحيح و واقع، و لكن صياغته الفنية غير معقولة، لأن اللابشرية، لا يعقل أن تكون إلّا بالنحو الأول. و البرهان على ذلك هو: إن أخذ شىء لا بشرط، من ناحية شىء آخر، معناه الإطلاق في مقابل التقييد، فإن اللابشرية في مقابل بشرط شىء و بشرط لا، فأخذ الماء لا بشرط من حيث الكأس، أو أخذ الأركان الخمسة لا بشرط

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٧

من حيث التشهد و التسليم، هذا معناه الإطلاق، و الإطلاق كما بيناه سابقا، ليس مرجعه إلى الجمع بين القيود بل مرجعه إلى رفض

القيود، فإن الإطلاق حينما نقول، بأن الماء أخذ مطلقاً من ناحية الكأس، ليس معناه الجمع بين القيود، بحيث أننا أخذنا الماء مقيداً بالكأس تارة، و مقيداً بالغدير أخرى، بل هو رفض القيود، بحيث أننا لاحظنا ذات الماء، و لم ندخل في الاعتبار وجود الكأس و عدمه و وجود الغدير و عدمه.

و إذا طبقنا هذا الكلام في المقام، نقول: أن الأركان الخمسة، إذا لاحظناها بالإضافة إلى التشهد و التسليم مطلقاً، فعلى القول بالجمع بين القيود، يكون معنى ذلك، أنه لاحظنا الأركان تارة مع التشهد و التسليم، و أخرى بلا تشهد و تسليم، و بهذا يتم مرام الأستاذ، لأن التشهد و التسليم مع وجوده، فقد لاحظنا الأركان مقيدة به، و مع عدمه لاحظناها مقيدة بعدمه.

و أمّا على القول، بأن الإطلاق هو رفض القيود كما هو الصحيح، فمعنى هذا، أن الأركان لم نلاحظها تارة مقيدة بوجود التشهد، و أخرى مقيدة بعدمه، بل لاحظناها من دون أن نأخذ معها وجود التشهد و لا عدم وجوده، فكما أن عدم التشهد ليس دخيلاً، كذلك وجوده ليس دخيلاً، فوجوده و لا عدمه أيضاً أمر زائد و لا يضر و لا يكون دخيلاً.

فالذي ذكره الأستاذ من معنى اللابشرطية بنحو لو وجد لكان دخيلاً، و لو فقد لا يضر، يكون ذلك، متعلقاً، إذا قلنا بأن الإطلاق معناه الجمع بين القيود، و أمّا إذا قلنا بأن الإطلاق معناه رفض القيود و عدم ملاحظتها في الجامع وجوداً و عدماً، إذن فكما أن العدم لا يكون دخيلاً، كذلك الوجود لا يكون دخيلاً، بل يكون أجنبياً.

فالصياغة الفنية لدعوى أن اللابشرطية لها نحوان هذا أمر غير معقول، و لكن المدعى معقول و صحيح، و هو أن بعض المركبات هذا حالها، من أن الشيء الزائد لو عدم لا يكون مضراً و لو وجد لكان جزءاً، و هذا مطلب عرفي و واقع، لكن صياغته الفنية ليست باللابشرطية بل بأمر آخر يأتي توضيحه.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٨

### التحقيق في المقام

ذكرنا بأنه تفضي عن اللابشرطية، بأن لها معنيين، و قلنا أن ذلك غير معقول، فمتى ما أخذنا الجامع من الأركان الخمسة، و لاحظناه لا بشرط من حيث باقى الأجزاء و الشرائط، فمعنى ذلك، أن الباقي لا وجوده دخيل و لا عدمه، و كذلك الحال في الكلمة، فإذا تصورنا الحرفين لا بشرط بالنسبة إلى الحرف الثالث، فهذا معناه الإطلاق، و معنى الإطلاق رفض خصوصية ضم الحرف الثالث أو عدم ضمه، فلا- وجوده يكون دخيلاً، و لا عدمه كذلك، بل يكون كلا الأمرين من الوجود و العدم أجنبياً عن الجامع، فلا يمكن انطباق الجامع على الثلاثة أحرف في كلمة زيد، هذا هو الإشكال الثبوتى للصياغة الفنية للابشرطية.

و لذلك لا بدّ من تبديلها بأن يقال، في الكلمة و أمثالها، إن الواضع حينما تصور جامعا، و وضع اللفظ له، هذا الجامع ليس معناه، هو عنوان حرفين مأخوذاً لا بشرط و مطلقاً من حيث الحرف الثالث، بل الجامع سنخ عنوان انتزاعى قابل للانطباق على الحرفين و الثلاثة، فالملاحظ ذاك العنوان الانتزاعى، من قبيل ما زاد على حرف واحد من الحروف الثمانية و العشرين المتصلة، و هذا الجامع ينطبق على الحرفين فى (قم)، و ينطبق على الثلاثة فى (زيد)، لأن عنوان ما زاد على حرف واحد ينطبق عليهما، فإن وجد الحرف الثالث، كان جزءاً من الجامع، لأن الجامع ما زاد على الحرف الواحد، و إذا

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٩

انعدم الحرف الثالث كما فى (قم)، لا يضر ذلك بانحفاظ الجامع، لأن (قم) ينطبق عليه ما زاد على حرف واحد. و نفس هذا الكلام، نقله إلى باب الصلاة، و نقول بأن الجامع ليس هو الأركان الخمسة مأخوذة لا بشرط، و مطلقاً من ناحية باقى الأجزاء و الشرائط، بل الجامع هو عنوان المركب من بعض أجزاء الصلاة، فلو فرضنا أن أجزاء الصلاة ثمان و عشرون جزءاً، و الأركان

فيها خمسة، فنقول بأن لفظة الصلاة موضوعاً للعمل المركب من مجموع هذه الأجزاء الثمانية والعشرين، بحيث تكون مشتملة على الركوع والسجود والطهور والتكبير ونحو ذلك، ففي مثل ذلك لو فرض أن الأجزاء الأخرى كانت موجودة فينطبق عنوان الجامع على الجميع، لأن المجموع يصدق عليه أنه مجموعة من هذه الأجزاء المشتملة على الأركان، وإن فرض أنه لم يوجد إلا الأركان الخمسة، أيضاً يصدق عليه هذا العنوان، فهنا عندنا عنوان انتزاعي مركب مشتمل على مجموعة، لا تخرج عن هذه الأجزاء الثمانية والعشرين، وتكون مشتملة على الأركان الخمسة.

و أما لو كان المنطوق هو العدد وهو السبعة، فنقول، بأن لفظ الصلاة موضوع لعنوان ما زاد على الستة من هذه الأجزاء، و حينئذ، إن وجدت سبعة أجزاء، يصدق عليها أنها صلاة، لأنها مصداق لما زاد على الستة، و لو وجدت ثمانية أجزاء أيضاً يصدق عليها بأنها صلاة لأن الثمانية مصداق لما زاد على الستة، وهذا جامع انتزاعي ولكن ليس عرضياً بلحاظ جهة طارئه، وإنما هو عنوان انتزاعي بقطع النظر عن الجهات الطارئة.

و بذلك يتضح معقولية الجامع التركيبي على الأعم بعنوان ما زاد عن الستة من الأجزاء، وهذا العنوان ينطبق على تمام مراتب الصلاة، و لكن بقى كلام واحد، وهو أن هذه الأركان الخمسة، أو أن هذه الأجزاء الستة، هي في أنفسها لها مراتب طولية فإن الركوع مثلاً، تارة يكون ركوعاً قيامياً، وأخرى إيمائياً، فحينما نقول ما زاد على الستة من هذه الأجزاء فبأى ركوع نأخذ؟

و من الواضح على ضوء ما تقدم، أن كل جزء له مراتب طولية، يكون المأخوذ

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٠

هو الجامع ما بين تلك المراتب و لو الجامع الانتزاعي، بمعنى أحدها على سبيل البدل، فحينما نقول أجزاء الصلاة ثمانية وعشرين، نحسب كل جزء عبارة عن نفس الجزء أو بدله الطولى، فنأخذ أحد الأمور من الركوع القيامى، أو الركوع الجلوسى، أو الركوع الإيمائى.

و بهذا يتضح أن الجامع التركيبي معقول على الصحيح، و على الأعم، بلا إشكال، و هذا تمام الكلام فى الجهة الثالثة من جهات البحث.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٤١

## الجهة الرابعة تصوير ثمره النزاع

### إشارة

ذكر فى المقام عدة ثمرات للنزاع بين الصحيحى والأعمى، و سوف نذكرها مع مناقشتها.

### الثمره الأولى:

### إشارة

ذكر فى هذه الثمره إجراء البراءة على القول بالأعم، فيما إذا شك فى جزئية شىء، من قبيل السورة، و لم يقم دليل اجتهادى على الجزئية، و لا على عدمها، و أما على القول بالصحيح، فتجرى أصالة الاشتغال. و تصوير هذه الثمره يتم ببيان مقدمتين.



**المقدمة الأولى:**

أن يدعى بأن القول بالوضع للأعم، يستلزم كون الجامع جامعا تركيبيا بناء على ما ادعاه [١٨] صاحب الكفاية، من عدم تعقل الجامع البسيط على الأعم، وأن القول بالوضع للصحيح، يستلزم كون الجامع جامعا بسيطا، بناء على ما ادعاه صاحب الكفاية أيضا، من استحالة الجامع التركيبي على الصحيح، فكأن القول بالوضع للأعم، ملازم للقول بكون الجامع تركيبيا، والقول بالوضع للصحيح، ملازم لكون الجامع عنوانا بسيطا.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٢

**المقدمة الثانية:****إشارة**

أنه فيما إذا شك [١٩] في وجوب السورة مثلا و عدم وجوبها، فإن كان الواجب جامعا تركيبيا، بمعنى أن المركب بنفس أجزائه، كان معروضا على الوجوب، والوجوب جعل على الأجزاء بنفسها، إذن فيكون المقام، من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن انبساط الوجوب على الأجزاء الأخرى، غير السورة، و لنفرضها - تسعة -، هذا معلوم، و انبساط الوجوب على العاشر و هو السورة، مشكوك، فتجرى البراءة عن وجوب العاشر، بناء على الانحلال في موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و أما إذا كان الواجب جامعا بسيطا، من قبيل عنوان اللاهوت، الذي استكشف بيرهان أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، إذن معروض الوجوب إنما هو هذا العنوان البسيط، و لا شك فيما هو معروض الوجوب، و إنما الشك في أن هذا العنوان البسيط المعلوم وجوبه، ما هو محصله في الخارج؟. فهل يحصل خارجا بتسعة أجزاء، أو يحصل بعشرة، فتجرى أصالة الاشتغال.

و بمجموع هاتين المقدمتين، عندئذ، يدعى، بأن الثمرة هي جريان البراءة على القول بالأعم، لأن الجامع تركيبى فيكون الشك شكاً في أصل الوجوب، و جريان الاشتغال على القول بالصحيح، لأن الجامع بسيط، فيكون الشك شكاً في المحصل لا في أصل الوجوب. و كلتا المقدمتين محل إشكال، أما المقدمة الأولى، و هي أن القول بالوضع للأعم، يساوق كون الجامع تركيبيا، و الوضع للصحيح، يساوق كون الجامع بسيطا، الأمر ليس كذلك، لما بيناه سابقا، من أن الجامع التركيبي معقول على كلا القولين، كما بينا، أيضا أنه، لو تعقلنا الجامع البسيط، على

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٣

القول للصحيح، يمكن أن نتعقله أيضا على القول بالأعم، لكن بتبديله من القضية التنجزية، إلى القضية المهملة، إذن فالجامع التركيبي، و الجامع البسيط، كلاهما معقول على الأعمى و الصحيحى، فلا ملازمة في المقام، و بهذا يتبين بطلان المقدمة الأولى.

و أما المقدمة الثانية، فقد استشكل فيها المحقق الخراسانى [٢٠] قائلا، بأن البراءة تجرى على كلا التقديرين، سواء كان الجامع تركيبيا، أو بسيطا، فإذا كان تركيبيا تجرى البراءة كما هو واضح، و إذا كان بسيطا، فأیضا تجرى البراءة بتوضيح، أن الجامع البسيط على نحوين، فتارة يكون الجامع البسيط موجودا بوجود طولى مغاير لوجود الأجزاء، من قبيل وجود القتل و الموت المغاير لوجود الضرب، و تارة أخرى يكون الجامع البسيط موجودا بنفس وجود الأجزاء، بحيث يحمل عليها بالحمل الشائع، لكونه منتزعا عنها، و العنوان الانتزاعى موجود بوجود منشأ انتزاعه. و حينئذ يقال بأن الجامع البسيط إن كان من قبيل الأول فالشك يكون شكاً في المحصل، فتجرى أصالة الاشتغال، و إن كان الجامع من قبيل الثانى، فبحسب الحقيقة، ينسب الوجوب على الأجزاء، باعتبار أن هذا الجامع، وجوده هو عين وجود الأجزاء، فيكون الشك شكاً في سعة دائرة هذا الوجوب المنبسط و ضيقه، و حيث أن الأجزاء مرددة بين الأقل و

الأكثر، فيكون وجود هذا الواجب، مرددا بين الواسع والضيّق، فيكون الشك في أصل الواجب، لا في المحصل، فتجرى أصالة البراءة، وبهذا تبين أنه يمكن جريان البراءة حتى إذا كان الجامع بسيطا فيما إذا كان بالنحو الثاني. و أمّا التحقيق في المقدمة الثانية، هو أن يقال بأن الجامع، إذا كان تركيبيا فلا إشكال في أن الشك في جزئية شيء يكون مجرى للبراءة، لدوران الأمر الواجب بين الأقل والأكثر كما ذكر، و أمّا إذا كان الجامع بسيطا فحينئذ بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٤

يختلف الحال باختلاف نسخ هذا الجامع البسيط، فإن الجامع البسيط يكون على خمسة أنحاء:

### النحو الأول:

أن يكون الجامع البسيط مشككا، بنحو يكون له مراتب من الشدة والضعف، فإذا علمنا بأن المراتب الضعيفة تتحقق بتسعة أجزاء، و أن المراتب الشديدة لا تتحقق إلا بعشرة أجزاء، و شك بأن الغرض هل تعلق بمطلق هذا الجامع البسيط، أو بمرتبته الشديدة، ففي مثل ذلك، يدخل المقام في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن تعلق التكليف بأصل الجامع معلوم، و أمّا تعلقه بالمرتبة الشديدة التي لا توجد إلا بضم الجزء العاشر فغير معلوم، فيكون الشك شكاً في أصل الواجب، فتجرى البراءة عن وجوب المرتبة الشديدة، من دون فرق بين أن يكون هذا الجامع المشكك مسبباً عن الأجزاء في طولها، أو منطبقاً عليها أو موجوداً بوجودها، فإنه لا يفرق في ذلك، في جريان البراءة، كما فرّق صاحب الكفاية (قده).

### النحو الثاني:

أن يكون الجامع البسيط غير مشكك، و يكون مسبباً عن الأجزاء، بمعنى أنه موجود بوجود مغاير لوجود الأجزاء، ففي هذا النحو، لا إشكال في جريان أصالة الاشتغال، لأن الوجوب تعلق بالمسبب لا بالسبب، و دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنما هو في جانب السبب لا المسبب، فيكون الشك في المحصل، فتجرى أصالة الاشتغال.

### النحو الثالث:

أن يكون الجامع البسيط غير مشكك، و موجوداً بعين وجود الأجزاء و يحمل عليها بالحمل الشائع، لا أنه موجود بوجود طولى مغاير لها، بل ينتزع منها، بلحاظ حيثية خارجية عرضية، كعنوان المؤلم، فإنه عنوان بسيط منتزع عن نفس الضربات و يصح حمله عليها بالحمل الشائع، فيقال، «هذا الضرب

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٥

مؤلم»، و هذا العنوان منتزع بلحاظ جهة وجودية خارجية، و هي حيثية قيام الألم في نفس المضروب، فحينئذ، إذا أوجب الشارع إيلام زيد، و تردّد أمر إيلامه بين تسعة ضربات، أو عشرة ضربات، ففي مثل ذلك، تجرى أصالة الاشتغال، و إن كان الجامع موجوداً بعين وجود الضرب، لكن مع هذا يمكن القول بأن التسعة معلومة الوجوب، و الضربة العاشرة مشكوكة، فتجرى أصالة البراءة عن وجوبها، لأن هذا العنوان البسيط، لما كان منتزعا عن الضرب بلحاظ حيثية وجودية خارجية، فتكون هذه حيثية تحت العهدة، و المكلف لا يخرج عن العهدة إلا إذا أحرز وجود هذه حيثية، و من المعلوم أنه بالتسعة لا يحرز وجود تلك حيثية الخارجية، و منه يعرف، أن ما ذكره صاحب الكفاية، من أن الجامع البسيط إذا كان منتزعا عن نفس الأجزاء، و موجوداً بوجودها، يكون الشك في الجزء الزائد مجرى لأصالة البراءة، غير تام في مثل هذا الجامع البسيط، لأن تلك حيثية الخارجية تحت العهدة بحكم العقل كما عرفت، فما لم يحرز العقل وجودها، لا يمكن الاكتفاء بالمأتمى، و هو تسع ضربات كما في المثال.

## النحو الرابع:

أن يكون الجامع البسيط غير مشكك، و موجودا بعين وجود الأجزاء، ولكنه ليس متترعا عنها بلحاظ جهة عرضيه، بل هو متترع عن مرتبة ذات الأجزاء، بحيث أنه ذاتى لهذه الأجزاء، وتكون نسبته إليها كنسبة الإنسان إلى زيد، ففى مثل ذلك، يتم ما أفاده صاحب الكفاية [٢١]، من أنه يكون مجرى للبراءة، وذلك لأن هذه الماهية البسيطة التى تعلق بها اللوجوب، وإن كان الشك فيها بين الأقل والأكثر غير متصور لأن البسيط لا يعقل فيه الأقل والأكثر، إلا أنه من المعلوم أن تمام الماهيات إنما تؤخذ محطا للوجوب بما هي فانية فى معنوياتها الذاتية وفى وجوداتها الخارجية، والمفروض أن هذا

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٤

العنوان هو عنوان ذاتى لهذه الوجودات المتكثرة، وعندئذ، إذا كانت هذه الوجودات مرددة بين الأقل والأكثر، فيرجع الأمر إلى تردد أمر الواجب وهو الماهية بين الأقل والأكثر فينفي الزائد بالبراءة.

## النحو الخامس:

أن يكون الجامع البسيط عنوانا بسيطا اعتباريا ومن المجموعات، من قبيل عنوان الطهور الذى هو عنوان اعتبارى يجعله الشارع و يطبقه على الغسلات الثلاث والمسحات الثلاث، فيقال لا صلاة إلا بطهور، ففى مثل ذلك، لو تردد أمر الطهور بين الأقل والأكثر تجرى أصالة البراءة، والسرّ فى ذلك، أن هذا الجامع البسيط لما كان أمرا اعتباريا، فيكون مجرد مشير إلى الواقع، ففى لسان الدليل، وإن وقع نفس العنوان البسيط، وهو طهور، موضوعا للوجوب، لكن بحسب التحليل، ليس عنوان الطهور هو مصب اللوجوب، لأنه اعتبارى صرف، بل مصب اللوجوب، هو الغسلات والمسحات، فيكون من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجرب أصالة البراءة عن الزائد. وحاصل الكلام فى الثمرة الأولى، أنه بناء على الجامع التركيبى، تجرى البراءة دائما، وأما بناء على الجامع البسيط فففيه تفصيل، فتجرب البراءة فى النحو الأول والرابع والخامس، وأما فى النحو الثانى والثالث فتجرب أصالة الاشتغال.

## الثمره الثانية:

وهذه الثمرة، ثمرة فقهية، وهى أن كلاً من الصحيحى والأعمى، يشتركان فى جواز التمسك بالإطلاق المقامى لنفى ما يشك فى جزئيه و شرطيه، وأما الإطلاق اللفظى، فالأعمى، يقول بجواز التمسك به لنفى الجزئية والشرطية، والصحيحى، يقول بعدم الجواز فى ذلك.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٧

ولتوضيح هذه الثمرة، لا بد من التمييز بين الإطلاق اللفظى والإطلاق المقامى فنقول:

إن المولى، تارة يكون فى مقام يحرز منه أنه قد تصدى فيه لبيان تمام الأجزاء والشرائط المطلوبة، فحينئذ، إذا بين خمسة أجزاء مثلا وسكت عن السادس، فهنا يستدل على عدم وجوب الجزء السادس بمثل هذا السكوت، ويسمى الاستدلال بهذا، استدلالا بالإطلاقات المقامية، فمصعب هذا الإطلاق هو مقام المولى لا لفظه، وهذا المقام يحرز بدليل خاص.

وتارة أخرى يأمر المولى بشيء له حالات، فعند الشك فى إرادة خصوص حاله منها، يتمسك بالإطلاق اللفظى الذى يرجع إلى مقدمات الحكمة، ويثبت بذلك أنه أراد الشيء على الإطلاق، لا فى حاله من حالاته، ومركز هذا الإطلاق هو اللفظ لا المقام، وهذا الإطلاق اللفظى، وإن كان يحتاج إلى كون المولى فى مقام البيان على مقتضى الأصل العقلانى، لكنه لا يحتاج إلى دليل خاص كما كان الإطلاق المقامى يحتاجه.

و إذا اتضح التمايز، نقول، إن الصحيحى و الأعمى يتفقان على جواز التمسك بالإطلاق المقامى إن وجد، و أمّا الإطلاق اللفظى فيجوز التمسك به، بناء على الأعم، كما إذا شك بأن السورة هي جزء من الصلاة أم ليست بجزء؟. فبناء على الأعمى، يجوز التمسك بإطلاق لفظ الصلاة، لأن الصلاة بناء على الأعمى لم يؤخذ في مسماها السورة، بل الأركان الخمسة أو الأجزاء السبعة، و السورة ليست منها، فالصلاة تصدق بلا سورة، و بناء على الصحيحى لا يجوز التمسك بالإطلاق، لأن السورة على تقدير دخلها فى الواجب، تكون داخله فى مسمى الواجب، فبدونها لا يكون هناك صلاة. و هذه الثمرة ثمره صحيحه، و لكنها فقيهه، و ليست أصوليه كما هو واضح. هذا تمام الكلام فى الجهه الرابعه.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٨

### تحقيق الحال فى أن الفاظ العبادات موضوعه للصحيح أو للأعم؟

#### إشارة

اختار السيد الأستاذ [٢٢]. كون الفاظ العبادات، موضوعه للأعم، فالصلاة موضوعه للأركان بنحو الجامع اللابشرط، و قال فى مقام تقريب ذلك، أن أسماء العبادات موضوعه على يد الشارع، فهو المرجع فى تشخيص المسمى، و يرجع فى هذه المسألة إلى الروايات الواردة فى هذا المقام، و المتحصّل من هذه الروايات الواردة فى أجزاء الصلاة و شرائطها، هو أن المعنى الموضوع له هو الأركان، لأن جملة من الروايات قد دلت على دخل جملة من الأجزاء، و قد أحصى ذلك فى أربعة أركان، التكبير، و الركوع، و السجود، و الطهارة، أمّا التكبير، فبلحاظ أنه افتتاح الصلاة كما ورد، و من هنا، لو أخل المكلف بالتكبير و لو نسيانا، تكون صلاته باطله، و إن لم يصرح بذلك فى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» لأن فرض معنى هذا الحديث، وجود الصلاة، فيقال حينئذ لا تعدها، و أمّا من لم يكبر، فهو لم يدخل فى صلاة أصلا، فلذلك لم يذكر التكبير فى الحديث، و أمّا مقومية الركوع و السجود و الطهور فيما ورد، من أن الصلاة ثلاثها الركوع، و ثلاثها السجود، و ثلاثها الطهور، ثم أنه و إن كان للشئ ثلاثة أثلاث فقط، لكن لا بد

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٤٩

من إدخال تكبيرة الإحرام أيضا فى الصلاة، للروايات، فالمتحصّل أن الصلاة عبارة عن هذه الأركان الأربعة، فلفظة الصلاة موضوعه للأعم، و هى هذه الأركان الأربعة، فمتى ما حفظت و إن اختلفت بقية الأجزاء، تكون صلاة، و متى ما اختلف واحد من هذه الأربعة، و إن وجدت بقية الأجزاء فلا تكون صلاة. و هذا الذى ذكره السيد الأستاذ ينحل إلى جهتين: الجهه الأولى: سلبية، و هى أن غير هذه الأمور الأربعة ليس دخيلا فى مفهوم الصلاة و مسماها. الجهه الثانية: إيجابية، و هى أن هذه الأمور الأربعة دخيلة فى مفهوم الصلاة و مسماها.

### [الجهه الأولى الجهه السلبية]

#### إشارة

أما الجهه السلبية، فهى موضع الخلاف بينه و بين القائلين بالصحيح، لأنه فى الجهه الإيجابية يتفق معهم حيث أنهم يقولون بدخول هذه الأمور الأربعة فى مسمى الصلاة، و زيادة على ذلك يقولون بدخول غير هذه الأربعة فى مسمى الصلاة. فما إدّعا من كون لفظ الصلاة و أمثالها من الفاظ العبادات موضوعا للأعم، مرهون بإثبات الجهه السلبية من كلامه، مع أنه ليس فى كلامه ما يدل على أن غير هذه الأربعة غير دخيل فى مسمى الصلاة، و غاية ما يمكن أن يتوهم الاستدلال به لذلك، أحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:****إشارة**

أن يقال بأن غير هذه الأمور الأربعة ليس ركنا، بمعنى أن الإخلال بها سهوا لا يبطل الصلاة، فهو ليس دخيلا في المسمى، بحيث أنه لا صلاة بدونها، وإلا لما كانت الصلاة بدونها سهوا، صلاة، مع أنها صلاة، فيعرف من ذلك أنه غير دخيل في المسمى. و لكن هذا الوجه غير تام لما بيناه في تصوير الجامع على الصحيح،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٠

من أن الصحيح، يدعى جامعا صحيحا، بحيث يكون كل جزء دخيلا في المسمى في حال التذكر و غير دخيل في حال النسيان، فكون بعض الأجزاء تصح الصلاة بدونها من الناسي، لا يدل على عدم مدخلته في حال التذكر، فهنا مسألتان:

**مسألة فقهية:**

و هي أن الصلاة بلا تشهد مثلا من ناسيه صحيحة، و القائل بالصحيح لا يستشكل في كونها صلاة.

**و مسألة أصولية:**

و هي أن الجزء، بمقدار ما يكون دخيلا في الصحة حال التذكر، هل يكون دخيلا في المسمى، أو لا يكون دخيلا في المسمى!، و هذه المسألة، لا معنى لإثباتها في المسألة الأولى.

**الوجه الثاني:**

أنه باستقراء الروايات، يرى أن هناك نصا على دخل هذه الأمور الأربعة في المسمى، و لا نص على دخل غيرها، فبذلك يستكشف عدم دخول غيرها، و هذا الوجه غير صحيح أيضا، لأنه موقوف على أمور، أقلها أنه يمكن كون غرض الشارع قد تعلق ببيان تمام ما له دخل في المسمى، و هذا غير محرز، و إنما المحرز كون غرضه قد تعلق ببيان تمام ما له دخل في الواجب، و هذا قد بينه في صحيحة حماد بن عيسى، و لعل التسليم و التشهد و أمثالهما من الأجزاء الغير ركنية دخيل في المسمى، لكن لم يبينه الشارع لعدم تعلق الغرض به.

**الوجه الثالث:**

الاستدلال برواية الصلاة، ثلثها الركوع، و ثلثها السجود، و ثلثها الطهور، فإن هذه الرواية تنفي دخول غير هذه الثلاثة، لأن الشيء الواحد لا يكون له أكثر من ثلاثة أثلاث، و لو جمدنا على هذه الرواية لقلنا بعدم دخول تكبيرة الإحرام أيضا، إلا أن روايات التكبير تقيد هذه الرواية، فإطلاق هذه الرواية

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥١

بالنسبة لبقية الأجزاء ما عدا التكبير، ينتج أن الأربعة دخيلة و غيرها غير دخيل.

و هذا الوجه غير صحيح أيضا، و ذلك لأنه بالدليل الخارجي الذي دلّ على دخول التكبير، ينتم هذا الحصر، لأن هذا الحصر ليس كالمطلقات، بحيث لو ثبت خروج فرد من تحت الإطلاق، يتمسك به بالنسبة للباقي، لأن الحصر هنا ثبت بعنوان الثلثة، و من المعلوم أن هذا العنوان ينتم بمجرد فرض رابع، سواء فرض خامس أو لم يفرض، و حينئذ في مقام الجمع بين هذه الرواية و بين ما دلّ على دخول التكبير، لا بدّ من حمل الرواية على أن المراد من الثلث، الثلث بلحاظ المعنى، يعني أنه في قوة الثلث من حيث شدة اهتمام المولى به، كما يقال أن سورة التوحيد ثلث القرآن، و سورة الفاتحة ثلث القرآن.

و على هذا لا تبقى دلالة على الحصر أصلا، لأنه لا منافاة بين كون كل واحد من الثلاثة بمثابة الثلث، و بين وجود أجزاء أخرى، كما كان ذلك بالنسبة لسورة الفاتحة و التوحيد، فالجهة السلبية في كلام السيد الأستاذ لا دليل عليها.

### [الجهة الثانية] الجهة الإيجابية

#### إشارة

و أما الجهة الإيجابية و هي أن الركوع و السجود و الطهور و تكبيرة الإحرام، مقومات للمسمى فإننا نقول: أمّا مقومية الثلاثة الأولى، فقد استفادها من الرواية المتقدمة، و يرد على هذه الاستفادة، أن كلمة الصلاة في هذه الرواية إمّا أن يراد منها المسمى، و إمّا المعنى الموضوع له لفظ الصلاة، فإن استظهر الأول فالرواية تكون دليلا على مدخلية الركوع و السجود و الطهارة في الأمور به، و لا تدل على مقومية هذه الأمور للمسمى الذي هو محل الكلام، و إن استظهر الثاني، فحينئذ تكون الرواية دالة على مدخلية هذه الأمور في المسمى.

لكن ننقض على السيد الخوئي، بما ورد «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فإنه كما تحمل الصلاة في الرواية المثلثة على المسمى، فلا بدّ أن تحمل الصلاة في قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» على ذلك أيضا.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٢

و عليه فتكون فاتحة الكتاب داخله في مسمى الصلاة، و كونها لا تدخل في الصلاة أحيانا، كما في الأخرس و الناسي لا يوجب تقييدا في قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فبعد تقييد هذا الإطلاق، يثبت أن الصلاة من غير الأخرس و الناسي متقومة بفاتحة الكتاب، و قد بينا سابقا أن الجامع على الصحيح، يمكن أن يكون الجزء دخيلا فيه بلحاظ حال، و لا يكون دخيلا بلحاظ حال أخرى، و حينئذ لا بدّ من الالتزام، بكون فاتحة الكتاب دخيلة في مسمى الصلاة، بلحاظ الشخص المختار لا الناسي و الأخرس، مع أن السيد الخوئي لا يلتزم بذلك.

### [مناقشة الروايات الدالة على دخالة تكبيرة الإحرام في المسمى]

#### إشارة

و أما تكبيرة الإحرام، فقد استدل على أنها دخيلة في المسمى، بما دلّ على أن افتتاح الصلاة التكبير، و هذا يدل على مدخلية تكبيرة الإحرام في المسمى، و لكن الروايات الواردة في تكبيرة الإحرام، لا تصلح للدلالة على ذلك، و يمكن تقسيم هذه الروايات إلى عدة طوائف.

**الطائفة الأولى:**

ما كان من قبيل رواية زرارة، حيث قال: «أدنى ما يجزى من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة» و من المعلوم أن المقصود من الإجزاء هنا، الإجزاء بلحاظ امتثال الأمر لا بلحاظ المسمى، فلا تدل الرواية على كون التكبير مقوما للمسمى، وإنما تدل على أنه لو أتى من غير تكبير، لا يجزى ذلك في مقام امتثال الأمر.

**الطائفة الثانية:**

ما دل على أن التكبير أنف الصلاة، من قبيل رواية السكوني عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه عن رسول الله (ص) في حديث قال:

«و لكل شيء أنف و أنف الصلاة التكبير» و هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها لإثبات مدخلية التكبير في المسمى، لا سندا و لا دلالة، أما سندا، فلأن السكوني يروي عن النوفلي و محمد بن سعيد، و كلاهما لم يثبت توثيقه، و أما بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٣  
دلالة، فلأن أنف الشيء، ليس مقوما للشيء بحسب النظر العرفي.

**الطائفة الثالثة:**

ما دل على أن التكبير مفتاح الصلاة، من قبيل رواية ناصح المؤذن عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: «فإن مفتاح الصلاة التكبير»، و هذا لا يمكن الاعتماد عليه، لا سندا و لا دلالة، أما سندا، فلعدم توثيق ناصح المؤذن، و أما دلالة فلأن مفتاح الشيء بحسب الفهم العرفي لا يلزم أن يكون دخيلا- في حقيقة الشيء و مسماه، فهذا التعبير كما يتناسب مع الجزء الداخل كذلك يتناسب مع الجزء الخارج.

**الطائفة الرابعة:**

ما دل على حصر افتتاح الصلاة بالتكبير، من قبيل رواية المجالس، بسنده إلى أنس عن رسول الله (ص) قال: «الله أكبر، لا تفتح الصلاة إلّا بها» و التعويل على هذه الرواية غير ممكن، لا سندا، و لا دلالة، أما سندا، فلضعف الطريق بعدة من رجاله، باعتباره نبويا، و أما دلالة، فباعتبار أن كلمة (لا) هنا إن كانت نافية فحينئذ قد يقال بظهورها في أن ابتداء الصلاة دائما بالتكبير، و إن كانت ناهية فغاية ما تدل عليه هو الأمر بالتكبير، أما أن التكبير دخيل في المسمى أو غير دخيل، فلا تدل الرواية على ذلك.

**الطائفة الخامسة:**

ما دل على أن الإحرام للصلاة يكون بالتكبير، من قبيل رواية ابن القداح عن أبي عبد الله عن النبي (ص) قال: «افتتاح الصلاة الوضوء و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» و من الواضح أن معنى كون تحريم الصلاة بالتكبير، أنه بالتكبير يحرم على الإنسان الإتيان بمنافيات الصلاة، و يدل على ذلك قوله و تحليلها التسليم، لأنه بالتسليم يحل الصلاة، و يدل على ذلك قوله (ص) له ذلك، و أين هذا من كون التكبير دخيلا في المسمى.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٤

**الطائفة السادسة:**

ما دلّ على أنه لا صلاة بدون افتتاح، وهذه أقوى الطوائف دلالة، من قبيل رواية عمّار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل سها خلف الإمام فلم يفتح الصلاة، قال، يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح».

فقد يقال، بأن قوله: «لا صلاة بغير افتتاح» يدل على نفى المسمّى بغير افتتاح، فيكون الافتتاح بالتكبير مقوماً للمسمّى. لكن يرد على ذلك:

أولاً: إن هذه العبارة، مقرونة بقوله، يعيد الصلاة، وهذا معناه، أن ما أتى به صلاة، ولذا فرض الإعادة، فيكون قد استعمل الصلاة في الصلاة الفاقدة لتكبير الإحرام، وهذا الاستعمال قرينه على أن المراد من النفي في قوله: «لا صلاة بغير افتتاح»، هو أنه لا صلاة بلحاظ الوظيفة، لا بلحاظ المسمّى، ومع التنزل فلا أقل من الإجمال فإن اقتران هذا النفي بهذا الإثبات، يوجب الصلاة، واحتمال كونه بلحاظ الوظيفة لا بلحاظ المسمّى. ويرد.

ثانياً: النقض بقوله (ع) «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» فأى فرق بين قوله، لا صلاة بغير افتتاح، وبين قوله لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، فإن استظهرنا من الأولى نفى المسمّى فليستظهر ذلك أيضاً من الثانية، فيدل على دخول فاتحة الكتاب في المسمّى، وهذا لا يلتزم به السيد الخوئي، وغاية الفرق بين القول الأول والقول الثاني، أن الأول يشمل الناسي، فإن صلاته بلا افتتاح باطله، والثاني لا يشمل. وبما ذكرناه ظهر أنه لا يوجد رواية بعنوان أن الصلاة افتتاحها التكبير، وإنما مضامينها ما عرفت، وليس فيها ما يدل على أن التكبير يمتاز عن بقية الأجزاء والشرائط بكونه مقوماً للمسمّى.

وبهذا يتبين عدم إمكان إثبات الجهة السلبية والجهة الإيجابية في كلام السيد الخوئي بالروايات، فما ذكره (مدّ ظله) غير تام.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٥

## أدلة الوضع لخصوص الصحيح

### إشارة

أهم هذه الأدلة أربعة وكلها غير تامة:

### الدليل الأول:

استدل بالروايات التي ترتب الآثار عليها على عنوان الصلاة من قبيل قولهم، الصلاة معراج المؤمن، والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، بدعوى أن المحمول في هذه القضايا لا يناسب الصلاة الفاسدة، وإنما هو محمول لخصوص الصلاة الصحيحة، ومع هذا رتب في لسان الدليل هذا الأثر على عنوان الصلاة وطبيعتها، فثبت بذلك أن عنوان الصلاة مختص بالصحيح منها، إذ لو كانت الصلاة موضوعاً للجامع الأعم لما أمكن القول بأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، بل لكان ينبغي القول بأن بعض الصلاة ينهى عن الفحشاء والمنكر.

وهذا الاستدلال في المقام غير تام لوجوه نذكر أهمها:

إن هذا الاستدلال إنما يكون لتعيين التخصّص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص وتوضيح ذلك:

إننا نعلم من الخارج أن الصلاة الفاسدة خارجة عن موضوع قضية الناهية عن الفحشاء والمنكر، لأن الصلاة الفاسدة لا تناسب أن تكون ناهية عن الفحشاء والمنكر، ويدور الأمر بين أن يكون خروجها تخصّصياً، بمعنى أنها

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٦

ليست بصلاة أصلاً، كما هو الحال بناء على الوضع لخصوص الصحيح، وبين أن يكون خروجها خروجاً تخصّصياً، بمعنى أنها صلاة



ولكنها خارجة تخصيصاً، كما هو الحال بناء على الوضع للأعم، فالأمر دائر بين التخصيص والتخصّص، والتقييد والتقييد، فإذا قلنا في هذا المورد بأصالة عدم التخصيص وتعيين التخصّص، حينئذ هذا الاستدلال له وجه، فيقال بأن الصلاة الفاسدة خارجة عن موضوع الناهية عن الفحشاء والمنكر، وبأصالة عدم التخصيص ثبت أن خروجها تخصّصي لا تخصيصي، ولكن بناء على أنه في هذا المورد من الدوران، لا تجرى أصالة عدم التخصيص كما هو المعروف والمختار في باب المطلقات، فعندئذ، لا يمكننا أن نعين أن خروج الصلاة الفاسدة عن إطلاق الخطاب وموضوعه هل هو خروج تخصيصي كما يقول الأعمى، أو خروج تخصّصي كما يقول الصحيح، فالاستدلال غير صحيح.

### الدليل الثاني:

هو الاستدلال بالروايات النافية للصلاة بانتفاء بعض الأجزاء، من قبيل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، فإن هذا النفي ظاهر في نفي أصل المسمّى فيكون دالاً على دخل الفاتحة في المسمّى، والحال أن الفاتحة، ليست من الأركان، فيثبت بعدم احتمال الفرق، أن سائر الأجزاء داخله فيه.

و يرد على هذا الاستدلال اعتراضات منها:

إن كلمة الصلاة في مثل هذه القضية، إن قلنا بانصرافها إلى الصلاة المأمور بها، فيصير معنى القضية «لا صلاة مأمور بها إلّا بفاتحة الكتاب» وهذا خارج عن محل الكلام فلا يدل على دخل الفاتحة في المسمّى، وإنما يدل على دخلها في الأمر، وإن معنا من هذا الانصراف، و حملنا لفظة الصلاة على المسمّى، فحينئذ، يقع التعارض بين أمثال «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، وبين أمثال قوله في رواية التثليث، فإن رواية التثليث تدل على الأعم، وهذه تدل على الصحيح، فيقع التعارض، وكما يمكن الجمع، بتقديم هذه، وحمل التثليث هنا على التثليث بلحاظ الأهمية، كذلك يمكن الجمع بتقديم رواية

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٧

التثليث، وحمل هذه على أنه «لا صلاة صحيحة إلّا بفاتحة الكتاب» لا أنه «لا صلاة من حيث المسمّى إلّا بفاتحة الكتاب»، وفي مقام التكافؤ لا يمكن الاستناد إلى أي دليل منهما.

### الدليل الثالث:

هو الاستدلال بسيرة العقلاء المخترعين، حيث أن ديدنهم فيما إذا اخترعوا شيئاً، وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، والشارع بحكم كونه أحدهم، فظاهره لم يتخطّ سيرتهم، فيستكشف إمضاءه لهذه السيرة العقلانية و وضعه لفظ الصلاة للصحيح من مخترعه. وهذا الدليل بهذا البيان، لا محصل له، و توضيح ذلك:

إن السيرة العقلانية، تارة نرفضها مربوطة بالمكلفين أنفسهم من قبيل السيرة على العمل بالخبر الواحد، ففي مثل هذه السيرة نستكشف إمضاء الشارع لها من عدم ردعه، لأن الشارع يرى المكلفين خارجاً يعملون على طبقها، فلو لم يكن راضياً بها لوجب عليه ردعهم، فيستكشف من عدم الردع، موافقته على هذه السيرة و اتحاد ذوقه مع ذوق أصحاب السيرة.

وتارة أخرى نفرض السيرة العقلانية غير مربوطة بالمكلفين و أجنبية عن عالم الامتثال، من قبيل السيرة المفترضة في الدليل، فسيرة العقلاء إذا اخترعوا شيئاً وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، مثل هذه السيرة أمر أجنبي عن الشرع فليس من الضروري أن يردع الشارع المكلفين، سواء وافق ذوقه هذه السيرة أو لم يوافقها، فلا يمكن أن نستكشف من عدم الردع موافقة الشارع لهذه السيرة، اللهم إلّا أن يرجع ذلك إلى توجيه آخر و يقال بأن الشارع صدر منه وضع، و وضع لفظ الصلاة للعمل الفلاني، و تردّد الأمر بحيث كان

كلامه مجملا فلم يعلم بأنه وضعه لخصوص الصحيح أو للأعم، فيقال حينئذ، بأن انعقاد سيرة العقلاء على الوضع لخصوص الصحيح يوجب انعقاد ظهور في كلام الشارع، باعتبار أن هذه السيرة من القرائن اللبئية التي توجب انعقاد بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٨

ظهور في كلامه في أنه قد وضع لخصوص الصحيح، فيرجع بالتالي إلى ظهور كلام الشارع، و لكن إثبات مثل هذه السيرة بنحو تكون أكيدة و مركوزة في الذهن بشكل توجب قرينة لبئية متصله، هذا دونه خرط القناد، فلا يمكن إثبات ذلك عادة، باعتبار أن هذه السيرة ليست شائعة ذائعة، بحيث يكون شيوعها موجبا لكونها قرينة لبئية توجب ظهورا في اللفظ. فهذا الدليل لا يرجع إلى محصل.

#### الدليل الرابع:

هو دعوى التبادر فإن المتبادر من لفظ الصلاة، هو الصحيح منها، و التبادر علامة الحقيقة. وهذا الاستدلال لا محصل له، لأن التبادر إنما يكون علامة الحقيقة، إذا كان تبادرا حاقيا ناشئا من حاق اللفظ لا من القرينة، و هنا احتمال القرينة موجود، و لا يمكن رفعه، لأن القرينة المحتملة هنا هي نفس معهودية الوظيفة الشرعية، فنفس هذه المعهودية النوعية تكون قرينة عامة توجب انصراف ذهن المتشرعة في زماننا إلى خصوص الصحيح، ففي الموارد التي يتبادر فيها خصوص الصحيح، يحتمل أن يكون التبادر ناشئا من معهودية الوظيفة الشرعية، و معه لا يكون التبادر علامة على الوضع لخصوص الصحيح.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٥٩

#### أدلة الوضع للأعم

##### إشارة

أهم هذه الأدلة أربعة و كلها غير صحيحة.

#### الدليل الأول:

هو صحة التقسيم، فإذا صح تقسيم الصلاة إلى صحيحة و فاسدة، فهذا يدل على أنها بمعنى الجامع بين الصحيح و الفاسد. و هذا الكلام غير صحيح، لأن صحة التقسيم تشمل على أمرين. الأمر الأول هو أن يوجد للفظ الصلاة معنى جامع أعمى قابل للانقسام، إلى الصحيح و الفاسد، و هذا أمر وجداني في المقام. و الأمر الثاني. هو أن هذا المعنى الأعمى، هل هو معنى مجازي للفظ الصلاة، أو معنى حقيقي للصلاة؟. فإن أريد بالاستدلال بصحة التقسيم، الاستدلال بالأمر الأول، فهذا لا يدل على المطلوب، لأن المعنى الأعمى موجود، و لكن من قال بأنه معنى حقيقي فلعله معنى مجازي، و إن أريد بالاستدلال على ذلك بمجموع الأمرين فهذا محال، لأن الأمر الثاني هو عين المتنازع فيه، فكيف يجعل دليلا على المتنازع فيه!.

#### الدليل الثاني:

هو الاستشهاد بموارد كثيرة ورد فيها لفظ الصلاة مستعملا في الأعم،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٠

من قبيل ما ورد في روايات كثيرة «أعد الصلاة» والإعادة معناها تكرر الصلاة و هذا اعتراف بأن ما وقع أولاً هو صلاة باطلة، و لهذا أمر بالإعادة، فمثل هذه الروايات شاهد على أن لفظ الصلاة مستعمل في الأعم.

و هذا الاستدلال غير صحيح، لأننا في مقام الاستدلال بالاستعمال، تارة نقطع بأن هذا اللفظ قد استعمل في الأعم، و نريد أن نستدل بهذا الاستعمال، على أن اللفظ حقيقة في الأعم، و هو كما ترى، لأن الاستعمال في الأعم أعم من الحقيقة و المجاز، و تارة أخرى نقطع بأن هذا اللفظ قد استعمل في الأعم على وجه الحقيقة و نريد أن نستدل بذلك على أن اللفظ حقيقة في الأعم، و هذا واضح البطلان لأنه استدلال بالشئ على نفسه، و جريان أصالة الحقيقة منفي هنا، لأن أصالة الحقيقة إنما تجرى فيما إذا شك في المراد لا فيما إذا علم المراد و شك في أن الاستعمال حقيقي أو مجازي.

نعم لو فرض استعمال، و بحسب الوجدان لا يرى فيه عناية أصلاً، و بعد لا يدري هل أن هذا الاستعمال استعمال في الأعم، أو في الصحيح، فحينئذ يبرهن على أنه استعمال في الأعم، و يقال بأنه لم ير في الوجدان عناية في مثله، مع أنه استعمال في الأعم، فهذا يثبت أن الوجدان شاهد على أن الأعم معنى حقيقي، و هذا أمر معقول، و يختلف عن الأول، فإنه في الأول فرض بأن لفظ الصلاة مستعمل في الأعم، و لكن لا يدري هل أنه بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز، و في مثل ذلك لا يمكن أن نثبت الحقيقة بأصالة الحقيقة، أما هنا فبالوجدان نرى أنه لا عناية في هذا الاستعمال و بنكته نثبت أن هذا الاستعمال استعمال في الأعم، و لكن مرجع ذلك إلى المتبهي لا أكثر، بمعنى أنه لا بد من العلم الارتكازي في المرتبة السابقة، بأن لفظ الصلاة موضوع للأعم و مستعمل فيه، و غاية ما يقال بالمنهية إلى العلم الارتكازي، لا أنه بهذا يكتسب علم جديد بدليل جديد، إذن فهذا المطلب لا يرجع إلى محصل.

### الدليل الثالث:

هو الاستدلال بسيرة المخترعين، حيث أن ديدنهم فيما إذا اخترعوا شيئاً

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٦١

وضعوا اللفظ بإزاء الأعم من مخترعهم، و هذا ما إدّعه المحقق الأصفهاني [٢٣]، حيث قال، بأن سيرتهم على الوضع للأعم، لكن لا بلحاظ الأجزاء بل بلحاظ الشرائط، فمن اخترع دواء مركباً من عشرة مواد نباتية، و تأثيره في الجسم يتوقف على استعماله في وقت مخصوص و على شرائط معينة، يضع اللفظ بإزاء المستجمع للأجزاء منه، و أما الشرائط الدخيلة في فعلية التأثير، فهي خارجة عن المسمى، فهو أعمى بلحاظ الشرائط، و إن كان صحيحاً بلحاظ الأجزاء، و الشارع أيضاً لم يتخط هذه السيرة.

و الجواب مضافاً إلى ما تقدم، أن هنا مطلبين: مطلب هو الدواء باعتباره عينا خارجية مستخرجة من المواد النباتية و لها شرائطها من اللون و الطعم و غير ذلك، فهذه شرائط لنفس الدواء يأخذها المخترع في التسمية.

و مطلب آخر هو شرائط استعمال الدواء من كونه في وقت مخصوص و بعد طعام مخصوص، و هذه الشرائط لا يأخذها المخترع في التسمية.

و في محل الكلام، الشارع الأقدس دواؤه هو الصلاة، فنسبة الطهارة و الاستقبال إلى الصلاة هي نسبة المواد النباتية إلى الدواء، فالطهارة و الاستقبال داخله فيما هو مخترع للشارع، فهي مأخوذة في المسمى، و ليس حالها حال تلك الشرائط التي أشير إليها، فهذا الدليل لا محصل له.

### الدليل الرابع:

هو الاستدلال بالتبادر، فإذا أطلق لفظ الصلاة و لم يكن هناك قرينة على الوضع لخصوص الصحيح فالمتبادر هو الأعم، و التبادر

علامة الحقيقة، والجواب أنه لو سلم هذا التبادر في مورد عدم وجود القرينة، فغاية ما يكشف عنه ذلك، هو الوضع في عصر التبادر، لا في عصر سابق على التبادر.

و توضيح ذلك: أن التبادر الذي يدعيه الأعمى، إما أن يقصد به التبادر

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٢

في زماننا هذا، وإما أن يقصد به التبادر في عصر صحابة الرسول.

فإن كان يقصد بالتبادر الثاني، فهذا مما لا سبيل إلى معرفته، لأنه خاص بالصدر الأول، وإن كان يقصد بالتبادر الأول، فهذا لو سلم، فغاية ما يكشف عنه إنما هو الوضع للأعم في زماننا هذا، ولا يكشف عن الوضع للأعم من أول الأمر، ففعل ألفاظ العبادات كانت موضوعة للصحيح من أول الأمر، ثم إن المتشعبة بكثرة استعمالهم في الأعم نقلت الألفاظ من الصحيح إلى الأعم، فمع هذا الاحتمال لا يكشف هذا التبادر عن كون هذا الوضع موجودا من أول الأمر.

فإن قلت بأننا ثبت بالتبادر الحقيقة والوضع في زماننا هذا، وبأصالة عدم النقل ثبت أن هذا الوضع كان ثابتا من أول الأمر فيثبت المطلوب.

قلت بأن أصالة عدم النقل إنما تجرى فيما إذا لم يحرز وجود ملاك صالح للنقل في نفسه، وإما مع إحراز هذا الملاك فلا تجرى أصالة عدم النقل، وفي المقام، الأمر كذلك، فإن لفظ الصلاة، إن كانت موضوعة من أول الأمر للأعم، فهذا هو المطلوب، وإن فرض أنها كانت موضوعة من أول الأمر للصحيح، فقد فرض وجود ملاك جزمى للنقل إلى الأعم، وهو كثرة استعمال المتشعبة للفظ الصلاة في الجامع الأعمى، وفي مثل ذلك لا تجرى أصالة عدم النقل، لأنها أصل عقلائي، وبناء العقلاء عليها، فيما إذا لم يحرز الملاك الصالح للنقل، وفي المقام، الملاك موجود وهو كثرة الاستعمال في الأعم.

إذن فإدلة القائل بالأعمى، كأدلة القائل بالصحيح، كتلك الاستفادة من الروايات، كل ذلك مما لا يمكن المساعدة عليه.

وما يمكن أن يقال في المقام، هو الرجوع إلى مسألة الحقيقة الشرعية، لنرى هل أن ألفاظ العبادات كانت موجودة قبل الشارع، و الشارع استعمالها في المعاني التي كانت موجودة قبله كما استقرنا ذلك، فهو لم يأت بشيء جديد،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٣

إن على صعيد اللفظ، وإن على صعيد المعنى، وإنما جرى على طبق استعمال عرفي موجود في البيئة التي عاشها، فإن بنينا على هذا فلا ينبغي الإشكال، بأن أسماء العبادات أسامى للأعم لا- لخصوص الصحيح، إذ لا- معنى لأن يقال، بأن لفظ الصلاة حينئذ كان موضوعا لخصوص الصحيح الذي سوف يجيء به الشارع فيما بعد، والمفروض أن الشارع لم يحدث وضعاً جديداً وإنما استعمل لفظ الصلاة في معناه العرفي الذي كان أهل العبادات السابقة يستعملونه فيه، فلا معنى لأن يقال، بأن اللفظ موضوع للصحيح الشرعي الواجد لتمام الأجزاء والشرائط بل لا بد من القول، بأن لفظ الصلاة موضوع في البيئة العربية قبل الإسلام لجامع مرن قابل للسعة والضيق بحيث يكون منطبقاً على الأشكال المختلفة للعبادة، سواء الشكل الإسلامي أو الأشكال السابقة للعبادة، وهذا معنى الجامع الأعمى فيتعين القول بالوضع للأعم.

و أمّا إذا قلنا بأن الشارع قد حصل منه وضع جديد، وأن هذا الوضع كان وضعاً تعينياً، فالأمر أيضاً كذلك، فإن الظاهر حينئذ، أن اللفظ موضوع للأعم، لأن ملاك الوضع التعيني هو كثرة الاستعمال، ومن يتتبع كلمات الشارع واستعمالاته، يرى أن الاستعمال في الأعم كثيراً جداً بل لا يكاد يوجد استعمال في الصحيح حتى في مورد إرادة الصحيح، فاللفظ مستعمل في الجامع الأعمى، ويراد منه الصحيح، باعتبار أنه أحد مصاديق الأعمى، ولا نريد بالوضع للأعم إلّا هذا المعنى.

و أما إذا قلنا بالوضع التعيني فإثبات أن الشارع هل وضع لخصوص الصحيح أو للأعم فهذا في غاية الإشكال، حيث لا طريق لإثبات أحد الأمرين، ولكن هذا الاحتمال أضعف الاحتمالات كما بينا سابقاً في بحث الحقيقة الشرعية.

و على هذا، فالظاهر كون أسماء العبادات أسام للأعم.  
و بهذا ينتهى الكلام فى بحث الصحيح و الأعم فى العبادات، و يليه البحث فى المعاملات.  
بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٥

## الصحيح و الأعم فى المعاملات

### إشارة

و الكلام فى ذلك يقع فى عدة جهات:  
بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٧

### الجهة الأولى

إن الصحة فى باب العبادات، لم تكن إلا صحة شرعية، و لكن فى باب المعاملات، الصحة صحتان، شرعية و عقلانية، لأن المعاملات كما أن للشارع فيها أحكاما، فكذلك للعقلاء فيها أحكام، فالصحة العقلانية تكون فى مقابل الفساد عقلانيا، و الصحة الشرعية تكون فى مقابل الفساد شرعيا.

و من هنا يقع النزاع بين الصحيحى و الأعمى فى المعاملات، فيما هو المأخوذ، فهل هو الصحة الشرعية، أو الصحة العقلانية!.  
ذهب السيد الأستاذ [٢٤] إلى أن النزاع، إنما يكون فى الصحة العقلانية، بحيث أن الصحيحى يدعى بأن الصحة العقلانية مأخوذة فى البيع، و الأعمى يدعى بأن لفظ البيع موضوع للأعم من الصحيح العقلانى و الفاسد العقلانى، و أما الصحة الشرعية فلا ينبغى الإشكال عند الاثنتين معا، فى أنها غير مأخوذة و ليست محلا للنزاع، لأنها لو كانت مأخوذة، للزم أن يكون معنى أدلة الإمضاء «أحلّ الله البيع» تصحيح الصحيح و هذا لغو من الكلام.

و هذا الكلام غريب، لأنه ما هو المراد بالصحة الشرعية التى أفيد، بأنه لا يعقل أخذها فى مدلول لفظ البيع؟.

فإن كان المراد هو عنوان الصحة الشرعية، بحيث يكون لفظ البيع معناه

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٨

الصحيح شرعا، و يكون هناك ترادف بين لفظ البيع و بين الصحيح شرعا، فهذا لا يعقل أن يكون مأخوذا موضوعا فى دليل الإمضاء، لأن مرجع دليل الإمضاء حينئذ، إلى أن الله صحح الشيء الصحيح و هذا لغو، و لكن كما لا يعقل أخذ الصحة بهذا المعنى فى موضوع أدلة الإمضاء فى باب المعاملات، كذلك لا يعقل أخذ الصحة بهذا المعنى فى موضوع أدلة الأوامر فى باب العبادات، ففى باب العبادات لا يعقل أن يكون موضوع الأمر هو الصلاة الصحيحة بما هى صحيحة، لأن الصحيح معناه المطابق للأمر، إذن فليس مراد الصحيحى من أخذ الصحة، هو عنوان الصحة الشرعية و مفهومها فى مدلول اللفظ، بل مراده شىء آخر.

و إن كان المراد هو واقع الصحيح، بمعنى واقع الأجزاء و الشرائط التى لها دخل فى المطلب، فلا إشكال فى المقام، فلو فرض بأن المؤثر فى باب البيع هو عبارة عن التمليك بعوض، المشتمل على اللفظ الصادر من البائع البالغ بلا إكراه، و مع الموالاة بين الإيجاب و القبول و غير ذلك من الشرائط، فحينئذ يكون معنى أخذ الصحة الشرعية هو أخذ واقع هذه الأجزاء و الشرائط فى المسمى، فأى إشكال؟. بأن يكون معنى البيع فى دليل الإمضاء «أحلّ الله التمليك بعوض الذى يقترن باللفظ و تحفظ فيه الموالاة و يكون صادرا بلا إكراه من البائع»، فلا لغو فى المقام بل هو مطلب صحيح. إذن فلا يكون أخذ الصحة الشرعية بهذا المعنى فى المسمى منشأ للإشكال فى أدلة الإمضاء فى المعاملات كما لم يكن منشأ للإشكال فى أدلة الأوامر فى باب العبادات. إذن فلا وجه لدعوى أن النزاع فى باب

المعاملات منحصر في خصوص الصحة العقلائية، بل كما يجرى في الصحة العقلائية أيضا يجرى في الصحة الشرعية، فيمكن تصوير النزاع بين الصحيحى و الأعمى في باب المعاملات بحيث أن الصحيحى يقول بأن المولى وضع لفظ البيع للتملك بعوض الذى فيه لفظ و موالاة و عدم إكراه، و الأعمى يقول بأن المولى وضع لفظ البيع للتملك بعوض، سواء وجد اللفظ و الموالاة و غير ذلك أم لم يوجد، فعلى كلا القولين دليل الإضاء معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٦٩

### الجهة الثانية

و الكلام في هذه الجهة، يدور حول مبنى النزاع في المعاملات، فهل أن النزاع مبنى على وضع ألفاظ المعاملات للأسباب أو على وضعها للمسببات؟.

ذهب المشهور إلى أن النزاع بين الصحيحى و الأعمى في باب المعاملات مبنى على وضع الفاظها للأسباب، لأن السبب باعتباره مركبا من أجزاء، و مقيدا بشرائط، فيتصف بالتمامية و النقصان، و بالتالى يتصف بالصحة و الفساد، فلذلك يمكن وقوع النزاع، بحيث أن الصحيحى يدعى بأن لفظ البيع موضوع للإنشاء المستجمع لتمام الأجزاء و الشرائط، و الأعمى يدعى بأن لفظ البيع موضوع للجامع بين الواجد و الفاقد.

و أما على القول بوضع ألفاظ المعاملات للمسببات، فلا معنى لوقوع النزاع، لأن المسبب هو نتيجة المعاملة، فهو التملك بعوض فى البيع، و تملك المنفعة فى الإجارة، و تملك العين مجانا فى الهبة، و هذه أمور بسيطة لا تقبل التمامية و النقصان، و إنما تقبل الوجود و العدم، فتارة تكون موجودة، إذا تم السبب بكل أجزائه و شرائطه، و أخرى معدومة، إذا فقد السبب بعض أجزائه و شرائطه، فالمسبب هو وجود الملكية فى البيع، و الحرية فى العتق، و الفراق فى الطلاق، و هذه الأمور هى روح الصحة و عينها، فلا معنى لأن تتصف بالصحة تارة و الفساد أخرى، فالنزاع بناء على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات لا معنى له، و إنما يتعلل النزاع بناء على وضعها للأسباب.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٠

و السيد الأستاذ، ناقش فى المشهور، بناء منه على إنكار المسبب، إلاً بالمعنى الذى اختاره، حيث ذكر [٢٥] أن لكل من السبب و المسبب معنيين.

فتارة يكون معنى السبب، هو الإنشاء الصادر من المكلف، و معنى المسبب، هو حكم العقلاء، أو حكم الشارع بالتملك بعوض. و أخرى يكون معنى السبب، هو المبرز للإنشاء سواء كان قولاً- كما فى العقد، أو فعلاً- كما فى المعاطاة، و معنى المسبب ليس هو حكم العقلاء أو حكم الشارع، بل هو الاعتبار النفسانى الشخصى القائم فى نفس البائع، فالبائع حينما يبيع الكتاب من زيد بدرهم، فهو يعتبر زيدا مالكا للكتاب فى مقابل تملكه الدرهم.

فأما المعنى الأول للسبب و المسبب، فهو غير وارد فى المقام، إذ أن المسبب بهذا المعنى، هو فعل للشارع أو للعقلاء، و ليس فعلا للبائع، فلا يحتمل أن يقال، بأن لفظ البيع موضوع للمسبب، إذ لا إشكال فى أنه موضوع لما يكون فعلا من أفعال البائع، و لهذا ينسب إليه، فيقال «باع زيد»، فلو كان موضوعا للمسبب بالمعنى الأول، لكان خلافا للوجدان.

و أما السبب و المسبب بلحاظ المعنى الثانى، فكلاهما يتصف بالصحة و الفساد، لأن السبب عبارة عن الإنشاء المبرز قولاً أو فعلا، فهو يتصف بالصحة و الفساد، و المسبب عبارة عن الاعتبار النفسانى و هذا الاعتبار إن كان قد صدر من البائع بلا إكراه و أبرز بلفظ دال عليه، حكم بصحته، و إن كان قد صدر ممن ليس له اعتبار، حكم بفساده.

إذن فالنزاع بين الصحيحى و الأعمى، كما يجرى بناء على أن أسماء المعاملات موضوعة للأسباب، فكذلك يجرى النزاع بناء على

أنها موضوعة للمسئبات.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧١

و ما أفاده «مدّ ظله»، بناء على المعنى الثانى الذى اختاره صحيح، و لكن من المعلوم، أن المشهور ليس مرادهم المعنى الثانى، بل مرادهم المعنى الأول، و من ثم قالوا بأن المسبب لا يتصف بالصحة و الفساد، لأن التمليك بعوض، هو روح الصحة و لا معنى لأن يكون فاسدا.

و أمّا ما أورده على المعنى الأول، فجوابه، أن يقال: أن المسبب بالمعنى الأول، و إن كان فعلا مباشريا للشارع، و لكنه فعل تسيبى للبائع، فالبائع بحسب الحقيقة ينسب إليه فعلا، فعل مباشرى و هو الإنشاء، و فعل تسيبى و هو التمليك بعوض، و إن شئت قلت، بأن نتيجة المعاملة لها فاعلان، فاعل تسيبى و هو البائع، و فاعل مباشرى و هو الشارع، تماما كالإحراق الذى هو فعل مباشرى للنار، و فعل تسيبى لملقى الورقة، و الفعل التسيبى هو مقصود ضمنا فى مقام إنشاء المعاملة، فإن المقصود ضمنا من كل معاملة، هو التسبب إلى النتيجة، و هذا مطلب دقيق، إذ قد يتخيل فى بادئ الأمر أن تمام ما يوقع البائع و المشتري، إنما هو اللفظ و الاعتبار، فينشئ أحدهما «بعت» و الآخر «قبلت» و فى عالم الجعل و الاعتبار، البائع يعتبر المشتري مالكا للكتاب بدرهم، و المشتري يعتبر البائع مالكا للدرهم فى مقابل الكتاب، مع أن القضية ليست كذلك، فإن هذا الاعتبار و إن كان موجودا فى نفس البائع و نفس المشتري، و لكنه موجود وجودا استطرانيا للتسبب به إلى اعتبار قانون من قبل الشارع الإلهى أو العقلانى، و ذلك لأنه إن أريد بهذا الاعتبار النفسانى، مجرد التوصل إلى النتيجة التكوينية، و هى كون الكتاب تحت يد المشتري، و الدرهم تحت يد البائع، فهذا لا يتوقف على الاعتبار، بل بمجرد التوافق و التراضى بين الطرفين، يمكن التوصل إلى هذه النتيجة، فالاعتبار يكون لغوا، إذن فالمقصود بالاعتبار، إيجاد الإلزام من الطرفين، بحيث أن البائع يكون ملزما بمطلب، و المشتري يكون ملزما بمطلب آخر، و الإلزام مرجعه إلى قانون أسبق فوق إرادة الطرفين مجعول من قبل الشارع الإلهى، أو الشارع العقلانى، فالاعتبار هنا إنما هو استطراق إلى تطبيق قانون ملزم، لا بدّ

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٢

من افتراضه فى المرتبة السابقة، و إلّا لكان الاعتبار لغوا صرف.

إذن إنما يؤتى بهذا الاعتبار و بهذه المعاملة استطرافا للتسبب إلى النتيجة و هى حكم الشارع الإلهى، أو الشارع العقلانى بالتمليك بعوض، و بهذا يظهر أن للبائع فعليين فعل مباشرى و هو الإنشاء، أو الاعتبار، و فعل تسيبى قصد التسبب إليه بالاعتبار. إذن بناء على هذا، يعقل النزاع فى المسئبات فى المعنى الأول، فكما يعقل أن يكون لفظ البيع موضوعا للأسباب، كذلك يعقل أن يكون موضوعا للمسئبات، لأن المسئبات و إن كانت بمنظار، فعلا للشارع، و لكنها بمنظار آخر فعل تسيبى للبائع، فتصح دعوى، أن لفظ البيع موضوع للمسبب، و بذلك يصح كلام المشهور، و هو أن ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للأسباب، فالنزاع معقول، و إن كانت موضوعة للمسئبات بالمعنى الأول بالنحو الذى شرحناه فالنزاع بين الصحيحى و الأعمى لا محصل له، و بهذا انتهى الكلام فى الجهة الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٣

### الجهة الثالثة

تقدم فى بحث العبادات، أنه بناء على الصحيحى، لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب «صلّ» عند الشك فى جزئية شىء أو شرطية لنفى الجزئية أو الشرطية، إذ يكون الخطاب مجملا، و يحتمل عدم انطباق عنوان الصلاة على فاقد السورة، فكيف يتمسك بالإطلاق لنفى جزئيتها، و هذا بخلافه على الأعمى فإنه بعد انحفاظ الأركان المقومة للمسمى، إذا شك فى جزئية شىء، يتمسك بالإطلاق لنفى جزئيته.

و هذا الكلام بعينه يجرى في باب المعاملات، فإن قيل بأن أسماء المعاملات موضوعة للصحيح و أريد بالصحة، الشرعية منها، فيكون لفظ البيع موضوعا مثلا للإنشاء المستجمع لتمام الأجزاء و الشرائط الدخيلة في الأثر شرعا، فعلى هذا يكون الخطاب مجملا، و عند الشك في جزئية شىء أو شرطية شرعا، لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الإمضاء لإثبات صحة هذا البيع، إذ لم يحرز انطباق عنوان الصحيح الشرعى على فاقد الخصوصية.

و أما بناء على القول بالصحيح العقلاني، فحينئذ هذا الذى يشك في دخله، إن كان يشك في دخله في الصحة العقلانية رأسا، بحيث يحتمل إن بدونه لا تصح المعاملة عقليا، فأیضا، لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن مدلول لفظ البيع هو الصحيح العقلاني و لم يحرز انطباقه على فاقد الخصوصية، و أما إذا أحرز عدم دخله في الصحة العقلانية، و احتمل دخله في

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٤

الصحة الشرعية، من قبيل كون الإنشاء لفظيا، فهنا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن عنوان البيع منطبق على هذه المعاملة تعینا، لانحفاظ الصحة العقلانية فيها، و إنما الشك في صحتها شرعا، فيتمسك بالإطلاق لإثبات صحتها شرعا.

و أمّا بناء على أن لفظ البيع موضوع لمطلق الإنشاء، سواء كان صحيحا عقليا أو شرعا أو كان غير صحيح عقليا أو شرعا. فيجوز التمسك بالإطلاق، لنفى ما يحتمل دخله عقليا أو شرعا، لأن عنوان البيع محرز الانطباق على المعاملة المخصوصة، فيثبت بإطلاق دليل الإمضاء صحة البيع.

و هذا الكلام صحيح، و لكن غاية ما يقال فى المقام كما فى الكفاية [٢٦] أنه بناء على الصحيحى حيث يمتنع التمسك بالإطلاق اللفظى يمكن له أن يتمسك بالإطلاق المقامى، و هذا الكلام سوف يأتى تحقيقه فى الجهة الخامسة، و لكن الكلام هنا فى الإطلاق اللفظى و فى هذا المقام حال الصحيحى و الأعمى فى هذه الجهة هو حالهما فى العبادات بدون أدنى فرق.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٥

## الجهة الرابعة

### إشارة

و هذه الجهة معقودة لبيان كلام مشهور، ذكره الأعظم، و منهم المحقق النائنى (قده) حيث [٢٧] قالوا بأنه بناء على الأعمى، عند الشك فى الجزئية أو الشرطية، إنما يمكن التمسك بإطلاق دليل الإمضاء، لنفى هذه الجزئية و الشرطية، فيما إذا كان موضوع البيع فى الدليل هو السبب، و أما إذا كان موضوع الإمضاء هو المسبب فلا يمكن التمسك بإطلاق هذا الدليل لإثبات أن السبب واسع بحيث ينطبق على فاقد الخصوصية أيضا. و حاصل ما ذكروه فى توضيح ذلك هو: أن للمولى مقامين.

فتارة يكون فى مقام إمضاء السبب و هو الإنشاء، و أخرى يكون فى مقام إمضاء المسبب و هو النتيجة.

فإذا كان فى المقام الأول فحينئذ بناء على الأعمى، يتمسك بإطلاق دليل الإمضاء، لإثبات أن كل سبب صحيح و كل إنشاء صحيح، لأن لفظ البيع موضوع على الأعمى لمطلق الإنشاء، و قد أحلّ الله البيع فقد أحلّ مطلق الإنشاء، إذن فيتمسك بإطلاقه لإثبات نفوذ تمام الأسباب.

و أما إذا كان المولى فى المقام الثانى، فحينئذ، يكون دليل الإمضاء و هو «أحلّ الله البيع»، غير ناظر إلى الأسباب و بأى شىء تتحقق النتيجة من المعاطاة

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٦

أو باللفظ أو بالإكراه أو بطيب النفس، بل هو ناظر إلى أصل النتيجة، و إلى إمضاء تملك المال بعوض مالى مثلا، فى مقابل عدم



إمضاء تملك البضع بالمال، وليس ناظرا إلى إمضاء الأسباب.

إذن بناء على الأعمى في المقام الأول، يمكن أن نتمسك بإطلاق دليل الإمضاء لإثبات نفوذ تمام الأسباب، وإن نفينا الجزئية أو الشرطية لمشكوكها، وأما في المقام الثاني، فلا معنى للتمسك بإطلاق دليل الإمضاء لنفي الجزئية أو الشرطية، لأنه ناظر إلى المسبب وليس ناظرا إلى السبب.

ولكن السيد الأستاذ [٢٨] استشكل في هذا المطلب، وادعى بأن دليل الإمضاء سواء كان منصبا على السبب أو على المسبب يمكن التمسك بإطلاقه، لإثبات صحة البيع بجميع أفراده من المعاطاة والمكره وغير ذلك، فإن كان منصبا على السبب فهذا متفق عليه وأما إذا كان منصبا على المسبب، فالمسبب عندهم هو عبارة عن الإمضاء العقلاني والتمليك العقلاني، وعلى هذا يوجد إمضاء شرعي تعلق بالإمضاء العقلاني المسمى بالمسبب، وحينئذ يقال، بأن الإمضاء العقلاني ينحل إلى أفراد متعددة بعدد الأسباب، فإن العقلاء أمضوا الإنشاء اللفظي والإنشاء المعاطاتي وأمضوا الإنشاء من البالغ ومن الصغير وهكذا، فهناك إمضاءات عديدة بعدد الأسباب، فإذا تصدى الشارع إلى إمضاء المسبب، بمعنى أنه أمضى الإمضاء العقلاني، فحيث أن هناك إمضاءات عقلانية كثيرة فلا مناص ينحل الإمضاء الشرعي إلى إمضاءات شرعية كثيرة بعدد الإمضاءات العقلانية، فيثبت بإطلاق دليل الإمضاء أن المولى قد أمضى تمام هذه الأحكام العقلانية، ولم يفرق بين أن يكون دليل الإمضاء جاريا على السبب أو على المسبب وعدم الفرق هذا يرجع إلى أنه كما أن السبب له أفراد عديدة أيضا المسبب الذي هو الإمضاء العقلاني له أفراد عديدة بعدد أسبابه، فبمقتضى الإطلاق يثبت إمضاء تمام هذه الأسباب وتمام هذه المسببات.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٧

و تحقيق الكلام: أن ما أفاده المحقق والجماعة هو الصحيح، حيث أننا نرى بالوجدان، أن هناك فرقا بين أن يكون دليل الإمضاء متعلقا بالسبب، وبين أن يكون متعلقا بالمسبب، ففي الأول يتمسك بإطلاقه وفي الثاني لا معنى للتمسك بهذا الإطلاق. و توضيح نكتة المطلب بحيث ينحل الإشكال الذي أورده السيد الأستاذ، يكون بالكلام في مرحلتين:

### المرحلة الأولى:

أن نفهم، معنى إمضاء السبب، ومعنى إمضاء المسبب.

### المرحلة الثانية:

بعد أن نفهم معنى ذلك، نرى أنه هل فيه إطلاق أو ليس فيه إطلاق.

أما إمضاء المسبب، فليس معناه ما ذكره السيد الأستاذ [٢٩]، من أنه إمضاء الإمضاءات [٣٠] العقلانية، لترتب ذلك على وجود مشروع عقلائي في المرتبة السابقة، فنقل الكلام إلى هذا المشروع العقلائي، فنرى أن العقلاء أنفسهم تارة يمضون السبب وأخرى يمضون المسبب، ونسأله، ما معنى إمضاء المسبب! فهل هو بدوره يلتفت إلى جاعل ومشروع قبله؟. وهكذا لا ينتهي الأمر إلى نتيجة.

إذن فليس معنى إمضاء المسبب، هو إمضاء الإمضاءات العقلانية، بل من الواضح، أن إمضاء المسبب بلحاظ المشروع الأول، وهو العرف العقلائي، أو بلحاظ المشروع الثاني، وهو العرف الإلهي، هو بمعنى واحد وهو إعطاء القدرة على النتيجة، فالمشروع إلهيا كان، أو عقلائيا، حينما يستن جواز التملك بعوض يقصد بذلك، أنه أقدر العباد، ومكنهم مثلا من أن يملكوا المال بعوض لا أن يملكوا النفس بعوض، ثم إن القدرة التي أعطيت إن كانت

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٨

من قبل الشارع فالمسبب شرعى و إن كانت من قبل العقلاء فالمسبب عقلائي.

و أما إمضاء السبب، و هو الإنشاء، فليس معناه إعطاء القدرة عليه، لأن القدرة عليه موجودة خارجا، فلا يحتاج إلى إعطاء من قبل المشرع، و إنما إمضاء السبب معناه جعله صحيحا.

هذا حاصل الكلام فى المرحلة الأولى فاتضح بهذا معنى جعل المسبب و معنى جعل السبب.

و أما الكلام فى المرحلة الثانية هو: أنه لو فرضنا أن متعلق دليل الإمضاء هو المسبب، فيصير دليل الإمضاء «أحل الله البيع» بقوة قولنا «إنى أقدرت العباد من التمليك بعوض»، و حينئذ، هذا التمليك، إذا لوحظ بالنسبة إلى مال واحد، فهو لا يتعدد، لأن الشيء الواحد لا يقبل تمليكين بعوض فى عرض واحد،- تمليك بالعقد، و تمليك بالمعاطاة-، و معنى هذا أن هناك قدرة واحدة على التمليك بعوض مجعولة من قبل الشارع.

نعم هناك قدرات متعددة على الأسباب، قدرة على أن يملك بعوض بالمعاطاة، و قدرة على أن يملك بعوض بالعقد، و هكذا إلى غير ذلك من أفراد الأسباب.

إذن مفاد دليل الإمضاء، هو إعطاء قدرة واحدة بالنسبة إلى كل موضوع موضوع، فيما إذا كان متعلق الدليل هو المسبب، و هذه القدرة الواحدة يكفى فى صدقها، أن يكون بعض الأسباب نافذا، لوضوح ذلك عرفا و وجدانا، لأن المكلف إذا أقدر على إيجاد المسبب فهذا لا يدل على أنه قادر عليه بكل سبب.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٧٩

## الجهة الخامسة

### إشارة

اتضح ممّا بيناه سابقا، أنه فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة للمسببات، لا يمكن التمسك بإطلاقها اللفظى لتصحيح سائر الأسباب، كما اتضح أيضا فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح من الأسباب، عدم إمكان التمسك بإطلاقها اللفظى لإثبات صحة ما يشك فى صحته شرعا، لأن السبب المحتمل عدم صحته و نقصه جزء أو شرطا، لا يحرز انطباق عنوان البيع عليه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظى لدليل الإمضاء. و من هنا أريد التعويض عن هذا الإطلاق فى هذه الموارد بإطلاق لئبى، و هذا الإطلاق يمكن تقريبه بنحوين:

### النحو الأول:

أن يكون هذا الإطلاق بملاك دلالة الاقتضاء العقلية، و حفظ كلام الحكيم عن اللغوية.

و توضيح ذلك أن يقال: أن المولى عند ما قال «أحلّ الله البيع» يعنى أحلّ السبب الصحيح شرعا، يكون كلامه مجملا لأن السبب الصحيح شرعا غير معلوم خارجا، فلا يدرى حدوده و أجزاءه و شرائطه، و حينئذ فلو فرض أن كان غرض المولى إصدار هذا الكلام المجمل على إجماله و إبهامه لكان هذا لغوا، و بملاك صيانة كلام الحكيم عن اللغوية و لأجل دلالة الاقتضاء العقلية، يقال

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٠

بأن المولى أراد بكلامه إمضاء الطريقة العقلية فى بيان الأسباب و تحديدها، فكأنه ينعقد لكلامه ظهور عرفى فى مدلول إضافى ثانوى، و هو إمضاء طريقة العقلاء و الرجوع إليهم فى تمييز و تحديد السبب الصحيح، و حينئذ يتمسك بهذا الإطلاق اللئبى، لتصحيح تمام ما يشك فى صحته إذا كان صحيحا عند العقلاء.

و هذا التقريب يمكن مناقشته، لأن كلام المولى و إن كان مجملاً، لكنه على إجماله ليس لغوا محضاً إذ يفيد في المقام، تصحيح القدر المتيقن من الأسباب، إذ أننا نعلم من الخارج صحة البيع اللفظي المشتمل على الإيجاب و القبول و الموالاة الصادر من البالغ الراشد الطيب النفس على تقدير حكم الشارع بالصحة، إذن فلا معنى للقول بأنه لأجل عدم اللغوية نلتزم بإعطاء كلام المولى، مدلولاً إضافياً، و هو إمضاء الطريقة العقلانية، بل لا لغوية في كلامه حتى مع عدم إعطائه هذا المدلول الإضافي، نعم غاية الأمر أنه لا بد من الاختصار على القدر المتيقن من الأسباب، و بهذا ترتفع اللغوية و لا تكون قرينة لإلباس الكلام مدلولاً إضافياً. فهذا التقريب للإطلاق اللبي غير تام.

## النحو الثاني:

و هو ما يسمّى بالإطلاق المقامي، بأن يقال، بأن المولى في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، لأنه لا يشرع الأحكام لتبقى في ضمير الغيب، و إنما هو في مقام إيصالها إلى العباد لجريانهم على طبقها، و يقال بأن المولى بعد فرض أن ظاهر حاله هو أنه في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، و نلتفت خارجاً، فنرى أن المولى لم يبين ذلك، و إنما قال أحلّ الله البيع، دون التعرض إلى ما هو الصحيح عنده بحدوده و شرائطه، فيستكشف من ذلك، بأن مقتضى عدم بيان شيء مخصوص، هو الحوالة على العرف العقلاني في مقام بيان مراده و تشخيص ما هو الصحيح عنده.

و هذا التقريب يختلف عن سابقه لأنه لا يدعى هنا لغوية الخطاب، و إنما يدعى ظهور حالي للمولى، و هو ظهور حاله أنه في مقام بيان ما هو الصحيح

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٨١

عنده، و حيث أنه لم يصدر منه سوى قوله «أحلّ الله البيع»، و سكت عن بيان حدود هذا البيع و شئونه، فسكوته عن ذلك مع كون ظاهر حاله أنه في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، فيستكشف من ذلك أنه أحال على العرف، و إلّا لكان عليه أن يتصدى لبيان ما هو الصحيح عنده ببيان مستقل.

و هذا التقريب للإطلاق المقامي، قابل للمناقشة، إذ لو سلم بأن ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان أحكامه و ما هو الصحيح عنده، و إيصال ذلك إلى العباد، و لكن هل أن ظاهر حاله أنه في مقام بيان ذلك في الوقت الذي قال فيه أحلّ الله البيع، و في شخص هذا الكلام، أو أن ظاهر حاله أنه في مقام بيان ذلك على مدى الزمان، و بمجموع كلامه لا بشخص ذاك الكلام؟.

فإن كان ظاهر حاله هو الأول، حينئذ يتم الإطلاق المقامي، فيقال بأن المولى في هذه اللحظة، هو في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، و لم يصدر منه بيان و إنما قال «أحلّ الله البيع» و سكت عن بيان حدود هذا البيع، فسكوته مع كون ظاهر حاله في هذه اللحظة أنه في مقام البيان، يكون كاشفاً عن إمضاء الطريقة العقلانية و الحوالة إلى العرف.

و إن كان ظاهر حاله هو الثاني، كما هو المحرز حينئذ، لا- يمكن نفى جزئية شيء أو شرطية، إلّا بعد مطالعة مجموع كلامه لا خصوص «أحلّ الله البيع»، فإن لم يوجد في مجموع كلامه ما يكون دالاً مثلاً على جزئية اللفظ في المعاملة، حينئذ يتم هذا الإطلاق المقامي بأن يقال بأن المولى ظاهر حاله هو في مقام البيان بمجموع كلامه و لم نجد في المجموع بياناً، فيكشف ذلك عن إمضاء الطريقة العقلانية في تشخيص مراده، و لكن إذا شك و لم يدر هل وجد في مجموع كلامه ما يدل على البيان، و لكنه لم يصل إلينا، فإذا احتملنا صدور بيانات تدل على اعتبار اللفظ مثلاً، في المعاملة، و لكن لم يصل إلينا ذلك فحينئذ، لا يمكن إحراز الإطلاق المقامي، لأن هذا الإطلاق يتوقف على سكوت المولى في مجموع كلامه، لا على السكوت في شخص ذلك الكلام،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٢

فمثل هذا الإطلاق لا يفى بغرض الفقيه، و لا يعوّض عن الإطلاق اللفظي في المقام.

نعم هناك مطلب آخر، غير الإطلاق المقامى و اللبى، لا يرتبط بباب أدلة الإمضاء اللفظية، و هذا المطلب هو إمضاء السيرة العقلانية، فلو فرض أن انعقدت سيرة العقلاء فى أسواقهم على البيع بالمعاطة و لم يصل إلينا ردع من الشارع مع شدة استحكام هذه السيرة، حينئذ نقول، لو كانت هذه السيرة غير مرضية لردع عنها و لو صل إلينا هذا الردع، و لكنه لم يصل إلينا، فيستكشف من ذلك عدم صدور الردع و تحقق الإمضاء، و هذا مطلب مستقل غير مربوط بباب الإطلاق و هو الاستدلال بالسيرة العقلانية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٣

## الجهة السادسة

### إشارة

تقدم فيما سبق أن أسماء المعاملات إذا كانت موضوعة للمسبب، فيغلق البحث فى الصحيحى و الأعمى، و إذا كانت موضوعة للسبب فيفتح البحث فى أنها هل هى موضوعة لخصوص الصحيح أو للأعم؟.

و الكلام فى هذه الجهة يفرض أن أسماء المعاملات موضوعة للسبب، فيقع البحث فى أن ما ذهب إليه الصحيحى هو الحق، أو أن ما ذهب إليه الأعمى هو الصحيح، بمعنى هل أن الصحة مأخوذة أو ليست مأخوذة؟.

أما الصحة الشرعية فلا إشكال فى عدم أخذها فى المعنى الموضوع له، لأن ظاهر حال الشارع بما هو فرد من مجتمع له لغته و أعرافه و قوانينه و أحكامه، أنه يمضى هذه اللغة و هذه الأعراف و القوانين، فلظاهر حال الشارع جنتان. إحداهما إمضاء اللغة، و الأخرى إمضاء الأعراف و القوانين، و لا يرفع اليد عن هذا الإمضاء إلّا بقرينة الردع، و من الملاحظ أن الشارع عند مجيئه كان هناك لغة تستعمل ألفاظ البيع و التجارة و غير ذلك فى معانيها، و هناك أحكام فى البيئة العربية من الصحة و الفساد و الإجزاء و الشرائط، و ظاهر حاله، أنه أمضى كلتا الجنتين، حيث كان يجرى على طبق التسمية اللغوية، فيستعمل لفظ البيع فى نفس ما يستعمله فيه أهل العرف و اللغة، و يمضى ما يراه العرف حلالاً- أو حراماً، ثم بعد هذا أقام الشارع قرائن على عدم إمضاء جملة من الأحكام فقد حرم الربا، و البيع الضررى مثلاً، و بذلك رفعت اليد عن ظهور

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٤

حاله فى إمضاء الأحكام فى بعض الموارد، و أما ظهور حاله فى إمضاء اللغة و التسمية فهذا لا موجب لرفع اليد عنه، لأن دليل تحريم الربا مثلاً إنما كان تصرفاً فى ناحية الأحكام، لا فى ناحية التسمية، و هذا الظهور يكون دليلاً على أن الشارع لم يتصرف تصرفاً لغوياً جديداً فى هذه الألفاظ، بل أمضى ما عليه العقلاء فى اللغة، و إن لم يمض ما عليه العقلاء فى الأحكام، و بهذا يثبت أن الصحة الشرعية غير مأخوذة فى المسمى قطعاً.

و أما الصحة العقلانية فهى أيضاً غير مأخوذة فى المسمى بل أن لفظ البيع بناء على وضعه للسبب هو موضوع لطبيعى الإنشاء الجامع بين الحصّة الصحيحة عقلاً و الحصّة الأخرى غير الصحيحة عقلاً، و تقريب هذا المدعى هو أن وضع اللفظ لخصوص ما هو الصحيح عقلاً له أحد وجهين:

## الوجه الأول:

أن يكون اللفظ موضوعاً لواقع الصحيح، أى لواقع تلك الأجزاء و الشرائط بأسمائها و خصوصياتها من دون أخذ عنوان الصحة فيها قيدا.

**الوجه الثاني:**

أن يكون المأخوذ في المسمى عنوان الصحيح و مفهومه لا واقعه ..  
و كلا هذين الوجهين لا يخلو من إشكال.

أمّا الوجه الأول فلازمه أن يتغير الوضع بتغير الأحكام العقلائية، بحيث تتغير اللغة في أسماء المعاملات تبعاً لتغير هذه الأحكام، لأن العقلاء تتغير أحكامهم فيما يعتبرونه جزءاً أو شرطاً في صحة المعاملة، فلو كان لفظ البيع موضوعاً لواقع تلك الأجزاء التي هي أربعة مثلاً، فحينئذ، تبعاً لتغير حكم العقلاء بأن جاءت محاكم عقلائية أضافت جزءاً أو أنقصت شرطاً، يتغير الوضع، فيحتاج العقلاء إلى وضع آخر، فيضعون اللفظ للخمس مثلاً أو للثلاثة، بينما أن المعلوم وجدانا، أن الوضع اللغوي ثابت و مستقر و لا يناسبه بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٥

ذاك التغير و التبديل في عالم التشريع و عالم الصحة و البطلان. فهذا الوجه في غاية البعد.

أما الوجه الثاني، فهو لا يرد عليه ما أورد على الأول، لأن مفهوم الصحة مفهوم واحد محفوظ في جميع الحالات، و إنما الاختلاف في المصاديق، فهو ينطبق تارة على أربعة أجزاء، و أخرى على خمسة، و ثالثة على ثلاثة، فلا يلزم بناء على هذا الوجه تغير اللغة تبعاً لتغير الأحكام العقلائية، و لكن يلزم على هذا الوجه أن يكون مفهوم الصحة مستفاداً من نفس لفظ البيع، مع أنه اتضح سابقاً أن مفهوم الصحة حتى عند الصحيحى، هو غير مستفاد من لفظ البيع، كما أنه لم يكن مستفاداً من لفظ الصلاة و الصوم، فإن لفظ الصلاة و لفظ البيع و نحو ذلك من الألفاظ، لا يتبادر منها وجدانا مفهوم الصحة، فلو كان لفظ البيع موضوعاً لمفهوم الصحيح عند العقلاء، للزم الترادف و هو خلاف الوجدان.

إذن فكلا- الوجهين بعيد في المقام و عليه فلا يكون لفظ البيع موضوعاً للصحيح عند العقلاء، بل هو موضوع للجامع بين الصحيح و الفاسد، بحيث مهما تغيرت أحكام العقلاء، فهو محفوظ و ثابت، و بهذا يتبين أن الحق هو الوضع للأعم.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٦

**الجهة السابعة****إشارة**

أشرنا سابقاً أن النزاع بين الصحيحى و الأعمى في المعاملات إنما يتأتى بناء على أن ألفاظ المعاملات موضوعاً للأسباب. أما إذا كانت موضوعاً للمسببات فلا معنى لهذا النزاع، و هذه الجهة معقودة لبيان هذا المطلب، و هو هل أن أسماء المعاملات هي أسباب للأسباب حتى يتأتى النزاع بين الصحيحى و الأعمى، أو أنها أسماء للمسببات حتى ينغلق البحث بينهما؟. و قبل الدخول في هذا البحث لا بد من تمهيد مقدمة نقتنصها من الأبحاث السابقة، و هذه المقدمة، هي معرفة المراد بالسبب و المسبب.

أمّا السبب فهو مكون من ثلاثة عناصر بمجموعها تسمى السبب، و هذه العناصر هي:

**العنصر الأول:**

هو الإنشاء، و المقصود به اللفظ، أو ما يقوم مقامه، كالفعل الذى تنشأ به المعاملة في المعاطاة.

**العنصر الثاني:**

هو المدلول التصديقى للإنشاء القائم فى نفس المنشىء، فإن هذه الجملة الإنشائية و هى «بعت»، لها مدلول تصديقى قائم فى نفس البائع، و هو اعتبار تملك المال بعوض .  
بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٧

### العنصر الثالث:

#### إشارة

هو قصد التسبب بهذا الاعتبار إلى المسبب الذى هو أمر وراء هذه العناصر الثلاثة.  
و توضيح ذلك: أن البائع عند ما يعتبر فى نفسه الكتاب مثلا، ملكا للمشتري، فهذا الاعتبار لا بد و أن يكون بلحاظ غرض، و إلا لكان لغوا فما هو الغرض المبرر لهذا الاعتبار؟. هذا الغرض يوجد فيه احتمالان:

#### الاحتمال الأول:

أن يكون الغرض الداعى للبائع إلى أن يعتبر الكتاب ملكا للمشتري، هو التوصل إلى السيطرة التكوينية إلى أن يكون الكتاب تحت سيطرة المشتري تكوينيا و يكون الدرهم تحت سيطرة البائع تكوينيا، و هذا الاحتمال ساقط لوضوح أن الاعتبار لا دخل له فى السيطرة التكوينية، لأن هذه السيطرة مربوطه بإرادتهما بدفع الكتاب إلى المشتري و دفع الدرهم إلى البائع، سواء اعتبر البائع هذه الملكية فى نفسه أو لم يعتبر هذه الملكية، إذن فلا يعقل أن يكون اعتبار الملكية فى نفس البائع هو بقصد التوصل إلى السيطرة التكوينية لأن هذه السيطرة لا ربط لحصولها بالاعتبار كما هو واضح.

#### الاحتمال الثانى:

أن يكون الغرض من هذا الاعتبار، هو التوصل و التسبب إلى إلتزامات فوقية للطرف المقابل، فكل من البائع و المشتري يستهدف بالاعتبار الوصول إلى إلتزامات أعلائية ضمانا لسلامة النتيجة، إذ لو عدل أحدهما و أراد الفرار من المعاملة، عندئذ يوجد قانون إلتزامى قاهر بحيث لا يسمح له بالعدول عن هذه المعاملة، و هذا الإلتزام الفوقى نسميه بالمسبب و هو عبارة عن جعل من قبل جاعل و مسنن، سواء كان هذا الجاعل هو الشارع العقلائى أو الشارع الإلهى، و قد يكون هو نفس البائع و المشتري بحيثية عقلائيتهما لا بحيثية تعاملهما.

إذن لا بد من الإلتزام بهذا العنصر الثالث فى السبب و هو قصد التسبب بهذا الاعتبار إلى ذاك المسبب و لو لم يحصل هذا القصد لكان الاعتبار هزليا

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٨

فى نظر العقلاء و لا يترتب عليه أى أثر.

إذن جدية المعاملة ليست بالاعتبار فقط، بل بجدية الاعتبار، و لا يكون الاعتبار كذلك إلا إذا قصد التسبب به إلى الإلتزامات الفوقية. و بهذا يكون السبب بحسب ما تقتضيه هذه البيانات العقلائية، مكونا من ثلاثة عناصر، الإنشاء و الاعتبار و جدية الاعتبار.

و أمّا المسبّب فبحسب الحقيقة، هو ذاك المتسبّب إليه، و هو الإلزامات الفوقية، بمعنى أن المسبّب هو الجعل القانوني على طبق ما أرادته المتعاملان و تسبّب إليه، سواء كان هذا الجعل من قبل الشارع الإلهي أو من قبل الشارع العقلاني.

فإذا اتضح ما هو السبب، و ما هو المسبب، يقع الكلام حينئذ في أن أسماء المعاملات هل هي أسماء للأسباب أو للمسببات؟. و قد انقدهم ما بيناه أنه لا تقابل بين السبب و المسبب، بل أن كلا منهما فرد لمفهوم واحد و هو مفهوم التمليك بعوض، فالتمليك بعوض له فردان، أحدهما في أفق السبب و في أفق الشخص، و الآخر في أفق المسبب و في أفق الشارع، فهذان فردان من مفهوم واحد، أحدهما موجود مباشرى للمكلف، و الآخر موجود تسيبي له، فبالإمكان أن يقال أن أسماء المعاملات موضوعه لذاك المفهوم المجرد من خصوصية الوجود المباشرى و خصوصية الوجود التسيبي، فهي موضوعه لذات المفهوم المنطبق على الوجود المباشرى و هو السبب، و المنطبق على الوجود التسيبي و هو المسبب، لوضوح ذلك وجدانا، حيث لا عناية في إطلاق لفظ البيع على السبب و المسبب، لأنهما سنخان من الوجود لمفهوم واحد، بل يمكن أن يترقى أكثر من ذلك، فيقال، بأنه بحسب النظر الواقعي العرفي، و إن كان السبب موجودا في أفق، و المسبب في أفق آخر، فهما وجودان متغايران، لكن بالنظر العرفي الأداتي، يلحظ السبب بما هو أداة لإيجاد المسبب، و بما هو فان في المسبب، و بما هو إيجاد للمسبب و إيجاد الشيء لا يزيد على ذلك الشيء بل هو عين وجوده.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٨٩

## الاشتراك

### إشارة

يقع الكلام في الاشتراك في عدة جهات:

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩١

## الجهة الأولى

### إشارة

الكلام في هذه الجهة، في وجوب الاشتراك و عدم وجوبه، حيث ادّعى بعضهم، ضرورة ذلك في اللغة، و لزوم وقوعه، ببرهان أن المعاني التي يتصورها الذهن غير متناهية، و الألفاظ الموضوعه لأداء تلك المعاني متناهية، فيضطر الإنسان الاجتماعي، لاستخدام لفظ واحد في أكثر من معنى، لاستيعاب المعاني اللامتناهية، بالألفاظ المتناهية، في مقام التعبير عن هذه المعاني، و ليس معنى ذلك إلّا ضرورة وقوع الاشتراك في اللغة.

و أوجب على هذا المطلب بعده وجوه:

## الوجه الأول:

ما ذكره المحقق الخراساني [٣١]، من أن المعاني إذا كانت غير متناهية و أريد الوضع لكل معنى منها، فالأمر كما ذكر، من لا بدية الاشتراك، لاستيعاب تلك المعاني، و لكن هذا أمر غير معقول في نفسه، لأن الأوضاع إذا كانت بعدد المعاني، فيلزم صدور أوضاع غير متناهية من الإنسان الاجتماعي، و هذا الإنسان متناه، و لا يصدر من المتناهي إلّا المتناهي، فيستحيل صدور أوضاع غير متناهية من هذا الإنسان المتناهي، و إنما يصدر منه أوضاع متناهية موازية لمعاني متناهية، إذن فلا ضرورة إلى الاشتراك، لأن المعاني المشمولة

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٢

لوضع متناهية و في قبالتها ألفاظ متناهية بقدرها، فلا حاجة إليه.

و هذا الوجه غير تام، لأن الاشتراك كما قد يحصل بوضع تفصيلي بعدد المعاني، كذلك قد يحصل بوضع واحد بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فلو فرضنا أن عدد المعاني اللامتناهية عشرة، و الألفاظ خمسة، و نريد أن نستوعب هذه العشرة بهذه الخمسة، و في هذا المقام، لا ضرورة لإصدار عشرة أوضاع مستقلة بعدد المعاني اللامتناهية، إذ بالإمكان أن نصدر عددا أقل من العشرة، و مع ذلك نستوعب العشرة، و يحصل الاشتراك، و ذلك باستخدام طريقة الوضع العام و الموضوع له الخاص، فمثلا خمسة من هذه المعاني العشرة ننتزع منها جامعا، ثم نضع اللفظ لأفراد هذا الجامع، فقد أصبح لهذا اللفظ خمسة معاني بعملية وضعية واحدة، و أصبح مشتركا بين هذه الأفراد الخمسة من المعاني، فلم يلزم صدور عشرة أوضاع من الواضع بل أقل من ذلك، و هذا نقوله مهما كبر عدد عشرة إلى أن يصل إلى غير المتناهي حقيقة، فبالإمكان أخذ كميات من هذه المعاني اللامتناهية، و ننتزع منها جامعا و نضع اللفظ بإزاء أفرادها على وجه الإجمال بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

إذن فلا يلزم أن يصدر من الإنسان المتناهي أوضاع غير متناهية لاستيعاب المعاني اللامتناهية، بل يكفي في المقام صدور أوضاع متناهية على طريقة الوضع العام و الموضوع له الخاص.

### الوجه الثاني:

ما أفاده المحقق الخراساني [٣٢] أيضا و حاصله، أنه لو فرض أن الأوضاع اللامتناهية يعقل صدورها، بأن كان الواضع هو الله تعالى، لكن المستعمل ليس هو الله، و إنما هو الإنسان إشباعا لحاجته الاستعمالية، و من المعلوم أن الإنسان المتناهي يستحيل أن يكون له حاجات استعمالية غير متناهية، و إلا لزم أيضا صدور غير المتناهي من المتناهي و هو محال.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٣

و هذا الوجه أيضا غير تام، لأن الحاجة الاستعمالية بوجودها الفعلي، و إن كانت متناهية حيث لا يعقل أن تكون أكبر من الإنسان، إلا أنها بوجودها التبادلي هي أوسع من وجودها الفعلي، ففرق بين المعاني التي قد احتاج إليها الإنسان فعلا، و بين ما يمكن أن يحتاجه منها و لو بدلا، فمثلا لو فرض أن المعاني الغير متناهية هي عشرة، فنقول لا يمكن أن يحتاج الإنسان فعلا عشرة حاجات استعمالية، لأن رقم عشرة، غير متناه بحسب الغرض، و إنما أقصى ما يمكن أن يحتاجه هو خمسة مثلا، لكن هذه الخمسة بديلية، يعني بالإمكان أن يحتاج إلى هذه الخمسة من العشرة، و بالإمكان أن يحتاج إلى تلك الخمسة من العشرة، و هكذا، و بما أن ملاك الوضع هو إمكان الاحتياج و لو بدلا، لا الاحتياج الفعلي، و إمكان الاحتياج موجود في تمام العشرة التي هي كمية غير متناهية، إذن فلا بد من الوضع للجميع.

إذن فما أفاده (قده) من أن دائرة الحاجات الاستعمالية متناهية غير تام، لأن البرهان إنما يثبت أن دائرة فعلية الحاجة متناهية، و أما دائرة إمكان الحاجة على سبيل البديل فهي أوسع من دائرة الحاجة الفعلية، فعملها تكون غير متناهية.

نعم لو أبدل برهان استحالة صدور غير المتناهي من المتناهي، بدعوى أن الوجدان شاهد خارجا على أن دائرة إمكان الحاجة و لو بدلا غير متناهية، لكان هذا مطلبنا صحيحا، لكن حيث أن الوجه بين بعنوان الاستحالة كان لزاما أن يرد بمسألة برهانية.

### الوجه الثالث:

ما ذكره المحقق الخراساني [٣٣] أيضا و هو: دعوى أن المعاني متناهية، لأنه ليس المراد بالمعاني الجزئيات، كزيد و عمر، بل المراد بها



الكليات، و الكليات متناهية، إذن فالألفاظ المتناهية بإزائها معان متناهية.

و هذا الوجه إذا كان المقصود منه الصياغة البرهانية، فهو غير مقبول،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٤

لأن المعانى على نحوين، بسائط من قبيل الوحدة و الشئئية و الوجود و العدم، و مركبات من قبيل الإنسان و الهواء، و هذه المركبات من المعانى أيضا على نحوين، مركبات حقيقية، و هى المترتبة من جنس و فصل كالحيوان و الإنسان، و مركبات اعتبارية من قبيل دار و سوق، فإذا فرضنا أن المركبات الاعتبارية داخله فى المعانى، فمن الممكن جدا تصوير مركبات اعتبارية إلى غير النهاية، إذ يمكن استخراج معان مركبة من المعانى الكلية، فكل اثنين اثنين من المعانى الكلية يصير مركبا اعتباريا، و كل ثلاثة ثلاثة منها يصير مركبا اعتباريا، و هكذا إلى غير النهاية، إذن فالمعانى مهما اختصرنا فيها و على أى عدد اقتصرنا، فبالإمكان استخراج معان غير متناهية منها بلحاظ المركبات الاعتبارية فى المعانى.

نعم لو رجعنا إلى الوجدان لقلنا إن هذه المعانى و إن كانت غير متناهية فهى خارجة عن محل ابتلاء الإنسان، لأننا ندرك وجدانا أن الإنسان لا يتبلى بالحاجة إلى التعبير عن هذه المعانى اللامتناهية.

### الوجه الرابع:

ما ذكره السيد الأستاذ [٣٤]، من أن الألفاظ غير متناهية، كما هو الحال فى المعانى، لأن الألفاظ و إن كانت ثمانية و عشرين حرفا، لكن بالتركيب يحصل عدد غير متناه تقريبا، لأن كل حرف إما أن يكون مفتوحا أو مضموما أو مكسورا، و على هذه التقادير، إما أن يكون فى أول الكلمة أو فى وسطها أو فى آخرها، و على هذه التقادير كلها إما أن تكون الكلمة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية، إلى آخر هذه التقسيمات التى تؤدى إلى حصول كلمات بعدد اللامتناهية، إذن فقد تطابقت المعانى مع الألفاظ باللامتناهية.

و هذا الوجه، إذا كان المقصود منه هو الصياغة البرهانية فهو أيضا غير تام، و أقل ما يقال فى توضيح عدم تماميته، أن أى عدد نفرضه من الكلمات فهو بنفسه معنى من المعانى، فإن كلمة «أب» هى بنفسها معنى من المعانى

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٥

فكلما تكثر الألفاظ و الكلمات تكثر المعانى، و على هذا لو قصدنا بالمعانى تمام ما يخطر على الذهن، إذن فالمعانى دائما تبقى أكثر من الألفاظ، لأن كل كلمة هى بنفسها أيضا معنى من المعانى مضافا إلى سائر المعانى الأخرى، و لا جواب على ذلك، إلا الوجدان، فإنه شاهد على عدم الحاجة إلى هذه المعانى الكثيرة، و إنما الحاجة تقتضى قدرا معقولا من المعانى، و هذا القدر يكفيه قدر معقول من الألفاظ.

و بهذا يتبين، أن الصحيح فى مقام دفع ضرورة الاشتراك، هو شهادة الوجدان، حيث يقال، بأن المعانى و إن كانت غير متناهية و هى حتما أكثر من الألفاظ، لأنه مهما تصاعدت دائرة الألفاظ فهى داخله فى المعانى، و لكن مع هذا، لا حاجة إلى الوضع لتمام هذه المعانى، لأن كثيرا منها خارج عن المعرضية و عن إمكان الاحتياج العرفى لتفهمه و تفهمه، و ما كان من المعانى داخلا فى دائرة الإمكان فهو كمية محدودة بالوجدان إذن فلا ضرورة إلى الاشتراك [٣٥].

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٦

### الجهة الثانية

و الكلام فى هذه الجهة معاكس للمدعى فى الجهة الأولى، حيث ادعى هنا استحالة وقوع الاشتراك فى اللغة و امتناعه امتناعا غيريا، باعتباره منافيا لحكمة الوضع، بتقريب، أن الغرض من الوضع هو التفهيم و إبراز المعانى لإيصالها إلى الغير، و الاشتراك دائما يكون منشأ للإجمال و التردد، فهو مناف لحكمة الوضع و بالتالى يكون ممتعا امتناعا غيريا.  
و يجاب على هذا البرهان بصيغتين:

### الصيغة الأولى:

هو أن يقال، بأن الغرض من الوضع لو كان هو خصوص التفهيم التفصيلى لورد الإشكال المذكور، لكن من قال بأن الغرض هو الإفهام بالدرجة التفصيلية، بل الغرض من الوضع هو طبيعى التفهيم الجامع بين التفهيم التفصيلى و التفهيم الإجمالى، و من المعلوم أن التفهيم الإجمالى مترتب على المشترك، و هذا التفهيم الإجمالى مما يتعلق به غرض العقلاء.

### الصيغة الثانية:

هو أن يقال، بأنه لو سلمنا بأن الغرض من الوضع إنما هو التفهيم التفصيلى، لكن مع هذا، الاشتراك معقول، و يساعد على تحقيق هذا الغرض و لو بنحو جزء العلة، فإن التفهيم التفصيلى يتولد فى موارد الاشتراك من علة مركبة من جزئين، أحدهما اللفظ المشترك، و الآخر القرينة، فلو قال «رأيت

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٧

مولاي فقبلت يده» حينئذ يفهم تفصيلا، أن مقصوده هو السيد، بالقرينة، و هذا الفهم التفصيلى نشأ من مجموع مركب من اللفظ و القرينة، فلا اللفظ المشترك وحده كان كافيا لهذا الفهم كما لو قال «رأيت مولى» فلا يعلم أنه سيده، بل لعله عبده، و كذلك القرينة وحدها ليست كافية لفهم مقصوده تفصيلا، كما لو قال «رأيت شخصا فقبلت يده»، فله رأى أباه فقبل يده لا سيده الذى يملكه. إذن فهذا الانفهام التفصيلى إنما حصل من علة مركبة من جزئين و هما اللفظ المشترك و القرينة، و بهذا يكون اللفظ المشترك محطا لنظر العقلاء و أغراضهم، و بهذا يتبين أن البرهان على عدم إمكان الاشتراك غير صحيح.

نعم بناء على التعهد فى الوضع، فإن تعقل المشترك، مشكل، و توضيح ذلك، أن التعهد دائما هو تعهد بقضية شرطية، و هذه القضية لها صيغتان.

الصيغة الأولى، هى أنه «متى ما أتى باللفظ فإنه يقصد تفهيم المعنى».

و الصيغة الثانية، هى أنه «متى ما قصد تفهيم المعنى يأتى باللفظ» فهاتان صيغتان للتعهد، الشرط فى الأولى هو الجزاء فى الثانية، و الجزاء فى الأولى هو الشرط فى الثانية، و حينئذ إذا أخذنا بالصيغة الأولى، فالإشكال وارد فى تعقل المشترك، لأن الواضع حينما يضع لفظه «مولى» للسيد، يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظة «مولى»، فإنه يقصد تفهيم معنى السيد، ثم بعد هذا يضع لفظه «مولى» «للعبد»، و يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظة «مولى» فإنه يقصد تفهيم معنى العبد، فهاتان قضيتان شرطيتان الشرط واحد فيهما، و الجزاء مختلف، فلو كان كلا هذين التعهدين موجودا، فمعنى ذلك، أنه متى ما أتى باللفظ فهو يقصد تفهيم معنى «السيد و العبد» معا، مع أن هذا ليس مقصودا له قطعا، فإن الواضع لا يريد بالمشترك، الالتزام بكلا المعنيين معا، إذن فالتعهدان متنازعان فيقع التهافت بينهما لعدم إمكان اجتماعها لدى الواضع، و هذا معنى الإشكال فى الاشتراك.

و أما إذا أخذنا بالصيغة الثانية، فلا محذور فى المقام، لأن الواضع حينما يضع كلمة «مولى» للسيد، فإنه يقول، متى ما أقصد تفهيم معنى «السيد» أتى بكلمة «مولى»، ثم بعدها يقول، متى ما أقصد تفهيم معنى «العبد» أتى بكلمة «مولى»، فهاتان قضيتان شرطيتان،

شرط إحداهما غير شرط الأخرى،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٨

فليس الشرط واحدا ليحصل التدافع بين الجزئين، كما حصل ذلك في الصيغة الأولى، إذن فلا محذور في المقام بلحاظ هذه الصيغة. نعم بناء على هذه الصيغة الثانية للتعهد، يوجد محذور في الترادف، لاتحاد الشرط في القضيتين الشرطيتين، لأن الواضع حينما أراد وضع لفظه «أسد» للحيوان المفترس، قال، بأنه متى ما أقصد تفهيم الحيوان المفترس أتى بلفظه «أسد»، ثم بعد هذا حينما أراد وضع لفظه «سبع» لهذا الحيوان قال بأنه متى ما أقصد تفهيم الحيوان المفترس أتى بلفظه «سبع»، فهاتان قضيتان شرطيتان، الشرط فيهما متحد، والجزء مختلف، فيقع التدافع بين الجزئين، لعدم بناء الواضع على الإتيان بهما معا دائما.

ولكن هذا التدافع سواء كان في المشترك، أو في الترادف، ليس تدافعا ذاتيا، بل هو تدافع إطلاقي، بمعنى أن الواضع الثاني يزاحم إطلاق الواضع الأول، ولا يزاحم أصل التعهد الأول، لأن هذا الأصل يعقل أن يجتمع مع التعهد الثاني بنحو التقييد، فإن الواضع حينما يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظ «مولى» يريد «السيد»، وحينما يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظ «مولى» يريد «العبد»، فبحسب الحقيقة، يكون الواضع الثاني منافيا لإطلاق الواضع الأول، فلو فرض أن الواضع الثاني نسخ إطلاق الواضع الأول وقيده، بأن قال الواضع، أقيّد وضعي الأول، بأنى متى ما أتيت بلفظ مولى أريد السيد، فيما إذا لم أكن قد أردت العبد أو فيما إذا أقيمت قرينه صارفه عن العبد، فحينئذ بمثل ذلك يرتفع التدافع، إذن فصاحب التعهد يمكن أيضا أن يتعقل المشترك لكن مع الالتزام بأن الواضع الثاني ناسخ لإطلاق الواضع الأول مع الحفاظ على أصله، فيكون بابه باب المطلق والمقيّد.

إذن فقد اتضح، أنه بناء على التعهد، التدافع قابل للحل، بتقييد الإطلاق مع التحفظ على أصل الاشتراك، كما اتضح أن التدافع في المشترك بناء على التعهد، إنما يكون في الصيغة الأولى، و أمّا في الصيغة الثانية فلا- تدافع في المشترك، نعم هناك تدافع في الترادف لا في الاشتراك.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٩٩

### الجهة الثالثة

#### إشارة

الكلام في هذه الجهة، يدور حول إمكان استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه، وعدم إمكان ذلك، ولا بد من العلم هنا، أن المقصود من استعمال اللفظ المشترك في كلا- المعنيين، الاستعمال فيهما بما هما معنيان، حيث يكون هناك استعمالان، و أمّا إذا ألبس المعنيين ثوب الوحدة وخلق الذهن منهما مركبا اعتباريا، فحينئذ، يوجد معنى واحد، واستعمال واحد، وهذا خارج عن محل الكلام، كما لا بدّ من العلم أيضا، أن الكلام يشمل اللفظ الذي له معنى حقيقي ومعنى مجازي، فيقال، أنه هل يمكن استعماله في كلا معنييه، الحقيقي والمجازي، أو في معنيين مجازيين في وقت واحد، وباستعمال واحد، أو لا يمكن ذلك؟.

وفي هذا المقام، ادّعى جماعة، استحالة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، وقرب ذلك بثلاثة أوجه. [٣٦]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٣ ؛ ص ٩٩

### الوجه الأول:

#### إشارة

ما نسب إلى المحقق النائيني [٣٧] (قده) من القول بأن استعمال اللفظ في معنى يتوقف على تصور ذلك المعنى و لحاظه، حيث لا يعقل استعمال اللفظ

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٠

في المعنى بدون لحاظ ذلك المعنى، فلو فرض أن المستعمل أراد أن يستعمل لفظ مولى في السيد و في العبد باستعمالين في وقت واحد، للزم في ذلك الوقت لحاظ كلا المعنيين، و حينئذ هل أن المستعمل يلحظ هذين المعنيين بلحاظ واحد أو بلحاظين؟. فإن قيل بأنه يلحظهما بلحاظ واحد حيث يجعل منهما مركبا اعتباريا وحدانيا و يلبسهما ثوب الوحدة فيلحظه بلحاظ واحد، فهذا خلف، لأنه خارج عن محل النزاع لأنه يكون من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنى الواحد، و إن قيل بأنه يلحظهما بلحاظين، حيث يلحظ السيد بلحاظ، و يلحظ العبد بلحاظ آخر، فهذا غير معقول، لأن النفس بقطع النظر عن حيثياتها لا يصدر منها لحاظان في وقت واحد لبساطتها، نعم يصدر منها لحاظان في وقت واحد بضم ضمائم إليها، فالإنسان في وقت واحد هو يلحظ نعومة التفاحة بتوسط حاسة اللمس، و هو يلحظ شكل التفاحة بتوسط حاسة البصر، فهذان لحاظان صدرا من النفس لكن بتوسط حيثيات و القوى، و لكن بقطع النظر عن هذه حيثيات فالنفس لا يصدر منها لحاظان في وقت واحد إذن فهذا مستحيل.

و هذا البرهان غير تام، حيث يمكن القول بأن النفس تلحظ المعنيين بلحاظين استقلالين، و لا محذور في ذلك، و أمّا دعوى استحالة صدور لحاظين من النفس فهي باطلة نقضا و حلا.

أما نقضا فيمكن أن ننقض بأمرين:

### النقض الأول:

أن الميرزا يعترف بأن النفس يمكن أن تلحظ المركبات الاعتبارية و من الواضح أن النفس تلبس هذه المركبات ثوب الوحدة و إلّا فالمركب الاعتباري متعدد في نفسه، إذن ففي المرتبة السابقة على إعطاء النفس ثوب الوحدة لهذه المركبات الاعتبارية، لا بد و أن تلحظ النفس هذه المركبات بما هي كثيرة ثم تلبسها ثوب الوحدة،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠١

و بهذا يثبت أن النفس قادرة على لحاظين بل لحاظات في عرض واحد لأن النفس أعطت هذا الثوب للكثير بما هو كثير و إلّا لما توخّد و أصبح واحدا بهذا الإعطاء، و يستحيل أن لا تلاحظه عند الإعطاء، إذن فقد لاحظت الكثير بما هو كثير و هذا معنى صدور لحاظات استقلالية و متعددة من النفس في وقت واحد.

### النقض الثاني:

و ننقض على الميرزا بالقضايا التصديقية، من قبيل الوجود و العدم لا- يجتمعان، فإن النفس حينما تصدر الحكم لا بدّ و أن تلحظ الموضوع و المحمول، و إلّا لاستحال إصداره، و حينئذ، نسال الميرزا، أن النفس حينما تلاحظ الموضوع و المحمول فهل تلاحظهما بلحاظ واحد أو بلحاظين مستقلين؟. فإن قال بالأول فهذا معناه أن الموضوع و المحمول أصبحا شيئا واحدا مركبا و حينئذ يستحيل أن تنعقد جملة تامة لأنها إنما تنعقد بطرفين لا بطرف واحد، و إن قال بالثاني إذن فقد ثبت إمكان تعدد اللحاظ في آن صدور الحكم من النفس.

و أما حلا، فهذا يرجع إلى بحث فلسفي، و لكن نقول على نحو الإجمال، أن النفس ليست بسيطةً بذاك المعنى الذي يطبق عليه قانون أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، بل إن النفس لها حيثيات متعددة، و بلحاظ هذه حيثيات يمكن أن يصدر منها لحاظات متعددة حتى بقطع النظر عن القوى والآلات.

## الوجه الثاني:

### إشارة

ما ذكره المحقق الأصفهاني [٣٨] (قده) و توضيحه موقوف على بيان أمرين:  
بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٢

## الأمر الأول:

أن وجود اللفظ هو وجود لماهيتين، وجود حقيقي لماهية اللفظ، و وجود تنزيلي لماهية المعنى، لأن اللفظ اعتبر وجودا للمعنى، إذن فما هو وجود تنزيلي لماهية المعنى عين ما هو وجود حقيقي لماهية اللفظ، فبين الوجودين عينية، و على هذا فتعدد أحدهما يساوق تعدد الآخر لا محالة، و وحدة أحدهما كذلك تساوق وحدة الآخر.

## الأمر الثاني:

أن الوجود و الإيجاد شيء واحد، فتعدد الإيجاد و وحدته، يساوق تعدد الوجود و وحدته.  
و إذا تم هذان الأمران نقول: أن الاستعمال هو عبارة عن إيجاد وجود تنزيلي للمعنى، فإذا أردنا استعمال اللفظ في المعنيين، إذن فهناك استعمالان، أي إيجادان تنزيليان، و بمقتضى الأمر الثاني من أن الإيجاد عين الوجود و تعدده هو تعدده، فهناك إذن وجودان تنزيليان، و بالتالي هناك وجودان حقيقيان بمقتضى الأمر الأول، حيث قلنا، أن الوجود الحقيقي للفظ هو عين الوجود التنزيلي، فإذن نحتاج إلى وجودين حقيقيين للفظ، و الحال أنه ليس هناك إلا وجود حقيقي واحد للفظ، و على هذا يستحيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.  
و هذا الكلام لا محصل له، إذ لو فرضنا أن الاستعمال هو إيجاد تنزيلي و الإيجاد عين الوجود و تعدده هو تعدده، لكن ما هو معنى الإيجاد التنزيلي؟.

الإيجاد التنزيلي بحسب الحقيقة هو إيجاد التنزيل و إن نسب إلى الغير مسامحة، فالإيجاد التنزيلي للمعنى هو إيجاد تنزيل اللفظ منزلة المعنى و الإيجادان التنزيليان هما إيجادان لتنزيلين، و لا محذور في تعدد التنزيل مع وحدة المنزّل، فينزل اللفظ الواحد في عرض واحد، تارة منزلة العبد، و أخرى منزلة السيد، إذن فتعدد التنزيل لا ينافي وحدة المنزّل.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٣

## الوجه الثالث:

ما ذكره صاحب الكفاية [٣٩] (قده)، و توضيحه، أن الاستعمال هو عبارة عن إراءة المعنى باللفظ، بحيث أن لحاظ اللفظ يكون لحاظا آليا مرآتيا، و لحاظ المعنى لحاظا استقلاليا، تماما كمن يرى الصورة في المرآة فهو لا يرى المرآة بما هي هي، و إنما يراها فانية و آلة للصورة، و هو يرى الصورة و يلحظها لحظا استقلاليا، و كذلك الحال في باب الاستعمال، فاللفظ بالنسبة للمعنى هو كالمرآة بالنسبة للصورة فيكون اللفظ فانيا في المعنى على حدّ فناء المرآة في ذبيها.

و بناء على هذا، فاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واضحة، لأن اللفظ بعد فئاته في هذا المعنى لا يعقل أن يفنى في المعنى الآخر و في عرض واحد، إذ معنى فئاته أنه في عالم التصور قد استهلك في جنب هذا المعنى، و معه لا يعقل أن يستهلك في نفس الوقت في جنب معنى آخر.

و هذا البيان تعرض له السيد الأستاذ قاتلا [٤٠]، بأن هذا مبني على المشهور في الوضع، فإذا قيل بأن الوضع عبارة عن الاعتبار و التنزيل، فكأن اللفظ أفنى في المعنى، و حينئذ يتم هذا البيان و أما إذا قلنا بأن الوضع عبارة عن التعهد بأنه متى ما أتى باللفظ يجعله علامة على هذا المعنى المخصوص فليس بابه باب الإفاء فلا يتم البيان المذكور.

و التحقيق أن برهان المحقق الخراساني غير مربوط بباب الوضع، بل هو مربوط بتشخيص معنى الاستعمال، و في هذا المقام، قد يقال إن حقيقة الاستعمال هو الإفنائية و المرآتية، و قد يقال، إنه العلامة، فهنا احتمالان، أحدهما، أن يكون الاستعمال بابه باب المرآة و ذبيها، فاللفظ

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٤

مرآة و المعنى ذو المرآة، و الآخر، أن يكون باب الاستعمال باب العلامة و ذبيها، من قبيل العامود على رأس الفرسخ. و حينئذ، كلا الاحتمالين معقول على جميع المباني في الوضع، فيمكن لصاحب التعهد أو لصاحب الاعتبار، أن يختار الاحتمال الأول، أو الاحتمال الثاني، و حيث أنه لا- برهان على أن يكون الاستعمال متعينا في باب المرآة، كما أنه لا برهان أيضا على تعيينه في باب العلامة، فحينئذ لا يتم برهان صاحب الكفاية، حيث يجاب، بأن ما ذهب إليه إنما يتم لو اتبع المستعمل طريقة الاستعمال المرآتي، و أما إذا اتبع طريقة الاستعمال العلامى، فلا بأس أن يجعل اللفظ علامة على شيئين سواء كان بانيا في الوضع على التعهد أو الاعتبار. نعم حيث أن المرآتية في الاستعمال هي الغالب، و هي المنصرف من الاستعمال بحسب المحاورات العرفية، و لهذا يكون ذلك هو النكتة العرفية في استظهار أن لا يكون اللفظ مستعملا في أكثر من معنى، و هناك من اضطره القول بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى هو على خلاف الظهور العرفي، لأخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له.

و قد عرفت أن المناط في ذلك، هو أن الآلية في الاستعمال هي على طبق الظهور العرفي، و مع الآلية لا تعدد في المعنى المستعمل فيه.

إذن فبحسب الحقيقة، استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى أمر معقول ثبوتا، على أن يكون بنحو العلامية، لا بنحو المرآتية، لكن حيث أن ظاهر الاستعمال عرفا هو المرآتية، لهذا يصير فهم معينين و استعمال اللفظ في معينين على خلاف الظهور العرفي للدليل. و عليه لا يصح استعمال اللفظ في أكثر من معنى ثبوتا و إثباتا.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٥

**المشتق**

**إشارة**

و التحقيق أنه لا إشكال في صحة استعمال المشتق و إطلاقه على المتلبس حقيقة، كما لا إشكال في صحة إطلاقه على المنقضى عنه

المبدأ، و على الذى لم يتلبس بعد بالمبدأ، إلّا أن إطلاقه على من لم يتلبس بعد بالمبدأ، لا إشكال فى كونه مجازيا، و إنما الكلام فى إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ، فهل هو صحيح على نحو الحقيقة، أو على نحو المجاز؟. فالقائل بالوضع لخصوص المتلبس، يذهب إلى المجاز و القائل بالوضع للأعم [٤١] من المتلبس و ممن انقضى عنه المبدأ يذهب إلى الحقيقة، فالاختلاف فى تشخيص سعة دائرة الموضوع له، و ضيقه، و الأقوال فى المسألة متعددة، فهناك قول، بالوضع لخصوص المتلبس مطلقا، و قول ثانى بالوضع للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ مطلقا، و قول ثالث بالتفصيل، بين بعض المشتقات، و البعض الآخر، فبعضها موضوع لخصوص المتلبس، و بعضها موضوع للجامع الأعم، و توضيح الحال فى هذا النزاع يتوقف على تقديم مقدمات.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٦

## [تصوير محل النزاع]

### المقدمة الأولى

#### إشارة

و الكلام فى هذه المقدمة يدور حول ثلاث دوائر من الأسماء، و هذه الدوائر، بعضها أعم من البعض الآخر.

### الدائرة الأولى: هى دائرة الأوصاف الاشتقاقية

، من قبيل اسم الفاعل و اسم المفعول و اسم المكان و اسم الزمان.

### الدائرة الثانية: أوسع من الأولى، و هى دائرة مطلق الأسماء الاشتقاقية

أوصافا كانت أو غير أوصاف، و هذه الدائرة تشمل المصادر، فإنها من المشتقات و لكنها ليست أوصافا، فلا توصف الذات بالمصدر.

### الدائرة الثالثة: أوسع من الثانية، و هى دائرة مطلق الأسماء، اشتقاقية كانت أو جوامد.

## [تشخيص الملاك، و الضابط الفنى للنزاع فى ركنين]

#### إشارة

و مقدمة لتحرير محل النزاع من هذه الدوائر، لا بدّ من تشخيص الملاك، و الضابط الفنى للنزاع، بحيث متى ما وجد هذا الضابط، جرى البحث بين الأعمى و القائل بالوضع لخصوص المتلبس، و متى ما فقد، استحال جريان هذا النزاع. و فى هذا المقام، قال الأعلام أن الضابط الفنى لجريان النزاع، هو عبارة عن مجموع ركنين، بحيث إذا فقد أحد الركنين استحال النزاع، و هذان الركنان هما:

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٧

## الركن الأول:

أن يكون الإسم مِمَّا يحمل على الذات، و توصف به الذات، لأن الأسماء على قسمين قسم يحمل على الذات، من قبيل اسم الفاعل، فيقال «زيد ضارب»، و قسم آخر، لا يحمل على الذات، من قبيل «ضرب»، فلا يقال «زيد ضرب». إلا مسامحة، فما كان من الأسماء لا يحمل على الذات لا يعقل فيه النزاع، و ذلك لأنه أصلا لا يحمل على الذات ليقع الكلام فى أنه حقيقة فى الذات المتلبسة أو فى الأعم من المتلبسة و المنقضى عنها المبدأ، و إنما الكلام فى الأسماء التى تحمل على الذات، فيقع النزاع فيها، فى أنها حقيقة فى الذات المتلبسة أو فى الأعم؟.

## الركن الثانى:

إمكان بقاء الذات عقلا بعد فرض ارتفاع المبدأ.

و توضيح ذلك: أن الإسم الذى يحمل على الذات لا بد فيه من لحاظ حيثية مصححة للحمل، و هى التى يعبر عنها بالمبدأ، فباعتبار حيثية المبدأ و قيام المبدأ بالذات، يحمل هذا الإسم على الذات.

و هنا يقال بأن هذه حيثية، تارة يفرض ارتفاعها مع انحفاظ الذات عقلا، كما هو الحال فى ضارب، فإن حيثية الضرب ترتفع مع أن الذات و هى «زيد» باقية على حالها، و تارة أخرى يفرض أن هذه حيثية، متى ما ارتفعت يستحيل بقاء الذات بعدها، بل لا يمكن ارتفاعها مع بقاء الذات، كما هو الحال فيما لو كانت حيثية ذاتية «فى كتاب الكلبيات»، فمن الواضح حينئذ أنه بارتفاعها ترتفع الذات، لأنها إن كانت نوعا فهى تمام الذات، و إن كانت فصلا أو جنسا فهى جزء الذات، فبارتفاعها ترتفع الذات، مثلا عنوان الحيوان ينطبق على الذات، فيقال هذا حيوان، و المصحح لهذا الحمل هو الحيوانية، لكن لا يمكن فرض زوال الحيوانية مع بقاء ذات الحيوان، و كذلك عنوان الشجر و الحجر و نحو ذلك، ففى المقام لا يمكن فرض بقاء الذات مع ارتفاع هذه

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٨

الحيثية، و من هنا يقال، بأن النزاع فى أنه موضوع لخصوص الذات المتلبسة أو للأعم، إنما هو فى الأوصاف التى يعقل فيها بقاء الذات بعد ارتفاع المبدأ، فيقال أن هذه الذات الباقية بعد ارتفاع المبدأ، هل يطلق عليها اسم الضارب، أو لا يطلق عليها اسم الضارب، و أما إذا فرض أن الذات بنفسها ترتفع عقلا كلما ارتفع المبدأ حينئذ، لا ذات باقية ليقع النزاع فى أنه هل يطلق عليها الإسم أو لا يطلق عليها الإسم، فمن هنا جعلوا الركن الثانى فى ملاك النزاع هو إمكان بقاء الذات بعد ارتفاع المبدأ و حيثية المصححة للحمل.

و لكن ما أفادوه وقع موردا للإشكال أيضا فى كلماتهم، حيث أرادوا بهذا الضابط أن يخرجوا بالركن الأول، المصادر المزيد منها فضلا عن المجردة، حيث لا تحمل على الذات، فلا يتعقل فيها النزاع، و أرادوا أن يخرجوا بالركن الثانى، ما كانت مبادئه ذاتية للذات كالشجر و الحيوان، ففى مثل ذلك لا يجرى النزاع، فهنا وقعوا فى إشكال حيث تخيل أن الركن الثانى غير محفوظ فى المشتقات التى مبادئها عرضية لا ذاتية، لكنها لازمة، كما هو الحال فى الواجب و الممكن، فيقال، أن الواجب مبدؤه الوجوب، و الوجوب لازم للذات، و ليس ذاتيا، بل هو عرضى لازم، يستحيل ارتفاعه مع بقاء الذات، و كذلك الحال فى الإمكان، بالنسبة للإنسان، فهو حيثية عرضية لازمة للإنسان، و ليست ذاتية، فيستحيل بقاء الذات مع زوالها، فمن هنا اضطر السيد الأستاذ [٤٢] فى مقام دفع هذا الإشكال، إلى القول بأن هذه المشتقات التى تكون مبادئها عرضية و لازمة للذات أن هذا أمر اتفانى و ليس دائما، لأن الوضع فى الهيئات الاشتقاقية وضع نوعى لنوع هيئة فاعل، و ليس وضع شخصيا لكل اسم فاعل، «فواجب» هيئتها بشخصها لم توضع ليقع فيها الإشكال، و هو أن هيئة واجب لا يجرى فيها النزاع لأن المبدأ ملازم للذات و يستحيل ارتفاعه مع بقائها، بل الموضوع طبيعى هيئة فاعل، سواء كانت مادته وجوب أو ضرب، و من المعلوم أن هذه الهيئة الكلية قابلة لأن يزول



بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٠٩

المبدأ مع انحفاظ الذات و لو بلحاظ بعض مصاديقها، بلحاظ «ضارب» لا بلحاظ «واجب» و هذا يكفى لتعقل النزاع. و التحقيق أن هذا الإشكال نشأ من عدم تحديد معنى الركن الثاني و هو إمكان بقاء الذات مع زوال المبدأ و عدم استحالة بقاء الذات مع زوال المبدأ، فقد وقع خلط بين الاستحالة الفلسفية، و الاستحالة المنطقية، و مقصودنا من الاستحالة، الفلسفية، هو ما يحكم العقل باستحالته، باعتبار برهان أو بدهة، دون أن يكون ذلك من باب التناقض، فمثلا يستحيل فلسفيا انفصال العلة عن معلولها، فلا يصح القول بأن النار موجودة، و لكن الحرارة غير موجودة، باعتبار ما ثبت بالبرهان من أن النار علة للحرارة، و العلة يستحيل فلسفيا انفصالها عن معلولها، و لا يستحيل ذلك منطقيا من باب التناقض، إذ لا تناقض في قولنا النار موجودة، و لكن الحرارة غير موجودة، و مقصودنا من الاستحالة المنطقية، هو ما يحكم العقل باستحالته من باب التناقض، مثلا أن يكون «زيد» «لا زيد»، فهذا مستحيل منطقيا باعتبار التناقض، و حينئذ نقول، أن استحالة التفكيك بين المبدأ و الذات لها نحوان.

فتارة تكون استحالة منطقية من باب التناقض كما هو الحال فيما إذا كان المبدأ ذاتيا، سواء كان جنسا أو نوعا أو فصلا، فإن فرض زواله مع فرض بقاء الذات تناقض، إذ زوال الحيوانية مع بقاء الحيوان، و زوال الشجرية مع بقاء الشجر، هذا مستحيل منطقيا لأنه تناقض.

و أخرى تكون استحالة فلسفية لا منطقية، كما هو الحال فيما إذا كان المبدأ لازما للذات، فإن فرض زواله مع بقاء الذات ليس تناقضا، بل مستحيل عقليا فلسفيا، ففي قولنا، «الله واجب» يستحيل أن يرتفع الوجوب مع بقاء الذات، لأنه لازم لها و لكن هذه الاستحالة فلسفية لا منطقية، إذ لا تناقض في قولنا، الذات ثابتة، و لكن الوجوب غير ثابت، لأن أحدهما غير الآخر.

و إذا اتضح ذلك نقول، بأن الركن الثاني الذي به يتم ملاك النزاع، هو أن لا يكون ارتفاع المبدأ مع بقاء الذات مستحيلا استحالة منطقية، و حينئذ

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٠

يندفع الإشكال، لأن المبدأ إن كان ذاتيا من قبيل الأجناس و الفصول و الأنواع، فاستحالة ارتفاعه مع بقاء الذات، استحالة منطقية، فمن التناقض أن نقول، الحيوان موجود و الحيوانية مرتفعة، فلا يجرى النزاع في الأوصاف التي تكون مبادئها ذاتية، لأن استحالة الانفكاك استحالة منطقية قائمة على أساس التناقض، و أمّا إذا كان المبدأ عرضيا، فهو و إن كان لازما من قبيل الوجوب الذي يستحيل انفكاكه عن الذات، لكن ليس من باب التناقض، بل من باب الاستحالة العقلية الفلسفية، فحينئذ، لا مانع من جريان النزاع، لأن استحالة الانفكاك ليس فيها تناقض، و لهذا فالأحسن أن يعبر عن الركن الثاني بهذا التعبير، و هو أن يقال، بأن الركن الثاني، هو أن يكون المبدأ غير الذات و مغايرا للذات، لأنه متى ما كان المبدأ عين الذات حينئذ، تكون استحالة ارتفاعه مع بقاء الذات استحالة منطقية على أساس التناقض لأنه عينه فكيف نقول ذاك مرتفع و هذا باق، و متى ما كان المبدأ غير الذات حينئذ يمكن منطقيا فرض ارتفاعه مع بقاء الذات و إن كان مستحيلا فلسفيا لكن ليس فيه تناقض، و حينئذ، يمكن جريان النزاع لأن النزاع في المقام هو في الوضع و في أن لفظ المشتق موضوع للأعم أو لخصوص المتلبس، و من المعلوم أن الغرض من دعوى الأعمى هو التوصل إلى استعمال اللفظ فيه و ليس غرضه توسعة دائرة الوجود الخارجى للذات المنقضى عنها المبدأ، بل غرضه توسعة دائرة الاستعمال، بحيث يمكن أن يستعمل اللفظ في الذات المنقضى عنها المبدأ، و من الواضح أن استعمال اللفظ في معنى يتوقف على إمكان تصويره لا على إمكان وجوده خارجا، و على هذا ففي موارد كون المبادئ مغايرة مع الذات و لكنها ملازمة لها من قبيل الإمكان و الوجوب، فهذه مبادئ ملازمة للذات، بحيث يستحيل خارجا وجود الذات مع ارتفاع المبدأ، بل ارتفاعه يساوق ارتفاع الذات، و لكن بحسب عالم التصور يمكن تصور الذات المنقضى عنها المبدأ، فتصور الذات المنقضى عنها الإمكان أو الوجوب بمكان من الإمكان، و على هذا فالاستعمال ممكن، و إذا كان ممكنا فسعة الوضع و جريان النزاع أمر معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١١

و أما إذا كانت المبادئ عين الذات، من قبيل الإنسانية و الإنسان، فلا يمكن تصوير مطلب الأعمى، فلا يقال بأن المشتق موضوع للأعم من الإنسان المتلبس بالإنسانية بالفعل و الإنسان المقضى عنه الإنسانية، لأن هذا غير معقول تصورا، لأنه بمجرد أن نفرض الذات، و هو الإنسان، فقد فرضت فعلية التلبس بالمبدأ، لأن المبدأ محتوى فى الذات، فكيف يمكن للأعمى أن يجمع بين تصور الإنسان و لا تصور الإنسان، و هذا بخلاف ما إذا لم تكن استحالة الانفكاك منطقيّة، فإن فرض الذات فارغة عن مبدئها معقول حينئذ، و إن لم يكن واقعا خارجا، بل يستحيل وقوعه، فإن تحديد معانى الألفاظ لا يتوقف على وقوعها فى الخارج بالفعل، فمثل هذا يصح إطلاق المشتق عليه حتى بناء على الوضع لخصوص المتلبس.

إذن فلا يتعلّق النزاع فيما إذا كان المبدأ عين الذات، لأنه لا يمكن تعلّق ارتفاع المبدأ مع بقاء الذات فى عالم التصور. و بهذا اتضح، أن الركن الثانى، هو أن يكون المبدأ مغايرا للذات، سواء كان ممكن الانفكاك عنها، أو غير ممكن الانفكاك.

### [مناقشة حدود النزاع فى الدائرة الثالثة]

#### إشارة

و بعد هذا، نأتى إلى الدوائر الثلاث، لنرى حدود النزاع فيها، و نبدأ بأوسعها، و هو مطلق الأسماء المشتقات و غير المشتقات، فهل يشمل النزاع غير المشتقات من أسماء الجوامد، أو لا يشملها النزاع. فى هذا المقام فصلّ الأعلام فى أسماء الجامد بين قسمين:

#### القسم الأول:

أسماء الجوامد، التى تكون موضوعة لعناوين ذاتية منتزعة عن مرتبة الذات، من قبيل الحديد و الماء و الحيوان و الإنسان و نحو ذلك من العناوين الذاتية، و هذا القسم لا يعقل جريان النزاع فيه لأنه لا يعقل بقاء الذات مع زوال المبدأ، لأنه عينه، فالإنسانية عين الإنسان، فكيف يعقل تصور الذات و انحفاظها مع ارتفاع المبدأ، فلا يتعلّق جريان النزاع فى هذا القسم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٢

#### القسم الثانى:

الأسماء الموضوعة لعناوين عرضية منتزعة من أمر خارج عن الذات، من قبيل عنوان السيف و عنوان الزوج، فإن عنوان السيف ليس ذاتيا للحديد بل هو منتزع عنه بلحاظ أمر خارجى، و عنوان الزوج ليس ذاتيا لزيد بل هو منتزع عنه بلحاظ أمر خارجى، و فى هذا القسم، يمكن جريان النزاع لأن كلا الركنين موجود فى المقام، فإن السيف و الزوج يحمل على الذات، و المغايرة بين المبدأ و الذات موجودة، فإن الزوجية مغايرة مع ذات زيد، و مبدأ السيف و هو الحالة المخصوصة فى الحديد مغايرة ما ماهية الحديد، إذن فهذه العناوين العرضية، يمكن فرض ارتفاع مبادئها مع انحفاظ الذات، لأنها مغايرة للذات، و على هذا يمكن جريان النزاع فى هذا القسم الثانى.

و أما القسم الأول الذى ذهبوا فيه إلى عدم تعلّق جريان النزاع لأنه لا يمكن انحفاظ الذات مع زوال المبدأ، إذ مع زوال مبدأ الشجرية و الإنسانية، لا شجر و لا إنسان، هنا لا بدّ أن نسأل، مقدّمة للبحث، أنه ما المراد بالذات الذى تقولون بأنها لا تحفظ بعد زوال الشجرية و الإنسانية؟ هل المراد من الذات المركب النوعى أو المراد من الذات الجسم؟.

و لتوضيح الفكرة نأخذ السيف كمثال، و لا بد أن نشرح تصورات الفلاسفة القدماء حتى نفهم كلمات علماء الأصول، يقولون أن السيف مركب من أربعة أمور:

الأمر الأول هو المادة الصرفة أو القوة الصرفة و هي المسماة بالهيولى.

و الأمر الثانى هو الصورة الجسمية التى تلبسها الهيولى فأصبحت بهذه الصورة الجسمية جسما.

و الأمر الثالث هو الصورة النوعية، و هى كون السيف حديدا، لأن الصورة الجسمية كما هى موجودة فى الحديد أيضا هى موجودة فى الماء، فالحديد يختلف عن الماء بالصورة النوعية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٣

و الأمر الرابع و هو الحالة المخصوصة التى بها يمتاز السيف عن المنشار مثلا.

و لا إشكال عندهم فى جوهرية و ذاتية القوة الصرفة، و الصورة الجسمية، و فى انحفاظ المادة مهما تبدلت الصورة الجسمية فهى محفوظة بإحدى الصور على سبيل البدل، و أما الصورة النوعية فهى محل الكلام فيما بينهم، فالمشهور على جوهريتها، و هناك قول بعرضيتها، و اختلفوا فى تبدل الصورة الجسمية تبعا لتبدل الصورة النوعية، فمنهم من ذهب إلى تبدل الصورة الجسمية لأنها متقومة و متحصلة بالصورة النوعية، فإذا صارت الصورة النوعية النباتية، صورة نوعية خشبية، تبدلت الصورة الجسمية، كما إذا تبدلت الصورة النوعية للنخلة، فأصبحت بعد القطع صورة نوعية خشبية، و منهم من ذهب إلى بقاء الصورة الجسمية محفوظة على حالها مهما تبدلت الصورة النوعية.

و أما الحالة المخصوصة التى يمتاز بها السيف مثلا، فلا إشكال عندهم فى كونها عرضا. هذه هى كلمات علماء الأصول تبعا للفلاسفة فى هذا المقام.

و على ضوء ما تقدم نقول: أنه لا- إشكال فى أن عنوان الحديد منتزع من الجسم و محمول عليه بلحاظ الأمر الثالث، و هو الصورة النوعية ( «الحديدية» )، فالصورة النوعية نسبتها إلى عنوان الحديد نسبة المبدأ الاشتقاقي، فهى مبدأ الاشتقاق لاسم الحديد، و هنا يقال أن هذا المبدأ (الحديدية) حيث أنه ذاتي، إذن بارتفاعه ترتفع الذات، فلا يتأتى النزاع، ليقال هل أن اسم الحديد ينطبق على الذات بعد الانقضاء أو لا ينطبق على الذات بعد الانقضاء.

و لكن ما المراد بهذه الذات التى ترتفع بارتفاع المبدأ و الصورة النوعية؟. فهل المراد بها المركب الثلاثى من الهيولى، و الصورة الجسمية و الصورة النوعية؟. فإن أرادوا بالذات هذا المركب الثلاثى الذى هو نوع

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٤

حقيقى، فحينئذ صح ما يقال، بأن الذات ترتفع بارتفاع المبدأ، لأن المبدأ هنا، و هو الصورة النوعية، جزء من هذا المركب، فإذا ارتفع، ارتفع المركب لا- محالة، فلا تبقى هذه الذات، و لكن لا ملزم للنظر إلى هذه الذات المصاغة من المركب الثلاثى، بل هناك ذات أخرى يمكن تصورها، و هى المركب الثنائى من القوة الصرفة و من الصورة الجسمية، و هذا المركب الثنائى، هو القدر المشترك بين الحديد و الماء و الهواء و غير ذلك، و هو ذات، و لا إشكال بأنه يحمل عليه عنوان الحديد فيقال هذا الجسم حديد، أو الجسم تارة حديد و أخرى خشب.

إذن فلنبحث أن ارتفاع الصورة النوعية ( «الحديدية» ) هل يوجب ارتفاع هذا المركب الثنائى أو لا يوجب ارتفاعه؟.

أما بناء على ما بيناه، من أن الركن الثانى لضابط النزاع هو عبارة عن مغايرة المبدأ مع الذات فمن الواضح أن هذا الركن محفوظ فى المقام، لأن المركب الثنائى هو القوة الصرفة و الصورة الجسمية و أما الصورة النوعية ( «الحديدية» ) أمر زائد على هذا الثنائى، كما أن الركن الأول محفوظ فى المقام كما بيناه، إذ لا إشكال فى أن عنوان الحديد يحمل على الجسم، و على هذا فيعقل جريان النزاع فيه.

و أما إذا سلكنا مسلك الأعلام فى الركن الثانى و عبرنا بإمكان الانفكاك بين المبدأ و الذات مع عدم التمييز بين الإمكان المنطقي و

الاستحالة المنطقية و بين الإمكان الفلسفي و الاستحالة الفلسفية، فتساءل هل أن الصورة النوعية (الحديدية) يمكن انفكاكها عن المركب الثنائي أو لا يمكن ذلك؟. أما بحسب النظر الدقي الفلسفي ففيه بحث.

فمن الفلاسفة من ذهب إلى أن الصورة الجسمية متقومة وجودا بأشخاص الصور النوعية، فإذا زالت الصورة النوعية زالت معها الصورة الجسمية، فلا يعقل بقاء الذات بعد ارتفاع المبدأ الذي هو الصورة النوعية، و منهم من ذهب بأن الصورة الجسمية متقومة بإحدى الصور النوعية على

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٥

البدل، فإذا زالت الصورة النوعية فالصورة الجسمية محفوظة لأن المقوم لها هو الجامع، فالذات باقية بعد ارتفاع المبدأ، و هناك من ذهب إلى أن الصورة الجسمية غير متقومة أصلا بالصور النوعية، لا بأشخاصها و لا بالجامع و هو مذهب من يقول بعرضية الصور النوعية، و على هذا فالصورة الجسمية محفوظة بشخصها فالذات باقية على حالها، و لكن بحسب تخيل الإنسان العرفي النافع في المقام، لأن البحث بحث لغوي و ليس فلسفيا، فيكفي لتصوير وضع المشتق للأعم بقاء الذات عرفا، و بهذا يتضح أن الذات المتحصلة من المركب الثنائي محفوظة حتى بعد ارتفاع المبدأ الذي هو الصورة النوعية فيعقل جريان النزاع فيه أيضا.

و قد انقذ مما تقدم، أنه إن أريد بالذات المركب الثلاثي فلا إشكال في ارتفاع الذات بارتفاع المبدأ، لكن لا ملزم إلى ذلك، فإن عنوان الحديد يحمل على الجسم الذي هو المركب الثنائي، فهذه الذات محفوظة على كل حال حتى بعد ارتفاع المبدأ و يكون كلا ركني النزاع تاما فيه، فالركن الأول تماميته واضحة، و الركن الثاني بصيغته المختارة و المشهورة محفوظة في المقام، إذن فالتفصيل بين العناوين الذاتية من الشجر و الحديد، و العناوين العرضية، و دعوى أن النزاع لا يتعلل في العناوين الذاتية و يتعلل في غيرها، فهذا ممّا لا أساس له، نعم خارجا لم يقع نزاع في العناوين الذاتية، بل وقع في غيرها، فهذا يرجع إلى مقام الوقوع لا إلى مقام الثبوت و الإمكان، فبحسب الخارج لم يدع أحد بأن الحديد موضوع للجسم الذي تلبس بالحديدية و لو آنا ما، و لو بعد هذا صار نارا بعد تذويبه، لم يقل أحد بذلك، فالمقصود قصور إثباتي لا قصور ثبوتي. هذا هو الكلام في الدائرة الواسعة.

### [مناقشة حدود النزاع في الدائرة الثانية: و هي دائرة المشتقات

، فهل المشتقات بتمامها تدخل في محل الكلام، أو أن بعضها خارج عن الكلام!.

و من الواضح أن بعضها خارج، لعدم وجود الركن الأول فيها من قبيل

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٦

المصادر و أسماء المصادر و الأفعال، فإنها لا- تحمل على الذات، فلا- يتعلل فيها النزاع، بل يختص النزاع بخصوص الأوصاف الاشتقاقية، من قبيل اسم الفاعل و المفعول و الآلة و الصفة المشبهة فإن هذه تحمل على الذات فيجرب فيها النزاع.

### [مناقشة حدود النزاع في الدائرة الثالثة: و هي دائرة الأوصاف الاشتقاقية

، فهل يجري النزاع في تمام الأوصاف الاشتقاقية، أو أن بعضها خارج عن محل النزاع؟.

فقد ادعى في بعض كلمات المحقق النائيني [٤٣]، خروج بعض الأوصاف الاشتقاقية، عن محل النزاع، كخروج محل الآلة عن محل النزاع، فمثلا، «مفتاح» الذي هو من أسماء الآلة خارج عن محل النزاع، إذ لا إشكال في عدم أخذ فعلية التلبس فيه لوضوح صحة إطلاقه قبل التلبس فما ظنك به بعد التلبس.

و جوابه واضح، لأن التلبس إنما هو باعتبار المبدأ، فإذا فرض أن المبدأ هو الفتح، فهو داخل في محل النزاع، وإذا فرض أنه هو شأنيّة الفتح فهو أيضا داخل في محل النزاع، لأن الآلة قد تفقد شأنيّة الفتح في زمن ما، فيقع النزاع في أنه هل يصدق على كونها هكذا، «مفتاحا» أو لا يصدق ذلك؟.

### [الاشكال على دخول اسماء الزمان في محل النزاع]

و من جملة ما توهم خروجهم عن محل النزاع، هو أسماء الزمان، بناء على إشكال الكفاية [٤٤]، من أن الذات في أسماء الزمان هي الزمان، «مقتل و مضرب» الذات فيه، هي الزمان، و المبدأ هو القتل، و الضرب، و من المعلوم أنه بانقضاء المبدأ ينقضى الزمان أيضا، فلا يعقل بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ ليقع الكلام في أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس أو لمن انقضى عنه بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٧ المبدأ.

### [التخلص من الاشكال بوجوه]

#### إشارة

و قد تخلص عن هذا الإشكال بوجوه، و لعلّ من أضبّطها ما ذكره صاحب الكفاية.

### الوجه الأول:

ما ذكره صاحب الكفاية [٤٥]، فقد حاول (قده)، أن يتخلص من التوهم المذكور، ببيان، و حاصله، أنه لو سلمنا بأن الذات يستحيل بقاؤها بعد انقضاء المبدأ، لكن لا مانع من وضع لفظ المقتل «الجامع» بين الذات المتلبسة و الذات المنقضى عنها المبدأ، بل لا مانع من وضع اللفظ لخصوص المستحيل، إذ ليس المقصود من وضع اللفظ لمعنى، وجوده في الخارج، بل تصوره، و المستحيل ممكن التصور فالاستعمال فيه ممكن، و عليه فالوضع له بمكان من الإمكان، إذن فالاستحالة الفلسفية ليست مانعة من الوضع للأعم، فلو فرضنا أن الذات المنقضى عنها المبدأ مستحيلة فلسفيا، لكن لا مانع من وضع اللفظ لها، لأن المقصود من الوضع هو الاستعمال لا الإيجاد خارجا، و الاستعمال موقوف على إمكان التصور، فلا مانع إذن من الوضع للأعم، لإمكان تصوّر الموضوع له اللفظ.

و لكن هذا الجواب غير صحيح، لأن بقاء الذات في أسماء الزمان مع انقضاء المبدأ ليس مستحילה فلسفيا فحسب، بل هو مستحيل منطقي و يشتمل على التناقض، و قد مرّ بك أنه إذا كان بقاء الذات مع ارتفاع المبدأ مشتملا على التناقض، فيستحيل دخوله في محل النزاع، لأن نفس مفهوم انقضاء الزمان يشتمل على التجدد الذي هو معنى الزمان، فإن المبدأ يقطع النظر عن الزمان لا معنى لانقضائه، فانقضاء المبدأ هو عين انقضاء الزمان، لا أنه يوجد انقضائه في المقام، انقضاء للمبدأ، و انقضاء للزمان، بل انقضاء المبدأ عبارة عن تجدد زمان آخر، و إلّا ففي لوح غير زمانى و بنظرة لا زمانية، تكون الحوادث غير منقضية، بل كلها موجودة، إذن فانقضاء المبدأ عين انقضاء

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٨

الزمان، لا أنه أمر آخر ملازم لانقضاء الزمان.

إذن ففرض انقضاء المبدأ مع بقاء الزمان تناقض، لأن معناه، فرض انقضاء الزمان و لا انقضاء الزمان، فيكون مستحילה منطقيا لاشتماله

على التناقض. فجواب المحقق الخراساني غير تام.

### الوجه الثاني:

ما ذكره جماعة من المحققين، كالمحقق الأصفهاني [٤٦] والسيد الأستاذ [٤٧]، حيث قالوا، بأن أسماء الزمان هي بنفسها أسماء المكان، فلا- يوجد لاسم الزمان صيغة مستقلة في مقابل اسم المكان، فمقتل هو اسم الزمان والمكان معا فهو دال على الذات التي تقع ظرفا للقتل، سواء كان الظرف ظرفا مكانيا ككربلاء، أو زمانيا كيوم عاشوراء، وعلى هذا يعقل جريان النزاع في اسم الزمان، لأن الذات الزمانية وإن كان لا يعقل بقاؤها بعد انقضاء المبدأ ولكن الذات المكانية يعقل بقاؤها بعد انقضائها، ويكفي في تعقل النزاع تعقل انقضاء المبدأ مع انحفاظ الذات ولو في بعض المصاديق وفي بعض الحالات، ولا يلزم في تعقل النزاع أن يكون بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ معقولا في تمام الحالات وفي تمام مصاديق المعنى الموضوع له، إذن فالنزاع متعقل في أسماء الزمان.

وهذا الجواب مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن أسماء الزمان وأسماء المكان وإن كانت متداخلة ولكن هذا لا يعني أن مقتل له معنى وحداني بوضع واحد، بل هذا تداخل في اللفظ وليس تداخلا في المعنى، فليست كلمة مقتل، هي اسم المكان، وهي اسم الزمان، وإنما هذه الكلمة، صارت اسم مكان بلحاظ معنى، وصارت اسم زمان بلحاظ معنى آخر، وذلك لأن مقتل لا بد وأن توضع للذات الملحوظة ظرفا للقتل، وحينئذ نسأل هل أن هذه الذات

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١١٩

الملحوظة ظرفا للقتل، يؤخذ فيها عنوان الظرفية بما هو مفهوم اسمي؟. فعلى هذا يمكن تصوير معنى وحداني جامع ينطبق على الزمان والمكان الظرفي ويتم ما قالوه، من أن هذا المعنى الجامع يعقل فيه انقضاء المبدأ مع بقاء الذات، ولو بلحاظ بقاء المكان لا بقاء الزمان.

ولكن من الواضح أن المشتق وهو «مقتل» لم يوضع للذات التي هي ظرف للقتل، بحيث يكون مفهوم الظرفية بما هو مفهوم اسمي مأخوذا في مفهوم المشتق، لبداهه أن مفهوم الظرفية كمفهوم الفاعلية والآلية، تنتزع من المشتقات، لا- أنها مأخوذة في مدلول المشتقات، ولهذا لا يتبادر إلى الذهن مفهوم الظرفية من لفظ «مقتل»، بل المتبادر صورة ينتزع منها بعد ذلك مفهوم الظرفية. إذن مفهوم الظرفية بما هو مفهوم اسمي، غير مأخوذ في مدلول المشتق، بل المأخوذ في مدلول المشتق واقع الظرفية لا مفهوم الظرفية، فمثلا كأن يقال أن كلمة «مقتل» موضوعه لذات ونسبة ظرفية ومبدأ، وبعد تصوّر.

الذات مع النسبة مع المبدأ، تنتزع مفهوم الظرفية من هذه الصورة، لا أن هذا المفهوم مدلول لنفس كلمة مقتل، وفي هذا القول عندنا نسبتان، نسبة المكان إلى المكين، ونسبة الزمان إلى ذى الزمان، وهاتان النسبتان متباينتان فلسفيا وجدانيا، أما فلسفيا، فلأن نسبة الشيء إلى مكانه هي عبارة عن مقولة الأين، ونسبة الزمان إلى ذى الزمان عبارة عن مقولة المتى، ومن المعلوم فيما بينهم، أن هذه المقولات العالية متباينة ذاتا، وأما وجدانا فلأننا نتصور واقع احتواء يوم عاشوراء للقتل ونتصور مرة أخرى واقع احتواء كربلاء للقتل، فهذان احتواء أن متغايران في التصوّر.

فسنخ احتواء المكان للمكين غير سنخ احتواء الزمان لذى الزمان، إذن فلا- جامع بين هاتين النسبتين ولا بد من وضع اللفظ لكلتا النسبتين، بأن يكون لاسم «مقتل» مدلولان، أحدهما الذات مع واقع نسبة الزمان إلى القتل، والآخر الذات المكانية مع واقع نسبة المكان إلى المكين.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٠

و حينئذ يقال، بأن جريان النزاع في اسم مقتل إنما هو بلحاظ أحد مدلوليه، وهو الذات المكانية مع النسبة المكانية، لا بلحاظ المدلول الآخر وهو الذات الزمانية مع النسبة الزمانية، فيبقى الإشكال في أسماء الزمان بلحاظ هذا المدلول على حاله.

وقد انقده، أن هنا خلطا بين مفهوم الظرفية و واقع الظرفية، فلو كان اسم مقتل قد أخذ فيه مفهوم الظرفية بما هو مفهوم اسمي، حينئذ يمكن تصوير مفهوم واحد يكون جامعا بين الظرف الزماني و الظرف المكاني، و لكن قد عرفت أن مفهوم الظرفية غير مأخوذ في مدلول المشتق، و إنما المأخوذ واقع النسبة الظرفية، يعني - ذات مع نسبة مع مبدأ-، و أنت خبير بأن واقع النسبة بين المكان و ذى المكان مغاير للنسبة بين الزمان و ذى الزمان مغايرة ذاتية، إذن فلا بد من افتراض مدلولين لاسم الزمان، بلحاظ أحدهما يجرى النزاع، و لا يجرى النزاع بلحاظ الآخر.

### الوجه الثالث:

ما أفاده المحقق العراقي [٤٨] (قده) و هو أن الزمان الذي ينقضى بانقضاء المبدأ إنما هو تلك اللحظة التي وقع فيها القتل، و هذه اللحظة لا يعقل بقاؤها بعد انقضاء المبدأ، و لكن هذه اللحظة باعتبار اتصالها مع اللحظات البعدية، تكون موجودة بوجود وحداني امتدادى، لأن الاتصال مساوق للوحدة، و هذا الموجود الوحداني الطويل له بقاء بعد انقضاء المبدأ.

و قد أورد المحقق الأصفهاني [٤٩] على هذا الكلام ما مضمونه، أن المتصف بالحدث حقيقة هو تلك اللحظة التي حصل فيها القتل لا هذا الواحد الاتصالي، و نشبه ذلك بالأجسام الخارجية، فكما أن اللحظات واحدة بالاتصال، كذلك اللوح الخشبي واحد بالاتصال، فكما أنه إذا وقعت الجمره

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢١

على جزء من هذا الجسم الخشبي لا يتصف الجسم بتمامه بأنه أحمر، فكذلك العامود الزماني الطويل حاله حال الجسم، فلا يتصف بتمامه بالمقتلية، و إنما الذي يتصف بالمقتلية ذلك الجزء و تلك اللحظة التي وقع فيها الحدث، و تلك اللحظة قد زالت و انقضت بعد زوال المبدأ.

و لكن هذا الاعتراض غير صحيح، للفرق بين الواحد المتصل العرضي الأجزاء و الواحد المتصل التدريجي الأجزاء، فإن الواحد المتصل إذا كان عرضي الأجزاء كالجسم مثلا، فحمره الجزء لا تكون حمرة لذلك الواحد الاتصالي، لأن وجود الجزء ليس هو تمام وجود الواحد الاتصالي، بل هو جزء وجوده، فتكون نسبة الحمرة إلى المركب مجازية، و أما الواحد الاتصالي التدريجي من قبيل عامود الزمان، فتمام وجوده في تلك اللحظة هو ذلك الجزء، فدائما وجوده بوجود جزئه، فإذا اتصف هذا الجزء الزماني بالمقتلية فقد اتصف ذلك العامود الزماني بالمقتلية أيضا لأن وجوده بتمامه في هذه الحال هو وجود هذا الجزء، و على هذا، فكلام المحقق العراقي يبقى على وجهته من أن الزمان واحد بالزمان فيكون باقيا حتى بعد انقضاء المبدأ.

و قد يعترض هذا الكلام شبهة، و هي أنه يلزم القائل بالأعم، الالتزام بصحة إطلاق اسم الزمان على الزمان إلى ما لا نهاية، فيصح أن تقول، الآن هو مقتل زكريا (ع)، لأن اللحظة التي قتل فيها هي متصله بما بعدها و هكذا، فعامود زماني واحد، فالذات لم تنقض بعد بل هي محفوظة، و لكن المبدأ انقضى و هو قتله، فهل يلتزم أحد بصحة إطلاق مقتله على الزمان الحاضر!.

و جواب ذلك، أن المناط في بقاء الذات هو النظر العرفي لا النظر الفلسفي، و العرف يقطع عامود الزمان إلى أشهر و أيام و سنين، و يرى أن كل قطعة قطعة لها شخصية و ذاتية مستقلة عن ذاتية القطعة الأخرى، فبعد فرض مرور يوم على مقتل زكريا، يرى العرف بأن تلك القطعة قد انقضت و زالت الذات، إذن فيوم مقتله ما دام موجودا فالذات موجودة، و إن انقضى القتل كما لو كان القتل في الساعة الأولى، و إذا انقضى يوم مقتله فالعرف يرى أنها ذات

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٢

أخرى غير الذات الأولى، باعتبار التقطيع في الزمان.

و يتحصل من هذا جواب صحيح بالنسبة إلى أسماء الزمان، و هو أن المناط في بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ، هو النظر العرفي، و

العرف يرى أن تمام النهار موجود واحد تدريجي، فإذا اتصف هذا الواحد في أوله بحدث و صدق عليه مقتل و انقضى عنه المبدأ، حينئذ أمكن وقوع النزاع بين الأعمى و المتلبسى، في أنه هل يصح أن يطلق عليه مقتل بعد تلك اللحظة قبل انقضاء النهار أو لا يصح ذلك؟. هذا نزاع معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٣

### المقدمة الثانية

الكلام في هذه المقدمة يدور حول كلمة الحال، حيث قيل في عنوان المسألة، بأن المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس بالحال أو للأعم، فكأن الحال كلمة تدل على الزمان، فتوهم بأن المتلبسى يقول بأن الزمان مأخوذ في مدلول المشتق، و لكن المحققين المتأخرين أوضحوا أن هذا اشتباه فلا ينبغي أن يدعى أن الزمان مأخوذ في مفهوم اسم الفاعل و المفعول و نحو ذلك من الأوصاف الاشتقاقية و الأسماء الوصفية، لوضوح أن حال هذا الإسم، كحال سائر الأسماء الأخرى، كأسماء الجوامد و المصادر، التي لم يؤخذ في مفهومها الزمان، فمفهوم الإنسان أو مفهوم العلم، لم يؤخذ فيه الزمان، و إنما هو موضوع لذات تلك الماهية التي تقع في الزمان، و كذلك أيضا مدلول كلمة عالم، لم يؤخذ فيه الزمان،

و توضيح ذلك أن مفاد كلمة عالم، هو عبارة عن مفهوم تركيبى و هو «شئ له التلبس بالعلم». و من الواضح أن الزمان غير مأخوذ في المفردات هذه الجملة، لأن مفرداتها منها ما هو أسماء جوامد من قبيل «شئ»، و منها ما هو مصادر من قبيل، «له التلبس و العلم»، و من المعلوم أن الزمان غير مأخوذ في أسماء الجوامد و لا في المصادر، إذن الزمان غير مدلول عليه أصلا في جملة «شئ له التلبس بالعلم»، و مدلول عالم ليس إلّا مدلول هذه الجملة بنحو اللف و الاندماج و ليس الزمان مأخوذ فيه، بل المشتق موضوع لشئ له

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٤

التلبس بالمبدأ. إذن المشتق يدل على المتلبس من دون دلالة له على الزمان، و لكن هل أن المشتق يدل على المتلبس مطلقا، أو يدل على المتلبس المقارن مع النطق، أو أنه يدل على المتلبس المقارن مع الحكم و الجرى؟. ففي المسألة ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ، لكن لا مطلق التلبس، بل لخصه خاصة من المتلبس، و هو المتلبس المقيّد بتلبسه بالمقارنة مع النطق، و هذا لا يعنى أخذ زمان النطق في مفهوم المشتق، بل أخذ نفس النطق في مفهوم المشتق الذى هو أمر و حادث زمانى لا نفس الزمان.

الاحتمال الثالث: أن يكون المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ التي يكون تلبسها مقارنا مع الجرى و الحكم لا مع النطق، بل مع الحكم بالمحمول على الموضوع، لا مع النطق بالمحمول و الموضوع، إذ قد يختلف الحكم مع النطق، فحينما أقول الآن «زيد ضارب بالأمس»، فهنا التلبس المقارن للنطق غير موجود، لكن التلبس المقارن للحكم موجود، لأن زيدا بالأمس كان متلبسا بالعلم و اليوم ليس متلبسا به.

و الفارق بين هذه الاحتمالات يظهر في مقام الاستظهار من الخطاب، فإذا قال «زيد عالم»، فلا إشكال في أننا نفهم من ذلك أن زيدا عالم الآن، و منشأ هذا الفهم يختلف باختلاف هذه الاحتمالات، فعلى الاحتمال الثانى يكون كلمة عالم بنفسها دالة بالدلالة الوضعية على أن زيدا متلبس في زمان النطق، و على الاحتمال الثالث فكلمة عالم تدل على أن التلبس موجود حين الحكم، أما أن الحكم متى يكون موجودا في زمان النطق أو قبله أو بعده فهذا مما لا تدل عليه الكلمة، بل هذا يستفاد من إطلاق العبارة حيث لم يعين زمانا

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٥



ما، فينصرف الأمر إلى الزمان الفعلي، فهذه تكون دلالة إطلاقية، و على الاحتمال الأول فكلمة عالم ليس لها دلالة أصلا على التلبس في ظرف الحكم فضلا عن ظرف النطق، بل كلا هذين الأمرين يستفاد من دال آخر، فالدال على التلبس في ظرف الحكم هو ظهور الجملة في الاتحاد و الههوية بين المحمول و الموضوع، فإن هذا الظهور في الاتحاد معناه أن زيدا عين عالم، و عالم هو الذات التي لها التلبس، إذن فهذه العينية لا تصدق إلّا حينما يكون زيد في ظرف العينية و الجرى متلبسا، فيكون إثبات التلبس في ظرف الجرى بظهور القضية الحملية في الههوية، لا بظهور كلمة المشتق نفسها، و أمّا ظهور هذا التلبس أنه موجود في نفس زمان النطق، أو قبله أو بعده، فهذا يستفاد من الإطلاق فحيث أطلق كلامه، و لا يعلم هل أن حكمه بالمحمول على الموضوع كان بلحاظ زمان النطق أو بلحاظ زمان سابق أو لاحق، و حيث لم ينصب قرينة معينة فينصرف حكمه إلى الزمان الحاضر.

و الصحيح هو الاحتمال الأول، و إبطال الاحتمال الثاني يكون بأمرين:

الأمر الأول: لو فرضنا أن التلبس مقيد بالنطق، إذن يلزم من ذلك، أن يكون قولنا «زيد عالم بالأمس» مجازا، لأن زيدا لم يكن متلبسا في زمان النطق، بل في زمان الجرى، مع أن قولنا زيد عالم بالأمس أو عالم غدا، لا إشكال في أنه حقيقة.

الأمر الثاني: أنه ما المراد بأخذ النطق قيذا؟. فإن كان المراد هو أخذ مفهوم النطق قيذا، فهذا واضح البطلان، لأنه لا يتبادر إلى الذهن من كلمة عالم نفس ما يتبادر إليه من كلمة نطق، و إن كان المراد هو واقع النطق قيذا فيلزم من ذلك عدم المعنى للكلمة عند عدم النطق بها إذ حيث لا نطق واقعي، لا معنى للكلمة، مع أن كلمة عالم، لها معنى محفوظ سواء نطق بها إنسان أو لم ينطق بها إنسان.

و أما الاحتمال الثالث، فإبطاله أيضا يكون بأمرين:

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٦

الأمر الأول: سنخ ما أوردناه ثانيا على النطق، فإن كان المأخوذ قيذا هو مفهوم إصدار الحكم فهذا باطل بالضرورة، لأن هذا المفهوم لا يتبادر إلى الذهن حين سماع كلمة عالم، و إن كان المأخوذ قيذا هو واقع إصدار الحكم، يلزم أن لا يكون لكلمة عالم معنى حينما يوتى بها مفردة، لأن واقع الحكم غير ثابت حينئذ، مع أن كلمة عالم لها معنى سواء كانت مفردة أو كانت في جملة.

الأمر الثاني: هو أن الجرى يكون في طول المحمول و الموضوع، فالجری في قولنا «زيد عالم» عبارة عن إثبات هذا لذاك، فهو في طول هذا و ذاك، فكيف يؤخذ قيذا في أحدهما، فهذا أمر غير معقول.

و بهذا اتضح أن المشتق بناء على كونه موضوعا لخصوص المتلبس، هو موضوع لمطلق المتلبس دون قيد النطق و دون قيد الجرى، و بناء على هذا نحتاج إلى ثلاث دوال في قولنا زيد عالم، الدال لأول كلمة عالم التي تدل على مفهوم التلبس دون نظر لها إلى زيد، و الدال الثاني يدل على أن هذا التلبس محفوظ في ظرف إصدار الحكم، و هو ظهور الجملة الحملية في الههوية، و الدال الثالث يدل على أن ظرف إصدار الحكم هو نفس ظرف النطق و هذا الدال هو الإطلاق و عدم ذكر زمان آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٧

## المقدمة الثالثة في تصوير الجامع

### إشارة

و الكلام في هذه المقدمة، يدور حول تصوير الجامع على القولين، مقدمة للبحث عمّا وضع اللفظ له، فعلى المتلبسى، لا بد من تعقل جامع، يجمع الأفراد المتلبسة و لا يقبل الانطباق على فرد انقضى عنه المبدأ، و على الأعمى يكون الجامع قابلا للانطباق على المتلبس و المنقضى عنه المبدأ انطباقا حقيقيا، إذن لا بد من تصوير جامع على القولين بحيث يكون المشتق موضوعا لذلك الجامع.

أما الجامع على المتلبس فلا إشكال في تعقله و تصويره، لأن مفهوم الذات التي لها التلبس بالعلم ينطبق على المتلبس و لا ينطبق على من انقضى عنه المبدأ، و لا فرق في ذلك بين القول بأن المشتق مفهوم تركيبى أو مفهوم بسيط، فبناء على التركيب حيث أن مفهوم المشتق مركب من ذات و نسبة و مبدأ، فالجامع هو عبارة عن ذات لها التلبس بالعلم، فإن هذا المفهوم ينطبق على المتلبس بالفعل و لا ينطبق على من انقضى عنه المبدأ، و بناء على البساطة فإن مفهوم عالم هو نفس المبدأ و نفس الحدث، أخذ لا بشرط من حيث الحمل، و لهذا يصح حمله على الذات، فيكون العلم محفوظا في تمام موارد التلبس و ليس محفوظا في المقضى عنه المبدأ.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٨

أما الجامع على، الأعمى، فتصويره لا يخلو من إشكال و توضيح ذلك:

أنه بناء على البساطة، فتصوير الجامع غير معقول أصلا، لانه بناء على هذا المبني، فإن مدلول كلمة «عالم» ليس هو الذات، بل مدلولها نفس الحدث، و هو العلم، أخذ لا بشرط، و من الواضح أن هذا الحدث غير محفوظ في المنقضى عنه المبدأ، فكيف يكون جامعا بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ؟.

فبناء على البساطة يختص انطباق الجامع على خصوص المتلبس، لأن الحدث يكون حينئذ متحدا مع الذات المتلبسة، فيطبق الجامع عليها، و أما الذات المنقضى عنها المبدأ فلا اتحاد للحدث معها بوجه، فلا يمكن انطباقه عليها، و على هذا لا يمكن تصوير الجامع على الأعمى.

و أما بناء على التركيب و أخذ مفهوم الذات حيث يقال، أن «عالم» عبارة عن ذات لها العلم، لا عبارة عن نفس العلم، ففي المقام قد يصور الجامع بعدة وجوه:

### الوجه الأول:

أن يقال بأن الجامع هو الذات في أحد زمانين، زمان التلبس، أو زمان الانقضاء، فإن لفظ «عالم»، موضوعه للذات في أحد الزمانين، أى للذات في الجامع بين زمانى التلبس و الانقضاء، فتطبق الذات على زيد في زمان التلبس كما تنطبق عليه في زمان الانقضاء، و تصوير هذا الجامع و إن كان في نفسه معقولا، لكنه كما ترى يشترط أخذ جامع الزمانين في مفهوم المشتق، و قد تقدم أن الزمان غير مأخوذ في مفهوم المشتق، فلا يصلح هذا للجامعية.

### الوجه الثانى:

أن يقال، بأن الجامع هو الذات التي يكون تلبسها بالمبدأ، إما قبل الجرى أو حين الجرى لا بعد الجرى، فحينما نقول «زيد عالم» فإن كان له تلبس حين الجرى، إذن يكون مصداقا للجامع، و إن كان له تلبس قبل الجرى، أيضا يكون مصداقا للجامع، و إذا كان زيد غير متلبس قبل الجرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٢٩

و لا حين الجرى. و لكن سوف يتلبس بعد الجرى، إذن هذا الإطلاق ليس حقيقيا، و لا يكون زيدا مصداقا للجامع. و هذا الجامع غير صحيح حيث أخذ فيه التلبس مقيدا بجامع الجرى المقارن و السابق، و قد تقدم أن الجرى غير مأخوذ في التلبس، فهذا الجامع لا يصلح للجامعية.

## الوجه الثالث:

أن يقال، بأن المشتق مركب من ذات و فعل ماضى، بحيث أن «عالم» هو من علم، و ضارب هو من «ضرب» و من المعلوم، أن «من علم» يصدق على «العالم» بالفعل، و يصدق على من تلبس بالعلم و انقضى عنه المبدأ، و بهذا نحصل على جامع أعمى غير مأخوذ فيه الزمان قيذا، بناء على عدم أخذ الزمان فى مدلول الفعل و لا الجرى أيضا، بل هو مفهوم إفرادى فى نفسه، و هذا الوجه من الوجوه المعقولة فى تصوير الجامع، و القول بلزوم دخول مدلول فعل الماضى فى المشتق، هو باطل مردود، لأنه إن أريد به دخوله بما هو نسبة تامه يصح السكوت عليها، فبطالانه واضح، و إلا لانقلب المشتق إلى جملة تامه يصح السكوت عليها، مع أنه ليس كذلك، و لكن ليس مقصودنا من دخول الفعل الماضى فى المشتق كون النسبة التامة داخله فيه، بل مقصودنا من قبيل أخذ الفعل الماضى مدخولا لأداة الشرط، ففى قولك «إذا جاء زيد» فهنا مفاد الفعل فى نفسه نسبة تامه، و لكن بعد أخذه قيذا و مدخولا لأداة الشرط أصبح نسبة ناقصة، فدخل الفعل الماضى فى المشتق إنما هو بنحو القيدية و هذا أمر معقول و لا بداهة تقتضى البطلان.

و قد يعترض هذا الجامع شبهة و هى، أن «قائم» لو كان معناه «من قام» إذن لكان من الخطأ أن نقول زيد قائم غدا، إذ يصير معناه، زيد قام غدا، و من المعلوم أن «قام»، لا يمكن تقيده بالغد، لاستدعائه حينئذ وقوع الضرب سابقا و لا حقا و هو باطل، و لكن هذه الشبهة مبنية على أن يكون قيد الغد قيذا لمادة الفعل الماضى المأخوذ مستترا فى المشتق، فإن ذلك حينئذ يكون أمرا غلطا، و لكن لا ينحصر الأمر بذلك، فإن هذا القيد ليس قيذا لمادة الفعل الماضى،

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٠

بل هو قيد للنسبة الحملية بين الموضوع و المحمول، أى بين «زيد»، و بين الذات التى هى «قامت»، لأن الذات مأخوذة فى المشتق، حيث أننا فى مقام التركيب لا البساطة، فزيد قائم، يعنى «زيد» شىء صدر منه القيام فهنا نسبة حملية، بين شىء. الذى أخذ فى طرف المشتق، و بين «زيد» الذى أخذ فى طرف الموضوع، و التعبير بالفعل الماضى المستتر فى المشتق، إنما هو باعتبار كون القيام صادرا قبل هذه النسبة الحملية، فقيد الغد يكون قيذا للنسبة الحملية لا للقيام الذى هو مادة الفعل الماضى، و أحيانا تكون كلمة «غدا» قيذا فى نسبة ناقصة قائمة فى نفس المشتق كما إذا دخلت على المشتق المبدوء «بأل» الموصولة كما فى قولك «الشفيع غدا محمد (ص)، فهنا كلمة غدا، ليست قيذا لمادة «شفيع»، بل هى قيد لنسبة قائمة فى كلمة الشفيع، لأن، «أل»، هنا موصولة، بمعنى الذى، «و شفيع» مشتق أخذ فيه الذات، فيرجع قولك إلى «الذى» هو ذات «شفيع»، و هنا يوجد نسبة بين («الذى») و هو مفاد («أل») و بين الذات التى هى مفاد المشتق و هذه النسبة نسبة ناقصة و هى التى تقيد بكلمة غدا، إذن فهذا القيد لا يرجع إلى الفعل الماضى، بل إما أن يرجع إلى النسبة الحملية التامة كما فى قولنا «زيد قائم غدا» و إما إلى النسبة الناقصة بين الموصول و الذات الاشتقاقية كما فى قولنا «الشفيع غدا محمد (ص)»، إذن فلا إشكال على هذا الوجه.

## الوجه الرابع:

ما ذكره السيد الأستاذ [٥٠] حيث قال بأن الجامع عبارة عن انتقاض عدم المبدأ بوجود المبدأ، و هذا الانتقاض أمر محفوظ فى المتلبس و فى المنقضى عنه المبدأ، فإن المتلبس، من الواضح أن عدمه قد انتقض بالوجود كما أن المنقضى عنه المبدأ أيضا قد انقضى و انقرض بالوجود، إذن فانتقاض عدم المبدأ بالوجود حالة محفوظة فى المتلبس و فيمن انقضى عنه المبدأ.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣١

و لكن هذا الكلام، يحتاج إلى تدقيق، لأن الكلام إنما هو بناء على التركيب لا البساطة و على هذا فالمشتق ذات لها هذه الصفة و هى

انتقاض العدم بالوجود، وحينئذ نقول، أن هذه الصفة بأي نحو تضاف إلى الذات و كيف توصف بها الذات؟. فهل توصف الذات بها على فرض الوصف الاشتقاقي كأن نقول «الضارب هو الذات المنتقض عدم ضربها بالوجود». إذن عاد الإشكال مرة أخرى، لأنه هل المراد بالمنتقض المتلبس بالانتقاض فعلا! إذن اختص بخصوص المتلبس، لأن المنقضى عنه المبدأ، عدم الضرب فيه، غير منتقض بالضرب فعلا، و إن أريد به الأعم من المتلبس بالانتقاض و ممن انقضى عنه الانتقاض، إذن رجعنا إلى تصوير هذا الجامع الأعم، لأن الكلام في تصوير هذا الجامع الأعم، إذن لا يمكن أن نضيف هذه الصفة إلى الذات بالوصف الاشتقاقي لكن هل تضاف هذه الصفة إلى الذات بصيغة الفعل الماضي كأن نقول «ذات انتقض عدم الضرب فيها بالضرب؟». إذن رجعنا إلى الوجه الثالث من هذه الوجوه. و أيضا هل تضاف هذه الصفة إلى الذات بالمعنى الحرفي كأن نقول «ذات لها الانتقاض أو ذو انتقاض» فإن حرف «اللام» و «ذو» مفادهما النسبة و المعنى الحرفي، و من الواضح أن ظاهر ذلك، هو الفعلية، فإن ظاهر النسبة هو فعلية الانتقاض لا الأعم من الانتقاض السابق و اللاحق، إلا أن يقال، بأن لها انتقاض في أحد الزمانين، فيرجع ذلك إلى الوجه الأول من هذه الوجوه، فهذا الجامع لا يمكن تصحيحه.

### الوجه الخامس:

ما ذكره السيد الأستاذ [٥١] أيضا، حيث قال، بأنه لو أعوذتنا الجوامع كلها، فنقل بأن الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه المبدأ، هو عنوان أحدهما، و هذا عنوان انتزاعي و لا مانع من ذلك، فكلمة «ضارب» موضوع لأحدهما، للمتلبس أو للمنقضى عنه المبدأ.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٢

و هذا الجامع غير صحيح، لأنه جامع انتزاعي بل لخصوصية فيه، و هي عنوان أحدهما، فإن هذا العنوان غير قابل للإطلاق الشمولي، بل إطلاقه دائما يكون إطلاقا بدليا، فإذا قيل أكرم أحدهما، فمعناه أنه يريد إكرام هذا أو ذاك، لا أنه يريد إكرامهما معا بعرض واحد، فلو كان مفهوم عالم يساوق مفهوم أحدهما، لكان إطلاقه بدليا، و لما أمكن أن يقال «أكرم كل عالم»، بحيث يراد به الشمول للمتلبس و للمنقضى عنه المبدأ معا، مع أنه لا إشكال بأن المفهوم الاشتقاقي و هو «عالم»، مما يقبل الإطلاق الشمولي.

### الوجه السادس:

بأن يقال، بأن الجامع هو الذات الغير متلبسة فعلا بالعدم الأزلي للمبدأ، و هذا العنوان يصدق على المتلبس بالعلم فعلا. و على المتلبس بالعلم سابقا، فإن الذات المتلبسة بالعلم فعلا يصدق عليها أنها ذات غير متلبسة فعلا بالعدم الأزلي للمبدأ، كما أن الذات المتلبسة بالعلم سابقا لا حاضرا، عدم العلم فيها حاضرا ليس أزليا، بل عدم حادث، فيصدق عليها أنها ذات غير متلبسة بالعدم الأزلي للمبدأ أيضا، و أما الذات التي لا علم لها حاضرا و لا ماضيا و لكن سوف تصبح عالمة غدا، فهذه ذات متلبسة بالعدم الأزلي للمبدأ، فهذا العنوان ينطبق على المتلبس و على من انقضى عنه التلبس و لا ينطبق على من سوف يتلبس فيما بعد.

و هذا الجامع معقول لكنه ليس عرفيا لأن العرف لا يفهم كلمة «عالم» عن طريق العدم، لأن هذا الجامع يفترض أن كلمة عالم، هي الذات الغير متلبسة بالعدم الأزلي للعلم، فكأنه يفهم العلم عن طريق العدم، فابتداء، يفهم العدم، و منه ينتقل إلى الوجود، و هذا تعقيد لا يلتفت إليه العقل العرفي حينما ينتقل ذهنه إلى معنى المشتق.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٣

**إشارة**

و الكلام في محل النزاع يقع في مقامين:  
المقام الأول: في تأسيس الأصل العملي الذي يرجع إليه حيث لا دليل على أحد الأقوال في المسألة.  
المقام الثاني: في تنقيح الأدلة التي استدلت بها على الوضع لخصوص المتلبس تارة و على الوضع للأعم أخرى.  
بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٥

**المقام الأول****إشارة**

و الكلام في المقام الأول يقع في ناحيتين:  
الناحية الأولى: في تأسيس الأصل العملي بلحاظ ما هو المبحوث عنه في علم الأصول، بحيث يمكن تنقيح قول الأعمى أو قول المتلبس من خلال هذا الأصل.  
الناحية الثانية: في تأسيس الأصل العملي بلحاظ ما هو المبحوث عنه في الفقه و بلحاظ الوظيفة العملية للمكلف.  
بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٧

**الناحية الأولى****إشارة**

أما في الناحية الأولى، و هي تأسيس الأصل بلحاظ المسألة الأصولية، فقد يتخيل إمكان إجراء الأصل، لإثبات مرام القائل بالأعم، و ذلك باستصحاب عدم ملاحظة الخصوصية، كأن يقال أن الواضع عند ما أراد أن يضع لفظ المشتق، أخذ الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ بلا- إشكال، و إنما الإشكال في أن هذا الجامع هل أخذ فيه خصوصية فعلية التلبس أو لم تؤخذ فيه هذه الخصوصية؟ و من المعلوم أن هذه الخصوصية، حادث وجودي زائد، مسبق بالعدم، فيجوز استصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصية، و بذلك يثبت الوضع للأعم.  
و لكن هذا التوهم باطل لوجوه.

**الوجه الأول:**

إن هذا التوهم، و هو إجراء استصحاب عدم لحاظ الخصوصية، لو تمّ، فإنما يتم فيما إذا كان هناك مفهوم واحد متعين، و دار الأمر بين مطلقه و مقيده، كأن نعلم بأن لفظه إنسان موضوعه للحيوان الناطق، و لكن لا- ندرى هل هي موضوعه للحيوان الناطق على الإطلاق، أو للحيوان الناطق العادل، ففي مثل ذلك، المفهوم الواحد منحفظ، و الشك في الخصوصية الزائدة، فيجوز استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية الزائدة، و هي العدالة في المثال.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٨

و أما إذا فرض أن الأمر بين مفهومين متباينين، و لكن أحدهما أوسع صدقا من الآخر في عالم الصدق، فمثلا لا ندرى هل أن كلمة «إنسان»، موضوعة للحيوان الناطق، أو للشاعر، فالحيوان الناطق مع الشاعر مفهومان متباينان، و إن كان أحدهما أوسع صدقا من الآخر، فإن الشاعر لا يكون شاعرا، إلما بعد أن يكون إنسانا، و عند ذلك، أخذ هذا المفهوم مشكوك، و أخذ ذاك المفهوم مشكوك، فالأمر دائر بين لحاظين لأمرين متباينين، لا بين الأقل و الأكثر كما هو الحال في الغرض السابق، و عندئذ، فاستصحاب عدم ملاحظة الشاعر يعارض باستصحاب عدم ملاحظة الناطق.

و المقام في بحث المشتق من هذا القبيل، فلا يوجد في المقام مفهوم واحد ملحوظ على كل حال، و يدور الأمر بين مطلقه و مقيدته، بل في المقام مفهومان متباينان، أحدهما المتلبس بالمبدأ، و الآخر مفهوم الذات مع الفعل الماضي، على ما تقدم، و من المعلوم أن الذات المقيدة بمفاد فعل الماضي، مع الذات المقيدة بفعلية التلبس، مفهومان متباينان في عالم المفهومية، فليست النسبة بينهما نسبة الأقل و الأكثر، حتى يقال بأن الأقل متيقن و الزائد مشكوك، إذن فلا معنى لإجراء استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية، لأن الأمر دائر بين المتباينين في عالم المفهومية، و إن كان بينهما عموم و خصوص مطلق في عالم الصدق.

### الوجه الثاني:

أنه لم سلمنا بأن في المقام يوجد مفهوم واحد ملحوظ، إمّا بمطلقه، و إمّا بمقيدته، و لكن استصحاب عدم الخصوصية، إنما يكون له صورة، بناء على أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل السلب و الإيجاب، و لكن على مبني التضاد و مبني تقابل العدم و الملكة، فإن هذا الكلام لا يجري في المقام.

و توضيح ذلك أن الإطلاق و التقييد فيه ثلاثة مباني.

المبني الأول: أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل السلب و الإيجاب

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٣٩

و العدم و الوجود، فالتقييد أمر وجودي، و الإطلاق أمر عدمي، و هو عدم لحاظ القيد.

المبني الثاني: أن التقابل بين الإطلاق و التقييد، تقابل التضاد، فكلاهما أمر وجودي، من قبيل السواد و البياض، فالتقييد هو لحاظ القيد، و الإطلاق هو لحاظ عدم القيد.

المبني الثالث: أن يكون التقابل بينهما، تقابل العدم و الملكة، فالإطلاق هو عدم التقييد، لكن في الموضع القابل.

و المبني الأول هو المختار، و الثاني هو ظاهر كلام السيد الأستاذ [٥٢]، و الثالث هو مبني المحقق النائيني [٥٣] (قده).

و هذا الوجه، و هو إجراء استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لإثبات الإطلاق، إنما يتعلل على المبني الأول، حيث أن الإطلاق أمر عدمي و هو عدم لحاظ القيد، فاستصحاب عدم لحاظ الخصوصية يثبت الإطلاق.

و أما على المبني الثاني، فالإطلاق و التقييد أمران وجوديان متضادان، و كل منهما مسبوق بالعدم، فكما يجري استصحاب عدم لحاظ القيد، كذلك يجري استصحاب عدم لحاظ الإطلاق، و كل من الاستصحابين لا يثبت الآخر، فاستصحاب عدم لحاظ القيد لا يثبت الإطلاق. و استصحاب عدم لحاظ الإطلاق لا يثبت التقييد، لأن نفى أحد الضدين بالأصل لا يثبت الضد

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٠

الآخر إلّا بالملازمة العقلية و بناء على الأصل المثبت، فلا يجري أي واحد من الاستصحابين، و كذلك الأمر بناء على المبني الثالث، فإن الإطلاق أمر عدمي مطعم بالملكة، و حيث أنه كذلك، فلا يمكن استصحابه بلحاظ عدم الخصوصية، لأن استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لا يثبت ذلك العدم الخاص المطعم بالملكة إلّا بالملازمة العقلية و بناء على الأصل المثبت. إذن فاستصحاب عدم لحاظ الخصوصية إنما يثبت به الإطلاق لو كان الإطلاق أمر عدميا صرفا.

**الوجه الثالث:**

أنه لو بيننا على أن الإطلاق مجرد أمر عدمي، فيجرب استصحاب عدم لحاظ الخصوصية، ولكن هذا الاستصحاب ليس له أثر عملي، فلا يعقل جريانه، لأن المستصحب، وهو عدم لحاظ الخصوصية، لا يمكن أن نثبت به الحكم الشرعي، وهو الحجية، إلا بتوسط لازم عقلي، وهو توسط الظهور، فإنه بالإطلاق في عالم لحاظ الواضع، نريد أن نثبت سعة دائرة ظهور المشتق في الأعم، وهذا الظهور من اللوازم العقلية المترتبة على سعة دائرة لحاظ الواضع، والحجية حكم شرعي لهذا اللازم العقلي، فباستصحاب عدم لحاظ الخصوصية، لا يمكن أن نثبت الحجية إلا بتوسط لازم عقلي، وهو دائرة الظهور، فيكون الأصل مثبتا من هذه الناحية، إذن فلا- يجرى هذا الاستصحاب، وعلى هذا لا يوجد أصل عملي ينقح المدعى في المسألة الأصولية.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤١

**الناحية الثانية****إشارة**

الناحية الثانية، وهي تأسيس الأصل بلحاظ المسألة الفقهية، فالكلام فيها يقع في جهتين، فتارة بلحاظ جريان الأصل الموضوعي، و أخرى بلحاظ جريان الأصل الحكمي.

**الجهة الأولى:**

قد يقال في هذه الجهة بجريان الاستصحاب فيما إذا وقع المستصحب موضوعا لأثر شرعي، كما لو فرض أن زيدا كان متلبسا بالعلم ثم انقضى عنه المبدأ، فيقال بأن زيدا كان يعلم بكونه عالما، ويشك في بقاء عالميته، فيستصحب بقاء هذا العنوان وهو عنوان «عالم»، وهذا الاستصحاب يسمى بالاستصحاب في الشبهة المفهومية، لأن مفهوم «عالم» مجمل، ومردد بين خصوص المتلبس أو الأعم من المتلبس وممن انقضى عنه المبدأ، فالشبهة والإجمال إنما هو في المفهوم والعنوان، ولهذا يسمى الاستصحاب بالاستصحاب في الشبهة المفهومية.

و التحقيق، هو عدم جريان الاستصحاب، وتوضيح ذلك أن في المقام أمور ثلاثة.

الأمر الأول: مقطوع الارتفاع وهو التلبس بالمبدأ فإن زيدا يقطع بارتفاع تلبسه بالعلم و فعليته.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٢

الأمر الثاني: مقطوع البقاء وهو الجامع بين المتلبس والمنقضى عنه التلبس، وهو كون زيد ممن علم.

الأمر الثالث: مشكوك البقاء، فهو ليس معلوم الارتفاع ولا معلوم البقاء، وهو مدلول كلمة «عالم»، فلا يدري هل أنها تدل على مقطوع الارتفاع، أو على مقطوع البقاء، فمن هنا يشك في مدلولها بما هو مدلول، فهل هو باق أو مرتفع، فإن كان المدلول هو الأول فهو معلوم الارتفاع، وإن كان هو الثاني فهو معلوم البقاء، و حيث لا يدري هل هو الأول أو الثاني إذن فالمدلول مشكوك البقاء.

و إجراء الاستصحاب في هذه الأمور متعذر، أما إجراؤه في الأمر الأول وهو التلبس الفعلي فهو غير ممكن، لوضوح أن التلبس الفعلي مقطوع الارتفاع، إذ لا شك ببقاء العلم مع القطع بارتفاعه، وأما إجراؤه في الأمر الثاني وهو الجامع فهو أيضا متعذر لأن الجامع مقطوع البقاء، إذ لا شك بالبقاء ليجري الاستصحاب.

و أما الأمر الثالث، فقد يتوهم بأنه مجرى للاستصحاب، فيقال، بأن مدلول اللفظ، إن كان هو المتلبس فهو مرتفع، وإن كان الأعم فهو

باق، إذن فيشك في بقاء المدلول و ارتفاعه، فيجری الاستصحاب في مدلول اللفظ.

لكن هذا غير صحيح، لأن الشك و إن كان فيما هو مدلول اللفظ، لكن المدلول بهذا العنوان ليس موضوعا للحكم الشرعي، فإن الحكم ليس مترتبا على عنوان مدلول اللفظ بحيث لو لم يكن هناك لفظ لتعطلت الأحكام الشرعية، بل الحكم متوقف على واقع مدلول اللفظ و ما هو بالحمل الشائع مدلول اللفظ، يعنى على المتلبس أو على الأعم، فعنوان مدلول اللفظ ليس دخيلا في الحكم الشرعي أصلا، لأن الأحكام تابعة لموضوعاتها الواقعية بقطع النظر عن كونها مدلوله للفظ، نعم دلالة اللفظ طريق إلى تشخيص ما هو

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٣

الموضوع و ما هو المعنى لا أنها قيда في الموضوع و دخيلة في ترتب الحكم الشرعي على موضوعه. إذن فلا مجرى للاستصحاب في المقام، و فيه يتعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي.

## الجهة الثانية

### إشارة

و الكلام في هذه الجهة يدور حول تشخيص الأصل الحكمي.

و في تشخيص هذا الأصل، تارة نفرض أن التكليف قد تعلق بصرف الوجود كما إذا قال «أكرم عالما»، و أخرى نفرض أن التكليف قد تعلق بمطلق الوجود، كما إذا قال «أكرم كل عالم»، فهنا فرضيتان.

## الفرضية الأولى:

فيما إذا تعلق التكليف بصرف الوجود، يقع الكلام في مقام الامتثال، فهل يجزى إكرام الذى كان متلبسا بالعلم و انقضى عنه المبدأ، أو لا بد من إكرام من هو متلبس بالعلم بالفعل؟، فبحسب الحقيقة الأمر هو من باب الدوران بين التعيين و التخيير في الشبهة الحكمية، لأن الوجوب هنا دائر بين أن يكون وجوبا تخييريا، بين من انقضى عنه العلم، و بين الذى لا يزال لديه علم، أو يكون وجوبا تعيينيا مخصوصا بخصوص الذى لا يزال لديه علم، فالأمر دائر بين التخيير و التعيين، و فى مثل ذلك يتعين القول بأصالة البراءة عن التعيين.

و توضيح ذلك، أننا تارة نفرض أن الجامع الأعمى مع المتلبس نسبتها نسبة الأقل و الأكثر، يعنى أن الجامع الأعمى محفوظ في ظل المتلبس، و المتلبس يزيد عليه بزيادة، بحيث أن النسبة بينهما كالنسبة بين «رقبة»، و رقبه مؤمنة، فكما أن أصل «الرقبة» محفوظة في الرقبه المؤمنة مع زيادة خصوصية الإيمان، فكذلك أصل الجامع الأعمى محفوظ في المتلبس مع خصوصية زائدة و هى فعليه التلبس، إذن فالأمر بينهما من باب الأقل و الأكثر في عالم

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٤

الوجوب و الواجب، لأن الجامع محط للوجوب، إما وحده أو مع ضم خصوصية التلبس، إذن فوجوب إكرام الجامع معلوم، و تقيده بالخصوصية الزائدة مشكوك، فتجرى البراءة عن الزائد.

و تارة أخرى نفرض أن الجامع الأعمى مع المتلبس مفهومان متباينان في عالم المفهومية و إن كان بحسب عالم الصدق بينهما عموم و خصوص مطلق، فكل منها طارد و مقابل للآخر و لا يكون أحدهما محفوظا في ضمن الآخر، فالأمر من باب الدوران بين المتباينين بلحاظ عالم عروض الوجوب، لكن بحسب عالم الكلفة التى هى نتيجة الوجوب، يكون الأمر دائرا بين الأقل و الأ-كثر، لان كلفة وجوب الجامع الأعمى أقل من كلفة وجوب خصوص المتلبس. باعتبار أن دائرة صدق الجامع الأعمى و أفراده أوسع من دائرة صدق المتلبس و أفراده، فيصير الحال من دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر فى الكلفة، لا- فى الوجوب، و المختار فى الدوران بين الأقل و الأكثر جريان البراءة، سواء كان الدوران فى عالم عروض الوجوب، أو فى عالم الكلفة التى هى نتيجة الوجوب، إذن فهنا تجرى البراءة



عن وجوب إكرام خصوص المتلبس و على هذا يجتزأ بإكرام الشخص المنقضى عنه المبدأ.

### الفرضية الثانية:

و هي فيما إذا تعلق التكليف بمطلق الوجود كما إذا قال «أكرم كل عالم» و انقضى المبدأ عن بعض الأفراد، فيقع الكلام في تشخيص الأصل الحكمي الجاري في هذه الفرضية، و قد فصل صاحب الكافية<sup>[٥٤]</sup> في هذه الفرضية بين صورتين.

الصورة الأولى، فيما إذا كان الحكم قد حدث بعد انقضاء المبدأ.

الصورة الثانية، فيما إذا كان الحكم قد حدث قبل انقضاء المبدأ. ففي

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٥

الصورة الأولى يكون الشك شكاً في حدوث الوجوب بالنسبة لمن انقضى عنه المبدأ، فتجرى البراءة عن الوجوب، و أما في الصورة الثانية، فالشك يكون في بقاء الوجوب بعد العلم بتعلقه فيمن انقضى عنه المبدأ، فيجرى استصحاب الوجوب. و لنا تعليقان على هذين المطالبين في كلتا صورتين.

أما الصورة الأولى و هي فيما إذا كان حدوث الحكم بعد انقراض المبدأ، فينبغي التفصيل فيها بين حالتين.

الحالة الأولى: أن يكون أصل جعل الوجوب قد حدث بعد انقراض المبدأ و متأخراً عن الانقضاء، من قبيل أن نفرض أن زيدا كان متلبساً بالعلم إلى يوم الجمعة ثم زال عنه العلم يوم السبت، و في يوم الأحد صدر من المولى جعل وجوب إكرام «العالم»، فأصل الجعل لم يكن موجوداً بل كان متأخراً عن الانقضاء.

الحالة الثانية: أن يكون أصل الجعل موجوداً، و لكن المجمعول لم يكن فعلياً لتوقفه على شرط، كما لو فرضنا أن المولى قد جعل من أول الأمر وجوب إكرام «العالم»، لكن مقيداً بمجيء شهر رمضان، و قد زال العلم عن زيد قبل مجيء هذا الشهر، فالوجوب بلحاظ الجعل ثابت من أول الأمر، و لكن المجمعول لم يصبح فعلياً إلا بعد زوال المبدأ عن زيد لأن المجمعول منوط بمجيء شهر رمضان و قد زال المبدأ قبل مجيئه.

ففي الحالة الأولى، الأمر كما ذكر صاحب الكافية، فإن الشك شك في أصل الجعل، فتجرى البراءة أو استصحاب عدم الوجوب بالنسبة لمن انقضى عنه المبدأ سابقاً على أصل الجعل.

و أما في الحالة الثانية، فقد يقال بإمكان إجراء الاستصحاب التعليقي لإثبات وجوب إكرام من انقضى عنه المبدأ قبل دخول الشهر الذي هو قيد لفعليته المجمعول بناء على مسلك صاحب الكافية. و ما نوافق عليه في الجملة في بحث الاستصحاب من جريان الاستصحاب التعليقي، فإنه يمكن أن يقال

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٦

في المقام باستصحاب هذه القضية المشروطة المعلقة، و هي أنه لو كان قد دخل شهر رمضان قبل زوال المبدأ لوجب إكرام زيد، فإن هذه القضية بما هي مشروطة و معلقة كانت ثابتة في حق زيد عند ما كان متلبساً بالعلم، و بعد ارتفاع المبدأ عنه يشك بأن هذه القضية المشروطة، هل ما زالت باقية أو أنها ليست باقية فيجرى استصحاب بقاء هذه القضية فيثبت بذلك وجوب إكرام زيد إذا دخل شهر رمضان، بناء على جريان الاستصحاب التعليقي و إجراءاته في القضايا المشروطة كإجراءاته في القضايا التنجيزية.

إذن فالصحيح في الحالة الأولى، هو التفصيل بين هاتين الحالتين، ففيما إذا كان أصل الجعل متأخراً عن ارتفاع المبدأ لا يجرى الاستصحاب في القضية المشروطة، حيث لا قضية مشروطة لعدم الجعل رأساً، و أما إذا كان أصل الجعل صادراً من أول الأمر. و لكنه بنحو القضية المشروطة المعلقة على دخول شهر رمضان، فيجرى استصحاب الوجوب بنحو القضية المشروطة و لا يصل الأمر إلى أصالة البراءة لحكومة الاستصحاب على أصالة البراءة.

و أما الحالة الثانية و هي التي ذكرها صاحب الكفاية [٥٥] حيث يكون ارتفاع المبدأ بعد شمول الحكم و فعليته لزيد، فهل يجرى في حقه استصحاب وجوب الإكرام؟. تمسك صاحب الكفاية باستصحاب الوجوب، و هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزى لا تعليقى. و قد استشكل السيد الأستاذ [٥٦] فى إجراء هذا الاستصحاب باستشكالين.

الإشكال الأول: أن هذا الاستصحاب استصحاب فى الشبهة الحكمية لأن الشك فى بقاء الوجوب إنما هو من جهة إجمال المفهوم، و تردد الحكم المجمعول بين أن يكون شاملاً- لحال الانقضاء أو مخصوصاً بحال التلبس، فالشبهة إذن شبهة حكمية، و الاستصحاب لا يجرى فى الشبهات الحكمية

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٧

كلية، و إنما يجرى فى الشبهات الموضوعية على مبناه.

و هذا الاستشكال جوابه مبنائى، فإن التحقيق يقتضى جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية وفاقاً لمشهور المحققين، كما يجرى فى الشبهات الموضوعية، فلا مانع من هذه الناحية من إجراء الاستصحاب فى الشبهة الحكمية.

الاستشكال الثانى: أنه لو سلمنا بأن الاستصحاب يجرى فى الشبهة الحكمية، لكن لا يجرى فى المقام لعدم إحراز بقاء الموضوع مع أنه يشترط فى جريان الاستصحاب بقاء الموضوع و وحدة القضية المتيقنة و القضية المشكوكه موضوعاً و محمولاً، و ذلك، لأنه فى المقام، إن كان موضوع الحكم الشرعى فى وجوب الإكرام هو المتلبس بالفعل، إذن فهو مرتفع و غير محفوظ بقاء، و إن كان هو الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ، إذن فهو باق و محفوظ بقاء، إذن فلم نحز وحدة الموضوع فى القضية المتيقنة و القضية المشكوكه، فلا يجرى الاستصحاب، و لهذا نلتزم بعدم جريان الاستصحاب الحكمى فى تمام الشبهات المفهومية، لأن الإجمال فى المفهوم يوجب عدم إحراز موضوع الحكم بقاء.

و لكن يقال فى المقام، بأن الشبهة المفهومية حقيقة لا تختلف عن سائر الشبهات الحكمية الأخرى، فهناك إشكال عام أورد على إجراء الاستصحاب فى الشبهات الحكمية، و هو مسألة عدم إحراز الموضوع، فمثلاً نشك فى بقاء النجاسة فى الماء المتغير بعد زوال التغير بنفسه، فهذه شبهة حكمية، و أشكل على جريان الاستصحاب هنا، بأن الشك فى بقاء الحكم نشأ من ناحية التردد فى موضوع الحكم، فإن كان موضوع الحكم هو الماء المتصف فعلاً بالتغير، إذن فالموضوع غير باق، لأن هذا الماء غير متصف فعلاً بالتغير، و إن كان الموضوع هو الماء الذى حدث فيه التغير، فهذا ماء قد حدث فيه التغير، فالموضوع محفوظ بقاء، إذن فلم يحز انحفاظ الموضوع فى القضية المتيقنة و فى القضية المشكوكه معاً.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٨

و أجاب الأعلام و السيد الأستاذ [٥٧] على هذا الإشكال بأن الحيثية المحتمل دخلها فى الحكم و هي حيثية التغير، و إن كانت مرتفعة و غير محفوظة فى القضية المشكوكه، لكنها حيثية تعليقة و ليست تقيدية، فقد قسّموا الحيثيات الدخيلة فى موضوع الحكم إلى قسمين، فقسم من الحيثيات دخيل فى الموضوع على وجه الركنية بحيث يتعدد الموضوع بتغيرها، و القسم الثانى حيثيات تعليقة و ليست ركنية بحيث لا يتعدد الموضوع بتغيرها، إذن فالتغير مثلاً حيثية تعليقة و لا يتعدد الموضوع بتغيره، فلهذا يجرى الاستصحاب فى الشبهات الحكمية.

و هذا الكلام يجرى حرفاً بحرف فى الشبهات المفهومية أيضاً، ففى المقام، التلبس بالعلم كالتغير، فكما أن الشك فى بقاء النجاسة فى الماء المتغير كان ناشئاً من تردد الموضوع بين ما هو مرتفع قطعاً و بين ما هو باق قطعاً، كذلك الشك فى بقاء وجوب الإكرام بعد ارتفاع التلبس الفعلى، يكون ناشئاً من تردد الموضوع بين ما هو مرتفع قطعاً و بين ما هو باق قطعاً، لأن الموضوع إن كان هو الجامع فهو باق، و إن كان هو خصوص المتلبس فهو مرتفع، إذن فلا بدّ من النظر إلى هذه الخصوصية المرتفعة و هي خصوصية التلبس، فإن كانت من الحيثيات التعليقية بنظر العرف بحيث لا يتعدّد الموضوع و لا يتغير بتغيرها، إذن فيجرى الاستصحاب و لا يقدر زوالها لأن

انحفاظ الموضوع إنما هو بالحيثيات التقيدية الركنية كما كان يجري الاستصحاب في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، وإن كانت هذه الخصوصية حيثية تقيدية و ركنية فلا يجري الاستصحاب، سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية. فالمنطوق إذن في جريان الاستصحاب هو تشخيص الحيثية المرتفعة المحتمل دخلها في موضوع الحكم، فإن كانت حيثية تعليلية جرى الاستصحاب سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية، وإن كانت بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٤٩

حيثية تقيدية لا يجري الاستصحاب الحكمي سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية، فلا نتعلل فرقا بين الشبهة المفهومية الحكمية و الشبهة الحكمية غير المفهومية من هذه الناحية، فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية [٥٨] من بقاء وجوب الإكرام بينما السيد الأستاذ [٥٩] منع من هذا الاستصحاب و أجرى البراءة.

ثم إن في المقام نكتة أخيرة، وهي أنه لو فرضنا أن المكلف ابتلى بالفرضيتين، بفرضية التكليف بنحو صرف الوجود، و فرضية التكليف بنحو مطلق الوجود، فقبل له في وقت واحد «أكرم عالما و أكرم كل عادل» فيتشكّل حينئذ علم إجمالي بإلزام مردّد، و ذلك لأن المشتق إن كان موضوعا لخصوص المتلبس، إذن لا يكفي في مقام امتثال خطاب «أكرم عالما» أن يكرم زيدا المنقضى عنه العلم، و إن كان المشتق موضوعا للأعم، فيجب عليه أن يكرم خالدا المنقضى عنه مبدأ العدالة، إذن فهو يعلم إجمالا بأنه إما أن لا يجوز له أن يمتثل خطاب «أكرم عالما» بناء على المتلبس، و إما أنه يجب عليه أن يكرم خالدا بناء على الأعمى، و حينئذ إن قلنا على المختار بإجراء أصالة البراءة عن التعيين بالنسبة إلى زيد و بإجراء استصحاب بقاء الوجوب بالنسبة إلى خالد، فالعلم الإجمالي منحل لأن أحد طرفيه مجرى للأصل المثبت للتكليف و هو استصحاب بقاء الوجوب، و الطرف الآخر مجرى للأصل النافي للتكليف و هو أصالة البراءة عن التعيين فيجرى كلا-الأصلين إذ لا تعارض بينهما، لأنهما ليسا نافيين معا، بل أحدهما نافي للتكليف و الآخر مثبت له. و أما إذا قلنا بمبنى السيد الأستاذ [٦٠] بعدم جريان الاستصحاب بل بجريان البراءة، فحينئذ تتعارض البراءة عن التعيين لغير زيد مع البراءة عن وجوب إكرام خالد، فيكون العلم الإجمالي منجزا فيما إذا اجتمعت كلتا الفرضيتين في الفقه على مكلف واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٠

## المقام الثاني

### إشارة

الكلام في هذا المقام يدور حول تنقيح الأدلة الواردة في هذا الباب، حيث أن في المسألة أقوال ثلاثة. فهناك من قال بالوضع لخصوص المتلبس، و منهم من ذهب إلى الوضع للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ، و هناك قول ثالث بالتفصيل، بين بعض المشتقات و بعضها الآخر، فبعضها موضوع لخصوص المتلبس، و بعضها الآخر موضوع للأعم.

و قبل الدخول في الأدلة الواردة في المقام نقول بأن التدبر في نفس المدعى كاف للوصول إلى القول لخصوص المتلبس، و بطلان مقالة الأعمى، و ذلك لأن الأعمى، لا بدّ له من تصوير جامع معقول، و قد تقدم في المقدمة الثالثة عدم معقولية الوجوه المذكورة لتصوير الجامع الأعمى إلّا وجهين منها.

الوجه الأول: أن يقال بدخول فعل الماضي في المشتق، فضارب يعنى من ضرب، فعنوان «من ضرب»، ينطبق على المتلبس و على المنقضى عنه المبدأ، و هذا الوجه هو المختار.

الوجه الثاني: أن يقال بأن الجامع هو الذات الغير متلبسة فعلا بالعدم الأزلي للمبدأ.

و بالتأمل في هذين الجامعين، حيث تنحصر مقالة الأعمى بأحدهما، يتبين بأن هذه المقالة لا تقبل التصديق فيتعين القول بالوضع لخصوص

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥١

المتلبس، لأن كلا هذين الجامعين مما لا يمكن المساعدة عليه بحسب الوجدان العرفي.

فأما الجامع الثاني الذي هو الذات الغير متلبسة فعلا بالعدم الأزلي، فمن الواضح عدم عرفيته لأنه سنخ مفهوم يحتاج تصوره ثبوتا إلى عناية كبيرة، فضلا عن أن يكون هو مدلول كلمة «عالم أو ضارب» أو أن يكون هو المعنى الذي وضعه له الواضع و استعمله المستعمل و فهمه السامع إثباتا، فحينما يقال «زيد عالم» لا يتبادر إلى الذهن العرفي نفى أمر عدمي تفصيلا و لا إجمالا، بل المتبادر أمر ثبوتي صرف، فهذا الجامع لا يصلح أن يكون جامعا عرفيا.

و أما الجامع الأول الذي هو عبارة عن أخذ فعل الماضي في المشتق، و إن لم يكن غريبا في النظر العرفي لكنه يكذب مفهوميته و كونه مدلولاً لكلمة عالم، و ذلك لأن هذا الجامع أخذ فيه الفعل الماضي على نحو الركنية فإذا قلنا «زيد عالم» يعني «من علم»، فيلزم بناء على هذا أن يكون المبدأ حادثا في حق زيد قبل زمان الحكم لكي يصدق الفعل الماضي في زمان الحكم، و أما إذا كان المبدأ حادثا في آن الحكم، إذن فهو مفاد فعل المضارع، و هذا على خلاف الوجدان العرفي، فإنه شاهد على أنه متى ما صدق فعل المضارع صدق المشتق، و لا يتوقف صدقه على صدق فعل الماضي، بينما لو كان فعل الماضي دخيلا في المشتق، فلا يكفي في صدق اسم الفاعل صدق المضارع، بل لاحتاج إلى صدق فعل الماضي و إلى حدوث المبدأ آنأ (ما) قبل زمان الحكم، و من اللوازم المترتبة على إدخال فعل الماضي في المشتق، أنه في الحالات التي يكون فيها المبدأ آنيا و ليس له بقاء أصلا، من قبيل الضربة الواحدة، فحينئذ نسأل أنه بلحاظ أي زمان و أي آن نحكم على زيد بأنه ضارب؟. فهل نحكم عليه بلحاظ آن حدوث المبدأ، أو بلحاظ الآن الثاني؟.

فإن قيل لحاظ آن حدوث المبدأ، إذن فعل الماضي غير صادق بل الصادق هو فعل المضارع، و هذا معناه أن فعل الماضي غير دخيل في مفاد المشتق، و إن قيل بلحاظ الآن الثاني بعد حدوث المبدأ و بحسب الفرض أن المبدأ آنى و غير

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٢

قابل للبقاء و الاستقرار، إذن فعنوان «ضارب» لا يجوز إطلاقه حقيقة على الذات إلّا بعد انقضاء المبدأ، و هذا القول يرجع بالتحليل إلى أن المشتق حقيقة في المنقضى عنه المبدأ خاصة لا في المتلبس.

و اكتشاف مثل هذه اللوازم بالتحليل، برهان عرفي على أن هذا الجامع لا يصلح أن يكون هو الموضوع له كلمة «المشتق».

إذن فكلا الجامعين اللذين تعلناهما ثبوتا بطلا إثباتا، و تبين بالوجدان العرفي و بلوازم المطلب أن العرف يأبى عن كون المشتق أحد الجامعين، إذن فيبطل الوضع للأعم و يتعين الوضع لخصوص المتلبس، و مع هذا نذكر إجمالا- الوجوه التي تذكر للاستدلال على الأقوال في المسألة.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٣

### أدلة الوضع لخصوص المتلبس

#### الوجه الأول:

استدل على الوضع لخصوص المتلبس بدعوى التبادر، فإن المتبادر من المشتق هو خصوص المتلبس، و قد أشكل الأعمى على هذه الدعوى، بأن التبادر في المقام لا ينحصر منشؤه بالوضع إذ لعله ناشئ من الانصراف بسبب كثرة الاستعمال في المتلبس، فإن الاستعمال في المتلبس أكثر منه في المنقضى عنه المبدأ فلعل كثرة الاستعمال أوجبت انصرافا. و هذا الانصراف هو منشأ التبادر.

و أجاب عن ذلك صاحب الكفاية [٦١]، بأن الاستعمال في حالات انقضاء المبدأ عن الذات، أكثر منه في حالات التلبس، فكيف يدعى أن كثرة الاستعمال في التلبس هي التي أوجبت الانصراف و التبادر.

و أشكل على صاحب الكفاية، بأنه بين محذورين، فإما أن يعترف بأن الاستعمال في التلبس أكثر منه في المنقضى، و إما أن يعترف بأن الاستعمال في المنقضى أكثر منه في التلبس، فإن قال بالأول، إذن تم الإشكال، و هو أن هذا التبادر تبادر انصرافي ناشئ من كثرة الاستعمال في التلبس، و إن قال بالثاني إذن لزمه إشكال آخر، و هو أنه كيف يكون الاستعمال في المنقضى أكثر

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٤

منه في التلبس مع أن صاحب الكفاية [٦٢] يدعى الوضع لخصوص التلبس، فإن كون الاستعمال في المنقضى أكثر، معناه أن الحاجة الاستعمالية في المنقضى أكثر منها في التلبس، و الأوضاع تابعة للحاجات، فيناسب ذلك كون الوضع للأعم لا لخصوص التلبس.

و حاول صاحب الكفاية أن يتخلص من كلا المحذورين حيث قال بأن الملاحظ إن أكثر الاستعمالات الواقعة للمشتق قد صدرت بعد انقضاء المبدأ عن الذات، و هذه الاستعمالات قابلة لأن تكون مستعملة في التلبس إذا كان الحكم و الجرى بلحاظ حال التلبس، و قابلة أيضا لأن تكون مستعملة في المنقضى إذا كان الجرى بلحاظ زمان الانقضاء، و حينئذ إن قلنا بالوضع لخصوص التلبس، فلا بد و أن تكون موضوعة لخصوص التلبس، و أن يكون الجرى بلحاظ حال التلبس، و ذلك تمسكا بأصالة الحقيقة، إذ لو كان الجرى بلحاظ حال الانقضاء لكان مجازا، فأصالة الحقيقة تعين وجه هذه الاستعمالات الكثيرة بأنها تستعمل في التلبس و بلحاظ حال التلبس، إذن فمسألة كون الوضع لخصوص التلبس لا يناسب كون الاستعمالات في المنقضى أكثر منها في التلبس واضحة، إذ بناء على المتبسي، الاستعمال فيه أكثر لأن هذه الاستعمالات المجملة الوجه يؤول أمرها إلى استعمالات في التلبس ببركة أصالة الحقيقة فلا يلزم من المتبسي أن يكون الاستعمال في غير الموضوع له أكثر شيوعا من الاستعمال في الموضوع له.

و أما بناء على الوضع للأعم، فلا تجرى أصالة الحقيقة لأن زمان الجرى و الحكم، سواء كان بلحاظ حال التلبس، أو بلحاظ حال ما بعد التلبس، هو على أي حال حقيقة، بل تجرى أصالة الإطلاق التي توجب أن يكون زمان الجرى هو زمان النطق، فإن مقتضى الإطلاق و عدم تعيين الزمان هو أن يكون زمان النطق هو زمان الجرى، و زمان النطق هو زمان الانقضاء، لأن هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٥

الاستعمالات صدرت في زمان الانقضاء، فيكون زمان الانقضاء هو زمان الجرى، و هذا معناه، أنها مستعملة في المنقضى عنه المبدأ لا في التلبس، إذن فدعوى أن تبادر التلبس ينشأ من كثرة الاستعمال و الانصراف لا- من الوضع ممنوعه، إذ بناء على الأعم تكون الاستعمالات، استعمالات في المنقضى، بمقتضى أصالة الإطلاق، و بهذا يندفع كلا المحذورين.

و لكن ما ذهب إليه صاحب الكفاية [٦٣]، من أن كثرة الاستعمال، بناء على الأعم، تكون في المنقضى ببركة أصالة الإطلاق غير صحيح، و ذلك لأن الجمل على قسمين.

القسم الأول: تطبيقية، و هي أن يكون هناك ذات مشخّصة، ثم يطبق عليها عنوان المشتق من قبيل زيد عالم.

القسم الثاني: غير تطبيقية، و هي، ما إذا لم يلحظ ذات معينة، ليطبق عليها ذات المشتق من قبيل أكرم العالم.

ففي القسم الثاني إذا ورد المشتق في جملة غير تطبيقية، فإن المستعمل لم يلحظ ذاتا معينة أجرى عليها المشتق، ليقال، بأن مقتضى الإطلاق، أن زمان الجرى هو زمان النطق، و زمن النطق كان بعد الانقضاء، فيكون الاستعمال حينئذ في المنقضى، بل الأمر ليس كذلك.

و أما في القسم الأول فيما إذا كانت الجمل تطبيقية، فإن هذه الجمل، إما أن تكون إسنادية أو حملية.

فإن كانت إسنادية من قبيل «أكرمني عالم»، فمن الواضح أن مقتضى الإطلاق، هو أن الجرى و التطبيق إنما هو بلحاظ صدور الإكرام عن الذات، لا بلحاظ زمن النطق ليقال أن زمن النطق قد انقضى فيه المبدأ، فيكون مستعملا في المنقضى.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٦

و إن كانت حملية من قبيل «زيد عالم»، فتارة نفرض أن الذات كانت منعدمة حين صدور هذه الجملة و أخرى نفرض أنها موجودة، فإن كانت منعدمة، فمن الواضح أن الجرى يكون بلحاظ زمن وجود الذات لا زمن النطق، لأن بلحاظ زمن النطق لا ذات أصلا، و أما إن كانت الذات موجودة حين صدور هذه الجملة، فحينئذ مقتضى أصالة الإطلاق هو كون الجرى في زمان النطق، و لكن لا نقول بأن الغالب في زمان النطق هو انقضاء المبدأ، بل غالبا ما يكون زمان النطق مقارنا مع فعلية التلبس بالمبدأ، و حينئذ فأين كثرة الاستعمال في المنقضى بناء على الأعم كما ذكر صاحب الكفاية، فكلامه غير تام.

كما أن الإشكال المذكور على التبادر، و هو احتمال أن يكون ناشئا من كثرة الاستعمال، غير ضار في المقام، لأن معنى حصول التبادر من كثرة الاستعمال، هو أن العرف نقلوا المشتق من المعنى اللغوي الأعمى، إلى خصوص المتلبس، و هو معنى الوضع التعيني، و عمل الفقيه هو تشخيص الوضع العرفي لا الوضع اللغوي.

### الوجه الثاني:

أن يقال بأن الأوصاف الاشتقاقية لو كانت موضوعة للأعم للزم انتفاء التضاد بين زيد و عالم، إذ يصح أن يقال عن زيد أنه عالم باعتبار تلبسه بالعلم، و في نفس الوقت يصح أن يقال عنه أنه جاهل باعتباره كان متلبسا بالجهل، و معنى هذا أنه لا تضاد بين عالم و جاهل حيث وصف بهما شخص واحد في وقت واحد، مع أن الأوصاف الاشتقاقية المأخوذة من المبادئ المتضادة من قبيل العلم و الجهل، متضادة، فبهذا يتبين أن المشتق ليس موضوعا للأعم.

و هذا الاستدلال غير تام، لأنه، إن أريد بالاستدلال بالتضاد بين عالم و جاهل، الاستدلال على التضاد بينهما بسبب التضاد بين العلم و الجهل، فهو

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٧

غير صحيح، لأن التضاد بين المبدأين لا يستلزم التضاد بين مدلولي الهيئتين الاشتقاقيتين المأخوذتين من هذين المبدأين، لأنه بناء على الأعمى يطعم مفهوم عالم و جاهل بالفعل الماضي فيتحول المفهوم إلى فعلين ماضيين و لا تنافي بين فعلين ماضيين. و إن أريد بالتضاد بين عالم و جاهل، القول بأن التضاد بينهما أمر ارتكازي معروف، فهذا صحيح، إلا أن هذا الارتكاز في طول معرفة المعنى، و لا يكون دليلا على معرفة المعنى، نعم هو صالح للتنبه على المعنى في حال الغفلة عنه.

### الوجه الثالث:

أنه يصح سلب المشتق عن المنقضى عنه المبدأ، و صحة السلب علامة على المجاز، فيثبت بذلك أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس.

و قد أشكل على ذلك، بأنه إن كان المراد بصحة السلب عن المنقضى عنه المبدأ صحة السلب كلية، فهذا خلاف الوجدان، فإن زيدا الذي انقضى عنه العلم لا يصح سلب العالم عنه كلية، لأنه كان متلبسا بالعلم سابقا فيصدق عليه أنه عالم بعلم سابق، و إن كان المراد بصحة السلب، صحة السلب المقيدة بالفعل، كما يقال عمن انقضى عنه العلم أن زيدا ليس بعالم بعلم فعلى، فهذا صحيح، إلا أن صحة سلب المقيد لا تدل على صحة سلب المطلق ليتم الدليل.

و لكن هذا الإشكال مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنه تارة نقيده الوصف الاشتقاقي، فنقول «زيد ليس بعالم الآن»، فتكون كلمة «الآن» قيما للعالم، و أخرى، نقيده المبدأ فنقول «زيد ليس بعالم بالعلم الموجود الآن» فتكون كلمة الآن قيما للعلم، و لكن هذا الفرق غير نافع في المقام، لأنه إن كان الاستدلال على الوضع لخصوص المتلبس بصحة السلب بمثل جملة «زيد ليس بعالم الآن»، فهذا صحيح، لأن

التزاع بين الأعمى و المتلبسى إنما هو في أن زيدا

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٨

الذى انقضى عنه المبدأ، هل يطلق عليه أنه عالم الآن أو لا؟. فإذا صح قولنا «زيد ليس بعالم الآن» فيتعين القول بالوضع لخصوص المتلبس، و أما إذا كان الاستدلال على الوضع لخصوص المتلبس بجمله «زيد ليس بعالم بالعلم الموجود الآن» فقد يكون صحيحا، لأن هذا مما يعترف به الأعمى، لأنه لا يقول بأنه عالم بعلم فعلى الآن، بل يقول أنه كان عالما، و بهذا اللحاظ يصح إطلاق لفظ العالم عليه الآن حقيقة، فصحة قولنا «زيد ليس بعالم بعلم فعلى الآن» لا تضر الأعمى.

إلا أن أصل هذا الاستدلال غير صحيح، لأن صحة السلب ليس من علامات المجاز، و قد مرّ بك أن صحة الحمل و صحة السلب من نتائج العلم بالمعنى الموضوع له اللفظ، و لا تصلح دليلا على الوضع، نعم هي صالحة للمنبهية على المعنى حين الغفلة عنه.

### الوجه الرابع:

ما ذكره المحقق النائيني [٦٤] (قده) و هذا الوجه مركب من أمرين.

الأمر الأول: هو دعوى قيام البرهان على بساطة المفاهيم الاشتقاقية، و أن مفهوم «عالم و ضارب» و غيرها هو نفس مفهوم المبدأ، غايته أن المبدأ لوحظ في جانب المشتق لا بشرط، و بذلك صحّ حمله على الذات، بينما لوحظ حمله في المصادر بشرط لا، و لهذا امتنع حمله على الذات، فيقال بأن البرهان قائم على أن الأوصاف الاشتقاقية بسيطة و لا تختلف عن المصدر إلا من حيث اللابشرطية و البشروطانية.

الأمر الثاني: أنه بناء على بساطة المفهوم الاشتقاقي لا يعقل الوضع للأعم، إذ لا يتصور جامع أعمى بناء على البساطة. و بهذين الأمرين يتبين أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٥٩

أما الأمر الثاني و هو أنه بناء على بساطة المفاهيم الاشتقاقية لا يعقل الجامع الأعمى [٦٥]، فقد تقدم في مقدمات المسألة صحته [٦٦]. و أما الأمر الأول، و هو بساطة المفاهيم الاشتقاقية، بمعنى أن مدلول عالم هو العلم و لكن لا بشرط، لا يمكن قبوله، و سيأتى تحقيقه في خاتمة المسألة، و لهذا فالأحسن تبديل هذا البيان بما ذكرناه في بداية الاستدلال، بأن يقال، بناء على البساطة، فالجامع الأعمى غير معقول، و بذلك يمتنع القول بالوضع للأعم، و بناء على التركيب، فالجامع الأعمى معقول ثبوتا، و لكنه غير معقول عرفا، لاستلزامه المحاذير العرفية الوجدانية، و بذلك يبطل القول بالوضع للأعم على كلا المبنيين، و بما ذكرناه من أدلة المتلبسى، يظهر وجه الخلل في أدلة الأعمى بنحو الموجبة الكلية في تمام المشتقات، نعم هناك بحث معقول في دعوى الأعمى بنحو الموجبة الجزئية، بأن يقال أن بعض المشتقات موضوعة للأعم، من قبيل أسماء الحرف و الصناعات و الآلات و بعض أسماء الأماكن بنحو الموجبة الجزئية.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٠

### أدلة الوضع للأعم بنحو الموجبة الجزئية

#### إشارة

صار واضحا بطلان الوضع للأعم، و لكن هناك بعض المشتقات قد يقال بأنها موضوعة للأعم بنحو الموجبة الجزئية من قبيل أسماء الحرف و الصناعات «كبقال و شاعر»، و أسماء الآلات «كمفتاح»، و بعض أسماء الأماكن «كمذبح»، و مثل هذا القول يستحق الانتباه إذ قد يخطر في بادئ الرأي أن أمثال هذه المشتقات قد تستعمل في المنقضى بلا عناية، فيصح إطلاقها على الذات المنقضى عنها

المبدأ، فمثلا «صائغ» يستعمل فيمن حرفته الصياغة و لو لم يكن متلبسا بها فعلا، «و شاعر»، فيمن له موهبة الشعر، و لو لم ينظم الشعر بالفعل، «و مذبح»، في المكان المعد للذبح و لو لم يكن هناك حيوان بالفعل يذبح فيه، «و المفتاح» يعبر عنه بالمفتاح، و لو لم يكن يستعمل بالفعل في الفتح، و هكذا. فمثل هذه المشتقات يصح إطلاقها على الذات مع عدم التلبس الفعلي بها، و صحة الإطلاق هذه يحتمل فيها أحد وجوه خمسة فلا بد للقائل بالأعم من إبطال أربعة لإثبات مدعاه.

### الوجه الأول:

و هذا الوجه هو مطلوب القائل بالأعم، و هو أن صحة الإطلاق مع عدم التلبس الفعلي ناشئ من هيئة المشتق الموضوعه للأعم من المتلبس و ممن انقضى عنه المبدأ.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦١

### الوجه الثاني:

أن يقال بأن صحة الإطلاق مع عدم التلبس الفعلي ناشئ من التوسع في مدلول مادة المشتق بمعنى أن المادة أريد بها في المقام، الحرفة و الصناعة، و لم يرد بها الفعلية، ففي الحرفة مثلا، نرى أنه يصح إطلاق كلمة صائغ على هذا الإنسان، مع أنه لا يباشر فعلا عملية الصياغة، و إنما يصح ذلك باعتبار أن الصياغة التي هي مبدأ الاشتقاق في صائغ، بمعنى الصناعة و الحرفة، و تلبسه بالحرفة فعلى لا محالة، فيكون ذلك من استعمال المشتق في المتلبس بالفعل لأنه متلبس بالفعل بحرفة الصياغة.

و ما يمكن أن يقوله الأعمى لإبطال هذا الوجه، هو أن يقال، بأن المادة لو كان مدلولها هو الحرفة و الصناعة للزم أن يكون هذا المدلول مدلولاً للمادة حينما تعرض عليها سائر الهيئات الأخرى، لأن المادة واحدة موضوعه بوضع واحد نوعي، فمثلا، «صاغ و يصوغ» مادتهما واحدة، وضعت لمدلولها و هو الصنع و الحرفة، مع أننا نرى بالوجدان أن الصياغة في ضمن «صاغ و يصوغ» تدل على الحدث، و نفهم من ذلك التلبس الفعلي بالصياغة، إذن فالصياغة لم تكن بمعنى الحرفة و الصناعة، و إلا للزم أن تكون بهذا المعنى في تمام المشتقات بناء على الوضع النوعي الواحد.

### الوجه الثالث:

أن يقال، بأننا لو سلمنا بأن المادة أريد بها العملية، لا الحرفة و الصناعة، و لكن الهيئة موضوعه للمتلبس بالتلبس الشأني لا بالتلبس الفعلي، فالتصرف في مدلول الهيئة لا المادة، و لكن لا بحملها على المتلبس و المنقضى، بل بتوسعة دائرة التلبس.

فنقول بأن المراد من التلبس الملحوظ في هيئة «صائغ»، هو الأعم من التلبس الفعلي و التلبس الشأني، و حينئذ، يصح في المقام إطلاق «صائغ» على

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٢

المتلبس بالصلاة فعلا، لأن تلبسه الشأني في الصياغة محفوظ، فلا يثبت بذلك الوضع للأعم.

و يمكن للأعمى أن يدفع هذا الوجه بسنخ ما دفع به سابقه، بأن يقال، بأن هيئة «صائغ» لو كانت موضوعه بوضع شخصي، بحيث أنها موضوعه للذات المتلبسة فعلا- لكن بتلبس أعم من الشأني و الفعلي، و هيئة ضارب موضوعه بوضع شخصي بحيث أنها موضوعه للذات المتلبسة فعلا- بالتلبس الفعلي خاصة، لا التلبس الشأني، لأمكن ما ذهبتم إليه، و لكن هيئة «صائغ و ضارب» موضوعه بوضع نوعي واحد على وزان طبيعي هيئة فاعل التي لم يلحظ فيها مادة دون مادة، و حينئذ نسأل، أن هيئة فاعل الذي هو الكلي الطبيعي، هل أخذ فيه التلبس الفعلي، أو الأعم من الفعلي و الشأني؟. فإن قيل بأن المأخوذ هو التلبس الأعم، فهذا خلف ما ذهبتم إليه من أن ضارب



لا يصدق على من لم يكن متلبسا تلبسا فعليا بالضرب، و إن قيل بأن المأخوذ هو التلبس الفعلي بالخصوص، إذن فما ظنكم في «صائغ» الذي يصح إطلاقه على الذات مع عدم التلبس الفعلي. إذن فالهيئة موضوعة بوضع نوعي لا شخصي، و لو كان هناك توسعة في دائرة مدلول هيئة صائغ بنحو يشمل التلبس الفعلي و التلبس الشأني، للزم سريان هذه التوسعة إلى تمام أسماء الفاعل مع أن القوم لا يلتزمون بذلك.

#### الوجه الرابع:

أن يقال، بأن إطلاق المشتق على الذات لا يشمل على التوسعة و التصرف في مدلول مادة «صائغ» و لا في مدلول هيئة بل مشتمل على التصرف في مدلول جملة «زيد صائغ»، لأن هذه الجملة بقرينة كون الصياغة حرفه و صناعة، تدل على الهووية و الجري الشأني الاقتضائي، لا الجري الفعلي الدائمي.

و لا يرد على هذا الوجه ما أورد على الوجه الثاني و الثالث، فلا يقال، بأن التصرف في مدلول مادة صائغ، حتى يشكل بأن هذه المادة محفوظة في

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٣

«صاغ» أيضا، و لا يقال بأن التصرف في هيئة «صائغ»، حتى يشكل بأن هذه الهيئة محفوظة في هيئة «ضارب» أيضا، بل التصرف في مدلول جملة «زيد صائغ» فإن مدلولها الجري و الهووية، و بقرينة أن الصياغة خارجا تكون حرفه، و حيث أن هناك من الصاغة من لم يمارسها فعلا، فتحمل الهووية على الهووية الاقتضائية لا الهووية الفعلية.

و لكن معنى هذا أن التوسعة منوطة بالجملة لا بالكلمة، فكلمة «صائغ» حالها حال كلمة «ضارب»، و التوسعة جاءت ببركة جملة «زيد صائغ»، مع أن هذا خلاف الوجدان، فهو قاض بأن كلمة صائغ بنفسها مفردة، مفهومها أوسع من مفهوم ضارب أو قاتل، فإن هذه الكلمة من دون إجرائها على ذات و من دون إيقاعها محموله، يتبادر منها معنى واسع قابلا للانطباق على المتلبس و المنقضى عنه المبدأ.

#### الوجه الخامس:

أن يقال بعدم التصرف في مدلول المادة و الهيئة و الجملة، و إنما التصرف بأمر خارجي، و ذلك بأن العرف يعمل عناية ارتكازية، بحيث أن الصياغة مستمرة، فهو يلغى الفترات الفاصلة بين أوقات الصياغة، و يرى أن الصياغة فعلية حكما، و حينئذ، هذا الإنسان الذي لا يصوغ فعلا، ينزل منزلة الصائغ الفعلي، و ينطبق عليه هذا العنوان.

و لكن إذا صحّت هذه العناية العرفية الارتكازية، إذن لصدق عرفا أن نقول عن زيد المتلبس بالصلاة فعلا أنه متلبس بالصياغة فعلا، مع أن هذا غير صحيح، و بهذا تبطل عرفة هذه العناية.

و إذا بطلت هذه الوجوه الأربعة يتعين الوجه الأول، و هو المدعى للقائل بالأعم، و هو أن هيئة صائغ موضوعة للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٤

#### إيرادات على الأعمى

و يشكل على الأعمى بعدة إيرادات.

أولاً: إن الأعمى أشكل على الوجه الثالث، بأن لازمه أن تكون هيئة صائغ موضوعه بوضع شخصي لا نوعي، إذ لو كانت موضوعه بوضع نوعي بلحاظ طبيعي صيغته فاعل للمتلبس الأعم من الشأني والفعلي، للزم صدق العنوان حتى في «ضارب و قاتل» في موارد التلبس الشأني.

و هذا الكلام من الأعمى في غير محله، لأنه يدعى التفصيل بين «ضارب» و «صائغ»، فضارب موضوع لخصوص المتلبس، و صائغ موضوع للأعم، و هذا لا يتم إلا بتعدد الوضع، فهيتة «فاعل» وضعت في ضمن «عالم و ضارب» لخصوص المتلبس، و وضعت في ضمن «شاعر و صائغ» للأعم من المتلبس و ممن انقضى عنه المبدأ.

فإذا صح تعدد الوضع، فلما ذال - تصح دعوى القائل بالوضع لخصوص المتلبس، من وجود وضعين لهيتة فاعل، فهي في «شاعر و صائغ» موضوعه للمتلبس و لو شأنا، و هي في «عالم و ضارب» موضوعه للمتلبس الفعلي.

ثانياً: أن الصحيح في المقام، هو الوجه الثالث، بأن يقال بأن هيئة صائغ مفادها هو التلبس الأعم من الفعلي و الشأني دون الالتزام بوضعها الشخصي، بل نلتزم بأن هيئة «صائغ» موضوعه بالوضع النوعي لطبيعي فاعل،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٥

و أن التوسعة في التلبس للشأني و الفعلي مأخوذة في طبيعي اسم الفاعل من دون فرق بين «صائغ و ضارب»، لأن مرادنا من التلبس الشأني في المقام ليس مجرد إمكان التلبس و قابليته، بل اتخاذ المبدأ حرفه و طريقة و هذا محفوظ في سائر أسماء الفاعلين، غاية أن هذا النحو من التلبس ليس له مصداق في «ضارب»، لأن الضرب لم يتخذ حرفه في السوق، و لكن كل أسماء الفاعلين موضوعه للذات المتلبسة بنحو من التلبس يشمل اتخاذ المبدأ ديدنا، و الفرق بين بعض أسماء الفاعلين و البعض الآخر حيث أن هذا النحو من التلبس له مصداق في الخارج و في بعضها ليس له مصداق، و هذا الفرق بين «صائغ و ضارب» ليس في المفهوم و المعنى الموضوع له، حتى يلزم تعدد الوضع، بل الوضع واحد و الموضوع له واحد و هو طبيعي المتلبس و لو بهذا النحو من التلبس، بل الفرق في المصداق، حيث أن ضارب ليس له مصداق في الخارج بحيث يكون الضرب مهنة و حرفه له، بينما صائغ له مصداق بهذا النحو من التلبس.

و بهذا يندفع دليل الأعمى بتفسيرنا لظاهرة انطباق عنوان صائغ على الذات الغير متلبسة فعلا بالصياغة، إذ نوسع دائرة التلبس باتخاذ المبدأ ديدنا و حرفه، و هذه التوسعة تجرى في سائر المشتقات و الأوصاف الاشتقاقية، فمثلا كلمة «مذبح» اسم لمكان معد للذبح اتخذ الذبح فيه منهجا و طريقة، و هذا مشمول للتلبس.

ثالثاً: و يرد على تفسير الأعمى، لظاهرة صحة إطلاق لفظ صائغ في حال عدم التلبس الفعلي بالصياغة بالوضع للأعم، عدم صحة هذا التفسير، و ذلك أنه لو كانت نكتة صحة هذا الإطلاق هي الوضع للأعم من المتلبس و المنقضى، إذن للزم صحة هذا الإطلاق حتى بعد ترك الحرفة و الصياغة و الانشغال بحرفة أخرى، كأن أصبح «بقالا» مثلا، مع أنه لا إشكال بحسب الوجدان أن هذا الذي ترك الصياغة و اشتغل بالبقالة لا يصدق عليه عرفاً أنه صائغ، فهذا دليل على أن التوسعة في المطلب ليست قائمة على أساس الوضع

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٦

للأعم، بل بنكتة توسيع التلبس و تعميمه للتلبس الشأني.

و يرد أيضا على هذا التفسير أن غير المحترف الذي لم يكن يوما محترفا للصياغة، لو أنه صاغ و لو مرة صدفة، للزم صحة إطلاق صائغ عليه، لأن هذه الكلمة موضوعه للأعم، مع أنه لا إشكال في أن هذا الصائغ على سبيل الصدفة لا يصدق عليه أنه صائغ، إلا بالاعتناء، و ليس ذلك، إلا لأن التلبس المعترف في هيئة صائغ إنما التلبس بوجوده الفعلي أو التلبس الشأني باتخاذ المبدأ ديدنا و منهجا له.

فهذان شاهدان على أن صحة الإطلاق الملحوظة ليست بملاك الوجه الأول، و إنما هي بملاك الوجه الثالث بالنحو الذي قرناه.

و بهذا انتهى الكلام في أدلة الأعمى، و اتضح أن الصحيح مطلقا هو الوضع لخصوص المتلبس.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٧

## خاتمة

## إشارة

يبحث فيها عن الفرق بين المصدر و مفاده و المشتق و مفاده و بقيّة الأوصاف الاشتقاقية.

و هنا قد قيل بأن المصدر، هو أصل الكلام و المشتقات، و ليس المراد بذلك أن المصدر بوجوده اللفظى يكون أصلا للمشتقات بوجوداتها اللفظية، لوضوح أن المصدر حينئذ له هيئة خاصة مباينة لهيئات سائر المشتقات، فلا معنى لأن يكون «ضرب» هيئة و مادة، أصلا «لضارب»، لأنهما وجوديهما اللفظيين متباينان، إذ كل منهما متقوم بهيئة خاصة مباينة لهيئة الآخر، بل المراد كون المصدر أصلا، بلحاظ المعنى و المدلول، بمعنى أن مفاد المصدر، هو مادة مفادات سائر المشتقات، فهو المعنى المحفوظ و السارى فى سائر مداليل المشتقات.

و التحقيق فى أصالة المصدر من حيث المعنى، مبنى على معرفة أن المصدر هل هو بمادته موضوع لذات الحدث، و بهيئته لم يوضع لمعنى نسبي يخصّص ذلك الحدث و يخصّصه بنحو خاص؟ فحينئذ، هذا يكون معنى محفوظا فى سائر المشتقات الأخرى، فذات الحدث يكون محفوظا فيها لا محالة، أو أن المصدر حاله حال سائر المشتقات، فله وضعان، وضع بلحاظ مادته لذات الحدث، و وضع بلحاظ هيئته لمعنى نسبي، فعلى هذا لا يكون المصدر أصلا للكلام حتى بلحاظ المعنى، لأن مفاده حينئذ نسبة مخصوصة

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٨

تباين سائر النسب الأخرى، و إنما تمام وظيفة هيئة المصدر، هى حفظ المادة فى قالب لفظى معيّن؟.

فالمعروف بين المحققين المتأخرين، أن المصدر كما هو موضوع بمادته لذات الحدث، كذلك هو موضوع بهيئته لمعنى آخر. و فى تقريب هذا المعنى يذكر وجهان:

## الوجه الأول:

ما هو معروف بين المتأخرين، من أن هيئة المصدر موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية، بمعنى أن الحدث الذى هو مدلول المادة، يمكن أن يضاف إلى ذات فاعله، أو إلى ذات مفعوله، بنحو الإضافة الناقصة، كما يمكن أن يضاف بنحو النسبة التامة، فمثلا إضافة «الضرب» إلى «ضارب» فى «ضرب زيد» هذه بنحو النسبة التامة، و فى «ضرب زيد» بنحو النسبة الناقصة، إذن فهى المصدر موضوعة لنسبة بين مدلول المادة و بين فاعل «ما» أو مفعول «ما»، على نحو الإبهام و الإجمال، و بذلك يختلف المصدر عن أسماء المصادر و الجوامد، ففى أسماء المصادر من قبيل «طهر و غسل و عجب»، و أسماء الأجناس العامة، من قبيل «قلم و دار»، لم يؤخذ للهيئة أى معنى نسبي، بينما فى المصادر من قبيل «ضرب»، فقد أخذ فى مدلول الهيئة المصدرية معنى نسبي، و هو النسبة الناقصة التقييدية بين الحدث و بين ذات «ما» على وجه الإبهام،

و هذا الوجه يمكن أن يستشكل فيه، و يمنع أخذ النسبة الناقصة التقييدية فى مفاد هيئة المصدر بعدة تقرّيات.

التقريب الأول: ما ذكره المحقق النائيني [٦٧] قدس سره حيث قال، بأن النسبة الناقصة التى هى معنى حرفى لو كانت مأخوذة فى المصدر، للزم كونه

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٦٩

مبنيًا فى اللغة، لأن أحد أسباب البناء فى لغة العرب، هو تضمّن الإسم لمعنى حرفى، و كونه شبيها بالحرف، مع أنه من الواضح عدم

كون المصدر كذلك.

و هذا الإشكال في غير محله، لأن ما عدّ سببا من أسباب البناء إنما هو تضمّن الاسم بمادته للمعنى الحرفي، لا بهيئته، من قبيل أسماء الإشارة و الموصول التي قيل ببنائها. بلحظ أنها متضمنة للمعنى الحرفي بمادتها لا بهيئتها، و أما في المقام، لا ندعى بأن المصدر بمادته متضمن للمعنى الحرفي الذي هو الجنبه الاسميه في المصدر بل بهيئته، فمادته موضوعه لذات الحدث، و ذات الحدث خاليه من المعنى الحرفي، و هيئته هي الموضوعه لذلك. و لا يتوهم أن تضمّن هيئه الكلمه للمعنى الحرفي يكفي لجعلها مبنية، بدليل أن فعل الماضي و المضارع و الأمر بمادته لم يتضمن المعنى الحرفي بل بهيئته، و مع هذا هو مبنى، لأن الفعل مبنى بالأصالة لا باعتباره متضمنا لمعنى حرفي.

إذن فهذا الإشكال غير صحيح، لأن النسبة الناقصة تؤخذ في جانب الهيئه لا في جانب المادة.

التقريب الثاني: أن يقال بأنه إذا بنينا على أن مفاد هيئه المصدر موضوعه لنسبه الحدث إلى ذات «ما» يلزم في قولنا «ضرب زيد»، وجود نسبتين ناقصتين تقيديتين في عرض واحد و مرتبه واحده على مفهوم واحد و هذا أمر غير معقول. و توضيح ذلك: أن اجتماع نسبتين ناقصتين تقيديتين على شيء واحد يعني أن هذا الشيء الواحد صار طرفا لنسبتين ناقصتين بل لا بد من الطوليّه بين هاتين النسبتين، من قبيل قولنا «ماء الورد الجيد»، فهنا نسبتان ناقصتان إحداهما نسبة الماء إلى الورد بالإضافة، و الأخرى النسبة الوصفية حيث وصفناه بأنه جيد و إحدى النسبتين في طول الأخرى، لأن ماء الورد بما هو ماء الورد يوصف بأنه جيد، فالنسبة الوصفية في طول نسبة الإضافة.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٠

أما أن تكون النسبتان الناقصتان في عرض واحد، فهذا أمر غير معقول، لأن كون «مفهوم طرفا للنسبة»، عبارة عن اندكاكه في مفهوم تركيبى، و هذا المدلول الوجداني لا معنى لأن يندك في مرتبه واحده في مفهومين تركيبيين، نعم يندك في مفهوم تركيبى، ثم ذاك المفهوم التركيبى يندك في مفهوم تركيبى أوسع منه، و هو معنى الطوليّه بين النسبتين كما في «ماء الورد الجيد» فإن العرضيه بين النسبتين غير معقول، لأن المفهوم التركيبى لا يمكن اندكاكه في مرتبه واحده في مفهومين تركيبيين، نعم يندك في مفهوم تركيبى، و هذا يندك في مفهوم تركيبى أوسع منه، و هو معنى الطوليّه بين النسبتين، فإن «ماء» اندك في مفهوم تركيبى و هو «ماء الورد»، ثم ماء الورد اندك في مفهوم تركيبى آخر و هو «ماء الورد الجيد».

و بناء على هذا نقول، أن الحدث و هو مدلول المادة في «ضرب زيد»، صار طرفا لنسبتين ناقصتين في عرض واحد إحداهما نسبه إلى ذات «ما» على وجه الإبهام و هي مدلول الهيئه المصدرية، و الأخرى نسبه إلى «زيد» و هي مدلول الإضافة، و لا مخلص من ذلك إلا أن يقال مثلا، بأن النسبة الثانية التي هي مفاد الإضافة طرفها هو الذات و ليس الحدث، فيرجع قولنا إلى حدث صادر من ذات، و تلك الذات هي «زيد»، و هذه عناية واضحة و مخالفة للوجدان العرفي فإنه شاهد، بأن طرف النسبة مع «زيد» ليس هو الذات المبهمه المأخوذة في الهيئه المصدرية، و إنما هو الحدث الذي هو مدلول المادة، إذن، فالحدث صار طرفا لنسبتين ناقصتين عرضيتين إحداهما النسبة المأخوذة في مفاد هيئه المصدر و الأخرى النسبة المأخوذة في مفاد هيئه الإضافة، فكان الحدث نسب بالنسبة الناقصة إلى الذات المبهمه، و إلى «زيد» في عرض واحد، و هذا ممّا لا محصل له.

و لكن يمكن التخلص من هذا الاعتراض، بأن يقال بأن الهيئه المصدرية في قولنا «ضرب زيد» تدل على النسبة لا على طرف النسبة.

إذن ففي المقام نسبة واحده فقط، أحد طرفيها الحدث، و الآخر «زيد»،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧١

و الدال على النسبة، هو هيئه المصدر، و الدال على الحدث، هو مادة المصدر، و الدال على الطرف الآخر للنسبة، هو هيئه الإضافة، فليس في المقام نسبتان إحداهما نسبة الحدث إلى الذات، و الأخرى نسبة الحدث إلى «زيد»، ليجتمع نسبتان ناقصتان في مرتبه واحده،

بل نسبة واحدة، الدال عليها هو الهيئة، وهذه الهيئة المصدرية، إنما تدل على النسبة فقط، ولا تدل على المنسوب إليه، و لكن هيئة الإضافة تدل على تعيين المنسوب إليه، و كونه «زيداً».

إذن فلا يوجد في المقام نسبة إلى الذات، و نسبة أخرى إلى «زيد»، بل نسبة واحدة مدلوله للهيئة المصدرية.

التقريب الثالث: وهذا التقريب ينشأ من جواب التقريب السابق، و هو أن هيئة المصدر لو كانت دالة على النسبة و طرف النسبة أيضاً، بمعنى أنها تدل على نسبة الحدث إلى الذات المبهمة، إذن فالمصدر يكون معنى مستقلاً في نفسه و ليس لازم الإسناد إلى الغير، و أمّا إذا بنينا بأن هيئة المصدر تدل على النسبة فقط دون طرف النسبة، إذن فالمصدر يكون واجب الإسناد، فكما أن فعل الماضي مثلاً لا بد من إسناده فنقول «ضرب زيد» لأن ضرب تدل على النسبة و أما طرف النسبة و هو الفاعل لا يدل عليه هيئة الفعل، و إنما تدل عليه هيئة الجملة الفعلية، فكذلك في المقام، إذا قلنا بأن هيئة المصدر تدل على النسبة فقط دون طرف النسبة، إذن فالمصدر لا يكون تام المعنى في نفسه من دون إسناده، و يكون حاله حال الفعل، مع أن «الضرب» يتكلم عنه من دون إسناده فنقول «الضرب حرام» من دون أن نسند إلى شيء و هذا كاشف عن أحد أمرين:

فإما أن النسبة و طرف النسبة كليهما داخل في هيئة المصدر لكي يكون قابلاً للتوجه إليه من دون إسناده.

و إما أن يكون كلاهما خارجاً عن مدلول المصدر و أن مدلوله ذات الحدث.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٢

و الجواب، أن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان المشهور قائلاً بأن النسبة مأخوذة و ملحوظة دائماً في هيئة المصدر و مدلوله، و لكن المشهور لا يقول بذلك، بل يقول بأن موارد استعمال هيئة المصدر على قسمين:

ففي بعض الموارد يؤتى بالمصدر من دون أن يفرض للهيئة معنى أصلاً و يكون تمام المقصود من المصدر، هو المادة فقط، و لكن وظيفة الهيئة حفظ المادة في قالب معين، من دون أن تكون دالة على شيء، و في بعض الموارد الأخرى يؤتى بالهيئة للدلالة على النسبة الناقصة التقييدية، فعلى هذا لا يرد الاعتراض على المشهور، لأن في موارد عدم الإسناد، يقولون بأن الهيئة معطلة و لم يرد منها النسبة.

التقريب الرابع: أن يقال، بأنه تحصيل أن الهيئة المصدرية تدل على النسبة، و هيئة الإضافة في قولنا «ضرب زيد» تدل على تعيين طرف هذه النسبة، و لكن من المعلوم أن هيئة الإضافة لا تدل فقط على تعيين طرف النسبة، بل هي تدل على النسبة أيضاً، كما في قولنا «غلام زيد»، فإن النسبة بين «غلام» و «زيد» مدلوله للهيئة الإضافة، فإذا كانت هيئة الإضافة دالة على النسبة و التزمنا في المصادر بأن المصدر أيضاً دال على النسبة، فيلزم من ذلك تعدد الدال على النسبة في المقام ففي قولنا «ضرب زيد» يكون هناك دالان على النسبة و يلزم انفهامها مرتين بدالين في قول واحد، مع أن الوجدان قاض بخلاف ذلك، فلا فرق بين قولنا «ضرب زيد» أو «غلام زيد» من حيث وحدة النسبة و وحدة الدال عليها.

هذا ما ينبغي أن يقال في مقام الاعتراض على أخذ النسبة الناقصة التقييدية في هيئة المصادر.

فالصحيح، أن المصادر بهيئاتها لم تؤخذ فيها تلك النسبة وحدها و لا هي مع طرفها، فلأنه يلزم من ذلك تعدد النسبتين الناقصتين في مرتبة واحدة على مفهوم واحد، و أمّا هي بدون طرفها فلأنه لزم من ذلك تعدد الدال على

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٣

النسبة في قولنا «ضرب زيد» لأن هيئة الإضافة تدل على النسبة كما تدل عليها هيئة المصدر، و الوجدان قاض بخلاف ذلك.

## إشارة

هو ما ذكره المحقق النائيني [٦٨] (قده)، فإنه لم يقبل بأخذ النسبة الناقصة التقييدية في المصدر، و اعترض على ذلك، بلزوم كون المصدر مبنيا حيثئذ، بل ذهب إلى قول آخر في مقام تصوير أن هيئة المصدر موضوعة لمعنى زائد على مدلول المادة فقال: أن المصدر و اسم المصدر كلا منهما موضوع لذات الحدث، «فغسل» الذي هو المصدر، «و غسل» الذي هو اسم المصدر، كلاهما بمادته موضوع لذات الحدث و لكن هيئة اسم المصدر موضوعة لمعنى يقابل المعنى الموضوع له هيئة المصدر و ذلك أن هيئة اسم المصدر موضوعة للدلالة على الحدث بما هو شىء من الأشياء في نفسه مقيدا بعدم الانتساب إلى الذات، فكأن هيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث بعدم الانتساب إلى الذات و ملاحظته بما هو شىء في مقابل الذات. و أما هيئة المصدر فهي موضوعة لإلغاء تقييد الحدث بعدم الانتساب إلى الذات، لا أنها موضوعة للانتساب، و فرق بين أن تكون هيئة المصدر موضوعة للانتساب إلى الذات، و بين أن تكون موضوعة لعدم تقييد الحدث بعدم الانتساب إلى الذات، و لنفى الخصوصية المأخوذة في اسم المصدر، فاسم المصدر بمادته موضوع لذات الحدث و بهيئته لتقييده بعدم الانتساب إلى الذات، و هذا التقييد تنفيه هيئة المصدر لا أنها تدل على الانتساب و النسبة.

و لكن ما ذهب إليه، لا يمكن المساعدة عليه بحسب الظاهر، لأن قوله أن هيئة اسم المصدر موضوعة للتقييد بعدم الانتساب إلى الذات يراد به أحد أمرين:

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٤

## الأمر الأول:

أن يكون مراده، أن هيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث الذي هو مدلول المادة بأن لا يكون منسوبا إلى الذات، فمدلول مادة اسم المصدر يكون مقيدا، بأن لا يكون منسوبا إلى الذات، و يرد على ذلك:

أولا: أنه خلاف الوجدان في اسم المصدر إذ لو كانت هيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد مدلول المادة بعدم الانتساب إلى الذات، لزم عدم صدق اسم المصدر على «الغسل» الخارجى، و هذا خلاف الوجدان لأن أى «غسل» يقع فى الخارج، فهو منسوب إلى الذات لا محالة، و يلزم أيضا عدم صحة الإضافة فى اسم المصدر، مع أنه يقبل الإضافة بلا إشكال كما هو واضح فى قولك «غسل زيد».

ثانيا: إذا كان المراد بهيئة المصدر نفي تقييد المادة بعدم الانتساب إلى الذات، فإن نفي هذا التقييد يحصل بالسكوت عن المصدر، بلا حاجة إلى أن توضع هيئته لذلك، فبوضع مادة المصدر للحدث من دون وضع لهيئته أصلا، يحصل بذلك عدم التقييد.

## الأمر الثانى:

## إشارة

أن يكون مراده، هو أن اسم المصدر لا دلالة له على الانتساب، لا أنه يدل على عدم الانتساب، يعنى أن عدم الانتساب من ناحية اسم المصدر ثابت، و إن كان الانتساب قد يكون ثابتا فى الواقع.

و يرد على ذلك:

أولا: إن عدم دلالة اسم المصدر على الانتساب لا ينافى الانتساب من جهة الإضافة، فالانتساب فى قولنا «غسل زيد»، ليس بلحاظ كلمة «غسل»، بل بلحاظ الإضافة، فعدم الانتساب بلحاظ اسم المصدر ثابت و لكن يكفى هذا الثبوت أن لا تكون هيئة اسم المصدر موضوعة للنسبة، فإن مجرد عدم كون

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٥

اسم المصدر موضوعاً للنسبة يكفي في أن لا يكون دالاً على النسبة، فلا معنى لأن تكون هيئة اسم المصدر موضوعاً للدلالة على عدم الانتساب.

ثانياً: إن اسم المصدر لا يدل على الانتساب، إذن فيقاله في المصدر الدلالة على الانتساب، وهذا ممّا لا يلتزم به الميرزا (قده). وقد اتضح مما سبق، أن النسبة الناقصة التقيديّة، غير مأخوذة في مدلول المصدر بالنحو الذي قرره المشهور، ولا بالنحو الذي أفاده الميرزا (قده)، ولكن هناك وجوه يمكن الاستدلال بها على أخذ هذه النسبة في مدلول هيئة المصدر، فلا بد من التعرض لها مع مناقشتها.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٦

## الوجه الأول

لا إشكال في وجود الفرق بين المصدر و اسم المصدر، كما لا إشكال في أن كلّاً منهما موضوع بمادته لذات الحدث، و المفروض أن هيئة اسم المصدر لم توضع لأى نسبة من النسب، فحينئذ، إذا لم نقل بأن هيئة المصدر موضوعاً للنسبة الناقصة التقيديّة، لانعدم الفرق، و هو خلف، فبملاك الفرق بين المصدر و اسم المصدر يستدل على أن هيئة المصدر موضوعاً للنسبة الناقصة التقيديّة.

وفيه، أن ما يكون وجهاً للفرق عدة اعتبارات أخرى غير ما ذكر في الوجه، و هذه الاعتبارات هي:

الاعتبار الأول: أن يقال، بأن نسبة المصدر إلى اسم المصدر هي نسبة الفعل إلى الانفعال، فالمصدر هو الفعل، و اسم المصدر هو الانفعال.

و المتأثر بذلك الفعل.

و فيه أن هذا الاعتبار بظاهره غير صحيح، حيث لا يصح أن يقال بأن اسم المصدر عبارة عن الانفعال، لأن الانفعال بنفسه من أبواب المصادر المزيّدة، فهو مصدر مزيد و ليس اسم مصدر، فنسبة الانكسار إلى الكسر ليست كنسبة اسم المصدر إلى المصدر، بل كنسبة المصدر المزيّد إلى المصدر المجرد، و من هنا يقال بأن المصدر هو الفعل و اسم المصدر هو الأثر المتولد

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٧

من ذلك الفعل، فمثلاً، البيع يساوق المعنى المصدرى، و نتيجته و هي الملكية تساوق اسم المعنى المصدرى.

و فيه أن هذا الفرق إنما يتم في باب المسببات التوليدية حيث يكون فيها فعل و هو السبب، و نتيجة و هي المسبب، و لكن في أكثر الموارد، ليس هناك مسببات توليدية و لا يوجد شيان متغايران حتى يعبر عن الفعل بالمصدر، و عن المسبب التوليدى باسم المصدر، بل شيء واحد، يعبر عنه تارة «بغسل» و أخرى «بغسل»، فالتمييز بهذا الاعتبار في غير محله.

الاعتبار الثانى: أن يقال بأنه عند ملاحظة الفعل مع نتيجته يوجد ثلاث حالات.

الحالة الأولى: فيما إذا فرض أن الفعل كان منصباً على ذات مفروغ عنها، و كان الفعل مؤثراً في شكلها من قبيل فعل «النساج» مع «الفرش»، فهنا يوجد عمل، و هو النسج، و نتيجة، و هي الفرش، و هذان أمران متغايران خارجاً و حقيقة.

الحالة الثانية: فيما إذا فرض أن الفعل كان موجداً لأصل الذات، لا أن الذات مفروغ عن وجودها، و ذلك من قبيل خلق الله تعالى لزيد، فهنا يوجد شيان، أحدهما خلق الله تعالى، و الآخر المخلوق، و هو «زيد»، إلّا أن التغاير بين هذين الشيين، ليس تغايراً حقيقياً، لأن خلق الله تعالى «لزيد» هو عين زيد، فلا يوجد في الخارج حقيقة، إلّا شيء واحد، و هذا الشيء الواحد خارجاً يحلله العقل أو العرف إلى شيئين، أحدهما الخلق، و الآخر هو الذات.

الحالة الثالثة: فيما إذا فرض أن الفعل لم يؤثر في الذات الموجودة، كما في الحالة الأولى، و لم يحقق ذاتاً كما في الحالة الثانية، و

ذلك من قبيل القيام، فإن العقل و العرف، بالعناية يحلل القيام الذي هو شيء واحد، إلى مرحلتين، مرحلة التكوين و الإيجاد، و مرحلة التكوّن و الانوجاد، و إن كان ما

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٨

بإزاء أحدهما خارجا هو عين ما بإزاء الآخر، و لكن التحليل في هذه الحالة الثالثة أخفى منه في الحالة الثانية، لأنه في الحالة الثانية كانت ذات أوجدها الفعل، و وجود الذات يساعد على التحليل، و هنا في هذه الحالة الثالثة لا ذات أصلا، و لكن التحليل الثالث عين التحليل الثاني، فالعقل و العرف حلّ القيام إلى مرحلتين، مرحلة التكوين و الإيجاد و مرحلة التكوّن و الانوجاد، فالمرحلة الأولى يعبر عنها بالمصدر، و المرحلة الثانية يعبر عنها باسم المصدر، من دون أن تكون النسبة مأخوذة في المرحلة الأولى و لا في المرحلة الثانية، فالمصدر يوازي الخلق في الحالة الثانية، و اسم المصدر يوازي «زيدا» في الحالة الثانية أيضا، و من هنا كان اسم المصدر أعمق في الاسمية من المصدر، باعتبار شبه اسم المصدر بالأعلام الشخصية «كزيد» الذي يعبر عن المرحلة الثانية من الحالة الثانية، بينما اسم المصدر يعبر عن المرحلة الثانية من الحالة الثالثة فهو يوازي الأعلام الشخصية في الحالة الثانية، و لهذا كان أعمق و أوضح في الاسمية من المصدر.

و لا- يبعد أن تكون بعض الاعتبارات التي ذكرت، و التي عبرت عن المصدر بالفعل، و عن اسم المصدر بالانفعال تارة، و بالنتيجة أخرى، يمكن تأويلها و إرجاعها إلى الاعتبار الأخير، فليس مقصودهم أن هناك فعلا، و هناك انفعالا، و نتيجة مغايران للفعل، بل هناك شيء واحد خارجا يحلّل إلى مرحلتين، فيعبر عن الأولى بالفعل و عن الثانية بالانفعال تارة، و بالنتيجة أخرى.

و بهذا اتضح الفرق بين المصدر و اسم المصدر من دون أن تكون النسبة الناقصة التقييدية مأخوذة في مدلول هيئة المصدر، و بهذا يبطل الوجه الأول للاستدلال على أخذ هذه النسبة في مدلول هيئة المصدر.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٧٩

## الوجه الثاني

أن يقال بأن النسبة الناقصة التقييدية لو لم تكن مأخوذة في هيئة المصدر، لما بقى فرق بين المصادر أنفسها، مجرداتها و مزيداتها، لأن المصادر مطلقا مشتركة في مادة محفوظة فيما بينها جميعا، و موضوعه لذات الحدث، من قبيل «إكرام و تكريم» «و كرم»، فإن هذه المصادر تشترك في المادة الواحدة المحفوظة الموضوعه لذات الحدث، فبناء على عدم كون هيئات المصادر موضوعه لنسب مختلفه، إذن لم يبق فرق بين المجرد منها و المزيد، لاشتراكها جميعا في مادة واحدة، مع أن الفرق بين مزيدها و مجردها موجود، إذن فلا بد من أجل تصوير الفرق بين المزيد منها و المجرد، من الالتزام، بأن هذه المصادر بمادتها موضوعه لذات الحدث، و بكل واحد من هيئاتها المصدرية موضوعه لنسبة ناقصة تختلف عن الأخرى الموضوع لها هيئة أخرى.

و هذا الدليل قابل للمناقشة، و ذلك لأن النسبة المدعاة المأخوذة في باب المصادر المزيدة و التي يمتاز بها المصدر المزيد عن هيئة المصدر المجرد، يمكن تحويلها إلى مفهوم اسمي، و أخذها في مدلول المادة، بأن يدعى أن المادة المحفوظة في مطلق المصادر ليست موضوعه بمعنى واحد في المصادر جميعا على حد واحد، بل هي موضوعه في المجرد لذات الحدث، و في المزيد لذات الحدث مع إضافة مفهوم اسمي موازي لهذه النسبة، فمثلا يقال

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٠

عادة بأن هيئة إفعال موضوعه للنسبة التحميلية للمبدأ،- «إخراج و إدخال»- يعني تحميل الخروج و تحميل الدخول، و بهذا يصبح الفعل متعديا بعد أن كان لازما، و هذه النسبة التحميلية بإزائها مفهوم اسمي و هو مفهوم التحميل، و حينئذ كما أمكن القول بأن المادة موضوعه لذات الحدث، و هيئة إفعال موضوعه للنسبة التحميلية للمادة، كذلك يمكن القول بأن المادة المحفوظة في باب إفعال،



موضوعة لتحميل ذات الحدث الذي يدل عليه المصدر المجرد من ذلك الباب.

و بهذا يتضح أن الفرق بين المصادر المجردة و المصادر المزيدة كما يمكن حفظه بناء على أخذ النسب في الهيئات كذلك يمكن حفظه بناء على عدم أخذ النسب في الهيئات، فبناء على أخذها في الهيئات تكون المادة المحفوظة في المصادر مطلقا، موضوعة لذات الحدث، و تكون الهيئات مطلقا موضوعة لأنحاء من النسب المتفاوتة، و بناء على عدم أخذها في الهيئات، تكون المادة المحفوظة، موضوعة لمعنى يختلف عن المعنى الذي وضعت له في هيئة أخرى، فالمادة المحفوظة في هيئة المصدر المجرد موضوعة لذات الحدث بلا تطعيم بأى مفهوم زائد، و المادة المحفوظة في هيئة المصدر المزيد «كإفعال» موضوعة لذات الحدث، لكن مع تطعيمه بمفهوم اسمى زائد، و هذا المفهوم الزائد منتزع من النسب التي يدعيها أصحاب النسب، إذن فالفرق على أى حال محفوظ بين المصادر، المجرد منها و المزيد.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨١

### الوجه الثالث

و هذا الوجه أدق و أوجه من سابقه، و حاصله، أنه إذا لاحظنا مصدرين مجردين - «ضرب و خروج» - نرى أن لكل منهما قابلا و فاعلا، فالضرب له قابل و فاعل كما أن الخروج له قابل و فاعل، و قد يتحد القابل و الفاعل كما في الشخص الذي يضرب نفسه أو يخرج نفسه، ففاعل الضرب و الخروج هو عين قابل الضرب و الخروج، و قد يختلفان كما في الشخص الذي يضرب غيره أو يخرج غيره، ففاعل الضرب شخص و قابله آخر، و فاعل الخروج شخص و قابله آخر، و حينئذ لو فرض أن النسبة الناقصة لم تكن مأخوذة أصلا في «ضرب و لا في خروج»، و لا في غير ذلك من المصادر، و أن كل مصدر يدل على ذات الحدث، فينبغي أن يصح إضافة «ضرب» إلى كل ما يصح أن يضاف إليه الخروج، و يصح إضافة الخروج إلى كل ما يصح أن يضاف إليه الضرب، فمثلا تصح إضافة الضرب إلى فاعله فنقول «ضرب زيد لعمر» فقد أضيف الضرب إلى فاعل الضرب لا إلى قابله، و لكن لا يصح أن يضاف الخروج إلى فاعل الخروج أو الموت إلى فاعل الموت فيما إذا فرض أن إنسانا أوجد الخروج في غيره أو فعل الموت في غيره، فلا يصح أن تقول «خروج زيد» بمعنى الخروج الذي فعله في غيره من قبيل أن تقول «ضرب زيد»، يعنى الضرب الذي فعله في غيره، و لا يصح أن تقول «موت زيد» يعنى الموت الذي فعله في غيره.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٢

و عدم صحة إضافة بعض المصادر إلى فاعلها و تعيين إضافتها إلى قابلهما مع أن بعض المصادر الأخرى يصح إضافته إلى فاعله، هذا كاشف على أن هناك نحويين من النسب الناقصة التقييدية، قد أخذوا في الهيئة المصدرية، فبعض المصادر أخذ فيه النسبة الناقصة التقييدية إلى الفاعل، و لهذا لا يصح إضافته إلى القابل، و بعضه أخذ فيه النسبة الناقصة التقييدية إلى القابل، و لهذا لا يصح إضافته إلى الفاعل، و بعضه لعله أخذ فيه كلتا النسبتين أو الأعم إلى الفاعل تارة و إلى القابل أخرى، و لهذا يصح إضافته إلى الفاعل و القابل. و أما إذا بنى على أن النسب غير مأخوذة أصلا في مدلول المصادر كلية، و أن المصادر لا تدل إلا على ذات الحدث، إذن فلما ذا بعض المصادر لا- تقبل الإضافة إلى الفاعل، و بعضها يقبل الإضافة إليه، مع أن ذات الحدث بما هو، بقطع النظر عن تطعيمه بنسبة خاصة، دائما نسبته إلى الفاعل على حد واحد!.

و الجواب: أنه في مقام تصوير الفرق بين المصدر و اسم المصدر، ذكرنا أن العرف و العقل يحلل الحدث «الخروج» إلى مرحلتين، و عتبرنا بالمصدر عن المرحلة الأولى، و هى مرحلة التكوين و الإيجاد، و العرف يحلل هذه المرحلة إلى جهتين، جهة الإيجاد و جهة القبول- إيجاد الخروج و قبول الخروج-، و بعض المصادر موضوع لجهة القبول و البعض الآخر موضوع لجهة الإيجاد، و بعض

المصادر يناسب كلتا الجهتين، وحينئذ فما كان من المصادر موضوعاً لجهة قبول الحدث لا يصح إضافته إلى الفاعل، بل يضاف إلى القابل دائماً، «الخروج» مثلاً موضوع لجهة القبول لا للفعل و الإيجاد، فهذا يصح إضافته إلى الفاعل، بينما «الضرب» موضوع لجهة الفعل و الإيجاد أو للأعم من جهة الفعل و جهة القبول، و لهذا يصح إضافته إلى فاعله.

إذن فصحة إضافة بعض المصادر إلى الفاعل و عدم صحة إضافة بعض المصادر إلى الفاعل، هذا من شئون المادة و ليس من شئون الهيئة، فإن المادة المحفوظة في ضمن المصدر دائماً تكون موضوعاً للمرحلة الأولى من الحدث و لكن هذه المرحلة لها جهتان، فبعض المصادر ملحوظ في موادها جهة

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٣

القبول، و بعضها ملحوظ فيها جهة الإيجاد، لا أن الاختلاف بين المصادر نشأ من أخذ نسبة قبولية في هيئة بعض المصادر، و أخذ نسبة فاعلية في بعض المصادر الأخرى.

و بهذا انتهى الكلام في مناقشة هذه الأوجه الثلاثة، و اتضح أن النسبة الناقصة التقيديّة غير مأخوذة في المعنى الموضوع لهيئة المصدر، و أن المصدر موضوع لذات الحدث دون إضافة أي نسبة تقيديّة إليه.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٤

## مدلول المشتق

### إشارة

و أما الكلام في تشخيص مدلول المشتق، و بقيته الأوصاف الاشتقاقية، فيقع الكلام فيها، في أربعة أقوال:

### القول الأول:

أن يقال بأن الوصف الاشتقاقي موضوع بمادته لذات الحدث كما هو الحال في المصدر، و أما هيئته فلم توضع لأي نسبة من النسب، و إنما وضعت لأخذ الحدث لا بشرط من حيث الحمل، إذن فالنسبة غير مأخوذة في مفاد ضارب، و إنما مدلوله من حيث المادة، ذات الحدث، و من حيث الهيئة، اللابشرطية من ناحية الحمل، أي أخذه لا بشرط من حيث الحمل، و من يقول بهذا في المشتق يقول أيضاً في المصدر بعدم أخذ النسبة، و أن هيئة المصدر مأخوذة للدلالة على ما يقابل اللابشرطية في الحمل، يعني على أخذه بشرط لا من حيث الحمل، و هذا القول ذهب إليه المحقق الدواني و تبعه المحقق النائيني [٦٩]، فإنه ذهب إلى عدم أخذ النسبة رأساً، و أن مفاد المشتق هو إخراج الحدث عن الإباء عن الحمل إلى اللابشرطية من حيث الحمل.

### القول الثاني:

و هذا القول هو ظاهر صاحب [٧٠] الكفاية حيث ذكر بأن المشتق موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٥

لمفهوم بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فالذات و المبدأ غير مأخوذ في مدلول المشتق، و إنما المأخوذ عنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ قيام المبدأ بالذات بحيث يكون هذا العنوان نسبته إلى الذات نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه و نسبته إلى المبدأ نسبة العنوان الانتزاعي إلى مصحح الانتزاع، ففي البين شيان، ذات و مبدأ، و هذا المبدأ بضمه إلى الذات يصح أن ينتزع

عنوان بسيط من الذات، و هذا العنوان البسيط المتولد من الذات ببركة المبدأ هو مدلول «ضارب و عالم».

### القول الثالث:

و هذا القول هو ظاهر المحقق [٧١] العراقي، و مضمونه أن حال المشتق «عالم» هو حال المصدر، فحيث أن المشهور ذهب إلى أن المصدر بمادته موضوع للحدث، و بهيئته لنسبة ناقصة تقييدية، فكذلك الوصف الاشتقاقي بمادته موضوع لذات الحدث و بهيئته موضوع لنسبة مغايرة للنسبة المأخوذة في هيئة المصدر حفاظا للفرق بين المشتق و المبدأ.

### القول الرابع:

أن يقال بأن مدلول المشتق هو عبارة عن المركب الثلاثي الشامل للذات و المبدأ و النسبة القائمة بين الذات و المبدأ، بحيث أن هذه العناصر الثلاثة بذاتها و نفسها هي المأخوذة في مدلول كلمة «عالم» ابتداء، لا أن المأخوذ عنوان بسيط منتزع عن ذلك، و هذا القول، و هو القول بالتركيب، اختاره ببعض معانيه المحقق الأصفهاني [٧٢] و السيد الأستاذ [٧٣].

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٦

### التحقيق في الأقوال

#### إشارة

أما القول الأول الذي ذهب إليه المحقق الدواني و النائيني، حيث قالوا، بأن المشتق بمادته موضوع لذات الحدث و بهيئته للابشراطية دون أخذ النسبة فيه بوجه من الوجوه، هذا القول ينحل إلى دعوى إثباتية و دعوى سلبية. أما الدعوى السلبية في هذا القول، هي أن النسبة لم تؤخذ في مدلول هيئة المشتق، و أما الدعوى الإثباتية فيه، هي أخذ اللابشراطية في مدلول هيئة المشتق.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٧

### [القول الأول الدعوى السلبية]

#### إشارة

و هذه الدعوى استدل عليها في كلمات الدواني و النائيني بعدة وجوه.

### الوجه الأول:

#### إشارة

و هذا الوجه ذكره المحقق الدواني، و مضمونه، أنه لو فرض أن رأينا شبعا أبيضاً فالمحسوس بالذات بحسب الحقيقة إنما هو نفس «البياض» لا-الذات التي هي محط البياض، لأن المدرك بالحس البصري إنما هو اللون و الضوء، و أما ما وراءهما فإنما يدرك

بتوسطهما، إذن فما ندركه حقيقة من الجدار الأبيض إنما هو «البياض» لا الذات التي لبست هذا البياض، وحينئذ، لو لم يقيم برهان على عرضية هذا البياض وأنه يحتاج إلى ذات، و كان يحتمل كونه قائما بذاته بدون حاجة إلى حائط من ورائه يتصف بالبياض، ففي مثل هذه الحالة لا إشكال بأن العرف يصفه بأنه «أبيض»، وهذا دليل على أن مفهوم «أبيض» لم تؤخذ فيه النسبة إذ لو كان مأخوذاً فيه النسبة و الذات مضافاً إلى أخذ ذات الحدث، إذن لما أمكن أن نصف هذا بأنه أبيض إلا بعد أن يقوم برهان على أن هذا البياض عرض و له نسبة إلى موضوعه و أنه قائم بذات من ورائه، إذن فنفس صحة توصيفه بأنه «أبيض» قبل أن تتبين جنبته العرضية فيه، دليل على عدم أخذ النسبة و عدم أخذ الذات في مدلول أبيض.

و هذا البيان بلا موجب، إذ يمكن توسيع هذا الاستدلال بأن يقال، بأنه

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٨

كما يوصف هذا العرض قبل أن يقوم برهان على عرضيته أو جوهريته بالوصف الاشتقاقي، كذلك يوصف حتى بعد أن يقوم برهان على عرضية نفس العرض.

بالوصف الاشتقاقي، لا الذات، فنقول، النور منير، و الوجود موجود، حتى بعد قيام البرهان على أن النور عرض، و لا نقول أن الذات منيرة، إذ لا ذات في البين لها نورانية، بل شيء واحد و هو نفس النور، فيمكن للدواني أن يستدل أيضا بصحة هذا الإطلاق فيقول، بأنه يصح إطلاق منير و موجود على نفس النور و نفس الوجود، فلو فرض أن النسبة و الذات كانت مأخوذة في مدلول منير. و موجود، إذن هنا لا ذات لها نورانية، بل شيء واحد و هو النور. فهذا الإطلاق صحيح عرفاً فيمكن الاستدلال به على أن الذات و النسبة غير مأخوذتين في مدلول المشتق، إذ لو كانت مأخوذة فليس في هذا العرض ذات و نسبة و مبدأ.

و كذلك يمكن إجراء هذا البيان في المبدأ فيما إذا فرض أن المبدأ و هو الحدث. قام برهان على أنه ذات لا على أنه عرض، كما هو الحال في علم الباري حيث قام البرهان على أنه عين ذاته، إذن فهو ذات قائم بنفسه لا- أنه عرض و ذات، إذ ليس في البين ذات و عرض و نسبة، بل ذات يطلق عليه أنه عالم، و أنه قادر، فلو فرض أن النسبة كانت مأخوذة في مدلول المشتق، يلزم عدم صحة إطلاق لفظ عالم على العلم الذي هو ذات مستقلة بنفسها من قبيل «علم الباري» تعالى، فبرهان الدواني بحسب الحقيقة يجري في هذه الموارد بيان واحد.

### و الجواب عنه في تمام هذه الموارد هو:

أن من يقول بأخذ النسبة أو بأخذ النسبة و الذات في مدلول المشتق، لو كان يريد بهذه الذات المأخوذة، ذاتا مقيدة، بأن تكون مغايرة مع المبدأ، فحينئذ يرد عليه، أنه عند ما يوصف البياض بأنه أبيض و النور بأنه منير، و الذات الواجبة بأنها عالمه مع أنه لا يوجد في المقام ذات مغايرة مع المبدأ، بل ليس في الواقع إلا وجود واحد، و هذا الوجود الواحد هو وجود للذات و للمبدأ،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٨٩

إذن فلا يصح أن يدعى أخذ ذات في مفهوم المشتق بقيد أن تكون مغايرة للمبدأ.

و أما إذا كان المدعى هو أخذ ذات مبهمه في مدلول المشتق بنحو قابل لأن تكون غير المبدأ تارة، و عينه أخرى، و تكون النسبة مأخوذة، لكن هذه النسبة المأخوذة ليست بمعنى التلبس المساوق للثبوتية و المغايرة، بل بمعنى الوجدان و كون الذات واجدة للمبدأ، حينئذ، بناء على هذا، تصح تمام هذه الاستعمالات، ففي هذه الموارد أيضا يوجد شيء، و هذا الشيء واجد للمبدأ و هو «البياض» في قولنا «أبيض» أو «النور» في قولنا النور منير أو «العلم» في قولنا الباري عالم، و لكن وجدانه للمبدأ و جدان ذاتي لا وجدان عرضي، ففرق بين وجدان الحائط للبياض و وجدان نفس البياض للبياض، و كذلك الفرق بين وجدان ذات الباري للعلم و وجدان الجاهل بالذات للعلم، و لكن بعد تعميم الذات بأن يراد بها ذات مبهمه قابلة للانطباق حتى على الذات المحفوظة في ضمن المبدأ و بعد تعميم النسبة

بنحو يراد من النسبة ليس التلبس، بل الوجدان الأعم من الوجدان الذاتى و الوجدان العرضى، فعلى هذا لا يرد الإشكال على هذه الاستعمالات، لأنها تكون جارية على القاعدة.

فدليل الدوانى مع تعميمات و إضافات هذا الدليل، لا يمكن المساعدة عليه لإثبات عدم أخذ النسبة فى مدلول المشتق.

### الوجه الثانى:

و هذا الوجه ذكره المحقق النائينى [٧٤] (قده)، حيث ذكر أنه إما أن تكون الذات مأخوذة فى مدلول الوصف الاشتقاقي بدون النسبة، أو أن الذات و النسبة مأخوذان فيه، و كلاهما باطل، فيتعين أن يكون مدلوله هو ذات المبدأ بلا زيادة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٠

أما أن الذات مأخوذة فيه دون النسبة، فهذا لا محصل له، إذ لا ارتباط حينئذ بين مدلول الهيئة و مدلول المادة لأن مدلول المادة هو الحدث، فإذا كان مدلول الهيئة هو الذات من دون أخذ نسبة مخصوصة بين الذات و الحدث، يلزم عدم وجود أى ارتباط بين الذات و الحدث، أى بين مدلول المادة و مدلول الهيئة هو خلاف الوجدان.

و أما أن الذات مأخوذة فيه مع النسبة فيلزم من ذلك تضمن الكلمة لمعنى حرفى، لأن النسبة معنى حرفى، و تضمن الكلمة لمعنى حرفى يوجب البناء فى لغة العرب، و الحال أن الأوصاف الاشتقاقية غير مبنية فى اللغة العربية فكيف يفترض أن تكون النسبة مأخوذة فى مدلول الوصف الاشتقاقي.

و هذا الكلام غير صحيح إذ يمكن الاعتراض عليه:

أولاً: لو فرض أن المأخوذ هو الذات مع النسبة فلا يلزم الإشكال فى كون الوصف الاشتقاقي مبنياً بدعوى تضمنه لمعنى حرفى، إذ قد تبين سابقاً أن التضامن للمعنى الحرفى إنما يوجب البناء للاسم إذا كان بلحاظ المادة لا الهيئة، و فى المقام التضامن إنما هو فى هيئة المشتق لا مادته، فما يقال من أن تضمن المعنى الحرفى يوجب بناء الإيسم، إنما هو فى تضمنه بمادته من قبيل أسماء الإشارة و الموصولات التى هى بمادتها متضمنة لمعنى حرفى، و أمياً إذا كانت بهيئتها متضمنة لمعنى حرفى فلم يثبت أنه سبب للبناء فى لغة العرب.

ثانياً: لو سلم أن تضمن المعنى الحرفى، سواء كان بلحاظ مدلول المادة أو كان بلحاظ مدلول الهيئة، يكون موجبا للبناء، لكن هذا لا ينطبق على محل الكلام، لأنه فى محل الكلام بناء على أخذ الذات و النسبة فى مدلول هيئة المشتق، يكون مفاد هيئة المشتق، هو الحصّة الخاصة من الذات، يعنى الذات التى لها العلم، و الحصّة الخاصة بما هى حصّة خاصة هى مفهوم اسمى قائم بنفسه و ليس معنى حرفياً، نعم بالتحليل تنحل الحصّة الخاصة إلى مقيد و قيد و تقييد، و التقييد معنى حرفى، و هذا غير تضمن المعنى فى نفسه للمعنى

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩١

الحرفى، و إلّا للزم أن تكون أكثر أسماء الجوامد و أسماء الأجناس معان مبنية لأنها حصص خاصة، فالسيف موضوع لحصّة خاصة من الحديد، و السرير موضوع لحصّة خاصة من الخشب و هكذا، إذن فلا يلزم من الالتزام بأخذ الذات و النسبة فى مدلول هيئة الوصف أن يكون مبنياً، فهذا الإشكال فى غير محله.

### الوجه الثالث:

و هذا الوجه أفاده المحقق النائينى [٧٥] أيضاً، و حاصل ما ذكره، هو أن النسبة المدعاة فى مدلول هيئة المشتق، إما أن تكون مأخوذة مع الذات أو مأخوذة بدون الذات، فإن كانت الذات أيضاً مأخوذة فى مدلول المشتق مع النسبة، فهذا باطل ببراهين المحقق الشريف

التي سوف تأتي، للزوم أخذ النوع في الفصل. مثلا- أو غير ذلك مما يلزم من أخذ الذات في مدلول المشتق، وإن كانت النسبة مأخوذة من دون الذات فهذا غير معقول لأن النسبة تتقوم بطرفين ولا يعقل استغناؤها بطرف واحد.

و ظاهر هذا الكلام واضح الإشكال، إذ لو فرض أن النسبة مأخوذة دون الذات والنسبة لا تتقوم إلا بطرفين أحدهما الذات والآخر الحدث ويستحيل تقومها بطرف واحد، فهذا الكلام صحيح في نفسه، لأن النسبة في نفس الأمر والواقع لا بد لها من طرفين، لكن لا يلزم أن يكون طرفاها مدلولين لنفس الدال على النسبة بحيث يكون الدال على النسبة دالا- على الطرفين، لأن الكلام في أن هيئة المشتق هل تدل على النسبة أو تدل على النسبة مع الذات، فلو قيل بأن هيئة المشتق تدل على النسبة دون الذات، ومادة المشتق تدل على الحدث، لا يلزم من ذلك محذور تقوم النسبة بطرف واحد، لأن النسبة في نفس الأمر لها طرفان، ولكن الكلام في أنه في مرحلة الدلالة، هل يكون الدال على النسبة بنفسه دالا على طرفها أيضا وهو الذات أو لا يكون دالا على

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٢

طرفها؟، فدعوى أن الهيئة لا تدل على الذات بل على النسبة فقط لا تستلزم أن تكون النسبة واقفة مع طرف واحد في الواقع، بل لها طرفان ولكن الهيئة لا تدل على هذين الطرفين كما هو الحال في باب الحروف، ففي قولنا «كتاب في المسجد» كلمة (في) تدل على النسبة ولا- تدل على الطرفين، لأن الدال عليهما الاسمان ولا يلزم من ذلك أن تكون النسبة متقومة بطرف واحد، بل هي متقومة بطرفين، ولكن الدال عليها لا يدل على كلا الطرفين.

فكان الأفضل له أن يجعل نفس البراهين المحقق الشريف موجبة لإبطال هذا الوجه بكلا تقديره، فأما على تقدير أخذ الذات مع النسبة في مدلول المشتق فيكون المشتق متقوما بالنسبة باعتبارها جزءا من مدلوله والنسبة متقومة بطرفيها وهما الحدث والذات، إذن فيلزم تقوم المشتق بالذات، وهذا يلزم منه محاذير المحقق الشريف.

وأما على تقدير أخذ النسبة دون الذات فواضح تقوم المشتق بالذات لأن المشتق على هذا التقدير يكون متقوما بالنسبة والنسبة متقومة بطرفيها، إذن فيرجع إلى تقوم المشتق بالذات، فيلزم ما تخيله المحقق الشريف محذورا.

إلما أنه من المحتمل أن يكون مقصود المحقق النائيني مطلباً آخرًا وإن كانت العبارة قاصرة عن أدائه، وحاصل هذا المطلب، هو أن هيئة المشتق إن كانت دالة على النسبة من دون دلالتها على الذات يلزم تقوم النسبة بطرف واحد في مرحلة مدلول الكلام لا في نفس الأمر والواقع، فإن النسبة بين الذات والحدث إذا كانت مدلوله للهيئة وكان الحدث مدلولاً للمادة، إذن ففي مرحلة الكلام ومرحلة المدلول المطابقي التصوري للكلام لا يوجد دال ثالث يدل على الذات، إذ لا يوجد إلا المشتق مبدأً وهيئةً، فمبدؤه يدل على الحدث، وهيئة تدل على النسبة، فلا يوجد ما يدل على الذات في المقام، فالنسبة تبقى بلا طرفين في هذه المرحلة.

وهذا كلام فني في مقام إبطال أخذ النسبة دون الذات، ولكن يبقى الإشكال وارداً، إذ بالإمكان أخذ النسبة والذات معاً، لأن براهين المحقق

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٣

الشريف لا محصل لها، وعليه فهذا الوجه غير تام.

### الوجه الرابع:

أن يقال، بأن النسبة إما أن تؤخذ مع الذات وإما بدون الذات، فإن أخذت مع الذات إذن يلزم محاذير المحقق الشريف، وإن أخذت بدون الذات يلزم إباء المشتق عن الحمل على الذات، وذلك لأن النسبة تساوق الاثنيية والمغايرة بين الطرفين، مع أن الحمل يساوق الوحدة والاتحاد، ففرض ملاحظة النسبة بين المبدأ والذات هو فرض المغايرة، وفرض حمل هذا على ذاك هو فرض الاتحاد، إذن فأخذ النسبة من دون أخذ الذات يؤدي إلى إباء المبدأ عن الحمل على الذات، لأن وقوعه طرفاً للنسبة معناه ملاحظته مغايراً للذات و

مع مغايرته للذات كيف يمكن حمله على الذات؟.

و هذا الوجه نشكل عليه أيضا بما أشكلنا به على الوجه السابق، إذ يمكن أخذ النسبة و الذات معا في مدلول المشتق، و لا يلزم من ذلك محذور المحقق الشريف، لأنه سوف يأتي أنه لا محصل له و لا يرد محذور امتناع الحمل، لأن الذات متحدة مع زيد و مع عمرو خارجا، فيصح حملها على زيد و على عمرو خارجا.

و بهذا يتبين أن تمام هذه الوجوه الأربعة لا يمكن أن تبرهن على عدم إمكان أخذ النسبة و الذات في مدلول هيئة المشتق و بهذا ينتهي الكلام في الدعوى السليئة.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٤

### [القول الثاني الدعوى الإيجابية]

#### إشارة

أما الدعوى الإيجابية فهي أن هيئة المشتق موضوعة للبشرية، و لملاحظة مدلول المادة لا بشرط من ناحية الحمل، و بهذا أصبح مدلول المادة صالحا للحمل على الذات، بينما مدلول المادة في ضمن المصدر ليس صالحا للحمل على الذات، لأن هيئة المصدر موضوعة لملاحظته «بشرط لا» من حيث الحمل، إذن «فعال و علم» كلاهما مشتركان في مدلول المادة، و لكن الفرق بينهما في الهيئة، لأن هيئة المشتق الوصفى في «عالم» وضعت لملاحظة مدلول المادة بنحو اللابشرط من ناحية الحمل، و بذلك صح حمله على الذات فيقال «زيد عالم» و هيئة المصدر موضوعة لملاحظة مدلول المادة «بشرط لا» من حيث الحمل و بهذا امتنع حمله على الذات فلا يقال «زيد علم»

و هذه الدعوى تحتاج إلى تفسير، إذ ما معنى كون مدلول المادة يؤخذ في جانب المشتق «لا بشرط» و في جانب المبدأ و المصدر «بشرط لا»؟.

و قد فسرت هذه «اللابشرية» و «الشرطانية» بثلاث تفسيرات.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٥

### التفسير الأول

#### إشارة

و هو ما انساق إليه الجمود على حاق العبارة، حيث قيل، بأن أخذ مدلول المادة «لا بشرط» أو «بشرط لا» معناه انحفاظ مفهوم واحد، و هو الحدث في المشتق و في المصدر، و لكن هذا المفهوم الوحداني عند ما قيس إلى الحمل أخذ تارة «بشرط لا» من ناحية الحمل فوضع له المصدر، و أخرى أخذ «لا بشرط» من ناحية الحمل فوضع له المشتق، فحيث أن المصدر لوحظ فيه ذلك المفهوم الوحداني «بشرط لا» من حيث الحمل، فلا يصح حمله، و نفس هذا المفهوم لوحظ في طرف المشتق «لا بشرط» من حيث الحمل، و لهذا صح حمله، إذن بهذا يحفظ مفهوم وحداني، و تكون التفرقة بين المشتق و المصدر فقط في كيفية مقايضة هذا المفهوم الوحداني إلى الحمل.

و هذا الكلام كان موردا للإشكال عند الأعلام، فإن أخذ المبدأ و ملاحظته مقيدا و «بشرط لا» من ناحية الحمل، أي مقيدا بعدم الحمل، أو أخذه مطلقا و «لا- بشرط» من ناحية الحمل و عدمه، مما لا أثر له في صحة الحمل أو في إبطاله، لأن هذين الأخذين

اعتباران ذهنيان في كيفية لحاظ هذا المفهوم الوجداني، و الاعتبارات الذهنية لا دخل لها في تصحيح الحمل أو عدم تصحيحه. لأن ملاك صحة الحمل هو الاتحاد في الوجود، و ملاك عدم صحته هو عدم الاتحاد أصلا في الوجود، و حينئذ إن كان الاتحاد في الوجود بين هذا المفهوم الوجداني المحفوظ و بين الذات ثابتا، إذن فالحمل صحيح

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٦

على كل حال سواء اعتبر «بشرط لا» أو اعتبر «لا- بشرط»، و إذا كان الاتحاد في الوجود غير ثابت و كانا متغيرين وجودا كما أنهما متغيران مفهوما، إذن على كل حال لا يصح الحمل سواء اعتبر «لا بشرط» من ناحية الحمل أو «بشرط لا» من ناحيته، فالتفرقة بين المشتق و المبدأ باعتباري «بشرط لا» و «لا بشرط» لا يمكن أن يكون منشأ لصحة الحمل في المشتق و عدم صحته في المصدر. و هذا الكلام ينحل إلى أمرين:

الأمر الأول: أن هذا المفهوم الوجداني، إذا كان مغايرا مع الذات فلا يمكن تصحيح حمله على الذات باعتبار «اللابشرطية»، و هذا صحيح، فإن الحمل الحقيقي مرجعه إلى الهوهوية، و الهوهوية فرع أن يكون هذا عين ذاك و متحدا معه، فمجرد اعتبار أن هذا «لا بشرط» من ناحية الحمل على ذاك لا يوجب فيه ملاك الحمل، إذن فمع فرض المغايرة بين هذا المفهوم الوجداني و بين الذات لا يمكن تصحيح الحمل بالاعتبار.

الأمر الثاني: أنه مع فرض الاتحاد في الوجود بين هذا المفهوم الوجداني و بين الذات، لا- يمكن في المقام إبطال الحمل بالاعتبار، لتوفر ملاك الحمل و هو الاتحاد في الوجود، فإذا كان الملاك ثابتا، يصح الحمل، و مجرد أخذه «بشرط» إنما هو اعتبار لا يؤثر في عدم صحة الحمل.

و هذا الأمر الثاني قابل للمناقشة في المقام، فإن أخذ هذا المفهوم الوجداني «بشرط لا» من ناحية الحمل و تقيده بعدم الحمل، حتى لو فرض أن هذا المفهوم الوجداني متحد مع الذات، فقد يكون مقيدا بعدم الحمل، مانعا تعديا بحسب التعبير الفقهي، عن عقد قضية حملية بأن يقال «زيد علم».

و توضيح ذلك، أن «بشرط لا» من ناحية الحمل، مرجعه إلى أخذ عدم الحمل قيدا، و أخذ عدم الحمل قيدا يتصور على وجهين.

## الوجه الأول:

أن يكون المقصود أخذ عدم واقع الحمل خارجا قيدا، و يكون قيدا

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٧

للعلة الوضعية، بناء على ما سبق في وضع الحروف، من أن صاحب الكفاية و أمثاله تصوروا إمكان تقييد العلة الوضعية، فكأن الواضع حينما أراد أن يضع لفظ «علم» لمفهومه- «للحدث»- قيد هذا الوضع بما إذا لم يكن هذا الحدث محمولا على الذات و بصورة زمان عدم الحمل و بظرف عدمه من قبيل ما إدعاه صاحب الكفاية في بحث الحروف و الأسماء من أن العلة الوضعية تكون مقيدة باللحاظ الآلي تارة، أو باللحاظ الاستقلالي أخرى.

فلو فرض في المقام أن العلة الوضعية بين كلمة «علم» و مدلولها كانت مقيدة بظرف عدم الحمل، إذن لا يصح الحمل، لأن في زمن الحمل لا وضع، لأن الوضع مشروط بزمان عدم الحمل و المشروط عدم عند عدم شرطه، فلو فرض أن هذا المفهوم الوجداني متحد مع الذات وجودا لكن مع هذا، لا- يصح حمل المصدر على الذات، لأن في ظرف الحمل لا وضع للمصدر حتى يصح حمله على الذات.

## الوجه الثاني:



أن يكون المقصود أخذ عدم الحمل بما هو مفهوم تصوري قيديا في المعنى الموضوع له، لا- أخذ عدم الحمل بوجوده الواقعي الخارجي بحيث يكون قيديا للعلة الوضعية، بل بمعنى أن لفظة «علم» موضوعة للحدث الذي لا يحمل على الذات، لا للحدث على الإطلاق، بل لصفة خاصة من الحدث، وهذه الصفة هي الحدث المقيّد بعدم الحمل، وحينئذ أيضا يتعذر حمله على الذات، لأنه بعد فرض أن كلمة «علم» معناها و مفهومها الحدث الذي لا يحمل على الذات، إذن على أي مصداق يحمل هذا المفهوم! فهل يطبق و يحمل على حدث يحمل بالفعل على الذات؟. إذن فهذا خلف، لأن هذا ليس مصداقا له لأن الحدث الذي يحمل على الذات لا يكون مصداقا للحدث الذي لا يحمل على الذات، أو أنه يطبق على حدث لا يحمل على الذات؟. فهذا معناه عدم الحمل. إذن فلا يصح الحمل في المقام.

و بهذا، اتضح أن عدم صحة الحمل يمكن التوصل إليها بالتصرفات

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٨

الاعتبارية، بأخذ مدلول «بشرط لا» من ناحية الحمل، فإنه رغم كونه متحدا في الوجود مع الذات يمتنع فيه الحمل، سواء كان أخذه «بشرط لا» على الوجه الأول و هو أخذ عدم الحمل الخارجي قيديا في العلة الوضعية، أو على الوجه الثاني، و هو أخذ عدم الحمل قيديا تصوريا في المعنى الموضوع له، و بهذا يتبين أن الأمر الثاني غير تام، و لكن الأمر الأول تام، و هو أنه إذا كان شيئا متغيرا وجودا و مفهوما، فمجرد اعتبار أحدهما «لا- بشرط» من ناحية الحمل على الآخر لا يصحح الحمل على الآخر، فإن هذا المقدار من الكلام صحيح، فإن أراد «الدواني» و أمثاله، أن يصححوا حمل المشتق على الذات المتغيرين وجودا بمجرد أخذ المشتق «لا بشرط» من ناحية الحمل، فهذا واضح البطلان في المقام، إذ ما دام التغير محفوظا، فمجرد أخذه «لا بشرط» من ناحية الحمل على الآخر لا يكفي في تصحيح الحمل.

هذا هو التفسير الأول «للشرطانية» و «اللابشرطية»، إلا أن هذا التفسير ليس هو مراد أصحاب هذا القول كما صرحوا بذلك أنفسهم، و إن توهمه بعض الأصوليين عنهم.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ١٩٩

## التفسير الثاني

### إشارة

و هذا التفسير هو ظاهر تصريحاتهم في كلمات الدواني و النائيني [٧٦] (قده)، إذ يقولون بأن مفهوم المشتق و مفهوم المصدر، مفهوم وحداني محفوظ في ضمن المشتق و في ضمن المصدر، و يطرأ عليه «شرط لائيه» في المصدر، و «لا بشرطية» في المشتق، و لكن «الشرطانية» و «اللابشرطية» ليستا بلحاظ نفس الحمل، بل بلحاظ خصوصية قبل الحمل، يترتب عليها جواز الحمل تارة، و عدم جوازه أخرى، فالمشتق لوحظ «لا- بشرط» لا- بلحاظ الحمل نفسه، بل بلحاظ أمر أسبق من الحمل، و ترتب على هذه «اللابشرطية» جواز الحمل، و المصدر هو عين ذاك المفهوم، لكنه لوحظ «بشرط لا»، لا من ناحية الحمل «بشرط لا»، بل من ناحية مطلب أسبق من الحمل مما ترتب على ذلك عدم جواز الحمل. [٧٧]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٣؛ ص ١٩٩

ما هو ذاك المطلب الأسبق الذي يلحظ هذا المفهوم الواحد، تارة «لا بشرط» من ناحيته، و أخرى «بشرط لا» أيضا من ناحيته؟. فقد أوضح ذلك المحقق النائيني [٧٨] (قده) فقال بأن الحدث عرض، و العرض له وجود في نفسه، و هذا الوجود في نفسه، هو وجود لموضوعه،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٠

فمثلاً «العلم» له وجود في نفسه، يعنى وجود مضاف إلى العلم، فيقال هذا وجود «العلم»، وله وجود لموضوعه بمعنى أن وجود «العلم» قائم بالموضوع و منددك في الموضوع، و ليس هذان وجودان للعرض، بمعنى أن «العلم» ليس له وجودان، وجود في نفسه و وجود آخر في موضوعه، بل له وجود واحد، و هذا الوجود الواحد فيه حيثتان، فإنه وجود للعرض في نفسه يمكن إضافته إلى ماهيته، فيقال هذا وجود للبياض أو وجود «للعلم» أو وجود «للقيام»، كما أن عين هذا الوجود الواحد هو وجود للموضوع بحيث يمكن إضافته إلى الموضوع فيقال هذا وجود للموضوع و يكون طوراً من أطوار الموضوع، فإن العلم شأن من شئون الذات العالمة و طور من أطوارها، و نفس الحثيتين يمكن تصورهما في مثال الصورة المنطبعة في المرآة فإن وجود المرآة وجود للمرآة في نفسها، و هو وجود للصورة المنعكسة في المرآة، و هذا وجود واحد هو وجود للمرآة، و وجود لذى المرآة، فإذا لوحظت المرآة بحسب الطبع في نفسها بلا عناية، يقال هذه صورة، باعتبار أن وجود المرآة في نفسها عين وجود الصورة فهي مستهلكة و مندكة في الصورة و لكن مع إعمال عناية التفكيك و فصل المرآة عن الصورة، و أن الصورة أمر طارئ و المرآة شيء إضافي منفصل عن الصورة، حينئذ يقال هذه مرآة، و لا يصح أن يقال هذه صورة، و نفس هذا المثال يمكن تطبيقه في المقام، فإذا لوحظ هذا الوجود الواحد بمقتضى طبعه دون إعمال عناية التفكيك و الفصل بينه و بين موضوعه، إذن فيصح حمله على الذات لأن هذا الوجود وجود للموضوع، إذ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، إذن فهو نحو ظهور للموضوع و طور من أطوار الموضوع فيصح حمله عليه، و لكن إذا أعملت عناية التفكيك بين وجوده في نفسه و وجوده لموضوعه و التفت فقط إلى جنبه وجوده في نفسه، إذن تحصل المغايرة بين العرض و الموضوع، لأنه حينما يلتفت إلى جنبه وجوده في نفسه و يفصل عن جنبه اندكاه في الموضوع، يحصل التغير بين العرض و الموضوع، فلا يصح حمله على الموضوع، و الأول هو معنى «اللابشرطية» و الثاني هو معنى «البشرطية».

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠١

إذن فالمشتق و المصدر يحتويان على مفهوم واحد، و لكن هذا المفهوم الواحد، حيث أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فتارة يلحظ بما هو ظهور لموضوعه، فيكون عين موضوعه، فيصح حمله على الذات، و أخرى يلحظ بما هو ظهور لنفسه مقابل موضوعه لا بما هو ظهور لموضوعه به، فحينئذ يكون أمراً مغايراً للذات، فلا يصح حمله على الذات. هذا ما أفاده المحقق النائيني في توضيح معنى «اللابشرطية» و «الشرطية» و لكن السيد الأستاذ [٧٩] لم يقبل بهذا الكلام و اعترض عليه بعدة اعتراضات.

### الاعتراض الأول:

أنه كيف يتعقل تصوّر مفهوم وحداني يكون تارة و بلحاظ قابلاً للحمل على الذات، و تارة و بلحاظ آخر غير قابل للحمل على الذات، مع وحدته مفهوماً و ذاتاً، فإن هذا المفهوم الوجداني، إما أن يكون وجوده عين وجود الذات، و إما أن يكون وجوده مغايراً مع الذات بحسب الواقع و الخارج، فإن كان عينه صح حمله على الإطلاق، و إن كان مغايراً مع الذات لا يصح حمله على الإطلاق، فلا يعقل أن تحتفظ بمفهوم وحداني، بحيث بلحاظ يقبل الحمل، و بآخر لا يقبله، بل لا بدّ من الالتزام بأن ما يقبل الحمل مفهوم مغاير ذاتاً مع مفهوم ما لا يقبل الحمل، ففي المقام، مفهومان متغايران ذاتاً، مفهوم المشتق («عالم») مغاير ذاتاً مع مفهوم المصدر («علم»)، فإن مفهوم المصدر هو الحدث، و الحدث وجوده مغاير لوجود الذات، و مفهوم المشتق أخذ فيه الشيء، فعالم هو شيء له العلم، و بهذا الاعتبار صح حمله على الذات، فإن صح حمله على الذات، إنما هو باعتبار مفهوم مغاير ذاتاً مع مفهوم «علم»، حيث طعم فيه الذات و الشيء، فيقال، بأن مفهوم «عالم» هو شيء له العلم، فبهذا التطعيم، صار هناك تغاير ذاتي بين «عالم و علم»، و أمّا لو فرض عدم هذا التطعيم في مفهوم «عالم»، و أن المفهوم واحد و محفوظ بداته في

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٢

المصدر والمشتق، إذن لا يتعقل كونه ممّا يحمل تارة و ممّا لا يحمل أخرى.

وهذا الاعتراض لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن أصحابه مضطرون أخيراً إلى الاعتراف بإمكان تصوير مفهوم واحد محفوظ في كلتا الحالتين، ويصح حمله تارة و بلحاظ، ولا يصح حمله تارة أخرى و بلحاظ آخر، هذا المطلب ممّا يضطرهم أخيراً للاعتراف بإمكانه و وقوعه، وذلك: بيان نقل الكلام من المشتقات و مصادرها الحقيقية إلى المشتقات و مصادرها الجعلية فأتى إلى نفس «مفهوم شيء» الذي طعم به المشتق، فقالوا بأن «عالم» إنما صح حمله على الذات، لأنه طعم بالشيء، فكأن مدلول «عالم» شيء له الحدث لا ذات الحدث، فنقول بأن «شيء»، بنفسه مشتق له مصدر جعلي، و هو «الشيئية»، فيقال مثلاً- «شيء و شيئية» و «ذات و ذاتية» و «إنسان و إنسانية»، و لا إشكال بأن شيء يحمل على زيد فيقال «زيد شيء»، و لكن الشيئية لا تحمل على زيد فلا يقال «زيد شيئية»، إذن «فشيء» الذي هو مشتق يصح حمله على الذات، و شيئية التي هي المصدر الجعلي لشيء، لا يصح حملها على الذات، و حينئذ نسأل أصحاب الاعتراض، بأن «شيء و شيئية»، هل كلاهما يحتفظان بمفهوم واحد؟. أو أن «شيء» طعم بشيء آخر وراء الشيئية؟.

فإن قيل بأن «شيء مع الشيئية»، «كعالم» مع «علم»، فكما أن «عالم» طعم بمعنى إضافي زائد على العلم و هو شيء، فكذلك شيء طعم بمعنى آخر زائد على الشيئية؛ إذن فما هو هذا المعنى الزائد؟. فهل هو نفس مفهوم الشيء؟. إذن، فالكلام في نفس الشيء لأنه شيء له الشيئية، و هذا غير معقول، لأن معناه أخذ العرض في موضوعه، فلا بدّ من فرض شيء أعم من الشيئية حتى يطعم به مفهوم «شيء»، و لا يتصور ما هو أعم من مفهوم شيئية، إذن فكون شيء مطعم بمفهوم، بحيث تكون نسبته إلى الشيئية نسبة الشيء إلى العلم، فهذا غير معقول، و إذا لم يكن هناك تطعيم، إذن فقد ثبت أن الشيء و الشيئية لهما مفهوم وحداني محفوظ في شيء و شيئية معاً، و مع هذا يصح حمل شيء على الذات و لا يصح حمل الشيئية عليها.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٣

و في المقام أيضاً يمكن أن يجري نفس الكلام، فكما أن شيء و شيئية لهما مفهوم واحد محفوظ و يصح حمل أحدهما على الذات بلحاظ و لا يصح بلحاظ آخر، و لا يعقل التطعيم فيهما، فليقل في «عالم» و «علم» أن لهما مفهوماً واحداً محفوظاً، و لكن هذا المفهوم الواحد، تارة يلحظ بنحو لحاظ شيء، فيصح حمله، و أخرى يلحظ بنحو لحاظ شيئية فلا يصح حمله. و سرّ ذلك، هو أن يفرض أن مفهومين موجودان بوجود واحد، فمثلاً بحسب الخارج «علم مع الذات» يفرض أنهما موجودان بوجود واحد في الخارج، و لكن هذا الوجود الواحد الذي هو مظهر لكلتا ماهيتين و لوجود كلا المفهومين يمكن بحسب عالم التحليل و الاعتبار، أن يحلّل إلى جزئين، فتكون حصّة من هذا الوجود مظهراً لماهية «زيد»، و حصّة أخرى من هذا الوجود مظهراً لآخر ماهية «العلم»، و هذا التحليل ليس له مطابق في الخارج من قبيل تحليل الماهية إلى الجنس و الفصل، و لهذا كان الجنس و الفصل تحليليين لا خارجيين، و لكن في عالم الخارج لا يوجد إلّا مفهوم و اتحد، و وجود واحد، و هو الإنسانية. و حينئذ، في مقام حمل مفهوم «علم» على الذات، إن لوحظ عالم الخارج الذي هو عالم وحدة المفهومين وجوداً، إذن فيصح حمل أحدهما على الآخر، فيقال «زيد عالم»، لأن «عالم» عبارة عن العلم المنظور إليه بحسب طبعه الخارجى عند الميرزا قدس سره و هو موجود بعين وجود الموضوع، و إن لوحظ عالم التحليل، إذن فهناك مغايرة بين «العلم» و الذات، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، لأن كلمة «علم» عند الميرزا موضوعاً للحدث المنظور إليه بحسب عالم التحليل بما هو له حصّة من الوجود مغايرة للحصّة الأخرى، و لهذا قال الميرزا [٨٠]، بأن هذا بنفسه يحتاج إلى عناية ملاحظته «بشرط لا» من حيث الحمل، و هذا بخلاف كلمة «عالم» فإنها موضوعاً لنفس الحدث الملحوظ بحسب طبعه الخارجى، و هو بهذا الطبع، وجوده في نفسه، عين وجوده في موضوعه.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٤

إذن يمكن تعقل إمكان انحفاظ مفهوم وحداني تارة و بلحاظ يصح حمله على الذات، و تارة أخرى و بلحاظ آخر لا يصح حمله على

الذات، فإن لوحظ حسب طبعه يصح حمله، لأنه موجود بعين وجود الذات خارجا، وإن لوحظ بعناية عالم التحليل، لا يصح حمله، لأن في عالم التحليل يحلل هذا الوجود الواحد إلى حصتين من الوجود، إحداهما مباينة للأخرى، وحينئذ لا يصح الحمل، مضافا إلى أن البرهان قائم على الالتزام بالحفاظ مفهوم وحداني في «شئ» و «شيئ» بحيث أن هذا المفهوم الوحداني، تارة و بلحاظ يصح حمله، و تارة أخرى و بلحاظ آخر لا يصح حمله بحسب عالم الخارج و عالم التحليل.

### الاعتراض الثاني:

و هو أن ما قاله المحقق النائيني [٨١] من أن وجود العرض في نفسه هو عين وجوده لموضوعه، إن تم، فإنما يصح في الأعراض الحقيقية من قبيل البياض و السواد، و لا يصح في الأعراض الانتزاعية و المفاهيم الانتزاعية التي تنتزع من الماهيات و الأشياء من قبيل الزوجية و الإمكان و الوجوب، فإن المفاهيم الانتزاعية ليس لها وجود في الخارج، حتى يقال، بأن وجودها في نفسها عين وجودها في موضوعاتها، بل هذه المفاهيم الانتزاعية وجودها في نفسها غير ثابت أصلا.

و هذا الاعتراض لو تم، لكان هدمًا لمبنى المعارض أنفسهم، لأنه بعد إبطال كلام الميرزا يقولون بأن مفهوم المشتق ليس متحدا مع مفهوم المصدر، بل هما مفهومان متباينان، و لهذا لم يصح حمل أحدهما و صح حمل الآخر، فصح حمل مفهوم «عالم» على الذات بملاك أن «عالم شئ» له العلم، و حينئذ يقال بأن «شئ» بنفسه مفهوم انتزاعي، فإذا لم يتصور نحو من الاتحاد بين المفاهيم الانتزاعية و مناشئ انتزاعها، إذن فكيف صح حمل سائر الأعراض على الذات بإدخال مفهوم الشئ الذي هو بنفسه مفهوم انتزاعي في المقام؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٥

فإن قيل، بأن المفاهيم الانتزاعية متحدة في الثبوت مع مناشئ انتزاعها و موجودة بوجود هذه المناشئ، كما أن الأعراض موجودة بوجود موضوعاتها، إذن فقد ارتفع الاعتراض، لأنه كما أن العرض الحقيقي وجوده عين وجود الموضوع، كذلك المفهوم الانتزاعي موجود بوجود منشأ الانتزاع، و يكون متحدا معه فيحمل عليه.

و إن قيل بأن المفاهيم الانتزاعية ليست متحدة بنحو من الاتحاد مع مناشئ انتزاعها، فهذا معناه، أن مفهوم الشئ الذي هو ملاك صحة حمل سائر المصادر على الذات، لا يصح حمله على الذات، لأن مفهوم شئ بنفسه مفهوم انتزاعي، فلو لم يكن هناك وحدة بين العنوان الانتزاعي و منشأ انتزاعه فكيف صح الحمل!. فهذا الاعتراض الثاني أيضا غير صحيح.

### الاعتراض الثالث:

أن يقال بأن ما ادعى في كلمات المحقق النائيني من أن الحدث، باعتبار كونه عرضا، يكون وجوده في نفسه، عين وجوده لموضوعه، و بهذا يكون مندكا فيه، فيصح حمله عليه، لو تم هذا الكلام في العرض مع موضوعه الحقيقي، فلا يسرى ذلك إلى اسم المكان و الزمان، و توضيح ذلك، أن المشتق تارة يحمل على ذات، نسبتها إلى الحدث نسبة الموضوع إلى عرضه، فيقال «زيد عالم»، و أخرى يحمل المشتق على ذات، ليست نسبتها إلى الحدث نسبة الموضوع إلى العرض، بل نسبة الظرف إلى مطروفه، فيقال «كربلاء مقتل الحسين (ع)» (و يوم عاشوراء) مقتل سيد الشهداء (ع) فهنا مقتل، حمل مكان القتل أو زمان القتل، و نسبة القتل إلى المكان أو إلى الزمان، ليس كنسبة العلم إلى «زيد»، حتى يقال باندكاكه فيه و فئائه المصحح للحمل، إذن فكيف صح حمل اسم المكان و اسم الزمان على الذات، مع أنه ليس نسبة المبدأ إلى الزمان أو المكان، نسبة العرض إلى محله؟. فلا بد من الالتزام حينئذ، بأن مقتل يختلف مفهوما عن قتل لأنه لو كان عين القتل لما صح حمله على الزمان و المكان، بل هو مطعم بمفهوم زائد على القتل و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٦

مفهوم الشئ، شئ وقع فيه القتل مثلا، أو شئ له ظرفيه القتل مكانا أو زمانا، و بذلك يثبت أن مفهوم المشتق مغاير لمفهوم

المصدر.

و هذا الاعتراض يمكن رده من قبل النائينى، و ذلك بدعوى إضافية، و هى أن المبدأ فى مقتل، ليس هو ذات القتل، بل محلية القتل. و توضيح ذلك، أن صاحب الكفاية و المعارضة فى المقام، اختاروا سابقا أن جملة من المشتقات، قد طعمت مبادئها بمعنى الحرفة و الصناعة فليل مثلا أن «صائع» مبدؤه الصياغة لا بمعنى حدث الصياغة، بل بمعنى حرفه الصياغة، فكلمه صائع تطلق على المحترف للصياغة، و إن لم يكن مشغولا بها فعلا، فهذا استعمال فى المتلبس لا فى المنقضى عنه المبدأ. لأن المبدأ أخذ بنحو واسع و هو حرفه الصياغة لا نفس الصياغة، و نفس هذه المثونة يمكن ادعاؤها فى المقام، بأن مقتل عين القتل لكن القتل الذى هو المبدأ، لم يرد به نفس عملية القتل بل محلية القتل و ظرفيته، و من الواضح أن نفس القتل ليس من عوارض المكان و الزمان و لكن محلية القتل و وعائته. أمر قائم بالمكان و الزمان، فهى من شئون المكان و الزمان، و نسبتها إلى المكان و الزمان نسبة العرض إلى موضوعه، و هذه الوعائية و المحلية، وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعها، فتكون مندكة فيه و يصح حملها على الذات، فيقال هذا المكان مقتل، و هذا الزمان مقتل.

إذن يمكن دفع هذا الاعتراض من قبل المحقق النائينى (قده) بدعوى أن المبدأ فى أسماء الزمان و المكان طعم بالوعائية و الظرفية كما ادعى فى «صائع» أن مبدأه طعم بالحرفة و الصناعة.

#### الاعتراض الرابع:

إن الميرزا ذكر فى مقام تبرير حمل المشتق على الذات، أن المشتق و إن كان هو نفس العرض، و لكن حيث أن العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، و لهذا إذا لوحظ العرض على مقتضى طبعه، يكون موجودا فى بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٧

نفسه، و يكون وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره، فيصح حمله على الموضوع، و هنا نقول أنه يوجد عبارتان متغايرتان، فتارة يقال أن العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، و أخرى يقال أن العرض وجوده فى نفسه عين وجود موضوعه، فأى هذين المطلبين هو مقصود الميرزا؟.

فإن كان مقصوده هو أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، فهذا معناه، أن هذا الوجود بنفسه حاضر للموضوع، فهو بهذا الوجود الواحد مضاف بإضافتين، مضاف إلى ماهية البياض، فيقال هذا الوجود وجود للبياض، و مضاف إلى الموضوع بإضافة العرضية، باعتبار كونه عرضا للموضوع و مرتبطا به، و هذا المعنى لا- يصحح الحمل، لأن كون وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، معناه، أن الوجود الذى هو طرف الإضافة إلى ماهية البياض، عين الوجود الذى هو طرف الإضافة إلى الموضوع، و لكن مع هذا، المغايرة محفوظة، بين وجود العرض و وجود الموضوع، لأن وجود العرض غير وجود الموضوع فكيف يصح حمل الوجود العرضى على الموضوع؟. و مما يبرهن على ذلك أن نفس هذه العبارة صادقة فى المعلول مع العلة، كما أنها صادقة فى العرض مع الموضوع، فكما أن العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، كذلك المعلول الحقيقى مع علته الحقيقية، وجوده فى نفسه عين وجوده لعلته، بمعنى أن هناك وجودا واحدا، و هذا الوجود الواحد هو طرف الإضافة إلى ماهية المعلول و هو حاضر بذاته للعللة، و لهذا نقول بأن وجود المعلول فى نفسه عين وجوده لعلته، و بذلك يقال بأن وجود المعلول أحد مراتب علم البارى تعالى، فإن أنزل مراتب علمه تعالى هو نفس الوجود الخارجى للمعلولات الربانية، لأن وجوداتها فى أنفسها عين حضورها لعلتها، و حضورها لعلتها عبارة أخرى عن علم العلة بها، لأن العلم هو حضور المعلوم لدى العالم. إذن فهذه العبارة و هى أن وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه متحققه أيضا فى المعلول مع العلة، فإن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، و مع هذا لا يصح توصيف العلة بالمعلول، و لهذا اختار صاحب الأسفار، حينما أراد أن يعرّف «حلول العرض فى

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٨

الموضوع»، بأن العرض ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده للآخر على وجه الاتصاف، فأضاف قيد الاتصاف، ليخرج المعلول مع العلة، لأن المعلول مع العلة أيضا ينطبق عليه أن وجوده في نفسه عين وجوده لعلته، ومع هذا فرق بين المعلول مع العلة وبين العرض مع الموضوع، بأنّ العرض مع الموضوع يتصف به الموضوع، وأما المعلول مع العلة لا تتصف بمعلولها.

إذن فمن هنا يظهر أن النكتة المشتركة بين العرض والمعلول، وهي كون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، مما لا يصحح الحمل في المقام، إذ لو صحّ حمل العرض على الموضوع لصحّ حمل المعلول على العلة لانحفاظ نفس النكتة فيه.

وإن كان مقصود الميرزا، هو أن وجود العرض في نفسه عين وجود الموضوع، بحيث أن هناك وجودا واحدا، وهذا الوجود الواحد، هو وجود لماهية الإنسان، ووجود لماهية البياض، و ل ماهية العلم و لسائر الماهيات العرضية، وهذه الماهيات بتمامها تظهر في وجود واحد، وليس كل ماهية منها، بإزائها وجود مغاير مع الوجود الذي هو بإزاء ماهية الإنسان، بل وجود واحد تظهر به كل هذه الماهيات، ولا- برهان على استحالة ظهور مفاهيم متعددة بوجود واحد، بل قد ادعى هذا بالنسبة إلى الصور الذهنية للأعراض مع النفس، فإن الصور الذهنية للأعراض قائمة في النفس على حد قيام الوجودات الخارجية للأعراض بموضوعاتها الخارجية، وقد ادعى في الصور الذهنية للأعراض و للمعلومات بالنفس أنها موجودة بعين وجود النفس.

إذن فلا- استنكار في هذه الدعوى، من أن الصور الذهنية القائمة في النفس ليس لها وجود مغاير للنفس، بل موجودة بعين وجود النفس، وكذلك الصور الخارجية للأعراض، وجوداتها عين وجودات موضوعاتها، وحينما يصبح الجسم أيضا بعد السواد و أسودا بعد البياض بحيث تختلف أعراضه، فهذا يرجع إلى تبدل حدود الوجود الواحد، لا إلى زوال وجود و بقاء وجود، بل الوجود الواحد تتبدل حدوده كما يقال بناء على أن الصور الذهنية موجودة

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٩

بعين وجود النفس، لو تصور شيئا ثم تصور شيئا آخر، بأن هذا تحول في حدود هذا الموجود الواحد، لا أن هناك وجودين أحدهما ثابت، اسمه النفس، و الآخر يتغير، اسمه العرض.

فهذا مطلب لا- يوجد برهان على استحالته، و ما يقال من أن العرض مغاير مع الجوهر وجودا و ماهية، لأن العرض وجود رابطي و الجوهر وجود نفسى استقلالى، هذا إنما ينفع في الخطابة و لا برهان عليه في الفلسفة.

و لكن الإلهام الفطرى للإنسان العامى، يقتضى المغايرة في المقام بين الوجودين، فينسج وراء البياض و الحلاوة مثلا وجودا آخر جوهريا مبينا مع هذه الصفات، و حينما نتكلم عن «علم و عالم» و نريد أن نعرف لما ذا يصح حمل عالم في اللغة و لا يصح حمل علم، لا- بدّ و أن نحكم إلهامات هذا الإنسان الفطرى، لأن اللغة إنما هي وليدة هذا الإنسان، و لا نحكم الفلاسفة في المقام، إذ قد يعجزون فلسفيا عن برهان ان وجود العرض مغاير لوجود الموضوع، و لكن اللغة مربوطة بهذا الفهم الفطرى، إذن فلا بدّ من الالتزام بأن «علم و عالم» مفهومان متغايران عرفا، إذ لو كان «عالم» عين «علم»، إذن لما صحّ حمله على الذات بحسب الإلهام الفطرى العامى الذى يرى مغايرة بين الجوهر و العرض وجودا و مفهوما.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٠

### التفسير الثالث للقول الثانى

و هذا التفسير ذكره صاحب الكفاية [٨٢] كما هو ظاهر عبارته، حيث ذكر أن المشتق عنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ.

و توضيح هذا التفسير هو أن مرجع «اللابشرطية» و «الشرطانية» إلى المغايرة الذاتية في المفهوم، فمفهوم المبدأ مغاير ذاتا مع مفهوم

المشتق، لا- انحفاظ مفهوم وحداني فيهما و يكون الفرق باللاحظ و الاعتبار، كما هو الحال في التفسيرين السابقين، بل يفرض أن مفهوم المصدر مابين سنخا و ذاتا مع مفهوم المشتق، و أن معنى أخذه لا بشرط، أو أخذه بشرط لا، هو انتفاء المفهوم الذي هو بطبعه و ذاته «لا بشرط»، أو الذي هو بطبعه و ذاته «بشرط لا»، و هذان المفهومان المتباينان أحدهما بطبعه و ذاته لا يأبى عن الحمل و هو معنى اللأبشرطية و المفهوم الآخر هو بطبعه و ذاته يأبى عن الحمل و هو معنى الشرطانية فمفهوم المصدر هو الحدث الذي هو مدلول المادة، و أما مدلول المشتق فهو عنوان انتزاعي بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فتكون الذات منشأ لانتزاع هذا العنوان، و يكون المبدأ مصححا لهذا الانتزاع، فهو حيشة تعليلية للانتزاع من الذات، و ليس الحدث و الذات و النسبة بينهما دخيلا في مدلول المشتق، بل مدلوله عنوان بسيط منتزع عن هذا المركب

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١١

الثلاثي في قبال من قال، بأن مدلوله عنوان انتزاعي مركب، و بهذا يظهر أن مدلول المصدر بذاته بشرط لا، لأن مدلوله و هو الحدث مغاير مفهوما و وجودا مع الذات، و لهذا فهو بطبعه لا يقبل الحمل على الذات، فلا يقال «زيد علم»، و هذا هو معنى أخذه بشرط لا. و أما المشتق، بعد أن كان مدلوله عنوانا بسيطا منتزعا عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، إذن فهو بطبعه لا يأبى عن الحمل على الذات، لأنه متحد مع الذات اتحاد العنوان الانتزاعي مع منشأ انتزاعه وجودا، باعتبار أن هذا العنوان موجود بعين وجود منشأ انتزاعه، إذن فالمشتق مغاير مفهوما مع المبدأ، و لا يأبى بطبعه عن الحمل، و هذا هو معنى أخذه لا بشرط. و هذا التفسير فيه نظر:

أولا: إن هذا التفسير يفترض وراء المركب الثلاثي من- «زيد و العلم و النسبة بينهما»- عنوانا بسيطا منتزعا عن زيد بلحاظ علمه، و هذا العنوان البسيط هو مدلول كلمة عالم، و هذا المطلب لا يمكن تعقله، فبقطع النظر عن باب الألفاظ مع التوجه إلى ذوات المعاني، لا يوجد في الذهن إلّا صورة للذات و الحدث و النسبة، يعني صورة ذات لها العلم، و لا يوجد في الذهن معنى ينتزع في طول هذه الصورة بحيث تكون نسبه إلى الذات المتلبسة بالمبدأ، نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه، فتوهم انتزاع عنوان بسيط في طول المركب الثلاثي، غير متعقل، بقطع النظر عن الألفاظ مع التوجه إلى المعاني، فلا يوجد إلّا هذا المركب الثلاثي. و حينئذ، إمّا أن يقال بأن المشتق موضوع لهذا المركب الثلاثي، و صاحب الكفاية لا يقول بذلك، و إمّا أن يقال بأن المشتق موضوع لمفهوم بسيط منتزع من هذا المركب و في طوله، إذن فهذا المفهوم غير موجود. و برهان ذلك هو: أنه لو كان قيام المبدأ بالذات يوجب دائما انتزاع عنوان بسيط من الذات في حال تلبسها بالمبدأ للزم التسلسل في الأمور

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٢

الانتزاعية، لأن هذا العنوان البسيط المنتزع، هو بنفسه حدث من الأحداث و مبدأ من المبادئ، غاية أنه من المبادئ الانتزاعية، فإن المبادئ بعضها مبادئ حقيقية و بعضها مبادئ انتزاعية، إذن فيلزم من ذلك، انتزاع العقل مفهوما ثالثا في طول ذلك من الذات. بلحاظ تلبسها بنفس هذا العنوان البسيط، و أيضا ينتزع العقل مفهوما رابعا في طول ذلك، و هكذا حتى يتسلسل الأمر الانتزاعي. فإن قيل بأن التسلسل في الأمور الانتزاعية محال، إذن فهذا تسلسل محال، و أن قيل أنه ليس بمحال، إذن فهو على كل حال خلاف الوجدان، فهو قاض بأن العقل عاجز عن انتزاع مفاهيم إلى غير النهاية.

فهذا متبّه إلى ما هو الثابت وجدانا، من أنه لا يوجد مفهوم بسيط انتزاعي في طول المركب الثلاثي، و إنما توهم ذلك باعتبار الألفاظ، لأنه وجد لفظ «عالم» وراء لفظ «زيد» و لفظ «علم» فتخيّل أن لفظه «عالم» تدل على مفهوم في طول مفهوم «زيد» و مفهوم «العلم»، بينما بقطع النظر عن الألفاظ و الالتفات إلى المعاني، لا يوجد إلّا المركب الثلاثي من- الذات و الحدث و النسبة-، و على هذا، فإن قيل بأن المشتق موضوع للمركب الثلاثي، إذن فقد قال بالتركيب، و إن قيل بأن المشتق موضوع للحدث فقط، إذن فهذا رجوع إلى

كلمات الميرزا، إلى أن مفهوم المشتق و المصدر واحد سنخا.

ثانيا: إن إشكالات المحقق الشريف كما سوف تأتي، لو كان لها محصل و كانت تبرهن على عدم أخذ الذات في المشتق، فهي تبرهن أيضا على عدم أخذ عنوان بسيط منتزع عن الذات، لأن هذا العنوان البسيط المنتزع هو في طول الذات لا محالة، و متقوم بالذات من باب تقوم العنوان الانتزاعي بمنشأ انتزاعه، فإذا كان هذا العنوان البسيط المنتزع عن الذات مقوما للمشتق، فيلزم من ذلك مقومية الذات للمشتق بالتبع أيضا، فتزد إشكالات المحقق الشريف في المقام أيضا.

ثالثا: لو سلم أن هذا العنوان البسيط المنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٣

بالمبدأ، هو مدلول المشتق، و يصح حمله على الذات، و لكن ما هو ملاك صحة هذا الحمل؟.

فإنما أن يقال، بأن العنوان البسيط متحد وجودا مع الذات لأنه أمر انتزاعي، و الأمور الانتزاعية متحدة وجودا مع مناشئ انتزاعها، فصح حمله بملاك الاتحاد.

و إما أن يقال، بأن الأمور الانتزاعية مغايرة وجودا مع مناشئ انتزاعها.

فعلى الأول، يلزم صحة حمل المبادئ الانتزاعية للمشتقات على الذات، فيقال مثلا، الإنسان إمكان، و الأربعة زوجية باعتبار أن الإمكان منتزع من الإنسان، و الزوجية منتزعة من الأربعة، مع أنه لا إشكال في عدم صحة حملها على الذات.

و على الثاني فإن قلتم بأن الزوجية و الإمكان و الأمور الانتزاعية مغايرة وجودا مع مناشئ انتزاعها إذن فكيف أن هذا العنوان البسيط المنتزع عن الذات كان غير آب عن الحمل على الذات!، إذن فلا بد من إبراز ملاك للحمل. يتعقل بموجبه حمل هذا العنوان البسيط، و لا- يتعقل حمل سائر المبادئ الانتزاعية للمصادر، و لا يكفي دعوى أن المشتق سنخ مفهوم بذاته، يقبل الحمل لأنه عنوان بسيط انتزاعي، و إلا لصح حمل المبادئ الانتزاعية أيضا كالإمكان و الزوجية على مناشئ انتزاعها، مع أنه لا يصح حملها بلا إشكال، فلا بد من بيان نكتة تقتضى صحة حمل المشتق على الإطلاق، و عدم صحة حمل المصدر على الإطلاق، سواء كان المصدر عرضا حقيقيا كالبياض، أو أمرا انتزاعيا كالإمكان.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٤

## القول الثالث

### إشارة

هو القول بأن المشتق بمادته موضوع لذات الحدث، و بهيئته موضوع للنسبة من دون أخذ الذات فيه.

و هذا القول هو ظاهر كلمات المحقق العراقي [٨٣] (قده) على ما في تقارير بحثه، و خلاصه ما يستفاد منه في مقام الاستدلال على هذا المدعى، هو الاستقراء، بأن يقال، بأن من يستقري الهيئات في اللغة، يجد أنها موضوعة لمعان حرفية لا اسمية، سواء هيئة المصدر، أو هيئة الفعل، فبهذا الاستقراء يثبت أن هيئة فاعل ليست موضوعة للذات، و إلا لكانت مفهوما اسميا، لأن الذات مفهوم اسمي، فلا بد من فرض كون هيئة فاعل موضوعة للنسبة القائمة بين الذات و المبدأ، و أما الذات فغير مدلول عليها بالهيئة و لا المادة، لأن المادة تدل على الحدث و الهيئة تدل على معنى حرفي، و هو النسبة، و الذات ليست دخيلة في مدلول الهيئة و لا في مدلول المادة.

و قد أثار (قده)، مشكلة في المقام، و هي إنه بناء على عدم أخذ الذات في المشتق، إذن فكيف يتصور تصحيح الحمل؟. ففي قولك «الضحك عالم» ليس المراد أن الضحك «علم»، و إنما المراد، أن الذات المتصفة بالضحك ذات متصفة بالعلم، فإذا لم تكن الذات

مأخوذة في مدلول عالم، و لا في مدلول



بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٥

ضاحك، و كان «عالم و ضاحك» يدل على الحدث مع النسبة، إذن يكون مفاد قولك «ضاحك عالم» «العلم ضحك»، مع أن هذا ليس هو المقصود، و ليس صحيحا في نفسه، لعدم الاتحاد بين العلم و الضحك، إذن فكيف يمكن حمل المشتق على الذات مع أنه لا اتحاد بينهما؟.

و قد أجاب (قده) على هذا الإشكال بجوابين:

### الجواب الأول:

و حاصله، أن الذات و إن لم تكن مأخوذة في مدلول المشتق، لكنها مدلول عليها بالدلالة الالتزامية، لأن هيئة «عالم»، تدل بالدلالة المطابقة على النسبة، و حيث أن النسبة لا يعقل تصورهما بدون تصور طرفيها بل هي ملازمة مع طرفيها، فتكون هيئة المشتق لا محالة، دالة بالالتزام على الذات أيضا، فالذات مدلول لكلمة «عالم و ضاحك» بالدلالة الالتزامية، و هذا يكفي في تصحيح الحمل. و هذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه لأمرين:

أولاً: من الواضح أن الحمل في قولنا «الضاحك عالم»، إنما هو بلحاظ المدلول المطابق للكلمة، لا بلحاظ المدلول الالتزامي، و إلّا لجرى نفس الكلام في المصدر أيضا بناء على مختاره هو نفسه و غيره من المحققين، من أن النسبة الناقصة التقيديّة مأخوذة في مفاد المصدر، إذن أيضا، يكون لهيئة المصدر دلالة التزامية على الذات، لأن النسبة لا يتعلّق انفكاكها عن طرفيها، و على هذا، لو كانت الدلالة الالتزامية كافية في تصحيح الحمل، إذن لصحّ حمل المصدر على المصدر أيضا، فيصح أن تقول «الضحك علم». بلحاظ الدلالة الالتزامية، مع أن هذا غير صحيح بلا إشكال.

ثانيا: لو سلّم أن الدلالة الالتزامية في هيئة المشتق تدل على تصور الذات، و لكن هل تدل على تصور الذات بنحو الركنية، أي بنحو تكون الذات هي المقيد، أو بنحو تكون هي القيد؟. فإن في المقام صورتين. فتارة نتصور

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٦

ذاتا مقيدة بالعلم - ذات لها العلم و لها الضرب -، و أخرى نتصور علما و ضربا مستندا إلى الذات، أي علما للذات، فيكون العلم هو المقيد، و الذات هي القيد.

و صحة الحمل في قولنا «العالم ضاحك»، موقوف على تصور الذات في طرف الموضوع و المحمول. بنحو المقيد لا بنحو القيد، بمعنى أن نتصور ذاتا لها العلم، و ذاتا لها الضحك، حتى يرجع قولنا إلى «ذات لها العلم هي ذات لها الضحك» فيصبح هذا القول أمرا معقولا، و أمّا إذا أخذت الذات قيدا، و الحدث مقيدا، إذن رجع قولنا إلى «علم ذات ضحك ذات» و هذا غير معقول فلا يصح الحمل. و الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوتها في المقام، لا تدل على الصورة الأولى، فلا تقتضى إعطاء صورة «ذات لها العلم»، لأن ملاك هذه الدلالة الالتزامية، إنما هو دعوى، أن النسبة لا يمكن تعقلها بلا طرفين، أمّا أنه كيف يتعلّق طرفاها، و هل يجعل هذا الطرف قيدا و ذاك مقيدا أو بالعكس؟، فكلاهما معقول، فيمكن أن يقال ذات لها العلم أو علم له الذات، إذن فاستفادّة الذات بنحو تكون مقيدا، و هو ما نسميه بنحو الركنية بحيث تكون هي الركن في جانب المحمول و هي الركن في جانب الموضوع، فهذا ممّا لا يمكن أن يتحصّل من الدلالة الالتزامية في المقام، و عليه فتصحيح الحمل بلحاظ استفادّة الذات بالدلالة الالتزامية غير صحيح، و جواب المحقق العراقي على المشكل غير تام.

### الجواب الثاني:

و هو دعوى أن النسبة التي هي مدلول المشتق في «عالم»، لو كانت من قبيل النسب الحولية و الصدورية، لاستدعت لا محالة، المغايرة

بين المبدأ و الذات، لأن النسبة الحلولية لشيء في شيء، مساوقة لكونهما شيئين متغايرين، تقوم بينهما نسبة الحلول، و كذلك النسبة الصدورية بين شيء و شيء، فرع مغايرتهما، فلو كان المأخوذ في هيئته «عالم» هو النسبة الحلولية،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٧

أو النسبة الصدورية، إذن لامتنع الحمل، و لكن هذه النسبة ليست من هذا القبيل، بل هي النسبة الاتحادية كما عبّر عنها العراقي (قده) بمعنى أن الاتحاد بين «العلم و زيد» تارة يعبر عنه بمفهوم اسمي، فيقال، اتحاد، و أخرى يعبر عنه بمعنى حرفي، فيطلق عليه اسم النسبة الاتحادية. عينا، كما هو الحال في «ظرفية الرجل في الدار» فتارة يعبر عنه بمفهوم اسمي، فيقال ظرفيه، و أخرى يعبر عنه بمفهوم حرفي، فيقال الرجل في الدار. فالاتحاد هنا بين «العلم و زيد»، تارة يلحظ بنحو المفهوم الاسمي فيعبر عنه بالاسم، و أخرى يلحظ بنحو المعنى الحرفي فيعبر عنه بهيئة «عالم»، فهيئة «عالم»، موضوعه للاتحاد بين «العلم و زيد»، لكن الاتحاد الملحوظ، بنحو المعنى الحرفي لا بنحو المعنى الاسمي.

و هذا الجواب لا محصل له، لأن مجرد وجود دال في الكلام على الاتحاد، بين المبدأ و الذات، بنحو المعنى الحرفي أو بنحو المعنى الاسمي، لا يكفي لتصحيح حمل المبدأ على الذات، فإن الحمل فرع وقوع الاتحاد حقيقة و وجودا بين المبدأ و الذات، لا فرع وجود دال على الاتحاد في الكلام، فإن مجرد وجود الدال على الاتحاد لا يحقق ملاك الحمل الذي هو الاتحاد.

حقيقة و وجودا. مع فرض تغاير المبدأ و الذات مفهومهما و خارجا، فكون مدلول هيئة المشتق عبارة عن النسبة الاتحادية لا يجدي، إلا في جعل الاتحاد مدلولاً للكلام، بينما ملاك صحة الحمل، ليس هو ذلك، بل هو الاتحاد حقيقة، فإن كان الاتحاد بين المبدأ و الذات موجودا حقيقة، فالحمل صحيح، سواء وجد دال على الاتحاد و لو بنحو المعنى الحرفي، أو لم يوجد، و إن كان الاتحاد غير ثابت و كان المحمول مغايرا للموضوع مفهومهما و وجودا، فالحمل غير صحيح، سواء وجد دال على الاتحاد أو لو يوجد، ففرض كون النسبة المأخوذة في مفاد هيئة «عالم» نسبة اتحادية، لا يدفع المشكلة، و هي مشكلة تصحيح الحمل، بل تبقى وارده على هذا القول، و لا يمكن دفعها بكلا الجوابين المذكورين.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٨

أضف إلى ذلك، أنه يرد على هذا القول الثالث، ما أورده المحقق النائيني [٨٤] في القول الأول، على أخذ النسبة في مدلول المشتق، بدعوى أن النسبة إذا كانت مأخوذة من دون الذات في مدلول هيئة المشتق فيلزم تقومها بطرف واحد [٨٥] و هو الحدث، مع أن النسبة متقومة بطرفين، فلا يعقل تقومها بطرف واحد، و هذا الكلام أصلحناه سابقا، و قلنا، أنه ينبغي أن يكون مراد الميرزا، هو أن النسبة في مرحلة مدلول الكلام. يجب أن تكون متقومة بطرفين، لا في نفس الأمر و الواقع، و إلا لكان الكلام ناقصا في قولنا «رأيت ضاربا» لأن «ضاربا» دلت على حدث و نسبة، و لا دال في الكلام على الذات، فتكون النسبة متقومة بطرف واحد، لا في الأمر و الواقع، بل في مرحلة مدلول الكلام، و هذا يلزم منه نقصان الكلام، و هو خلاف الوجدان، لأن «ضاربا» سنخ معنى لا يحتاج إلى متمم لنقصانه. كما هو الحال في «ضرب»، لأنه يدل على الحدث و النسبة، و لا يدل على الطرف الآخر للنسبة، فلهذا يحتاج إلى الفاعل دائما، فيقال «ضرب زيد»، و أمّا في قولنا «رأيت ضاربا» فهنا «ضارب» معنى تام في نفسه فلا يتوقف إتمامه إلى ضم شيء إليه، و هذا معناه أن النسبة إمّا غير مأخوذة أصلا، و إمّا مأخوذة مع كلا طرفيها، إذن فالقول الثالث ممّا لا محصل له.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢١٩

## القول الرابع

و هذا القول هو المسمى بالتركب، أى بتركب المفهوم الاشتقاقي فى مقابل القائلين بالبساطة، و مفاد هذا القول أن مدلول هيئة المشتق هو النسبة مع الذات، بمعنى أن «عالم» موضوع لشيء له العلم. و الكلام فى هذا القول يقع فى مقامين، فتارة يتكلم فى المدعى، دليلا و برهانا على هذا القول، و أخرى يتكلم فى المدعى، برهانا على نقض و إبطال هذا القول.

### المقام الأول:

و حاصل برهان أصحاب هذا القول هو، أن مفهوم المشتق لا بد و أن يكون مغايرا لمفهوم المصدر، و لا يعقل أن يكون مفهوم «عالم» هو عين مفهوم «علم»، لأن «علم» لا يصح حمله على الذات، و هو برهان المغايرة، «و عالم» يصح حمله على الذات و هو برهان الاتحاد، و المغاير غير المتحد، فيستحيل أن يكون مفهوم «عالم» و «علم» شيئا واحدا، و إلا لاستحال أن يتصف تارة بصحة الحمل، و أخرى بعدم صحته، فإذن لا بد و أن يكون المصدر و هو «العلم» موضوعا لذات الحدث، و ذات الحدث مغاير وجودا مع زيد، و هيئة المشتق موضوعه لشيء له الحدث، و الشيء الذى له الحدث هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٠

عين زيد، و بهذا يثبت الالتزام بأخذ الشيء فى مفهوم «عالم»، حتى يكون حمله معقولا و صحيحا على «زيد».

و قد انقذ بما ذكرناه فى تنقيح تفسير المحقق النائيني للشرطانية و اللابشرية، إمكان انحفاظ مفهوم واحد يطرأ عليه لحاظان، بحيث بأحدهما يصح حمله، و بالآخر لا يصح، و قد بينا ذلك بمثال الشيء مع الشيئية، فإن الشيء لا يزيد بشيء على الشيئية أصلا، و مع هذا يصح حمل الشيء على الذات فيقال «زيد شىء» و لا يصح حمل الشيئية على الذات فلا يقال «زيد شيئية»، فهذا برهان على تعقل إمكان انحفاظ مفهوم واحد، بحيث بالمنظار الجمعى هو شىء واحد، فيصح حمله على الذات، و بالمنظار التحليلى هو شيان متغايران، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، فما ذكرناه سابقا يكون إشكالا على برهان أصحاب هذا القول الرابع.

و لكن تحقيق الكلام فى هذا المقام هو، أنه بنظرة دقيقة و واقعية، قد لا يكون البرهان المقام، دليلا على القول الرابع تماما فى شىء من المشتقات أصلا، و ذلك أن المشتقات المحمولة على الذوات يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو المشتق الذى يكون مبدؤه أمرا ذاتيا فى كتاب الكلّيات، يعنى نوعا أو جنسا أو فصلا من قبيل «زيد إنسان»، فإن الإنسانية التى هى المصدر الجعلى لإنسان، من الذاتيات فى كتاب الكلّيات، لأنه نوع لزيد،

القسم الثانى: هو المشتق الذى يكون مبدؤه ذاتيا فى كتاب البرهان.

و أمرا لازما للذات. و يكفى نفس وضع الذات لانتزاعه منها بلا حاجة إلى ملاحظة أمر خارجى، من قبيل «زيد شىء»، فإن الشيئية التى هى المصدر الجعلى لكلمة «شىء»، هى ذاتى لزيد فى كتاب البرهان.

القسم الثالث: هو المشتق الذى يكون مبدؤه أمرا عرضيا، بحيث يحتاج

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢١

إلى ضم أمر خارجى عن حقيقة الذات، من قبيل البياض فى قولنا «زيد أبيض»، فإن البياض عرض حقيقى، يحتاج فى «زيد» إلى ملاحظة أمر خارجى عن حقيقة زيد و هويته.

و من خلال نظرة دقيقة، نجد أنه لا إشكال فى أن المبدأ الذى هو من القسم الأول، وجوده عين وجود الذات، لأن الإنسانية وجودها عين وجود «زيد»، و ليس للإنسانية وجودا مغايرا مع وجود زيد، كما أن المبدأ الذى هو من القسم الثانى باعتباره أمرا منتزعا عن الذات. بلا ملاحظة أمر خارجى، أيضا يكون وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه، و هو الذات، و أما المصادر التى هى أمور عرضية كما هو الحال فى القسم الثالث، فقد مرّ بك سابقا أنه لا برهان فلسفى على أن الأعراض الحقيقية فضلا عن غير الحقيقة مغايرة مع الذات،

فعل هذه الأعراض «كالعلم» و «البياض» موجودة بعين وجود الجوهر، لا بوجود زائد على وجوده، و على هذا، لا يحتاج في المقام إلى ضم مفهوم زائد لأجل تصحيح الحمل في تمام الأقسام الثلاثة، لأن ملاك الحمل، و هو الاتحاد متوفر في تمام هذه الأقسام، و لكن بينا سابقا أنه بحسب النظر الفطرى و العرفى، لا إشكال في أن الأعراض الحقيقية من مبادئ القسم الثالث، «كالبياض و العلم»، تكون مغايرة وجودا مع وجود الذات، فالعرف يرى أن البياض له وجود و الأبيض له وجود آخر، و لهذا يحتاج لتصحيح حمل هذه الأعراض على الذات، إلى أخذ مفهوم شىء و نحو ذلك، فيقال «شىء له البياض»، لأن مفهوم الشىء في نفسه هو متحد مع الذات باعتباره ذاتيا في كتاب البرهان إذن ففي حمل الأعراض الحقيقية من قبيل البياض و العلم يحتاج إلى أخذ ما هو ذاتى في كتاب البرهان أو ذاتى في كتاب الكليات و هذا ما سماه الشريف بمفهوم الشىء أو مصداق الشىء فمفهوم الشىء يعنى ما هو ذاتى في كتاب البرهان و مصداق الشىء يعنى ما هو ذاتى في كتاب الكليات، إذن فلا بد من أخذه في تصحيح الحمل على مستوى اللغة و العرف، لأن اللغة و العرف. مبنية على الإدراك الفطرى للإنسان القاضى بالمغايرة وجودا بين العرض الحقيقى و موضوعه، و مع المغايرة لا بد من تطعيمه بمفهوم ذاتى، إما في

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٢

كتاب الكليات «كإنسان له العلم» أو في كتاب البرهان «كشىء له العلم» كى يكون الحمل صحيحا. و نتيجة هذا الكلام أن ما ساقوه برهانا للاستدلال على القول الرابع صحيح على مستوى الإدراك الفطرى و العرفى، و لكنه غير مطرد في القسم الأول و الثانى، إذ لا يحتاج المبدأ في هذين القسمين إلى ضم أمر زائد، لأن الاتحاد فيهما ثابت حتى في النظر الفطرى و العرفى، فالاختياج إلى الضميمة إنما يكون في العوارض الحقيقية، و حيث أن المشتقات في اللغة تكون دائما معرضا لمبادئ من الأعراض الحقيقية، فلا بد من أخذ مفهوم الشىء فيها أو مصداقه، لكى يصح حملها على الذات.

## المقام الثانى:

### إشارة

و قبل البدء فيما يبرهن به على إبطال أخذ الذات في مدلول هيئة المشتق، يفصل عادة في مقام توضيح البرهان المدعى على أخذ الذات في هذه الهيئة، بين أمرين.

الأمر الأول: أن يكون مفهوم الشىء مأخوذا في مدلول المشتق، فمعنى «ضاحك» شىء له الضحك.

الأمر الثانى: أن يكون مصداق الشىء مأخوذا في مدلول المشتق، و المقصود من مصداق الشىء هو واقع و حقيقة المعروض للمبدأ، فمعروض «الضحك» حقيقة في «ضاحك»، هو الإنسان، فيكون مصداق الشىء في ضاحك هو الإنسان و الكلام يقع أولا في أخذ مفهوم الشىء في المشتق، و يقع ثانيا في أخذ مصداق الشىء في المشتق.

## الأمر الأول:

### إشارة

و أما الكلام في الأمر الأول و هو أخذ مفهوم الشىء في المشتق، فقد برهن على استحالة برهان مأخوذ من بعض كلمات المحقق الشريف في حاشيته على شرح المطالع، حيث ادعى، أن أخذ مفهوم الشىء في المشتق

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٣

غير معقول، لأن المشتق قد يكون فصلا كناطق، فلو أخذ فيه مفهوم الشىء يلزم دخول العرض العام في الذاتى، لأن مفهوم الشىء

عرض عام، و الناطق فصل ذاتى، فلو دخل الشىء فى الناطق يلزم دخول العرض فى الذاتى و تقوّم الذاتى بالعرض، و هو أمر غير معقول.

و هذه الصيغة للبرهان ناقش فيها المحقق النائىنى [٨٦] (قده) مع تسليمه بالبرهان، فقد اقترح تبديل هذه الصيغة قائلا، بأنه من الأفضل أن يقال، بأن دخول مفهوم الشىء فى الناطق يلزم منه دخول الجنس فى الفصل، بناء على أن الشىء ليس مفهوما عرضيا، وإنما هو جنس الأجناس، و جنس عالى تقع تحته كل الأجناس العالیه و المقولات الممكنة، إذن فالفرق بين الصيغتين، مبنى على تحقيق هوية مفهوم الشىء، فالميرزا يقول بأنه جنس الأجناس و ليس عرضا عاما، و على هذا، هو يقترح الصيغة الثانية، و هى أنه لو دخل مفهوم الشىء فى ناطق، يلزم دخول الجنس فى الفصل، و تقوّم الفصل بالجنس، و هو مستحيل فى نفسه، بينما الصيغة الأولى هى أنه لو دخل مفهوم الشىء فى ناطق، يلزم دخول العرض العام فى الفصل، و تقوّم الفصل بالعرض، و هو غير معقول. و من هنا يقع الكلام، تارة فى تعديل الميرزا، و أخرى فى أصل الصيغة، فالكلام يقع فى محورين.

### المحور الأول:

فأما تعديل الميرزا، فهو مبنى على أن الشىء هو الجنس العالى الذى تدخل تحته كل الأجناس العالیه، فدخول مفهوم الشىء فى ناطق، يلزم منه دخول الجنس فى الفصل، و تقوّم الفصل بالجنس، و هو مستحيل فى نفسه، و قد اعترض على دعوى الميرزا، بأن مفهوم الشىء لا يعقل أن يكون جنسا عاليا، و إلا للزم وجود جنس أعلى من المقولات العشرة، الجوهر و المقولات التسع العرضية، فإن هذه المقولات، هى أجناس عالیه، و ينطبق عليها مفهوم

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٤

الشىء، فلو كان هذا المفهوم جنسا عاليا للزم أن لا تكون هذه المقولات أجناسا عالیه، بل تكون راجعة إلى جنس أعلى منها و هو مفهوم الشىء، مع أنه برهن فى محله من الحكمة. أن المقولات العشرة هى أجناس عالیه.

و لكن هذا الاعتراض لا ينبغى أن يقال للميرزا، لأنه حواله على الحكمة المطلوب منها أن تبرهن على أن المقولات العشرة، أجناس عالیه، و هذا المطلب لم يتحصل فى الحكمة أصلا، و أنه يستحيل أن يكون بعض هذه المقولات داخلا تحت جنس أعلى منها، كما اعترف بذلك صاحب الأسفار.

نعم حاول الحكماء أن يبرهنوا على أن مفهوم العرض، ليس جنسا عاليا للمقولات التسع العرضية، و أن مفهوم الوجود ليس جنسا عاليا، و لكن لم يقيموا برهانا على استحالة جنس أعلى من هذه المقولات العشرة، و غايته أنهم صنفوا الممكنات بهذا النحو من التصنيف، و هذا التصنيف ترسخ فى أذهان الأصوليين فتوهموا أنه قد برهن فى الحكمة أن هذه أجناس عالیه، فهذا الكلام لا ينبغى أن يعترض به على الميرزا، و إنما الذى ينبغى الاعتراض به عليه، هو أن مفهوم الشىء يستحيل أن يكون جنسا عاليا، ببرهان يخص مفهوم الشىء، و حاصل هذا البرهان، هو أن مفهوم الشىء لو كان جنسا عاليا، إذن لاحتاج فى صيرورته نوعا إلى ضم فصل إليه، و هذا الفصل يستحيل أن لا يكون شيئا من الأشياء، لأنه مفهوم من المفاهيم، و كل مفهوم شىء لا محالة، فلا بدّ و أن يكون هذا الفصل الذى ينضم إلى جنس الشىء. هو أيضا شىء. و مصداق للشىء فى نفسه، و هذا الشىء الذى انطبق على الفصل إما أن يكون تمام حقيقة الفصل، أو جزء حقيقته، فإن كان تمام حقيقة الفصل إذن يلزم كون الفصل عين الجنس و هو مستحيل، لأن الجنس هو الشىء، و الفصل تمام حقيقته هو الشىء، و إن كان الشىء جزء حقيقة الفصل فهو جنس الفصل، إذن فلا بدّ فى الفصل نفسه من فصل ينضم إلى مفهوم الشىء لكى يتحدد و يتنوع فى نفسه، و فصل الفصل هذا، يستحيل أن لا يكون شيئا من الأشياء، فإن كان شيئا من الأشياء و ليست الشيئية تمام حقيقته بل هى جزء حقيقته. فلا بدّ من

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٥

فرض جزء آخر فيه ينضم إليه ليتكون به هذا الفصل، و هكذا حتى يتسلسل و تتركب الماهية من أجزاء لا متناهية، فهذا برهان على استحالة الجنسية العالية لمفهوم الشيء.

أضف إلى ذلك، أن الشيء لو كان جنسا عاليا، إذن فعلى كل حال، يلزم محذور دخول الجنس في الفصل، سواء قلنا بالبساطة أو بالتركب، و ذلك لأن الشيء إذا كان جنسا عاليا و يصدق على أفرادها صدقا ذاتيا، و فرضنا أن الفصل أمرا بسيطا و هو عبارة عن المبدأ فقط دون الذات، فالمبدأ بذاته مصداق لمفهوم الشيء، إذن فيلزم من ذلك دخول الجنس في الفصل على كل حال، و لا راد لهذه المغالطة. إلا أن يبرهن على عدم جنسية الشيء كما مر، و على هذا، فمحذور دخول الجنس في الفصل غير وارد أصلا.

### المحور الثاني:

و أما أصل الصيغة، و هو أن دخول مفهوم الشيء في ناطق يلزم منه دخول العرض العام في الفصل، و هو محال، بناء على أن كلمة ناطق، قد اتخذت فصلا بمالها من المعنى اللغوي و العرفي، و لكن هذا البناء هو عين المتنازع فيه، فمن قال بأن المناطقة قد اعتبروا كلمة ناطق فصلا بما لها من المعنى اللغوي و العرفي؟ بل نقطع بعدم ذلك، لأنه لا بد لتصوير فصلية ناطق من التصرف في مادتها و هي «النطق»، لوضوح أن النطق لغة و عرفا يراد به التكلم، أو بنحو من العناية، يراد به الإدراك، و كلا الأمرين ليس فصلا، و ليس ذاتيا للإنسان، فلا التكلم الذي هو من مقولة الكيف المسموع، و لا الإدراك الذي هو من مقولة الكيف النفساني ذاتي للإنسان، بل هما عرضان، و ما هو أمر ذاتي للإنسان مثلا، هو مبدأ الإدراك و النطق و نفس النطق و الإدراك، إذن ففصلية ناطق، تتوقف على التصرف في مادة النطق، و حمل النطق على غير معناه العرفي بل على مبدأ النطق، و بعد التصرف بمادة الكلمة لتصبح فصلا، فلما ذا يستبعد التصرف في الهيئة أيضا!، إذ لعل المناطقة كما تصرفوا في المادة هم تصرفوا في الهيئة، و لو فرض عدم تصرفهم في الهيئة بحيث لم

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٦

يأخذوها بمعنى آخر، فغاية ما يلزم من ذلك، اشتباه المناطقة في تشخيص المعنى العرفي «لناطق» فخيّل لهم عند أخذهم «لناطق» فصلا، أن مفهوم الشيء غير دخيل في معناه العرفي و اللغوي، و لهذا ادّعوا أن «ناطق» بمعناه العرفي و اللغوي يكون فصلا. و هذا الاشتباه ليس أمرا عزيزا، لأن تشخيص المعنى اللغوي ليس من شئون المناطقة بل من شئون أهل اللغة و العرف، فلا يكون فهمهم برهانا على تشخيص المدلول اللغوي للمشتق، إذن فهذه الصيغة لا ترجع إلى محصل

نعم هذه الصيغة كانت ترجع إلى محصل، بحسب وضعها الأولى على يد المحقق الشريف، لأن هؤلاء المناطقة لم يكونوا بصدد إثبات مطلب لغوي و عرفي. و أن مفاد كلمة «عالم» أخذ فيها مفهوم الشيء أو لم يؤخذ فيها مفهوم الشيء، و إنما كان المحقق الشريف في مقام دفع كلام شارح المطالع، حيث فسّر الفكر بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول فنقض عليه بالتعريف بالفصل فإنه جائز عندهم مع أنه ترتيب أمر واحد لأمر معلومة. و أجاب عن ذلك شارح المطالع، بأن الفصل أيضا ينحل إلى أمور معلومة، إلى جمع منطقي، الذي أقله اثنان، لأن الفصل ينحل إلى شيء له النطق، و هنا أجاب المحقق الشريف و قال، لو كان الفصل ينحل إلى شيء له النطق لزم دخول العرض العام في الفصل.

و هذا الكلام بهذا المقدار صحيح، لأن نظر هؤلاء، لم يكن إلى اللغة و إلى ما هو مدلول كلمة «ناطق»، بل إلى أن الفكر هل يمكن أن يحصل بترتيب أمر واحد معلوم، لتحصيل مجهول، أو لا يمكن، هل يعقل أن يحصل بترتيب الفصل لتحصيل النوع، أو لا يمكن؟، و كلامهم بأن مفهوم الشيء داخل في الفصل فيلزم دخول العرض العام في الفصل و هو محال، ناظر إلى ذوات المعاني، و إلى عملية الفكر من حيث هي، لأن الفصل من حيث هو، هل هو أمر واحد، أو أمران، فأتى برهان المحقق الشريف، على أن الفصل أمر واحد، و لكن أي علاقة لذلك بتشخيص مدلول كلمة ناطق!.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٧

فهذه الصيغة إن أريد بها البرهنة على بساطة الفصل على واقعه لأجل دفع كلام شارح المطالع، فهي صحيحة، و لكن إذا أريد بها البرهنة على أن كلمة ناطق مدلولها بسيط فهذا بحث لغوي راجع إلى اللغة لا إلى المنطقة، و ليس كلامهم حجة فيه، و إن كانوا يريدون هذا المعنى، إذن فلا ترجع الصيغة الأولى إلى محض و حالها كحال صيغة الميرزا.

## الأمر الثاني:

### إشارة

و أما الكلام في الأمر الثاني، و هو أخذ مصداق الشيء في المشتق، فقد برهن على عدم إمكانه، للزوم انقلاب القضية المتسالم على كونها قضية ممكنة إلى قضية ضرورية، ففي قولك «الإنسان كاتب»، إذا أخذت في كاتب مصداق الشيء، و هنا المصداق الذي يتصف بالكتابة هو الإنسان، فيرجع قولك المذكور إلى «الإنسان إنسان له الكتابة»، فيكون من باب حمل الشيء على نفسه، و حمل الشيء على نفسه ضروري، فتكون قضية «الإنسان كاتب» قضية ضرورية لأنها تستبطن حمل الشيء على نفسه، مع أنه لا إشكال في أنها قضية ممكنة.

و قد أشكل على هذا الكلام حلا و نقضا:

## الإشكال الحلي:

أمّا ما أشكل عليه حلا فهو: أن حمل الإنسان على الإطلاق على الإنسان على الإطلاق حمل ضروري، فلو قيل «الإنسان إنسان» لكان حملا ضروريا، و لكن الإنسان المأخوذ في قولك «الإنسان كاتب» لم يؤخذ على إطلاقه، بل أخذ مقيدا بقيد الكتابة، و قيد الكتابة ليس قيدا ضروريا، و المقيّد بغير الضروري غير ضروري لا محالة، إذن فلا يكون حمل كاتب على الإنسان في «الإنسان كاتب» حملا ضروريا، لأن المحمول ليس هو الإنسان على إطلاقه، بل الإنسان المقيّد بقيد غير ضروري و هو الكتابة، و المقيّد بقيد غير ضروري غير ضروري.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٨

## الإشكال النقضي:

و أما ما أشكل عليه نقضا فهو: أنه لو سلم انقلاب قضية «الإنسان كاتب» من قضية ممكنة إلى قضية ضرورية، فلما ذا لم يشكل بهذا الإشكال في الأمر الأول، و هو أخذ مفهوم الشيء في المشتق! فبناء على أخذ مفهوم الشيء في كاتب، يكون قولك «الإنسان كاتب»، بمعنى الإنسان شيء له الكتابة، و من المعلوم أن حمل الشيء على الإنسان أيضا بالضرورة، لأن الإنسان كما أنه إنسان بالضرورة فكذلك هو شيء بالضرورة، فلو كان الانقلاب من الإمكان إلى الضرورة محذورا صحيحا، إذن للزم أيضا من دخل مفهوم الشيء في المشتق صيرورة القضية قضية ضرورية، لأن حمل مفهوم الشيء على الإنسان أيضا بالضرورة، فلما ذا خصص هذا المحذور في أخذ مصداق الشيء في المشتق دون أخذ مفهوم الشيء فيه!.

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٩

## رد، و دفع

### إشارة

هناك محاولات لتصحيح المحذور، و دفع الإشكال عنه، و بعض هذه المحاولات لو تمّ يدفع الحل و النقض معا، و بعضها يدفع الحل فقط، و نحن نختار ثلاث محاولات.

### المحاولة الأولى:

أن يقال، بأن محذور انقلاب القضية من الإمكان إلى الضرورة، يتصور فيما إذا كان مصداق الشيء جزئيا خارجيا، من قبيل، «زيد» فى قولنا «زيد كاتب» فلو كان مصداق الشيء مأخوذا فى المشتق للزم أن يرجع قولنا إلى أن «زيد» «زيد»، و حيث أن زيدا جزئى خارجى، فهو لا يقبل التقييد، بل هو عين الموضوع، فلا يعقل قولنا «له الكتابة» أن يكون محصّصا لزيد، لأنه ليس كليا لكى يتحصّص بالتقييد، بل هذا القيد مجرد مشير و معرّف إلى الواقع الخارجى، إذن فقولنا «زيد كاتب» فى قوة قولنا «زيد زيدا» فتكون القضية ضرورية، و هذا بخلاف ما إذا كان مصداق الشيء مفهوما كليا، كما فى قولنا «الإنسان كاتب»، فلا يلزم محذور انقلاب القضية من ممكنة إلى ضرورية، حيث يقال، فى «الإنسان كاتب»، أن الإنسان إنسان له الكتابة، و إنسان مفهوم كلى يقبل التقييد بقيد له الكتابة، و حينئذ يقال أن المقيّد بغير الضرورى غير ضرورى.

و حينئذ بناء على أن مصداق الشيء المأخوذ فى المشتق هو الفرد

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٠

و الجزئى الخارجى، يندفع الحل و النقض، أما الحل و هو أن المقيّد بقيد غير ضرورى غير ضرورى، فيندفع، لأن التقييد غير معقول فى الجزئى الخارجى، و أما النقض، و هو أنه لو أخذ مفهوم الشيء فى المشتق أيضا يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فيندفع، لأن مفهوم الشيء كلى، و هو قابل للتقييد، و هذا بخلاف مصداق الشيء، فإنه أحيانا يكون جزئيا خارجيا لا يقبل التقييد. و لكن هذه المحاولة غير تامّة و ذلك لأمرين:

أولا: إن الرد مبنى على أن المراد بمصداق الشيء هو ما وصف فى القضية بالمبدأ، فمصداق الشيء فى قولنا «زيد كاتب» هو زيد و فى قولنا «الإنسان كاتب» هو كاتب و هكذا، و أما لو أريد بمصداق الشيء، تلك الطبيعة التى من شأنها أن تتصف بالمبدأ، فمن المعلوم أن تلك الطبيعة هى الإنسان على كل حال، لا خصوص زيد، و تلك الطبيعة التى تناسب المبدأ هى مفهوم كلى دائما و ليست جزئيا خارجيا.

و ثانيا: لو سلم أن مصداق الشيء يكون أحيانا جزئيا خارجيا «كزيد»، فلا نسلم أن زيدا لا يقبل التقييد، فإن زيدا لا يقبل التقييد الأفرادى لأنه ليس كليا، و لكنه يقبل التقييد الأحوالى، لأنه قابل للإطلاق من ناحية الأحوال، فإن أحواله متعددة، فتارة يكون له الكتابة، و أخرى ليس له العلم، و هكذا فهو يقبل التقييد الأحوالى فى طرف المحمول بقيد غير ضرورى كما فى قولنا «زيد كاتب» فهو فى قوة «زيد زيدا له الكتابة»، و بكلمة أخرى، أن المقيّد بقيد غير ضرورى سواء كان التقييد أحواليا أو أفراديا يخرج عن كونه ضروريا.

### المحاولة الثانية:

أن يقال بأنه لو فرض أن مصداق الشيء مأخوذ فى المشتق فى قضية الإنسان كاتب، و صارت بمثابة «الإنسان إنسان له الكتابة» فهنا، إمّا أن نفرض «له الكتابة». مجرد مشير و معرف لذات الإنسان، و إمّا أن نفرضه قيدا حقيقيا، فإن فرض أنه مجرد مشير، فيصبح قولنا «الإنسان إنسان له الكتابة» فى قوة

بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣١

قولنا «الإنسان إنسان» فتصبح القضية ضرورية فيلزم المحذور المذكور. و إن فرض أن «له الكتابة» قيد حقيقى للمحمول، فحينئذ لا يلزم



انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، لأن المقيد بقيد غير ضروري غير ضروري، لكن يلزم محذور آخر، و هو حمل الخاص على العام، و هو غير جائز، فإن قولنا «له الكتابة» في قولنا الإنسان إنسان له الكتابة» إن فرض أنه قيد حقيقي، فحينئذ يكون المحمول أخص مفهوما من الموضوع، لأن الموضوع هو ذات الإنسان بلا قيد، و المحمول هو مفهوم الإنسان مع القيد، و من الواضح أن الإنسان مع القيد أخص مفهوما، فعلى هذا يلزم محذور أخصيية المحمول من الموضوع، مع أن المحمول لا يجوز أن يكون أخص من الموضوع مفهوما.

و حينئذ، يندفع الحل و النقض، أما الحل، و هو أن المقيد بقيد غير ضروري غير ضروري، فبعد فرض أن «له الكتابة» مجرد مشير و ليس قيدا حقيقيا، فالقضية تصبح ضرورية، و أن قيل أن «له الكتابة» قيد حقيقي فيلزم محذور آخر و هو كون المحمول أخص من الموضوع مفهوما، و أما النقض فيندفع أيضا، لأن مفهوم الشيء المأخوذ في المحمول، لو قيد و قيل، «الإنسان شيء له الكتابة»، فيكون المحمول أخص مفهوما من الموضوع و هذا غير جائز.

و لكن هذه المحاولة أيضا غير تامة، و ذلك لأن الحمل في القضية الحملية متقوم بالمحول و الموضوع، و هنا يوجد تصوران للقضية الحملية.

التصور الأول: أن يقال بأن دور الموضوع في الحمل، هو بعينه، دور المحمول في الحمل، بمعنى أن دور الموضوع و دور المحمول دوران متشابهان متسانخان، و ذلك بأن يلحظ المفهوم في طرف الموضوع، و المفهوم في طرف المحمول، بما هما مرأتان لواقع واحد، و بهذا الاعتبار، يصح حمل أحدهما على الآخر فيكون معنى حمل أحد المفهومين على الآخر هو ملاحظة المفهومين بما هما مرأتان و معبران عن واقع خارجي واحد، و نسبة كل من المفهوم في طرف الموضوع، و المفهوم في طرف المحمول إلى الواقع على حد واحد، و على هذا، إن الحمل لا يصح إلّا في حالة الاتحاد في الوجود،

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٢

فيما إذا كان المفهوم في طرف الموضوع و المفهوم في طرف المحمول موجودين بوجود واحد، و إذا كانا متحدين في الوجود، صح حمل أحدهما على الآخر، سواء كان المحمول أخص من الموضوع مفهوما، أو الموضوع أخص مفهوما من المحمول، لأن دور الموضوع عين دور المحمول، و هو فناؤهما في عرض واحد لواقعة واحدة بوجود فارد، و هذا ثابت في المقام سواء جعل الأعم مفهوما هو الموضوع أو الأخص مفهوما هو الموضوع، فاشتراط أن لا يكون المحمول أخص مفهوما يكون بلا موجب.

التصور الثاني: أن يقال، بأن دور الموضوع يختلف سنخا عن دور المحمول في القضية الحملية، و ذلك بأن ينظر إلى الموضوع بما هو ذات، لا- بما هو مفهوم. حتى لو كان الموضوع مفهوما، كما في قولنا «الإنسان كاتب» فإن الموضوع هنا مفهوم، و هو الإنسان، و الإنسان ليس ذاتا خارجية «كزيد و عمر» بل هو مفهوم، لكن مع هذا نقول، أن الإنسان في هذه القضية ينظر إليه بما هو ذات و بما هو عين مصاديقه، فكان المحضر في جانب الموضوع هو الذات و المصادق، و أما في جانب المحمول، فلم يلحظ مفهوم المحمول بما هو مرأة بل بما هو مفهوم، فيكون معنى الحمل هو إثبات أن هذه الذات الملحوظة في طرف الموضوع تندرج تحت هذا المفهوم المأخوذ في طرف المحمول، و بهذا يختلف دور الموضوع عن دور المحمول، لأن الموضوع ينظر إليه بما هو مرأة و ذات للمصادق الخارجى، و المحمول لا ينظر إليه بما هو مرأة بل بما هو مفهوم، و يرجع الحمل إلى أن هذه الذات مصادق لهذا المفهوم، و بناء على هذا التصور لا- موجب لأن يكون المحمول أعم من الموضوع، بل يمكن أن يكون المحمول مفهوما أخص من الموضوع، لأن الموضوع على هذا التصور ليس هو المفهوم حتى يقال أ هو أعم أو هو أخص، بل هو ذات، لأن المفهوم في طرف المحمول لوحظ بما هو مرأة لإحضار الذات و المصادق، و المصادق دائما لا- يكون أعم من المحمول فإن مصاديق الإنسان في الخارج هي عين مصاديق الإنسان الكاتب في الخارج بحسب الفرض، و الأعمية و الأخصية إنما تكون بين المفهومين بما هما مفهومان لا بين مصاديق

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٣

هذا و مصاديق ذاك، و المفروض بناء على هذا التصور الثاني، أن مفهوم الموضوع لم يؤخذ بما هو مفهوم بل أخذ بما هو ذات، و مصاديق ذاك المفهوم و مصاديق ذاك المفهوم ليست بأعم و أوسع دائرة من مصاديق المحمول على كل حال. إذن فعلى كلا التصورين لا موجب لاشتراط أن لا يكون المحمول أخص من الموضوع إذن هذه المحاولة الثانية أيضا غير تامة.

### المحاولة الثالثة:

أن يقال، بأن مصداق الشيء إذا دخل في كاتب، يلزم أن تكون قضية «الإنسان كاتب» بمعنى «الإنسان إنسان له الكتابة»، فيكون المحول مركبا من جزئين، من «إنسان» و «كتابة»، و حينئذ تنحل القضية إلى قضيتين، القضية الأولى هي الموضوع مع الجزء الأول من المحمول، فصيغتها هي «الإنسان إنسان»، و القضية الثانية هي الموضوع مع الجزء الثاني من المحمول، فصيغتها هي «الإنسان له الكتابة»، و القضية الثانية ممكنة و القضية الأولى ضرورية فيلزم كون إحدى القضيتين ضرورية في المقام و هذه المحاولة لو تمت، لأمكن دفع الإشكال الحلّي دون النقضي، لأن عين هذا البيان يأتي أيضا فيما لو أخذ مفهوم الشيء في «كاتب» و قيل «الإنسان شيء له الكتابة» فتتحل هذه القضية إلى قضيتين. إحداها ضرورية.

و لكن هذه المحاولة الثالثة غير صحيحة في نفسها، و ذلك لأن تعدد القضية مساوق لتعدد الحكم، و في المقام لا يوجد حكمان من قبل الحاكم، بل حكم واحد، و ذلك باعتبار أن المحول إنما يكون منحلّا إلى جزئين بحسب أخذ النسبة الناقصة فيه، و هذا تحليل خارج عن أفق الحاكم، و إلّا ففي أفق الحاكم شيء واحد، لما بيناه في بحث المعاني الحرفية، من أن النسبة الناقصة تصير طرفيها شيئا واحدا في أفق الذهن، و النسبة الناقصة ليست نسبة في عالم الذهن، بل في عالم الذهن شيء واحد ينحل إلى نسبة و قيد و مقيد، إذن ففي أفق الحاكم لا يوجد إلّا شيء واحد و هو، المحمول، و معه لا يعقل تعدد صدور الحكم، بل هناك حكم واحد، لأن المحمول في أفق ذهن الحاكم شيء

بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٤

واحد، ببرهان أن النسبة فيه ناقصة لا تامة، و إذا كان الحكم واحدا فالقضية واحدة أيضا، و عليه فالجواب على المحذور وارد في المقام، و هو أنه لا يلزم من أخذ مصداق الشيء، صيرورة القضية ضرورية. و لكن أخذ مصداق الشيء في نفسه غير صحيح في المقام، لأنه إن أريد بمصداق الشيء ما حكم عليه في القضية بالمبدأ، و هو الإنسان في قولنا «الإنسان كاتب» أو زيد في قولنا «زيد كاتب» فمن الواضح أنه لا يحكم بالمشق على شيء أصلا، بل يكون محكوما عليه لا محكوما به كما في قولك «أكرم الكاتب» فهنا، لم يحكم بالكتابة على شيء، إذن فما هو المصداق الذي أخذ في كاتب؟. فلا يمكن أن يكون المقصود من مصداق الشيء المأخوذ في كاتب هو ما حكم عليه بالكتابة من قبل المستعمل، لأن في قضية «أكرم الكاتب» لم يحكم على أحد بالكتابة لا على الإنسان و لا على زيد.

و إن أريد بمصداق الشيء، تلك الطبيعة التي من شأنها في عالم الأعيان و في عالم التكوين أن تتصف بالكتابة، و هي الإنسان بالنسبة إلى الكتابة، فقولك «كاتب»، يعني إنسان له الكتابة، فهذا أيضا باطل بالوجدان و ذلك لأنه يصح وجدانا استعمال «الكاتب» في غير الإنسان، فيصح أن تقول «غير الإنسان كاتب»، و إن كان كذبا، ولكنه استعمال صحيح لا يحتوى على التناقض، و إن كان خلاف الواقع الخارجي، و قولك هذا، بخلاف قولك «غير الإنسان إنسان»، بينما، لو كان مفهوم الإنسان مأخوذا في «كاتب» لكان قولك «غير الإنسان كاتب» محتويا على التناقض فهو في قوة «غير الإنسان إنسان، بينما قضية «غير الإنسان كاتب» قضية كاذبة بحسب الخارج، لا قضية متناقضة في نفسها بحسب الفهم العرفي.

إذن، فالصحيح أن مصداق الشيء غير مأخوذ في المشتق، و إنما المأخوذ هو مفهوم الشيء، و بهذا انتهى بحث المشتق، و بذلك تم البحث في المقدمة و أمورها بتمامها.

بحوث فى علم الأصول، ج٣، ص: ٢٣٥

### فهرس الكتاب

- الموضوع الصفحة
- الصحيح و الأعم فى العبادات ٣
- الجهة الأولى
- تصوير النزاع ٥
- الجهة الثانية
- تفسير الصحة ١٢
- الجهة الثالثة
- تصوير الجامع ١٩
- التخلص المختار ٢٢
- تطبيقات ٢٤
- تخلص المحقق الخراسانى ٢٩
- الاعتراض الأول ٣٠
- الاعتراض الثانى ٣٢
- تصوير الجامع على الأعمى ٣٣
- التحقيق فى المقام ٣٨
- الجهة الرابعة
- تصوير ثمرة النزاع ٤١
- الثمرة الأولى ٤١
- الثمرة الثانية ٤٦
- تحقيق الحال فى أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم؟ ٤٨
- الجهة السلبية ٤٩
- بحوث فى علم الأصول، ج٣، ص: ٢٣٦
- الجهة الإيجابية ٥١
- أدلة الوضع لخصوص الصحيح
- الدليل الأول ٥٥
- الدليل الثانى ٥٦
- الدليل الثالث ٥٧
- الدليل الرابع ٥٨
- أدلة الوضع للأعم
- الدليل الأول ٥٩

- الدليل الثانى ٥٩
- الدليل الثالث ٦٠
- الدليل الرابع ٦١
- الصحيح و الأعم فى المعاملات ٦٥
- الجهة الأولى فى باب العبادات ٦٧
- الجهة الثانية حول مبنى النزاع فى المعاملات ٦٩
- الجهة الثالثة فى بحث العبادات ٧٣
- الجهة الرابعة معقودة لبيان كلام مشهور ٧٥
- الجهة الخامسة بإطلاق لئبى للموارد ٧٩
- النحو الأول بملاك دلالة الاقتضاء العقلية ٧٩
- النحو الثانى، الإطلاق المقامى ٨٠
- الجهة السادسة
- أسماء المعاملات موضوعة للسبب ٨٣
- الوجه الأول
- اللفظ موضوعا لواقع الصحيح ٨٤
- الوجه الثانى
- اللفظ مأخوذا فى المسمى عنوان الصحيح و مفهومه لا واقعه ٨٤
- الجهة السابعة
- هل أن أسماء المعاملات هى أسماء للمسيبات ٨٦
- العنصر الأول، الإنشاء ٨٦
- العنصر الثانى، المدلول التصديقى للإنشاء ٨٦
- بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٧
- العنصر الثالث، قصد التسبب إلى المسبب، و احتمالاته ٨٧
- الاشترائك ٨٩
- الجهة الأولى ٩١
- الوجه الأول، المعانى إذا كانت غير متناهية ٩١
- الوجه الثانى، الأوضاع اللامتناهية ٩٢
- الوجه الثالث، المعانى متناهية ٩٣
- الوجه الرابع، الألفاظ غير متناهية ٩٤
- الجهة الثانية ٩٦
- الصيغة الأولى ٩٦
- الصيغة الثانية ٩٦
- الجهة الثالثة ٩٩

- الوجه الأول ٩٩  
النقض الأول ١٠٠  
النقض الثانى ١٠١  
الوجه الثانى ١٠١  
الأمر الأول ١٠٢  
الأمر الثانى ١٠٢  
الوجه الثالث ١٠٣  
المشتق ١٠٥  
المقدمة الأولى ١٠٦  
الركن الأول ١٠٧  
الركن الثانى ١٠٧  
القسم الأول ١١١  
القسم الثانى ١١٢  
الدائرة الثانية ١١٥  
الدائرة الثالثة ١١٦  
الوجه الأول ١١٧  
الوجه الثانى ١١٨  
الوجه الثالث ١٢٠  
بحوث فى علم الأصول، ج٣، ص: ٢٣٨  
المقدمة الثانية ١٢٣  
المقدمة الثالثة: فى تصوير الجامع ١٢٧  
الوجه الأول ١٢٨  
الوجه الثانى ١٢٨  
الوجه الثالث ١٢٩  
الوجه الرابع ١٣٠  
الوجه الخامس ١٣١  
الوجه السادس ١٣٢  
محل النزاع ١٣٣  
المقام الأول ١٣٥  
الناحية الأولى ١٣٧  
الناحية الثانية ١٤١  
المقام الثانى ١٥٠  
أدلة الوضع لخصوص المتلبس

- الوجه الأول ١٥٣  
الوجه الثانى ١٥٦  
الوجه الثالث ١٥٧  
الوجه الرابع ١٥٨  
أدلة الوضع للأعم بنحو الموجبة الجزئية  
الوجه الأول ١٦٠  
الوجه الثانى ١٦١  
الوجه الثالث ١٦١  
الوجه الرابع ١٦٢  
الوجه الخامس ١٦٣  
إيرادات على الأعمى ١٦٤  
خاتمة ١٦٧  
الوجه الأول ١٧٦  
الوجه الثانى ١٧٩  
الوجه الثالث ١٨١  
بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٩  
مدلول المشتق، وفيه أربعة أقوال ١٨٤  
التحقيق فى الأقوال ١٨٦  
الدعوى السلبية، وفيها أربعة وجوه ١٨٧  
الدعوى الإيجابية ١٩٤  
التفسير الأول ١٩٥  
التفسير الثانى، وفيه أربعة اعتراضات ١٩٩  
التفسير الثالث للقول الثانى ٢١٠  
القول الثالث ٢١٤  
القول الرابع ٢١٩  
رد، و دفع ٢٢٩ [٨٧]

[١] (١) حقائق الأصول: الحكيم ج ١ ص ٥٣.

[٢] (١) نهاية الدراية/ الأصفهاني: ج ١ ص ٤٨ - ٤٩ - ٥٠.

[٣] (٢) هذا إذا كان الجامع صادقاً على الواحد و الفاقد بحددهما لما يقال مثله فى الماهيات التشكيكية من أن الماهية الواجدة تارة شديدة و أخرى ضعيفة، و أما إذا كان الجامع من الماهيات المهملة، فكونها لا بشرط يقتضى صدقها على الواحد و الفاقد فلا.

المؤلف.

- [٤] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٥٣.
- [٥] (٢) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٥٤.
- [٦] (٣) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٣٥-١٣٦.
- [٧] (١) محاضرات فياض ج ١ ص ١٣٥-١٣٦.
- [٨] (٢) حقائق الأصول ج ١ ص ٥٥.
- [٩] (١) نهاية الدراية ج ١ ص ٥٠.
- [١٠] (٢) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٣٥.
- [١١] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٣٦.
- [١٢] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٥٨.
- [١٣] (١) حقائق الأصول/ ج ١ ص ٥٨.
- [١٤] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٤٤-١٤٥.
- [١٥] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٦٠.
- [١٦] (٢) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٥٨.
- [١٧] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٥٨-١٥٩-١٦٠.
- [١٨] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٦٢-٦٣.
- [١٩] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٦٦-٦٧.
- [٢٠] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٦٨.
- [٢١] (١) حقائق الأصول-الحكيم ج ١ ص ٥٨.
- [٢٢] (١) محاضرات فياض ج ١ ص ١٦٣-١٦٨-١٦٩.
- [٢٣] (١) نهاية الدراية/الأصفهاني: ج ١ ص ٧٠-٧١.
- [٢٤] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٩٣-١٩٤-١٩٦.
- [٢٥] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٨٤-١٨٨-١٩٠-١٩٤.
- [٢٦] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٨٤.
- [٢٧] (١) فوائد الأصول/الكاظمي: ج ١ ص ٣٨-٣٩.
- [٢٨] (١) أجود التقريرات/الخوئي: ج ١ ص ٤٨-٤٩-٥٠.
- [٢٩] (١) أجود التقريرات/الخوئي: ج ١ ص ٤٨-٤٩.
- [٣٠] (٢) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٩٠-١٩١-١٩٢.
- [٣١] (١) حقائق الأصول/الحكيم: ج ١ ص ٨٨.
- [٣٢] (١) نفس المصدر ج ١ ص ٨٨.
- [٣٣] (١) حقائق الأصول/الحكيم ج ١ ص ٨٨.
- [٣٤] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ١٩٩-٢٠٠.
- [٣٥] (١) تجدر الإشارة إلى أنه يمكن الجمع بين الصياغة البرهانية عند المحقق الخراساني و بين البرهان الوجداني عند السيد الصدر،

حيث أن المعاني غير متناهية عند الخراساني، و لكن أكثرها خارج عن الحاجة العرفية بالوجدان عند السيد الصدر. فاكتمل برهاننا مركبا من الوجدان و البرهان. و النكتة هي أن السيد الصدر أكمل برهان الآخوند بوجدانه -المقرر.

[٣٦] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٣٧] (١) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٠٦.

[٣٨] (١) نهاية الدراية / الأصفهاني: ج ١ ص ٨٨ - ٨٩.

[٣٩] (١) حقائق الأصول / الحكيم: ج ١ ص ٨٩ - ٩٠.

[٤٠] (٢) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

[٤١] (١) و بناء على الوضع للأعم يصبح اطلاقه على من لم يتلبس بعد، حقيقة أيضا، المقرر

[٤٢] (١) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

[٤٣] (١) فرائد الأصول / الكاظمي: ج ١ ص ٤٤ - ٤٥.

[٤٤] (٢) حقائق الأصول / الحكيم: ج ١ ص ٩٩.

[٤٥] (١) حقائق الأصول / الحكيم: ج ١ ص ١٠٠.

[٤٦] (١) نهاية الدراية / الأصفهاني: ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠.

[٤٧] (٢) أجود التقريرات / الخوئي: ج ١ ص ٥٦.

[٤٨] (١) بدائع الأفكار / الآملي: ج ١ ص ١٦١ - ١٦٢.

[٤٩] (٢) نهاية الدراية / ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠.

[٥٠] (١) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٦٥.

[٥١] (١) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٥١.

[٥٢] (١) محاضرات فياض / ج ١ ص ١٧٣ على تفصيل بين مقامى الإثبات و الثبوت، و مبنى السيد الخوئي على تقابل التضاد بين

الإطلاق و التقييد، إنما هو في المقام الثبوت دون الإثبات. المقرر.

[٥٣] (٢) فوائد الأصول / الكاظمي: ج ١ ص ٨٢. على تفصيل عند المحقق النائيني، بين الانقسامات الأولية العارضة و بين الانقسامات

الثانوية العارضة على الموضوع بعد تعلق الحكم به، و تقابل الوجود و العدم بين الإطلاق و التقييد عنده، إنما يكون في الانقسامات و

القيود الثانوية دون الأولية. المقرر.

[٥٤] (١) المشكيني / كفاية الأصول: ج ١ ص ٢١.

[٥٥] (١) المشكيني / كفاية الأصول: ج ١ ص ٢١.

[٥٦] (٢) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٧٠.

[٥٧] (١) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥.

[٥٨] (١) كفاية الأصول / المشكيني: ج ١ ص ٢١ - ٢٢.

[٥٩] (٢) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

[٦٠] (٣) محاضرات فياض / ج ١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

[٦١] (١) حقائق الأصول / الحكيم: ج ١ ص ١١٢ - ١١٣.

[٦٢] (١) حقائق الأصول / الحكيم: ج ١ ص ١١١ - ١١٢.

[٦٣] (١) حقائق الأصول / الحكيم: ج ١ ص ١١٢.



[٦٤] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٦١-٦٢.

[٦٥] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٦٢.

[٦٦] (٢) وقد يظهر من كلام المحقق النائيني عدم الملازمة بين القول بالتركيب و الوضع للأعم ابتداء ثم عاد و عدل عن ذلك و أفاد أنه لا يمكن القول بالوضع للأعم مطلقا سواء قلنا بالبساطة أو قلنا بالتركيب. المقرّر.

[٦٧] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٠-٥٥.

[٦٨] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٤٩-٥٠.

[٦٩] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٩-٦٠.

[٧٠] (٢) حقائق الأصول/ الحكيم: ج ١ ص ٩٦.

[٧١] (١) منهاج الأصول/ الكرباسي: ج ١ ص ١٣٠-١٣١. بدائع الأفكار/ الآملی: ج ١ ص ١٥٧-١٧٠-١٧١.

[٧٢] (٢) نهاية الدراية/ الأصفهاني: ج ١ ص ١٠٠-١٠١.

[٧٣] (٣) محاضرات فياض/ ج ١ ص ٢٩٧.

[٧٤] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٤-٥٥.

[٧٥] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ج ١ ص ٥٤-٥٥.

[٧٦] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٤٩-٥٠-٥٩-٦٠.

[٧٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٧٨] (٢) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٩-٦٠.

[٧٩] (١) محاضرات فياض/ ج ١ ص ٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩.

[٨٠] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٤٩-٥٠-٥٩-٦٠.

[٨١] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٩-٦٠.

[٨٢] (١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج ١ ص ٩٦.

[٨٣] (١) بدائع الأفكار/ الآملی: ج ١ ص ١٧٠.

[٨٤] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٩-٦٠.

[٨٥] (٢) أجود التقريرات/ ج ١ ص ٧٢ هامش ٦٦-٦٧.

[٨٦] (١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج ١ ص ٥٦-٥٧.

[٨٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء الرابع

### بيان حول هذا الجزء

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيد الخلق و أعز المرسلين سيدنا و نبينا محمد صلى الله عليه و آله الطيبين الطاهرين.

و بعد، فهذا الجزء الثاني من «بحوث علم الأصول» التي كان قد ألفها علينا سيدنا و أستاذنا الأعظم شهيد الإسلام آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر (قدس سرّه).

و هذا الجزء بتمامه لم يكف لاستيعاب جميع بحوث الأوامر، و إنما استوعب جلّها، ابتداء من دلالات مادة الأمر و انتهاء بالإجزاء حتى نهايته، ممّا اضطرني أن أكمل بحوث الأوامر و ما يتبعها من مبحث مقدمة الواجب، و الضد، و الترتب، و التزاحم، و حالات الأمر الخاصة، و تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، و حقيقة الواجب التخييري، و الواجب الكفائي، و الواجب الموسع و المضيق، و تبعية القضاء للأداء، و هكذا حتى يكتمل جزءا خاما بعون الله تعالى و كلني أمل أن يكون ثواب هذا الجهد المهدى ثوابه إلى روح سيدنا و أستاذنا الأعظم (قدس سرّه) أن يكون لي صغرى لكبرى قول النبي الأعظم (صلى الله عليه و آله)، يموت المرء إلّا عن ثلاث، علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له، أو صدقة جارية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧

بحوث الأوامر دلالات مادة الأمر دلالات صيغة الأمر مبحث الإجزاء

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩

دلالات مادة الأمر معاني مادة الأمر

توحيد معاني مادة الأمر

دلالاتها على العلو أو الاستعلاء

دلالتها على الوجوب

ملاك دلالتها على الوجوب

دلالتها على الطلب و الإرادة

الجبر و الاختيار

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١

## بحوث الأوامر

### إشارة

و فيه فصول

## الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر و الكلام في مادة الأمر، يقع في عدة جهات

### إشارة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣

## الجهة الأولى في معاني كلمة الأمر

### إشارة

ذكر لكلمة الأمر معان متعددة، منها (الطلب)، فإنّ الطلب في الجملة - على تفصيل يأتي - هو أحد معاني الأمر بلا إشكال، و في مقابله، معان أخرى، من قبيل (الشيء، و الفعل، و الفعل العجيب، و الحادثة، و الغرض).

و من الواضح كما ذكر الأصوليون كصاحب الكفاية [١] (قده)، أن جملة من هذه المعاني، ليست معاني لكلمة الأمر، و لا تستفاد [٢] بالمباشرة من كلمة الأمر، من قبيل. الغرض في قولك «جئت لأمر كذا»، فإن الغرض إنما يستفاد من اللام، و أمر كذا يعني أمر هو كذا- لأمر التغذية أي لأمر هو التغذية، و أما كلمة الأمر، فتدل على مصداق الغرض و هو التغذية، و لذلك كان عدّ مفهوم الغرض من معاني الأمر من باب اشتباه المفهوم بالمصداق. و لا إشكال في أن بعض هذه المعاني معان لكلمة الأمر، و هنا وقعت محاولتان في البين:

### المحاولة الأولى [إرجاع المعاني الأخرى غير الطلب إلى معنى واحد]

هي محاولة إرجاع المعاني الأخرى غير الطلب إلى معنى واحد بحيث يكون جامعا بين موارد استعمال كلمة «الأمر» في الحالات التي يراد منها غير الطلب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤

و في هذا المجال، قد يقال، أن ذاك المعنى الواحد هو الشيء، و لهذا ذكر صاحب الكفاية [٣] أن كلمة الأمر حقيقة في الطلب و في الشيء، فالمعاني الأخرى غير الطلب ترجع إلى الشيء لأنّ الفعل شيء و الحادثة شيء و الغرض شيء و هكذا، و بهذا تختصر معاني كلمة الأمر في معنيين، هما، الطلب و مفهوم الشيء و قد لاحظ المحقق النائيني [٤] و الأصفهاني [٥]، أن مفهوم الشيء بعرضه العريض لا يناسب أن يكون مدلولاً لكلمة الأمر.

فقد قال الميرزا «قده» أن الشيء يطلق على الجوامد أيضا، بينما الأمر لا يطلق على الجوامد فلا يقال، «زيد أمر» من الأمور، و لكن يقال، «زيد شيء» من الأشياء، فمدلول كلمة الأمر، لا ينبغي أن يؤخذ بنحو سعة مفهوم الشيء الشامل حتى للجوامد، و من هنا لا يبعد أن يكون هذا المعنى الجامع هو أضيّق دائرة من مفهوم الشيء و عبّر عنه، «بالواقعة»، و أحيانا بالواقعة المهمّة أو بالحادثة، إخراجا للجوامد، أمثال زيد فإن زيدا ليس حادثة، فإخراجا للجوامد ذكر «الميرزا» أن الجامع عنوان الواقعة المهمّة أو الحادثة.

و نظير ذلك ذكر المحقق الأصفهاني، فهو يرى أن موارد استعمال كلمة الأمر في غير الطلب لا تناسب الشيء بعرضه العريض، و إنما تناسب ما يكون من قبيل مفهوم الفعل- فعل من الأفعال-، و الفعل مع الواقعة أو مع الحادثة للميرزا «قده» متقاربان في المقام. فيتخلص من كلمتهما، أن الجامع المتصوّر بلحاظ موارد استعمالات كلمة الأمر في غير الطلب، هو ليس الشيء الشامل حتى للجوامد، بل هو عنوان أخص لا يشمل الجوامد، و هو عنوان الواقعة المهمّة أو الحادثة المهمّة.

و الصحيح في المقام، أن مدلول كلمة الأمر بحسب ما هو المستفاد من

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥

موارد استعمالاته في غير الطلب، و إن كان غير مساوق لمفهوم الشيء الشامل حتى للجوامد، و لكنه ليس بالنحو الذي أفيد، فإن عنوان الواقعة المهمّة أو الحادثة المهمّة، ليس هو المعنى المدلول لكلمة الأمر، لوضوح استعمال كلمة الأمر في موارد ليس فيها أهمية، و لا أصل الحدوث و الوقوع، و ليس من باب الفعل، أمّا استعماله في موارد عدم الأهمية، كقولك «كلام زيد ليس بأمر مهم» فهذا صحيح، و ليس في ذلك تناقض، و أمّا أنه يصح استعمال كلمة الأمر في موارد عدم الحادثة و الواقعة، و ذلك كما هو الحال في موارد استعمال كلمة الأمر في الأمور المستحيلة و الأمور العدمية، كقولك اجتماع النقيضين أمر مستحيل، و شريك الباري أمر مستحيل، و عدم مجيء زيد أمر غريب، ففي أمثال هذه الموارد يصح استعمال كلمة الأمر، مع أن شريك الباري ليس حادثة و لا واقعة و كذلك صفات الله تعالى، كقولك علم الله و صفاته و قدرته أمر لا يتصوره الإنسان، مع أن علمه و قدرته ليست من الوقائع و الحوادث و لا- من الأفعال على حدّ تعبير المحقق الأصفهاني «قده». إذن فعنوان الحادثة و الواقعة و الفعل أضيّق دائرة من موارد

استعمال كلمة الأمر، بل نحن نرى أن كلمة الأمر تستعمل فى الجوامد أيضا و ليس الأمر كما ذكر الميرزا، من أن كلمة الأمر لا تستعمل فى الجوامد فإن الأسماء الجامدة فى مقابل المصادر التى يمكن الاشتقاق منها هى على قسمين.

القسم الأول: أسماء الأعلام من قبيل زيد و عمرو.

و القسم الثانى أسماء الأجناس: فما كان من قبيل أسماء الأجناس أيضا يصح استعمال كلمة الأمر فيه، فمثلا تقول النار أمر ضرورى للحياة، و أمّا ما كان من قبيل أسماء الأعلام بالذات، مثل «زيد»، أو بالعرض، كأن أصبح اسم علم بالإشارة فلا يصح أن يعبر عنه بأمر، فلا يقال «زيد» أمر و أنما يقال علم زيد أمر من الأمور، و هذا كاشف عن أن مفهوم الأمر مساوق مع شىء من قبيل مفهوم الخصوصية، بمعنى أنه مطّعم بالجانب الوصفى، و لهذا أسماء الأعلام حيث أنها منسلخة عن الجانب الوصفى نهائيا و متمحضة فى الذاتية

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦

و العلمية، لا يطلق عليها أنها أمر، و إن أطلق عليها شىء، و لكن لا يطلق عليها أنها أمر و خصوصية، لأنها متمحضة فى الجنبه العلمية و لهذا تكون اسميتها أقوى من غيرها.

و أما أسماء الأجناس، فلا تخلو من جانب وصفى فى الجملة، فهى مطّعمة بالجانب الوصفى كالخشب، فهو ذات لها صفة معينة بها تكون خشبا، لهذا يصدق عليها كلمة أمر فضلا عن المصادر التى هى أوصاف بحسب الحقيقة.

إذن بهذا نعرف أن المفهوم الجامع الذى يناسب موارد استعمالات كلمة الأمر فى غير الطلب ليس هو مفهوم الشىء بعرضه العريض، لثلا ينطبق على أسماء الأعلام التى هى منسلخة عن الجانب الوصفى و متمحضة فى العلمية، و لا هو عبارة عن الفعل أو الحادثة أو الواقعة كما ذكر الميرزا و الأصفهاني «قده»، لثلا يلزم من ذلك عدم صدق عنوان الأمر على ما يكون فيه جنبه صفتية، و إن لم يكن فعلا و لا حادثة، من قبيل الأمور المستحيلة و العدمية، و من قبيل أسماء الأجناس، فمن هذه الناحية يكون المفهوم وسطا بين الحدين، من قبيل مفهوم الخصوصية مثلا، و لا ضير بأن يكون هذا المفهوم الوسط جامعا. و كون تلك المعانى مصاديق لهذا المفهوم الوسط. و بهذا يتم الكلام فى المحاولة الأولى بإرجاع المعانى المذكورة فى مقابل الطلب، إلى معنى واحد و جامع وسط.

### المحاولة الثانية: [إرجاع الطلب مع المعانى الأخرى للأمر إلى معنى واحد]

#### إشارة

هى محاولة إرجاع الطلب مع تلك المعانى الأخرى إلى معنى واحد، بحيث إن كلمة الأمر، ليس لها معنيان، أحدهما الطلب، و الآخر الشىء أو الحادثة أو الخصوصية، بل معنى واحد فى جميع موارد استعمالاتها.

و هذا المطلوب، و هو توحيد المعنى لكلمة الأمر، يتصور على ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: أن يقال بإرجاع غير الطلب إلى الطلب.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧

و النحو الثانى: أن يقال بإرجاع الطلب إلى غير الطلب.

و النحو الثالث: أن يقال بتصور جامع أعلاى بين الطلب و بين ذاك المعنى الآخر الذى هو غير الطلب.

و هذه الأنحاء من التصور، لتوحيد المعنى للأمر، نحسبها حسابا تفصيليا و إجماليا.

#### [الحساب التفصيلى لتصورات توحيد معنى كلمة الأمر]

أما الحساب التفصيلي فهو:

إن النحو الأول و هو إرجاع غير الطلب إلى الطلب، هو ما استقر به المحقق الأصفهاني «قده» حيث ذكر [٦] بعد أن افترض أن غير الطلب عبارة عن الفعل، بأن استعمال كلمة الأمر في الفعل مرجعه إلى استعمال كلمة الأمر في الطلب بنحو من الأنحاء، وذلك لأن الفعل في معرض أن يتعلق به الطلب، فكما يصح أن يعبر عن الفعل بطلب، وهذا أمر متعارف، فيقال الصلاة مطلب مهم، و الكتابة مطلب مهم، فكل فعل يعبر عنه بطلب بلحاظ شأنيته تعلق الطلب به، فكذلك يصح أن يعبر عنه بأمر، بلحاظ شأنيته تعلق الأمر به، إذن فكلمة الأمر استعملت في معناها حتى في قولنا «الصلاة أمر عظيم و شرب الخمر أمر ذميم»، إذا استعملت كلمة الأمر في الطلب، و لكن إنما أطلق الطلب على الصلاة أو على شرب الخمر من باب أنه قابل ذاتا أن يتعلق به الطلب [٧].

و ما أفاده «قده»: لا يمكن المساعدة عليه لما ذكرناه، من أن كلمة الأمر قد تستعمل فيما لا معنى لتعلق الأمر به أصلا، فنقول مثلا، شريك الباري أمر مستحيل، و اجتماع النقيضين أمر مستحيل، فإن قيل أن كلمة الأمر استعملت في الطلب، و أطلق الطلب على شريك الباري من باب أنه يمكن تعلق الأمر به، إذن فهذه عنايات لا معنى لها بناء على - ما - بيناه، من أن إطلاق كلمة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨

الأمر لا يختص بباب الأفعال التي يصح تعلق الطلب بها، بل يأتي في غير الأفعال أيضا من الأمور المستحيلة و من أسماء الأجناس، و عليه فلا يمكن تصحيح إرجاع غير الطلب إلى الطلب بالعناية التي ذكرها المحقق الأصفهاني «قده»، فالنحو الأول لتصوير توحيد معنى لفظ الأمر لا يمكن المساعدة عليه.

و أما النحو الثاني و هو إرجاع الطلب إلى غير الطلب، و هو ما استقر به المحقق النائيني [٨]، فبعد أن ذكر أن لفظه الأمر لها معنيان، أحدهما الطلب، و الآخر الحادثة المهمة أو الواقعة المهمة، قال، بأن الطلب أيضا يمكن أن يستعمل في كلمة الأمر، باعتبار كونه مصداقا من مصاديق الواقعة و الحادثة، فالطلب واقعة أيضا، فيقال زيد يطلب من عمرو، فمثل هذا إنما يكون باعتبار مصداقيته لعنوان الواقعة أو عنوان الحادثة، فيرجع الطلب إلى غير الطلب.

و ما أفاده (قده) ساقط لأمرين:

الأمر الأول: إن الطلب لو كان يطلق عليه الأمر، و كان الأمر يستعمل في موارد الطلب بلحاظ أن الطلب مصداق للواقعة، إذن لما كان هناك فرق بين الطلب التشريعي، و هو الطلب من الغير، من قبيل أن يطلب زيد من ابنه أن يصلي، و بين الطلب التكويني، من قبيل أن يطلب زيد المال أو العلم.

و من الواضح أن كلمة الأمر في موارد الطلب إنما تستعمل في الطلب التشريعي فإذا طلب الوالد من ولده أن يصلي، فيقال أمره بالصلاة، أما حينما يطلب الإنسان العلم لا يستعمل فيه الأمر بالعلم، و هذا شاهد على أن إطلاق كلمة الأمر على الطلب ليس باعتباره واقعة من الوقائع، إذ لو كان بهذا الاعتبار لانعدم الفرق بين الطلب التشريعي و الطلب التكويني، فإن الطلب التكويني

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩

أيضا واقعة من الوقائع مع أنه لا يطلق عليه الأمر بنفس اللحاظ الذي يطلق به على الطلب التشريعي، فهذا كاشف على أن إطلاق كلمة الأمر في موارد الطلب لوحظ فيه الطلب بما هو طلب تشريعي، لا أن الاستعمال في الواقعة و أن الطلب ملحوظ بما هو مصداق للواقعة.

الأمر الثاني إن الطلب تارة يلحظ بما هو طلب، و أخرى يلحظ بما هو واقعة، فإن لوحظ بما هو طلب، أمكن أن يتعدى إلى متعلقه و لو بالباء، فيقال طلب الصلاة، من الطلب المتعلق بالصلاة، فالطلب يتعدى إلى المطلوب و أما إذا لوحظ بما هو واقعة، و بما هو فعل، فلا يتعدى إلى الصلاة، فإنه لا يقال فعل بالصلاة، و من الواضح أن الأمر يتعدى إلى متعلقه فيقال الأمر بالصلاة، فكما أن الطلب ينسب إلى متعلقه فكذلك الأمر ينسب إلى متعلقه، فيقال أمر بالصلاة، و هذا كاشف عن أمر الأمر استعمل بمعنى الطلب لا بمعنى الواقعة و إنما كان معنى قولنا، الأمر بالصلاة الواقعة بالصلاة أو الحادثة بالصلاة، و هذا ممّا لا محصّل له، فنفس تعدى الأمر في موارد

الاستعمالات الطليبة إلى المتعلق بالباء، قرينة على أن الملحوظ هو مفهوم الطلب لا مفهوم الحادثة و الواقعة، إذن فهذا النحو الثاني ساقط أيضا.

و أما النحو الثالث و هو دعوى تصور جامع بين الطلب و الواقعة، فكلمة الأمر لا هي موضوعه للطلب، و لا هي موضوعه للواقعة، وإنما هي موضوعه للجامع بين الطلب و الواقعة، و الطلب يراد باعتباره مصداقا لذلك الجامع.

و هذا النحو يرد عليه ما أوردناه على النحو السابق، مضافا إلى عدم تعقل مثل هذا الجامع، فإن أريد جامع يكون أوسع انطباقا من كلا الأمرين من الطلب و الواقعة من قبيل مفهوم الشيء، فمن الواضح أن كلمة الأمر ليست أوسع انطباقا من المعنيين، فكيف يدعى وضعها للجامع الأوسع انطباقا من قبيل مفهوم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠

الشيء! و إن أريد الجامع المساوي انطباقا مع الواقعة و الطلب، فهذا الجامع عبارة عن نفس الواقعة، لأن الواقعة صادقة على نفسها و على الطلب أيضا، فيرجع الأمر إلى النحو الثاني و لا يكون النحو الثالث نحوا مستقلا برأسه.

### [الحساب الاجمالي لتصورات وحدة معنى كلمة الامر]

و أما الحساب الإجمالي فهو:

استبعاد أن تكون كلمة الأمر لها معنى واحد سواء كان بالنحو الأول أو الثاني أو الثالث. و هذا الاستبعاد منشؤه أمران. الأمر الأول: هو تعدد الجمع في كلمة الأمر، فإن كلمة الأمر حينما يراد منها الواقعة أو الخصوصية تجمع بصيغة أمور، و حينما يراد منها الطلب، تجمع بصيغة أوامر، و من المستبعد أن يكون للفظ الأمر معنى واحد، و مع هذا بلحاظ بعض مصاديقه يجمع على أوامر، و بلحاظ بعض مصاديقه الأخرى يجمع على أمور، فهذا غير معهود في اللغة، فيشكل ذلك استبعادا لوحدة المعنى.

الأمر الثاني: إن لفظه الأمر بلحاظ الطلب ليست جامدة بل اشتقاقية فيقال «أمر، يأمر فهو مأمور» و بلحاظ الواقعة و الشيء، جامدة، لا يشتق منها، و هذا شاهد على أن مادة الأمر، ليس لها معنى واحد، إذ لو كان لها معنى واحد، فهذا المعنى الواحد إن لوحظ فيه النسبة الناقصة بوجه من الوجوه، فيكون مصدرا و يقبل الاشتقاق منه، و إن جرد عن النسبة نهائيا فيكون جامدا، و لا يقبل الاشتقاق منه، أما أنه بلحاظ بعض المصاديق تثبت قابليته للاشتقاق لغويا، و بلحاظ بعض المصاديق تثبت عدم القابلية، فهذا لغويا غير معهود فالمناسب مع هذا أن يكون لكلمة الأمر معنيان، أحدهما لوحظت في اللغة فيه، النسبة الناقصة بوجه من الوجوه، و لهذا أصبح حاله حال المصادر في أنه يشتق منه، و الآخر لم يلحظ فيه النسبة الناقصة فصار حاله حال الجوامد.

فهذان شاهدان على تعدد المعنى لكلمة الأمر.

هذا هو الكلام في الجهة الأولى من جهات مادة الأمر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١

### الجهة الثانية اعتبار العلو في مفهوم الأمر

الجهة الثانية من جهات مادة الأمر، هي أن مفهوم الأمر هل يعتبر فيه العلو أو كلا الأمرين من العلو و الاستعلاء، أو أحد الأمرين الجامع بين العلو و الاستعلاء، أو لا يعتبر شيء من ذلك؟. ففي المقام عدة احتمالات، و هذا البحث يساق على محورين.

المحور الأول: تبحث المسألة بلحاظ كون الأمر موضوعا لحكم العقل بوجوب الإطاعة.

فبهذا المعنى تحرر المسألة، بأن يقال، إن موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة، هل هو الطلب الصادر مع العلو فقط، أو مع العلو و الاستعلاء، أو بدون علو أو استعلاء؟. فإن حررت المسألة بهذا النحو، فالمسألة مسألة عقلية، و ليست لغوية، و لا ربط لها بتشخيص

معنى كلمة الأمر في اللغة، وإذا كانت المسألة عقلية فلا معنى لتحريرها بحيث أن العقل هو الحاكم بوجوب امتثال الطلب الصادر من العالى الحقيقى، أو العالى المستعلى، ولا معنى لهذا البحث، لوضوح أن حكم العقل بوجوب الإطاعة، موضوعه هو الطلب الصادر من المولى، و المولوية هي العلو الحقيقى فى المقام، فالطلب إذا صدر من المولى ولو لم يكن بلغة الاستعلاء بل كان بلغة الافتراض - و من يفرض الله قرضا حسنا- مع هذا يكون موضوعا لوجوب الإطاعة بحكم العقل، وإذا صدر من غير المولى فلا- يكون موضوعا لوجوب الإطاعة بحكم العقل، وهذا لا نزاع فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢

المحور الثانى: تبحث المسألة بلحاظ كون كلمة الأمر فى لغة العرب، هل أخذ فيها العلو، أو العلو مع الاستعلاء، أو الجامع بين الأمرين، بحيث يكون لهذه المسألة فائدة فقهية و ليس لها فائدة أصولية، لأن فائدة هذا البحث حينئذ، يكون فى مثل ما لو دلّ دليل على وجوب إطاعة أوامر الوالدين، و حينئذ يقال، بأنه هل يعتبر فى صدق الأمر من الوالد الاستعلاء أو لا يعتبر، فمن قال باعتبار العلو و الاستعلاء معا قد يدعى بأن الوالد إذا طلب من ولده شيئا فى لسان الاسترحام فلا يشمل دليل وجوب إطاعة الوالدين و من قال بكفاية العلو من دون الاستعلاء يقول بأنه يشمل دليل وجوب إطاعة الوالدين، فتكون الثمرة ثمرة فقهية، و لكن هذه الثمرة محل إشكال، إذ لو فرض ورود دليل بلسان إطاعة الوالدين، و فرض أن الاستعلاء دخيل فى عنوان الأمر لغة، و لكن العرف بمناسبات الحكم و الموضوع، يفهم من دليل وجوب إطاعة الوالدين، أن نكتة المطلب ليس هو استعلاء الوالد و تكبره فى مقام المخاطبة، بل نكتته علوه الحقيقى و فضله على ولده، فبمناسبات الحكم و الموضوع يمكن إلغاء خصوصية الاستعلاء حتى لو قلنا بدخلها فى مفهوم الأمر لغة، فلا تبقى هذه الثمرة الفقهية أيضا لمثل هذا البحث.

و كيف كان، فهو بحث فى نفسه، من أنه هل يعتبر العلو أو العلو و الاستعلاء أو الجامع ما بينهما، و الظاهر بمراجعة الاستعمالات العرفية أنه يعتبر العلو بلا إشكال، لأن الطلب إذا صدر من غير العالى إلى مساويه أو إلى من هو أعلى منه لا يسمى أمرا، حتى لو كان مستعليا، فلا إشكال فى كفاية العلو فى نفسه، و إن كان لسان الأمر لسان استرحام.

و أما الاستعلاء فالظاهر عدم اعتباره فى المقام، بحسب الاستعمالات العرفية، فإذا كان مستعليا يعنى مدعى للعلو، فهو مدع لقابلية الطلب بإدعائه للعلو، فكأنه يدعى صدور الأمر منه، لأن الأمر متقوم بالعلو، فإذا ادعى أنه عال فهو يدعى إن هذا أمر، لا أنه يكون أمرا حقيقه. و منه يظهر أن دعوى الجامع بين العلو و الاستعلاء، أيضا ساقطة، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣

الظاهر أن الاستعلاء لا يغنى عن العلو.

فالمناط إذن، هو العلو وحده، سواء اقترن بالاستعلاء أو تجرد عن الاستعلاء، و لكن لا أثر لهذا الكلام لا أصوليا كما هو واضح، و لا فقها بالنحو الذى أشرنا إليه، هذا هو الكلام من الجهة الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤

### الجهة الثالثة لمادة الأمر

#### إشارة

بعد أن ثبت أن الأمر بمعنى الطلب، يقع الكلام فى أن كلمة الأمر، هل تدل على جامع الطلب، أو على خصوص الطلب الوجوبى، فلو قال المولى لعبده، أمرتك بالسعى، فهل يكون هذا الكلام دالا على الحصه الوجوبية من الطلب، أو يدل على أصل الطلب الملائم

لوجوب و الاستحباب؟؟ فالكلام يقع في مقامين، أول المقامين، هو أصل دلالة كلمة الأمر على الوجوب، و بعد الفراغ عن هذه الدلالة، يقع الكلام في المقام الثاني، في أنه ما هو ملاك و نكتة هذه الدلالة.

## أ- المقام الأول

و هو البحث عن أصل دلالة كلمة الأمر على الوجوب، فقد حاول بعض الأصوليين [٩] أن يستدل على ذلك بجملة من الآيات و الروايات من قبيل «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»، و غير ذلك مما كان من هذا القبيل من الروايات بتقريب، أن في مثل هذه الآية الكريمة، أخذ عنوان الأمر موضوعا للحدز و التحذّر، و من الواضح أن الطلب الاستحبابي ليس موضوعا للحدز، و إنما الذي يكون موضوعا للحدز هو الطلب الوجوبي، فيستكشف من ذلك أن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥

الأمر مختص بالطلب الوجوبي، و ليس أعم من الطلب الوجوبي و الاستحبابي، إذ لو كان أعم لما وقع على إطلاقه موضوعا لوجوب التحذّر، و الحال أنه قد وقع كذلك.

و التحقيق أنه لا يمكن التعويل على مثل هذا التقريب في مقام الاستدلال بهذه الآية و ما شابهها من روايات، و ذلك: لأنه هنا يوجد موضوع و حكم، فالموضوع هو عنوان الأمر، و الحكم هو التحذّر، و نعلم من الخارج أن الاستحباب لا حدز فيه و لا محذور في مخالفته، فالاستحباب قطعاً خارج عن موضوع هذه القضية بهذا الدليل الخارج، إلا أن الأمر يدور بين أن يكون خروج الاستحباب عن موضوع هذه القضية خروجاً تخصيصياً، أو خروجاً تخصصياً، فإن كانت كلمة الأمر مختصة بالطلب الوجوبي كما هو المدعى، إذن فالاستحباب خارج تخصصياً، بمعنى أنه ليس أمراً أصلاً، و إن كانت كلمة الأمر، دالة على الجامع ما بين الطلب الوجوبي و الاستحبابي، إذن فالاستحباب خارج تخصصياً لا تخصصياً، بمعنى أنه أمر، لكن لا حدز فيه.

إذن فالأمر يدور بين أن يكون خروج الاستحباب عن موضوع الآية الكريمة خروجاً تخصصياً أو خروجاً تخصصياً، و المستدل بالآية على أن الأمر يختص بالوجوب، مراده إثبات أن الاستحباب خارج خروجاً تخصصياً عن موضوع الآية، لا أنه خارج تخصصياً، فلا بد للمستدل بالآية أن يعين الاحتمال الأول مقابل الاحتمال الثاني.

و حينئذ ففى مسألة دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص، التي هي مسألة معنونة في بحث العام و الخاص، و هو في إذا علم بخروج فرد من العام و دار الأمر بين أن يكون خروجه تخصصياً أو تخصصياً، ففي تلك المسألة، إن قيل بأن أصالة عدم التخصيص لا تجرى و لا يثبت بأصالة عدم التخصيص، التخصيص لأن أصالة عدم التخصيص إنما تجرى فيما إذا احتل شمول حكم العام للفرد، و أما إذا علم بأن الفرد ليس مشمولاً لحكم العام، و دار الأمر بين أن يكون عدم شموله من باب التخصيص أو من باب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦

التخصيص، فلا تجرى أصالة عدم التخصيص، فإن قيل كما بنى صاحب الكفاية [١٠] و المشهور بين المحققين على أن أصالة عدم التخصيص لا تجرى في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص، إذن فلا يمكن للمستدل في المقام أن يجرى أصالة عدم التخصيص لكي يثبت التخصيص، فإن إثبات التخصيص الذي هو مرامه فرع إجراء أصالة عدم التخصيص، فإذا لم يقل بجريان أصالة عدم التخصيص لا يمكن للمستدل أن يثبت التخصيص في المقام، فلعله تخصصياً، و إن قيل هناك في تلك المسألة، أنه في مثل دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص تجرى أصالة عدم التخصيص، لأن التخصيص على خلاف القاعدة ففيه مؤنة و على خلاف الأصل، فتجرب أصالة عدم التخصيص، و بأصالة عدم التخصيص يتعين التخصيص، فأيضاً هذا لا ينطبق على محل الكلام، ففي المقام، لا يمكن للمستدل أن يجرب أصالة عدم التخصيص، و النكتة في ذلك هي، أن من يقول بجريان أصالة عدم التخصيص إنما يقول



بذلك فيما إذا كان على فرض التخصيص لا يوجد قرينه متصله صالحه للتخصيص، بحيث أنه على فرض التخصيص، يكون تخصيصاً بلا قرينه متصله، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين التخصيص، بلا قرينه متصله، وبين التخصيص، فيقال بأن التخصيص بلا قرينه متصله على خلاف الأصل، فيجري أصالة عدم التخصيص، و يتعين التخصيص، و أما لو فرض أنه على فرض التخصيص يوجد قرينه متصله على هذا التخصيص، إذن فهذا التخصيص ليس على خلاف الأصل لأنه تخصيص بقرينه متصله، فلا- معنى لإجراء أصالة عدم التخصيص، فالأصل هو عدم التخصيص بلا قرينه متصله لا أن الأصل هو عدم التخصيص مع نصب قرينه متصله.

و مقامنا من هذا القبيل، فلو فرض أن مدلول كلمة الأمر أعم من الوجوب و الاستحباب، فهنا يوجد قرينه متصله على خروج الاستحباب، فنفس التحذير مع مركزيته، يكون مستتبعا للعقاب، بينما الاستحباب ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧

منشأ للعقاب، فهذا بنفسه قرينه متصله على التخصيص، فالأمر دائر، بين التخصيص و بين التخصيص مع القرينه المتصله، فلو بنى على أصالة عدم التخصيص في موارد الدوران بين التخصيص و التخصيص، لا ينطبق هذا المبنى على محل الكلام.

و على هذا، فالاستدلال بمثل هذه الآيه في غير محله و بحسب الحقيقه، لم يتحقق إشكال معتد به في أصل دلالة الأمر على الوجوب، و لم يستشكل أى فقيه عادة في الفقه في أنه لو ورد في لسان آيه أو روايه لفظ الأمر فإنه يفتى بالوجوب طبقاً للتبادر العرفي، فإن المتبادر عرفاً و المتفاهم عقلايياً من كلمة الأمر، هو الوجوب، و لهذا لو أمر المولى المفروغ عن مولويته، و تخلف العبد عن الامتثال، فيستحق العقاب و العتاب، و ليس ذلك إلا لمفروغيه العرف عن انفهام الوجوب، و الإلزام في مثل هذا الخطاب، فأصل دلالة لفظ الأمر على الوجوب ليس محلاً- للإشكال أصلاً، و ليس بحاجة إلى الاستدلال، و إنما يثبت بالتبادر و الوجدان العرفي، أضف إلى ذلك أن أصل دلالة صيغه الأمر على الوجوب أيضاً أمر مفروغ عنه فقها و عرفياً و يكفيه التبادر و الوجدان العرفي.

### المقام الثاني [ملاك دلالة الأمر على الوجوب مادة و صيغه]

#### إشارة

بعد الفراغ عن أصل دلالة كلمة الأمر و صيغه الأمر على الوجوب، يقع الكلام في أنه ما هو ملاك دلالة الأمر على الوجوب مادة و صيغه، و في هذا المقام يوجد ثلاثة مسالك.

### المسلك الأول: [دلالة الأمر على الوجوب بالوضع]

الوضع، بمعنى أن الأمر موضوع للدلالة على حصه خاصه من الطلب، و هو الطلب الوجوبي، و هذا المسلك موقوف على إبطال المسلكين الأخيرين، لأن الدليل على الوضع، إنما هو الوجدان العرفي، لأن العقلاء و العرف يرون أن المولى إذا أمر عبده و عصي، صحّت معاقبته و إدانته، و هذا يكشف عن الوضع إذا بطل المسلكان الأخيران، و أما إذا ثبت أحد هذين المسلكين،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨

و اقتضى الحمل على الوجوب فحينئذ لا ينحصر وجه هذه السيره العقلانيه و التفاهم العرفي في الوضع، و هذا المسلك ذهب إليه مشهور الأصوليين.

### المسلك الثاني: [الدلالة بحكم العقل]

و هو مسلك المحقق النائيني [١١] القائل بأن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل و تبعه بذلك السيد الأستاذ [١٢].

**المسلك الثالث: [الدلالة بالإطلاق و مقدمات الحكمة]**

هو مسلك المحقق الخراساني [١٣] و ذهب إليه المحقق العراقي [١٤] القائلان بأن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩

**محاولة إبطال المسلك الثاني**

و حاصل ما ذكره الميرزا في توضيح مسلكه، هو أن المدلول اللفظي للأمر، صيغته و مادته، إنما هو الطلب بمعنى تصدى المولى لتحصيل الفعل، فعند ما يقول المولى أمرك، أو صلّ، فمفاد كلامه، إنما هو طلب فعل الصلاة من المكلف، و هذا الطلب، و هو تصدى المولى لتحصيل الفعل من قبل العبد، له حالتان.

فتارة يقترن بنصب بيان من قبل المولى متصل أو منفصل على الترخيص فيقول أمرك بالصلاة و مع هذا يبين متصلاً أو منفصلاً أنه لا بأس بالترك.

و تارة أخرى، التصدى المولى لتحصيل الفعل من قبل العبد، لا يقترن ببيان على الترخيص لا متصل و لا منفصل، ففي الحالة الأولى، حيث اقترن الطلب بالرخصة المتصلة أو المنفصلة، فإن مثل هذا الطلب و التصدى ليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب التحرك و الامتثال، لإمكان أخذ العبد بالرخصة في المقام و لا ضير عليه، و أمّا في الحالة الثانية حيث أن الطلب لم يقترن بترخيص متصل أو منفصل، فإن مثل هذا التصدى هو تمام الموضوع لحكم [١٥] العقل بلزوم التحرك على طبقه، لأن المولى حرّك العبد و لم يرخصه في عدم التحرك. إذن فبمقتضى مولوية المولى و عبودية العبد يكون الطلب موضوعاً

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠

للزوم التحرك بحكم العقل، و في هذه المرحلة يتصف الطلب بعنوان الوجوب، فالوجوب صفة تتحقق للطلب بلحاظ وقوعه موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرك، و هذا الوجوب مرجعه إلى أمر عقلي متأخر عن الطلب و في طول الأمر، و ليس أمراً شرعياً سابقاً على الأمر. إذن فكلما صدر من المولى شيء يسمى طلب سواء كان هذا الطلب بمادة الأمر أو بصيغة الأمر أو بلسان آخر، و لم يقترن ببيان للترخيص لا متصل و لا- منفصل، فمثل هذا الطلب طلب و جوبى يعنى يقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرك على طبقه من باب قانون المولوية و العبودية، إذن فالوجوب لا يحتاج إثباته إلى دلالة لفظية، فإن اللفظ لا يدل على الوجوب، و إنما الوجوب شأن من شئون حكم العقل مترتب على صدور الطلب من قبل المولى.

و ما أفاده الميرزا (قده) لا يمكن المساعدة عليه حلاً و نقضاً.

أما الحل: فإننا نمنع أن يكون موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة، هو صدور الطلب من المولى مع عدم بيان الترخيص، لوضوح أنه لو صدر طلب من قبل المولى و لم يصدر ترخيص بالترك، و لكن علم واقعا بعلم غير مستند إلى بيان المولى، بأن هذا الطلب الصادر منه نشأ من ملاك غير شديد، و أن المولى تطيب نفسه بتفويت هذا الملاك و حينئذ، العقل لا يحكم في مثل ذلك بلزوم الامتثال، و لا يرى المخالفة منافية مع العبودية، فلا يكون العبد حينئذ عاصياً أو مستحقاً للعقاب في هذا الغرض، فليس ميزان حكم العقلاء بلزوم الامتثال، هو مطلق صدور الطلب من المولى مع عدم بيان الترخيص بالمخالفة، بل الميزان هو صدور الطلب من المولى بملاك أكيد شديد بحيث لا تطيب نفسه بالمخالفة

و هذا المطلب يحتاج إلى كاشف، فإذا صدر طلب من المولى، و لم يعرف أنه صدر بملاك شديد أم لا، إذن كيف يبنى على الوجوب في المقام و كيف يحكم العقل بلزوم الإطاعة! فلا بد أن يدعى أن لفظة الأمر تدل على أن الطلب صدر بملاك شديد، و

هذا رجوع إلى الدلالة اللفظية، فلا يمكن في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١

المقام دعوى أن لا يحتاج إثباته إلى الدلالة اللفظية و أن الوجوب يثبت بحكم العقل بلزوم الإطاعة، لأن هذه الدعوى إنما تتم إذا قلنا بمسلك الميرزا، لكن بعد الالتفات إلى أن حكم العقل بلزوم الإطاعة لا يكفي في موضوعه مجرد صدور طلب و عدم بيان الترخيص، بل موضوعه صدور الطلب و أن يكون واقع نفس المولى غير راضية بالمخالفة، و حينئذ، كيف يعرف أن واقع نفسه راضية بالمخالفة أو غير راضية بالمخالفة، هذا لا يمكن للعقل أن يثبته أو ينفيه، و إنما المرجع فيه هو بيان المولى، فلو قيل بأن لفظ الأمر يدل على ذلك، إذن فقد ثبت دلالة الأمر اللفظية على الوجوب، و أن لفظ الأمر يدل على الوجوب بالوضع أو بالإطلاق، و هذا خلاف ما يقوله الميرزا، و إن قيل بأن لفظ الأمر لغو و عرفا و إطلاقا لا يدل إلّا على أصل الطلب، إذن فلا يتسجل الوجوب في المقام بحكم العقل، لأن الوجوب بحكم العقل فرع أن تكون نفس المولى غير راضية بالمخالفة، و هذا المطلوب لم يثبت في المقام من المولى، فكيف يقال بالوجوب!.

هذا البيان بحسب الحقيقة هو حل المطلب، و تمام النكتة في حل المطلب هو تشخيص أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، ليس هو الطلب مع عدم بيان الترخيص، بل هو الطلب و أن يكون واقع نفس المولى آبية عن المخالفة، يعنى أن يكون الطلب مقرونا بالملاك الشديد القوى في نفس المولى، و هذا الموضوع بحكم العقل ينحصر إثباته بلفظ المولى، فإذا لم نقل بأن لفظ الأمر يدل على الطلب الأكيد الشديد الذى هو الوجوب، إذن فكيف يتم حكم العقل بالوجوب و لزوم الامتثال!.

و أما النقض فهو أن مسلك الميرزا، في تصوير دلالة الأمر على الوجوب، له لوازم في الاستنباط في الفقه لا يلتزم بها أصحاب هذا المسلك، و من جملة هذه اللوازم:

أولاً: أنه يلزم بناء على مسلك الميرزا، رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب فيما إذا دلّ عموم عام على الترخيص، مع أنه لا يلتزم أحد بذلك،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢

و توضيحه: لو قال المولى «أمرك باكرام الفقيه أو أكرم الفقيه» و ورد على لسان المولى أيضا «لا يجب إكرام العالم»، الأعم من الفقيه و غير الفقيه. فإن هذين الدليلين بينهما تعارض بدوى، لأن قوله «أكرم الفقيه» ظاهر في وجوب إكرام الفقيه، و قوله «لا يجب إكرام العالم» دال بعمومه و إطلاقه على عدم وجوب إكرام الفقيه لأن الفقيه هو أيضا أحد العلماء، فلا بأس بترك إكرامه. و مقتضى الجمع العرفي بين هذين الدليلين، هو جعل الخاص قرينة على العام، و يخصّص العام بالخاص، لأن الخاص بحسب الفهم العرفي يصلح أن يكون قرينة على العام فيخصصه، و أما العام فلا يصلح بحسب هذا الفهم أن يكون قرينة على الخاص، إذن فترفع اليد عن عموم العام و يلتزم بالتخصيص و نتيجة ذلك، أن الفقيه يجب إكرامه، و غير الفقيه من العلماء لا بأس بترك إكرامه، هذه نتيجة الجمع الدلالي بين هذين الدليلين.

و هذا الجمع إنما يتم بناء على أن يكون الوجوب مدلولاً لفظياً للخطاب إمّا بالوضع أو بمقدمات الحكمه و أما بناء على أن يكون الوجوب ليس مدلولاً للفظ، و أن الأمر مادة و صيغته لا يدل على الوجوب أصلاً، و إنما يدل على جامع الطلب، فعلى هذا، إذن لا تعارض بين الدالتين فإن دلالة «أكرم الفقيه» هي جامع طلب الإكرام المناسب للوجوب و الاستحباب، و دلالة «لا يجب إكرام العالم» هي نفى الوجوب فقط، إذن فلا تعارض بين الدالتين حتى يصل الأمر إلى الجمع الدلالي، و تقديم القرينة على ذى القرينة. بل يوجد في المقام حكم العقل بلزوم الامتثال، و من الواضح أن حكم العقل هذا معلق على عدم صدور الترخيص من قبل المولى، و العام ترخيص من قبله، فيكون عموم العام وارداً على حكم العقل و رافعا لموضوعه، فلم يبق للعقل حكم بوجوب الإطاعة، و يبقى عموم الترخيص من قبل المولى بلا معارض، لأن المفروض أن «أكرم الفقيه» لا يدل على الوجوب فيكون مقتضى القاعدة حينئذ، هو تقديم

عموم الدال على الترخيص على دلالة الأمر على الوجوب، مع أن هذا لا يلتزم به عادة في الفقه، و ليس ذلك إلّا للارتكاز العرفي و الفقهى بأن دلالة الأمر على الوجوب ليس من باب حكم العقل، بل هي دلالة لفظية، و لهذا بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣

يطبق عليه قواعد الجمع العرفي و قواعد القرينة و ذى القرينة فيقدم الخاص على العام.

ثانيا: إن الذي أفاده الميرزا من موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة، هو الطلب مع عدم بيان الترخيص، و حينئذ نساء، أنه ما المراد بعدم بيان الترخيص! هل المراد عدم بيان الترخيص المتصل أو عدم بيان الترخيص و لو المنفصل؟.

فإن كان المراد هو عدم البيان المتصل، فمعناه أنه لو صدر من المولى طلب و لم يتصل به قرينة على الترخيص فالعقل يحكم بلزوم الامتثال و الإطاعة، فإذا ورد بعد ذلك بيان منفصل على الترخيص، يلزم أن يكون هذا البيان الترخيصي المنفصل معارضا و منافيا لحكم العقل بالامتثال، لأن المفروض أن الحكم العقلي مقيد بعدم البيان الترخيصي المتصل، و قد تمّ عدم البيان المتصل، إذن فيكون البيان المنفصل منافيا لحكم العقل، و المنافاة مع حكم العقل مستحيلة.

و إن كان المراد بعدم بيان الترخيص هو عدم صدور بيان مولى بالترخيص لا متصل و لا منفصل، كما هو ظاهر عبارة الميرزا، و لعله صريحها، إذن فلو صدر من المولى طلب و لم يقترن بالترخيص لكن احتمال صدور ترخيص منفصل، ففي مثل ذلك لا يمكن للعقل أن يستقل بالوجوب، لغرض أن حكم العقل معلق على عدم صدور بيان بالترخيص لا متصل و لا منفصل فمع احتمال البيان الترخيصي المنفصل، لا يمكن للعقل أن يحكم بالوجوب، بل يكون الوجوب مشكوكا حينئذ، و لا دليل عليه، لأن خطاب «أكرم العالم»، لا يدل على الوجوب بل على جامع الطلب، و حينئذ يمكن الرجوع إلى مثل حديث الرفع و بعض الأصول المؤمنة لرفع مثل هذا الخطاب و هو «أكرم العالم»، هذا بناء على مسلك الميرزا، و أما بناء على أن دلالة الأمر على الوجوب دلالة لفظية، نقول بأن دلالة الأمر و ظهوره في الوجوب موقوف على عدم القرينة المتصلة على الترخيص، فبمجرد عدم القرينة المتصلة على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤

الترخيص ينعقد ظهور فعلى للخطاب في الوجوب، فلو وجد بعد هذا قرينة متصلة على الترخيص يقع التعارض بين الظهورين، و لا مشاحة في التعارض بين الداليتين و الظهورين، و حينئذ يعمل معهما معاملة الدليلين المتعارضين. و هذا النقض الثاني يبرهن أيضا على أن النكتة المركوزة في الأذهان الفقهية و العرفية لدلالة الأمر على الوجوب ليست هي عبارة عن حكم العقل بوجوب الإطاعة، بل هي الدلالة اللفظية للأمر و لكن هل أن هذه الدلالة هي بالإطلاق و مقدمات الحكمة أو بالوضع، فهذا سوف يأتي إن شاء تعالى.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥

### محاولة إبطال المسلك الثالث

#### إشارة

و حاصل هذا المسلك هو، أن دلالة الأمر على الوجوب دلالة لفظية و لكنها ليست بالوضع و إنما هي بالإطلاق و مقدمات الحكمة من قبيل دلالة أسماء الأجناس على الإطلاق الثابتة بمقدمات الحكمة [١٦].

و قد قرب ذلك المحقق العراقي، بما يرجع حاصله، إلى أن الأمر مادة و صيغة يكون دالا بلحاظ مدلول تصديقي على الإرادة المولوية القائمة في نفس المولى، فكأن لفظ الأمر مادة و صيغة قالب لإبراز إرادة المولى و طلبه. ثم إن هذه الإرادة أمرها مردد بين أن تكون شديدة و هي الوجوب، و بين أن تكون ضعيفة و هي الاستحباب.

و المراد بمقدمات الحكمة و بالإطلاق، إثبات أن هذه الإرادة المدلول عليها بالأمر هي إرادة قوية و ليست ضعيفة.

و يتم إثبات ذلك ببيان و هو: أن الإرادة الشديدة، تختلف عن الإرادة الضعيفة في تأكيد الإرادة، بمعنى أن الإرادة الشديدة تشترك مع الإرادة الضعيفة في أصل الإرادة، و تختلف الشديدة عن الضعيفة بتأكد هذه الإرادة و شدتها، إذن فما به امتياز الإرادة الشديدة عن الإرادة الضعيفة هو الإرادة أيضا و قوة هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦

هذه الإرادة، و هذا معناه أن الإرادة الشديدة لا تزيد عن الإرادة بشيء، لا بما له الاشتراك و لا بما به الامتياز، لأن ما به الاشتراك و هو الإرادة، و ما به الامتياز هو قوة الإرادة و تأكدها، الذي هو عبارة عن الإرادة، إذن فالإرادة الشديدة و ما به اشتراكها و ما به امتيازها كلاهما إرادة، و أما الإرادة الضعيفة فما به اشتراكها هو الإرادة أيضا، لكن ما به امتيازها هو فقدان الإرادة، و بناء على ذلك فإن لفظ الأمر مادة و هيئة، الصادر من المولى، يدل على الإرادة، و عندئذ، إن كان الثابت في نفس المولى هو الإرادة القوية، إذن فالخطاب المولى يبين تمام حقيقة هذه الإرادة بلحاظ ما به اشتراكها و بلحاظ ما به امتيازها، لأنها بتمامها إرادة، و لا تزيد عن الإرادة بشيء، فما به الاشتراك فيها هو الإرادة، و ما به امتيازها عن غيرها هو الإرادة، و الخطاب الصادر من المولى يفى بالتعبير عن الإرادة، فالتعبير به مناسب للتعبير عن تمام هوية هذه الإرادة، فتمام هوية هذه الإرادة لا يزيد عن الإرادة بشيء، و أما إذا كان ما في نفس المولى هو الإرادة الضعيفة، إذن خطاب المولى يعبر عما به الاشتراك في هذه الإرادة عن أصل الإرادة، و أما ما به امتياز هذه الإرادة عن الإرادة القوية فلا يعبر عنه خطاب المولى، لأن ما به الامتياز هو فقدان المرتبة العالية من الإرادة و هذا الفقدان ليس مدلولاً لخطاب المولى بالأمر مادة و صيغة.

إذن فالأمر يدور بين أن يكون ما في نفس المولى هو الإرادة القوية، إذن فما هو في نفس المولى بتمامه مبين بالخطاب، و بين أن يكون ما في نفس المولى هو الإرادة الضعيفة، إذن فخطاب المولى لا يفى ببيان تمام ما في نفسه، لأن ضعف الإرادة عبارة عن فقدانها، و فقدان لا يدل عليه الخطاب كما هو واضح، و حينئذ، تجرى مقدمات الحكمة، و يقال أن الأصل هو كون المولى في مقام بيان تمام ما في نفسه، فإذا كان تمام مرامه هو الإرادة القوية، إذن فقد بينها بتمامها، فقد بين ما به الاشتراك و ما به الامتياز، و إن كان تمام مرامه هو الإرادة الضعيفة فهو لم يبين تمام مرامه، لأن الإرادة الضعيفة ما به اشتراكها قد بين، و ما به امتيازها عن الإرادة القوية فلم يبين، فبمقتضى أصالة كون المولى في مقام البيان، و أنه لو كان يريد تلك المثونة الزائدة لنصب قرينه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧

عليها، و حيث أنه لم ينصب قرينه فمقتضى هذا الإطلاق و هذه المقدمات حمل الإرادة على الإرادة القوية.

و هذا البيان بحسب الحقيقة، مرجعه إلى هذه النكتة، و هي أن الإرادة القوية بلحاظ حيثية ما به الامتياز و حيثية ما به الاشتراك لا تزيد عن الإرادة بشيء، و أمّا الإرادة الضعيفة فبلحاظ ما به الاشتراك، هي إرادة، و لكن بلحاظ حيثية ما به الامتياز فهي عدم إرادة، و مقتضى كون المولى في مقام بيان تمام مرامه بشخص خطابه هو أن يكون في مقام إبراز الإرادة القوية، لأنه لو كان في مقام إبراز الإرادة الضعيفة لما كان هناك كاشف عن ضعف الإرادة، لأن الخطاب يكشف عن نفس الإرادة فقط، و أما ضعفها و فقدها، فلا كاشف عنه، و هذا خلاف حالة كون المولى في مقام البيان.

و هذا البيان و إن كان صناعيا في نفسه، لا يرد عليه جملة من الإشكالات التي أوردت عليه، لكن الذي يرد على هذا البيان هو: إن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ليس دلالة عقلية برهانية مبنية على التعامل الفلسفي العقلي، و إنما الإطلاق نسخ من الدلالة العرفية و مرجعه إلى الظهور الحالى للمتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، فحينئذ متى ما دار الأمر بين أن يكون مرام المتكلم نسخ مرام يفى به كلامه أو نسخ مرام يزيد على كلامه و لا يفى مرامه بتمامه، يحمل حينئذ على المرام الذي يفى به كلامه باعتبار انعقاد ظهور عرفي حالي في تعيين هذا المرام الذي يفى به كلامه، و بعد الالتفات إلى أن الإطلاق من الظهورات العرفية الحالية يتبين أنه يحتاج إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة إلى أن يكون الدوران بين فردين، أحدهما في نظر العرف فيه مئونة زائدة على كلامه، و

الآخر في نظر العرف ليس فيه مثنوئة زائدة على كلامه، ولا يكفي أن يكون بحكم العقل و التحليل الفلسفي أحدهما فيه مثنوئة زائدة و الآخر ليس فيه مثنوئة زائدة، فلا بدّ و أن يكون كذلك بالنظر العرفي، و من الواضح أن هذا المطلب الذي قيل، و هو أن الإرادة القوية ليس فيها مثنوئة زائدة على أصل الإرادة، لأن ما به الاشتراك. و ما به الامتياز هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨

الإرادة، و أما الإرادة الضعيفة فما به الاشتراك و إن كان هو الإرادة، و لكن ما به الامتياز ليس هو الإرادة، بل مثنوئة زائدة على الإرادة و هي فقدان، فإن هذا المطلب إنما هو بالتعمّل الفلسفي و التحليل العقلي، و أما النظر العرفي فهو لا يرى أن أحد هذين الفردين فيه مثنوئة زائدة أزيد من مثنوئة الفرد الآخر، و ما دامت المثنوئة غير زائدة، إذن فلا ينعقد في المقام إطلاق عرفي يقتضى تعيين غير ذى المثنوئة في مقابل ذى المثنوئة:

و بهذا ظهر، أن المقصود في المقام، ليس دعوى أن العرف ليس ملتفتا تفصيلا إلى الكلام الذي أفاده المحقق العراقي، حتى يقال كما ذكر (قده) من أن العرف و إن لم يكن ملتفتا تفصيلا، إلّا أن هذا المطلب مركوز في ذهنه إجمالا، بل المقصود أن العرف و لو شرح له هذا المطلب فهو لا يرى أصلا مثنوئة و لا يصدّق أن الفرد الشديد فرد بلا مثنوئة، و الفرد الضعيف فرد بالمثنوئة، و هذا معناه أن هذه العناية غير موجودة في ذهن العرف ارتكازا، إذن فلا يمكن أن تكون هذه المثنوئة ملاكا للإطلاق في المقام.

نعم هناك بيان آخر لتقريب الإطلاق أمتن من هذا البيان، و هذا البيان يتوقف على بيان مقدمة.

و حاصل هذه المقدمة هو أنه من المعروف بين جملة من المتقدمين، أن كلا من الوجوب و الاستحباب مركب من جزءين [١٧]، فالوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع أو النهي [١٨] عن الترك، و الاستحباب مركب من طلب الفعل مع الترخيص في الترك، فهناك قدر مشترك بين الوجوب و الاستحباب و هو طلب الفعل و يمتاز الوجوب بالمنع أو بالنهي عن الترك و يمتاز الاستحباب بالترخيص في الترك، و تارة يبنى على الكراهة في النهي، و أخرى على الإلزام، و هو النهي الإلزامي، فإذا ما بنى على الكراهة في النهي، فلا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩

يكون هناك وجوب بعد فرض كلا-الجزئين طلب الفعل و النهي عن الترك، و هذا كاشف عن أن حقيقة الوجوب ليست بهذين الأمرين الوجوديين، لإمكان انحفاظ هذين الأمرين الوجوديين، و مع هذا لا-وجوب، و إنما حقيقة الوجوب هي الطلب مع عدم الترخيص في الترك لا مع النهي عن الترك، الذي هو أمر وجودي، بل مع عدم الترخيص بالترك الذي هو أمر عدمي، فإذا ثبت أن الوجوب و الاستحباب بينهما قدر مشترك، و هو الطلب، و الاستحباب يمتاز بأمر وجودي و هو الترخيص في المخالفة، و الوجوب يمتاز بأمر عدمي و هو عدم الترخيص بالترك، فحينئذ، يمكن أن يقال، بأن مرام المولى دائر بين أن يكون مقيدا بخصوصية وجودية أو بخصوصية عدمية، فإن نصب المولى قرينه على الخصوصية الوجودية أخذ بها، و إذا لم ينصب قرينه على ذلك، فنفس عدم نصب قرينه على الخصوصية الوجودية، هو بنفسه قرينه على الخصوصية عدمية، كما هو الحال في باب المطلق و المقيد، ففي هذا الباب يمتاز المقيد عن المطلق بخصوصية وجودية و هي التقييد، و يمتاز المطلق على المقيد بخصوصية عدمية و هي عدم التقييد، و لهذا حينما يدور الأمر بين الخصوصية الوجودية و الخصوصية عدمية، يرى العرف أن المحتاج إلى البيان إنما هو الخصوصية الوجودية، فعدم البيان لهذه الخصوصية هو بيان للعدم، و هذا هو معنى الإطلاق و مقدمات الحكمه، فإذا دار الأمر بين الخصوصية الوجودية و الخصوصية عدمية، يرى العرف أن الخصوصية عدمية أخف مثنوئة، و مقتضى الإطلاق هو إثبات الخصوصية الأخف مثنوئة و يتعين الوجوب.

هذان هما البيانان اللذان يمكن بهما إثبات دلالة الأمر على الوجوب، من باب الإطلاق و مقدمات الحكمه، و البيان الأول، هو ما استقر به المحقق العراقي [١٩]، و البيان الثاني هو ما استقر به، و لكن هل يمكن الاكتفاء بهذين البيانين لدلالة الأمر على الوجوب بلا

الالتزام بالدلالة الوضعية و بالوضع؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠

### [إشكالان على الاكتفاء بالاطلاق بدون حاجة الى دلالة الوضع]

و في مقام إمكان الاكتفاء بما ذكر من بيان للإطلاق بلا حاجة إلى الدلالة الوضعية يوجد إشكالان:

#### الإشكال الأول

و هو أن الإطلاق و إن فرض تماميته و عرفيته و لو بالبيان الذي قربناه، فهو لا يجري في سائر الموارد، بل في بعضها، بينما نحتاج إلى وجه للدلالة على الوجوب في سائر الموارد، فإن البناء فقهيًا و عرفيًا على أنه متى صدر أمر من المولى يبني على الوجوب، بينما هذا الإطلاق يحتاج إلى عناية زائدة، و هذه العناية أحيانًا تكون موجودة، و أحيانًا معدومة، فلا ينفع مثل هذا الإطلاق في المقام.

و توضيح ذلك يتوقف على بيان كبرى الإطلاق - مقدمات الحكمة - و بيان صغريات هذه الكبرى، و بيان ذلك تفصيلًا يرجع إلى بحث المطلق و المقيد، و لكن نشير بنحو الإجمال إلى الكبرى و صغرياتها حتى يتضح أن الإطلاق المدعى في المقام سواء كان بتقريب المحقق العراقي أو بتقريبنا على أي حال لا يفيد في المقام في جميع الموارد.

أمّا كبرى الإطلاق التي هي أساس مقدمات الحكمة هي أصل عقلائي و ظهور حالي، و هي أصالة كون مرام المولى لا يزيد على كلامه، فإن الأصل في كل متكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، بحيث أن مرامه لا يزيد على مقدار مدلول كلامه، إذ لو زاد على مدلول كلامه، إذن لما كان في مقام بيان الزيادة، و لما كان في مقام البيان، مع أنه في مقام البيان، و حينئذ بناء على هذا الأصل إذا دار أمر مرام المولى بين احتمالين، بحيث، على أحد الاحتمالين كان مرامه لا يزيد على مدلول كلامه، و على الاحتمال الآخر كان مرامه يزيد على مدلول كلامه، فيتعين الاحتمال الأول و هو أن مرامه لا يزيد على مدلول كلامه و هذا هو المسمى بالإطلاق.

و أمّا الصغرى، فمثالها هو الإطلاق و مقدمات الحكمة بناء على مبنانا في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١

المطلق و المقيد، حيث ذكرنا أنه يوجد تقييد للحاظي و في مقابله يوجد إطلاق للحاظي، و التقييد للحاظي يعني لحاظ القيد في الطبيعة، في طبيعة البيع مثلا، التي وقعت موضوعا لأحل الله البيع، و الإطلاق للحاظي يعني لحاظ عدم دخل القيد في الطبيعة، و هذان الأمران التقييد للحاظي و الإطلاق للحاظي، كلاهما خصوصيتان و جوديتان زائدتان على الطبيعة و اسم الجنس و هو لفظ البيع، لم يوضع لا- للطبيعة مع الإطلاق للحاظي و لا للطبيعة مع التقييد للحاظي، بل وضع للجامع المحفوظ في ضمن المقيد للحاظي و في ضمن المطلق للحاظي المسمى بطبيعة اللا بشرط المقسمي، و حينئذ، إذا قال المولى «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، فلفظ البيع بحسب مدلوله الوضعي لا يدل إلّا على ذات الطبيعة، الجامع بين المطلق و المقيد، لا على الإطلاق للحاظي و لا على التقييد للحاظي، و إذا دار الأمر بين احتمالين، أحدهما، أن تكون الحليّة حكما موضوعه هو المقيد للحاظي - «البيع المقيد بالعقد» مثلا-، و الاحتمال الآخر يكون موضوع الحليّة هو، الجامع بين المطلق و المقيد، و هذا الجامع بذاته له إطلاق ذاتي باعتبار جامعته بين المطلق و المقيد، بلا حاجة إلى للحاظ، في مقابل المطلق للحاظي الذي يكون إطلاقه بالحاظ، و لهذا يعقل وقوع هذا الجامع موضوعا للحكم الشرعي، فتسرى الحليّة إلى كل أفراد «البيع»، و حينئذ إذا دار الأمر بين هذين الاحتمالين فيكون هذا مصداقا للكبرى، لأنه إن كان موضوع الحليّة هو الجامع بين المطلق و المقيد إذن فموضوع الحليّة الذي هو مرام المولى لا يزيد على مدلول كلامه، لأن مدلول كلامه هو اسم الجنس الموضوع للجامع بين المطلق و المقيد، و موضوع الحليّة الذي هو مرام المولى هو الجامع بين المطلق و المقيد، إذن فتمام مرامه هو تمام مدلول كلامه و لا يزيد على كلامه بشيء.

و لكن إذا كان موضوع الحليّة في مرام المولى هو «البيع» المقيد بأن يكون بالعقد، إذن فقد زاد مرامه على كلامه، لأن كلامه يدل فقط على صرف الطبيعة الجامع بين المطلق و المقيد، و لا يدل على قيديّة العقد، فيكون مرامه أزيد من كلامه، إذن فإذا دار الأمر بين أن يكون موضوع الحليّة في واقع نفس بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢

المولى، هو الجامع بين المطلق و المقيد- «طبيعة اللابشرط المقسمي»-، أو أن يكون هو المقيد بالعقد مثلا، فيتعين الأول بمقدمات الحكمة، إذ على الأول لا- يكون مرامه أزيد من كلامه، بينما هو على الثاني أزيد من كلامه، فيتعين بناء على الكبرى، الأولى، فهذا تطبيق صغرى واقعيّة لتلك الكبرى.

إلّا أن هذا المطلب الذي ذكرناه مبنى على مختارنا في بحث المطلق و المقيد، من إمكان أن يكون موضوع الحليّة هو الجامع المحفوظ في المطلق و المقيد- طبيعة اللابشرط المقسمي-، و لكن هناك جماعة، ذهبوا في بحث المطلق و المقيد إلى امتناع وقوع الطبيعة الجامعة بين المطلق و المقيد بلا إضافة شيء إليها، موضوعا للحكم الشرعي، فقالوا بأن موضوع الحكم الشرعي، إمّا المطلق للحاظي، و إمّا المقيد للحاظي، فعلى هذا يكون مرام المولى على كل حال زائدا على مدلول كلامه، لأن مرامه، إمّا الطبيعة المطلقة بالاطلاق للحاظي، و إمّا الطبيعة المقيدة بالتقييد للحاظي، و كلامه و هو (أحلّ الله البيع) لا يدل على الإطلاق للحاظي، و لا على التقييد للحاظي، و إنما يدل على الجامع بين الأمرين، إذن فهناك خصوصية زائدة على ذات الطبيعة، أخذت في مرامه دون كلامه، فعلى هذا، الكبرى لا- تنطبق في المقام، و هي أنه على أحد احتمالين يكون مرامه على مقدار كلامه، و على الاحتمالين الآخر يكون مرامه أزيد من مدلول كلامه، بل على كلا الاحتمالين مرامه أزيد من مدلول كلامه، و لكن على هذا المبنى، لا تعطل مقدمات الحكمة، بل نقول، إن الأمر و إن كان بحسب الدقة دائرا بين هذه الزيادة، و هذه الزيادة، فلا بدّ من التزام زيادة في المرام على مدلول الكلام، و هذه الزيادة مردّدة بين المتباينين، و هما الإطلاق للحاظي و التقييد للحاظي، لكن بحسب النظر العرفي، يرى العرف، إن الإطلاق ليس زيادة على أصل الطبيعة، بينما التقييد يراه زيادة، فبالنظر العرفي تنطبق الكبرى، فالعرف يقول أن المولى لو كان مرامه المطلق، إذن فمرامه لا يزيد على مدلول كلامه، لأن الإطلاق ليس مثنوّة زائدة في نظر العرف، و إن كان مرامه المقيد، فالتقييد مثنوّة في نظر العرف، فيزيد على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣

مدلول كلامه، و هنا تجرى مقدمات الحكمة، باعتبار انطباق الكبرى، لكن بالنظر العرفي لا بالنظر الدقي. و تارة أخرى يفرض أن الأمر دائر بين مثنوتين، بحيث أن مرام المولى يزيد على مدلول كلامه على كلا التقديرين، و هذه الزيادة ملحوظة دقة و عرفا، فالعرف يرى أن هناك زيادة و مثنوّة كما هو الحال في محل الكلام، ففي محل الكلام حينما يقول المولى «آمرك بالصلاة»، و الأمر يدل على جامع الإرادة، من دون أخذ الشدّة و لا- الضعف، و من دون أخذ قيد الترخيص و لا- عدم الترخيص، و نحن نعلم أن هذا الجامع ليس هو تمام مرام المولى، بل قد انضم إليه شيء، و هذا الشيء، إمّا الشدّة أو الضعف على تقريب المحقق العراقي [٢٠]، أو إمّا عدم الترخيص أو الترخيص على تقريبنا، إذن فهناك زيادة يعترف بها العرف، و يقول بأن الوجوب فيه شيء أزيد من أصل الطلب، و كذلك الاستحباب فيه شيء أزيد من أصل الطلب، إذن فالمولى مرامه يزيد على مدلول كلامه بإحدى هاتين الزياتين المتباينتين، ففي مثل ذلك لا يمكن تعيين إحدى الزياتين في مقابل الزيادة الأخرى، بحيث أن الأصل في كل متكلم أن لا يزيد مرامه على مدلول كلامه، لأن هذا المولى زاد مرامه على مدلول كلامه بإحدى الزياتين المتباينتين، و إذا كانت هاتان الزياتان بهذا النحو، فلا يمكن تعيين إحدهما في مقابل الأخرى إلّا إذا وجد شرطان.

الشرط الأول، هو أن يحرز في مورد، أن المولى في مقام بيان تمام مرامه حتى الزيادة، بقرينة من القرائن.

و الشرط الثاني، هو أن تكون إحدى الزياتين أخف و أقل مثنوّة بنظر العرف من الزيادة الأخرى، و إن كان في هذه الأخرى مثنوّة، و



حينئذ، إذا أحرز هذان الشرطان، نقول بأن المولى ما دام هو في مقام بيان الزيادة إذن هو لم يبين الزيادة باللفظ، فلا بد و أن يكون قد اعتمد في المقام على بيان الزيادة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤

على السكوت، و هنا يقال، بأن جعل عدم بيان المثبوت الأشد، بيان لمثبوت أضعف، هو أقرب عرفا من جعل عدم بيان المثبوت الأضعف، بيانا للمثبوت الأشد، يعنى يدور أمر هذا المولى، بين أن يكون قد جعل عدم بيان الأشد بيانا للأضعف، أو عدم بيان الأضعف بيانا للأشد، و الأقرب إلى العرف، أن يجعل عدم بيان الأشد بيانا للأضعف، فيثبت بذلك الأضعف، و مقامنا من هذا القبيل.

و من هنا يعرف، أن تمامية الإطلاق في المقام، سواء بتقريب المحقق العراقي [٢١] أو بالتقريب الذي استحسناه، يتوقف على مجموع الشرطين، و هو أن نحرز أن المولى في مقام البيان حتى من جهة الزيادة، و حينئذ، بمقتضى العرف هو أن يكون عدم بيان أشد المثبوتين، و هي مثبوت الاستحباب، بيانا لأخف المثبوتين، و هي مثبوت الوجوب، فيثبت بذلك الوجوب: فنبت الوجوب بالإطلاق، يتوقف على مثبوت زائده على كبرى مقدمات الحكمه، و هي إحرز أن المولى في مقام بيان الزيادة و إيصالها إلى المكلف، إذن فلا ينفع هذان التقريبان للإطلاق في تخريج الدلالة في سائر الموارد.

## الإشكال الثاني

### إشارة

و هذا الإشكال، يمكن أن يقع على دعوى، أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق، بإجراء مناقشة مقارنة للمناقشة التي أوردناها على المحقق النائيني، القائل بأن الوجوب حكم عقلي [٢٢] و ليس بالوضع، و ذلك بأن يقال، لو ورد «أكرم الفقيه» و «لا- يجب إكرام العالم»، فهنا، بناء على مسلك المحقق العراقي «أى مسلك الإطلاق» و إن كان يقع التعارض بين الدليلين اللفظيين، لأن الدلالة على الوجوب دلالة لفظية بالإطلاق لا بالوضع و حكم العقل، و لكن هذا التعارض بين الدليلين، يكون تعارضا بين الإطالقين، بنحو العموم من

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥

وجه، و لا- موجب لتقديم أحدهما على الآخر، و ذلك لأن الوجوب مستفاد من إطلاق الطلب الشديد في قوله «أكرم الفقيه»، فيقع إطلاق الطلب طرفا للمعارضة مع إطلاق العالم في قوله لا يجب إكرام العالم فالأمر يدور، بين أن نقيّد إطلاق العالم بغير الفقيه، تحفظا على إطلاق أكرم الفقيه الظاهر في الوجوب، و بين أن نقيّد إطلاق الطلب، في أكرم الفقيه، فنحمله على الطلب غير الشديد، تحفظا على إطلاق العالم في خطاب «لا يجب إكرام العالم».

إذن بناء على مسلك الإطلاق، يقع التعارض، بين إطالقين متعارضين في عالم الدليل اللفظي، بحيث أن النسبة بين هذين الإطالقين، من قبيل النسبة بين العامين من وجه، بمعنى أنه يمكن رفع اليد عن كل منهما، تحفظا على الآخر، إذن فرغ اليد عن أحدهما بعينه دون الآخر، ترجيح بلا مرجح، فيتساقط الإطالقان معا في المقام.

و أمّا بناء على مسلك الوضع، فلا تعارض بين الإطالقين، بل يكون دليل «أكرم الفقيه»، مخصّصا لدليل «لا يجب إكرام العالم»، لأن النسبة بينهما تكون نسبة الخاص إلى العام، و لا إشكال عند العرف و الفقه، أن البناء هو التخصيص، حتى عند أصحاب مسلك الإطلاق، و حينئذ، بما أن التخصيص لا يصح إلّا بناء على الوضع، فلا يكفي مسلك الإطلاق لتفسير ما عليه البناء فقها و عرفيا من التخصيص، لأنه بناء على مسلك الإطلاق، يقع التعارض بين الإطالقين، و لا ترجيح لأحدهما دون الآخر، فيتساقطان، مع أن أصحاب الإطلاق، يقولون في الفقه بالتخصيص، فيما إذا ورد دليلان، كالخطابين المذكورين، فهذا يكشف بالإن على أن ملاك الدلالة هو الوضع لا الإطلاق و مقدمات الحكمه بالخصوص.

و هذا الإشكال، يمكن دفعه بأحد وجهين من قبل أصحاب مسلك الإطلاق، بحيث يمكن توجيه التخصيص، حتى على مسلك الإطلاق.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦

### الوجه الأول

هو أن يقال، بأنه بناء على مسلك الإطلاق، وإن كان هناك تعارض بين إطلاق «أكرم الفقيه»، الذي يقتضى حمل الطلب على الوجوب، وإطلاق العالم، في «لا يجب إكرام العالم»، الذي يقتضى الشمول حتى للفقيه، لكن مع هذا، يلتزم بأن دليل «أكرم الفقيه»، مخصّص لدليل «لا- يجب إكرام العالم»، وذلك لأن الأخصية هي قرينة عرفية، و مناط هذه القرينة العرفية هو الأخصية بلحاظ الموضوع لا- بلحاظ المحمول، يعنى إذا تعارض دليلان، فلا بدّ من ملاحظة موضوع كل منهما منسوبا إلى موضوع الآخر، لا موضوع أحدهما مع محمول الآخر، ففي المقام في هذين الدليلين، تارة ننظر إلى موضوع كل منهما، فنرى أن النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق، لأن موضوع أحدهما هو الفقيه، و موضوع الآخر هو العالم، و الفقيه أخص من العالم، لأنه أحد أقسام العالم، و تارة أخرى ننظر إلى مجموع الجهات في الدليلين، يعنى إلى الموضوع مع المحمول الذي هو الحكم، نرى أن كلاً من الدليلين فيه جهة إطلاق و جهة أخصية، فيكون عندنا إطلاقان، إطلاق «أكرم» الذي هو الحكم، و إطلاق عالم الذي هو الموضوع، و هذان إطلاقان متساويان من حيث كونهما إطلاقاً، فهما عامان و ليس أحدهما أخص من الآخر حتى يخصص أحدهما الآخر، و حينئذ، إن كان الميزان في النظر العرفي في مقام الجمع الدلالى، هو الأخصية المتحصلة بلحاظ الموضوعين فقط، إذن فالإشكال غير وارد في المقام، لأن في المقام موضوع أحد الدليلين أخص من الآخر، فيخصّص أحد الدليلين الدليل الآخر، و إن كان ميزان الأخصية هو الأخصية المتحصلة بعد ملاحظة الموضوع و المحمول معا و سائر الجهات في كلا الدليلين فحينئذ، الأخصية في المقام غير موجودة بل يقع التعارض بين الدليلين.

فالمسألة مبنية على تحقيق مطلب في بحث الجمع العرفي، و هو أن الأخصية التي هي ميزان تقديم أحد الدليلين على الآخر، هل هي الأخصية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧

المتحصلة بلحاظ الموضوعين فقط، أو الأخصية المتحصلة بلحاظ سائر الجهات، و هذا مطلب له أمثلة في الفقه، من قبيل ما ورد، «أن البول يصيب الجسد، فقال صبّ الماء عليه مرتين. و أخرى، سأله عن بول الصبي يصيب الجسد، فقال «صب عليه الماء» و مقتضى الرواية الأولى أن البول يجب فيه تعدد الصب بلا فرق بين بول الصبي و غير الصبي للإطلاق و مقتضى الرواية الأولى أن البول يجب فيه تعدد الصب بلا- فرق بين بول الصبي و غير الصبي للإطلاق و مقتضى الرواية الثانية، أنه يكفى الصب مرة واحدة، فلا- موجب للتعدد، لإطلاق «صب عليه الماء»، و في مقام الجمع بين هذين الدليلين.

إذا قيل، بأن الميزان في الأخصية، الأخصية المتحصلة بعد ملاحظة الموضوعين فقط، إذن فالرواية الثانية أخص من الأولى، لأن موضوع الرواية الأولى هو «البول أصاب الجسد»، و موضوع الرواية الثانية، هو «بول الصبي» بالخصوص، و هو أخص من طبعي البول، فلا بدّ من تخصيص الرواية الأولى بالثانية، و نفى وجود التعدد في بول الصبي.

و أمّا إذا قيل بأن الميزان في الأخصية، الأخصية المتحصلة بعد ملاحظة مجموع جهات الدليل، فحينئذ لا أخصية في المقام، بل تعارض بين إطلاقين، حيث إطلاق موضوع الرواية الأولى، و هو «البول يصيب الجسد» الشامل لبول الصبي، يعارض إطلاق الحكم في الرواية الثانية و هو «صب عليه الماء»، حيث لم يقيد بمرتين.

### الوجه الثاني

لو سلم بأن الأخصية لا بدّ وأن تتحصّل بلحاظ مجموع جهات الدليل، وأن هناك تعارضاً بين إطلاق العالم، في قولنا «لا يجب إكرام العالم»، وإطلاق «أكرم الفقيه»، في الحمل على الوجوب، من قبيل التعارض بين إطلاق «البول» وإطلاق «صبّ عليه الماء»، ولكن فرق بين محل الكلام وبين هذا المثال، وذلك لأن الإطلاق على نحوين.

فهناك إطلاق نتيجته عرفاً، السعة و الشمول للأفراد الكثيرة، من قبيل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨

إطلاق «العالم»، في قولك «لا يجب إكرام العالم»، فإن إطلاق كلمة العالم مرجعه إلى السعة، بحيث أن هذا العالم لا يفرق فيه بين أن يكون فقيهاً أو نحوياً أو غير ذلك.

وهناك نحو آخر من الإطلاق، وهو الإطلاق الذي يقتضى الحمل على الفرد المعين، لا السعة، بل تعيين فرد بعينه من قبيل أن تقول، «أعط هذا الكتاب للسيد»، فيصرف إلى سيد البلد، المعروف بالسيادة، فهذا الإطلاق ليس إطلاقاً في مقام التوسعة، بل هو إطلاق يقتضى تعيين الفرد بعينه.

و حينئذ إن كان التعارض بين إطلاقين، بحيث أن كليهما يقتضى التوسعة، وبينهما مادة اجتماع و مادة افتراق، إذن هما عموم من وجه، و لا- مَرَجِح لأحدهما على الآخر، من قبيل ما إذا ورد، «أكرم العالم»، و ورد «لا تكرم الفاسق»، و أمّا إذا كان أحد الإطلاقين يقتضى التوسعة، و الإطلاق الآخر يقتضى الحمل على فرد بعينه، من قبيل ما إذا ورد، «أكرم العالم»، و ورد «لا تكرم زيدا»، و زيد متعدد، فيوجد زيد العالم و زيد الجاهل، لكن إطلاق زيد ينصرف إلى زيد العالم، و حينئذ، في مثله يعامل معاملة الخاص و العام، لأن النتيجة العرفية المتحصّلة من دليل، «لا- تكرم زيدا»، هي عبارة عن أن بعض أفراد العلماء لا يجب إكرامهم، و هذا أخصّ من دليل «أكرم العالم».

و مقامنا من هذا القبيل، فإن الإطلاق في قولك، «أكرم الفقيه»، ليس إطلاقاً يقتضى التوسعة، بحيث يثبت الوجوب و الاستحباب معاً، بل يقتضى تعيين الوجوب في مقابل الاستحباب، و حينئذ يرى العرف، أن النتيجة المتحصّلة من هذا الإطلاق، أخصّ من النتيجة المتحصّلة من دليل «لا يجب إكرام العالم».

إذن فليس كل إطلاقين هما متساويان، بل إذا كانا من باب التوسعة فهما متساويان، فيصيران عامين من وجه، و أمّا إذا كان أحد الإطلاقين باب التوسعة من قبيل «لا يجب إكرام العالم»، و الإطلاق الآخر باب التوسعة من قبيل «لا يجب إكرام العالم»، ففي مثل ذلك يرى العرف أن إحدى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩

النتيجتين المتحصّلتين من كلا- الإطلاقين أخصّ من النتيجة الأخرى، إذن فيقيدها، و إن كان ملاك- النتيجة معاً هو الإطلاق و مقدمات الحكمة، لكن حيث أن النتيجة المتحصّلة من دليل «أكرم الفقيه» هي الحمل على الوجوب، و الوجوب أخصّ مطلقاً من النفي المستفاد من دليل «لا يجب إكرام العالم»، إذن فيتم التخصيص.

و على هذا يتبين أن الإشكال الثاني على الإطلاق في غير محله، نعم الإشكال الأول المذكور، هو في محله، و بذلك يظهر أن لا محيص عن الالتزام بالدلالة الوضعية، لأن المسالك الأخرى لا تنفي بتخريج و تفسير المطلب، فينحصر تفسير ما عليه الوجدان فقيهاً و عرفياً، بالالتزام بالدلالة الوضعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠

**ثمرات فقهية [على المسالك المذكورة]**

بعد أن تمّ الكلام في المسالك الثلاثة في تخريج دلالة الأمر على الوجوب، لا بد من الإشارة إلى الثمرات الفقهية المترتبة على هذه المسالك، فإن هذه المسالك تختلف في جملة نتائجها، وبعض هذه الثمرات تقدّم توضيحه في أثناء مناقشة هذه المسالك، وبعضها مستأنف.

### الثمرّة الأولى

تطرّق الجمع الدلالي والعرفي، بناء على مسلك الوضع، وعلى مسلك الإطلاق، دونه على مسلك الميرزا، وتوضيح ذلك: أنه بناء على أن الوجوب مدلول عرفي لفظي للدليل، سواء كان مدلولاً عرفياً لفظياً بالوضع، أو مدلولاً عرفياً لفظياً بالإطلاق ومقدمات الحكمة، حينئذ يقع بين الدليل الدال على الوجوب، والدليل النافي للوجوب، قواعد الجمع العرفي، باعتبار أن الوجوب واللّوجوب، من شئون مداليل اللفظ، فلا بدّ من الجمع بينهما، بتقديم القرينة على ذي القرينة، بالنحو المقرر في قواعد الجمع العرفي والدلالي، و أمّا بناء على مسلك الميرزا القائل بأن الوجوب ليس مدلولاً للفظ ولا محكياً عنه بخطاب المولى، وإنما هو ثابت بحكم العقل، إذن فلا معنى للرجوع إلى قواعد الجمع العرفي والدلالي عند قيام دليل على نفي الوجوب مع تمامية دليل آخر على الوجوب، لأنّ الوجوب ليس مدلولاً للفظ ليطبق عليه قواعد الجمع العرفي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١

### الثمرّة الثانية

أنه بناء على مسلك الوضع، ومسلك الإطلاق، تثبت لوازم الوجوب أيضاً، دونه على مسلك الميرزا، وتوضيح ذلك: أن الفقيه لو علم صدفة بالتلازم بين وجوبين، وبين وجوب الدعاء عند أول الشهر، ووجوب الدعاء عند آخر الشهر، بمعنى أنه إن كان الأول واجبا فالثاني أيضاً واجب، وإن كان الأول مستحباً فالثاني أيضاً مستحب، فإمّا أن يكون كلاهما واجباً وإمّا كلاهما مستحباً، فبعد العلم بهذه الملازمة ولو صدفة، حينئذ بناء على مسلك الوضع أو مسلك الإطلاق يثبت بدليل «ادع عند رؤية الهلال»، بالمطابقة، وجوب الدعاء عند أول الشهر، وبالدلالة الالتزامية وجوب الدعاء عند آخر الشهر، للعلم بأنه لو وجب الأول لوجب الثاني، فيكون للدليل مدلول مطابق وهو وجوب الدعاء عند أول الشهر ومدلول التزامي وهو وجوب الدعاء عند آخر الشهر، والدليل حجة فيهما معاً، لوضوح أن الظهور اللفظي سواء كان ظهوراً لفظياً أو ظهوراً إطلاقياً هو حجة في المدلول المطابق وفي المدلول الالتزامي، و أمّا بناء على مسلك الميرزا القائل بأن خطاب المولى، «ادع عند رؤية الهلال» ليس مفاده الوجوب وعدم الترخيص في الترك، بل الوجوب بحكم العقل، ومفاد خطاب المولى هو الطلب فقط من دون أن يكون دالاً على الوجوب وعدم الترخيص، فعلى هذا لا يمكن إثبات اللوازم، لأنّ حكم العقل مرجعه فقط إلى لزوم الطاعة والامتثال، وليس له كشف ونظر إلى اللوازم، فلا تكون اللوازم في المقام حجة.

### الثمرّة الثالثة

هي ثبوت دلالة السياق بناء على مسلك الوضع، وسقوط دلالاته بناء على مسلك الإطلاق وعلى مسلك الميرزا.

وتوضيح ذلك: إن الفقهاء يعينون في الفقه، فيما إذا ورد في رواية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٢

أوامر متعددة، بأشياء متعددة، وثبت من الخارج، أن أكثر هذه الأشياء ليس واجبةً، وبعضها لا يرى أنه واجب أو ليس بواجب، فهنا

يقولون إن دلالة السياق تقتضى أيضا حمل هذا البعض على الاستحباب، فمثلا إذا ورد أنه إذا أردت أن تصلى فأذن، و أقم، و استعد من الشيطان، مع العلم أن هذه الأمور ليست واجبة، إلّا الإقامة، لا يعلم أنها واجبة أو غير واجبة، فحينئذ، بمقتضى وحدة السياق، و كون عنوان «أقم»، ورد مع أوامر متعددة، و كلها استجابية، إذن يكون هذا العنوان دالا على استحباب الإقامة أيضا.

و دلالة السياق هذه بناء على مسلك الوضع هي تامة، فإن دلالة السياق مرجعها إلى أن المدلول العرفي اللفظي لهذه الكلمات الواردة في سياق واحد هو واحد أيضا، و بناء على مسلك الوضع، يكون الوجوب و الاستحباب بنفسه مدلولاً للفظ.

و على هذا، فإما أن يكون مدلولها بأجمعها هو الوجوب، و إما أن يكون هو الاستحباب، باعتبار ظهور حال السياق الواحد في أن ما تشابه من الألفاظ في هذا السياق ذات مدلول لفظي واحد أيضا، و قد علم من الخارج أن مدلول أكثر الكلمات الواردة ليس هو الوجوب يقينا، إذن بقربنة وحدة السياق، ينتم مدلول «أقم» في الوجوب أيضا، و يحمل على الاستحباب.

و أما بناء على مسلك الميرزا، القائل بأن المدلول اللفظي ليس هو الوجوب أو الاستحباب، بل هو أصل الطلب، و الوجوب و الاستحباب، هما من شئون حكم العقل، فعلى هذا، لا يمكن إثبات استجابية الإقامة، أو القدر في دلالة «أقم» على الوجوب، بركة وحدة السياق، و ذلك لأن غاية ما تقتضيه وحدة السياق هو وحدة المدلول اللفظي لهذه الكلمات، و المدلول اللفظي واحد، و هو الطلب، فلا مانع من الالتزام بوجوب الإقامة، مع كون غير الإقامة مما ورد مستحبا، و لا تنتم بذلك وحدة السياق، لأنها محفوظة، باعتبار أن المدلول اللفظي واحد و هو الطلب، إذن فوحدة السياق محفوظة، فلا يمكن بركة هذه الوحدة نفي دلالة «أقم» على الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٣

و كذلك الحال بناء على الإطلاق الذي قربناه، فإن دلالة الأمر على الوجوب إنما كان باعتبار الإطلاق، و الإطلاق يقتضى نفي الترخيص في الترك، فعلى هذا، لا يمكن إعمال وحدة السياق في المقام، إذ غاية الأمر أنه يوجد كلمات متعددة تدل على الطلب، و بإطلاقها تدل على كون الطلب غير مرخص في تركه، فلو ثبت من الخارج، أن بعض هذه المطلقات مقيّدة، فلا يلزم من ذلك أن تكون كل هذه المطلقات مقيّدة، لأن أصل المعنى على أي حال محفوظ فيها جميعا، و هو الطلب، و أما كون الطلب غير مرخص في تركه، فهذا من شئون إطلاق المعنى، لا من شئون أصل المعنى، فلا يضر بوحدة السياق، الالتزام بكون بعضها مقيدا، و بعضها غير مقيد، كما لو ورد «أكرم العالم و أكرم الهاشمي و أكرم الكريم»، و علم من الخارج أن العالم و الهاشمي مقيد بالعدالة، و لا يدرى أن الكريم مقيد بالعدالة أو غير مقيد، فحينئذ يتمسك بإطلاق «أكرم الكريم»، لأن الكريم يستحب إكرامه لأجل كرمه، و لو لم يكن عادلا، و لا يلزم من هذا تغير في السياق، لأن أصل المعنى واحد في الجميع.

إذن فدلالة وحدة السياق تامة في الجميع على مذهب الوضع، و غير تامة على مذهب الميرزا و مسلك الإطلاق الذي بيناه.

#### الثمره الرابعه

و هي فيما لو فرض أن وجد أمر واحد بشيئين، لا أوامر متعددة بأشياء متعددة، بل أمر واحد تعلق بشيئين، من قبيل «اغتسل للجمعة و للجنابه»، و علم من الخارج أن غسل الجمعة ليس واجبا، فحينئذ، هل يمكن إثبات وجوب غسل الجنابه بمثل هذا الأمر، أو لا يمكن ذلك؟

فبناء على مسلك الوضع لا يمكن أن نثبت وجوب غسل الجنابه، لأن الوجوب و الاستحباب مدلول لفظي، «فاغتسل»، إما أن تكون مستعمله في الوجوب، أو في الاستحباب، أو في الجامع بين الوجوب و الاستحباب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٤

أمّا أن تكون مستعمله في الوجوب، فهذا غير محتمل في المقام، لأن غسل الجمعة ليس واجبا، فكيف تكون الصيغه منصبه على ما

ليس بواجب.

و أمّا أن تكون مستعملة في الاستحباب أو في الجامع، إذن فلا يبقى دلالة على وجوب غسل الجنابة، ولا يقال أنها تستعمل في الوجوب بلحاظ غسل الجنابة، وفي الاستحباب بلحاظ غسل الجمعة، لأن الوجوب والاستحباب بحسب الغرض هو مدلول لفظي للكلام، فيكون ذلك من باب استعمال اللفظ في معنيين، وهو غير صحيح عرفاً، إذن فاستعمال الصيغة في الوجوب والاستحباب غير صحيح، واستعمالها في الوجوب على الإطلاق غير محتمل، فتسقط دلالتها على الوجوب، ويتعين أن تكون مستعملة إما في الاستحباب فقط، وإما في الجامع، وعلى كلا التقديرين، لا يبقى للأمر دلالة على وجوب غسل الجنابة.

و أمّا بناء على مسلك الميرزا، فإن الصيغة موضوعة لأصل الطلب و مستعملة في الطلب على نحو واحد في غسل الجمعة وفي غسل الجنابة، وعلى هذا يمكن الالتزام بعدم وجوب غسل الجمعة، فالعقل لا يحكم بوجوبه لورود الترخيص في تركه من قبل المولى، و أمّا غسل الجنابة، فحيث لم يرد ترخيص في تركه، فالعقل يحكم بوجوبه، فيمكن الجمع بين الوجوب والاستحباب، وليس هذا من باب الجمع بينهما في استعمال واحد، لأن الوجوب والاستحباب على مسلك الميرزا ليسا من مداليل اللفظ بل هما من شئون حكم العقل. وكذلك الحال بناء على مسلك الإطلاق الذي قرّبناه، فإن خطاب «اغتسل للجمعة وللجنابة» ينحل بحسب معناه إلى أمرين. اغتسل للجمعة، و اغتسل للجنابة، و كل من هذين الأمرين بحسب الإطلاق، هو طلب لا رخصة في مخالفته، و لكن أحدهما ثبت تقيده من الخارج دون الآخر، إذن فنتمسك بالإطلاق و نثبت أن طلب غسل الجمعة، طلب مقيد، بقريته منفصلة، و أمّا طلب غسل الجنابة، فهو طلب مطلق و ليس هذا من الجمع بين المعنيين

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٥

في الاستعمال، بل من باب التقييد في بعض الحصص، و الإطلاق في بعضها الآخر، لأن التقييد ضرورة، و الضرورات تقدر بقدرها، من قبيل ما إذا ورد، «أكرم العالم»، و علم من الخارج، أن الفقيه لا يجب إكرامه إلّا إذا كان عادلاً، و لكن غير الفقيه من العلماء لعله يجب إكرامه، و لو لم يكن عادلاً ففي مثل ذلك، يبنى على أن الفقيه، لا يجب إكرامه إلّا إذا كان عادلاً، و لكن إكرام غير الفقيه من العلماء واجب حتى لو لم يكن عادلاً، و لا محذور في ذلك، و هذا من باب الاقتصار في التقييد على المقدار المتيقن و ليس من باب الاستعمال في أكثر من معنى.

#### الثمره الخامسة

و هي أنه لو ورد أمر بطبيعي فعل، من قبيل، «أكرم العالم»، و علم من الخارج أن إكرام العالم غير الفقيه ليس واجبا يقينا، حينئذ، هل يمكن أن نثبت بهذا الخطاب، أن إكرام العالم غير الفقيه مستحب أولاً يمكن؟. فأما على مسلك الوضع، لا يمكن إثبات الاستحباب، لأن ظاهر هذا الخطاب هو الوجوب و مستعمل في الوجوب بمقتضى أصالة الحقيقة، و بعد أن علم أن غير الفقيه لا يجب إكرامه، فمقتضى القاعدة أن يقيّد موضوع الخطاب بخصوص الفقيه، فيحكم بوجوب إكرام الفقيه، و أمّا غير الفقيه من العلماء فيسقط عن موضوع هذا الدليل لأن لسان الدليل هو الوجوب، و لا وجوب لغير الفقيه، فإذا خرج غير الفقيه من هذا الدليل لا يبقى حجة على أصل الاستحباب، و أمّا على مسلك الميرزا، فبالإمكان إثبات مطلبين بهذا الخطاب، أحدهما وجوب إكرام الفقيه، و الآخر استحباب إكرام غير الفقيه من العلماء، و ذلك لأنّ مفاد صيغة الأمر، هو الطلب، و الوجوب و الاستحباب من شئون حكم العقل، و حيث لم يرد ترخيص في الفقهاء، فيحكم العقل بالوجوب، و في غير الفقهاء حيث ورد الترخيص، فيحكم بالاستحباب، فإطلاق الخطاب لغير الفقهاء لا موجب لسقوطه و لرفع اليد عنه، و غاية الأمر، يكون هذا واجبا، و ذاك مستحبا، فيثبت بهذا الدليل الوجوب و الاستحباب معا و كذلك الأمر على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٦

مسلك الإطلاق الذي قربناه، فإنه بناء عليه، أيضا يكون مفاد «أكرم العالم»، هو الطلب، و مقتضى إطلاق هذا الطلب، أنه طلب أعلاني غير مرخص في مخالفته، وهذا الإطلاق ساقط يقينا في غير الفقيه، و في الفقيه لا يعلم سقوطه، إذن فيلتزم بأن طلب إكرام العالم في الفقهاء طلب مطلق، و في غير الفقهاء طلب مقيد، و هو الاستحباب، و لا موجب لرفع اليد عن أصل الإطلاق رأسا، بحيث لا موجب للقول بأن غير الفقهاء أصلا لا طلب لإكرامهم، بل نقيذ الإطلاق، و الضرورات تقدر بقدرها، فيلتزم بالطلب المقيد. أضف إلى ذلك أن هناك ثمرات أخرى يمكن استنباطها بالتأمل في هذه المسالك، و لها تأثير في الفقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٧

## الجهة الرابعة الطلب و الإرادة

### إشارة

بعد أن ذكروا أن لفظ الأمر موضوع للطلب، وقع الكلام في تحقيق معنى الطلب، فهل الطلب صفة نفسانية قائمة في الإنسان، على حد قيام القدرة و العلم و الإرادة، أو فعل نفساني قائم في الإنسان، أو فعل خارجي قائم به؟. فمن هنا، وقع الكلام في مقام تحقيق معنى الطلب، في أنه ما هي النسبة و العلاقة بين الطلب و الإرادة، و في أن الطلب هل هو عين الإرادة، أو هو غير الإرادة، فانجزّ الحديث الأصولي بذلك، إلى حديث كلامي، بين الأشاعرة و المعتزلة، حيث اختلفوا في التباير بين الطلب و الإرادة، فذهب المعتزلة إلى العينية، و الأشاعرة إلى المغايرة، و حيث أن أحد أدلة الأشاعرة على المغايرة مبنى على مبناهم في الجبر، فلهذا انتهت مسألة اتحاد الطلب و الإرادة، إلى مسألة الجبر و الاختيار. أما كيف يكون أحد أدلة الأشاعرة على المغايرة، مبنا على مبناهم في الجبر، فملخص ذلك، أنهم قالوا بترتيب مقدمتين.

### المقدمة الأولى [حول مبنى الأشاعرة في الجبر و الاختيار]

هي أن الإرادة التشريعية من قبل المولى لا- يمكن أن تتعلق بفعل غير مقدور للعبد، فلا- يمكن أن ينقذح في نفس المولى، إرادة تشريعية لطيران

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٨

العبد إلى السماء، مع عدم قدرة العبد على ذلك، فإرادة المولى التشريعية لا يعقل تعلّقها بفعل غير مقدور للعبد سلبا و إيجابا.

### المقدمة الثانية: [حول مبنى الأشاعرة في الجبر و الاختيار]

هي أن أفعال العباد مخلوقة فيهم، من قبل المولى، و ليس لهم قدرة عليها نفيًا و إثباتًا، و هو معنى الجبر الأشعري. و إذا تمّت هاتان المقدمتان، يثبت بمجموعهما استحالة تعلّق إرادة المولى التشريعية بأفعال العباد، لأن هذه الأفعال، ليست تحت قدرتهم حتى تتعلق بها الإرادة التشريعية، و الحال أنه لا إشكال وجدانا في تعلّق طلب المولى بضروريات الشريعة، فإنه يطلب من العبد الصلاة و الصيام و نحو ذلك، إذن لا بدّ من الالتزام بأن الطلب غير الإرادة، لاستحالة تعلّق الإرادة بفعل العبد، لأنه غير قادر عليه، مع أن الطلب يتعلق وجدانا بضروريات الشريعة.

و نحن لا- نتعرض إلى مسألة، أن الطلب عين الإرادة، أو غير الإرادة، إلّا بالمقدار المرتبط بمسألة الجبر و الاختيار، و لهذا لا نتعرض إلى سائر أدلة الأشاعرة على المغايرة، و إنما نقصر الكلام على مسألة الجبر و الاختيار و لو بالاختصار، و صفوة القول في مسألة الجبر و الاختيار، أن هذه المسألة تنحل إلى مسألتين، مسألة كلامية، و مسألة فلسفية.

أمّا المسألة الكلامية، فالمقصود منها، هو البحث الواقع بين الأشاعرة و المعتزلة و الإمامية، في أنه ما هو حال الأفعال الواقعة في الخارج، كالصلاة و الصيام و شرب الخمر و نحو ذلك من الواجبات و المحرمات و المباحات، فمن هو فاعل هذه الأفعال، فقال الأشاعرة بأن الفاعل محضاً هو الله تعالى، و هو معنى الجبر، و قال المعتزلة، بأن الفاعل محضاً هو الإنسان، و هو معنى التفويض، و قال الإمامية بأمر بين الأمرين، بمعنى أن كلا من الإنسان و المولى تعالى، فاعل بالنحو المناسب له من الفاعلية، فهناك فاعلان للفعل، أمّا كيف

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٩

يتصور أن فعلا واحدا له فاعلان، و هل هما بنحو طولى، أو عرضى، فهذا ما سوف يأتي توضيحه.

إذن فالبحث في المسألة الكلامية، يرجع إلى تشخيص الفاعل لهذه الأفعال.

و أمّا المسألة الفلسفية، فهي بحسب الحقيقة كبرى للمسألة الكلامية، لأن المسألة الفلسفية هي، أن فاعل الفعل، سواء كان هو المولى أو الإنسان، هل يفعله اختياراً، أو يفعله لا-بالاختيار، و من هنا يعرف أن المسألة الكلامية، و هي مسألة الجبر و التفويض، لا تكفى لحسم النزاع في مسألة الجبر و التفويض، لأن المسألة الكلامية بصدد تعيين الفاعل، لا أنّ هذا الفعل هل هو فعل اختياري، أو ليس اختياريًا، فمثلا لو ذهبنا مذهب المعتزلة، و قلنا بأن الإنسان هو الفاعل المحض، فهذا لا يكفى للقول بأن هذا الفعل هل هو اختياري للإنسان أو ليس اختياريًا له، فإثبات كون هذا الفعل اختياريًا للفاعل، يحتاج إلى مئونة زائدة و بحث إضافي عن أصل المسألة الكلامية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٠

### المسألة الكلامية [في بحث الجبر و الاختيار]

#### إشارة

و في المسألة الكلامية يوجد بدوا خمس احتمالات.

#### الاحتمال الأول:

يقال في مقام تشخيص الفاعل، أن الفاعل محضاً هو الإنسان، و ليس للمولى أى نصيب في الفاعلية أصلاً، و هذا هو مذهب التفويض، و مرجعه بحسب الحقيقة، إلى دعوى استغناء المعلول بقاء عن العلة، بمعنى أن الإنسان و إن كان مخلوقاً للمولى، و لكن إنّما يحتاج إليه في أصل حدوثه و نشوئه، و أمّا في بقاءه و استمراره فلا-يحتاج إلى مولاه، إذ لو كان بحاجة إليه حدوثاً و بقاءً، لكان لمولاه نصيب في الفاعلية بقاءً، فالإنسان حينما يقف و يصلى بين يدي مولاه، إذا كان يستمد فعلاً وجوده آناً بعد آناً من مولاه، إذن لكان لهذا المولى نصيب في الفاعلية في هذا الفعل، بمعنى من معاني الفاعلية، و لو طولياً، فإنكار أن يكون للمولى نصيب في الفاعلية أصلاً، لا بنحو عرضى، و لا بنحو طولى، لا يتم إلّا على أن المعلول لا يحتاج إلى العلة إلّا في أصل حدوثه دون بقاءه و استمراره، فعلى هذا المبني، يقال في المقام، أن هذه الصلاة معلولة لهذا الإنسان بوجوده البقائي، و وجوده البقائي فعلاً، ليس معلولاً لشيء، لأنه بمجرد أن يحدث، يستغنى عن العلة، إذن فلا يكون للمولى نصيب في فاعلية هذا الفعل لا طولياً و لا عرضياً.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦١

و حيث أن هذا المبني ساقط، كما حَقَّق في محله من علم الكلام و الفلسفة، و برهن على أن حاجة المعلول إلى العلة، ملاكها كما يثبت حدوثاً يثبت بقاءً، إذن فلا يمكن فرض امتناع المولى عن الفاعلية أصلاً، لبراهين احتياج المعلول إلى العلة حدوثاً و بقاءً، و ليس هنا موضع البحث، و إقامة البراهين على احتياج المعلول إلى العلة حدوثاً و بقاءً.



**الاحتمال الثاني:**

هذا الاحتمال عكس الاحتمال الأول تماما، فيقال بأن الفعل هو فعل المولى، والإنسان منسلخ عن الفاعلية أصلا، وإنما هو مجرد محل قابل للفعل، من قبيل الخشب، فإنه مجرد محل قابل لفعل النجار، وكذلك الإنسان مجرد قابل للفعل وإنما الفعل، هو فعل المولى محضا، وليس لإرادة الإنسان و مبادئها أى دخل فاعلى و أى تأثير فى وجود هذا الفعل، و إنما هى الصدفة تتكرر فيقترن صدور الفعل من المولى مع إرادة الإنسان دون عليته و سببته.

و هذا الاحتمال ينبغى أن يكون مقابلا بالوجدان المدعى فى كلماتهم، الذى قالوا فيه، أنه بالضرورة هناك فرق بين حركة المرتعش و حركة غير المرتعش، و بحسب الحقيقة، أن هذا المطلب سار فى كل العلل و المعلولات، و ليس فقط فى مسألة الإرادة و الاختيار، فقد يقال بأن النار ليست علة للإحراق أصلا، وإنما الإحراق كان بتدخل مباشر من المولى، و صدفة، الإحراق يكون دائما مقترنا بالنار، فتحول هذا الدار إلى رماد أمر نتج عن تدخل ربانى، و اقتترانه بالنار كان صدفة، إذ ليس للنار أى دخل فى نفس الإحراق، و هكذا الحال فى كل عالم الأسباب و المسببات، و الوجدان الذى يستعمل فى سائر الموارد لنفى هذه الشبهة، يستعمل أيضا فى المقام لنفى هذه الشبهة، و هو وجدان مرجعه إلى الاستقراء [٢٣]، و قد أوضحنا ذلك فى الأسس المنطقية

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٢

للاستقراء، و ما يفيدنا فى هذا البحث هو أن هذا الوجدان لا إشكال فى ثبوته، و به يثبت هذا البرهان. و أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى، فالقدر الجامع لها، هو التسليم بفاعلية المولى و العبد، فكل من المولى و العبد له نصيب من الفاعلية، و لكن تصوير نصيب كل منهما له ثلاثة أنحاء، و لهذا كانت هناك ثلاث احتمالات.

**الاحتمال الثالث:**

هو أن يقال، بأن كلا من المولى و العبد، له نصيب من الفاعلية، و لكن بمعنى أن الفعل له فاعلان طوليان، فاعل أول، و فاعل للفاعل، فهما فاعلان فى رتبتين، و ليسا فى رتبة واحدة، فالفاعل الأول، هو عبارة عن قدرة الإنسان و تمام قوى أفعاله التى بها استطاع أن يتحرك و يصلى، و الفاعل الآخر الذى هو أسبق رتبة، هو خالق هذه القوى، باعتبار أن هذه القوى، حدوثا و بقاء مخلوقة و معطاة آناً فأنا، من قبل البارى سبحانه، ففى عملية الصلاة يوجد بالفعل عطاءان.

العطاء الأول هو من قبل قوى الإنسان قدرته و عضلاته و سلطانه التى تعطى الصلاة.

و العطاء الثانى، هو إعطاء نفس القوى من قبل المولى تعالى، فهذان فاعلان طوليان، و هذا الاحتمال هو أحد الوجوه التى فسّر بها الأمر بين الأمرين.

**الاحتمال الرابع:**

هو أن يقال، بأن الفاعل المباشر للأفعال، هو المولى تعالى، فهو الذى يفعل الصلاة و سائر ما يصدر من الإنسان، لكن الإرادة و مبادئها فى الإنسان مقدمات إعدادية لصدور الفعل من المولى.

فالفرق بين هذا الاحتمال، و بين مذهب الأشاعرة، هو أن الفعل على

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٣

مذهب الأشعرى، يكون، فعل المولى، و اقتترانه بالإرادة مجرد صدفة، دون أن يكون للإرادة و مبادئها دخل فى صدور الفعل أصلا [٢٤]، و أما على هذا الاحتمال الرابع، فالأمر ليس كذلك، بل الفعل و إن كان فعل المولى، لكن الإرادة مقدمة إعدادية من أجل

قابلية المحل، ولأجل أن يفاض عليه هذا الفعل من المولى، و فرق هذا الاحتمال عن الاحتمال الثالث، هو أنه في الاحتمال الثالث، كان الفاعل للفعل هو الإنسان وقوى الإنسان، و فاعل الفاعل هو المولى، أمّا هنا في هذا الاحتمال الرابع فيقال، بأن فاعل الفعل مباشرة، هو المولى، و لكن الإرادة لها مقدمة إعدادية من أجل أن يكون المحل قابلاً- ليفاض عليه الفعل من قبل المولى، و هذا الاحتمال الرابع هو أحد وجوه الأمر بين الأمرين، بين الأشعري و المعتزلي.

### الاحتمال الخامس:

و هذا الاحتمال ذهب إليه عرفاء الفلاسفة و متصوفوهم، و حاصله، أن هذا الفعل له فاعلان، و هما المولى و العبد، و لكن هذين الفاعلين ليسا طوليين، كما هو الحال في الاحتمال الثالث، كما أنهما ليسا عرضيين، كما هو الحال في الاحتمال الرابع، و إنما هي فاعلية واحدة، بحيث أن هذه الفاعلية الواحدة، بنظر تنسب إلى العبد، و بنظر آخر تنسب إلى المولى تعالى، بناء منهم على تصور [٢٥] عرفاني للعبد و للمخلوقات، لأنها معان حرفية و استهلاكية [٢٦]، إذن فنسبتها إلى البارئ تعالى، نسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي عند الأصوليين، فكما أن المعنى الحرفي ليس له هوية استقلالية، بل هو فان و مستخدم بين يدي المعنى الاسمي، فكذلك الموجودات بالنسبة إلى خالقها، فإذا نظر إلى هذه الموجودات بما هي

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٤

تعلّقات (١) و اندكاقات، إذن ففعلها عين فعل (٢) البارئ تعالى، و فعل المندك عين فعل المندك فيه، إذن فهي فاعلية واحدة (٣)، و هذه الفاعلية الواحدة، هي بالنظر الاندكاكى هي فعل المولى، و بالنظر اللاندكاكى هي فعل العبد.

و لكن هذا الاحتمال كما عرفت مبني على ذوق صوفي في تصور عالم الوجود، لا برهان عليه فضلاً عن أن الوجدان على خلافه فلا نقره.

إذن فتحصيل أن الاحتمال الأول ساقط بالبرهان، و الاحتمال الثاني لا برهان على إبطاله، لكن الوجدان في مقابله، فيسقط وجدانا لا برهانا، كما أن الاحتمال الخامس لا نقره لانعدام البرهان عليه و خلافه للوجدان فيبقى الاحتمال الثالث و الرابع و كلاهما معقول في نفسه، و غير مناف، لا للبرهان و لا للوجدان في مقام تصوير الأمر بي الأمرين، الموروث عن أئمة أهل البيت (ع)، حيث يمكن تطبيقه على الاحتمال الثالث كما يمكن تطبيقه على الاحتمال الرابع. هذا هو تمام الكلام في المسألة الكلامية ثم تليها المسألة الفلسفية التي تنحسم بها مسألة الجبر و الاختيار.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٥

### المسألة الفلسفية [في بحث الجبر و الاختيار]

#### إشارة

ذكرنا أن روح المسألة الكلامية، هو تشخيص هوية الفاعل، و قلنا أن هذه المسألة وحدها لا- تكفي لتحقيق حال مسألة الجبر و الاختيار، إذ بعد فرض تعيين الفاعل، يبقى الكلام في أن صدور الفعل من هذا الفاعل، هل هو بالاختيار، أو ليس بالاختيار، و من هنا يعلم، أن القول المعتزلي في المسألة الكلامية أو المسلك الإمامي فيها لا يثبت الاختيار وحده، بلا ضم عناية زائدة، لأن المسلك المعتزلي، إنما يشخص، أن الفاعل محضاً هو الإنسان، و المسلك الإمامي يشخص أن الفعل له فاعلان طوليان أو عرضيان على الاحتمالات السابقة، أمّا أن هذا الفاعل الإنساني، هل يكون دخله في الفاعلية، دخلاً اختياريًا، أو غير اختياري، فهذا يحتاج إلى مؤونة زائدة، و هي مؤونة المسألة الفلسفية.

نعم المسلك الأشعري، الذي يشخص أن الفاعل محضاً هو المولى تعالى، و يجرد الإنسان عن الفاعلية، فهذا يكفي لنفي الاختيار عن

الإنسان، لأن الفعل، إن لم يكن فعله، فمن الواضح أنه ليس مختاراً فيه، لأن كل ذات، غير مختارة في أفعال غيرها، بل في أفعال نفسها، فالمسلك الأشعري في المسألة الكلامية، يكفي لنفي الاختيار عن الإنسان، ولكن المسلكين الآخرين، لا يكفيان لإثبات الاختيار للإنسان.

### [شبهة فلسفية لإبطال الاختيار]

و من هنا كانت الحاجة إلى المسألة الفلسفية، و المسألة الفلسفية بحسب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٦

الحقيقة، معقودة لأجل دفع شبهة، نشأت فلسفياً، و أريد بها إقامة البرهان على إبطال الاختيار، حتى بعد الاعتراف، بأن الفعل هو فعل الإنسان مثلاً.

و هذه الشبهة مركبة من مقدمتين: المقدمة الأولى: هي أن الاختيار، ينافي مع الضرورة، لأن الضرورة تساق الأضطرار، فكل فعل كان صدوره ضروريا بحيث أنه لا بدّ من صدوره، فلا يمكن عدم صدوره، فهذه الضرورة، معناها الأضطرار المنافي للاختيار، من قبيل حركة المرتعش الذي يكون صدورها ضروريا من المرتعش، حيث لا يمكن أن لا تصدر منه.

المقدمة الثانية: هي أن صدور الفعل من الإنسان بالضرورة، بمعنى أن الفعل لا يكون صادرا من الإنسان إلّا إذا بلغ حد الضرورة، فإذا لم يبلغ حدا، بحيث يكون معه صدور الفعل ضروريا و عدمه ممتعا لا يصدر الفعل. و هذه الدعوى مستفادة من قوانين العلية، التي تحكم عالم الإنسان، فإنهم قالوا، بأن عالم الإنسان محكوم لقوانين العلية، و قوانين العلية تقول، أن لكل ممكن علة [٢٧]، و أن المعلول أو الممكن لا- يمكن أن يوجد إلّا إذا وجدت علته، و مع وجود علته يكون وجوده ضروريا [٢٨] و هو المسمّى بالوجوب بالغير، و يكون عدمه ممتعا [٢٩] و هو المسمّى بالامتناع بالغير، و حيث أن فعل الإنسان، مصداق من مصاديق عالم الإمكان فهو أمر ممكن، إذن فهو بحاجة إلى علة، و مع وجود العلة، يكون وجوده ضروريا، و مع عدم العلة يكون عدمه ضروريا [٣٠]، إذن فهو في الحالتين ضروري الوقوع، أو ضروري اللأوقوع.

و يثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن الإنسان غير مختار في أفعاله، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٧

الاختيار ينافي مع الضرورة، كما بين في المقدمة الأولى، و فعل الإنسان دائما موجود بالضرورة، كما بين في المقدمة الثانية، لأن فعل الإنسان ممكن، و الممكن ما لم توجد علته لا يوجد، إذن فهو مسبوق بالعلّة و وجوبه مسبوق بالعلّة أيضا، فيكون وجوبه و وجوده مساوقا للضرورة، و الضرورة منافية للاختيار، إذن فأفعال الإنسان ليست بالاختيار.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٨

### دفع الشبهة

#### إشارة

اختلفت المسالك و المباني في كيفية التخلص من هذه الشبهة، فبعضها يرجع إلى المناقشة في المقدمة الأولى [٣١]، و بعضها الآخر يرجع إلى المناقشة في المقدمة الثانية.

### المسلك الأول

و هو ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة، حيث أنهم ناقشوا في المقدمة الأولى، مع الاعتراف بالمقدمة الثانية و هي أن فعل الإنسان

مسبوق بالضرورة، لأنه لا يوجد إلّا بوجود علته، و مع وجود العلة، يكون واجبا بالغير، و ضروري الوجود، و أمّا في المقدمة الأولى، فقد قالوا، بأن الاختيار لا ينافي مع الضرورة، بل يلائم مع الضرورة، و ذلك أنهم فسروا الاختيار، بأن معناه أنه، «إن أراد فعل، و إن لم يرد لم يفعل»، فالاختيار مرجعه إلى هذه القضية الشرطية، و من الواضح أن هذه القضية الشرطية، ناظرة إلى الملازمة بين شرطها و جزائها و شرطها هو الإرادة و المشيئة، و جزاؤها هو «أن يفعل»، و ليست ناظرة إلى أن شرطها، هل هو موجود بالضرورة، أو هو مفقود بالضرورة، إذن فهذه القضية صادقة بصدق الملازمة بين الشرط و الجزاء، فقد يكون شرطها واجبا بالضرورة، و بالتالي قد يكون جزاؤها أيضا واجبا بوجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٦٩

شرطها، و قد يكون شرطها ممتنعا بالضرورة، و بالتالي يكون جزاؤها ممتنعا بالضرورة.

إذن، فقد يتفق، أن الإنسان توجد فيه علة، تتولد منها الإرادة بالضرورة، فتكون المشيئة ضرورية و واجبة بالغير بالنسبة إليه، و بالتالي يكون الجزاء واجبا أيضا بالغير، و هو نفس الفعل، و قد توجد عنده علة توجب امتناع الإرادة، بحيث تكون الإرادة ممتنعة بالغير، و بالتالي يكون الجزاء ممتنعا بالغير، و لكن في كلا الحالتين، سواء كانت الإرادة واجبة بالغير، و بالتالي يجب الجزاء، أو كانت الإرادة ممتنعة بالغير و بالتالي يمتنع الجزاء، ففي كلا الحالتين، القضية الشرطية صادقة، و لكن يجب أن يريد في الحالة الأولى، و يمتنع أن يريد في الثانية، فالقضية الشرطية صادقة، من دون فرق، بين أن يكون وجوب الشرط المستتبع لوجوب الجزاء، و جوبا بالغير، كما هو الحال في حق الإنسان، أو الامتناع بالغير كما هو الحال في حق الإنسان، و بين أن يكون وجوبا بالذات، و امتناعا بالذات، كما يفترضون في حق البارئ تعالى، لأن صفاته واجبة بالذات لأنها عين ذاته، فإرادة الإنسان هي واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير، و لكن إرادة البارئ واجبة بالذات كإرادته بالعدل و الإحسان، و ممتنعة بالذات كإرادته بالشر و الطغيان، إلّا أن وجوب الشرط ذاتا أو عرضا، و امتناعه ذاتا أو عرضا، لا ينافي صدق القضية الشرطية، و روح الاختيار إنما هو بصدق القضية الشرطية، فمتى ما صدقت القضية الشرطية «أنه لو أراد الفعل»، يصدق الاختيار، و متى لم تصدق القضية الشرطية، لا يصدق الاختيار، كما هو الحال في حق المشلول و المرتعش، فإنه لو أراد أن يوقف حركة يده لما أوقفها، و لو لم يشأ الحركة لبقيت الحركة على حالها، فالقضية كاذبة في حق المرتعش، و لكنها صادقة في حق السليم، و لا ينافي صدقها كون الشرط واجبا، و بتبعه يكون الجزاء أيضا واجبا و ضروريا، أو كون الشرط ممتنعا، و بتبعه يكون الجزاء أيضا ممتنعا، إما بالذات كما في حق البارئ، أو بالعرض و بالغير كما في حق الإنسان.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٠

و من هنا قالوا، بأن ضرورة الفعل الناشئة من الإرادة، تؤكد الاختيار [٣٢] و لا- تنافيه، و ذلك لما بيننا من أن الاختيار إنما هو بصدق القضية الشرطية، و هي «أنه لو أراد لصلّى»، فلو ثبت أن الصلاة تصبح ضرورية عند الإرادة، فهذا تأكيد للملازمة بين الشرط و الجزاء، و تحقيق بين لصدق القضية الشرطية، فلو لم يكن هناك ضرورة و لا بديء للصلاة على تقدير الإرادة، لانتقلت القضية الشرطية، و لما كانت مضمونة الصدق.

إذن فالضرورة التي تنشأ من الإرادة مؤكدة لصدق القضية الشرطية و للاختيارية و ليست منافية للاختيار، و هذا هو مرجع ما قاله صاحب الكفاية (قده) من أن الفعل الاختياري ما يكون [٣٣] صادرا عن الإرادة بمبادئها، لا ما يكون صادرا عن الإرادة الصادرة أيضا عن اختيار، و هكذا، بل روح الفعل الاختياري بأن يكون الفعل صادرا عن الإرادة، بمعنى أنه «لو أراد لفعل» بحيث تصدق القضية الشرطية فمتى ما صدق «أنه لو أراد لفعل» فالاختيار ثابت، و متى لم يصدق ذلك، فالاختيار منفي.

و هذا الكلام الذي قاله الفلاسفة، هو بحسب الحقيقة، مبني على ما ذكرناه من تفسيرهم للاختيار، و هو أن الاختيار عبارة عن صدق القضية الشرطية، و هي أنه «لو أراد لفعل» و حينئذ، بعد فرض هذا التفسير، يتم الاستنتاج الذي قالوه، من أن القضية الشرطية صادقة في جميع موارد الفعل الاختياري، و لا يضرب بصدقها وجوب الشرط ذاتا أو بالغير،

إلا أن تفسيرهم هذا محل كلام، فإن كان تفسيرهم مجرد اصطلاح لتغطية المسألة، فلا مشاحة في الاصطلاح، إذ يمكن الاصطلاح على أن كل فعل تصدق عليه القضية الشرطية هو فعل اختياري، وإن كان هذا التفسير مرجعه إلى تشخيص لغوي، وهو أن الاختيار في اللغة، معناه أن الفعل الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧١

يكون ناشئا عن الإرادة، بحيث تصدق عليه القضية الشرطية وهي أنه «لو أراد لفعل»، فأیضا، لا كلام في ذلك، إذا كان واضح اللغة، هكذا وضع كلمته اختياراً [٣٤]، فيكون البحث لغويا، وليس النزاع لغويا حتى يقع البحث فيه، وإن كان منشأ تفسير الحكماء والفلاسفة للاختيار هو الاستطرار بهذا التفسير إلى تصحيح التكليف والحساب، بحيث أن الإنسان لا يكلف ولا يحاسب على تحركات أفعائه، بل على تحركات أصابعه، وتعطى حركة الأصابع معنى يختلف عن حركة الأمعاء، بحيث لا يتصور الحساب والتكليف في الثانية دون الأولى، فهذا بحث واقعي.

و الكلام فيه تارة يقع على مسلك الحسن والقبح العقليين، وأخرى بناء على إنكار الحسن والقبح العقليين.

فبناء على ما هو الصحيح من التسليم بالحسن والقبح العقليين، وأن العقل يدرك حسنا وقبحا واقعيًا ثابتا في نفس الأمر، فعلى هذا لا معنى لكلماتهم التي نقلناها في تخلصهم من الشبهة المذكورة.

و ذلك لأن العقل في باب الحسن والقبح، لا يرى فرقا أصلا بين حركة الأمعاء التي تنشأ من الخوف مثلا، وبين حركة الأصابع التي تنشأ من الإرادة، فالإنسان إذا خاف تتحرك أمعاؤه لمرض فيها، كما أن الإنسان إذا اشتهى أن يأكل يحرك أصابعه، فلا فرق في نظر العقل الحاكم بالحسن والقبح بين المطلبين، من صحة العقاب في الثاني دونه في الأول، فكما أنه لا يعاقب على حركة الأمعاء لأنها تولدت بالضرورة من الخوف من السبع، كذلك لا يعاقب على حركة الأصابع لأن هذا الشخص أراد أن يأكل، وهذه الإرادة كذاك الخوف، فكما أن ذاك الخوف معلول لأمر خارجي كذلك هذه الإرادة معلولة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٢

لأمر خارجي، بعضها داخل في كيان الإنسان وبعضها مستورد من الخارج، فمن المجموع المركب من الأمور الموجودة في داخل الإنسان وفي خارج الإنسان، يوجد بالضرورة خوف عند الإنسان وإرادة، تولد بالضرورة حركة الأصابع إذن فلما ذا يعاقب على حركة الأصابع؟! فلا يبقى إلا أن الواضع، سمي حركة الأصابع اختيارية، وحركة الأمعاء غير اختيارية، فكأن المطلب مربوط بالوضع اللغوي، أما العقل، فلا يرى فرقا بين المطلبين، فينسب بذلك باب الحساب والعقاب، ويتسجل الإشكال، ولا يمكن التخلص عنه بمثل هذه المصطلحات.

و أما بناء على إنكار الحسن والقبح العقليين، كما أنكره الأشاعرة صريحا، والفلاسفة تلويحا، حيث قالوا، أن الحسن والقبح من القضايا المشهورة وليس من القضايا الحقانية، فبناء على هذا الإنكار، وأن العقل لا يأبى أن يعاقب المرتعش على ارتعاشه، ولكن تبقى مشكلة لغوية التكليف، وهي أن هذا المرتعش سيعاقب على كل حال وقد جعل الخطاب في حقه كما جعل العقاب في حقه مطلقا.

و يجيبون على هذا، بأن الفعل الذي ينشأ من الإرادة، وإن كان أيضا غير اختياري، حاله حال حركة الأمعاء التي تنشأ من الخوف، و لكن توجد خصوصية في هذا الفعل الغير الاختياري، وهو أن سنخ فعل غير اختياري، يمكن التدخل تشريعا في تغييره، بنحو لا اختياري أيضا [٣٥]، وذلك لأن كل إنسان جائع إذا انتهى أكل المال الحرام، ورأى أنه سوف يضرب سيطا عديدة إذا أكل من الحرام، فسوف يمتنع عن ذلك، بينما الإنسان الذي يخاف من صوت السبع، لا يزول خوفه، وإن علم أنه سوف يضرب سيطا عديدة، بل لن يكون بمقدوره أن لا- يخاف بخلاف المشتهى للحرام، فإنه يحجم عن الطعام، ويكون إحجامه لا اختياريا، ناشئا من إرادة أخرى معاكسة مع تلك

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٣

الإرادة، فهذا العمل الغير الاختياري، الناشئ من تلك الإرادة، يمتاز عن تلك الأعمال الغير اختيارية، في أنه يمكن التدخل التشريعي من قبل المولى، سواء كان البارى تعالى أو الجهة العقلية، في تغيير مسار إرادة هذا الشخص، و التحكم في رغباته، فلا يكون العقاب و الحساب في حقه لغوا صرفا، كالثواب و العقاب في حق المرتعش.

### المسلك الثانى

و هذا المسلك لحل الشبهة المذكورة، يعاكس المسلك الأول، فهو يسلم بالمقدمة الأولى، و هى أن الاختيار ينافى الضرورة المساوقة للاضطرار، و ينكر المقدمة الثانية، و يقول أن الضرورة غير ثابتة فى أفعال الإنسان، و ذلك تشكيكا من أصحاب هذا المسلك، فى أصل الضرورة، و أصل لزوم وجود المعلول بوجود العلة، بمعنى، أن الشبهة كانت قد نشأت من مبادئ العلية القائلة، بأن كل حادثة لا بد لها من سبب، و أن الحادث يكون واجبا و ضروريا عند وجود سببه.

و أما مع نكران قانون العلية و السببية بهذا المعنى، و أن الحادث مع كونه ليس ضروريا، مع هذا، يمكن أن يوجد مع صفة الإمكان، بدون حاجة لأن يخرج من عالم الإمكان إلى الوجود.

هذا المسلك مال إليه بعض المتأخرين، من الفلاسفة من غير المسلمين [٣٦]، فختل لهم، أنهم إذا أنكروا قانون العلية و ضرورة وجود المعلول عند وجود العلة، استطاعوا بذلك أن يدفوعوا شبهة الجبر و الآ اختيار، فلا يبقى حينئذ ضرورة لصدور الفعل من الإنسان، بل يكون الفعل باقيا على الإمكان، حتى عند صدوره، و مع عدم الضرورة، يكون الاختيار ثابتا.

و أصل الشبهة، و هذا المسلك، كلاهما، وقعا فى خطأ، فإن أصل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٤

الشبهة، جعلت الضرورة بقول مطلق، منافية مع الاختيار، و هذا المسلك جعل الإمكان، مساوقا مع الاختيار.

أما الخطأ الأول، فإن الضرورة ليست مطلقا منافية مع الاختيار، ضرورة أن الضرورة، إذا كانت ناشئة من الاختيار، و فى طوله، فلا تكون منافية مع الاختيار، و إذا كانت غير ناشئة من الاختيار، و ليست فى طوله، بل هى مستقلة، فتكون منافية للاختيار لا محالة، و لهذا لا بد من البحث كما سيأتى، من أن ضرورة الفعل، هل هى فى طول الاختيار، أو هى مستقلة عن الاختيار، أما كيف يتم ذلك، فهذا مرتبط بمعرفة الاختيار، فإن الفلاسفة كما مرّ بك، فسروا الاختيار بمعنى الإرادة، «إن أراد فعل»، و قلنا أن هذا التفسير ليس صحيحا.

إذن لا بدّ أولا أن نعرف معنى الاختيار، لنعرف أن الضرورة هل هى فى طوله أو مستقلة عنه، فإن كانت فى طوله لم تناف الاختيار، و إن لم تكن فى طوله، فهى منافية للاختيار لا محالة، كما يأتى تتمه الكلام فى ذلك فيما بعد.

و أمّا الخطأ الثانى، فهو أن المسلك، يزعم أن مبادئ العلية، و نفى الضرورة، و إبقاء الفعل على الإمكان، مساوق مع الاختيار، فهذا ليس بصحيح، فإن مجرد كون الفعل ليس ضروريا، لا يكفى فى كونه اختياريا للفاعل، فإن إنكار مبادئ العلية و نفى الضرورة، معناه التسليم بالصدفة، لأن هناك أحد أمرين، فإما أن يقال بأن الشيء يحدث لقانون العلية، و إما أن يقال أنه يحدث صدفة، مع كونه ممكن الوجود و العدم، فصدفة يوجد و صدفة يعدم.

و من الواضح أن الصدفة غير الاختيار، فكون الفعل يوجد صدفة و بلا علة موجبه له، هذا معنى لا ينتزع منه العقل عنوان الاختيار، بدليل أنه لو فرض محالا وقوع حادثة فى الطبيعة صدفة، لا ينتزع العقل من ذلك أن الطبيعة أصبحت مختارة فى إيجاد هذه الحادثة، بل يقال أن هذه الحادثة كان من

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٥

الممكن أن توجد و من الممكن أن لا توجد، و صدفة وجدت فى المقام، بلا اختيار للطبيعة فى إيجادها.

و بهذا يتبين أن الاختيار ليس مساوقاً لتعطيل مبادئ العلية و التسليم بالإمكان المحض، فالإمكان المحض، و إنكار الضرورة الذي هو معنى تعطيل مبادئ العلية، لا يساوق انتزاع عنوان الاختيار في المقام، فهذا المسلك لا يفى بتحقيق عنوان الاختيار.

### المسلك الثالث في حل الشبهة

و حاصل هذا المسلك الثالث، الذي قد تدفع به الشبهة المذكورة، هو أن الكائنات التي تعيش في الطبيعة هي مختلفة في تحديد مجال سيرها و توضيح ذلك: إن كل كائن يوجد في عالم الطبيعة، فهو لا محالة محدد تكويناً بحدود مفروضة عليه قسراً و جبراً من الطبيعة، و قد يتفق أن الطبيعة، فرضت عليه خطأ محدوداً لا يتعداه، و لم تعط له فرصة بديلة، فمثلاً عند ما نقذف بالحجر إلى أعلى، فالطبيعة تحدّد سيره و لا تسمح له بالتزول إلى أسفل، و لا بالذهاب شرقاً و لا غرباً، و إنما تحدّد له سيرا معيناً إلى الأعلى إلى أن تنتهي قوة الدفع، فتحدد له مرة أخرى سيره إلى أسفل، بحيث يمكن التنبؤ مسبقاً بالدقة، بحركة هذا الحجر، و ذلك لأن الطبيعة لم تعطه أي فرصة، إلا هذا الخط العملي المرسوم، و قد يتفق أن الطبيعة أعطت هذا الكائن فرصة لتصرفات عديدة، على سبيل البدل، بحيث حينما نلاحظه، لا يمكن بالدقة معرفة كيفية تصرفه، فلو فرض أن ألقى الحجر على الحيوان، فهو سوف يهرب، و لكن لا يمكن التنبؤ بوجهه سيره، لأن الطبيعة لم تقيد خط سيره بالقدر الذي قيدت فيه خط سير الحجر.

و أما بالنسبة إلى الإنسان، فهو أوسع فرصة من الحيوان لأمرين:

أولاً: باعتبار أن غرائز الإنسان، أكثر من غرائز الحيوان، فغرائز الحيوان محدودة، و غرائز الإنسان و شهواته أكثر، ففيها ميول روحية و ميول جسدية،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٦

و بهذا، التنبؤ بتصرفه. يكون مشكلاً، فلعله يميل الآن روحياً إلى أن يقف و لا يهرب، و يتلقى الحجر في جبهته، فهذا محتمل في الإنسان دونه في الحيوان.

ثانياً: باعتبار وجود العقل عند الإنسان، فهو يتحكم في هذه الغرائز و الميول، و ينظر إلى المصالح و المفاسد، و بهذا تكون دائرة التصرفات البديلة، الممكن صدورها من الإنسان، أوسع منها عند الحيوان، فينتزع عن الإنسان عنوان الاختيار، فالاختيار عنوان، ينتزعه العقل، من سعة منطقتي الفراغ، و دائرة الفرصة التي تعطيها الطبيعة للكائن، فالطبيعة إن لم تعط للكائن أي فرصة، و إنما عينت له خطأ مرسوماً من البداية إلى النهاية، فهذا قسر محض، و إن أعطته فرصة، بحيث أصبح من المشكل، معرفة ما يصدر منه بعد ذلك، فهذا هو الاختيار.

و هذا الكلام، و أن صدر من جملة من الفلاسفة، و لكن لا محصّل له، لأن مرجعه إلى أن الاختيار، أمر وهمي غير حقيقي، و توضيحه، أن قولهم أن الفرصة المتاحة للحيوان، أكبر من الفرصة المتاحة للحجر، و الفرصة المتاحة للإنسان، أكبر من الفرصة المتاحة للحيوان، إنما هو التفات إلى نظر الملاحظ، الذي لم يستوعب تمام الخصوصيات و النكات، فإن هذا الملاحظ، لا يستطيع أن يتنبأ بخط سير الهرة، يمينا أو شمالاً، و لا بخط سير الإنسان هروباً أو وقوفاً، و أما الملاحظ المطلع على الخصوصيات و النكات الدخيلة في تصرف الإنسان، أو في تصرف الحيوان، سوف يتنبأ حتماً بالنتيجة، فما يحسبه العقل اختياراً، إنما هو توهم، نتيجة الجهل بالخصوصيات، حيث أن الخصوصيات الدخيلة في تحرك الإنسان و تحرك الحيوان، خصوصيات كثيرة و غامضة، و بعضها نفساني، و بعضها خارجي، و لا يمكن استيعابها، و لهذا، العقل يتوهم أن هذا الإنسان يختار، أما لو استوعبت تمام الخصوصيات الدخيلة في تحركه، فيصير حاله حال الحجر، فكما أن الحجر يتنبأ بالدقة في خط سيره، فكذلك يتنبأ هنا، لو أطلع على تمام الخصوصيات، فالقول أن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٧

الاختيار يرجع إلى هذا المعنى، معناه، أن الاختيار أمر وهمي، للجهل و عدم الأطلاع الكامل بتمام الخصوصيات الدخيلة في تحرك الإنسان أو الحيوان، وهذا هو عين القول بالجبر، وليس دفعا لشبهة الجبر.

### المسلك الرابع لحل الشبهة

#### إشارة

وهذا المسلك الرابع، في مقام التخلص من الشبهة، هو مختار المحقق النائيني (قده)، فإنه سلّم بالمقدمة الأولى والثانية، ولكنه لم يقبل بالمقدمة الثانية على إطلاقها، ورفض أن تكون قوانين العلية على إطلاقها، شاملة لأفعال الإنسان الاختيارية، نعم أفعال الإنسان الغير اختيارية، و سائر حوادث الكون، هي مشمولة للمقدمة الثانية.

و توضيح ما أفاده (قده): أن حدوث أيّ حادث بمحض إمكانه الذاتي، هو غير معقول، فإنّ المحض الذاتي معناه، أن وجود الحادث و عدم وجوده على حد واحد [٣٧]، و الإمكان بهذا المعنى، نسبته إلى الوجود و العدم [٣٨]، نسبة واحدة، فكيف يكون هذا الإمكان منشأ في الوجود أو منشأ في العدم؟ فإنه يستحيل أن يكون هذا الإمكان الذاتي، منشأ لترجيح [٣٩] الوجود على العدم، أو لترجيح العدم على الوجود، إذ يحتاج ترجيح الوجود على العدم، إلى أمر زائد على الإمكان الذاتي، و هذا الأمر الزائد هو أحد شيئين: الأول: هو العلة الموجبة، يعنى الضرورة التي تنشأ من علة طبيعية، فإنه إذا وجدت علة تامة لحادثه من الحوادث، فلا محالة تصبح تلك الحادثة ضرورية الوجود، و يكون وجوبها نتيجة للوجوب بالغير، و الضرورة بالغير، المكتسبة من العلة الموجبة.

الثاني: هو أعمال القدرة، فإنه قد يتفق أن الحادثة يكون لها إمكان

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٨

ذاتي، و لا يكون هناك علة موجبة، و لكن يكون هناك شيء يعبر عنه الميرزا بأعمال القدرة.

فإعمال القدرة في المقام هو بنفسه، بديل عن العلة الموجبة، بمعنى أن الإنسان الذي له قدرة على فعل من الأفعال، بعد أن يصدق بفائده هذا الفعل، و يشقاق إليه، بحيث تتم كل مبادئ الإرادة، فبعد كل ذلك، يبقى الفعل تحت قدرة الإنسان، فله أن يعمل قدرته و يأتي بالفعل، و أن لا يعمل قدرته فلا يأتي بالفعل.

وهنا، لو أسند الفعل بالضرورة، إلى الشوق الذي هو من مبادئ الإرادة، إذن لانتهى الأمر إلى مسلك الحكماء و الفلاسفة، الذي هو المسلك الأول، و لأصبح الفعل غير اختياري للإنسان، لأنه محكوم بالضرورة، الناشئة من الإرادة، الناشئة أيضا من ضرورة علتها، و هكذا حتى ينتهي إلى العلة الأولى.

و أما إذا قيل، بأنه بعد أن تتم هذه المبادئ بنفسها، فلإنسان أن يعمل قدرته، فيوجد الفعل، و له أن لا يعمل القدرة، فلا يوجد الفعل، إذن فإعمال القدرة، يكون أمرا بديلا عن العلة الموجبة، و هذا معناه، أن الشيء ما لم يجب بالعلة، إذا لم يعمل الفاعل قدرته في إيجادها، لا يوجد، فلا بد في وجوده من أحد الشيئين، و حينئذ، أفعال الطبيعة و غير الأفعال الاختيارية للإنسان القادر، ينحصر طريق وجودها بالعلة الموجبة، لأن الطبيعة ليس لها أن تعمل القدرة، إذ لا قدرة لها، و أما الإنسان فله أن يعمل القدرة، فلا ينحصر إيجاد الفعل بالعلة الموجبة بالنسبة له.

و ما أفاده الميرزا، ينحل إلى مطلبين، مطلب إجمالي و مطلب تفصيلي.

و المطلب الإجمالي صحيح و المطلب التفصيلي محل كلام و نقاش.

أما المطلب الإجمالي من كلام الميرزا، الذي هو صحيح، على ما يأتي توضيحه، هو أن مبادئ العلية التي تحكم، بأن كل حادثة لا توجد إلّا بعلة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٧٩



موجبة، و أن الشيء ما لم يجب بالعلة لا يوجد، فإن هذا القانون لا نلتزم بإطلاقه و شموله، حتى للأفعال الاختيارية، و إلا لانتبهنا إلى مذهب الحكماء و هو المسلك الأول، و نقول أن الفعل الصادر من الإنسان، معلول للإرادة، و الإرادة معلولة لمبادئها حتميا، و تلك أيضا معلولة لعللها، و هكذا تتسلسل الحلقات، تسلسلا ضروريا حتميا، فلا يبقى معنى للاختيار. إذن فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق هذا القانون، فلا يشمل الأفعال الاختيارية، بمعنى أنه يوجد هناك شيء آخر بديل عن الوجوب بالغير و عن الوجوب بالعلة، يصلح لأن يكون أساسا لوجود الحادثة، فالحادثة يكون لها منشأ، فتارة توجد بالوجوب بالعلة، و أخرى توجد بوجوب منشأ آخر، يكون بدلا عن الوجوب بالعلة أما ما هو هذا البديل الذي هو المنشأ في باب الأفعال الاختيارية، فهذا ما يأتي توضيحه.

إذن فهذا المطلب الإجمالي صحيح على إجماليته في المقام، و سوف يأتي توضيحه فيما بعد.

و أما المطلب التفصيلي، فهو عبارة عن التفسير [٤٠] الذي أفاده في توضيح المطلب الإجمالي، و خلاصة ما ذكره في توضيح المطلب الإجمالي هو:

أنه يوجد في عالم الأفعال الاختيارية فعلين طويلين للنفس.

أحدهما فعل خارجي، و هو الصلاة الذي هو محل الكلام، و الآخر فعل نفسي، أسبق رتبة من الفعل الخارجي، و توضيحه: أن الإنسان بعد أن يلتفت إلى الصلاة، و يصدّق بفائدتها، و تنقذ في نفسه الإرادة الجدية و الشوق الشديد نحوها، فبعد تمامية الإرادة، لا يحصل ضرورة و وجوب تكويني للصلاة، لأن قاعده، أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، غير جارية هنا، فالصلاة حتى بعد تمامية الإرادة، باقية على إمكانها،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٠

فالنفس بإمكانها أن تتحرك نحو الصلاة، و بإمكانها أن تتحرك نحو الصلاة.

و هنا يتصور الميرزا، أن النفس يصدر منها عملان طويلان:

العمل الأول: تحرك النفس و توجيهها نحو الصلاة، فهذا عمل نفسي، نسبتته إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محله و ليس من قبيل الإرادة، التي نسبتها إلى النفس نسبة العرض إلى محله، و هذا الفعل عبارة عن تأثير النفس، و اختيار النفس للصلاة، و هذا العمل الأول، هو اختياري للنفس، لأنه لم يجب، و لم يتحتم وجوده بالإرادة، حتى يلزم خروجه عن الاختيار، بل هذا الفعل، الذي هو إعمال القدرة، حتى بعد الإرادة و مبادئها، يبقى بالإمكان أن يتحقق من قبل النفس، و بالإمكان أن لا يتحقق من قبلها، إذن فهو فعل اختياري، ما دام أنه غير خاضع لقانون الوجوب بالعلة، لأنه خارج تخصيصا عن هذا القانون.

العمل الثاني: الذي هو في طول العمل الأول، و هذا العمل الثاني هو عبارة عن الصلاة الخارجية، و هذا العمل الثاني، و هذه الصلاة الخارجية، و إن أصبحت ضرورية بعد اختيار النفس لها- لأن النفس بعد أن تختار أن تصلي، حتما تصلي- لكن هذه الضرورة، لا تنافي مع الاختيار لأنها ضرورية، نشأت من الاختيار، فإن هذه الضرورة، نشأت من الفعل الأول الذي هو عين اختيار النفس للصلاة، فلا تكون هذه الضرورة منافية للاختيار.

إذن فالعمل الأول و الثاني، كلاهما اختياري، لأن العمل الأول، خارج عن قاعده، أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، و كان باقيا على إمكانه، إلى حين وجوده، و لم يتحتم وجوده بالإرادة، و أما العمل الثاني فهو اختياري، و إن كان قد أصبح ضروريا، و لكن ضرورته في طول الاختيار، و الضرورة في طول الاختيار لا تنافي للاختيار، هذا حاصل ما أفاده (قده) في تفصيل المطلب.

و لنا حول هذا التفصيل عدة تعليقات.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨١

هو إن ما ذكره فعلا- أولاً، هو عبارة عن تأثير النفس، و إعمالها لإمكاناتها في إيجاد الصلاة، فهو بحسب الحقيقة ليس فعلا نفسانيا وراء الفعل الخارجي فإن تأثير النفس في إيجاد الصلاة ليس إلّا نفس الصلاة لأن التأثير عين الأثر وجودا و الإعمال هو عين العمل و إن كان مخالطا له مفهوما، فإن التأثير و الأثر، و الإيجاد و الوجود، و الإعمال و العمل، مفهومان، مصداقهما واحد، بحسب الخارج، و إنما يختلفان بالاعتبار فقط، فإن الإيجاد، هو نفس الوجود، لكن منسوباً إلى الفاعل، فيقال هذا إعمال و تأثير، و إيجاد من النار فتارة ينظر إلى الاحراق منسوباً إلى النار، و أخرى ينظر إلى الإحراق بما هو منسوب إلى محله فيقال هذا أثر و عمل و وجود.

إذن ليس هناك مطلبان تحت هذين العنوانين، مطلب تحت عنوان التأثير و الإيجاد و الإعمال، و مطلب تحت عنوان الأثر و الوجود و العمل بل هي عناوين منتزعة عن ترتب العمل و الأثر و الوجود بحسب الخارج، و لا نعرف مصداقا آخر لهذه العناوين.

### التعليق الثاني

إن ما أدخله المحقق النائيني، من فرضية العمل النفساني في المطلب، لا دخل له في حل الشبهة، فقد قال، بأنه يوجد هناك عملان طوليان [٤١]، أحدهما العمل الخارجي المترتب على العمل النفساني، و العمل النفساني هذا، ليس معلولا للإرادة، لعدم مشموليته لقانون الوجوب بالعلّة، و نحن نقول أن حل الشبهة، لا- يتوقف على إدخال فرضية العمل النفساني، لأن كل ما يقوله، في العمل النفساني، أيضا نقوله في العمل الخارجي ابتداء، بلا حاجة إلى توسيط العمل النفساني، فلو فرض أنه لا يوجد هناك فعلا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٢

طوليان، بل فعل واحد، و هو الصلاة، و هذا الفعل الواحد، ينتزع من عناوين متعددة، باختلاف الاعتبارات، كعنوان العمل، و الإعمال، و الأثر و التأثير و نحو ذلك من العناوين، و مع ذلك، أيضا يمكن دفع الشبهة، فنقول.

بأن هذا العمل الواحد الذي هو الصلاة، نلتزم فيه بما التزم به الميرزا، في العمل النفساني، فكما قال، بأن العمل النفساني غير مشمول لقانون الوجوب بالعلّة، فهنا نلتزم في العمل الخارجي ابتداء بلا توسيط عمل قبله، و أنه خارج تخصيصا عن قاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإن كان هذا التخصيص يكفي لدفع الشبهة، فيمكن تطبيقه على الفعل الخارجي ابتداء، و إن كان لا يكفي لدفع الشبهة، فتكثير العمل و فرض عمليين طوليين، لا دخل له في دفع الشبهة في المقام.

### التعليق الثالث

إذا لاحظنا الفعل الخارجي، نرى أن حاله، حال سائر الحوادث في عالم الطبيعة، بمعنى أنه ينطبق عليه، قاعدة، «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد»، لأن الفعل الخارجي له علّة، و علته هي الفعل النفساني، إذن فهو واجب بالعلّة، و أما إذا لاحظنا الفعل النفساني نفسه، فقد ذكر المحقق النائيني، أنه خارج تخصيصا عن القاعدة المذكورة، و هذا التخصيص حيث أنه تخصيص في قاعدة عقلية، لا بد من طرح هذا السؤال، و الجواب عليه، ما هو المنشأ و المصحح لهذا الفعل النفساني؟. فإن قيل، بأن المصحح لوجوده، هو وجوب صدوره، فهو خلف، لغرض خروجه عن القاعدة المذكورة، و إن قيل أن المصحح لوجوده، هو إمكان صدوره الذي هو مفهوم سلبي، بمعنى نفى الضرورة عن الوجود و العدم فيه، إذن لما ذا كان الإمكان مصححا لصدور هذه الحادثة من الحوادث، و لا يكون مصححا لسائر الحوادث الأخرى؟. إذ ليس هذا مجرد تخصيص تعبدى، حتى يقال إن هذه الحادثة خرجت تعبدا من تحت العموم الفوقاني، و إنما المسألة مسألة الملاكات العقلية للإمكان و الاستحالة.

و حينئذ نسأل، أن هذا الفعل النفساني إن كان المصحح لوجوده مجرد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٣

الإمكان، إذن فلما ذا هذا الإمكان صار صالحا لتصحيح وجود هذه الحادثة، و لم يصبح صالحا لتصحيح وجود الحوادث الأخرى!.

و أما ما ذكره المحقق النائيني، من أن الفعل، يكون المصحح لوجوده، إعمال القدرة، فهذا لا يكفي جوابا على السؤال، لأننا نتكلم في نفس إعمال القدرة، الذي هو فعل نفساني، وإلا ففسأل من جديد ما هو المصحح لوجود هذا الفعل النفساني! هل المصحح لوجوده، مجرد إمكان صدوره من النفس، أو وجوب صدوره من النفس؟. فإن كان المصحح، وجوب صدوره من النفس، إذن فمعناه، أنه ينطبق عليه، قاعدة، أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإن كان المصحح لوجوده، مجرد إمكان صدوره من النفس، إذن فيبقى الكلام، في أنه لما ذا لا- يكون المصحح لصدور أي فعل من محله، هو إمكان صدوره، مع أن الإمكان وحده، في بقية الموارد، لا يكون مصححا لصدور الفعل.

و من هنا كان لا بد من تكميل للبيان، و توضيح لمرام المحقق النائيني، إذ قد تكون العبائر غير وافية، فلا بد من طرح مفهوم ثالث، إلى جانب الإمكان و الوجوب، و هو مفهوم السلطنة، و الإمكان بما هو إمكان، لا يصحح وجود شيء، لا في عالم النفس، و لا في عالم الطبيعة، لأن الإمكان أمر سلبي، و مجرد سلب الضرورة، عن الوجود و العدم، لا يكفي لتعيين أحد الطرفين و أما كون الوجوب، بمعنى الضرورة، الناشئة من العلة التامة، مصححة لوجود الشيء، و لكن هذه الضرورة التي تكون مصححة لصدور الشيء تكون منافية مع الاختيار أيضا لا- محالة. و أمّا السلطنة، فهي عبارة، عن أن الذات، لها أن تفعل و لها أن لا تفعل، فالسلطنة مفهوم ثالث، مغاير للإمكان و الوجوب ذاتا و نتيجة كما يأتي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٤

## حلّ الشبهة

### إشارة

قلنا في المناقشة الأخيرة، من كلام الميرزا، أن الفعل الاختياري الذي يراد إخراجه تخصيصا من قاعدة الوجوب بالعلة. سواء كان هو الفعل النفساني أو الفعل الخارجي ابتداء بدون توسط الفعل النفساني، هذا الفعل الاختياري ما هو المصحح لوجوده، بعد فرض عدم وجوبه الذاتي؟.

و مصحح وجوده، لا يخلو من أحد فروض:

الفرض الأول: أن يكون المصحح لوجوده، هو الوجوب بالغير، و الضرورة المكتسبة من العلة، و قد قال الميرزا، أن هذا الفعل خارج تخصيصا عن قاعدة الوجوب بالعلة.

الفرض الثاني: أن يكون المصحح لوجوده، مجرد الإمكان الذاتي، بمعنى أن مجرد إمكان صدوره من الفاعل، يكفي في صدوره، و هذا أيضا غير صحيح لشيئين:

أولاً: لعدم الفارق، بين هذا الإمكان، و بين سائر الإمكانيات، فلما ذا كان إمكان صدور الفعل من الإنسان مصححا لوجوده، و لكن إمكان صدور

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٥

الإحراق من النار لا يكون مصححا لوجود الإحراق [٤٢].!

ثانيا: إن الإمكان، لو كان هو المصحح لوجوده، فمعنى هذا، أنه وجد صدفة بلا أي منشأ، لأن الإمكان نسبه إلى الوجود و العدم على حد واحد، و الصدفة غير الاختيار، فإذا وجدت الحرارة في الماء صدفة، فلا يقال، إن هذا عمل اختياري.

الفرض الثالث: أن يقال، بأن المصحح لوجود هذا الفعل النفساني، فعل نفساني قبله، أي هجمة للنفس قبل هذه الهجمة، تصحح هذه الهجمة، و مثل هذا أيضا لا معنى له، للزوم التسلسل في هجمات النفس، إذن فلا بد من الانتهاء إلى فرض رابع.

الفرض الرابع: هو إبداء مفهوم ثالث، في مقابل مفهوم الإمكان و الوجوب، و هذا المفهوم، هو مفهوم السلطنة. و من هنا تأتي إلى

توضيح أصل الطلب، و هو المعنى المجمل من كلام المحقق النائيني، الذي قلنا، أنه صحيح، و توضيحه يكون من خلال عدة نقاط.

### النقطة الأولى

إن قاعدة الوجوب بالعلّة، و أن الشيء «ما لم يجب بالعلّة لا يوجد»، لو كانت هذه القاعدة، قد قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بالتفصيل فيها، أو التخصيص، لأن البرهان العقلي، حينما يقوم على القاعدة، حينئذ، تكون القاعدة، غير قابلة للتخصيص و التقييد، و لكن الصحيح، أن هذه القاعدة، ليست قاعدة مبرهنه، و إنما هي قاعدة وجدانية، لا يمكن إقامة البرهان عليها، إذ أنها قاعدة من المدرجات الأولية للعقل، و إن حاول جملة من الحكماء، أن يبرهنوا على قاعدة العلية، و هي أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، و قد تعرضنا لذلك في الأسس المنطقية للاستقراء، و ذكرنا هناك، أن الاستدلال على العلية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٦

الذي تصوره بعض الفلاسفة، يشكّل دورا واضحا، و نشير هنا بشكل مجمل إلى هذا: فمثلا قد يقال، بأن هذه القاعدة، يمكن إثباتها بالبرهان، و ذلك لأن الحادثة، لو وجدت من دون علّة، و من دون وجوب، مع إمكان الوجود و العدم، لزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، و ترجيح أحد المتساويين على الآخر، بلا مرجح. محال، إذن فلا يعقل أن توجد الحادثة، إلّا إذا تبدل إمكانها بالوجوب بالغير.

و هذا برهان، لإثبات قاعدة، أن الشيء «ما لم يجب لا يوجد»، و هو غير صحيح في المقام، و ذلك.

لأن نفس استحالة الترجيح بلا مرجح، عبارة أخرى عن قانون العلية، لأن الترجيح بلا مرجح، معناه، أنه يوجد رجحان بلا سبب اقتضاه، و هذا عبارة أخرى، عن أن المعلول، يوجد بلا علّة [٤٣]، فكأنه برهن على قانون العلية بقانون العلية، لأنك حينما تبرهن، على أن الحادثة، لا يمكن أن توجد، إلّا إذا تبدل إمكانها بالوجوب بالغير، و وجدت العلة الموجبة، فأنت بما ذا تبرهن على ذلك؟. أ لا ترى أنه إذا وجدت الحادثة، مع أنها ممكنة، لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، و هذا عبارة، عن لزوم وجود المعلول بلا علّة، فكأنك استدلت على مبدأ العلية، بأنه لولاه، للزم وجود المعلول بلا علّة، و هذا مصادرة على المطلوب.

فقانون العلية، ليس قانونا مبرهنا عليه بهذا العنوان، و إنما هو قانون، يتقبله العقل السليم و الفطرة السليمة، كقضية بديهية، لا يبرهن عليها، و من هنا، لا بدّ من الرجوع إلى الفطرة السليمة، التي أدركت هذا القانون، لتقول كلمتها في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٧

### النقطة الثانية

لا بدّ من تشخيص ما هو مقتضى الفطرة السليمة، و حاصل الكلام في ذلك، أن الفطرة السليمة، تحكم أن الإمكان الذاتي للشيء، لا يكفي مصححا لوجوده، بل لا- بدّ من مصحح وراء الإمكان، و هناك أمران، لو ثبتا، لرأى العقل و الفطرة السليمة، صلاحيتهما للتصحيح.

الأول: العلة الموجبة، فإنها تكفي للتصحيح في المقام، لأنها توجب خروج الممكن، عن تساوى الوجود و العدم، و ترجيح أحد الطرفين على الآخر، فيوجد.

الثاني: هو السلطنة، فلو وجدت ذات في العالم، أو خارجه، لها سلطنة، فإن هذه السلطنة بمفردها، مصححة بحسب الفطرة السليمة، لصدور الفعل، و ذلك، إن السلطنة التي هي مفهوم ثالث وراء الإمكان و الوجوب، تشارك مع الإمكان، في شيء، و تمتاز عنه في شيء آخر، و تشارك مع الوجوب، في شيء، و تمتاز عنه، في شيء آخر.

أمّا اشتراك السلطنة مع الإمكان الذاتي، هو أن نسبتها إلى الوجود و العدم، على حد واحد، فكما أن الإمكان الذاتي، نسبتته إلى

الوجود و العدم، إلى الفعل و الترك، على حد واحد، فكذلك السلطنة.

و أما جهة امتياز السلطنة، عن الإمكان الذاتى، هو أنّ فى الإمكان، لا بدّ من ضم مصحح لأحد الطرفين، لكى يوجد، لأنّ الإمكان وحده لا يكفى لتحقق أحد الطرفين بالبداهة و الفطرة، و أما السلطنة فيستحيل أن تفرض فيها إضافة، لكى يتحقق أحد الطرفين، لأن ذلك خلف مفهوم السلطنة، إذ بعد أن تفرض السلطنة، يستحيل أن تضم إلى أحد الطرفين ضميمه، لكى يوجد الفعل أو الترك، لأن معنى هذا أنه ليس هناك سلطنة، لأن معناها، أن «له أن يفعل و له أن يترك» و هذا بخلاف الإمكان، فإن فرض ضم ضميمه إليه لكى يفعل أو يترك لا يخرج الإمكان عن كونه إمكانا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٨

إذن فالسلطنة، بعد فرض وجودها، لا بدّ من الالتزام، بأنها تختلف عن الإمكان، فى أنها لا يحتاج صدور أحد الأمرين فيها إلى ضميمه، و إلّا، كان ذلك خلف كونها سلطنة.

و أما اشتراك السلطنة، مع الوجوب بالعلّة، هو أنه، كما أن الوجوب بالعلّة، يكفى لصدور الشىء بلا ضم ضميمه. فكذلك السلطنة تكفى لصدور الشىء من دون ضم ضميمه.

و أما جهة امتياز السلطنة، عن الوجوب بالغير، هى، أن صدور الشىء من العلة الموجبة ضرورى، أمّا السلطنة، فصدور الفعل أو الترك منها ليس ضروريا، لأنه لو كان ضروريا، لكان خلف السلطنة أيضا، لأنه فرق بين «لا بد أن يفعل» و «و له أن يفعل».

و من هنا ينتزع العقل، عنوان الاختيار [٤٤] من السلطنة، و لا ينتزعه. لا من الفعل الصادر من الوجوب بالعلّة، و لا من الفعل الصادر من محض الإمكان، لو أمكنت الصدفة.

فالمطلوب فى النقطة الثانية، أنه، لو وجدت سلطنة فى العالم، فهذه السلطنة، مساوقة، مع الاختيار، و كلّ أفعالها، تكون اختيارية، و خارجة عن قانون، «أن الشىء ما لم يجب لم يوجد» و ليس هذا تخصيصا فى القاعدة العقلية، على النحو الذى بيّناه.

### النقطة الثالثة

و الكلام فى هذه النقطة، يدور حول، أن هذه السلطنة، موجودة فى العالم، أو غير موجودة؟.

و قد عرفنا فى النقطة الثانية، أنه، لو وجد كائن له سلطنة، فهو مختار،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٨٩

أمّا أن هذا، فهل له وجود فى العالم أو ليس له وجود؟. على نحو الموجبة الجزئية، يمكن إقامة البرهان على وجوده، و تعينه فى القدرة الإلهية.

و هذا بحث خارج عن الكلام، و لكن الكلام، هو، أن هذه السلطنة، موجودة فى الإنسان أيضا أو غير موجودة؟. إلى الآن كان الكلام فرضيا، يرجع إلى قضية شرطية، و هى أن الإنسان لو كان له سلطنة، فهو مختار، و لكن لا بدّ من الكلام، فى تشخيص صغرى المطلب، و هى، هل أن أفعال الإنسان تصدر بالسلطنة، أو تصدر بالوجوب بالغير، و هذا بحسب الحقيقة، لا يمكن إقامة البرهان عليه، و إنما لا بدّ من الرجوع فيه، إمّا إلى الوجدان، و إمّا إلى الشرع، و ذلك.

إمّا بأن نرجع إلى تقريب، يقول، بأننا نرى بالوجدان، أنه، بعد أن نصدّق بالفائدة من الحضور فى المسجد، و نشاق إليه و نريده، لا يوجد أحد يدفعا إلى الحضور، و إنما بإمكاننا بعد ذلك، أن نفعل، و بإمكاننا أن لا نفعل، و هذه دعوى، مرجعها إلى إدراك وجدانى مباشر لهذه السلطنة، و عهدتها، على من يرى هذا الوجدان فى نفسه، فلا تكون القضية برهانية.

و إمّا بأن نرجع إلى تقريب آخر، و هو، بأن يقال، بأن كثيرا، ما يتفق للإنسان، أن يختار أحد الفردين، لا لمرجح فيه أصلا، و إنما لمرجح فى الجامع، من قبيل، ما هو المعروف، من اختيار أحد طريقي الهارب، و أحد رغيفي الجائع، فالجائع يمكن أن يشبعه هذا

الرغيف، و يمكن أن يشبعه ذاك الرغيف، فلو كان قانون الوجوب بالعلّة، هو الذي يحكم الإنسان، إذن، لاستحال أن يصدر منه الأكل، لا لهذا الرغيف و لا لذاك، إذ لا يوجد مرجح لأحد الرغيفين على الآخر، حيث لا مرجح وجوبي، لا لهذا، و لا لذاك، لكن لو كان الحاكم، هو قانون السلطنة، فالجائع يريد الجامع، و هو مسلّط على تطبيقه، على هذا الفرد، أو على ذاك الفرد، فيرجح أحد المتساويين، بلا مرجح، و هذا البيان صحيح عند الفلاسفة الشكّاكين، من أن الجائع، سوف يأكل أحد الرغيفين، لكن بمرجح لا يعلمه، و هذا المرجح، موجود في عالم بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٠

أعلى، في علمه تعالى، و من هنا أكل ذلك الرغيف.

و لكن نقول إننا نقطع بالوجدان، أنه في بعض الموارد، ليس هناك مرجح، فيرجع هذا البيان أيضا، إلى بيان وجداني، لا إلى بيان برهاني، و بهذا يتضح، أن حصيلة هذا البحث، هو تنقيح كبرى فرضية، أنّ السلطنة بنفسها، قانون مقابل قانون الوجوب بالعلّة، و بهذا القانون يمكن، دفع برهان الجبر، لأن مجرد إبداء، أن يكون الإنسان، داخلا في دائرة السلطنة، لا في دائرة الوجوب بالعلّة، يكفي، لدفع شبهة الجبر، التي كانت هي المحور في المسألة الفلسفية، و أمّا إقامة البرهان، على صغرى هذه الفرضية، بمعنى أن أفعال الإنسان الخارجي، يتحكم فيها السلطنة، لا- الجبر، و أنه تعالى، خلق فيه السلطنة، و أنّ هذه السلطنة ينتزع منها عنوان الاختيار، فإثبات هذه الصغرى لا يكون برهانيا، و إنما يرجع إلى الوجدان، أو إلى المصادر الشرعية، و بهذا انتهى البحث في اتحاد الطلب و الإرادة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩١

## تتميم و تفريع

### إشارة

قلنا إن الكلام، ينقسم إلى المسألة الكلامية، و المسألة الفلسفية، و المسألة الكلامية، هي المعقودة لتشخيص هوية الفاعل، و المسألة الفلسفية، هي المعقودة لتشخيص اختيارية الفعل، بعد الفراغ عن تشخيص الفاعل في الإنسان، و قد تكلمنا في كل من المسألتين، لكن بقي أمران، ينبغي التنبيه عليهما.

## الأمر الأول

هو أن الاحتمال الثالث و الرابع، من الاحتمالات الخمسة، التي طرحناها في المسألة الكلامية، كلاهما، معقول بالنظر إلى المسألة الكلامية، و قلنا هناك بالنسبة للأمر بين الأمرين، أن هناك مؤثرين في الفعل، أحدهما الباري تعالى، و الآخر الإنسان، و ذكرنا في الاحتمال الثالث، أن يكون الفاعلان طوليين، بمعنى أن الفعل فعل الإنسان، و الإنسان بقواه، فعل للباري تعالى. و في الاحتمال الرابع، قلنا، أن الفاعل المباشر للفعل، هو المولى تعالى، و أمّا دخل الإنسان في الفعل، هو أنه مقدمة إعدادية بلحاظ إرادته و شوقه لصدور الفعل من المولى تعالى، و قد قلنا أن هذين الاحتمالين بلحاظ ما هو المهم في المسألة الكلامية، و هو تصوير الأمر بين الأمرين، حيث لا جبر و لا تفويض، كلاهما معقول، و لا برهان و لا وجدان على إبطالهما، و لكن على ضوء المسألة الفلسفية، التي فرغنا عنها، و أثبتنا أن صدور الفعل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٢

من الإنسان بالاختيار، و بالسلطنة، و ليس بالجبر و الضرورة، فلا- بدّ من الالتزام، من أن الاحتمال الرابع، باطل، لأن هذا الاحتمال، مرجعه إلى الجبر في المقام، لأن الفاعل المباشر، هو المولى تعالى على ضوء هذا الاحتمال، و إرادة الإنسان التي هي المقدمة الإعدادية، لا يمكن الالتزام، بأنها من فعل الإنسان، لأن هذا الاحتمال، يحصر الفاعلية و الخالقية بالمولى تعالى، و ذلك، لأن الإرادة،

باعتبارها حادثه من الحوادث، فلا بدّ وأن يكون فاعلها هو المولى، بقانون حصر الفاعلية به، ولا يكون هناك انتساب فاعلي إلى الإنسان، لا لذات الفعل، ولا لمقدماته الإعدادية، فلا يكون اختيار في المقام، فهذا الاحتمال الكلامي، وإن كان يصوّر الأمر بين الأمرين، لكن ينافي مع الاختيار الذي أثبتناه، فلا بدّ من طرح هذا الاحتمال، والالتزام بالاحتمال الثالث.

## الأمر الثاني

### إشارة

وهو أن هذا الاختيار الذي ثبت للإنسان في المسألة الفلسفية، ليس اختياراً مطلقاً، بل هو محدود، لوضوح أن الإنسان، ليس مختاراً في كل شيء في العالم، إذ ما أكثر الأشياء التي تقع أو لا تقع بدون اختياره، وضابط هذا الاختيار المحدود، هو أن كل أمر إثباتاً أو نفيًا، يكون للاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير في إيجاده، أو إعدامه، فهذا داخل تحت قانون السلطنة التي حققناها، ويدخل تحت هذا الضابط أمران:

الأول: الأفعال الخارجية كالصيام والصلاة والجلوس وغير ذلك من الأفعال التي تتحقق من الإنسان.

الثاني: الإرادة والشوق والقصد إلى هذه الأفعال الخارجية.

أمّا الأمر الأول، وهو الأفعال الخارجية، فمن الواضح انطباق الضابط عليه، لأن هذه الأمور الخارجية، يكون للاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير في وجودها وفي إعدامها، فلو اعتقد المصلحة في القيام، فهو يقوم، ولو لم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٣

يعتقد المصلحة لا يقوم، فضابط السلطنة منطبق على الأمر الأول، بلا إشكال، وأمّا الأمر الثاني، وهو الإرادة والقصد، فتطبيق الضابط عليه، قد يكون بأحد وجهين:

## الوجه الأول

وهو الوجه الصحيح، وهو أن تطبيق هذا الضابط للاختيار على القصد والإرادة، يكون باعتبار تأثير القصد والإرادة بالاعتقاد بالمصالح في المراد، لأن الشخص حينما يعتقد بالمصلحة بالقيام، يريد أن يقوم، وحينما يعتقد بالمفسدة في الأكل، يكره أن يأكل، فالإرادة والقصد، يكون أيضاً له ارتباط وتأثير بالاعتقاد بالمصالح والمفاسد القائمة بالمراد، وبهذا الاعتبار، كانت الإرادة داخلة تحت الاختيار، ويصح التكليف بها، فيصح أن يوجب المولى على العبد، أن يحب أمير المؤمنين (ع)، باعتبار أن هذا الحب، بالإمكان جعله تحت الاختيار، عن طريق النظر في مصالح المحبوب وكمالاته، وهكذا، فالتكليف بالحب والكراهة، والقصد والإرادة، تكليف معقول، باعتبار أن هذه الأمور، من المفاهيم المتقاربة، كلها تتأثر بالاعتقاد بالمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فيكون إيجاد هذه الحالات النفسية، تحت الاختيار في كثير من الأوقات.

## الوجه الثاني

### إشارة

هو دعوى، أن الإرادة، يمكن نشوؤها من مصلحة في نفسها، بدون أن يكون هناك مصلحة في المراد أصلاً، فلو فرض، أنه لا يوجد أي مصلحة في أن يقوم، إلّا أن شخصاً قال له، أنه لو انقذت في نفسك، أن تقوم لهذا المطلب الذي لا مصلحة فيه، فلك «جعل» في مقابل هذه الإرادة، بحيث يكون الدينار المجهول جعلاً، على الإرادة، لا جعلاً على المراد، فصاحب الدينار، لا يهتم، أن هذا يقوم أو

لا يقوم، بل المهم عنده، أن تنقذ في نفسه هذه الإرادة، سواء قام أو لم يقيم، فهنا لا يوجد عند الإنسان مصلحة في المراد، بل اعتقاد بالمصلحة في نفس الإرادة، و من هنا وقع الكلام، في أن بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٤

الإرادة، هل يمكن أن تنشأ من الاعتقاد بالمصلحة في نفس الإرادة، أو لا يمكن [٤٥] ذلك، قد يقال إن هذا ممكن و واقع عرفا في جملة من الموارد، و يمكن أن نذكر موردين منها:

## المورد الأول

إشارة

ما إذا فرض أن الشخص كان يريد أن يصوم و هو مسافر، فقالوا بأنه ينوي الإقامة، فقد يتفق كثيرا، أن لا يرى أي مصلحة في الإقامة، بحيث لو لا مصلحة الصوم، لا ينوي الإقامة، إذن فهنا يوجد مصلحة في نفس إرادة الإقامة، لا في البقاء عشرة أيام خارجا، لأنه لو أراد بقاء عشرة أيام، و صام و انتهى صومه، و بعد هذا أراد أن يترك الإقامة، قبل أن تنتهي العشرة أيام، فصومه صحيح بلا إشكال، فالمصلحة المنظورة للمكلف، و هي تصحيح الصوم، قائمه بقصد و إرادة الإقامة، لا بنفس الإقامة خارجا، إذن فقد نشأت الإرادة هنا، من مصلحة في نفس الإرادة، لا من مصلحة في المراد، لأنه لا يرى أي مصلحة في أن يقيم عشرة أيام، هذا قد يقال كمثال، لتقريب إمكان نشوء الإرادة، من مصلحة في نفس الإرادة، وجدانا و عرفا.

و لكن المحقق العراقي (قده)، ذهب إلى استحالة هذا الإمكان، إذ لا يمكن، فرض نشوء الإرادة من مصلحة في نفسها، فيما إذا لم يكن مصلحة في المراد، و ذلك للزوم الترجيح بلا مرجح [٤٦]، إذ بعد فرض أن الفعل و الترك، كلاهما على حد واحد بالنسبة إلى المكلف، فافتضاء الفعل للإرادة، بدون الترك، يكون ترجيحا بلا مرجح، و هو مستحيل.

و الكلام هنا يقع أولا في أصل معقولية هذا، و عدم معقوليته، و ثانيا يقع في هذا الفرع الفقهي، و هو أن المكلف، إذا كان حصول الإرادة له، أمرا غير معقول، فكيف يصح صومه خارجا؟. فالكلام يقع في جهتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٥

الجهة الأولى

هل يمكن أن تنشأ الإرادة، من مصلحة في نفس الإرادة، أو لا يمكن ذلك؟

الصحيح هو أن ما أفاده المحقق العراقي، من عدم معقولية ذلك، هو الصحيح، بمعنى أن الإرادة و الشوق و الحب يكون تعلقيا و تبعيا، فلا ينشأ من ملاكات في نفسه، و إنما ينشأ من ملاكات في متعلقاته، و ليس الوجه في ذلك هو البرهان الذي ذكره المحقق العراقي، و هو أنه يلزم من تعلق الإرادة بالفعل مع عدم الفرق بين الفعل و الترك، ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، ليس هذا هو البرهان، لأن هذا البرهان جوابه واضح، و هو أن المرجح موجود، و غاية الأمر أن المرجح قائم بنفس الإرادة، لا بالمراد، فلو استشكل مستشكل على هذا المكلف، بأنه لما ذا أردت الإقامة بدلا عن إرادة ترك الإقامة، مع أن كلا من الإقامة و تركها بالنسبة إليك على حد واحد و هذا منك ترجيح بلا مرجح؟. لأجاب، بأن المرجح موجود، و هو مرجح، لوجود الإرادة على عدمها، لا لوجود الإقامة، على عدمها.

إذن فلا بد قبل الوصول إلى كلام المحقق، أن يدعى بنحو المصادرة وجدانا، بأن وجود المرجح في نفس الإرادة، غير كاف في الترجيح، هذه مصادرة تدعى وجدانا لا- برهانا، بمعنى أن عالم التكوين، بني بهذا النحو، على أن يطلب كل معلول، من علته التي أعدت له، فمثلا يطلب الإحراق من

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٦



النار، لا من الماء، وكذلك الإرادة، جعلت لها علّة مخصوصة في عالم التكوين، و هي عبارة عن الاعتقاد بالمصلحة في المتعلق، فلا يمكن أن تطلب الإرادة، من غير هذه العلّة، و هذه دعوى وجدانية، لا بدّ و أن تساق بنحو المصادرة، و بدون هذه المصادرة، لا يتم البرهان الذي أفاده المحقق العراقي.

فبرهان المحقق و هو استحالة الترجيح بلا مرجح، هو بحسب الحقيقة، في طول هذه المصادرة، و بعد ذلك، يكون ذاك البرهان تام في نفسه، و على هذا، فنشوء الإرادة و الحب و القصد و نحو ذلك، من مصالح في أنفسها، أمر غير ممكن.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٧

الجهة الثانية

إشارة

و هي ما ذكره بعض الفقهاء، كشاهد وجداني على وقوع هذا المطلب خارجا، بالنسبة إلى هذا المكلف، الذي ابتلى بقصد الإقامة تصحيحا لصومه، حيث ذكر أنه يمكن أن يصحح صومه بشكل من الأشكال، فيقصد الإقامة، لمصلحة في نفس قصد الإقامة! و في هذا الفرق، وقع المحقق العراقي في إشكال، و حاول أن يتخلص منه، و لكن لا- يخلو تخلّصه من غموض، و حاصل ما ذكره، هو أن المصلحة هنا، أيضا قائمة بالإقامة، لكن لا بمطلق [٤٧] الإقامة، بل بحصة خاصة منها، و هي الإقامة القصديّة، فقد نشأ قصد الإقامة من مصلحة قائمة لا بالقصد محضا، بل بالإقامة القصديّة، فتكون نفس الإقامة، بلحاظ بعض حصص وجودها، محطا للمصلحة، فلا يلزم النقض.

و ما ذكره المحقق العراقي من كلام هنا يحتاج إلى تمحيص، لأنه يحتمل فيه أحد أمرين:

الاحتمال الأول: ما هو ظاهر الحصة الخاصة، و هو أن يقصد في المقام، أن المصلحة التي يتوخاها المسافر، قائمة بالإقامة المقيدة بالقصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٨

على نحو القيد و المقيّد، بحيث يكون محط المصلحة المقيّد مع التقيّد معا، بنحو المركب الارتباطي الضمني.

و هذا الاحتمال، جوابه الفقهي واضح، و هو أنه فقها ليس للإقامة دخل أصلا، حتى بنحو ضمني، لتتحقق صحة الصوم خارجا، لأن المسافر لو فرض أنه قصد الإقامة و صام، و بعد الصوم عدل عن الإقامة، فصومه السابق صحيح، فتصحيح الصوم، نكته، ليست قائمة بالإقامة المقيّدة بما هي مقيّدة، حتى ينحل الإشكال، بل قائمة بالقيد فقط، و هو القصد، فالإشكال باق على حاله.

الاحتمال الثاني: أن يكون مقصود المحقق من الحصة الخاصة، هو سدّ باب العدم من هذه الجهة، بمعنى أن الإقامة لها أبواب من العدم، فتارة تعدم الإقامة، لأنّ المسافر لا يريد الإقامة و أخرى تعدم لأن المسافر و ان كان يريد الإقامة لكن شخصا أجبره على الخروج من البلد فلا يقيم هناك، و أخرى تعدم الإقامة، لعدم وجود القوت هناك مثلا، فيضطر إلى الخروج، فهذه أبواب من العدم للإقامة، و حينئذ يقال، بأن محط المصلحة، هو سدّ باب عدم الإقامة من ناحية عدم القصد، فكأنّ هذا حفظ لمرتبة من وجود الإقامة، و تقريب لها نحو الوجود، و حفظ لوجودها بهذا المقدار الناقص.

فإن أراد المحقق، هذا الاحتمال الثاني، و هو أن المصلحة، و هي تصحيح الصوم، قائمة بحفظ مرتبة من شئون وجود هذه الإقامة، أي بسد باب عدمها، الناشئ من عدم القصد، فإن هذا صحيح، و لكنه عبارة أخرى عن قيام المصلحة بنفس القصد، فإن سدّ باب عدم الإقامة، الناشئ من عدم القصد، عبارة عن القصد، و ليس هذا جزءا من وجود الإقامة خارجا، إلّا بنحو المسامحة في التعبير، و إلّا واقع المطلب، و هو سدّ باب عدم الشيء، من ناحية هذه المقدمه من مقدماته، عبارة عن إيجاد تلك المقدمه لا أكثر من هذا المقدار، فرجع الإشكال، و هو أن سدّ باب العدم من ناحية القصد، لا يزيد خارجا على أصل القصد، إذن فقد صار تمام المصلحة في القصد،

مع انزال

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٩٩

المقصود عن مصب المصلحة، إذن فهذا الكلام لا يمكن أن يرجع إلى معنى، يمكن المساعدة عليه.

و توضيح الكلام في هذا الفرض، أنه تارة نبني، على ما افترض ضمنا، في طرح هذا الفرض، و هو أنّ مناط صحة الصوم بالإقامة، بالنسبة إلى المسافر، هو قصد الإقامة، بالإرادة، بمعنى الحب و البغض، يعنى أن يكون محبا و مشتها للإقامة.

و أخرى يكون مناط صحة الصوم بالإقامة، ليس قصد الإقامة، بمعنى الحب، بل هو قصد الإقامة بمعنى البناء و الالتزام، و لو كره الإقامة في ذاك البلد،

و تارة أخرى يكون مناط صحة الصوم بالإقامة، هو القصد بمعنى الاطمئنان بأنه سيمكث عشرة أيام.

فإذا أخذنا بالفرضية الأولى، و هي ما يناسب طرح المسألة في كلماتهم، بأن يقال، أنّ ملاك الإتمام و صحة الصوم هو قصد المسافة، و معنى قصد المسافة، يعنى معنى قصد الإقامة، و معنى قصد الإقامة، يعنى حب الإقامة، أى بمعنى الحب و الاشتها و الشوق، فإن بنينا على هذه الفرضية، فالإشكال لا- محيص عنه في أكثر فروض المسألة، لأن غرض المسافر، إمّا أن يفرض في صيام يوم واحد، أو يومين، أو ثلاثة، يعنى في صيام أقل من عشرة أيام، و إمّا أن يفرض في صيام عشرة أيام فصاعدا، فإن فرض أن غرضه صيام أقل من عشرة أيام، فمن الواضح أن هذا الغرض لا يتوقف على وقوع الإقامة خارجا، لأنه لو صام يوما واحدا، ثم عدل عن الإقامة و سافر، فصومه السابق صحيح، فصحة صوم أقل من عشرة أيام، لا يتوقف على وقوع الإقامة بوجه من وجوه التوقف أصلا، إذن لو حصل لهذا المسافر، حب للإقامة، بلحاظ نكته تصحيح الصوم، للزم أن يكون الحب، قد نشأ لمصلحة في الحب، و هذا ما منعناه سابقا، و إن فرض أن غرضه صيام عشرة أيام فصاعدا، فحينئذ لو فرض أنه عدل عن الإقامة بعد خمسة أيام من أول الإقامة، فهل يتمكن أن يصوم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٠

الخمسة الثانية في بلد آخر ليست بينه و بين البلد الأول مسافة، كالكوفة و النجف، فإن فرض أنه كان قد صلّى صلاة رابعة، فحينئذ يمكن أن يصوم الخمسة الأخرى في الكوفة مثلا، لأن العدول عن الإقامة بعد صلاة رابعة، لا يفسخ حكم الإقامة شرعا، فيبقى حكمها ثابتا شرعا، إلى أن ينشئ سفرا شرعيا، و على فرض أن لا يكون قد صلّى رابعة، فلا يمكنه أن يكمل صومه في الكوفة، لأن مقتضى القاعدة، هو انهدام حكم الإقامة، بزوال قصد الإقامة، غاية الأمر، خرجنا عن مقتضى القاعدة، بخصوص ما إذا صلّى رابعة، و بعد عدم حمل صلاة رابعة، على كونها مثلا- لأثر الإقامة، سواء كان صوما أو صلاة تامة، و بعد الجمود على مورد النص، يكون مقتضى القاعدة فيما لو هدم الإقامة في أثناء العشرة، أن تنهدم الإقامة، و ليس قاصدا للإقامة، إذن فلا يمكن أن يصوم الخمسة أيام الباقية، و بهذا يظهر أن تمكن هذا المسافر من صوم عشرة أيام إلى آخرها موقوف على الجامع بين أمرين، بين أن يصلّى رابعة، و بين أن يبقى في النجف عشرة أيام، لأنه لو انتفى هذا الجامع، بمعنى أنه لم يصلّ رابعة و في اليوم السادس قرّر الانتقال إلى الكوفة، فحينئذ، لا يجوز له أن يصوم في اليوم السابع إلى العاشر، و إنما يصح منه صوم عشرة أيام، مبنى على تحقق الجامع بين الأمرين، إمّا أن يصلّى رابعة، و إمّا أن يمكث عشرة أيام، و من الواضح أن هذا الشخص دائما يصلّى رابعة في اليوم الأول من إقامته قبل أن يتحقق منه المكث عشرة أيام، إذن فإقامة عشرة أيام ليست لها دخل أصلا في غرضه، و هو تصحيح الصوم، لأنها مسبقة بالرابعة، و لأنّ تصحيح الصوم المستمر عشرة أيام، موقوف على الجامع بين الأمرين المذكورين، و حيث أن أحد فردى الجامع، و هو صلاة رابعة، دائما أسبق زمانا، من المكث عشرة أيام، إذن فالمكث عشرة أيام، لا يكون دخيلا في الغرض أصلا، فالإشكال، بناء على هذا، يكون مسجلا، إذ لو فرض أن ملاك الإتمام، بالنسبة إلى هذا المسافر، هو قصد الإقامة، بمعنى الإرادة، و الإرادة فسرت بمعنى الحب، و حينئذ، هذا الشخص، ينشئ في نفسه حبّ الإقامة في هذا البلد، بلحاظ مصالح بنفس الإقامة، كطيب المناخ

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠١

في هذا البلد أو لسبب و آخر، غير مربوط بباب الصوم و الصلاة، فبعد هذا يصح منه الصوم. و أما إذا أخذنا بالفرضية الثانية، و هي فرضية، أن مناط الإتمام و الصيام ليس الإقامة، بمعنى الحب، و إنما هو قصد الإقامة، بمعنى التصميم و الالتزام، و لو مكرها على البقاء عشرة أيام، فعلى ما ذكرناه من أن الإنسان مسلط على أفعاله و تروكه، يمكن أن يختار أحد المتساويين على الآخر جزافاً، من دون مرجح، و هنا، أيضاً، اتخذ جزافاً قرار البقاء عشرة أيام، فيلحقه الحكم بالإتمام و الصيام، فإذا كان المناط هو اتخاذ القرار بالبقاء عشرة أيام، فحينئذ، الإشكال السابق، ينحل، باعتبار أن الالتزام و التعهد، فعل من أفعال النفس، و ليس صفة من قبيل الحب و البغض، فكما أن الأفعال الخارجية من أفعال النفس و تحت سلطانها، فكذلك الالتزام و التعهد من مقدمات الفعل، و نسبتها إلى النفس، نسبة الفعل إلى الفاعل، إذن يمكن أن ينشأ هذا الفعل لمصلحة في نفسه، فإذا قيل لك خذ الدينار في مقابل الالتزام بمطلب، فقد نشأ الالتزام لمصلحة في نفس الالتزام، بل ذكرنا أن الالتزام، و كل فعل واقع تحت سلطان النفس، لا يحتاج إيقاعه إلى وجود مصلحة، و يمكن للنفس أن ترجح جزافاً، أحد المتساويين على الآخر مما هو واقع تحت سلطانها، إذن فلا يقع الإشكال من هذه الناحية.

## [إشكال

نعم يقع إشكال، من ناحية أخرى، و هو أن الالتزام بالبقاء عشرة أيام، هل يتأتى بشكل جدى و حقيقى من هذا المسافر، الذى غرضه تصحيح الصوم؟.

قد يقال بأنه لا يتأتى هذا الالتزام بصورة جدية، و ذلك لأن هذا المسافر يعلم أنه بعد يومين، إذا صح صومه، لا يبقى له أى داع لهذا الالتزام، و لعله يفرضه شوقه إلى أهله، أن يرجع إلى بلده، و لا- يبقى مسافراً، إذن مع التفاته إلى أن هذا الالتزام سوف لن يبقى له ضمان لبقائه تحت يده فيما بعد، فكيف يمكن الالتزام الآن جدياً بالبقاء عشرة أيام، إذن الالتزامات من الإنسان

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٢

العاقل، إذا كان متعلقها متأخراً، فلا تتأتى بشكل جدى، إلّا إذا كان الإنسان ضامناً لبقاء هذا الالتزام إلى الآخر بحسب تصوره، و إن كان قد يحصل له بداء، و لكن إذا كان يعلم أن الشوق إلى أهله، يدفعه إلى نقض الالتزام لو استراح من الصوم، إذن فكيف يتأتى منه مثل ذلك الالتزام! فالإشكال يقع من هذه الناحية.

و إذا أخذنا الفرضية الثالثة و هي الفرضية الصحيحة، و هي أن مناط الإتمام و الصيام، ليس هو القصد، لا بمعنى الحب، و لا بمعنى الالتزام، بل هو العلم و الاطمئنان بالمكث عشرة أيام، و إن لم يكن هناك حب و لا التزام، بل غلبه و قهر، كما إذا حمل إلى بلد قهراً و فرض عليه القيام هناك، و ليس من قبله حب بالمكث عشرة أيام و لا التزام و تصميم على البقاء عشرة أيام، و لكن يعلم، أن هذا قدر له تقديراً، فمثل هذا الشخص حكمه الصيام و الإتمام، فميزان الحكم الشرعى إنما هو العلم و الاطمئنان.

و بناء على هذه الفرضية الثالثة، أيضاً يتأتى إشكال شبيه بالإشكال الوارد على الفرضية الثانية، إذ قد يقال، بأن هذا الشخص كيف يتأتى له العلم مع أنه ملتفت، إلى أن القرار المتخذ بشأنه سوف يزول بعد عدة أيام، فكيف يعلم بالبقاء عشرة أيام؟. إذن فيرد هذا الإشكال، على الفرضية الثالثة كما أورد على الفرضية الثانية، فلا بدّ من تخلص من هذا الإشكال، و لا بدّ من تعليق على هذا الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٣

## التخلص من الإشكال

ذكرنا أن هذا المسافر، له غرض شخصى، فى تصحيح صومه، و تصحيح صومه، قائم بالقصد، بمعنى الحب على الفرضية الأولى، أو بالقصد، بمعنى الالتزام على الفرضية الثانية، أو بالقصد، بمعنى العلم على الفرضية الثالثة، و على كل هذه التقادير الثلاثة، تصحيح

الصوم، قائم بالقصد، لا بالمقصود، و هنا لا يمكن أن ينشأ هذا القصد بلحاظ هذا الفرض.

أما على الفرضية الأولى، فلما ذكرناه، من أن الحب، لا ينشأ من ملاك في نفسه.

و أما على الفرضية الثانية فإن الالتزام، و إن كان يمكن أن ينشأ من مصلحة في نفسه، لأنه فعل تحت السلطنة، لكن يوجد إشكال آخر، و هو أن الالتزام و التعهد، لا يمكن أن يتحقق من العاقل تحقفا جبريا، مع التفاته أنه لا ضمان لهذا التعهد إلى ما بعد إتمام صومه، و مثل ذلك يقال بناء على الفرضية الثالثة.

إذن فلا بد في مثل هذا الفرض، من إيجاد مصلحة في المقصود.

و ذلك لأن الفرض، و هو تصحيح الصوم، يتوقف على القصد، و القصد يتوقف على وجود مصلحة في المقصود، فلا بد للمكلف، من أن يسبب إلى قيام مصلحة في المقصود، حيث يجعل المقصود بذاته، ذا مصلحة، لكي

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٤

يتحقق القصد بأحد المعاني الثلاثة، و لكي يترتب على ذلك تصحيح الصوم، و جعل المقصود ذا مصلحة، يمكن أن يكون بأثناء، فإما أن ينذر مثلا إقامة عشرة أيام، و إما أن يعلن عن تعهده بالبقاء عشرة أيام، بحيث يكون الإعلان بنفسه، موجبا لوجود مصلحة في وفائه و وقوفه عند كلامه.

إذن لا بد و أن يوجد نكته قائمة بنفس المقصود، لكي تحقق بذلك القصد، بأحد المعاني الثلاثة، استطرادا إلى تحصيل الغرض، و هو تحصيل الصوم، و أما إذا بقي ذات المقصود، بلا نكته، فلا يمكن في المقام، نشوء القصد بأحد المعاني الثلاثة.

## المورد الثاني

إشارة

و من جملة الفروع المشابهة لما تقدم في المورد الأول، إن كثيرا ما يريد الإنسان، أن يتوضأ قبل وقت الظهر، أو قبل وقت المغرب، لأجل صلاة الظهر أو المغرب، ففي المقام كلام مشهورى بعدم صحة الوضوء لصاحبة الوقت، لأنها لم تتصف بعد بالوجوب، فلا بد من الإتيان بالوضوء بقصد امتثال أمر آخر، كالأمر بالوضوء، على نحو الاستحباب، لأنه مستحب في نفسه، أو لقراءة القرآن، أو للزيارة، و غير ذلك من الأوامر الاستحبابية.

و كلام المشهور هذا، عليه إيرادان، إيراد بلحاظ البناء، و إيراد بلحاظ المبنى.

الإيراد البنائى

إن تلقين المكلف، بأن يتوضأ بقصد الأمر الاستحبابى لقراءة القرآن على طهور، لا يغير من الواقع شيئا، فإن هذا المكلف، بحسب الحقيقة، ليس له إرادة، لامتنال الأمر الاستحبابى، بحيث لو لا صلاة الظهر التي لم يأت وقتها بعد، لا يفكر في أن يقرأ القرآن، و ليس للأمر الاستحبابى بقراءة القرآن، أى باعثيه و محركه له، و مجرد التلفظ بذلك، لا يحدث محركه للأمر الاستحبابى بقراءة القرآن على طهور، إذن فهو بحسب طبعه، ليس له أى غرض بقراءة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٥

القرآن على طهور، و إنما تمام همّه و غرضه، أن يوجد وضوء صحيحا، مقدمة لصلاة الظهر قبل مجيء وقتها، و تصحيح الوضوء بحسب الكلام المشهورى، إنما يتم على أن امتثال الأمر الاستحبابى، و لا يتوقف على المقصود، يعنى على أن تقع القراءة خارجا، فلو فرض أنه توضحاً بقصد التوصل لقراءة القرآن، و لم يقرأ، فوضوؤه صحيح في المقام، لأن هذا الوضوء، وقع على وجه عبادى، باعتبار أن قصد التوصل إلى المطلوب النفسى، هو أحد أنحاء القصد العبادى، فإذن قد وقع الوضوء على وجه عبادى، و عدم القراءة بعده، لا

تضر بعبادته، فوضوؤه صحيح و عبادى، سواء وقعت القراءة بعد ذلك، أو لم تقع، و هذا معناه، أن تصحيح الوضوء، يتوقف على قصد القراءة، لا على القراءة، من قبيل ما كان فى محل الكلام، فى المورد الأول، حيث كان الصوم يتوقف على قصد الإقامة، لا على الإقامة خارجا، إذن فالقراءة ليست داخله فى نظر المكلف، و إنما تمام غرضه، قائم بقصد الامتثال، لا بالقراءة، فيرد نفس الإشكال السابق فى الصوم، و هو أن الغرض، و هو تصحيح الوضوء، كيف نشأ من قصد القراءة، مع أن الغرض قائم بالقصد، لا- بالمقصود، و المقصود ليس له دخل فى تصحيح الوضوء، بوجه من الوجوه؟.

و من هنا كان يحتاج هذا المكلف، بناء على هذا الكلام المشهورى، إلى نفس ما احتاج إليه المسافر هناك، بأن يرغب نفسه فى القراءة حقيقة، و يوجد فى نفسه، نكتة قائمة بالقراءة، فيفكر فى ثوابها و ما يترتب عليها من القرب نحو المولى تعالى، و حينئذ، يحصل له مصلحة و غرض فى المقصود، و هو القراءة، فيحصل له قصد القراءة، و يصبح هذا القصد، محركا له نحو الوضوء، و حينئذ، يقع الوضوء على وجه عبادى.

#### الإبراد المنائى

و تفصيل المناقشة فى أصل مبنى هذا الكلام المشهورى متروك إلى موضوع آخر، و إجماله، هو أن الوضوء قبل الوقت، يصح بقصد التوصل إلى صاحبة الوقت، أيضا، بلا حاجة، إلى أن يحدث فى نفسه رغبة فى القراءة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٦

و ذلك لأن وقوع الوضوء عباديا، يتوقف على ركنين.

الركن الأول، هو أن يكون الوضوء مطلوبيا، إمّا خطابا و ملاكا، أو ملاكا فقط، لوضوح أن كل فعل، إذا لم يكن مطلوبيا من قبل المولى، لا خطابا و لا ملاكا، فلا معنى للتقرب به نحو المولى.

الركن الثانى، هو أن يؤتى بالفعل، بداع من الدواعى التى تعتبر عقلا أنها دواع إخلاصية للمولى، و راجعة إلى الاهتمام بشئون المولى.

و كلا هذين الركنين، موجود فى الوضوء، قبل صلاة الظهر، إذا أتى به بقصد التوصل إلى هذه الصلاة قبل وقتها.

أما الركن الأول، و هو كون الوضوء مطلوبيا للمولى، فهو ثابت فى المقام، فإن الطلب المولوى للوضوء، ثابت لا بلحاظ الأمر الغيرى بل بلحاظ الاستحباب النفسى، بناء على ما هو الصحيح، من أن الوضوء مطلوب بالطلب النفسى، مطلقا، قبل وقت الصلاة، و بعد وقت الصلاة، فالركن الأول للعبادية، محفوظ، ببركة الأمر الاستحبابى بالوضوء.

و أما الركن الثانى، و هو أن يؤتى بالوضوء، بقصد من القصد المعتره فى نظر العقل قصودا حسنة فى مقام العبودية للمولى، فهذا الركن، أيضا محفوظ فى المقام، فإن من يأتى بإحدى المقدمات، قبل وجوب ذبيها، تحفظا، لأجل امتثال أمر المولى فى ظرفه، فإن مثل هذا القصد، يعتبر ناشئا من الإخلاص فى مقام العبودية، و يعتبر قصدا حسنا، و مظهرا من مظاهر الإخلاص فى مقام العبودية.

إذن فقد تمّ كلا- الركنين، مطلوبية الوضوء شرعا، ببركة الاستحباب، و كون القصد حسنا عقلا، بلحاظ، أن هذا القصد، إخلاص للمولى فى مقام العبودية، إذن فالوضوء يصح على واقعه، من دون حاجة إلى صرف المكلف عن واقع نيته، إلى نية أخرى، و لكن لو احتيج إلى هذا الصرف، فإنه لا يكفى فيه مجرد التلطف بنية الوضوء، بقصد قراءة القرآن، بل لا بدّ من إحداث نكتة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٧

تقتضى رغبة حقيقية فى القراءة، لكى يتحقق قصد القراءة، و بعد هذا، يقع الوضوء بهذا القصد.

و بهذا انتهى الكلام، فى الفصل الأول، فيما يتعلق، بمادة الأمر، ثم يليه الكلام، فيما يتعلق بصيغة الأمر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٠٩

## الفصل الثاني صيغة الأمر و الكلام في صيغة الأمر يقع في عدة جهات

## إشارة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١١

## الجهة الأولى في تشخيص مدلول صيغة الأمر

لا إشكال في أن قوله (صلّ) يدل على الطلب، ولكن الكلام في كيفية هذه الدلالة. فكان يقال أولاً- بنحو الكلام الساذج، أن صيغة افعال موضوعه للطلب، ولا ينبغي أن يكون المقصود من ذلك، ما هو ظاهر لفظه، بحيث أن صيغة «افعل» تكون موضوعه لمفهوم الطلب، على حدّ موضوعية لفظ الطلب لمفهوم الطلب، لأن مفهوم الطلب مفهوم اسمي، وليس من المفاهيم المرادفة مع صيغة «افعل» ولأن صيغة «افعل»، موضوعه لمعنى حرفي، كما هو الحال في الهيئات. إذن، فلا بدّ و أن يكون المقصود، من كون صيغة «افعل» موضوعه للطلب، أي أنها موضوعه بنحو تفيد الطلب، وإن لم يكن الموضوع له ابتداء هو مفهوم الطلب، كما ينبغي منذ البدء، استبعاد ما أفاده السيد الأستاذ، من أن صيغة «افعل»، موضوعه لإبراز اعتبار [٤٨] نفساني، وهو اعتبار الفعل على ذمة [٤٩] المكلف، لأن ما أفاده، مبني على جعل الدلالة التصديقية، هي الدلالة الوضعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٢

و من الواضح أن صيغة افعال لها دالتان:

أ- دلالة تصورية محفوظة، سواء صدرت من العاقل، أو من غيره، من الجاد، أو من الهازل، فإنها دلالة تصورية، تنتقش تصورا في الأذهان.

ب- و دلالة تصديقية، بمعنى أنها تكشف، عن أنّ هناك شيئا في نفس المتكلم، نسميه بالدلالة التصديقية، سواء عبّرنا عنه بالاعتبار، أو عبّرنا عنه بالإرادة، أو بأى عبارة أخرى.

و نحن الآن في مقام التفتيش عمّا هو المدلول له وضعاً.

و الدلالة الوضعية، كما سبق في بحث الوضع، هي عبارة، عن الدلالة التصورية، فإن الوضع لا ينتج أكثر من ذلك، بينما الدلالة التصديقية هي عبارة عن ظهور سياق حالي زائد على الدلالة التصورية، ولها ملاك آخر، غير الوضع، ولذلك لا يصح أن نحشر الدلالة التصديقية، عند ما يكون البحث عن المعنى الموضوع له صيغة «افعل» و تشخيصه، و إنما الكلام عن الدلالة التصديقية، يأتي متأخراً عن هذا، و إنما وقع السيد الخوئي «قده» في ذلك، لأنه التزم في باب الوضع، بأن الوضع هو التعهد، و هذا الالتزام اقتضى منه الالتزام، بكون الدلالة الوضعية، هي الدلالة التصديقية كما تقدم، و لهذا صار يفتش عن مدلول تصديقي لصيغة «افعل»، بينما نحن نفتش عن المدلول الوضعي لصيغة «افعل»، و الذي تدل عليه دلالة تصورية.

و لإيضاح ذلك، نذكر مقدمة، ملخصاً عمّا أوضحناه في بحث الجمل الفعلية، حتى نصل إلى صيغة «افعل»، و قد ذكرنا هناك، أن الجملة الفعلية (ضرب و يضرب) تدل على النسبة الصدورية بين الفعل و الفاعل، بالنحو الذي يناسب فاعلية ذلك الفاعل مع ذلك الفعل، فكل من يسمع جملة، «ضرب زيد أو يضرب زيد»، يتبادر إلى ذهنه هذه النسبة الصدورية، بين الضرب و الفاعل، و إن كان لا يمكن القول بأنّ هذه النسبة الصدورية، هي تمام مفاد «ضرب زيد»، و قد برهنا هناك على ذلك، بمجموع أمرين.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٣

أ- الأمر الأول، هو أن جملة «ضرب زيد»، لا إشكال في دلالتها، على النسبة التامة، فهي جملة تامة يصحّ السكوت عليها.

ب- الأمر الثاني من البرهان، هو أن النسبة الصدورية، بين الفعل والفاعل، أو بين «الضرب و الضارب»، نسبة حقيقية خارجية، موطنها وعاؤها الخارج هو عالم الحقيقة، لا عالم اللحاظ و التصور، وقد برهنّا في أبحاث الوضع، و أبحاث المعاني الحرفية، بأن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، يستحيل أن تكون نسبة تامة في عالم الذهن، بل يجب أن تكون نسبة ناقصة تحليلية في عالم الذهن، كما برهنّا على ذلك هناك، و بعد أخذ هذين الأمرين، يتبرهن أن جملة، «ضرب زيد»، لا يمكن أن يكون مفادها محضاً. هو النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، لأن هذه الجملة، تدل على النسبة التامة بلا إشكال، بينما النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، لا يعقل أن تكون نسبة تامة، لأنها نسبة خارجية، و كل نسبة، يكون موطنها الأصلي هو الخارج، حينما تنتقل إلى الذهن، يجب أن تكون نسبة ناقصة تحليلية، و لا يمكن أن تكون نسبة تامة، إذن فلا يمكن، أن تكون هذه النسبة، هي مفاد «ضرب زيد» و لهذا اخترنا، أن تكون هذه الجملة، مشتملة على نسبتين.

نسبة ناقصة هي مفاد هيئة الفعل، «ضرب»، و هي عبارة عن النسبة الصدورية، أي أن هيئة الفعل، «ضرب» تدل على «ضرب» خاص، متخصّص، بكونه صادراً من ذات ما، و هذه النسبة الصدورية المتخصّصة، نسمّيها، بالنسبة التحليلية الناقصة. و نسبة تامة، و هي مفاد هيئة الجملة، أي هيئة «ضرب زيد»، فإنها تدل على النسبة التامة، و قد قلنا في بحث المعاني الحرفية، أن حقيقة النسبة التامة، هي تلك النسبة التي موطنها الأصلي هو عالم الذهن، و عالم اللحاظ، لا أنها تستورد من الخارج، و قد سميناها بالنسبة التصادقية، أي نسبة التصادق، بين مفهومين، في مقام ملاحظتهما فانيين في عالم الواقع و عالم الخارج.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٤

إذن فمفاد هيئة «ضرب زيد»، هو النسبة التصادقية، بين الذات التي وقعت طرفاً للنسبة الناقصة، و بين زيد، فكأن «ضرب زيد»، يرجع إلى قولنا، أن الذات التي وقع منها الضرب، هي زيد، و هناك نسبة صدورية ناقصة، هي مفاد هيئة «ضرب»، و هذه النسبة، أحد طرفيها، هو الضرب، و الطرف الآخر، هو الذات المبهمّة، و هذا الإبهام، عبارة عن القيد لها، ثم يأتي بعد ذلك، هيئة الجملة التي مفادها، هو النسبة التامة التصادقية، بين تلك الذات المبهمّة، و بين زيد، فإذا كانت تلك الذات المبهمّة هي زيد، إذن فقد حصل التصادق بين تلك الذات المبهمّة، و بين زيد، و بذلك حصلت النسبة التامة.

و بعد هذه المقدمة، ندخل فيما هو المقصود في المقام، و هو مفاد، اضرب زيدا، أو اضرب يا زيد، و هنا أيضا يوجد نسبتان لا محالة، نسبة ناقصة، و نسبة تامة. النسبة الناقصة، هي مدلول هيئة «افعل»، على حدّ النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة «ضرب» و «يضرب»، و النسبة التامة، هي مدلول هيئة الجملة، «اضرب أنت» مع تقدير الفاعل لا محالة، إذ أن فعل الأمر، هو أيضا، بحاجة إلى فاعل، و يتشكّل من هذا الفاعل، و جملة «افعل أنت»، جملة فعليّة لها هيئة و هذه الهيئة، موضوعه للنسبة التامة.

و الآن نريد أن نعرف، ما هو الفرق بين، «افعل» و بين «فعل»، فهل الفرق في جانب النسبة الناقصة، أو في جانب النسبة التامة. طبعا لو كانت النسبة الناقصة هنا، هي عين النسبة الناقصة هناك، و النسبة التامة هنا، هي عين النسبة التامة هناك دون إدخال أي تعديل، إذن لما كان هناك فرق بين «فعل» و «افعل»، بينما الفرق ثابت بالوجدان، إذن فلا بدّ و أن يكون قد أدخل تعديل، إما في طرف النسبة التامة، التي هي مفاد هيئة الجملة، و إما في مفاد النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة الفعل. من هنا كان أماننا بدوا احتمالات.

١- الاحتمال الأول، أن يكون الفرق، بلحاظ النسبة التامة، بمعنى أن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٥

هيئة «افعل»، موضوعه، بقطع النظر عن جملتها، أيضا للنسبة الصدورية، بنحو النسبة الناقصة التحليلية، كما أن هيئة «فعل»، بقطع النظر عن جملتها و عن فاعلها، موضوعه للنسبة الناقصة التحليلية، فمن هذه الناحية، لا فرق بين مفاد «فعل زيد» أو «افعل يا زيد» و إنما الفرق بينهما في النسبة التصادقية التامة، التي هي مفاد الجملة، فإن النسبة التصادقية في «فعل زيد» مرجعها إلى التصادق، بين الذات المبهمّة،

التي أخذت طرفا للنسبة الناقصة في، «ضرب» و بين «زيد»، كأنه يقول، إن ذاك هو هذا «ضرب»، و قد قلنا سابقا في بحث المعاني الحرفية، إن التصادق بين مفهومين في عالم اللحاظ، لا بدّ و أن يكون، بلحاظ فئتهما لا بما هما في الذهن، إذ من الواضح، أنه بما هما في الذهن و عالم اللحاظ، هما متغايران، إذن فلا بدّ من ملاحظة المفنى فيه، و هذا المفنى فيه.

تارة، يكون هو عالم الخارج، كما في قولنا «ضرب زيد»، فالنسبة التصادقية هنا، بين المفهومين في عالم الخارج و التحقق، بين الذات المبهمه في «ضرب» و بين «زيد» بلحاظ عالم الخارج.

و تارة أخرى يكون المفنى فيه، أى النسبة التصادقية، بلحاظ عالم آخر، غير عالم الخارج، من قبيل عالم الاستفهام، في قولنا. «هل زيد ضارب» أو عالم الترجى أو التمنى، فإنه هنا، يدل على النسبة التصادقية التامة، لكن لا بلحاظ عالم الخارج، بل بلحاظ عالم الطلب، الذى هو من قبيل عالم الاستفهام، و عالم التمنى و الترجى و غيره من العوالم، فالذات التي تضرب هي «زيد» لكن بلحاظ العالم الطلبى، لا- بلحاظ عالم الخارج، و على هذا الأساس، ففى هذا الاحتمال، النسبة الناقصة في «فعل، و افعل» واحدة، و النسبة التامة التصادقية تكون في «فعل زيد» مبنية بلحاظ عالم الخارج، و في «افعل يا زيد» مبنية بلحاظ عالم الطلب. [٥٠]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٤؛ ص ١١٥

هذا الاحتمال للفرق غير صحيح، و ذلك، لأن لازمه أن لا يكون هناك فرق بين «افعل» و «فعل» بقطع النظر عن طرو الجملة عليه، لأن الفرق ما بين

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٦

«فعل زيد» و «افعل يا زيد» نشأ بلحاظ النسبة التصادقية، التي هي مفاد الجملة التامة، إذن معنى هذا، أنه لو قطعنا النظر عن النسبة التصادقية، و عن مفاد الجملة التامة، و نظرنا إلى الفعل، بما هو هو، لا بما هو جزء من جملة، حينئذ لا يبقى فرق فيما بينهما، لأننا إذا نظرنا إلى الفعل بما هو هو، لا يبقى عندنا إلا النسبة الناقصة، و المفروض أن النسبة الناقصة فيهما على حد سواء، مع أن الوجدان اللغوى قاض، أن الفرق بينهما محفوظ حتى لو نظر إليه بما هو هو، بقطع النظر عن كونهما جزءين من جملتين، بدهاه و وجود الفرق بين فعل الماضى، و فعل الأمر بما هما هما، و هذا دليل، على أن الفرق بينهما، لم ينشأ فقط محضاً، من طرف النسبة التصادقية، التي هي من تبعات هيئة الجملة، بل لا بدّ من فرض فرق بينهما، بلحاظ النسبة الناقصة التي هي مفاد هيئة الفعل، إذن فهذا الاحتمال لا يمكن المساعدة عليه.

٢- الاحتمال الثانى: أن يكون الفرق بلحاظ النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة الفعل، فهيتة «ضرب» أو «يضرب» موضوعه للنسبة الناقصة، التي هي النسبة الصدورية، أى صدور الفعل من الفاعل، بنحو المعنى الحرفى، لأن صدور الفعل من الفاعل يوجد ربطا مخصوصا و نسبة مخصوصة بينهما، و هذا الربط، من النسب الناقصة، باعتبار أن موطنه الأصلي، هو عالم الخارج، و أما هيئة «افعل»، فمفادها نسبة ناقصة أخرى، أيضا موطنها الأصلي، هو عالم الخارج، و هي النسبة الإرسالية، أو الإلقائية، أو الدفعية. و توضيح ذلك.

أنه لا إشكال، فى أنه من الممكن، أن نتصور بحسب عالم التكوين، إلقاء عين على عين، كإلقاء زيد على الأرض، و هذا فرد حقيقى من الإلقاء، و هناك فرد آخر عنائى من الإلقاء أيضا، بحسب عالم التكوين، و هو إلقاء زيد على العمل، لا على العين، كما إذا ألقيت بزید على الكتاب، بقصد أن تجبره على المطالعة، فتقول ألقيناه على المطالعة، و دفعناه نحو المطالعة، و هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٧

الإلقاء و الدفع، إلقاء و دفع تكوينى، و لكنه بحسب الحقيقة هو دفع نحو الكتاب، لا نحو المطالعة، إذ أن المطالعة ليست عينا خارجية، حتى يتأتى الدفع نحوها، لكنه بالعناية دفع نحو المطالعة، باعتبار أن الكتاب أداة للمطالعة، فيصدق على هذا الدفع الخارجى التكوينى،



بنحو من العناية، أنه دفع نحو المطالعة، ولهذا تقول دفعته نحو المطالعة، وهذا الدفع، يوكد نسبة و ربطا مخصوصا بين المدفوع و المدفوع إليه، وهذه النسبة نسميها، بالنسبة الإرسالية أو الدفعية أو التحريكية أو ما شئت فعتبر عن هذه النسبة، و الربط المخصوص، الحاصل بين شيئين، بلحاظ دفع أحدهما نحو الآخر، وهذه النسبة الإرسالية، هي في مقابل النسبة الصدورية إذ أنه تارة، «زيد» يطالع في الكتاب حقيقة، فتصدر منه المطالعة فيكون بينه و بين المطالعة نسبة صدورية، و أخرى لم تصدر منه المطالعة، و لكن ألقى و دفع نحو مطالعة الكتاب، فهنا، تكون النسبة، نسبة إرسالية إلقائية، لكن الإلقاء هنا، عنائي لا حقيقي، لأنه لم يلق على المطالعة بل على الكتاب و مع هذا، يتحصل من هذا الإلقاء، نسبة إرسالية، و هي نسبة من النسب الخارجية، على حد النسبة الصدورية، و حينئذ يقال، أن مفاد، صيغة «افعل»، هو عبارة عن هذه النسبة الإلقائية الإرسالية، فإننا تارة، نريد أن نعتبر عن النسبة الصدورية، بين زيد، و المطالعة، فنقول، زيد طالع الكتاب، أو هو، يطالع الكتاب، و أخرى، نريد أن نعتبر عن نسبة، تحصل بدفع زيد نحو المطالعة، فنقول، طالع يا زيد الكتاب، فمفاد، «افعل»، عبارة، عن نسبة خارجية ناقصة، و هي النسبة الإرسالية الدفعية، و حيث أن هذه النسبة الإرسالية، تكون عادة من لوازم إرادة الشيء و معلولة لإرادة الشيء، تكون صيغة «افعل» دالة بالدلالة التصورية الالتزامية على الإرادة، فحينما تدفع زيدا نحو الكتاب، دفعك هذا، إنما كان، من أجل أن يقرأ و يستفيد، فهذه النسبة الإرسالية بحسب العالم الخارجي، دائما و عادة، تكون معلولة لإرادة المادة، و باعتبار هذه الملازمة، تكون لفظة «افعل»، دالة بالدلالة المطابقة التصورية بالوضع على النسبة الإرسالية، و دالة بالدلالة التصورية الالتزامية، على الإرادة، كدلالة كلمة الشمس بالمطابقة تصورا على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٨

قرص الشمس و بالدلالة التصورية الالتزامية، على الضوء المنتشر في العالم، باعتبار ارتكاز الملازمة بين القرص و الضوء، كذلك الحال هنا، ف «افعل» بحسب الحقيقة لها مدلولان تصوريان، مدلول تصوري مطابق، و هو النسبة الإرسالية، و مدلول تصوري الترامي، بمعنى أنه ينتقش في الذهن تصورا، و هو الإرادة، و لهذا لو سمعنا كلمة «افعل» من الحجر، ينتقش في الذهن كلا هذين التصورين، النسبة الإرسالية، و إرادة المادة تصورا أيضا، باعتبار الملازمة النوعية بين هذين المطلقين.

و أميا الطلب، فإن قلنا، بأن الطلب عبارة أخرى عن الإرادة [٥١]، كما هو مبنى صاحب الكفاية، إذن فدلالة صيغة «افعل» على الطلب، يكون بالدلالة التصورية الالتزامية، و إذا قلنا بأن الطلب، شيء وراء الإرادة [٥٢]، و هو السعي نحو تحصيل المقصود، و إلا مجرد الإرادة و الشوق النفساني، دون التحرك الخارجي نحو المقصود، لا يصدق عليه طلب، فحينئذ، تكون صيغة افعل في المقام، باعتبار كونها دالة على الإرادة، و باعتبار كونها واقعة في طريق تحصيل المقصود، فهي تكون مصداقا للطلب حقيقة، و يكون عنوان الطلب منطبقا على الصيغة حقيقة، على حد انطباق العنوان الانتراعي على منشأ انتراعه.

ثم إن لصيغة «افعل» وراء مدلوليها التصوريين، مدلول تصديقي، و هو عبارة عن كشف الصيغة، عن أن في نفس المتكلم يوجد إرادة، و هذه الدلالة التصديقية غير مربوطة بالوضع، كما تقدم في مبحث الوضع، من أن الدلالات التصديقية للألفاظ، دلالات سياقية، تنشأ من الظهور الحالى، و من السياق، و لا دخل للوضع فيها، و أمّا الوضع فإنما هو أساس للدلالات التصورية.

ثم بعد أن اتضح مدلول الصيغة، نقول، بأن المعروف بين المحققين

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١١٩

المتأخرين، بأن صيغة «افعل» لها معنى واحد، و هو ما ذكرناه، خلافا لما كان يترأى من الأقدمين، حيث جعلوا لصيغة «افعل» معان متعددة، في مقابل الطلب، كالاستهزاء، و التسخير، و التعجيز، و غيره، بينما المتأخرون، قالوا بأن للصيغة مدلول تصوري واحد، و إنما الفرق في المداليل التصديقية ففرق بين «صل» و «ذق إنك أنت العزيز الكريم»، و الفرق في المدلول التصديقي لا- في المدلول التصوري، فهو واحد في الجميع، لكن الدواعي تختلف، و السيد الخوئي جريا على مبناه، لم يوافق هؤلاء، لأنه بنى على أن المدلول التصديقي هو معنى الصيغة، و قال، بأن معنى صيغة «افعل»، هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف [٥٣] و طلبه منه، و على هذا التزم بمعان

عديدة للصيغة، فتارة تستعمل في الطلب، و أخرى في الاستهزاء، و ثالثة في التعجيز، و هكذا، و هذه معان متباينة، فلا بدّ من الالتزام بتعدد معانى الصيغة.

و هذه النتيجة التي انساق إليها السيد الخوئي، في المقام، لها لازم غريب أيضا مضافا إلى بطلان أصل مبناه، و هذا اللازم هو، أن لا تكون مادة الأمر في موارد التعجيز و غيره من الموارد، مستعملة في المعنى أصلا، و توضيح ذلك:

لو قلت لزيد «طر إلى السماء»، و كنت تريد بذلك التعجيز، فتارة، نفرض أن هذا القول، مستعمل في النسبة الإرسالية كما يقول المشهور، غاية الأمر إن استعمال اللفظ في النسبة الإرسالية و في الدفع نحو السماء تارة يكون بداعي الطلب و أخرى يكون لتنيبه إلى عجزه عن الطيران إلى السماء. و هذا أمر معقول.

إذن، فكلمة «طر» قد استعملت في معناها تصورا مادة و هيئة، و أما إذا فرض، أن كلمة «طر»، معناها ابتداء، هو المدلول التصديقي، و هو في المقام عبارة عن التعجيز، فبحسب الحقيقة هنا التعجيز لا ربط له بمدلول المادة،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٠

و هو الطيران إلى السماء، لأن التعجيز، لا يكون تعجيزا بالطيران إلى السماء، و إنما يكون تعجيزا، بالأمر بالطيران إلى السماء، فالتعجيز، معناها، إبداء مطلب، يظهر به عجز زيد، و المطلب الذي يكون موجبا لظهور العجز، إنما هو الأمر بالطيران، لا نفس الطيران، و كذلك الحال فيما إذا أمر الفقير، بشراء القصر استهزاء به، فإن الاستهزاء، يكون بالأمر بالشراء لا بنفس الشراء، بل لو اشتراه حقيقة، لما استهزأ به، لأنه غني.

و على هذا، لا بدّ في المقام، من تعطيل مدلول المادة رأسا بأن يقال، بأن المادة لم تستعمل في معنى، أو استعملت في معنى، و لكنه ليس هو متعلق التعجيز و لا هو متعلق الاستهزاء، فليس الاستهزاء بمدلول المادة، يعنى بشراء القصر، و ليس التعجيز بمدلول المادة أى بالطيران، و هذا كاشف قطعي، عن أن الاستهزاء و التعجيز و غير ذلك فرع الفراغ عن وجود مدلول محفوظ في سائر الموارد لصيغة الفعل، و هو النسبة الإرسالية الدفعية حتى يتصور، تارة الطلب، بهذه النسبة، و أخرى التعجيز بهذا الإرسال.

فالتعجيز و الاستهزاء و غيره، يحتاج في المرتبة السابقة، إلى فرض شيء غير مدلول المادة، فمجرد مدلول المادة و هو الطيران إلى السماء، و نفس شراء القصر، لا يكفي في تعقل التعجيز و الاستهزاء، بل لا بدّ من فرض شيء آخر، وراء المادة.

فالصحيح ما عليه المشهور، من أن صيغة «افعل»، لها مدلول واحد محفوظ في سائر الموارد، و إن اختلفت دواعي الاستعمال.

ثم إن صيغة «افعل»، حين صدورها، هي مستعملة في النسبة الإرسالية، بمقتضى أصالة الحقيقة، لكن، هل هي مستعملة بداعي الإرادة، أو بداعي التعجيز مثلا، مع عدم وجود قرينه خاصة على شيء من ذلك، فما هو مقتضى ظهور العبارة؟.

لا إشكال في أن ظاهر العبارة، هو أن تكون مستعملة بداعي الإرادة، لا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢١

بداع آخر، إذ أن حملها على داع آخر، يحتاج إلى قرينه خاصة، و ما لم تقم تلك القرينة الخاصة، فالظهور الأولى يقتضى الحمل على الإرادة، فيصير مدلول العبارة التصديقي، هو الإرادة، لكن وقع الكلام في منشأ هذا الظهور، فكيف نشأ هذا الظهور، مع أن صيغة «افعل» مستعملة في معناها الحقيقي، و هو النسبة الإرسالية، فلما ذا يكون لها ظهور في أنها مستعملة بداعي الإرادة لا بسائر الدواعي الأخرى؟.

صاحب [٥٤] الكفاية (قده) فسّر منشأ هذه الدلالة، على سليقته، حيث يمكن أن يقال، بأن الوضع قد قيّد في المقام، فوضع لفظ صيغة «افعل» للنسبة الإرسالية مقيد بأن يكون الاستعمال، بداعي الإرادة مثلا أو بغيره من الدواعي، فيؤخذ هذا الداعي قيّدا في نفس الوضع، لا في المعنى الموضوع له، حيث أن المعنى الموضوع له واحد في سائر الموارد و هو النسبة الإرسالية.

و هذه المحاولة تقدّم نظيرها منه، في بحث المعاني الحرفية، حيث ادّعى، بأن اللحاظ الآلى لم يؤخذ في المعنى الموضوع له، و لكنّه

أخذ في نفس الوضع، وقد تقدم البرهان على بطلانه في بحث الوضع و المعاني الحرفية، حيث ذكرنا أن الوضع ليس من المجعولات الاعتبارية، على حد المجعولات الشرعية الصالحة لأن تؤخذ مقيدة بقيد من القيود الواقعية، فمحاولته لا ترجع إلى محصل، بل يمكن أن يبين هذا الظهور بتعبير آخر، وهو أن صيغة افعال لها دالتان تصورتان، دلالة تصورية على النسبة الإرسالية، و دلالة تصورية التزامية على الإرادة، من باب الملازمة بين الإرسال و الإرادة، و حينئذ، لو فرض، أن المدلول التصديقي لصيغة «افعل» كان هو الإرادة، إذن فقد تطابق المدلول التصديقي مع كلا المدلولين التصوريين لأن الصيغة دلت تصورا على مفهوم الإرادة و دلت تصديقا على واقع الإرادة،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٢

فالسخرية بين المدلول التصديقي و المدلول التصوري، محفوظة في المقام، و هي الأصل العرفي الارتكازي العام.

و أما إذا فرض أن المدلول التصديقي، كان عبارة عن التسخير تارة، و عن التعجيز أخرى، إذن، لم يحصل هناك تسامخ بين المدلول التصديقي و المدلول التصوري لأن الصيغة تدل تصورا على الإرسال الناشئ من الإرادة، و تصديقا لا تدل على الإرادة، و إنما تدل على التعجيز مثلا، فلم يكن هناك سخرية، بين المدلولين، فأصالة السخرية و التطابق التي هي أصل عرفي عقلاني عام، تكون بنفسها منشأ لنكتة ظهور الخطاب في أنه بداعي الإرادة لا بداع آخر.

و إن شئت قلم بتعبير آخر، أن سائر الدواعي الأخرى غير الإرادة بحسب الحقيقة، تفترض قبلها إرادة، و هذا بخلاف الإرادة فإنها لا تفترض قبلها تسخيرا و لا- تعجيزا فإن من يستعمل صيغة «افعل» بداعي الإرادة، ليس له أي نظر إلى التعجيز و التسخير، و أمّا من يستعملها بداعي التعجيز أو التسخير مثلا فلا يتحقق التعجيز و لا التسخير إلا بافتراض الإرادة، لأن من يريد شيئا، حتى يظهر للآخر عجزه، يحتاج إلى فرض الإرادة، و لو ادعاء و عناية، بينما داعي الإرادة، لا يحتاج إلى الدواعي الأخرى، و لو عناية و ادعاء. فمن هنا كان طبع المطلب يقتضي تعين داعي الإرادة، و حمل الصيغة على داعي الإرادة، حيث أن داعي غير الإرادة بنفسه يحتاج إلى عناية و مؤنة زائدة، و هي فرض إرادة أولا، ثم التحول منها إلى بقية الدواعي، و هذه المؤنة الزائدة، منفية بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

إذن نخلص مما تقدم، بخمس حيثيات لصيغة افعال: اتضح أن للصيغة مدلولين تصوريين، مدلول تصوري مطابق، هو النسبة الإرسالية، و مدلول تصوري بالملازمة، هو عبارة عن الإرادة، لأن الإرسال ملازم للإرادة فيكون الدال على أحد المتلازمين تصورا دالا أيضا تصورا بالدلالة التصورية الالتزامية على ملزومه، ثم إن وراء هاتين الدالتين، دلالة تصديقية، بمعنى كون الصيغة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٣

كاشفا عن ثبوت فرد من الإرادة في نفس المتكلم، و هذا الكشف التصديقي ليس مربوطا بباب الوضع، بل بالظهور الحالي الإطلاقي، فهذه ثلاث دلالات لصيغة «افعل»، ثم إن الصيغة، لها دلالة على مفهوم الطلب، لأن الظاهر عرفا من لفظ الطلب، هو السعي و التحرك نحو المقصود لا الإرادة، و حينئذ صيغة «افعل»، باعتبار دلالتها التصورية الأولى، و هي دلالتها على النسبة الإرسالية، تكون دالة تصورا و بالتبع، على نفس مفهوم الطلب، لأن الإرسال و الدفع مصداق للطلب، و الدال تصورا على المصداق، دال تصورا و بالتبع على عنوان ذلك المصداق، من قبيل أن كلمة رمان، دالة على رمان بالمطابقة تصورا، و دالة تصورا على عنوان الفاكهة، باعتبار أن الرمان مصداق للفاكهة، فكذلك صيغة «افعل» فهي تدل تصورا بالمطابقة على الإرسال و الدفع، فمن هذه الناحية تدل على مفهوم الطلب أيضا، تصورا، باعتبار أن الإرسال و الدفع، مصداق لعنوان الطلب، و الدال تصورا على المصداق، دال كذلك تصورا و بالتبع على عنوان ذلك المصداق، فهذه دلالة على الطلب تصورية، في طول الدلالة التصورية على الإرسال و التحريك، ثم إنه إذا كان لصيغة «افعل» دلالة تصديقية على الإرادة، بمعنى الكشف عن وجود الإرادة في نفس المتكلم، إذن فبلحاظ كون الصيغة كاشفة عن الإرادة في نفس المتكلم، تكون بنفسها مصداقا حقيقيا للطلب من قبل المتكلم، لأن المولى بكشفه عن إرادته، يسعى إلى تحصيل مقصوده

حقيقة، إذن، فهذا سعى نحو المقصود حقيقة، فهو إذن مصداق للطلب حقيقة، إذن فلصيغته «افعل» مصداقية حقيقة للطلب، باعتبار حيثية كشفها عن الإرادة، فهذه حيثيات خمسة في صيغة افعال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٤

## الجهة الثانية في دلالة الصيغة

### إشارة

هل أن صيغة الأمر تدل على الوجوب، أو على الجامع بين الوجوب والاستحباب؟. قلنا أن للصيغة مدلولاً تصديقياً، حيث تدل على الإرادة في نفس المتكلم، فهل تدل على ذلك بمرتبة الوجوب أو بمرتبة الاستحباب أيضاً؟.

تقدم الكلام عن نظير ذلك في مادة الأمر و ذكرنا أن المسالك في توجيه دلالة مادة الأمر على الوجوب ثلاثة.

### المسلك الأول

هو مسلك الميرزا، و مضمونه أن الدلالة بحكم العقل [٥٥]، و هذا المسلك لو تم، يأتي هنا حرفاً بحرف، إذ يقال، أنه كلما صدر طلب من المولى، و لم تقم قرينه على الترخيص في المخالفة، فالعقل يحكم بالوجوب، و ذلك لا يفرق، بين أن يكون الطلب، صادر بصيغة الأمر، أو بمادته، و قد تقدم الكلام في إبطال هذا المسلك في مادة الأمر.

### المسلك الثاني

هو أن ثبت الوجوب بالإطلاق، إذ يقال بأن اللفظ الدال على الطلب أو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٥

على الشوق و الإرادة، و إن كان وضعاً ملائماً مع المرتبة الشديدة و الضعيفة، لكن يتعين الحمل على المرتبة الشديدة، بالإطلاق و مقدمات الحكمة، فلو فرضنا أن لفظ الإرادة موضوع للجامع ما بين الإرادة الشديدة و الخفيفة، و قال أريد منك كذا، يتعين حمل اللفظ على الإرادة الشديدة بالإطلاق.

بتقريب تقدم في مادة الأمر، بدعوى أن الشديد، أخف مئونة من الضعيف، و كلما دار الأمر بين الأشد مئونة، و لأخف مئونة تعين حمل اللفظ على الأخف و هو المرتبة الأعلى من الإرادة.

و قد تقدم، لما ذا كانت المرتبة الأعلى أخف مئونة، مع دفعه فيما سبق، لكن لو بنينا على هذا المسلك، و قطعنا النظر عن بطلانه، فقد يقال، بعدم جريانه في صيغة «افعل»، لأن هذا المسلك، إنما يتأتى تطبيقه على لفظ، يدل على الإرادة و الشوق و نحو ذلك من الأمور القابلة للشدة و الضعف، و حينئذ بالإطلاق و مقدمات الحكمة يتعين بأن المقصود هو المرتبة الشديدة من الإرادة و الشوق، و أمّا صيغة «افعل» فمدلولها هو الإرسال و الدفع، و من المعلوم أن الإرسال و الدفع، لا يختلف شدة و ضعفاً باختلاف شدة الشوق و ضعفه، فإذا كنت تشتاق جداً بأن يسقط زيد على الأرض تدفعه نحو الأرض، و إذا كنت تشتاق إلى ذلك ضعيفاً، أيضاً تدفعه إلى

الأرض ففي كلتا الحالتين، الدفع محفوظ بنحو واحد، إذ ليس له مرتبتين، شديدة و ضعيفة، تبعاً لشدة الشوق و ضعفه، حتى تتعين إحداهما بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

و هذه الشبهة جوابها واضح في المقام، و هو أن مجرى الإطلاق في المقام، لو كان هو المدلول التصوري لصيغة «افعل»، لكان لهذا الكلام مكان «بأن يقال» أن المدلول التصوري المطابقي للصيغة، هو الإرسال، و الإرسال ليس له مراتب.

لكن بحسب الحقيقة، مجرى الإطلاق، هو المدلول التصديقي للصيغة الذي هو الكشف عن الإرادة في نفس المتكلم، فيقال، بأن هذه الإرادة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٦

المنكشفة تصديقا لصيغة افعل، هي إما شديدة و إما ضعيفة، فبالإطلاق و مقدمات الحكمة يتعين كونها شديدة. و بتعبير واضح، قلنا أن لصيغة «افعل» مدلول تصوري مطابقي، و هو الإرسال، و مدلول تصوري بالملازمة، و هو مفهوم الإرادة، و مدلول تصديقي كاشف عن واقع الإرادة، و ما لا يتصور فيه الشدة و الضعف، إنما هو المدلول التصوري المطابقي، فلو كان هناك إشكال في عدم تعقل الشدة و الضعف، فإنما هو في مرتبة المدلول التصوري المطابقي، إذن، فهذا المسلك، لو تمّ هناك في مادة الأمر، ينطبق هنا في الصيغة، لكن تقدّم في محله، أن هذا المسلك في غير محله.

### المسلك الثالث

و هو مسلك الوضع، و أن الصيغة موضوعه للوجوب، و هذا المطلب قد يشكل عليه هنا، بعين الإشكال السابق، فيقال، بأنه قد يتعقل الوضع للوجوب، باعتبار أن الوضع للوجوب، معناه، التقييد في المعنى الموضوع له، فيتخصص المعنى الموضوع له إلى حصتين، حصّة تسمى بالوجوب، و حصّة تسمى بالاستحباب، و لكن المعنى الموضوع له، هو الإرسال و الإلقاء، ليس فيه شدة و ضعف، فكيف يمكن بالوضع تقييد المعنى بالمرتبة الشديدة، مع أن الإرسال على نهج واحد.

و هذا الإشكال، يمكن أن يجاب عنه بتعبيرات، من قبيل، أن الإلقاء بما هو إلقاء، من ناحية نفسه، و إن كان تصورا لا يتخصص إلى حصتين، لكنه يتخصص تصورا، من حيث منشئه، لأن الإلقاء تارة يكون بإرادة إعلانية، و أخرى يكون بإرادة ضعيفة، و حينئذ، الواضع في مقام وضع صيغة «افعل» يمكن أن يضعها لجامع الإلقاء، و يمكن أن يضعها، للحصّة الخاصة من الإلقاء الناشئ من الإرادة الشديدة، بحيث تكون الصيغة دالة بالتبع تصورا على تلك الإرادة القوية، و حينئذ، بمقتضى التطابق بين المدلول التصوري، و المدلول التصديقي، يستكشف أن إرادة المتكلم، إرادة قوية، و هو معنى الدلالة على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٧

الوجوب، فهذا الإشكال مندفع بالنسبة لهذا المسلك.

و لكن يمكن تقريب دلالة الصيغة على الوجوب ببيان جديد، لا يحتاج معه إلى دعوى الوضع، أو دعوى الإرادة القوية قيدا في المعنى الموضوع له.

و توضيح هذا البيان هو: أن صيغة «افعل» تدل بالدلالة التصورية على الإلقاء الذي هو أمر تكويني خارجي، و هذا الإلقاء، يتصور فيه سدّ تمام أبواب العدم، بحيث أن المكلف مقهور، و لا مناص له تكويناً، عن أن يفعل هذا الفعل الذي ألقى عليه، و حيث أن صيغة «افعل» استفيد من سياقها، أنها صادرة في مقام الدفع و التسبب التشريعي، فبمقتضى أصالة المطابقة، بين المدلول التصوري و بين ما هو المتحصّل من ظاهر السياق التصديقي يكون هذا الإلقاء و التسبب التشريعي من سنخ ذلك الإلقاء التكويني، بمعنى أنه أيضاً، يستبطن مقهورية المكلف، إذ لا مناص له عن التوجه نحو الفعل، و هذا معنى عدم الإذن في المخالفة، الذي هو الوجوب.

و هذا يكون وجها، لكيفية استفادة الوجوب من الصيغة و أمثالها بالإطلاق و مقدمات الحكمة، لكن الإطلاق، بتقريب أصالة المطابقة بين المدلول التصوري، و المدلول التصديقي، لا بتقريب آخر.

و عليه فلا ينبغي الإشكال في دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، إمّا بهذا التخريج، و إمّا بالوضع.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٨

### الجهة الثالثة دلالة الجملة الخبرية على الطلب و الوجوب

#### إشارة

لا إشكال في صحة استعمال الجملة الخبرية، في مقام إفادة الطلب و الوجوب، من قبيل «يعيد» و «يغتسل» و نحو ذلك، و إنما الكلام في تخريج دلالة هذه الجملة على الطلب، مع أنها موضوعة للإخبار، و في أنّ هذه الدلالة، هل تقتضى إثبات الطلب الوجوبي، أو جامع الطلب، الملائم للاستحباب أيضا، فالكلام يقع في مقامين.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٢٩

### المقام الأول دلالة الجملة الخبرية على الطلب و فيه مسلكان

#### المسلك الأول:

#### إشارة

هو ما انعقد عليه مشهور المتأخرين، كصاحب [٥٦] الكفاية و غيره [٥٧]، من أنّ الجملة الخبرية في كلا الموردین، الإنشاء و الإخبار، هي مستعملة في المعنى الموضوع له، و هو النسبة الصدورية [٥٨]، فقولنا «يعيد»، أيضا مستعمل في نفس المدلول التصوري المحفوظ في موارد الإخبار، و حيث أنّ دلالة هذه الجملة على الطلب، خلاف الطبع، القاضى بدلالاتها على الإخبار، كان لا بدّ من بذل عناية، فما لم تقم قرينة على هذه العناية، تحمل الجملة على ما هو مقتضى الطبع، و هو الإخبار، و التصديق بالنسبة، و إذا قامت هذه العناية، تحمل على إفادة الطلب، و لكن في كلتا الحالتين، المدلول التصوري واحد، و هو النسبة الصدورية، و في مقام تصوير كيفية إفادة الطلب بالعناية من هذه الجملة مع التحفظ على مدلولها التصوري و هو النسبة الصدورية، يوجد عدة وجوه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٠

#### الوجه الأول:

أن يقال بأن كلمة (يعيد)، الجملة الخبرية، مدلولها التصوري، بحسب وضعها و طبعها، هو النسبة الصدورية، و مدلولها التصديقي، بحسب ظهورها السياقي، هو قصد الحكاية و الإخبار عن ثبوت هذه النسبة خارجا.

و حينئذ، يقال في هذا الوجه، أنه بالإمكان الالتزام و التحفظ على كلا المدلولين لهذه الجملة في موارد الطلب، بمعنى أن يفرض أنّ جملة (يعيد) مستعملة في موارد الطلب، في النسبة الصدورية، على حدّ استعمالها في سائر الموارد، و أيضا المدلول التصديقي، و هو الحكاية و الإخبار عن صدور هذه النسبة، يلتزم به في موارد الطلب، كما في سائر الموارد، غاية الأمر أنه يعترض في المقام سؤالان.

الأول، أنّ هذا الإخبار، إخبار كاذب، إذ كيف يكون الإخبار إخبارا، مع أنه كثيرا ما يتخلف بحسب الخارج، فلا يعيد صلواته هذا

الإنسان!.

و الثانى، أن هذا، إذا كان إخبارا صرفا عن وقوع النسبة خارجا، فكيف يدل على الطلب؟.

و جواب هذين السؤالين، نكتة واحدة و هى: أن يصار إلى تضييق دائرة الإخبار، بأن يقال، أن الشارع بقوله، «يعيد» هو يوجه خطابه لمن كان فى مقام الامتثال، و يخبر عن صدور النسبة من الإنسان، لا بشكل مطلق و كيفما اتفق، بل الإنسان الذى هو فى مقام الانقياد بهذا القيد، و الذى هو فى مقام تطبيق عمله على رأى الشارع، لا أن كل إنسان «يعيد»، و إلّا، فالإنسان الذى لا يلتزم الشرع، لعله لا يعيد صلاته، فهو إخبار فى وعاء مخصوص بالنسبة إلى شخص مخصوص، هذا بالنسبة للسؤال الأول.

و أمّا بالنسبة للسؤال الثانى، أن يقال، بأن دلالة هذه الجملة على الطلب تكون بالدلالة الالتزامية، حتى مع التحفظ على المدلول التصورى و المدلول التصديقى للجملة الخبرية، فهذه الجملة تدل على الطلب بالالتزام، باعتبار،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣١

أن إخبار المولى عن أن من يكون عمله مطابقا للقواعد الشرعية، يعيد، فهذا إخبار بالدلالة الالتزامية، عن أن القواعد الشرعية، تأمر بالإعادة فالمولى حينما يخبر، بأن الإنسان الذى يكون عمله مطابقا للقواعد الشرعية «يعيد»، فهذا إخبار بالمطابقة عن الإعادة، و إخبار بالالتزام عن أن القواعد الشرعية، تطلب و تقتضى الإعادة، و بذلك تكون الجملة الخبرية دالة على الطلب.

إذن فالجواب على كلا السؤالين، بنكتة واحدة، و هى إعمال تضييق دائرة الإخبار، فالمولى يخبر، بأن من كان فى مقام الامتثال و الانقياد، يعيد صلاته، لا مطلق إنسان يعيد صلاته، ففاعل «يعيد» هو من كان عمله موافقا للقواعد الشرعية، و لكى يكون إخبار المولى بالإعادة، دالا بالالتزام على الطلب، فهذا ينشأ من ظهور حال المولى، فى أنه فى مقام إعمال المولى، لا مقام الحكاية البحتة، و هذا الظهور، بنفسه يكون مقيدا لمن يعيد، بخصوص الإنسان الذى هو فى مقام الامتثال، و هذه العناية، و هى تضييق دائرة الإخبار بمن كان فى مقام الامتثال، تحتاج إلى مثل هذه القرينة، و إلّا، لو تجرّدت كلمة «يعيد» عن كل قرينة، لكان مقتضى طبعها الأولى هو الإخبار المحض.

إذن وجه العناية، فى حمل الجملة الفعلية على الطلب، مع أن ذلك خلاف الطبع، القاضى بحملها على غير الطلب، بل على الإخبار المحض، العناية، هى تضييق دائرة الإخبار.

## الوجه الثانى:

أن يتحفظ على المدلول التصورى للجملة الخبرية، و يقال، بأن الجملة مستعملة فى النسبة الصدورية، و أيضا يتحفظ على المدلول التصديقى، و هو قصد الحكاية، و لكن يفترض أن قصد الحكاية و الإخبار، لا يكون عن المدلول المطابقي، و هو النسبة الصدورية، بل عن ملزوم المدلول المطابقي، و هو تحريك المولى و طلبه، و توضيح ذلك:

إن النسبة الصدورية، كثيرا ما تنشأ من طلب المولى و تحريكه، فيصح

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٢

الإخبار عن الطلب الذى هو الملزوم، بلسان الإخبار عن اللازم، و هو ما يعتبر عنه بالكناية، من قبيل أن تقول، زيد كثير الرماد، فتخبر بذلك عن ملزوم كثرة الرماد، و هو أن زيدا كريم، فهنا، المدلول التصورى، هو النسبة بين المحمول و الموضوع، أو بين الفعل و الفاعل، محفوظ، و أمّا المدلول التصديقى، فهو قصد الحكاية، لا عن النسبة نفسها، كما فى الوجه الأول، بل قصد الحكاية، عن ملزوم تلك النسبة، و هو الطلب.

إذن فى هذا الوجه، لا بد من بذل عناية، لدلالة الجملة الخبرية على الطلب، و هذه العناية ليست هى التقييد و التضييق، كما فى الوجه السابق، بل هى الحمل على الكناية، فإن الكناية فى نفسها، نحو عناية، لأن مقتضى طبع الكلام، أن يكون التوجه التصديقى نحو

المدلول المطابقي، فجعل المدلول المطابقي جسرا إلى المدلول الالتزامي و إلى الملازم و الملزومات الذي هو مفاد الكناية، هو خلاف الطبع.

### الوجه الثالث:

أن يتحفظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، و هو النسبة الصدورية، فهي مستعملة في هذه النسبة، و لكن تسلخ هذه الجملة عن مدلولها التصديقي، و هو قصد الإخبار، فهنا في هذا الوجه، لا يفترض قصد الحكاية، لا عن المدلول المطابقي، و لا عن المدلول الالتزامي، و لكن يقال أن النسبة الصدورية التي هي المدلول المطابقي التصوري، كثيرا ما تكون في طول النسبة الإرسالية من قبل المولى، كما تقول دفعته فاندفع، و أرسلته فذهب، إذن بعد قيام قرينة دالة على هذه الطولية، ينعقد للجملة الخبرية (يعيد) دلالة مطابقية تصورية على النسبة الصدورية، و دلالة تصورية التزامية على النسبة الإرسالية، فكلمة «يعيد» تدل على نسبتين تصويتين، بالدلالة التصورية، تدل تصورا بالمطابقة على النسبة الصدورية التي هي المعنى الموضوع له، و تدل بالدلالة الالتزامية التصورية على النسبة الإرسالية التي كانت صيغة «افعل» تدل عليها بالمطابقة، فإذا أصبح لكلمة «يعيد» دلالة بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٣

تصورية التزامية على النسبة الإرسالية، كشفت عن الطلب، و عن الإرادة بالنحو المتقدم في صيغة «افعل». و هذا الوجه أيضا مستبطن للعناية، و هي أن فرض الانتقال تصورا إلى هذا اللازم، و هو الانتقال تصورا من النسبة الصدورية إلى النسبة الإرسالية، فإن هذا الانتقال، لا يكفي فيه مجرد اللفظ، لوضوح أن النسبة الصدورية كما قد تنشأ من النسبة الإرسالية من قبل المولى، قد تنشأ من ناحية أخرى من غير ناحية المولى، فنقل ذهن السامع من النسبة الصدورية إلى النسبة الإرسالية، يحتاج إلى ضم قرينة على هذا النقل، ليستعد للانتقال، و إلا لو لا القرينة، فذهن السامع يقف على النسبة الصدورية، دون أن يتعداها إلى النسبة الإرسالية.

### الوجه الرابع:

أن يقال كما في الوجه الثالث، فيتحفظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، و هو النسبة الصدورية، و تسلخ هذه الجملة، عن المدلول التصديقي رأسا، فتسلخ عن الحكاية و الإخبار، و لكن هنا، لا يلتزم بالانتقال تصورا، من النسبة الصدورية، إلى النسبة الإرسالية، كما فرض في الوجه الثالث، بل يدعى ابتداء، أن هذه النسبة الصدورية، قابلة لأن يتعلق بها أمران نفسيان، فتارة المتكلم يخبر عن هذه النسبة، يعنى يصدق بوجودها، فيقول، (زيد يعيد صلاته) إخبارا، و هنا النسبة الصدورية تعلق بها أمر نفسي، و هو التصديق بها و هو الإخبار، و أخرى، يتعلق بها أمر نفسي آخر، و هو طلبها و إرادتها، فإن المولى، قد يريد هذه النسبة الصدورية، كما قد يخبر و يصدق بوقوعها. إذن كلمة يعيد، قابلة بلحاظ مدلولها التصوري، لأن تقع متعلقا للتصديق و الحكاية، كما أنها قابلة لأن تقع متعلقا للطلب و الإرادة، بلا حاجة إلى ضم نسبة أخرى إليها، و الانتقال إلى نسبة أخرى.

و بهذا يتبين أنها تارة، يكون مدلولها التصديقي، هو التصديق بالنسبة، فتصير إخبارا، و أخرى، يكون مدلولها التصديقي، هو طلب النسبة الصدورية، فتكون إنشاء، و المدلول التصوري فيهما معا واحد، و هو النسبة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٤

الصدورية، فهذه النسبة تطاوع كلا الحالتين معا، فكما تطاوع التصديق، تطاوع الإرادة و الطلب، و ما دامت النسبة الصدورية مطاوعة لكلا الأمرين، إذن، فالجملة الدالة عليها، صالحة لأن تكشف عن هذا تارة، و عن ذاك أخرى، و بهذا تتخرج دلالة الجملة الخبرية على الطلب.

لكن هنا يحتاج إلى إعمال رويّة، لمعرفة ما هي العناية، إذ قد يتراءى بناء على هذا، أن لا عناية في حمل «يعيد» على الإنشاء، فإن



المدلول التصوري للجملة، هو النسبة الصدورية، وهذه النسبة، كما قد يتعلق بها التصديق، أيضا يتعلق بها الطلب، و كما أن التصديق أمر زائد على النسبة الصدورية، أيضا الطلب أمر زائد على هذه النسبة، فكلاهما غير النسبة الصدورية، إذن، فيحتاج في مقام تحصيل المدلول التصديقي إلى افتراض شيء زائد على النسبة الصدورية يتعلق بها، وهذا الشيء، هو إما التصديق و العلم بالنسبة، و أما إرادة النسبة، إذن فهما على عرض واحد، و لا مثنوئة في أحدهما أشد من مثنوئة الآخر.

### المسلك الثاني:

هو مسلك السيد الخوئي [٥٩]، حيث ذهب إلى أن الجملة الخبرية، إذا استعملت في مقام الطلب، تكون قد انسلخت عن معناها رأسا، و استعملت في معنى جديد، لا بلحاظ المناسبة بين الطلب و النسبة الصدورية، بل تكون الجملة مستعملة ابتداء في ذلك المعنى الجديد، و هذا المطلب انساق إليه السيد الخوئي، بناء على مبناه في مبحث الوضع، من أن المدلول التصديقي هو المدلول الوضعي، و عليه فإنّ المدلول التصديقي للجملة الخبرية في موارد الإخبار، هو قصد الحكاية، و في موارد الإنشاء هو الطلب، و الحكاية غير الطلب، فليس في كلام الموردین معنى وحداني محفوظ، كما كان، بناء على مسلك المشهور، حيث ذهبوا إلى انحفاظ معنى واحد في مقام الإخبار بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٥

و الإنشاء، و هذا المعنى هو المدلول التصوري، و هو النسبة الصدورية، و أما بناء على أن المدلول التصديقي، هو مدلول الجملة وضعاً، إذن فيختلف المعنى المستعمل فيه، في موارد الإخبار، عنه في موارد الإنشاء، و قد استشهد السيد الخوئي لذلك، بأنّ الجملة الخبرية [٦٠]، لو كان معناها الخبري و مدلولها الأصلي محفوظاً في موارد الطلب، للزم جواز استعمال كل جملة خبرية في مقام الإنشاء و الطلب، مع أنّ الوجدان قاض، بأن الجملة الخبرية المتقومة بالفعل الماضي و الجملة الاسمية الخبرية، لا يصح استعمالها في مقام الإنشاء، فلا يقال: «صلّي»، في مقام الأمر بالصلاة، إلّا إذا وقع الفعل الماضي جزاء في الجملة الشرطية، كقولك إذا فقهه في صلاته أعاد، و كذلك الجملة الاسمية، لا تقع في مقام الإنشاء و الطلب، فلو كان المدلول الخبري بما هو هو، يناسب مع مقام الطلب، لصح استعمال كل جملة خبرية في هذا المقام، مع أنه لا يصح، إلّا في الجملة التي قوامها بالفعل المضارع، أو بالفعل الماضي إذا وقع جزاء من جملة شرطية، فهذا يدل على أنّ هذا ليس بلحاظ المناسبة ما بين مقام الطلب و المدلول الخبري للجملة. و هذا الكلام حوله تعليقان.

التعليق الأول: هو ما تقدّم مرارا، من أنّ المدلول التصديقي للجملة الخبرية، ليس هو المدلول الوضعي، و إنما المدلول الوضعي لها، هو المدلول التصوري، و هو عبارة عن النسبة التامة التي وضعت لها الجملة الخبرية فانحفاظ معنى وحداني في الجملة الخبرية في موارد الإخبار و الطلب ليس معناه، انحفاظ المدلول التصديقي، بل انحفاظ المدلول التصوري في كل الموارد، الإخبار منها، و الإنشاء، على ما تقدم توضيحه في بحث الوضع.

التعليق الثاني: هو أنّ ما ذكره شاهداً، على أنه لا شاهد و لا مثال، لاستعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء و الطلب، في غير الفعل المضارع

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٦

و الماضي الواقع جزاء في الجملة الشرطية [٦١]، لا يمكن المساعدة عليه.

ذلك، لأنه، لا إشكال في وقوع هذا المطلب في الجملة الخبرية، حتى فيما إذا كان قوامها الفعل الماضي، من دون وقوعه في الجملة الشرطية، و هو استعمال شائع في مقام الإنشاء كقولك: «غفر الله لك»، «و رحمك الله»، فهذه جملة خبرية قوامها الفعل الماضي، من دون وقوعه في جملة شرطية، و من المعلوم أنه ليس المقصود بهذه الجملة الإخبار، بل الطلب و السؤال، و لكن هذا غير مطّرد، كما هو بالنسبة إلى الفعل المضارع، فلا معنى لأن يقول المولى لعبده، «صلّيت» في مقام أمره بالصلاة، و نكتة المطلب، هي أن تصدّي

المولى للطلب، وكون نظره نظرا طلبيا، لا- يناسب مع فرض الفراغ عن وقوع الفعل و الانتهاء منه في الماضي، كما هو مفاد الفعل الماضي، فإن النظر الطلبي نظر ترقبي استدعائي، وهذا لا يناسب مع النظر إلى الصلاة، بأنها قد وقعت و مضت، الذي هو مفاد فعل الماضي، و هو ببعض المعاني مفاد الجملة الاسمية، فهذان النظران متنافيان بحسب المناسبات العرفية الارتكازية، ولهذا لا يصح عرفا أن يتقمص المولى قميص الطلب و ينظر بالنظر الطلبي إلى الصلاة ثم يستعمل الفعل الماضي الذي نظره نظر المضي و الانتهاء، إلّا إذا قلب الماضي إلى شبه مضارع، من قبيل أن يجعله جزاء في قضية شرطية فيقول، إذا أعاد صلى، فهنا لم يعد الفعل الماضي ماضيا، لأنه لم يبق متمحضا في المضي و الوقوع و الانتهاء، وهذا لا يتناسب مع كونه طلبا و استدعاء. هذه هي النكتة في عدم صحة استعمال الفعل الماضي المتمحّض في الماضوية و ما كان من قبيله في مقام الطلب و الاستدعاء، و أمّا مثل غفر الله لك، و رحمك الله، فهو حقيقة، ليس طلبا بالمعنى المتعارف، و إن كان إنشاء، و لكن الظاهر أنّ مفاده هو ترقّب و توقّع أنّ هذا المطلب قد صدر من المولى، و ليس مفاده، طلب صدوره من المولى كما يقول «يا ربنا اغفر لفلان»، و حيث أنّه يتوقّع أن يصدر من المولى، لا أنه طلب لصدوره فلا يبقى تهافت بينه و بين نظرة الفعل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٧

الماضي، الذي مفاده الانتهاء و الوقوع في الماضي، بل هذا التوقع يناسب مع نظرة المضي و الانتهاء في الفعل الماضي، و لهذا اختص استعمال الفعل الماضي، في مقام الإنشاء و الطلب، فيما إذا كان الطلب يرجع إلى توقع أن يكون قد انتهى المطلب، و وقع المحبوب من المولى في الماضي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٨

## المقام الثاني دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي أو على الجامع

### إشارة

تقدم في مقام تخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب أربعة وجوه، و هنا في هذا المقام الثاني، لا بدّ من الرجوع إلى هذه الوجوه، فهل أن كل واحد منها، يقتضى دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي، أو على جامع الطلب.

### الوجه الأول:

تقدم في هذا الوجه، التحفظ على المدلول التصوري و التصديقي للجملة الخبرية في مقام الطلب، دون أدنى تصرف في كلا المدلولين، فقوله، «يعيد»، في مقام الطلب، هو قاصد به الحكاية عن وقوع الإعادة خارجا، لكن ممّن هو في مقام الامتثال، فقوله، يدل بالمطابقة على الإعادة، و بالملازمة على طلب الإعادة.

و بناء على هذا الوجه، الظاهر هو تعيين الوجوب، في مقابل الاستحباب، و ذلك، لأنّ هذا الوجه، يستبطن عناية، و هي، الالتزام بالتقييد في دائرة الفاعل، صونا لكلام الشارع عن الكذب حينما يخبر بالإعادة خارجا، فيقيّد الفاعل بالشخص الذي يكون عمله حسب الموازين الشرعية، و هنا يدور الأمر بين الأقل و الأكثر في التقييد، بين الوجوب و الاستحباب لأنه إن كان الطلب طلبا وجوبيا، إذن فالفاعل يقيّد بمن كان عمله منطبقا على الموازين

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٣٩

الشرعية، و يكون الإخبار صادقا، لأنّ من كان عمله منطبقا على الموازين الشرعية «يعيد»، و أمّا إن كان الطلب طلبا استحبابيا.

إذن، فحتى من كان عمله مطابقا لتلك الموازين، قد «لا يعيد» ففعل المستحب و تركه سيان بالنظر إلى الموازين الشرعية.

إذن إذا كان الطلب استحبابيا، لا بد من تقييد زائد في دائرة الفاعل، حتى لا يكون الإخبار كاذبا، بأن يقول، بأن هذا الإخبار عن وقوع الفعل خارجا، إنما هو في حق من يطبق عمله على القواعد الشرعية بأفضل أنحاء التطبيق، وهو التطبيق الأعلائي، وهذا تقييد زائد في دائرة الإخبار، بمن يكون عمله مطابقا للقواعد الشرعية تطبيقا أعلائيا.

و على هذا، إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر بحسب هذا الوجه، يتعين الأقل في مقام التقييد لأنّ الوجوب، أقلّ مثنوئه من الاستحباب، فيتعين الحمل على الوجوب.

### الوجه الثاني:

هو الحمل على الكناية، باعتبار الاستطراق من أحد المتلازمين إلى ملازمه، و حيث أن صدور الفعل خارجا ملازم مع طلبه من المولى، فهو يجعل الصدور، قنطرة للإخبار عن الطلب من المولى، من قبيل، جعل كثرة الرماد قنطرة للإخبار عن كرم زيد.

و بناء على هذا الوجه، يمكن أن يقال، بتعين الوجوب، و ذلك لأنّ القنطرة، كلما كانت أقصر، كانت الدلالة أقوى، و من الواضح أن مرتبة التلازم، بين وقوع الفعل، و ما بين الطلب الوجوبي، أوضح ارتكازا و عرفا، من مرتبة التلازم، بين وقوع الفعل، و الطلب الاستحبابي المقرون بالترخيص بالترك، خصوصا مع كثرة تخلف المكلف عن الإتيان بالمستحب، مع عدم شيوع ترك الواجب، و شيوع كثرة المستحب خارجا، و هذا لا يخدم الملازمة بين الطلب الاستحبابي و وقوع المادة، بل لا ملازمة هنا بلحاظ شيوع تخلف

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٠

المستحب خارجا مع وجود الاستحباب.

و حينئذ تنصرف الكناية إلى ما هو الأشد و الأوضح لزوما، بحسب الارتكاز العرفي و المتشعري، و يكون كناية عن الوجوب لا عن الاستحباب.

### الوجه الثالث:

كان يقتضى فرض مدلولين تصوريين طوليين حرفيين لكلمة «يعيد».

المدلول الأول، هو النسبة الصدورية تصورا، دلّت عليه كلمة «يعيد» بالمطابقة تصورا.

و المدلول الثانى، هو النسبة الإرسالية تصورا، دلّت عليه الكلمة، بالملازمة، تصورا. ثم من هذه النسبة الإرسالية، ينقدح وجه إفادة الطلب و الإرادة بالنحو الذى بيناه فى صيغته افعال.

و بناء على هذا الوجه أيضا، الظاهر تعين الوجوب، و ذلك بالنحو الذى بيناه فى صيغته «افعل» حتى لو لم نقل بالوضع، بدعوى أن مقتضى التطابق بين الإرسال التكويني، المدلول عليه باللفظ تصورا، و بين التسيب التشريعي، المدلول عليه بالصيغة تشريعا، هو أنه كما أن الإرسال التكويني مقتضاه أنه لا مناص للعبد من التوجه نحو الفعل، أيضا، التسيب التشريعي، مقتضاه أنه لا مناص للعبد من التوجه نحو الفعل، و هو معنى عدم الترخيص فى الترك.

هذا البيان الذى بيناه فى صيغته «افعل» بنفسه يجرى هنا فى الجملة الخبرية، بعد فرض أن الجملة الخبرية تدل بالدلالة الالتزامية التصورية على النسبة الإرسالية، غاية الأمر، أن النسبة الإرسالية، مدلول مطابقى تصورى لصيغته «افعل» و مدلول التزامى تصورى للجملة الخبرية.

و على أى حال، ملاك الدلالة على الوجوب واحد فيهما، فأیضا بناء على هذا الوجه يتعين الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤١

### الوجه الرابع:

## إشارة

أن يقال، بأن كلمة «يعيد» في مقام الطلب، مستعملة في مدلولها التصوري، و هو النسبة الصدورية، و ليس لها مدلول التزامي تصوري، و هو النسبة الإرسالية، و ليس هناك أيضا قصد الحكاية أصلا، لا بنحو الكناية، و لا بنحو التصريح على ما هو الوجه الأول، و الثاني، و إنما المدلول التصديقي لهذه الجملة، هو الطلب، و إرادة هذه النسبة الصدورية.

و بناء على هذا الوجه، لا يتم شيء من الخصوصيات، من أجل تعيين الوجوب، في مقابل الاستحباب، إلا إذا تمّ ذاك الإطلاق، الذي نقلناه في بحث مادة الأمر للمحقق العراقي و غيره، و هو حمل الإرادة على الفرد الشديد، فإذا تمّ ذاك الإطلاق الحكمي الفلسفي، يقال في المقام، بأن كلمة «يعيد» مدلولها التصديقي، هو الإرادة، و هذه الإرادة، أمرها دائر بين الإرادة الشديدة، و الإرادة الضعيفة، و حيث أن الإرادة الشديدة، كلها إرادة، و أما الضعيفة فليست كلها إرادة، فضعف الإرادة ليس إرادة.

إذن فيتعين بمقتضى مقدمات الحكمة، الحمل على الإرادة الشديدة، إلا أن هذا البيان كما ذكرنا سابقا، لا محصل له. و عليه، فلا يوجد في هذا الوجه، نكتة، تقتضى تعيين الوجوب، في مقابل الاستحباب.

هذا حاصل الكلام في المقام الثاني، و هو إفادة الوجوب على الوجوه الأربعة التي هي تخريجات، لدلالة الجملة الخبرية على الطلب. أما ما هو الأقرب من هذه الوجوه الأربعة، فالأقرب هو الوجه الأول، لو لم يكن هناك قرينه خاصة على واحد من هذه التخريجات، و ذلك بمقتضى الصناعة الأولية، بأن يتحفظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، و على مدلولها التصديقي، فتحمل على قصد الحكاية عن نفس المدلول التصوري، لا عن لازمه و ملازمه بنحو الكناية، بل عن نفس المدلول التصوري، أعنى عن بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٢

نفس الإعادة و نفس صدور الفعل، و غاية الأمر، أن يقيّد إطلاق المادة في المقام، بالفاعل الذي يكون عمله مطابقا للموازين الشرعية. فالوجه الأول هو المتعين في مقابل غيره من الوجوه، و ذلك، لأن الوجوه الثلاثة الأخرى، تقتضى رفع اليد عن أصل المدلول التصديقي للخطاب، و حمله على مدلول تصديقي آخر، بينما الوجه الأول، يتحفظ فيه على أصل الظهور في المدلول التصديقي، و إنما يقتضى تقييد إطلاق المادة فقط، و من المعلوم أنه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الظهور في المدلول، و حمله على معنى آخر، و بين التحفظ على ذلك المدلول مع تقييد إطلاق المادة، تعين الثاني في مقابل الأول. إذن فمقتضى الصناعة، إذا لم يكن هناك قرينه خاصة على أحد الوجوه الثلاثة، هو تعين الوجه الأول في مقابل الوجوه الأخرى. و بعد بيان تخريج دلالة الجمل الخبرية على الطلب و من ثمّ تخريج دلالتها على الوجوب بقي هنا تنبيهان.

## التنبيه الأول

الجملة الخبرية إذا دخل عليها لام الأمر ( «ليغتسل» ) فإنه لا إشكال في دلالتها على الطلب، و الظاهر أن لام الأمر، يوجب في المقام قلب النسبة، من النسبة الصدورية، إلى النسبة الإرسالية، فيقلب فعل المضارع من جملة خبرية، إلى جملة، من قبيل «افعل» فيجعل مدلول فعل المضارع بعد دخول نسبة إرسالية إيقاعية عليه بالنحو الذي شرحنا به، كمدلول صيغة «افعل». و بناء على هذا، يأتي فيه كل ما تقدم في صيغة «افعل»، و يثبت دلالاته على الوجوب بنفس الوجوه التي تقدمت لإثبات دلالة صيغة «افعل» على الوجوب.

## التنبيه الثاني

و هو أن الجمل التي تستعمل في مقام إبراز إرادة المولى، إذا ثبت في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٣

بعضها أنها موضوعة للدلالة على الوجوب، فلا كلام في دلالتها على الوجوب، و أما إذا لم يثبت فيها أنها موضوعة لغه للدلالة على الوجوب، فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: ما يكون دالا على الدفع والإرسال والتحريك إما بنحو المعنى الحرفي، أى النسبة الإرسالية، كما هو الحال في صيغة «افعل» أو في فعل المضارع الداخل عليه لام الأمر، وإما بنحو المعنى الاسمي، كما في «أدفعك، وأطلب منك، وأمرك»، فإن هذا يدل على الدفع والإرسال بنحو المعنى الاسمي لا بنحو المعنى الحرفي، لأن كلمة الدفع والطلب والأمر والتحريك بنفسها إرسال دفع، فإذا فرض أنه كان يدل على الإرسال والدفع، بنحو المعنى الحرفي أو بنحو المعنى الاسمي، أمكن أن يستفاد منه الوجوب بالإطلاق الذي يبيانه بالبيان الأخير في بحث صيغة الأمر، حيث قلنا أن مقتضى التطابق بين الإرسال الخارجي، والإرسال التشريعي، هو أن يكون الإرسال التشريعي أيضا إرسالا حتميا قد سد فيه تمام أبواب العدم كما سدّ تمام أبواب العدم في الإرسال الخارجي والإلقاء الخارجي، فكل ذلك البيان يجري فيما إذا كان الكلام يستفاد منه، الإرسال والإلقاء، إما بنحو المعنى الحرفي، وإما بنحو المعنى الاسمي.

القسم الثاني: ما يفرض فيه، أنه لا يستفاد منه الإرسال، لا بنحو المعنى الحرفي، ولا بنحو المعنى الاسمي، لكن يكون مضمونه الجعل في العهدة، فيعتبر أن هذا الفعل في عهدة المكلف، من قبيل، «و لله على الناس حج البيت، كتب عليكم الصيام، كما كتب على الذين من قبلكم» «و على فلان أن يتصدق بمد من الطعام» ونحو ذلك مما يرد في الروايات والآيات، فإن هذه، مضمونها جعل الشيء في العهدة، و حيث أن العهدة من الأوعية والاعتبارات العقلانية، التي ارتكر عقلايا، كونها موضوعا للوجوب والزموم في باب الضمانات والديون، فلهذا ينعقد لهذا الكلام ظهور عرفي في أن هذه العهدة، تستتبع إلزاما من قبل المولى بالإتيان بالفعل، لأن كون مال الغير في عهده،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٤

يستتبع إلزامه بدفع مال الغير لأن العهدة وعاء، وكل ما يقع فيه، يقع موضوعا للإلزام بحسب الارتكاز العقلائي، فبنيته ارتكازية كون العهدة موضوعا للإلزام عقلايا، فأى خطاب مفاده جعل شيء على العهدة، يستفاد منه أيضا، إلزام المولى وعدم رضاه بالتخلف، إلا إذا قامت قرينة على خلاف ذلك.

القسم الثالث: ما لا يكون فيه شيء من النكتتين، بمعنى أنه لا يستفاد منه الإرسال لا بنحو المعنى الحرفي ولا بنحو المعنى الاسمي، ولا أيضا مفاده جعل الفعل في العهدة، غاية الأمر أنه يستفاد منه رغبة المولى من قبيل، (أحب أن تصنع هكذا) ونحو ذلك من الألفاظ، فإن قوله، أحب وأرغب، لا يدل على الإرسال لا بنحو المعنى الحرفي ولا بنحو المعنى الاسمي، كما لا يدل أيضا على جعل شيء في العهدة، فهذا القسم لا دليل على إفادته الوجوب، فلو ورد في رواية ما يكون بمضمون أرغب وأحب، فلا دلالة في ذلك على الوجوب أصلا.

هذا هو الضابط الكلى في دلالة تمام الجمل التي تستعمل في الروايات في مقام الطلب، وبذلك تم الكلام في بحث الجملة الخبرية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٥

## الجهة الرابعة التعبدية والتوصلي

الكلام في التعبدى و التوصلى، معقود لتتقيح ما هو الأصل اللفظى و ما هو الأصل العملى، عند الشك فى كون الواجب تعبدى أو توصليا، و هذا البحث ينقسم إلى أربع مسائل، باعتبار أن التوصلية لها أربعة معان.

المعنى الأول: التوصلى معناه، ما يسقط بفعل الغير.

المعنى الثانى: التوصلى معناه، ما يسقط بالفعل، الغير الاختيارى، من نفس الإنسان المكلف.

المعنى الثالث: التوصلى معناه، ما يسقط بالفرد المحرم.

المعنى الرابع: التوصلى، و هو المعنى المعروف للتوصلى، و هو ما لا يحتاج سقوطه إلى قصد القربة، بل يسقط و لو أتى به لا بداع قري.

و فى مقابل كل واحد من هذه المعانى الأربعة، يكون التعبدى بالمعنى المقابل له لا محالة، فهناك أربعة معان للتوصلى و التعبدى. و مع هذا، يقع الكلام فى أربع مسائل، كل مسألة فى تحقيق ما هو الأصل اللفظى و العملى فيما إذا شك فى التوصلية بأحد المعانى الأربعة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٤

### المسألة الأولى و هى فيما إذا شك فى كون واجب توصليا أو تعبديا بالمعنى الأول،

#### إشارة

أى ما يسقط بفعل الغير، كما لو فرض أنه ثبت وجوب قضاء ما فات الميت على ابنه الأكبر، و شك فى أنه هل يسقط الوجوب بفعل الغير، أو لا يسقط بفعل الغير، و كذلك فى سائر الموارد التى تكون من هذا القبيل. و الكلام فى ذلك يقع فى مقامين، تارة فى تأسيس الأصل اللفظى، و أخرى فى تأسيس الأصل العملى ...

#### المقام الأول أما المقام الأول، و هو فى تأسيس الأصل اللفظى،

أى أنه ما هو مقتضى القاعدة بلحاظ الدليل الاجتهادى الدال على وجوب ذلك الفعل.

و هنا ذكر السيد الخوئى [٦٢]، أن مقتضى القاعدة بلحاظ الدليل الاجتهادى، هو عدم السقوط بفعل الغير. يعنى كونه تعبديا، و لا يسقط بفعل الغير.

و توضيح ذلك بحسب ما أفاده هو: أن الشك فى المقام لا يرجع إلى الشك فى سعة دائرة الواجب و ضيقه، و إنما الشك فى سعة دائرة الوجوب

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٧

و ضيقه، لأنه لو فرض هنا، أن الواجب كان يسقط بفعل الغير، فليس معنى هذا، أن دائرة الواجب تكون وسيعه، بحيث يكون الواجب هو الأعم من فعله و فعل غيره، لوضوح أن هذا الأمر غير معقول ثبوتا، إذ لا يعقل ثبوتا أن يكون الواجب على زيد، هو الجامع و الأعم من فعله و فعل عمرو، فإن فعل عمرو، ليس تحت سلطان زيد، حتى يكون الواجب على زيد هو الجامع الأعم من فعله و فعل عمرو، بل الواجب هو فعل زيد بالخصوص بلا إشكال، و ليس أمره دائرا بين الأخص و الأعم، و إنما الشك فى أن وجوب هذا الفعل من زيد، هل هو مقيد بعدم صدور الفعل من عمرو، أو ليس مقيدا بذلك، فالشك فى تقييد الوجوب و إطلاقه، لا فى أخصية الواجب و أعميته، فالشك ليس فى دائرة الواجب، أى فى مدلول المادة، بل فى دائرة الوجوب، أى فى مدلول الهيئته، فالسقوط بفعل الغير معناه أن الوجوب مقيد بعدم فعل الغير، و عدم السقوط بفعل الغير معناه أن الوجوب مطلق و ثابت، سواء فعل الغير أم لم يفعل.

و عليه فالشك في السقوط بفعل الغير يرجع إلى الشك في أن الوجوب مطلق أو مقيد، و من المعلوم أن مقتضى القاعدة، هو إطلاقه، ببركة مقدمات الحكمه، فبجريان الإطلاق و مقدمات الحكمه، في مدلول الهيئه و حينئذ يثبت أن الوجوب مطلق و ثابت، سواء فعل الغير أو لم يفعل، و هذا معناه عدم السقوط بفعل الغير. و ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه صغرى و كبرى. أمّا صغرى، فلأنّ ما ذكره من أن الواجب يستحيل أن يكون هو الجامع بين فعل نفسه و فعل غيره، بدعوى أن فعل الغير ليس تحت سلطان المكلف، فهذا البيان ممنوع صغرى، باعتبار أن فعل الغير ينقسم إلى قسمين.

فعل الغير التسيبي، و فعل الغير الأجنبي.

نعم فعل الغير الأجنبي، ليس تحت اختيار نفس المكلف.

و لكن فعل الغير التسيبي يكون تحت القدرة، بحيث يكون تحت القدرة، تسيب هذا الشخص إليه، إما تسيباً إيجابياً أو تسيباً بمعنى قدح

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٨

الداعي فيما إذا فرض أن كان قادراً على قدح الداعي في نفس الآخر، فمثل هذه الحصه التسيبيه تكون تحت القدرة، و لهذا يمكن الأمر بها مباشرة، بأن يؤمر الأب بصلاه ابنه، باعتبار أن صلاه ابنه أمر مقدور له تسيباً، فالحصه التسيبيه من فعل الغير، أمر تحت السلطان، فيعقل تعلق التكليف و الوجوب الجمع، بين فعل نفس المكلف و الحصه التسيبيه من فعل الغير، هذا الإشكال الصغرى. و أمّا الإشكال الكبرى، فهو أنه، لو فرض أن فعل الغير لم يكن مقدوراً للمكلف.

إلّا أن السيد الخوئي [٦٣] سوف يأتي منه في المسأله الثانيه و الثالثه أنه يمكن التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور، باعتبار أن الجامع بينهما مقدور، و أى فرق بين الفعل، الغير الاختيارى للمكلف، و الفعل الذى يصدر من الغير، فإن الفعل الغير الاختيارى للمكلف، نسبته إلى قدرته، نسبة فعل الغير إلى قدرته، إذ كلاهما ليس تحت سلطانه، فإذا تصورنا إمكان تعلق التكليف بالجامع بين الفعل الاختيارى لزيد، و الفعل الغير الاختيارى له، بدعوى أن الجامع بين المقدور و غير المقدور، مقدور، إذن فيمكن أن نتصور تعلق التكليف بالجامع بين فعل زيد و فعل عمرو، لأن الجامع بينهما مقدور لزيد، و لو فى ضمن فعل نفسه.

و بهذا يتضح أن السقوط بفعل الغير، يمكن أن يكون بسبب سعه دائره الواجب، بحيث يرجع الشك فى السقوط بفعل الغير، إلى الشك فى دائره الواجب ضيقاً و سعه، إذ يعقل ثبوتاً أن يكون الأمر متعلقاً فى حق زيد، بالجامع بين فعله و فعل غيره، إمّا على الإطلاق، أو فعل غيره التسيبي، أى الحصه التسيبيه من فعل غيره.

إذن عند ما نشك فى أن الواجب يسقط بفعل الغير أو لا يسقط بفعل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٤٩

الغير، فلا- تنحصر صيغه هذا الشك، فى سعه الوجوب و ضيقه، بل يمكن أن يرجع هذا الشك إلى أن الواجب، هل هو الحصه الخاصه، و هو فعل زيد، أو هو الجامع بين فعله و فعل غيره، فإذا تعقلنا هذا ثبوتاً، حينئذ، لا بدّ من الرجوع إلى ظهور الماده فى دليل صلّ مثلاً لا إلى ظهور الهيئه لئرى ظهور الماده ما ذا يقتضى، فهل أن ظهور الماده يقتضى الإطلاق و كون الواجب هو الجامع بين فعل زيد و فعل غيره أو أن الواجب هو خصوص الحصه الخاصه الصادره من زيد و مقتضى إطلاق الماده أن الواجب هو الجامع. إذن فمقتضى القاعدة هو السقوط بفعل الغير، لأنه يكون مصداقاً للواجب الذى هو الجامع، و إن كان ظهور الماده يقتضى كون الواجب هو الحصه الخاصه المتشخصه بفعل زيد بالخصوص، إذن فمقتضى القاعدة هو عدم السقوط بفعل الغير، لأنه ليس مصداقاً للواجب.

و حينئذ مقتضى إطلاق الوجوب، هو أن هذه الحصه الخاصه واجبه على كل حال، سواء أتى بها الغير أو لم يأت بها، فلا بدّ إذن من صرف عنان الكلام إلى تشخيص ما هو ظهور الماده، و لا يكفى التمسك بإطلاق الهيئه.

بناء على هذا، يوجد عندنا أمران، أحدهما، أن يكون الفعل صادراً من المكلف و مستنداً إليه، و ثانيهما، أن يكون الفعل الصادر عنه و

المستند إليه، صادر منه بالباشرة.

أما الأمر الأول، و هو كون الفعل مستندا إليه و معلولا له عرفا، فهذا لا إشكال في كونه مستفادا من المادة، فإن المستفاد من قوله «صلّ يا زيد» دفعه و إرساله نحو الفعل بحيث يكون الفعل فعلا له و صادرا منه و منسوبا إليه، إذ لا تنطبق الصلاة في قوله «صلّ يا زيد» على صلاة عمرو، لأن الاستناد و المنشئية التي هي النسبة الصدورية، كما أنها ملحوظة في فعل الماضي و المضارع، أيضا هي ملحوظة في فعل الأمر مع إلباسه ثوب النسبة الإرسالية.

إذن فمقتضى ظهور المادة، بناء على انحفاظ النسبة الصدورية لصيغة الأمر مع لبسها ثوب النسبة الإرسالية، هو أن المادة ليس لها إطلاق يشمل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٠

الفعل الأجنبي للغير هذا بالنسبة إلى الأمر الأول.

ثم إن هذا الفعل الصادر من زيد، على قسمين، فتارة يكون صادرا منه بالباشرة، و أخرى يكون صادرا منه بالتسيب، و النسبة الصدورية ملحوظة في كليهما، حتى في الفعل الصادر بالتسيب، و يصدق فيه فعل الماضي، فضلا عن فعل الأمر، فلو فرض أن إنسانا تصدى إلى غسل المسجد، لكن لا بنفسه، بل بالتسيب، فيصدق فيه أنه غسل المسجد، باعتبار انحفاظ النسبة الصدورية في المقام.

و حينئذ هل مقتضى ظهور المادة، هو الاختصار على الحصّة المباشرة، أو يشمل الحصّة التسيبية؟

فيه تفصيل، و حاصله، أن المادة و هي الحدث و الفعل، تارة تكون نسبتته إلى الفاعل المأمور نسبة الفعل إلى الفاعل فقط، و أخرى تكون نسبة العرض إلى محله، و مثاله، تارة تقول «يا زيد اغسل المسجد» و أخرى «يا زيد اشرب الماء» ففي المثال الأول نسبة الغسل إلى زيد نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محله، لأن الغسل محله المسجد، و في المثال الثاني، الشرب له نسبتان إلى زيد، إحداها نسبة الفعل إلى فاعله، و الأخرى نسبة الشرب إلى الشارب يعني نسبة الصفة إلى المحل بحيث هو يشرب لا غيره.

في القسم الأول الذي هو من قبيل «يا زيد اغسل المسجد»، مقتضى الإطلاق في المادة هو الشمول للحصّة المباشرة و للحصّة التسيبية معا، لأن غاية ما تقتضيه المادة في «اغسل» هو النسبة الصدورية و هذه النسبة ملحوظة في الحصّة المباشرة و الحصّة التسيبية.

و أما في القسم الثاني، في مثل «اشرب يا زيد» فلو أن زيدا سبّب في أن عمرو هو بنفسه يشرب، فهذا ليس مصداقا للمادة في المقام، لوضوح أن الشرب هنا له نسبتان إلى زيد، إحداها نسبة الفعل إلى الفاعل، و هذه ملحوظة حتى في شرب عمرو، فإن شرب عمرو هو فعل زيد لأن زيدا هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥١

أدخل الماء في جوف عمرو فشرّب عمرو هو فعل زيد لكن ليس هو شرب زيد، يعني أن هذا الشرب ليس واجدا للنسبة الثانية، و هي نسبة العرض إلى محله، و بذلك لا يكون للمادة إطلاق في مثل هذا الشرب، نعم لو فرض أن زيدا أجبر عمروا على أن يشربه الماء فهذا مصداق للمادة لأنه واجد لكلتا النسبتين في المقام.

و عليه فيتحصّل من ذلك، أن مقتضى القاعدة بلحاظ الدليل الاجتهادي، هو عدم السقوط بفعل الغير الأجنبي المحض، لأن فعل الغير الأجنبي المحض ليس فيه نسبة صدورية مع أن هذه النسبة ملحوظة في المادة التي تعلق بها الأمر، و ليس لهذه المادة التي تعلق بها الأمر إطلاق لفرض عدم كون الفعل صادرا من المكلف رأسا، فمقتضى القاعدة هنا هو عدم السقوط.

و أما بالنسبة إلى فعل الغير الذي يكون موجودا تسيبيا بالنسبة إلى المكلف، فإن كان للمادة بحسب مدلولها العرفي نسبة صدورية فقط إلى الفاعل، فلا بأس بدعوى إطلاقها لهذه الحصّة التسيبية، و مقتضى القاعدة حينئذ هو السقوط بفعل الغير التسيبي، لأنه مصداق للواجب، و إذا كان للمادة بحسب مدلولها العرفي نسبتان صدورية و محلية، فحينئذ لو سبّب في أن تقع المادة من الغير على الغير، فلا يكون هذا مصداقا للواجب، و مقتضى القاعدة حينئذ عدم السقوط.



## المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي

و هو أنه لو فرض عدم وجود إطلاق في الدليل الاجتهادي بلحاظ المادة و الهيئة، بأن كان الدليل ليا مثلا، كالإجماع، و انتهت النوبة إلى الأصل العملي، فالمعروف أنه لا بد من الاحتياط، فيما إذا شك في السقوط بفعل الغير، فلا يجوز الاكتفاء بفعل الغير، بل لا بد من إتيان المكلف نفسه بالفعل، و يقرب الاحتياط بوجهين:

الوجه الأول: إجراء استصحاب بقاء الوجوب، لأن الوجوب قبل فعل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٢

الغير كان ثابتا، و يشك في بقاءه، فيستصحب بقاؤه.

الوجه الثاني: بناء على منع جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، أو بقطع النظر عن الاستصحاب، يقال هنا، بأصالة الاشتغال، لأن المورد من موارد الشك في سقوط التكليف، و إذا كان المورد كذلك فيكون مجرى لأصالة الاشتغال، لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فما لم يحصل الجزم بفراغ الذمة، تجرى أصالة الاشتغال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٣

## التحقيق في المقام

و تحقيق الكلام في المقام، هو أن الشك في السقوط بفعل الغير على نحوين، حيث ذكرنا في المقام الأول، أنه يعقل ثبوتا تعلق الوجوب بالجامع، بين فعل المكلف و فعل الغير، خصوصا الفعل التسيبي من الغير الذي يكون ناشئا من المكلف، فالشك في السقوط بفعل الغير له نحوان معقولان ثبوتا.

النحو الأول: أن يكون مرجعه إلى الشك في دائرة الواجب، بحيث لا يعلم أن الواجب، هل هو خصوص الفعل المباشري، أو هو الجامع بين الفعل المباشري و التسيبي، فيكون مرجع الشك في السقوط بفعل الغير، إلى الشك في الأقل و الأكثر في دائرة الواجب، لأن الجامع معلوم الوجوب، و قيد المباشريه يشك في أخذه و عدم أخذه فتجربى البراءة، كما هو الحال في سائر موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لا مجال حينئذ لإجراء الاستصحاب، و لا لإجراء أصالة الاشتغال، هذا فيما إذا كان الشك يرجع إلى الشك في سعة دائرة الواجب و ضيقه.

النحو الثاني: لو فرض العلم بدليل من الخارج، أن الواجب هو خصوص الفعل المباشري، و لكن وقع الشك في إطلاق الوجوب و تقييده، و لا يدرى أن وجوب هذا الفعل المباشري، هل يختص بما لم يأت به الغير، أو أن هذا الوجوب مطلق، سواء أتى الغير أو لم يأت به، فالشك في نفس الوجوب، في أنه وجوب مطلق، سواء أتى الغير بالفعل أو لم يأت به، إذن فلا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٤

يسقط بفعل الغير، أو أنه وجوب مقيد بعدم إتيان الغير بالفعل، فيسقط الوجوب حينئذ بإتيان الغير بالفعل، فإذا كان الشك على هذا النحو، فهنا تفصيل، و ذلك لأن تقييد الوجوب بعدم إتيان الغير، له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الوجوب مقيدا بعدم إتيان الغير، على نحو الشرط المتأخر، بحيث لو أتى الغير بالفعل و لو بعد سنه مثلا، فلا وجوب من أول الأمر، فسقوط وجوب قضاء ما فات الأب على الابن، من حين وفاة أبيه، مشروط بعدم إتيان الغير بالصلاة عن الميت إلى الآخر، فلو أن أجنبيا أتى بالصلاة عن الميت، و لو بعد سنه مثلا، فيكشف هذا، أنه من الأول، لم يتعلق وجوب بحق الولي، و هذا معناه، أنه مشروط بعدم الإتيان بنحو الشرط المتأخر.

الصورة الثانية: أن يكون الوجوب مشروطا بعدم إتيان الغير، بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنه ما دام لم يأت الغير بالفعل، فالوجوب

ثابت. فلو أتى الغير بالفعل، فالوجوب يسقط، فالوجوب في كل آن، مشروط بعدم إتيان الغير بالفعل في ذلك الآن، فما لم يأت الغير فالوجوب ثابت، وإن أتى الغير به سقط الوجوب.

فإن كان المشكوك من الصورة الأولى، بحيث يحتمل أن الوجوب مقيد بعدم إتيان الغير، بنحو الشرط المتأخر، فهنا، لو أتى الغير بهذا الفعل، يكون الوجوب مشكوكا من أول الأمر، لاحتمال أن الوجوب مشروط بعدم إتيان الغير و لو فيما بعد بنحو الشرط المتأخر، فبعد إتيان الغير بالفعل، يشك في أنه، هل حدث وجوب في حق المخاطب من أول الأمر، أو أنه لم يحدث، لأن الوجوب إن كان مشروطا بعدم إتيان الغير بالفعل بنحو الشرط المتأخر، إذن لم يحدث وجوب، وإن كان الوجوب مطلقا، إذن فقد حدث وجوب، فيشك في أصل حدوث الوجوب من أول الأمر، و معه، لا- معنى لإجراء استصحاب الوجوب، و لا- لإجراء أصالة الاشتغال في المقام، أما الاستصحاب فإنه فرع ثبوت الوجوب حدوثا، مع أنه لا يقين بالوجوب حدوثا،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٥

أما أصالة الاشتغال، فلأنها بملاك أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، و هنا لا شغل يقيني من أول الأمر، إذن فتجرى البراءة بلا إشكال.

و إن كان الشك في تقيد الوجوب من الصورة الثانية، بنحو الشرط المقارن لا بنحو الشرط المتأخر، بمعنى أن الوجوب ثابت من أول الأمر يقينا، و لكن يشك بارتفاعه بإتيان الغير بالفعل.

و هنا إن قيل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما هو الصحيح، حينئذ، فلا إشكال في تمامية أركان الاستصحاب في المقام، لأنَّ الوجوب معلوم ثبوتا، و مشكوك بقاء، فيجرى استصحاب بقاء الوجوب بعد إتيان الغير بالفعل، فيتجز على المكلف الإتيان به.

و أما إذا قيل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، أو قطع النظر عن جريان الاستصحاب، فهل المقام مجرى للبراءة أو للاشتغال؟

فيه تحقيق و تفصيل، و حاصله.

أنَّ الشك في السقوط بفعل الغير، يكون بإحدى نكتتين، فإنَّ فعل الغير الذي يشك في كونه مسقطا.

قد تكون مسقطيته بنكته كونه مستوفيا لغرض المولى، فلو أمر المولى زيدا بغسل المسجد، فلعلَّ عمروا، لو غسله، يسقط الوجوب، لأنه يغسل عمرو للمسجد، يحصل الغرض فتكون المسقطية المحتملة لفعل الغير، باعتبار استيفائه للغرض.

و قد تكون المسقطية المحتملة لفعل الغير بنكته زوال غرض المولى و انقلاب محبوه إلى مبغوض له فهو هنا، لا يريد من عبده الإتيان بالفعل، بل يكره له ذلك، من قبيل التشبه بالكفار، فإن المولى لا يريد من عبده أن يفعله، لأنه تشبه بالكفار أعداء المولى، و بذلك فقد يوجب فعل الغير هنا، خروج المحبوب للمولى عن كونه محبوبا و بذلك تكون المسقطية، بزوال غرض

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٦

المولى و خروج محبوه عن كونه محبوبا له، لا باستيفاء المحبوب.

فإن فرض أن مسقطية فعل الغير، من باب الاستيفاء، كما هو الغالب، حينئذ، إذا شكَّ في المسقطية، تجرى أصالة الاشتغال، كما قال المشهور، لأن الغرض المولى معلوم وجدانا، لكن الشك في استيفائه، في أن الغرض المولى، الذي وقع على عهده المكلف، هل استوفى خارجا بفعل الغير أو لا، و حينئذ، هنا، الشغل اليقيني، يستدعي الفراغ اليقيني، و لا تجرى البراءة.

و إن فرض أن المسقطية، كانت بملاك زوال غرض المولى بإتيان الغير بالفعل و خروج المحبوب عن كونه محبوبا له، ففي مثل ذلك، يكون الشك في أصل الغرض، و الحب المولى، فتجرى البراءة.

فرجع ما لا يعلمون و أمثاله، يجرى هنا بلا إشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٧

### المسألة الثانية و هي فيما إذا شك في كون واجب تعديدا أو توصليا بالمعنى الثاني،

#### إشارة

أى ما يسقط بفعل نفس المكلف، الصادر منه بلا اختيار، فهل أن مقتضى الأصل، أن الواجب يسقط بالإتيان بالحصّة الغير اختيارية الصادرة من المكلف نفسه أو لا يسقط؟.

و الكلام في هذه المسألة أيضا يقع في مقامين، في تأسيس الأصل اللفظي و في تأسيس الأصل العملي.

#### المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي.

فلو قال المولى «اغسل» فهنا يوجد مادة و هيئة، فلو فرض أنه ثبت بقريته كون المادة و هي «الغسل»، مقيدة بخصوص الحصّة الاختيارية، إذن يمكن الرجوع إلى إطلاق الهيئة، لإثبات أن وجوب الحصّة الاختيارية ثابت على الإطلاق، سواء أتى المكلف بالحصّة الغير اختيارية أو لم يأت بها، فمقتضى إطلاق الهيئة، هو عدم سقوط التكليف بالإتيان بالحصّة الغير اختيارية من المكلف نفسه.

و أما إذا فرض أنه لم يثبت تقييد المادة بخصوص الحصّة الاختيارية، و انعقد للمادة إطلاق يشمل الحصّة الغير اختيارية أيضا، بحيث أريد بالمادة بمقتضى إطلاقها، الجامع بين الحصّة الاختيارية و الغير اختيارية، حينئذ، يثبت

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٨

بذلك الأجزاء و السقوط بالحصّة الغير اختيارية، لأن هذا مصداق للواجب الذى هو الجامع، و لا مجال للتمسك بإطلاق الهيئة لإثبات عدم السقوط، لأن الوجوب الذى هو مفاد الهيئة لا يعقل أن يكون له أثر مع وجود متعلقه خارجا، و المفروض أن متعلقه هو الجامع، و قد وجد الجامع و لو في الحصّة الغير اختيارية.

و قد استشكل في المقام، بالتمسك بإطلاق المادة، بعد الفراغ عن أن المادة («الغسل») مثلا، فإنها بحسب طبعها الأولى، و وضعها اللغوى، لم توضع لخصوص الحصّة الاختيارية، بل وضعت للجامع، بين الاختيارى و غير الاختيارى، فمن ناحية لغوية لا إشكال فى قابلية المادة للإطلاق و الشمول للحصّة غير الاختيارية أيضا، و إنما وقع الإشكال فى إطلاق المادة، باعتبار محاذير عقلية ثبوتية، تقتضى تقييد إطلاق المادة، بخصوص الحصّة الاختيارية.

فأول الإشكالات على التمسك بإطلاق المادة، ما أشار إليه المحقق النائنى قدس سره، و حاصله.

إنّ الأمر فى («اغسل») إنما هو بداعى المحركية و الباعثية للمكلف نحو المادة، و من الواضح، أن داعى المحركية، لا يعقل إلّا نحو المقدور [٦٤]، فلا معنى لتحريك الشخص نحو ما لا يقدر عليه، فبقريته عقلية، و هي استحالة التحريك نحو غير المقدور، يلتزم بكون المادة المبعوث نحوها هى الحصّة الاختيارية بالخصوص.

و هذا الإشكال، بهذا التقريب جوابه الصحيح هو أن يقال: إنه مع التسليم بأن صيغة افعال، مفادها هو داعى المحركية، و أنّ هذا الداعى لا يكون إلّا نحو المقدور، إلّا أن الكلام فى المقام إنما هو فى أن متعلق الأمر -«الغسل»- يكون هو الجامع بين الحصّة الاختيارية و غير الاختيارية، بنحو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٥٩

صرف الوجود، لا بنحو مطلق الوجود، بمعنى أن «اغسل» يرجع إلى طلب و تحريك واحد نحو صرف وجود الغسل الجامع بين الغسل الاختيارى و غير الاختيارى، لا- إلى طلبات متعددة بعدد الأغسال فى الخارج، بحيث يكون للغسل الاختيارى طلب و لغير الاختيارى

طلب أيضا على نحو الانحلال و مطلق الوجود، بل المدعى في المقام هو إطلاق المادة بنحو الوجود، بحيث يكون الطلب واحد، متعلق بصرف وجود «الغسل» المأخوذ مطلقا من حيث كونه بالاختيار و بغير الاختيار، و حينئذ، يقال بأنه لا بد من كون هذا («الصرف») اختياريًا، لأنَّ متعلق الباعثية ليس هو الأفراد، و من الواضح أن صرف الوجود الجامع بين الاختياري و غير الاختياري اختياري، لأنه يكفي في القدرة على الجامع الملحوظ بنحو الوجود، القدرة على أحد أفرادها، إذن فهو اختياري في المقام. و حاصل الموقف، أن إطلاق المادة المدعى، لو كان إطلاقا انحلاليا بنحو مطلق الوجود، بحيث يرجع الأمر إلى طلبات متعددة بعدد أفراد الغسل، إذن يقال بعدم معقولية شموله للحصة غير الاختيارية، و إلّا للزم التحرك نحو «الغسل» الغير الاختياري، لكن ليس إطلاق المادة في المقام بنحو مطلق الوجود و الانحلال، و إنما هو بنحو صرف الوجود.

إذن فليس في المقام إلّا طلب و تحريك واحد متعلق بصرف وجود «الغسل»، و هو الجامع بين الاختياري و غير الاختياري، و هذا الجامع اختياري، إذ يكفي في اختياريته كونه مقدورا بلحاظ بعض أفرادها.

نعم لو أرجعنا في بحث التخيير العقلي و الشرعي، التخيير العقلي، إلى التخيير الشرعي، و قلنا أنّ الأمر المتعلق بصرف الوجود، يرجع إلى أوامر متعددة بتعدد الأفراد على سبيل البدل، بحيث يكون أمر بالحصة الغير الاختيارية، و أمر آخر بالحصة الاختيارية، غاية أنهما أمران بدليان، الإتيان بأحدهما مشروط بترك الآخر، حينئذ يلزم الإشكال، لكن هذا الإرجاع على ما حَقَّقناه في محله، في غير محله، بل الأمر بصرف الوجود لا يرجع إلى أوامر

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٠

متعددة و مشروطة بتعدد الأفراد، بل هو أمر واحد متعلق بصرف الوجود، إذن فلا بدّ من اختياريته متعلقه، و متعلقه هو صرف الوجود، و هو اختياري في المقام، فلا يلزم إشكال من هذه الناحية. و لكن السيد الخوئي «قده» [٦٥] أجاب على كلام الميرزا بوجهين آخرين: الوجه الأول: لو قيل بأن مفاد صيغة الأمر، هو المحركية و الباعثية، فما ذهب إليه الميرزا صحيح، لأن التحريك نحو غير المقدور غير معقول، و لكن بناء على أن مفاد صيغة الأمر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، إذن أيّ محذور في اعتبار الفعل على ذمته و لو لم يكن اختياريًا، إذ أن الاعتبار سهل المثونة، و ليس في الاعتبار جنبه تحريك حتى يشترط في الفعل كونه اختياريًا، و إنما العقل الحاكم بلزوم الامتثال، يحكم به على القادر لا محالة، لا على العاجز.

و هذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأن نظر الميرزا، إلى المدلول التصديقي لصيغة الأمر، و أنه بداعي البعث و التحريك، و هذا الداعي يستحيل أن يتوجه من العاقل، إلّا نحو الحصة الاختيارية، فنظره إلى المدلول التصديقي للصيغة، لا- إلى المدلول التصوري، سواء كان المدلول التصديقي عبارة عن الاعتبار، أو عبارة عن الطلب، فعلى كل حال هو مطّعم بداعي البعث و التحريك، لأن العرف يفهم الاعتبار، اعتبارا بداعي إيجاد الفعل و التسبب إليه خارجا، فعلى كل حال داعي البعث مستفاد من المدلول التصديقي، و أمّا النزاع الذي أشار إليه السيد الخوئي «قده» [٦٦] فإنما هو في المدلول التصوري، حيث أن المشهور يقولون، بأنّ المدلول التصوري لصيغة الأمر، هو النسبة الإرسالية، و السيد أنكر ذلك و قال بالمدلول التصديقي رأسا، إذن فأحد المطالبين غير الآخر، إذ كون الصيغة لها مدلول تصوري،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦١

غير مربوط بكلام الميرزا، لأنه ناظر إلى المدلول التصديقي، فجعل كلام الميرزا مبنيا على كلام المشهور القائلين، بأنّ صيغة الأمر لها مدلول تصوري، و هو النسبة التحريكية، هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فلا بدّ من النظر إلى المدلول التصديقي، فهل هو طعم بالبعث، إذن يتم كلام الميرزا لو لا ما تقدم من جواب، سواء قيل بالمدلول التصوري، أو بالمنع منه، مع الالتزام بالمدلول التصديقي من أول الأمر، فإنكار المدلول التصوري أو الالتزام به، لا دخل له بإشكال الميرزا.

الوجه الثاني: هو أنه في بحث الضد و التراحم، لو فرض أنّ الصلاة وقعت مزاحمة للإزالة، و فرض أنّ الإزالة أهم، فهنا يسقط الأمر

بالصلاة رأساً لو قلنا بعدم إمكان الترتب، وحينئذ، هل تصح الصلاة المأتم بها، أو لا تصح؟. و تصحيح الصلاة يتوقف على إحراز الملاك، فكيف يمكن إحراز الملاك؟. و هنا يقول الميرزا [٦٧] بإمكان التمسك بإطلاق المادة لإثبات الملاك، لأن المادة و هي الصلاة في قولنا ( «صلّ» ) وقعت موضوعاً لمطلبين، أحدهما الوجوب، و الآخر الملاك، فبلحاظ محمولها الأول، سقط الوجوب يقيناً، باعتبار المزاحمة مع الواجب الأهم، و لكن بلحاظ محمولها الثاني، و هو الملاك، يمكن التمسك بإطلاق المادة، فيثبت فإؤها بالملاك.

و على هذا، إن صحّ أن ثبت بإطلاق المادة وجدانها للملاك في مورد المزاحمة، إذن فلتتمسك بإطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني، فيثبت قيام الملاك بالجامع، بين الاختياري و غير الاختياري، فيثبت بذلك السقوط بالحصة الغير اختيارية، نظير ما تقدم من الميرزا في بحث المزاحمة، فأى فرق بين المقامين.

و هنا يمكن للميرزا «قده» أن يدفع نقض السيد الخوئي «قده»، و ذلك عبر بيان الفرق بين المقامين بأحد بيانهين.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٢

البيان الأول هو أن يقال، بأنّه في المقام، و إن كان إطلاق المادة في نفسه بلحاظ المحمول الثاني جارياً، و لكنّه معارض بإطلاق الهيئ.

و توضيح ذلك: أنّ المادة، إن كانت على الإطلاق، موضوعاً للملاك، فيلزم من ذلك، أن يكون وجوب الفعل، مقيداً بعدم الإتيان بالحصة الغير اختيارية، لأنّ الوجوب تابع للملاك، فإذا فرض أنّ الحصة الغير اختيارية، كانت وافيةً بالملاك على حد وفاء الحصة الاختيارية، غاية الأمر أن الوجوب لا يعقل أن يتعلق بالجامع، لأنه تحريك، و التحريك يختص بالحصة الاختيارية، إذن لا محالة يكون هذا الوجوب مقيداً بعدم وقوع الحصة الغير اختيارية، إذ مع وقوعها لا يبقى ملاك، إذن لا يبقى وجوب، و إذا كانت المادة وافيةً بالملاك لا على الإطلاق، بل بخصوص الحصة الاختيارية، إذن فالوجوب ثابت على الإطلاق سواء أوتى بالحصة الغير اختيارية أو لم يؤت بها، فهنا إذن، تعارض بين إطلاق المادة و إطلاق الهيئ، لأنه بعد التحفظ على إطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني و هو الملاك، يلزم من ذلك، رفع اليد عن إطلاق الهيئ و تقييد الوجوب بعدم وقوع الحصة الغير اختيارية، بينما إذا قيد إطلاق المادة بلحاظ المحمول الثاني بخصوص الحصة الغير اختيارية، فسوف يكون مفاد الهيئ و هو الوجوب مطلقاً، ثابتاً، سواء أوتى بالحصة الغير اختيارية أو لم يؤت بها، إذن فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، إذ بقاؤهما معاً غير معقول، و بعد التعارض و التساقط، ينتقل إلى الأصل العملي، إذا تبين أنّه لا يمكن إثبات السقوط بالدليل اللفظي، و هذا بخلاف المزاحمة، فيما إذا فرض أن الصلاة مزاحمة للإزالة الأهم على الغرض، ففي المزاحمة إطلاق المادة، و هي الصلاة في ( «صلّ» ) بلحاظ محمولها الثاني و هو الملاك، يكون ثابتاً، و لا يعارضه إطلاق الهيئ، لأنّ الوجوب هناك ساقط بالمزاحمة على كل حال، بخلافه هنا، فإنّ الوجوب هنا غير ساقط في نفسه، و إنما يحتمل سقوطه بالحصة الغير الاختيارية، و لا يقطع بسقوطه، فالتمسك بإطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٣

الهيئ معارض بإطلاق المادة، بينما في المزاحمة، الوجوب معلوم السقوط باعتبار التزاحم و عدم إمكان الترتب بحسب الغرض. إذن فإطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني و هو الملاك، لا يعارضه إطلاق الوجوب، لأنّ الوجوب ساقط رأساً بالمزاحمة، و أمّا في المقام، فالوجوب ليس ساقطاً، و إنما يشك في أنّ الإتيان بالحصة الغير الاختيارية يسقط الوجوب أو لا يسقطه، فحينئذ، إطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني و هو الملاك، يسقط الوجوب، و إطلاق الهيئ بلحاظ الوجوب يثبت الوجوب، فيتعارض الإطلاقان في المقام، بينما لا تعارض بينهما في باب المزاحمة.

البيان الثاني هو أن يقال بأن المادة و إن وقعت موضوعاً لكلا-المحمولين الوجوب و الملاك، لكن موضوعيتها للملاك في طول موضوعيتها للوجوب، بمعنى أن صيغة الأمر ( «افعل» ) تدل بالمطابقة على وجوب المادة، و بالالتزام، على وجود الملاك، و لا إشكال

عند الجميع، في أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية وجوداً، فلو لم يكن في الخطاب ظهور دال على الوجوب، فلا يكون فيه ظهور يدل بالالتزام على الملاك، كما هو عند الميرزا و مشهور طبقته، أنّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية، بل في الوجود.

و على هذا يقال في مورد المزامحة في خطاب ( «صلّ» )، حيث انعقد ظهور و دلالة مطابقية في وجوب الصلاة، و دلالة التزامية في ثبوت الملاك، غاية الأمر أن خطاب ( «أزل» ) يكون كاشفاً عن بطلان المدلول المطابق، بمعنى عدم وجوب الصلاة، و أمّا المدلول الالتزامي فلا كاشف عن بطلانه، إذ لعلّ الملاك موجود، إذن فيؤخذ بالدلالة الالتزامية لأنها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية فتبقى الدلالة الالتزامية على الحجية، هذا في مورد المزامحة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٤

و أمّا في محل الكلام، فيما إذا قال المولى ( «اغسل» ) فإن المدعى للميرزا عدم انعقاد دلالة مطابقية أصلاً بلحاظ الوجوب، فضلاً عن الملاك، و ذلك لأن الكاشف عن بطلان المدلول المطابقى و هو الوجوب، يعتبر قريناً متصله بالخطاب، و هو داعى البعث و التحريك، و هذا لا يناسب بدهاهة، الأمر الغير اختياري، فهذه قرينته متصله على أن الواجب يختص بخصوص الحصّة الاختيارية، فلا ينعقد للخطاب ظهور من أول الأمر، و لا للمادة إطلاق من أول الأمر بلحاظ المدلول المطابقى حتى يتولد في طول ذلك، إطلاق و دلالة بلحاظ المدلول الالتزامى و هو الملاك، و هذا بخلاف مورد المزامحة، فإنه في مورد المزامحة، القرينته منفصلة، و هو خطاب ( «أزل» )، فلا تهدم أصل الدلالة، و لا تفنى أصل الظهور.

فالفرق واضح بين المقامين، ففي المقام، الدلالة المطابقية ذاتا، غير موجودة، لأن القرينته متصله، فنعدم الدلالة الالتزامية، و أمّا في المزامحة، فالدلالة المطابقية ذاتا موجودة، و لكنها ساقطة عن الحجية، و حيث أن الدلالة الالتزامية على مختاره غير تابعة للمطابقية في الحجية، أمكن التمسك بالدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

إذن فالصحيح في الجواب، على ما ذكره الميرزا من التقييد لإطلاق المادة، أن يقال، بأنه لا موجب لتقييد إطلاق المادة على ما تقدم منا، و داعى التحريك يناسب مع الجامع و صرف الوجود بين الحصّة الاختيارية و الحصّة الغير اختيارية. فإشكال الميرزا على إطلاق المادة غير وارد.

و الإشكال الثانى على إطلاق المادة، هو ما ذكره السيد الخوئى، و هو مبنى على مباني الميرزا [٦٨]، و حاصله.

أنه إذا استحال التقييد، استحال الإطلاق [٦٩]، لأن الإطلاق هو عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٥

التقييد في موضع يمكن فيه التقييد، و فى المقام، تقييد المادة بخصوص الفعل غير الاختيارى أمر غير معقول، لأنه غير مقدور، و إذا استحال التقييد بغير الاختيارى استحال الإطلاق لغير الاختيارى أيضا.

و هذا الاعتراض لا مجال له، و ذلك: أنّ المقصود فى المقام هو جعل المادة منطبقه على الحصّة الغير الاختيارية و مطلقة، بمعنى عدم التقييد المقابل لتلك الحصّة، فمثلا انطباق عنوان «العالم» فى «أكرم العالم» على غير الهاشمى، يتوقف على الإطلاق، لكن أى إطلاق؟. الإطلاق بمعنى، أنه لم يؤخذ فيه قيد الهاشمية، فإن المولى إذا حكم بوجوب إكرام «العالم» و قيد العالم بالهاشمى، إذن فلا ينطبق هذا العالم على غير الهاشمى، و أمّا إذا لم يقيد بالهاشمى، إذن فسوف ينطبق على غير الهاشمى، فالانطباق على غير الهاشمى من نتائج الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالهاشمى.

فهنا يكون العالم منطبقاً على غير الهاشمى، إذا كان مطلقاً، بمعنى، أنه لم يؤخذ فيه قيد الهاشمية، و يكون هذا العالم، منطبقاً على الهاشمى نفسه إذا كان مطلقاً، بمعنى، أنه لم يقيد بغير الهاشمى، لأنه لو قيد بغير الهاشمى، إذن لما انطبق على الهاشمى، فانطباقه على الهاشمى، فرع الانطباق المقابل لتقييده بغير الهاشمى.

و هكذا يوجد في خطاب، «أكرم العالم» تقييدان، في مقال كل منهما إطلاق، التقييد بالهاشمي، في مقابلة إطلاق، بمعنى عدم التقييد بالهاشمية، وهذا الإطلاق، من نتائجه، تطبيق عنوان «العالم» على غير الهاشمي، و التقييد بغير الهاشمي، في مقابلة إطلاق، بمعنى عدم أخذ قيد غير الهاشمي، و هذا الإطلاق، من نتائجه، تطبيق العنوان على الهاشمي.

و بهذا يصح أن يقال، بأن تطبيق العنوان على كل حصه، هو من شئون الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالحصه الأخرى.

و هنا في محل الكلام، لو قال، «اغسل» فالماده و هي «الغسل»، أيضا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٦

لها حصتان، إحداهما، «الغسل» الاختياري، و الأخرى، «الغسل» الغير اختياري، و هنا نريد أن نجعل الماده، منطبقه على غير الاختياري، كما جعلناها منطبقه على غير الهاشمي، فيمكن جعل الماده، منطبقه على غير الاختياري بالإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالاختياري، فإنه لو قيد الماده بالاختياري، إذن لما انطبقت على غير الاختياري، فالإطلاق بمعنى عدم التقييد بالاختياري، هو الملاك في انطباق الماده على غير الاختياري.

إذن فالإطلاق الذي هو محل الكلام، هو في مقابل التقييد بالاختياري، و من الواضح أن التقييد بالاختياري معقول بلا إشكال، إذن فالإطلاق المقابل له معقول أيضا.

و الإشكال إنما نشأ، من تحييل، أن الإطلاق في مقابله التقييد بغير الاختياري، مع أن الإطلاق الذي نحن بصده، مقابل التقييد بالاختياري، لأن المراد عدم أخذ الاختياري قيدا، و هو الإطلاق الذي ينشأ منه تطبيق الماده على غير الاختياري.

إذن فالتقابل هنا، بين التقييد بالاختياري و عدم التقييد بالاختياري، و من الواضح أن التقييد بالاختياري ممكن فعدم التقييد بالاختياري، الذي هو معنى الإطلاق، أيضا ممكن، و هو الملاك في تطبيق الماده، على الحصه غير الاختيارية، فالإشكال في غير محله.

و قد أشكل ثالثا في المقام، على التمسك بإطلاق الماده للحصه غير الاختيارية، بإشكال اللغوية، إذ أي أثر لإطلاق الماده للحصه غير الاختيارية، بعد فرض عدم إمكان تحرك العبد نحو هذه الحصه، في مقام الامتثال، و يمكن في مقام الجواب، على هذا أن يذكر أشياء كثيرة، أحدها ما ذكره السيد الخوئي [٧٠]، حيث ذكر أنه يكفي لهذا الإطلاق فائده، إثبات السقوط بالحصه غير الاختيارية لو أتى بها العبد صدفة، فيثبت ببركه إطلاق الماده سقوط

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٧

الوجوب، بالحصه الغير اختيارية، فهذا الإشكال أيضا لا محصل له، و عليه فلا يوجد إشكال على التمسك بإطلاق الماده في المقام، و مقتضى الأصل اللفظي هو التمسك بإطلاق الماده، لإثبات تعلق الوجوب بالجامع للفعل الاختياري و للفعل غير الاختياري.

إذن فيسقط الوجوب بالحصه غير الاختيارية، فيكون مقتضى الأصل اللفظي هو السقوط.

ثم قد يقال في المقام، بأن مقتضى الأصل اللفظي، هو السقوط، أو أنه على الأقل، لا يقتضى عدم السقوط، حتى لو لم يتم إطلاق الماده، و لم يثبت أن الوجوب متعلق بالجامع بين الحصتين.

و السقوط في هذه الحالة يمكن تصويره بأحد تربيين.

التقريب الأول هو ما نقلناه سابقا عن السيد الخوئي [٧١] «قده» و هو التمسك بإطلاق الماده، بلحاظ محمولها الثاني الذي هو الملاك، لا- بلحاظ محمولها الأول الذي هو الطلب و التكليف، فإذا لم يثبت إطلاق الماده بلحاظ المحمول الأول، فليثبت بلحاظ المحمول الثاني الذي هو الملاك، فيثبت إطلاق الماده بلحاظ الملاك، وفاء الحصه غير الاختيارية بالملاك، و هذا يقتضى السقوط بالحصه غير الاختيارية، كما أمكن التمسك بإطلاق الماده، لإثبات الوفاء بالملاك، بلحاظ المحمول الثاني، في مورد المزاحمة.

و هذا الكلام تعرضنا له سابقا، و بينا وجهين من الفرق بين محل الكلام، و بين مورد المزاحمة، و لم نقصد من بيان الوجهين التحميل

على الميرزا، بحيث يكون ملتزما بالوجهين، بل قصدنا بيان واقع المطلب، و التفرقة بين المقام، و بين مقام المزاحمة بأحد الوجهين، سواء التزم بهما الميرزا أم لم يلتزم.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٨

التقريب الثاني أن يقال، بأنه لو سلم أن إطلاق المادة ساقط، باعتبار البرهان العقلي، القائم على استحالة الشمول للحصة غير الاختيارية، لا بلحاظ المحمول الأول، و لا بلحاظ المحمول الثاني، لكن ما هو مدرك عدم السقوط؟ أليس مدرك عدم السقوط، هو التمسك بإطلاق الهيئة في المقام؟. حيث يقال، بأن إطلاق المادة بعد سقوطه و اختصاص المادة بالحصة الاختيارية، يتمسك حينئذ بإطلاق الهيئة، لإثبات أن الوجوب ثابت على كل حال، سواء أوتى بالحصة غير الاختيارية، أو لم يؤت بها؟.

نعم لو كان إطلاق المادة ثابتا، لما أمكن التمسك بإطلاق الهيئة، إذ لو كان إطلاق المادة ثابتا و كانت الحصة غير الاختيارية مصداقا للواجب، لما أمكن التمسك بإطلاق الهيئة، أي الوجوب، لفرض وقوع الحصة غير الاختيارية، إذ كيف يعقل ثبوت الوجوب، مع وقوع المادة و المتعلق خارجا؟.

لكن بعد فرض سقوط إطلاق المادة و أنها قيدت بخصوص الحصة الاختيارية، حينئذ يتمسك بإطلاق الهيئة أي الوجوب و يقال، إن وجوب الحصة الاختيارية ثابت، سواء أوتى بالحصة غير الاختيارية أو لم يؤت بها.

إذن فمدرك عدم السقوط، هو التمسك بإطلاق الهيئة.

و لكن صاحب هذا البيان يريد أن يقول، بأنه لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة.

و حاصل هذا المطلب أنه في خطاب «اغسل» كان يوجد إطلاقان، إطلاق في الهيئة في مفاد الهيئة، و هو الوجوب، و إطلاق في المادة، و مقتضى إطلاق الهيئة، الذي هو إطلاق الوجوب، أن الوجوب ثابت على كل حال، سواء وقع الغسل خارجا أو لم يقع، و مقتضى إطلاق المادة في نفسه، أن متعلق الوجوب هو مطلق الغسل، سواء كان اختياريا أو غير اختياري.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٦٩

و من الواضح أن المادة هنا، بعد وقوعها مع الهيئة في دليل واحد لا في دليلين، تقيد إطلاق الهيئة إذ لا معنى لأن يقول، صلّ حتى لو صلّيت - فإن الوجوب مقيد لا - محالة بعدم وقوع متعلقه خارجا، لأن وقوع المتعلق خارجا، يوجب سقوط الوجوب و اضمحلال التكليف.

إذن لا يعقل أن يكون الوجوب ثابتا مع وقوع متعلقه خارجا و حينئذ فكل ما شملته المادة من الحصص خرج عن إطلاق الهيئة، و كلما اتسعت المادة تضيقت الهيئة، و هذا معناه أن إطلاق المادة مقيد لإطلاق الهيئة، و حيث أن إطلاق المادة متصل مع إطلاق الهيئة لا منفصل عنه لوقوعها معها في دليل واحد، إذن فإطلاق المادة يوجب عدم انعقاد الإطلاق في الهيئة رأسا، باعتبار إطلاق المادة مقيد متصل مع الهيئة، فبمقدار ما تتسع له المادة بحسب إطلاقها لم ينعقد إطلاق في الهيئة رأسا باعتبار إطلاق المادة قرينة متصلة.

و بعد أن قام البرهان العقلي الموجود في تقريرات [٧٢] الميرزا على أن إطلاق المادة للحصة غير الاختيارية ساقط، و هذا يعتبر مقيد لإطلاق المادة، فإن فرضناه مقيدا متصلا، بحيث يكون بديها فهو قرينة متصلة، نسبتها إلى إطلاق المادة، نسبة إطلاق المادة إلى إطلاق الهيئة، فهو مقيد للمقيد، و حينئذ بمقدار ما يهدم المقيد يبقى إطلاق الهيئة على حاله، و أما إذا فرض أن برهان الميرزا برهانا عقليا منفصلا، و قرينة منفصلة، فهذا معناه، أن إطلاق المادة قد انعقد بالفعل، حيث لم يتصل به قرينه، و بما أن المادة متصلة مع الهيئة، إذن فهي تهدم ظهور الهيئة و إطلاقها من الأساس، فلم يتولد للهيئة إطلاق من أول الأمر، لاتصالها بالمادة الهادمة، و إن وجد فيما بعد المقيد المنفصل للمادة.

و هذا إشكال دقيق مستفاد من بعض تحقیقات المحقق العراقي [٧٣] «قدس سرّه» في هذه المسألة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٠



و هذا الإشكال يرد عليه: حلا و نقصا.

أمّا حلا- فيقال: إن المدعى للقائلين بسقوط إطلاق المادة، كالميرزا، هو أن المسقط لإطلاقها قرينة متصلة لا منفصلة، إذ أن كون المولى في مقام البعث و التحريك مع استحالة البعث نحو غير المقدور يشكّل قرينة متصلة على تقييد إطلاق المادة و هدم أصل ظهورها و تكونها، و بعد هدم أصل ظهورها، لا يبقى ما يوجب المنع عن إطلاق الهيئة، فيبقى إطلاق الهيئة على حاله و هو موجب لعدم السقوط.

و أمّا نقضا فيقال؛ بأنه لو سلّم بأن المقيّد لإطلاق المادة بالحصّة الاختيارية، كان مقيدا منفصلا، حينئذ يرد النقض بسائر الموارد التي تقيّد فيها المادة بقيد منفصل، من قبيل ما إذا قال، «صلّ» ثم قيّد المادة فقال «لا صلاة إلّا بطهور»، فبناء على أن مثل هذه التقييدات زائدة على المسمّى، فحينئذ، تأتي نفس الشبهة و الإشكال، و هو هل أن الإتيان بالصلاة الفاقدة للطهور، مسقط أو غير مسقط؟. فإن قيل أنّه مسقط، فهذا خلاف الضرورة، إذ لا خلاف بأن الإتيان بالصلاة الفاقدة غير مسقط، و إن قيل أنه غير مسقط، إذن، مدرّك عدم السقوط هو، التمسك بإطلاق الهيئة، «صلّ» الذي يقتضى وجوب الصلاة التامة، سواء أوتى بالصلاة الناقصة أو لم يؤت بها. فلو تمّ هذا الإشكال المنقول عن المحقق العراقي، للزم منه، عدم إمكان التمسك بإطلاق الهيئة في سائر هذه الموارد، لأن إطلاق الهيئة في «صلّ» اقترن بإطلاق المادة و هو الصلاة، فقيده، فلم يبقى للهيئة إطلاق يقتضى الوجوب مع إيقاع الصلاة كيفما اتفق، و حينما يأتي المقيّد المنفصل و يقيّد إطلاق المادة و هو الصلاة فلا يتولد من جديد إطلاق في الهيئة يقتضى وجوب الصلاة بطهور سواء أتى بصلاة بطهور أو لم يأت لأن إطلاق الهيئة.

سقط بموجب الإشكال المذكور، فأى فرق بين محل الكلام و بين سائر الموارد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧١

التي يرد فيها التقييدات المنفصلة الطارئة على المادة.

و يجاب ثالثا:

بأنّ هذه الإشكال، أساسا، مبنى على أن إطلاق الهيئة يقيّد بإطلاق المادة، بمعنى، أن الوجوب يقيّد بعدم الإتيان بالمتعلق خارجا، كما إذا قال «صلّ إذا لم يكن هناك صلاة»، و هكذا، بينما هذا التقييد أساسا غير صحيح، فإن مفاد الهيئة و هو الوجوب لا يقيّد بعدم الإتيان بالمادة كما حققنا ذلك مفصلا في بحث الترتب و التراحم، و منشأ تخيل أن مفاد الهيئة يقيّد بمفاد المادة هو دعوى، أن الوجوب، أليس يسقط بعد الإتيان بالمتعلق «صلّ أو اغسل»، خارجا؟. و معنى سقوط الوجوب أنه مقيّد بعدم وقوع المادة «الغسل أو الصلاة». مع أن سقوط الوجوب مع الإتيان المتعلق و وقوع المادة معناه سقوط فاعليته، لا سقوط فعليته و لا سقوط الخطاب، و إلّا فإن خطاب «صلّ»، هو «صلّ» تعلق بصرف الوجود، الجامع بين الأفراد فلو فرض أن المكلف أتى بصرف الوجود خارجا في ضمن أحد الأفراد، حينئذ يسقط الخطاب خطاب «صلّ» عن الفاعلية و المحركة عقلا لأنه يحرك نحو صرف الوجود، الجامع بين الأفراد العرضية و الطولية، بينما صرف الوجود تحقق خارجا، فلا معنى لأن يؤتى بصرف الوجود خارجا، لأن الخطاب «صلّ»، يبقى بلا أثر، لا أن مفاده، و هو الوجوب، مقيّد بعدم وقوع المادة «الصلاة» خارجا، على حد تقييده بسائر الشرائط و الخصوصيات. فبناء على هذا فلا يكون إطلاق المادة مقيّدا لإطلاق الهيئة أصلا، حتى يتأتى الإشكال و إنّما متى ما ثبت الامتثال، يسقط الوجوب عن الفاعلية و المحركة و متى ما لم يكن هناك امتثال فالوجوب باق على الفاعلية.

و حينئذ إذا تقيّد إطلاق المادة بالحصّة الاختيارية، و صدر من المكلف حصّة غير اختيارية، فالوجوب هنا يبقى على إطلاقه، و لم يسقط عن الفعلية و لا عن الفاعلية، أمّا أنه لم يسقط عن الفعلية فواضح، و أمّا عن الفاعلية لم يسقط، فلأنه لا امتثال في المقام، إذن فيبقى الوجوب محرّكا، فالإشكال،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٢

كان مبنيًا على تقييد إطلاق الهيئته بإطلاق المادة، وهو ما لا نقله، وإنما إطلاق الهيئته ثابت على كل حالة غاية الأمر أن إطلاق المادة يوجب سقوطه عن الفاعلية لا سقوطه عن الفعلية و تفصيل الكلام في المباني في بحث الترتب إن شاء المولى.

و يجاب رابعا:

بأنه لو سلم بأن إطلاق الهيئته، يكون مقيدا، لكن من قال، بأنه مقيد مثلا بعدم وقوع الصلاة بعنوان أنها صلاة، بل هو مقيد بعدم امتثاله، كأنه قال «صل ما لم تمتثل»، فهناك قيد واحد عقلي عام، وهو قيد عدم الامتثال الذي يقيد به إطلاق الهيئته ولو برهان استحالة بقاء الوجوب بعد امتثاله، فحينئذ، إطلاق الهيئته يقيد بعدم الامتثال، وإطلاق المادة يحقق الامتثال، فيقول هذا امتثال، فيكون خارجا عن إطلاق الهيئته باعتبار أنه امتثال، فلو قيد إطلاق المادة بقيد و لو منفصل، بخصوص الحصه الاختيارية و أسقطه عن الحجية فيثبت أن الحصه غير الاختيارية، ليست امتثالا، إذن فهي ليست خارجة عن إطلاق الهيئته، فيتمسك بإطلاق الهيئته بالنسبة للمكلف الذي أتى بالحصه غير الاختيارية، فلا يكون ممتثالا.

و أمّا لو كان إطلاق المادة محفوظا، فلو أتى بالحصه غير الاختيارية يكون قد امتثل، بمعنى أنه يكون قد أتى بالمتعلق، فهذا القيد العقلي العام، قيد ثابت بلحاظ الهيئته، فهو على كل حال لا يختلف زيادة و نقيصه باختلاف سقوط إطلاق المادة أو بقاء إطلاقها. فهذا الإشكال، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، و قد اتضح أنه عند الشك بالسقوط بالحصه غير الاختيارية، أن مقتضى الأصل اللفظي، هو السقوط، لأنّ إطلاق المادة معقول و يمكن التمسك به، و مقتضى إطلاق المادة هو تعلق الوجوب بالجامع بين الاختيارى و غير الاختيارى، هذا هو المقام الأول و هو مقتضى الأصل اللفظي فى المسألة الثانية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٣

### المقام الثانى: [فى تأسيس الاصل العملى]

مقتضى الأصل العملى فى المسألة الثانية و تحقيقه، هو نفس التحقيق السابق، فى الأصل العملى فى المسألة السابقة، فإن قيل بإمكان تعلق الوجوب بالجامع بين الحصه الاختيارية و الحصه غير الاختيارية، إذن فالشك فى المقام، يكون داخلا- فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، باعتبار أنه يعلم بوجوب الجامع بين الحصتين و لا يعلم بوجوب الزائد على ذلك، فيدخل فى الأقل و الأكثر الارتباطيين و فيه تجرى البراءة.

و لو فرض بأن الوجوب، علم تعلقه بخصوص الحصه الاختيارية، و شك فى أن الوجوب هل هو مقيد بعدم الحصه غير الاختيارية أو لا-؟، فهنا إن كان الشك فى تقييده على نحو الشرط المتأخر، بمعنى أن ثبوت الوجوب لخصوص الحصه الاختيارية منوط من أول الأمر بعدم وقوع الحصه غير الاختيارية إلى الأخير، إذن فلو وقعت الحصه غير الاختيارية فى الأثناء، يكون ذلك موجبا للشك فى أصل الوجوب، و حينئذ، لا مجال لاستصحاب الوجوب و لا لأصالة الاشتغال، بل تجرى البراءة، لأنه شك فى أصل الوجوب.

و أما إذا كان الشك فى تقييده على نحو الشرط و القيد المقارن، إذن فهذا الوجوب من أول الأمر كان ثابتا على كل حال، لأنه لم يكن هناك مسقط، و بعد أن تقع الحصه غير الاختيارية فى الأثناء، يشك فى أن ذاك الوجوب هل سقط أو لم يسقط؟. فإن قيل بجريان الاستصحاب فى الشبهة الحكيمه فهو، و إن قيل بعدم جريانه، تصل النوبه إلى البراءة و الاشتغال، و حينئذ إن كانت المسقطيه المحتمله من باب المسقطيه بالتعذر، بمعنى أن الغرض محبوب للمولى، لكنّه متعذر، فحينئذ، يصير الشك من باب الشك فى القدرة، فتجرى أصالة الاشتغال، و إن كانت المسقطيه المحتمله، من باب إخراج الغرض عن كونه غرضا و محبوبا للمولى بحيث أنه لم يبق محبوبا للمولى، إذن فتجرى البراءة كما تقدم تفصيله فى المسألة السابقة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٤

انقدح بما قلناه أن البراءة تجرى في أكثر الغروض، نعم في بعضها تجرى أصالة الاشتغال.  
و نريد أن نبه هنا أن الغروض الفقهيّة المتعارفة التي تدخل في المسألة الأولى، أو في المسألة الثانية، هي دائما، داخله في موارد جريان البراءة لا الاشتغال، خلافا للأعلام الذين بنوا في أمثالها على جريان أصالة الاشتغال، من باب الشك في المسقط.  
و لأجل توضيح أن الغروض الفقهيّة المتعارفة تكون دائما مجرى للبراءة لا الاشتغال، نأخذ مثلا، و هو وليّ الميت الذي يعلم بوجود أداء ما فات وليه من الصلاة، و يشك في أن هذا الوجوب هل يسقط بفعل الغير أو لا؟.  
فلو فرض أنه لا يوجد إطلاق في الدليل اللفظي، يقتضى السقوط، أو عدم السقوط، و انتهى الأمر إلى الأصل العملي، فإن مقتضى القاعدة في المقام، هو البراءة، لا الاشتغال، و توضيح ذلك: أن احتمال كون فعل الغير مسقطا للوجوب عن وليّ الميت، هذا الاحتمال، مردد بين ثلاث احتمالات.

الأول: أن تكون مسقطيّة فعل الغير، بلحاظ كون فعله مستوفيا للملاك، و محققا لغرض المولى، كما كان يحصل بفعله، لأجل هذا، يسقط الوجوب عنه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٥

الثاني: أن تكون مسقطيّة فعل الغير، بلحاظ كون فعله موجبا لتعذر الملاك و الغرض، لا لتحصيله، بمعنى أن الغرض لا يحصل بفعل الغير، و لكنّه يتعذر بحيث لا يمكن بعد ذلك، تحصيل الغرض و هذا و الملاك للمولى، فيكون فعل الغير موجبا لسقوط الوجوب عن المولى، من باب التعذر، لا من باب الاستيفاء و تحصيل الغرض.

الثالث: أن تكون مسقطيّة فعل الغير، للوجوب عن وليّ الميت، لا بلحاظ كون فعل الغير مستوفيا للملاك، و لا بلحاظ كون فعل الغير موجبا لتعذر الملاك، بل بلحاظ كون فعل الغير موجبا لإخراج الغرض عن كونه غرضا للمولى، و المحبوب، عن كونه محبوبا للمولى، باعتبار أن الغير من أعداء المولى و هو يكره كل فعل يفعله هذا العدو، و هو لا يرضى من عبيده التشبه بالكفار و بأعدائه، فبعد أن صدر الفعل من الغير أعداء المولى، المولى حينئذ، لا يرضى بصدوره من عبيده و هذا معنى إخراجه عن كونه محبوبا.

و هذا الاحتمال الثالث، غير وارد في الشرعيات، يعنى لا يحتمل فيها أن تكون مسقطيّة فعل الغير من باب أن هذا عدو المولى و يوجب خروج الملاك عن كونه محبوبا للمولى.

و أما الأول، و هو احتمال كون فعل الغير مسقطا للوجوب عن المولى من باب استيفائه الملاك، و هذا يستلزم ثبوتا، أن يكون الوجوب على المولى مقيّدا من أول الأمر، بعدم إتيان الغير، و لو على نحو الشرط المتأخر، حيث لا يتعلّق التكليف بالجامع بين فعل نفسه و فعل غيره، و حينئذ لا بدّ أن يكون التكليف المتوجه إلى المولى مشروطا بعدم إتيان الغير على نحو الشرط المتأخر، لوضوح أن الغير لو كان يأتي بالفعل، إذن فالمولى لا يريد به، إذ ليس له إلّا غرض واحد، و قد استوفاه فعل الغير، و على هذا، إذا شك في هذه المسقطيّة، يكون الشك شكّا في أصل الوجوب، بمعنى أن المولى يحتمل أن يكون الوجوب مشروطا من أول الأمر بعدم إتيان الغير، على نحو الشرط المتأخر، إذن ففي حالة إتيان الغير يشك في أصل الوجوب من أول الأمر،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٦

فتجرى البراءة بلا إشكال. هذا إذا كان احتمال المسقطيّة باعتبار الاحتمال الأول، و هو احتمال كون فعل الغير مستوفيا للملاك.

و أما الاحتمال الثاني، و هو احتمال كون فعل الغير، مسقطا من باب تعذر الملاك، و تفويت الغرض، فهذا التفويت مأذون فيه من قبل الشارع فقهيها لوضوح أن وليّ الميت، لو كان يعلم مسبقا بأن غيره، سوف يصلى عن وليه بعد مدة، فلا يجب على المولى أن يبادر إلى الصلاة عن الميت.

إذن في المقام، فعل الغير، إما أن يكون مسقطا، أو لا يكون مسقطا، فإن كان مسقطا، إذن فقد حصل تفويت لغرض المولى، و لكنه

تفويت مأذون فيه، فلا- جناح بعد ذلك أن لا- يصلّى عن وليه، و إن لم يكن مسقطاً، إذن فغرض المولى يقتضى من الآذن الإتيان بالصلاة، إذن فالولّى، يشك فى أصل اقتضاء غرض المولى، لأن غرض المولى المعلوم فى المقام، لا- يقتضى المنع عن التفويت الناشئ من فعل الغير، و إنما يقتضى المنع عن التفويت الناشئ من فعل نفسه، و هو لا يدري أن التفويت الواقع فعلاً، لو لم يصلّ، أ هو تفويت ناشئ من فعل الغير، أو تفويت ناشئ من فعل نفسه، فإن كان التفويت ناشئاً من فعل الغير فهو مأذون فيه من قبل الشارع، بدليل أن الشارع لم يلزم بالصلاة قبل فعل الغير، و إن كان التفويت ناشئاً من فعل نفسه محضاً، إذن فهو غير مأذون فيه، إذن فالولى يعلم بالتفويت لو ترك الصلاة، و لكن هل هو تفويت يأذن به غرض المولى، أو تفويت لا يأذن به غرض المولى، فيكون الشك شكاً فى أصل الإذن و المنع، فتجرى البراءة.

نعم لو فرض بأن التزمنا فقهيًا و بنينا على سقوط الوجوب عن الولي بفعل الغير، مع هذا، كان يجب على الولي أن يبادر إلى الصلاة، لو علم أن الغير يفعله بعد ذلك، يعنى أن المولى لا يرضى بالتفويت الناشئ من فعل الغير بالتعذر، و لا يرضى بالتفويت الناشئ من فعل نفسه، فحينئذ، تجرى أصالة الاشتغال، و ذلك للعلم بأن التفويت على الإطلاق غير مأذون فيه من قبل المولى، فإذا شك فى صدور الإذن و عدم صدوره، تجرى أصالة الاشتغال،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٧

و لكن هذا مجرد فرضية فى الفقه، و قد عرفت أنه فى الموارد المتعارفة فقهيًا، تجرى أصالة البراءة، إذ لم يثبت فى شىء منها إلزام المولى للمكلف بالفعل قبل فعل الغير، لو علم بأن الغير سوف يفعل، و هذا معناه أن التفويت الناشئ بسبب التعذر، الحاصل بفعل الغير، مأذون فيه من قبل المولى، و معه تجرى البراءة.

إذن فى الموارد المتعارفة فى الفقه تجرى البراءة دائماً، هذا هو الكلام فى المسألة الثانية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٨

### المسألة الثالثة من مسائل التعبدى و التوصلى و هى فيما إذا شك فى السقوط بالتوصلية، بمعنى السقوط بالحصة المحرمة،

#### إشارة

و بعبارة أخرى، هل أن الواجب يسقط بالحصة المحرمة أو لا يسقط بها. فلو وجب غسل الثوب. و شك فى أنه هل يسقط بالغسل الغصبى المحرّم أو لا؟. فالكلام يقع فى مقامين.

المقام الأول: فى تأسيس الأصل اللفظى.

المقام الثانى: فى تأسيس الأصل العملى.

#### أما المقام الأول: [فى تأسيس الأصل اللفظى

فلو فرض أن الحصة المحرمة كانت محرمة بنفس العنوان الذى وقع واجبا، دون أن يكون هناك تعدد فى العنوان، كما لو فرض أن الغسل بماء دجلة كان محرماً، و أصل الغسل كان واجبا، إذن فهنا الغسل بعنوانه وقع بمطلقه موضوعاً ل «اغسل» و بقيدته موضوعاً، «للا تغسل» بماء دجلة.

فى مثل ذلك، لا إشكال فى أن إطلاق المادة فى دليل الواجب، لا يشمل هذه الحصة المحرمة، سواء قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى، أو قلنا بجوازه، و ذلك لأن من يقول بجواز اجتماع الأمر و النهى، إنّما يقول ذلك، فيما إذا كان عندنا عنواناً متغايران، أحدهما تعلق به الأمر، و الآخر تعلق به النهى، من قبيل، الصلاة، و الغصب، لا فيما إذا كان عندنا عنواناً واحداً،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٧٩

تعلق الأمر بمطلقه، وتعلق النهى بمقتيدته، فإنه في مثل ذلك، لا يمكن إطلاق المادة في دليل الواجب، «اغسل» للغسل المحرم، حتى عند القائلين بالجواز.

فالمادة تكون مقتيدة لا محالة بالحصّة المحلّلة.

و حينئذ لو فرض أن وقعت الحصّة المحرّمة، فيشكّ في أنّ الوجوب يسقط، أو لا يسقط؟.

وهنا نتمسك بإطلاق الهيئته، أي الوجوب الذي هو مفاد الهيئته، في إثبات أن وجوب هذه الحصّة الخاصة المحلّلة، هو وجوب مطلق ثابت على كل حال، سواء أوتى بالحصّة المحرّمة، أو لم يوتى بها، وتكون النتيجة حينئذ عدم السقوط. و أما إذا كانت الحصّة المحرّمة لها عنوان آخر، من قبيل عنوان «الغصب» كما لو كان «الغسل» بهذا الماء حراما، من باب أنه غضب، إذن، فيدخل في بحث اجتماع الأمر والنهى.

فإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهى، فأیضا لا يمكن إطلاق دليل الواجب في المقام لهذه الحصّة، باعتبار امتناع اجتماع الأمر والنهى، وعليه تكون النتيجة كالنتيجة السابقة، وهي التمسك بإطلاق الهيئته.

و أما إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى، فهل يمكن التمسك بإطلاق المادة أو لا يمكن؟؟.

الظاهر من كلمات الميرزا [٧٤] و السيد الخوئي [٧٥] في هذه المسألة أنّهما بنيا ذلك على مسألة أخرى، وهي أنه هل يشترط في الواجب أن يكون له حسن فاعلي مضافا إلى حسنه الفعلي، أو أنه يكفي فيه أن يكون له حسن فعلي؟.

فإن قلنا إنه يشترط في الواجب أن يكون له حسن فاعلي مضافا إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٠

حسنة الفعلي، فهنا لا يعقل وقوع الغسل بالمغصوب مصداقا للواجب، لأنه وإن كان هو مغاير للحرام، إلّا أنه هو و الحرام موجودان بوجودين بناء على جواز اجتماع الأمر والنهى، فإنّ جواز اجتماع الأمر والنهى هو تعدّد الحرام والواجب و مغايرة أحدهما للآخر، و لكنهما موجودان بفاعلية واحدة و بإيجاد واحد، فيكون فيه قبح فاعلي، و لا يكون فيه حسن فاعلي.

و أما إذا قلنا بأنه يكفي في تعقل الواجب أن يكون فيه حسن فعلي، أي أن يكون الفعل من حيث هو حسن، و إن كان الإيجاد له غير حسن، إذن فلا بأس بإطلاق المادة في المقام، لأنّ المادة الواجبة غير المحرّمة، فهذا له حسن فعلي، و ذاك له قبح فعلي.

إلّا أن الميرزا [٧٦] اختار اشتراط الحسن الفاعلي، و السيد الخوئي [٧٧] أنكر ذلك الاشتراط.

و الصحيح في المقام أنه، سواء اشترطنا الحسن الفاعلي أو لم نشترط، فإننا إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى من باب مغايرة الواجب للحرام، فإننا لا نرى بأسا من التمسك بإطلاق المادة.

أما بناء على عدم اشتراط الحسن الفاعلي، فأیضا كذلك، لأنّ القائل بجواز اجتماع الأمر والنهى، إذا كان يدعى تعدّد الحرام مع الواجب وجودا، فلا بدّ أن يدعى تعدّدهما إيجادا أيضا و فاعلية، لأنّ تعدّد الفعل مساوق مع تعدّد الفاعلية، و تعدّد الوجود مساوق مع تعدّد الإيجاد.

إذن فالواجب هنا، حسن فعلا و فاعلية، و الحرام قبيح فعلا و فاعلية، و لا اجتماع لأحدهما مع الآخر.

إذن فالصحيح، بناء هذه المسألة على مسألة اجتماع الأمر والنهى.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨١

فإن قلنا بالاجتماع، لم يكن للمادة في دليل الواجب إطلاق، فيتمسك بإطلاق الهيئته، و هو يقتضى عدم السقوط.

و إذا قيل بالجواز فحينئذ نتمسك بإطلاق المادة، و يثبت بذلك، أنّ الواجب هو الجامع بين الحصّة المحرّمة و الحصّة المحلّلة، و حينئذ فمقتضى القاعدة، يكون هو السقوط.

و الخلاصة، أنه إذ قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى يكون مقتضى الأصل اللفظى هو السقوط، و ذلك تمسكا بإطلاق المادة، و أما إذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى، فيستحيل إطلاق المادة للحصة المحرمة، و معه فيبني لا محالة على تقييد المادة بالحصة المحللة، فيتمسك بإطلاق مفاد الهيئته، و هو الوجوب، لإثبات الوجوب على كل حال، فتكون النتيجة هي عدم السقوط. هذا تمام الكلام فى تأسيس الأصل اللفظى فى المسألة الثالثة.

### المقام الثانى و هو تأسيس الأصل العملى فى هذه المسألة.

و التحقيق أن يقال أن الشك هنا يرجع إلى الشك فى الأقل و الأ-كثّر سواء قيل بامتناع اجتماع الأمر و النهى، أو قيل بجواز اجتماع الأمر و النهى.

أما بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى، فواضح، لأن المكلف يعلم بتعلق الوجوب بالجامع بين الحصة المحللة و المحرمة، و لا يعلم بتقييد هذا الواجب بخصوص إحدى الحصتين، فيكون من الشك فى الإلزام الزائد، فيدخل فى الأقل و الأكثر و تجرى البراءة. و أما بناء على اجتماع الأمر و النهى، و أنه يستحيل إطلاق المادة فى دليل الواجب للحصة المحرمة، فقد يقال حينئذ، أن الشك لا يكون من الشك فى الأقل و الأكثر، بل يكون من باب الشك فى المسقط، لأن تعلق الوجوب بالجامع أمر مستحيل.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٢

إذن فالوجوب قد تعلق بخصوص الحصة المحللة، غاية الأمر، أنه يشك فى أن هذا الوجوب مقيد بعدم الإتيان بالحصة المحرمة، أو أنه غير مقيد، فيرجع إلى الشك فى المسقط، و حينئذ فكل على مبناه، من حيث البراءة، أو الاشتغال.

و تحقيق الكلام أن يقال، أنه ينبغى أن نعرف المحذور الذى يوجب امتناع الإطلاق فى المادة و شمول الواجب للحصة المحرمة، هل هو محذور ناظر إلى مرحلة مقام الإثبات و الدليل، أو هو ناظر إلى مقام عالم الجعل و التشريع، بحيث يستحيل فى عالم الجعل و التشريع، إطلاق الواجب للحصة المحرمة.

فإن كان المحذور فى إطلاق الواجب محذورا ثبوتيا و إثباتيا معا:

إذن فهذا الكلام الذى قلناه تام، و هو أن المكلف يعلم ببرهانية هذا المحذور، بأن الوجوب ثبوتا قد تعلق بالحصة المحللة لاستحالة تعلقه بالجامع، بين المحلّل و المحرّم و يكون الشك شكاً فى المسقط و فى سعة الوجوب و ضيقه لا فى سعة الواجب و ضيقه. و أمّا إذا كان المحذور محذورا إثباتيا فقط، أى محذورا مربوطا بإطلاق المادة فى خطاب «اغسل» فقط، إذن، فمعنى هذا أنه من الممكن للمولى ثبوتا أن يجعل الوجوب على الجامع، فإذا لم يتم إطلاق فى الدليل اللفظى و انتهت النوبة إلى الأصل العملى، فحينئذ، المكلف يشك فى أن المولى هل جعل الوجوب على الجامع أو أنه جعله على الحصة الخاصة المحللة، و حينئذ يكون الأمر دائرا بين الأقل و الأكثر.

و تحقيق سبب امتناع اجتماع الأمر و النهى، و هل أن ذلك يكون بسبب محذور ثبوتى أو محذور إثباتى، تحقيق ذلك و تفصيله موكول إلى بحث اجتماع الأمر و النهى.

لكن نلخص الإشارة إلى ذلك التفصيل فنقول. إن الوجوب الواجب،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٣

تارة، يكون واجبا بنحو مطلق الوجود، كما إذا قال «أكرم كلّ عالم»، ففى مثل ذلك، لا إشكال فى استحالة اجتماع الأمر و النهى، باعتبار أن الأمر المجعول بنحو مطلق الوجود، يكون انحلاليا لا محالة، فكل فرد من أفراد المادة يكون موضوعا للأمر و الوجوب، فلو تعلقت الحرمة ببعض أفراد المادة فيستحيل هنا شمول الوجوب لها، و ذلك، بسبب التضاد بين الوجوب و الحرمة، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و أمّا إذا فرضنا أن الواجب، لم يكن بنحو مطلق الوجوب، بل كان بنحو صرف الوجود الجامع بين الأفراد، فهنا لا يوجد محذور بحسب الحقيقة من ناحية التضاد، لأن الوجوب واقف على صرف الوجود و لا يسرى منه إلى الأفراد، فإذا ثبتت الحرمة لفرد من الأفراد، لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين، و ذلك لتعدد الموضوع، إذ موضوع الحرمة هو الفرد، و موضوع الوجوب هو صرف الوجود، و عليه فلا سريان للوجوب المتعلق بصرف الوجود إلى الأفراد أصلا.

و بناء على هذا، لا يكون المحذور فى عدم اجتماع الأمر و النهى هو المحذور الثبوتى.

إذن يكون محذور اجتماع الأمر و النهى محذورا إثباتيا.

و حاصل هذا المحذور الإثباتى، هو، أن الدليل الذى يدل على إيجاب الجامع بنحو صرف الوجود، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على الترخيص فى تطبيق هذا الجامع على تمام أفراد.

و هذا المدلول الالتزامى العرفى لدليل «اغسل» و هو الترخيص فى تطبيقه على تمام أفراده يكون منافيا لا محالة مع حرمة بعض أفراد، فالتنافى بحسب الحقيقة ليس بين دليل الحرمة و بين المدلول المطابقى لدليل «اغسل»، بل بين دليل الحرمة و المدلول الالتزامى العرفى لدليل «اغسل». و بذلك يسقط إطلاق المادة كما سيأتى توضيحه فى بحث اجتماع الأمر و النهى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٤

فبناء على هذا المسلك، يكون المحذور فى إطلاق المادة محذورا إثباتيا، بلحاظ الدلالة الالتزامية العرفية فى دليل «اغسل» و لا يكون هناك محذور ثبوتى أصلا فى إطلاق المادة بحسب عالم الجعل.

فلو بنى على مسلك الامتناع، لكن بعد أن يؤول الامتناع بهذا التأويل، حينئذ، يكون المحذور إثباتيا لا ثبوتيا، و معه يكون الشك ثبوتا، راجعا إلى الشك فى تعلق الوجوب بالجامع بنحو صرف الوجود، أو بالحصّة، فيدخل فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

نعم من يقول بامتناع اجتماع الأمر و النهى لمحذور ثبوتى بسبب توهم محذور التضاد بين وجوب صرف الوجود، و بين الحرمة، مثل المحقق الخراسانى، حينئذ يكون المحذور عنده محذورا ثبوتيا لا إثباتيا فقط و معه يرجع الشك فى المقام إلى الشك فى المسقط، و كل على مبناه كما تقدّم.

و أمّا إذا قلنا بالامتناع، بالمشرّب الذى أجملناه، فيكون المحذور فيه إثباتيا لا ثبوتيا، فحينئذ يكون مقتضى الأصل العملى هو البراءة لأنه يدخل فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و بذلك تمّ الكلام فى المسائل الثلاثة التى تكفّلت بتحقيق ما هو مقتضى الأصل اللفظى و مقتضى الأصل العملى فى المعانى الثلاثة للتوصلى و التبعدى إذا شكّ فيها.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٥

**المسألة الرابعة من مسائل التبعدى و التوصلى و هى المسألة المعقودة لتحقيق حال الأصل اللفظى أولا، و تحقيق الأصل العملى ثانيا، فيما إذا شكّ فى توصليّة الواجب و تبعديته بالمعنى الرابع،**

## إشارة

أى التوصلى فيما لا يعتبر فى مقام الفراغ فى عهده قصد القرية، و التبعدى بمعنى ما يعتبر فى مقام الفراغ عن عهده قصد القرية. و فى هذا المعنى يقع الكلام، فيما إذا شكّ بالتوصلية و التبعية، فهل يمكن إجراء الأصل اللفظى لنفى التبعية؟ أو فى حالة عدم وجود إطلاق للدليل اللفظى و انتهاء النوبة إلى الأصول العملية، فهل يمكن إجراء أصل عملى فى مقام التأمين عن خصوصية التبعية التى بها يمتاز التبعدى عن التوصلى أو لا؟.

و لتحقيق ذلك، و معرفة و فاء الأصل اللفظى، أو الأصل العملى لنفى خصوصية التعبدية، لا بد أن نعرف مقدمة لذلك، حاق الخصوصية التى بها يمتاز الواجب التعبدى عن الواجب التوصلى فى هذه المسألة، و بعد أن نشخص تلك الخصوصية فى امتياز التعبدى عن التوصلى، نبحت حينئذ فى إمكانية مساعدة الأصول اللفظية على نفيها أو عدم إمكانية نفيها، و هل تساعد الأصول العمليّة على التأمين من ناحيتها أم لا؟.

### [تحقيق فى الفرق بين التعبدى و التوصلى]

#### إشارة

و فى مقام تحقيق حاق الفرق بين التعبدى و التوصلى، و ما يمتاز أحدهما

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٦

عن الآخر، يذكر عدة وجوه، و إن كان تمامها يرجع إلى المعنى الإجمالى للتعبدى و التوصلى، و هو أن التعبدى ما لا يمكن الخروج عن عهده إلا بأخذ قصد القربة فيه، و التوصلى هو ما يمكن الخروج عن عهده من دون حاجة إلى ذلك، إذن فالمعنى الإجمالى للتعبدى و التوصلى محفوظ على كل حال، و مع هذا ذكرت لتفصيل المعنى الإجمالى وجوه.

الوجه الأول

### [التفريق بين التعبدى و التوصلى بأخذ قصد القربة فى متعلق الأمر و عدمه]

#### إشارة

هو أن يقال، بأن الواجب التعبدى هو ما كان الأمر فيه متعلقا بالفعل مع قصد القربة، بحيث يكون قصد القربة مأخوذا فى متعلق الأمر على حد مأخوذية سائر الأجزاء و الشرائط.

و الواجب التوصلى، هو ما كان الأمر فيه أمرا واحدا متعلقا بالفعل على الإطلاق سواء انضم إليه قصد القربة أو لم ينضم إليه. و هذا هو الفرق بين الواجبين.

و فى تحقيق حال هذا الوجه وقع كلام حيث ذهب المشهور من المحققين المتأخرين إلى استحالة أخذ قصد القربة قيّدا فى متعلق الأمر.

و بناء على هذا، لم يجعلوا أخذ قصد القربة قيّدا فى متعلق الأمر فارقا بين التعبدى و التوصلى، و حينئذ وقع الكلام فى مرحلتين.

المرحلة الأولى هى فى قصد القربة عند ما يراد بالقربة قصد امتثال الأمر بالخصوص.

المرحلة الثانية هى فى الالتفات إلى سائر القصد القربة الأخرى من قبيل الإتيان بالفعل بقصد كونه ذا مصلحة أو ذا ملاك أو بقصد كونه محبوبا و غيره من القصد الأخرى.

### أما المرحلة الأولى [عدم إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلق الأمر]

#### إشارة

فإن المعروف بين المحققين هو عدم إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٧

متعلق الأمر، و قد برهنوا على ذلك بعدة بيانات نستعرض بعضها



**البيان الأول: [لعدم امكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]**

و هو ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية حيث قال بأن ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر لا يمكن أن يؤخذ في متعلق الأمر [٧٨].  
و حاصل هذا البيان دعوى أن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر غير معقول للزوم الدور و التهافت و التناقض و ذلك.  
لأن قصد امتثال الأمر بحسب طبعه، هو متأخر رتبة عن الأمر، باعتبار أنه لا يعقل و لا يمكن وجوده إلّا بعد فرض أمر بعد الأمر، و إلّا فمن دون فرض أمر لا معنى لقصد امتثال الأمر، فقصد امتثال الأمر وجوده متأخر رتبة عن الأمر، فلو كان قصد امتثال الأمر مأخوذ في متعلق الأمر، للزم كونه بلحاظ آخر، أسبق رتبة من الأمر، لأن متعلق الأمر أسبق رتبة من الأمر، و هذه الأسبقية، أسبقية متعلق الأمر من الأمر، ثابتة على كل حال، و إن كان هناك اختلاف في تفسير هذه الأسبقية و تكييفها.

فإنه إن قيل بأن الأمر مع متعلق الأمر موجودان بوجودين، و أن الإرادة مع متعلق الإرادة موجودان بوجودين، إذن فيكون تأخر الأمر عن متعلقه من باب تأخر العارض عن معروضه، لأن نسبة الأمر إلى متعلقه حينئذ، هي نسبة العرض إلى محلّه، فيكون تأخره عنه، تأخراً وجودياً على حد تأخر العارض عن معروضه.

و إذا قيل بأن الأمر، و متعلق الأمر، موجودان في أفق نفس الأمر بوجود واحد، و أن الحبّ و المحبوب، و أن الإرادة و المراد موجودان بوجود واحد، إذن فمتعلق الأمر لا يكون متقدماً على الأمر بالوجود، و لكنّه متقدم عليه بالطبع على كل حال، على حدّ تقدّم الإنسان على زيد بالطبع، فإن الإنسان

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٨

و زيد و إن كانا موجودين بوجود واحد، و لكن الإنسانية متقدمة على زيد بالطبع، فإن ميزان التقدم بالطبع هو، أنه كلما كان للمتأخر وجود كان للمتقدم وجود، و ليس كلما كان للمتقدم وجود كان للمتأخر وجود.

و هنا في زيد و الإنسان، كلما كان لزيد وجود، لأن الإنسانية أعم من زيد و هذا الميزان موجود هنا، فإنه كلما كان للأمر بالصلاة وجود، فللصلاة وجود لا محالة في أفق نفس الحاكم و الأمر، إذ لا يعقل أن يأمر الأمر بشيء قبل أن يوجد في ذهنه، فكلما كان للأمر بالصلاة وجود في نفس الأمر كان للصلاة وجود في نفسه، و ليس العكس، لأنه قد يتصور الصلاة و لا يأمر بها، و بناء على هذا فتكون الصلاة، أي المتعلق أسبق رتبة من الأمر، لكن سبقاً طبيعياً.

و على أي حال، سواء قيل بالسبق الوجودي للمتعلق على الأمر، و بنينا على تعدد الوجود للأمر و للمتعلق، أو قلنا بالسبق الطبيعي للمتعلق الأمر على الأمر، و قلنا بأنهما موجودان بوجود واحد، كوجود الإنسانية و زيد الواحد، ففي كلتا الحالتين، المتعلق أسبق رتبة على الأمر. فإذا كان قصد امتثال الأمر مأخوذاً في المتعلق، يلزم أن يكون متأخراً و متقدماً، و هو تهافت، فإنه متأخر عن الأمر، لأن وجوده يتوقف على فرض الأمر، و بدون الأمر لا يتصور وجود لقصد امتثال الأمر. و هو متقدم على الأمر، لأنه أخذ في متعلقه، و المتعلق متقدم عليه.

و هذا البيان واضح الاندفاع، إذ يكفي في اندفاعه قبل أن نتعمق في المسألة أن نقول في المقام، بأن المتأخر غير المتقدم، بينما هو موقوف على الأمر غير ما يكون الأمر موقوفاً عليه، فإن قصد امتثال الأمر، وجوده خارجاً، يتوقف على الأمر، و أمّا الأمر، فهو يتوقف على الوجود الذهني لقصد امتثال الأمر في أفق نفس الأمر و الحاكم، إذ أن هناك وجودين لقصد امتثال الأمر.

أ- أحدهما الوجود الخارجي الذي يأتي به العبد خارجاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٨٩

ب- و الآخر وجود ذهني لقصد امتثال الأمر، و هو وجود في ذهن المولى حينما تصوّر المولى الصلاة بقصد الامتثال، فأمر بها، بينما هو موقوف على الأمر، إنما هو الوجود الخارجي، و ما يتوقف عليه الأمر، إنما هو الوجود الذهني، و عليه فلا دور و لا تهافت.

و أحسب أن هذا الجواب يغني عن التعمق أكثر، و كذلك يمنع البيانات الأخرى، عن تميم بيان الاستحالة.

## البيان الثاني [لعدم امكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]

للاستحالة هو أن يقال، بأن قصد امتثال الأمر، إذا أخذ قيدا في متعلق الأمر، يلزم الدور، باعتبار أن كل أمر مشروط لا محالة بالقدرة على متعلقه، فهو متأخر عن القدرة على متعلقه تأخر المشروط عن شرطه لاستحالة التكليف بغير المقدور، فلا محالة يكون الأمر بالشئ مشروطا بالقدرة على ذلك الشئ، و متأخر عنها، فلو فرض أن قصد امتثال الأمر أخذ في متعلق الأمر، فيكون الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد الامتثال، مشروطا بالقدرة على إيقاع الصلاة بقصد الامتثال، و المفروض أن المكلف لا يقدر على إيقاع الصلاة بقصد الأمر إلا بعد الأمر، لأنه قبل الأمر لا قدرة على إيقاعها.

و عليه فيلزم الدور من الجانبين، و ذلك لأن الأمر متوقف على القدرة على متعلقه، من باب توقف المشروط على شرطه، و القدرة على المتعلق معناها، القدرة على الإتيان بقصد امتثال الأمر، و القدرة على الإتيان بقصد امتثال الأمر، تتوقف على الأمر، لأنه من ناحية الأمر تنشأ هذه القدرة، إذن فقد توقف كل منهما على الآخر، و بذلك يلزم الدور.

و هذا البيان، و إن كان أحسن حالا من البيان السابق، لكنّه أيضا لا يرجع إلى معنى صحيح.

و ذلك لأننا، و إن سلّمنا أحد التوقفين، و هو توقّف القدرة على قصد امتثال الأمر، على الأمر، و قلنا، بأنّ القدرة على قصد امتثال الأمر، إنّما تنشأ

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٠

من قبل الأمر، لكن من قال، بأنّ الأمر مشروط بهذه القدرة، و متوقف عليها، على حدّ توقف المشروط على شرطه، إذ أن دليل اشتراط القدرة، إنّما هو العقل الحاكم باستحالة التكليف بغير المقدور.

و من الواضح أنّ العقل لا يحكم باستحالة التكليف بغير المقدور، إذا كان نفس التكليف و الأمر يحدث القدرة، كما لو فرض مثلا، أنّ كلام المولى مع عبده المشلول تكوينا، يوجب استيناس العبد، و بالتالي شفاءه، هنا لا بأس بأن يتوجه المولى إلى عبده و يقول له، قم، ذلك أنّ القدرة على القيام و إن كانت هنا غير موجودة، لكنّها سوف تحصل من أمر المولى، و بذلك لا يكون أمر المولى أمرا إخراجيا للعبد، إذ الميزان في اشتراط التكليف بالقدرة إنّما هو عدم إخراج العبد من قبل المولى، و عدم الإخراج يكفي فيه نشوء القدرة من قبل نفس الأمر، فلو نشأت القدرة من قبل نفس الأمر، فهذا يكفي في صحته الأمر، و حينئذ يندفع الدور، لأنّ القدرة على قصد الامتثال نشأت من الأمر، و هي متأخرة رتبة عن الأمر تأخر المعلول عن علته، و لكن الأمر ليس متأخرا رتبة عن القدرة على قصد امتثال الأمر تأخر المشروط عن شرطه، و إنّما هو متأخر عن إمكان حصول القدرة بالأمر، و إمكان حصول القدرة بالأمر فعلى قبل الأمر، و إن كانت نفس القدرة هي بعد الأمر، و لكن إمكان حصولها بالأمر مطلب واقعي ثابت قبل الأمر.

إذن فلا دور، و هذا غير ما يقال، من أنّ الأمر يشترط فيه القدرة وقت العمل، فإن ذاك الكلام لا يرفع إشكال الدور، لأنّ الأمر أصبح مشروطا بالقدرة على العمل، و القدرة في وقت العمل مشروط بالأمر، إذن صار كل منهما مشروطا بالآخر، و هذا دور.

و كلامنا لا يرجع إلى هذا، و إنّما يرجع إلى أن القدرة على قصد الامتثال، متوقف على الأمر، لكن الأمر هنا ليس متوقفا و لا مشروطا بالقدرة، لا بالقدرة حينه، و لا بالقدرة في وقت العمل، بل هو مشروط بإمكان حصول القدرة به، و الإمكان أمر ثابت قبل الأمر، لأنه قبل الأمر يصدق قولنا، أنه لو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩١

أمر المولى لحصلت القدرة، إذن فما هو الموقوف على الأمر، غير ما يكون الأمر موقوف عليه، إذ ما هو موقوف على الأمر إنّما هو القدرة الفعلية على قصد امتثال الأمر، و ما يكون الأمر موقوفا عليه و مشروطا به ليس هو القدرة الفعلية، لأنّ برهان الاشتراط إنّما هو حكم العقل، و العقل لا يأبى عن تكليف العاجز إذا كان نفس التكليف موجبا تكويننا لخروجه عن عجزه، إذن فما هو الشرط في نظر العقل، و ما تمّ البرهان عليه، إنّما هو إمكان حصول القدرة و لو بالأمر، لا حصول القدرة فعلا.

إذن فالموقوف على الأمر غير الموقوف عليه الأمر و بذلك يندفع الدور.

### البيان الثالث [لعدم امكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]

لبرهنه على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر قيدها في متعلق الأمر هو أن يقال، بأن الأمر إذا تعلّق بالصلاة مع قصد امتثال الأمر، أصبح المكلف عاجزا عن الإتيان بها مع قصد امتثال الأمر، فأخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، يوجب عجز المكلف عن الامتثال، و بذلك يكون أمرا بغير المقدور و الأمر بغير المقدور غير معقول، و توضيح ذلك:

هو أن إمكان الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر، يتوقف على أن يكون هناك ذات متعلقا للأمر، و مصداقا للواجب، لوضوح أن ذات الصلاة لو لم تكن متعلقا للأمر فلا يعقل الإتيان بها بقصد امتثال الأمر.

و حينئذ إن فرضنا أن الأمر تعلّق بذات الصلاة و لم يؤخذ في متعلقه قصد الامتثال فلا إشكال في المسألة، لأن ذات الصلاة أصبحت متعلقا للأمر، فيمكن للعبد أن يأتي بالصلاة بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، لأنه قادر على ذلك.

و أما إذا لم يتعلّق الأمر بذات الصلاة، بل تعلّق بالمجموع المركّب من الصلاة و قيد قصد امتثال الأمر، فإذا لم تقع ذات الصلاة متعلقا للأمر، فلا يعقل أن يقصد بها امتثال الأمر، لأن قصد امتثال الأمر بالصلاة، فرع أن يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٢

ذاك الأمر متعلقا بالصلاة، مع أننا فرضنا أن الأمر لم يتعلّق بذات الصلاة بل تعلّق بها مقيدة بقصد امتثال الأمر.

و بهذا، لا يتأتى للمكلف أن يقصد امتثال الأمر بذات الصلاة، و عليه يكون الامتثال غير مقدور له، و يكون الأمر أمرا بغير المقدور.

و الجواب المشهور على هذا البيان هو أن يقال، بأن الأمر و إن كان تعلّق بالصلاة المقيدة بقصد امتثال الأمر، و لم يتعلّق بذات الصلاة، لكن هذا هو الأمر النفسي الاستقلالي، فإن الأمر النفسي الاستقلالي قد تعلّق بالمجموع المركّب، أو بالمقيد بقصد امتثال الأمر، و لكن هذا الأمر النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركّب و المقيد، ينحل إلى أوامر ضمنية متعددة بعدد الأجزاء و التقييدات، إذن فذات الصلاة التي هي جزء الواجب ينالها أمر ضمني لا محالة و يتعلّق بها، و حينئذ يصح أن يؤتى بها بقصد امتثال ذلك الأمر الضمني دون قصد امتثال ذلك الأمر النفسي الاستقلالي المتعلّق بالمقيد، لأنّ هذا الأمر الضمني جزء من ذلك الأمر النفسي الاستقلالي الواحد، و هو قد تعلّق بذات الصلاة باعتبارها جزءا من الواجب.

هذا مع العلم أنه لا يصحّ طبعا في سائر الموارد أن يؤتى بجزء الواجب فقط بقصد الامتثال منفصلا عن باقي الأجزاء، فمثلا لا يصح أن يؤتى بالركعة الأولى فقط بقصد الامتثال منفصلا عن الركعة الثانية.

لكن في خصوص المقام حيث أن الجزء الثاني أو القيد هو نفس قصد الامتثال، إذن فلو أتى بذات الصلاة بقصد امتثال الأمر الضمني المتعلق بها، فقد انضَم أحد الجزئين إلى الآخر أو انضَم القيد إلى مقيده، و بهذا يتم الامتثال خارجا.

فحاصل هذا الجواب المشهور هو، انحلالية الأمر النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركّب، أو المقيد، إلى أوامر ضمنية انحلالية بنحو يكون كل جزء أو كل تقييد منه حصه من هذا الأمر و منه الأمر الضمني المتعلق

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٣

بالصلاة، فيأتي حينئذ بذات الصلاة، بقصد امتثال ذلك الأمر الضمني المتعلق بها و بذلك يتم الامتثال.

و قد أشكل على جواب المشهور، بإشكالين، أحدهما غير وارد، و الآخر وارد عليه.

أما الإشكال غير الوارد على جواب المشهور هو، أن يقال، بأنّ هذا الجواب مبني على انحلال الأوامر النفسية المتعلقة بالمقيد و المركبات إلى حصص و أوامر ضمنية، من قبيل البياض الواقع على ورقة فإنه يتقطع و يتجزأ تبعا لتقطع الكتاب و تجزئته، فكذلك هنا في عالم الوجوب، فإن الوجوب المنبسط على المقيد أو المركّب يكون مشتملا على حصص متعددة، فتكون حصه من الوجوب

متعلقة بهذا الجزء، و حصه منه متعلقه بذاك الجزء، و بهذا يتم هذا البيان.

و أجب عن هذا الإشكال بأننا ننكر هذا الانحلال و نقول، بأن الأمر المتعلق بالمركب أو المقيّد لا يكون مشتملا على حصص متعدده، و ذلك بنكتة أن المقيّد أو المركب لا يكون متعلقا للأمر النفسى الاستقلالى الواحد إلّا إذا لبس ثوب الوحدة و أصبح واحدا و لو فى وعاء الذهن و عالم الاعتبار، و لهذا سمى بالمركبات الاعتبارية و الوحدات الاعتبارية، إذن فهذا المجموع المركب من الصلاة و قصد الامتثال، أو من السورة و الفاتحة و السجود، هو فى أفق الذهن و فى عالم نفس الوجود هو وجود واحد لا وجودين، و إلّا لو كان وجودات متعدده فى أفق ثبوت الحكم لاستحال أن يلبس حكما واحدا لأن الوجوب الواحد و الحكم الواحد لا بد أن يكون معروضه فى أفق عروضه واحدا أيضا.

إذن لا بد من فرض الوحدة فى العروض، و كون هذا المجموع المركب واحدا فى أفق العروض، و إذا كان واحدا، إذن فلا معنى للتخصّص فى المقام، إذ ليس هنا أشياء عديدة بالنظر التشريعى للحاكم حتى نوزع أمره على حصص المتعلق، بل هنا شىء واحد.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٤

و هذا الإشكال فى أصل انحلال الأمر النفسى الاستقلالى إلى أوامر ضمنيّة متعدده على التقييدات و الأجزاء، لا يقول بأن هذا الانحلال معناه تعدّد حصص الوجوب بلحاظ أفق الاعتبار و بلحاظ الصورة الذهنية، بل بلحاظ محكيها.

و توضيح ذلك هو أن الوجوب فى أفق نفس الحاكم، يكون معروضه بالذات، هو الصورة الذهنية الواحدة، حيث تكون معروضا بنحو من أنحاء العروض لوجوب واحد، إلّا أن هذه الصورة الذهنية الواحدة، إنما تكون معروضا لوجوب واحد بلحاظ حكايتها و مرآيتها، لا بلحاظ نفسها، لوضوح أن المولى لا يوجب علينا صورته الذهنية، و إنما يوجب علينا محكى هذه الصورة الذهنية.

إذن فهذه الصورة الذهنية، بما هى فانية فى الخارج و بما هى حاكية عن معونها تكون معروضه للوجوب، و حينئذ فهذه الصورة للمجموع المركب أو للمقيّد، إن لوحظت بلحاظ أفق الوجود الذهنى، فهى وجود واحد، لأن الوحدة الاعتبارية موطنها الذهن، و لكن إذا لاحظنا محكيها و معونها و مكشوفها الخارجى فلا محالة هو متعدد، و حيث أنها إنما كانت معروضه للوجوب بلحاظ مكشوفها و محكيها لا بلحاظ نفسها، فلا محالة يكون الوجوب أيضا متعددا بالعرض و بالتبع بتعدّد محكى هذه الصورة و مكشوفها، و من هنا يسمّى هذا بالانحلال، لا بالتعدّد، بمعنى أن الوجوبات الضمنية ليس لها وجوب تعددى حقيقة فى عالم الحكم و فى عالم نفس الحكم. و لكنها موجودات انحلالية بلحاظ المحكى و المرئى بالصورة، كأن هذا الواحد يكون كثيرا، فالانحلال المدعى فى المقام، انحلال لا بلحاظ المعروض بالذات الذى هو الصورة الذهنية و التى هى واحد فى أفق الذهن، بل بلحاظ المعروض بالعرض و المكشوف بالصورة، فهذا قابل للتعدد، فيتعدّد الوجوب بتبعه أيضا بالعرض لا بالذات، و هذا معنى الانحلال.

إذن فانحلال الأمر إلى أوامر ضمنية، ممّا لا ينبغى الإشكال فيه، فهذا

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٥

الإشكال على تقريب المشهور لا محصل له.

و أمّا الإشكال الوارد على جواب المشهور هو أن يقال، بأنكم تريدون أن تصحّحوا الامتثال و قصد الامتثال بلحاظ الأمر الضمنى المتعلق بالصلاة، لا بلحاظ الأمر النفسى الاستقلالى، و حينئذ نسألکم.

بأن هذا الأمر الضمنى المتعلق بالصلاة لا يخلو أمره، فهو إمّا أن يكون قد تعلق بالصلاة المطلقة، أو بالصلاة المقيّدة أو بالصلاة المهملة، أى بالجامع بين المطلق و المقيّد.

فإن فرضنا الأمر الضمنى أنه كان قد تعلق بالصلاة المطلقة، فهذا أمر غير معقول، لأن معناه تحقّق الواجب الضمنى فى غير ضمن المجموع، لأن المطلق ينطبق على الجزء الغير منضم إلى بقية الأجزاء، فلو كان الوجوب الضمنى متعلقا بالجزء على إطلاقه، سواء انضم الجزء الآخر أو لم ينضم، كان هذا خلف قانون الضمنية و الارتباط بين الواجبات الارتباطية.

و إن فرض أن الأمر الضمني كان متعلقا بالمقيد، فهذا أيضا غير معقول وذلك، لأن المقيد ينحل بحسب الحقيقة إلى تقيد و ذات المقيد، و بهذا فقد أصبح مركبا أيضا، و بهذا أصبح له أمران ضميتان لا محالة، أمر ضمني بالتقيد و أمر ضمني بذات المقيد، و حينئذ نقل الكلام إلى الأمر الضمني بذات المقيد و نسأل، بأن هذا الأمر الأخير بأى شيء متعلق؟. فإن قلتم بأنه متعلق بالمقيد بالتقيد و هكذا، نقل الكلام، و هكذا يتسلسل، لأنه لا يمكن الالتزام بأن الأمر الضمني متعلق بالمقيد للزوم التسلسل في الأوامر الضمنية.

و إن فرض أن الأمر الضمني كان متعلقا بالصلاة المهمله، فهذا أمر معقول، لأن الإهمال هذا، إهمال في مرتبة الوجوب الضمني. لا في مرتبة و أفق الواقع، لأن الواقع، هو الوجوب النفسى الاستقلالى، و الوجوب النفسى الاستقلالى لا إهمال فيه، فإن الوجوب النفسى الاستقلالى قد أخذ فيه الصلاة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٦

و أخذ فيه الجزء الآخر الذى هو قصد الأمر، فلا إهمال بلحاظ الأمر النفسى الاستقلالى عند ما أخذت فيه السورة و الركوع و السجود، و إنما الإهمال بلحاظ مرتبة من مراتب الواقع، يعنى لو لوحظ الوجوب الضمنى فى إطار الوجوب النفسى الاستقلالى، فقد يبدو مهملا، و لكن هذا لا يعنى أن المولى مهمل، لأن المولى ليس فى مقام جعل الوجوب الضمنى فقط، و إنما جعل الوجوب الضمنى فى ضمن الوجوب النفسى الاستقلالى، و فى الوجوب النفسى الاستقلالى لا إهمال، إذن فهو إهمال فى المرتبة، لا إهمال فى الواقع، و هذا لا بأس فيه.

إذن فهذا الشق الثالث و هو، أن يكون متعلق الأمر الضمنى، هو المهمل، فهذا أمر معقول و صحيح، و لكن حينئذ يشكل على ذلك و يقال.

بأن المهمله فى قوة الجزئية كما عرفنا ذلك فى المنطق، فإذا كان المهمل فى قوة المقيد، إذن فىكون حال الأمر الضمنى المتعلق بالمهمل، كما لو كان متعلقا بالمقيد، و عليه أيضا يعود الإشكال فى استحالة امتثال الأمر بذات الصلاة، و ذلك لأن قصد امتثال الأمر بذات الصلاة يتوقف على أن تكون ذات الصلاة ممّا ينطبق عليه الواجب، بينما الواجب الضمنى فى المقام- و هو المهمل الذى هو فى قوة المقيد- لا ينطبق على ذات الصلاة، و إنما ينطبق على المقيد فقط، فيلزم فى مقام الامتثال أن يكون إمكان ضم قصد امتثال الأمر إلى ذات الصلاة متوقف على انطباق الواجب الضمنى على ذات الصلاة، فى حين أن انطباق الواجب الضمنى على ذات الصلاة فرع الضم، أى فرع أن يكون مقيدا حتى ينطبق عليه الواجب الضمنى، لأن الواجب الضمنى مهمل، و المهمل فى قوة المقيد، إذن فهو لا ينطبق على الصلاة إلا بعد تقيدها، و تقيدها فرع انطباقه عليها، إذن فيتعذر الإتيان بهذا الفعل خارجا، و هذه تمام الصورة الفنية التامة للإشكال الثانى.

و لكن هذا الإشكال، لا يتم بناء على مابينا فى بحث الإطلاق و التقيد، حيث أننا هنا، نبني على أن المهمل فى قوة المطلق لا فى قوة المهمل أو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٧

المقيد، إذ ليس المهمل التصورى كالمهمل التصديقى، أو القضية التصديقية المهمله فى قوة الجزئية، لكن المفهوم التصورى المهمل فى قوة المطلق، و قد سمينا هذا بالإطلاق الذاتى، فى مقابل الإطلاق اللحاظى. و قد أوضحنا فى بحث المطلق و المقيد، أن مقدمات الحكمه دائما لا تثبت أكثر من هذا المقدار من المهمل الجامع بين المطلق و المقيد، كما بينا أن هذا المهمل الجامع قابل للانطباق و السريان إلى تمام الأفراد، فهو فى قوة المطلق اللحاظى، دون أن يلزم من ذلك خرق لقانون الضمنية و الارتباط، و ذلك لأن قانون الضمنية و الارتباط، إنما يخرق لو أننا التزمنا بالإطلاق اللحاظى فى الواجب الضمنى، لا بهذا الإطلاق الذاتى الذى هو الإهمال، فإن المولى لو قال بأن الواجب هو الركوع، سواء «سجدت أو لم تسجد»، و وجوب الركوع بهذا الشكل نسميه بالإطلاق اللحاظى، لأن

المولى يلحظ عدم دخل القيد و يرفض دخل القيد، فمثل هذا ينافى مع الضمنية و الارتباط، و أما الإطلاق الذاتى الذى يكفى فيه الإهمال و عدم اللحاظ رأساً فهذا لا ينافى مع الضمنية و الارتباط.

و بناء على هذا، فالمختار فى المقام، أن الأمر الضمنى الانحلالى، ليس متعلقاً لا بالمطلق اللحاظى و لا بالمقيّد اللحاظى، بل هو متعلق بالمهمل الجامع بين المطلق و المقيّد المسمى باللبّ بشرط المقسمى، و هذا الجامع بين المطلق اللحاظى و المقيّد اللحاظى له إطلاق ذاتى، و هو بلحاظ إطلاقه الذاتى، يكون قابلاً للسريان إلى تمام الأفراد.

و بناء عليه، فيعقل فى المقام الإتيان بذات الصلاة، بقصد امتثال الأمر الضمنى المتعلق بذات الصلاة بلا إشكال، و عليه فالجواب المشهورى تام، و كلا الإشكاليين عليه غير وارد، و بذلك يتبين أنه لا محصل لأصل بيان الاستحالة، إذ ليس فى المقام آية أو رواية تقول بأن قصد امتثال الأمر لا يكون إلّا إذا تعلق به الأمر، كما يتبين بذلك، أن كون قصد امتثال الأمر لا يكون إلّا إذا تعلق به أمر، كأصل موضوعى، فهذا أصل لا أساس له، فإنّ قصد امتثال الأمر، يعقل أن يكون بأى شىء لا يتم الامتثال بدون، سواء كان الأمر متعلقاً

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٨

به أو لم يكن متعلقاً به، و بهذا يتبين أنه يمكن الإتيان بالمقدمة بقصد امتثال الأمر النفسى الاستقلالى المتعلق بذى المقدمة، لأنه لا يتم الامتثال بدون.

و فى المقام قصد امتثال الأمر بالصلاة يتوقف على أن يكون الامتثال لا يتم بدون الصلاة، و كلما كان الامتثال لا يتم بدون الصلاة يمكن أن يقصد امتثال الأمر بالصلاة.

و أحسب أن هذا مطلب بديهى، فإن هذا المكلف لا يمكنه أن يمثل الأمر المتعلق بالصلاة مع قصد الامتثال بدون صلاة، إذن فيأتى بها بقصد الامتثال.

و من هنا فتمام هذه الضوضاء، كان مبني على تخيل أن قصد الامتثال للأمر بشىء، فرع أن يكون الأمر قد تعلق به بالدقة، و من هنا وقع الإشكال فى أن ذات الصلاة لم يتعلّق بها الأمر بالدقة، مع أن قصد امتثال الأمر بفعل، يكفى فيه مجرد أن هذا الأمر بدون هذا الفعل يبقى بلا امتثال، و هذا المطلب بديهى الانطباق على محل الكلام.

نعم إن كان هناك أمل فى إثبات الاستحالة، فهو فى البيان الرابع الذى أفاده المحقق النائنى قدّس سره، إذ أنه من أجود ما أفيد فى بيان الاستحالة.

#### البيان الرابع [لعدم امكان أخذ قصد الامتثال فى متعلق الامر]

إشارة

فى البرهنة على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر قيّداً فى متعلق الأمر و هو ما أفاده المحقق النائنى [٧٩] قدّس سره، حيث ذكر أن أخذ قصد امتثال الأمر قيّداً فى متعلق الأمر يلزم منه الدور و أخذ ما هو متأخر متقدماً.

لكن لا- بلحاظ متعلق الأمر كما كان الحال فى الأول، بل بلحاظ متعلق متعلق الأمر الذى اصطلح عليه الميرزا باسم الموضوع، أى بلحاظ موضوع الأمر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ١٩٩

و توضيح ذلك يكون ببيان مقدمتين.

هو أن الأحكام الشرعية لها متعلقات، و لها متعلقات المتعلقات، أما المتعلقات الأولية، فهي عبارة عن تلك الأفعال التي يكون ذلك الحكم الشرعي مقتضيا لإيجادها، أو مقتضيا للزجر عنها، «فالصلاة» متعلق لوجوب الصلاة في «أقيموا الصلاة»، «و شرب الخمر» متعلق للحرمة، في «لا تشرب الخمر»، هذه هي المتعلقات الأولية، و أما متعلقات المتعلقات، و هي المتعلقات الثانوية، فهي عبارة عن الأشياء الخارجية التي يكون المتعلق الأولي مربوطا بها، من قبيل، «الخمر» في «لا تشرب الخمر»، فالشرب هذا، متعلق أولي، لكن الشرب متعلقا بالخمر، فالخمر أمر خارجي يتعلق به المتعلق، فيكون متعلقا ثانويا، و كالعقد في وجوب الوفاء بالعقد، فالوفاء هو المتعلق الأولي، و العقد هو المتعلق الثانوي، و كالزوجة في وجوب الإنفاق على الزوجة، فالإنفاق هو المتعلق الأولي، و الزوجة هو المتعلق الثانوي، أو كالوقت و القبلة في «صل عند الزوال إلى القبلة»، فإن الصلاة هي المتعلق الأولي، و القبلة هي متعلق المتعلق، لأن الصلاة قيدت بها، و قد سمي متعلق المتعلق، بالموضوع، و هذا الموضوع الذي هو متعلق المتعلق يؤخذ دائما شرطا للحكم و قيدا في الحكم، و حيث أن الحكم مجعول بنحو القضية الحقيقية، و القضية الحقيقية تكون كل شرائطها مفروضة الوجود، و لهذا يقال، بأن الموضوعات، أي متعلقات المتعلقات تؤخذ مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، فإن الحاكم حينما يريد أن يحكم بوجوب الوفاء بالعقد يقول، إذا وجد عقد فيجب الوفاء به، إذا وجدت لديك زوجة، فيجب الإنفاق عليها، إذا كانت القبلة موجودة و الوقت داخلا، فصل في الوقت إلى القبلة، إذا كان هناك خمر، فيحرم شربه، و هكذا كل ذلك أمثلة لأخذ الموضوع قيدا في الحكم، أو بتعبير المحقق النائيني، أخذ الموضوع مفروض الوجود في مقام جعل الحكم، على نهج القضية الحقيقية، و نتيجة أخذ الموضوع مفروض

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٠

الوجود، تكون فعلية الحكم و ثبوته تابعا لفعلية موضوعه و تحقق موضوعه.

ففعلية وجوب الوفاء بالعقد، فرع فعلية العقد خارجا، فما لم يوجد عقد خارجا لا يجب الوفاء بالعقد، و ما لم يوجد وقت و قبلة خارجا لا يجب الصلاة في الوقت إلى القبلة، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه، و المفروض أن هذه الموضوعات أخذت شرائط و فرض وجودها في مقام جعل الحكم، فيكون فعلية المجعول تابعة لفعلية هذه الشرائط و وجودها خارجا، هذا بحسب عالم الفعلية، و لكن بحسب عالم الجعل و الإنشاء، تكون مرتبة وجود هذه الموضوعات قبل مرتبة الحكم بالنظر الإنشائي و التصوري للجاعل، يعني أن الحاكم ينيط حكمه بفرض وجود هذه الأشياء، و هذا الفرض و إن كان هو غير وجودها خارجا، لكن هذا الفرض حينما ينظر إليه بالنظر الطريقي فالمولى يرى به عين المفروض، إذن فحكمه يراه بهذه الرؤية كأنه بعد المفروض، كأن إنشاءه و جعله بعد المفروض، و يرى هذه الأشياء في رتبة سابقة على جعله و إنشائه.

إذن فهناك سبقان رتبان.

أ- سبق رتبي حقيقي لوجود العقد خارجا على وجوب الوفاء خارجا، و هذا السبق الرتبي الحقيقي، ملاكه، أن فعلية المجعول منوطه بفعلية موضوعه.

ب- و هناك سبق رتبي لحاظي على نفس الجعل و الإنشاء بحسب نظر المولى لهذه الأشياء، لأن المولى في مقام الجعل، أناط جعله بفرض هذه الأشياء فرضا حاكيا عن المفروض و طريقا إلى المفروض، و هو بهذا النظر، يرى كأن جعله في طول المفروض، لا في طول الفرض فقط.

إذن فحاصل المقدمة الأولى، هو أنه يجب التمييز بين المتعلقات الأولية و المتعلقات الثانوية المسماة بالموضوعات، فالمتعلقات الأولية، ليست مأخوذة قيدا في الحكم، و لا مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، كيف

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠١

و هي من تبعات نفس الحكم و من نتائج نفس الحكم، و أما متعلقات المتعلقات التي هي نفس الموضوعات، فهي دائما تكون قيودا و شروطا للحكم.

و حيث أن الحكم مجعول على نهج القضية الحقيقية، و حيث أن الموضوع في القضية الحقيقية دائما يكون مفروض الوجود، إذن فهذه القيود تكون مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، و ينتج عن ذلك تقدمان رتبان.

أ- أحدهما تقدم وجودها الخارجي على فعلية المجعول.

ب- و الآخر، تقدمها بحسب النظر التصوري للمولى على الجعل و الإنشاء، و هذه المقدمة تكون بمثابة الكبرى.

#### المقدمة الثانية

و هي بمثابة الصغرى لهذه الكبرى و حاصلها.

هو أنه لو أخذ قصد امتثال الأمر قيда في متعلق الأمر، إذن يصبح عندنا متعلقان، متعلق، و متعلق المتعلق، أما المتعلق، فهو نفس قصد الامتثال، و هذا المتعلق نسبته إلى الأمر نسبة الركوع و السجود إلى الأمر، و ليس هذا مأخوذاً شرطاً أو قيداً في الأمر، و أما متعلق المتعلق، و هو نفس الأمر، لأنه قصد امتثال ما إذا أخذ في متعلق الأمر؟. طبعاً، الذي أخذ في متعلق الأمر، هو قصد امتثال الأمر، إذن فنسبة الأمر إلى قصد امتثال الأمر، نسبة القبلة إلى الصلاة، فكما أن الصلاة إلى القبلة، تكون القبلة متعلقاً للمتعلق، كذلك تكون في أخذ قصد امتثال الأمر، فيكون الأمر متعلقاً للمتعلق، أي أنه متعلق ثانوي للأمر.

فإذا كان الأمر كذلك، طبقنا عليه حينئذ الكبرى المنقحة في المقدمة الأولى، و هي أن المتعلقات الثانوية، يلزم أخذها قيوداً في الأمر و في الحكم مفروضة الوجود في مقام الجعل.

و ينتج عن ذلك، أن نفس الأمر يجب أن يؤخذ قيداً في الأمر و مفروض

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٢

الوجود فيه. فكما أن الأمر الذي يريد أن يأمر بالصلاة إلى القبلة، يجب عليه أن يأخذ القبلة مفروضة الوجود، و الوقت مفروض الوجود أيضاً، فيقول إذا كانت هناك قبلة، و كان هناك زوال فصلّ عند الزوال إلى القبلة، كذلك يجب أن يقول إذا كان هناك أمر فأقصد امتثال الأمر، و هذا معناه، أخذ الأمر قيداً في الأمر و أخذه مفروض الوجود في مقام جعل الأمر.

و يلزم من ذلك التهافت في عالم فعلية المجعول و في عالم الجعل.

أمّا في عالم فعلية المجعول، فلأننا قلنا بأن كل مجعول، فعلية تابعة لفعلية موضوعه، أي لفعلية تلك القيود و المتعلقات الثانوية التي أخذت مفروضة الوجود، فوجوب الوفاء بالعقد، فعلية تابع لفعلية العقد، فهنا أيضاً، يكون فعلية الأمر بالصلاة تابعا لفعلية متعلقاته الثانوية التي منها نفس الأمر، فيكون فعلية الشيء متوقفاً على فعلية نفسه، و هذا تهافت بحسب عالم الفعلية.

و أمّا في عالم الجعل و الإنشاء، فلأنّ المولى بالنظر التصوري للحاظي في عالم الجعل، فهو يرى أن جعله بعد مفروضاته، لأنه يأخذ المتعلقات الثانوية مفروضة الوجود، إذن فهو بالنظر الفرضي للحاظي يرى أن جعله بعد مفروضاته، و حينئذ، فإن كان ما يفرض وجوده نفس الأمر، فكأنه يرى تهافتاً أيضاً، حيث يرى كأن أمره بعد أمره، إذن فلا يمكنه أن يشكّل قضية و يقول، إذا كان أمرى موجوداً فأمرى موجود.

إذ من الواضح، أن هذا لا معنى له، إذ لا معنى لتشكيل قضية يكون جزاؤها نفس عين شرطها.

و خلاصة النكتة في بيان المحقق النائيني [٨٠]، هو التمييز بين المتعلق الأولى و المتعلق الثانوي، و الالتفات إلى نكتة أن ما يكون مأخوذاً مفروض الوجود و قيداً في الحكم إنما هو متعلق المتعلق لا المتعلق الأولى، بينما

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٣

أصبح متعلق المتعلق هنا، هو الأمر، فيكون قيда لنفسه، فيلزم بهذا المحال.

و قد أجاب السيد الخوئي «قده» [٨١] عن هذا البيان بما حاصله، المنع من إطلاق المقدمة الأولى في البرهان و بيان ذلك.



هو أننا قلنا في المقدمة الأولى في هذا البرهان، أن المتعلقات الثانوية دائماً تؤخذ قيدياً في الأمر و شرطاً مفروض الوجود في مقام جعلها و إنشائها، و لازم ذلك أخذ الأمر مفروض الوجود في مقام جعل الأمر.

هنا يستشكل السيد الخوئي و يقول، أنه لا- يوجد برهان على أن كل متعلق المتعلق يجب أن يؤخذ مفروض الوجود في مقام جعل ذلك الحكم، و إنما أخذه مفروض الوجود في مقام جعل الحكم بحيث يرجع إلى قضية شرطية، مفادها، أنه إذا كان هناك عقد فيجب الوفاء به، إذا كان هناك قبله و زوال فصل، و يكون ملاك ذلك أمران

أ- إما ملاك إثباتي.

ب- و إما ملاك ثبوتي.

فإن وجد أحد الملاكين، قلنا بأن متعلق المتعلق قد أخذ مفروض الوجود و أمّا إذا لم يوجد أحد هذين الملاكين، فلا موجب لأخذ متعلق المتعلق مفروض الوجود.

أمّا الملاك الإثباتي، فهو الاستظهار العرفي، فإذا استظهر عرفاً من الدليل أن المولى لا يريد متعلق المتعلق و أن متعلق المتعلق ليس من مقدمات الواجب، و إنما هو من مقدمات الوجوب، حينئذ هذا الاستظهار بنفسه يكون كاشفاً عن أخذ هذا القيد قيدياً في الوجوب، أي مفروض الوجود، فحينما يقول المولى، أوفوا بالعقود، يجب الوفاء بالعقود، لكن العرف هنا لا- يفهم من ذلك، أن العقد مقدمة وجودية، حيث أن من لم يكن لديه عقد يجب عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٤

أن ينشئ عقداً حتى يأتي به، و إنما العرف يفهم من هذا البيان، أن العقد مقدمة وجوبية لا مقدمة وجودية، و أن المولى لا يلزم من ليس عنده عقد أن يحدث العقد، و أمّا المولى يريد ممتن أحدث عقداً أن يفى بعقده.

إذن فهذا الاستظهار العرفي بنفسه يكون قرينة على أن العقد قد أخذ مفروض الوجود و قيدياً للوجوب لا للواجب، إذن فيرجع قوله «أوفوا بالعقود» بقرينة هذا الاستظهار العرفي، إلى قضية شرطية، و هي أنه إذا وجد لديك عقد فيجب الوفاء به، هذا هو الملاك الإثباتي.

و أمّا الملاك الثبوتي، و هو فيما إذا كان متعلق المتعلق أمراً غير اختياري للمكلف، حينئذ لا بدّ للمولى من أن يأخذه قيدياً في الوجوب و مفروض الوجود في مقام جعل الوجوب، إذ لو لم يأخذه قيدياً في الوجوب، و جعل الوجوب على الإطلاق، سواء وجد ذلك القيد الغير اختياري أو لا، للزم التكليف بغير المقدور، من قبيل الزوال، لو قال صلّ عند الزوال، فالزوال هنا يجب أن يؤخذ قيدياً في الوجوب و مفروض الوجود في مقام جعل الحكم، و ذلك لأن الوجوب لو لم يقيّد بالزوال لكان مطلقاً و كان معنى هذا صلّ عند الزوال سواء وجد زوال أو لم يوجد زوال، و هذا معناه، التكليف بغير المقدور في حال عدم وجود زوال، و عليه فلا بدّ أن يكون الزوال قيدياً في الوجوب لئلا يلزم فعليّة الوجوب في حال فقدان الزوال، و به يلزم التكليف بغير المقدور، إذن فأخذ القيد مفروض الوجود و قيدياً للحكم يتوقف على أحد هذين الملاكين، إما الاستظهار العرفي، و إما لزوم محذور عقلي كالتكليف بغير المقدور إذا لم يأخذه قيدياً.

و لكن إذا لم يلزم شيء من هذين المحذورين فحينئذ لا نلتزم بأخذ متعلق المتعلق قيدياً في الحكم و مفروض الوجود في مقام جعل الأمر، و لهذا في خطاب لا تشرب الخمر، الخمر هنا متعلق المتعلق، لكن لا يلزم أخذه مفروض الوجود، إذ ليس معناه، أنه إذا وجد خمر فلا تشربه، و إنما معناه، حرمة فعليّة مطلقة لشرب الخمر سواء وجد خمر أو لم يوجد، و هذا إنما هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٥

من ناحية أنه لا يوجد لا استظهار عرفي يقتضى أخذ الخمر قيدياً في الموضوع، و لا يوجد محذور عقلي في عدم أخذه قيدياً في الموضوع، و لهذا لا يؤخذ قيدياً في الموضوع.

فإذا تمّت هذه المناقشة في إطلاق الكبرى، حينئذ تأتي إلى الصغرى، أي إلى المقدمة الثانية، و هي أنه لو أخذ قصد امتثال الأمر في

متعلق الأمر فسوف يكون نفس الأمر متعلقا للمتعلق، أى موضوعا.

هنا السيد الخوئي [٨٢] قدس سرّه يسلم بهذه الصغرى لو تمت، و لكنّه يقول بأن هذا لا يتم، إذ ليس من الضروري في كل موضوع أن يكون مأخوذا مفروض الوجود في مقام جعل ذلك الحكم، وإنما يلزم أخذه مفروض الوجود في حالتين.  
أ- حالة وجود ظهور عرفي في ذلك.

ب- حالة وجود محذور عقلي من عدم أخذه كذلك، كلزوم التكليف بغير المقدور لكن كلا الأمرين غير موجود في المقام.  
أمّا الأمر الأول، فواضح أن المولى حينما يقول «صلّ بقصد امتثال الأمر» فإنه ليس بهذا الخطاب ظهور عرفي في وجود حالة منتظرة من ناحية الأمر بوجه من الوجوه. [٨٣]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٤؛ ص ٢٠٥

أمّا انتفاء المحذور العقلي، فلأنّ الأمر، وهو الموضوع في المقام، وإن كان غير اختياري للمكلف و حاله من هذه الناحية حال الوقت و القبلة فإنهما غير اختياريين للمكلف، و لكن هناك نكتة تفرق بين الأمر، و بين الوقت و القبلة، و هي أن المولى لو لم يأخذ الوقت قيّدا و مفروض الوجود، للزم إطلاق الوجوب حتى لحال فقد الوقت، فيكون وجوب صلاة الظهر ثابتا حتى قبل الزوال و حتى بدون زوال، و هذا تكليف بغير المقدور، و أمّا إذا لم يأخذ

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٦

الأمر قيّدا في موضوع الأمر و مفروض الوجود، فلا يلزم إطلاقه لحالة عدم الأمر، لأنه بنفس وجوده ينتفى عدم الأمر، و بتحقيقه يستحيل حينئذ أن لا يكون هناك أمر. فهذا القيد، هذا الموضوع، يوجد بنفس الخطاب و بذلك يختلف عن بقية الموضوعات، فإنه بخطاب «صلّ عند الزوال» لا يوجد الزوال، لأن الزوال مربوط بحركة الفلك، و هكذا فإنه بخطاب «صلّ إلى القبلة» لا يوجد القبلة، لأن القبلة مربوط بثبات الأرض، إذن فيجب أن يكون هذا الخطاب بنفسه مقيدا بالوقت و القبلة إذ لو لم يقيد بالوقت و القبلة، لكان مطلقا حتى لحال فقدهما، و معنى هذا، التكليف بغير المقدور.

إذن ففي المقام، هذا الموضوع، متعلق المتعلق الذي هو نفس الأمر، و إن كان أمرا غير اختياري، لكنّه يوجد بنفس الخطاب، و يحفظ بنفس الإيجاب، فلا يعقل أن يكون للخطاب إطلاق لحال فقدته حتى لو لم يقيد، و عليه فلا يلزم في المقام تقييده و لا في عالم الجعل. هذا تمام مناقشة السيد الخوئي [٨٤] لأستاذه المحقق النائيني قدس سرّه.

و إلى هنا نكون قد استعرضنا أربعة وجوه للبرهنة على استحالة أخذ قصد الأمر قيّدا في متعلق الأمر بما فيها مناقشة السيد الخوئي لأستاذه.

### [التحقيق في إثبات استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]

إشارة

و التحقيق في المقام، أنه لا يعقل أخذ قصد امتثال الأمر قيّدا في متعلق الأمر، وفاقا لأصحاب هذه الوجوه، و إن اختلف أسلوب البرهنة على ذلك، و ذلك لعدة وجوه أخرى يمكن أن تعتبر مستقلة عن تلك الوجوه، و يمكن أن يعتبر بعضها إصلاحا و تنقيحا لبعض ما أفيد من الوجوه التي استدلل بها على الاستحالة.

الوجه الأول [من الوجوه المختارة لإثبات استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]

إشارة

من الوجوه المختارة لإثبات استحالة أخذ قصد امتثال الأمر قيذا في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٧

متعلق الأمر، كما يمكن اعتباره إصلاحا لما أفاده المحقق النائيني قدس سرّه، حيث نبين في هذا الوجه ملاكا للاستحالة يندفع به ما أورده السيد الخوئي على أستاذه الميرزا قدس سرّه، حيث أن الميرزا [٨٥] قدس سرّه، كان يرى بأن المتعلقات الثانوية التي يتوقف عليها المتعلق الأولى، من قبيل الوقت والقبلة والعقد والزوجية، هذه المتعلقات الثانوية، يجب أن تؤخذ قيودا في الحكم وفي الوجوب مفروضة الوجود في عالم جعل الحكم.

و من هنا كان يطبق هذه الكبرى على نفس الأمر، لو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، و كان يرتب الميرزا على ذلك، أن قصد امتثال الأمر حينئذ، يكون متعلقا أوليا، و الأمر يكون متعلق المتعلق، إذن يجب أخذه قيذا في الأمر مفروض الوجود في مقام جعل الأمر، و هذا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه. و كان السيد الخوئي [٨٦] يعلق على كلام الميرزا أستاذه بأنه لا برهان عقلي على أن كلما يتوقف عليه المتعلق من المتعلقات، يجب أن يؤخذ قيذا في الأمر و مفروض الوجود في مقام الجعل و الإنشاء، إلما إذا وجد أحد ملاكين استظهار عرفي، أو محذور عقلي من عدم أخذها قيودا في الحكم، حينذاك فقط، يجب أخذها قيودا في الحكم و مفروضة الوجود، و إنما يلزم المحذور العقلي عند السيد الخوئي قدس سرّه، فيما إذا كان هذا الشيء أمرا غير اختياري، فإنه حينذاك، لو لم يؤخذ في موضوع الأمر قيذا و شرطا للزم إطلاق الأمر حتى لحال فقد هذا الأمر الغير اختياري، و بذلك يلزم التكليف بغير المقدور. و كلام السيد الخوئي إلى هنا متفق مع كلام الميرزا قدس سرّه.

لكن السيد الخوئي، يستثنى من ذلك شيئا واحدا، و هو الأمر غير الاختياري الذي يحصل بنفس الخطاب و الأمر، مثل هذا الأمر الغير اختياري،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٨

لا يلزم أخذه قيذا في الموضوع، لأنه حتى لو لم نأخذه قيذا في الموضوع، فهو حاصل على كل حال، لأن الأمر يكفل وجوده، كما لو فرض بأن أمر المولى كان يحرك الفلك و يوجد الزوال، حينئذ لا يكون المولى بحاجة إلى أن يقيد أمره به لأنه بالأمر سوف يتحرك الفلك و يوجد الزوال، و إنما كان يلزم أخذه قيذا في متعلق الأمر فيما إذا لم يكن نفس الأمر متكفلا لإيجاده، و ضامنا لتحقيقه، و ما دام مكفول الوجود بنفس الخطاب، فلا يلزم أخذه قيذا و لا يترتب عليه محال أو تقدم للشيء على نفسه. و لكننا نحن نركز على هذه الإضافة، التي كان السيد الخوئي يتملص بها من إشكال أستاذه الميرزا قدس سرّه و نقول. إن أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر يلزم منه توقف الصلاة توقف المتعلق و هو الصلاة مع قصد الامتثال، على أمر غير اختياري، و هذا الأمر الغير اختياري، ليس هو الأمر حتى يقال، أنه مكفول الوجود بنفس الخطاب، بل هو شيء آخر غير الأمر، و هو بالتالي غير مكفول الوجود بنفس الخطاب، و حينئذ، نطبق عليه القاعدة التي بينها السيد الخوئي نفسه، إذن فيجب أن يؤخذ قيذا في موضوع الأمر، و توضيح ذلك يكون ببيان مقدمتين.

المقدمة الأولى

و هي أن الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر ليس فقط يتوقف صدوره من المكلف على وجود الأمر فحسب، بل أيضا يتوقف على وصول هذا الأمر إلى المكلف، و لو بأدنى مراتب الوصول إذ أن الوصول له مراتب، الوصول القطعي، و الوصول الظني، و الوصول الاحتمالي، و المكلف لا يعقل أن تصدر منه الصلاة بقصد امتثال الأمر حتى لو كان هناك أمر إذا لم يكن قد وصل إليه هذا الأمر لا بالوصول القطعي، و لا بالوصول الظني، و لا بالوصول الاحتمالي، و إلما لو أن المكلف أتى بالصلاة بقصد امتثال الأمر من دون أن يكون الأمر و اصلا إليه و لو احتمالا، لكان هذا المكلف مشرعا فيما أتى به، و كان ما فعله حراما، لأن معنى عدم الوصول و لو

احتمالا، يعني أنه لا يحتمل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٩

الأمر، وحينئذ كيف يأتي بالصلاة بقصد الأمر، مع أنه لا يحتمل الأمر، إذن فلا بد من وصول الأمر ولو وصولا احتماليا حتى يأتي بالصلاة بقصد امتثال الأمر ولو رجاء أو احتمالا على أقل تقدير.

و إذا كان المتعلق في المقام، وهو الصلاة، متوقف أيضا على وصول الأمر والتصديق به ولو ظنا أو احتمالا.

حينئذ يقال، بأن وصول الأمر هذا، شيء غير اختياري كنفس الأمر، ولا يتكفله نفس الخطاب، ولا ينشئه نفس الخطاب، إذ أن الخطاب يكفل وجود الأمر، لا أنه يكفل وصوله، إذن فينطبق عليه نفس القاعدة التي اعترف بها السيد الخوئي، حيث قال، بأنه إذا توقف المتعلق على أمر غير اختياري لا يكفل وجوده نفس الخطاب، ولا يتحقق بنفس الخطاب فإن مثل هذا، يجب أن يؤخذ قيادا في موضوع الحكم، و كلام السيد ينطبق هنا في محل الكلام، لأن المتعلق، وهو الصلاة بقصد امتثال الأمر يتوقف صدوره من المكلف على أمر غير اختياري، وهو وصول الأمر الشرعي، لا واقع الأمر الشرعي.

و وصوله أمر غير اختياري، ولا يتحقق بنفس الخطاب، لوضوح أنه بنفس الخطاب الذي يجعل الحكم على نهج القضية الحقيقية، لا يكفل وصوله، بل قد يصل وقد لا يصل.

إذن بمقتضى الكبرى المعترف بها من قبل السيد الخوئي، لا بد أن يكون وصول الأمر مأخوذا في موضوع الأمر.

نعم إذا كان الأمر مجعولا بنحو القضية الخارجية الجزئية، كما لو توجه المولى إلى شخص بعينه، و قال له، «صل بقصد القرية»، فهنا المولى، تكفل إيجاد الأمر، و تكفل إيصاله، في مثل هذه الحالة، لا حاجة إلى أخذ الوصول قيادا في الموضوع.

لكن إذا كان الحكم مجعولا على نهج كلى و على طرز القضايا الحقيقية، إذن فهذا الخطاب لا يكون منشئا للوصول.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٠

إذن فالوصول أمر غير اختياري و قد توقف عليه المتعلق، و لا يكفل وجوده نفس الخطاب، إذن فيجب أن يؤخذ في موضوع الأمر، فينحل قوله «صل بقصد الأمر» إلى قوله «إذا كان الأمر واصلا إليك فصل بقصد الأمر».

#### المقدمة الثانية

و حاصلها هو أننا قد برهنا في بحث القطع، أنه يستحيل أخذ وصول الحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، و هذا المطلب، قد اتفقت عليه كلمات المانعين و المشبتهين للاستحالة، بما فيهم السيد الخوئي المانع للاستحالة فإنه هنا يعترف بذلك.

كما كان يعترف باستحالة أخذ نفس الحكم في موضوع شخصه، ذلك أنه لو أخذ وصول ذلك الحكم في موضوع ذلك الحكم للزم التهافت، و ذلك لأن الحكم بمقتضى كونه قد قيد بوصول نفسه، يكون متأخرا رتبة عن وصول نفسه، و بمقتضى كون الوصول انكشاف لنفسه و الانكشاف في طول المنكشف بحسب نظر المنكشف لديه، إذن فيكون في طول الأمر، و عليه يكون كل واحد منهما في طول الآخر و هذا هو التهافت الموضح في مباحث القطع.

و حينئذ إذا تمت هاتان المقدمتان، يتبرهن استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر.

و ليكن هذا توضيحا أو تنقيحا لما أفاده المحقق الميرزا قدس سره.

غاية الفرق بين هذا البيان، و بين ما ذكره المحقق الميرزا، هو أن الميرزا، كان يدعى أن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد امتثال الأمر يتوقف على أن يكون نفس الأمر مأخوذا في موضوعه، بينما نحن نقول، بأن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد امتثال الأمر يتوقف على أن يكون وصول الأمر مأخوذا في موضوعه، و هذا أيضا محال كالأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١١

و النتيجة أنه بضم المقدمة الأولى إلى الثانية، يتبرهن استحاله أخذ قصد امثال الأمر في متعلق الأمر.

الوجه الثاني [من الوجوه المختارة لاثبات استحاله أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]

لبرهنه على استحاله أخذ قصد الأمر قيذا في متعلق الأمر.

و يمكن اعتبار هذا الوجه الثاني تنقيحا للوجه الأول من الوجوه الأربعة التي تقدم الإشكال عليها، و كان حاصل الوجه الأول هو، أنه لا يعقل أن يؤخذ في متعلق الأمر و معروضه ما لا يتأتى إلّا من قبل الأمر، كما عبر المحقق الخراساني [٨٧]، لأنه يلزم من ذلك التهافت في الرتب، و توضيحه.

أن قصد امثال الأمر بحيث أنه في طول الأمر و لا يكاد يتأتى إلّا بلحاظ الأمر، إذن فهو في مرتبة متأخرة عن الأمر، و حيث أنه أخذ في متعلق الأمر و معروضه و المعروض أسبق رتبة من العارض، إذن فيكون متقدما على الأمر، و هذا هو معنى التهافت في الرتب حيث يكون الشيء الواحد متقدما و متأخرا.

و قد أشكل على هذا الوجه الأول بما حاصله.

إن المتأخر غير المتقدم، إذ أن المتأخر هو قصد امثال الأمر بوجوده الخارجي، بينما المتقدم هو قصد امثال الأمر بوجوده الذهني و العنواني، لوضوح أن الأمر و إن كان في عالم نفس الحاكم، نسبته إلى متعلقه من قبيل نسبة العارض إلى معروضه، لكنّه لا يعرض على واقع متعلقه الخارجي، فهو لا يعرض على واقع الركوع و السجود و قصد الامتثال بوجوده الخارجي، و إنما يعرض على عناوين هذه الأشياء، إذن فهو متأخر بالرتبة عن الوجود العنواني للركوع و السجود و قصد الامتثال، لا عن الوجود الخارجي، و عليه فلا يلزم التهافت، و التناقض في الرتب، لأن ما هو متأخر عن الأمر هو الوجود الخارجي لقصد امثال الأمر و ما هو متقدم بالرتبة على الأمر هو الوجود

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٢

العنواني لقصد امثال الأمر، و العنوان غير المعنون، فليكن المعنون متأخرا و ليكن العنوان متقدما.

و الآن في هذا الوجه الثاني، نحاول أن ندفع هذا الإشكال عن الوجه الأول، و نريد أن نصحح الوجه الأول.

و ذلك بتقريب أن الأمر في أفق نفس الحاكم و إن كان حاكما على الوجود العنواني لا على الوجود الخارجي الحقيقي كما ذكرنا آنفا، فيكون متأخرا عن الوجود العنواني، بحيث أن الحاكم بنظره التشريعي يرى أن الوجود العنواني له ثبوت و تقرّر في مرتبة سابقة، ثم يطراً عليه الأمر على حدّ طرؤ العارض على المعروض.

هذا هو سنخ نظر المولى التشريعي في مقام جعل أمره و جعل حكمه، فهو يرى شيئين مترتين، أحدهما بالنسبة إلى الآخر بمثابة العرض مع المعروض، العرض هو الأمر، و المعروض هو الوجود العنواني لمتعلق الأمر.

إذن فهذان الأمران هما مترتان في الواقع أيضا ترتب العارض على معروضه، و ليسا مرتبين بالنظر التشريعي التصوري للحاظي.

و هذا كئنا نعترف به سابقا، لكن هو بحاجة إلى نكتة مختصرة حتى يتم بها البرهان،

و حاصل هذه النكتة هو، أن يقال، أن هذا الوجود العنواني الذي هو بحسب لحاظ المولى يرى أنه قبل الأمر و في مرتبة سابقة عليه كما هو في الواقع كذلك، هذا الوجود العنواني هل هو ملحوظ للمولى بما هو عنوان و بما هو صورة ذهنية، أو أنه ملحوظ للمولى بما هو فان في معنونه بحيث أن المولى يراه كأنه هو المعنون؟

و من الواضح، أن هذا الوجود العنواني بالنظر التصوري للمولى في مقام جعل حكمه، هو لا يتصوره بما هو عنوان في مقابل المعنون و بما هو صورة في مقابل الحقيقة، إذ لو تصور هكذا لما أمر به، ذلك لأن المولى يريد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٣

المعنون دون العنوان، وإنما يتصوره المولى من أول الأمر بما هو المعنون و بما هو الحقيقة، أى بما هو فان و مرآة للمعنون. إذن فهو بالنظر التصورى يرى به المعنون و لهذا يعلّق عليه أمره، و قد فرضنا أن المولى يراه فى مرتبة سابقة على الأمر و هو يرى به المعنون، إذن فهو فى شخص هذه الرؤية يرى المتعلق و هو المعنون أسبق رتبة من الأمر بحيث يكون له نحو من التقرّر و الثبوت بقطع النظر عن الأمر و من ثمّ يطرأ عليه الأمر، لأن هذا مقتضى الجمع بين مطلبين صدّقنا بهما معا.

أ- المطلب الأول، هو أن المولى يرى أن معروض أمره أسبق رتبة من أمره و مفروغ عنه بقطع النظر عن أمره، و هذه الرؤية من المولى مطابقة للواقع فإنّ حاق المطلب أيضا هو هذا، لوضوح أن الأمر متأخر عن الوجود العنوانى لمتعلقه تأخر العارض عن معروضه.

ب- و الرؤية الثانية للمولى، أنه يرى أن هذا الوجود العنوانى هو عين المعنون، لأنه يلحظه بما هو فان فى معنونه و بما هو مرآة لمعنونه.

و من الواضح أنّ هذه الرؤية الثانية خلاف الواقع، لأنّ الواقع أن العنوان غير المعنون و ليس عينه، و نفس المولى لو التفت بعد أن يجعل الحكم على معروض حكمه بنظرة ثانية لأعترف بأن معروض حكمه إنما هو العنوان و ليس هو المعنون، لكن فى شخص تلك النظرة التى بها قوام جعل الأمر من قبل المولى، لا بدّ و أن يكون الوجود العنوانى ملحوظا بما هو فان فى المعنون و بما هو مرآة له و إلّا لو لاحظته بما هو عنوان فى مقابل معنونه لما طلبه و لما أراد.

و من مجموع هاتين الرؤيتين للمولى، يتحصّل أنه يستحيل أخذ قصد الامر قيّدا فى متعلق شخص ذلك الأمر و ذلك لأنّ قصد امتثال الأمر يصبح حينئذ متعلقا للأمر، فيكون الأمر متقدما و متأخرا عن الوجود العنوانى لقصد

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٤

الأمر، و هذا أمر يراه المولى رؤية مطابقة للواقع، إلّا أن المولى فى شخص لحاظه المقوم لجعله للحكم سوف لن يرى هذا الوجود العنوانى بقصد الامتثال بما هو عنوان فى مقابل المعنون، بل يراه بما هو عين المعنون بالفناء و المرآتية، إذن هو يرى التقدم و المفروغية عن المتعلق، و طرو الأمر عليه بعد المفروغية عنه بما هو ملحوظ فان فى متعلقه، مع أنه إذا لوحظ قصد امتثال الأمر بما هو فان فى معنونه إذن لا يعقل المفروغية عنه قبل الأمر بحيث يكون له هناك نحو تقرّر و تعقل بقطع النظر عن طرو الأمر عليه، بل هو متقوم بالأمر.

و بهذا الوجه الثانى الذى اعتمد عليه المحقق العراقى [٨٨]، يتم برهان الوجه الأولى على الاستحالة.

الوجه الثالث [من الوجوه المختارة لاثبات استحالة أخذ قصد الامتثال فى متعلق الامر]

على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلق الأمر. و قد تقدم أنّنا كلام لتصحيح بعض الوجوه و كان حاصله. أن الأمر ينحل إلى أوامر ضمنية فيكون هناك أمر ضمنى بالصلاة، و أمر ضمنى آخر بقصد امتثال الأمر، و هكذا، و قد علّقنا هناك على هذا الانحلال، و قلنا، بأن هذا الأمر المنحل أو المشتمل على أمرين ضمنيين لا يعقل أن يكون أمرا حقيقيا مجعولا بداعى البعث و التحريك و بتمام حصصه الضمنية محركا و باعثا حقيقته، بل هو لو جعل كذلك، فإنه لا يعدو كونه اعتبارا و لقلقة لسان و بالتالى هو أمر مستحيل، و توضيح ذلك هو.

إننا إذا لاحظنا الأمر الضمنى المتعلق بذات الصلاة، نقول، بأن هذا الأمر لو لم يكن معه أمر آخر ضمنى متعلق بقصد الامتثال، هل كان يكفى وحده لتحريك العبد نحو الإتيان بالفعل لو لم يكن لديه داعى نفسانى و شهوانى للإتيان به، أو أنه لا يكفى لذلك؟.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٥

فإن فرض أن هذا الأمر المتعلق بالفعل - بقطع النظر عن انبساطه على قصد الامتثال و اشتماله على الوجوب الضمنى الآخر- إن فرض أنه كان محركا للعبد نحو الإتيان بمتعلقه و موجبا لقدح الإرادة فى نفس العبد للإتيان بالصلاة، إذن فهذا عبارة أخرى عن قصد

الامتثال، و معه تلغو محركيته، و يلغو جعل الأمر الضمني الآخر متعلقا بقصد الامتثال، لأن قصد الامتثال ليس له معنى إلّا الإرادة التي نشأت من الأمر و تولدت منه، فإذا كان الأمر بمقدار تعلقه بالصلاة- و بقطع النظر عن تعلقه بالجزء الثاني و هو قصد الامتثال- إذا كان هذا الأمر كافيا لتحريك العبد و قدح الإرادة في نفسه لو لم يكن لديه أى دافع نفساني شهواني، إذن على هذا يلغو جعل وجوب الحصة الأخرى المتمثلة بقصد الامتثال، و لا يكون الوجوب المجعول على قصد الامتثال مؤثرا في المحركية، لكفاية هذا الأمر في المحركية، كما أنه لا يكون مؤكدا للمحركية، ذلك لأن التأكيد إنما يتصور في أمرين استقلاليين أحدهما يؤكد الآخر، لا في أمرين ضمنين مرجعهما إلى روح واحدة بملاك واحد، إذ في مثله لا معنى للتأكد، إذن لا يعقل جعل الوجوب بنحو يشتمل على الوجوب الضمني: الآخر، و يكون صدوره بداعي البعث و التحريك لغوا.

و إن فرض أن الأمر بمقدار تعلقه بالصلاة، لم يكن كافيا لتحريك العبد نحو الصلاة، و لم يكن موجبا لقدح الإرادة في نفس العبد نحو الصلاة، إذن فالأمر الضمني الآخر لا يوجب ذلك بالضرورة، لأن الأمر الضمني الثاني هو صنو الأمر الضمني الأول إذ كلاهما مرجعهما إلى أمر واحد و دعوة واحدة و مولوية واحدة، إذن فجعل الأمر الضمني الثاني بداعي الباعثية و المحركية أمر غير معقول.

و نحن لا- نقصد من قصد الامتثال إلّا الإرادة التي نشأت من قبل المولى، فإن فرض أن الأمر المتعلق بذات الصلاة يوجب إرادة، و يقتضى قدح الإرادة في نفس العبد، إذن فيكون وحده كافيا في ذلك، و يستحيل أن يكون للأمر الضمني الآخر المعلق بقصد الامتثال أى محركية لا تأسيسية و لا تأكيدية، أمّا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٦

تأسيسية فواضح، لأن الأمر الأول هو المحرك، و أمّا تأكيدية فلما بيناه من أن التأكيد إنما يكون بين الأوامر الاستقلالية دون الضمنية التي روحها و ملاكها أمر واحد، و هكذا إذا كان الأمر المتعلق بذات الصلاة لا يكفى وحده لقدح الإرادة في نفس العبد، فإن ضم الأمر الضمني الآخر إليه لا يوجب كفاية ذلك.

نعم هنا يوجد فائدة واحدة من ضم الأمر الضمني الثاني إلى الأول. كما لو فرضنا أن المولى لم يضم الأمر الضمني الثاني إلى الأول، بل بقى الأمر الأول وحده، و قد صلى العبد بداع نفساني أو شهواني ما، ثم بعد ذلك أصبح خيرا و ملتزما بأوامر مولاه، حينئذ يمكن لهذا العبد أن يقول بأن أمر مولاه قد سقط عنه لأن أمر مولاه كان قد تعلق بجامع الصلاة دون أن يقيد بها بشيء، و قد أوجد هذا العبد الصلاة، و بها سقط الأمر المتعلق بها دون أن يكون هذا الأمر هو المحرك، و لكن هذا العبد الذي أوجد الصلاة قبل هدايته بدافع شخصي، الآن و بعد هدايته و التزامه بأوامر مولاه، يقول، بأن الأمر بالصلاة لا يزال موجودا في حقه، لأن صلاته تلك غير صحيحة، فيجب عليه أن يصلّيها، فالفائدة هنا هي، أن الأمر الضمني الثاني حفظ الأمر الضمني الأول عن السقوط [٨٩].

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٧

لكن هذه الفائدة لا تصحح ما نحن بصدد البرهنة على استحالة، و هو أن الأمر الضمني الثاني، لا يعقل جعله باعئا و محركا حقيقة، و لا محركا في عرض محركية الأمر الأول.

إذن، جعل أمر نفسي على المجموع المركب بحيث يكون بتمام حصصه الضمنية بداع الباعثية و المحركية حقيقة- يبقى مستحيلا، و هذه الفائدة لا تدفع هذا البرهان على الاستحالة.

الوجه الرابع [من الوجوه المختارة لاثبات استحالة أخذ قصد الامتثال فى متعلق الامر]

إشارة

من الوجوه التي يمكن بيان هذه الاستحالة به هو.

إنه إذا تعلق أمر بالصلاة مع قصد امتثال الأمر، فهنا أمر استقلالي واحد، و هو متعلق بالمجموع المركب من الصلاة و قصد امتثال الأمر،

ولا محالة أن كل أمر يحرك نحو متعلقه و هو مقتض للجرى على طبقه، و قد تقدّم أنّنا أن تحريك الأمر نحو شيء، ليس على حدّ تحريك المقتضيات التكوينية لمعلولاتها، لأن الأمر لا يدفع المكلف نحو متعلقه دفعا، كما يدفع قانون الجاذبية قطرة المطر إلى سطح الأرض تكوينا، وإنما دافعية الأمر و محركته، مرجعها إلى قدح الإرادة في نفس العبد، فقدح الإرادة في نفس العبد هو الذي يمثل محركية الأمر و دافعيته للعبد، فإذا انقدحت الإرادة في نفس العبد جرى على طبقها خارجا، إذن فهذا الأمر الذي فرضناه متعلقا بالمجموع المركب من الصلاة و قصد امتثال الأمر يوجب قدح الإرادة في نفس العبد نحو متعلقه، و هذه الإرادة التي يقدها هذا الأمر النفسى الاستقلالى الواحد المتعلق بالمجموع المركب، هذه الإرادة تتصوّر على ثلاثة أنحاء، و كلها مستحيله، و بهذا يكون أصل هذا الأمر مستحيلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٨

### النحو الأول

من أنحاء الإرادة التي يقدها الأمر هو:

إن الأمر النفسى الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة و قصد الامتثال يحرك نحو متعلقه الذى هو المجموع، و ذلك بقده إرادة واحدة متعلقة بالمجموع على حدّ سائر الموارد، فلو أن المولى أمر بالمجموع المركب من الركوع و السجود و التشهد و التسليم، فهذا الأمر يوجب قدح إرادة واحدة نحو المجموع، مطابقا مع إرادة المولى التشريعية، لأن مقتضى عبوديته أن يكون مريدا لكل ما يريد مولا، فإذا أراد المولى المجموع المركب أراد العبد المجموع المركب، و معنى هذا أن هذا العبد يتكون فى نفسه من بركات هذا الأمر المولوى النفسى إرادة للصلاة مع قصد الامتثال.

و هذا أمر غير معقول، و ذلك لأن هذه الإرادة التي نشأت من قبل الأمر، هي بنفسها قصد امتثال للأمر إذ بمجرد تعلقها بالصلاة، و قبل أن تصل إلى الالتفات إلى تعلقها بالجزء الثانى الذى هو قصد الامتثال، فقد تمّ قصد الامتثال، إذ لا يراد بقصد الامتثال إلا إرادة الفعل إرادة ناشئة من أمر المولى، إذ هذه الإرادة بنفسها مصداق لقصد الامتثال بالحمل الشائع، لأنها نشأت من الأمر، و بمجرد تعلقها بالصلاة يحصل قصد الامتثال، إذن فلم يبق مجال لكى يريد قصد الامتثال، لأن قصد الامتثال قد وجد خارجا بمجرد تعلق الإرادة بالصلاة التي هي الجزء الأول من المجموع المركب، و إلا لو قيل بانبساط هذه الإرادة على الجزء الثانى من المركب ضمينا، للزم من ذلك، تحصيل الحاصل، لأنه يكون إرادة لما هو موجود بنفس هذه الإرادة، و هذا أمر غير معقول، إذن فهذا النحو من المحركية لهذا الأمر غير معقول، و فى أحسن الحالات، لو قيل بانبساط الإرادة على الجزء الثانى من المجموع المركب، فإنما يعقل هذا فيما إذا كان تعلق هذه الإرادة بأحد الجزئين لا يحقق بنفسه الجزء الآخر، كما هو الحال فى إرادة تعلق بالمجموع المركب من الركوع و السجود، هنا يمكن أن يقال، بأن تعلقها بالركوع لا يحدث سجودا فى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢١٩

الخارج، إذن يبقى مجال لتعلق الإرادة بالسجود أيضا، بخلاف المقام، فإن الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة تحدث قصد الامتثال، إذ ليس قصد الامتثال إلا تعلق إرادة بالصلاة نشأت من قبل أمر المولى، و هذه كذلك، إذن فلا يبقى مجال لتعلقها بالجزء الثانى الذى هو قصد الامتثال، بل يكون هذا تحصيل للحاصل، و هو محال.

### النحو الثانى

فى المقام هو أن يكون أمر المولى المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة و قصد الامتثال، يكون محركا، لكن محركية تتمثل فى إرادة واحدة متعلقة فقط بأحد الجزئين، و هو الصلاة، من دون أن تكون هناك إرادة و محركية نحو الجزء الثانى.



و هذا أيضا أمر غير معقول، و ذلك لأن فرض تعلق الأمر بكلا-الجزءين هو فرض محركته نحو كلا-الجزءين، إذ كيف يعقل أن يكون الأمر متعلقا بكلا الجزءين، و لا يكون محركا إلّا نحو أحد الجزءين، لأن الإرادة المنقده من أمر المولى لها اقتضاء بالنسبة إلى الجزء الآخر، و إلا- فمعنى هذا أن الأمر لا- يحرك نحو جزء متعلقه، و هذا مساوق لعدم تعلقه به، لأن تعلق الأمر بشيء مساوق للتحريك نحوه، فإذا لم يكن محركا نحوه، إذن فلا يكون متعلقا به و هو خلق تعلقه به كما فرض، إذن فهذا النحو باطل أيضا.

### النحو الثالث

الذى يتصور لمحركية هذا الأمر هو: أن يكون لهذا الأمر محركتان طوليتان، المحركية الأولى تتمثل في محركية الأمر الضمنى المتعلق بقصد الامتثال نحو قصد الامتثال، و هذا الأمر الضمنى المتعلق بقصد الامتثال يحرك نحو قصد الامتثال، و معنى أنه يحرك نحو قصد الامتثال، يعنى أنه يوجب فى نفس العبد قده إرادة قصد الامتثال، إذن فى المرتبة الأولى يكون هناك إرادة بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٠

لقصد الامتثال، لا إرادة للصلاة، و لا إرادة للمجموع المركب، بخلاف النحويين المتقدمين.

فهنا فى النحو الثالث، يوجد فى المرتبة الأولى إرادة لقصد الامتثال، و هذه الإرادة تمثل محركية الأمر الضمنى الثانى المتعلق بقصد الامتثال، فهذا الأمر الضمنى الثانى، يحدث فى نفس العبد إرادة، كى يقصد الامتثال و كى يريد الصلاة، أى يريد أن يريد الصلاة، ثم فى طول ذلك و فى المرتبة الثانية تنشأ محركية ثانية تتمثل فى إرادة نفس الصلاة، و بذلك يكون هناك إرادتان طوليتان، الإرادة الأولى هى إرادة قصد الامتثال، و هذه تمثل محركية الأمر الضمنى الثانى و هو الأمر المتعلق بقصد الامتثال، و فى طول ذلك إرادة ثانية متعلقه بنفس الصلاة، و هذه الإرادة الثانية، هى متعلق الإرادة الأولى، بحيث يصح بين الإرادتين وضع (فاء الترتيب) حيث نقول، بأنه أراد أن يقصد الامتثال بالصلاة فقصد الامتثال بالصلاة، فإرادة قصد الامتثال بالصلاة قبل (فاء الترتيب).

هذه المحركية الأولى، و إرادة قصد الامتثال بالصلاة بعد (فاء الترتيب)، هذه المحركية الثانية، (و الفاء) بينهما باعتبار الترتب الطولى بين المحركيتين.

و هذا النحو أيضا غير معقول، و ذلك، لأن معنى هذا أن الأمر له اقتضاء أن طوليان، أى أن اقتضاء الأمر الضمنى الأول فى طول الأمر الضمنى الثانى، و معنى هذا، أنه فى مرتبة اقتضاء الأمر الضمنى الثانى لا اقتضاء للأمر الضمنى الأول، إذ المفروض أن اقتضاء الأمر الضمنى الأول و محركته فى طول محركية الأمر الضمنى الثانى، إذن فى مرتبة محركية الأمر الضمنى الثانى لا اقتضاء للأمر الضمنى الأول.

و هذا غير معقول، باعتبار أن الوجوبين ليسا فى المقام طوليين، ليكون اقتضاؤهما طوليا، بل هما عرضيان ببرهان أنهما ضمانيان مجعولان لوجود واحد، إذ شأن الوجوبات الضمنية أن تكون وجوبات عرضية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢١

و حينئذ نسأل، أنه فى مرتبة اقتضاء الوجوب الضمنى الثانى، هل أن الوجوب الضمنى الأول موجود أو غير موجود؟.

فإن قيل بأنه غير موجود، إذن فهذا التزام بالطولية بين نفس الوجوبات الضمنية، و هو خلف وحدتها وجودا، فإن الوجوبات الضمنية موجودة بوجود واحد.

و إن قيل، بأن الوجوب الضمنى الأول موجود فى مرتبة اقتضاء الوجوب الضمنى الثانى، إذن يستحيل أن لا- يكون له اقتضاء لأن الوجوب، فرضه مساوق مع فرض محركته و اقتضائه، فكيف لا يكون له اقتضاء فى هذه المرتبة، إذن فتمام الأنحاء الثلاثة المتصورة لداعوية و محركية الأمر المتعلق بالمجموع المركب مستحيلة، و لعل هذا هو حاق مقصود المحقق الأصفهاني من العبارة المجملية، التى برهن بها على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر قيدا فى متعلق الأمر، ببيان أنه يلزم منه داعوية الشيء لداعوية نفسه أو محركية الشيء

لمحركية نفسه ٩٠]، و إذا امتنعت هذه الأنحاء الثلاثة، امتنع جعل الأمر للمجموع المركب من الصلاة و قصد امتثال الأمر.

### المرحلة الثانية [الأنحاء المتصورة لأخذ قصد القربة في متعلق الأمر]

#### إشارة

هي أنه بعد أن تبرهن على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر قيدا في متعلق شخص ذلك الأمر، يقع الكلام في المرحلة الثانية، و هي أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، دون أن يراد بهذه القربة قصد امتثال شخص ذلك الأمر، بل يؤخذ قصد القربة بشكل أوسع و تعمل فيه بعض العنايات لنرى هل أن هذه الاستحالة المبرهنة تسرى ببعض ملاكاتها أو بكل ملاكاتها إلى الأنحاء المتصورة لأخذ قصد القربة في متعلق الأمر، أو أن بعض هذه الأنحاء سيكون معقولاً و لا يلزم فيه محذور الاستحالة؟. و الأنحاء المتصورة لأخذ قصد القربة في متعلق الأمر هي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٢

### النحو الأول

#### إشارة

، هو أن نعمل أخفّ عناية ممكنة في المقام، و ذلك بأن نقول، بأن المأخوذ في متعلق الأمر ليس هو أخذ قصد امتثال شخص ذلك الأمر و إنما المأخوذ هو قصد امتثال طبعي الأمر من دون نظر إلى شخص ذلك الأمر و فرق هذا عما تقدّم البرهان على استحالته هو، أنه فيما تقدّم كما نفرض أن الأمر تعلق بالصلاة مع قصد امتثال شخص ذلك الأمر، بحيث يكون للمولى نظر إلى شخص ذلك الأمر. أمّا هنا فنفرض أن الأمر تعلق بالصلاة مع قصد امتثال أمر المولى بنحو كلي، قابل للانطباق على شخص ذلك الأمر، حيث يكون شخص ذلك الأمر مصداقا و فردا من جامع الأمر الملحوظ في مقام جعل الأمر من قبل المولى.

فهل هذا معقول و هل بهذه العناية ترتفع ملاكات الاستحالة المتقدمة أو لا ترتفع؟.

و الصحيح أنه بهذه العناية، يرتفع حينئذ الوجه الثاني من وجوه الاستحالة الأربعة المتقدمة، دون ارتفاع الوجوه الثلاثة الأخرى من وجوه الاستحالة الأربعة، و عليه، فلنا في المقام دعويان.

#### الدعوى الأولى

هي أنه لو أخذ جامع الأمر، بدلا عن شخص الأمر، فإنه يرتفع الوجه الثاني الذي كُنّا نصلح به كلام المحقق الخراساني، و قلنا أنه من تحقیقات المحقق العراقي و قد كان حاص الوجه الثاني هذا، هو أن الأمر في مقام جعل الأمر على شيء، يرى أن متعلق الأمر بمثابة المعروض للأمر، و لأجل ذلك، يراه المولى بنظره التصوري التشريعي مفروغا عنه و متحصلا تام التحصّل بقطع النظر عن الأمر، فلو فرض أن قصد امتثال الأمر كان مأخوذا فيه، لزم كونه غير متحصّل و غير متقوم بذاته بقطع النظر عن الأمر، و هذا خلف لحاظ المولى، فيحصل بذلك التهافت في لحاظ المولى، إذ كان يراه تام التحصّل بقطع النظر عن الأمر، بينما هو مأخوذ فيه، و معنى ذلك أنه غير تام التحصّل إلّا بالأمر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٣

و هذا الوجه المنسوب إلى المحقق [٩١] العراقي، لا- يرد هنا فيما إذا كان المأخوذ في متعلق الأمر قصد امتثال طبعية أمر المولى، دون نظر إلى شخص ذلك الأمر.

و قد قرّب سريان الاستحالة بهذا الوجه الثاني إلى محل الكلام، بتقريب ابتدائي، نذكر حاصله، ثم ندفعه و نبين أنه لا يرد على محل

## الكلام.

أما التقريب الابتدائي لسريان الاستحالة بذلك الوجه، إلى محل الكلام هو أن يقال.

أنه بعد أن فرضنا، أن متعلق الأمر، يكون مأخوذاً و ملحوظاً بما هو أمر سابق رتبة على الأمر و متقدم على الأمر في التحصل و التقوم، إذن فيكون هذا المتعلق لا محالة مقيدا و محصيا بخصوص الحصة التي تكون تامه التحصل في مرتبة سابقة على الأمر، و بذلك يستحيل أن يبقى لهذه الحصة إطلاق للحصة التي لا تتحصل إلا بالأمر.

و بتعبير آخر هو أنه يوجد في المقام حصتان.

أ- حصة أولى، و هي الصلاة المأتى بها بقصد امتثال شخص هذا الأمر.

ب- و حصة ثانية، و هي الصلاة المأتى بها بقصد امتثال أمر آخر منه أو أمر المولى.

و الحصة الأولى، هي الحصة التي تكون متقومة و متحصلة بالأمر، و في طول هذا الأمر، و لا يمكن وقوعها في مرتبة سابقة على هذا الأمر.

و الحصة الثانية، التي يأتى بها بداعي امتثال أمر آخر من أوامر المولى، غير شخص هذا الأمر هي التي تكون تامه التحصل و التعقل، و هي التي يأتى العبد بها بقصد امتثال أمر آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٤

و قد بينا سابقا، أنه لا يعقل أخذ الحصة الأولى المتقومة بالأمر في موضوع الأمر، ذلك لأن هذا خلف ما يراه المولى من تقدم المعروض على عرضه في أفق حكمه، لكن مع هذا، فإن المحقق العراقي يقول بسريان هذا الوجه إلى محل الكلام، إذا كان المأخوذ هو الجامع بين الحصتين، على نحو يكون لهذا الجامع إطلاق يشمل الحصة الأولى التي لا تتحصل إلا بالأمر و في طوله، و ذلك لأنه بعد فرض أن ما يؤخذ معروضا لأمر المولى لا بد و أن يكون تام التحصل و التعقل و غير متقوم بشخص ذلك، إذن فلا محالة من تحصى المتعلق بخصوص الحصة الثانية، و لا يعقل انطباقه على الحصة الأولى، لأنها ليست تامه التحصل و التعقل إلا بشخص الأمر، و حينئذ يحصل ضيق قهري في معروض هذا الأمر بنحو لا يعقل انطباقه على الحصة التي لا تتحصل و لا تتعلل إلا بالأمر، إذن فيستحيل أخذ الجامع الشامل بالإطلاق لقصده امتثال شخص ذلك الأمر، و بهذا يتم تعميم سريان الاستحالة.

و لكن هذا التقريب غير صحيح، و ذلك لأنه خلط بين الرؤية التصورية و التقييد التشريعي المولى.

و توضيح ذلك. هو أن كون المعروض سابقا على الأمر و متحصلا بقطع النظر عنه، تارة، يفرض أنه يؤخذ قيدا تشريعا في متعلق الأمر على حد أخذ قيد الطهارة و الاستقبال في متعلق الأمر و معروضه، كما عند ما يأمر المولى بالصلاة، فإنه يقيد مولويا و تشريعا الصلاة بعده قيود، أحدها الطهارة، و الآخر الاستقبال، و الثالث التحصل بقطع النظر عن الاستقبال، بل يأخذه المولى قيدا مولويا و تشريعا، كما يأخذ قيد الاستقبال الطهارة في معروض أمره، و حينئذ كما أن معروض الأمر لا ينطبق على فاقد الطهارة و على فاقد الاستقبال، فهو كذلك لا ينطبق هذا المعروض على الحصة و على الفرد الذي هو في طول الأمر، لأنه فاقد للشرط الثالث الذي هو التحصل، و الذي ينبغي أن يكون متعقلا و متحصلا بقطع النظر عن الأمر.

لكن لا- يوجد في المقام برهان، أو دليل عقلي أو شرعي، على أن التحصيل بقطع النظر عن الأمر قد أخذ قيدا مولويا تشريعا في معروض الأمر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٥

نعم الشيء الذي يثبت بالبرهان هو، أن المولى حينما يجعل أمره على معروضه، يرى معروض أمره برؤية تصورية متحصلا بقطع النظر عن أمره، و هذا شيء يمكن البرهنة عليه، و هو رؤية المولى لمعروضه، برؤية تصورية في مقام جعل أمره على مطلوبه، لا أنه يأخذه قيدا مولويا و تشريعا في معروض مطلوبه، بل هو بحكم أنه يوجد في نفسه عروض الأمر على شيء، فهو يرى ذاك الشيء أسبق من

الأمر و تام التحصل بقطع النظر عن الأمر، لا أنه يأخذه قيذا مولويا بما هو مشرع، فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن يكون محط نظره التصوري، سنخ ماهية غير متقومة بالأمر، لأجل أن يتاح للمولى أن يراها قبل الأمر، وهذا المطلب يكفي فيه أن تكون هذه الماهية، هي الجامع بين الحصتين، لأنه إذا أخذ الجامع بين الحصّة الطولية و الحصّة القبلية في معروض الأمر، يصبح من الواضح كون هذا الجامع تام التحصل بقطع النظر عن الأمر، بل بما هو ماهية في أفق العروض، يكون تام التحصل بقطع النظر عن الأمر، لأن انتزاع هذا الجامع بين الحصتين إنما يكون بإلغاء الخصوصية التي بها كان الطولي طوليا و بإلغاء هذه الخصوصية. لا يبقى لهذه الماهية المنتزعة تقوّم بالأمر، بل تكون تامة التحصيل بقطع النظر عن الأمر، لأن الجامع بين المتقوّم و غير المتقوّم غير متقوّم لا محالة، و إذا كان غير متقوّم، إذن يمكن للمولى أن يراه رؤية تصوّرية بما هو مفروغ عنه قبل الأمر، من دون أن يأخذ هذه المفروغية قيذا في معروض أمره، لأنه يستحيل حينئذ انطباقه على الفرد الطولي.

و هذه قاعدة عامة، إذ في كل مورد ينشأ فيه محذور ضيق النظر التصوري للمولى، حيث لا يعقل أن يكون نظره منصبا على الحصّة الطولية، في ذاك المورد، يعقل حينئذ أخذ الجامع بين الحصّة الطولية و غيرها بنحو يكون لهذا الجامع إطلاق لتلك الحصّة، و هذا الإطلاق لا يكون معناه، أن تلك الحصّة هي أيضا منظورة للمولى ليلزم كونه يرى الطولي في المرتبة السابقة، و ذلك لأن الإطلاق ليس جمعا بين القيود و بين الحصص، بل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٦

الإطلاق هو إلغاء للخصوصيات و قصر النظر على صرف الوجود، و يرجع هذا الإطلاق إلى الانطباق القهري لهذه الطبيعة على أفرادها الطولية و العرضية، من دون أن يلزم من ذلك وقوع ما هو متأخر تحت النظر.

نعم يلزم من ذلك، أن يكون ما هو متأخر مصداقا لما هو تحت النظر لا وقوعه تحت النظر.

و كونه مصداقا لما هو تحت نظر المولى شيء، و كونه واقعا تحت نظر المولى شيء آخر، فحينما يقول المولى، أكرم الإنسان، فإن زيدا لم يقع تحت نظر المولى، لأن المولى لم ير إلّا ماهية الإنسان دون أن يرى زيدا أو عمروا، و لكنّ زيدا مصداقا لما يقع تحت النظر، لا أنه هو وقع تحت النظر.

إذن لا بأس من أخذ طبيعي قصد امتثال الأمر الجامع بين امتثال شخص ذلك الأمر و بين غيره من الأوامر في معروض الأمر.

نعم هذا الجامع، صدفة بحسب الخارج، ينحصر فرده بالفرد الطولي، إذ لا يوجد عندنا أمر آخر غير هذا الأمر، لكن انحصار فرده بالحصّة الطولية لا يلزم منه المحذور، لأن ما تحت النظر إنما هو الطبيعة، و الطبيعة ترى متقدمة.

هذا هو تمام توضيح النكته في الفرق بين المقامين.

و عليه فالصحيح، أن البرهان الثاني من البراهين الأربعة لا يجري في المقام، فلو أننا بقينا مع هذا البرهان فقط، لقلنا بإمكان أخذ قصد امتثال طبيعي الأمر في متعلق الأمر، لكن البرهان الأول و الثالث و الرابع، يجري في المقام، و هذه هي دعوانا الثانية.

الدعوى الثانية

هي أن الوجوه الثلاثة الأخرى للاستحالة تجري في المقام، فلا يفترق في هذه الوجوه بين أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر قصد امتثال شخص ذلك الأمر، أو قصد امتثال جامع الأمر القابل للانطباق على شخص ذلك الأمر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٧

أمّا الوجه الأول الذي كان حاصله، أنه لو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، و من المعلوم أن إتيان الصلاة بقصد الامتثال يتوقف على وصول الأمر، إذن فلا بد من أخذ وصول الأمر في عالم جعل ذلك الأمر، فيكون من باب أخذ وصول الأمر في موضوع شخص ذلك الأمر و هو مستحيل.

و هذا الوجه بروحه يأتي في المقام أيضا فإنه لو أخذ قصد امتثال طبيعي الأمر في متعلق الأمر، فهذا يتوقف على وصول طبيعي الأمر الجامع بين شخص هذا الأمر و غير هذا الأمر، إذن فلا بدّ من أخذ وصول طبيعي الأمر في موضوع شخص هذا الأمر، فيرجع قول المولى «صلّ» بقصد امتثال طبيعي الأمر إلى قضية شرطية حاصلها أنه إذا وصل إليك أمر ما فصلّ بقصد امتثال الأمر و هذا و إن لم يلزم منه أخذ العلم بشخص الأمر في موضوع شخصه، بل إنما يلزم منه أخذ العلم بطبيعي الأمر في موضوع شخص الأمر، و لكنه على أيّ حال يلزم الدور في عالم الفعلية، لأن المفروض خارجا أنه لا يوجد أمر آخر بالصلاة غير شخص هذا الأمر، و حينما يتوقف فعلية الأمر بالصلاة على فعلية وصول جامع الأمر، و ينحصر جامع الأمر خارجا بشخص هذا الأمر، إذن فيرجع بالتالي إلى أنّ فعلية هذا الأمر متوقفة على وصول شخص هذا الأمر، لأن هذا الأمر أنيط بوصول طبيعي الأمر، و طبيعي الأمر منحصر بحسب الفرض في شخص هذا الأمر، فبحسب النتيجة تكون فعلية الأمر المجمعول في هذه القضية، متوقفة على وصول شخص هذا الأمر لانحصار الجامع به، و هذا معناه توقف فعليته على وصوله، و توقف وصوله على فعليته، و هو معنى التهافت و الدور.

و عليه فالوجه الأول يبقى واردا في المقام.

نعم، لو فرض أنه يوجد لطبيعي الأمر مصاديق أخرى غير شخص هذا الأمر، كما لو وجد أوامر قبلية بالصلاة غير أمر «صلّ» بقصد امتثال الأمر، حينئذ لا يلزم الدور في عالم الفعلية، إذ يمكن أن يصل ذاك الأمر و يتحقق به موضوع فعلية هذا الأمر، لكن بعد فرض انحصار طبيعي الأمر بشخص هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٨

الأمر، إذن فسوف يتوقف خارجا فعلية هذا الأمر المجمعول على وصول الجامع المنحصر في ضمن هذا الفرد، و النتيجة توقفه على وصول شخصه، فيلزم التهافت في عالم الفعلية.

و كذلك يسرى الوجه الثالث في المقام و الذي كان مفاده، أن الأمر إذا تعلق بالصلاة بقصد امتثال الأمر، بحيث كان ينحل إلى أمرين ضمنين، أحدهما بذات الصلاة، و الآخر بقصد امتثال الأمر.

كذلك يقال هنا، أن الأمر الضمني الثاني لا تعقل محركيته، و ذلك لأن المكلف إن كان يكفيه الأمر الأول للمحركية و هو أمر «صلّ»، إذن فسوف يتحرك عنه، و لا يكون الأمر الثاني محركا، لا تأسيسا كما هو واضح، و لا تأكيدا لعدم تعقل التأكيد في الأمرين الضميين، و إن كان المكلف لا يكفيه الأمر الضمني الأول حتى يتحرك، إذن فلن يحركه الأمر الضمني الثاني، لأن حاله حال الأول. و هذا البيان بعينه، يسرى إلى محل الكلام، إذ لا يفرق في هذا الوجه، بين أن يكون متعلق الأمر الثاني قصد امتثال شخص هذا الأمر، أو قصد امتثال طبيعي الأمر الشامل له، فإنه على كل حال، هذا الأمر الضمني الثاني لا يصلح للمحركية، لأن العبد إن كان منقادا، تحرك عن الأمر الأول و تمّ بذلك المطلب، و إن لم يكن منقادا فسوف لن يتحرك، لا عن الأمر الأول، و لا عن الأمر الثاني.

و كذلك يجري في المقام الوجه الرابع الذي كان ملخصه هو. أن الأمر إذا كان متعلقا بالمجموع المركب من الصلاة و قصد امتثال الأمر، فإن محركيته نحو المجموع، معناه قدحه للإرادة في نفس العبد نحو المجموع.

و من الواضح أن انقداح الإرادة في نفس العبد نحو المجموع، من الصلاة و قصد امتثال الأمر غير معقول و ذلك.

أن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة، يتحقق الجزء الثاني، و هو قصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٩

الامتثال لأن قصد الامتثال ليس إلّا الإرادة الناشئة من أمر المولى و هذه إرادة ناشئة من أمر المولى، و المفروض أنه يستحيل أن تكون هذه الإرادة متعلقة بالجزء الثاني، لأن ذلك يكون من إرادة تحصيل الحاصل.

و هذا الكلام بعينه يأتي في محل الكلام، فإن الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة و قصد امتثال طبيعي الأمر، إذا كان محركا، فمحركيته تكون بقدر الإرادة نحو هذا المجموع، و قدح الإرادة نحو هذا المجموع، غير معقول، لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالجزء

الأول، و هو الصلاة، يتم الجزء الثاني، لأن الجزء الثاني هو قصد امتثال طبعي الأمر، و هذه الإرادة هي مصداق لقصد امتثال طبعي الأمر، إذن فكيف يمكن أن تتعلّق هذه الإرادة في عرض تعلّقها بالجزء الأول بالجزء الثاني؟.

### النحو الثاني،

و هو أن نعمل فيه أشدّ العنايات، لنرى ما ذا يسقط بها من الوجوه الأربعة المتقدمة، بعد أن أسقطنا الوجه الثاني بأضعف العنايات. وهذا النحو الثاني من العنايات، هو أن يؤخذ في متعلق الأمر عنوان ملازم لقصد امتثال الأمر، لا نفس قصد امتثال الأمر، كما نقل الميرزا عن أستاذه الشيرازي أنه لو فرض أن أخذ في موضوع الأمر عنوان ملازم مع قصد امتثال الأمر فلا يلزم من ذلك محذور، و قد اعترض على ذلك باعتراضات،

الاعتراض الأول، هو أن هذا، فرضه فرض أنياب الأغوال، إذ من أين تأتي بذاك العنوان الملازم لقصد امتثال الأمر الذي متى ما تحقق تحقق ذاك، و متى لم يتحقق لا يتحقق ذاك.

الاعتراض الثاني، هو ما ذكره المحقق [٩٢] الميرزا، من أنه لو تصورنا هذا القول و فرضنا عنوانا ملازما لقصد امتثال الأمر، فأیضا يلزم المحذور، لأن هذا العنوان الملازم، يمكن للعقل أن يفرض و لو فرضا، انفكاكه عن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٠

ملازمه، فلو فرض أن المولى أمر بالصلاة مع ذاك العنوان الملازم، ثم تحقق هذا العنوان الملازم، دون أن يتحقق معه قصد الامتثال، و لو بفرض المحال، فإنه ليس محالاً، حينئذ، ما ذا يكون موقف المولى اتجاه هذا الفرض؟.

فإن هو اكتفى بالصلاة فقط فهذا خلاف الضرورة، إذ الصلاة لا تقبل إلّا عبادة، و إن كان لا يكتفى بها، فهذا معناه، أنه يأخذ في متعلق الأمر قصد الامتثال لا- العنوان الملازم، و أنما العدول عن عنوان قصد الامتثال إلى ذلك العنوان الملازم تغطية، و إلّا فالمأخوذ في الحقيقة في متعلق الأمر، إنما هو نفس قصد الامتثال.

و كلا هذين الاعتراضين ليس بشيء.

أمّا الاعتراض الأول، و هو أنه من أين نحصل هذا العنوان الملازم؟.

فمن الواضح أنّ كل ضدّين لا ثالث لهما يكون أحد الضدّين ملازماً لعدم ضده لا محالة، و هذا أمر واضح، و حينئذ تأتي إلى محل الكلام و نقول، بأن داعي امتثال الأمر ضد- بالمعنى العرفي دون الفلسفي- للمعنى العرفي للداعى النفساني، و بعبارة أخرى، فإنّ الداعى الإلهي و الداعى النفساني متضادان و ليس لهما ثالث، إذ لا يعقل أن يقع الفعل الاختياري إلّا، إمّا بداعى إلهي، و إمّا بداعى نفساني دنيوي، و هذان أمران متضادان و متقابلان و لا ثالث لهما، و حينئذ، فعدم أحدهما يساوي وجود الآخر من حيث الملازمة، فعدم كونه بداعى نفساني أمر ملازم مع كونه بداعى إلهي، و حينئذ، فليفرض أن هذا الأمر الملازم المأخوذ في متعلق الأمر هو عبارة عن أمر عدمي، مرجعه عدم ضد هذا الداعى، و يكون مأخوذاً في متعلق الأمر.

و بهذا يندفع الاعتراض الثاني، الذي كان يفرض الانفكاك بين قصد الامتثال و العنوان الملازم و ذلك.

لأنه إن أريد بفرض الانفكاك، فرضه من باب فرض المحال، من قبيل فرض الانفكاك بين العلة و المعلول، و فرض ارتفاع النقيضين، و اجتماع

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣١

الضدّين، فهذا لا معنى له، لأنه لا يلزم على الأمر في مقام جعل الأمر أن يجعل أمره و افيا بفرضه إلّا بلحاظ الفروض الممكنة لا بلحاظ الفروض المستحيلة، و إلّا لكان كل أمر صادر من المولى غير واف بفرضه، إذ لو جاز اجتماع النقيضين لأمكن للعبد أن يصلّى و لا يصلّى في آن واحد، و حينئذ ما ذا يصنع المولى في هذا الفرض و هو كما ترى سفسطة.

و إن أريد بالفرض، الفرض الذي هو ممكن الوقوع، و الذي يحصل غالباً في الملازمات الغالبية، كالزى المخصوص، الملازم كون لابسه عالماً، و أحيانا يحصل الانفكاك بينهما، حينئذ إذا كان هذا هو المقصود من الفرض المحال، فهذا غير موجود في المقام، لأن عدم أحد الضدين الذي لا ثالث لهما، يستحيل انفكاكه عن الضد الآخر بحسب الخارج، إذن فالاعتراض الثاني ساقط. إذن ففي الأساس، لا بد أن يبحث عن أنه، لو أخذ هذا العنوان الملازم في متعلق الأمر، فهل يلزم من ذلك محذور التهافت في اللحاظ و الرؤية، أو لا يلزم.

و من الواضح أن الوجه الثاني من الوجوه الأربعة يبقى على سقوطه هنا، لأن هذا العنوان الملازم، لا يلزم من إدخاله في معروض الأمر، أن المولى يرى أمره في مرتبة معروض أمره، لأن هذا العنوان ملازم مع قصد امتثال الأمر، و لم يستبطن في أحشائه عنوان الأمر و ماهية الأمر، فأخذه في متعلق الأمر لا يلزم منه محذور التهافت في اللحاظ و في الرؤية، بحيث أن المولى يرى أن أمره قد صعد إلى مرتبة معروض أمره و قوّم معروض أمره، إذن فهذا المطلوب غير لازم في المقام.

و لكن بقيه الوجوه الأربعة تبقى واردة في المقام، فإن الوجه الأول يرد في المقام، لأن تمكّن المكلف من الإتيان بالصلاة مع ذاك الأمر الملازم مع قصد الامتثال، يتوقف على وصول الأمر لا محاله، كما أن نفس قصد الامتثال لا يكون إلّا في حق من وصل إليه الأمر، كذلك ذاك المطلوب الملازم مع قصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٢

الامتثال، لا يتأتى إلّا ممّن وصل إليه الأمر، فيلزم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر فيأتى الإشكال السابق، و كذلك الإشكال الثالث، و الإشكال الرابع، لأن الأمر المتعلق بالصلاة مع ذاك العنوان الملازم مع قصد الامتثال ينحل إلى أمرين، أمر بذات الصلاة، و أمر بذاك العنوان الملازم لقصد الامتثال، و هذا الأمر الثاني، محركته نحو هذا الملازم هي روحاً، عبارة أخرى عن كونها مساوقة خارجاً مع المحركية نحو قصد الامتثال.

و حينئذ يأتي فيها نفس ما قلناه هناك من استحالة هذه المحركية، لأن الأمر بالصلاة، إن كان محركاً، إذن فهو يكفي لإيجاد هذا الأمر الملازم، و إن لم يكن محركاً، لم يكن هذا محركاً.

و كذلك التقريب الرابع أيضاً، يقال فيه، إن الإرادة التي يقدحها هذا الأمر الواحداني المتعلق بالمجموع المركب يستحيل أن تتعلق بالمجموع المركب، لأنها بمجرد تعلقها بالصلاة يتحقق ذاك العنوان الملازم تكويناً.

إذن فنفس تلك الوجوه تأتي في المقام، و بهذا يتضح عدم فائدة هذه العناية الثانية، و من هنا ننتقل إلى العناية الثالثة.

### النحو الثالث

من العناية، و نتكلم فيه عن إمكان أخذ قصود قريبة أخرى في متعلق الأمر، على أساس أن قصد القرية غير منحصر بقصد امتثال الأمر، و نذكر من هذه القصد الأخرى أربعة قصود هي:

أ- قصد المحبوبة.

ب- قصد المصلحة.

ج- قصد كونه حسناً ذاتاً.

د- قصد كونه سبحانه أهلاً للعبادة.

و هذه القصد، ينبغي أن نسقط منها اثنين، و هما القصد الثالث و الرابع، ذلك لوضوح أن الإتيان بفعل، بداعي أن المولى أهل للعبادة، فرع أن يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٣

هذا بنفسه عبادة، إذ لا يمكن أن تكون عباديته بنفس هذا الداعي، إذن فلا بدّ من داعٍ آخر قبل فرض كونه أهلاً للعبادة، إذ بقطع النظر عن هذا الداعي، لو لم يكن هذا عبادة، فلا معنى لأن يؤتى به لأن المولى أهل للعبادة، وكذلك كونه حسناً ذاتاً، فإن الإتيان بفعل بداعي حسنه الذاتى، فرع أن يكون مصداقاً معنونا بعنوان حسن ذاتاً وهو عنوان التبعّد للمولى أو الطاعة له إذن فلا بدّ قبل ذلك من فرض عنوان التبعّد إذ العبادية لا يمكن أن تكون ناشئة من هذين الداعيين، فينحصر الأمر في الداعيين الآخرين، وهما داعى المحبوبة وداعى المصلحة، وإذا كان يوجد للحكم الشرعى ثلاثة عوالم هى، عالم الخطاب والجعل، وعالم الإرادة والمحبوبة، وعالم الملايك والمصلحة، ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة قابليته للمحركية، فيقع الكلام إذن فى أخذ محركية العالم الثانى و محركية العالم الثالث فى متعلق الأمر.

[امكان أخذ قصد الإرادة أو قصد المصلحة فى متعلق الأمر استطرافاً]

### إشارة

وبعد أن أنهينا الكلام عن العالم الأول، واستعرضنا كل ما قيل فى محركيته، نتوجه: الآن إلى محركية العالم الثانى، عالم المحبوبة المولوية والإرادة، والعالم الثالث، عالم المصلحة والملاك، لنرى هل أنه يمكن أخذ هذين القصدين فى المتعلق أو لا يمكن؟ ومن الواضح أنه لا إشكال بحسب مقام الإثبات، فى أنه، لا يحتمل أن يكون قصد الإرادة، وكون قصد المصلحة والملاك، مأخوذاً بخصوصه قيدياً فى متعلق الأمر. لأنه لو كان مأخوذاً بخصوصه قيدياً فى متعلق الأمر، إذن لما صحّ حينئذ الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر، بل لكان الإتيان بها بهذا الداعى غير مجز و غير صحيح فى مقام الامتثال، مع أنه لا إشكال فى صحته وإجزائه، بل للزم بناء على أخذ قصد الإرادة وقصد المصلحة فى المتعلق، لزم امتناع الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر، لا مجرد عدم صحه ذلك، لأن الصلاة، إذا كانت متعلقاً للأمر بقيد الإتيان بها بقصد الإرادة، أو قصد المصلحة، حينئذ لا تكون ذات الصلاة واجبا نفسياً استقلالياً ليؤتى بها بقصد امتثال الأمر، وإنما تكون واجبا ضمنياً، والواجب الضمنى إنما يعقل الإتيان به بقصد امتثال الأمر

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٤

فى حال، يكون الجزء الثانى من الواجب منضمماً إليه و لو بنفس ذلك القصد.

وفى المقام، إذا ضمنا قصد امتثال الأمر إلى الصلاة، لا يكمل الواجب، لأن الجزء الثانى من الواجب بحسب الفرض هو قصد المصلحة أو قصد الإرادة، إذن فيكون حال الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر مثل حال الإتيان بالركعة الأولى فقط بقصد امتثال الأمر، وهذا معنى الإتيان بالواجب الضمنى بقصد امتثال الأمر بحال عدم انضمام الجزء الآخر إليه، وهذا أمر غير معقول فى نفسه. وبهذا يتضح عدم أخذ قصد الإرادة أو قصد المصلحة بخصوصه فى متعلق الأمر إثباتاً. وإلا للزم محذور عدم الإجتزاء بالصلاة المأتى بها بقصد امتثال الأمر، بل لزم عدم تعقل ذلك.

ولكن مع أنّ هذا الأمر غير محتمل إثباتاً، نريد أن نبحت، فى أنه هل يمكن ثبوتاً أخذ قصد الإرادة أو قصد المصلحة فى متعلق الأمر استطرافاً فيما بعد لمعرفة أنه هل يمكن أخذ الجامع بين الكل أو لا يمكن، ومن هنا يقع الكلام فى جهتين. الجهة الأولى هى فى أنه هل يمكن أخذ خصوص هذين القصدين، وهما قصد الإرادة أو قصد المصلحة فى المتعلق أو لا يمكن، هذا مع الجزم بأنه حتى لو كان ممكناً ثبوتاً، فإنه غير واقع إثباتاً، ولكن هذه المحاولة استطرافاً إلى الجهة الثانية. الجهة الثانية وهى التى نبحت عن إمكان أخذ الجامع بين القصد كلاًهما بما فيها أخذ قصد امتثال الأمر.

[الجهة الأولى إمكان أخذ قصد الإرادة أو قصد المصلحة فى المتعلق]

أمّا الكلام فى الجهة الأولى، وهى فى إمكان أخذ الإرادة والمحبوبة فى



بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٥

متعلق الأمر و التحرك عنهما ثبوتا، فهل يلزم منه محذور بلحاظ عالم الأمر تارة، أو بلحاظ عالم الإرادة أخرى؟  
أما بلحاظ عالم الأمر، فالأمر الشرعي المتعلق بحسب هذا الفرض بالصلاة المأتي بها بقصد الإرادة و المحبوبة، فالصحيح أنه لا يلزم شيء من الوجوه الأربعة التي كانت براهين للاستحالة إثباتا.

أمّا الوجه الأول، و هو لزوم الدور، بسبب كون أخذ قصد امتثال الأمر، فرع وصول الأمر، فيكون أخذ وصول الأمر شرطا في الأمر المجعول، فيلزم من ذلك، توقف الأمر على وصوله، توقف فعلية الأمر على فعلية وصوله.

هذا المحذور لا يأتي في المقام، لأن الأمر هنا، تعلق بالصلاة مع قصد الإرادة لا مع قصد الأمر، و الإتيان بالصلاة بقصد الإرادة يتوقف على وصول الإرادة لا على وصول الأمر، إذن فغاية ما يلزم من ذلك، أخذ وصول الإرادة في موضوع الأمر، لا أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، و ما هو مستحيل، إنما هو أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، دون أخذ وصول الإرادة في موضوع الأمر، فإنه لا استحالة فيه، إذن فالوجه الأول لا يرد على محل الكلام.

و أمّا الوجه الثاني، و هو كون المولى في عالم اللحاظ، يرى أن معروض أمره سابق تحصيله و تعقلا على نفس أمره، فكيف يرى بعد ذلك أن معروض أمره متقوم بالأمر، هذا أيضا لا- يجرى في المقام، و ذلك لأن معروض أمره في المقام لم يؤخذ فيه قصد امتثال الأمر ليكون متقوما بالأمر، بل أخذ فيه قصد الإرادة، إذن فلا يلزم محذور كون معروض الأمر متقوما بالأمر.

و أما الوجه الثالث، فإنه لا يجرى في المقام، لأن الأمر هنا المتعلق بالمجموع المركب ينحل إلى أمرين ضميين، أحدهما، الأمر بذات الصلاة، و الآخر الأمر بداعي الإرادة، و هذا الأمر الثاني صالح للمحركية في المقام، و لا يغني عن محركية الأمر الأول، ذلك لأن محركية الأمر الأول، معناها، محركية الأمر لا محركية الإرادة، بينما الأمر الثاني، يريد من العبد أن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٦

يتحرك عن الإرادة، بمعنى أن يكون العبد أشد تحركا، بحيث لا ينتظر وجود أمر آخر غير الإرادة، لكي يتحرك، بل يتحرك و إن لم يكن هناك أمر، إذن فمحركية الأمر الأول لا تحقق مقصود الأمر الثاني لكي يكون الأمر الثاني لغوا في المقام.

و أما الوجه الرابع، فهو أيضا لا- يجرى في المقام، إذ من الواضح أنه بالإمكان أن يكون هذا الأمر بالمجموع، محدثا لإرادة متعلقة بالمجموع.

و لا يقال هنا، أن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة يحصل الجزء الثاني، فلا يعقل حينئذ انبساطها على الجزء الثاني، و ذلك لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة لا- يحصل الجزء الثاني، لأن الجزء الثاني هو عبارة عن القصد الناشئ من عالم الإرادة، و هذه الإرادة نشأت من عالم الأمر، فمجرد تعلقها بالصلاة لا يحقق الجزء الثاني تكويننا، لأنه يستحيل تعلقها به.

إذن فتمام هذه الوجوه الأربعة، لا تأتي بحسب عالم الأمر.

و أمّا في عالم الإرادة، فأیضا لا يلزم أي محذور من هذه المحاذير الأربعة.

أما المحذور الأول و الثالث و الرابع فكلها لا موضوع لها بالنسبة إلى عالم الإرادة و ذلك.

لأن المحذور الأول و الثالث و الرابع، كلها مبنية على أن الأمر لا بدّ و أن يكون محركا و باعثا نحو أمر مقدور، و هذا إنما هو شأن عالم الأمر لا- شأن عالم الإرادة و الحب، إذ في عالم حب المولى، لا يلزم أن يكون هذا الحب باعثا و محركا بحيث لو لم يكن باعثا لما كان هناك حب، فإن الباعثية و المحركية من مقدمات عالم الأمر لا مقدمات عالم الإرادة، و عليه فأی محذور في أن تتعلق الإرادة بكلا الجزئين، تتعلق بالصلاة، و تتعلق بقصد التحرك عن الإرادة.

فلو فرضنا أنه يلزم من ذلك إرادة أمر غير مقدور، أو يلزم من ذلك عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٧

محركية الإرادة، فإن هذا ليس عيبا في الإرادة، وإنما هو عيب في الأمر، فالوجه الأول والثالث والرابع كلها مبنية على ملاحظة عالم الأمر، وأما بملاحظة عالم الإرادة والحب فلا محذور من فرض تعلق الإرادة بغير المقدور، أو فرض عدم محركية الإرادة. وأما الوجه الثاني، فقد كان بحسب تقريبه المتقدم لا يفرق فيه بين عالم الأمر وعالم الإرادة ولهذا يتخيل وروده هنا، إذ كما أن الأمر في عالمه له معروض، والأمر يرى أن معروض أمره متحصل قبل أمره فلا يمكن أن يتقوم بشخص أمره، هنا أيضا، فإن المريد بنظره الإرادي يرى أن لإرادته معروضا، وأن هذا لمعروض متحصل قبل إرادته فلا يمكن أن يتقوم بشخص تلك الإرادة. ولكن بالإمكان التخلّص من ذلك بالعناية الأولى من العنايةات المتقدمة، وذلك بأن يؤخذ طبيعي الإرادة، لا شخص هذه الإرادة، وحينئذ لا يلزم المحذور، لأن تلك العناية، كما تقدمت تفي بدفع محذور الوجه الثاني، وبهذا لم يبق إشكال لا بلحاظ عالم الأمر ولا بلحاظ عالم الإرادة.

وأما في أخذ قصد المصلحة في المتعلق، فالكلام فيه، هو الكلام الآنف، ونفس ما قلنا، في دفع المحاذير الأربعة، نقوله هنا لو أخذ قصد المصلحة بلحاظ عالم الأمر.

وأما لو أخذ قصد المصلحة في المتعلق بلحاظ عالم نفس المصلحة، على أساس أن المصلحة لها عالم أيضا، فأيا هذه المحاذير الأربعة لا يلزم شيء منها، إذ كلها لا موضوع لها بالنسبة إلى عالم نفس المصلحة. أما الوجه الأول والثالث والرابع، فلأنها كما تقدم، مختصة بعالم الأمر، وأما المصلحة فليس عيب فيها أن تكون متعلقة بغير المقدور، أو تكون غير قابلة للمحركية والباعثية.

وأما الوجه والمحذور الثاني، فأيا لا يرد على محل الكلام وإن كان

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٨

يتخيل وروده، حيث يقال، بأن هذا المحذور الثاني إنما يتصور بالنسبة إلى محمول له عروض بحسب عالم نفس المولى، حينئذ يقال، بأنه يلزم التهافت في لحاظ المولى، لأن هذا المولى يرى معروضه متحصلا قبل العارض وليس متقوما بالعارض.

لكن هذا لو كان، فإنما يكون في الأمر مع معروضه أو في الإرادة مع معروضها. وأما المصلحة، فهي بحسب الحقيقة أمر واقعي تكويني ليس عروضها عرضا لحاظيا في لحاظ المولى ليلزم التهافت في عالم العروض، وبهذا يندفع المحذور الثاني.

وأما ما ذكر في تقريرات [٩٣] المحقق النائيني من استحالة ذلك في عالم المصلحة، بدعوى أن المصلحة إذا كانت قائمة بالفعل المأتي به بداعي المصلحة، يلزم الدور في مقام الإتيان، لأن الإتيان بالفعل بداعي المصلحة، فرع قيام المصلحة بالفعل وقيام المصلحة بالفعل فرع أن يؤتى به بداعي المصلحة فيلزم الدور.

ويجاب عن هذا البيان، بأن الإتيان بالفعل بداعي المصلحة لا يتوقف على قيام المصلحة بذات الفعل، بل يتوقف على دخل الفعل في إيجاد تلك المصلحة، وهذا الدخول للفعل موجود على كل حال، سواء انضم إليه داعي المصلحة، أو لم ينضم إليه داعي المصلحة. وبذلك تلخص، أن أخذ قصد المصلحة بالخصوص في متعلق الأمر، لا يلزم منه محذور الاستحالة، لا بلحاظ عالم الأمر، ولا بلحاظ عوالم قبل الأمر.

نعم هذا غير محتمل إثباتا كما تقدم، وإنما نذكره استطرافا إلى بحث

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٩

الجهة الثانية، وهي في أخذ الجامع بين القصدين، قصد الإرادة، وقصد المصلحة ثبوتا.

وقبل الدخول في بحث الجهة الثانية، نسجل شكا صغرويا في المقام، وهو أن قصد المصلحة لا بدّ وأن يكون قصدا قريبا إذ لعلّ قصد المصلحة أصلا لا يكون قصدا قريبا، وذلك لأن المصلحة.

تارة تفرض أنها مصلحة للمولى كما هو الحال في الموالى العرفية، فإن العبد قد يأتي ببعض الأشياء وإن كان مولاه غنى عنها ولا

يهتم بمصالح نفسه ولا يحبها، فمثل هذه عبودية و تقرب نحو المولى.

و أخرى يفرض أن المصالح، مصالح العبد، لا مصالح المولى، كما هو الحال في ملاكات أحكام مولانا سبحانه و تعالى، فإن ملاكات أحكامه هي عبارة عن مصالح العباد، لا مصالح ذاته المقدسة، و حينئذ لو أن إنسانا أتى بالفعل باعتبار المصلحة، فصار يدفن الموتى باعتبار مصلحة دفن الموتى، و هي التخلص من إضرار الجثث.

و حينئذ هذا الإنسان الدافن، تارة لا ينسب هذه المصلحة إلى المولى بأى شكل من الأشكال، إذن كيف يكون هذا تقربا إلى المولى حتى يصدق عليه أنه عبادة، و تارة أخرى يكون المحرك لهذا الإنسان، هذه المصلحة، باعتبار كونها موردا لاهتمام المولى، إذن يرجع إلى التحرك عن الإرادة و لم يبق تحركا صرفا عن المصلحة.

### [الجهة الثانية امكان أخذ الجامع بين قصد امتثال الأمر و قصد المصلحة و قصد المحبوبة.]

و بعد تسجيل هذا الشك الصغرى، نرجع إلى ما كنا فيه، من بحث الجهة الثبوتية، حتى نرى، هل أن محذور أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر يسرى أيضا فيما لو أخذنا الجامع بين قصد امتثال الأمر، و قصد المصلحة، و قصد المحبوبة، أو لا يسرى؟. و حينئذ يقال، بأنه إذا كان محذور الاستحالة هو الوجه الأول من الوجوه الأربعة، حيث كان يلزم من أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، أخذ

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٠

وصول الأمر في موضوع الأمر، ذلك لأن الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر يتوقف على وصول الأمر بمرتبة من مراتب الوصول، فحينئذ لا بد للمولى من أن يأخذ وصول الأمر شرطا و قيدا في موضوع الأمر و هو محال.

إن كان هذا هو مدرك الاستحالة، فهذا المدرك لا يجرى فيما إذا أخذ الجامع بين قصد امتثال الأمر و قصد المصلحة و قصد المحبوبة، و ذلك، لأن الإتيان بالصلاة مع جامع هذه القصد لا يتوقف على وصول الأمر، بل يكفي قيد وصول المصلحة أو وصول المحبوبة، و إن لم يصل الأمر، إذ أن المولى غير ملزم بأخذ وصول الأمر قيدا في موضوع الأمر فيما إذا علق أمره بالصلاة على الجامع، بل المولى هنا يأخذ في موضوع أمره، وصول ما يحصل به التقرب، و لو كان هو المصلحة، و عليه فلا يلزم من ذلك دور في عالم الفعلية، لأن فعلية الأمر تتوقف على وصول إحدى الجهات المولوية و لو كان هو المصلحة إن لم يكن هو الأمر، إذن فلا دور في عالم الفعلية.

و إنما يلزم الدور في عالم الفعلية فيما إذ أخذ قصد امتثال الأمر بالخصوص، فيتوقف على وصول الأمر بالخصوص، و بذلك يلزم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر.

و أما جامع القصد، فهذا لا يتوقف على وصول الأمر بالخصوص بل يكفي فيه وصول المصلحة، فيأمر المولى بالصلاة مع الجامع إذا وصلت المصلحة، و هذا أمر معقول يتوقف فيه فعلية الأمر على فعلية وصول المصلحة، و لا دور في ذلك.

و كذلك لا يجرى الوجه الثانى من الوجوه الأربعة المتقدمة للاستحالة، فيما إذا أخذ الجامع قيدا في المتعلق، لأن الوجه الثانى كان يلزم منه التهافت في عالم لحاظ المولى، لأن المولى كان يرى معروض أمره سابقا تحصيلًا و تعقلا على نفس الأمر، و صار الآن يراه متقومًا بنفس الأمر و لا حقا له.

و هذا الوجه لا يجرى في مقام أخذ الجامع، لوضوح أنه مع أخذ الجامع

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤١

لا يرى قصد امتثال الأمر بعنوانه في معروض الأمر حتى يكون هذا خلف لحاظ المولى للمعروض سابقا على عرضه و أمره، بل غاية ما يرى في المعروض، هو العنوان الجامع، فلا يلزم التهافت في لحاظ المولى. فمن كان مدرك الاستحالة عنده أحد هذين الوجهين،

الأول أو الثاني، لا يصح منه القول باستحالة أخذ الجامع.

ولكن إذا كان مدرك الاستحالة هو الوجه الثالث، فهذا الوجه يمكن إجراؤه في المقام، لأن الأمر الثالث كان يقول، أن الأمر إذا تعلق بالصلاة مع قصد الامتثال، فهناك أمران ضميتان، أمر بذات الصلاة، وأمر بقصد امتثال الأمر، وقد قلنا هناك أن هذا الأمر الضمني الثاني المتعلق بقصد امتثال الأمر لا تعقل محركيته ولا يعقل جعله بداعي المحركية.

وذلك لأن الأمر الضمني الأول المتعلق بذات الصلاة إن كان كافيا في محركية العبد نحو الصلاة، فهذا عبارة أخرى عن قصد الامتثال، فلا حاجة إلى الأمر الثاني، ولا يعقل حينئذ محركية الأمر الثاني، لا تأسيسا ولا تأكيدا.

وإن كان الأمر الضمني الأول غير كاف للمحركية نحو الصلاة، فالثاني مثله أيضا، لأن مرجعهما إلى أمر واحد وروح واحدة.

وهذا الوجه بعينه يجرى في المقام عند ما يكون المأخوذ قيديا في المتعلق هو الجامع بين قصد امتثال الأمر وبقية القصد القريبة، وذلك لأنه يكون عندنا حينئذ أمران ضميتان، أحدهما متعلق بذات الصلاة والآخر متعلق بجامع قصد القرية، وحينئذ يقال، بأن الأمر الثاني لا يكون صالحا للمحركية، لأنه إن فرض أن الأمر الضمني الأول المتعلق بذات الصلاة، أنه كان صالحا للمحركية ولقدح الإرادة في نفس العبد نحو الصلاة، إذن فهذا بنفسه إيجاد لذلك الجامع الذي يأمر به الأمر الثاني، إذ أن قدح الإرادة من قبل الأمر بالصلاة عبارة أخرى عن قصد القرية، فلا يبقى مجال لمحركية الأمر الضمني الثاني المتعلق بقصد القرية لا تأسيسا ولا تأكيدا، لعدم تعقل التأكيد في الأوامر الضمنية، وإن كان الأمر الضمني الأول المتعلق بذات الصلاة لا يصلح أن يحرك وأن يقدر إرادة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٢

في نفس العبد، إذن فالأمر الضمني الثاني أيضا مثله من هذه الناحية، لأن ملاك تحريكهما واحد.

وكذلك إذا كان مدرك الاستحالة هو الوجه الرابع، فإنه يجرى في المقام لأنه كان يقال في الوجه الرابع أنه إذا تعلق الأمر بالمجموع المركب من الصلاة وقصد امتثال الأمر، فهذا الأمر، إن أوجب انقداح إرادته ومحركيته، فمعنى ذلك أنه ينشئ إرادة متعلقة بالمجموع المركب من الصلاة وقصد امتثال الأمر، وهذا غير معقول، لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة يتحقق تكويننا الجزء الآخر، إذن فلا تكون هذه الإرادة ممكنة التعلق بالجزء الآخر أصلا إذ بمجرد تعلقها بالصلاة قد تحقق قصد الامتثال، فكيف تتعلق الإرادة بأمر قد تحقق بمجرد وجودها.

هذا البيان نفسه، يجرى في محل الكلام أيضا، إذ يقال هنا، أنه إذا تعلق الأمر بالصلاة مع جامع قصد القرية، حينئذ يقال، بأن هذا الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد القرية، إن كان محركيا، فمعركيته تكون بقدره لإرادة في نفس العبد متعلقة بالمجموع المركب من الصلاة وقصد القرية، مع أن تعلق الإرادة من قبل هذا الأمر بالمجموع المركب من الصلاة وقصد القرية غير معقول، لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة يتحقق قصد القرية، لأن قصد القرية يتحقق بهذه الإرادة، لأنها ناشئة من قبل الأمر، فكيف تنبسط هذه الإرادة على الجزء الثاني الذي هو قصد القرية؟ إذن فمحركية هذا الأمر نحو مجموع متعلقه أمر غير معقول، والأمر الذي لا يعقل محركيته نحو مجموع متعلقه لا يعقل جعله على مجموع ذاك المتعلق.

وبهذا يتضح أن أخذ الجامع بين أخذ قصد الأمر والقصد الأخرى أيضا غير معقول، لا على أساس الوجه الأول والثاني بل على أساس ما بعد ذلك من الوجوه.

وبهذا اتضح، أن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر غير معقول لأنه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٣

لا يكفي لدفع المحذور وكذلك تبين أن أخذ الجامع بين قصد امتثال الأمر وغيره من القصد أيضا غير معقول.

نعم أخذ غيره بالخصوص معقول، لكنه تقدم أنه غير محتمل إثباتا.

وبذلك أيضا تبين، أن الوجه الأول من الوجوه الأربعة التي كانت تقال للفرق بين هوية الواجب التبعدي، والواجب التوصلي، وهو

أنه في التعبدى يؤخذ قصد القرية و في التوصلى لم يؤخذ قصد القرية في المتعلق، هذا الوجه المفترق بين الواجبين غير معقول وفاقا لمشهور المحققين المتأخرين، و بعد هذا ننتقل إلى ذكر الفرق الثانى المتصور بين الواجب التعبدى و الواجب التوصلى.

### [فرق آخر بين الواجبين التعبدى و التوصلى]

الفرق الثانى بين الواجب التعبدى، و الواجب التوصلى المتصور، هو.

أن يقال، أن الواجب التعبدى و الواجب التوصلى، ليس الفرق بينهما من ناحية متعلق الأمر، بل من ناحية وحدة الأمر و تعدده، إذ فى الواجب التعبدى، يوجد أمران بحسب الحقيقة، أمر مجعول متعلق بذات العمل، و أمر مجعول بجعل آخر، متعلق بقصد امتثال ذلك الأمر الأول، فقصد الامتثال، أخذ فى متعلق الأمر الثانى، و أريد به قصد امتثال الأمر الأول، لا أنه أخذ فى متعلق نفس الأمر الأول قصد امتثال ذلك الأمر الأول.

و قبل الدخول فى كلام المحققين، حول هذا الكلام، نلفت إلى أن هذا الكلام، هو محاولة، للتخلص من محذور الوجه الأول، و الوجه الثانى للاستحالة.

أما التخلص من الوجه الأول، الذى كان يرى لزوم أخذ وصول الأمر فى موضوع شخص ذلك الأمر، فيمكن التخلص منه بهذا البيان، حيث يقال، فى المقام، يوجد أمران و جعلان، أحدهما أمر بذات الصلاة، و هذا الأمر لم يؤخذ فى متعلقه قصد الامتثال ليلزم أخذ الوصول فى موضوعه، و الأمر الثانى، هو الأمر بقصد امتثال الأمر الأول، إذن فالأمر الثانى أخذ فى متعلقه

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٤

قصد امتثال الأمر الأول، و لازم ذلك، أن يؤخذ فى موضوعه وصول الأمر الأول، و لا محذور فى ذلك، إذ غايته، أن فعلية الأمر الثانى تتوقف على فعلية وصول الأمر الأول، لا أن فعلية الأمر الأول تتوقف على وصول شخص ذلك الأمر، و بهذا يندفع الوجه الأول لو تم هذا البيان فى نفسه و لم يرد عليه محذور آخر.

و أما التخلص من محذور الوجه الثانى الذى كان يرى لزوم التهافت فى عالم لحاظ المولى و عالم جعله، فهو ممكن أيضا بنفس بيان التخلص الأول، حيث يقال، إن المولى حينما أمر بالصلاة أولا لم يأخذ فى معروض أمره هذا، قصد امتثال الأمر، و لكن حينما أمر ثانيا أخذ فى المعروض قصد امتثال الأمر الأول، فالمولى هنا، يرى تحصيل و تعقل الأمر الأول قبل الأمر الثانى، لا أنه يرى نفس تحصيل الأمر الثانى قبل الأمر الثانى ليلزم منه كون الملحوظ متأخرا ملحوظ متقدما و يلزم التهافت فى اللحاظ، إذن فلا تهافت و لا إشكال.

لكن لو تجاوزنا هذين الوجهين من وجوه الاستحالة، و تعقلناهما، فإن الوجه الثالث و الرابع يفسدان طريقته تعدد الأمر للتخلص من هذه المشكلة.

و ذلك لأن ما بيناه فى الوجه الثالث يجرى فى المقام حرفا بحرف، و ذلك لأن الأمر الثانى و الأمر الأول، و إن فرضا أنهما مجعولين بجعلين و إنشاءين، لكن روحهما أنهما أمران ضمانيين، يعنى أنهما ناشئان من غرض واحد و ملاك واحد، غاية الأمر أن المولى لم يمكنه أن ينشئ إنشاء واحدا على طبق غرضه لئلا يقع المحذور، فيعمد إلى إنشاء إنشاءين و جعل جعلين دون أن يتغير فى كون مرجعهما الغرض الواحد و الملاك الواحد.

و من هنا قلنا سابقا أنه إن كان الأمر الأول كافيا للمحركية نحو ذات الصلاة، إذن فالأمر الثانى لا يعقل محركيته لا تأسيسا و لا تأكيدا، أمّا تأسيسا فواضح، و أمّا تأكيدا، فلأنه و إن كان مجعولا بجعل مستقل، لكنه ليس وراءه ملاك مستقل ليكون من باب التأكيد فى الملاكات و الأغراض، بل الأمر الثانى يعبر عن نفس ما يعبر عنه الجعل الأول من الملاك و الغرض، إذن فكما لا

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٥

يعقل التأكيد بين الأمرين الضميين، كذلك لا يعقل التأكيد بين هذين الأمرين و إن كانا مجعولين بجعلين استقلاليين، لأن هذه

الاستقلالية من باب اضطرار المولى و عجزه عن دمجها في خطاب واحد.

و إن كان الأمر الأول غير كاف للمحركية، إذن فالأمر الثاني مثله أيضا، لأن الأمر الثاني ليس محركيته و ملاكاته إلا عين جهات الأمر الأول التي تقتضى التحريك فيه، إذن فالأمر الثاني مبرهن على استحالته، بدعوى أنه غير قابل للمحركية، فلا يعقل جعله بداعى كونه محركا و باعنا نحو قصد الامتثال.

نعم لو كان الأمر الثاني ناشئا من ملاك آخر غير ملاك الأمر الأول، لأمكن جعله محركا و لو بنحو التأكيد و التشديد، باعتبار أن الإنسان الشقى قد يفوت ملاكا واحدا للمولى، لكن إذا اجتمعت ملاكات متعددة في مورد واحد حينئذ هذا الشقى، لا يكون مستعدا إلى تفويتها جميعا، و بهذا يتضح أنه لا يمكن اندفاع المحذور.

و تمام فذلكه الموقف حينئذ هي، أن ما بيناه من البرهان في الواقع لا يفترق فيه، بين أن يكون الأمر الضمنى ضمنيا صورة و حقيقة، أو يكون الأمر الضمنى ضمنيا حقيقة، و بين أن يكون استقلاليا صورة، فهو على كل حال يجرى فيه هذا البرهان.

اللهم إلا أن نعطي للأمر الثاني، معنى جديدا غير المعنى الذى قصده هؤلاء المحيلون، بحيث نخرجه عن كونه أمرا، و نجعله شيئا آخر، و هذا ما سوف نتعرض له، و كل ما تقدم كان الكلام يدور فيه حول شكل واحد من أشكال تعدد الأمر للتخلص من عويصة الاستحالة.

إلا أن المحققين ذكروا شكلين آخرين لتعدد الأمر، و بهما أو بأحدهما يمكن التخلص من عويصة الاستحالة.

الشكل الأول، هو أن يفرض وجود أمرين، الأمر الأول متعلق بذات الصلاة و مطلق، بمعنى أن متعلقه هو الطبيعة المطلقة الجامعة بين الصلاة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٦

القريبة و غيرها، و الأمر الثاني متعلق بإتيان ذلك الجامع بقصد امتثال أمره.

الشكل الثاني، هو ما ذهب إليه المحقق النائيني [٩٤]، و حاصله.

أن الأمر الأول المتعلق بذات الصلاة، لم يتعلق بالصلاة المقيدة بقصد القربة، و لم يتعلق بالصلاة المطلقة من حيث قصد القربة، إذن هو أمر ليس مقيدا و لا مطلقا، ذلك لأن التقييد كما تقدم غير معقول، فلا يمكن أن يتعلق الأمر بالمقيد بقصد القربة، و أما الإطلاق فهو أيضا غير معقول حينئذ على مبنى الميرزا، و حاصله، أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، فكلما كان التقييد بقصد القربة مستحيلا كان الإطلاق من هذه الناحية مستحيلا أيضا. و إذا كان الأمر غير متعلق لا بالمقيد و لا بالمطلق فلم يبق إلا أن يكون متعلقا بالمهمل، و هذا الإهمال معقول، لا يلزم منه الإهمال في الواقع، لأن الأمر الأول ليس هو تمام الواقع، بل هو شق من الواقع، و الشق الثاني هو الأمر الثاني، و لهذا تكون وظيفه هذا الأمر الثاني رفع هذا الإهمال و تعيين ما هو لب متعلق الأمر الأول، فإما أن يرفعه إلى التقييد فيثبت بذلك التعبدية، و إما أن يرفعه إلى الإطلاق فيثبت بذلك التوصلية.

فالفرق بين الشكلين هو أن الأمر الأول في الشكل الأول يفرض تعلقه بالمطلق، و فى الشكل الثاني يفرض تعلقه بالمهمل لا بالمطلق و لا بالمقيد، و لهذا يسمى الأمر الثاني «بتمم الجعل»، لأن الجعل المهمل لا يصح أن يبقى على إهماله فلا بد من تميمه بما يرفع إهماله لئلا يلزم الإهمال فى تمام مراتب الواقع، إذن لا بد من الكلام عن كل واحد من هذين الشكلين.

أمّا الشكل الأول، و هو تعلق الأمر الأول بالمطلق، و تعلق الأمر الثاني بالإتيان به بقصد القربة، فقد استشكل فى ذلك المحقق الخراسانى [٩٥] و غيره بما حاصله، أنه لو أتى بذات الصلاة من دون قصد القربة، فهذا مصداق لما

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٧

تعلق به الأمر الأول، لأن المفروض أن الأمر الأول قد تعلق بالمطلق، و المطلق كما ينطبق على الواجد ينطبق على الفاقد، و حينئذ نسأل، أنه هل يسقط الأمر الأول أو لا يسقط؟.

فإن قيل أنه يسقط من ناحية الإتيان بمتعلقه، إذن لم يبق موضوع لامثال الأمر الثاني، لأن الأمر الثاني يأمرنا بقصد امتثال الأمر الأول، و قد سقط، إذن فلا محالة يسقط الأمر الثاني أيضا، لانتفاء موضوعه، وهذا يؤدي إلى أن من أتى بالصلاة لا بقصد الامتثال يسقط عنه كلا الأمرين وهذا خلف.

و إن قيل بأن الأمر الأول لا يسقط، بل يبقى حتى بعد الإتيان بمتعلقه، محركا نحو الإتيان بمتعلقه، فهذا أمر غير معقول، لأن الأمر إنما يحرك بمقدار ما تعلق به، وما تعلق به بحسب الغرض إنما هو المطلق، و الجامع وجد في الخارج، فلو حرك نحوه مرة أخرى للزم التحريك نحو الحاصل، و لا يعقل التحريك نحو الجامع بعد حصوله، إذن فهذا الشق أيضا غير معقول، و عليه فأصل هذه الفرضية أيضا غير معقولة.

و في مقام الجواب يقال، بأننا نختر الشق الأول، و هو أن الأمر الأول المتعلق بالمطلق يسقط بعد الإتيان بذات الفعل، و لكن رغم هذا فإن سقوط الأمر الأول يكون من باب تعذر بقائه لا من باب استيفاء غرضه، و ذلك لأن الغرض شيء وحداني قائم بمجموع الأمرين و لا يستوفى إلّا بالإتيان بالصلاة مع قصد القربة، إذن فسقوط الأمر الأول يكون سقوطا اضطراريا و ليس سقوطا استيفائيا، و حينئذ إذا كان الأمر كذلك و كان الغرض محفوظا، فنفس ذاك الغرض المحفوظ يستدعي خطابا آخر و إنشاء أمر آخر على طبقه من جديد، فإن ابتلى الأمر الثاني بنفس ما ابتلى به الأمر الأول و سقط سقوطا اضطراريا فلا بد أن ينشئ أمرا آخر أيضا، و هكذا حتى يحصل بحسب الخارج السقوط باستيفاء الغرض، و هو الإتيان بالصلاة مع قصد امتثال الأمر، و بهذا يتبين أن الأمر الثاني لم يرتفع موضوعه، لأن موضوعه امتثال الأمر المتعلق بذات الصلاة، و الأمر المتعلق بذات الصلاة إن سقط شخص من أشخاصه سقوطا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٨

اضطراريا، أنشئ شخص آخر من أشخاصه حتى يسقط سقوطا استيفائيا بالإتيان بالصلاة مع قصد القربة، إذن فلا إشكال من هذه الناحية.

نعم يبقى واردا في المقام مدعى الاستحالة، و هو إشكالنا الذي حققناه فيما تقدم، و ذلك بأن يقال، بأن الأمر الثاني يكون لغوا حينئذ و غير قابل للمحركية، لأنه كان المراد منه التوصل إلى قصد الامتثال، و المفروض أن الأمر الأول بنفسه يكفي لذلك، لأنه كلما مات هذا الأمر و سقط سقوطا اضطراريا أتى به من جديد.

و بعبارة أخرى، و إن فرضنا أن الأول قد يسقط بشخصه، فهو لا يسقط بنوعه، لأنه لم يؤتى بالصلاة مع قصد القربة، فالغرض يبقى محفوظا في فرد آخر في نوعه، و معه لا فائدة للأمر الثاني.

و إن شئتم قلتم، أن الأمر الأول، إن سقط بنوعه أيضا كما يسقط بشخصه عند الإتيان بالصلاة بلا قصد القربة، فالأمر الثاني يبقى بلا موضوع، فيسقط.

و إن حفظ بنوعه، و سقط بشخصه، فهو كاف في حصول المقصود كما عرفت.

و أمّا الشكل الثاني، و هو مختار المحقق النائيني [٩٦] قدس سره، و خلاصته، هو أن الأمر الأول متعلق بالطبيعة المهملة، لا المقتيدة بقصد امتثال الأمر، و لا المطلقة من هذه الناحية، و الأمر الثاني يتعلق بالإتيان بتلك الطبيعة بقصد امتثال أمرها، و كان سبب عدول الميرزا عن الشكل الأول إلى الشكل الثاني، هو أن الميرزا يبنى على أن استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق فإذا استحال أخذ قصد القربة قيدا في متعلق الأمر الأول، استحال كونه مطلقا من هذه الناحية، إذا استحال التقييد و الإطلاق معا لم يبق إلّا الإهمال، فلا بد أن يكون متعلق الأمر مهملا، إلّا أن هذا الإهمال ليس أبديا، بل هو إهمال في مرتبة جعل الأمر الأول

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٩

لا- في تمام مراتب الواقع، إذ أن الأمر الثاني يمثل مرتبة أخرى من مراتب الواقع و نفس الأمر، و في مرتبة الأمر الثاني سوف يتعين المطلب، و يتوضح أن المطلوب هو المقتيد لا المطلق.

و قد اعترض عليه السيد الخوئي باعتراضين [٩٧].

الاعتراض الأول و هو اعتراض على المبنى حيث يقال، بأن استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق، لكي يتعين المصير إلى الإهمال في الأمر الأول، بل استحالة التقييد قد توجب ضرورية الإطلاق دون أن تصل النوبة إلى الإهمال، و هذا نقاش في المبنى نؤجله إلى بحث صلب مسألة التعبدى و التوصلى، حيث نرى هناك هل أن استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق أو لا توجب.

الاعتراض الثانى للسيد الخوئى [٩٨] على استاذة، هو أن الإهمال فى الأمر الأول غير معقول. و هذا الادعاء، يبين تقريبه بأحد بيانين. إذ تارة يبين بلحاظ نفس الحكم، و أخرى يبين بلحاظ الحاكم.

أما البيان الأول، فيقال فيه، بأن الحكم يعنى هذا المجعول فى الأمر الأول، له حظ من الوجود لا محالة، غاية الأمر، أنه وجود مناسب له فى أفق الاعتبار و كل شىء له حظ من الوجود لا- بدّ و أن يكون فى أفق وجوده له تعين و تحدّد، لاستحالة التردد فى أفق وجود الشىء، و ما هو متعلق الأمر الأول فى أفق جعله الذى هو أفق وجوده، لا بدّ أن يكون له تعين و تحدّد أيضا، لاستحالة المردّد و المبهم. نعم لا- بأس بأن يكون للشىء إبهام و تردد فى مرحلة تالية لوجوده، و هى المسماة بمقام الإثبات، إذ يمكن بحسب مقام الإثبات و الانكشاف أن يكون مجملا و مردّدا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٠

و أمّا البيان الثانى، و هو البيان بلحاظ الحاكم فيقال فيه، بأنه يستحيل أن يكون الأمر الأول معلقا بالمهمل، لأن هذا، معناه أن المولى فى عالم الجعل لا يدري ما ذا يطلب، هل المطلق أو المقيّد.

و من الواضح أن المولى لا يعقل أن يشك فيما يطلب، و إن كان غير المولى يشك فيما يطلب المولى.

و أنت كما ترى فإن كلا- البيانين روحهما واحدة، و إن اختلف طرز البيان فيهما، سوف يختلف طرز الجواب عنهما، و إن كانا لا يرجعان إلى معنى محصّل.

أما البيان الأول، و هو كون الإهمال غير معقول، لأن الأمر المجعول التشريعى له حظ من الوجود فلا بد أن يكون متعيّنا فى أفق وجوده لاستحالة المردّد و المبهم.

هذا الكلام جوابه هو، أن تعلق الأمر الأول بالطبيعة المهملة ليس معناه، تعلق الأمر بالمردّد بين المطلق و المقيّد بحيث يكون المتعلق هو المردّد بينهما فى لوح الأمر و نفس الأمر و الواقع، حيث يكون متعلق الأمر شيئا مردّدا، لا هو المطلق بعينه و لا هو ليس المطلق بعينه و لا- هو المقيّد بعينه و لا- هو ليس المقيّد بعينه، و هكذا تردّد ثبوتا و لبا بين المطلق و المقيّد، مثل هذا التردد لو كان هو المراد من الإهمال فهذا أمر محال.

و لكن المراد من الإهمال ليس الوجود المردّد للطبيعة، بل للطبيعة وجود متعين فى أفق الحكم و أفق الجعل، إلّا أنّ هذا الوجود المتعين لذات الطبيعة لم ينضم إليه لا الإطلاق و لا التقييد، لأن التقييد عبارة عن لحاظ القيد مع الطبيعة، و الإطلاق عبارة عن رفض القيد عن الطبيعة، و لكن ليس معنى هذا، أن وجود الطبيعة الذهنى فى أفق الأمر و الجعل يكون وجودا مردّدا، بل هو وجود متعين، غاية أنه نفيته عنه الإضافية، لا- أنه وجود المردّد، فالإهمال الذى تتعلقه أجنبى عن باب الفرد المردّد و استحالة التردد فى الوجود، و من جواب البيان الأول هذا،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥١

يعرف حال جواب البيان الثانى، فيقال أن المولى لا يتردد، فإن مطلوبه بمقدار سعة ذات الطبيعة الملحوظة مهملة.

و توضيحه، كما تقدّم فى دفع البيان الأول، هو أن المولى يعقل أن يتعلّق لحاظه بذات الطبيعة بدون ضم لحاظ القيد و بدون ضم رفض القيد، و حينئذ، مثل هذه الطبيعة لا محالة لها نحو من السعة فى مقام الانطباق على أفرادها، و مطلوب المولى هو هذه الطبيعة بمقدار ما لها من سعة فى مقام الانطباق، و ما دام سعتها فى مقام الانطباق متعيّنا، لا محالة، إذن يكون مطلوب المولى متعيّنا



فإن قلنا أن المهمل في قوة المقيّد، فحينئذ، يكون مطلوب المولى وسيع بمقدار قابلية هذه الطبيعة المهملة للانطباق، و المفروض أنها في قوة المقيّد، إذن فلا يسرى مطلوب المولى إلى غير المقيّد.

و إن قلنا أن المهمل في قوة المطلق، إذن فهذه الطبيعة تسرى إلى تمام الأفراد، إذن فمطلوب المولى يسرى إلى تمام الأفراد، و هنا لا بدّ من صرف عنان الكلام إلى هذا البحث و هو بحث، هل أن الطبيعة المهملة في قوة المقيّد أو في قوة المطلق، و بهذا يتنقح الموقف، و توضيح ذلك.

هو أننا تعرضنا إجمالاً في المطلق و المقيّد إلى نظريتين في سريان الطبيعة إلى تمام أفرادها.

النظرية الأولى، هي أن الطبيعة بذاتها، لو خليت و نفسها لا تقتضى السريان و لا تقتضى عدم السريان، و إنما السريان من شئون الإطلاق اللحاظي، يعني من شئون لحاظ رفض القيود، و عدم السريان من شئون التقييد اللحاظي، أي من شئون لحاظ القيد، فالمقتضى للسريان ليس هو الطبيعة، بل هو لحاظ عدم القيد و رفض القيد المسمّى بالإطلاق اللحاظي، فلحاظ ذات الطبيعة وحده لا يقتضى السريان.

النظرية الثانية: هي أن الطبيعة بذاتها تقتضى السريان ما لم يمنع عنه مانع، و المانع هو لحاظ التقيّد، فلحاظ التقيّد إذا انضم إلى الطبيعة يمنع عن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٢

تأثير اقتضاها الذاتي في السريان، و إلّا فالطبيعة بذاتها مقتضية للسريان و الانطباق على تمام الأفراد.

و فرق النظرية الثانية عن النظرية الأولى هو، أن المقتضى للسريان في الأولى، أمر خارج عن الطبيعة، و هو الإطلاق اللحاظي، و المقتضى للسريان على النظرية الثانية هو ذات الطبيعة، غاية الأمر، أنه سنخ مقتض قد يقترن بالمانع و هو لحاظ التقيّد و الفرق العملي بين النظريتين يظهر في الطبيعة المهملة التي لم ينضم إليها لا تقيّد لحاظي، و لا إطلاق لحاظي.

فإن قلنا بالنظرية الأولى و هي أن السريان و الانطباق من شئون الإطلاق اللحاظي و أمّا الطبيعة ذاتها فلا تقتضى السريان، إذن فالطبيعة المهملة في قوة المقيّد، لأن الطبيعة إنما تسرى إلى الأفراد بقوة الإطلاق اللحاظي، فإذا لم ينضم إليها لا إطلاق لحاظي و لا تقيّد لحاظي، إذن لا تسرى إلى تمام الأفراد، و هذا معنى أنها في قوة المقيّد.

و إن اخترنا النظرية الثانية كما هو الصحيح، و قلنا بأن الطبيعة بذاتها تقتضى السريان ما لم يمنع عن ذلك اللحاظ التقيدي، فحينئذ، تكون الطبيعة المهملة في قوة المطلق، لأن المقتضى للسريان موجود، و المانع مفقود.

أمّا المقتضى للسريان، فهو ذات الطبيعة، و ذات الطبيعة محفوظة تحت اللحاظ.

و أمّا المانع عن السريان، فهو لحاظ القيد، و المفروض عدمه، إذن فتسرى، و هذا معناه أن الطبيعة المهملة تكون في قوة المطلق.

إذن فالمبنى المختار في باب المطلق و المقيّد، هو كون المهمل في قوة المطلق.

و منه يظهر، أنه لا- يأتي إشكال، أن المولى لا يعرف مطلوبه و لا حدود مطلوبه، بل إنّ ما هو مطلوب المولى معلوم الحدود في كلا العالمين، في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٣

عالم الوجود الذهني، و في عالم الانطباق و السريان، أمّا في عالم الوجود الذهني، فلا تردد في الوجود الذهني، و أمّا في عالم الانطباق و السريان، فلأن هذا المهمل إمّا في قوة القيد، بناء على النظرية الأولى، و إمّا في قوة المطلق، بناء على النظرية الثانية.

نعم، من هنا ينقح بيان آخر للإشكال على تعدّد الأمر بنحو الإهمال، حاصله.

أنه إن كنّا من أصحاب النظرية الأولى القائلة، بأن المهمل في قوة المقيّد في مقام الانطباق و السريان، إذن فلا حاجة في مقام حل مشكلة قصد القرية إلى الأمر الثاني أصلاً، بل يكفي الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة.

و ذلك لأن الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة، حيث أنه لم يؤخذ في متعلقه قصد القرية فلا يلزم شيء من الإشكالات و البراهين السابقة التي برهنت على استحالة أخذ قصد القرية قيدا أو جزءا في متعلق الأمر، و حيث أن المهملة في قوة المقيّد، إذن فالعبد لا يمكنه أن يمثل الأمر الأول إلا بالإتيان بمصداق المقيّد، و ذلك، بأن يأتي بالصلاة مع قصد القرية، لأنه لو أتى بها بدون قصد القرية لا ينطبق عليه الطبيعة المهملة، لأننا فرضنا أن المهملة في قوة المقيّد، و معنى هذا، أن المهملة لا تنطبق على غير المقيّد، و حينئذ، يتبين أنه لا حاجة إلى الأمر الثاني و إلى متمم الجعل، هذا إن كانت المهملة في قوة المقيّد.

و أما إذا كانت المهملة في قوة المطلق، حينئذ يكون هذا رجوع إلى الشكل الأول، و لم يكن شكلا آخر في مقابل الشكل الأول، لأننا إذا قلنا أن المهملة في قوة المطلق، فهذا معناه، أننا نشايح النظرية الثانية في الإطلاق القائلة بأن الإطلاق من شئون ذات الطبيعة، و عليه يصبح متعلق الأمر الأول مطلقا، غاية الأمر لا إطلاقا لحاظيا، بل إطلاقا ذاتيا، و حينئذ لا يكون شكلا آخر في مقابل الإطلاق. نعم يكون إطلاقا ذاتيا في مقابل الإطلاق للحاظي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٤

و حينئذ، فما أورد على الشكل الأول، و ما دفعنا به الإيراد عنه، يأتي هنا إشكالا و دفعا نقضا و إبراما.

و بهذا تبين، أن الصحيح في مقام الاعتراض على الشكل الثاني لتعدد الأمر، هو أن يقال.

إن الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة، إن قلنا بأن الطبيعة المهملة في قوة الطبيعة المطلقة بحيث أنها تسرى إلى تمام الأفراد باعتبار كفاية الإطلاق الذاتي في السريان، إذن فيرجع الشكل الثاني إلى الشكل الأول، و يرد عليه نفس ما أوردناه على الشكل الأول نقضا و إبراما.

غاية الأمر، أن الإطلاق هنا، إطلاق ذاتي في مقابل الإطلاق للحاظي.

و إن قلنا أن الطبيعة المهملة في قوة المقيّد. بحيث نبينا على أن السريان و الإطلاق من شئون الإطلاق للحاظي و لا يكفي ذات الطبيعة في السريان و الإطلاق، فبناء على ذلك، تكون الطبيعة المهملة في قوة المقيّد، و حينئذ يرد على تعدد الأمر بالنحو الذي ذكر إشكالان.

أ- الإشكال الأول، تقدّم، و قلنا أنه لو تعلّقنا الأمر بالطبيعة المهملة و فرضنا أنها في قوة المقيّد، حينئذ يمكن الاكتفاء بالأمر الأول، دون الحاجة إلى الأمر الثاني، و ذلك أن الأمر الأول يحقق فائدة المولى من الأمر بالمقيّد، من دون أن يرد محذور الأمر بالمقيّد، لأن المولى لم يأخذ قصد الأمر قيدا في الطبيعة ليلزم المحذور المشهور، و هو أخذ المتأخر في المتقدم، بل المولى لاحظ ذات الطبيعة دون أن يلحظ معها قصد الأمر، و حينئذ لا يرد المحذور، و مقصود المولى يحصل بذلك، لأن مقصوده هو إلزام العبد بأن يأتي بالفعل من قبله، و لم يكتف بالفعل المأتي به بداع نفساني، و هذا الإلزام يحصل في المقام على أي حال، لأن المفروض أن الطبيعة المهملة في قوة المقيّد، إذن فالأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة لا يمكن امتثاله، إلا أن يؤتى بالمقيّد، و بذلك يتحقق مقصود المولى، إذن فلا حاجة إلى جعل الأمر الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٥

ب- و أما الإشكال الثاني، الذي يرد عليه حينئذ، فهو أن هذا الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة، إذا قلنا بأن الطبيعة المهملة في قوة المقيّد، فحينئذ، لا يرد عليه أكثر براهين استحالة التقيّد، لكن يرد عليه بعض تلك البراهين.

فالبرهان الثاني و هو لزوم أخذ المتأخر في المتقدم، و التهافت في لحاظ المولى، إن هذا البرهان لا يرد في المقام، لأن المولى لم يلحظ قصد الأمر في معروض أمره ليلزم التهافت في لحاظ المولى، كما أن البرهان الثالث و الرابع لا يرد، و هو أن الأمر إذا تعلّق بالصلاة مع قصد الأمر، فإن حصه منه تكون غير قابلة للمحركية، و هي الحصه المتعلقة بقصد الأمر، مثل هذا لا يرد في المقام، لأنه في المقام، فرض أن الأمر يتعلّق بذات الطبيعة، لا بالطبيعة مع قصد الأمر، ليلزم أن تكون حصه من الأمر غير قابلة للمحركية.

و لكن البرهان الأول، يرد في المقام، و ذلك لأن الأمر بالطبيعة المهملة بعد أن فرضنا أن الطبيعة المهملة في قوة المقيّدة، إذن لا يمكن امتثال هذا الأمر إلّا بالإتيان بالصلاة مقيّدة مع قصد امتثال الأمر.

و من الواضح أن الإتيان بالصلاة مع قصد امتثال الأمر يتوقف إمكانه على وصول الأمر، إذن فلا بدّ للمولى من أخذ وصول الأمر في موضوع هذا الأمر، فيلزم المحذور.

و عليه فإن البرهان الأول الذي برهنا به على استحالة تعلق الأمر بالصلاة المقيّدة مع قصد امتثال الأمر و هو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، هذا البرهان يجري هنا، لأن الأمر هنا، و إن كان لم يتعلق بالمقيّد، بل تعلق بذات الطبيعة المهملة، لكن بعد أن فرضنا أن هذه الطبيعة المهملة لا تنطبق إلّا على المقيّد، لأن المهملة في قوة المقيّدة، إذن فالمكلف لا يمكنه الامتثال إلّا بالمقيّد، فتكون قدرته على الامتثال موقوفه على تمكّنه من قصد الأمر، و تمكّنه من قصد الأمر فرع وصول الأمر، إذن فيجب على المولى أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، و هذا هو المحذور.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٦

### [تخلص المحقق العراقي من محذور أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر]

و ممّا ذكرنا، ظهر أيضا الجواب على كلام آخر يستفاد من بعض كلمات المحقق العراقي عند ما يحاول الفرار من محذور أخذ قصد امتثال الأمر قيدا في متعلق الأمر.

و ملخص كلام العراقي [٩٩] هو أنه تصوّر للأمر صورا ثلاث.

الصورة الأولى، هي أن يتعلق الأمر بالمطلق، بالذات المطلقة من ناحية قصد القربة.

الصورة الثانية، هي أن يتعلّق الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد القربة، و كلتا هاتين الصورتين لا تنفع المولى في باب التعديّات.

أمّا الصورة الأولى و هي الأمر بالمطلق فلأنه خلاف غرضه.

و أمّا الصورة الثانية، و هي الأمر بالمقيّد، فلأن إشكال علماء الأصول مستحکم، باعتبار استحالة تعلق الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد القربة.

الصورة الثالثة، هي أن يتعلّق الأمر بالحصة الخاصة المقيّدة، لكن بنحو يكون القيد و التقيد كلاهما خارجا عن متعلق الأمر، و بهذا يختلف عن الأمر بالمقيّد، إذ أن الأمر بالمقيّد معناه، دخول التقيد و خروج القيد، بينما في الصورة الثالثة المسمّاة بالحصة التوأم، يكون الأمر متعلقا بالحصة التوأم مع القيد، لكن بنحو، لا-التقيد و لا-القيد يكون داخلا- تحت الأمر، بل ما هو تحت الأمر، إنما هو ذات المقيّد، و عند ما يؤخذ المقيّد هكذا، يؤخذ كمعزّف و مشير إلى ذات الحصة التوأم، كما هو الحال في سائر العناوين المعرّفة المشيرة، فإذا قال سيد المرسلين صلى الله عليه و آله، أتبعوا بعدي خاصف النعل، فهنا، مقيّد، و قيد، و تقيد، فالمقيّد هو ذات الإمام عليه السلام، و القيد هو خصف النعل، و التقيد هو انتساب خصف النعل إلى الإمام عليه السلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٧

و من الواضح أن موضوع وجوب الإتيان هو ذات المقيّد، و أمّا التقيد و القيد فهما خارجان عن موضوع الإتيان و إنما أخذ عنوان خاصف النعل مشيرا و معرّفا إلى ذات الحصة الخاصة التي حباها الله سبحانه بنعمة الإمامة و كرامتها.

إذن ففي هذه الصورة الثالثة تعلق الأمر بذات الحصة التوأم مع القيد بنحو لا يكون التقيد و لا القيد تحت الأمر، بل هما مجرد معزّف و مشير، إذن فهذه صورة ثالثة في الصورتين السابقتين.

و بناء على هذه الصورة الثالثة للأمر، يمكن للمولى حينئذ، أن يتوصل إلى غرضه في باب التعديّات بأمر واحد متعلق بالحصة التوأم من دون أن يلزم أيّ محذور، لأن المحذور إنما يلزم لو أخذ قصد الأمر قيدا في متعلق الأمر، و هنا لم يؤخذ، لأن المطلوب هنا خروج

القيّد و التقيّد من تحت الأمر، و بهذا يكون المولى قد وصل إلى غرضه، لأن الأمر وقف على الحصّة دون أن يسرى منها إلى باقى الحصص، لأن المفروض أن الطبيعة فى هذه الصورة أخذت بنحو الحصّة و لم تؤخذ بنحو المطلق.

ذكرنا فيما تقدم أن هذه الصورة الثالثة قد ظهر جوابها مجملا ممّا تقدّم، و تفصيل هذا الجواب أن يقال.

إن موضوع الحكم فى القضية، تارة يكون حصّة لها تعيّن و تميّز فى المرتبة السابقة على تقيدها بالقيّد كما هو الحال فى الأعيان الخارجيّة، فمثلا الحصّة المعيّنة من الإنسان التى حباها الله تعالى بكرامة الإمامة، و هى ذات الإمام عليه السلام، هذا الإنسان الخاص، بقطع النظر عن اتصافه بخصف النعل، له تعيّن و تميّز عن باقى الحصص و أفراد الإنسان.

و تارة أخرى يفرض أن الحصّة المقيّدة ليس لها تعيّن فى مقابل سائر الحصص، إلّا بنفس هذا التقيّد، كما هو الحال فى الحصص المفهومية الكلّية، فالإنسان الأبيض يميّزه عن الإنسان الأسود، أو الأصفر، فتميّزه بنفس تقيده بالبياض و السواد و غيره، و إلّا بقطع النظر عن تقيده

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٨

بالبياض، الإنسان واحد على كل حال، و هو حقيقة واحدة فى الجميع، و هذا التميّز ليس فى المرتبة السابقة على هذا التقيّد.

و حينئذ ففى القسم الأول فى الحصص الخارجيّة التى يكون لها تعيّن و تميّز فى المرتبة السابقة على تقيدها بالقيّد الأمر معقول فيه، لأن كلا من القيد و التقيّد خارجا عن موضوع الحكم. و لو أخذ القيد و التقيّد فهو يؤخذ كمشير و معرّف إلى ذات تلك الحصّة، لأن تلك الحصّة لها تعيّن و تميّز فى نفسها فى مقابل سائر الحصص.

و لكن ما ذا يصنع المولى فى القسم الثانى، و هو الحصص المفهومية التى يكون تعيّن و تميّزها و تحصيل بعضها فى مقابل بعضها الآخر يكون بنفس هذا التقيّد فهنا إن فرض أن الحكم تعلق بذات الطبيعة من دون أن يكون التقيّد و القيد داخلا فى معروض الحكم، بل هما خارجان عن معروض الحكم، حينئذ نسأل، بأن هذا الحكم سوف يقف على الحصّة المتعيّنة المتميّزة، أو أنه سوف يسرى إلى سائر الحصص؟.

هذا الكلام مربوط بما نقّحناه فيما تقدّم، من كفاية الإطلاق الذاتى و عدم كفاية الإطلاق الذاتى و الاحتياج إلى الإطلاق اللّحاظى. فإن قلنا كما هو الصحيح، أن الإطلاق يكفى فيه نفس ذات الطبيعة و لا حاجة فى سريان الطبيعة إلى لحاظ الإطلاق، بل الطبيعة فى نفسها مقتضية للسريان و الانطباق ما لم يمنع عن ذلك مانع و المانع هو التقيّد.

و بناء على هذه النظرية، إذن يستحيل وقوف أمر المولى على الحصّة، بل يكون الأمر حينئذ ساريا إلى المطلق و إلى تمام الأفراد لأن المقتضى موجود و المانع مفقود، أمّا المقتضى للسريان فهو ذات الطبيعة و أمّا المانع عن السريان المفقود فهو التقيّد و المفروض أن التقيّد و القيد كلاهما خارج عن مركّب الحكم لأن مركّب الحكم هو ذات الطبيعة. و ذات الطبيعة تقتضى السريان إذن يستحيل أن يقف الحكم على الحصّة التى أرادته أن يقف عندها المحقق العراقى بل الحكم هنا يسرى إلى تمام الأفراد.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٩

نعم لو قلنا بالنظرية الثانية، و هى أن إطلاق الطبيعة لا يكفى فيها ذاتها، بل تحتاج إلى لحاظ الإطلاق فحينئذ يكون مرجع الحصّة التوأم إلى ما سمّيناه بالطبيعة المهملة و الآن نسميه بالحصّة التوأم يعنى أن المولى يأمر بالطبيعة المهملة بلا لحاظ الإطلاق و لا لحاظ التقيّد حيث يكون لا لحاظ التقيّد داخل فى معرض الحكم و لا لحاظ الإطلاق داخل فى معرض الحكم.

و هذا ما سمّاه المحقق النائينى بالطبيعة المهملة فإذا ركب الحكم على الطبيعة المهملة هذه و هى المسمّاة بالحصّة التوأم فإن الأمر لا يسرى حينئذ إلى غيرها بناء على أن السريان فرع الإطلاق اللّحاظى.

و بهذا تبين أن الحصّة التوأم فى عالم التقيّدات المفهومية التى يكون تمايزها بنفس التقيّد أساسا غير معقول لا فى المقام و لا فى غير المقام إلّا بناء على هذا المبنى، مبنى أن المهملة فى قوة التقيّد فترجع الحصّة التوأم إلى الطبيعة المهملة.

و أما بناء على ما هو المختار من كفاية الإطلاق الذاتى فى السريان، و أن الطبيعة المهملة فى قوة المطلقة، حينئذ، إذا لم يكن القيد و التقييد داخلان فى مركب الحكم و معروضه، فلا محالة، يكون مطلقاً، و لا يتصور وقوفه حينئذ على الحصه. و بهذا تبين، أن تصحيح المشكله بالحصه التوأم عند المحقق العراقى قدس سره، فى غير محله. و بهذا تبين أيضاً، عدم صحه كلا الجعلين لتعدد الأمر.

### [اقتراح المحقق العراقى صيغه تعدد الامر للتخلص من محذور أخذ قصد الامتثال]

#### إشارة

و هناك شكل ثالث لتعدد الأمر، مقابل للشكلين السابقين اقترحه المحقق العراقى [١٠٠]، و ذلك أن الشكلين السابقين لتعدد الأمر كانا معا مشتركين فى خصيصه، و هى أن كل واحد من الأمرين مجعول بجعل غير الجعل المتعلق بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٠

بالأمر الآخر، فهناك جعلان و مجعولان على اختلاف بين الشكلين فى تحقيق حال ما هو المتعلق، و هل هو المهمل، أو هو المطلق؟. أما هذا الشكل الثالث، فهذا يختلف عن كلا الشكلين السابقين، فهو يرى تعدد الأمر، لا تعدد الجعل. أمر متعلق بذات العمل، و أمر آخر متعلق بالإتيان بقصد الامتثال.

و لكن هذين الأمرين، ليسا مجعولين بجعلين و بإنشاءين، بل هما مجعولان بجعل و إنشاء واحد رغم ما بينهما من الطوليه و الترتب، إذ أن الأمر المتعلق بقصد الامتثال، مترتب على الأمر المتعلق بذات العمل، و هو فى طوله، لأن الأمر المتعلق بذات العمل، يحقق موضوعا للأمر الثانى المتعلق بقصد امتثال الأمر الأول المتعلق بذات العمل، و لكن رغم كونهما طوليين و مجعولين بجعل واحد، فإن هذه الطوليه بينهما لا تنافى كونهما عرضيين فى مقام الجعل، و كونهما مجعولين بجعل واحد.

و قد شبه المحقق العراقى ذلك، بمثل خطاب صدق العادل [١٠١]، فى مسأله حجية خبر الواحد، حيث تعرض المحقق العراقى هناك لإشكال حجية الخبر مع الوساطه، حيث يلزم منه اتحاد الحكم مع موضوعه، حيث أنه فى بحث حجية خبر الواحد يوجد بحث خلاصته.

هو أن خطاب صدق العادل، كيف يمكن شموله للخبر مع الوساطه؟.

و حيث عمد المحقق إلى تشبيه المقام بذلك المقام، فكان لا بدّ من ذكر الإشكال فى بحث حجية الخبر، ثم التعرض لذكر وجه المشابهه، و حاصل الإشكال فى بحث حجية الخبر هو.

أن خطاب صدق العادل، إنما هو بلحاظ الأثر الشرعى، إذن فلا بدّ أن يكون خبر العادل ذا أثر شرعى حتى يعقل توجه الشارع لإيجاب تصديقه،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦١

فمثلاً- لو أخبر العادل عن الإمام عليه السلام، بوجوب السوره، فهنا يعقل توجه الشارع لإيجاب تصديق العادل، لأن خبر العادل هنا له أثر شرعى و هو وجوب السوره.

لكن، لو أخبر العادل عن خبر العادل عن الإمام بوجوب السوره، كما لو أخبر سماعه عن زراة عن الإمام، فهنا العادل أخبر عن زراة، حينئذ، ما هو الأثر الشرعى لخبر سماعه فى المقام؟. فيقال، إن الأثر الشرعى فى المقام، هو نفس وجوب تصديق العادل، لأن هذا العادل أخبر عن أخبار زراة، و أخبار زراة، أثره الشرعى هو، وجوب تصديق العادل، من هنا نشأ الإشكال، فقيل، أنه وجوب تصديق العادل، كيف يعقل أن يشمل أخبار العادل، سماعه مثلاً، الذى أخبر عن زراة، مع أن هذا ليس له أثر إلّا نفس هذا الوجوب، فيلزم اتحاد الحكم مع موضوعه و غير ذلك من التفاصيل التى ذكرت فى تقريب إشكال الخبر مع الوساطه.

وقد أوجب هناك، بأنه هنا يوجد وجوبان، وأمران بتصديق العادل، أو بعدد الأخبار بحسب الخارج، لأن صدق العادل، قضية حقيقية تنحل إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع خارجا، و بعدد ما هنالك من أخبار للعدول ذات شرعية. و حينئذ، فهنا يوجد وجوبات متعددة طولية.

الوجوب الأول، هو وجوب صدق العادل الذي أخبر بوجوب السورة.

الوجوب الثاني، وجوب صدق العادل الذي أخبر عن الخبر الأول، وهذا الوجوب، في طول الوجوب الأول، لأن هذا الخبر أثره الشرعي، هو الوجوب الأول، وإنما توجه وجوب تصديق الخبر الثاني، بلحاظ أن الخبر الثاني أخبر عن الخبر الأول، والخبر الأول موضوع لوجوب التصديق، إذن فالأثر الشرعي الملحوظ في موضوع الوجوب الثاني هو نفس الوجوب الأول.

و هذا معناه، أن هذين الوجوبين طوليان، و أحدهما هو وجوب تصديق

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٢

زرارة بإخباره بوجوب السورة، هذا يحقق موضوعا لوجوب تصديق سماعه الذي يخبر عن زرارة بوجوب السورة.

وهذان وجوبان طوليان، و لكن هذين الوجوبين و الأمرين الطويلين مجعولان بجعل واحد في خطاب صدق العادل، و هذا برهان على أن الطولية بين الأمرين و الترتب بين المجعولين لا ينافي وحدة الجعل و وحدة الإيجاب، فإذا صح هذا في خطاب صدق العادل، فليصح أيضا في المقام، و هو أن يكون الأمر المتعلق بذات العمل و الأمر المتعلق بقصد الامتثال، و هما أمران طوليان، من قبيل صدق العادل، فكما صح هذا هناك، فليصح هنا أيضا. و بذلك ينحل الإشكال.

### [التحقيق في مقالة المحقق العراقي]

و التحقيق في المقام، أن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه. و ذلك، لأن محاولة المحقق العراقي تصوير تعدد الأمر بوجود أمرين طويلين أحدهما متعلق بذات الفعل، و الآخر متعلق بقصد الامتثال، هذه المحاولة تتراوح بين شقين.

فهو إما أنه يعتبر هذين الأمرين الطويلين، أمرين ضمنيين مرجعهما إلى أمر نفسى استقلالى واحد، و إما أنه يبنى على أنهما فردان استقلاليان من الأمر و حكمان مستقلان، إذن نتكلم عن كلا الشقين.

أما الشق الأول، فإن أراد فيه أن يعتبر الأمرين ضمنيين طويلين مرجعهما إلى أمر نفسى استقلالى واحد و رغم هذا يقايسهما بأمر «صدق زرارة»، فهذا غير معقول، و حتى يتضح عدم المعقولية، لا بد من التكلم عن المقيس و المقيس عليه، فتكلم في المقيس عليه أولا، ثم نرجع إلى محل الكلام.

فالمقيس عليه، و هو خطاب «صدق العادل» الذي يشمل «زرارة»، و سماعه» الذي يروى عن زرارة، ففي هذا الخطاب، الحكم بوجوب تصديق العادل له وعاءان.

أ- الوعاء الأول، وعاء عالم الجعل و الإنشاء من قبل المولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٣

ب- الوعاء الثاني، وعاء عالم الفعلية و التحقق بتبع تحقق موضوعه خارجا.

أما في عالم الجعل و الإنشاء، فمن الواضح، أنه لا طولية بين الوجوبات، لأنه لا اثنيية و لا تعدد، فضلا عن الطولية، إذ في عالم الإنشاء، الجعل واحد، فلا محالة يكون المجعول بالذات و المقوم للجعل في أفق الجعل واحد أيضا، إذ كل جعل واحد هو مقوم بمجعول بالذات واحد، وإنما التعدد و الطولية يكون في عالم الفعلية، حيث أن المجعول ينحل إلى أفراد متعددة من الوجوب بعدد أفراد موضوعه خارجا فتكثر الأحكام بتكثر الموضوعات خارجا، فيكون هناك وجوبات و فعليات عديدة بعضها في طول بعضها الآخر، فإن فعلية وجوب تصديق سماعه في طول فعلية وجوب تصديق زرارة، فالطولية بين الفعليتين في عالم الفعلية، و حينئذ تأتي إلى محل

الكلام.

فإذا فرض أن الأمر بذات الفعل و الأمر بقصد الامتثال كانا أمرين ضمنيين مرجعهما إلى أمر واحد، حينئذ لا يمكن أن نتصور التعدد و الطولية لا في عالم الجعل و لا في عالم الفعلية.

أما في عالم الجعل، فلأنه ليس هناك تعدد فضلا عن الطولية، لأنه في عالم الجعل يوجد جعل واحد، فلا محالة يكون إذن مجعول واحد.

و أمّا في عالم الفعلية، فأیضا لا يعقل الطولية، إذ لا يعقل التعدد هنا، باعتبار أن الأمرين ضمنيان، و الضمنية تحفظ حتى في عالم الفعلية، فإن الضمنية معناها أنه في عالم الفعلية أيضا تكون فعلية كل واحد منهما فعلية ضمنية لا فعلية استقلالية، إذ كما أنه في عالم الجعل جعله جعل ضمني، كذلك في حالة الفعلية أيضا تكون فعليته فعلية ضمنية، إذن في عالم الفعلية يوجد عندنا فعليتان ضمنيان، و معنى هذا، أن الفعليتين الضمئيتين فعلية واحدة استقلالية، و حينئذ، إذا كانت فعليتهما فعلية واحدة استقلالية موجودة بوجود واحد في عالم الفعلية فكيف يعقل الطولية و الترتب بينهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٤

و من هنا يتضح الفرق بين خطاب «صلّ» هنا، و خطاب «صدّق العادل» هناك، فإن خطاب «صدّق العادل» حيث أنه ينحل في عالم الفعلية إلى أحكام متعددة استقلالية، إذن فيعقل تصور الطولية فيه بين حكم و حكم، و أمّا هنا، فحيث أننا نريد التحفظ على الضمنية، إذن فالأمران الضمئيتان هما ضمنيين في تمام العوالم بما في ذلك عالم الفعلية، إذ فيه، فعليتهما فعليتان ضمنيان، إذن فهما فعلية واحدة يستحيل فيها الطولية و الترتب.

هذا إذا أريد التحفظ على الضمنية بين الأمرين.

و أمّا الشق الثاني، و هو أن يريد المحقق العراقي بالأمرين أنهما أمران استقلاليان، غاية الأمر أنهما مجعولان بجعل واحد، و بذلك يصير حالهما حال وجوب «صدّق زارة» و وجوب «صدّق سماعه» فكما أن خطاب «صدّق زارة» يتضمن وجوبات استقلالية، فكذلك الأمر المتعلق بذات الفعل و الأمر المتعلق بقصد امتثال الفعل، فهما وجوبان استقلاليان أيضا، غاية الأمر أنهما أنشأ بجعل واحد، إذن تعقل الطولية بينهما في عالم الفعلية لأنهما استقلاليان غير ضمنيين.

إلّا أن هذا غير تام في محل الكلام و ذلك، لأن هذا إنما يتعقل في محل الكلام، فيما إذا صادف المولى في هذا الخطاب نفس ما صادفه في خطاب «صدّق العادل» و توضيح ذلك.

أن المولى، في خطاب «صدّق العادل» أراد أن يجعل وجوبين أحدهما وجوب تصديق زارة، و الآخر وجوب تصديق سماعه، و كلاهما بجعل واحد، و إنما تمكن المولى من هذا بجعل واحد، عند ما وجد جامعا بين الواجبين، هو عنوان «تصديق العادل»، فإن عنوان التصديق، جامع بين تصديق زارة و تصديق سماعه، و هو عنوان جامع أيضا بين الموضوعين، و هو الأثر الشرعي. إذ أن تصديق زارة بلحاظ أثر شرعي، و هو وجوب السورة، فوجوب السورة أثر شرعي، و تصديق سماعه بلحاظ أثر شرعي، و هو وجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٥

تصديق زارة، و هذا أثر شرعي أيضا، إذن فالمولى اقتنص جامعا بين المتعلقين، و هو عنوان «تصديق العادل» و اقتنص جامعا بين الموضوعين، و هو عنوان الأثر الشرعي، و حينئذ، أنشأ الوجوب على الجامع بجعل واحد، فقال «صدّق العادل» في الأثر الشرعي و هذا إنشاء للوجوب على العنوان الجامع و الموضوع الجامع، ثم أن هذا الإنشاء في عالم الانحلال انحل إلى وجوبين طوليين أحدهما موضوع للآخر.

بينما في المقام، في خطاب «صلّ» إنما يتمكن المولى من الصنيع نفسه إذا وجد جامعا بين المتعلقين، بين الصلاة، و قصد الأمر، و جامعا بين الموضوعين، بين ما به يمكن الصلاة و هو القدرة البدنية، و ما به يمكن قصد الأمر، و هو نفس الأمر، إذا وجد المولى في

المقام جامعا بين المتعلقين و بين الموضوعين أمكنه حينئذ إنشاء الوجوب على الجامع و ينحل بذلك إلى أمرين. لكن هذا مجرد فرض في المقام، لأن المولى لا يمكنه تصور مثل هذا الجامع ثم إنشاء الوجوب عليه، و ذلك لعدم وجود مثل هذا الجامع، و إنما هنا في محل الكلام المولى أنشأ الوجوب ابتداء على الصلاة و على قصد امتثال الأمر، لا أنه أنشأه على الجامع بين الصلاة و قصد امتثال الأمر.

و بتعبير آخر، إن المولى الذى يريد أن يجعل الوجوب على الصلاة و قصد الامتثال، إنا أن يفرض أنه استحضر نفس الصلاة و قصد الامتثال و أوجبهما معا، و إنا أنه استحضر جامعا بينهما و أوجه.

أما أن المولى استحضر نفس الصلاة و قصد الامتثال و أوجبهما فهذا أمر غير معقول و ذلك لأنه إن استحضر الصلاة و قصد الامتثال و أوجبهما بعنوانهما فلا محالة يكون هذا الوجوب و جوبا واحدا متعلقا بهما، و يكون وجوب كل منهما جوبا ضمنيا تستحيل الطوليئة و الترتب بينهما، و إن فرض أنه استحضر جامعا بينهما و أنشأ الوجوب عليه، فهذا أمر معقول، و لكن دون هذا الجامع خرط القتاد فى محل الكلام.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٦

و عليه، فحل المشكله، عن طريق فرض أمرين مجعولين بجعل واحد كما ذهب إليه المحقق العراقى، أمر غير ممكن. و بهذا اتضح أن الفرق بين الأمر التبعدى، و الأمر التوصلى، لا يمكن أن يرجع إلى ناحية المتعلق، بحيث يكون الأمر التوصلى متعلقا بذات الفعل، و الأمر التبعدى متعلقا بالفعل مع قصد القربة، و ذلك لعدم إمكان تعلق الأمر الحقيقى بقصد امتثال الأمر، بدون فرق بين أن يكون مجعولا، أو بمتتم الجعل على كلا التقديرين، بل كل من الأمر التبعدى و التوصلى متعلق بذات الفعل من دون زيادة. كما اتضح مما سبق، أن كلا من الأمرين ما دام متعلقا بذات الفعل، فلا محالة يسقط بالإتيان بذات الفعل، إذ لا يعقل بقاء شخص الأمر بعد الإتيان بمتعلقه، لأنه لو بقى شخص الأمر بعد الإتيان بمصداق متعلقه للزم كونه طالبا لتحصيل الحاصل، ذلك لأن متعلقه هو الجامع بين المأتى به و غيره، و الجامع بين المأتى به و غيره هو مأتى به و حاصل، إذن فلا معنى لتحصيله، إذن فالأمر يسقط لا محالة بالإتيان بذات الفعل، سواء كان الأمر توصليا أو تعبديا، لأنه فى كلتا الحالتين تعلق بذات الفعل و استحال انبساطه على قصد الأمر، و استحال تحصيله بعد أن حصل.

### [الفرق اللبى و الثبوتى بين التوصلى و التبعدى]

و لكن مع هذا يبقى فرق لبى و ثبوتى بين الأمرين، و هذا الفرق هو، أن الأمر التوصلى باعتبار نشوئه من غرض يستوفى بمجرد الإتيان بالفعل خارجا فيسقط لا- إلى بدل، إذن فلا- موجب فيه لاستئناف أمر آخر، بينما فى الأمر التبعدى و إن كان يسقط شخص الأمر بالإتيان بذات الفعل لأنه تعلق به، لكن حيث أنه ناشئ من غرض لا يستوفى إلّا بالإتيان بالحصة القريبة خاصة، إذن فهو يسقط إلى بدل، بمعنى أن المولى بعد سقوط خطابه الأول يجعل خطابا ثانيا فيقول للمكلف مرة أخرى، «صل» فإن أتى بالصلاة مع قصد القربة فقد حصل غرض المولى و سقط الأمر لا إلى بدل، و إن أتى بها بدون قصد القربة

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٧

سقط الأمر أيضا لكن إلى بدل و وجد آخر و هكذا، و هذا معنى من معانى تعدد الأمر.

لكن غير تعدد الأمر الذى تقدم و تعرضنا له، فإن الأمر الذى تقدم و تعرضنا له، كان يتعلق الأمر الأول بذات الفعل، و الأمر الثانى بقصد القربة، و هنا لا نقول بذلك، بل الأمر الثانى هو أيضا متعلق بذات الفعل كالأمر الأول، إذن فيمكن أن يقال، بأن الفرق الثبوتى بين التبعدى و التوصلى- رغم اشتراكهما بالتعلق بذات الفعل- هو أن الأمر التوصلى يسقط بالإتيان بذات الفعل لا إلى بدل أمر آخر، بينما الأمر التبعدى هو الآخر و إن كان يسقط بالإتيان بذات الفعل لكن إلى بدل، باعتبار أن غرضه لا يزال باقيا، إذن فهذا الفرض



يحدث خطابا آخر لا محالة، وهكذا الثاني يسقط دون الفرض فينشئ هذا الفرض يحدث خطابا آخر لا محالة، وهكذا الثاني يسقط دون الفرض فينشئ هذا الفرض خطابا آخر، وهكذا إلى أن يصل المولى إلى مقصوده.

والمثال العرفي لذلك هو كما لو أراد المولى من خادمه الأُمى أن يعطيه كتاب الوسائل من مكتبته ولأن الخادم لا يعرف القراءة ولا الكتابة، فيقول له المولى أعطني كتابا من المكتبة لاحتمال أن الخادم قد يأتيه بكتاب الوسائل، لكن هذا الخادم يخطئ ويأتيه بكتاب آخر، فلو أن هذا الخادم أصاب غرض المولى وجاءه بكتاب الجواهر، فهنا يجدد المولى خطابه وينشئ خطابا آخر فيقول، أعطني كتابا آخر، فإن جاءه بغير مقصوده فقد سقط الأمر الأول أيضا وبقي غرض المولى بدون تحقق، فينشئ خطابا آخر فإن ساعده حظه وجاء بكتاب الوسائل، إذن فقد سقط الأمر وحصل الغرض لا إلى بدل وإن جاءه بغير مطلوبه يسقط الأمر ويبقى الغرض، ويعود المولى ليطلب: ثالثة ورابعة وخامسة حتى يحصل على غرضه فيسقط الأمر لا إلى بدل هذا هو سنخ التعبدى.

و أما سنخ الأمر التوصلى، فيمثل له عرفيا أيضا بما لو كان غرض المولى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٨

يحصل بأى كتاب يأتي به الخادم من المكتبة وكيفما اتفق فقال للخادم أعطني كتابا «ما» فإذا أتاه هذا الخادم بأى كتاب، حينئذ يسقط الأمر لا إلى بدل والغرض أيضا يسقط. فمثال الأمر الأول يشبه الأمر التعبدى، ومثال الأمر الثانى يشبه الأمر التوصلى. وفي المقام هنا أيضا يقال، بأن المولى إن كان له غرض فى الحصه القريبه خاصه، فهو حيث لا يتمكن من جعل الأمر على الحصه القريبه، يطلب من المكلف الإتيان بالفعل، فإن أتى هذا المكلف بالفعل قريبا إذن يسقط أمر المولى لا إلى بدل، لحصول الغرض، وإن لم يأت به قريبا مرة أخرى ينشئ المولى خطابا آخر يطلب فيه الإتيان بالفعل، فإن أتى به قريبا سقط الأمر لا إلى بدل وسقط الغرض أيضا، وإلا فمرة أخرى وهكذا، وكل هذه الأوامر والخطابات المتعدده والمتكرره متعلقها واحد، وهو ذات الفعل، لا أن الأمر الأول متعلق بذات الفعل، والأمر الثانى متعلق بقصد القربه.

وبعد معرفة روح الفرق بين الأمر التعبدى والأمر التوصلى بالبيان المزبور، يفترض أن يكون المولى على واحده من حالتين.

فهو إما أن يكون مع المكلف فى حاله شخصيه وقضيه شخصيه، حيث يمكن لهذا المولى أن يتوصل إلى مقصوده وغرضه بخطابات متعدده يوجهها إلى المكلف مباشرة ويأمره شخصيا فيقول، «أقيموا الصلاة» وهو يراه، وحينئذ، فإن صلى هذا المكلف صلاته بقصد القربه سقط خطاب المولى لا إلى بدل كما سقط بذلك غرضه، وإلا فإن لم يأت بصلاة قربه يعود المولى من جديد وينشئ خطابا آخر، فيقول «صل» ويأتى هذا المكلف ثانياً بالصلاة، فإن رآه المولى قد صلى صلاة قربه، إذن سقط خطابه لا إلى بدل ومع يسقط غرضه، وإلا فمن جديد ينشئ أمرا وهكذا، فإما أن يسقط خطاب المولى لكن إلى بدل إذا لم يأت بالصلاة مع قصد القربه، وإما أن يسقط خطابه لا إلى بدل ومع يسقط غرضه إن هو أتى بها مع قصد القربه، وكل هذا فى موارد القضايا الشخصيه متيسر ومعقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٩

و أمّا إذا كان المولى فى حاله ومقام مولوته الحقيقيه وتشريعه فى موارد الأوامر الكليه بنحو القضايا الكليه والحقيقيه بحيث لا يكون المولى فى مورد شخصى وحاله شخصيه ومباشرة مع عبده، حينئذ، فى مثل هذا المورد التشريعى الكلى لا بد للمولى عند ما يأمر عبده «بالصلاة» ما دام حيا من أن ينصب قربه مع متعلق أمره يكون مفادها، أن هذا الأمر بالصلاة قد يتجدد فى حاله الإتيان بالصلاة بدون قصد القربه، فهو وإن سقط، لكنه يسقط إلى بدل، لأن غرض المولى لم يستوفى بعد، وقد لا يتجدد هذا الأمر بالصلاة إن أتى بها العبد مع قصد القربه لأن غرضه فى هذه الحاله قد استوفى.

إذن فى الحاله الثانيه لا بد للمولى من نصب قربه مع متعلق أمره مفادها أن هذا الأمر الكلى له تجددات وتوجهات متعدده مرتبه وكثيره نحو المكلف إن أتى هذا المكلف بالصلاة بدون قصد القربه وإلا فمعها يتوقف هذا التوجه والتجدد لخطاب المولى، لأن العبد

قد أتى بالصلاة قريبة، و معها يسقط أمره لا إلى بدل و تجدد و توجه كما يسقط بذلك غرضه، و بهذه القرينة النوعية يعوّض المولى و يستغنى عن الحالة الأولى الشخصية و المباشرة الشخصية في توجيه الخطاب و تجديده أو عدم تجديده، و بهذه القرينة النوعية العامة أيضا يحصل المقصود، كما أنه بهذه القرينة يجعل المكلف يعرف أنه لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليف إلا عند ما يصلّى بقصد القربة و إلا فسوف يتجدد أمر «أقيموا الصلاة».

و هذا ليس معناه، أن الأمر الواحد ينسب على الفعل و قصد القربة، بل الأمر هنا يتعلّق بالفعل فقط، و لكن حيث أن لهذا الأمر تجدد و توجه جديد نحو المكلف إن لم يأت بالصلاة على وفق القرينة فلا يمكن للمكلف التخلص منه إلا إذا صلّى بقصد القربة فيسقط الأمر لا إلى بدل.

إذن فهذه القرينة، رغم أنها لا تؤدي إلى انبساط الأمر على قصد القربة لاستحالة ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٠

إلا أنها تؤدي إلى نتيجة ذلك، و هي أن المكلف لا يخرج عن العهدة إلا بالإتيان بالصلاة مع قصد القربة، و بهذا تكون حال المكلف حال ما إذا فرض أن المولى أمر بقصد القربة، و حيث أن النتيجة هي نفس النتيجة، إذن يصح عرفا، أن تبين هذه القرينة بلسان تقيّد متعلق الأمر فيقال، «صلّ بقصد القربة»، و كلمة، «بقصد القربة» في قولنا «صلّ بقصد القربة» هذه الكلمة، هي لبّ و تحليلا و عمقا، ليست قيّدا في متعلق الأمر و إنما هي قرينة عامة عرفا على أنّ خطاب «صلّ» يتجدد و يتوجه مكررا و أنه دائما يسقط إلى بدل ما لم يؤتى بالصلاة مع قصد القربة، لكن حيث أن هذا المطلب في النظر العرفي في قوة تقيّد متعلق الأمر بحيث أن الإنسان العرفي بما هو إنسان عرفي لا يميّز بين المطلبين، لهذا يرى صحة بيان هذا المطلب، بلسان تقيّد متعلق الأمر بتلك القرينة النوعية العامة الآنفه الذكر و التي لا تخرج في روحها لبّا عن كونها قرينة على أن الأمر يتجدد و يتوجه من جديد.

و بهذا ينحل التنافر بين الوجدان و البرهان، إذ أننا بوجودنا العرفي لا نرى محذورا في أن يأمر المولى بالصلاة مع قصد امتثال الأمر، و إن كان مجرد تصوره برهانيا يكفي في الجزم باستحالته، و حينئذ يكون التوفيق بينهما بهذا البيان الذي بيناه.

و بهذا البيان يصح أن يقال، بأنّ الفرق بين الأمر التعبدى و الأمر التوصلى له زاويتان.

أ- إذ تارة، ينظر إلى الفرق بينهما من زاوية مقام الثبوت و عالم اللب و البرهان.

ب- و أخرى، ينظر إلى هذا الفرق من زاوية عالم النظر العرفي.

فإن نظر إلى الفرق بينهما من الزاوية الأولى، فالفرق بينهما ليس في المتعلق، لاستحالة انبساط الأمر على قصد القربة، لا بالجعل الأول، و لا بمتّم الجعل، بل الفرق بينهما هو في أن الأمر التعبدى دائما يتجدد، و يسقط

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧١

إلى بدل، و الأمر التوصلى يسقط لا إلى بدل، هذا مع فرض أن تمام الأوامر المتبادلة في باب التعبدى كلها متعلقة بذات الفعل.

و إن نظرنا من زاوية النظر العرفي و الوجداني، فحيث أن المولى يحتاج إلى نصب قرينة على ذلك التجدد و تلك النوعية في الخطاب التعبدى، و حيث أن بيان تلك القرينة بلسان التقيّد أمر عرفي، لهذا يرى العرف أنه كأنّ الأمر التعبدى تعلّق بالصلاة مع قصد القربة و أن الأمر التوصلى تعلّق بذات الفعل، و لذلك تراهم يقولون بأنّ الفرق بينهما من ناحية المتعلق.

و يمكن أن يكتفى بهذا المقدار فيما هو المهم من عقد هذا البحث، لأنّ المهم للفقهاء منه هو الاستطراق للتمسك بإطلاق خطاب «صلّ» أو خطاب «اغسل» لنفي التعبدية و إثبات التوصلية حيث يقال حينئذ، بأنّ المولى لم يقيد خطابه بقصد القربة، إذ لو كان الواجب تعبديا لقيده بقصد القربة، و هنا يجري مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق و نفي التقيّد بقصد القربة.

و هنا يكفي في إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة أن يكون التقيّد ممكنا بالإمكان العرفي و إن لم يكن ممكنا بالإمكان البرهاني و اللبّي، يعنى أن المولى عرفا كان يمكنه أن يقول «صلّ بقصد القربة» فيقيّد الصلاة بقصد القربة، و إن كان هذا التقيّد بنظر برهاني

تحليلي ليس تقييدا وإنما هو أمر بذات الصلاة و مع هذا الأمر قرينه على أنه يتجدد إلى بدل.  
و سوف يتوضّح هذا المطلب أكثر حين الدخول في البحث، إذ لا زلنا نبحت في المقدمة لتحقيق حقيقة الواجب التعبدى و التوصلى.

### [تقييد استحالة التقييد الثبوتى بقصد القربة]

و قبل إنهاء التحقيق في حقيقة التعبدى و التوصلى، نريد أن نلحق تصعيدا لما انتهينا إليه، و هو أن نقول، بأن ما قلناه سابقا من استحالة التقييد الثبوتى بقصد القربة، نصعد به هنا و نقول، بأن هذا التقييد ليس محالا في حق كل إنسان، بل هو محال في حق إنسان دون إنسان، إذن فهى استحالة مقيدة ثبوتا، لا استحالة مطلقة، و توضيح ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٢

هو أن بعض المحالات تكون محالا من أى شخص و من أى فاعل، من قبيل الجمع بين الضدين، فإن الجمع بينهما مستحيل من أى فاعل، سواء كان هذا الفاعل إنسانا عرفيا أو شرعيا، ذكيا أو غيبيا، فإنه لا يمكنه الجمع بين الضدين.

و هناك بعض المحالات، محالات تختلف باختلاف أحوال الشخص و خصوصياته، فمثلا، العبد المشلول يستحيل للمولى العارف بشلله أن يأمره بالحركة فإن أمره هذا غير معقول، أما المولى الجاهل بشلل عبده، و إنما يخيل إليه أنه بتمام الصحة و العافية فيأمر هذا العبد بأن يجلب له الماء و إن كان هذا العبد سوف لن يتحرك لأنه مشلول، لكن صدور الأمر من المولى و تصديده لبعثه و تحريكه أمر معقول.

إذن فاستحالة التصدى المولى إلى تحريك المشلول إنما تكون استحالة في مولى يعرف أن عبده مشلول لا فى مولى يجهل شلل عبده و يبنى على معافاته، إذن فهذا النحو من الاستحالة، استحالة مقيدة تختلف باختلاف أحوال المولى و شؤنه.

و الآن فى محل الكلام، عند ما نقول، أن أخذ قصد القربة قيدا فى متعلق الأمر هو أمر مستحيل، نريد أن نعرف، أن هذه الاستحالة هى من أى أشكال الاستحالة، هل هى من باب استحالة الجمع بين الضدين، بحيث أنه لا يمكن صدور هذا الأمر من أى مولى كما فى جمع الضدين، أو أنه مستحيل من قبيل تكليف المشلول الذى هو غير مستحيل فى حق مولى جاهل بشلل عبده.  
و بعبارة واحدة هل أن هذه الاستحالة مطلقة، أو أنها استحالة مقيدة؟.

و حينئذ لا بد أن نراجع البراهين الأربعة المتقدمة التى أقيمت على هذه الاستحالة لنرى هل أنها تبرهن على استحالة مطلقة أو على استحالة مقيدة، فإذا رجعنا إلى البرهان الثانى من براهين الاستحالة الذى كان يقوم على لزوم التهافت فى لحاظ المولى، حيث أن قصد القربة يراه المولى فى طول الأمر

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٣

فكيف يؤخذ فى معروض الأمر؟. إذا رجعنا إلى هذا البرهان، نرى أنه لا يختلف فيه حال المولى الشرعى و المولى العرفى و المولى الذكى و المولى الغيبى، ذلك لأن التهافت فى اللحاظ مستحيل على أى حال و فى حق أى إنسان إذ لا يمكن لإنسان أن يرى المتناقضين و لا يتهافت لحاظه، و هذا من قبيل الجمع بين الضدين، فتكون استحالاته استحالة مطلقة.

و حتى لو تخلصنا من هذا البرهان الثانى و لو بحمل الأمر على طبيعى الأمر لا على شخص ذلك الأمر، لكن تبقى البراهين الثلاثة الأخرى الأولى و الثالث و الرابع كلها تنتج استحالة مقيدة.

أمّا البرهان الأول الذى كان حاصله، لزوم أخذ نفس الأمر أو وصول الأمر فى موضوع الأمر و هو محال، لأنه يلزم منه التكليف بغير المقدور، ذلك لأن الأمر من قبيل القبلة، فكما أن القبلة أمر غير اختيارى و لا بدّ من أخذه مفروض الوجود فى الموضوع، كذلك الأمر غير الاختيارى لا بدّ من أخذه مفروض الوجود فى الموضوع، فبرهان استحالة التكليف بغير المقدور، لا بدّ أنه يلزم من تقييد الأمر، أخذ الأمر فى موضوع الأمر و هو محال.

و من الواضح، أن هذا البرهان، إنما يجرى في حق من التفت إلى هذه النكتة، لا- في حق من لم يلتفت إليها من العلماء فضلا عن الجهلاء، فإن من لم يلتفت إلى نكتة أن أخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر مع بقاء الأمر على إطلاقه يلزم منه التكليف بغير المقدور مثل هؤلاء، يمكنهم أن يأمروا عبيدهم، لأنهم لا- يرون بأنهم يكلفون بغير المقدور بل يأمرون بالإتيان بالفعل مع قصد القرية، و يقصدون تقييد الأمر حقيقة و ثبوتها كل ذلك لأنهم لم يلتفتوا إلى أنه يلزم منه تقييد الأمر و أخذ الأمر في موضوع الأمر، بل هم يتخيلون أن هذا الأمر باق على إطلاقه و أنهم يكلفون بالمقدور.

و الخلاصة أن المولى العرفي يمكنه بسبب جهله بهذه النكتة أن يأمر بالفعل مع قصد القرية، و يقصد التقييد حقيقة و ثبوتها.

أما المولى الحكيم، فلا تجرى في حقه هذه الاستحالة، من قبيل الشارع

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٤

المقدس لا محالة فإنه ملتفت إلى هذه النكتة.

و نفس الشيء نقوله في البرهان الثالث و الرابع، فإنه في البرهان الثالث برهن على أن الأمر المتعلق بقصد القرية تستحيل محركيته و تحريكه، و حينئذ فكل مولى التفت إلى نكتة هذا البرهان، إذن يستحيل في حقه جعل هذا الأمر على ذات الفعل بقصد القرية، بداعي التحريك.

أما المولى العرفي الذي لم يلتفت إلى هذه النكتة يخيل له بسذاجته العرفية أن الأمر الضمني المتعلق بقصد القرية، حاله حال الأمر الضمني المتعلق بالسجود و الركوع فكما أن هذه الأوامر الضمنية تكون محركة يخيل له أن هذا الأمر هو محرّك أيضا، فمثل هذا المولى يعقل بشأنه أن يأمر بداعي التحريك و إن كان لا يتحقق تحريك.

إذن فهذه البراهين كلها تنتج أن التقييد بقصد الأمر ثبوتها مستحيل في حق الملتفت إلى هذه النكات، إذن فهي استحالة مقيدة، لا استحالة مطلقة.

من هنا، فإن الإنسان العرفي حيث أنه بعرفيته و سذاجته لا يتوصل إلى هذه النكات، فهو بطبعه إذا أراد أن يأمر تعديا سوف يأمر أمرا يأخذ قصد القرية قيدا في متعلقه دون أن يلتفت إلى هذه المحاذير. و عدم التفاته هذا كاف في تعقل صدور التقييد الثبوتى منه.

نعم الإنسان الأصولي الملتفت إلى هذه النكات، أو الشارع المقدس الذي لا تخفى عليه خافية لا يعقل في شأنه أخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر، من هنا قلنا أنها استحالة مقيدة لا مطلقة.

إذن فأخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر، أمر معقول ثبوتها من الإنسان العرفي الساذج، و لكنه أمر غير معقول ثبوتها من الشارع المقدس، أو الأصولي الدقيق.

هذا هو التصعيد، و هو غير الكلام الذي انتهينا إليه أخيرا قبل هذا التصعيد، و كلا الكلامين حق، إذ أن الكلام الأول كان مفاده، أن أخذ قصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٥

القرية قيدا بحسب مقام الإثبات أمر معقول، و هو أمر غير معقول بحسب مقام الثبوت.

أمّا كلامنا الثاني، فهو مختلف، إذ قلنا أن أخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر من قبل الإنسان العرفي الساذج هو أمر معقول ثبوتها، لكنّه هو نفسه هذا القيد أمر غير معقول ثبوتها إذا أخذ من قبل الشارع أو الأصولي الدقيق.

و هذا كلّه يؤكد صحة بيان نكتة تجدد الأمر بلسان التقييد، بلسان «صلّ بقصد الأمر» من قبل المولى الدقّي أو الأصولي الدقيق، و إن كان هذا المولى الدقّي يعرف أن هذا البيان بهذا اللسان لا يطابق الحقيقة و الواقع، و لكنه بالنظر العرفي تعبيري واف ببيان الحقيقة، حيث أن المولى الدقّي هذا في مقام البيان هو يتابع العرف لا محالة، إذن فهو أيضا يستعمل تعبير العرف.

إذن فالمولى الدقّي و إن اختلف عن المولى العرفي في مقام الثبوت، لكنه في مقام البيان يستعمل نفس بيانه العرفي، فيأمر بالفعل مع

قصد القرية.

و بهذا ننهي البحث في المقدمة، لتحقيق حقيقة الواجب التعبدى والتوصلى، و ندخل في صلب البحث.

### [تحقيق حقيقة الواجب التعبدى والتوصلى]

إشارة

و صلب البحث هو، أنه إذا شك في كون الواجب أنه تعبدى أو توصلى فما هو مقتضى الأصل، فالكلام يقع في مسألتين. المسألة الأولى، في الأصل اللفظى. المسألة الثانية، في الأصل العملى.

### [المسألة الأولى، في الأصل اللفظى]

إشارة

أما الكلام في المسألة الأولى، فالكلام فيها يقع في الإطلاق لا محالة، لأنه المراد من الأصل اللفظى، و الكلام فيه أيضا يقع في مقامين. المقام الأول، في الإطلاق اللفظى.

المقام الثانى، في الإطلاق المقامى، بعد فرض عدم الإطلاق اللفظى.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٦

أما

### [المقام الأول، في الإطلاق اللفظى]

الكلام في المقام الأول من المسألة الأولى و هو أنه هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظى لإثبات التوصلى و نفى التعبدية فيما لو قال المولى «اغسل ثوبك»، و شكنا في اعتبار قصد القرية و عدم اعتباره، أو أنه لا يمكن نفى التعبدية بالإطلاق؟.

أما بناء على مسلك السيد الخوئى [١٠٢] قدس سره القائل خلافا للمشهور بأن. أخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر معقول و أنه لا برهان على الاستحالة، لأن حقيقة الأمر التعبدى ثبوتا هو عبارة عن الأمر المتعلق بالفعل مع قصد القرية، و إن الأمر التوصلى حقيقته الأمر المتعلق بذات الفعل على الإطلاق من دون أخذ قصد القرية في المتعلق.

بناء على هذا المسلك، لا إشكال في جواز التمسك بإطلاق المادة لنفى اعتبار قصد القرية، لأن حال قصد القرية، حال بقية القيود و الأجزاء و الشرائط المشكوكة، فكما ينفى اعتبار تعدد الغسل بالإطلاق، كذلك ينفى اعتبار قصد القرية بالإطلاق، و بذلك يثبت كون المأمور به توصليا أو تعبديا إذ لو كان تعبديا لأخذ قصد القرية في متعلق الخطاب، و حيث أنه لم يؤخذ، تجرى مقدمات الحكمة لاستكشاف كون الأمر توصليا.

و أما بناء على مسلكنا في تمييز حاق الأمر التعبدى عن الأمر التوصلى، في أن الأمر التعبدى و الأمر التوصلى كلاهما يتعلّق بذات الفعل، و لكن الأمر التعبدى سنخ أمر يشتمل على أوامر تجددية تعاقبية، بينما الأمر التوصلى أمر واحد متعلق بذات الفعل و إذا أتى به فيسقط الأمر لا إلى بدل بخلاف التعبدى، فإنه فيه، إذا أتى بالفعل بدون قصد القرية فإنه يسقط لكن إلى بدل.

فعلى مسلكنا هذا، أيضا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لنفى التعبدية و لإثبات كون الأمر توصليا، و ذلك بأحد تفريرين.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٧

التقريب الأول، هو أن يقال، بأن قصد الأمر و إن كان لا يعقل أخذه في متعلق الأمر ثبوتاً، و لكن قد سبق و قلنا بأن أخذه قيماً إثباتاً أمر معقول و صحيح، بمعنى أن القيدية الإثباتية بنفسها تكون بياناً عرفياً لتلك النكتة الغامضة المجملّة ارتكازاً في أذهان الناس. و هذه النكتة هي أن الأمر التعبدى أمر تجددى، فإن هذه التجددية للأمر التعبدى تحتاج إلى قرينة، و البيان العرفى لهذه القرينة هو عبارة عن لسان التقييد على ما أوضحناه سابقاً.

فبناء على هذا، أيضاً يمكن التمسك بالإطلاق و مقدمات الحكمة، لأن تقييد متعلق الأمر بقصد القرية ثبوتاً و لباً و إن كان مستحيلاً، و لكن تقييده إثباتاً و بياناً ليس أمراً مستحيلاً، و من هنا يجرى العرف مقدمات الحكمة أيضاً و يقول، لو كان الأمر تعبدياً لبيته بلسان المقيّد- بقصد الأمر-، و حيث لم يبيته بلسان «صلّ بقصد الأمر»، بل قال «صلّ» من دون أن يقيّد بشيء، فيستكشف من ذلك، أن الأمر توصلى لا تعبدى.

التقريب الثانى، بناء على مسلكنا، هو أنه لو تنزلنا عن هذه الدعوى التى ادّعيناها، من أن التقييد الإثباتى هو بيان عرفى للتجدد، و فرضنا أن الإنسان العرفى ملتفت تفصيلاً إلى حاق المطلب، و هو أن الأمر التعبدى أمر تجددى، و الأمر التوصلى أمر غير تجددى، فأيضاً يتمسك بالإطلاق لنفى التجددية، و ذلك لأن التجددية بنفسها عنياً زائدة لا يفى بإثباتها الإطلاق، لأن مرجع الأمر التعبدى إلى اشتمال الخطاب على أوامر متعددة متعاقبة.

و من الواضح أن الخطاب المشتمل على أمر بالفعل، ظاهره الأمر الواحد المتعلق بصرف الوجود و لا يفى ببيان أوامر متعددة، فأيضاً فيه، تجرى مقدمات الحكمة و يقال، أنه لو كان الأمر تعبدياً إذن لما كان الخطاب وافية بيانه، لأن هذا الخطاب لا يفى ببيان التجدد و التكثر فى الأمر، إذن فبإجراء مقدمات الحكمة و بأصالة المطابقة بين مقام الإثبات و مقام الثبوت ننفى اشتمال بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٨

هذا الأمر على أوامر متعددة تجددية، و بذلك يثبت كونه أمراً توصلياً.

و أمّا إذا بنينا على مسلك ثالث و هو، مسلك من يفصل بين قصد القرية و جامع قصد القرية، إذ يرى هذا المسلك، أن أخذ قصد الأمر فى متعلق الأمر غير معقول، و لكنه يرى أن أخذ جامع قصد القرية فى متعلق الأمر معقول، فهذا المسلك أيضاً نتیجته جواز التمسك بالإطلاق لنفى العبادية و إثبات التوصلية، فلو قال المولى «صلّ أو اغسل». و لم يقيّد بجامع قصد القرية نستطيع بذلك أن ننفى اعتبار قصد القرية بجامعه، و اعتباره بشخص قصد الأمر أيضاً.

أمّا نفى اعتبار جامع قصد القرية، فلأنه ممكن، و المولى لم يأخذه، و عدم أخذه إثباتاً دليل بمقدمات الحكمة على عدم أخذه ثبوتاً. و أمّا نفى اعتبار خصوص شخص الأمر، فإن شخص قصد الأمر و إن كان لا يمكن أخذه ثبوتاً، و لكننا نقول، بأنه لو كان شخص قصد الأمر دخيلاً فى غرض المولى، إذن لكان عليه أن يأخذ جامع قصد القرية على الأقل. فإذا كان فى مقام البيان، فلا بد للمولى حينئذ من توضيح المادة بنحو يجعلها أقرب إلى غرضه، و ذلك بأن يأخذ جامع قصد القرية فيقول مثلاً، «توضاً بنية حسنة» فعدم أخذ جامع قصد القرية كاشف عن أنه لا الجامع دخيل فى غرضه، و لا قصد الأمر دخيل فى غرضه.

نعم بناء على هذا المسلك، لو فرض أنه ورد فى دليل أخذ جامع قصد القرية، حيث قال «صلّ بنية حسنة» و حينئذ شككنا فى أنه هل يعتبر قصد الأمر بالخصوص أو لا، هنا لا يمكن التمسك حينئذ بالإطلاق لنفى اعتبار قصد القرية كما سيأتى.

و أمّا إذا بنينا على مسلك رابع و هو، مسلك صاحب الكفاية [١٠٣] و المسلك

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٩

المشهور القائل بعدم أخذ قصد القرية فى متعلق الأمر، و أنّ الأمر التعبدى أمر واحد متعلق بذات الفعل كالأمر التوصلى. و حينئذ هل يمكن أن ننفى كون الأمر تعبدياً و نثبت كونه توصلياً، أى أننا ننفى كونه منبعثاً عن غرض لا يسقط إلا بقصد القرية، و نثبت أنه منبعث عن غرض يسقط بمجرد الإتيان بالفعل، أو أنه لا يمكن ذلك؟. هناك ثلاث اعتراضات رئيسية على هذا المسلك

للمسك بالإطلاق لنفي التعبدية و إثبات التوصلية.

أ- الاعتراض الأول، هو أنه لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب في مقام الإثبات، لأن إطلاق الأمر في مقام الإثبات نريد أن نستكشف به إطلاق الأمر في مقام الثبوت، فإذا كان إطلاق الأمر ثبوتا مستحيل فيكون إعمالنا للإطلاق لاستكشاف أمر مستحيل، هو مستحيل أيضا، و بعبارة أخرى، إذا كان إطلاق الأمر في مقام الثبوت مستحيل، فاستكشاف أمر مستحيل بالخطاب مستحيل. وقد صار إطلاق الأمر بحسب مقام الثبوت مستحيلا لأنه إذا استحال تقييد الأمر بقصد القرية ثبوتا استحال الإطلاق من هذه الناحية، لأن استحالة التقييد تستوجب استحالة الإطلاق، فلا التقييد ممكن ثبوتا و لا الإطلاق في عالم الأمر ممكن ثبوتا. و هنا نسأل، إذن كيف تريدون أن تثبتوا بإطلاق الخطاب إطلاق الأمر؟.

و هذا السؤال يؤدي إلى سؤال آخر و هو، هل أن استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق أو لا توجهه؟.

و لتوضيح ذلك نضع في بداية الأمر ميزانا كلياً نميز به، متى يكون استحالة التقييد موجبا لاستحالة الإطلاق، و متى لا يكون كذلك، ثم نطبق هذا الميزان على كلمات المحقق النائيني، و نتكلم فيما إدّعه من أن استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق على أساس أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٠

و الميزان الكلي الذي نريد أن نضعه هو أن يقال.

إن استحالة التقييد تنشأ من عدة ملاكات، بعض هذه الملاكات يستوجب استحالة الإطلاق، و بعضها الآخر لا يستوجب استحالة لإطلاق، و هذه هي ملاكات الاستحالة.

أ- الملاك الأول لاستحالة التقييد هو، أن يكون ثبوت الحكم للمقيّد مستحيلا، باعتبار عدم صلاحية ذات المقيّد أن يكون موضوعا للحكم من قبيل أن يقال، إن استحالة تقييد «صلّ» بالعاجز مستحيل، كما لو قال «صل إن كنت عاجزا»، هذا التقييد مستحيل، إذ يستحيل ان يتعلّق الأمر بخصوص المكلف العاجز، و ذلك لأن ذات العاجز يستحيل أن يقع موضوعا للأمر بنفسه بقطع النظر عن إمكان وقوعه موضوعا للأمر مستقلا أو في ضمن غيره.

إذا كان هذا هو ملاك الاستحالة، فهذا الملاك بنفسه يبرهن على استحالة الإطلاق أيضا، إذ أنه كما يستحيل أن يقول «صلّ أيها المكلف العاجز» كذلك يستحيل أن يقول «المكلف مطلقا يجب عليه الصلاة» حتى و إن كان عاجزا، لأن ملاك الاستحالة ليس في التقييد بما هو تقييد، بل في ثبوت الحكم لذات المقيّد، و ثبوت الحكم لذات المقيّد محفوظ في حالتى التقييد و الإطلاق معا، إذن فمثل هذا الملاك كما يوجب استحالة التقييد هو يوجب في نفس الوقت استحالة الإطلاق.

ب- الملاك الثاني لاستحالة التقييد هو، أن يكون استحالة التقييد باعتبار عدم تعقل المقسميّة، كما لو قيل، بأن حرمة شرب الخمر مقيدة بكون الخمر خمرا، لأن تقييد الخمر بالخمرية، فرع أن يكون الشيء مقسما لنفسه و لنقيضه، إذ معه يصبح مقيدا بنفسه، و معه لا يعقل تقييده بنفسه.

إذن فاستحالة التقييد هنا تنشأ من عدم تعقل المقسميّة للطبيعة، و هذا الملاك، لو تمّ فهو يوجب استحالة الإطلاق في عرض إيجابه لاستحالة التقييد، لوضوح أن كلا من التقييد و الإطلاق فرع المقسميّة، فالطبيعة هنا كما

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨١

لا يمكن تقييدها بإحدى الحالتين، كذلك لا يمكن إطلاقها، فكما لا يعقل أن نقول «لا تشرب الخمر إن كان خمرا» كذلك لا يعقل أن نقول «لا تشرب الخمر سواء كان خمرا أو لم يكن خمرا».

ج- الملاك الثالث لاستحالة التقييد هو، أن يكون التقييد مستحيلا باعتبار نتيجته، أى إذا كانت نتيجة التقييد هي قصر الحكم على المقيّد و حبس الحكم عليه، و هذا مستحيل، فيكون ملاك استحالة التقييد هو نتيجة التقييد، من قبيل أن يقال مثلا، إن الخطاب

بالفروع لا- يمكن أن يقيد بخصوص الكفار، فيكون خطاب «صلّ أو ذكّ» مخصوصا بخصوص الكفار، و ذلك لأنه لو كان مقيدا بالكفار لنتج من ذلك قصر الحكم على الكافر، و يصير خطاب «صلّ» متوجها حينئذ نحو الكافر، و هذا ينتج لغوية الخطاب، لأن الكافر بكفر بأصل المطلب، فكيف يقال له «صلّ» إذ به، يصبح الخطاب مستهجنا عرفا.

و لكن إذا كان هذا هو ملاك استحالة التقييد، فمثله لا يصح ملاكا لذلك، و ذلك لأن ملاك استحالة التقييد هو نتيجة التقييد، و هي قصر الحكم و الخطاب على الكافر، و من المعلوم أن نتيجة التقييد غير محفوظة في ضمن الإطلاق، فلو قال المولى «أيها الناس صلّوا»، من دون تقييد بالكافر [١٠٤] أو غيره فلا يكون الخطاب مستهجنا حينئذ، بل يكون معقولا و يشمل المسلمين و غيرهم. إذن فنكتة هذا الملاك و هي نتيجة التقييد و حبس الحكم على المقيد غير موجودة في الإطلاق، و عليه فيخرج هذا الملاك عن كونه ملاكا للاستحالة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٢

د- الملاك الرابع و الأخير لاستحالة التقييد، هو أن يكون ملاك الاستحالة قائما بالتقييد بما هو تقييد، بحيث أن التقييد بما هو تقييد، يكون مستحيلا بقطع النظر عن نتائجه و مقدماته، و ذلك من قبيل أن يقال مثلا، إن تقييد الحكم بخصوص العالم به مستحيل، كما لو قال المولى يا من تعلم بأمرى، أمرك، و هذا بناء على ما قرأنا من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم. و من الواضح أن هذا المحذور ليس في ثبوت الحكم لذات العالم، و إنما المحذور هو في أخذ هذا القيد قيدا، إذن فالمحذور في نفس التقييد، و حينئذ، هل يجرى هذا المحذور في الإطلاق أو لا يجرى؟.

فإن قلنا بأن الإطلاق هو الجمع بين القيود و بين التقييدات، إذن فقد يتوهم حينئذ أن ملاك الاستحالة في التقييد، بنفسه يجرى في الإطلاق كما سيأتي تحقيقه حينما نطبق هذه القاعدة على محل الكلام، لأن الإطلاق بناء على هذا المسلك، يشمل كل التقييدات بما فيها هذا التقييد المستحيل، و حينئذ قد يتوهم أن استحالة التقييد تكون موجبة لاستحالة الإطلاق، و ذلك لوحده الملاك.

و أمّا إذا قلنا، بأن الإطلاق ليس هو الجمع بين التقييدات، بل هو تعرية الخطاب من كل التقييدات، حينئذ لا يكون ملاك استحالة التقييد بنفسه ملاكا في استحالة الإطلاق، لأن ملاك استحالة التقييد قائم بالتقييد، و قد فرضنا بناء على هذا المسلك أن الإطلاق ليس فيه تقييد أصلا حتى يجرى عليه ملاك الاستحالة، و عليه فلا يكون ملاك استحالة التقييد مقتضيا لاستحالة الإطلاق، فلو أريد إثبات أن الإطلاق أيضا مستحيل فلا بدّ من إبراز ملاك آخر غير ملاك استحالة التقييد لإثبات أن الإطلاق أيضا مستحيل.

و صفوة القول في ملاكات استحالة التقييد، التي يلزم منها استحالة الإطلاق، هي أنه إذا كانت استحالة شمول الحكم للمقيد بالملاك الأول و هو عدم صلاحية ذات المقيد، أو بالملاك الثاني و هو عدم المقسميّة فهذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٣

يستوجب عدم إمكان ثبوت الحكم لذات المقيد و لو بالشمول و الإطلاق.

و إذا كانت استحالة ثبوت الحكم للمقيد بلحاظ محذور قائم بنتيجة التقييد و هي قصر الحكم و حبسه، أو بلحاظ محذور قائم بنفس التقييد، فحينئذ لا يكون استحالة ثبوت الحكم للمقيد مساوقا لاستحالة ثبوت الحكم له و لو بالشمول و الإطلاق.

هذه خلاصة الكبرى و الميزان الكلى التي على أساسها نعرف أنه متى يلزم من استحالة التقييد استحالة الإطلاق، و مقدار ما ينتفع به القائلون بامتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر عند ما يريدون إثبات مدعاهم من عدم إمكان التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التوصلية و شمول الأمر للحصه غير القريبة، لأن الإطلاق غير معقول، و ما دام الإطلاق غير معقول، فلا يستكشف من إطلاق الخطاب إثباتا للإطلاق ثبوتا.

هذا المدعى، و هو امتناع التقييد و ثبوت الحكم للصلاة المقيدة بقصد الأمر، يوجب امتناع الإطلاق، أيضا. يمكن لأصحابه أن يدعوا أنّ مدعاهم من القسم الأول أو الثاني من أقسام ملاكات استحالة التقييد، و هذان الملاكان يوجبان استحالة الإطلاق. [١٠٥]



بحوث في علم الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٢٨٣

لكن الصحيح كما سوف نرى، أن هذا الميزان سوف لا ينفع القائلين بامتناع أخذ قصد القربة قيدها في متعلق الأمر بحجة أن امتناع التقييد الذي يوجب امتناع الإطلاق موافق لميزان استحالة التقييد في القسم الأول والثاني من ملاكات الاستحالة الأربعة. بل سوف نرى أنهم حتى لو ادّعوا هذه الدعوى، فإنها سوف تنتج عكس مقصودهم. و توضيح ذلك.

هو أن دعوى، أن المقام من القسم الأول أو الثاني معناه، أنه إذا استحال ثبوت الأمر والحكم على الصلاة المقيدة بقصد الأمر استحال شموله لها و لو بالإطلاق و الشمول، و هذا الإطلاق و الشمول للصلاة المقيدة بقصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٤

الأمر هو بحسب الحقيقة من نتائج و بركات رفع قيد عدم قصد القربة، فإنه برفض قيد عدم قصد القربة، حينئذ يشمل الأمر الحصه المأتي بها بقصد القربة.

و أصحاب هذه الدعوى، لا يريدون أن يقولوا، أن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد القربة و لو بالشمول و الإطلاق غير معقول، بل يريدون أن يقولوا، إن تعلق الأمر بالصلاة اللاقريية بالشمول و الإطلاق غير معقول، و ذاك الشمول و الإطلاق من تبعات رفض أخذ قصد القربة، إذن فالشمول الذي تستدعي هذه الكبرى الكليه استحالته، هو غير الشمول الذي يريدون إثبات استحالته لأجل منع التمسك بالإطلاق.

و بتعبير آخر أنه عندنا في المقام شمولان.

أ- الشمول الأول، هو شمول الأمر للحصه القريية.

ب- الشمول الثاني، هو شمول الأمر للحصه اللاقريية، التي لم يأتى بها بقصد القربة.

و ما هو محل الكلام في بحث التعبدى و التوصلى إنما هو، الشمول الثاني، بمعنى هل أن الأمر يشمل الحصه الأقرية فيكون توصليا أو أنه لا- يشملها، إذن المراد بإطلاق الخطاب، هو إثبات شمول الأمر ثبوتاً للحصه اللاقريية، و هؤلاء الذين يمنعون عن التمسك بالإطلاق، يقولون إن شمول الأمر للحصه اللاقريية غير معقول.

و من الواضح أن شمول الأمر للحصه اللاقريية هو من نتائج عدم تقييده بقصد القربة، إذ مع عدم تقييده بقصد القربة فإنه لا محالة يشمل الفاقد لقصد القربة، هذا هو محل الكلام.

و أما الكبرى- كبرى أنه إذا استحال ثبوت الحكم للصلاة المقيدة بقصد القربة يستحيل شمول الحكم لها، فهذه الكبرى، لو تم تطبيقها في محل الكلام فإنها تقتضى استحالة الشمول الآخر، و هو شمول الأمر للحصه القريية، لا شمول الأمر للحصه اللاقريية الذى هو محل الكلام، بل تقتضى استحالة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٥

شمول الأمر للحصه القريية، بيان، أن تعلق الأمر بالمقيد بقصد القربة محال، إذن فتعلقه بهذا المقيد و لو بنحو الشمول و الإطلاق محال أيضاً، و هذا الشمول من نتائج عدم تقييد متعلق الأمر بعدم قصد القربة، و ليس من نتائج عدم تقييده بقصد القربة.

إذن فالكبرى لو طبقت، لانتجت استحالة شمول غير الشمول الذى يكون من مصلحة هذا المدعى في المقام، إثبات استحالته.

فالشمول الذى تصلح الكبرى لإثبات استحالته- لو طبقت في محل الكلام- إنما هو شمول الأمر للحصه المقيدة بقصد القربة مع أن هذا لا يريد أصحاب هذه الدعوى في المقام، و إنما الذى يريدونه هو إثبات استحالة شمول الأمر للحصه الأخرى المقيدة بعدم قصد القربة، إذن فهذه الكبرى لا يمكن لمنكر الإطلاق التمسك بها في المقام.

و من هنا قام المحقق النائنى [١٠٦] بمحاولة و لفته لتغيير أو ترميم هذه الكبرى، بحيث جعلها على نحو يمكن فيه لمنكر الإطلاق أن

يستفيد منها، وقد كانت الصيغة السابقة له تقول، أن استحالة ثبوت الحكم للمقيد بما هو مقيد يستلزم استحالة ثبوت الحكم له و لو بالشمول و الإطلاق، بينما في الصيغة المرممة الجديدة فإنه يقول، أنه متى ما كان أخذ قيد في المتعلق مستحيلا فرفض نفس هذا القيد الذي هو معنى الإطلاق المقابل له مستحيل أيضا، إذن التريم هو أنه كلما كان أخذ خصوصية في المتعلق مستحيل، فعدم أخذها و رفض أخذها أيضا مستحيل، و حينئذ هذه الكبرى، تصبح نافعة في محل الكلام، لأن من ينكر الإطلاق يقول، بأن أخذ قصد القرية في المتعلق مستحيل، و بمقتضى هذه الصيغة الميرزائية الجديدة، هو أنه إذا استحال أخذه استحال رفضه أيضا، و إذا استحال رفضه، إذن استحال شمول الأمر للحصة غير القريبة، لأن شمول الأمر للحصة غير القريبة من بركات رفض أخذ قصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٦

القرية فإذا استحال أخذ هذا القصد قيدا استحال رفضه عن القيدية، إذن لم يتحقق هناك شمول للحصة الفاقدة لقصد القرية، إذن فيكون الإطلاق ثبوتا للحصة غير القريبة مستحيلا و عليه فلا يمكن إثبات هذا الأمر المستحيل بمقدمات الحكمة في مقام الإثبات. و بهذا التغيير في الكبرى، من صيغتها الأولى الطبيعية، إلى هذه الصيغة الميرزائية، أصبحت هذه الكبرى دليلا يمكن لأصحاب هذه الدعوى أن يستندوا إليه لإثبات امتناع الإطلاق الثبوتى، و الشمول الذى هو محل الكلام.

و بعد أن غير الميرزا و جهة البحث بهذا النحو حينئذ يطرح هذا السؤال، و هو أنه ما هو الدليل على أنه إذا استحال أخذ شىء قيدا استحال رفضه عن القيدية أيضا الذى هو معنى الإطلاق؟. و عبارة أخرى، هي أننا برهنا بالبراهين السابقة على أن أخذ قصد القرية قيدا هو أمر مستحيل، فلما ذا يلزم أن يكون رفضه عن القيدية أيضا مستحيل يمتنع شمول الأمر للحصة الفاقدة لقصد القرية؟. و هذا التساؤل يمكن أن يبين بعدة بيانات.

أ- البيان الأول، و الذى تكاد تكون عبارة المحقق النائيني نصا فيه هو، أنه باعتبار أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، إذ أن الإطلاق هو عدم التقييد فى المورد القابل للتقييد فإذا استحال التقييد إذن فلا تقييد و لا إطلاق، أما أنه لا تقييد، فلاستحاله ابتداء، و أما أنه لا إطلاق فلأن الإطلاق هو عدم التقييد فى الموضع القابل و لا قابلية هنا للتقييد إذن فلا إطلاق.

ب- البيان الثانى، هو أيضا مما يستلزم من كلمات الميرزا إن لم يكن كلام الميرزا نصا فيه. و خلاصته هو أن يقال، بأن التقييد بقصد الأمر و الإطلاق من ناحية قصد الأمر كلاهما غير معقول، و ذلك بنكته عدم المقسمية، إذ أن انقسام الطبيعة و هى الصلاة مثلا إلى ما يكون مأتيا به بقصد القرية و ما يكون مأتيا به لا بقصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٧

القرية، هذا الانقسام فى طول الأمر و متأخر رتبة عن الأمر، إذن ففى رتبة معروض الأمر التى هى الرتبة السابقة على الأمر لا يوجد هذا الانقسام للطبيعة، و لهذا يسمّى هذا بالانقسامات الثانوية، فى مقابل انقسام الطبيعة إلى كونها صلاة فى المسجد أو فى السوق، فى الثوب الأبيض أو فى الثوب الأسود، فهذه انقسامات معقولة ثابتة فى المرتبة السابقة على الأمر. و أمّا انقسامها إلى ما يكون بقصد الأمر و ما لا يكون فهو انقسام فى مرتبة متأخرة عن الأمر، إذن ففى المرتبة السابقة على الأمر، الطبيعة ليست مقسما ليعقل فيها أخذ القيد تارة و رفضه أخرى.

و هذا البيان الثانى لا يتوقف على دعوى أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة.

البيان الثالث لتقريب هذا المدعى مبنى على مجموع أمرين.

الأمر الأول، هو أن الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، بمعنى أن الإطلاق عبارة عن إسراء الحكم إلى تمام الحالات، من قبيل العموم، بحيث تكون الحالات بما هى حالات منظور إليها فى المرتبة السابقة على الحكم.

كما هو الحال فى أكرم كل عالم، فإنه فى المرتبة السابقة على وجوب الإكرام نحن نلاحظ العموم ساريا فى تمام الحصص و الأفراد، فنحن نلاحظ الحصص و الأفراد أولا ثم نجرى الحكم عليها ثانيا، إذن فالإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود فى عالم التصور و اللحاظ،

إذ من يريد أن يطلق يعنى يتصور تمام الحصص و يعلق الحكم عليها بتمامها.

الأمر الثاني، هو أن المحذور في أخذ قصد القربة قيدا في متعلق الأمر.

هو محذور لحاظي، بمعنى أنه يستحيل أن يلحظ المولى قصد القربة في معروض الأمر، لأن قصد الأمر يرى في طول الأمر، فلا يمكن أن يلحظه في مرتبة سابقة على الأمر لئلا يلزم التهافت في اللحاظ.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٨

فلو تمّ هذان الأمران حينئذ يقال، أنه كما يستحيل التقييد يستحيل الإطلاق.

أما التقييد فقد استحال، لأنه يلزم منه أن المولى يرى قصد الأمر قبل الأمر و هو تهافت في اللحاظ.

و أما استحالة الإطلاق فلأن الإطلاق بحكم الأمر الأول هو الجمع بين القيود بمعنى أنه يرى قبل الأمر كلتا الحالتين حالة قصد الأمر و حالة عدم قصد الأمر.

و من المعلوم أن حالة قصد الأمر لا يمكن أن ترى قبل الأمر لا وحدها و لا مع غيرها فيلزم حينئذ التهافت في اللحاظ.

و هذه التقريبات الثلاثة للصيغة الميرزائية كلها غير تامّة نبطلها جميعها بدءا بإبطال البيان الثالث فنقول.

إنه من الواضح أن الأمر الثالث مبنى على مقدمة غير صحيحة، و هى أن الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في مقام التصور و اللحاظ بحيث أن من يطلق يلزمه أن يلحظ تمام الحالات.

و من الواضح أن هذا ليس هو الإطلاق، و إنما الإطلاق هو قصر النظر على ذات الطبيعة من دون ملاحظة أمر زائد عليها، فليس معنى إطلاق الصلاة من ناحية قصد الأمر، يعنى أن المولى يلحظ في مرتبة معروض الأمر، قصد الأمر و عدم قصد الأمر، و إنما معناه أن المولى يقصر نظره على ذات الطبيعة كما بينا مفصلا في بحث المطلق و المقيّد، الفرق بين الإطلاق الحقيقي الحكيمى و بين العموم حيث قلنا هناك، بأن النظر العمومى له نظر إلى الأفراد، و أما النظر الإطلاقى فليس له نظر إلى الأفراد، و ليس هو جمع بين القيود حتى في مقام التصور و اللحاظ.

و أما إبطال التقريب الثاني الذى كان حاصله هو أنه إذا امتنع أخذ قصد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٩

القربة قيدا في متعلق الأمر، امتنع رفضه و الإطلاق أيضا من ناحيته.

و كان برهان ذلك، هو أن كلا من التقييد و الإطلاق فرع كون الطبيعة مقسما لواجد القيد و فاقد القيد، رغم أنه من الواضح أن الطبيعة في المرتبة السابقة على عروض الأمر عليها ليست مقسما للحصّة القريبة و الحصّة اللأقريبة، و إنما يكون هذا الانقسام في طول الأمر و بعد الأمر و ليس قبل الأمر، حيث لا أمر في هذه المرتبة ليفرض حصّة بقصد الأمر و حصّة لا بقصد الأمر، فإذا لم يكن هناك أمر في مرتبة المعروض. إذن فلا-انقسام في هذه المرتبة، إذن فلا-مقسمة، فإذا لم تكن الطبيعة مقسما فلا-يصح لا التقييد و لا الإطلاق، لأن كليهما فرع المقسمة.

و هذا التقريب بهذا البرهان غير صحيح، و ذلك لأنه لو كان عدم المقسمة هو برهان استحالة أخذ قصد القربة قيدا في متعلق الأمر، لكان ما ادّعى تاما، لأنّ عدم المقسمة كما يبرهن على عدم إمكان التقييد كذلك يبرهن على عدم إمكان الإطلاق.

و لكن ليس هذا هو برهان استحالة التقييد حتى لو قبلنا باستحالة التقييد، و إنما برهان الاستحالة هذه هو أحد البراهين الأربعة المتقدمة و ليس بملاك عدم مقسمة الطبيعة، و أما ما قلناه آنفا، من أن الطبيعة في المرتبة السابقة على عروض الأمر ليست مقسما، إنما كان هذا القول منّا لبيان هذا التقريب.

بل الذى يحصل في طول الأمر هو إمكان وقوع القسمين خارجا لا المقسمة المفهومية، إذ فرق بين وقوع القسمين خارجا و المقسمة المفهومية.

و توضيح ذلك، هو أن الطبيعة في المرتبة السابقة على عروض الأمر عليها و بقطع النظر عن عروض الأمر عليها فإنه لا إمكان لوجود حصتين منها خارجا إحداهما بقصد الأمر و الأخرى لا بقصد الأمر، لأن المفروض عدم الأمر، و إنما يمكن وجود الحصتين بعد أن يتعلق الأمر بالطبيعة، حينئذ يمكن أن توجد صلاة بقصد الأمر، و صلاة أخرى لا بقصد الأمر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٠

و أما انقسام الطبيعة مفهوما و في عالم المفهومية لهاتين الحصتين، بمعنى مصداقية كل من الحصتين للطبيعة، لا بمعنى وجود الحصّة خارجا، هذه المصداقية محفوظة حتى بقطع النظر عن الأمر، إذ أن الحصّة المأتي بها بقصد الأمر، و الحصّة المأتي بها لا بقصد الأمر كالتأخرى صلاة على أي حال.

إذن هنا فرق بين إمكان وجود الحصتين خارجا، و بين مصداقية الحصتين للطبيعة مفهوما، فمصداقية الحصتين للطبيعة مفهوما أمر محفوظ حتى قبل الأمر، لأن مصداقية كل واحدة من الحصتين للطبيعة ذاتية لتلك الحصّة و ليس هذا في طول الأمر. و عليه فالمقسمة محفوظة في المرتبة السابقة على الأمر، لأن مناط كون الطبيعة مقسما هو مصداقية الحصتين للطبيعة مفهوما، لا إمكان وجودهما خارجا. إذن فهذا التقريب الثاني غير صحيح.

و أما إبطال التقريب الأول الذي كان مفاده، أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، فالإطلاق هو عدم التقييد في موضع قابل للتقييد، فإذا لم يمكن التقييد فلا إطلاق.

و قد اعترض على هذا الكلام باعتراضات أهمها اعتراضان.

أ- الاعتراض الأول، هو اعتراض حلّي و حاصله هو، أن التقابل بين الإطلاق و التقييد ليس مسألة لغوية حتى نستعين باللغّة لشرح مدلول كلمة إطلاق و مدلول كلمة تقييد فيها، من قبيل مدلول كلمة أعمى و بصير و لمعرفة أن كلمة إطلاق في اللغّة هل هي موضوعة لعدم التقييد في الموضع القابل، و أن كلمة أعمى هل هي موضوعة في اللغّة لمن لا يكون بصيرا في الموضع القابل، أو أن كلمة إطلاق موضوعة لعدم التقييد مع الإطلاق سواء كان في الموضع القابل أو لم يكن في الموضع القابل، لو كانت المقابلة بينهما هكذا، لرجعنا إلى اللغّة أو العرف في تشخيص مدلولهما.

لكن المسألة في الإطلاق و التقييد مسألة واقعية، لأننا نريد في الإطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩١

تلك النكته التي بها يحصل سرّيان الطبيعة إلى تمام الأفراد إذن تلك النكته هي التي نقصدها بالإطلاق، و هي التي تبحث عنها أنها مستحيلة أو ممكنة، و في تشخيص تلك النكته يوجد مسلكان.

١- المسلك الأول، هو أن النكته المقتضية للسريان إلى تمام الأفراد هي نفس القابلية الشأنية للطبيعة، و هذه النكته تقتضي في نفسها السريان إلى سائر الأفراد، غاية الأمر، أن هذا المقتضى الذاتي قد يقترن بالمانع الذي هو عبارة عن لحاظ التقييد، فإذا لم يوجد لحاظ التقييد هذا، يؤثر هذا المقتضى أثره.

و بناء على هذا المسلك، فإنه من الواضح أن التقابل بين الإطلاق و التقييد إنما هو السلب و الإيجاب أي تقابل التناقض، لأن التقييد عبارة عن لحاظ أخذ القيد في الطبيعة، بينما الإطلاق يكفي فيه مجرد عدم المانع، ذلك لأن المقتضى للسريان دائما محفوظ، و هو القابلية الشأنية للطبيعة في الانطباق على تمام الأفراد.

و هذا المقتضى ذاتي في الطبيعة لا يمكن انسلاخه عنها و إنما المهم رفع المانع يعني أن لا يكون هناك تقييد.

إذن فيكفي في حصول الإطلاق عدم القيد، و بمجرد عدم لحاظه يؤثر المقتضى أثره، من دون دخل لكون التقييد ممكنا أو غير ممكن، ما دام المقتضى الذي هو القابلية الشأنية محفوظ على كل حال.

بناء على هذا، فالتقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل السلب و الإيجاب أو تقابل التناقض.

٢- المسلك الثاني في تشخيص النكته هو أن يقال.

إن الطبيعة، قابليتها الشأنية للانطباق على كل الأفراد، لا تقتضى السريان، وإنما الذى يقتضى السريان انطباقها فعلا على تلك الأفراد، أى لحاظها بنحو تكون منطبقه على تلك الأفراد، و أما قابليتها الذاتية فإنها ليست

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٢

مقتضية، فالطبيعة بما هي هي، ليس لها اقتضاء أصلا للسريان و لا للوقوف، وإنما يكون السريان من نتائج لحاظ الإطلاق و لحاظ عدم دخل القيود.

و بناء على هذا، يكون التقابل بين التقييد و الإطلاق، تقابل التضاد، تقابل أمرين وجوديين لا تقابل العدم و الملكة، لأن التقييد بناء على هذا، عبارة عن لحاظ أخذ القيد، و الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم أخذ القيود، أو لحاظ رفض القيود أو تسريه الطبيعة.

و بهذا يتضح، أنه على كلا المسلكين لا يتصور كون التقابل بين الإطلاق و التقييد أنه من تقابل العدم و الملكة، و لا يتصور فرض ثالث للنكته تصور لنا أن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة.

ب- الاعتراض الثانى، على التقريب الأول هو اعتراض نقضى، و حاصله، هو أنه لو سلم أن استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق، حينئذ نأتى إلى محل الكلام، فنرى أنه فى محل الكلام يوجد عندنا تقييدان متقابلان و فى مقابل كل من التقيدين إطلاق،

أ- التقييد الأول، تقييد الصلاة بقصد الأمر.

ب- التقييد الثانى، تقييد الصلاة بالدواعى الأخرى، كالداعى النفسانى مثلا المقابل لقصد الأمر، هذان تقييدان متقابلان، و فى مقابل كل واحد منهما إطلاق.

التقييد بقصد الأمر، فى مقابله رفض أخذ قصد الأمر.

التقييد بالداعى النفسانى، فى مقابله رفض أخذ الداعى النفسانى.

و حينئذ يقال، إذا كان تقييد الصلاة بقصد الأمر مستحيل، إذن الإطلاق المقابل له مستحيل أيضا، و هذا يعنى، أن رفض أخذ الإطلاق، الذى ينتج الشمول للحصه غير القريبه هو مستحيل أيضا، إذن فهذا الأمر لا يشمل الحصه غير القريبه، لاستحالة الإطلاق.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٣

و أما التقييد الثانى، تقييد الصلاة بالداعى النفسانى، فهو أيضا مستحيل، إذ أنه من المستحيل للمولى أن يأمر عبده أن يصلى لا بداعى أمره، لأن هذا معناه لغويه هذا الأمر، لأن المكلف إن صلى بقطع النظر عن هذا الأمر، إذن فما هو أثر هذا الأمر، و إن صلى بسبب هذا الأمر، فلا تقبل منه هذه الصلاة، لأن المولى يقيد الصلاة بأن تكون بقصد الأمر، إذن فسوف يكون هذا الأمر لغوا فى المقام و غير قابل للمحركية، إذن فهذا التقييد الثانى مستحيل.

و عليه فالإطلاق المقابل له و هو رفض أخذ ذاك الداعى النفسانى الذى ينتج الشمول للحصه القريبه هو أيضا مستحيل، و بهذا يكون كل من التقيدين مستحيلا، و كل من الإطلاقين مستحيلا أيضا، و يصبح الواجب سنخ طبيعة مهملة غير قابله للانطباق لا على الحصه القريبه و لا- على الحصه غير القريبه بل إن استحالة هذا الإطلاق ثابتة حتى بتمم الجعل فضلا عن الجعل الأول، بمعنى أن تقييد الواجب بغير ما يكون بقصد القربه أمر غير معقول، لا بالجعل الأول و لا بتمم الجعل.

إذن فيبقى هذا الأمر و هذا الجعل مهملا إلى الأبد، و إن أريد تطبيق هذا البرهان فى المقام لأدى سفسطه فى تصوير هذا الجعل، حيث يودى إلى طبيعة مهملة غير قابله للانطباق على أى حصه من الحصص لا بالجعل الأول و لا بتمم الجعل.

ب- الاعتراض الثانى على المسلك الرابع، القائل بامتناع أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، و قد كان الكلام فى أنه بناء عليه، هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظى لإثبات التوصليه و نفى التعبدية، و قد قلنا بأنه اعترض على ذلك بثلاث اعتراضات تقدم الأول منها و هذا هو الاعتراض الثانى على التمسك بالإطلاق، و هو مبنى على نقيض ما بنى عليه الاعتراض الأول، إذ أن صاحب هذا الاعتراض

يعترف بأن استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق الثبوتى للواجب، بل الثابت عكس ذلك، و هو كون الإطلاق ضرورى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٤

و واجب، و ذلك لأن المولى فى مقام الجعل و عالم الثبوت يدور أمره بين ثلاثة أمور، فهو أ- إما أن يقيد الواجب بقصد القربة.

ب- و إما أن يهمل.

ج- و إما أن يطلق.

و قد تقدم أن التقييد بقصد القربة غير معقول بالبراهين المتقدمة.

و الإهمال أيضا غير معقول لاستحالة الإهمال فى مقام الثبوت إذن فينحصر المطلب بالشق الثالث، و هو الإطلاق.

و عليه فيكون الإطلاق ضروريا و واجبا بحسب عالم الجعل، و عليه فلا نحتاج فى إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة بحسب مقام الإثبات، بعد أن قطعنا به برهانا.

و لكن هذا الإطلاق الثبوتى الثابت عندنا بالقطع و البرهان، لا قيمة له و لا ينفع شيئا.

و ذلك لأننا نريد إثبات التوصلية، و التوصلى بناء على هذا، إنما يمتاز على التعبدى بحسب الغرض و ليس بحسب عالم الجعل، إذ كلاهما بحسب عالم الجعل مطلق، لاستحالة التقييد و استحالة الإهمال، و إنما المائز بينهما بحسب عالم الغرض، بمعنى أن الغرض من الأمر التوصلى مطلق يحصل حتى بلا قصد القربة و الغرض من الأمر التعبدى مقيد لا يحصل بدون قصد القربة، و على هذا الأساس، فإذا أردنا أن نثبت التوصلية، فعلينا أن نثبت الإطلاق فى الغرض، لا الإطلاق فى عالم الجعل.

قد يقال، إن الإطلاق فى الجعل يكشف عن الإطلاق فى الغرض.

فيقال، بأن الإطلاق فى الجعل للواجب إنما يكشف عن الإطلاق فى الغرض لو كان المولى يمكنه أن يطلق و أن لا يطلق و مع هذا أطلق، فحينئذ،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٥

يكشف هذا الإطلاق عن إطلاق غرضه، لأن الجعل تابع للغرض.

و أما إذا كان الإطلاق ضروريا و يستحيل على المولى أن لا يطلق فى عالم الجعل فحينئذ مثل هذا الإطلاق الثابت بالضرورة لا يكشف عن إطلاق الغرض، و عليه فهذا الإطلاق لا يفيدنا شيئا فى التمسك به لإثبات التوصلية.

و تحقيق هذا الاعتراض، يتوقف على مطلب سبقت الإشارة إليه، و هو أنه إذا كان المهمل - بمعنى الطبيعة التى لم يلحظ فيها التقييد و الإطلاق -

إن كان هذا المهمل فى قوة المطلق، و هو الذى سميناه بالإطلاق الذاتى، بمعنى أن الطبيعة بذاتها تقتضى السريان - إذا كان هكذا هذا المهمل، فهو فى قوة المطلق، و بناء على هذا التقدير، فهذا الاعتراض المدعى يكون تاما فى المقام، لأنه بحسب الحقيقة لا يكون عندنا إلا شقان، مقيد و مطلق، لأن المهمل اللحاظى فى قوة المطلق اللحاظى كما تقدم، و حينئذ إذا امتنع المقيد و جب المطلق، و هذا الإطلاق الضرورى فى عالم الجعل لا يكشف عن الإطلاق الغرضى، و حينئذ، بناء على هذا، يتم هذا الاعتراض.

و أميا إذا بنينا على أن المهمل اللحاظى ليس فى قوة المطلق اللحاظى، بل هو فى قوة المقيد اللحاظى كما مر، حينئذ، لا بد لنا من ملاحظة البراهين السابقة التى بها برهن على استحالة التقييد اللحاظى لئرى هل أن تلك البراهين التى برهنت على استحالة أخذ قصد القربة قيدا فى متعلق الأمر هل أنها تقتضى أيضا استحالة المهمل الذى هو فى قوة المقيد، أو أنها لا تقتضى ذلك.

و حينئذ فإن أتبعنا بعض البراهين السابقة التى تقتضى استحالة المقيد و استحالة المهمل الذى هو فى قوة المقيد من قبيل برهان الميرزا [١٠٧] فى لزوم الدور، فحينئذ يتم هذا الاعتراض، لأن المقيد محال، و المهمل الذى هو فى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٦

قوة المقيّد أيضاً محال، و مع هذا فيبقى المطلق للحاظي، و يكون واجبا و ضروريا، و لكونه ضروريا لا يكشف عن الإطلاق الغرضي الذي هو المقصود في المقام.

و أما إذا اتبعنا بعض البراهين الأخرى على استحالة المقيّد و التي لا تبرهن على استحالة المهمل الذي هو في قوة المقيّد، كما لو كان هذا البرهان هو الوجه الثالث أو الرابع فحينئذ تكون الشقوق ثلاثة كما تقدّم- المقيّد، و المهمل الذي هو في قوة المقيّد، و المطلق، و المفروض أنّ المقيّد محال بالبرهان، لكن المهمل الذي هو في قوة المقيّد لا يكون محالا بالبرهان، و عليه فلا يتعيّن الإطلاق، إذن فيبقى هناك شيان ممكنان، أحدهما الإهمال الذي هو في قوة التقييد، و الآخر الإطلاق الذي هو في مقابل التقييد، فإذا كان كل منهما ممكنا، و اختار المولى الإطلاق في عالم الجعل، فلا- محالة أنّ هذا يكشف عن الإطلاق الغرضي، لأن المولى هنا لم يكن مضطرا إلى الإطلاق، لأن المفروض إمكان الإهمال ثبوتا فإذا اختار الإطلاق، فيكشف اختياره هذا عن إطلاق غرضه، و بذلك يندفع هذا الاعتراض.

فهذا الاعتراض، على تقديرين وارد، و على تقدير ثالث غير وارد.

أ- التقدير الأول، أن يكون المهمل في قوة المطلق، إذن ليس عندنا إلّا مقيّد و مطلق، و الإطلاق ضروري، فيكون الاعتراض واردا.

ب- التقدير الثاني، أن يكون المهمل في قوة المقيّد، لكن برهاننا على استحالة المقيّد ثبوتا يبرهن على استحالة المهمل الذي هو في قوة المقيّد أيضا، و بناء على هذا يكون الإطلاق ضروريا و يتم الاعتراض.

ج- التقدير الثالث، أن يكون المهمل في قوة المقيّد للحاظي و يكون برهان استحالة المقيّد لا يشمل المهمل، بناء على هذا، لا يكون الاعتراض واردا، فلو ثبت الإطلاق حينئذ يكشف عن الإطلاق الغرضي.

و حيث أن الصحيح من هذه التقادير هو التقدير الأول، لهذا يتم هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٧

الاعتراض الثاني على التمسك بالإطلاق.

د- الاعتراض الثالث، و هذا الاعتراض مبني على التنازل عن كلا الاعتراضين السابقين.

فهو لا- يقول، بأن الإطلاق مستحيل كما يقول الأول، و لا يقول بأنه ضروري كما يقول الثاني، و إنما يقول، بأنه ثبوتا بحسب عالم الجعل يمكن للمولى أن يهمل إهمالا في قوة المقيّد و أن يطلق و إن كان لا يمكنه التقييد، فأمر المولى دائر بين شيئين، بين المهمل للحاظي و بين المطلق للحاظي، و عليه فالمطلق للحاظي الذي هو منشأ السريان و الشمول، لا هو مستحيل و لا هو واجب، بل هو ممكن إلّا أن هذا الإطلاق للحاظي الممكن بحسب عالم الجعل، لا يمكن أن نثبت بمقدمات الحكمة في مقام الإثبات، و ذلك لأن مقدمات الحكمة بحسب مقام الإثبات و على هذا التقدير مرجعها إلى دلالة عرفية مفادها، أن عدم التقييد في التخاطب و التكلم، يدل على الإطلاق في مقام الجعل و الثبوت، إذن حينئذ لا بدّ من الرجوع إلى هذه الدلالة العرفية، لنرى هل أن الدال على الإطلاق هو عدم التقييد حيث يمكن للمولى أن يقيّد، أو عدم التقييد في مقام التخاطب و لو لم يمكن للمولى أن يقيّد؟.

فإن قلنا بأن الدال عرفا على الإطلاق ثبوتا هو عدم التقييد التخاطبي، حيث يمكن للمولى ذلك، و لا يكون عدم التقييد التخاطبي الناشئ من إكراه المولى و لجم فمه عن حرية التخاطب دالا على الإطلاق ثبوتا و جعللا.

إذن فالكاشف عرفا عن الإطلاق الجعلي، هو عدم التقييد في مقام التخاطب، لكن حيث يمكن التخاطب، و هذا معناه، أنّ الإطلاق الحكمي الإثباتي أخذ فيه القابلية، و هذا غير ما إدّعاه الميرزا، حيث ذكر أن الإطلاق ثبوتا و جعللا أخذ فيه القابلية و لذلك لم نقبله، و هذا بخلاف ما لو ادّعى أخذ القابلية في الإطلاق بحسب مقام الإثبات و مقدمات الحكمة فيقبل منه ذلك.

و يقال، إن الإطلاق الثبوتي يكشف عنه كاشف عرفي يسمّى بمقدمات

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٨

الحكمة، وهذا الكاشف العرفي عبارة عن عدم التقييد، حيث يمكن للمولى أن يقيّد في مقام التخاطب، والمفروض أن المولى لا يمكنه أن يقيّد في مقام المخاطبة لأنه لا يمكنه أخذ قصد القربة قيّداً، إذن فالمولى لعله لم يقيّد، لأنه لا يتمكن أن يقيّد، وحينئذ لا يكون عدم التقييد في مقام التخاطب كاشفاً عن الإطلاق.

وهذا البيان بحسب الحقيقة مبنى على كون مقدمات الحكمة دلالة عرفية بالمعنى المتقدم، وحينئذ يجب أن نعرف أن الدال العرفي والكاشف العرفي عن الإطلاق هل هو عدم بيان التقييد مع إمكان بيانه، أو هو عدم بيان كل ما يخالف الإطلاق. فإن كان الكاشف عرفاً هو عدم التقييد مع إمكان بيانه، فمن الواضح أن هذا الكاشف غير موجود في المقام، لأن المولى لا يمكنه أن يبيّن التقييد.

وإن كان الكاشف عن الإطلاق عرفاً هو عدم بيان غير الإطلاق ولو الإهمال الذي نتيجته نتيجة التقييد فحينئذ، بناء على مبنى هذا الاعتراض، يكون عدم بيانه هذا، محفوظاً في المقام، لأن المولى كان يمكنه أن يبين عدم الإطلاق، وأن ينصب قرينه على أن خطابه مهمل وليس فيه إطلاق والمفروض أنه لم ينصب مثل هذه القرينة.

نعم لم يك يمكنه أن ينصب قرينه على التقييد لكن كان يمكنه أن ينصب قرينه على الإهمال والّا إطلاق.

إذن فإن كان الكاشف العرفي هو عدم بيان التقييد مع إمكان بيان التقييد، فهذا الكاشف العرفي غير موجود في المقام، وإن كان الكاشف العرفي هو عدم بيان ما يخالف الإطلاق مع إمكان بيان ما يخالف الإطلاق، فهذا موجود في المقام.

وبذلك يتضح، أن الصحيح من هذه الاعتراضات الثلاثة هو، الاعتراض الثاني، القائل بكون الأمر دائراً بين التقييد والإطلاق ولا شق ثالث، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٩

المهمل اللحاظي في قوة المطلق اللحاظي، فإذا استحال المقيّد تعيّن المطلق ثبوتاً.

أمّا مثل هذا الإطلاق المتعين بالضرورة في عالم الجعل لا يفيدنا شيئاً، لأنه لا يكشف عن إطلاق الغرض.

كما اتضح حتى الآن، أنه بناء على المسلك الرابع، القائل بعدم إمكان أخذ قصد القربة قيّداً في متعلق الأمر، لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب اللفظي لنفي التعبدية وإثبات التوصيلية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٠

### المقام الثاني الإطلاق المقامي

إشارة

وبعد إن استعرضنا معقولية الإطلاق اللفظي إثباتاً ولفظاً على أربعة مباني في أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وتبين أنه يتعدّر الإطلاق اللفظي، كما لو كنّا قد سلطنا المبنى الرابع الذي لا يمكن بناء عليه، التمسك بالإطلاق اللفظي، فهل بالإمكان التمسك بالإطلاق المقامي أو لا؟.

و يقرب الإطلاق المقامي بتقريبين.

التقريب الأول

وهو مطابق لما أفاده المحقق العراقي [١٠٨] وغيره من المحققين، وحاصله، أننا إذا أقمنا برهاناً على هذه القضية الشرطية وهي، أنه لو كان قصد الأمر أو القربة دخيلاً في غرض المولى، فلا بدّ له من بيانه بنحو الجملة الخبرية، حيث يتعدّر عليه أخذه قيّداً في متعلق الأمر



في الجملة الإنشائية كما هو المفروض، وحينئذ نستكشف من عدم البيان عدم دخله في غرض المولى. أما برهان القضية الشرطية، فهو عبارة عن لزوم نقض الغرض، حيث يقال. أنه إذا كان قصد القرية دخيلا في غرض المولى، ورغم ذلك لم يبيته، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠١

إذن فيلزم من عدم بيانه له نقض غرضه، وحينئذ يتم البرهان.

و أما إذا لم يلزم من عدم بيانه له نقض غرضه، فلا يتم البرهان ولا يتم الإطلاق المقامى.

و من هنا كان موضوع هذا التقريب، بيان أنه، متى يلزم نقض الغرض حتى يتم البرهان، وبالتالي يتم الإطلاق المقامى.

وقد أوضح المحقق العراقي [١٠٩]، أن لزوم نقض الغرض يتوقف على أحد أمرين، إن تم أى واحد منهما تم لزوم نقض الغرض، و تسجل البرهان و ثبت الإطلاق المقامى.

الأمر الأول هو أن قصد القرية غالبا ما يكون من القيود المغفول عنها عرفا، بحيث أن الإنسان العرفى غالبا و عادة لا يلتفت إلى معنى قصد القرية، و لا يخطر على باله احتمال اعتبار قصد القرية من باب الغفلة و عدم دقة النظر.

الأمر الثانى هو أنه لو سلم أن قصد القرية من القيود غير المغفول عنها و الملتفت إليها، فهل تجرى فى موردها أصالة الاشتغال عند الشك، أو أصالة البراءة كما سيأتى؟.

و هنا فى الأمر الثانى هذا، بعد تسليمه بكون قصد القرية من القيود الملتفت إليها عادة و المشكوك فيها غالبا، فإنه يبنى على كون الشك هنا مجرى لأصالة البراءة، لا لأصالة الاشتغال.

و عليه فإن تم الأمر الأول أو الأمر الثانى تم الإطلاق المقامى عند المحقق العراقي، و إن لم يتم كلا الأمرين لم يتم هذا الإطلاق و توضيح ذلك.

هو أنه إذا تم الأمر الأول، و قلنا أن قصد القرية من القيود المغفول عنها عادة عند الناس، فحينئذ يقال، بأن قصد القرية، لو كان دخيلا فى غرض

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٢

المولى، و هو يعرف أنه ممّا يغفل عنه الناس غالبا، و لا يأتون به إذا لم يبيته لهم، و رغم هذا لم يبيته، فيكون بذلك ناقضا لغرضه إذن فيلزم من عدم البيان رغم كونه دخيلا فى غرضه نقض غرضه.

و عليه فيتم البرهان الأول، و حينئذ يستكشف من عدم بيانه بالجملة الخبرية لما هو دخيل فى غرضه الذى يغفل عنه غالبا، يستكشف أنه ناقص للغرض، و نقض الغرض مستحيل، كما يكون عدم البيان هذا دليلا على عدم الدخل، و هذا إطلاق مقامى.

و كذلك لو أنكرنا الأمر الأول، و قلنا أن قصد القرية من القيود التى يلتفت إليها الناس عادة و عرفا و رغم هذا بنينا على أن كل من شك فى أخذ قصد القرية و دخله فى الغرض، لو لم يقم عليه بيان، تجرى البراءة فى حقه، لو قلنا هذا، أيضا يلزم منه نقض الغرض، بسبب عدم بيان المولى بالجملة الخبرية لما لو كان له دخل فى غرضه للزم من عدم بيانه له نقضا للغرض، و بذلك نستكشف أيضا عدم الدخل فى الغرض و هذا إطلاق مقامى أيضا.

و أمّا إذا لم نقبل كلا الأمرين، و قلنا أن قصد القرية من القيود التى يلتفت إليها الناس عادة، خلافا للأمر الأول، و قلنا بأن الأصل الجارى عند الشك فى دخل قصد القرية فى الغرض، هو أصالة الاشتغال، لا أصالة البراءة، فحينئذ لا يكون المولى ناقضا لغرضه لو لم يبين اعتبار أخذ قصد القرية، حتى لو كان دخيلا فى غرضه، إذ لعله اعتمد فى مقام تحصيل غرضه على أصالة الاشتغال التى يجريها المكلف عند شكه فى دخل قصد القرية فى غرض المولى.

و بذلك، لا يكون المولى ناقضا لغرضه.

و عليه فلا يمكن أن نستكشف من عدم البيان عدم الدخول في الغرض.

و على هذا فمن ثبت عنده أحد الأمرين يتم عنده الإطلاق المقامى لنفى اعتبار قصد القرية.

و هذا التقريب يرد عليه اعتراضان.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٣

أ- الاعتراض الأول، هو أن يقال، إن هذا الإطلاق المقامى بهذا البيان لا يفيدنا شيئاً في أكثر الموارد و ليس هو المقصود.

و توضيح ذلك، هو أن يقال، بأن هذا الإطلاق المقامى بهذا البيان غاية ما يثبت هو، أن عدم بيان المولى لدخول قصد القرية بجمله خبرية، يكشف عن عدم كون قصد القرية دخيلاً في غرض المولى، و ذلك ببرهان لزوم نقض الغرض لو كان دخيلاً و لم يبينه، و هذا البيان إنما ينفع فيما إذا كنا قد أحصينا تمام ما صدر عن المولى من كلمات و بيانات و جزمنا بأنه لم يصدر منه شيء طيلة حياته بخصوص دخل قصد القرية في غرضه، بحيث ثبت عندنا سكوته المطلق عن هذه الناحية، حينئذ نقول، بأنه لو كان قصد القرية دخيلاً في غرضه و مع هذا سكت سكوتاً مطلقاً و لم يبين، يكون هذا نقضاً للغرض، و ببرهان نقض الغرض نستكشف من السكوت المطلق عدم دخله في الغرض.

و لكن لا- يمكن إن نستكشف من هذا الإطلاق المتوقف على إحراز السكوت المطلق و عدم البيان عدم دخله في غرضه، إذ لعلّ المولى يبين و لكن لم يصل إلينا.

إذن لا سبيل إلى إحراز السكوت المطلق في أكثر الموارد.

نعم إن الشيء الذى نحزره، هو سكوت المولى في خصوص هذا المورد عن قصد القرية حيث قال «اغسل ثوبك مرتين» دون أن يتطرق إلى قصد القرية أو يبين أنها دخيلة في الغرض.

و من الواضح أن سكوت المولى عند شخص هذا المورد و شخص هذا الخطاب ليس هو السكوت المطلق الذى يكشف لنا عن عدم دخل قصد القرية في غرضه، لأنه لا يلزم من سكوته في شخص هذا المورد و هذه اللحظة، لا يلزم من ذلك نقضه للغرض، إذ لعلّه قد يبين قبل هذا المورد و هذه اللحظة.

و بعبارة أخرى، أنه عندنا في المقام سكوتان.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٤

سكوت مطلق، و مطلق السكوت، أى السكوت في حال صدور شخص خطاب «اغسل ثوبك مرتين». فإنه و إن كان السكوت المطلق يكشف عن عدم اعتبار قصد القرية، و لكن لا سبيل إلى إحرازه.

و مطلق السكوت، أى سكوته عند صدور شخص هذا الخطاب، و إن كان يوجد سبيل إلى إحرازه، و هو شهادة الراوى مثلاً، و لكن هذا لا ينفعنا في لزوم نقض غرضه، إذ لعلّه قد يبينه في لحظة أخرى.

إذن فالإطلاق المقامى بهذا التقريب لا ينفع شيئاً.

ب- الاعتراض الثانى، على هذا التقريب، هو أن هذا التقريب يبرهن عقلاً- على أن قصد القرية ليس شرطاً واقعياً دخيلاً في غرض المولى واقعياً حتى لو أحرزنا السكوت المطلق، لأنه لو كان دخيلاً- واقعياً و على الإطلاق في غرض المولى و رغم سكوت المولى سكوتاً مطلقاً يلزم منه نقض الغرض، مع هذا كله، فإنّ هذا التقريب لا يبرهن على نفى احتمال أن يكون قصد القرية شرطاً ذكرياً، يعنى شرطاً عند ذكره و الالتفات إليه و لو على سبيل الصدفة.

و توضيح ذلك، هو أن الشروط على قسمين.

شروط تكون شرطيتها أو جزئيتها واقعياً على الإطلاق، بحيث تكون محفوظة حتى مع الغفلة و الذهول، بلحاظ هذا، يحكم بطلان العمل لو صدر ناقصاً من الغافل و الذاهل.

و هناك قسم آخر من الشروط، تكون شرطية، شرطية ذكرية، بمعنى أن الملتفت إلى كونه شرطاً يجب عليه الإتيان به، أما من تركه عن غفلة و ذهول، فلا ضمير عليه و عمله صحيح.

إذن فهذا الإطلاق المقامى بهذا البيان البرهاني الآنف، إنما ينفي الشرطية الواقعية المطلقة، دون أن ينفي الشروط المقيدة بالذكر و الالتفات، و لكن حتى لو قبلنا ما قيل حول القسم الأول، من أن الإطلاق لا ينفيه، لأنه بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٥

الشروط المغفول عنها عادة، و لذلك أوجبنا على المولى بيانه ليرفع عنهم الغفلة. أقول حتى لو قبلنا بهذا، فلا يلزم من عدم بيان المولى له نقض الغرض، لأنه إن كان كما ذكر أنه شرط ذكرى، و فرضنا أنه تجرى أصالة الاشتغال عند الالتفات، إذن فالمولى هنا لم ينقض غرضه و لو لم يبين، لأن الشرطية غير موجودة أصلاً بالنسبة إلى الغافل، و بالنسبة إلى الملتفت، هي موجودة، و تجرى في حقه أصالة الاشتغال.

فهذا البيان، مع قبولنا بالقسم الأول، لا يكفي لنفي الشرطية الذكرية و إن كان ينفي الشرطية الواقعية، و لكن المقصود في المقام، هو نفي الشرطية بكل أنحاءها بما فيها الشرطية الذكرية، هذا مضافاً إلى أنه يلزم عدم كون هذا الإطلاق مفيداً لمن لا يغفلون كغفلة الإنسان العرفي.

و عليه فهذا الإطلاق المقامى غير مفيد بسبب هذين الاعتراضين.

التقريب الثاني

للمسك بالإطلاق المقامى، و هو التقريب الوجيه، و حاصله، هو أن يدعى، أن المولى حينما يقول «اغسل - صل -» لا إشكال في أن مدلول خطابه هو الأمر و الجعل في مقام بيان الحكم، و ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام ما يأمر به و يطلبه، لكن لا بنحو يكون الأمر منظوراً إليه بالنظر الاستقلالية، بل بما هو طريق إلى غرضه، لأن المولى إنما يهتم بإيصال أمره إلى عبده باعتبار أن أمره كاشف عن غرضه، و ليس من باب أنه أمر بما هو أمر، فالأمر ملحوظ عرفاً من قبل الأمر بنحو المعنى الحرفي و بما هو معبر و كاشف عن الغرض، إذن فهو في مقام بيان تمام الغرض.

و حينئذ، فإذا ثبت بالظهور الحالى المقامى، أنه في مقام بيان تمام الغرض، و إن لم يكن الغرض هو المدلول المطابق للخطاب، و لكن حيث أن مدلوله المطابق، و هو الأمر، ملحوظ طريقاً إلى الغرض و كاشفاً عنه، فيكون

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٦

المولى بحسب ظهور حاله، في مقام بيان تمام غرضه عند التصدي لبيان تمام أمره، و حينئذ إذا سكت عن شيء و لم يبين دخل قصد القرية و لو بنحو الجملة الخبرية، ينعقد الإطلاق باعتبار الظهور الحالى، لا باعتبار برهان نقض الغرض، فيقال، بأن ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان تمام غرضه بواسطة أمره الكاشف عن غرضه، و حيث أنه لم يبين دخل قصد القرية في الغرض و لو بالجملة الخبرية، يستكشف من ذلك، عدم دخله.

و هذا إطلاق مقامى، يرجع إلى باب الظهور الحالى لكلام المولى، و لا بأس بادّعائه في المقام الأول و هو تأسيس الأصل اللفظى عند الشك في التبعية و التوصلية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٧

المسألة الثانية [الأصل العملى عند الشك فى التوصلية أو التبعية]

إشارة

و هي فيما إذا شك في كون واجب تعبديا أو توصليا بالمعنى المعروف للتوصلي، و هو ما لا يحتاج سقوطه إلى قصد القربة، فما هو الأصل العملي عند الشك، بعد فرض عدم الدليل الاجتهادي من الإطلاقات اللفظية، لإثبات التوصلية، فهل مقتضى القاعدة، هو أصالة البراءة، أو أصالة الاشتغال؟.

المتبادر إلى الذهن بدوا، أن المقام صغرى من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين، حيث أنه لو فرض اعتبار قصد القربة، فليس هو واجبا مستقلا، وإنما هو جزء من الواجب الأصلي، فيرجع الشك في الحقيقة، إلى دوران الأمر في الواجب، بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإذا بنى هناك على البراءة بنى هنا على البراءة، و إذا بنى هناك على الاشتغال، بنى هنا على الاشتغال. و لكن تفصيل الكلام في ذلك هو: أنه إن بنى على أن قصد القربة مما يمكن أن يتعلق به الأمر الشرعي، فإما أن يقال بتعلق نفس الأمر الأول به، بناء على إمكان أخذ قصد القربة قيدا في متعلق الأمر الأول، و إما بتعلق أمر ثان به، بناء على مسلك متمم الجعل، حيث يتصور أمران، أحدهما متعلق بذات الفعل، و الآخر متعلق بقصد القربة، فعلى هذين المسلكين تجرى البراءة عند الشك في اعتبار قصد القربة.

### [المسلك الأول: كون المقام من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين]

أما على المسلك الأول، و هو فيما إذا كان قصد القربة مما يمكن أخذه في الأمر الأول، إذن فحاله حال سائر ما يشك في جزئيه و شرطيته، فيكون  
بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٨  
المقام من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين، فتجربى البراءة هنا، بناء على جريانها هناك.

### [المسلك الثاني: كون الشك في الوجوب الزائد فتجربى البراءة عنه]

و أما على المسلك الثاني، القائل بتمتم الجعل، فإن متمم الجعل جوهرًا و روحًا روح الأمرين الضميين، و إن لم يكونا أمرين ضميين بحسب الجعل، و لكن كأنهما أمران ضميتان روحًا و جوهرًا.  
فعلى هذا، إذا شك في قصد القربة، يكون الشك في الوجوب الزائد، فتجربى البراءة، إذ يقال، بأن وجوب أصل الصلاة معلوم، و وجوب قصد القربة بالجعل الثاني مشكوك، فتجربى البراءة عن هذا الوجوب المشكوك.

### [المسلك الثالث: رجوع الشك فيه إلى الوجوب الزائد فتجربى البراءة]

و كذلك أيضا، تجرى البراءة، بناء على مسلكنا في تصوير حقيقة الواجب التعبدى، حيث أننا و إن ذهبنا إلى أن قصد القربة لا يمكن أن يتعلق به لا الأمر الأول و لا الأمر الثاني، و لكن مسلكنا أن الأمر التعبدى ينحل إلى أوامر متعددة، «إلى صلّ، و كلما صلّيت صلّ إلى أن تأتي بالصلاة بقصد القربة»، بينما الأمر التوصلي أمر واحد، يسقط بمجرد الإتيان بالفعل، و على هذا المسلك، لو شك في واجب، أنه تعبدى أو توصلي، فهذا معناه، الشك في وجود أمر ثانى ب «صلّ»، بعد أن أتيت بالصلاة بدون قصد القربة، و عدم وجود أمر ثانى، فيرجع الشك، إلى الشك في الوجوب الشرعى الزائد، فتجربى البراءة عنه.

نعم هذا الوجوب الشرعى الزائد المشكوك على مسلكنا، ليس هو وجوب قصد القربة، بل هو وجوب تكرار نفس الفعل.  
إذن على هذه المسالك الثلاثة ينبغي القول بإجراء البراءة، لأن التعبدية مرجعها إلى وجوب شرعى زائد، فالشك في التعبدية، شك في الوجوب الشرعى الزائد، فتجربى البراءة، كما هو الحال في سائر موارد الشك في التكليف.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٩

## [جريان أصالة الاشتغال عند المحقق الخراساني في المقام

إشارة

و إنما الكلام، بناء على مبنى المحقق الخراساني (قده) الذي يقول [١١٠]، بأن الأمر التعبدى، أمر واحد متعلق بذات الفعل، و لا يتصور الأمر بقصد القرية، لا بالجعل الأول، و لا بالجعل الثانى، كما لا يتصور أمرا ثانيا بذات الفعل، بل هو يرى، أن الأمر الأول متعلق بذات الفعل، و لكن فى موارد التعبديات، لا يسقط هذا الأمر، بمجرد الإتيان بالفعل، بل يبقى ببقاء غرضه، و حيث أن الأمر لا يسقط، فالعقل يحكم بلزوم الخروج عن عهده، و ذلك بإسقاطه [١١١] بالإتيان بالفعل مع قصد القرية، و على هذا المبنى، لو شكّ فى واجب، أنه تعبدى أو توصلى، فما هو الأصل العملى؟. فهل تجرى البراءة، أو الاشتغال؟؟.

ظاهر كلام المحقق الخراساني، أنه تجرى فى المقام، أصالة [١١٢] الاشتغال، حتى لو قيل بجريان البراءة فى موارد الأقل و الأ-كثر الارتباطيين.

و لتوضيح الحال فى ذلك، لا بدّ من استعراض المسألة فى جهتين.

الجهة الأولى، هو أنه، لو قلنا بالبراءة العقلية فى موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين، فهل تجرى البراءة العقلية فى المقام أو لا تجرى؟. الجهة الثانية، هو أنه لو قلنا بالبراءة الشرعية، فى موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين، فهل تجرى البراءة الشرعية فى المقام، أو لا تجرى؟. ففى الجهة الأولى، نتكلم فى جريان البراءة العقلية و عدم جريانها، و فى الجهة الثانية، نتكلم فى جريان البراءة الشرعية و عدم جريانها فى المقام.

أما الجهة الأولى: [ فى جريان البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان

إشارة

فالمحقق عندنا، أن البراءة العقلية، لا أساس لها فى الأحكام الشرعية،

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٠

إذ لا تؤمن بأصالة البراءة العقلية، و لا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و إن هذه القاعدة مطلب خلط فيه بين الأحكام الشرعية، و الأحكام العرفية العقلية، إذ أن مورد هذه القاعدة، هو أحكام العقلاء بالنسبة إلى مواليتهم، لا أحكام الشارع بالنسبة إلى المكلفين، و لكن الأصوليين، عمّموا هذه القاعدة للأحكام الشرعية أيضا، و هذا الأمر تحقيقه متروك إلى بحث البراءة إن شاء المولى تعالى.

إلّا أننا نتكلم بناء على مشربهم، من القول بقبح العقاب بلا بيان، و جريان البراءة العقلية، لنرى أنه، هل تجرى البراءة أو لا تجرى؟.

و من أجل توضيح ذلك لا-بدّ من استعراض مهم الوجوه التى يستند إليها، فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين، لإثبات الاشتغال العقلى، و المنع من جريان البراءة، لنرى أن تلك الوجوه التى يستدل بها هناك على الاشتغال، هل تجرى فى المقام أو لا تجرى؟. و على فرض جريانها، فهل أنّ الجواب الذى يجاب به عن تلك الوجوه فى تلك المسألة، يجاب به أيضا عن تلك الوجوه فى هذه المسألة، أو لا يجاب به عن تلك الوجوه فى هذه المسألة.

إذن فنستعرض مقدمة، مهمّ الوجوه التى تذكر أدلة على أصالة الاشتغال هناك و هى عديدة.

الوجه الأول

دعوى تشكيل العلم الإجمال فى موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ذلك بأن يقال بأن المكلف، إذا شك فى جزئية السورة، فيكون لديه علم إجمالى إما بوجود الأقل لا بشرط و مطلقا، أو بوجوبه بشرط شيء مقيدا، و هذا علم إجمالى يدعى تنجيذه فى موارد الأقل

و الأكثر الارتباطيين، حيث أنّ هذا العلم الإجمالي بوجوب شرعى، متعلق، إمّا بالمطلق، و إمّا بالمقيد.

و هذه الصيغة لإجراء أصالة الاشتغال بقانون العلم الإجمالي، لا معنى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١١

لادعائها في المقام، بناء على مسلك صاحب الكفاية و أمثاله [١١٣]، إذ نعلم بأن الوجوب الشرعى، قد تعلق بالمطلق، سواء كان تعبديا أو توصليا، و لم يتعلّق بالمقيد، لأن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر مستحيل، فالأمر الشرعى بناء على مسلك صاحب [١١٤] الكفاية و نظائره لم يتعلّق بالمقيد يقينا، سواء كان تعبديا أو توصليا، بل تعلق بالمطلق، فلا يوجد علم إجمالى بالوجوب المرّد بين المطلق و المقيد، فتلك الصيغة للعلم الإجمالى، غير واردة على المبنى الذى نتكلم عنه.

### الوجه الثانى

لإجراء أصالة الاشتغال العقلية، فى موارد الأقل و الأكثر، هو أن يقال:

بأنه لو سلّم، أنّ هذا العلم الإجمالى، منحل إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل، و إلى الشك البدوى فى وجوب الزائد على الكلام، و التفصيل فى مسألة الانحلال، لكن المكلف، يقطع بوجوب الأقل، و لا إشكال بوجوب الإتيان بما ينطبق عليه الأمر بالأقل، ليخرج عن عهده.

و من الواضح، أن الأمر بالأقل هنا، المعلوم تفصيلا، مرّد، بين أن يكون أمرا نفسيا استقلاليا، أو أمرا ضمنيا، لأن السورة إن كانت جزءا من الأمر بالأقل، «بالتسعة التى هى غير السورة» فيكون الأمر بالأقل أمرا ضمنيا، و إن لم تكن السورة جزءا، فالأمر بالأقل يكون استقلاليا، و هذا الأمر بالأقل، إن كان استقلاليا، فمتعلقه قابل للانطباق على التسعة المجردة عن العاشر، لأنّ متعلقه حينئذ يكون مطلقا، و أمّا إذا كان الأمر بالأقل أمرا ضمنيا، فالأمر الضمنى يستحيل أن يتعلّق بالمطلق، بل إنّما يتعلّق بالطبيعة المهملة الغير القابلة للسريان إلى فاقد القيد، «يعنى إلى التسعة المجردة عن العاشر».

إذن المكلف العالم تفصيلا بوجوب الأقل، لو أتى بتسعة بلا عاشر، فهو

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٢

لم يقطع بأن معلومه التفصيلى ينطبق على ما أتى به أو لا ينطبق على ما أتى به، لأن الأمر بالأقل إن كان أمرا ضمنيا، فمتعلقه لا يعقل فيه الإطلاق و الانطباق على الفاقد، و إن كان أمرا استقلاليا، فينطبق على الفاقد، إذن فهو يشك بأن متعلق الأمر بالأقل المعلوم تفصيلا، ينطبق على ما أتى به أو لا ينطبق على ما أتى به، فتجرى أصالة الاشتغال.

و هذه الصيغة لهذا الوجه الثانى لا- تجرى فى المقام، بناء على المبنى الذى نتكلم عليه، حيث نعلم على كل حال بأن الأمر تعلق بالمطلق، و لم يتعلّق بالمهمل بل بالمطلق، لاستحالة وقوف الأخر على خصوص الحصّة المقيدة بقصد القرية، إذن فالأمر تعلق هنا بالمطلق، و إنّما الشك فى أن غرض المولى استوفى بذلك أو لم يستوف، فانطبق متعلق الأمر المعلوم تفصيلا على ذات الصلاة، محرز وجدانا، و ليس هذا من قبيل ذاك، إذن فصيغة الوجه الثانى لو أجريت هناك، لا تجرى فى المقام.

### الوجه الثالث:

لو سلّم بأن الأمر بالأقل، على كل حال، متعلقه هو ذات الأقل، سواء كان أمرا استقلاليا أو أمرا ضمنيا، و ذات الأقل ينطبق على الفاقد كما ينطبق على الواحد، على كلام متروك إلى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لكن يقال، بأنّ المكلف لو أتى بالأقل من دون سورة، فما أتى به، و إن كان مصداقا للأقل وجدانا، لكن مع هذا لم يحرز سقوط الأمر بالأقل، فإن سقوطه بالإتيان بالأقل المجرد عن السورة مشكوك فيه، لوضوح أن الأمر بالأقل، إن كان أمرا استقلاليا، فسوف يسقط بالإتيان بمتعلقه، و أمّا إذا كان أمرا ضمنيا،

فباعتبار أن الأوامر الضمنية متلازمة في الثبوت و السقوط، فهو لا يسقط وحده، بل يسقط مع سائر الأوامر الضمنية الأخرى، إذن فسوف يبقى و لن يسقط في المقام.

و فرق هذا الوجه، عن الوجه السابق، أن في الوجه السابق، كان يقال، إن انطباق الأقل على المأتي به غير محرز، لأن الأقل، لعله ليس له إطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٣

للفاقد، أمّا في هذا الوجه الثالث، يفترض أن انطباق الأقل على الفاقد محرز، لكن سقوط الأمر المتعلق بالأقل غير محرز، فإن الأمر بالأقل معلوم تفصيلاً، و الشغل اليقيني يستدعي السقوط اليقيني، و في المقام، لو أتى بالأقل من دون زيادة، فهو لم يقطع بسقوط الأمر بالأقل، لأنّ الأمر بالأقل، إن كان ضمنياً فلا يسقط، و إن كان استقلالياً يسقط.

و هذا الوجه بهذه الصيغة، يمكن إجراؤه في محل الكلام، بأن يقال هنا أيضاً، أنّ الأمر المتعلق بذات الصلاة معلوم تفصيلاً و وجدانا، فلو أتى المكلف بذات الصلاة بلا قصد القربة، فإن كان هذا الأمر توصلياً، يسقط بالإتيان بذات الفعل، و إن كان تعدياً، فالمفروض على مبني «الآخوند» أنه لا- يسقط بالإتيان بذات الفعل، بل يبقى بقاء علتة و ملاكته، إذن فالمكلف، يشك في سقوط هذا الأمر المعلوم تفصيلاً، و عدم سقوطه، و حيث أن الشك في السقوط، فتجرى أصالة الاشتغال، لأن الشغل اليقيني، يستدعي الإسقاط اليقيني، فهذا الوجه بهذا التقريب، يمكن أن يأتي في محل الكلام.

الوجه الرابع:

لو تركنا الأمر، و قطعنا النظر عنه، و قلنا أنه من ناحية الأمر، لم يحصل تنجيز، و لكن نلتفت إلى الغرض و الملاك، فإن الواجب الارتباطي، و راءه غرض معلوم وجدانا، فمثلاً- معراجية المؤمن التي هي غرض من الصلاة و لو بمعنى شأنية المعراجية لا- فعلية المعراجية، فهذا الغرض و هذه المعراجية الشأنية، يشك بحصوله بالأقل، فلعله لا يحصل إلّا بضم السورة إلى الأقل، فيكون المورد، من موارد الشك في المحصل للغرض المولوي المعلوم وجدانا، و كلّما كان الشك في المحصل تجرى أصالة الاشتغال.

و هذا الوجه بنفس صيغته يمكن إجراؤه في محل الكلام أيضاً، بأن يقال، يوجد هنا غرض معلوم للمولى، و هذا الغرض يشك في تحصيله بالإتيان بالصلاة بدون قصد القربة، إذن فيكون من الشك في المحصل، فتجرى أصالة الاشتغال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٤

و فرق هذا الوجه عن الوجوه السابقة، أن هذا الوجه الرابع، ناظر إلى الغرض و الملاك، و الوجوه السابقة، ناظرة إلى مرحلة الوجوب، لا إلى مرحلة الملاك:

إلى هنا اتضح، أن الوجهين الأولين بصيغتهما المطروحة، لا يمكن إجراؤهما في محل الكلام، على المبني الذي نلاحظه، و أمّا الوجهان الأخيران بصيغتهما المطروحة، يمكن إجراؤهما في محل الكلام.

فمن هنا يقع الكلام، في أن الوجه الثالث أو الرابع اللذين يمكن إسراؤهما في محل الكلام، هل أن الجواب الذي يجب به عنه هناك و يثبت به البراءة، أيضاً يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، أو لا يمكن إسراؤه؟. فإن فرض أن ذاك الجواب الذي أوجب به عن الوجه الثالث و الرابع في تلك المسألة يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، إذن تثبت البراءة في كلا المقامين، و أمّا إذا كان ذاك الجواب لا يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، فتثبت حينئذ، فرضية الآخوند «قد»، و هي جريان البراءة هناك، و أصالة الاشتغال هنا، و إذا كان الجواب الذي أوجب به هناك، لا يجري هنا، إذن ما ذا هو الجواب؟.

و الآن نتقل إلى تشخيص الجواب، حتى نرى أن الجواب الذي أوجب به عن الوجه الثالث و الرابع هناك، هل يجري هنا في المقام، أو لا يجري؟.

و لنبدأ بالوجه الثالث.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٥

بيان دفع الوجه الثالث

الوجه الثالث لأصالة الاشتغال هو، دعوى أن الأمر بالأقل معلوم تفصيلا، و العقل يحكم بلزوم تحصيل الجزم بسقوطه، لأن الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، و من الواضح، أن المكلف فى باب الأقل و الأ-كثر، لو أتى بالتسعة أجزاء و لم يأت بالجزء العاشر المشكوك، فهو لا- يعلم بسقوط الأمر بالأقل، لأن الأمر بالأقل، إن كان استقلاليا، يسقط، و إن كان ضمنيا فلا يسقط، للتلازم بين الأوامر الضمنية فى السقوط و الثبوت، إذن فلا بدّ من الإتيان بالزائد لكى يحصل الفراغ اليقيني و العلم بالسقوط، و معه تجرى أصالة الاشتغال فى باب الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و هذا الوجه الثالث، يدفع فى باب الأقل و الأكثر، بهذا البيان و يقال:

بأن المكلف، إن أتى بالتسعة، و لم يأت بالعاشر، فهو و إن كان يشك فى سقوط الأمر بالأقل لاحتمال كونه ضمنيا، و لكن هذا الشك فى سقوط الأمر بالأقل، هو من تبعات الشك فى وجود الأمر الضمنى الزائد، لأنّ المكلف إنما يشك فى سقوط الأمر بالأقل، لاحتمال أن يكون الأمر بالأقل توأما مع أمر ضمنى آخر، و هو الأمر بالزائد، فإذا كان الشك فى السقوط من تبعات الشك فى تكليف زائد، فحينئذ، التأمين عقلا، عن ذاك المنشأ، عن التكليف بالزائد، يستدعى عقلا أيضا، التأمين من ناحية هذا الشك فى السقوط، فلا تجرى أصالة الاشتغال.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٦

و خلاصة هذا البيان، أن الشك فى السقوط على نحوين.

فتارة يكون الشك فى السقوط، ناشئا من الشك فى تكليف زائد، بحيث يكون الشك فى التكليف الزائد، تحت البراءة عقلا، إذن فمثل هذا الشك فى السقوط الذى هو من تبعات الشك فى التكليف الزائد، هو أيضا تحت البراءة عقلا، و لا يحكم العقل بأصالة الاشتغال فى مثله.

و تارة أخرى يكون الشك فى السقوط، لا بسبب الشك فى تكليف زائد، كما لو فرض أن المكلف شك فى أنه صلّى أو لم يصلّ، فهنا شكّه فى السقوط ليس ناشئا من الشك فى تكليف زائد، لكى يكون تحت التأمين العقلى، بل فى مثل ذلك تجرى أصالة الاشتغال لا البراءة.

و الكلام فى بحث الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، أن الشك فى سقوط الأمر بالأقل، ناشئا من الشك فى التكليف الزائد، و حيث أن الشك فى التكليف الزائد، مشمول للبراءة العقلية، إذن فالشك فى السقوط الناشئ من تبعات ذلك الشك فى التكليف الزائد، أيضا يكون مشمول للبراءة العقلية، و بذلك يندفع الوجه الثالث فى بحث الأقل و الأكثر، لإثبات الاشتغال.

لكن هذا الدفع، لا يأتى فى محل الكلام، حيث أن الشك فى سقوط الأمر بالصلاة عند الإتيان بها، لا بقصد القربة، ليس ناشئا من الشك فى التكليف الزائد، إذ لا- يحتمل التكليف بقصد القربة بحسب الغرض، حيث أن الكلام على مبنى من لا- يتعقل انبساط التكليف على قصد القربة، فالشك فى سقوط الأمر بالصلاة عند الإتيان بها، بلا قصد القربة، ليس من تبعات شك بدوى فى تكليف زائد، حتى يكون التأمين العقلى بلحاظ المنشأ، ساريا أيضا إلى تبعاته.

إذن فالشك فى سقوط الأمر بالصلاة عند الإتيان بها بلا- قصد القربة، داخل فى الشك فى السقوط الغير الناشئ من الشك فى التكليف الزائد، فتجربى فيه أصالة الاشتغال.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٧



## دفع بيان دفع الوجه الثالث

سبق بيان، يمكن من خلاله إيجاد فرق بين مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين، و بين محل الكلام، فهناك يقال، أن الشك في السقوط مجرى للبراءة، لأنه من تبعات الشك في التكليف البدوي الزائد.

و أما هنا، فالشك في السقوط، مجرى لأصالة الاشتغال، لأنه ليس من تبعات الشك البدوي في التكليف الزائد.

إلا أن هذا البيان، ليس صحيحا، و توضيح ذلك:

أن الشك في السقوط، على نحوين.

النحو الأول هو: أن يكون الشك في سقوط الأمر ناشئا من احتمال مطلب يرجع إلى المولى بيانه.

و النحو الثاني هو: أن يكون الشك في السقوط، ناشئا من جهة ترجع إلى العبد لا إلى المولى.

و حينئذ، النحو الثاني للشك في السقوط، مجرى لأصالة الاشتغال عقلا، و هو ما إذا كان الشك في السقوط، ناشئا من جهة ترجع إلى العبد و ليس من وظيفه المولى بيانها.

و مقصودنا من هذه الجهة، هي عالم الامتثال، بمعنى أن يكون الشك في السقوط، ناشئا من شك المكلف في الامتثال و عدمه، كما لو علم بأن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٨

الصلاة واجبة، و شك في سقوط هذا الأمر، للشك في أنه صلى أم لا؟. و هنا تجرى أصالة الاشتغال بلا إشكال.

و أما النحو الأول للشك في السقوط، و هو فيما إذا كان الشك في السقوط، ناشئا من جهة غير الامتثال، سواء كانت هذه الجهة، عبارة عن وجوب شيء زائد، كما هو الحال في موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين، أو كانت عبارة عن دخل شيء زائد في الغرض، كما هو الحال في موارد التبدي و التوصلي، فعلى كل حال، المنشأ للشك في السقوط، أمر يعود إلى المولى لا إلى العبد، فإن المولى، هو الذى يبين الأمر بالزائد، و هو يبين، دخل قصد القربة في الغرض.

و الشك في السقوط، نشأ من الشك في دخل الزائد، إما في الأمر كما هو الحال في غير قصد القربة، و إما في الغرض كما هو الحال في قصد القربة.

إذن فمثل هذا الشك في السقوط، يكون مجرى للبراءة عقلا، لأنه يرجع إلى الشك في جهة ترجع إلى المولى، لا إلى العبد.

و على هذا، إذا بينا هذا المطلب بهذه الصيغة نقول في المقام، أنه لا- فرق في جريان البراءة، بين موارد الأقل و الأكثر، و بين محل الكلام، لأن الشك في السقوط في كل منهما، لا يرجع إلى الشك في ذات الامتثال و في ذات الإتيان بالمتعلق الذى هو في عهدة المكلف، و إنما يرجع إلى خصوصيات، في عهدة المولى بيانها، و هى دخل الزائد في الأمر أو دخله في الغرض.

إذن فالبراءة، تجرى في كلا الحالين، هذا هو البيان الأول مع جوابه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣١٩

## بيان، دفع الوجه الرابع

البيان الثانى لتصوير الفرق بين مسألة الأقل و الأكثر، و بين محل الكلام، مبنى على الوجه الرابع القائل بمسألة الغرض، و القائل أيضا في مسألة الأقل و الأكثر، أنه يعلم بوجود غرض وحدانى مترتب على مجموعة من الأجزاء و الشرائط، فإذا شك في جزئية شيء أو شرطيته، يكون من موارد الشك في المحصل بالنسبة إلى ذلك الغرض، فإن الغرض معلوم، و إنما الشك في المحصل له، و الشك في المحصل مجرى لأصالة الاشتغال.

و هذا الوجه الرابع يجاب عنه هناك ببيان، و هو أن يقال: بأن الشك في المحضّل للغرض بما هو غرض، ليس مجرى لأصالة الاشتغال، بل الشك في المحضّل للواجب، يكون مجرى للاشتغال، و ذلك، لأن الغرض بما هو غرض، لا يقع تحت عهدة المكلف عقلا حتى يكون ملزما بإيجاد محضّله، كما يقع الواجب بما هو واجب في عهده عقلا، و إنّما يقع الغرض في عهدة المكلف، بمقدار ما تصدّى المولى لتحصيله و التسبب إليه تشريعا، و من الواضح، أنّ هذا المقدار الذي تسبّب المولى إلى تحصيله تشريعا، هو مردّد بين الأقل و الأكثر، حيث لا علم بأن المولى هل أمر بالتسعة أو أمر بالعشرة، فالقدر المتيقن من تصدّى المولى و تسببه التشريعي إلى التحصيل، إنّما هو التسعة، و الزائد على ذلك مشكوك، فيكون مجرى للبراءة.

و هذا الجواب يتم في المقام، في موارد يكون الجزء المشكوك، أو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٠

الفيد المشكوك، ممّا يمكن للمولى التصدى إلى تحصيله بالأمر به، كما هو الحال في السورة مثلا، و أمّا إذا كان الشك، في دخل شيء في الغرض، و كان لا يعقل للمولى تحصيله و التسبب إليه تشريعا، كما هو الحال في قصد القربة، فحينئذ، الغرض بنفسه يقع تحت العهدة.

فهناك فرق بين غرض، يتمكن المولى من التصدى إلى تحصيله، و غرض لا يتمكن المولى من التصدى إلى تحصيله، فالغرض الذي يمكن للمولى التصدى إلى تحصيله بالأمر بمحضّله، فمثل هذا الغرض لا يقع تحت العهدة بما هو غرض، و إنّما الذي يقع تحت العهدة عقلا، هو مقدار ما تصدّى المولى إلى تحصيله من ذلك الغرض، و أمّا إذا كان الغرض سنخ غرض، لا يتمكن المولى من التصدى إلى التسبب لتحصيله تشريعا، كما لو كان المولى عاجزا عن الكلام أصلا، فمثل هذا الغرض بما هو غرض، يقع في العهدة، فإذا شكّ في محضّله، تجرى أصالة الاشتغال.

و بحث التعبدى و التوصلى، من قبيل القسم الثانى للغرض، لأن المفروض، أن المولى لا يتمكن من الأمر بقصد القربة، فتجربى أصالة الاشتغال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢١

دفع بيان دفع الوجه الرابع

و هذا البيان لوجه الفرق، أيضا بين مسألة الأقل و الأكثر، و بين محل الكلام، بحيث لو بنى على البراءة هناك، يبنى على الاشتغال هنا غير تام، و ذلك لوضوح، أن المولى و إن كان لا يتمكن من الأمر بقصد القربة، لكن يتمكن من التصدى لتحصيله، و لو بالإخبار عن غرضه، و بهذا يكون أيضا الغرض داخلا في العهدة بمقدار التصدى لا أكثر من ذلك، و لا يقاس هذا على ما إذا كان المولى لا يتمكن من الكلام أصلا، إذ لا بأس حينئذ بافتراض دخول الغرض بما هو غرض في العهدة، و أمّا في المقام، فالتصدّى للتحصيل المولوى، أيضا ممكن، لكن لا بالأمر و بالجملة الإنشائية، و إنّما بالجملة الخبرية، فالكلام فيه هو الكلام في الأقل و الأكثر. و هكذا يتضح، أن الصحيح، هو أنه لو بنى على البراءة العقلية في الأقل و الأكثر الارتباطيين، ينبغى أن يبنى على البراءة العقلية في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٢

الجهة الثانية في جريان البراءة الشرعية و عدم جريانها

و أما الكلام في البراءة الشرعية، فهو أنه، لو قلنا بجريانها في الأقل و الأكثر الارتباطيين، فقد يقال في المقام، في التعبدى و التوصلى، بعدم جريانها، و ذلك، لأن أدلة البراءة الشرعية ناظرة إلى التكاليف، و من الواضح أن في مقام التعبدى و التوصلى، المفروض أنه، لا

يحتمل التكليف بقصد القربة، وإنما المحتمل، دخله في الغرض الواقعي لا- في التكليف، وحيث أنه لا يحتمل التكليف به، وإنما يحتمل دخله في الغرض الواقعي لا في التكليف، وحيث أنه لا يحتمل التكليف به، وإنما يحتمل دخله في الغرض الواقعي، فلا معنى لجريان البراءة الشرعية في المقام، لأنَّ جريانها، إنما يأتي، فيما إذا شك في الوجوب، أو الحرمة، كما هو الحال في موارد الأقل و الأكثر.

و أما هنا فلا شك في الوجوب و الحرمة، إذ لا يعقل تعلق الأمر بقصد القربة، وإنما الشك في أمر واقعي، و هو دخل قصد القربة في الغرض، إذن فلا تجرى البراءة الشرعية من هذه الناحية، و لا يكون دليل البراءة الشرعية شاملاً له.

و هذا الكلام و البيان للفرق، في غير محله، و ذلك، لإمكان دعوى أن دليل البراءة الشرعية، لا- يختص بخصوص ما كان حكماً إنشائياً، بل كما يشمل الأحكام الإنشائية، يشمل أيضاً كل جهة مولوية قابلة عقلاً للتحميل من جهة المولى على العبد، سواء كانت هذه الجهة حكماً إنشائياً أو غرضاً

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٣

نفسانياً، أضف إلى ذلك، أن عناوين الإلزام و التكليف، تنتزع حتى من الجملة الخبرية، فإن المولى إذا بين دخل قصد القربة في الغرض، و لو بنحو الجملة الخبرية، ينتزع من ذلك عرفاً عنوان التكليف و الإلزام، و هذا أيضاً، يكفي في شمول دليل البراءة الشرعية له.

إذن فالصحيح، هو جريان البراءة عقلاً، لو قيل بالبراءة العقلية، و شرعاً أيضاً.

هذا تمام الكلام في بحث التعبدى و التوصلى، و من الكلام في قصد القربة، ظهر الكلام في مثل قصد الوجه، و التمييز، بلا حاجة إلى تخصيص كلام لهذه التوابع.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٤

الفصل الثانى

## في تقسيمات الواجب

### إشارة

الواجب، كما ينقسم إلى تعبدى و توصلى، ينقسم أيضاً إلى نفسى و غيرى، و تعينى و تخييرى، و عينى و كفائى. و لهذا عقد فصل آخر، لتحقيق مقتضى إطلاق الصيغة، فهل أن إطلاق الصيغة، يقتضى كون الواجب نفسياً تعينياً عينياً، فى مقابل الغيرى و التخييرى و الكفائى؟. و من هنا يقع الكلام فى ثلاث جهات.

### الجهة الأولى [مقتضى إطلاق الصيغة، من حيث النفسى و الغيرى]

### إشارة

الكلام فى هذه الجهة، يدور حول تحقيق مقتضى إطلاق الصيغة، من حيث النفسى و الغيرى، فيما إذا قال المولى، «توضاً، و أنصب السلم»، و دار أمر الموضوع و نصب السلم، بين أن يكون واجباً نفسياً، أو واجباً غيرياً، فما هو مقتضى إطلاق الصيغة؟. المعروف أن إطلاق الصيغة، يقتضى النفسى، فى مقابل الغيرى، و هذا المطلب يمكن أن يبين بثلاث تقريرات.

## [تقريبات اقتضاء الصيغة للنفسية]

## التقريب الأول:

هو دعوى التمسك بالإطلاق الأحوالى للوجوب، فى دليل «توضاً»، إذ

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٥

يقال، أن مقتضى الإطلاق الأحوالى للوجوب، فى هذا الدليل، أن وجوب الوضوء ثابت فى كل الأحوال، سواء، وجبت الصلاة، أو لم تجب، و سواء، زالت الشمس، أو لم تزل، و هذا يستلزم كونه واجبا نفسيا، إذ لو كان غيريا، لاستحال إطلاقه الأحوالى، لفرض عدم وجود الأمر بذى المقدمة، و عدم فعليتها، لأنّ الوجوب الغيرى، ملازم للوجوب النفسى لذى المقدمة. و إذا ثبت بالإطلاق الأحوالى لدليل «توضاً»، أن وجوب الوضوء ثابت على كل حال، إذن تثبت النفسية، و النفسية هذه، تكون مدلولاً للالتزام للإطلاق، لا مدلولاً مطابقياً، لأنّ المدلول المطابقي، إنّما هو الإطلاق الأحوالى، و شئون الوجوب لتمام الأحوال، و هذا بما هو هو، ليس معناه الوجوب النفسى، و لكن هذا الإطلاق فى المقام يستلزم نفي الغيرية، و بالتالى تتعين النفسية.

و استفادة النفسية من الإطلاق بهذا التقريب، يتوقف على تصوير الإطلاق الأحوالى، و على أن لا يكون هذا الواجب المشكوك فى كونه نفسياً أو غيرياً، ملازماً مع ذاك الوجوب النفسى على كل تقدير.

و توضيح ذلك: أن المولى، تارة يقول، «توضاً»، من دون أن يقيّد وجوب الوضوء بالزوال، و لا- ندرى، أنّ وجوب الوضوء منوط بوجوب صلاة الظهر، أو من ناحية كونه واجبا نفسياً؟. ففى مثل ذلك، يمكن إثبات النفسية بالإطلاق الأحوالى بالبيان السابق. و تارة أخرى، يقول المولى، «توضاً إذا زالت الشمس»، بحيث كان وجوب الوضوء مقيّداً بقيد، ففرض أنّ ذاك القيد ملازم دائماً مع وجوب الصلاة.

إذن الإطلاق هذا، بهذا التقريب، لا يكون تاماً، لأن النفسية، إنّما أثبتت بالدلالة الالتزامية للإطلاق الأحوالى، و هنا لا يوجد إطلاق أحوالى فى الوجوب بحسب الفرض، لكى يثبت بهذا الإطلاق، أن الوجوب ثابت على كل حال، سواء زالت الشمس أو لم تزل، كى يستنتج من ذلك، أنّ الوجوب نفسى لا غيرى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٦

إذن هذا التقريب قاصر فى الجملة، بمعنى أنه يفيد، لإثبات النفسية فيما إذا فرض إطلاق أحوالى فى دليل وجوب الوضوء، بحيث يشمل صورة فقدان وجوب الصلاة، و أمّا إذا لم يكن فيه مثل هذا الإطلاق الأحوالى، فليس بالإمكان، إثبات كون الوضوء واجبا نفسياً.

و قد يقال، و إن كان هذا الإطلاق قاصراً عن إثبات النفسية فى هذا الفرض، لكن لا أثر لذلك، فإنه، إذا قال المولى «توضاً»، فهنا، أثر فى إثبات النفسية، و هو فعلية الوجوب على جميع الأحوال، حتى قبل الزوال، و لكن إذا قال المولى «إذ زالت الشمس فتوضاً»، فهنا لا بدّ من الإتيان بالوضوء بحكم العقل على كل حال، إمّا لأنه نفسى، أو لأنه ممّا توقف عليه الواجب النفسى الذى هو الصلاة و لا أثر لإثبات النفسية و الغيرية، لأنه إذا لاحظنا حالة ما قبل الزوال فلا يجب الوضوء سواء كان نفسياً أو غيرياً و يجوز تركه لأنه مقيّد بالزوال، إذن، فقبل الزوال، هو حالة عدم زوال و يجوز تركه، و إذا لاحظنا حالة ما بعد الزوال، فعلى كل حال لا بدّ من الوضوء، سواء كان نفسياً أو غيرياً، فأى أثر يبقى للإطلاق الذى يثبت النفسية، إذن فلا أثر للنفسية حينئذ.

و هذا الكلام غير صحيح، فإنه يبقى مع هذا أثر للنفسية فإن إطلاق الصيغة فى قوله، «توضاً إذا زالت الشمس»، إن كان يوجب النفسية، إذن يتسجّل على المكلف واجبان نفسيان، أحدهما الوضوء، و الآخر الصلاة، بحيث لو تركهما معاً، لعوقب بعقابين، لأنه ترك واجبين نفسيين، بخلاف ما إذا كان إطلاق الصيغة لا يقتضى النفسية هنا فإنه لا يثبت حينئذ واجبان نفسيان من ناحية الدليل الاجتهادى و لا بد

حينئذ من الرجوع إلى الأصول العملية، و تحقيق ما تقتضيه حسبما يأتي إن شاء الله في بحث الواجب النفسى و الغيرى من أبحاث مقدمة الواجب النفسى و الغيرى من أبحاث مقدمة الواجب.

إذن فهنا يوجد أثر على كل حال، لإثبات النفسية بإطلاق الصيغة، و بهذا يتحصل أن هذا التقريب الأول لإثبات النفسية بالدلالة الالتزامية للإطلاق الأحوالى يتم فى بعض الصور دون بعضها الآخر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٧

### التقريب الثانى

لإثبات النفسية، هو، أن نلاحظ دليل «صل»، لا دليل «توضاً»، و نتمسك بإطلاق المادة فى الدليل الملحوظ، لنفى قيديه الوضوء للصلاة و بعد نفي كون الوضوء قيدها للصلاة بإطلاق المادة فى دليل «صل»، يثبت أن الوضوء ليس واجبا وجوبا غيريا قيديا، بل هو واجب وجوبا نفسيا، فتكون النفسية مدلولاً التزامياً لإطلاق المادة فى دليل «صل».

و هذا التقريب يتوقف على افتراض عدة أمور:

الأمر الأول: أن يكون هناك دليل، على وجوب ذاك الواجب النفسى الذى يحتمل كون الوضوء مقدمه له، لا ان يكون وجوبه أمراً محتملاً بنفس دليل «توضاً»، من دون أن يكون له دليل خاص يدل على وجوبه، فمثلاً- يرد فى رواية «إذا زرت «مسلماً فتوضاً»، و نفرض أنه لا- يوجد دليل على وجوب ركعتى الزيارة حتى نتمسك بإطلاق المادة فى ذلك الدليل، و إنما وجوب ركعتى صلاة الزيارة أمر محتمل بلحاظ دليل «توضاً» فقط، إذن فى مثل ذلك، لا معنى للرجوع إلى إطلاق المادة، فى دليل وجوب ركعتى صلاة الزيارة، إذن، فأولاً، يتوقف التقريب الثانى على أن يكون الواجب النفسى، ذا دليل معتبر مفروغ عنه، حتى يتمسك بإطلاق المادة فيه، لا أن يكون وجوبه أمراً محتملاً بنفس دليل ما يحتمل كونه مقدمه له.

الأمر الثانى: أن يكون الوجوب الغيرى المحتمل فى المقام، وجوباً غيرياً بملاك التقييد الشرعى، لا وجوباً غيرياً بملاك التوقف التكويني و الواقعى، فإنّ المقدمات على ما يأتي فى بحث مقدمة الواجب على نحوين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٨

أ- أحدهما، مقدمه يتوقف عليها الواجب عقلاً و تكويناً و خارجاً، من قبيل نصب السلم للكون على السطح.

ب- و الآخر، مقدمه، إنما صارت مقدمه، لأخذها قيدها فى الواجب، من قبيل مقدمية الوضوء للصلاة، باعتبار أخذ الوضوء قيدها فى الصلاة.

و حينئذ، هذا المطلب الذى أمر به المولى، و تردد أمره بين أن يكون واجبا نفسياً أو غيرياً، إن كان وجوبه الغيرى المحتمل، بملاك التقييد الشرعى فى الواجب الآخر، فحينئذ، يمكن نفي هذا التقييد بإطلاق المادة فى دليل الواجب الآخر، و أمّا إن كان وجوبه الغيرى المحتمل بملاك التقييد التكويني، فحينئذ، لا يمكن نفي هذه المقدمية بإطلاق المادة فى دليل الواجب الآخر كما هو واضح، لأنّ دليل الواجب الآخر، إنما ينفي أخذ القيد من قبل الشارع، و لا ينفي توفقه على قيد تكوينى خارجى، فمثلاً لو قال المولى، «أنصب السلم»، و شك فى أن نصب السلم، هل هو واجب نفسى مضافاً إلى الكون على السطح، بحيث يوجد واجبان نفسيان، أو أنه أمر مقدمى، من أجل الكون على السطح؟. فهنا لا يمكن الرجوع إلى دليل «كن على السطح» لنفى تقييده بنصب السلم، لأن نصبه مقدمه تكوينية و ليس قيدها شرعياً.

إذن فالتقريب الثانى، لإثبات النفسية، يتوقف ثانياً على أن يكون الواجب الغيرى المحتمل، محتملاً بلحاظ المقدمية الشرعية و القيدية الشرعية، لا بلحاظ المقدمية التكوينية.

الأمر الثالث: أن لا- يكون هذا البيان المجمل المردد بين النفسى و الغيرى، متصلاً بخطاب ذى المقدمه، «بخطاب صل»، بل يكون

منفصلا عنه، إذ لو كان هذا الخطاب المرّد بين النفسية والغيرية و هو خطاب «توضاً»، متصلاً بـ«صلّ» حينئذ، سوف يسرى إجماله إلى نفس خطاب «صلّ»، فيتعدّر التمسك بإطلاق المادة في خطاب «صلّ».

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٩

فإذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، يصح هذا التقريب الثاني لإثبات النفسية، وإذا لم تتم فلا يصح هذا التقريب.

### التقريب الثالث:

لإثبات النفسية، هو إجراء الإطلاق في نفس دليل «توضاً»، بنحو يثبت النفسية ابتداءً بالدلالة المطابقيه، لا بالدلالة الالتزامية كما هو الحال في التقريبات السابقين، وذلك بأن يقال، أن النفسية والغيرية خصوصيتان في الوجوب، وإحداهما وجودية، وهي خصوصية الغيرية، والأخرى عدمية، وهي خصوصية النفسية، لأن الوجوب النفسي هو الوجوب الذي لم ينشأ من وجوب آخر، إذن فخصوصيته عدمية، والوجوب الغيري هو الوجوب الذي ينشأ من وجوب آخر، إذن فخصوصيته وجودية.

وكلما دار أمر مراد المتكلم العرفي، في أن يكون متخصصاً بخصوصية وجودية، أو خصوصية عدمية، و كان اللفظ على حد واحد بالنسبة إلى كل من هاتين الخصوصيتين، يتعين حمل المراد على الخصوصية عدمية، ويكون عدم بيان الخصوصية الوجودية بنفسه بياناً للخصوصية عدمية، لأنّ الخصوصية عدمية أخف مئونة في مقام البيان من الخصوصية الوجودية، كما هو الحال في الإطلاق والتقييد، فلو قال «أحلّ الله البيع» فإن اسم الجنس موضوع لذات الطبيعة، فإذا تردّد أمر البيع، بين أن يكون مطلقاً أو مقيداً، يثبت الإطلاق، ببيان أن الإطلاق أمر عدمي، والتقييد أمر وجودي، والعرف يرى أن الخصوصية الوجودية كلفة زائدة، فيكون عدم بيان الخصوصية الوجودية، وهو الإطلاق، بياناً للخصوصية عدمية، وهي التقييد.

و في المقام، الوجوب، أمره دائر أيضاً، بين أن يكون متخصصاً بخصوصية وجودية، وهي القيدية، أو بخصوصية عدمية، وهي النفسية، و حينئذ يقال، بأن الخصوصية الوجودية أشدّ مئونة عند العرف من الخصوصية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٠

العدمية، فعدم بيان الخصوصية الوجودية و هي القيدية، يكون بياناً للخصوصية عدمية و هي النفسية.

و هذا التقريب ينحل إلى كبرى و صغرى:

الكبرى: هي أنه كلما دار الأمر بين خصوصيتين، إحداهما عدمية، والأخرى وجودية، يقال أن عدم بيان الوجودية بيان للعدمية.

والصغرى: هي أنه في محل الكلام، النفسية خصوصية عدمية، والغيرية خصوصية وجودية، والنتيجة هي أن الإطلاق يثبت النفسية.

و هذا التقريب محل للإشكال، كبرى و صغرى:

أمّا صغرى، فلا بدّ النفسية والغيرية كلاهما أمر وجودي، فإنّ الوجوب النفسي الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، ليس قوامه بمجرد أن لا يكون ناشئاً من ملاك في الغير، بل هو متقومٌ بحدّ وجودي، و هو أن يكون ناشئاً من ملاك في نفسه، فالوجوب إن كان ناشئاً من ملاك في غيره، فهذا لا يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته مستقلاً، و إن كان ناشئاً من ملاك في نفسه فهذا الذي يحكم العقل باستحقاق العقاب عليه مستقلاً.

إذن فكلتا الخصوصيتين خصوصية وجودية.

و أمّا كبرى، فقد تقدّم في مطاوي كلماتنا، أنه ليس كلما دار الأمر بين خصوصيتين، إحداهما وجودية والأخرى عدمية، يقال بأن عدم بيان الخصوصية الوجودية، يكون بياناً للخصوصية عدمية، و لا يتوهم أن هذا هو نكتة إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة في أسماء الأجناس، فلو قال المولى «أكرم العالم»، و علمنا أن العالم مقيّد بخصوصية، و هذه الخصوصية هي، إمّا العدالة، و إمّا عدم الفسق، و هما خصوصيتان متلازمتان بحسب الخارج فرضاً، و لكن لا ندرى، أن المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي، هل هو العدالة، حيث أنه

لا يمكن إحرازه بالاستصحاب، أو عدم الفسق، بنحو يمكن إحرازه بالاستصحاب، و لنفرض بالاستصحاب العدمي الثابت قبل البلوغ، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣١

بينما هنا لا يمكن بالإطلاق، تعيين أن المأخوذ هو خصوصية عدم الفسق، لا خصوصية العدالة، لأن كلاً من الخصوصيتين في المقام خصوصية زائدة تحتاج إلى بيان، و الإطلاق ينفي كلا من الخصوصيتين و المفروض العلم بأخذ إحداهما في موضوع الحكم الشرعي، و لا يوجد هناك نكتة لاستظهار أن المأخوذ هو الأمر العدمي لا الأمر الوجودي.

فليست هذه الكبرى هي الأساس لإثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة في اسم الجنس، و ذلك لما حققناه في بحث المطلق و المقيد، من أن مقدمات الحكمة، ليست وظيفتها إثبات الإطلاق للحاظي، في مقابل التقييد للحاظي، بل وظيفتها، إثبات الحكم على الجامع، بين المطلق و المقيد، المسمى بالمطلق الذاتي و باللابشرط المقسمي، إذ لم نجعل هناك، عدم التقييد للحاظي، بيانا للإطلاق للحاظي، بل جعلنا عدم بيان التقييد للحاظي، بيانا، لكون الحكم قد ثبت على الجامع، بين المطلق للحاظي و المقيد للحاظي، دون أن يسرى لا إلى مئونة التقييد للحاظي، و لا إلى مئونة الإطلاق للحاظي، فليس الأمر هناك دائرا بين خصوصية وجودية و خصوصية عدمية، بل بين الخصوصية و اللاخصوصية أصلا.

و عليه فلا يمكن جعل هذه الكبرى قانونا لمقدمات الحكمة في بحث المطلق و المقيد، فمقدمات الحكمة في اسم الجنس، لا تثبت الخصوصية العدمية، و لا الخصوصية الوجودية، بل تثبت الحكم على الجامع، بين المطلق و المقيد المسمى باللابشرط المقسمي على تفصيل في بحث المطلق و المقيد.

نعم هذه الكبرى صحيحة بمقدار «ما»، سوف نشير إليه بعد إكمال الحديث، و هو أننا بمقدار ما نسلم هذه الكبرى، لكن لا بهذا العنوان، بل بعنوان آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٢

#### التقريب الرابع

لإثبات النفسية بالإطلاق في دليل «توضاً»، هو، تبديل الكبرى المذكورة إلى كبرى أخرى، بأن يقال، أنه كلما دار أمر مقام الثبوت، بين خصوصيتين، و كان أمر مقام الإثبات تابعا لكل من تلكما الخصوصيتين، بمعنى أن كلا من الخصوصيتين الثبوتيتين كان يناسبها بحسب الارتكاز العرفي، خصوصية في مقام الإثبات، فيوجد خصوصيتان في مقام الثبوت، يوازيهما خصوصيتان في مقام الإثبات، و حينئذ، إن كان مقام الإثبات و البيان واجدا لإحدى الخصوصيتين الإثباتيتين الارتكازيتين العرفيتين، نستكشف بأصالة المطابقة بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، أن مقام الثبوت واجد لما يناسب تلك الخصوصية.

و لنطبق هذه الكبرى على المطلق و المقيد، فإذا فرضنا أن مراد المتكلم كان دائرا بين المقيد للحاظي، و المطلق للحاظي، دون البناء على المطلق الذاتي، و كان مقام الثبوت دائرا بين أخذ القيد و رفض القيد، فهنا أخذ القيد ثبوتا، يناسبه إثباتا ذكر القيد، و رفض القيد ثبوتا، يناسبه إثباتا السكوت عن القيد، فإن رفض الشيء في عالم الإثبات و البيان، ليس معناه إلّا عدم التكلم به و السكوت عنه، و حينئذ إذا دار أمر مقام الثبوت، بين أن يكون المعجول الثبوتي، قد أخذ فيه القيد، أو لم يؤخذ فيه القيد لحاظا، حينئذ يلتفت إلى مقام الإثبات و يقال، أن المولى في مقام الإثبات لم يأخذ القيد كلاما، إذن هو لم يأخذ لحاظا في مقام الثبوت، و بذلك يثبت الإطلاق للحاظي.

فالنكتة في إثبات الإطلاق، هي أصالة التطابق، بين مقام الثبوت و مقام الإثبات، و هذه نكتة عرفية عقلانية يعملها العرف و العقلاء في كل خصوصيتين ثبوتيتين يدور الأمر بينهما ثبوتا و يكون لكل منهما خصوصية موازية و متشابهة في مقام الإثبات، و حينئذ يستكشف الشبيه من شبيهه، فينظر في مقام الإثبات، أنه ما هي خصوصيته، و تجري أصالة المطابقة بين مقام الإثبات و الثبوت.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٣

فهذه الكبرى غير الكبرى السابقة، القائلة بتقديم كل خصوصية وجودية على الخصوصية العدمية.

و بهذا لا تجرى هذه النكتة و هذه الكبرى في المثال الذي نقضنا فيه الكبرى السابقة. و هو فيما إذا علمنا بأن العالم قد قيد ثبوتاً، إمّا بخصوصية العدالة، أو بخصوصية عدم الفسق، فهنا لا يمكن أن نثبت بأنه قد قيد بخصوصية عدم الفسق، لأن مقام الإثبات لا يشبه كلا الأمرين، فإن أخذ خصوصية العدالة ثبوتاً يناسبه أخذ كلمة العدالة إثباتاً، و أخذ خصوصية عدم الفسق ثبوتاً، يناسبه أخذ كلمة عدم الفسق إثباتاً، و المفروض أن المولى لم يأخذ إثباتاً، لا هذا و لا ذاك، إذن ففي هذا المثال، أصالة التطابق بين مقام الإثبات و الثبوت لا تنفع شيئاً في تعيين الخصوصية الوجودية في مقابل الخصوصية العدمية.

و هذا هو فرق هذه الكبرى عن تلك الكبرى، و هذا هو شاهد صحة و عرفية هذه الكبرى، بخلاف تلك الكبرى، إذ في مثل هذا المثال، لا إشكال في أن العرف لا يعين أحد التقيدين في مقابل التقييد الآخر، و هذا يكشف عن أن النكتة الكبرى في نظره ليس مجرد كون إحدى الخصوصيتين وجودية و الأخرى عدمية، بل مسألة التطابق و التسانخ بين مقام الإثبات و مقام الثبوت.

فكل الخصوصيات التي تعتبر من الحالات المشخصة لمقام الإثبات، إذا كان يوجد خصوصيات وجودية تسانخها و تشابهها بحسب المناسبات و القرائح اللغوية السوقية، حينئذ يستكشف بأصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، أن مقام الثبوت واجد لتلك الخصوصيات.

و مبنيًا على هذا، حينئذ، يدعى تطبيق هذه الكبرى في محل الكلام، فيما إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى، و ذلك بأن يقال: أن الوجوب النفسى و الغيرى مختلفان ثبوتاً، فإن الواجب النفسى ملحوظ بنحو المعنى الاسمى بما هو هو، و الواجب الغيرى ملحوظ استطرًا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٤

و بنحو المعنى الحرفى و تبعاً لغيره، فالواجب النفسى ملحوظ بالأصالة، و الواجب الغيرى ملحوظ بالتبعية و الحرفية بحسب عالم الثبوت.

و حينئذ يناسب الأصالة في عالم اللحاظ، الأصالة في عالم البيان، و يناسب التبعية و الحرفية في عالم اللحاظ، التبعية و الحرفية في عالم الإفادة و البيان.

و هذا معناه، أن المولى فيما إذا قال ابتداءً، «توضاً» و لم يجعل ذلك في سياق الصلاة، بحيث لم يقل «إذا قمتم إلى الصلاة فاعسلوا و جوهكم» ففي مثل ذلك يقال، بأن لحاظ المولى الإثباتى الإفادى لوجوب الوضوء، هو لحاظ استقلالى للوضوء، و مقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، أن يكون الوضوء في مقام الثبوت أيضاً ملحوظاً استقلالاً، سنخ ملاحظته الاستقلالية في اللحاظ الإثباتى الإفادى، و هذا نحو من التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت المشمول لتلك الكبرى الكلية، بحسب الارتكاز العرفى.

و من هنا لا ينبغى الاستشكال، بأن متى ما صدر من المولى بيان لوجوب شىء، فظاهره، كونه واجبا نفسياً، و لو لم يكن له إطلاق أحوالى أصلاً، و أيضاً حتى و لو لم يكن للدليل الآخر، «صلّ» إطلاق أحوالى أصلاً، فبقطع النظر عن الإطلاقات الأحوالية، إذا قال المولى «إذا زالت الشمس فتوضاً»، ظاهره الوجوب النفسى، ما لم يكتنف هذا البيان خصوصية توجب كونه تبعياً، أو توجب إجماله من هذه الناحية، كما إذا قال، «إذا قمتم إلى الصلاة فاعسلوا و جوهكم» هذا هو التقريب الرابع للإطلاق، لإثبات النفسية في المقام، و هذا هو الكلام في الجهة الأولى.

**الجهة الثانية [تحقيق مقتضى الصيغة، من حيث التعينية و التخيرية]**



## إشارة

و الكلام في هذه الجهة، يدور حول تحقيق مقتضى الصيغة، من حيث التعينية والتخيرية. فلو شك في كون الواجب تعيينيا أو تخيريا، كما لو قال،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٥

«أطعم ستين مسكينا»، فمقتضى إطلاق الصيغة، كونه واجبا تعيينيا، وتحقيق ذلك وتخرية هذا الإطلاق، يختلف باختلاف المباني في حقيقة الوجوب التخيري والتعيني، وفي المقام ثلاثة مباني.

## المبنى الأول

هو ما توهم، أن الوجوب التخيري، مرجعه إلى وجوبين مشروطين، يعنى وجوب يتعلق بإطعام ستين مسكينا، لكنه مشروط بعدم عتق الرقبة، ووجوب يتعلق بعتق الرقبة، لكنه مشروط بعدم الإطعام، فمرجع الوجوب التخيري إلى الوجوب المشروط: وعلى هذا المبنى، فمن الواضح، أن مقتضى الإطلاق، هو التعينية، ونفى التخيرية، و مرجع ذلك، إلى التمسك بالإطلاق الأحوالي في مفاد الهيئة، لأن قوله، «أطعم ستين مسكينا» إن كان تخيريا، فلا بد أن يكون مقيدا بعدم عتق الرقبة، وإن كان تعيينيا، فهو مطلق من هذه الناحية.

فالشك في التعينية والتخيرية، معناه الشك في أن وجوب الإطعام المجعول في خطاب «أطعم ستين مسكينا». هل هو وجوب مقيد بترك الآخرة، أو وجوب مطلق.

و من الواضح أن مقتضى الإطلاق الأحوالي، هو وجوب الإطعام، سواء أعتق أو لم يعتق، وهذا الإطلاق الأحوالي، يثبت التعينية في مقابل التخيرية.

## المبنى الثاني

في تصوير الواجب التخيري، هو أن يقال، بأن الوجوب التخيري، مرجعه إلى وجوب واحد متعلق بالجامع، بين العتق والإطعام، لا إلى وجوبين مشروطين، وعلى هذا المبنى، يمكن تقريب التمسك بالإطلاق، لإفادة التعينية، بأحد تعبيرين:

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٦

التعبير الأول: أن يقال، بأن ظاهر قوله، أطعم أو أعتق، هو أن الوجوب متعلق بالإطعام بعنوانه، لا بعنوان آخر منطبق عليه، وحينئذ، لو كان وجوب الإطعام وجوبا تعيينيا، فهذا الظهور محفوظ في المقام، وأمّا إذا كان وجوبا تخيريا، فهو غير متعلق بهذا العنوان، بل بالجامع بين العنوانين، فيكون الوجوب متعلقا بعنوان الإحسان مثلا، الذي هو جامع بين العتق والإطعام، كما في «أحسن إلى الغير». وهذا خلاف ظاهر ارتباط مدلول الهيئة بمدلول المادة، فإنّ ظاهر ارتباط مدلول الهيئة بمدلول المادة، أن الوجوب متعلق بنفس عنوان المادة، لا بعنوان آخر منطبق عليه.

التعبير الثاني: هو نفس التمسك بالإطلاق الأحوالي، الذي ذكرناه على المبنى الأول، بناء على أن كل وجوب مقيد بعدم الإتيان بمتعلقه، فإنه حينئذ يقال، بأنّ ظاهر قوله، «أطعم ستين مسكينا»، هو الإطلاق الأحوالي، سواء أعتق أو لم يعتق، وهذا الإطلاق الأحوالي، لا يناسب مع الوجوب التخيري، إذ لو كان وجوب الإطعام، وجوبا تخيريا متعلقا بعنوان الإحسان الجامع بين الفردين، لا يعقل شموله لفرض ما إذا وقع العتق خارجا، بناء على أن الوجوب مقيد بعدم الإتيان بمتعلقه، فإطلاقه الأحوالي لفرض وقوع العتق خارجا، ممّا يدل على أنه وجوب تعيني، لا وجوب تخيري، إذ لو كان وجوبا تخيريا، لاستحال أن يكون محفوظا وشاملا لصورة الإتيان بالعدل، لأنّ هذا الوجوب التخيري، مرجعه إلى إيجاب الجامع، ولا معنى لكون إيجاب الجامع، محفوظا حتى مع الإتيان

بالجامع في ضمن الفرد الآخر.

### المبنى الثالث

هو أن الوجوب التخييري، سنخ طلب مشوب بجواز الترك إلى بدل، فيكون مرتبة متوسطة بين الوجوب التعيني والاستحباب، و توضيح ذلك هو، أن المولى في جميع موارد الوجوب التعيني والتخييري والاستحباب، لديه بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٧

طلب مطلق، و الطلب هذا، من حيث إطلاقه، لا- يختلف حاله بين موارد وجوب صلاة الصبح تعيناً، أو موارد وجوب صلاة الجمعة تخيراً، أو استحباب صلاة الليل نافلة، ففي كل هذه الموارد الثلاثة، يوجد طلب مولوى مطلق، لكن الطلب المطلق المتعلق بصلاة الليل، هو طلب مشوب بجواز الترك المطلق، أي أن المولى يرخص بمخالفة هذا الطلب، و أما الطلب التعيني الوجوبي لصلاة الصبح، فإنّ المولى لا- يرخص بمخالفته مطلقاً، و أما الطلب التخييري الوجوبي لصلاة الجمعة، «بناء على الوجوب التخييري لصلاة الجمعة»، فهو مرتبة وسطى، بين هاتين المرتبتين، فإنّ المولى يرخص في تركه، لكن لا كل أنحاء تركه، بل في بعض أنحاء تركه، و هو الترك إلى بدل، إذن فطلب الوجوب التخييري، عبارة عن طلب مطلق، مقترن بحصة خاصة من حصص الترك، في مقابل الاستحباب الذي هو طلب مطلق، مقترن بتجوز مطلق حصص الترك، و في مقابل الوجوب التعيني، الذي هو طلب مطلق، مقترن بعدم تجوز أي حصة من حصص الترك.

فلو بنينا على هذا المبنى، فحينئذ، تكون نسبة الوجوب التخييري إلى الوجوب التعيني، نسبة الاستحباب إلى الوجوب. و عليه فنفس البيانات السابقة في توضيح اقتضاء الصيغة للوجوب أو للاستحباب، ترد في المقام، لتعين اقتضاء الصيغة للوجوب التعيني، في مقابل الوجوب التخييري.

فقد قلنا سابقاً، أنه لو لم نلتزم بأن صيغة «افعل»، موضوعه للوجوب، و لكن مع هذا، فهي تدل على الوجوب بالإطلاق، لما بيناه، من أن مفاد صيغة «افعل»، هو النسبة الإرسالية والإلقائية، و هذه النسبة، لا تترك مجالاً لعدم الانفعال بهذا الإلقاء، و هذا معنى سد جميع أبواب العدم، بملاك المساوقة بين الإلقاء التشريعي و الإلقاء التكويني، فكما أن الإلقاء التكويني يسد جميع أبواب العدم، فكذلك الإلقاء التشريعي لا- يترك مجالاً- للترك، و قد تقدّم توضيح هذا الإطلاق سابقاً، و بنفس هذا التقريب، أثبتنا الوجوب في مقابل الاستحباب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٨

و بهذا التقريب، ثبت الوجوب التعيني في مقابل الوجوب التخييري، و حيث أن الإلقاء التكويني لا- يترك مجالاً- لفتح أي باب من أبواب عدمه، فمقتضى الموازنة بين الإلقاءين، أن يكون الإلقاء التشريعي كذلك، لا يترك مجالاً لفتح أي باب من أبواب عدمه، فهو يسد جميع أبواب عدمه بمقتضى هذا الإطلاق، بمعنى أنه لا يسمح بأي حصة من حصص العدم، و ليس معنى هذا إلا كون الوجوب تعينياً.

### الجهة الثالثة و هي فيما إذا دار الأمر بين العينية و الكفائية

. و تمام ما قلناه في الجهة الثانية، يأتي في الجهة الثالثة، فإنه كذلك يتصور في الواجب الكفائي، المباني الثلاثة المتقدمة، و في كل من هذه المباني، يمكن تخريج الإطلاق بالنحو المتقدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٩

**[دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة أو الحظر]**

الفصل الثالث و هو فيما إذا ورد الأمر في مورد توهم الحرمة و الحظر، أو عقيب الحرمة و الحظر، فلا- يكون لهذا الأمر ظهور في الوجوب [١١٥]، و الذي يظهر من كلماتهم، أنها متفقة على أن الأمر لا يبقى له ظهور في الوجوب. و لكن وقع الخلاف بينهم، في أن هذا الأمر، هل يكون له ظهور في الإباحة، أو له ظهور في الحكم السابق على الحرمة و الحظر، أو لا يكون له ظهور في مثل ذلك؟.

و قد ذكر السيد الخوئي [١١٦]، إن انسلاخ الأمر عن الظهور في الوجوب في حالة توهم الحظر ثابت على كل حال، سواء قلنا بأن دلالة صيغة «افعل» على الوجوب بحكم العقل، أو بالإطلاق و مقدمات الحكمه أو بالوضع، فحتى لو قلنا بالوضع، فإنه لا يبقى للصيغة ظهور فعلي في الوجوب، و ذلك لدخول الأمر حينئذ، تحت نكتة الظهور المتصل بما يحتمل أن يكون قرينه على عدم الظهور الفعلي في الوجوب [١١٧]، إذ أن هذه الصيغة متصلة بوضع، هو كون

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٠

المورد من موارد الحظر، فهذه الموردية بنفسها تكون سالحة لإجمال ظهور الصيغة لاحتمال كون هذه الموردية قرينه، و اتصال الكلام بما يحتمل قرينته، يوجب الإجمال لا محالة، من دون فرق، بين أن يكون الظهور ظهورا وضعيا، أو غير وضعي، فمثلا ظهور لفظه الأسد في الحيوان المفترس، ظهور وضعي، فإذا أطلق هذا اللفظ مع كلمة أخرى يحتمل كونها قرينه على أن لفظ الأسد استعمل في الرجل الشجاع فحينئذ، يتعطل الظهور الوضعي، لاحتمال كون هذه الكلمة الأخرى، قرينه على عدم إرادة المدلول الوضعي للفظ الأسد

و هذا الكلام بهذا البيان غير مقبول، و ذلك، أن القرينه التي يحتمل كونها قرينه على إبطال الظهور، ليست سوى كون المورد من موارد توهم الحظر، و هذا معناه، احتمال كون المولى في مقام الإباحة، و مجرد كون المورد من موارد توهم الحظر، و احتمال أن يكون المولى في مقام بيان الإباحة، لا يكفي لإبطال الظهور.

فبعد فرض أن صيغة افعل لها ظهور في الوجوب، و حينئذ في غير مورد توهم الحظر، لو قال المولى، «صل صلاة الليل»، و لا يتوهم حرمة صلاة الليل، ففي مثل هذا يقال، بأن ظهوره في الوجوب منعقد، لكن إذا قال المولى، «إذا حللتهم فاصطادوا» فهنا حيث يتوهم حرمة الصيد، قال، «فاصطادوا»، فهنا لعله في مقام بيان احتمال الإباحة، لا في مقام بيان الوجوب.

فغاية ما توجب هذه الموردية، التي أراد السيد الخوئي، أن يجعل منها قرينه، هو أن يكون المراد غير الوجوب، و من الواضح أن احتمال أن يكون المراد هو غير الوجوب، لا- يسقط الظهور، فإن كثيرا ما يحتمل الإنسان معنى آخر، إلى جنب الظاهر، و لكن الحجة عليه هو المعنى الظاهر، لا المحتمل كونه معنى آخر غير الظاهر.

و على هذا الأساس، فإن موردية هذه المادة، لتوهم الحظر، لا يوجب إسقاط الظهور في الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤١

نعم غاية ما يكون لهذه الموردية من أثر، أنها توجب احتمال أن يكون المولى في قوله: «اصطادوا»، أنه قد أبرز الإباحة لا الوجوب، و لكن الاحتمال بمجرد لا يوجب الإجمال، و لا يوجب سقوط ظهور الدليل.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٢

**تحقيق المطلوب : في دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة و الحظر]**

و تحقيق المطلب، أن يقال، بأن صيغة الأمر لها مدلولان، مدلول تصوري، و مدلول تصديقي، و المدلول التصوري، كما تقدم، عبارة عن النسبة الإرسالية و الدفعية، و المدلول التصديقي، عبارة عن الطلب و إرادة المولى للمادة بهذا الطلب.

و الأمر في مورد توهم الحظر، لا- يتغير مدلوله التصوري، غاية الأمر، أن النسبة الإرسالية في هذا المورد، تناسب أحد مدلولين تصديقيين، و كلاهما يتناسب مع النسبة الإرسالية، فإن المولى حينما يستعمل صيغة «افعل» في النسبة الإرسالية، و يخطر معنى الإرسال و الإلقاء على المادة في ذهن السامع، فهذا يصلح، لأن يكون بداعي إرادة الشيء، حيث أن إرادة الشيء، تستلزم إلقاء الشخص على الشيء، و كذلك يصلح و يناسب لأن يكون بداعي كسر تحرج الشخص و ترده، فإن الشخص العرفي الذي يتوهم الحظر و الحرمة و يقف متحيرا مترددا فمثل هذا الشخص يناسبه أن يكسر تحرجه و ترده بإلقائه على المادة.

و مثل هذا الإلقاء على المادة، الذي هو الصورة الذهنية التصورية لصيغة «افعل»، يناسب كلا المدلولين التصديقيين، فيناسب إبراز إرادة المولى، كما يناسب إبراز كسر المولى لتحرج العبد و ترده، فإن أفضل أسلوب لكسر تحرج العبد، هو أن يلقي على المادة، كما يلقي المتردد في السباحة خوفا من الماء في الماء.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٣

فإن كون المادة في مقام الحظر، لا يشكّل قرينة على مستوى المدلول التصوري للكلام، ليقال مثلا، ما هو ملاك هذه القرينة، فإن غاية ما يوجب هذا، هو احتمال خلاف الظاهر، و احتمال خلاف الظاهر، لا يكفي قرينة.

نعم فإنه يشكل إمكانية مدلول تصديقي آخر، بدلا عن المدلول التصديقي المتعارف، فحينما يقول، «صل صلاة الليل» فهنا المدلول التصوري، هو الإلقاء على المادة، و المدلول التصديقي، ينحصر في إبراز إرادة المولى، لأنها تناسب مع الإلقاء، أما كسر تحرج العبد هنا، فإنه لا معنى له، لأن العبد لم يكن عنده تحرج من صلاة الليل، حتى يكسر تحرجه بإلقائه على المادة، فهنا المدلول التصديقي المناسب، منحصر بالطلب و الإرادة.

و أمّا حينما يقول للصائم «اشرب الماء عند غروب الشمس» فهنا لا يمكن القول، بأن المدلول التصديقي جزما هو عبارة عن إرادة الأكل و الشرب، إذ لعله هو إرادة كسر التحرج عند العبد، بإلقائه على المادة، باعتبار كونه في مورد توهم الحظر.

فالموردية لتوهم الحظر، ليست قرينة بدرجة المدلول التصوري للفظ، بل هي قرينة، توجب الإجمال في مرتبة المدلول التصديقي للفظ.

و بناء على هذا، يتضح أيضا، إن الخلاف في صيغة «افعل» في هذه الحالة، في أنه هل يكون لها ظهور في الإباحة، أو لا يكون، فهذا بلا موجب، فإن مدلولها التصوري و هو النسبة الإرسالية، لم يختلق، و بقي على حاله، و هذه النسبة كما تناسب كسر التحرج، الذي هو ملازم مع عدم الحرمة، كذلك تناسب مع إبراز الإرادة و الطلب.

فالصحيح، أن الأمر في مورد توهم الحظر أو عقبيه، لا يكون له ظهور في الوجوب، لكن لا بمعنى انسلاخ مدلوله التصوري، بل بمعنى إجمال مدلوله التصديقي، دون أن يكسب ظهورا في حكم آخر غير الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٤

## تذنيب

هناك قرينة عامة، نعملها في كثير من الموارد، كقرينة الاقتران بتوهم الحظر أو عقبيه، في مقام إجمال الصيغة، و لهذه القرينة النوعية العامة موارد كثيرة في الأبحاث الفقهية، و قد طبّقناها كثيرا في بحثنا الفقهي، و نذكر هاهنا بوجه كلي، و تتوقف هذه القرينة على بيان

مقدمتين:

المقدمة الأولى هي، أن احتمال القرينة المتصلة، يوجب الإجمال، و توضيح ذلك:

أنه إذا صدر من الإنسان كلام، فتارة نحتمل قرينية المتصل، كما لو قال المتكلم «رأيت أسدا» ثم نطق بكلمة أخرى لم نسمعها و لم نعرف ما هي، بحيث لا ندرى أنه قال، «رأيت أسدا يرمى» أو قال، «رأيت أسدا يزار»، إذن فهنا يوجد كلمة يقينا، و يَحتمل قرينيتها، و يقال لمثل هذا، احتمال قرينية المتصل و تارة أخرى يفرض احتمال القرينة المتصلة لا احتمال قرينية المتصل كما لو قال رأيت أسدا و لم ندر هل أنه سكت أو أضاف كلمة يرمى فهنا لا نعلم وجود كلمة متصلة و لكن نحتمل وجود هذه القرينة المتصلة ابتداء دون أن نعلم بوجودها و نحتمل قرينيتها و يقال لمثل هذا احتمال وجود القرينة المتصلة.

ففي مثل المقام الأول، لا إشكال عند المشهور، في إجمال الخطاب،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٥

و في مثل المقام الثاني، فإن المشهور، أو على الأقل صاحب الكفاية و من بعده، ذهبوا إلى عدم إجمال الخطاب، و لكننا قد حَقَقْنَا في بحث الظواهر أن احتمال القرينة المتصلة كاحتمال قرينية المتصل كلاهما يوجب الإجمال و عدم انعقاد ظهور للكلام.

و هذا التحقيق نأخذه أصلا موضوعيا، و حاصل هذه المقدمة، إن احتمال القرينة المتصلة، كاحتمال قرينية المتصل، يوجب الإجمال. المقدمة الثانية هي، أن القرائن المتصلة التي يَحتمل وجودها على قسمين، فتارة تكون هذه القرائن لفظية، و أخرى تكون لبية ارتكازية.

فالقرينة اللفظية، من قبيل كلمة «يرمى» فلو قال المتكلم، «رأيت أسدا» و لم نعلم أنه هل قال كلمة أخرى و هي «يرمى» مثلا، أو لم يقل، فمثل هذا يكون من باب احتمال القرينة المتصلة اللفظية.

و أخرى يفرض أن القرينة المتصلة المحتملة، ليست لفظية، بل لبية ارتكازية، باعتبار إن الارتكازات التشريعية أو العرفية، تكون في كثير من الأحيان، من القرائن التي تحف الكلام، باعتبار حضورها و انتقاشها في ذهن المتكلم و السامع معا، و لهذا تعتبر قرينة متصلة، و حينئذ، فإذا احتملنا وجود قرينة لبية ارتكازية، فهذا أيضا، يوجب الإجمال كما أوجبه احتمال القرينة المتصلة اللفظية.

فإذا اتضح هذا، نقول: بأنه إذا وردت صيغة «افعل» في رواية من الروايات، و احتملنا أن هذه الصيغة كانت مكتنفة بقرينة متصلة لفظية توجب صرفها عن الوجوب و حملها على الاستحباب، فحينئذ هذا الاحتمال، إذا لم يكن له ناف فإنه يوجب إجمال الكلام و سقوط الظهور في الوجوب، كما بيناه في المقدمة الأولى، فمثلا، لو وردت صيغة «افعل» في رواية زرارة عن الإمام «ع»، و احتملنا أن هذه الصيغة كانت محفوفة بكلمة أخرى تدل على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٦

عدم إرادة الوجوب، فمثل هذا الاحتمال، إذا لم يكن له ناف فإنه يوجب إجمال الصيغة، إلا أن هذا الاحتمال له ناف، و النافي هو شهادة زرارة نفسه، بأنه ينقل تمام الواقعة بكل خصائصها الدخيلة في فهم المطلب من اللفظ، إذ لو كان يوجد كلمة أخرى كان قد قالها الإمام، لكان قد نقلها زرارة.

فزرارة له شهادتان، الشهادة الأولى، و هي أن هذا الذي نقلته، قد صدر من الإمام «ع»، و الشهادة الثانية، و هي أن ما سكت عنه لم يقله الإمام «ع».

إذن بمقتضى هذه الشهادة، نفى احتمال القرينة المتصلة اللفظية، و بهذا، لا تصل النوبة إلى مرحلة الإجمال.

لكن إذا احتملنا القرينة المتصلة اللبية، فحينئذ، لا نافي لهذا الاحتمال، لأن الراوي، إنما ينقل الكلام، و كل ما له دخل في فهم المطلب من اللفظ، و لا ينقل الملابس النوعية و الارتكازات الكلية الموجودة في أذهان العقلاء و المشرعة، فسكوته عن هذا الارتكاز، لا يكون شهادة على عدم هذا الارتكاز.

إذن فإحتمال وجود قرينة لبية، يبقى بلا-دافع له، و حينئذ، نصل بصيغة «افعل» إلى الإجمال من جديد بمقتضى المقدمة الأولى و

الثانية.

إذن نكون قد حصلنا على مطلب كلي، وهو أنه متى ما ورد أمر من قبل الإمام «ع»، واحتملنا أن يكون هذا الأمر مقترنا في ذلك العصر بارتكاز نوعي على عدم الوجوب، بحيث يكون ذلك الارتكاز كالقرينة المتصلة على عدم الوجوب، حينئذ، لا يمكن التمسك بظهور الصيغة في الوجوب، تماما كما لو قال الفقيه لمقلديه، صلوا صلاة الليل فإنه لا- ينعقد لصيغته «افعل» ظهور في الوجوب، للارتكاز المتشرعى، بأن صلاة الليل غير واجبة، كذلك في المقام، لو احتملنا بأن كلام الإمام «ع»، كان مكتنفا بملاسات و ظروف نوعية، بحيث تكون هذه الملاسات و الارتكازات، كالقرينة المتصلة على عدم الوجوب، فلا ينعقد لكلامه ظهور في الواجب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٧

إذن فهذا الاحتمال يوجب الإجمال، و سقوط صيغته «افعل» من الظهور في الوجوب.

و الآن نريد أن نحقق الصغرى، و هو أن نعرف، متى يوجد احتمال أن يكون صدور الصيغة قد اقترن بجوار ارتكازي في الأذهان المتشعبة، بحيث يمنع من انعقاد ظهور للصيغة في الوجوب؟.

هذا الاحتمال بأدنى مراتبه، قد يكون موجودا في جملة من الموارد، بشرط أن يكون احتمالا عقلانيا معتادا به، بحيث إذا طرح على العقلاء، يصوبونه تصويبا عقلانيا، فمثل هذا الاحتمال يوجب إجمال الكلام، فإذا نى متى يحصل هذا الاحتمال عند الفقيه؟.

هناك ميزان كلي، لحصول هذا الاحتمال، لكن هذا الميزان، لا على سبيل الحصر، بل من باب أنه أبرز أفرادها، و هو، أنه، إذا وردت صيغة «افعل» تأمر بفعل، و كان هذا الفعل متطابقا على عدم وجوبه «فتوى»، عند علماء الإمامية و في مختلف العصور، و إن كان هناك قول شاذ بالوجوب، فإنه لا- يضر بهذا الإتجاه العام عند الإمامية، و حينئذ، هذا الجو العام و الإتجاه العام، يكون كاشفا عن عدم الوجوب، و لا- نريد في مثل هذا، أن نجعل من هذا الإتجاه العام، إجماعا، بل نتكلم على أساس هذا الجو العام فقط، دون نظر إلى إجماع و غيره، فمثل هذا الإتجاه العام، يكون منشأ لمثل هذا الاحتمال العقلاني المعتد به، بعدم الوجوب من أول الأمر، و إذا تشكّل هذا الاحتمال، أوجب الإجمال، لأنه يصير من باب القرينة المتصلة، فيكون مثل هذا التطابق الفتواي منشأ، لاحتمال أن يكون هذا الظهور واضحا من أول الأمر و من أول صدور الرواية.

و بمثل هذا الاحتمال، نسقط ظهور الرواية في الوجوب، لا أنه بالإجماع، و بناء على هذه النكتة الكلية، نستطيع أن نتخلص من كثير من الأوامر التي وردت في موارد كثيرة، من دون قرينة على عدم الوجوب فيها،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٨

كما حصل في مورد غسل الجمعة، فقد وردت روايات كثيرة في غسل الجمعة، و لم تقم قرينة لفظية على عدم وجوبه في هذه الروايات، نعم يوجد شهرة فتوائية على عدم الوجوب حيث لم يقل بوجوب غسل الجمعة إلا قليلا شاذ فيكون غسل الجمعة كأنه متفق على عدم وجوبه.

و هنا في مثل هذا المطلب، من يرى حجية الشهرة و الإجماع المنقول، يستطيع رفع اليد عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب في رواية «اغتسل للجمعة»، و لكن من لا يرى حجية الشهرة الفتوائية و لا الإجماع المنقول و غيره، فحينئذ، ما هو العمل مع الروايات الظاهرة في وجوب غسل الجمعة؟.

و العمل و العلاج، يمكن أن يتأتى بتطبيق هذه النكتة، و هي أنه، لو قلنا أن الشهرة و الإجماع المنقول مثلا ليس حجة تعبدية، إلا أن هذه الشهرة، تشكّل منشأ لاحتمال أن يكون عدم الوجوب من الأمور المركوزة في أذهان المتشعبة من أول الأمر في عصر الأئمة «ع»، و هذا الاحتمال غير موهوم، لوجود منشئه العقلاني، فيدخل تحت كبرى احتمال القرينة المتصلة للبية، و قد تقدّم أن احتمال القرينة المتصلة للبية يوجب الإجمال، إذن، فيسقط ظهور صيغته «افعل» في الوجوب في رواية اغتسل للجمعة أو اغتسل للإحرام.

و هكذا يمكن تطبيق هذه النكتة على موارد كثيرة في الفقه، و خصوصا العبادات.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٩

## المرّة و التكرار

### إشارة

الكلام في دلالة الأمر على المرّة أو التكرار، يقع في مقامين.

المقام الأول في تشخيص دلالة الأمر على المرّة أو التكرار، بلحاظ المدلول الوضعي لصيغة الأمر. المقام الثاني بعد فرض أن المدلول الوضعي لصيغة الأمر، هو ذات الطبيعة، من دون أخذ قيد المرّة، أو التكرار فيه، يقع الكلام، في تشخيص اقتضاء الأمر، للمرّة أو التكرار، بلحاظ المدلول الإطلاقي المكتسب بمقدمات الحكمة.

### المقام الأول [في تشخيص دلالة الأمر على المرّة أو التكرار]

الظاهر عدم اقتضاء كلمة الأمر بمدلولها الوضعي، للمرّة و لا للتكرار، و ذلك لأنّ المتفاهم عرفا بلحاظ مدلولها الوضعي لا يناسب مع المرّة و التكرار، فإنّ هيئة «افعل» تدل على النسبة الإرسالية، و مادة «افعل» تدل على ذات الطبيعة، من دون أخذ قيد المرّة أو التكرار فيها، إذن فتسقط دعوى دلالتها على المرّة أو التكرار، تارة بالهيئة، و أخرى بالمادة، و لهذا المطلب مؤيدان.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٠

المؤيد الأول: لو كان التكرار مثلا مأخوذا في الهيئة أو في المادة، للزم أن يكون استعمال صيغة «افعل»، استعمالا عنائيا مجازيا فيما إذا اقترنت بما يدل على المرّة، فلو قال «صلّ مرّة واحدة»، يكون هذا استعمالا مجازيا، و بالتالي يكون هذا الاستعمال مبنيا على تجريد المدلول الوضعي للهيئة أو للمادة عن التكرار، مع أن الوجدان العرفي قاض، بأنّه لا مجاز في قولنا «صلّ مرّة واحدة»، و هذا مؤيد لما يدعى بأنّه لم تؤخذ المرّة و لا التكرار في المدلول الوضعي للهيئة، و لا في المدلول الوضعي للمادة.

المؤيد الثاني: لو كان التكرار مأخوذا في كلمة «صلّ»، مثلا، فلا يخلو الأمر، من أن يكون مأخوذا إما في المدلول الوضعي للهيئة، و إما في المدلول الوضعي للمادة، حيث أنّه لا- يوجد وضع ثالث للمجموع المركب من الهيئة و المادة، بل هناك وضعان فقط، وضع للمادة، و وضع للهيئة.

فإذا كان التكرار مأخوذا في مدلول الهيئة، فمعنى هذا، أنّ الهيئة تدل على طلب المتكرّر، و هذا غير الطلب المتكرر، بمعنى أنّ المتكرر هو متعلّق الطلب، فليس أخذ التكرار في مدلول الهيئة، معناه كون الهيئة موضوعة للطلب المتكرر، بل معناه كون الهيئة موضوعة لطلب المتكرّر، فالتكرار مأخوذا في متعلّق الطلب لا- في نفس الطلب، حيث يكون المراد طلب لفردين من مادة واحدة. لا طلبين على مادة واحدة، فبهذا النحو يكون التكرار مأخوذا في مدلول الهيئة، و هو طلب المتكرر، لا الطلب المتكرر.

فإذا كان كذلك، فهذا له لازم غريب، و هو أن يكون طرف النسبة مأخوذا في مدلول الحرف أيضا، لأنّ هيئة «صلّ» تدل على النسبة الإرسالية، أمّا طرف هذه النسبة، و هو ما أرسل نحوه، فالمفروض بحسب قواعد اللغة، أن يستفاد من دال آخر على نحو تعدد الدال و المدلول، لا أنّ الحرف يكون دالا بنفسه على النسبة، و على طرفها، بينما لو قلنا بأنّ هيئة «افعل» تكون دالة على طلب المتكرر، بحيث تدل على مطلبين بحسب التحليل، أحدهما الطلب بما هو معنى حرفي و بما هو نسبة إرسالية، و الآخر هو طرف هذا الطلب، و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥١

الأفراد المتكررة من مدلول المادة، إذن فيكون طرف النسبة الاسمي مدلولاً عليه أيضا بالهيئة، و هذا لازم غريب في نفسه. و إذا كان التكرار مأخوذا في مدلول المادة، بمعنى أنّ الهيئة تدل على ذات النسبة الإرسالية، و المادة تدل على تكرّر الأفراد المتعددة

لهذه الطبيعة، وهذا أيضا له لازم غريب، بناء على أن المادة في «صل» مثلا، مع كل مشتقاتها بما فيها المصدر، موضوعه بوضع نوعي واحد، لا أن كل مادة في كل هيئة من هيئات مشتقات «صل» موضوعه بوضع شخصي على حدة، فعلى هذا لو كان التكرار مأخوذا في المدلول الوضعي لمادة «افعل» يلزم أن يكون مأخوذا في مدلول المادة للمصدر وبقية المشتقات، مع أنه مما لا إشكال فيه أن المصدر عندهم لا يدل لا على المرة ولا على التكرار، وإنما يدل على ذات الطبيعة. وعليه فخصوصية المرة أو التكرار غير مأخوذة وضعا، لا في مدلول المادة، ولا في مدلول الهيئة، وإنما تدل صيغة «افعل» على طلب الطبيعة دون الدلالة على هذه الخصوصيات.

### المقام الثاني [تشخيص اقتضاء الأمر، للمرة أو التكرار، بلحاظ المدلول الإطلاقي المكتسب بمقدمات الحكمة]

#### إشارة

وهو أنه بعد خروج خصوصية المرة والتكرار عن المدلول الوضعي للمادة والهيئة، فإنه يسأل، بأنه ما هو مقتضى المدلول الإطلاقي لصيغة «أكرم العالم»، فهل هو المرة أو التكرار، أو أنه ليس هناك قاعدة منضبطة، فإنه أحيانا يدل على المرة وأخرى على التكرار؟ والصحيح في المقام، هو وجود القاعدة المنضبطة، ولا ترفع اليد عنها إلا إذا وجدت نكتة أو قاعدة أخرى حاكمه عليها. وحاصل القاعدة المنضبطة هو، أن مقتضى الأمر بلحاظ المتعلق، هو عدم التكرار والتعدد، ومقتضى الأمر بلحاظ الموضوع الذي هو متعلق المتعلق هو التكرار وتعدد الحكم، فلو قال «أكرم العالم»، فهنا طلب له متعلق، وهو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٢

الإكرام، وله موضوع، وهو متعلق المتعلق، أي متعلق الإكرام، وهو العالم.

وهذا الطلب، إذا لوحظ بالنسبة إلى الموضوع الذي هو العالم، فهو يقتضى التكرار وتكثر الحكم بتكثر العلماء، فلا يكفي في مقام امتثال هذا الأمر إكرام عالم واحد، وأما إذا لوحظ الطلب بالنسبة إلى المتعلق الذي هو الإكرام، فهل يقتضى تعدد إكرام زيد العالم، من تقبيل يده، وزيارته، وإلقاء السلام عليه، أو يكفي إكرام واحد من هذه الإكرامات؟

في هذه الناحية، الطلب لا يقتضى التكرار، بل يكفي بإكرام واحد، وهذا على طبق الفهم العرفي.

وليس الوجه في تخريج هذا الفهم، دعوى أن الإطلاق ومقدمات الحكمة تجرى في المتعلقات، بنحو يثبت الإطلاق البدلي، وتجرى في الموضوعات بنحو يثبت الإطلاق الشمولي، حيث أن مقدمات الحكمة في باب المتعلقات، تنتج إطلاقا بدليا في قوة قولنا (أكرمه إكراما، ما) وفي باب الموضوعات، تنتج إطلاقا شموليا في قوة قولنا ( «أكرم كل عالم»)، ليس هذا هو الوجه في التخريج حتى يقال، أنه كيف اختلفت نتيجة مقدمات الحكمة، فأعطت «شمولا» بمعنى تعدد الحكم بلحاظ الموضوع، «و بدلا» بمعنى عدم تعدده بلحاظ المتعلق.

هذان المطلبان كلاهما أجنبي عن مقدمات الحكمة، فلا التعدد بلحاظ الموضوع، مستفاد من مقدمات الحكمة بل مقدمات الحكمة لها وظيفة واحدة في كلا المطلبين تؤديها على وتيرة واحدة، وحاصل هذه الوظيفة هي، أن الطبيعة، قد لوحظت في عالم الجعل بذاتها وبلا قيد آخر، ومقدمات الحكمة تثبت خلوق الطبيعة من أي قيد في عالم الجعل والتشريع، وهذا ثابت بالنسبة إلى طبيعة «الإكرام» باعتباره متعلقا، وبالنسبة إلى طبيعة «عالم» باعتباره موضوعا، وهذه الوظيفة ثابتة لمقدمات الحكمة لا تتجاوزها، إذ لو كان هنا قيد ليين، وحيث لم يبين، لم يؤخذ، بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٣

إذن يثبت بمقدمات الحكمة، أن الوجوب ثابت على طبيعة «الإكرام» متعلقا، وعلى طبيعة «العالم» موضوعا، وأما الانحلال والتعدد في جانب الموضوع، وعدمه في جانب المتعلق، يستفاد ببيان، وحاصله.



أن الوجوب المجعول في المقام، له معروض بالذات مقوم له في أفق نفس الجعل، و معروضه هذا، هو «الإِـكْرَام» متعلّقا «و العالم» موضوعا، بمعنى أن «الإِـكْرَام» و «العالم» صورتان ذهنيّتان مقومتان للوجوب في عالم الجعل، و عند ما نلاحظ عالم الجعل و صورته الذهنية، لا نجد فيه تعددا أصلا، إذ ليس هناك إلّا جعل واحد، إذن ليس هناك إلّا وجوب واحد بلحاظ المتعلق، أو بلحاظ الموضوع. و من الواضح، أنّ الصور الذهنية المقومة للجعل في أفق الجعل، إنّما أخذت من قبل المولى، بما هي فانية و مرآة للوجود الخارجى، و حينئذ، تنتقل إلى ما يتم فيه الفناء، أى إلى ما هو معروض بالعرض، فنأخذ الموضوع و هو «العالم» فنرى أنّ صورة «العالم» لم تؤخذ بما هي صورة ذهنية، بل بما هي مرآة للوجود الخارجى، و من هنا يصح تطبيقها على الوجود الخارجى، و عند تطبيقها لا بدّ و أن يطبق بتبعها محمولها و هو الوجوب، لأنّه تابع لها، و عالم التطبيق هذا، نسميه بعالم فعليّة المجعول، و من الواضح أنّ «العالم» له وجود متعدّد في المرحلة السابقة على طلب «الإِـكْرَام»، و كلّما طبقنا صورة «العالم» على «زيد» تارة، و بكر أخرى، و خالد ثالثة، يتبعها حكمها، لأنّ الحكم ثبت لطبيعة «العالم» فيسرى إلى الأفراد، لأنّ الطبيعة فانية و مرآة للخارج.

و من هنا ينشأ أحكام متعددة، و هذه الأحكام انحلالية بحسب الحقيقة، بمعنى أنه في عالم الجعل، لم يكن إلّا جعل و حكم واحد، لكن عند إضافة هذا الحكم يتبع موضوعه الواحد إلى الوجود الخارجى يتكثّر الحكم إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الطبيعة للموضوع.

و أمّا إذا أخذنا المتعلق، فإنّ الإِـكْرَام، و إن كان قد وقع متعلّقا للوجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٤

بما هو مرآة للخارج، لكن في المرتبة السابقة على الوجوب، لا يوجد هناك أفراد «للإِـكْرَام» خارجا حتى يطبق الوجوب على هذه الأفراد، فيتحصل من ذلك أحكام متعددة، لأن وجود «الإِـكْرَام» في طول الوجوب، لا في مرتبة سابقة على الوجوب، ففي المرتبة السابقة على الوجوب لا مجال لتكثير طبيعة «الإِـكْرَام» حتى يتكثّر بالتبع الوجوب نفسه، و إنّما تكثّر هذه الطبيعة يكون في طول الوجوب، فلا يعقل أن يكون هذا منشأ لتكثير الوجوب نفسه، بعد أن كان في طول الوجوب.

فتمام الفرق بين جانب الموضوعات و جانب المتعلّقات، هو أنّ الموضوع في مقام تطبيقه على الخارج، قابل للتكثير في المرتبة السابقة على الوجوب، و يتبع تكثيره تطبيقا، يتكثّر الوجوب أيضا، لأنّ الحكم يتبع موضوعه، و أمّا المتعلّق، فهو حيث أنه غير قابل للتكثير في مقام التطبيق في المرتبة السابقة على الوجوب، إذ قبل الوجوب، لا إكرام في الخارج حتى يتكثّر، إذن فلا موجب لافتراض تكثير نفس الوجوب من هذه الناحية، فلا يبقى إذن، إلّا الوجوب الواقف على الطبيعة، و هو حكم واحد، و لا يبقى موجب لافتراض تعدد هذا الحكم، لا بحسب عالم الجعل، و لا بحسب عالم التطبيق، أمّا بحسب عالم الجعل، فلا أنّ الجعل واحد، و أمّا بحسب عالم التطبيق، فلا أنّه لا يعقل تطبيق المتعلّق في المرتبة السابقة على الوجوب حتى يتعدّد، و يتعدد بتبعه الوجوب.

و هذه القاعدة العامة المنضبطة في الموضوعات و في المتعلّقات، كما تجرى في باب الأوامر، كذلك تجرى في باب النواهي، فإنّ التكثّر و تعدّد الحكم زجرا و تحريما في باب النواهي، كتعدّد الأمر و الطلب تحريكا في باب الأوامر، فبلحاظ الموضوع يوجد تحريمات متعددة، و بلحاظ المتعلّق لا يوجد تحريمات متعددة، لعين النكته السابقة.

نعم تختلف الأوامر عن النواهي في شيء آخر رغم تماثلهما في وحدة الحكم، و هذا الاختلاف، هو طريقة امتثال هذا الحكم، على ما أشار إليه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٥

صاحب الكفاية [١١٨] (قده) من أنّ الإيجاب الواحد للطبيعة، يكتفى في مقام امتثاله، بفرد واحد، و أمّا التحريم الواحد للطبيعة، فلا يكتفى في مقام امتثاله، إلّا بترك تمام أفرادها، لأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، و لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها، و هذا الانعدام لتمام الأفراد للطبيعة، هو غير تعدد الحكم، لأنّ هذا ليس معناه، إنّّه يوجد تحريمان، بل تحريم واحد، لكن هذا التحريم هو يقتضى

إعدام الطبيعة، و الطبيعة لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها.  
و من هنا ينقدح ممّا تقدم، في بيان ضابطة الحكم و انحلاله، عدة أمور.

### الأمر الأول:

لقد أشرنا إلى سؤال، و هو أنه كيف أن الحكم بلحاظ موضوعه، يكون شموليا و انحلاليا فيتعدد بتعدد أفراد الموضوع، و بلحاظ المتعلق لا يكون كذلك، فلا يتعدد الحكم بتعدد أنحاء الإكرام في قولنا «أكرم العالم»، مع أن الملاك فيهما معا هو مقدمات الحكمة و الإطلاق الحكمي، و مثل هذا السؤال ظهر جوابه ممّا تقدم، فقد تبين أن تعدد الحكم في طرف الموضوع و عدم تعدده في طرف المتعلق ليس من شئون الإطلاق و مقدمات الحكمة بل وظيفتها، تشخيص حدود الطبيعة التي لاحظها المولى موضوعا و متعلقا، فإذا شكّ في أنه لاحظ الطبيعة بلا قيد، أو مع قيد آخر «كالعدالة» في «العالم»، فإن مقتضى مقدمات الحكمة، أن اللحاظ المولى تعلق بالطبيعة بلا قيد، و هو معنى الإطلاق، و على هذا، فإن مقدمات الحكمة دخيلة في تشخيص مدلول الخطاب عرفا، و من الواضح أن مدلول الخطاب عرفا، إنّما هو جعل الحكم، و في مرحلة الجعل، لا تعدد للحكم أصلا، بل جعل واحد، و إنّما التعدد و عدمه من شئون عالم فعلية المجعول، و عالم تطبيق الموضوع على الخارج، و تطبيق المتعلق على الخارج.  
و في هذه المرحلة، يوجد التعدد بلحاظ الموضوع، و لا يوجد بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٦

المتعلق، لأنّ في المرتبة السابقة على مرحلة التطبيق يتعدد الموضوع خارجا فيكون هناك تطبيقات عديدة للعنوان الفاني، و هو عنوان «العالم» على المفتى فيه، و هو الخارج، و بتبعه يتعدد الحكم، و هذا بخلاف المتعلق، فهو لا يتعدد وجودا بحسب الخارج في المرحلة السابقة على فعلية الحكم و التطبيق، لأنّ وجوده من تبعات الحكم، و ليس بثابت قبل فعلية الحكم.  
إذن، فلا مجال لتطبيقات متعددة للفاني، و هو عنوان الإكرام على وجوده الخارجي.

إذن، فالتعدد في طرف الموضوع، و عدمه في المتعلق، إنّما هو بلحاظ عالم التطبيق، و عالم فعلية المجعول، و كلام المولى ناظر إلى الجعل، لا إلى الفعلية، إذ قد يجعل، و لا يكون هناك فعلية، فيقول «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» و لا يوجد مستطيع أصلا، و مقدمات الحكمة إنّما تشخص كلام المولى في عالم الجعل، فلا علاقة لمقدمات الحكمة بالتعدد و عدمه، لأنّ التعدد يوجد في غير الحقل الذي تعمل فيه مقدمات الحكمة و هو عالم فعلية المجعول و التطبيق، و في مثل هذا العالم، تمّ الامتياز بين الموضوعات و المتعلقات في التعدد و عدمه.

### الأمر الثاني:

هو أنه قلنا، في «أكرم العالم» الوجوب بلحاظ «العالم» شمولي و متعدد، و بلحاظ «الإكرام» بدلي و وجوب واحد، و البدلية بلحاظ المتعلق، و الشمولية بلحاظ الموضوع، تختلف و تفرق عن البدلية و الشمولية المستفادة من العموم الوضعي في باب العمومات، و توضيحه:

أنّ في باب العموم يوجد عموم بدلي، و عموم شمولي، فالمولى تارة يقول «أكرم بكل إكرام» و أخرى «أكرم بأى إكرام» أو يقول «أكرم كلّ عالم» و أخرى «أكرم أى عالم»، فالأول عموم شمولي، و الثاني عموم بدلي، و هذه الشمولية تستدعي تعدد الحكم فهي متكررة بتكثر أفراد «العالم» أو بتكثر أفراد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٧

«الإكرام»، و هذه البدلية تستدعي ثبوت حكم واحد لا أكثر، فمن هذه الناحية، الشمولية و البدلية، تشبه الشمولية و البدلية في محل

الكلام، و لكنّ الفرق بينهما، هو أن الشمولية و البدلية في موارد العموم ثابتة بالدلالة اللفظية، باعتبار دخولها تحت لحاظ المولى، لأنه في عالم الجعل في باب العموم، لا يلحظ الطبيعة فقط، بل يلحظ الأفراد، و يجعل الوجوب عليها. و حينئذ، فتارة يجعل الوجوب على جميعها، و أخرى يجعله عليها على البدل، و قد وضع في اللغة أداة لإفادته الأولى و أداة لإفادته الثانية، فالشمولية و البدلية في باب العموم الوضعي، داخله في مدلول اللفظ، و مربوطه بلحاظ المولى في عالم الجعل، بينما الشمولية و البدلية في محل الكلام، هي من شئون عالم التطبيق، إذ أنّ لحاظ المولى لطبيعة «الإكرام» و لطبيعة «العالم» في «أكرم العالم» على حد واحد، و من هنا صحّ أن يقال، أنّ الشمولية و البدلية على نحوين:

النحو الأول: هو أن تكون الشمولية و البدلية، أجنبية عن تشخيص لحاظ المولى، بحيث أن سنخ لحاظ المولى، سنخ واحد فيهما، و إنّما الشمولية و البدلية من شئون تطبيق العنوان الفاني على المفنى فيه، و هذه هي الشمولية و البدلية بلحاظ الموضوعات و المتعلقةات.

النحو الثاني: هو أن تكون الشمولية و البدلية مترعنتين من نكتتين داخلتين تحت مدلول الخطاب عرفا، فإنّ سنخ لحاظ المولى في أحدهما، غير سنخ لحاظ الآخر، و هذه هي الشمولية و البدلية في العمومات.

### الأمر الثالث:

هو أن بين الأمر و النهي، جهة اتفاق، و جهة اختلاف.

فالنهي كالأمر في قاعدة، أنّ الحكم بلحاظ المتعلق بدلى و واحد، و بلحاظ الموضوع متعدّد ما لم تقم قرينة على الخلاف، هي غلبة الانحلال و التعدد في المبادئ في جانب النهي، و ذلك لأنّ منشأ النهي على نحوين.

فإما أن يكون منشؤه عبارة عن المفسدة في الفعل.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٨

و إما أن يكون منشؤه عبارة عن المصلحة في الترك، فقول المولى، «لا تكذب» ينشأ إما عن مفسدة في الكذب، أو عن مصلحة في تركه، و في كلتا الحالتين، الغالب في المفسد المتعلقة بالفعل، و المصالح المتعلقة بالترك، هو الانحلال و التعدد، بحيث يكون كل فعل، أو كل ترك، بحسب عالم الملاك، موضوعا للمفسدة، أو موضوعا للمصلحة.

و هذه الغلبة غير موجودة في جانب الأوامر، فإنّ الأمر بشيء، ينشأ إما من مصلحة في الفعل، أو من مفسدة في الترك، و ليس الغالب في المصلحة المتعلقة بالفعل، أو المفسدة المتعلقة بالترك، هو التعدد.

و حيث أنّ هذه الغلبة موجودة في طرف النهي، دونها في الأمر، فتصبح هذه الغلبة قرينة عرفية ارتكازية في طرف النهي، على أنّ النهي متعدّد بلحاظ متعلقه أيضا، باعتبار أنّ هذه الغلبة ظاهرة في أنّ النهي نشأ من ملاك انحلالى و تعددى، و هذا بعكس الأمر، فإنّ هذه الغلبة غير موجودة في جانبه، فيبقى على مقتضى القاعدة، و مقتضاها هو عدم التعدد في جانب المتعلق في الأوامر.

### الأمر الرابع:

كل ما أسسناه في باب الأوامر و النواهي من التعدد في طرف الموضوع، و عدمه في طرف المتعلق، أيضا، يسرى في باب الإخبار، و لا يختص بباب الإنشاء، فكما أن للإنشاء متعلّقا و موضوعا في «أكرم العالم»، كذلك للجملّة الخبرية «العالم نافع»، متعلّق، و هو النفع، و موضوع، و هو «العالم»، و بالتحليل تكون نسبة «العالم» إلى الإخبار، هي كنسبة «العالم» إلى الإنشاء، فكما أن «العالم» في الإنشاء في «أكرم العالم» أخذ مفروغا عن وجوده، كذلك «العالم» في الإخبار في «العالم نافع» أخذ مفروغا عن وجوده في المرتبة السابقة على الإخبار، بمعنى أنّ الذى يقول «العالم نافع» لا يريد الإخبار عن وجود «العالم» بل إذا وجد «العالم» و فرغ من وجوده فهو نافع، فيكون مراده

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٩

من الأخبار، هو نفع «العالم»، لا أصل وجود «العالم»، فما هو بصدد كشفه بإخباره، إنما هو النفع، وهذا تماما في باب الإنشاء، فإن الطالب يكون بصدد إيجاد الإكرام، فنسبة النفع إلى الأخبار، كنسبة الإكرام إلى الطلب، ونسبة «العالم» إلى الأخبار كنسبة «العالم» إلى الإنشاء.

إذن فبعد تطابق النسبتين، لا بدّ وأن تكون النتيجة واحدة، فعند ما نقول «العالم نافع»، نرى أن هذا الإخبار بلحاظ «العلماء» انحلالياً، بمعنى أن هذا «العالم» نافع وذاك العالم نافع وهكذا، لا أن عالماً واحداً نافع، و أما بلحاظ متعلق الأخبار، وهو النفع، فلا يكون انحلالياً بمعنى أن «العالم» له منفعة واحدة ولا يثبت له عدة منافع تماماً كما في أكرم العالم فكما كان الحكم بلحاظ الموضوع متعدداً، و بلحاظ المتعلق متحداً، بمعنى أنه لا يقتضى إكرامات متعددة، فكذلك في «العالم نافع»، فكل عالم يصيبه إخبار من هذه الإخبارات المتعددة، و أما النفع، وهو متعلق الأخبار، لا يكون متعدداً، بمعنى أنه ليس كل نفع، نفع ثابت «للعالم»، بل غاية ما يثبت وجود منفعة «ما».

و سر ذلك في الإخبار والإنشاء، ما تقدم، من أن الموضوع مأخوذ مفروغاً عنه في مرتبة سابقة على الإخبار والإنشاء، وهذا بخلاف المتعلق، فإنه لم يؤخذ مفروغاً عنه في المرتبة السابقة.

و بتعبير آخر، هو أن كلا من هاتين القضيتين، «أكرم العالم» و «العالم نافع» تحتوى على نسبتين و لحاظين، فمن حيث نسبة الإخبار إلى الموضوع، و نسبة الإنشاء إلى الموضوع، تكون قضية شرطية، ففي «أكرم العالم» نسبة الوجوب إلى «العالم»، هي نسبة الجزاء إلى الشرط، فكأنه قال، إذا وجد العالم فأكرمه، كما في «العالم نافع»، يكون نسبة الإخبار إلى العالم، أيضاً نسبة الجزاء إلى الشرط، فكأنه قال، إذا كان هناك عالم، فهو نافع، ولهذا، المخبر هو غير متصد للإخبار بأنه يوجد عالم أو لا يوجد عالم، بل مقصوده، أنه إذا كان هنالك عالم فهو نافع، و هكذا المنشئ، هو غير متصد إلى طلب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٠

إيجاد «العالم»، بل مقصوده، أنه إن كان هناك «عالم» فأكرمه.

إذن فنسبة الموضوع إلى الإخبار أو الإنشاء واحدة، و هي نسبة الشرط إلى القضية الشرطية.

و أما في طرف المتعلق فليس نسبة المتعلق إلى الإخبار أو الإنشاء نسبة الجزاء إلى الشرط، إذ لا يعقل أن يقول، إن وجد الإكرام خارجاً فيجب، إذ لا معنى لإيجابه بعد فرض وجوده، فالإنشاء بالنسبة إلى المتعلق، يستحيل أن يكون قضية شرطية، و هكذا في مجال الإخبار بالنسبة إلى المتعلق، فلا يمكن أن تحل قضية «العالم نافع» إلى قضية «إن وجد نفع للعالم فأنا أخبر به» لأن هذا الإخبار يكون لغواً صرفاً، إذ أن هذه قضية ضرورية بشرط المحمول، و ذلك مثل، «إن كان الشيء موجوداً فهو موجود» و إذا كان هناك نفع فهناك نفع بالضرورة، و هذا ليس بإخبار.

إذن فليس نسبة الإخبار إلى المتعلق نسبة القضية الشرطية.

و الحاصل أن الإخبار و الإنشاء يشكّل فيهما قضية شرطية بلحاظ الموضوع، و أما بلحاظ المتعلق يستحيل تشكّل هذه القضية الشرطية، و هذا هو ميزان الفرق بين الموضوع و المتعلق، من حيث أن الإنشاء و الإخبار حين ينسب إلى الموضوع يتعدد بتعدد الموضوع خارجاً، و حين ينسب إلى المتعلق لا يتعدد بتعدد المتعلق خارجاً، لأن الموضوع سواء كان في جملة خبرية أو إنشائية فهو قد أخذ شرطاً في القضية الشرطية المنحلة من الإخبار و الإنشاء، و معنى أخذه شرطاً، أن المتكلم غير متصد لتحقيق حال هذا الشرط، و إنما أوكل أمره إلى المكلف لكي يطبقه على مصاديقه الخارجية، و حينئذ، في مقام التطبيق، يجد المكلف، أن هذا الشرط له مصاديق متعددة، فكأنما طبقه على مصاديقه الخارجية، أما جزء إنشائية، أو جزء إخبارية، لأن الخطاب قضية شرطية و الشرط فيها مفروغ عنه، فلا بدّ أن يكون الجزاء تابعاً في فعليته لفعلية الشرط، فإذا كان للشرط فعليات متعددة خارجاً، فلا بدّ أن يكون للجزاء فعليات

متعددة خارجا تبعا لفعليته الشرط، وهذا هو معنى الانحلال

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦١

و التعدد في باب الإخبار و في باب الإنشاء.

و أما الإخبار و الإنشاء مع المتعلق، فلم يتشكل منهما قضية شرطية حتى يكون الجزاء تابعا في فعليته لفعليته المتعلق الذي هو الشرط، بل فعليته فعلية آتية، كانت حين عقد القضية الحملية، و استكمل فعليته، و لا دليل على وجود فعليات متعددة.

فالضابط في الإخبار و الإنشاء واحد، و هو أنه متى ما أمكن بحسب الفهم العرفي في الخطاب، تحصيل قضية شرطية يكون الموضوع شرطا لها، و يكون الإخبار أو الإنشاء جزاء لها، فحينئذ، يتعدّد الجزاء بتعدد الشرط، لأنّ كل قضية شرطية جزاؤها له فعلية تابعة لفعليته شرطه، فإذا تعددت فعلية الشرط تعددت فعلية الجزاء لا محالة.

و أما إذا لم يمكن تشكيل هذه القضية الشرطية كما هو الحال بالنسبة إلى المتعلق في الإخبار و الإنشاء لا بلحاظ الموضوع، حيث لا يمكن تشكيل قضية شرطية بلحاظ المتعلق، فلا تتعدّد فعلية الحكم بتعدد المتعلق، لأنه لا يكون للإخبار أو للإنشاء بالنسبة إلى المتعلق فعلية تابعة لفعليته حتى يتعدد بتعدد فعليته، لأنّ هذا المطلب من لوازم الجزاء و الشرط، و لكن هنا له فعلية أنشئت بنفس القضية الحملية، و لا دليل في هذه القضية الحملية على التعدد في فعليته.

و بهذا يتضح أن قاعدة التمييز بين الموضوعات و المتعلقات، كما تجرى في الجمل الإنشائية، تجرى في الجمل الخبرية، و كذلك ما ذكرناه في الفرق بين الأمر و النهي حال الامتثال، يأتي حال الإخبار إثباتا و الإخبار نفيًا. فإنه حينما يخبر إثباتا و يقول، «العالم موجود»، فلا يدل على أكثر من وجود فرد من «العالم»، و حينما يقول، العالم غير موجود، يدل على انتفاء تمام أفراد الطبيعة.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٢

### الأمر الخامس:

هو أنه إذا كان مقتضى القاعدة المنضبطة، التعدد بالنسبة إلى الموضوع و عدم التعدد بالنسبة إلى المتعلق، فإن هذا لا يجرى في كل موضوع و في كل متعلق كيفما اتفق، بل ما يكون موضوعا للقضية فإن متعلق المتعلق قد لا يكون موضوعا للقضية.

فإذا قال، أكرم العالم في المسجد، فهنا متعلق، و هو «الإكرام»، و موضوع، و هو «العالم»، و شيء ثالث و هو المسجد، و نسميه أيضا بمتعلق المتعلق، باعتبار أن «الإكرام»، له نحو تعلق بالمسجد.

و ما ذكرناه، بأن مقتضى القاعدة، هو التعدد في طرف متعلق المتعلق، أي «الموضوع»، نريد بالموضوع ما كان من قبيل «العالم» لا ما كان من قبيل «المسجد» من المتعلقات و الملابس، و لهذا لو قال، «اغسل بالماء» فإنه لا يستفاد من ذلك وجوب الغسل بكل ماء، كما يستفاد الانحلال على كل «عالم» في قوله، «أكرم العالم» فالماء و العالم و إن كان كل منهما متعلقا للمتعلق لكن رغم هذا، الانحلال في العالم يتعدّد، دون الماء و أفراده.

و نكتة الفرق بينهما، تتضح ممّا تقدم من الفرق بين الموضوعات و المتعلقات، إذ ذكرنا إن القضية بلحاظ الموضوع، تنحل إلى قضية شرطية يؤخذ فيها الموضوع شرطا و مقدّر الوجود و مفروغا عنه، و لهذا لا يستفاد من خطاب «أكرم العالم»، أنه لو لم يوجد عالم، فيجب خلقه و إيجاده و بالتالي إكراهه، لأن هذا الخطاب، مفاده عرفا قضية شرطية، أخذ فيها «العالم» مفروغا عنه، و هذا هو الذي أوجب تعدّد الحكم بتعدد «العالم»، لأنّ الجزاء في فعليته تابع لفعليته الشرط، فإذا وجد للشرط فعليات متعددة في الخارج، فلا محالة يكون الجزاء تابعا له و متكررا أيضا.

و هذه النكتة إنما تأتي في الموضوع الحقيقي للقضية الحملية، من قبيل «العالم» في «أكرم العالم»، لا من قبيل الماء في «اغسل بالماء»

لأنه لا يفهم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٣

منها أن الماء أخذ مفروغا عنه لذلك فلا تنحل إلى قضية شرطية، شرطها الماء، وهي «إذا وجد الماء فاغسل به»، ولذلك لو فرض انعدام الماء مع إمكان توليده، فلا يقتضى أن نوكد الماء حتى نغسل به.

وبعبارة أخرى، أن الماء مقدمه وجود لا مقدمه وجوب، إذن فلا ينحل هذا الخطاب إلى قضية شرطية بلحاظ الماء. و صفة القول، أن الانحلال والتعدد في طرف الموضوع، إنما هو من شئون القضية الشرطية، ومن شئون كون الحكم نسبه إلى الموضوع نسبة الجزاء إلى الشرط، وهذا إنما يكون مع الموضوع الرئيسي في القضية الحملية، لا مع كل متعلق المتعلق، من قبيل «الماء» في خطاب «اغسل بالماء»، ولهذا كان العرف مطابقا مع النكتة، لأن العرف لا يفهم الانحلال في «الماء» في مثل هذا الخطاب كما يفهمه في «العالم» في «أكرم العالم».

### الأمر السادس:

هو أنه رغم أننا ذكرنا أن الأمر والنهي غير متعددين بلحاظ متعلقيهما بمقتضى القاعدة إلا إذ وجدت قرينه على خلاف القاعدة، كما ذكرنا أنه رغم هذا، يوجد فرق آخر في حدود اقتضائهما في عالم الامتثال فالأمر يكفي في امتثاله فرد واحد، والثاني لا يمثل إلا بإعدام تمام أفراده. وقد تقدم أن هذا مطلب آخر غير مسألة وحدة الحكم، فإن الحكم واحد فيهما وإنما الفرق بلحاظ سنخ الامتثال، فالأمر ايجاد للطبيعة والنهي إعدام لها وقد اعتقد جماعة من المتأخرين أن هذا المطلب مبنى على مسألة فلسفية غير صحيحة، إذن فهو غير صحيح، فإنه لا يتعلل أن وجود الطبيعة يكفي فيه فرد، فلو قال «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» ففي الأمر، بلحاظ المتعلق يوجد وجوب واحد و بلحاظ الموضوع يوجد وجوبات متعددة بتعدد العلماء و في النهي بلحاظ المتعلق و هو الإكرام، فإن مقتضى طبع القضية لو لم يكن هناك نكتة أخرى، هو أن يوجد تحريم واحد لا- تحريمات متعددة، و بلحاظ الموضوع، و هو الفاسق يوجد تحريمات متعددة، فكل فاسق له حرمة خاصة به، لكن ليس لكل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٤

فاسق تحريمات متعددة، بل حرمة واحدة، فلو عصى و أكرمه مرة، تسقط هذه الحرمة، و لا تبقى حرمة أخرى متعلقة به، إذن فالأمر و النهي متفقان في المتعلقات و الموضوعات.

و أما جهة الاختلاف، فهي في مقام الامتثال، فبعد وجود وجوب واحد و تحريم واحد، فإن الوجوب في مقام امتثاله، يكتفى بالإتيان بفرد واحد، لأن الطبيعة توجد بوجود أحد أفرادها، و أما التحريم الواحد، فلا يكتفى في مقام امتثاله، إلا بترك جميع أفراد الطبيعة، لأن الطبيعة لا تعدم إلا بانعدام جميع أفرادها، و هذا الفرق غير مربوط بباب دلالة اللفظ، و لا بباب مقدمات الحكم، و إنما هو مربوط بحقيقة أن الوجوب إيجاد و التحريم إعدام، و أن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، و لا تنعدم إلا بانعدام تمام الأفراد.

### الأمر السابع:

#### إشارة

قلنا، أن مقتضى القاعدة، سواء في باب الأمر أو النهي، هو التعدد بلحاظ الموضوع، و عدمه بلحاظ المتعلق، ما لم تقم قرينه على خلافها، فإذا كان في الخطاب قرينه على التعدد بلحاظ المتعلق، أو عدمه بلحاظ الموضوع، أخذ بها، و كانت حاكمة على القاعدة، و لتوضيح هذه القرينة الحاكمة، نذكر نموذجين لها:

النموذج الأول: إن كان مقتضى القاعدة، التعدد بلحاظ الموضوع، فتوجد قرينه تمنع من التعدد بلحاظ الموضوع، و تقتضى الوحدة بلحاظه.

النموذج الثاني: إن كان مقتضى القاعدة، الوحدة بلحاظ المتعلق، فتوجد قرينه تقتضى التعدد بلحاظ المتعلق. ففي النموذج الأول، لو قال المولى، «أكرم عالما»، فإن مقتضى القاعدة هو تعدد الحكم بلحاظ الموضوع، لكن بدخول التنوين على الموضوع، استفيد منه قيد الوحدة، و بعد أخذ هذا القيد في طبيعة «العالم»، يستحيل أن يتكثّر تطبيقه في الخارج، و بتبعه يستحيل تعدد الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٥

و في النموذج الثاني، مقتضى القاعدة عدم التعدد، كما هو الحال في النواهي بالنسبة إلى متعلقاتها، فإن النهي كالأمر لا يقتضى التعدد بلحاظ المتعلق، فلو قال، «لا تكذب» فإن هذا النهي لا يتكفل إلّا زجرا واحدا و تحريما واحدا، و لكن امتثال هذا التحريم الواحد يكون باجتناّب تمام أفراده حتى تنعدم طبيعته، فلو أتى بفرد واحد، يسقط هذا التحريم بالعصيان، و لا موجب لافتراض تحريمات متعددة بعدد الأفراد خارجا، و لكن هناك قرينه عرفية، مفادها أن المولى لاحظ التعدد في جانب المتعلق، فيصبح النهي انحلاليا متعددًا بلحاظ متعلقه أيضا، و هذه القرينه، واحد، و انعدامها لا- يكفي فيه إلّا انعدام تمام الأفراد، إذ أنّ هذا المطلب خلف التقابل بين الوجود و العدم. و لنبدأ أولا بتوضيح الاعتراض ثم يليه توضيح الجواب.

و توضيح هذا الاعتراض، يكفيه إجمالا أن نشير إلى البحث الفلسفي الذي ادّعوا أن هذا المطلب مبني عليه.

### [الكلّي الطبيعي و أنحاء وجوده في الخارج]

#### إشارة

و شرح هذا البحث الفلسفي، هو أنه قد وقع الكلام في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، و عدم وجوده، و قد عقدوا في هذا البحث مسألتين:

#### المسألة الأولى: هي أنه وقع الكلام، في أن الكلّي الطبيعي، هل هو موجود في الخارج، أو هو أمر ذهني غير موجود في الخارج؟

. و قد ذهب مشهور الحكماء المتقدمين إلى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، و استدلوا على ذلك.

بأن الأفراد، كزيد و عمرو، موجودة في الخارج يقينا، و الإنسان مثلا، الذي هو الكلّي الطبيعي، هو عين هذه الأفراد، و لهذا يصح أن يحمل عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الهووية و العينية، فيقال، زيد إنسان، إذن فالكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود هذا الفرد في الخارج، لأنّ الكلّي الطبيعي هو عين الفرد، و ما عينه موجودة في الخارج، موجود في الخارج.

و بتعبير آخر، أنّ الفرد مشتمل على الكلّي الطبيعي مع خصوصية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٦

الفردية، و الفرد موجود في الخارج، فالمشتمل عليه موجود في الخارج إذن فالكلّي الطبيعي موجود في الخارج.

#### المسألة الثانية: [في تشخيص الكلّي الطبيعي]

هي أنه بعد التسليم بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج، وقع النزاع في تشخيصه في أنه ما هو، كيف وجوده و نحو وجوده في الخارج. و هذا النزاع حكاه الشيخ الرئيس [١١٩]، بينه و بين زميله الهمداني، فالهمداني يرى أن الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود واحد عددي، بحيث أن وجوده يتميّز عن الوجودات الشخصية، بالسعة و الشمول و نحوه، و هو وجود واحد عددي.

و ابن سينا و بقية الحكماء، يروا أنّ الكلّي الطبيعي له آلاف الوجودات في ضمن آلاف الأفراد فليس هناك وجود واحد عددي يشار إليه بأبي الإنسانية، و المتسع لكلّي الإنسانية، بل كلّي الإنسانية، موجود بوجدات كثيرة ضمن أفراد كثيرة.

ولهذا قالوا أولاً، بأن نسبة الكلّي الهمداني إلى أفرادها، نسبة الأب إلى أبنائه، وقالوا ثانياً، بأن نسبة الكلّي الطبيعي عند ابن سينا، إلى أفرادها، نسبة الآباء إلى الأبناء، فكل فرد بلحاظ كونه فرداً هو بمثابة الابن وبلحاظ اشتماله على حصة من الطبيعي كأنه الأب. وعلى هذا، إن قيل بأن الطبيعة توجد بفرد واحد، ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، فهذا القول يتناسب مع قول الهمداني في المسألة الثانية من البحث، لأنّ الكلّي الطبيعي له وجود واحد عددي، ونسبته إلى الأفراد نسبة الأب إلى أبنائه، فعلى هذا يصح أن يقال بأن وجود الطبيعة يكفي فيه أي فرد من أفرادها لوضوح أن الكلّي الطبيعي عين الفرد، فوجود الفرد وجود له، ولكن لا ينعدم إلا إذا انعدمت سائر الأفراد، إذ ما دام يوجد فرد لهذا الكلّي

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٧

الطبيعي فهو موجود ولا يموت إلا إذا مات تمام أبنائه.

و أمّا بناء على قول ابن سينا وغيره من الحكماء، وهو أنّ الكلّي الطبيعي له آلاف الوجودات في ضمن آلاف الأفراد إذن فالكلّي الطبيعي له وجودات متعددة، ويقابل كل وجود عدم، فله إعدامات متعددة، فكما أن الفرد الواحد يحقق وجوداً للطبيعة، كذلك كل عدم يحقق عدماً للطبيعة، إذن فلا يتصور أن جانب الوجود يكفي فيه فرد واحد وجانب عدم لا يكفي فيه ذلك. وما قلناه، من أن جانب الوجود يكفي فيه فرد واحد، وجانب عدم لا يكفي فيه ذلك، مبنى على مقالة الهمداني، وهي باطله، فما قلناه باطل، لأن ما بنى على الباطل، باطل.

والجواب، هو أنّ هذا الاعتراض، نشأ من الخلط بين عالم الوجود الخارجي، وعالم المفاهيم، وبتعبير آخر، نشأ من الخلط بين التناقض الفلسفي في عالم الوجود الخارجي، وبين التناقض المنطقي في عالم المفاهيم.

و توضيح ذلك هو أنّ هذا النزاع فيما بينهم، كان ناظراً إلى عالم الوجود الخارجي، لأنهم كانوا قد اتفقوا على وجود أصل الكلّي الطبيعي، ثم تنازعوا في كيفية وجوده وبنحو وجوده وتشخيصه في الخارج، وهذا أجنبى عن مطلبنا، لأنّ المولى عند ما يأمر وينهى، لا يلقى الأمر والنهي على الخارج مباشرة وبدون توسط المرايا الكاشفة، وإلا لما وجدت الطبيعة التي لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها، والتي توجد بفرد واحد، لأنها لا توجد هذه الطبيعة في الخارج، بل الموجود في الخارج، هو زيد و بكر، وزيد في مقابلة عدم مخصوص وهو عدم نفسه، إلا إذا صدق ظنّ الهمداني الكلّي الطبيعي في الخارج، فيعلّق المولى عليه أمره ونهيه. [١٢٠]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٤؛ ص ٣٦٧

لكن من الواضح، أنّ المولى لا يلقى الأمر والنهي على الطبيعة لاستحالة وقوعهما على الوجود الخارجي لأن الأمر والنهي من شئون عالم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٨

النفوس، عالم نفس المكلف فهما يتعلقان بمفهوم حاضر في أفق نفس المولى بما هو حاك عن الخارج و مرآة للخارج لا بما هو هو، فالأمر والنهي يقعان على مفاهيم الوجود والعدم «إكرام ولا إكرام»، مفاهيم الوجود والعدم بما هي مفاهيم مرآئية و حاكية عن الخارج.

فإذا اتضح أن أوامر المولى ونواهيها إنما تنصب على المفاهيم العنوانية على الصلاة العنوانية والإكرام العنوانية يتضح أن الكلّي الطبيعي كلّي طبيعي همداني في عالم عقد القضايا والمرايا، فكلامه صحيح، لو كان ناظراً إلى عالم أفق نفس المولى وعالم المفاهيم المرآئية، وحيث أن هذه المفاهيم حاكية عن الوجود الخارجي، فإذا وجد بإزائها شيء «ما» في الخارج، إذن فهذا المفهوم موجود وإذا لم يوجد شيء «ما» في الخارج، فهو معدوم لا محالة.

ولا ربط لمطلبنا بهذا النزاع أصلاً، فإنهم تكلموا كحكماء فلاسفة ناظرين إلى عالم الخارج، يريدون تحديد شخصية الكلّي الطبيعي، أ



هو عددي، أو ليس بعددي، و لم يكن نظرهم إلى الوجود العنواني المرآتي في أفق نفس المولى الحاكي عن عالم عقد القضايا، و جعل الأمر و النهي في أفق نفس المولى.

فالصحيح أن هذا المطلب الذي قلنا به لا محيص عنه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٦٩

## الأمر الثامن

### تعدد الامتثال أو تبديله

هو أنه اتضح بمقتضى القاعدة المنضبطة، عدم تعدد الأمر بلحاظ المتعلق، ففي قوله، «صل»، يوجد أمر واحد متعلق بالطبيعة، و حيث أنها توجد بفرد من أفرادها، فيحصل امتثالها بفرد واحد، إلا أنه كما يحصل امتثال الطبيعة المأمور بها بفرد واحد من أفرادها، يحصل بمجموع الفردين العرضيين، فلو قال «تصدق»، و تصدق بصدقين في وقت واحد، فالامتثال هنا حصل بمجموع الفردين العرضيين. و ذلك لأن الطبيعة، لم يؤخذ فيها قيد الوحدة، و لذلك فهي كما تنطبق على الوجود الواحد، تنطبق على الوجود المتعدد، إذن فيحصل الامتثال بالفردين معا في عرض واحد.

و أمّا الأفراد الطولية «الصدقة تلوى الصدقة» فهل هي كالأفراد العرضية مخير فيها، بين الامتثال بالفرد الواحد، و الفردين، لانطباق الطبيعة كذلك، على الفردين الطولين كانطباقها على الفردين العرضيين، و لعدم تقييد الطبيعة بالفرد في مقابل الأفراد، كذلك لم تقيّد بالدفعه في مقابل الدفعات، و ذلك تمسكا بإطلاقها.

إذن فتنطبق الطبيعة على الأفراد الطولية التي هي الدفعه و الدفعات، كما تنطبق على الفرد و الأفراد التي هي أفراد عرضية؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٠

الصحيح استحالة ذلك، بمعنى أنه ليس كما أن الفردين العرضيين يكونان طرفا للتخير، يكون الفردان الطوليان طرفا للتخير، و معنى عدم كونهما طرفا للتخير، هو أن الواجب لا ينطبق على مجموع الفردين الطولين، و إن انطبق على مجموع الفردين العرضيين، و ذلك لأن التخير بين الفردين الطولين، غير متصور. و توضيح ذلك، أن التخير إما عقلي، و إما شرعي.

و التخير العقلي مرجعه إلى تعلق الوجوب بالجامع، بحيث يكون الوجوب متعلقا بذات الطبيعة، فيحكم العقل بأن المكلف مخير في تطبيق الطبيعة، و التخير العقلي، معقول بالنسبة إلى الفردين العرضيين، لأن مطلوب المولى هو الطبيعة التي لم يؤخذ فيها قيد الوحدة و لا الاثنيّة، فالواجب إذن ينطبق عليهما معا و على أحدهما فقط، لأن الواجب أخذ لا بشرط من حيث الوحدة و التعدد، فكما ينطبق على الواحد ينطبق على الاثنين، و لكن بلحاظ الفردين الطولين، العقل لا يحكم بذلك، فلا يحكم بإمكان الامتثال مثلا بدفعه واحدة و بدفعتين متتاليتين، و ذلك لأنه بالدفعه الأولى، حصل الامتثال و سقط الأمر، و معه لا تكون الدفعه الثانية دخيلة في الامتثال.

إذن فيستحيل عدليّة الدفعتين للدفعه في الأفراد الطولية، و ليس منشأ هذه الاستحالة ضيق دائرة الواجب، بل منشؤها ضيق دائرة الوجوب، و ذلك لأن الواجب هو الطبيعة، و لم يؤخذ فيها أي قيد لا الدفعه و لا الدفعتين و لا الفرد و لا الفردين، و الوجوب استحال بقاؤه بعد الدفعه الأولى، إذ سقط الأمر و الوجوب بالإتيان بالدفعه الأولى، هذه هي استحالة التخير العقلي في الأفراد الطولية.

و أما البدلية في التخير الشرعي كما تصوره صاحب الكفاية في التخير بين الأقل و الأكثر، فهو أمر معقول، إذ مرجع ذلك إلى أن المولى يخير العبد بين الدفعه الأولى بشرط لا من حيث الثانية، و بين الدفعتين معا، بحيث يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧١

كل من الخصوصيتين داخلا- في الخطاب، فيقول مثلا، إمّا أن تأتي بدفعه أولى بشرط لا، و إمّا تأتي بدفعتين كما قد يقال في

التسيحات، أن التخيير بين التسيحة الواحدة بشرط لا من حيث الثانية، أو بتسيحة واحدة و لكن بشرط شيء من حيث ضم تسيحتين أخريتين إليها.

و لكن مع هذا فإن نفس إطلاق خطاب «سبح» و خطاب «تصدق» لا يفى بما عقلناه، بل يحتاج إلى لسان مخصوص يفى به، لأن خطاب «تصدق» لا يفهم منه أخذ التصديق الواحد بشرط لا، و أخذه مرة أخرى بشرط شيء.

إذن فما هو معقول من التخيير بين الأقل و الأ-كثر الطولين يحتاج إلى دليل و لسان خاص يفى به لأنه لا يفى به الخطاب، و لكن ما يفى به الخطاب و هو التخيير العقلي، فقد عرفت بأنه يتصور بين الفردين العرضيين دون الطولين، إذن فالواجب لا ينسب على الفردين الطولين كما انبسط على الفردين العرضيين، و من هنا يأتي سؤال و هو أنه هل يمكن تبديل الامتثال في الأفراد الطولية أو لا يمكن؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٢

### تبديل الامتثال بالامتثال

هل يمكن تبديل الامتثال في الأفراد الطولية أو لا-يمكن؟. بمعنى أنه هل يمكن أن يمثل عوضاً عن الفرد الأول بالفرد الثاني أو لا يمكن ذلك؟.

و قبل الدخول في تحقيق المطلب، نشير إلى فرض خارج عن محل النزاع، و هو ما إذا كان الواجب مشروطاً على نحو الشرط المتأخر، و أخلّ المكلف بذلك الشرط، فإنه في مثل ذلك، لا إشكال في صحة تبديل الامتثال، لأنه لا يكون من باب تبديل الامتثال، بل من باب هدم الامتثال الأول و إخراجة عن كونه امتثالاً، كما لو قال المولى لعبده، «جئني بماء وضعه في الغرفة حتى آتي» و المكلف جاء بالماء، و لكن لم يبقه في الغرفة، بل أراقه.

فهنا ليس غرض المولى مجرد حضور الماء، بل حضوره مع شرط بقاءه حتى يجيء، و المفروض أن العبد أخلّ بهذا الشرط فأراقه، و جعل ماء آخر مكانه، و مثل هذا ليس داخلاً في محل النزاع، بل هو إلغاء للفرد الأول، و كاشف عن أن الأول لم يكن امتثالاً، لأن امتثالية الأول مشروطة بالإبقاء، و المفروض أن العبد هدم هذا الإبقاء، بالإراقة، فلا يكون الأول امتثالاً، بل الثاني هو الامتثال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٣

و قد فصل صاحب الكفاية [١٢١] (قده) في جواز تبديل الامتثال بعد الامتثال بما حاصله، أنه تارة، تكون نسبة الغرض من الأمر إلى متعلق الأمر، نسبة المعلول إلى العلة، إذن فبمجرد الإتيان بمتعلق الأمر يحصل الغرض لا محالة، و مع حصوله يسقط الأمر و مع سقوطه لا-معنى لتبديل الامتثال إذ لم يبقى أمر حتى يمثل، و أخرى تكون نسبة الغرض إلى متعلق الأمر، نسبة المتقضى إلى المقضى أو المعد إلى المقدمة الإعدادية، كمن يأمر عبده بإحضار الماء ليطفئ عطشه، فبعد إحضار الماء، و هو متعلق الأمر، لا يحصل الغرض، بل قد يكون متوقفاً على ضمائم أخرى كإمساك المولى للقدرح بيده، و هذا شيء يخص المولى، فالغرض لا يزال باقياً، و الأمر لا يسقط و على هذا فيمكن تبديل الامتثال من جديد.

و اعترض عليه المحقق الأصفهاني [١٢٢] و السيد الخوئي [١٢٣] و غيرهما، بأن هذا التفصيل غير معقول في باب الغرض.

و بيان ذلك، أن الغرض في مثل الأمر بإحضار الماء، لا بدّ و أن يستوفى بالإتيان بمتعلق الأمر، و هو إحضار الماء، بحيث تكون نسبة الغرض إلى الإحضار، نسبة المعلول إلى العلة، و إلما، إذا لم يستوف الغرض بحصول متعلق الأمر، فلا يكون هذا المتعلق هو الغرض الداعي إلى الأمر.

و أما ما يرى في المثال، من عدم سقوط الغرض بمجرد إحضار الماء، لأنه يحتاج إلى ضمائم أخرى نفسيّة تختص بالمولى، فإن مثل هذا، حصل من الخلط بين الغرض الأدنى و الغرض الأقصى، فإن الغرض الأقصى هو رفع العطش، و الغرض الأدنى هو التمكن من دفع العطش بلا زحمة و الأمر نشأ من الغرض الأدنى و هذا التمكن من رفع العطش بلا مؤنة، و من الواضح، أنه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٤

بمجرد إحضار الماء يسقط الغرض، إذ يتمكن المولى من دفع عطشه بلا مؤنثة، وهذا التمكن معلول لإحضار الماء، و عليه فلا تنخرم القاعدة القائلة، بأن الغرض الذي من أجله أنشئ الأمر، لا يستوفى إلا بحصول متعلق الأمر، و متعلق الأمر هنا حصل، و هو «التمكن»، لأن الغرض الحقيقي من الأمر إنما هو الغرض الأدنى و هو التمكن من دفع العطش، و أمّا الغرض الأقصى فهو مربوط بالمولى لا بالبعد، و عليه فلا يمكن تبديل الامتثال بالامتثال.

و ما ذكره صاحب الكفاية مع المعارضة، لا يمكن المساعدة عليه.

فالصحيح أنه لا يمكن تبديل الامتثال بالامتثال وفاقا للمعارضة و خلافا لصاحب الكفاية، و أنه ليس دائما، يجب أن تكون نسبة الغرض إلى متعلق الأمر، نسبة المعلول إلى العلة، بل قد لا تكون كذلك، وفاقا لصاحب الكفاية، و خلافا للمعارضة، إذن فلنا كلام مع صاحب الكفاية، و كلام مع المعارضة.

أما الكلام مع صاحب الكفاية، فهو أننا، نوافق على أنه، تارة يكون نسبة الغرض إلى متعلق الأمر، نسبة المعلول إلى العلة، و أخرى نسبة المقتضى إلى المقتضى، لكن في كلتا الحالتين، إذا فرض أن المكلف أتى بتمام ما تعلق به الأمر، فيستحيل تبديل الامتثال بالامتثال. و ما ذكره صاحب الكفاية، من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال، عند ما تكون نسبة الغرض إلى المتعلق نسبة المقتضى إلى المقتضى، مبنى على الاعتقاد، بأن الأمر يبقى ببقاء غرضه.

و قد سبق في بحث التعبدى و التوصلى، أن ذكر كذلك، من أن الأمر المتعلق بذات الصلاة لا يسقط بالإتيان بذات الصلاة، لأن الغرض منه غرض تعبدى، فلا يسقط إلا إذا أتى بها بقصد القرية.

و مبناه هذا، و هو أن الأمر تابع فى سقوطه لسقوط غرضه، قد أشكلنا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٥

عليه هناك، بأن الأمر ليس تابعا فى سقوطه لاستيفاء غرضه، بل هو تابع لإمكان تحريكه و فاعليته.

و من المعلوم أن الأمر إذا كان متعلقا بصرف وجود الطبيعة، و انطبق صرف الوجود على الوجود الأول، فبقاء الغرض و عدم سقوطه هنا خلق تعلق الأمر بصرف وجود الطبيعة، إذ بعد حصوله، فطلبه ثانيا يكون تحصيلًا للحاصل.

لأن الأمر، إذا كان متعلقا بصرف الوجود و انطبق على ما أتى به أولا بحيث تحدد متعلقه، إذن فقد حصل الغرض بحصول المتعلق.

و إذا كان الأمر قد أخذ فى متعلقه فرد آخر، كأن يقول، آتني بفرد آخر، فلا بد من سقوط الأمر الأول، لأنه تابع لجعله، ثم بعده يأتي أمر آخر، و ما دام الأمر الأول تابعا لجعله، و قد جعل على صرف الوجود، إذن فلا تتغير أطرافه، إذن فالأمر لا يعقل بقاؤه حتى لو فرض عدم استيفاء غرضه.

و إذا لم يكن امتثاله معقولا، إذن فتبديل الامتثال بالامتثال غير جائز.

و أما الكلام مع المعارضة فهو أنه صحيح، أن الغرض فى المقام هو التمكن من رفع العطش، كما قالت المعارضة، لكن هذا الغرض غرض مقدّمى و ليس غرضا نفسيا، بمعنى أن المولى ليس له غرض نفسى فى التمكن، و إنما وقع التمكن غرضا له، باعتباره مقدّمه لرفع العطش، فهو مطلوب و محبوب غيرى، و ليس محبوبا نفسيا.

و بناء على المختار فى بحث مقدمة الواجب، و مبنى السيد الخوئى [١٢٤] نفسه، من أن الحب الغيرى يتعلق بالحصة الموصلة لا بمطلق المقدمة، فإن الغرض المقدّمى ليس متعلقا بالتمكن على الإطلاق، بل بحصة خاصة من التمكن، و هو التمكن الذى يقع بعده رفع

العطش بالفعل، فينحل الغرض، إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٦

تمكن، و خصوصية أخرى، هى خصوصية الإيصال إلى رفع العطش.

و بهذا يكون الغرض المقدمى مركبا من جزءين، الأول هو التمكن، و الآخر هو حيثية الإيصال إلى ذى المقدمه، فيكون ذات التمكن غرضا مقدما ضمنيا، لا غرضا استقلاليا مقدما، و حيث أنه غرض مقدمى ضمنى، فيستحيل استيفاؤه فى المقام، لأن الغرض الضمنى لا يستوفى إلّا فى ضمن الغرض الاستقلالى، بمعنى أن الغرض المقدمى، هو المجموع المركب من التمكن و حيثية الإيصال، فالتمكن وحده ليس متعلقا للغرض، و هذا الغرض لا يستوفى بمجرد الإتيان بالماء.

و لا- يقال بأنه بحصول التمكن يحصل نصف الغرض، فإنه يقال أن هذا محال، لأن الغرض الضمنى لا يستوفى إلّا فى ضمن الغرض الاستقلالى.

و لا يقال بأن تمام الغرض المقدمى يحصل بلحاظ تمام متعلقه فإنه يقال، بأن هذا خلاف الواقع، لأنه بمجرد الإتيان بالماء لا يحصل إلّا التمكن، و أما الإيصال فلم يحصل، و نفس هذه الفكرة، يمكن فرضها فى الأغراض النفسية للمولى، بحيث أن للمولى غرضا نفسيا متعلقا بمجموع خصوصيتين، إحداهما الصلاة مثلا، و الثانية أى خصوصية أخرى، بحيث أن الغرض النفسى هو المجموع المركب منهما، لكن تلك الخصوصية الأخرى ليست تحت اختيار العبد، بل الذى تحت اختياره هو الصلاة فقط فى أمر بالصلاة برجاه أن توجد تلك الخصوصية احتمالا، فى هذه الحالة يكون الأمر بالصلاة برجاه أن توجد تلك الخصوصية احتمالا، فى هذه الحالة يكون الأمر بالصلاة برجاه أن توجد تلك الخصوصية احتمالا، فى هذه الحالة يكون الأمر بالصلاة قد نشأ من غرض نفسى واحد، و هذا الغرض متعلق بالمجموع المركب، من الصلاة و خصوصية أخرى خارجة عن اختيار المكلف، فلو أتى المكلف بالصلاة فقط، فلا يكون الغرض مستوفى، و قد لا تنضم هذه الخصوصية الأخرى أبدا إلى الصلاة، و ما لم تنضم تلك الخصوصية فلا يستوفى الغرض، مع أن متعلق الأمر قد أتى به.

و لا يقال، أنه كيف لم يصبح متعلق الأمر غير مطابق مع متعلق الغرض، مع أنه يجب أن يكون مطابقا مع متعلق الغرض.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٧

فيقال، بأن هذا التطابق، يجب أن يكون فيما إذا أمكن للمولى أن يأمر بتمام متعلق الغرض، و أما إذا فرض أن جزءا من متعلق الغرض غير اختيارى، فحينئذ، لا- يمكن أن يجعل أمره متعلقا بتمام متعلق الغرض، بل يعلق أمره ببعض متعلق الغرض، فيكون الإتيان بتمام متعلق الأمر غير واف و فاء حتميا، بل يبقى الغرض غير مستوفى.

ففرضية أن الغرض يبقى بلا- استيفاء، حتى مع الإتيان بتمام متعلق الأمر، فرضية معقولة، سواء كان الغرض غرضا مقدما بناء على المقدمة الموصلة، أو غرضا نفسيا متعلقا بالمجموع المركب من متعلق الأمر و من خصوصية أخرى غير اختيارية. فيبقى الغرض حينئذ غير مستوفى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٨

### تطبيقات فقهية [على فكرة إمكان تبديل الامتثال بالامتثال فى ثلاث طوائف من الروايات

#### إشارة

بعد أن اتضح عدم إمكان تبديل الامتثال بالامتثال يقع الكلام فى تطبيق فقهى أشار إليه صاحب الكفاية استدلالا على فكرة إمكان تبديل الامتثال بالامتثال و هذا التطبيق موضوعه ثلاث طوائف من الروايات مما ادعى فيها جواز إعادة الصلاة جماعة لمن صلّاها فرادى.

#### الطائفة الأولى:

ما كان بلسان الأمر بالإعادة فقط من دون عناية إضافية، و مضمون هذه الروايات أنه صلّيت ثم رأيت جماعة فقال (ع) أعد صلاتك معهم [١٢٥].

و من الواضح أن هذه الطائفة ليس فيها ظهور يدل على إمكان تبديل الامتثال بالامتثال، بل غاية ما تدل عليه هو الترخيص بأن يصلى صلاة جماعة بعنوان صلاة الظهر مثلا، أما أن هذه الصلاة المعادة، هل هي سوف تكون امتثالا للأمر اللزومي المستفاد من قوله، إذا زالت الشمس فصل؟. فهذا مما لا يستفاد من هذه الطائفة بوجه.

و عليه فلا يستفاد من هذه الطائفة إلا الاستحباب النفسى للإعادة فلا تصلح دليلا على جواز تبديل الامتثال بالامتثال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٧٩

### الطائفة الثانية:

هي ما دل على جواز الإعادة، بلسان، «و يجعلها الفريضة»، و هذه الطائفة تشتمل على روايتين، إحداهما صحيحة السند، و هي رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (ع)، أنه قال، «فى الرجل يصلى الصلاة وحده، ثم يجد جماعة»، فقال (ع) يصلى معهم، و يجعلها الفريضة [١٢٦] إن شاء.

و قد يستدل بهذه الرواية، بأن ظاهرها دال على جواز تبديل [١٢٧] الامتثال، لأنه (ع) لم يقتصر على الترخيص فى إعادة الصلاة، بل قال، «و يجعلها الفريضة»، و معنى ذلك هو أن يسحب عنوان الفريضة عن الفرد الأول الذى أتى به أولا، و يطبقه على الفرد الثانى المعاد، و ليس معنى هذا إلا تبديل الامتثال بالامتثال. و أوجب على هذا الاستدلال بعدة وجوه.

الوجه الأول: هو أن المقصود من قوله (ع)، و يجعلها الفريضة، أنه لا بأس بأن يصلى مع الجماعة بقصد فريضة من الفرائض، فى قبال من يتوهم أنه يصلى معهم تطوعا، حيث المفروض، أن هذا الشخص قد فرغ من فريضة الوقت، و بعدها قامت الجماعة، فقال (ع)، يصلى معهم، و قوله (ع) هذا، لا يستبطن أنه، أى صلاة يصلى معهم، غاية ما يدل، على أنه يجوز أن يصلى معهم، إذ لعله يتبادر إلى الذهن، أنه يمكن أن يصلى معهم تطوعا، و إنما أريد دفع هذا التوهم بقوله، «و يجعلها الفريضة»، بمعنى أن هذه الصلاة ليست تطوعا، إذ لا- جماعة فى التطوع، و إنما الجماعة تشرع فى الفريضة، و بناء على هذا، لا- يكون فى العبادة ظهور، فى جواز تبديل الامتثال بالامتثال.

و لكن هذا الاحتمال فى غير محلّه، و خلافا لظاهر الرواية لأمرين:

الأمر الأول: هو قوله (ع). «و يجعلها الفريضة» و لم يقل و يجعلها

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٠

فريضة، و ظاهر مجيء كلمة «الفريضة»، معرفته، هو الإشارة إلى صلاة الوقت التى فرض الفراغ عنها، بقوله، الرجل يصلى ثم يجد جماعة فقال (ع)، يصلى معهم و يجعلها الفريضة، و ليس المفروض أنه يجعلها فرضا فى قبال النفل، و إلا كان الأنسب أن يأتى بكلمة «فريضة» نكرة.

الأمر الثانى: هو كلمة «إن شاء» فهذه الكلمة إما أن نجعلها مربوطة بكلا الجملتين، و هما «يصلى معهم» و «يجعلها الفريضة»، يعنى يصلى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء، و فى مقابل ذلك، أن لا يشاء و لا يصلى معهم، فيخرج من المسجد، و إما أن نجعل كلمة «إن شاء»، قيدا للجمله الثانية فقط، فيصلّى معهم، و لكن يجعلها الفريضة إن شاء، و فى مقابل ذلك أن لا يجعلها الفريضة.

أما الاحتمال الأول فى هذا الأمر، فهو خلاف الظاهر فى الرواية، و ذلك لأنّ ظاهر السؤال و تصدى الراوى للسؤال، أنه بحسب طبعه، شاء أن يصلى مرة أخرى، و إلا لو لم يكن قد شاء أن يصلى مرة أخرى، فلا موجب إذن لهذا السؤال.

و بتعبير آخر، لم يكن يحتمل وجوب الإعادة، و إنما يسأل عن مشروعية الإعادة و عدم مشروعيتها، إذن فإشاءته لأصل الصلاة مع فرض مشروعية الإعادة، مفروغ عنه فى ظاهر السؤال، و إنما سؤاله عن مشروعية الإعادة، رغبة منه فى تحصيل ثواب الجماعة.

و من هنا لا يناسب إرجاع قيد الإشاء، إلى الجملة الأولى، و هي «يصلى معهم»، لأنّ إشاءته للصلاة، هي سبب تصديّه للسؤال، فيتعين

الاحتمال الثاني، و هو أن يكون قيد الإشاء راجعا إلى «و يجعلها الفريضة»، فتصبح الجملة هكذا، يصلّى معهم، و إن شاء يجعلها الفريضة، و في مقابلها، يصلّى معهم، و إن شاء فلا يجعلها الفريضة، و هذا، لا يتلاءم مع ما قصد من قوله (ع)، و يجعلها الفريضة، يعنى يجعلها فريضة في قبال التطوع، لوضوح أنه لا يمكن أن يصلّى و لا يجعلها فريضة، لأنه ليس بالخيار، بخلاف ما إذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨١

فسرنا قوله، و «يجعلها الفريضة» أى تلك الفريضة التي فرغ منها، و إلّا فعندئذ، يصحّ أن يقول الإمام (ع) يصلّى معهم، فإن شاء جعلها بدلا عن تلك الفريضة، و إن شاء جعلها قضاء عمّا في ذمته، لأنها فريضة على كل حال.

فكلمة «إن شاء»، بعد استظهار كونها راجعة إلى الجملة الثانية فقط، تكون قرينة على إبطال احتمال كون المقصود من قوله، و يجعلها الفريضة، يعنى يجعلها فريضة، و يتعين أن يكون المقصود من قوله «و يجعلها الفريضة إن شاء»، يعنى و يجعلها تلك الفريضة التي فرغ عنها، في مقابل إن شاء جعلها فريضة أخرى.

فالوجه الأول من الجواب خلاف ظاهر الرواية.

الوجه الثاني: هو أن يكون المقصود من قوله، و يجعلها الفريضة، هو أخذ عنوان الفريضة بنحو المعرفيّة، لا بنحو الموضوعيّة، بمعنى أن تكون الفريضة إشارة إلى صلاة الظهر التي فرغ منها، لا إلى صلاة الظهر بقيد أن لا تزال فريضة، فإنّ صلاة الظهر حتى لو اكتسبت الاستحباب بالإعادة، لكنها هي فرض بنفسها، كما لو اكتسبت صلاة الليل الوجوب، لكنها لا تخرج عن كونها تطوعا في نفسها، و لم يؤخذ في المقام عنوان الفريضة، بقيد أن لا تزال فريضة، حتى يلزم أن يكون الفرض و الوجوب باقيا فيمثل ثانيا بعد امثاله أولا.

و بعد حمل الفريضة على المعرفيّة، و سلخها عن الموضوعيّة، يصبح قوله (ع) و «يجعلها الفريضة» بمعنى يصلّى صلاة الظهر مرة أخرى، فيرجع مفاد قوله هذا، إلى مفاد الطائفة الأولى، و هو الأمر بإعادة صلاة الظهر، و لا يكون فيه دلالة على جواز تبديل الامتثال بالامتثال. و هذا الوجه أيضا غير تام لأمرين.

الأمر الأول: هو أن حمل عنوان الفريضة في المقام على المعرفيّة المحضّة في مقابل الموضوعيّة، و إن كان جائزا، و لكنّه يحتاج إلى قرينة، و إلّا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٢

فظاهر العنوان في نفسه هو الموضوعيّة، و سلخ عنصر الوجوب عنه يحتاج إلى قرينة.

الأمر الثاني: هو أنّه لو سلّم و فرض أن العبارة جاءت صريحة في هذا الوجه، فقال (ع) «يصلّى معهم و يجعلها صلاة الظهر»، بدلا من كلمة «الفريضة»، و لكن مع هذا يوجد فرق كبير بين لسان و «يجعلها صلاة الظهر»، و بين لسان، «أعد معهم صلاة الظهر»، الذي هو لسان الطائفة الأولى، فإنّ هذا اللسان غاية ما يستفاد منه، أنه يحصل صلاتا ظهر، و لا بأس، إذ لعل الأولى واجبة و الثانية مستحبة، فلا تبديل للامتثال بالامتثال.

و أما في المقام، فلم يقل و «يجعلها ظهرا»، بل قال فرضا، و «يجعلها الظهر»، يعنى و يجعلها ذلك الفرد من صلاة الظهر، لا يجعلها فردا آخر من صلاة الظهر، و ذلك الفرد من صلاة الظهر هو واجب على كل حال، فلو قال فليجعلها ذلك الفرد من صلاة الظهر، يعنى فليجعلها واجبة لا محالة، فيعود الإشكال أيضا، لأنه عليه يكون أمر بتبديل الواجب من ذاك الفرد إلى هذا الفرد، إذن فهذا الوجه أيضا غير صحيح.

الوجه الثالث: هو أن يقال، بأنّ هذه الرواية لم ترد بلحاظ ما بعد الصلاة، بل بلحاظ أثناء الصلاة، بمعنى أن المكلف إذا كان قد فرغ من صلاة الظهر، ثم أقيمت الجماعة، و قيل له اجعلها الفريضة، فمثل هذا يصح أن يكون من باب تبديل الامتثال بالامتثال، و لكن غير معلوم أنّ السائل فرض نفسه أنه قد أكمل صلاة الفرادى، بل هو في أثناء صلاة الفرادى و أقيمت صلاة الجماعة، فليل له، «فليصلّ معهم و ليجعلها الفريضة إن شاء» بقرينة أن الفعل في المقام فعل المضارع لا الماضي، فلم يقل في السؤال، «في الرجل صلّى الصلاة

وحده»، بل قال «في الرجل يصلي الصلاة وحده»، والمضارع معناه أن السؤال ناظر إلى حال تلبسه بالصلاة لا إلى حال فراغه من الصلاة، وحينئذ، يكون المقام من باب أن رجلا حاله كونه يصلي أقيمت صلاة الجماعة، وقد ورد النص في مثله، أنه يمكن أن يحول صلاته إلى نافلة ثم بعدها يصلي معهم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٣

جماعة، ويمكن أن يكمل صلاته هذه ثم يصلي معهم قضاء مثلا، فكأن الإمام (ع)، يريد أن يقول يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء، بمعنى إن شاء حول الفرادى إلى نافلة و بعدها صلى معهم وجعلها صلاة الظهر، وإن شاء أكمل صلاته التي بيده فريضة ثم بعدها إن شاء صلى معهم غير الفريضة.

و هذا الاحتمال ساقط، ولا يكفي الفعل المضارع شفيعا في الرواية، إذ جاء بعده كلمة «ثم» التي هي ظاهرة في الفراغ من الصلاة، وما يدل على ضعف هذا الوجه، هو أنه يلزم منه أن الإمام (ع) لم يبين الحكم بالمطابقة، في أنه ما حكم هذه الصلاة التي بيده الآن، بل انتقل إلى لازم المطلب، إذ قال «يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» حيث يدل بالالتزام على أن هذه الفريضة يمكن أن ينقلها من الفرض إلى التطوع مثلا أو يكون إذن له في قطعها، وعدم بيان الحكم بالمطابقة يناهض كون الإمام (ع) في مقام البيان للحكم العملي لهذا السائل.

فهذا السائل إن فرضناه أنه قد فرغ من صلاته، إذن فحكمه العملي هو الإعادة، وقد بين له الإعادة بقوله (ع) «يصلي معهم» وأما إذا لم يكن بعد قد فرغ من صلاته، فلا بد من تبيان حكم هذه الصلاة التي لم يفرغ منها، مع أنه لم يبين ذلك، وعدم بيان ذلك بنفسه قرينة على أن المفروض فراغه عن هذه الصلاة التي بيده.

فهذا الوجه أيضا لا يرجع إلى محصل.

و الصحيح في المقام، أن هذه الرواية غاية ما تدل عليه بعد نفي هذه الوجوه هو: أن المكلف يمكن أن يطبق عنوان الواجب على الفرد الثاني، بقوله (ع) و «يجعلها الفريضة إن شاء» بسحب عنوان الواجب عن الفرد الأول، وهذا المطلب له أحد وجهين: الوجه الأول: أن يكون الوجه هو تبديل الامتثال بالامتثال.

الوجه الثاني: أن يكون الواجب من أول الأمر مشروطا بنحو الشرط

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٤

المتأخر، على أن لا يأتي فرد أفضل منه يطبق المكلف عليه الواجب، فمثلا لو فرض أن خطاب «صل» كان مقيدا بأن لا يأتي المكلف بفرد أفضل من الفرد الأول فيطبق عليه المكلف عنوان الواجب، و حينئذ، لو أتى المكلف بالفرد الأفضل مطبقا عنوان الصلاة عليه، فهذا لا يكون من باب تبديل الامتثال بالامتثال، بل من باب إخراج الفرد الأول من أول الأمر، عن كونه امتثالا، لأن الفرد الأول بنفسه خرج عن كونه مصداقا للواجب من أول الأمر.

وقد تقدم أن هذا ليس محل النزاع، بل هذا من باب إسقاط الفرد الأول عن الواجب، فيكون إخراجة تخصصا لا تخصيصا، وهذا أمر معقول.

و الرواية هنا لا تعين أحد الوجهين، بل هي تثبت النتيجة، و هي أنه يمكن أن يطبق العنوان على الفرد الثاني، لكن ليس معنى هذا أن يكون من باب تبديل الامتثال بالامتثال كما عرفت أو من باب أخذ هذا القيد بنحو الشرط المتأخر حتى يسقط الفرد الأول عن الوجوب تخصصا، فإن مثل هذا لا تعينه الرواية.

و عليه لا تكون الرواية دليلا على جواز تبديل الامتثال بالامتثال.

و هذه الطائفة، لسانها، «و يختار الله أحبهما إليه [١٢٨]»، فإنّ هذه الطائفة فضلا عن سقوطها سندا.

يرد على الاستدلال بها نفس ما تقدم في مقام دفع الاستدلال بالطائفة الثانية، فلسان هذه الطائفة الثالثة كما يتناسب مع تبديل الامتثال بالامتثال في مقام تطبيق الواجب على المأمور به، كذلك يتناسب مع تبدل الامتثال، بحيث أن الامتثال من أول الأمر مقتيد بنحو الشرط المتأخر على أن لا يؤتى بفرد أفضل منه، و مع الإتيان بفرد كذلك، يخرج الأول من حينه عن كونه مصداقا بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٥

للواجب، و لا- يكون من باب تبديل الامتثال بالامتثال، بل من باب إخراج الفرد الأول عن مصداقته للواجب، و معه لا حاجة إلى التمثل في الجواب على الاستدلال لهذه الطائفة، و ذلك بأن يدعى في الجواب، بأن المقصود من اختيار «أحبهما إليه» هو اختيار أحبهما إليه في مقام الأجر و الثواب، و ليس من باب اختيار تشخيص الوظيفة و تعيين الامتثال، فلا يكون إذن تبديلا، و هذا التمثل في الجواب على خلاف ظاهر الرواية و ذلك:

أولا: أنّ الملحوظ في الرواية و في السؤال هو الجانب الوظيفي العملي، لا الجانب الثوابي، لفقد القرينة على لحاظه، فصرف الاختيار إلى الجانب الثوابي دون الجانب العملي خلاف ظاهر الرواية.

ثانيا: إنّ الرواية ظاهرة في مقام، لا يتحمل شمول كلا الجانبين معا في وقت واحد، و لهذا سوف يحتاج إلى اختيار هذا أو ذاك الفرد، و من الواضح أنه، إذا كان الاختيار ناظرا إلى مقام الوظيفة و الامتثال كما هو مدعى المستدل، فالأمر كذلك، فإنّ مقام الوظيفة لا يتحمل شمولهما [١٢٩] معا في عرض واحد، لأنّ الامتثال يكون بفرد واحد، فإما ذاك الفرد يكون هو الوظيفة، أو هذا الفرد يكون هو الوظيفة، و في مثل ذلك ينحصر ظهور قوله «يختار أحبهما إليه».

و أما إذا كان الملحوظ هو مقام الأجر و الثواب، فلا تعارض بين المقامين فإن مقام الأجر و الثواب يشمل كلا الفردين معا، فذاك الفرد يكون له أجر على حدة، و الآخر له أجر على حدة، كما يحكم بذلك العقل و تشير إليه الرواية، فإن كلا منهما محبوب في نفسه، غاية الأمر أن أحدهما أحب من الآخر، فمقام الأجر و الثواب ليس مقامه دائرا بين أن يشمل هذا أو يشمل هذا فقط، اللهم إلا أن يراد بالأجر و الثواب، الأجر المخصوص على الوظيفة الواجبة، فكأنه يوجد أجر مخصوص على الوظيفة الواجبة و كل من أوقعها في بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٦

رداء أتم من الخشوع و الخضوع يعطى ثوابا أكثر، و هذا الشخص أتى بالواجبة ضمن الصلاة الأولى، و الصلاة الثانية ليست واجبة، لكن يعطى ثواب الواجبة كما لو كان قد صلى الثانية بحسب الغرض، كما يعطى من يصلى فريضته جماعة أو جماعته فريضة، و لكن مثل هذا عناية في عناية إذ فرضت الرواية ناظرة إلى مقام الثواب و بعدها إلى ثواب مخصوص، و لكن مثل هذا لا حاجة إليه.

و إلى هنا انتهى بحث المرة و التكرار، و لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن النهي كما تقدم، بمقتضى القاعدة المنضبطة نهى واحد لكن في مرحلة امتثاله يقتضى الاجتناب عن جميع أفراد الطبيعة، بحيث لو أتى بفرد واحد لسقط النهى بالعصيان، لكن يستثنى من هذا ما لو قامت القرينة على التعدد، فيتعدّد النهى بحيث يكون لكل فرد من أفراد الطبيعة نهى مخصوص و امتثال مخصوص، و لا يفرّق في هذا الكلام بين الأفراد الطولية أو العرضية سواء بمقتضى القاعدة المنضبطة أو بمقتضى القرينة، فعلى كلا التقديرين، الأفراد الطولية و العرضية في حكم واحد، فلو قال «لا تكذب» و كان للكذب أفراد طولية و عرضية فالقاعدة تقتضى نهيا واحدا و امتثاله لا يكون إلا باجتناّب جميع أفراد الكذب الطولية و العرضية معا، لكن بمقتضى القرينة يكون عدة نواهي و كل فرد من أفراد الطبيعة عرضيا كان أو طوليا له نهى خاص به، فلا فرق إذن بين الأفراد الطولية و العرضية من هذه الناحية بلحاظ النهى.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٧



## إشارة

لا إشكال ثبوتاً أنه يمكن أن يكون متعلق الأمر، هو الطبيعة المقتيدة، بالفور تارة، و بالتراخي أخرى، كما يمكن ثبوتاً، أن يكون متعلق الأمر، هو ذات الطبيعة بدون القيد.

و القسم الأول يتصور على نحوين.

تارة، بنحو وحدة المطلوب، كأن يكون هناك أمر واحد متعلق بالحصّة الخاصة الفورية، بحيث لو عصى و لم يأت بالطبيعة فوراً لسقط الأمر الواحد و لا شيء عليه.

و تارة أخرى، يتصور بنحو تعدد المطلوب، كأن يكون هناك أوامر متعددة، بعضها متعلق بالفورية، و بعضها متعلق بالطبيعة، و إذا سقط بعضها، فلا موجب لسقوط البعض الآخر، و هذا النحو الثاني له شقان.

فتارة يكون تعدد المطلوب بنحو بحيث لو عصى الفورية يجب عليه أن يأتي بالطبيعة فوراً أيضاً و هكذا، فإذا عصى يجب أن يأتي بها فوراً ففوراً، و تصوير هذا الشق، هو أن يكون الأمر متعلقاً بنحو التكثر و الانحلال، بتمام الأفراد الطولية، غايته أن الأمر بكل فرد طولي، مشروط بما قبله، فإذا أوقع ما قبله، سقطت الأوامر عن عهده.

و تارة يكون تعدد المطلوب بنحو بحيث لو لم يأت به فوراً، لسقطت بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٨

الفورية، و بقي الأمر بذات الطبيعة على حاله.

و تصوير هذا الشق هو أن يكون هناك أمران، أمر بذات الطبيعة، و أمر بإيقاعها فوراً في الزمان الأول، فلو لم يوقعها فوراً، سقطت الفورية [١٣٠]، و بقي الأمر بذات الطبيعة [١٣١].

و حيث أن هذه الشقوق كلها معقولة ثبوتاً، سوف يقع الكلام في عدة جهات إثباتاً.

## الجهة الأولى:

مما لا إشكال فيه، أن التراخي، لا معنى لدعوى دلالة الخطاب «صلّ» عليه، و إنّما الكلام أنه هل يمكن إثبات الفورية، بدلالة نفس الخطاب، كخطاب صلّ و اغتسل؟.

الصحيح، أن مثل هذه الدلالة في الخطاب غير موجودة لا مادة و لا هيئة، أمّا الأول، فلأن المادة إنّما تدل على ذات الطبيعة، أو على المقسم الطبيعي، بين الوجود السريع و الوجود البطيء، و أمّا الثاني، فلأن الهيئة، إنّما تدل على الطلب بنحو المعنى الحرفي، إذن ليس في المقام ما يقتضى أخذ الفورية فيهما.

و لذا يصح التقييد بعدم الفورية بلا عناية، إذ لو كانت الفورية مأخوذة في الهيئة أو في المادة، لكان ذلك موجبا للتجوّز و العناية.

و كيف كان، فقد قرّبت دلالة الخطاب على الفورية، من ناحية الهيئة، و ذلك بأنّ مدلول الهيئة الوضعي «صيغةً افعل» و هو التحريك و الإرسال، يوازي بحسب الارتكاز العقلاني التحريك الخارجي باليد، إذ أنّ التحريك نحو الشيء، تارة يكون باليد، و أخرى بالصيغة، و الدفع بالصيغة، منزّل منزلة الدفع

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٨٩

التكويني، فينعكس على الصيغة تمام خواص الدفع الخارجي.

و من الواضح، أنّ من خواص هذا الدفع إذا كان مؤثراً أثره، أن يسرع باندفاعه نحو الشيء و لا يقبل هذا الدفع تراخياً، و عليه فلا بدّ من الفورية في الاندفاع، من قبل المكلف، و يكون هذا جزءاً من المدلول الوضعي للصيغة «افعل»، و هذا معناه، أنّ الخطاب دال على

الفورية ما لم تقم قرينه على الخلاف.

و هذا التقريب غير تام، و نكتة الفرق بين الدفعين، أن الدفع الخارجي إنما اقتضى الفورية لأنه تحريك نحو أمر آني جزئي خارجي، فلا محالة يتجه وجهه معينه، باعتبار خارجيه التحريك، و جزئيته، و يتشخص موضوعه المحرك نحوه في فرد مساوق و مزامن للتحريك، و لذا كان هذا التحريك يقتضى الفورية.

و أما التحريك التشريعي للصيغة «افعل» إنما هو تحريك تصوري متعلق بالجامع و بالطبع، فلا يقتضى إلا وجودها، و هي كما توجد في الفرد الأول، توجد في الفرد الثاني.

و بعبارة أخرى، إن الفورية في التحرك، ليست من اللوازم المباشرة لنفس التحريك، بل من لوازم شخصيه المحرك نحوه و كونه جزئيا آنيا خارجيا مزامنا للتحريك، و هذا من شئون خارجيه التحريك، و أما التحريك التشريعي للصيغة، لما كان لا يستدعي جزئية المحرك نحوه و لا المحرك، فلا محالة يبقى المحرك نحوه على جامعته.

و فاعليه هذا التحريك، تكون بوجود الجامع، و هو كما يوجد بالفرد الأول، يوجد بالثاني.

إذن فقياس أحد التحريكين على الآخر غير صحيح، و عليه فالخطاب لا يدل مطلقا لا بمادته و لا بهيئته، على الفور، و لا على التراخي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٠

### الجهة الثانية:

تقدم أنه لا دلالة لنفس الخطاب (صل) على الفور و لكن لا بد من البحث عن دلالة عامة في الشرع تدل على الفور إلا ما خرج بدليل و قد استدل بالآيتين الكريمتين و سارعوا إلى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات\*.

بدعوى الأمر بالمسارعة و الاستباق، و من الواضح، أن الإتيان بالمأمور به في أول وقته، هو مصداق للمسارعة و الاستباق، فيكون ذلك واجبا. و قد يناقش الاستدلال بالآيتين على وجوب الفور بوجه.

الوجه الأول: هو إن الأمر في الآيتين، لو كان مولويا، لكان مقتضى القاعدة هو الوجوب، لكنه إرشادي كبقية الأوامر الإرشادية الواردة بأصل الطاعة، أطيعوا الله و أطيعوا رسوله\*، فكما أن هذه الأوامر إرشادية، كذلك الأمر فيهما إرشادي، باعتبار أن مورد هذا الأمر مما يستقل العقل بحسنه، إذ يحكم بحسن المسارعة و الاستباق لتحقيق رغبات المولى، و عليه يكون هذا الأمر صادرا للتنبيه على ما استقل العقل به و حكم بحسنه الذاتي، و معه لا يكون الأمر مثبتا لحكم شرعي إلزامي.

و هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه لعدة أمور.

أولا: لإمكان منع استقلال العقل بحسن ذلك، في فرض تكون نسبة الأفراد الطولية جميعا إلى غرض المولى على حد واحد، بحيث لا يكون الفرد الأول محصلا لمرتبة من الغرض أكبر من المرتبة التي يحصلها الفرد الطولي المتأخر، ففي مثل ذلك، لا يحكم العقل بحسن الفورية و الإسراع بما هو إسراع.

نعم قد ينطبق عليه عنوان ثانوي يكون به حسنا، من قبيل الاحتياط، كأن يحتمل المكلف العجز إذا لم يأت بالفرد الواجب، أو يتلى بالمزاحمات، فيسرع لتنفيذ رغبات المولى قبل الابتلاء، و أما بقطع النظر عن هذه العناوين الثانوية، لو لوحظ الإسراع بما هو هو، مع أن نسبة الأمرين إلى المولى على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩١

حد واحد، فمنع وجود حسن ذاتي في الإسراع، يستقل به العقل.

ثانيا: لو سلم حكم العقل بحسن الإسراع بما هو إسراع، فلا إشكال في أن هذا الحسن ليس بمرتبة لزومية ليحكم العقل بقبح تركه، إذن فهناك مجال ليعمل المولى مولويته و يحكم بالإلزام في المقام، لأن العقل لا يحكم بالحسن بدرجة الإلزام كما هو الحال في

أوامر الإطاعة، فإنَّ العقل فيها يحكم بالحسن بدرجة الإلزام، فلا مجال لعمل المولى مولويته، و لكن في تلك الأوامر، لا مانع من إعمال الإلزام من قبل المولى، كما هو ظاهر الخطاب بحسب الغرض.

ثالثاً: إن الحكم العقلي بحسن الإسراع لا بنحو الإلزام، لا يمنع من إعمال المولى بالإسراع و لو استحباباً، لأنَّ غاية ما يتوهم كونه مانعاً من ذلك، كونه تحصيلاً للحاصل، لأن المولى يأمر بالفعل ليجعله أرجح من الترك و ليحدث الداعي في نفس المكلف، فحينئذ، قد يتوهم أن الإسراع إلى الطاعة لما كان له رجحان ذاتي بحكم العقل، إذن فلا داعي للحكم باستحبابه توصلًا إلى هذا الرجحان. نعم لو أراد المولى الإلزام، فلا بأس، لأنَّ الإلزام يوجد مرتبة أعلى من الرجحان، غير المرتبة الثابتة ذاتاً له، و أما الأمر الاستحبابي فهو لا- يوجد مرتبة من الإلزام إلّا نفس المرتبة الثابتة ذاتاً له لو لا الأمر بالاستحباب، فيكون الأمر المولى الاستحبابي لغوا و تحصيلاً للحاصل.

و هذا التوهم مدفوع، لأنَّ الأمر الاستحبابي بالإسراع يكشف عن محبوبية نفسية من قبل المولى للإسراع، و بهذا يتأكد رجحانه الذاتي، إذ يصبح فيه اهتمام بالمولى بلحاظين، فأولاً بما هو إسراع في إطاعة أمره الأول، و ثانياً بما هو تنفيذ لمحبوبه الثاني، فيتأكد بذلك رجحانه الذاتي، و لا يكون الأمر الاستحبابي لغوا.

إذن فأولاً ننكر الحكم العقلي بالرجحان، و ثانياً نقول بأنه لا يمنع هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٢

الحكم عن الإلزام و ثالثاً، لا يمنع هذا الحكم عن الأمر الاستحبابي فضلاً عن الإلزام.

الوجه الثاني: إن الأمر في الآيتين، و إن كان مولويًا، لكن يحمل على الاستحباب، بلحاظ القرينة، و هي، أنَّ الحمل على الوجوب، يلزم منه تخصيص [١٣٢] الأ-كثر، و هو مستهجن عند العرف، إذ ثبت بالدليل الخاص، أنه لا- يجب الفور في الواجبات، و كذلك المستحبات، بخلاف الحمل على الاستحباب، فلا بأس به في جميع الموارد، و قد بنى على هذا الوجه السيد الخوئي [١٣٣].

و هذا الوجه، لا- يتم على مبنى السيد الخوئي و الميرزا، و يتم على المشهور الذي بنينا عليه، فإنه إن قلنا بأن دلالة صيغة افعال على الوجوب بحكم العقل و ليس باللفظ، فلا يلزم تخصيص الأكثر، إذ يقال أنَّ هذا الأمر وجوب بحكم العقل ما لم يرد ترخيص بخلافه، و قد ورد ترخيص في أكثر موارد، إذن ما ورد فيه الترخيص يبنى فيه على عدم الوجوب، و ما لم يرد فيه ترخيص يبنى فيه على الوجوب. و ليس هذا تخصيصاً للأكثر، لأنَّ الوجوب ليس مدلولاً لفظياً للخطاب حتى يلزم إخراج عدم الوجوب منه، و إنما الوجوب حكم عقلي معلق على عدم مجيء الترخيص فلا يتم هذا البيان على هذا المسلك.

نعم بناء على أن الوجوب مدلول لفظي، يقال بأنَّ الصيغة لو كانت مستعملة في معناها الوضعي، للزم تخصيص الأكثر، إذ لا وجوب في أكثر الموارد.

و هذا المقام، من ثمرات مسلك السيد الخوئي و الميرزا، و مسلك المشهور، و قد تقدم ذلك في بحث صيغة افعال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٣

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي [١٣٤] (قده) و هو أن الأمر بالاستباق لو كان إلزامياً، و يوجب الإتيان فوراً، للزم محذور، بحسب مقام ظاهر الدليل و توضيحه.

إن ظاهر قوله تعالى، سَارِعُوا و فَاسِّتَبِقُوا\* إنما يفيد، أنَّ الخير و المغفرة، كما يمكن أن يتحقق بالسرعة و الاستباق يمكن أن يتحقق بدونهما، كمن يأمر بالسرعة إلى شرب الماء، فإنه كما يتحقق الشرب الآن، يمكن أن يتحقق بعد ساعة و لكن المولى يلزم الآن بالشرب، إذن فمادة الخطاب المأخوذ فيها الإسراع و الاستباق، سنخ مادة لها نحوان من الوجود، فيمكن أن توجد بسرعة، و يمكن أن توجد بدونها، و لكن المولى يأمر بإيجادها بسرعة، مع أنه لو فرضنا أن الأمر كان إلزامياً، فمعناه، أن الشارع و طَفْنَا بالعمل الفوري، و هذا بخلاف ظاهر الدليل، إذ ظاهره انحفاظ هذا الخير حتى مع عدم الإتيان به فوراً، و هذا بخلاف ما إذا قلنا بأن الأمر بالمسارعة

استجابي أو إرشادي، لأنّ الخير و المغفرة سوف يحصل على كل حال، إمّا بالسرعة و إمّا بالتباطؤ.

و الجواب هو: أنّ مفاد دليل الأمر بالمسارعة و الاستباق، لو كان هو الوجوب الشرطي، بحيث أن الاستباق و المسارعة أخذ شرطاً و قيدياً في الواجبات الأولية، من قبيل قيديّة الوضوء و الاستقبال للصلاة، فمعنى هذا، أن الصلاة باطلّة أصلاً لو أتى بها متأخراً، و هذا إذن، ليس بابه باب المسارعة، بل معناه، أنّ الخير منحصر في أول الوقت، بحيث لو أخر لم يحصل خير أصلاً.

إذن لو كان مفاد الأمر في الدليل، هو الوجوب الشرطي بهذا النحو، لتّم ما ادّعاه العراقي، و لكن مفاده الوجوب النفسي، بحيث يكون هذا واجباً آخر و راء تلك الواجبات، و يبقى الواجب الأول، هو الصلاة على إطلاقه، بحيث

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٤

لو لم يصل فوراً، فصلاّته أيضاً صحيحة و تقع خيراً، و لكن يفوته واجب آخر، و هو واجب الفورية، و هذا ليس منافياً لظاهر الخطاب. اللهم إنّما أن يقال، إنّ نظر العراقي إلى أن ظاهر الخطاب، هو مجموع ما أمر به، الشارع و هذا يعني أنّ مجموع ما أمر به بالإمكان أن يسارع فيه و أن يتراخى فيه، فلو فرض أنّ نفس الإسراع ممّا أمر به الشارع، إذن فيختل هذا الميزان لأنه يصبح ما أمر به مما لا يمكن المسارعة فيه، و لكنّ هذا التكلف غير صحيح، إذ لا بدّ من فرض عدم نظر الآية إلى نفس الخير المجعول فيها، فإنها ناظرة إلى الخيرات المجعولة من غير قبل نفسها و إلّا لوقع الإشكال على كل حال، سواء كان هذا الخير وجوبياً، أو استجابياً، إذن فهذا الوجه لا يرجع إلى محصل.

الوجه الرابع: إنّ آية الاستباق، ليست ظاهرة بالإلزام بالفورية، لكنّك مادة الاستباق فإن الاستباق ليس بمعنى الإسراع، بل بمعنى التسابق بين الأشخاص أنفسهم، من قبيل، و في مثل هذا فليتنافس المتنافسون، بمعنى أنّ القرآن الكريم يجعل تنافساً بين المؤمنين ليتسابقوا في إحراز أكبر قدر ممكن من الخيرات كما و كيفاً و زماناً.

و من الواضح أن هذه المسابقة العامّة، ليست إلّا مجرد ترغيب في الإكثار من فعل الطاعات، و التقليل من الشرور، و إلّا ليس هناك وجوب شرعي متعلق بعنوان المسابقة، بحيث أنّ هذا يسبق ذاك، و إلّا لا يكون ذلك قابلاً للاستباق فيما لو صلّى الجميع في أول الوقت لأنه لم يسبق أحد أحداً.

فمادة الاستباق بنفسها قرينة عرفية على أنّ الأمر أمر تشريعي، و ليس إلزاماً شرعياً، و إن توهم بأنّ الاستباق بمعنى الإسراع، و إلّا فمعنى الاستباق المسابقة بين الأفراد أنفسهم. فهذه الآية لا تفيد المدعى.

و أمّا آية المسارعة، فهي إذا لم يستظهر من سياقها الإسراع التشريعي، فلا بأس إذن من الالتزام بالوجوب، و ذلك بأن يقال، بأنّ وجوب الإسراع إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٥

المغفرة معناه، أن كل من عليه ذنب، يجب عليه في أسرع وقت، أن يحصل على مغفرة الله تعالى، باعتبارها هي المحصل الحقّاني المضمون و من هنا قلنا بأن وجوب التوبة فوري و إن كان هناك محصلات أخرى للمغفرة، لكن التوبة هي المحصل العام للمغفرة فإذا أمكن أن يرجع عن ذنوبه و يعتمد إلّا يعود فقد حصلت المغفرة، و إذا لم تتح له الفرصة و قام الدليل على شيء آخر يوجب المغفرة، فيجب عليه الإتيان به.

فمحصل هذه الآية هو الوجوب الفوري للمغفرة، أمّا بالتوبة أو ببديها، و هذا خارج عن محل الكلام، فالآيتان لا تدلان على وجوب الفورية.

### الجهة الثالثة:

و هي أنه لو قيل بدلالة الأمر على الفورية بأحد الوجوه المتقدمّة، يثبت لزوم الإتيان بالمادة فوراً، فإذا أتى المكلف بالمادة فوراً فقد

حصل الامتثال، و أما إذا لم يأت بها فوراً، فهل يسقط الأمر رأساً بحيث لا يجب عليه بعد ذلك شيء أو أنه يبقى أصل الأمر بلا فورية، أو يبقى الأمر مع الفورية، بحيث كلما تأخر في الامتثال بقي الخطاب يستدعيه فوراً ففوراً؟. احتمالات ثلاث ممكنة ثبوتاً. و دليل الفورية، هل يقتضى أحد هذه الاحتمالات أو أنه مجمل فيرجع إلى الأصول العملية؟.

و التحقيق، أنه إذا كان مدرك الفورية هو دعوى أخذها قيماً في مدلول المادة، بحيث أن قوله صلّ يرجع إلى قوله صلّ فوراً فلا إشكال أن المتعين هو الاحتمال الأول و الوجه في ذلك هو أن مفاد الهيئة طلب واحد أخذت الفورية قيماً في متعلقه، بحيث أن نسبة الطلب إلى الفعل و الفورية نسبة الوجوب إلى أجزاء متعلقه لا نسبة الوجوب إلى أفراد متعلقه، إذن فيوجد واجب واحد مركب من الفعل و الفورية، و المفروض عدم الإتيان به خارجاً، و ليس في الهيئة ما يقتضى إنشاء طلب آخر على طبعي الفعل، فيسقط الأمر رأساً.

و أما إذا كان مدرك الفورية، هو البيان المتقدم في الجهة الأولى، و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٦

أن الصيغة باعتبارها تحريكا تشريعيا يوازي التحريك التكويني، فخواصه تنعكس على الصيغة، و من جملتها الفورية، إذن فالمتعين، الاحتمال الثالث، و هو أنه إذا لم يأت فوراً، يبقى الأمر يستدعيه فوراً ففوراً، لأن هذا هو مقتضى الموازنة بين الدفعين فإن التحريك التكويني إذا لم يؤثر أثره و استمر التحريك، فلا محالة يستدعي بقاء الفورية فوراً ففوراً، و لكن التحريك التكويني قد يتوقف برفع اليد عن المحرك.

و معنى هذا أنه إذا لم نستفد بالقرائن المكتنفة للخطاب بقاء الطلب أصلاً و احتملنا سقوطه فالمتعين الاحتمال الأول.

نعم يمكن أن نثبت بقاء التحريك التشريعي بمقتضى إطلاق المادة، حيث لا موجب لتقييدها، فإذا أثبتنا التحريك التشريعي، تبعه لوازمه من السرعة في التحريك فيتعين الاحتمال الثالث.

و أما إذا كان مدرك الفورية هو آية المسارعة و الاستباق، فلا إشكال في سقوط الاحتمال الأول، و ذلك لأن الفورية هنا لم تؤخذ قيماً في الأمر الأول، و إنما أمر بها بأمر آخر، و هذا الدليل الآخر ليس لسانه لسان الشرطية، بل لسان جعل مستقل، فيتحصل من خطاب («صلّ») مع خطاب «سارعوا و استبقوا» وجوبان أولهما وجوب الصلاة، و ثانيهما وجوب الفورية، فإذا لم يأت بالصلاة فوراً، سقط الوجوب الثاني دون أصل وجوب الصلاة، و إذا سقط الاحتمال الأول، يدور الأمر بين الاحتمال الثاني و الثالث، و حينئذ يرجع إلى دليل الفورية المفترض و هو الآيتان و توضيحه:

إن الإسراع إلى الخير، هل ينحصر مصداقه بخصوص المبادرة المطلقة التي تتحقق بإيجاد الصلاة في أول وقتها؟.

أو أن الإسراع إلى الخير يتحقق بالمبادرة، بمعنى الإتيان بفرد كان بالإمكان أن يستبدل بما بعده، فكل من أتى بفرد و كان يمكن أن يتأخر مقدارا «ما»، فقد سارع، بحيث لو أتى بالفعل قبل انتهاء الوقت بساعة، فيصدق عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٧

أنه سارع، لأنه بإمكانه الانتظار و الإتيان به قبل انتهاء الوقت مثلاً بربع ساعة؟.

أو أن الإسراع يختلف مصداقه باختلاف الأحوال، بحيث أنه في أول الوقت يكون مصداقه منحصرًا بالفرد الأول، فلو لم يأت يكون بعد هذا مصداقه منحصرًا بالفرد الثاني، فإن لم يأت بالفرد الثالث فالإسراع له أفراد طولية متعددة، بحيث أن فردية الثاني تتحقق في طول عدم الفرد الأول، و هكذا فالإسراع في أول الوقت ليس له مصاديق متعددة، بل الإسراع في كل زمان ينحصر بالإتيان بالفرد في ذلك الزمان؟.

هذه ثلاث احتمالات لمفهوم الإسراع يدور الكلام عليها.

فإن قلنا بالاحتمال الأول للإسراع إذن يتعين سقوط الفورية، لأنه لو لم يأت بالصلاة في أول الوقت، فأصل وجوب الصلاة باق بدليل

«أقيموا الصلاة» و لا دليل على وجوب الإسراع، لأنّ دليله هو «سارعوا» المفروض أن مفاده منحصر في الفرد الأول في أول الوقت، و قد فات، و الفرد الثاني و الثالث كلاهما ليس مسارعة، فيبقى وجوب الصلاة بلا فورية، و إن قلنا بالاحتمال الثاني للإسراع، فكلا الخطابين باق في حقه، خطاب أقيموا الصلاة، و خطاب سارعوا، إذ بإمكانه أن يسارع، لأن المفروض أن الإسراع لا ينحصر بالفرد الأول، بل كل ما عدا الفرد الأخير يكون إسراعا. و قد ذكر المحقق العراقي [١٣٥] «قده»، أن كون الأمر باقيا فورا ففورا ساقط، و ذلك لأن مفهوم الإسراع، إما أن يلتزم بأنّ مصداقه منحصر في الفرد الأول، و إما أن له مصاديق عديدة بما قبل الأخير، فإذا فرض مجموع المصاديق عشرة، يكون للإسراع تسعة مصاديق، فإذا قلنا بأن مصداقه منحصر في الفرد الأول من العشرة، إذن فبعد عدم الإتيان بالفرد الأول يسقط خطاب بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٨

«سارعوا»، و بعد سقوطه فأى موجب لأن يؤتى به فورا ففورا، فيكون حال الفرد الثاني حال الفرد الثالث. و إذا قلنا بأنّ للإسراع مصاديق عديدة بما قبل الأخير، و هي هنا تسعة، إذن فهذا يقتضى من أول الأمر عدم وجوب الفور أصلا، بمعنى إمكان تأجيله إلى الثاني و الثالث حتى التاسع، مع أنه خلف المفروض، فإن الكلام بناء على وجوب الفور. إذن فلا- يمكن أن نستفيد من الدليل احتمال بقاء الأمر بأصل الصلاة فورا ففورا، بل يتعين احتمال بقاء الأمر بأصل الصلاة من دون فورية.

و إن قلنا بالاحتمال الثالث لمفهوم الإسراع، و هو أن تكون مصداقية الفرد الثاني، مترتبة على عدم وقوع الفرد الأول، إذن فمقتضى القاعدة فيه، الإتيان به فورا ففورا.

و ما ذكره المحقق العراقي «قده» من بقاء أصل الأمر بالصلاة، من دون فورية، لنا عليه تعليقات. التعليق الأول: أنه بالإمكان تخريج الاحتمال الثالث، و هو احتمال بقاء الأمر بأصل الصلاة فورا ففورا ببيان و حاصله. إننا نختار الشق الثاني في كلامه، و هو أنّ للإسراع أفراد عديدة بما قبل الأخير، سواء كانت طوليه أو عرضيه، و نقول بأنّ دليل وجوب المسارعة إلى الخير، يتكفل جعل هذا الوجوب بنحو القضية الحقيقية الانحلالية، إذن فهناك خير مجعول في المرتبة الأولى، و هو الصلاة بين الزوال و الغروب، و هذا الخير موضوع لوجوب المسارعة، و وجوب المسارعة معناه أن يؤتى بما قبل الأخير. و لنفرض أنّ هناك عشرة أفراد طوليه، فوجوب المسارعة يتحقق

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٣٩٩

موضوعه، و هو الخير، فيحكم بوجوب الإتيان بما قبل العاشر، أى بأحد التسعة، لأنه خير، و المسارعة المتحقق وجوبها خير أيضا، إذن فتحقق موضوعا لوجوب آخر مجعول في نفس قضية المسارعة، و هو أن هناك خيرا و المسارعة إليه تكون بالإتيان بما قبل التاسع، أى بأحد الثمانية و بهذا يتولد خير ثالث، و هنا الخير الثالث يقع موضوعا لوجوب المسارعة أيضا، و وجوب المسارعة بالنسبة إليه معناه الإتيان بما قبل الثامن، و هكذا حتى يصل إلى ما قبل الثاني، فتنشأ عشرة وجوبات، و الوجوب الأول وجوب الصلاة المنشأ بأقيموا الصلاة، و تسع وجوبات مجعولة في «سارعوا»، و كل واحد حقق موضوعا لما يليه، على ما هو الحال في حجية الخبر الواحد مع الوسائط، و على هذا يتم استفادة كون الأمر باقيا و مقتضيا للإتيان بمتعلقه فورا ففورا حيث لو لم يأت بواحد إلى آخر العشرة، يعصى عشا و هذا معنى فورا ففورا.

التعليق الثاني: أنه لو قطعنا النظر عن القضية الحقيقية المجعولة في دليل وجوب المسارعة، و فرضناها غير ناظرة إلى نفسها، بل إلى الخيرات الأخرى الثابتة من غيرها، فلا يتم التعليق الأول، و لكن نعلق ثانيا و حاصله.

إن الخير، عبارة عن كل فعل، يكون إيجاده شرعا خيرا من تركه، و إذا لاحظنا دليل أقيموا الصلاة، و قطعنا النظر عن آية المسارعة، و فرضنا أن المسارعة لها عشرة أفراد مترتبة من الزوال إلى الغروب، ففي أول الزوال الخير عبارة عن الجامع بين العشرة، لأن إيجاده

أفضل من تركه، بدليل أقيموا الصلاة، إذن فيصدق على الجامع بأنه خير، ولكن في أول الزوال، لو لاحظنا التسعة الأخرى غير الفرد الأول، فلا يكون إتيانها خيرا من عدمها، إذ قد يكون عدمها توأما مع عدم الفرد الأول، وإنما ما يكون إتيانها خيرا من عدمه هو الجامع بين العشرة وأما الجامع بين التسعة من الثاني إلى العاشر فليس إتيانها خيرا من عدمه فلعلم عدمه يكون بالإتيان بالفرد الأول، فلا يكون هذا العدم مرجوحا، إذن فما هو مصداق للخير في أدلة الشريعة، إنما هو الجامع

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٠

بين العشرة، فيشملة «استبقوا الخيرات» و هنا يتحقق الإسراع إلى الخير.

و لو اخترنا الشق الأول، من كلام العراقي، و هو أن الإسراع له فرد واحد ينطبق عليه الخير، إذن سوف يكون الفرد الأول، الذي هو الجامع بين العشرة، واجبا، لغرض أن المكلف لو لم يأت بالفرد الأول لعصى، لكن بعد أن خرج وقت الفرد الأول، ينطبق على الجامع بين التسعة الباقية أنها خير، بدليل أقيموا الصلاة، لا بدليل المسارعة، و دليل المسارعة يقول سارع إلى هذا الخير، و قد فرض أن الإسراع إليه ينطبق على الفرد الأول من التسعة، فلو عصى المكلف أيضا ففي طول تعذر هذا الفرد، يصبح الجامع بين الثمانية خيرا، بدليل أقيموا الصلاة، فيأتي خطاب المسارعة و يأمر بهذا الجامع، و هكذا يجرى الكلام إلى التاسع، و يأتي الأمر بالإتيان به فورا ففورا. إذن لو فرضنا أن آية المسارعة ناظرة إلى الخيرات المجعلولة في بقية الأدلة، فإننا نتصور بخطاب «أقيموا الصلاة» خيرات متعددة، بحيث أن كل خير تتولد خيريته من تعذر الخير السابق، فلو قلنا إن للإسراع فردا واحدا فقط يتم التعليق الثاني.

التعليق الثالث: لو اخترنا الشق الثاني من كلام المحقق العراقي و أن الإسراع له أفراد متعددة بما قبل الأخير، نجيب بلا حاجة إلى ما قلناه في التعليق الأول، من كون القضية حقيقية، بل حتى لو قلنا أن خطاب «سارعوا» لا يشمل نفسه، فإننا نقول:

إن الأفراد المتعددة للإسراع، إن كانت مصداقيتها عرضية و متكافئة لثم إشكال العراقي، و لكن يمكن دعوى أن هذه الأفراد مصداقيتها ليست متكافئة و متواطئة، بل مشككة بمعنى أن مصداقية الفرد الثاني في طول تعذر الفرد الأول، فإن الإتيان بالصلاة بعد ثلاث ساعات من الزوال، إنما يكون إسراعا في طول تعذر الأفراد السابقة، لا أنه من أول الأمر يكون إسراعا في عرض

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠١

إسراعية الصلاة في أول الوقت، بل مصداقية الثاني في فرض تعذر الأول، من قبيل «التييمم و الغسل»، فإنهما مصداقان للظهور، و مصداقية التيمم فرع تعذر الغسل أو الوضوء، فلو لم يكن الغسل متعذرا لما كان التيمم مصداقا للظهور، و حينئذ نقول أنه كلما تعلق أمر بالجامع، بين مصداق متعدد، فإن كانت تلك المصداق عرضية في مصداقيتها للجامع، جاز للمكلف أن يأتي بأي واحد منها و يتم الامتثال، و أمّا إذا كانت طولية، بحيث كانت مصداقية الفرد الثاني في طول تعذر الفرد الأول، ففي مثل ذلك يفهم العرف من دليل الأمر بالجامع بين هذين الفردين الطويلين، أن إرادة المولى على طبع هذه الطولية، بحيث أن المولى أراد الامتثال بالفرد الأسبق رتبة، فإن تعذر فبالآخر، فكما أن الفردين فردان في الطولية فهما فردان في الإرادة.

و على هذا نقول أن الأمر تعلق بجامع الإسراع، و جامع الإسراع له أفراد طولية، و كل فرد، فرديته مترتبة على عدم السابق. إذن فلا يجوز الانتقال من السابق إلى اللاحق بدون مبرر شرعي، فلو أخر ثم أخر، يكون قد ارتكب عصيانات متعددة، و هذا معناه، اقتضاء الأمر له فورا ففورا.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٢

الإجزاء

إشارة

في الأجزاء بحثان، كبروي و صغروي. و البحث الكبروي يمكن طرحه في صيغتين.

الصيغة الأولى: هي أن الإتيان بما يكون وافيا بالغرض الباعث على الأمر، هل يخرج عن العهدة أو لا؟.

الصيغة الثانية: هي أن الإتيان بمتعلق الأمر، هل يجزى و يخرج عن العهدة أو لا؟.

و الفرق بين الصيغتين، أن الأولى، مصبها الفعل المحصل للغرض، و الثانية، الفعل الذي يكون مصداقا لمتعلق الأمر، و البحث في كل من هاتين الصيغتين عقلي.

و الصحيح، الحكم بالإجزاء، و الخروج عن العهدة، في كلتا الصيغتين، أما الأولى، فيحكم فيها بالإجزاء، لأن حق المولى على العبد ليس إلا استيفاء غرضه، و بعد الاستيفاء، لا يستقل العقل بحق على العبد، إذ لا حق على العبد، لأنه نشأ من إدراك العقل لحق المولوية و قد استوفى الحق بهذا المقدار، إذن فلا عهدة بعد الإتيان بالفعل الوافي بالغرض، و أما الثانية، فإنما يحكم فيها بالإجزاء، لما برهن عليه من أن الإتيان بمتعلق الأمر، يساوق سقوط ذلك الأمر، و بعده، يستحيل بقاء الأمر، سواء بقى الغرض أو لا،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٣

و عليه فالإتيان بمتعلق الأمر يوجب سقوط الأمر، و معه فلا عهدة، و هذا هو الإجزاء و هو ممّا لا إشكال فيه.

و إنما الكلام في البحث الصغروي، الذي عقدت هذه المسألة لأجله، و هذا البحث هو، هل الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري، يشكّل مصداقا لإحدى الصيغتين المذكورتين، بلحاظ الأمر الواقعي، أو لا؟.

فإذا قيل بأنه مصداق للفعل الوافي بغرض الواقع، أو يكون مصداقا لمتعلق الأمر الواقعي، فيدخل تحت إحدى الصيغتين الكبرويتين، و يحكم به بالإجزاء، و إذا قيل أنه ليس مصداقا لإحدى الصيغتين فلا يحكم به بالإجزاء.

و هذه المصادقية لإحدى الصيغتين، تارة يفرض استظهارها من شخص دليل خاص، كمن يستفيد من رواية أن الصلاة الجلوسية مصداق لإحدى الصيغتين، و هذه الاستفادة فقهية من عمل الفقيه، لأنها تقع في طريق استفادة حكم خاص، و ليس نظر الأصولي إلى مثل هذه الاستفادة، بل إلى الألسنة الكلية للأحكام الاضطرارية و الظاهرية و أدلتها، فيقال، أنه هل يمكن أن يستكشف من هذه الألسنة مصادقية هذا الواجب الاضطراري أو الظاهري لإحدى الصيغتين الكبرويتين أو لا؟.

إذن فالكلام يقع في مقامين.

المقام الأول، في الأجزاء في الأوامر الاضطرارية.

المقام الثاني، في الأجزاء في الأوامر الظاهرية.

### و الكلام في المقام الأول [أي أجزاء الأوامر الاضطرارية] يقع على مرحلتين.

#### إشارة

المرحلة الأولى في مقام الثبوت: بمعنى ما هي الصور التي يقع عليها الواجب الاضطراري، و ما هي فوارق هذه الصور و آثارها.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٤

و المرحلة الثانية، في مقام الإثبات: بمعنى أن أدلة الأحكام الاضطرارية، في أي صورة ظاهرة من تلك الصور.

### أما الكلام في المرحلة الأولى، مقام الثبوت

، فالصور الواقعة ثبوتاً أربعة.

أولاً: أن تكون الوظيفة الاضطرارية، كالصلاة من جلوس، وافية بتمام ملاك الصلاة القيامية بلا نقص.

ثانياً: أن تكون الوظيفة الاضطرارية، وافية بجل ملاك الواقع، بحيث لا يبقى من ملاك الواقع إلا بقية استحبابية يرضى المولى بتفويتها.



ثالثا: أن تكون الوظيفة الاضطرارية، وافية بجزء من ملاك الواقع، ويبقى جزء آخر مهم لزومى يتعدّر استيفاؤه، و لو صلّى بعد ذلك من قيام.

رابعا: أن تكون الوظيفة الاضطرارية، وافية بجزء من ملاك الواقع، ويبقى جزء آخر مهم و لزومى و قابل للاستيفاء، بحيث يمكن تحصيله بعد ذلك.

و هذه الصور تدرس بلحاظ أربعة أحكام.

الحكم الأول: هو الإجزاء و عدمه، و من الواضح أنّ الحكم فى الصور الثلاثة الأولى، هو الإجزاء. أما الصورة الأولى، فلاّ أنّ العقل قد استوفى تمام الملاك، فيدخل تحت الصيغة الأولى فى البحث الكبروى. و أما الصورة الثانية، فكذلك هو الإجزاء، إذ لم يبق من الملاك إلّا بقية استحبابية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٥

و أما الصورة الثالثة فكذلك، لأن الملاك، و إن لم يستوف، و لكن لا يمكن تدارك الباقي، فالإجزاء قهرى. نعم فى الرابعة، يحكم بعدم الإجزاء.

الحكم الثانى: هو جواز البدار و ضعا، بمعنى أنه فى الصور الثلاثة الأولى المحكوم فيها بالإجزاء، لو بادر إلى الصلاة هل تقع صحيحة؟ و الصحيح، أنه إن كان وفاء الصلاة الجلوسية بالملاك بحسب الصور الثلاثة مشروطا بعدم البدار، و أن تقع الصلاة فى آخر الوقت، فالبدار غير جائز، و ضعا فى هذه الصور، و إن كان وفاؤها بهذه المقادير فى الصور غير مشروط بعدم البدار، بل كان مطلقا، فيجوز البدار و ضعا فلو بادر لأجزأه ذلك، من دون فرق بين الصور الثلاث، لأنّ ملاك الإجزاء فيها ثابتا.

الحكم الثالث: جواز البدار تكليفا، بمعنى أن العقل أو الشرع، هل يرخص بالمسارعة فى المقام، بالإتيان بالصلاة الجلوسية، فى أول الوقت أو لا يرخص؟.

و من الواضح، أنه فى الصورة الأولى، و الثانية، يجوز البدار تكليفا، لأن الصلاة الجلوسية فى أول الوقت، إن كانت وافية بتمام غرض الواقع أو بجلّه، فيجوز البدار، و إن كانت غير وافية، و كان وجودها كعدمها، فالبدار يكون لغوا و لكنه ليس بحرام.

و أما فى الصورة الثالثة، فإن كان تعدّر بعض الملاك حاصلّا حتى فى آخر الوقت، إذن، و إن كانت الصلاة الجلوسية لا تجزى، لكن البدار إليها فى أول الوقت جائز، و إن كان تعدّر بعض الملاك حاصلّا فى أول الوقت، مع احتمال التمكن منه بعد ذلك، فهذا ممّا يؤدى إلى تفويت غرض المولى، فلا يجوز البدار.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٦

و بهذا يظهر، أنّ جواز البدار الوضعى فى الصورة الثالثة، يعاكس جواز البدار التكليفى فى نفس الصورة، بمعنى أنه، إن ثبت فى هذه الصورة، أن الصلاة الجلوسية مفوّته لبعض الملاك مطلقا حتى لو أتى بها فى أول الوقت، إذن فيجوز البدار و ضعا و لا يجوز تكليفا. و إن كانت مفوّته لبعض الملاك، على تقدير عدم الإتيان بها فى أول الوقت إذن لا يجوز البدار و ضعا فى أول الوقت لكن يجوز تكليفا إذ لا تكون حينئذ مفوّته.

لكن قد يقال، إن عدم الجواز التكليفى يستلزم عدم الجواز الوضعى، فإذا كانت الصلاة الجلوسية وافية ببعض الملاك و مفوّته للبعض الآخر مطلقا حتى فى أول الوقت، فلا يجوز البدار و ضعا و لا تكليفا، لأن النهى عن العبادة يستدعى فسادها، فحينما يثبت عدم الجواز التكليفى يستدعى البطلان أيضا.

و تحقيق الكلام فى ذلك هو: أنه إن كان تفويت الجزء المهم من غرض المولى بملاك المضادة بينه و بين الفعل الجلوسى، بحيث كانا ضدّين، فلا موجب لتعلق النهى بهذا الفعل، لأن الأمر بأحد الضدّين الوجوديين لا يقتضى النهى عن ضده الآخر حتى يقتضى البطلان، غايته، أن العقل يرشد إلى أنه، متى ما اشتغلت بهذا الضد لفاتك الضد الواجب الذى هو غرض المولى، فيكون المنع عقليا لا

شرعياً، فلا يقتضى البطلان.

و إن كان التفويت بملاك المانع، باعتبار أن الفعل الجلوسى مانع عن حصول الجزء الأهم من الغرض، و من الواضح أن عدم المانع من المقدمات، فحينئذ، يصبح عدم الفعل الجلوسى من المقدمات، فإن بنينا على إنكار المبعوضيَّة و المحبوبيَّة المقدميَّة، فأيضاً لا إشكال من هذه الناحية، و إن سلمنا بالمبعوضيَّة و المحبوبيَّة المقدميَّة، و لكن قلنا أن المبعوضيَّة المقدميَّة الغيرية لا تصلح للنهى الغيرى، فلا بطلان فكذلك لا إشكال، و إنما ينحصر الإشكال، فيما إذا كان تفويت الفعل الجلوسى للجزء المهم من الغرض بملاك المانع،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٧

و قلنا أن مقدمه الواجب واجبه، و قلنا أن المبعوضيَّة الغيرية تستدعى البطلان، فحينئذ، يكون عدم هذا الفعل مقدمه للواجب، فيكون محبوباً غيرياً، و يكون نقيضه، و هو الفعل الجلوسى، مبعوضاً غيرياً، و قد فرضنا أن البغض الغيرى يستدعى البطلان كالبغض النفسى، فحينئذ يأتى الإشكال، و لكن قد يجاب عنه بأحد بيانين.

البيان الأول: هو أن النهى الغيرى، و إن اقتضى البطلان، لكن لا يقتضيه فى المقام، و تقرب عدم اقتضائه بأحد بيانين.

البيان الأول: هو أن المبعوضيَّة الغيرية هنا، يستحيل أن توجب البطلان و إلّا يلزم من وجودها عدمها و ذلك، لأن هذه المبعوضيَّة، هى فى طول صحة العمل، لأن العمل فى الصورة الثالثة لو لم يكن صحيحاً وضعاً و وافياً بنكته الإجزاء لما جاز البدار تكليفاً، و إنما لم يجز البدار باعتباره مفوتاً للغرض، أى بلحاظه صحيحاً و مجزياً، بحيث لا مجال للتدارك و الإعادة.

و المبعوضيَّة الغيرية تختلف عن غيرها فى غير المقام، فمثلاً مبعوضيَّة الصلاة الغصبيَّة يعقل أن تقتضى البطلان لأنها ليست فى طول صحة الصلاة، لأن الصلاة فى الدار المغصوبة غصب على أى حال سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة، فمبعوضيَّة الصلاة الغصبيَّة ليست فى طول صحة تلك الصلاة ليستحيل أن تكون هذه المبعوضيَّة مزيلة للصحة، و لكن فى المقام، المبعوضيَّة فى طول الصحة و الإجزاء، لأن الصلاة الجلوسية لو لم تكن مجزيَّة فى أول الوقت لما حكم بحرمة البدار إليها، فحرمه البدار فى طول صحتها، فلا يعقل أن يكون سبباً فى عدم صحتها.

و الخلاصة، أنه لو اقتضت هذه المبعوضيَّة عدم الصحة، للزم من وجودها عدم وجودها، لأنها فرع الصحة.

و يجاب على هذا البيان بأن المبعوضيَّة المتعلقة بالعمل الصحيح، لو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٨

اقتضت عدم الصحة لا يلزم من ذلك هدمها لنفسها، بل غاية ما يلزم، تعذر وجود المبعوض فى الخارج.

و توضيحه: إن وجه اقتضاء هذه المبعوضيَّة المتعلقة بالعمل الصحيح للبطلان هو، أن المكلف يجب أن يأتى بالعمل بقصد القرية حتى يقع صحيحاً، و حيث أنه مبعوض، فلا تتأتى القرية، و معه فلا يقع صحيحاً.

إذن فمبعوضيَّة العمل الصحيح يوجب تعذر وقوعه فى الخارج، لا أنه يوجب انقلابه فاسداً و تعذر وقوعه خارجاً لا محذور فيه، إذ لا يلزم منه، أن الشئ يفنى نفسه، و إنما المحذور هو، أن تكون مبعوضيَّة عنوان، توجب انسلاخ ذاك العنوان فى نفسه.

و بتعبير آخر، إن هذه المبعوضيَّة إن لوحظت بالإضافة إلى متعلقها فى أفق الباطن، فهى متعلقة بالعمل الصحيح إلى الأبد، بمعنى أن المولى يبغض العمل الصحيح لأنه يفوت الجزء المهم من غرضه، إذن فتعلق المبعوضيَّة بعنوان العمل الصحيح فى أفق المولى لا يلزم منه عدم تعلقها به، بل تبقى متعلقة بهذا العنوان إلى الأبد، ففى أفق المولى لا يلزم محذور أن الشئ يعدم نفسه.

نعم تعلقها بهذا العنوان فى أفق المولى مع وصولها إلى المكلف خارجاً، يعجز المكلف أن يأتى بمصداق لهذا العنوان، و هذا لا يوجب قلب المبعوضيَّة و إفنائها، بل غايته أنها مبعوضيَّة عنوان لا يعقل إيجاده فى الخارج، و لا بأس بذلك، إذ ما أحسن أن تكون مبعوضيَّة عنوان، توجب استحالة وقوعه فى الخارج، فإنه بهذا يتخلص كل إنسان من كل ما يبغضه خارجاً.

البيان الثاني: هو أنه لو سلم أن هذه المبعوضة الغيرية لا يلزم من وجودها عدمها، و لكن يستحيل تعلق النهى الغيرى بهذا العنوان، لأنه تكليف بغير المقدور بناء على أنها توجب تعجيز المكلف عن إيقاعه في الخارج، و لذا لا يعقل مثل هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٠٩

التكليف، إذ كما أن الأمر بغير المقدور غير معقول فكذلك النهى عنه، إذن فالمكلف غير قادر على العمل الصحيح، فكيف ينهى عنه؟.

و يمكن أن يجب على هذا البيان بأكثر من وجه بأن يقال: لو سلم هذا المحذور، فهو يسلم في النهى لا في المبعوضة، لأنها على أى حال لا يشترط فيها أن تكون متعلقة بالمقدور، إذن فالمبعوضة على أى حال فعلية، فيلزم منها البطلان.

و عليه فالبيان للرد على الإشكال غير صحيحين، و الصحيح هو منع الأصول الموضوعية للإشكال بأن يقال، بأن المانع و المبعوضة الغيرية و اقتضاء النهى الغيرى للبطلان غير مسلم فيها، إذ لا أقل من إنكار اقتضاء النهى الغيرى للبطلان.

الحكم الرابع: جواز تعجيز الإنسان نفسه، كمن يعجز نفسه عن القيام بعد دخول الوقت حتى يصلى من جلوس.

أما في الصورة الثالثة، فينبغى القول بأن الاضطرار بالاختيار، هل يحصل نفس نكته الاضطرار لا بالاختيار، و هى أن يكون العمل وافيا ببعض الملاك، و مفوتاً للبعض الآخر؟.

و من الواضح أنه على كلا التقديرين، سواء كان الاضطرار بالاختيار أو لا، إذا كانت نفس النكته موجودة، إذن فهذا يفوت على المولى جزء الغرض، و إذا لم تكن موجودة، فهو يفوت على المولى كل الغرض، إذن فلا يجوز إيقاع نفسه في الاضطرار على كلا الحالين.

و أما في الصورة الأولى و الثانية، فإن كانت نفس النكته موجودة أيضاً في حال الاضطرار بالاختيار، فيجوز إيقاع نفسه في التعجيز إذ لا يفوت شيء، لأنه يستوفى كل الغرض أو جلّه، و إن فرض أن النكته غير موجودة و أن الوفاء

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٠

بالكل أو بالجل فرع أن يكون الاضطرار لا بالاختيار، إذن لا يجوز إيقاع نفسه بالاضطرار.

## و أما الكلام في المرحلة الثانية، مقام الإثبات

### إشارة

فإنه يقع في مسألتين.

الأولى: و هى فيما إذا ارتفع الاضطرار في أثناء الوقت و قد أتى المكلف بالوظيفة العذرية، فهل يجب عليه الإعادة في الوقت أم لا؟. الثانية: و هى لو كان الاضطرار مستمرا في تمام الوقت و أتى المكلف بالوظيفة العذرية و قد تبدل العجز بالقدرة بعد خروج الوقت فهل يجب عليه القضاء أو لا؟.

أما الكلام في المسألة الأولى: و هى فيما إذا ارتفع الاضطرار في أثناء الوقت،

### إشارة

فإن فرض أن دليل الأمر الاضطرارى قد أخذ في موضوعه استمرار العذر إلى آخر الوقت، إذن فما أوتى به لا يكون مجزياً، لعدم استيعاب العذر لتمام الوقت، فالصلاة الاضطرارية ليست مصداقاً للأمر الاضطرارى ليقع الكلام في إجرائها و عدمه.

نعم هذه الصلاة إن كانت مصداقاً لشيء، فهى مصداق لأمر ظاهرى، حيث أن المكلف عندما أتى بها كان معتقداً وجداناً و بانياً

استصحابا على بقاء العذر إلى آخر الوقت، إذن فالأمر في حقه أمر ظاهري يدخل في باب أجزاء الأوامر الظاهرية، إذن ففي هذا الغرض لا إشكال في عدم الإجزاء لعدم وجود أمر اضطراري في الأصل.

و إن فرض أن دليل الأمر الاضطراري موضوعه ثبوت العذر حين الأداء، سواء ارتفع بعد ذلك أو لم يرتفع، حيث كان الأمر الاضطراري، مقتضيا لجواز البدار.

و من هنا يقع الكلام بأن الإتيان بهذا المصداق للواجب الاضطراري، هل يغني عن الإعادة أو أنه تجب الإعادة؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١١

و في مثل ذلك يقال، بأن دليل الأمر الواقعي بالصلاة الاختيارية، هل له بنفسه إطلاق يشمل مثل هذا المكلف المعذور في أول الوقت و الذي ارتفع عذره فيما بعد، فهو قادر على الصلاة القيامية، فيكون مشمولاً لهذا الإطلاق؟.

أو أن دليل الأمر الواقعي ليس له إطلاق يشمل مثل هذا المكلف، و لو لأن الدليل لبي كالإجماع الذي ليس له إطلاق يتمسك به؟. فإن مضمون الغرض الأول، و هو أن دليل الأمر الواقعي له إطلاق شامل لهذا المكلف فهو يقتضي وجوب الإعادة و عدم الإجزاء، فلا بد لرفع اليد عن هذا الاقتضاء لوجوب الإعادة من دعوى كون دليل الأمر الاضطراري مقتيذاً لدليل الأمر الواقعي، و تقييد الأمر الاضطراري للأمر الواقعي يمكن أن يبين بوجوه.

### الوجه الأول لتقييد الأمر الواقعي بالأمر الاضطراري

هو أن دليل الأمر الاضطراري يدل بالدلالة الالتزامية العقلية على الإجزاء، و الإجزاء يقتضي عدم وجوب الإعادة و هدم إطلاق دليل الأمر الواقعي، و بيان هذه الدلالة، هو أن دليل الأمر الاضطراري بالصلاة الجلوسية يكشف حتماً عن أنها واجدة لملاك الواقع بإحدى الصور الأربعة المتقدمة في مقام الثبوت، و قد عرفت أن ثلاثة منها تقتضي الإجزاء، و أن الصورة الرابعة يحكم فيها بعدمه، و في هذه الصورة قد يدعى بأن الأمر الاضطراري لا يجتمع عقلاً مع هذه الصورة، و بعد نفي هذه الصورة ينحصر المطلب في صور الإجزاء الثلاثة، و إذا ثبت الإجزاء تقييد إطلاق دليل الأمر الواقعي.

و توضيح نفي الصورة الرابعة هو، أنه لو كان الفعل الاضطراري وافياً بتمام ملاكك الواقع أو بجمله، إذن فيعقل في المقام جعل أمر تخيري بحق المكلف الذي سوف يرتفع عذره في الوقت بين الصلاة الجلوسية في أول الوقت و الصلاة القيامية في آخره، فيكون المكلف مخاطباً بإحدى الصلاتين، و هذا هو معنى الأمر الاضطراري، و هو معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٢

و أمّا في الصورة الرابعة، فإن فرض أن المولى أمر بالصلاة القيامية تعيناً فقط فهذا هو المطلوب، و لكن هذا معناه أنه لا يوجد أمر اضطراري بل أمر اختياري، و إن أمر بالصلاة الجلوسية تعيناً فقط، فهو غير معقول، إذ لا يجب على هذا المكلف الصلاة الجلوسية تعيناً، حيث بإمكانه الانتظار إلى آخر الوقت و يصلّي من قيام، و لكن هل يؤمر تخيرياً بين المتباينين، أي بين الصلاة الجلوسية في أول الوقت و الصلاة القيامية في آخره؟. و هذا خلف، لأن الصلاة الجلوسية بحسب الفرض لا تفي بتمام غرض الواقع، إذ يبقى منه بقية مهمة قابلة للاستيفاء، و أيضاً هل يأمر المولى تخيرياً بين الأقل و الأكثر؟.

و هو غير معقول، لأن مرجع التخيير بين الأقل و الأكثر إلى الإلزام بالأقل، و الترخيص بالزائد، فلا أمر تخيري على كل حال.

و بهذا البرهان، يظهر أن الصورة الرابعة لا تناسب الأمر الاضطراري بل ما يناسبه، صور الإجزاء الثلاثة، و بذلك يثبت عدم وجوب الإعادة، و يقيّد إطلاق دليل الأمر الواقعي.

هذا حاصل ما أفادته مدرسته المحقق النائيني في الإجزاء [١٣٦]، و لهذا بنى الميرزا و السيد الخوئي [١٣٧] على أن دليل الأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء عن الواقع بهذا البيان. و لنا على هذا تعليقان:

أ- التعليق الأول: نعلق به على الشق الأخير، وهو الأمر التخييري بين الأقل والأكثر، وذلك بأن يكون أحد عدليه، الصلاة القيامية، و الآخر الصلاة القيامية مع الصلاة الجلوسية، وهذا مستحيل، لأنه يرجع إلى الإلزام بالأقل مع إباحة الزائد، بينما نلاحظ أن السيد الخوئي في بحث المطلق والمقيد بنى على إمكان مثل هذا التخيير بين الأقل والأكثر، فمثلا لو ورد خطاب «أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة» قالوا، بأن خطاب أعتق رقبة يتصور فيه ثبوتا احتمالا.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٣

الاحتمال الأول، هو أن يكون خطاب أعتق رقبة مرجعه إلى أمر تعييني بعق رقبة المؤمنة، بحيث يكون عين خطاب أعتق رقبة مؤمنة، غايته إن إطلاقه كان سوريا ولم يكن مقصودا حقيقة، وهذا معنى حمل المطلق على المقيد.

الاحتمال الثاني، هو أن يكون خطاب «أعتق رقبة» مفاده أمرا تخييريا بين الأقل والأكثر، بحيث يوجد وجوب مجعول، يقول، إما أن تعتق رقبة مؤمنة ولا شيء عليك، وإما أن تعتق رقبة غير مؤمنة أولا ثم رقبة مؤمنة ثانيا، وهذا هو التخيير بين الأقل والأكثر. وقد قيل في بحث المطلق والمقيد، بأنه ممكن ثبوتا جعل وجوب تخييري، أحد عدليه أمر تخييري فقط، والآخر عتق رقبة مؤمنة، قبلها رقبة غير مؤمنة، ولكنه خلاف الظاهر إثباتا، وهذا مثل محل الكلام تماما في صلاة قيامية فقط في آخر الوقت، أو صلاة قيامية في آخر الوقت قبلها صلاة جلوسية.

فإن كان هذا الكلام معقولا، فليكن معقولا في بحث المطلق والمقيد وفي بحث الأجزاء، وإن لم يكن معقولا فليكن فيهما معا. وأما في بحث الواجب التخييري، فقد قالت مدرسة النائيني [١٣٨] أن التخيير بين الأقل والأكثر مستحيل، إلا أن يرجع إلى المتباينين بأخذ الأقل بشرط «لا» من حيث الزيادة فيكون الأقل بشرط «لا» مع الأقل بشرط شيء متباينين، فيكون التخيير بينهما تخييرا بين المتباينين لا- بين الأقل والأكثر، وأما إذا لم يرجع التخيير بين الأقل والأكثر إلى التخيير بين المتباينين فهذا التخيير غير معقول، و حينئذ في مقام تصحيح التخيير بين الأقل والأكثر في بحث الأجزاء وفي بحث المطلق والمقيد، يؤخذ الأقل بشرط «لا»، فيقال في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٤

المسألة بوجود التخيير بين صلاة قيامية مشروطة بأن لا يكون قبلها صلاة جلوسية، وبين صلاة قيامية بشرط شيء مع الصلاة الجلوسية، وهذان متباينان، ويقال في بحث المطلق والمقيد بوجود التخيير بين عتق رقبة مؤمنة بشرط «لا»، أي بشرط أن لا يكون قبلها عتق رقبة كافرة، وبين عتق رقبة مؤمنة بشرط شيء، أي بشرط أن يكون معها عتق رقبة كافرة، فليكن التخيير معقولا في كلا البحثين معا.

وأما حل هذه التوشيشات وما ينبغي أن يقال هو: أن التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول كما أفاده النائيني، ما لم يرجع إلى المتباينين، بأخذ الأقل بشرط «لا» من حيث الزيادة، ولكن هنا نكتة، وهي أن أخذ الأقل بشرط لا ليس دائما يصحح التخيير بين الأقل والأكثر، بل يصححه في بعض الأحوال دون بعض، ومحل الكلام في كلام البحثين هو من تلك الحالات التي لا يصحح فيها الأخذ بشرط «لا»، وتوضيحه.

إن الأقل إذا أخذ بشرط «لا»، فلا إشكال في مباينته مع الأكثر، فيكونان من قبيل الضدين المتباينين، و حينئذ نقول، أن هذين الضدين المتباينين تارة يتصور لهما ثالث وأخرى لا يتصور لهما ثالث مع انحفاظ الأقل.

فتارة يتصور بأن يكون ذات الأقل محفوظا، ومع هذا لا يوجد لا الأقل بشرط «لا» ولا الأكثر.

وأخرى لا يتصور انحفاظ الأقل مع زوال الشرطائيه والشرطائيه معا.

ومثال الأول كما لو فرض في باب التسيحات في الركعة الثالثة والرابعة أن المصلي مخير بين تسيحة واحدة بشرط لا من حيث الزيادة، وبين تسيحة واحدة بشرط ضم تسيحتين إليها، فهنا يمكن انحفاظ ذات التسيحة الواحدة مع زوال الشرطائيه والشرطائيه معا، وذلك بأن يأتي بتسيحة واحدة ثم يضيف إليها تسيحة ثانية فقط، وهنا لم تتحقق الشرطائيه، لأن التسيحة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٥

الواحدة أخذت بشرط «لا» من حيث ضم الثانية و قد ضم الثانية، و لم تتحقق الشرطية لأن التسيحة أخذت بشرط شيء من حيث ضم كلتا التسيحتين الثانية و الثالثة إليها، و هذا لم يتحقق أيضا، فلو أتى بتسيحتين فقط لكان قد عدل عن كلا- فردى الواجب التخييري و لم يأت بهما.

و مثال الثاني كما لو فرض أن التسيحة الواحدة أخذت بشرط «لا» من حيث ضم الثالثة إليها و أخذت بشرط شيء من حيث ضم الثالثة إليها فهنا لا يتصور مع الإنسان بالتسيحة الواحدة إلّا تحقق أحد القيدتين، لأنه إن أتى بالتسيحة ثم أتى بالثانية ثم بالثالثة، إذن فقد تحقق الشرطية و إن لم يأت بالثالثة، فقد تحقق الشرطية، أتى بالثانية أو لم يأت بها، فهنا لا يتصور زوال كلا القيدتين. و على هذا فالصحيح أنه متى ما كان بالإمكان الإتيان بذات الأقل مع انتفاء كلا القيدتين، فحينئذ يعقل أن يلزم بالأقل و يلزم بأحد القيدتين كما هو الحال في الفرض الأول، و إن لم يمكن مع الإتيان بالأقل انتفاء كلا القيدتين بل كان وقوع أحدهما مع الأقل قهريا فلا يعقل الإلزام بأحد القيدتين زائدا على الإلزام بالأقل، لأن الجامع بين القيدتين قهري الحصول مع الإتيان بالأقل، فيستحيل التكليف حينئذ بالجامع بين القيدتين.

و هذا ضابط كلي في تعقل التخيير بين الأقل و الأكثر، و إذا ما أردنا تطبيقه على محل الكلام، نرى أن التخيير بين الأقل و الأكثر مع أخذ الأقل بشرط لا، معناه الأمر بالصلاة القيامية بشرط لا من حيث الصلاة الجلوسية أو الأمر بالصلاة القيامية بشرط شيء من حيث الصلاة الجلوسية و هذا الأمر التخييري ينحل حقيقة إلى أمرين، أمر بذات الصلاة القيامية على كل حال، و أمر بالجامع بين الشرطية و الشرطية، و من الواضح أن هذا الجامع قهري الحصول على فرض وقوع الصلاة القيامية، فإنها متى ما وقعت فإما قبلها صلاة جلوسية أو ليس قبلها صلاة جلوسية، لأن ارتفاع النقيضين محال، إذن فالجامع بين

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٦

القيدتين قهري الحصول مع فرض الإتيان بذات الأقل، و معه لا ينفع أخذ الأقل بشرط «لا» في تصحيح التخيير بين الأقل و الأكثر. و عليه، فما ادعى من أن تصوير الأمر الاضطراري بنحو التخيير بين الأقل و الأكثر غير معقول فهو صحيح و لا يمكن إصلاحه بأخذ الأقل بشرط لا، و ما ادعى في بحث المطلق و المقيد من تعقله فهذا ليس بصحيح لأنه من قبيل محل الكلام. التعليق الثاني هو أنه لو سلم أن كلا من الأمر التعيني بالصلاة الاضطرارية و الأمر التخييري بين المتباينين و الأمر التخييري بين الأقل و الأكثر غير معقول، لكن يوجد شق رابع، و البرهان لا يتم إلّا بإبطاله، و إن كان لا برهان على إبطاله، و توضيحه. إن الشقوق المفترضة و التي أبطلت بالبرهان، كان قوامها وحدة الأمر، و هذا الأمر، إن كان تعيينا في الصلاة الجلوسية فهو بلا موجب، لأن الصلاة القيامية تفي بالغرض بنحو أتم، و إن كان تخييريا، فكذلك، لأنه في الصورة الرابعة لا يرضى بترك الصلاة القيامية في آخر الوقت، و إن كان تخييريا بين الأقل و الأكثر فهو غير معقول.

و لكن يمكن تصور أمرين، أحدهما متعلق بالجامع بين الصلاة الاضطرارية و الصلاة القيامية، و هذا هو الأمر الاضطراري إذ بركته تتصف الصلاة الجلوسية بمصداقيتها للواجب، و ثانيهما متعلق بخصوص الصلاة القيامية، إذن فالمكلف المريض في أول الوقت و الصحيح في آخره، إن أتى بالصلاة الجلوسية في أوله فقد أسقط الأمر المتعلق بالجامع و بقي عليه الأمر الثاني المتعلق بالصلاة القيامية فلا بدّ عند البرء من الإتيان بهذه الصلاة، و بهذا اجتمع الأمر الاضطراري مع عدم الإجزاء في الصورة الرابعة، و إن فرض أن هذا المريض لم يصل من جلوس في أول الوقت إلى أن برىء من مرضه في الوقت، فإن كلا- الأمرين باق في حقه و كلاهما يسقط بالصلاة القيامية، لأنها مصداق لهما معا، و هذا شق معقول يتصور معه الأمر الاضطراري.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٧

و يمكن أن يوجه إلى هذا الشق شبهة، و هي لغوية الجعلين في المقام، إذ بعد لا- بديء الأمر بالصلاة الاختيارية فأية حاجة للأمر بالجامع حيث لا يكتفى بالأمر به لغرض أن الفعل الاضطراري لا يجزى عن الصلاة الاختيارية بينما الصلاة الاختيارية تغنى عن الجامع. و الجواب: أن المكلف على ثلاثة أقسام، القسم الأول، المكلف المختار في تمام الوقت. و القسم الثاني، المكلف المريض في تمام الوقت، و القسم الثالث، المكلف المبعض المريض في أول الوقت و السليم في آخره.

و بعد فرض عدم الإجزاء في الصورة الرابعة، فلا بد من الأمر بالصلاة الاختيارية في حق القسم الأول و الثالث دون الثاني، و لا بد من جعل ثان يشخص وظيفه القسم الثاني المريض في تمام الوقت.

و لا بديء هذا الجعل لها صيغتان، إحداها أن يجعل أمرا بالصلاة الاضطرارية على المريض في تمام الوقت، و الثانية التي تكفى عن الأولى، أن يجعل أمرا بالجامع بين الصلاتين على طبعي المكلف، و هذا المريض ينطبق عليه هذا الجعل لقدرته على الجامع بالقدرة على أحد فرديه العذرى.

إذن يتبين أن الشارع في مقام تحديد موقفه من طبعي المكلف لا بد له من جعلين، و بهذا يثبت أن الصورة الرابعة تناسب مع جعلين، و معناه أن الأمر

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٨

الاضطراري لا يبرهن على نفى الصورة الرابعة بل يجتمع معها و مع الإجزاء.

ثم لا يتم برهان الميرزا لو فرض أن دليل الاضطرار كان واردا في خصوص من كان مريضا ثم برىء في الأثناء.

و أما لو فرض أن دليل الاضطرار مطلق و شامل لحالة استيعاب العذر لتمام الوقت و لحالة ارتفاعه في أثناء الوقت، و من المعلوم أن دليل الاضطرار في الحالة الأولى لا يعارض دليل الواقع لعدم شمول الواقع لهذه الحالة، و أما في الحالة الثانية فإن دليل الاضطرار يعارض مع دليل الواقع، لأن الاضطرار في هذه الحالة يثبت الإجزاء ببرهان الميرزا و عدم وجوب الإعادة، و دليل الواقع بإطلاقه يشمل هذه الحالة و يثبت وجوب الإعادة فيتعارضان، و النتيجة و إن كانت هي النتيجة، لأنه بعد التساقط فالأصل على ما يأتي هو عدم وجوب الإعادة، لكن قد يتفق وجود مرجح لدليل الواقع فيعمل بالراجح.

نعم يتم برهان الميرزا فيما فرضناه، و هو ما إذا كان دليل الاضطرار واردا في صورة ما إذا كان مريضا في أول الوقت و عوفى في أثنائه، فيكون هذا مخصصا لدليل الواقع، لكن قد عرفت أن برهان الميرزا غير تام.

### الوجه الثاني، لتقييد الأمر الواقعي بالأمر الاضطراري

هو دعوى الإطلاق المقامي في دليل الاضطرار، و هنا لا يقال بالملازمة الثبوتية بين الأمر الاضطراري و الإجزاء، بل يقال بالإطلاق الإثباتي.

و حاصله أنه لو ثبت في دليل الاضطرار أن المولى في مقام بيان تمام الوظيفة و بين أن الصلاة الجلوسية مطلوبة و سكت عن كون الصلاة القيامية مطلوبة بعد ارتفاع العذر فسكوته مع ذلك يدل على عدم وجوب الإعادة و إلّا لكان عليه البيان:

و لكن هذا الإطلاق المقامي يكون معارضا مع دليل الواقع، لأن الإطلاق المقامي في دليل الاضطرار يعين الوظيفة أنها من جلوس، و مقتضاه أن الصلاة القيامية ليست وظيفه، و دليل الواقع يثبت وظيفه الصلاة القيامية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤١٩

حتى لو كان قد صلى قبل ارتفاع عذره، إذن فيتعارضان، فإن فرض أن أحدهما أظهر من الآخر كما هو الغالب في الإطلاق المقامي و لو بنكتة تضيق دائرته، جمع بينهما بتقييد الإطلاق الأضعف بالإطلاق الأظهر، و إلّا فيتساقطان، و يرجع إلى الأصول العملية، و النتيجة تقتضى الإجزاء و عدم الإعادة.

## الوجه الثالث لتقييد الأمر الواقعي بالأمر الاضطراري:

و حاصله، أن لسان دليل الاضطرار لسان جعل البدل و الوجود التنزيلي للواقع، و قد يكون هذا اللسان لفظيا، من قبيل «التراب أحد الطهورين»، كما قد يكون مقاميا مقتنصا، مثل الأمر بالصلاة العذرية، فيقتنص منه الوجود التنزيلي و يجعل البدلي للوظيفة الواقعية. و في كل مورد استفيد هذا اللسان من دليل الاضطرار، يقال أن هذا الوجود البدلي للوظيفة الاختيارية، هل هو وجود بدلي لتمام الوظيفة الفعلية و لتمام الغرض، أو هو وجود بدلي لبعض مراتب غرض المولى؟. و عند الشك في ذلك فإن مقتضى إطلاق البدلية و التنزيل أنه تنزيل لتمام مراتب المبدل، و إذا ثبت هذا يثبت الإجزاء.

و فارق هذا البيان عن البيان الأول، هو أنه لا يرد هنا إشكال التعارض بين إطلاق دليل الواقع و إطلاق دليل الاضطرار كما ورد على البيان الأول، ففيه أن كلا من الإطالقين ليس ناظرا إلى الآخر، إذ كان أحدهما ناظرا إلى تشخيص الوظيفة الفعلية و كان دليل الآخر ناظرا إلى تشخيص الوظيفة الفعلية بالقيامية، فيتساقطان إن لم يوجد مرجح من مرجحات التعارض، أما في البيان الثاني للإطلاق و إن اقتضى دليل الواقع ثبوت الصلاة الاختيارية و أنها ذات مصلحة غير مستوفاه، لكن يقدم دليل الاضطرار لأن لسانه لسان جعل البدلية و التنزيل للوظيفة الاختيارية، و حينئذ يكون ناظرا و حاكما على دليل الواقع فيقدم عليه بالحكمة و لا يصلح دليل الواقع للمعارضه مع الاضطرار.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٠

ثم إن المحقق العراقي [١٣٩] بعد أن قرّب الإطلاق في المقام بما يقرب من البيان الثاني، عقبه بإشكالين:

الإشكال الأول، دعوى التعارض بين إطلاق دليل الاضطرار القاضى بكون البدل الخالي من القيام بدلا لتمام مراتب المبدل الواجد للقيام، و بين إطلاق دليل الواقع الظاهر بكون قيد القيام دخيلا في المصلحة بلحاظ بعض مراتبها، فبعد فرض أن الصلاة الجلوسية وافية بتمام مراتب المصلحة و أن القيام ليس دخيلا فيها، و بعد ظهور قيد القيام أنه دخيل و لو بلحاظ بعض مراتب المصلحة، فيكون ذلك طرفا للمعارضه مع ظهور دليل الاضطرار في أن الصلاة العذرية وافية بتمام مراتب المبدل، لأنها وجود تنزيلي له.

و هذا الإشكال ظهر حاله مما تقدم، إذ بعد فرض كون لسان دليل الاضطرار لسان جعل الوجود البدلي للتنزيلي للوظيفة الاختيارية، فيقدم دليله على دليل الوظيفة الاختيارية، و يكون دليل الاضطرار ناظرا و حاكما على دليل الواقع، فلا تقع المعارضه بين الإطالقين. الإشكال الثاني: هو أنه حتى لو قيل بظهور دليل الاضطرار على دليل الواقع، يقدم دليل الواقع على دليل الاضطرار، و قد بين وجه هذا التقديم بيانين.

البيان الأول: إن استفادة الإجزاء من دليل الاضطرار إنما هي بالإطلاق و مقدمات الحكمه، بينما دخل القيام في بعض مراتب المصلحة إنما كان بالوضع و بالظهور الوضعي للقيد و المقيد في الهيئة التركيبية كما في «صل قائما»، و متى ما تعارض ظهور وضعي مع ظهور إطلاقي، قدّم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي [١٤٠].

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢١

و هذا البيان غير صحيح، فإن خطاب «صل قائما»، شامل لمن كان مريضا في أول الوقت فصلّى من جلوس ثم عوفى و لغيره، فإن لهذا الخطاب دلالتين، فهو يدل على أصل دخل القيام في المطلوب و ليكن ذلك بالوضع، و يدل على أن دخل القيام في المطلوب لا يختص بحال دون حال فكما يكون في حق المختار يكون في حق المريض و إطلاق الدخل هذا إنما هو بمقدمات الحكمه، و ما هو طرف المعارضه مع دليل الاضطرار ليس هو أصل دخل القيام في المصلحة، بل هو إطلاق الدخل في دليل الواقع الثابت بالحكمة و ليس بالوضع، و لذا لو فرض أن قال «صل قائما أن كنت صحيحا» لا يلزم منه التجوّز و رفع اليد عن الظهور الوضعي، بل يلزم التقييد. إذن فطرف المعارضه في دليل الواقع، كالإجزاء في دليل الاضطرار، ثابت بمقدمات الحكمه.



البيان الثاني: دعوى حاكمية دليل الواقع على دليل الاضطرار، وذلك لأن دلالة الواقع على دخل قيد القيام في المصلحة على الإطلاق، وهذا معناه اقتضاء وجوب حفظ القدرة على القيام والمنع عن التعجيز والاضطرار الذي هو موضوع الأمر الاضطراري، وبذلك يكون دليل الواقع رافعا للاضطرار، فيكون حاكما على دليله.

ولكن الميزان في الحاكمية، هو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر في عالم الجعل، لا ناهيا عن إيقاعه خارجا، فمثلا دليل «لا ربا بين الوالد وولده»، حاكم على دليل حرمة الربا، لأنه ينفي عنوان الربا في عالم الجعل والتشريع عن هذه المعاملة، ففرق بين أن يكون أحد الدليلين نافيا لموضوع الآخر نفيا تشريعا في عالم الجعل فينتقى محموله تبعا لموضوعه، وبين أن يكون ناهيا عن موضوعه، فلو وجد هذا الموضوع ولو عصيانا فلا حاكمية.

وفي المقام لو سلمت هذه الدلالات في دليل الأمر الواقعي، فغاية ما

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٢

يدل عليه، حرمة إيقاع الإنسان نفسه في الاضطرار ولا ربط له بالحكومة.

### الوجه الرابع للأجزاء، بتقييد الأمر الواقعي بالأمر الاضطراري:

وهو ما بنى عليه المحقق العراقي [١٤١] لاستفادة الأجزاء من دليل الأمر الاضطرار وحاصله: إن مقتضى دليل «صلّ جالسا»، أن الأمر بالصلاة الجلوسية أمر تعيني لا تخيري وفقا لما يقتضيه إطلاق الصيغة، وتعينية هذا الأمر لا تناسب إلا مع فرضية واحدة من ثلاث فرضيات هي [١٤٢]:

أ- الفرضية الأولى: أن يكون هناك ملاك واحد، وهو كما يستوفى بتمامه بالصلاة القيامية، كذلك بالصلاة الجلوسية، ومقتضى هذه الفرضية، هو الحكم بالأجزاء بمناط الاستيفاء لا التفويت، وهي لا تناسب الأمر التعيني بالصلاة الجلوسية، لأنها متى ما صدقت، تعلق الأمر بالجامع بين الصلاتين، فيكون الأمر تخيريا. وهذا معناه، أن ظهور الأمر في التعيني ينفي هذه الفرضية.

ب- الفرضية الثانية: أن يكون هناك ملاكان، أحدهما قائم بالجامع بين الصلاتين، والثاني خاص بالقيامية ويمكن استيفاؤه حتى بعد الإتيان بالاضطرارية لأنها إنما تفي بالملاك الأول فيستوفى الملاك الثاني بالقيامية.

وهذه الفرضية تستبطن عدم الأجزاء، لأن الصلاة الاضطرارية تفي بالملاك الأول، وأما الثاني فلم يستوفى، والمفروض إمكان استيفائه، فلا بد من إعادة الصلاة.

وهذه الفرضية أيضا لا تناسب الأمر التعيني بالصلاة الجلوسية، لأنه إنما كان بلحاظ الملاك الأول القائم بالجامع، فيرجع الأمر إلى التخير لنشوئه من ملاك تخيري.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٣

فظهور الأمر التعيني في دليل الاضطرار، ينفي هذه الفرضية.

ج- الفرضية الثالثة: أن يكون هناك ملاكان، أحدهما قائم بالجامع والثاني قائم بالقيامية، ولكن استيفاء الأول بالجلوسية يوجب تعذر استيفاء الثاني بالقيامية، وهذه الفرضية تستبطن الأجزاء لا بلحاظ الاستيفاء بل بلحاظ تفويت الملاك الثاني.

ومن الواضح أن العقل حاكم بقبح ما هو مفوت لغرض المولى ما لم يرد ما يخالفه من قبل الشارع، فلو فرض أن الشارع أمر بالجامع وسكت عن الفرد الجلوسية، لحكم العقل بقبح تطبيق هذا الجامع على الفرد المفوت للملاك ما لم يرد ما يخالف حكم العقل، إذ لا أقل من إطلاق العنان للمكلف في الإتيان بالفرد الجلوسية إلزاميا، إذ لو أمر بالجامع ولم يلزم بالفرد الجلوسية لما أفاد ذلك في إطلاق العنان نحو الصلاة الجلوسية، فلأجل إطلاق العنان ورفع موضوع حكم العقل بقبح التفويت يأمر المولى بالجلوسية، وهذا مسوغ للأمر التعيني، وإن لم يكن الملاك تعينيا، فإن الملاك الأول القائم بالجامع لكن مع هذا يوجد مسوغ للأمر التعيني بالجلوسية.

و على هذا فيكون اطلاق الصيغة في دليل الاضطرار المقضى للتعينية معنا لهذه الفرضية.

و ما قاله المحقق العراقي لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لإيرادين.

الإيراد الأول: إننا ننكر في المقام أصل قبح التفويت، ببرهان أن الأمر الواقعي بالصلاة القيامية هل هو مقيد بأن لا تقع قبلها جلوسية، أو أنه مطلق؟.

فعلى الأولى، هناك إلزام بالقيود، لأن الإلزام بالمقيد إلزام بقيده و معه يستحيل الإلزام بالجلوسية تعيينيا فإنه تهافت بالإلزام غير معقول. و على الثانية، لا-قبح بالإتيان بالجلوسية، و إن كانت مفوتة للملاك فإنها لم تفوت ما أمر به المولى، فإنه أمر بمطلق القيامية، و من المعلوم أن الغرض

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٤

ما لم يتصدى المولى للإلزام بتحصيله لا يدخل في العهدة، و المفروض في المقام أن المولى بنفسه أهمل غرضه فأمر بمطلق القيامية، فلا يدخل في العهدة كما يعترف بذلك العراقي نفسه، و هذا أحد الأصول الموضوعية لجريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين. إذن فلا قبح عقلي بهذه الصلاة الجلوسية حتى يحتاج المولى في مقام رفع موضوع هذا القبح إلى إلزام تعينى بالجلوسية، إذ يكون ذلك جزافا.

الإيراد الثاني: لو سلم أن الإتيان بالجلوسية قبيح عقلا باعتباره تفويتا للغرض لو لا تدخل الشارع.

و لكن موضوع حكم العقل بقبح التفويت كما يرتفع بالإلزام من قبل الشارع يرتفع بالترخيص من قبله و إذا أمكن للشارع أن يأمر بالجامع بين الصلاتين و يرخص بالجلوسية ليرفع قبح التفويت فإما أن يأمر بجامع يستبطن الترخيص في تمام أفرادها، أو يأمر بالجامع و يرخص مستقلا بالصلاة الجلوسية.

و هذا كاف لرفع موضوع حكم العقل بالقبح، و يتعين على الشارع أن يسلك مسلك الترخيص لا الإلزام لوجود محذورين في الإلزام التعينى بالجلوسية.

أ- المحذور الأول: هو أنه لو عصى و لم يأت بالجلوسية ثم ارتفع العذر في الوقت فهو مأمور بالقيامية، فلو عصى أيضا في القيامية فيلزم أن يعاقب بعقابين لارتكابه معصيتين، بينما المكلف السليم في تمام الوقت لو عصى و لم يأت بالصلاة يكون قد ارتكب معصية واحدة فيعاقب بعقاب واحد، و على هذا، فالمضطر أحيانا يكون أسوأ حالا من غيره و هو خلف.

ب- و المحذور الثاني: هو أن المضطر لو لم يصل جلوسيا في أول الوقت بانتظار أن يصلى قياما في آخره و قد فعل، فهذا يلزم أن يكون عاصيا على فرضية الإلزام التعينى بالجلوسية، مع أنه صلى قائما و استوفى تمام

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٥

الملاك، اللهم إلا إن يلتزم العراقي لدفع المحذور الثاني بتقييد الأمر التعينى بالجلوسية بعدم الإتيان بالقيامية، فلو أتى بالقيامية بعد ذلك لا يكون في حقه أمر بالصلاة الجلوسية.

و لكن هذا تصرف في إطلاق الهيئة، و الكلام كان مبنيا على أن إطلاقها يقتضى التعينية.

### الوجه الخامس للإجزاء بتقيد الأمر الواقعي بالأمر الاضطراري

هذا الوجه بنى عليه المحقق الأصفهاني [١٤٣] و حاصله: أن الملاك، تارة يفرض قيامه بالجامع بين الصلاتين بحيث لو أتى المكلف بالجامع يكون وافيا بتمام الملاك، و أخرى يفرض قيام الملاك بالجامع لكن مرتبة العالية الشديدة لا تحصل بمطلق الجامع كيفما اتفق، بل تحصل محضا من خصوصية قائمة بالجامع، كالقيام و كرفع العطش الذي يحصل بالماء مطلقا، لكن المرتبة العالية منه لا تحصل إلا بالماء البارد.

و إذا كان واقع الملاك قائما بالجامع، بحيث يتوقف تحصيل الخصوصية على تمام الجامع لحصلت الخصوصية بالإتيان بالجامع و انتهى الأمر، و لكن الخصوصية قائمة بخصوص الفعل الاختياري و هي ما به الامتياز كالقيام مثلا، و معنى هذا، أن الأمر يتوجه إلى القيام لا إلى الصلاة القيامية.

و على هذا، فالدال على الإجزاء هو الأمر بالصلاة ذات الخصوصية لا الخصوصية، و هذا غير محتمل، إذ لو كان إجزاء فلا أمر أصلا، و لو لم يكن إجزاء فهناك أمر متعلق بخصوصية ما به الامتياز.

و من هنا يصح أن مدلول الواقع غير محتمل، و ما هو محتمل لم يدل عليه دليل، و هذا لا يدل على الإجزاء، بل على إبطال دلالة الواقع على عدم الإجزاء، فيرجع في إثبات الإجزاء إلى الإطلاقات أو إلى أصل من الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٦

و هذا الوجه غير صحيح لأمرين.

أ- الأمر الأول: هو ما نفظن له الأصفهاني نفسه من أننا لو تصورنا عدم الإجزاء بالنحو الذي ذكر إذن يتم ما قيل من أن الأمر بالإعادة يجب أن ينصب على الخصوصية، و حينئذ فلا يتطابق ما هو المحتمل مع مفاد دليل الأمر الواقعي.

لكن يمكن في المقام افتراض ملاكين مستقلين أحدهما قائم بالجامع بين الاضطرارية و الاختيارية، و ملاك آخر قائم بالصلاة الاختيارية القيامية بحيث يكون قائما بذى الخصوصية بما هو ذى الخصوصية، حيث يكون المؤثر في الملاك الثاني هو المجموع المركب من حيثية الاشتراك و حيثية الامتياز و حينئذ يمكن للمولى أن يأمر بالإعادة بلسان الأمر بذى الخصوصية لأنه يريد حصول الملاك الثاني و هو قائم بالمجموع المركب من حيثية الاشتراك و حيثية الامتياز، إذن لا بأس أن يكون الأمر متعلقا بمجموع الحثيتين. و الصلاة الواجدة لمجموع تلكما الحثيتين هي الصلاة القيامية إذن فيتعلق الأمر بها.

ب- الأمر الثاني: هو أننا لو فرضنا وجود ملاك واحد فقط يحصل بالجامع، أي بالحيثية المشتركة، و مرتبته الشديدة تحصل بما به الامتياز.

هنا أيضا يمكن تصور قيام الأمر الشرعي بذى الخصوصية و لا ينحصر قيامه و تعلقه بالخصوصية محضا و ذلك لإمكان افتراض أن الجامع بين الملاكين الذي هو الحيثية المشتركة يكون مقتضيا بطبعه لأصل الملاك و لمرتبته الشديدة و لكن اقتضاؤه لأصل الملاك لا يحتاج إلى شرط أصلا لأنه اقتضاء بنحو العلية التامة و لهذا يتحقق أصل الملاك مع الجامع قهرا، و أما اقتضاء الجامع للمرتبة الشديدة من الملاك يحتاج إلى ضم قيد وجودي إلى شرط، و الشرط هو خصوصية ما به الامتياز القائمة بالصلاة القيامية الاختيارية و حينئذ تكون الحيثية المشتركة مقتضية و مؤثرة في أصل الملاك و في مرتبته، فالمرضى إذا صلى صلاة جلوسية فقد أوجد الجامع و بهذا وجد أصل الملاك دون أن توجد مرتبته

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٧

الشديدة باعتبار أن المؤثر و المقتضى لها إنما هو الجامع المقترن مع الخصوصية و هذا الجامع لم يقترن، إذن فمثل هذا الجامع لا يكون مقتضيا أصلا، إذن فلا بد للشارع من أن يأمر بذى الخصوصية يعنى بالجامع المتخصص بخصوصية القيامية لأن المفروض أن المقتضى المؤثر في المرتبة الشديدة إنما هو المجموع المركب من حيثية الاشتراك و حيثية الامتياز بنحو تكون الحصه الخاصه من الحيثية المشتركة و هي الحصه المقترنة بحيثية الامتياز علة تامة في وجود المرتبة الشديدة الخاصه من الملاك.

و بناء على هذا يعقل تعقل الأمر بذى الخصوصية، فيتطابق ما هو المحتمل مع دليل الأمر الواقعي.

و صفوة القول أن هذا الوجه كان مبني على تخيل أن المرتبة الشديدة الخاصه من الملاك تنشأ محضا من خصوصية الجامع من دون أن يكون للجامع تأثير و لو ضمنا في تلك المرتبة، مع أن هذا ليس مبرهنا في المقام إذ يمكن أن يفترض أن المقتضى لأصل الملاك هو ذات الجامع لا بشرط، و المقتضى للمرتبة الشديدة من الملاك هو الجامع بشرط شيء، أي المجموع المركب من الجامع و اقترانه

بالخصوصية.

و عليه فلا محالة يتعلق الأمر حينئذ بالإعادة بلسان «صلّ».

هذا، مضافا إلى أنه لو سلّم هذا التدقيق فلا إشكال في أن الأمر الشرعي حيث يلحظ فيه أن يكون ذا صياغة عرفية مأخوذ فيه أن يكون مقبولا لدى العرف في مقام إلقاء التكليف، و حيث أن الأمر بالخصوصية بحيثية ما به الامتياز بأن يقول الشارع أو وجد قياما في صلاة مثلا، هذا ليس صياغة عرفية للأمر و إن كان بحسب الدقة الأصولية- لو تنزلنا عن الجوابين السابقين- إن الإرادة قائمة بالخصوصية لا بذى الخصوصية، لكن إبراز هذه الإرادة بلسان الأمر بالخصوصية محضا ليس عرفيا.

و لهذا يستساغ عرفا إبراز هذه الإرادة بلسان الأمر بذى الخصوصية و بهذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٨

تبيّن أن هذه الوجوه الخمسة للإجزاء غير تامة، إلّا الوجه الثالث، أي البيان الثاني للإطلاق المقامى كما تقدم.

هذا كله في مقام استعراض ما قيل حول تقييد إطلاق الأمر الواقعي لو فرض أنّ له إطلاق يقتضى في نفسه وجوب الإعادة.

و أمّا لو فرض أن دليل الأمر الواقعي ليس له إطلاق من أول الأمر يقتضى وجوب الإعادة، فهذا له صورتان.

الصورة الأولى: هي أن لا- يكون لدليل الأمر الواقعي إطلاق يقتضى وجوب الإعادة، و لكن له إطلاق يقتضى عدم وجوب الإعادة بحيث يتم الإجزاء بنفس دليل الأمر الواقعي، و هذا يتفق فيما إذا كان دليل الأمر الواقعي منحلا إلى دليلين،

أ- أحدهما يدل على الأمر بالفعل.

ب- و الآخر يدل على الجزئية أو الشرطية و فرضنا أن المتعذر كان الجزء أو الشرط، و فرضنا أن دليل الجزئية كان دليلا ليا ليس فيه إطلاق يشمل صورة الاضطرار حين العمل، ففي مثل ذلك يتمسك بنفس إطلاق دليل الواجب الواقعي لإثبات مصداقية هذه الصلاة الاضطرارية و الواجب الواقعي ابتداء، فيحكم بإجزائها لأنها مصداقا للواجب الواقعي ابتداء.

و مثال ذلك في الفقه، جميع ما يتعذر من الأجزاء و الشرائط ممّا كان دليلا ليا لا إطلاق فيه من قبيل الطمأنينة في الصلاة، فإن دليل وجوب الصلاة مع الطمأنينة ينحل إلى دليلين.

١- الأول، دليل «صلّ» و هو مطلق من حيث اعتبار الطمأنينة و عدم اعتبارها.

٢- الثاني، دليل شرطية الطمأنينة، و هو الإجماع، إذ لا يوجد دليل لفظي معتبر سنداً و دلالة يدل على شرطية الطمأنينة في الصلاة و إنما المدرك

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٢٩

هو الإجماع، و القدر المتيقن من هذا الإجماع هو فيما إذا لم يكن المكلف مضطرا حين الفعل، فلو فرض أن المكلف كان مبتلا برعشه حين الفعل فصلّى بدون طمأنينة و بعد الفراغ من صلاته و في أثناء الوقت شفى من رعشته، هنا لا يجب عليه الإعادة و يحكم له بالإجزاء تمسكا بنفس إطلاق دليل الواجب الواقعي، لأن الدليل الأول و هو «صلّ» يقتضى انطباق الواجب الأول على هذا الفعل لأنه مصداق له. و الدليل الذى قيد الصلاة بالطمأنينة و هو الإجماع لا إطلاق فيه لصورة وقوع الصلاة المرتعشة من المريض، فهنا في هذه الصورة يكون مفاد دليل الواقع هو عكس مفاده فيما تقدّم، إذ كان مفاده فيما تقدم يقتضى وجوب الإعادة.

الصورة الثانية هي أن يفرض أن دليل الواجب الواقعي ليس له اقتضاء لا- لوجوب الإعادة و لا- لعدم وجوبها كما لو فرض أن دليل الواجب الواقعي كان مجملا أو ليا حيث لا إطلاق فيه بل ثبت الوجوب الواقعي بنحو القضية المهملة فهنا لا يقتضى وجوب الإعادة كما في الشق الأول و لا عدمها كما في الصورة الأولى من الشق الثاني.

و حينئذ إن فرض أننا استفدنا الإجزاء من أدلة الأحكام الاضطرارية بتقريب من الوجوه السابقة فلا- إشكال بالحكم بالإجزاء لأن المقتضى موجود و المانع مفقود، أمّا المقتضى للإجزاء فهو دلالة الدليل الاجتهادى الذى دلّ على الأمر الاضطرارى، و أمّا كون المانع

مفقود لأن المانع ليس إلما معارضته بإطلاق دليل الأمر الواقعي و المفروض عدم الإطلاق فيه إذن فيتمسك بإطلاق دليل الأمر الاضطراري لإثبات الإجزاء بلا إشكال.

و إن فرض أنه لم يتم شيء من التقريبات و الوجوه السابقة التي تقتضى دلالة الدليل الاجتهادي للأمر الاضطراري على الإجزاء حينئذ تنتهي التوبة إلى الأصول العملية و عليه فيقع الكلام في تشخيص الأصل الجارى في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٠

و قد ذكر صاحب الكفاية [١٤٤] أن الأصل الجارى في المقام هو أصالة البراءة عن وجوب الإعادة، لأن هذا المكلف بعد أن شفى في أثناء الوقت في أنه هل توجه نحو خطاب أو لم يتوجه فيكون شكاً في التكليف. فتجرى في حقه البراءة عن التكليف. و قد يعترض على ذلك بثلاث اعتراضات لا بدّ من تحقيق حالها.

الاعتراض الأول، ما ذكره العراقي [١٤٥] و حاصله. أن الشك في الإجزاء تارة يكون من ناحية احتمال كون الصلاة الجلوسية وافية بتمام ملاك الواقع أو بجل ملاك حيث لا يبقى معتد به، و هذا معناه احتمال الإجزاء بلحاظ الصورة الأولى من الصور الأربعة أو الصورة الثانية التي هي ملحقة بالصورة الأولى، فكأن الشك يصير في أن هذه الصلاة الجلوسية هل هي داخله في الصورة الأولى أو في الصورة الرابعة التي هي صورة عدم الإجزاء فإن كانت وافية بكل الملاك أو بجله فهي داخله في الأولى أو الثانية و إن كانت وافية ببعض و البعض الآخر يمكن تداركه إذن فيحكم بعدم الإجزاء و تدخل في الصورة الرابعة. و عليه يكون الدوران بين أجزاء الصورة الأولى و الرابعة.

و تارة أخرى يكون الشك في الإجزاء بعد العلم، بأن الصلاة الجلوسية ليست وافية بتمام ملاك الواقع، و أنه يبقى مقدار من ملاك الواقع غير مستوفى لكن يحتمل الإجزاء من ناحية عدم تدارك الباقي، فالمحتمل إذن هو أجزاء الصورة الثالثة من الصور الأربعة و عليه فكأن الأمر دائر بين الصورة الثالثة و الرابعة، حيث كان الفعل في الصورة الثالثة يفى ببعض الملاك و لا يمكن تدارك بعضه الآخر، و كان في الصورة الرابعة يفى ببعض الملاك و يمكن تدارك الباقي منه.

أما في الفرض الأول و هو الدوران بين الأولى و الرابعة فقد ادعى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣١

العراقي أن المقام من موارد الشك في التعيين و التخيير.

و ذلك لأنه إن كان حال هذا الفعل داخلًا في الصورة الأولى فهو مخير بين الجلوسية و القيامية لأن كل واحد منهما واف بتمام ملاك الواقع فيكون مأمورا بأمر تخييري و إن كان حال هذا الفعل داخلًا في الصورة الرابعة التي هي صورة عدم الإجزاء و التي كان فيها مأمورا بالصلاة القيامية، إذن ففيها يدور حاله بين أن يكون مأمورا فيها بنحو التخيير على تقدير الصورة الأولى أو بنحو التعيين بالإعادة على تقدير الصورة الرابعة و بهذا يكون الأمر دائرا بين التعيين و التخيير. و نعلق على هذا الغرض الأول فنقول.

إن الصحيح في هذا الفرض هو التفصيل حيث يفترض في هذا الغرض دوران الصلاة الجلوسية بين الصورة الأولى و الرابعة و قد كان واضحا حكم الصورة الأولى لوجود أمر بالجامع بين الفردين الجلوسية و القيامية، و الجامع بينهما واف بتمام الملاك.

و أما حكم الصورة الرابعة ففيه ثلاثة مباني.

المبنى الأول، و هو الذي اعتمدهنا، حيث تصورنا إمكانية و معقولية جعل الأمر الاضطراري في الصورة الرابعة، خلافا لمدرسة الميرزا النائيني، و كان ذلك التصور بأمرين، أحدهما متعلق بالجامع، و أمر آخر متعلق بالصلاة القيامية، و قد قلنا هناك، بأن الجلوسية إذا كانت وافية ببعض الملاك و يبقى بعض منه قابل للاستيفاء، هنا يجعل المولى أمرين، أحدهما أمر بالجامع و ثانيهما أمر متعلق بالصلاة القيامية، و على هذا المبني حينئذ يتبين أن الأمر بالجامع بحده معلوم على كلا التقديرين إذ أنه على تقدير الصورة الأولى

فالأمر بالجامع ثابت، و على تقدير الصورة الرابعة هناك أمران، أحدهما الأمر بالجامع بحده و الآخر الأمر بالصلاة القيامية، إذن فالأمر بالجامع بحده معلوم على كل حال و إنما الشك في أمر ثانى و المفروض أنه بناء على الصورة الأولى بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٢

لا- يوجد أمر ثانى، بينما بناء على الصورة الرابعة يوجد أمر ثانى و معنى هذا أن المقام إذن ليس من موارد الشك بين التعيين و التخيير، بل هو من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، لأن دوران الأمر بين التعيين و التخيير معناه أننا نعلم بأمر واحد إما تعينى و أما تخيىرى، كما فى كفارة إفتار شهر رمضان فإن من أفطره عليه أمر واحد، إما إطعام ستين مسكين تعيناً أو تخييراً بينه و بين عتق رقبة و أما فى المقام فإنه ليس كذلك فإن الأمر التخيىرى بالجامع معلوم تفصيلاً على كل حال سواء كانت الصورة الأولى صادقة أو الرابعة، و إنما الشك فى جعل خطاب آخر مستقل عن ذلك الخطاب و هو الأمر بالصلاة القيامية بالخصوص، و عليه فالأمر. دائر بين خطاب و خطابين و هذا من دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الاستقلاليين و هو أجنبى عن باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير. هذا على المبنى الأول من المباني الثلاثة فى تصور الصورة الرابعة.

المبنى الثانى، من المباني الثلاثة، هو مبنى من كان يتصور أن الأمر الاضطرارى فى الصورة الرابعة من باب التخيير بين الأقل و الأكثر، أى بين القيامية و حدها أو القيامية زائدا الجلوسية و قد أبطله برهان الميرزا كما تقدم. و لكن نحن عند ما نأخذ بهذا المبنى حينئذ يقال، بأن هذا معناه أن المقام يصير من باب دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين لا الاستقلاليين و بهذا يكون أجنبياً عن باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و توضيح ذلك.

أنه بناء على هذا لا- يوجد عندنا إلا أمر و خطاب واحد و لا يحتمل وجود أمرين كما هو الحال على المبنى الأول، و هذا الخطاب الواحد مفاده إما أمر بالتخيير بين المتباينين لو صدقت الصورة الأولى يعنى بين القيامية و الجلوسية و أى الأمرين أتيت به كفاك. و أمّا إذا صدقت الصورة الرابعة فهناك أيضاً أمر واحد لكن التخيير بين الأقل و الأكثر أى بين الصلاة القيامية و مجموع الأمرين من القيامى و الجلوسى إذن هنا أمر واحد تخيىرى على كل حال و أحد عدليه هو القيامية بلا إشكال و إنما الكلام فى العدل الآخر، و العدل الآخر له بناء

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٣

على الصورة الأولى هو الصلاة الجلوسية فقط.

و بناء على الصورة الرابعة، فالعدل هو المجموع المركب من القيامية و الجلوسية.

إذن فعديل الوجوب هنا يتردد بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و من الواضح أنه كما أن أصل الواجب إذا تردد بين الأقل و الأكثر الارتباطيين تجرى فيه البراءة عن الزائد كذلك إذا تردد عدل الواجب بين الأقل و الأكثر الارتباطيين تجرى البراءة عن الزائد بلا إشكال و لا يدخل ذلك فى مقام التعيين و التخيير.

و بعبارة أخرى نقول، بأن الجامع بين القيامية و الجلوسية معلوم الوجوب على كل حال، و لكن لا يعلم بوجود الجامع بين الصلاة القيامية و الزائد عن الجلوسية الذى هو نفس القيامية، إذن فهذا الجامع مقدار من معلوم الوجوب و مقدار من مشكوك الوجوب، فتجرى البراءة عن الزائد، و يكون المقام أجنبياً عن التعيين و التخيير.

المبنى الثالث، و هو مبنى الميرزا، و كان يرى فيه أن الصورة الرابعة لا- يتعقل فيها الأمر الاضطرارى، بل فيها يتعين على الشارع أن يجعل أمراً تعيناً بالصلاة القيامية فقط.

و بناء على هذا المبنى يصدق أن المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لأنه بناء على وجود عندنا أمر واحد فقط هو أنه إن كانت الصورة الأولى هى الصادقة فهو أمر تخيىرى بالجامع بين الجلوسى و القيامى.

و إن كانت الصورة الرابعة هى الصادقة فلا أمر تخيىرى و لا أمر بالجامع، و إنما أمر تعينى بالصلاة القيامية، إذن فنحن نعلم بأمر واحد

يدور أمره بين أن يكون تخييرياً أو تعينياً، فيدخل تحت كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و عليه فمن قال هناك بالاشتغال يقول هنا بالاشتغال، و من قال هناك بالبراءة كما هو الصحيح يقول هنا بالبراءة أيضاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٤

و بهذا يتضح أن تصوير إدخال المقام تحت كبريات البراءة و الاشتغال يخلق باختلاف المباني الثلاثة.

و أما الغرض الثاني، الذي تعرّض له العراقي و قد كان حاصله، هو أن يكون الفعل الاضطراري دائراً بين الصورة الثالثة و الرابعة بحيث يعلم بأن الصلاة الجلوسية ليست وافية بتمام ملاك الواقع و أنه تبقى بقيه مهمة لكن لا يعلم بأن هذه البقية هل يمكن تحصيلها؟ و هذه هي الصورة الرابعة، أو أنه لا يمكن تحصيلها؟. و هذه هي الصورة الثالثة، فيكون الأمر دائراً بين الإجزاء بملاك عدم التحصيل و التفويت و بين عدم الإجزاء.

و في هذا الغرض ذكر العراقي بأن المورد و إن كان من موارد الشك في التكليف، لأن المكلف يشك بأنه هل هو مكلف بالإعادة أو هو غير مكلف بذلك، و ذلك لأنه إن كان قادراً على استيفاء الباقي فهو مكلف بالإعادة، و إن لم يكن قادراً على استيفاء الباقي فهو غير مكلف بذلك، لكن مع هذا لا تجرى البراءة، بل تجرى أصالة الاشتغال و ذلك لأن شكّه في التكليف بسبب كونه شاكاً في القدرة على استيفاء الباقي أو غير قادر عليه و عند الشك في التكليف الناشئ من الشك في القدرة لا يكون مشمولاً لأدلة البراءة بل يكون مجرى لأصالة الاشتغال.

و هذا الذي ذكره المحقق العراقي بحاجة إلى تفصيل حتى يتضح الموقف منه.

و حاصل التفصيل هو، أن الصورة الثالثة التي هي صورة الإجزاء بملاك التفويت، فيها ثلاثة مباني لا بدّ من استعراضها حتى نرى أن صيغة الشك و التردد بين الصورة الثالثة و الرابعة ما ذا يجري فيها، البراءة أو الاشتغال؟.

المبنى الأول، في الصورة الثالثة، هو أن نلتزم فيها بتعلق أمر بالجامع و نقول، بأن الصلاة الجلوسية إذا كانت وافية ببعض الملاك و يبقى بعض آخر لا يمكن تداركه، ففي مثل ذلك، المولى يأمر بالجامع ما بين الصلاتين و يرخص

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٥

في تطبيق الجامع على أيهما شاء و لو لزم من ذلك تفويت بعض الملاك كما لو طبق الجامع على الصلاة الجلوسية.

إذا تكلمنا على أساس هذا المبنى تكون الصورة الثالثة كالصورة الأولى، فكما أنه في الصورة الأولى يأمر بالجامع باعتبار وفاء الجامع بتمام الملاك، هنا أيضاً بحسب هذا المبنى يأمر بالجامع لا من باب أن الجامع يفي بتمام الملاك، بل باعتبار مصلحة في جعل مثل هذا الأمر و التسهيل على المكلف خارجاً. فحال الصورة الثالثة كحال الأولى، و هذا معناه أن التردد بين الثالثة، و الرابعة يكون عين التردد بين الرابعة و الأولى و حينئذ الشقوق الثلاثة التي تقدمت في التردد بين الرابعة و الأولى تأتي هنا في محل الكلام فنقول حينئذ، أنه لو كان من الصورة الثالثة لكان الأمر بالجامع، و لو كان من الصورة الرابعة، فإذا التزمنا في الصورة الرابعة بالمبنى الأول من المباني الثلاثة المتقدمة و هو وجود أمر بالجامع و أمر آخر بالصلاة القيامية، فيكون من باب تيقن الأمر بالجامع على كل تقدير و الشك في الخطاب الآخر، فيدخل في باب الأقل و الأكثر الاستقلاليين.

و إذا بنينا في الصورة الرابعة على تعقل جعل الأمر الاضطراري حيث يكون بنحو التخيير بين الأقل و الأكثر إذن فيكون المقام من دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و إذا بنينا في الصورة الرابعة على عدم تعقل الأمر الاضطراري رأساً و قلنا بأنه لا يوجد في الصورة الرابعة إلّا أمر بالصلاة الاختيارية فقط بارتفاع العذر، فحينئذ يكون المقام من دوران الأمر بين التخيير و التعيين لأنه يوجد أمر واحد و هذا الأمر إمّا متعلق بالجامع على تقدير الصورة الثالثة و إمّا متعلق بالحصّة الاختيارية على تقدير الحصّة الرابعة، فيكون من دوران الأمر بين التعيين و التخيير و يلحق كل واحد حكمه.

المبنى الثاني في الصورة الثالثة و هو مبنى العراقى و حاصله، أنه متى ما كان لدى المولى مصداق للصورة الثالثة جعل أمرا إلزاميا تعيننا بالصلاة الجلوسية. و هذا معناه أن المولى لا يتحفظ على ملاك الصلاة القيامية و أنه لا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٦

يريدها إلّا إذا لم يأت العبد بالصلاة الجلوسية إذ لا يعقل أن يأمر المولى تعيننا بالجلوسية و مع هذا يأمر بالتحفظ على ملاك القيامية الذى سوف يفوت بالإتيان الجلوسية.

و بهذا يكون وجوب الصلاة القيامية وجوبا مشروطا بحسب الحقيقة بعدم الإتيان بالصلاة الجلوسية.

إذن ففي الصورة الثالثة يكون عندنا وجوبان، أحدهما الأمر التعينى بالجلوسية، و الثانى الأمر بالقيامية مشروطا بعدم الإتيان بالجلوسية بحيث يكون عدم الإتيان بالجلوسية قيّدا فى الوجوب لا- فى الواجب إذ لو كان قيّدا فى الواجب للزم تحصيله لأن المولى يأمر بالجلوسية و حينئذ سيكون عالما بوجوب للصلاة القيامية سواء كان المورد داخلا فى الصورة الثالثة أو الرابعة.

فإذا كان المورد داخلا فى الصورة الثالثة فوجوب القيامية مشروط بعدم الإتيان بالجلوسية لأنه مع الإتيان بالجلوسية لا تجب القيامية لتعذر استيفاء ملاكها حينئذ.

و إمّا على تقدير الصورة الرابعة فوجوب الصلاة القيامية وجوب مطلق، لأن الجلوسية تفوّت على المكلف استيفاء ملاك القيامية فيكون وجوب القيامية وجوبا مطلقا سواء أتيت بالجلوسية أو لم تأت و بهذا يكون المكلف عالما بوجوب القيامية لكن هذا الوجوب مردّد بين أن يكون مقيّدا على تقدير الصورة الثالثة أو مطلقا على تقدير الصورة الرابعة.

و هذا معناه أنه يعلم بوجوب الصلاة القيامية لو لم يصلّ من جلوس سواء صدقت الصورة الثالثة أو الرابعة و يشك فى أنه لو صلّى من جلوس هل تجب الصلاة القيامية أو لا تجب، و ذلك لأنه على تقدير الثالثة لا تجب و على تقدير الرابعة تجب إذن فالوجوب فى حال معلوم و هو عند عدم الإتيان بالجلوسية و فى حال آخر مشكوك و هو حال الإتيان بالجلوسية، و حينئذ تجرى البراءة فى هذا الوجوب و لا مجال فى المقام لحديث الشك فى القدرة و بأنه تجرى أصالة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٧

الاشتغال من ناحية الشك فى القدرة، و ذلك لأن الشك فى القدرة إنما يكون مجرى لأصالة الاشتغال فيما إذا كان شكا فى القدرة على ما دخل فى عهده المكلف، و ما يدخل فى عهده المكلف إنما هو الواجب و متعلق الأمر، و ما هو مشكوك القدرة عليه فى المقام ليس هو ذات الواجب، لأن الواجب الذى هو الصلاة القيامية لا شك فى القدرة عليه و إنما الشك فى القدرة على تحصيل الغرض من الواجب، تلك المعراجية الروحانية، و ذاك الغرض لا يدخل فى العهدة أصلا إلّا بمقدار ما يلزم المولى بتحصيله.

إذن فدعوى جريان أصالة الاشتغال من ناحية الشك فى القدرة، إن أريد الشك فى القدرة بلحاظ متعلق الأمر فهو مرفوض الصغرى لأن متعلق الأمر هو الصلاة القيامية و هى لا شك فيها.

نعم إذا تحقق الشك فى القدرة جرت أصالة الاشتغال، و ذلك مثل من كان جنباً فهو مأمور بالغسل فى نفسه ثم يشك بأنه هل يقدر على الذهاب إلى الحمام لاحتمال كون الحمام ما زال مغلقا.

هنا الشك فى القدرة لاحتمال كون الحمام مغلقا ليس معذرا له بل لا بدّ له من الذهاب و الفحص عن حال انغلاق الحمام و عدمه لأن هذا شك فى القدرة بلحاظ الواجب. و لكن فى المقام لا يوجد شك فى القدرة بلحاظ الواجب.

و إن أريد تطبيق الشك فى القدرة بلحاظ الغرض الذى من أجله أوجب الله الصلاة، فمثل هذا الغرض لا يدخل أصلا فى عهده المكلف حتى تجرى أصالة الاشتغال إذ قلنا بأن تفويته القطعى جائز إذا لم يتصدّى المولى إلى تحصيله فكيف بتفويته الاحتمالى، إذن فلا مجال للشك فى القدرة.

فالصيغة المعقولة للشك فى هذا الغرض إذن، هى أن وجوب الصلاة القيامية معلوم على كل حال، و هذا الوجوب إمّا مطلق أو مقيّد،



و مرجع الشك في إطلاقه و تقييده إلى أنه متيقن في حالة و مشكوك في حالة أخرى فتجربى البراءة عنه في الحالة الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٨

وقد يقال في المقام بأنه في هذا الغرض يمكن تشكيل علم إجمالي و ذلك بأن يقال، بأنه إن كان المقام من الصورة الثالثة إذن فهناك إلزام تعينى بالصلاة الجلوسية، و إن كان من الصورة الرابعة إذن فلا إلزام تعينى بالصلاة الجلوسية لكن هناك إطلاق بالإلزام في الصلاة القيامية.

و يعنى هذا أن هناك إلزام بالصلاة القيامية على تقدير الإتيان بالصلاة الجلوسية، فالمكلف هنا لا يمكنه إجراء أصالة البراءة عن وجوب الصلاة القيامية على تقدير الإتيان بالصلاة الجلوسية، لأن هذا طرف لعلم إجمالي حيث أن المكلف يعلم بأحد إلزامين عليه. إما الإلزام التعينى بالجلوسية على الصورة الثالثة و بناء على هذا المبني.

و أما الإلزام بالصلاة القيامية على تقدير الإتيان بالجلوسية في الصورة الرابعة و هذان الإلزامان أحدهما ثابت على كل حال، فإن كانت الثالثة هي الصادقة بالإلزام الأول ثابت، و إن كانت الصورة الرابعة صادقة بالإلزام الثاني ثابت و يكون هذا العلم الإجمالي منجزا.

و جواب هذه الشبهة هو أن مثل هذا العلم الإجمالي ليس منجزا حتى إذا فرضنا أن الإلزام التعينى بالجلوسية على تقدير الصورة الثالثة كان إلزاما حقيقيا، ذلك لأن أحد طرفيه تقديري و تعليقى فلا يكون علما إجماليا بالتكليف الفعلى على كل تقدير، لأن المكلف يعلم إجمالا- إما بأن الصلاة الجلوسية واجبة عليه الآن مع العلم بأنه يعلم بأن المرض سوف يرتفع عنه في أثناء الوقت، و إما بأن الصلاة القيامية لو أتى بالجلوسية واجبة عليه لأن الصلاة القيامية في فرض عدم الإتيان بالجلوسية واجبة بالعلم التفصيلي و ما هو طرف العلم الإجمالي إنما هو وجوب الإتيان بالقيامية على تقدير الإتيان بالجلوسية فليس علما إجماليا بالتكليف الفعلى على كل تقدير و إنما يكون علما إجماليا بالتكليف الفعلى فيما لو أتى بالصلاة الجلوسية و إذا أتى بها فقد خرج الطرف الأول عن محل الابتلاء بالامتنال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٣٩

و معه لا يكون علما إجماليا بالتكليف الداخلى في محل الابتلاء على كل تقدير.

و بعبارة أخرى، فهو قبل أن يأتى بالجلوسية ليس علمه علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير لأن أحد طرفيه معلق و هو وجوب القيامية على تقدير الإتيان بالجلوسية و بعد أن يأتى بالجلوسية يكون علما إجماليا بالتكليف الفعلى لكن أحد طرفيه قد مضى وقته و انتهى و امتثل.

و مثل هذا العلم الإجمالي بعد خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء لا يكون منجزا.

المبنى الثالث، في الصورة الثالثة و هو يرى أنه لا يتعقل أمر اضطرارى أصلا، لا بالجامع و لا بالصلاة الجلوسية تعينا و ذلك لأن كل واحد من هذين الأمرين يوجب تفويت الملا-ك و المفروض أنه لا يجوز تفويت الملا-ك إذن فلا يجوز أن يأمر بالجلوسية و لا بالجامع و هذا معناه أن الأمر المتعلق بالقيامية بناء على الصورة الثالثة يكون أمرا بالقيامية المقيدة بأن لا يأتى قبلها بصلاة جلوسية لأن المفروض أن المولى لا يرضى بالتفويت في المقام و إنما لا يمكن جعل الأمر، فعدم إمكان الأمر في الصورة الثالثة معناه عدم رضاه بالتفويت إذن فيأخذ عدم الجلوسية قيادا في الواجب الاختيارى فيأمر بالقيامية المقيدة بعدم الإتيان بالجلوسية و هذا معناه أنه أمر بالمقيد، هذا بناء على الصورة الثالثة و أما بناء على الصورة الرابعة فيكون أمره بالقيامية أمرا بالمطلق لا بالمقيد، يعنى سواء أتيت قبلها بجلوسية أو لا، لأن الجلوسية في الصورة الرابعة لا- تفوت الواجب. و هذا معناه أن المكلف يشك بأن المولى هل يأمره بالصلاة القيامية المقيدة بعدم الجلوسية أو أنه يأمره بالصلاة القيامية المطلقة؟.

و ليعلم أن التقييد و الإطلاق على هذا المبني هو غير التقييد و الإطلاق على المبني السابق. إذ هناك كان الأمر دائرا بين الوجوب المقيد و الوجوب المطلق بينما هنا الأمر دائر بين وجوب المقيد و وجوب المطلق، يعنى القيد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٠

هنا قيد الواجب في الصورة الثالثة. وهناك القيد قيد الوجوب في الصورة الثالثة فالأمر هنا دائر بين وجوب المقيّد ووجوب المطلق لا بين الوجوب المقيّد والوجوب المطلق فإذا كان الأمر هكذا فحينئذ إن فرض أن المكلف كان من أول الوقت يعلم بارتفاع عذره في أثناء الوقت و سوف يتوجه إليه خطاب «صل» قائما إذن فهو من أول الوقت يعلم إجمالا بأنه يجب عليه القيامية إما مطلقا و إما مقيدا فيجرب إذن أصالة البراءة عن القيد الزائد و إذا أجرى أصالة البراءة عن القيد الزائد و هو قيد أن لا يوقع صلاة جلوسية قبل القيامية و حينئذ يمكنه بعد هذا أن يأتي بالجلوسية و بعد أن يرتفع مرضه في أثناء الوقت لا بدّ له من الإتيان بالقيامية حينئذ لا يمكنه إجراء البراءة عنها و ذلك لأن وجوب الأقل معلوم بالعلم الإجمالي، لأنه علم إجمالا بوجوب المطلق و إما بوجوب المقيّد و قد أجرى أصالة البراءة عن المقيّد و لا يمكنه أن يترك المقيّد و المطلق معا فعلى الأقل لا بدّ له من أن يأتي بالمطلق كما هو الحال في سائر موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين لأن الصلاة الاختيارية تنجزت عليه بالعلم الإجمالي و لا يمكن حينئذ نفي تنجزها بأصالة البراءة.

هذا إذا كان ملتفتا من أول الوقت إلى ذلك. و أمّا إذا كان من أول الوقت يتخيل بأنه سوف يبقى مريضا إلى آخر الوقت إذن فلن يتشكل له علم إجمالي بوجوب المطلق أو المقيّد فإذن هو لا يجب عليه صلاة قيامية لا مطلقة و لا مقيدة، ثم إن هذا المكلف فوجئ في أثناء الوقت أنه شفى من مرضه بعد أن كان قد صلى صلاة جلوسية إذن فهذا يكون شكّا في وجوب المطلق لأنه إن كانت الصورة الثالثة هي الصادقة إذن فالواجب ابتداء هو المقيّد، و المفروض أن المقيّد غير معقول الآن فيكون ساقطا إذن، و إن كانت الصورة الرابعة هي الصادقة، إذن فالواجب هو المطلق و هو ممكن، إذن فيرجع شكّه إلى الشك في وجوب المطلق فتجرب البراءة عن المطلق، و ليس هناك مجال للتمسك بحديث الشك في القدرة أيضا لأن حديث الشك في القدرة إنما هو فيما إذا تعيّن الواجب و شك في أنه يقدر عليه أو لا يقدر عليه، لا فيما إذا تردد الواجب بين أمرين أحدهما يقدر عليه و الآخر لا يقدر عليه فهذا ليس من موارد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤١

الشك في القدرة فتجرب البراءة، و بهذا يتضح عدم صحة اعتراض المحقق العراقي على صاحب الكفاية القائل بإجراء البراءة في المقام.

الاعتراض الثاني، على إجراء البراءة هو، أن البراءة هنا ممنوعة للاستصحاب و محكومة له، و ذلك بإجراء استصحاب بصيغة تعليقية، بناء على ما هو مختار صاحب الكفاية و جملة من المحققين، من إمكان إجراء الاستصحاب التعليقي، و ذلك بأن يقال، بأن المكلف المريض في أول الوقت و الذي صلى من جلوس ثم ارتفع مرضه بعد أن انتهى من الصلاة، هذا المريض لو ارتفع عذره قبل أن يأتي بالصلاة الجلوسية بساعة لوجب عليه صلاة قيامية بلا إشكال، و هذه القضية الشرطية كان يعلم بها المكلف و قد كانت صادقة إذن فيستصحبها و تثبت هذه القضية الشرطية بالاستصحاب إذ أنه كان سابقا بحيث لو ارتفع مرضه لوجب عليه صلاة قيامية و الآن كما كان بالاستصحاب و قد ارتفع مرضه بالوجدان فيتحقق شرط هذه القضية الشرطية فيجب عليه الصلاة قيامية، و هذا الاستصحاب إذا جرى يكون حاكما على البراءة. باعتبار تقدم دليل الاستصحاب على دليل البراءة و عليه فلا تجرب البراءة.

و للتخلص من هذا الاعتراض يقال، إننا ننكر العلم بهذه القضية الشرطية من أول الأمر.

و توضيح ذلك هو، أن هذا المكلف لو ارتفع مرضه قبل الصلاة الجلوسية لتوجه إليه خطاب بالصلاة القيامية بناء على الصورة الرابعة، أي صورة عدم الإجزاء، و لكن بناء على الصورة الأولى - أي صورة الإجزاء - فالخطاب الذي يكون متوجها إليه قبل مرضه و بعد مرضه واحد - و هو الأمر بالجامع بين الصلاة الاختيارية حين الاختيار، و الصلاة الاضطرارية حين - الاضطرار، و هذا الخطاب هو الثابت من أول الأمر، قبل ارتفاع المرض، و يستمر حتى بعد ارتفاع المرض.

غاية الأمر أنه كان بإمكان المكلف تطبيق هذا الأمر قبل ارتفاع المرض

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٢

على الصلاة الجلوسية و كان يمكنه أن ينتظر و يطبقه بعد ارتفاع المرض على الصلاة القيامية، لكن بعد ارتفاع المرض و قد صار

المكلف مختاراً فقد انحصر هذا الجامع بالصلاة القيامية و لا يمكنه أن يطبقه على الاضطرارية لأنه صار قادراً على القيام. و هذا أمر يختلف عن تعلق التكليف الشرعي بالقيامية، إذن فبابه باب انحصار الجامع في بعض الأفراد و لا يضر هذا الانحصار بكون الأمر على الجامع قبل طرو الاختيار و بعده لا أن الأمر يتوجه نحو القيامية.

و بناء على هذا ما ذا نستصحب؟. فهل نستصحب حدوث أمر شرعي بالصلاة القيامية على تقدير ارتفاع الاضطرار، أم أننا نستصحب انحصار تطبيق الجامع على الفرد الاختياري على تقدير ارتفاع العذر؟.

فإن أريد الأول فلا يقين سابق به بالخصوص إذ على فرض الإجزاء خصوصاً بملاك الاستيفاء يكون الواجب من أول الأمر هو الجامع بين الفردين المقيدين بحالتين مختلفتين و إلّا فنحن إلى الآن نشك في الإجزاء و عدمه.

فإن كان المراد من الاستصحاب التعليقي استصحاب هذا الفرد الاختياري تعليقا فلا علم بوجود تعليقي من هذا القبيل بل الأمر واقف على الجامع من أول الأمر.

و إن أردتم استصحاب الانحصار على تقدير ارتفاع الاضطرار و ذلك بتطبيق الجامع على الفعل الاختياري، فمن الواضح أن هذا الانحصار ليس حكماً شرعياً و أثراً مولوياً ليجرى الاستصحاب بلحاظه، بل هو أمر و لازم عقلي من باب تعذر أحد فردى الجامع، فلا محالة من انحصاره بالفرد الآخر و عليه فلا معنى لإجراء الاستصحاب.

و بهذا يتحقق صحة جريان البراءة فيما إذا لم يقدّم دليل اجتهادي و انتهينا إلى الأصول العملية كما تبين بهذا أيضاً عدم وجوب الإعادة في الأمر الاضطراري فيما إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٣

### المسألة الثانية: و هي فيما إذا استمر العذر تمام الوقت

#### إشارة

ثم ارتفع بعد خروجه، فيقع الكلام حينئذ في وجوب القضاء و عدمه، و الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث مقامات.

المقام الأول: هو أنه هل هناك اقتضاء في الدليل الاجتهادي - الدال على وجوب القضاء - يقتضى إثبات وجوب القضاء أو أنه لا يوجد من قبله اقتضاء لذلك؟.

المقام الثاني: هو أنه على فرض كون دليل وجوب القضاء له مثل هذا الاقتضاء في نفسه يقع الكلام في أنه هل يوجد في دليل الأمر الاضطراري اقتضاء للإجزاء على خلاف ذلك بحيث يكون مقيداً للدليل وجوب القضاء أو لا؟.

المقام الثالث: هو أنه إذا لم يوجد اقتضاء في الدليل الاجتهادي العائد إلى وجوب القضاء - و لا في العائد إلى الأمر الاضطراري، فما هو مقتضى الأصول العملية في المقام؟.

### أما المقام الأول: [حول اقتضاء الدليل الاجتهادي - الدال على وجوب القضاء إثبات وجوب القضاء]

فإنه بعد أن فرضنا فيه استمرار العذر فدليل الأمر الواقعي الوقتي ساقط من أول الأمر و يبقى تعاملنا مع دليل وجوب القضاء، دليل «اقض» لا دليل «صل» نرى أن دليل «اقض» هل يشمل محل الكلام، أو لا يشمل.

و لما كانت وظيفة الأصولية هي أن يبين الصيغ الكلية، و أما استظهاراتها بحسب الموارد المختلفة فهي تقع على عاتق الفقيه بالفعل، و من هنا كان دليل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٤

وجوب القضاء يختلف اقتضاؤه و عدم اقتضائه بتشخيص و استظهار ما هو الموضوع له في لسان دليله.

فإن كان الموضوع في دليل وجوب القضاء هو فوت الفريضة الفعلية و الواجب الفعلي، فمن الواضح أن دليل وجوب القضاء لم يفته واجب فعلي، ذلك لأن الواجب الفعلي في حق هذا المكلف المعذور في تمام الوقت هي الصلاة الجلوسية دون القيامية، و عليه فلا اقتضاء في دليل وجوب القضاء.

و إن كان موضوع دليل وجوب القضاء هو فوت الواجب الشأني، أي مطلق فوت الواجب الشأني الاقتضائي في نفسه بمقتضى الطبع لو لا العوارض، إذن لا إشكال في إطلاق دليل القضاء حينئذ، لأن المكلف فاتته القيامية و هي واجب شأني لو لا الطوارئ، إذن قد تحقق موضوع دليل وجوب القضاء.

و إن كان موضوع دليل وجوب القضاء هو، خسارة و فوت الملاك، لا فوت ذات الواجب الفعلي و لا ذات الواجب الشأني، بل فوت الملاك القائم بالواجب، حينئذ يكون المقام شبهة مصداقية- لدليل وجوب القضاء، حيث أن المفروض أننا نشك في الأجزاء و عدمه، إذ على تقدير الأجزاء لم يفت الملاك، لأن معنى الأجزاء هو استيفاء الملاك و لا أقل أنه معنى الأجزاء في الصورة الأولى، و على تقدير عدم الأجزاء إذن فقد فات الملاك و عليه ففوت الملاك أمر مشكوك فيه فيكون شبهة مصداقية لدليل وجوب القضاء، و من الواضح عدم جواز التمسك بدليل عام في الشبهة المصداقية له فلو قال «أكرم العالم» فلا يجوز إكرام زيد و نحن نجهل كونه عالماً أو جاهلاً.

و عليه فلا يجوز التمسك بدليل وجوب القضاء، نعم قد يمكن إحراز موضوع دليل وجوب القضاء بالأصل الموضوعي كالأستصحاب و فيه يكون التمسك تمسكاً بالاستصحاب لا بإطلاق الدليل، و ذلك لأن فوت الملاك، تارة، يراد به مجرد الأمر العدمي و هو عدم تحصيل الملاك، و أخرى يراد به عنوان الخسارة المنتزعة من الأمر العدمي.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٥

فإن كان فوت الملاك بمعنى الأمر العدمي و هو عدم تحصيل الملاك، إذن يمكن إجراء الاستصحاب فيقال، هذا المكلف قبل أن يصلى الجلوسية لم يكن قد حصل الملاك و هو المعراجية فيستحب عدم تحصيل المعراجية إلى آخر الوقت، و ينتج بهذا الاستصحاب موضوع دليل وجوب القضاء، و حينئذ ثبت الأمر القضائي بالاستصحاب.

و أمياً إذا كان فوت الملاك بمعنى الخسارة المنتزعة من عدم الإتيان لا مجرد عدم الإتيان، و الخسارة لازم ثبوتى لعدم الإتيان، فباستصحاب عدم الإتيان لا تثبت هذه الخسارة، لأنها لازم عقلي، و يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

إذن فلا يمكن حينئذ، إثبات موضوع دليل وجوب القضاء و التمسك بدليل وجوب القضاء لا ابتداء وجدانا و لا تعبداً بلحاظ دليل الاستصحاب.

### المقام الثاني: [في أنه هل يوجد في دليل الأمر الاضطراري اقتضاء للأجزاء]

هو أنه بعد فرض وجود إطلاق في دليل وجوب القضاء لو خلى و نفسه و عن الطوارئ لاقتضى وجوب القضاء، حينئذ يقع الكلام في أنه هل يوجد في دليل الأمر الاضطراري ما يكون حاكماً أو مقيداً لذلك الإطلاق بحيث يحكم بعدم وجوب القضاء و بالأجزاء تطبيقاً للدليل الثاني و تقديماً له على الدليل الأول؟.

و من الواضح أن دليل الأمر الاضطراري إذا فرضنا أن له لساناً يقتضى جواز البدار في أول الوقت، و إذ فرضنا كما في المسألة السابقة أن استفدنا الأجزاء من دليل الأمر الاضطراري بلسان جواز البدار و بادر المعذور فصلّى جلوساً ثم ارتفع عذره في أثناء الوقت و حينئذ لا تجب عليه الإعادة. إذا بنينا على ذلك فمن الواضح حينئذ عدم وجوب القضاء و ذلك لأنه إذا لم تجب الإعادة إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت فعدم وجوب القضاء يكون أوضح، و بناء على هذا لا نحتاج إلى استئناف كلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٦

لكن إذا فرضنا أن دليل الأمر الاضطراري لم يكن بلسان- يقتضى جواز البدار ليرتب عليه ما تقدم، و إنما كان بلسان من تعذر عليه القيام في تمام الوقت أو مأمور بالصلاة من جلوس فلا معنى للبدار، حينئذ في مثل ذلك، لا يمكن أن يستفاد عدم وجوب القضاء بلحاظ عدم وجوب الإعادة، إذ متى استفيد من الدليل عدم وجوب الإعادة فلا بد من صرف عنان الكلام إليه فيقال، هل أن هذا الدليل يستفاد منه عدم وجوب القضاء أو لا يستفاد منه ذلك، و في هذا المقام نرجع إلى الوجوه الخمسة التي استعرضناها و التي استدلت بها على اقتضاء الأمر الاضطراري لعدم وجوب الإعادة لنرى هل يمكن أن تجرى هذه الوجوه بلحاظ عدم وجوب القضاء أو لا يمكن، بل حتى لو تمت هذه الوجوه لنفى وجوب الإعادة فهل تتم لنفى وجوب القضاء؟.

الوجه الأول، من الوجوه الخمسة كما صوره الميرزا [١٤٦] كان مفاده، دعوى الملازمة العقلية بين جعل الأمر الاضطراري بلسان جواز البدار و بين الأجزاء، و عليه فلا معنى لوجوب الإعادة، و حينئذ هل يمكن دعوى هذه الملازمة بلحاظ مقام عدم وجوب القضاء؟. بحيث يقال بأن جعل الأمر الاضطراري بلسان جواز البدار بالنسبة لمن تعذر عليه القيام في تمام الوقت يستلزم عقلا عدم وجوب القضاء و ذلك ببرهان أن القيام لو كان داخلا في ملاك الصلاة الأدائية على الإطلاق، للزم منه عدم الأمر بالاضطراري أى بالصلاة الجلوسية، و المفروض أن المولى أمره بالصلاة الجلوسية- أى بالأمر الاضطراري إذ مفروض الكلام بعد فرض أمر اضطراري، إذن فإحتمال كون القيام دخيلا في ملاك الصلاة الأدائية على الإطلاق ساقط للتناقض بين الأمر الاضطراري و عدم الأجزاء و لا يبقى إلّا احتمال كون القيام دخيلا- في ملاك الصلاة الأدائية لا- مطلقا، بل في حالة التمكن من القيام خاصة، و هذا يتناسب مع الأمر الاضطراري، و لهذا يأمره المولى اضطرارا بالجلوسية. و بهذا الأمر

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٧

الاضطراري يستوفى ملاك الصلاة الأدائية، و إذا استوفى بها الملاك فلما ذا وجوب القضاء ما دام أن وجوبه فرع تفويت الملاك، و المفروض أنه لم يفته شيء منه حتى يقضى.

و بناء عليه، فالأمر الاضطراري و الأجزاء متلازمان كما أن الأمر الاضطراري و وجوب القضاء أو عدم الأجزاء متناظران فإذا ثبت الأمر الاضطراري ثبت الأجزاء كما يثبت أيضا عدم وجوب القضاء.

و يجاب عن هذا بأن هناك احتمال ثالث و هو أن يكون القيام دخيلا في بعض مراتب الصلاة الأدائية على الإطلاق، في حق المريض و الصحيح، و إن لم يكن دخيلا في بعض مراتبها الأخرى كما في المريض فيأمر المولى بالصلاة الأدائية من جلوس حفاظا على ملاك الصلاة الأدائية بلحاظ تلك المرتبة التي لا يكون القيام دخيلا في ملاكها و لكن يأمر أيضا بالقضاء استدراكا لملاك المرتبة الأخرى التي يكون القيام دخيلا في ملاكها و قد فات بفوت القيام في الصلاة الجلوسية.

و عليه فالجمع بين الأمر الاضطراري بالصلاة الجلوسية في الوقت و الأمر بالقضاء بالصلاة القيامية خارج الوقت معقول في احتمال ثالث.

و عليه فالملازمة بين الأمر الاضطراري و الأجزاء و بين عدم وجوب القضاء إنما تصح على نحو الموجبة الجزئية و لا تصح على نحو الموجبة الجزئية كما تبين في الاحتمال الثالث خلافا للميرزا.

الوجه الثاني، هو أن يتمسك بالإطلاق المقامي لدليل الأمر بالفعل الاضطراري بحجة أن مقتضى الإطلاق المقامي لدليل الأمر الاضطراري أنه في مقام بيان تمام الوظيفة و حينئذ فلا تجب الإعادة، فعدم وجوب القضاء بطريق أولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٨

و يجاب عليه بأن هذا لو تم هناك، فإنه لا يتم هنا، لأن كون هذا تمام الوظيفة على كل حال ثابت، فإن الملحوظ في الوظيفة إنما هو الوظيفة الأولية بلحاظ الوقت و هذا تمام الوظيفة بلحاظ الوقت، لأن المفروض أننا نتكلم عن أمر اضطراري مبني على استيعاب العذر لتمام الوقت. إذن فهذا تمام الوظيفة بلحاظ الوقت، و هذا لا يستدعي وجوب القضاء إلا أن نستفيد عناية زائدة من الدليل، و هي كون

المولى بصدد بيان تمام الوظيفة حتى بلحاظ تبعات المطلب ومنها وجوب القضاء، حينئذ يتجه هذا الإطلاق المقامى وإلا فلا. الوجه الثالث، من الوجوه الخمسة، هو أن يكون لسان الأمر الاضطرارى لسان بديلة و تنزيل و ذلك بأن يجعل المولى الأمر الاضطرارى مصداقا تنزيلا للوظيفة الواقعية حيث تكون الصلاة من جلوس صلاة من قيام من قبيل التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين، حينئذ، يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات كون هذا الفرد الاضطرارى بمنزلة الواجب الواقعى بلحاظ تمام مراتب ملاكته و كذلك يكون حاكما على دليل وجوب القضاء، لأن دليل وجوب القضاء يقول بأن من لم يأت بالواجب الواقعى يجب عليه القضاء، و هذا قد أتى بالواجب الواقعى حسب لسانه التنزيلى، إذن فيرفع به موضوع وجوب القضاء باعتبار أنه نزل منزلته و صار وافيا بتمام مراتب الواقع. فهذا الوجه إن تم جرى فى المقام أيضا.

الوجه الرابع، من الوجوه الخمسة هو ما ذكره المحقق [١٤٧] العراقى «قده» من إثبات الأجزاء من ظهور الأمر فى التعيين حيث ادعى أن ظهور الأمر لا يناسب إلا مع الأجزاء بملاك التفويت.

و يجب عليه، بأن هذا لو تمّ هناك فإنه لا يتم هنا فى محل الكلام، لأن

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٤٩

الأمر بالجلوسية هنا تعينى على كل حال، لأن المفروض أن العذر مستوعب لتمام الوقت و المكلف غير متمكن من الصلاة القيامية فيتعين كون الأمر بالجلوسية تعيينيا دون أن يضر بذلك وجوب القضاء و عدم وجوبه، و هذا بخلافه هناك. فهناك لو قيل بوجوب الإعادة، أو قيل بالأجزاء بملاك استيفاء تمام الملاك، يكون الأمر بالجلوسية تخيريا و يكون أحد عدلى الواجب، و تكون القيامية هى العدل الآخر، أمّا فى المقام بلحاظ استيعاب العذر لتمام الوقت، فالأمر بالجلوسية لا عدل له على كل حال، فلا بأس بالالتزام بتعيينته، و إن كانت تعيينته لا تمنع وجوب القضاء فى المقام و إن منعت من وجوب الإعادة هناك فى موارد جواز البدار.

الوجه الخامس، و هو المتحصّل من كلمات المحقق الأصفهاني [١٤٨] و حاصله، أنه على تقدير الالتزام بوجوب الإعادة و عدم الأجزاء إنما يكون لو كان دليل الأمر الاختيارى أمرا بتحصيل الخصوصية، خصوصية القيام فى الصلاة القيامية، لا ذو الخصوصية، و المفروض أنه لا- أمر بالخصوصية، إذ أن الدليل إنما دلّ على وجوب ذى الخصوصية، إذن فما هو مدلول الدليل غير محتمل، و ما هو محتمل ليس مدلولاً للدليل.

و يجب عليه، بأن هذا لو تمّ هناك فإنه لا يتم هنا، إذ هنا نفترض وجود دليل «كاقض ما فات كما فات» و عليه يلتزم بأن الواجب هو الإتيان بما فات حتى لو كان الفائت هو الخصوصية إذ هذا اللسان لا ينحصر مفاده بالأمر بذى الخصوصية سيّما إذا استمر العذر إلى آخر الوقت فإن الفوت هنا يصدق على الخصوصية فيشملها لسان «اقض ما فات كما فات»، و هذا بخلاف تلك المسألة إذ هناك كنا نريد أن نثبت وجوب الإعادة بلسان «أقيموا الصلاة» حيث أوجب هذا اللسان ذى الخصوصية دون الخصوصية وحدها، أمّا هنا فإننا نريد أن نثبت وجوب القضاء بدليل «اقض ما فات كما فات» و حينئذ، نطبّق هذا

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٠

العموم، سواء انطبق على الخصوصية أو على ذى الخصوصية، و بهذا يتضح أن هذه الوجوه الخمسة لإثبات الأجزاء إذا تم جواز البدار غير تامّة فى محل الكلام حتى لو تمّت هناك، سوى الوجه الثالث المتمسك بإطلاق البديلة و التنزيل.

**المقام الثالث: فى الأصول العملية الجارية فى المقام إذا لم نستفد دلالة اجتهادية على وجوب القضاء [١٤٩]**

بحوث فى علم الأصول؛ ج ٤؛ ص ٤٥٠

من دليل وجوب القضاء، و لم نستفد دلالة اجتهادية على عدم وجوب القضاء، من دليل الأمر الاضطرارى.

وقد ذكر المحقق الخراساني [١٥٠] بأنه تجرى البراءة عن وجوب القضاء.

و تحقيق الكلام هو، أن الأمر بالقضاء تارة يؤمر به بالأمر الأول، بأن يفترض أنه أمر بالجامع دون تقييد بالوقت، و أخرى بنحو تعدد المطلوب، و ذلك بإيقاع الجامع في الوقت فإن لم يوقعه في الوقت سقط الأمر الثاني بالعصيان. و أما الأمر بالجامع دون التقييد بالوقت فيبقى على حاله.

و أخرى يقال بأمر جديد للقضاء معلق على عنوان الفوت بحيث أنه قبل خروج الوقت لم يجب إلما الأداء، و بعده يحدث وجوب جديد.

أما بناء على التقدير الأول فتجرب البراءة عن وجوب القضاء فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لأن الأمر الأول بالصلاة إن كانت هي الصلاة الجلوسية في الوقت وافية بملاك الواقع فتكون فردا من ذلك الجامع المأمور به بالأمر الأول، فيكون الأمر الأول متعلق بالجامع مطلقا، غاية الأمر أن المكلف الصحيح له أمر آخر بإيقاع الجامع في الوقت، و المكلف المريض أيضا له أمر آخر بإيقاع الجامع في الوقت و لو في ضمن الجلوسية، فلو فرض الإجزاء أو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥١

عدم الإجزاء مقتضاه أن الأمر الأول متعلق بخصوص الصلاة القيامية لا بالجامع.

و بناء على هذا لا موجب لافتراض أمر بالجامع.

نعم هناك أمر تعييني للمريض بالصلاة الجلوسية، إذن فبحسب الحقيقة عندنا وجوب تعييني أو نتيجة الوجوب التعيني للصلاة الجلوسية و هذا معلوم سواء قيل بالإجزاء أو بعدمه، و زائدا عليه هناك وجوب آخر و هو الأمر الأول و هو متعلق بخصوص الصلاة القيامية لو قيل بالإجزاء، أو بالجامع بينهما لو قيل بالإجزاء، فيكون المورد من دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و حينئذ من بينى على البراءة في موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير يجرى البراءة في المقام، و بهذا يظهر أن إجراء البراءة هنا أخفى من إجرائها في المسألة السابقة على بعض مباني المسألة السابقة، لأنه في المسألة السابقة، أى في مسألة وجوب الإعادة، كان يقال إن المسألة ليست من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لأن الأمر بالجامع هناك بين الجلوسية و القيامية كان محرزا و معلوما و إنما الشك في أمر آخر يتعلق بالصلاة القيامية.

و لهذا كنا نقول أنه بحسب الحقيقة فإن الأمر دائر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين لأن الأمر بالجامع محرز و الأمر بالحصة الاختيارية مشكوك و ليس دائرا بين التعيين و التخيير.

و أميا في المقام فالأمر دائر بين التعيين و التخيير، لأن وجوب الصلاة الجلوسية في الوقت معلوم على كل حال، و زائدا على هذا الوجوب يوجد عندنا وجوب آخر أمره دائر بين التعيين و التخيير، فلو قلنا بعدم الإجزاء، فهذا الوجوب الواحد الذي نسميه بالأمر الأول متعلق بالصلاة القيامية فقط و إن قلنا بالإجزاء فحينئذ يتعلق بالجامع بين القيامية مطلقا بلا قيد الوقت و الجلوسية بقيد الوقت، إذن فالأمر دائر بين التعيين و التخيير لا بين الأقل و الأكثر [١٥١].

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٢

و بها تظهر نحو أولوية عكسية في المسألة.

هذا كله لو بنى على المبني الأول، أى على أن القضاء بالأمر الأول.

و أميا إذا بنينا على أن القضاء بالأمر الثاني، بمعنى أنه بعد انتهاء الوقت يحصل عنوان الفوت، و هذا العنوان يكون موضوعا لحدوث وجوب جديد، و هو وجوب القضاء.

لو بنينا على هذا لجرت البراءة أيضا لكن لا يكون المقام من الدوران بين التعيين و التخيير، بل يكون شكا بدويا في أصل التفويت لأنه يشك في أصل وجوب القضاء و عدم وجوبه فتجرب البراءة حتى عند من لا يرى البراءة عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و على هذا التقدير يمكن أن تظهر حيثتان لأولوية البراءة هنا على البراءة في المسألة السابقة.

الحيثية الأولى: هي أن الشك في المقام يكون شكا في أصل التكليف و بنحو الشبهة البدوية على كل حال، بينما في المسألة السابقة يكون على بعض المباني من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و على بعض المباني يكون من باب الأقل و الأكثر الارتباطيين، بينما هنا على كل حال هو شبهة بدوية محضه فيكون جريان البراءة فيه أوضح من جريان البراءة هناك.

الحيثية الثانية للأولوية، هي أنه هناك كئنا نتعرض لإشكال على جريان البراءة على أساس حاكمية الاستصحاب التعليقي على البراءة حيث كان يقال، بأن المكلف لو تمكن من القيام قبل أن يصلى من جلوس لوجب عليه الصلاة القيامية فنستصحب هذه القضية الشرطية، و هذا الاستصحاب كان قد يرد هناك بقطع النظر عن جوابنا عليه هناك، إلا أنه هنا لا يرد، و ذلك لأننا نقول أنه لو كان قد انتهى الوقت قبل أن يصلى من جلوس لوجب عليه القضاء، هذا الاستصحاب في المقام غير صحيح حتى لو صحح ذاك الاستصحاب التعليقي و ذلك لأن وجوب القضاء موضوعه عنوان الفوت لا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٣

عنوان انتهاء الوقت إذن فيرجع هذا الاستصحاب التعليقي إلى قولنا أنه لو كان قد انتهى الوقت قبل أن يصلى من جلوس، إذن كان قد فاته الواقع فنستصحب أنه الآن قد فاته الواقع أيضا، فيكون المستصحب قضية شرطية، شرطها، أنه لو انتهى الوقت قبل الصلاة الجلوسية و جزاؤها هو تحقق الفوت و هذا يكون من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات، و هو لا يجرى حتى لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام.

ففي المسألة السابقة كانت القضية التعليقية التي كنا نجرى استصحابها، جزاؤها حكم شرعي حيث كنا نقول، لو كان قد تمكن من القيام قبل الصلاة الجلوسية لوجب عليه القيام، فالجزء و هو وجوب القيام هو حكم شرعي بنفسه و هذا يسمى بالاستصحاب التعليقي في الأحكام، أما هنا الجزاء في القضية الشرطية أمر موضوع للحكم الشرعي لا نفس الحكم الشرعي حيث نقول لو انتهى الوقت قبل أن يصلى من جلوس لفاته الوقت و لو فاته لوجب القضاء، فالجزء هنا هو عنوان الفوت فيكون الاستصحاب استصحابا تعليقيا في الموضوعات و قد توّضح في بحث الاستصحاب التعليقي، أنه لو قيل به، إنما يقال به فيما لو كان جزاء القضية الشرطية المستصحبه حكما شرعيا لا موضوعا لحكم شرعي، إذن فحاكمية الاستصحاب هنا أضعف من حاكمية الاستصحاب هناك على البراءة، و القول بالبراءة هنا أولى من البراءة هناك.

و بهذا يتم الكلام في المقام الثالث كما تم الكلام في أحد التطبيقين الرئيسيين و هو أجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع.

## المقام الثاني: [في أجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقع بعد انكشاف الخلاف]

### إشارة

و الآن نتكلم عن التطبيق الثاني و هو في أجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقع بمعنى أنه هل يكون امثال الأمر الظاهري مجزيا عن الواقع أو لا يكون مجزيا بعد انكشاف الخلاف؟.

و هنا يقال، بأن انكشاف الخلاف تارة يكون بالقطع و اليقين و أخرى يكون بتبديل الحكم الظاهري إلى حكم ظاهري آخر فالكلام يقع في مقامين.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٤

المقام الأول: فيما إذا انكشف الخلاف بالقطع و اليقين.

المقام الثاني: فيما إذا انكشف الخلاف بتبديل الحكم الظاهري إلى ظاهري آخر.



## [المقام الأول انكشاف الخلاف بالقطع واليقين]

أمّا المقام الأول، فإنه بمقتضى طبعه و بقطع النظر عن ورود أى دليل خاص، فهو يقتضى عدم الإجزاء فى المقام و ذلك لأن أدلة الأوامر الظاهرية باعتبار اختلاف مرتبتها عن مرتبة الأحكام الواقعية، و عدم كونها موجبة لحدوث تغيير فى الواقع حيثئذ تبقى أدلة الأحكام الواقعية على حالها دون أن يحدث فيها تغيير من ناحية الأحكام الظاهرية، و غاية ما توجهه الأحكام الظاهرية هو التنجيز و التعذير فى مقام العمل دون أن تحدث تغييرا فى مدلولات الأحكام الواقعية و حيثئذ يكون دليل الحكم الواقعى حجة على و جوب الإعادة، فلو أن المكلف صلّى فى ثوب محكوم بالطهارة ظاهرا إمّا بأصل أو امارة بلحاظ شبهة موضوعية أو حكمية و بعد ذلك انكشف له نجاسة هذا الثوب، فى مثل ذلك مقتضى القاعدة لو لم يرد دليل خاص فى شخص هذه المسألة- مقتضاها التمسك بدليل «لا صلاة إلّا بطهور»، لبطلان هذه الصلاة و وجوب إعادتها، و حيثئذ فى مقابل هذا قد يقرب الإجزاء فى المقام ببعض التقريبات و أهمها تقريبات.

## [تقريبات الأجزاء عند انكشاف الخلاف]

## التقريب الأول:

للمحقق الخراسانى فى الكفاية، حيث اختار فى هذا التقريب الإجزاء [١٥٢] فى موارد الأحكام الظاهرية التى يكون المجعول فيها الحكم الظاهرى لا بلسان إحرار الواقع، من قبيل الأصول العملية غير التنزيلية كأصالة الحل و أصالة الطهارة عنده- بناء على أنهما من الأصول العملية غير التنزيلية، و خلاصة ما

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٥

ذكره فى وجه الإجزاء هو أن دليل الحكم الظاهرى تارة يكون لسانه لسان جعل الطهارة أو الحلية ابتداء كما هو الحال فى «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، و كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام»، و تارة أخرى لا يكون لسانه لسان جعل الحلية و الطهارة بل لسان إحرار الطهارة و الحلية الواقعية، و إن كان لبا و حقيقة يوجد هناك حكم ظاهرى وراء الحكم الواقعى مجعول فى هذا الدليل، لكن ليس لسانه لسان جعل حكم مستقل، بل لسانه لسان التعبد فى إحرار الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية، و مثال ذلك أدلة حجية الإمارات، فإن لسان دليل حجية البيئة القائمة على طهارة الثوب ليس هو لسان جعل طهارة مستقلة لهذا الثوب و إن كان قد يكون هناك طهارة مجعولة مستقلة بحسب عالم اللب بناء على أن المجعول هو الحكم المماثل فى باب الإمارات و لكن لسان الدليل ليس ذلك بل لسان الدليل لسان «صدق العادل» و العادل ليس فى مقام جعل طهارة أخرى فى مقابل الطهارة الواقعية، بل العادل تمام همه الكشف عن نفس الطهارة الواقعية لا- إيجاد طهارة أخرى فى مقابلها، فىكون مفاد دليل الحجية هو التعبد بتلك الطهارة لكى يكون لسان دليل الحجية موازيا مع لسان الإمارة نفسها التى ثبتت حجيتها بدليل الحجية إذن هناك لسانان فى أدلة الحجية.

أ- اللسان الأول: هو لسان جعل شىء فى مقابل الواقع من طهارة و حلية بقطع النظر عن الواقع.

ب- اللسان الثانى: هو لسان التعبد بأن هذا هو الواقع و أن الواقع موجود فى المقام لا التعبد بشىء آخر زائدا عن الواقع.

و حيثئذ يقال أنه بالنسبة إلى أدلة الأحكام الظاهرية التى يكون لسانها هو اللسان الأول أى لسان جعل الطهارة و الحلية زائدا عن الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية، هنا لو كانت الطهارة قد وقعت موضوعا لحكم شرعى و كان الكلام فى الإجزاء و عدمه بلحاظ ذلك الحكم الشرعى كالحكم بصحة الصلاة، حيثئذ مقتضى القاعدة هو الإجزاء لأن دليل قاعدة الطهارة أوجد فردا آخر من الطهارة

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٦

فى مقابل الطهارة الواقعية و بذلك وسع دائرة دليل «لا صلاة إلّا بطهور»، فىكون هناك طهوران، طهور واقعى و طهور ظاهرى إذن فلا

صلاة إلاً بطهور تشمل هذه الصلاة بعقد المستثنى منها لا المستثنى منه يعنى أن صلاة مع طهور تكون صحيحة بمقتضى حاكمية دليل قاعدة الطهارة على دليل الشرطية، دليل لا صلاة إلاً بطهور.

و أمراً إذا كان اللسان هو اللسان الثانى، لسان أن الشرط موجود، لأن الطهارة الواقعية موجودة، لا لسان إنشاء طهارة فى مقابل الطهارة الواقعية، إذن فهذه الصلاة تكون باطله فى المقام، لأنها غير واجده للشرط، و الشرط هو الطهارة، و هنا لا طهارة.

أما الطهارة الواقعية فهى يقينا غير موجودة و أما الطهارة غير الواقعية فنقول، أن دليل الحجية لا ينهض لإثباتها لأن دليل الحجية تعبدنا بوجود الطهارة الواقعية لا أنه أضاف إلى الطهارة الواقعية طهارة أخرى فى المقام، إذن فلا يحكم بصحة الصلاة لفقدانها لشرطها، و هذا التقريب واجه عدة اعتراضات من مدرسة المحقق النائينى و أهمها ثلاثة.

الاعتراض الأول: و هو مما اتفق عليه الميرزا مع ١٥٣] الخوئى و حاصله، أن حكومة أدلة الأحكام الظاهرية على الواقع حكومة ظاهرية و ليست واقعية لأن الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و متأخر عنه رتبة فلا يعقل توسعته للحكم الواقعى إلاً ظاهراً و فى مقام الوظيفة العملية و التى ترتفع بانكشاف الخلاف، فدليل أصالة الطهارة كل شىء لك ظاهر حتى تعلم أنه قدر و إن كان حاكماً على دليل لا صلاة إلاً بطهور، بمعنى أنه يوجد فرداً من الطهارة و هى الطهارة الظاهرية، و لكن هذه الحكومة ظاهرية و ليست واقعية و حيث أنها كذلك فيستحيل أن تكون مؤثرة فى مفاد الدليل المحكوم سعة و ضيقاً.

و توضيحه، أن الدليل الحاكم مع المحكوم على قسمين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٧

أ- القسم الأول: هو أن يكون الدليل الحاكم مع الدليل المحكوم فى عرض واحد ليس بينهما طولية و لا ترتب، كما هو الحال فى دليل لا صلاة إلاً بطهور مع دليل «الطواف بالبيت صلاة»، فإن دليل الطواف بالبيت صلاة يكون حاكماً على دليل «لا صلاة إلاً بطهور» لأنه أوجد فرداً جديداً من الصلاة و هى الطواف، و هذه الحاكمية هنا تكون قائمة بين دليلين عرضيين، لأن أحد الدليلين لم يؤخذ فى موضوعه الشك فى مفاد الدليل الآخر، إذن فلا- موجب لافتراض التأخر الرتبى لأحد الدليلين عن الآخر، و فى مثل ذلك تكون الحاكمية حاكمية واقعية، بمعنى أن دليل «الطواف بالبيت صلاة» يكون موسعاً حقيقةً لدليل لا صلاة إلاً بطهور فينتج أنه كما يشترط الطهور فى الصلاة فإنه يشترط الطهور فى الطواف لأنه فرد من الصلاة.

ب- القسم الثانى: من الحاكمية هو أن يكون الدليل الحاكم فى طول الدليل المحكوم، و ذلك بأن يكون الدليل الحاكم مفاده حكماً ظاهرياً، و الحكم الظاهرى أخذ فى موضوعه الشك فى الأحكام الواقعية فلا محالة يكون فى طول دليل الحكم الواقعى، فإذا كان فى طوله باعتبار أنه أخذ الشك فى الواقع فى موضوعه فيكون متأخراً عن الشك فى الواقع و بالتالى يكون متأخراً عن الواقع و تكون بينهما طولية، إذا كان الأمر هكذا حينئذ مثل هذه الحاكمية، يستحيل أن تكون حاكمية حقيقية بحيث يتسلط دليل الحاكم على مفاد الدليل المحكوم فيوسعه أو يضيقه، لأنه متأخر عنه رتبة، و ما يكون متأخراً رتبته عن شىء يستحيل أن يكون مؤثراً فى إيجاد أو فى توسعته و تضيقه، إذن فليست هنا حكومة و حاكمية بل هنا صورة لحاكمية، فمفاد الدليل المحكوم يبقى على حدوده الأولية و الواقعية دون أن يكتسب سعة أو ضيقاً من مفاد الدليل الحاكم و هو دليل الحكم الظاهرى و إنما يتمحض دور هذا الحاكم فى الحاكمية فى مقام العمل و فى مقام الجرى خارجاً فما دام الشك موجوداً يجرى على طبق هذا الحكم الظاهرى و إذا ارتفع الشك يرجع

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٨

إلى الواقع لا محالة، و هذا هو معنى كون الحكومة ظاهريه فى مقابل الحكومة الواقعية.

و حينئذ يقال بأن محل الكلام من القسم الثانى، لأن دليل أصالة الطهارة مفاده حكم ظاهر فهو إذن فى طول أدلة الأحكام الواقعية لأنه أخذ فى موضوعه الشك فى الواقع فيكون فى طول الواقع، و حينئذ يستحيل أن يكون مؤثراً فى مفاد دليل الحكم الواقعى سعة و

تضييقاً، بل تكون الحاكمية حاكمية ظاهرية مرجعها إلى مقام الجرى والعمل.

و هذا الاعتراض لا يرد على صاحب الكفاية بعد أن نميز في أدلة الأحكام الواقعية بين دليل و دليل.

و توضيح ذلك، أنه في مقابل دليل أصالة الطهارة، «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»، يوجد عندنا دليلان واقعيان مفادهما الحكم الواقعي.

أ- الدليل الأول: هو دليل أن الثوب إذا أصابه البول يتنجس، و مفاد هذا الدليل الذي هو الحكم بالنجاسة ينطبق على هذا الثوب المشكوك الذي أجرينا فيه أصالة الطهارة لأنه في علم الله قد أصيب هذا الثوب فهو مشمول لإطلاق الدليل القائل بأنه كلما أصاب البول الثوب تنجس.

ب- الدليل الثاني: و هو دليل آخر على حكم واقعي آخر نسبته إلى الحكم الواقعي الأول نسبة الحكم إلى الموضوع كما في دليل صلّ في الطاهر و هو دليل وجوب الصلاة في الطاهر.

و مفاد هذا الدليل غير مفاد الدليل الأول، لأن مفاد الدليل الأول نفى الطهارة و إثبات النجاسة، بينما مفاد هذا الدليل هو عبارة عن الحكم بوجوب إيقاع الصلاة مع الطهارة، إذن فنسبة مفاد الدليل الثاني إلى الأول نسبة الحكم إلى الموضوع. و حينئذ فلو فحصنا نسبة دليل أصالة الطهارة إلى هذين الدليلين نجد أن مفاد دليل أصالة الطهارة متأخر رتبة عن مفاد الدليل الأول من هذين الدليلين، لأنه أخذ في موضوع أصالة الطهارة عدم العلم بالقذارة، كل شيء

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٥٩

نظيف حتى تعلم أنه قدر، إذن فموضوع أصالة الطهارة هو الشك في القذارة يعنى الشك في مفاد الدليل الأول و عليه إذن يكون مفاد دليل أصالة الطهارة في طول دليل الحكم الواقعي الأول.

و أمّا بلحاظ الدليل الثاني الذي دلّ على وجوب إيقاع الصلاة مع الثوب الطاهر فلم يؤخذ في موضوع دليل أصالة الطهارة الشك في أن الطهارة شرطاً أو ليست بشرط و إنما الذي أخذ في موضوع أصالة الطهارة هو الشك في النجاسة الواقعية إذن فلا موجب لافتراض أن يكون دليل أصالة الطهارة مفاداً في طول مفاد الدليل الثاني، و إنما هو في طول مفاد الدليل الواقعي الأول.

و صاحب الكفاية لا يريد أن يقول أن دليل أصالة الطهارة حاكم على الدليل الأول و محدث للنجاسة الواقعية حقيقة و موسع لدائرة الطهارة الواقعية حقيقة و إلا لورد عليه الإشكال، إذ كيف يوسع و هو في طوله، و إنما مدعى صاحب الكفاية أن دليل أصالة الطهارة حاكماً و موسعاً لموضوع الدليل الواقعي الثاني و هو دليل «لا صلاة إلا بطهور».

و من الواضح أنه لا طولية بينهما إذ لم يؤخذ الشك في مفاد الدليل الثاني في موضوع أصالة الطهارة، و عليه فهذا الاعتراض غير وارد لأن ما يدعى كونه محكوماً لدليل أصالة الطهارة ليس الشك فيه مأخوذاً في موضوع أصالة الطهارة، و ما أخذ الشك فيه في موضوع أصالة الطهارة لا يدعى فيه الحاكمية.

الاعتراض الثاني: و هو أيضاً ممّا اتفق فيه المحقق النائيني مع السيد [١٥٤] الخوئي و حاصله، النقض بسائر أحكام الطهارة كاشتراط طهارة ماء الوضوء و طهارة الملاقى و نحو ذلك حيث لا يظن بصاحب الكفاية و لا بأى فقيه أن يلتزم بطهارة الملاقى أو بصحة الصلاة أو بأى لازم من لوازم هذه الحاكمية الظاهرية، و تفصيل هذا النقض مضغوطاً هو أنه كما يوجد عندنا دليل «لا صلاة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٠

إلا بطهور» و دليل «لا وضوء إلا بماء طاهر» و دليل «ملاقى الطاهر طاهر» و هكذا عدة أدلة أخذ في موضوعها الواقعي عنوان «الطاهر» فلو فرض أن دليل أصالة الطهارة لسان «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» كان حاكماً على موضوع لا صلاة إلا بطهور و ينتج فرداً جديداً من الشرط، إذن فليكن حاكماً أيضاً على موضوع دليل لا وضوء إلا بالماء الطاهر لينتج أيضاً فرداً جديداً من الماء الطاهر و من المعلوم أن لازم هذا، أنه لو توضع بماء نجس جهلاً أو أجرى أصالة الطهارة في الماء المشكوك نجاسته و توضع به ثم انكشف له أن

هذا الماء نجس قبل أن يصلى حينئذ يلزم على صاحب الكفاية أن يقول بصحة وضوئه حتى بعد انكشاف نجاسة الماء و قبل الصلاة كما يلزم على صاحب الكفاية أن يجيز صلاته بوضوئه بالماء النجس حتى قبل أن يصلى به، و ذلك لأن دليل لا وضوء إلا بالماء الطاهر أصبح محكوماً للدليل كل شيء لك طاهر و هكذا غيره.

فإذا كانت هذه الحاكمة حاكمية واقعية، فيلزم صحة الوضوء في المقام.

و مثل هذا فيما لو لاقى اليد ماء نجسا أجريننا فيه أصالة الطهارة ثم انكشفت نجاسته، فإن اليد لا تنجس بمقتضى إجراء أصالة الطهارة لأن دليل أن ملاقى الطاهر طاهر قد وسع موضوعه و كذلك دليل أصالة الطهارة، جعل من الماء النجس الذى لاقته اليد طاهرا فصارت اليد ملاقية للطاهر كل ذلك ببركة دليل أصالة الطهارة و ببركة دليل ملاقى الطاهر طاهر.

و حينئذ إذا كانت حاكمية دليل أصالة الطهارة و حاكمية دليل ملاقى الطاهر حاكمية واقعية، إذا كانت هكذا، إذن فيجب إسراء هذه الحاكمة الواقعية إلى سائر الأدلة، و لا يظن بصاحب الكفاية أو أى فقيه أن يلتزم بمثل هذه اللوازم.

و إن كانت حاكمية ظاهرة إذن فلا موجب للإجزاء في محل الكلام في دليل لا صلاة إلا بطهور.

و هذه النقوض يمكن لصاحب الكفاية أن يجيب عليها بفرضية أصولية

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦١

يبقى تحقيقها وإثباتها صغوريا أو نفيها في ذمة الفقه.

و حاصل هذه الفرضية هو، أن أصالة الطهارة إنما توسع موضوع حكم أخذ فيه الطهارة و لا تضيّق موضوع حكم أخذ فيه النجاسة، لأن أصالة الطهارة توجد طهارة أخرى ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية و لا تنفى النجاسة الواقعية، فإذا أمكن أن يثبت فى الفقه أن الطهارة هى الشرط فى الصلاة مع كون النجاسة أنها مانعة عن صحة الوضوء أو الموجبة لتنجس الملاقى، حينئذ يكون التفصيل بين الأثرين معقولا.

و تفصيل ذلك، هو أن الدليل الذى نريد أن نجعله محكوماً لأصالة الطهارة، تارة يفرض أنه يتكفل حكما مترتبا على عنوان الطاهر و الطهارة التى هى أمر وجودى فى مقابل النجاسة، و أخرى يفرض أن الدليل الذى نريد أن نجعله محكوماً يتكفل حكما مترتبا على النجاسة و عدمها، فمثلا لو فرضنا أن دليل شرطية الطهارة فى الصلاة أخذ فى موضوعه أن يكون طاهرا أو أن لا يكون طاهرا كما فى لا-صلاة إلا بطهور يعنى أن الصلاة مع الطهور صحيحة و مع عدمه غير صحيحة إذن فميزان المطلب و موضوع الحكم بالصحة و البطالان هو الطهارة إثباتا و نفيًا، و لنفرض أن دليل بطلان الوضوء بالماء النجس كان لسانه لا تتوضأ بالماء النجس، فيكون مفاده أن الوضوء بالماء النجس باطل و الوضوء بما لا يكون نجسا صحيح، فالموضوع للصحة و البطالان إثباتا و نفيًا هو النجاسة.

و حينئذ يمكن لصاحب الكفاية إذا تمت هذه الفرضية من حيث الاستظهارات الفقهية أن يقول هنا أصوليا، أن الحاكمة التى ندّعيها لدليل أصالة الطهارة إنما ندّعيها على دليل كان مفاده حكما مترتبا على عنوان الطهارة إثباتا و نفيًا، لأن دليل أصالة الطهارة يثبت الطهارة، إذن فقد وجد فرد من الطهارة فى المقام، فيكون حاكما على دليل أصالة الطهارة، صحيح أن النجاسة الواقعية أيضا موجودة إلى جنب هذه الطهارة لأن أصالة الطهارة لا تتصرف فى مفاد الدليل الواقعى الأول، فالنجاسة موجودة، فالثوب نجس

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٢

واقعا و طاهر و لكن الدليل الواقعى الثانى يقول «صلّ فى الطاهر»، إذن فهذا طاهر و إن كان أيضا هو نجس فى نفس الوقت جمعت فيه الطهارة و النجاسة و الدليل يقول صلّ فى الطاهر و هذا طاهر إذن فأصلى فيه فتكون بذلك الحاكمة.

و أمّا إذا كان دليل الحكم الواقعى مفاده حكم شرعى مترتب على النجاسة و اللانجاسة لا على الطهارة و اللأطهارة، و ذلك بأن يقال بأن الوضوء بالماء النجس باطل حينئذ هنا لو فرض أننا أجريننا أصالة الطهارة فى هذا الماء، لكن هنا النجاسة واقعية، باقية على حالها، إذن هذا الماء اجتمع فيه أمران أحدهما الطهارة الظاهرية فى حق الشاك و الآخر النجاسة الواقعية إذن فدليل لا تتوضأ بالنجس يشملها

كون هذا نجس، ولا يستطيع دليل أصالة الطهارة أن يخرج هذا الماء من موضوع «لا تتوضأ بالنجس» إلا إذا استطاع أن يغير النجاسة الواقعية و المفروض أنه لا يغيرها.

إذن يوجد فرق بين دليل أصالة الطهارة من حيث إدخاله فردا جديدا تحت موضوع «لا صلاة إلا بطهور»- فرق بين هذا وبينه من حيث إخراج فردا- جديدا من تحت موضوع «لا تتوضأ بالماء النجس» فهو قادر على الأول و غير قادر على الثاني.

و هذه الفرضية معقولة لو ادّعاها صاحب الكفاية و يبقى على ذمة الفقه استظهار هذا اللسان أو ذاك اللسان.

و بذلك يمكن لصاحب الكفاية أيضا أن يدفع النقوض الموجهة إليه.

الاعتراض الثالث: و هو ممّا اختص به المحقق النائيني [١٥٥].

و حاصله، أن تصحيح الصلاة الواقعة مع الطهارة الظاهرية بحيث لا- تحتاج إلى الإعادة بعد انكشاف الخلاف يحتاج إلى مجموع أمرين.

أ- الأمر الأول: الحكم بالطهارة ظاهرا.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٣

ب- الأمر الثاني: توسعة دائرة الشرطية بحيث تشمل الطهارة الظاهرية أيضا. و هذان أمران طويلان يفترض في ثانيهما الفراغ عن الأول، حيث أنه لا بد من فرض الطهارة الظاهرية أولا، ثم بعد هذا يقال أن هذا فرد من أفراد الشرط أيضا، و دليل أصالة الطهارة لا يمكنه أن يفي بكلا المطلبين في إنشاء واحد للطولية بينهما.

و بعبارة أخرى فإن دليل «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»، إمّا أن يراد به إنشاء الطهارة للمشكوك فيكون المجعول فيه الطهارة الظاهرية لا التوسعة، و إمّا أن يكون قد فرغ فيه عن الطهارة و يراد به توسعة أثارها الواقعية، فلا يمكن حينئذ أن يستفاد منها الطهارة الظاهرية.

و تفصيل الكلام هو أنه يوجد في المقام مطلبان بناء على نظريته صاحب الكفاية.

أحدهما توسيع دائرة الشرطية و الشرط بحيث يشمل الطهارة الظاهرية كما يشمل الطهارة الواقعية، و ثانيهما و هو بمثابة الموضوع للمطلب الأول، لأن هذا التوسيع الذي ذكرناه توسيع للشرطية لكي يشمل الطهارة الظاهرية، إذن فالطهارة الظاهرية أمر مفروغ عنه في عمليه التوسيع كأن الموسع يرى من جهة شرطية، و من جهة أخرى يرى طهارة ظاهريه و يريد أن يجر هذه الشرطية و يلصقها بالطهارة الظاهرية، إذن فالمطلب الأول مفاده توسيع الشرطية بحيث تشمل الطهارة الظاهرية، و المطلب الثاني بمثابة الموضوع للمطلب الأول و هو إيجاد الطهارة الظاهرية، حيث أن هذا الموسع قد فرغ في مقام التوسيع عن الطهارة الظاهرية و إنما يريد أن يعطيها شرطية، بينما دليل أصالة الطهارة يوظف من قبل صاحب الكفاية بتوظيف غير معقول، و هو أن يحقق كلا هذين المطلبين إذا عليه أن يوجد الطهارة الظاهرية و عليه أن يوسع الشرطية للطهارة الظاهرية، إذ من الواضح أن الطهارة الظاهرية غير مفروغ عنها بقطع النظر عند دليل أصالة الطهارة.

و هذان المطلبان طويلان لا يمكن أن يتكفلهما جعل.

و بتعبير آخر، إن الطهارة الواقعية في دليل أصالة الطهارة إن كان ينظر

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٤

إليها كأنها أمر مفروغ عنه، إذن فيستحيل أن تكون مجعولة بهذا الدليل، بينما دليلها هو هذا الدليل لا سواه، و إن كان ينظر إليها بأنها مجعولة بهذا الدليل إذن فيستحيل أن ينظر بعد هذا إلى مرتبة متأخرة عن الجعل و هي مرتبة تعميم الشرطية لها، إذن فالجمع بين هذين المطلبين غير معقول إذ لا يعقل إنشاؤهما بنفس هذا الدليل الذي يراد التوسيع به.

و يجاب عن هذه الصيغة بإجابتين كل منهما مبنية على معنى من الحكومه غير المعنى الذي تبنتى عليه الإجابة الأخرى.

١- الإجابة الأولى: عن هذا الاعتراض هو أن يقال، بأن الدليل الذي يكون موسعا لموضوع دليل الشرطية و دليل أصالة الطهارة لا يراد بكونه موسعا بأن ثبت الشرطية و عدمها بنفس دليل الطهارة، بل إنما ثبت بدليل أصالة الطهارة أصل الطهارة الظاهرية، و أما سعة دائرة الشرطية للطهارة الظاهرية فهذا يثبت دليل الشرطية و هو «لا صلاة إلا بطهور».

و توضيحه، أن المقصود من حاكمية دليل أصالة الطهارة على دليل «لا صلاة إلا بطهور» هو الحاكمية بمعنى يساق الورود، بمعنى أن دليل أصالة الطهارة يحقق فردا من موضوع دليل الشرطية فيشمله إطلاق ذلك الدليل في نفسه إذ أن حاكمية دليل على دليل على نحوين.

أ- النحو الأول: هو أن يفرض أن الدليل الحاكم يوجد فردا حقيقيا من موضوع الدليل المحكوم كما لو كان موضوع دليل المحكوم هو عنوان الحجّة، فإذا قيل، «إذا قامت الحجّة على شيء فتصدّق» فهنا دليل حجية خبر الواحد، يحقق فردا حقيقيا من موضوع دليل الحجّة لأنه يحدث فردا من الحجّة حقيقته، و هذا ما نسميه بالورود، و قد ذكرنا في بحث التعادل و التراجع أن الحكومة عند الميرزا النائيني ترجع إلى الورود أيضا.

ب- النحو الثاني: من الحاكمية هو أن الدليل الحاكم لا يحدث فردا من

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٥

ذاك الحكم لهذا الفرد، من قبيل أن يقول «جارك قريبك» فهنا لم يحدث قرابة حقيقية بين الإنسان و جاره، و إنما يدعى إجراء جارك مجرى قريبك بداعي إسراء الحكم إلى صلة الجار لا إلى صلة الرحم، فهذا الإسراء هنا صار باعتبار الادعاء و التنزيل و ليس باعتبار كون الجار فردا حقيقيا.

و هذان القسمان من الحاكمية يختلفان في نكته، و هي أن القسم الأول الذي هو الورود و يلحق به الحكومة بالمعنى الميرزائي يكون الحكم فيه ثابتا بدليل المورد لا بدليل الوارد، لأنه لا نظر له إلى إثبات الحكم، و إنما لدليل الوارد يوجد الموضوع فقط كما في مثال «إذا قامت الحجّة فتصدّق» و دليل حجية خبر الواحد يقول بأن هذا حجّة، فهنا وجوب التصديق نثته بالدليل الأول، دليل «تصدّق» لا بدليل حجية خبر الواحد لأنه ليس له نظر إثبات إلى وجوب التصديق و إنما هو يحقق الموضوع و هو الحجّة، بينما في القسم الثاني و هو فيما إذا كانت الحكومة بمعنى التنزيل و الادعاء من قبيل جارك قريبك، فهنا ثبت وجوب صلة الجار بدليل «جارك قريبك» لا بدليل صل أرحامك، لأنه لا يثبت وجوب صلة الجار.

و بعد بيان هذه النكته في الفرق بين الحاكمية في القسمين.

نقول في الجواب، بأن دعوى صاحب الكفاية، بأن دليل أصالة الطهارة يكون حاكما على دليل «لا صلاة إلا بطهور».

إن كان مراده من الحاكمية، الحاكمية بمعنى النحو الثاني، بحيث يكون دليل أصالة الطهارة لسانه لسان التنزيل و الادعاء، و نظره إلى إثبات الحكم، من قبيل «جارك قريبك»، حينئذ، يصح اعتراض المحقق النائيني، إذ يقال، أنه كيف يتكفل هذا الدليل القيام بعملين، هما التوسعة، و موضوع هذه التوسعة، بنظر واحد.

و إن كان مراده من الحاكمية، الحكومة بمعنى النحو الأول الذي هو الورود و ما ألحق به من الحكومة الميرزائية، فمن الواضح حينئذ، أن هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٦

الإشكال غير وارد، و ذلك لئلا يبيناه من أن ثبوت الحكم في النحو الأول لا يكون بالدليل الحاكم أي الوارد و إنما يكون بالدليل المحكوم أي المورد، و هنا لا يتكفل الوارد إلا جعل الطهارة.

إذن فالدليل الحاكم، و هو دليل أصالة الطهارة، لا يتكفل إثبات سعة الشرطية و توسعتها، و إنما الذي يتكفل إثبات سعتها و توسعتها هو دليل «لا صلاة إلا بطهور» حيث يقال، بأن دليل «لا صلاة إلا بطهور» أريد منه جامع الطهارة دون أن يقتيد بخصوص طهارة مجعولة

و دون أن يؤخذ الشك في موضوعها، بل أخذ في موضوع الشرطية هذه، جامع الطهارة، و جامع الطهارة مطلق يشمل الطهارة التي أخذ الشك في موضوعها و التي يسميها العلماء بالطهارة الظاهرية و يشمل الطهارة التي لم يؤخذ الشك في موضوعها و هي المسماة بالطهارة الواقعية، و حينئذ دليل أصالة الطهارة يحدث فردا من جامع الطهارة و بعد هذا تتوسع الشرطية بالدليل المحكوم لا بالدليل الحاكم، و عليه فلم يجتمع كلا المطلبين على دليل أصالة الطهارة.

و خلاصة الجواب على الميرزا هو أن يقال، أولا- بأن هذا الاعتراض مبنى على حمل كلام صاحب الكفاية على الحكومة و التنزيل دون الورد، و إنما ففي الورد لا- نحتاج إلى نظر الدليل الوارد إلى الورد، بل يتمسك في إثبات الحكم الورد بنفس دليل الورد، بينما لا يتكفل الدليل الوارد إلّا جعل الطهارة.

و يقال ثانيا، أنه بناء على التنزيل و الحكومة بإمكان المحقق الخراساني أن يجيب على هذا الاعتراض. بأن موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهارة الظاهرية ليقال بأنه كيف يمكن لجعل واحد أن يتكفل التوسع و موضوع هذه التوسع في وقت واحد، و إنما موضوع التنزيل و التوسع هو نفس مشكوك الطهارة، فكأنه قال إن مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٧

و ما يسميه العلماء بالطهارة الظاهرية منتزع عن مثل هذا التنزيل لا أنه حكم آخر وقع موضوعا لهذا التنزيل. و هذا الجواب كما ينحل به هذا الاعتراض، ينحل به اعتراض آخران ضمنا أيضا.  
أ- أحدهما هو أحد الاعتراضات التي أسقطناها من إشكالات المحقق النائيني.

و كان المحقق النائيني قد اعترض على صاحب الكفاية بأنه كيف تذهب إلى أن دليل أصالة الطهارة حاكم على دليل الشرطية، مع أن مختار صاحب الكفاية في بحث الحكومة و التعادل و التراجع، أن الدليل لا يكون حاكما إلّا إذا كان بلسانه اللفظي مفسرا و مبينا للحكومة بأن يقول، «أعني» و «أقصد» و «أريد كذا» و نحو ذلك، فما لم يكن بلسانه اللفظي مفسرا و مبينا لا يكون حاكما عنده، و بهذا أنكر حاكمية أدلة حجية الإمارات على أدلة الأصول حيث أنها بلسانها اللفظي لم تكن في مقام تفسير أدلة الأصول فكيف يقول صاحب الكفاية في المقام بحاكمية دليل أصالة الطهارة على دليل «لا صلاة إلّا بطهور»، مع أنه لم يذكر فيه تفسير «أى، و أعني، و أقصد» و نحو ذلك.

و هذا الاعتراض ينقدح جوابه ممّا ذكرنا، و ذلك بأن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان مقصود صاحب الكفاية من الحاكمية، الحاكمية من القسم الثاني و هو الحاكمية التنزيلية و الادعائية، مع أنه قد يكون مقصوده من الحكومة، الحكومة بمعنى الورد، و في الورد لم يشترط صاحب الكفاية أن يكون الدليل الوارد لسانه لسان التفسير «بأى و أعني و أقصد» و لهذا اختار في الكفاية تقدم أدلة الإمارات على أدلة الأصول بالورد، مع أنه لم يرد في لسانها التفسير «بأى و أقصد» و نفس هذا الاختيار و المبني لصاحب الكفاية يكون قرينه على أن مقصوده من الحاكمية بالمعنى الأول، الورد دون المعنى الثاني.

ب- و الاعتراض الثاني: الذي ينحل بهذا الجواب، هو اعتراض بجواب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٨

الاعتراض الثاني النقضى المتقدم، إذ تقدم أن المحقق النائيني اعترض على صاحب الكفاية اعتراضا ثانيا نقضيا و كان حاصله، أن دليل أصالة الطهارة نسبه إلى دليل شرطية الطهارة في الصلاة و دليل شرطية الطهارة في ماء الوضوء و دليل شرطية الملاقاء في طهارة الملاقي، على حد واحد، فإذا بنينا على الحاكمية الواقعية على الدليل الأول، أى الالتزام بالحاكمية الواقعية على سائر هذه الأدلة فيلزم من ذلك، الحكم بالإجزاء لو توضحا بالماء النجس بعد أن أجرى فيه أصالة الطهارة ثم انكشفت له نجاسته مع أنه لا يلتزم بذلك من قبل الفقهاء بما فيهم صاحب الكفاية و قد أجبننا سابقا بأنه يمكن لصاحب الكفاية أن يفرق بين الأدلة التي أخذ في موضوعها عنوان الطاهر، و الأدلة التي أخذ في موضوعها عنوان النجس، فإن الطهارة و النجاسة ضدان وجوديان، فكل دليل أخذ في موضوعه عنوان

الطاهر حينئذ يقال بأن دليل أصالة الطهارة يكون حاكما عليه لأنه يقول بأن هذا طاهر فيوجد فردا من موضوعه، و كل دليل أخذ في موضوعه عنوان النجس، حينئذ دليل أصالة الطهارة لا يكون حاكما عليه، لأن دليل أصالة الطهارة يحدث فردا من الطهارة و لا ينفي النجاسة الواقعية، إذن فيكون هذا نجس واقعا و من هنا لا يكون حاكما عليه و لأجل ذلك يمكن لصاحب الكفاية أن يقول. إن الدليل الذي أخذ في موضوعه عنوان الطاهر، يكون دليل أصالة الطهارة حاكما عليه، أما الدليل الذي أخذ في موضوعه عنوان النجس لا يكون حاكما عليه لأنه لا ينفي النجاسة الواقعية.

و هنا قد يرد إشكال على ما ذكرناه سابقا من أن دليل أصالة الطهارة و إن كان مفاده المطابق هو الطهارة لكن مع هذا هو ينفي النجاسة.

و توضيحه أن دليل أصالة الطهارة إما أن نقول بأن مدلوله هو الطهارة فقط، و إما أن نقول بأن مدلوله الواقعي هو الطهارة و مدلوله الالتزامي العرفي هو التعبد بنفي النجاسة، فإن قال صاحب الكفاية بالأول، يعترض عليه بأنه كيف يصحح صاحب الكفاية الوضوء الذي أجرى في مائه قاعدة الطهارة مع أن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٦٩

دليل أصالة الطهارة لا ينفي النجاسة في المقام و عليه يكون الوضوء باطلا مع أن صحة الوضوء منوطه بعدم النجاسة لا بوجود الطهارة، و المفروض أن دليل قاعدة الطهارة يثبت الطهارة و لا ينفي النجاسة إذن فلا يوجد ما يعيدنا بنفي النجاسة لكي نتعبد بصحة هذا الوضوء و عليه فيلزم على صاحب الكفاية أن لا يجوز في حالة الشك الوضوء بهذا الماء المشكوك، مع أنه لا إشكال في صحته.

و إن قال صاحب الكفاية بأن دليل قاعدة الطهارة له مدلولان تعبدان، أحدهما التعبد بالطهارة، و الآخر التعبد بعدم النجاسة، و هذان التعبدان متلازمان عرفا و لا انفكاك بينهما حتى بحسب عالم التعبد، حينئذ يفترض على صاحب الكفاية، بأنه في حال الشك يجوز لنا أن نتوضأ بهذا الماء لأن قاعدة الطهارة تعبدنا بعدم نجاسته، و حينئذ نسأل صاحب الكفاية، بأنه لما ذا لا تقول بحاكمية دليل الطهارة على دليل «لا تتوضأ بالنجس»، لأن دليل لا تتوضأ بالنجس موضوعه النجس و دليل أصالة الطهارة مدلوله فردان أحدهما أن هذا طاهر و الآخر أن هذا ليس بنجس، فبلحاظ المفاد الأول يكون حاكما على دليل لا صلاة إلا بطهور، و بلحاظ المفاد الثاني يكون حاكما على دليل لا تتوضأ بالنجس و إن كانت الحاكمتان مختلفتين فإن حاكميته على دليل «لا صلاة إلا بطهور» تكون بإيجاد فرد آخر، يعني بتوسعة دائرة الشرطية، بينما حاكميته على دليل «لا تتوضأ بالنجس» تكون بتضييق دائرة البطلان فكأنه يقول أن هذا ليس بنجس، و حينئذ يقال بأنه إن كانت هذه الحاكمية واقعية فيلزم الإجزاء في كل منهما، و إن كانت هذه الحاكمية ظاهرية فيلزم عدم الإجزاء في كل منهما. و هذا هو الإشكال على جوابنا على اعتراض الميرزا و الذي قلنا سابقا بأن جوابنا هناك يتكفل رده، و هنا نجيب على ضوء ما قلناه هناك، و هو أن مقصود صاحب الكفاية من الحكومة و الحاكمية هنا، الورد، يعني النحو الأول من الحاكمية دون الثاني و حينئذ فدليل «لا صلاة إلا بطهور» حيث أن موضوعه طبيعي، إذن يقال بأن دليل «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر»، له مدلولان، أحدهما التعبد بالطهارة، و الآخر التعبد بنفي النجاسة، فهو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٠

بلحاظ مدلوله الأول و هو التعبد بالطهارة يكون واردا على دليل لا صلاة إلا بطهور لأنه يثبت طهارة أخرى حقيقة و فردا آخر من موضوع دليل الشرطية، و بهذا يكون واردا على دليل الشرطية.

و أما بلحاظ مدلوله الثاني، و هو التعبد بعدم النجاسة، فهذا لا يعقل أن يكون واردا على دليل لا تتوضأ بالنجس، لأن التعبد الثاني بعدم النجاسة لو كان يلغى النجاسة الواقعية لكان مفاده حكما واقعا لا ظاهريا و هو خلف فلا بد من فرض أن قاعدة الطهارة لا تلغى و تغنى النجاسة الواقعية.

إذن فالتعبد بعدم النجاسة ليس مساوقا لعدم النجاسة و انعدامها، بينما التعبد بالطهارة في الأول مساوقا لعدم النجاسة و انعدامها، بينما



التعبد بالطهارة في الأول مساوقا مع الطهارة، و عليه فالتعبد بعدم النجاسة لا يلغى موضوع دليل لا تتوضأ بالنجس لأن النجاسة الواقعية ثابتة على حالها. إذن فلا يعقل بلحاظ الدليل الثاني، و يعقل بلحاظ الدليل الأول.

و بعبارة أخرى، إن التفكيك بين دليل «لا- صلاة إلا بطهور»، و دليل «لا- تتوضأ بالماء النجس»، إن كان يراد به التفكيك بلحاظ الحاكمية من النحو الثاني فهو تفكيك غير معقول، و إن كان يراد به التفكيك بلحاظ الحاكمية من النحو الأول فهو تفكيك معقول بين الأول و الثاني و ذلك بأن يستظهر من الدليل الأول بأن موضوعه جامع الطهارة، و دليل قاعدة الطهارة بلحاظ تعبدها بالطهارة فردا من هذا الجامع فتكون واردة على دليل شرطية الطهارة، و أما بلحاظ الدليل الثاني و هو لا تتوضأ بالماء النجس، و إن كان دليل قاعدة الطهارة يتعيّن لنا بعدم النجاسة أيضا لكن لا يعقل أن يثبت فردا حقيقيا من عدم النجاسة إلا إذا قيل بالتصويب و انقلاب هذه الطهارة الظاهرية إلى طهارة واقعية و هو خلف، و بهذا يتميّز الدليل الأول عن الدليل الثاني.

نعم يبقى هنا شيء واحد على صاحب الكفاية و هو أنه كيف يستظهر أن دليل الشرطية موضوعه جامع الطهارة مع أن المنصرف من الطهارة في الدليل هو الطهارة الواقعية لا جامع الطهارة الأعم من الواقعية و الظاهرية و إلا لو كان

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧١

المستظهر هو جامع الطهارة إذن لكان بالإمكان أن نستظهر من دليل لا- تتوضأ بالماء النجس جامع النجاسة فلو ثبتت نجاسة ماء بالاستصحاب يلزم أن يكون الوضوء به باطلا، إذن فهنا يبقى جواب على ذمة صاحب الكفاية و هو أنه كيف استظهر هناك جامع الطهارة و لم يستظهر هنا جامع النجاسة؟.

إذن فخلاصة الإجابة الأولى، أنها كانت مبنية على كون حاكمية أصالة الطهارة على دليل الشرطية، «لا صلاة إلا بطهور» حاكمية ورودية. حيث يكون دليل قاعدة الطهارة موجد لفرد حقيقة من موضوع دليل الشرطية.

و بناء عليه لا يكون دليل قاعدة الطهارة- «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر»- هو المتكفل لسعة دائرة الشرطية، ليقال بأنه كيف يجمع بين مطلبين طوليين بين أصل إنشاء الطهارة الظاهرية، و توسعة الشرطية لها، بل تمام نظر دليل قاعدة الطهارة يكون إلى إنشاء الطهارة الظاهرية، إمّا سعة دائرة الشرطية فيكون على ذمة دليل الشرطية و على عهدة استظهار جامع الطهارة من إطلاق دليل الشرطية.

٢- الإجابة الثانية: على اعتراض المحقق النائيني، و هي مبنية على الشكل الآخر للحكومة، أى على أن تكون حاكمية دليل قاعدة الطهارة، على دليل الشرطية، حاكمية تنزيلية و ادعائية، من قبيل «جارك قريبك» مفاد الدليل الحاكم، تنزيل غير الموضوع منزلة الموضوع بلحاظ حكمه و استطرافا لإيصال حكم الموضوع إلى أحد أفراد غير الموضوع بالتنزيل و الادعاء إن هذا الغير هو كأحد أفراد موضوع الحكم، إذن فيكون الدليل الحاكم بنفسه ناظرا إلى توسعة دائرة الحكم و تعميمه لهذا الشرط الجديد.

و بناء على هذا يجاب على المحقق النائيني بأن ما اعترض به، مبنى على أن يكون موضوع التوسعة هو الطهارة الظاهرية فإنه إذا كان هكذا، إذن فهنا موضوع و محمول، الموضوع هو الطهارة الظاهرية و المحمول هو توسعة الشرطية لها، و قد تكفل دليل قاعدة الطهارة بنظر واحد لكلا الأمرين الموضوع و المحمول معا و هذا غير معقول لأنه نسأل من قال بأن موضوع التوسعة هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٢

الطهارة الظاهرية؟. بل موضوع التوسعة هو مشكوك الطهارة يعنى ما نسميه بموضوع الطهارة الظاهرية، فلسان دليل قاعدة الطهارة يقول: «بأن كل ما لم تعلم بأنه قدر واقعا فهو منزل منزلة الطاهر الواقعي في الشرطية، فمشكوك الطهارة و النجاسة هو موضوع الحكم عليه بالتوسعة».

و من الواضح أن ذات المشكوك أمر مفروغ عنه قبل قاعدة الطهارة، لأن المشكوك هنا أمر واقعي خارجي، فالإنسان إذا شك بأن ثوبه طاهر أو نجس، فمشكوكية المشكوك هنا ليس أمرا أنشئ بهذه القاعدة و إنما المشكوك موجود قبل هذه القاعدة، غايته أن القاعدة تقول حينئذ، إن هذا الثوب المشكوك بمنزلة الطاهر في الشرطية و الحكم، و عليه فلم ينشئ الموضوع و المحمول بجعل

واحد، و أما الطهارة الظاهرية فهي منتزعة عن هذا التنزيل لا أنها موضوع لهذا التنزيل كما يتخيل. فإنه بلحاظ أن الشارع نزل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في موضوع دليل الشرطية و الأحكام، انتزع حينئذ من هذا عنوان، أن هذا طاهر تنزيلا، فالطهارة الظاهرية منتزعة عن التنزيل لا أنها موضوع للتنزيل حتى يلزم إشكال الميرزا.

و ملخص الجواب على الميرزا أن يقال، بأنه بناء على التنزيل و الحكومة بمعناه، يجب، بأن موضوع هذا التنزيل، ليس هو الطهارة الظاهرية، ليقال، بأنه كيف يمكن لجعل واحد أن يتكفل التوسعة و موضوع هذا التوسعة في وقت واحد، و إنما موضوع التنزيل و التوسعة، هو نفس مشكوك الطهارة، فكأنه قال، إن مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر، و ما يسمى بالطهارة الظاهرية، منتزع عن مثل هذا التنزيل، لا أنه حكم آخر وقع موضوعا لهذا التنزيل.

و بهذا تبين أن اعتراضات الميرزا على صاحب الكفاية بصيغها التي مرت لا يصح شيء منها.

و الصحيح في الجواب على كلام صاحب الكفاية هو أن يقال، إن قاعدة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٣

الطهارة «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» يواجه و يقابل دليلين واقعيين كما تقدم.

أ- الدليل الأول: هو دليل نجاسة الشيء، أي دليل نجاسة ملاقي البول في الواقع حال كوني لا أعلم، فأجرى قاعدة الطهارة فيه.

ب- الدليل الثاني: و هو دليل اشتراط الصلاة بالطهارة، لا صلاة إلا بطهور، حيث أن النجس لا تجوز الصلاة فيه.

و في تشخيص مفاد قاعدة الطهارة يوجد بحثان.

١- البحث الأول: في نسبة قاعدة الطهارة إلى الدليل الأول، و هو دليل أصل النجاسة الواقعية القائل، بأن كل ما لاقى مع البول فهو

نجس، فهنا يبحث بأن دليل قاعدة الطهارة، هل يمكن أن يكون مخصصا لذلك الدليل الواقعي أو لا يمكن؟.

و في هذا البحث لا معنى للحاكمية لأن كلا من الدليل الأول و دليل قاعدة الطهارة في عرض الآخر، لأن هذا الدليل يقول، نجس، و

ذاك الدليل يقول، طاهر، فهذا الثوب نجس بحكم الدليل الواقعي، و طاهر بحكم دليل قاعدة الطهارة، كل شيء لك طاهر حتى تعلم

أنه قدر، فالدليلان عرضيان ليس أحدهما محققا لموضوع الآخر، فلو كان هناك شيء فهو تخصيص لا حاكمية و حينئذ يقع الكلام،

في أن دليل قاعدة الطهارة، «كل شيء لك طاهر»، هل هو مخصص لدليل النجاسة، فيقتيد دليل النجاسة و يخصصه بصورة «العلم» مثلا

فتكون حينئذ النجاسة الواقعية مقيدة بصورة العلم بها، فمن لا يعلم. بها فلا نجاسة واقعا في حقه كما هو ظاهر دعوى صاحب الحدائق.

و بناء عليه لو فرضنا التخصيص في المقام حينئذ تصبح قاعدة الطهارة حكما واقعا و طهارة واقعية لا ظاهريه، و الصلاة بها صلاة واقعية

لا ظاهريه و عليه فلا إشكال في الإجزاء حينئذ.

و قد ذكرنا في الفقه في الجزء الثاني من شروح العروة الوثقى، بأنه لا

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٤

يمكن استظهار كون قاعدة الطهارة مخصصة لدليل النجاسة في المقام. إذن فلا بد من أخذ عدم التخصيص أصلا موضوعيا لأننا نتكلم

في الأحكام الظاهرية، فلو قلنا بالتخصيص لما صارت الطهارة حكما ظاهريا بل صارت قاعدة الطهارة حكما واقعا، إذن فلا بد في

المقام أن نأخذ عدم تخصيص دليل النجاسة الواقعي أمرا مفروغا عنه، و أن دليل قاعدة الطهارة حكم ظاهري، و حينئذ ننقل إلى

البحث الثاني.

٢- البحث الثاني: و هو نسبة دليل قاعدة الطهارة إلى دليل الشرطية، لا صلاة إلا بطهور. و حينئذ يقال، بأن مفاد دليل قاعدة الطهارة-

بعد الفراغ عن عدم كونه مخصصا لدليل النجاسة- مفاده طهارة ظاهريه تنزيليه و ادعائية لا واقعية.

و عليه فيقع الكلام في أن تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي يكون بأحد لحاظين.

١- اللحاظ الأول: هو أن يكون تنزيل الطاهر الظاهري، مشكوك الطهارة، منزلة الطاهر الواقعي، بلحاظ موضوعيته للأحكام الشرعية

المجعولة من قبل الشارع و التي منها الشرطية، و مقتضى ذلك حينئذ إسرائ الأحكام الشرعية الواقعية المترتبة على الطاهر الواقعي إلى الطاهر الظاهري، و بهذا تتم حاكمية صاحب الكفاية فتفيد الحكومة الواقعية و التوسعة الحقيقية للشرطية.

٢- اللحاظ الثاني: هو أن يكون تنزيل الطاهر الظاهري، مشكوك الطهارة، منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ موضوعيته للجري العملي و الوظيفة العملية في عالم العمل و عالم الامتثال و العصيان، و عليه فلا يكون هذا التنزيل بلحاظ موضوعيته للأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع و منها الشرطية، إذن لا معنى لدعوى حكومته دليل الطهارة في المقام على دليل الشرطية لأن لسان دليل الطهارة قاصر عن توسعة دائرة الشرطية إذن هو غير ناظر إلى تنزيل الظاهري منزلة الطاهر الواقعي و إنما جلّ وظيفته تشخيص الوظيفة العملية للمكلف عند شكه و حيرته، و بناء على هذا لا يثبت الإجزاء لأن الواقع لم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٥

يسقط بعد بمجرد التأمين العملي في حالة الشك.

إذن فجوهر القضية هو أن نعرف بأن مفاد دليل قاعدة الطهارة هل هو تنزيل الطاهر الظاهري منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ موضوعيته للأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع و التي منها الشرطية أو بلحاظ موضوعيته للجري العملي في مقام الشك و التردد؟. و حينئذ يقال بأن كون هذا التنزيل أخذ في موضوعه الشك، يجعله يختلف عن التنزيلات الأخرى التي لم يؤخذ في موضوعها الشك، فإن التنزيل في سائر الموارد التي لم يؤخذ في موضوعها الشك مثل «جارك قريبك» و «الصلاة في البيت طواف»، و إن كان هو اللحاظ الأول، أي الحكومة و التوسعة الواقعية للأحكام، بل هذا المتعين في أكثر الموارد.

لكن في موارد أخذ الشك في موضوع التنزيل، إن لم يكن قرينه أو استظهار و لو من نفس أخذ الشك و التردد في لسان التنزيل، على إرادة اللحاظ الثاني أي لحاظ عالم الجري العملي و لو بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفية الارتكازية، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال من هذه الناحية بحيث لا يبقى للكلام ظهور في التنزيل باللحاظ الأول، و هذا ينافي إمكان إثبات الإجزاء بملاك التوسعة الواقعية و اللحاظ الأول. و مما يؤيد إرادة اللحاظ الثاني في القاعدة، و هو كون التنزيل في المقام، بلحاظ الجري العملي. ذيل موثقة عمّار حيث يقول، «إذا علمت فقد قدر». و هذا يعني أن مجرد العلم بالقذارة يوجب نفوذ آثار القذارة من الآن و لكن مقتضى إطلاق دليل الإنفاذ أنه ينفذ من أول الأمر، يعني زمان الإنفاذ الآن، لكن ينفذ بلحاظ تمام مدلوله، يعني من الآن يحكم بتمام آثار النجاسة السابقة على العلم بها و التي منها بطلان العمل السابق و لزوم الإعادة، و هذا معناه أن الشرطية لم تتوسع حقيقة، و إلّا لما نفذ العلم من الآن بلحاظ تمام مدلوله، و عليه فإذا استظهرنا من ذيل الموثقة أن المولى في مقام إثبات هذه العناية، و هي عناية إنفاذ العلم من حين حدوثه بلحاظ تمام مدلوله حيث يكون للعلم أثر قبلي، فهذا بنفسه يكون قرينه على أن التنزيل في

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٦

صدر الموثقة تنزيل ظاهري صوري و بلحاظ مقام الجري العملي.

و احتمال استظهار مدلول هذا الإطلاق كاف لسريان الإجمال إلى صدر الموثقة، و بهذا يتبين أن هذا التقريب للإجزاء غير صحيح.

٢- التقريب الثاني: لإجزاء الحكم الظاهري هو دعوى أن أدلة الحجية تكفل جعل الأحكام الظاهرية بنحو السببية لا بنحو الطريقية الصرفة،

و السببية ذات معان يجمعها مطلب واحد، و هو أن هذه الأعمال التي يوتى بها على طبق الحكم الظاهري واجدة للملاك حتى لو كانت مخالفة للواقع و هذا بخلاف ما إذا قيل بالطريقية الصرفة، فإنه إذا قلنا بأن حجية الإمارات و الأصول بنحو الطريقية الصرفة و الاستطراق إلى الواقع، إذن من لم يصل إلى الواقع لا يحصل شيئاً أصلاً لأنه لم يصل إلى ذى الطريق، بينما إذا قيل بالسببية و أن هذه الأعمال الظاهرية ذات ملاكات و واجدة للملاكات، حينئذ قد يقال بالإجزاء على أساس أنه قد استوفى الملاك، و مع استيفاء الملاك الواقعي لا موجب للإعادة و لا القضاء.

## [تخرجات جعل الحجية للإمارات و الاصول

## إشارة

و تحقيق الكلام بما يناسب هذه المسألة هو، إن الاحتمالات بدوا فى جعل الحجية فى أدلة حجية الإمارات أو الأصول متعددة.

## الاحتمال الأول:

هو القول بالسببية، و هو ما يصطلح عليها أصحابنا بالسببية الأشعرية [١٥٦] و مفادها فرض أنه ليس لله تعالى أحكام واقعية محفوظة فى المرتبة السابقة على ما تؤدى إليه الإمارة أو الأصل، بل حكم الله تعالى يدور مدار مؤدى هذه الإمارات و الأصول و الحجج، و هذه أعلى مراتب السببية، و هذه السببية بقطع النظر عن صحة نسبتها و عدمها إلى الأشعرى، فهى مساوقة مع الإجزاء و التصويب معا حيث تنكر أى حكم واقعى مجعول مستبقا قبل مؤدى الإمارات و الأصول، و عليه لا مجال فيها عن الكلام حول إجزاء الحكم الظاهرى عن بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٧

امثال الحكم الواقعى و عدم إجزائه، لأن الحكم الظاهرى على مقتضى الإمارات هو حكم الله الواقعى، و عليه فلا معنى للكلام حول إجزاء أمر عن أمر إذ لا يوجد إلّا أمر واحد هو ما كان على طبق الإمارة و الحجية.

## الاحتمال الثانى:

و هو ما يعرف عند أصحابنا بالسببية المعتزلية، و مفاد هذه السببية الإقرار بوجود إحكام واقعية مجعولة لله تعالى سابقة على قيام الإمارة و الأصل، لكن كل حكم واقعى سابق على قيام الإمارة هو مغنيا بعدم قيام الإمارة على خلافه، فهو حكم واقعى ما لم تقم إمارة أو أصل على خلافه و لكن من حين قيام إمارة أو أصل على خلافه يسقط هذا الحكم الواقعى. و هذه السببية هى أيضا تستلزم التصويب و الإجزاء معا، لوضوح أن معنى كون الحكم الواقعى مغنيا، ارتفاع هذا الحكم الواقعى و إلغاؤه من حين وجود الغاية، أى قيام الإمارة أو الأصل على الخلاف حيث لا يبقى حكم واقعى لله وراء حكم الإمارة أو الأصل، و هذا هو معنى التصويب، و هو مساوق للإجزاء حيث لا يبقى إلّا أمر واحد بعد قيام الإمارة أو الأصل ليقع الكلام فى إجزاء أمر عن أمر.

## الاحتمال الثالث:

و هو مباين للاحتمالين السابقين، و حاصله الطريقية الصرفة فى أدلة الأحكام الظاهرية و أدلة الحجج و الإمارات و الأصول، و هو الاحتمال الذى حققناه ثبوتا و اخترناه إثباتا فى مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية و حاصل هذا الاحتمال هو أن جعل الأحكام الظاهرية لم ينشأ إلّا بداعى الحفاظ على الملاكات الواقعية المتراحمه فى مرحلة الحفظ بالقدر الممكن مع مراعات الأهم فالأهم و من هنا فليست الأحكام الظاهرية إلّا طرقا موصلة إلى الأحكام الواقعية و مجعولة بقصد حفظ ملاكات الأحكام الواقعية. و بناء عليه فهذا يساوق عدم الإجزاء و عدم التصويب، لوضوح أنه فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٨

مورد المخالفه مع الواقع يكون الحكم الواقعى محفوظا فى نفسه، و بمقتضى إطلاق دليل الحكم الواقعى بقاؤه و فعليته و بالتالى وجوب الإعادة، و مقتضى إطلاق دليل القضاء هو وجوب القضاء، لأنه لم يحصل فى الوظيفة الظاهرية استيفاء للحكم الواقعى إذ نكتة جعل الطريقية هى الاستطراق إلى الواقع و إيصال الشاك إليه، و المفروض أن النكتة تخلفت، و الشاك لم يصل، و لم يستوفى ملاك الواقع، و معنى هذا، لزوم الإعادة، و القضاء، و عدم الإجزاء.

**الاحتمال الرابع:**

هو الالتزام بأدلة الحجج والإمارات والأصول لوجود مصالح وملاكات في مؤدياتها حفاظا على ظهور الأمر بسلوكها في كونه أمرا حقيقيا لنشوءه من مصلحة حقيقية في مؤدى هذه الإمارة أو الأصل، وذلك في مقابل كونه أمرا طريقيا، بدعوى أنه كما أن ظاهر الأمر أنه نفسى في مقابل الغيرى، وعينى في مقابل الكفائى، وتعيينى في مقابل التخييرى، فهو كذلك ظاهر في أنه حقيقى في مقابل الطريقي، إذن فهو ناشئ من مصالح قائمة بمتعلقه لا أنه مجرد خادم و موصل إلى أمر آخر.

وإدعاء كون أدلة الإمارة والأصول والحجج بأنها ناشئة من مصالح وملاكات في متعلقاتها لإعطاء الأمر الظاهرى صفة الأمر الحقيقى مقابل الأمر الطريقي، مثل هذا، نحو من السببية لكن دون أن يلزم منه تصويب أو أجزاء لوضوح أن غاية ما يقتضيه ظهور الأمر فى الحقيقية فى موارد الإمارات، فى مقابل الطريقيه، هو أن هناك مصلحة بالإتيان بما أخبر الثقة عن وجوبه دون أن يثبت بذلك أن المصلحة الكائنة فى مؤدى الإمارة أو الأصل من سنخ المصلحة الكائنة فى الحكم الواقعى حيث يستوفى بها ملاك الواجب الواقعى، فلو فرض أن الواجب الواقعى هو صلاة الجمعة، فأخبرت الإمارة عن وجوب صلاة الظهر، وفرضنا أن خطاب صدق العادل يكشف عن وجود مصلحة فى صلاة الظهر، إلا أن هذا لا يقتضى أن تكون هذه المصلحة فى مؤدى الإمارة هى عين المصلحة والملاك فى الحكم الواقعى القائم فى صلاة الجمعة و عليه فلا

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٧٩

استيفاء إذن لملاك الحكم الواقعى، إذن فتمسك بمقتضى إطلاق دليل الواجب الواقعى لبقاء خطابه و ملاكه، فتجب الإعادة، و هذا معناه عدم التصويب و عدم الأجزاء.

**الاحتمال الخامس:**

و هو القول بالسببية، بمعنى وجود مصالح فى جعل الأحكام الظاهريه من أجل دفع شبهة «ابن قبه» القائلة بأن تفويت مصلحة و الإلقاء فى المفسدة قبيح عقلا على المولى، فلأجل أن لا يكون فى جعل الأحكام الظاهريه تفويت و إلقاء فى المفسدة، يلتزم بوجود مصلحة فى نفس جعل الأحكام الظاهريه دون متعلقاتها فيكون نفس جعل الحكم الظاهرى لمصلحة فى هذا الجعل يتدارك بها قبح تفويت المصلحة الواقعية.

و بناء على هذا الاحتمال، أيضا، لا- أجزاء و لا- تصويب، لوضوح أن هذه المصلحة قائمة بنفس الجعل و ليست مصلحة استيفائية يستوفى بها الملاك الواقعى القائم فى الأحكام الواقعية، و بمقتضى إطلاق دليل الحكم الواقعى لا بدّ من الإعادة لإحراز استيفاء ملاكه و تدارك المصلحة الواقعية مع بقاء إطلاق خطابه.

**الاحتمال السادس:**

و هو احتمال السببية، بمعنى المصلحة السلوكية كما جاءت فى كلمات المحقق النائنى، فى مقام دفع شبهة «ابن قبه»، من أجل قبح تفويت مصلحة الواقع و الإلقاء فى المفسدة، و فرق هذه المصلحة السلوكية عن سابقتها فى الاحتمال الخامس، هو أن المصلحة هناك كانت قائمة فى نفس جعل المولى للحكم الظاهرى، بينما هنا، فالمصلحة قائمة فى فعل المكلف و عمله بعنوانه الثانوى الذى هو سلوك طريق الإمارة و أتباعها بالمقدار الذى يفوت الواقع، فأى سلوك و اتباع بالمقدار الذى يفوت معه الواقع تحصل معه مصلحة تداركية يستوفى بها ذلك الواقع و بهذا لا يبقى إشكال لابن قبه، لأن إشكاله كان يقول

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٠

بأن جعل الحجية لخبر الثقة فيه تفويت لمصلحة الواقع كما لو أخبر العادل عن وجوب الظهر و كان الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة أو بالعكس، حينئذ يقال «لابن قبة»، أنه بقدر ما يفوت من الواجب الواقعي بسلك الإمامة، يكون بسلكها بما هو سلوك، مصلحة يتدارك و يستوفى بها الخسارة التي تفوت من هذه الناحية.

و الخلاصة، هي أن المصلحة الملحوظة في الاحتمال الخامس كانت مصلحة يتدارك بها قبح التفويت على المولى مع أن هذا التفويت حاصل، غايته أنه تفويت لا قبح فيه لوجود عذر للمولى فيه. بينما هنا في الاحتمال السادس يفترض مصلحة بحيث لا يبقى معها تفويت لأنها مصلحة تداركية لكن بمقدار العمل على طبق الإمامة. و حينئذ بناء على هذا الاحتمال لا إشكال في عدم الإجزاء إذا انكشف الخلاف في الأثناء و عدم التصويب أيضا، و ذلك لأن هذه المصلحة السلوكية إنما يحصل بها التدارك بمقدار ما يفوت من الواقع، و من الواضح هنا أن الإمامة لم تفوت على المكلف صلاة الظهر، نعم هي فوتت عليه مصلحة فضيلة أول الوقت لأنها أشغلته بصلاة الجمعة، أما مصلحة أصل الصلاة الأدائية، لم تفوته عليه، لارتفاع التعبد في أثناء الوقت، و حينئذ لا يبقى موجب لبرهان «ابن قبة» في قبح تفويت مصلحة الواقع، و ذلك لوجود مصلحة تداركية لأصل الصلاة الأدائية و إن فاته مصلحة فضيلة أول الوقت، و مقتضى إطلاق دليل الواقع وجوب الإعادة و عدم الإجزاء.

هذا إذا انكشف الخلاف. و أما لو استمر به الجهل و استمرت حجية الإمامة إلى أن انتهى الوقت فلا بد من فرض أن الإمامة تتدارك تمام الخسارة.

لكن يبقى الكلام هنا في وجوب القضاء و عدمه، و هنا يقال كما ذكر السيد الخوئي [١٥٧] بأنه لا يجب عليه القضاء بعد ذلك و ذلك لأن القضاء فرع الفوت و الخسارة، «اقض ما فات كما فات»، و هنا لم تحصل خسارة لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨١

المفروض أن خسارة فوت الصلاة الأدائية تداركتها الإمامة و جبرتها بالمصلحة السلوكية و عليه فلا فوت، إذن فلا يجب القضاء. و لكن الصحيح وجوب القضاء في المقام، لأن ما تداركته مصلحة سلوك الإمامة إنما هو بمقدار ما فات بسبب سلوك الإمامة، و ما فات بسلك الإمامة إنما هو مصلحة الوقت لا مصلحة ذات الصلاة التي يتحفظ عليها دليل وجوب القضاء [١٥٨]، سواء قلنا بأن القضاء بالأمر الأول «صل في الوقت» أو أنه بأمر جديد إذ هنا مصليتان، مصلحة في إيقاع نفس الصلاة، و مصلحة في خصوص إيقاع الصلاة في الوقت، و دليل «صل في الوقت» يتحفظ على كلتا المصلحتين، و أما دليل وجوب القضاء سواء كان بالأمر الأول أو بالأمر الثاني فإن لسانه على كل حال لسان تدارك ما تبقى، إذن فهو في مقام استيفاء المصلحة القائمة في أصل الصلاة و بجامع الصلاة، و معنى هذا، أن الإمامة الدالة على وجوب صلاة الجمعة و بقيت معمولا- بها إلى آخر الوقت قد فوتت على المكلف مصلحة فضيلة أول الوقت.

أما مصلحة ذات الصلاة فلم تفت لإمكان الحفاظ عليها، بالإتيان بها خارج الوقت، و هذا معناه لزوم الإتيان بها خارج الوقت و هو معنى القضاء.

نعم لو قلنا بأن دليل وجوب القضاء ليس في مقام تدارك و استيفاء شيء من المصلحة الملحوظة في الأمر الأدائي بل له مصلحة أخرى قائمة به، و لو قلنا بأن تمام مصلحة الصلاة الأدائية تسقط بانتهاؤ الوقت و تستوفى بالمصلحة السلوكية إذا قلنا هكذا، حينئذ بناء على هذا لا بأس بالقول بعدم وجوب القضاء لأن المصلحة بتمامها قد استوفيت في المقام و لم يبق شيء للتدارك بالقضاء.

لكن هذا خلاف ظاهر دليل وجوب القضاء، فإن ظاهره تدارك شيء مما مضى لا أنه تأسيس مصلحة جديدة و ملاك جديد، و عليه فبناء على هذا الاحتمال السادس ينبغي القول بوجوب الإعادة و وجوب القضاء لأن دليل

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٢

وجوب القضاء لسانه لسان التدارك و طلب استيفاء بعض ما مضى.

و عليه فهذا الاحتمال حاله حال الاحتمالات السابقة من ناحية عدم الإجزاء و عدم التصويب.  
و إلى هنا يتضح أن الاحتمال الأول و الثاني يقتضيان الإجزاء و التصويب، بينما الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس و السادس يقتضى عدم الإجزاء و عدم التصويب.

#### تنبيه:

كان المقصود من التصويب أنفاً، أن قيام الحجّة أو الإمارة أو الأصل، يحدث تغييراً في الخطاب الواقعي و الإرادة المولوية الواقعية بنحو من أنحاء التغيير قبل العمل بالإمارة، بل يحدث هذا التغيير في الإرادة المولوية بمجرد قيام الحجّة و الإمارة على خلاف الواقع، بينما الإجزاء هو عبارة عن حصول تغيير في الخطاب الواقعي و إحداث مصلحة في الجرى على طبق الإمارة يتدارك بها بعض مصلحة الواقع، لا- بمجرد قيام الإمارة على خلاف الواقع، و كانت خلاصة الاحتمال السادس القائل بالمصلحة السلوكية، هي أن يكون في سلوك الإمارة مصلحة يجبر بها بمقدار ما فات على المكلف بسبب سلوك هذه الإمارة لا بمجرد قيام الحجّة على خلاف الواقع.

#### الاحتمال السابع:

هو ما ذكره المحقق الأصفهاني [١٥٩]. بهدف تصوير فرضية يصور فيها الإجزاء دون الوقوع في محذور التصويب، و هذه الفرضية هي أن يقال بالسببية بمعنى أن قيام الإمارة المخالفة للواقع يحدث ملاكاً فيما قامت عليه- أى في مؤداها، حيث يكون مؤدى الإمارة، كصلاة الجمعة مثلاً، وافياً بالغرض الواقعي و تكون على حدّ صلاة الظهر من حيث وفائها بالملاك الواقعي، و بعبارة أخرى، إن قيام الإمارة يحدث مصلحة و ملاكاً في مؤداها يفى بمصلحة

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٣

و ملاك الواقع المطلوب و هو صلاة الجمعة مطلقاً سواء فات على المكلف شيء أو لم يف و لكن هذه المصلحة في مؤدى الإمارة في عرض مصلحة الواقع و ليس من قبيل المصلحة السلوكية التي هي في طول مصلحة الواقع و التي هي جبران لمقدار ما يفوت من الواقع.

و من الواضح أن هذه الفرضية توجب الإجزاء لحصول الغرض، لأنه بالإتيان بمؤدى الإمارة يستوفى الملاك الواقعي سواء انكشف الخلاف في الأثناء أو بعده و بناء على هذا لا داعى لوجوب الإعادة.

لكن هنا يسأل، فى أنه إذا كان مؤدى الإمارة حاملاً للملاك الواقعي، إذن يلزم بمجرد قيام الإمارة أن ينقلب الملاك الواقعي من تعيينى إلى تخيبرى بين الحكم الواقعي و ما أدت إليه الإمارة بعد أن أصبح مؤدى الإمارة كالواجب من حيث وفائه بتمام الملاك الواقعي كما يلزم منه التبدل فى الإرادة التعيينية للمولى إلى إرادة تخيبرية للجامع بين مؤدى الإمارة و الواجب الواقعي، و هذا تصويب. و من هنا حاول المحقق الأصفهاني تقديم عدة بيانات على استحالة انقلاب الإرادة التعيينية للمولى إلى إرادة تخيبرية، رغم صيرورة الملاك قائماً بالجامع بين مؤدى الإمارة و الحكم الواقعي.

البيان الأول: هو عدم معقولية جعل الأمر بالجامع بين الظهر و الجمعة. و تبدل الأمر الواقعي من الأمر التعيينى إلى الأمر التخيبرى بالجامع بقيام الإمارة، و ذلك أن الملاك القائم بمؤدى الإمارة إنما كان قائماً بمؤدى الإمارة، و هى صلاة الجمعة، لا بعنوان أنها صلاة الجمعة، و إلّا فهى صلاة الجمعة قبل قيام الإمارة عليها، و إنما صارت صلاة الجمعة واجدة للملاك بقيام الإمارة المخالفة للواقع بما هى مخالفة للواقع، إذن فهذا الوجوب التخيبرى المدعى حدوثه لا بدّ و أن يكون وجوباً تخيبرياً بالجامع منوطاً بقيام الإمارة على الخلاف، فإن لم تقم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٤

الإمارة على خلاف الواقع فيجب الظهر تعيينا وحينئذ يصبح واضحا استحالة جعل الأمر بالجامع وذلك لاستحالة [١٦٠] وصوله إلى المكلف و إحرازه له لأن إحرار الوجوب المشروط لا يكون إلّا بإحراز شرطه الذي هو قيام الإمارة المخالفة للواقع.

و من الواضح أن المكلف إذا علم بمخالفة الإمارة للواقع فسوف ترتفع حجيتها، و حينئذ سوف يجب عليه صلاة الظهر تعيينا لأنه خرج عن موضوع دليل الحجية، لأنه لم يبق شاكا.

و إن فرض أنه لم يعلم بمخالفتها للواقع و كان شاكا، إذن فلم يحرز الشرط في الوجوب، لأن الشرط في وجوب الجامع تخيرا هو قيام الإمارة على خلاف الواقع.

إذن فوجوب الجامع سنخ وجوب لا يعقل وصوله و لا يعقل إحرازه، لأن شرطه قيام الإمارة المخالفة للواقع و هذا الشرط إن علم، فقد خرج المكلف عن كونه شاكا و بهذا يخرج عن موضوع دليل الحجية، و به تسقط الإمارة عن الحجية، و إن لم يعلم إذن هو لم يصل الشرط إليه، إذن لم يصل المشروط إليه، إذن هو لم يعلم بتوجه الأمر بالجامع إليه.

و قد أجب عن هذا البيان، بما مجمله، أنه بالإمكان فرض الأمر التخييري بالجامع مع أخذ قيد الإمارة المخالفة في أحد شقي الواجب التخييري لا- الوجوب، فالوجوب من أول الأمر مطلق ثابت في حق كل مكلف دون أن يكون مقيدا بقيام إمارة مخالفة للواقع، و من قامت عنده الإمارة يعلم بأنه يمثل هذا الجامع ضمن أحد شقيه على كل حال.

و أما تفصيل الجواب هو أن يقال، أن هذا البيان إنما يكون صحيحا إذا فرض أننا أخذنا الشرط قيما في الوجوب، لأن وصول الوجوب موقوف على

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٥

وصول شرطه، و شرطه لا يعقل أن يصل في المقام.

و لكن إذا أخذنا هذا الشرط قيما في الواجب لا في الوجوب، فإن الوجوب التخييري مطلق من أول الأمر و ثابت على كافة المكلفين دون أن يكون مشروطا بمن قامت عنده الإمارة على الخلاف، و إنما هو وجوب مطلق متعلق بالجامع بين صلاة الظهر، التي هي المأمور به الواقعي و صلاة الجمعة المقيّدة بأن تكون مفاد إمارة كاذبة، و هذا القيد كبقية القيود في الجمعة مثل الخطبة و العدد، في كونها مفاد إمارة كاذبة، و حينئذ، يكون هذا الشرط قيما في أحد عدلي الواجب التخييري، إذن مثل هذا الوجوب يمكن وصوله إلى المكلف، و بهذا يمكن للمكلف الذي قامت عنده الإمارة أن يمثل هذا الجامع عن طريق امتثاله أحد شقيه على كل حال، غاية الأمر، أن المكلف إذا لم تقم عنده إمارة مخالفة، فحينئذ أحد فردي هذا الجامع لا يتحقق، و هو الجمعة في المثال، و لكن الوجوب على كل حال قائم بالوصول بالنسبة إليه.

إذن فهذا البيان قائم على تخيل أن الشرط شرطا في الوجوب، مع أنه بالإمكان أن يؤخذ شرطا للواجب، إذن فهذا البيان غير تام. البيان الثاني: لاستحالة انقلاب الإرادة المولوية في التعينية إلى التخييرية هو أن الجامع بين صلاة الظهر و الجمعة لو فرضنا أن القيد قيما في الواجب، أي صلاة الجمعة التي قامت الإمارة على وجوبها خلافا للواقع، و حينئذ هذا الجامع لا يتحقق و لا يتعقل إلّا مع الوجوب التعيني لصلاة الظهر. لأنه من دون وجوب تعييني لصلاة الظهر، لا يبقى معنى لصلاة الجمعة التي قامت الإمارة فيها على خلاف الواقع إذ لا- واقع حينئذ في البين حتى تقوم الإمارة على خلافه لأن هذا الجامع هو جامع بين فردين و أحد هذين الفردين لا يتعقل إلا مع الوجوب التعيني و الإرادة التعينية لصلاة الظهر إذ لو لم تكن الإرادة التعينية لصلاة الظهر محفوظة فلا يتعقل قولنا صلاة الجمعة التي قامت الإمارة فيها على خلاف الواقع إذ أي متى كان هناك واقع حتى تقوم الإمارة على خلافه،

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٦

إذن فهذا الجامع سنخ جامع لا يتعقل إلّا مع انحفاظ الوجوب التعيني لصلاة الظهر فكيف يكون منفكا عن هذا الوجوب التعيني.

و كيف ينقلب هذا الوجوب التعيني إلى وجوب تخييري، إذ بمجرد زوال هذا الوجوب التعيني يزول تعقل هذا الجامع.



و بعبارة أخرى أن الجامع بين الواقع و مؤدى الإمارة المخالفة للواقع ليس له تقرّر لو لا الأمر التعيينى بالواقع، إذ لو كان الأمر الواقعى تخييريا لما أمكن تعلق الإمارة بما يخالف الواقع.

و يجاب عن هذا البيان، بأن الجامع بما هو مفهوم من المفاهيم يمكن تعقله حتى قبل الوجوب التعيينى، و إنما لا يوجد فى الخارج فى ضمن أحد فرديه إلّا بعد الوجوب التعيينى.

و توضيحه، إن الجامع بين الظهر و الجمعة القائمة الإمارة فيها على خلاف الواقع، هذا الجامع كمفهوم من المفاهيم تتعقله بلا حاجة إلى وجوب تعيينى، و هذا التعقل الذى هو شرط فى جعل الوجوب التخييرى على الجامع هو موجود قبل الوجوب التخييرى، نعم هذا الجامع، أحد فرديه المقيّد بالإمارة المخالفة للواقع، هذا الفرد لا يعقل وجوده خارجا إلّا مع الوجود التعيينى، و فرق بين أن يكون هذا الجامع ممّا لا يعقل تقرّرا و مفهوم ما قبل الوجوب التعيينى، و بين أن لا يعقل وجودا و تحققا فى ضمن أحد الفردين قبل الوجود التعيينى.

و ما هو واقع فى المقام، هو أن هذا الجامع ممّا لا يعقل وجودا و خارجا فى ضمن أحد الفردين، و هو مؤدى الإمارة، إلّا مع وجوب تعيينى فى الواقع، لا أنه لا يعقل تقرّرا و تصورا إلّا مع وجوب تعيينى. و لذلك كان هذا البيان لا يرجع إلى محصل.

و حقيقة المطلب أنه فى مثل هذه الفرضية يستحيل تعلق الإرادة التعيينية للمولى بصلاة الظهر، لأن الإرادة التعيينية لصلاة الظهر كما بينا فى بحث

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٧

الإرادة و الاختيار، من أن الإرادة إنما تنشأ من مصلحة و ملاك فى متعلقها لا فى نفسها، إذن فهذه الإرادة التعيينية لصلاة الظهر موقوفة على ملاك تعيينى فى متعلقها، و المفروض أنه لا يوجد ملاك تعيينى لصلاة الظهر لأن المفروض أن صلاة الجمعة بديل لها، إذن لا يعقل نشوء هذه الإرادة التعيينية لأن الإرادة التعيينية لصلاة الظهر فرع ملاك تعيينى لها، و المفروض عدم هذا الملاك، نعم نفس الإرادة فيها ملاك لأن الإرادة التعيينية تنشأ منها بركة و هذه البركة هى أن صلاة الجمعة سوف تصبح ببركة هذه الإرادة التعيينية ذات مصلحة، و هذه فائدة قائمة بنفس الإرادة، و لكن بينا سابقا أن الإرادة لا تنشأ من مصلحة فى نفسها و إنما تنشأ من مصلحة فى متعلقها. البيان الثالث: هو أن تحقق الملاك فى الجامع موقوف على تعلق الأمر بالواقع تعيينا إذ لو لا ذلك لم تكن الإمارة متعلقة بما يخالف الواقع فلا يمكن أن يوجب ذلك انقلاب الأمر التعيينى إلى الأمر التخييرى بالجامع، فإن الشئ يستحيل أن ينفى علته و يلزم من وجوده عدمه.

و يجاب عليه نقضا و حلا.

أمّا نقضا فيقال، بأن الوصول إلى هذه النتيجة المستحيلة، و هى لزوم نفي الشئ لعلة و بالتالى لنفسه إنما كان بسبب أمرين، أحدهما، افتراض تولد ملاك فى الجامع من الأمر التعيينى - بالواقع، و الآخر، افتراض أنه إذا صار الملاك فى الجامع لا محالة حينئذ ينتفى الأمر التعيينى بالواقع و يتبدل إلى الأمر التخييرى بالجامع و حينئذ يقال بأنه لما ذا يكون فساد هذه النتيجة برهاننا على بطلان الأمر الثانى، فليكن برهاننا على بطلان الأمر الأول.

و أمّا حلا، فيقال، بأن كون الملاك فى الجامع ليس موقوفا على تعلق الأمر التعيينى بالواقع، و إنما إمكانية الإتيان بالفرد الثانى من هذا الجامع خارجا - و هو العمل بمؤدى إمارة مخالفة للواقع - هو المتوقف على تعلق

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٨

الأمر التعيينى بالواقع، و بهذا يتبين أن تصوير السببية بهذا الاحتمال السابع غير معقول فى نفسه.

كما يتلخص من جميع ما ذكرنا بطلان الأجزاء فى الأحكام الظاهرية لتلازم الأجزاء و التصويب فيها، إذ فى الاحتمالين الأولين يثبت

الإجزاء والتصويب معا وفي الثالث والرابع والخامس والسادس لا يثبت إجزاء ولا تصويب والاحتمال السابع غير معقول في نفسه. إلاً أن هذه الملازمة بين الإجزاء والتصويب بناء على السببية، إنما هو في الإجزاء بملاك الاستيفاء لا بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك، إذ تقدم وقتنا في مسألة الأوامر الاضطرارية بأن الإجزاء له ملاكان، أحدهما، أن يكون الفعل المجزى عن الواقع مستوفيا لملاك الواقع، والثاني، أن يكون الفعل المجزى عن الواقع غير مستوف لملاك الواقع لكن مع إيقاعه يتعذر استيفاء ملاك الواقع كما لو كان منجزا عن حصول المصلحة المطلوبة من الواقع.

بحيث لو أتى بالصلاة الواقعية بعد ذلك أيضا لا يترتب عليها المصلحة والملاك الواقعي.

وبعبارة أخرى، أن الملازمة بين الإجزاء والتصويب إنما هو في الإجزاء بملاك الاستيفاء، وأما الإجزاء بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك فبالإمكان تحققه ثبوتا من دون تصويب، وذلك كما إذا فرض أن الحكم الظاهري يتضمن مصلحة مضادة مع مصلحة الواقع بحيث لا- يمكن تحصيلهما معا وحينئذ، فمع تحصيل أحدهما تتعذر الأخرى من دون لزوم التصويب والأمر بالجامع بينهما لأن المصلحة الواقعية تعينيه، وإنما تحدث الملازمة بين الإجزاء والتصويب بملاك الاستيفاء لأنه هناك لا بد من حدوث الانقلاب من التعيينية إلى التخيرية وهو معنى التصويب.

وأما هنا في الإجزاء بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك فيمكن تحقق الإجزاء من دون تصويب، أما الإجزاء فلوضوح أن المكلف بعد أن يصلي الجمعة عملا- بالإمارة، حينئذ إذا انكشف له الخلاف فلا تجب عليه الإعادة لأن الإعادة إنما تجب تحصيلاً للملاك الواقعي والمفروض في المقام أن

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٨٩

الملاك الواقعي أصبح متعذر الاستيفاء لأن المكلف استوفى مصلحة أخرى مضادة مع الملا-ك الواقعي، إذن فلا- معنى لوجوب الإعادة وهذا معنى الإجزاء.

و أمّا عدم التصويب، أي بقاء الحكم الواقعي وهو وجوب صلاة الظهر فهو باق على وجوبه التعيني دون أن ينقلب من التعيينية إلى التخيرية لأن المفروض أن صلاة الجمعة- مؤدى الإمارة- لم تصبح عدلا لصلاة الظهر في الملاك الواقعي بحيث أن الملاك الواقعي يستوفى تارة بهذا، وأخرى بذاك، ليس الأمر كذلك، لأن المفروض أن مؤدى الإمارة- صلاة الجمعة- ليست مستوفية لملاك الواقع بل بها ملاك آخر برأسه، إذن فلا موجب للانقلاب من التعيينية إلى التخيرية، وبهذا يكون قد اجتمع الإجزاء مع عدم التصويب. وقد يشكل على عدم اجتماع الإجزاء مع التصويب بما حاصله.

أنه إذا فرضتم أن المصلحة القائمة في الحكم الظاهري- كصلاة الجمعة مثلا- المضادة للمصلحة القائمة في الحكم الواقعي- كصلاة الظهر مثلا- إذا فرضتم أن كلتا المصلحتين بدرجته واحدة من الأهمية في نظر المولى مع كونهما متضادتين إذن فيلزم على المولى أن يجعل أمره تخيريا و عليه ينقلب التعيني إلى التخيري وليس معنى هذا إلاً التصويب. لأنه بعد عدم إمكان الجمع بينهما لا مرجح لإحداهما على الأخرى، وإذا فرضتم أن اهتمامه بمصلحة الحكم الواقعي- كصلاة الظهر مثلا- أشد من اهتمامه بمصلحة الحكم الظاهري- كصلاة الجمعة مثلا- إذن فكيف يأمر بالحكم الظاهري، أو فقل أنه لا معنى للأمر الظاهري لأنه يفوت مصلحة الواقع الأهم. و يجاب على هذا بأنه يمكن اختيار كلا الشقين ودفع الإشكال، ونختار أولا الشق الأول القائل بأن المصلحتين المتضادتين متساويتان و به ينقلب أمر المولى إلى التخير.

و جوابه هو أنه لا موجب لانقلاب الأمر الواقعي إلى التخيرية، وذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٠

لأن هاتين المصلحتين هما تعيينيتان لا مصلحتان على سبيل البدل، لأن المفروض أن إحداهما لا تستوفى الأخرى، غاية الأمر أنهما يتزاحمان خارجا لأن المكلف لضيق قدرته لا يمكنه أن يأتي بمؤدى الحكم الظاهري- الجمعة- ويستوفى مصلحته، وكذلك يأتي

بمؤدى الحكم الواقعى - الظهر - و يستوفى مصلحته للتضاد بينهما، و حينئذ يقال، بأن التزاحم إنما يقتضى استحالة الأمرين الفعلين المنجزين بالمتزاحمين بأن يكون المتزاحمان كلاهما منجز و فعلى و واصل. و أما إذا كان أحد الخطابين و اصل دون الآخر فلا سبيل حينئذ إلى المزاحمة بينهما، و هذا هو أحد فروق باب المزاحمة عن باب المعارضة، فإنه فى باب التعارض خطاب صلّ يعارض خطاب لا تصلّ، سواء وصل خطاب لا تصلّ أو لم يصلّ.

و لكن فى باب التزاحم فإن خطاب «أزل النجاسة» عن المسجد إنما يتزاحم مع خطاب «صلّ» فيما إذا وصل كلا- الخطابين إلى المكلف و أما إذا لم يصل أحدهما إلى المكلف فلا تزاحم بينهما و يبقى كل من الخطابين على واقعه و حدوده دون أن يقع المكلف فى ضيق و عجز من الخروج عن عهده هذين الخطابين، و فيما نحن فيه من هذا القبيل، فإن خطابى الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى و إن كانا متزاحمين ملاكاً لكنهما غير واصلين معاً بل لا- يعقل وصولهما معاً إلى المكلف و إلّا لارتفع الحكم الظاهرى بوصول الواقعى، لأن فرض وجود الحكم الظاهرى إنما هو الشك فى الواقع، و الواقع غير واصل، و ما دام هكذا أمرهما وصول أحدهما يساوق عدم وصول الآخر إذن فلا- منافاة بينهما و يبقى كل منهما تعييناً على حاله دون انقلاب إلى التخيير، لأن مقتضى للأمر التعيينى بالواقع، و هو المصلحة التعيينية موجود، و المانع و هو المزاحم مفقود.

أمّا كون مقتضى موجود فلا- المصلحة تعيينية و هى تقتضى خطاباً تعيينياً، و أمّا كون المانع مفقود فلا- المانع هو المزاحمة و المزاحمة إنما تكون مانعاً فيما إذا وصل كلا الخطابين و هنا لا يعقل وصول كلا الخطابين لأن

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩١

وصول أحدهما يساوق عدم وصول الآخر خلافاً لباب التعارض فلا يلزم تصويب.

و أمّا إذا اخترنا الشق الثانى، و هو الفرض القائل باشمال الحكم الظاهرى على مصلحة أقل بمراتب من المصلحة الموجودة فى الأمر الواقعى مع بقاء الأمر الواقعى على التعيينية، إذن فكيف يعقل من المولى أن يأمر بمؤدى الحكم الظاهرى مع أنه يفوت على المولى المصلحة الواقعية و هو قبيح.

و هذا التوهم، و هو إشكال لزوم التفويت هو عينه إشكال ابن قبة المعروف فى باب الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية. و فى الجواب عليه، إمّا أن نقول بأن هذا التفويت قهري على كل حال كما هو مبنى الطريقة، جعل المولى هذا الحكم الظاهرى أو لم يجعل. و إمّا أن نجيب عليه بالالتزام بوجود مصلحة بنفس التعيد و الجعل يتدارك بها التفويت، أو غير ذلك، فإمّا بهذا أو بذاك لأجل أن نتعقل جعل الحكم الظاهرى فى المقام، و عليه فقد اتضح أن اجتماع الأجزاء مع عدم التصويب معقول فى باب الأحكام الظاهرية بملاك- كالتعذر و المضادة بين المصلحتين لا بملاك الاستيفاء، و هذا تمام البحث فى المقام الأول و هو فيما إذا انكشف الخلاف وجدانا و يقينا.

### المقام الثانى: و هو فيما إذا انكشف خلاف الحكم الظاهرى بالتعبد،

#### إشارة

فهناك حالتان.

#### الحالة الأولى: هى أن ينكشف الخلاف فى الإمارة التى تكون مثبتة للوازمها و لتمام آثارها،

فمن صلى الجمعة باستصحاب وجوبها ثم انكشف الخلاف بحجة معتبرة، كرواية صحيحة تدل على وجوب صلاة الظهر تعييناً فى يوم الجمعة، حينئذ لا- إشكال فى إنه يترتب على هذا الانكشاف وجوب الإعادة داخل الوقت و القضاء فى خارجه دون فرق بين كونه بالأمر الأول أو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٢

الأمر الثاني، و من دون فرق بين كون موضوعه عدم الإتيان أو عنوان الفوت، لأن هذه الإمارة حتى لو لم تكن موجودة من أول الأمر لكن مؤداها، و هو ما يخبر به الثقة، ناظر إلى الحاضر و الماضي و المستقبل هو مدلول التزامي للإمارة نفسها مطلقاً.

**الحالة الثانية: و هي فيما إذا انكشف الخلاف بالأصل، فله عدة حالات تقع في عدة صور.**

### الصورة الأولى: هي أن ينكشف الخلاف بالاستصحاب في شبهة موضوعية

كمن توضأ فشك ببعض أفعال الوضوء بعد الدخول في فعل آخر، فتمسك بإطلاق أدلة قاعدة التجاوز، فبنى على صحة وضوئه و صلى به، و بعد الصلاة بهذا الوضوء انكشف له الخلاف في الأثناء أو بعد خروج الوقت، انكشف له أن قاعدة التجاوز مخيصة في المقام و أن الوضوء بلحاظ صحیحته زارة أخرج من إطلاق قاعدة التجاوز و حينئذ يجري في حقه استصحاب عدم الإتيان بالفعل المشكوك لأنه صار يشك في أنه هل غسل يده اليمنى أو لم يغسلها، و المفروض أن قاعدة التجاوز هنا مخيصة، إذن يجري في حقه استصحاب عدم الإتيان و هذا الاستصحاب إن فرضناه أنه في داخل الوقت فلا إشكال في كونه منجزاً للصلاة بالوضوء و الإتيان به مرة أخرى، لأن المكلف كان يعتمد على قاعدة التجاوز ثم تبين له، إما اجتهداً أو تقليداً أن قاعدة التجاوز غير مجعولة في مراتب الوضوء لكونها مخيصة في المقام، إذن فالمنجز في حقه إعادة الوضوء في داخل الوقت لاستصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك من وضوئه، و أما إذا كان انكشف الخلاف بالاستصحاب بعد انتهاء الوقت، كما لو تخيل جريان قاعدة التجاوز في طول الوقت فأجراها ثم بعد خروجه التفت إلى عدم جريان قاعدة في موارد الوضوء لكونها مخيصة كما تقدم فأجرى استصحاب عدم الإتيان فهنا أيضاً لا إشكال في وجوب القضاء إذا كان وجوبه بالأمر الأول و لم يكن بأمر ثاني إذ عدم الإتيان يثبت باستصحاب عدم الإتيان لأن الأمر الأول معلوم التوجه إلى المكلف

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٣

و يشك في امتثاله و عدم امتثاله فباستصحاب عدم الإتيان هنا يثبت عدم الامتثال إذن فلا بد للمكلف من الإتيان به و أما إذا قلنا بأن القضاء إنما هو بالأمر الثاني، فإن قيل بأن موضوع هذا الأمر الثاني هو «عدم إتيان الصلاة في الوقت» «أي أن من لم يأت بالصلاة في الوقت يجب عليه القضاء» فكذلك ينفع استصحاب عدم الإتيان لتنتج موضوع وجوب القضاء، لأن موضوعه هو عدم الإتيان، فباستصحابه يثبت موضوعه فيحكم بوجوب القضاء.

و أمّا إذا قلنا بأن موضوع القضاء بالأمر الثاني إنما هو «الفوت و الخسارة» الذي هو لازم عقلي لعدم الإتيان، فحينئذ يشكل إثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان لأن استصحاب عدم الإتيان لا يثبت عنوان «الفوت» فيكون الاستصحاب من هذه الناحية مثبتاً، و هو غير مثبت كما هو مقرر في محله، و على هذا فلا يثبت وجوب القضاء بل يجري في حق هذا المكلف حينئذ أصالة البراءة [١٦١] عن وجوب القضاء.

إلّا أن الكلام لو تمّ من ناحية صناعية، إلّا أنه غير تام من الناحية الفقهية. و ذلك أن دعوى أن الاستصحاب لا يثبت به وجوب القضاء فيما إذا كان موضوعه «الفوت» هذه الدعوى لا تختص بخصوص ما إذا جرى الاستصحاب بعد فوات الوقت بل تتم أيضاً فيما لو جرى الاستصحاب في أثناء الوقت، فلو فرض أنه التفت قبل الغروب و شك في أنه صلى أم لم يصل، فهنا الأصل الجارى هو استصحاب عدم الإتيان فيتنتج عليه وجوب الإتيان بالصلاة، فلو فرض أن هذا المكلف أهمل و لم يأت بالصلاة إلى أن فات وقت الفريضة حينئذ سوف يشك أيضاً في توجه أمر جديد إليه، و المفروض أنه لا- يمكنه إثبات موضوعه بالاستصحاب لأنه استصحاب مثبت، إذن فتجرى البراءة في حقه لأن هذا الاستصحاب لا- يثبت الفوت و الخسارة، و عليه، فلا يجب عليه القضاء و كون هذا الاستصحاب قد جرى في حقه قبل الغروب أو بعد

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٤

الغروب، لا- دخل له في نكتة أن موضوع وجوب القضاء الواقعي هو الفوت والخسارة و باستصحاب عدم الإتيان لا- يثبت الفوت الواقعي لأنه استصحاب مثبت فلا- يجب القضاء مع أنه لا نظن بفقهاء أن يلتزم بذلك و إن التزم بعضهم بعدم وجوب القضاء لو كان جريان الاستصحاب في حقه بعد خروج الوقت، و لكن من حين كونه في الوقت كان مخاطبا بخطاب لا تنقض اليقين بالشك، حينئذ لا يظن في حقه عدم وجوب القضاء، مع أن هذه الصناعة تجري فيما إذا جرى الاستصحاب في حقه في الوقت لأنه مثبت. و خلاصة المسألة أن كلام صاحب الكفاية غير تام لأنه ينقض عليه بأنه يلزم منه عدم وجوب القضاء حتى إذا انكشف الخلاف في الوقت و لكنه قصير و لم يأت بما فات حتى خرج الوقت، إذ سوف يشك أيضا في توجه أمر جديد إليه و لا يمكن إثبات موضوعه بالاستصحاب فتجري في حقه البراءة.

و قد يقال بأن الاستصحاب إذا جرى في الوقت فحينئذ نفس هذا الاستصحاب يحدث وجوبا ظاهريا، و هذا الواجب الظاهري الذي ثبت بالاستصحاب قد فات يقينا، فيجب عليه قضاؤه لأن كل ما فات يجب قضاؤه، و هذا بخلاف ما إذا لم يجر الاستصحاب في حقه في أثناء الوقت و إنما جرى بعد خروج الوقت فإنه حينئذ لم يفته شيء، لا الواجب الواقعي، و لا الواجب الظاهري لأنه لم يحرز فوت شيء، أما الواجب الواقعي فلأن إثبات فوته باستصحاب عدم الإتيان فهو مثبت، و أما الواجب الظاهري فلأنه لم يكن في حقه وجوب ظاهري حينئذ ليفوت.

كل هذا قد يقال للتخلص مما أشكلنا به.

و لأجل إبداء الفرق بين ما إذا كان الاستصحاب جاريا في حقه في أثناء الوقت فتسامح و لم يأت به إلى أن خرج الوقت، و بين ما إذا لم يكن الاستصحاب جاريا في حقه إلا بعد خروج الوقت.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٥

و لكن هذا الفرق تتوقف تماميته على دعوى الاستظهار من دليل وجوب القضاء.

و توضيحه، أن دليل وجوب القضاء و هو «اقض ما فات كما فات» إذا استظهرنا منه أنه إنشاء للأمر بالقضاء، إلا أنه أمر نوعي غير محدد اللون و إنما يتحدد لونه بتحدد لون ما فات، فإن كان ما فات واجبا فيجب القضاء و إن كان مستحبا فيستحب و إن كان واجبا واقعا فيجب القضاء واقعا، و إن كان ظاهريا فيجب القضاء ظاهريا، و هذا معنى كون الأمر بالقضاء أنه نوعي غير محدد اللون، و هذا من قبيل أن نقول الميسور لا- يسقط بالمعسور، حينئذ الميسور يكتب من المعسور فإن كان المعسور واجبا فالميسور مثله، و هكذا و حينئذ، فإذا استظهرنا من دليل وجوب القضاء أنه من قبيل قاعدة الميسور و أنه إنشاء لأمر نوعي غير محدد اللون، حينئذ لا بأس بالترقية المتقدمة في المقام بين جريان الاستصحاب في أثناء الوقت فيثبت به وجدانا فوت الواجب الظاهري فيجب قضاؤه وجوبا ظاهريا، لأن لونه تحدد بلون ما فات، و إن فرض أن الاستصحاب لم يجره حتى مضى الوقت و انتهى، إذن هنا لم يحرز فوت شيء، لا الفوت الواقعي، لأن استصحاب عدم الإتيان لا يحرز الفوت الواقعي، و لم يحرز الفوت الظاهري إذ لم يفته شيء ظاهري في الوقت فلا يجب عليه القضاء، و حينئذ تجري في حقه البراءة، و بناء على هذا الاستظهار تكون فرضية التفرقة صحيحة.

و أما إذا لم نقبل هذا الاستظهار و قلنا بأن «اقض ما فات كما فات»، هو حكم متعين الهوية و اللون، أي أنه حكم واقعي كما هو الحال في سائر أدلة الأحكام الواقعية كما في دليل «صل الجمعة و صل الظهر و صم شهر رمضان» و عليه فوجوب القضاء يكون وجوبا واقعا. و بناء على هذا، فإن كان موضوع هذا الوجوب الواقعي هو فوت هذا الواجب الواقعي بالخصوص، إذن فلا يمكن إحراز فوت الواجب الواقعي بإجراء استصحاب عدم الإتيان في الوقت و عليه فلا يجب القضاء، و إن كان

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٦

موضوع هذا الوجوب الواقعي هو فوت مطلق الواجب، أي سواء كانت الفريضة واقعية أو ظاهرية فبالاستصحاب يثبت وجوب ظاهري

فيكون قد فات فيجب القضاء، لكن لازمه حينئذ أن يكون وجوب القضاء واقعياً لأجل هذا الفوت، بحيث لو فرض في علم الله أنه كان قد أتى بالصلاة قبل الاستصحاب ولم يكن بذمته صلاةً وإنما هو مجرد وجوب ظاهري مع هذا يجب عليه القضاء واقعياً، لأن موضوع وجوب القضاء هو الفوت وقد تحقق.

وبعبارة أخرى أن موضوع هذا الوجوب الواقعي إن كان هو فوت الواقع فلا يمكن إحرازه وإن كان هو الأعم من الواجب الواقعي أو الظاهري فلازمه، أن من جرى في حقه الاستصحاب داخل الوقت ولم يأت بالواجب حتى خرج الوقت، لازمه أنه يجب عليه القضاء في خارج الوقت كوجوب واقعي، أي حتى إذا انكشف بعد الوقت أن صلاته في الوقت كانت صحيحة، وهذا أيضاً ممّا لا يلتزم به فقيه.

إذن فحلّ الإشكال مبني على أن يكون الأمر بالقضاء أمراً نوعياً غير محدّد الصبغة وهذا الاستظهار ليس ببعيد ولا ينبغي أن يستنكر على ذلك و يقال، أنه كيف شدّ دليل وجوب القضاء عن أدلة الواجبات الأخرى، إذ أنّ أدلتها تحمل على كون الواجب واقعياً فكيف يحمل هنا على كونه أمراً نوعياً وليس واقعياً، ولا ظاهرياً إلّا بحسب الموارد؟.

والفرق واضح، فإن دليل «اقض ما فات كما فات» ليس أمراً تأسيسياً ابتدائياً من قبيل أمر «صلّ الظهر أو الجمعة» بل هو أمر إبقائي، أي إبقاء ما فات ببعض مراتبه فلسانه لسان إبقاء ما مضى ببعض مراتبه، إذن فهو تابع للون ما مضى فهو يكتسب لونه من لون ما مضى. وبعبارة أخرى، إن دليل القضاء حيث يستظهر كونه لتدارك ما فات على المكلف داخل الوقت فلا ينبغي الاستنكار عليه كونه شدّ عن أدلة الواجبات الابتدائية الصرفة كونها تحمل على أنها واجبات واقعية في حين أنه أمر نوعي لا هو واقعي ولا ظاهري.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٧

من هنا يقال بأنه لا- يبعد استظهار كونه تبعاً للشئ المتدارك فهو كقاعدة الميسور، فإن كان المتدارك واجباً واقعياً فهو واجب واقعي، وإن كان المتدارك ظاهرياً فهو واجب ظاهري يرتفع بانكشاف صحة الفريضة الواقعية.

وبناء على هذا يمكن التفرقة حينئذ بين من انكشف له الخلاف في داخل الوقت وقصّر ولم يأت بالواجب حتى خرج الوقت فيجب عليه القضاء لما فات من الفريضة المنتزعة عليه في الوقت ما دام أنه لم ينكشف له صحة عمله الواقعي، وبين من انكشف له الخلاف في خارج الوقت.

والخلاصة، أنه بناء على ذلك يمكن التفرقة بين ما إذا كان الاستصحاب جارياً داخل الوقت أو جارياً بعد خروج الوقت، هذا كله فيما إذا كان انكشاف الخلاف بأصل موضوعي كانكشافه باستصحاب عدم الإتيان في موارد الشك في الامتثال و عدمه.

### الصورة الثانية: و هي فيما إذا كان انكشاف الخلاف باستصحاب حكمي،

وهو استصحاب بقاء الوجوب، كمن كان يتخيّل في يوم الجمعة وجود دليل اجتهادي حاكم على استصحاب وجوبها، إلّا أنه بعد خروج وقتها انكشف له عدم وجود دليل حاكم على هذا الاستصحاب، فتّمّت في حقه أركان هذا الاستصحاب فعاد ليستصحب بقاء وجوب الجمعة لأنه كان ثابتاً و متيقناً في عصر حضور المعصوم، و الآن يشك في بقاء هذا الوجوب، فيستصحب بقاء وجوبها.

وهنا إن فرضنا أن استصحاب بقاء وجوب الجمعة كان في داخل الوقت، و كان قد صلى الظهر في أول الوقت لوجود دليل اجتهادي عليه لكنه غير حاكم على استصحاب وجوب الجمعة، حينئذ في مثل ذلك لا- إشكال في كون هذا الاستصحاب منجزاً لوجوب الجمعة، و عليه لا إشكال في وجوب الإتيان بها في داخل الوقت، و في خارج الوقت لا إشكال في وجوب قضائها

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٨

ظهراً، بناء على أن وجوب القضاء بالأمر الأول أو أن موضوعه عدم الإتيان لا الفوت.

و أمّا لو فرض أن المكلف بعد أن أجرى استصحاب بقاء وجوب الجمعة و لم يصلّها تهاونا حتى فات الوقت، فيجب عليه قضاء الجمعة

بالقضاء المناسب لها و هو قضاؤها ظهرا أيضا، إذ هنا يأتي نفس التقريب المتقدم في الصورة الأولى من إثبات وجوب القضاء بهذا الاستصحاب، و ذلك بأن يقال، بأن دليل وجوب القضاء مفاده أمر نوعي تابع من حيث اللون للون ما فات، فإن كان ما فات ظاهريا فيجب القضاء ظاهريا، و هنا قد فات عليه وجوب استصحابي ظاهري، و هذا الوجوب الظاهري قد فات يقينا فيجب عليه قضاؤه من لونه.

و أما لو فرض أن المكلف لم يجر استصحاب وجوب الجمعة إلّا بعد انتهاء الوقت و كان قد صلّى الظهر في داخل الوقت، فهل يجب عليه قضاء الجمعة أو لا يجب؟. هنا يأتي نفس التفصيل السابق في الصورة السابقة، فيقال بأنه إن كان وجوب القضاء موضوعه «عدم الإتيان بالواجب»، فهذا الموضوع متحقق في المقام بالاستصحاب، لأن «عدم الإتيان بالواجب» ينحل إلى جزئين أحدهما «عدم الإتيان بشيء»، و ثانيهما، «أن يكون ذاك الشيء واجب»، أما الأول فنثبت يقينا لأنه لم يأت بالجمعة يقينا، و أما كون الثاني واجبا فقد ثبت بالاستصحاب، و بضم الوجدان و اليقين إلى التعبد ينتقح موضوع وجوب القضاء، إذن فيجب القضاء. هذا فيما إذا كان موضوع وجوب القضاء هو «عدم الإتيان».

و أمّا إذا كان موضوع وجوب القضاء هو «الفوت و الخسارة» فحينئذ لا يمكن إثبات «الفوت» باستصحاب الوجوب، إلّا بناء على الأصل المثبت كما تقدم.

و قد يتوهم هنا أيضا إثبات «الفوت» بالاستصحاب، ليكون موضوعا لوجوب القضاء، من دون الوقوع في الأصل المثبت، حيث يقال، بأنه يجب

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٤٩٩

القضاء حتى لو قيل بأن موضوعه «الفوت» و ذلك، لأن الموضوع مركب من جزئين، «فوت شيء»، «و كون ذاك الشيء واجبا»، و في المقام، فوت الشيء متحقق، إذ قد فاتته الجمعة بالوجدان و اليقين، و كل الشيء الفاتت واجبا، هو أيضا ثابت بالاستصحاب، فيثبت موضوع وجوب القضاء، خلافا للصورة الأولى.

و جواب هذا التوهم هو أن يقال، بأن موضوع وجوب القضاء بناء على أن يكون هو «الفوت» لا يصح أن يجعل مركبا من جزئين، و إن كان استظهار التركيب بين القيود هو مقتضى القاعدة العرفية في موضوعات التكليف، بل لا بدّ و أن يكون الموضوع في المقام مأخوذا بنحو التقييد، فيكون الموضوع فوت الشيء الواجب بما هو واجب بحيث أن الفوت و الواجبية أخذ أحدهما مقيدا بالآخر، و النكتة في لزوم أخذ أحدهما مقيدا بالآخر، هو أن الفوت لا يتحقق إلّا إذا انتزع من خصوص عدم الإتيان بشيء له مزية، فالفوت لا يضاف إلى صلاة الجمعة أو أي صلاة أو فعل بما هو صلاة جمعة أو فعل، حيث لا يقال لمن فاتته صلاة ثلاث ركعات في النهار أنه فاتته، ذلك لأنه لم تشرع في حقه ثلاث ركعات في النهار، فالفوت في الحقيقة أمر منتزع عن وجوب الشيء مع عدم وقوعه خارجا لا أن كل ما لم يقع خارجا يصدق عليه أنه قد فات، فالفوت لا ينسب إلى الشيء بذاته بل هو يكون في طول عدم وقوع شيء يكون واجب الوقوع و عليه فالفوت لازم عقلي لمجموع أمرين أحدهما عدم الإتيان و الآخر كون الشيء المتروك واجبا لا بد من إتيانه، إذن فكما أن استصحاب عدم الإتيان في الصورة الأولى كان مثبتا و هو غير مثبت للفوت، كذلك هنا استصحاب الوجوب في الصورة الثانية يكون مثبتا و لا يثبت الفوت إذن، فحكم الصورة الثانية كحكم الأولى.

**الصورة الثالثة: و هي أن يكون انكشاف الخلاف بأصل عملي جاري في حقه كأصالة الاشتغال بملاك منجزية العلم الإجمالي،**

كمن حصل له علم إجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة و لكنه كان يتخيل انحلال هذا العلم

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٠

الإجمالي بقيام إماره عنده على وجوب الجمعة فترك البناء على منجزية هذا العلم الإجمالي فلم يصلّ الظهر ثم تبين له أن الإمارة التي

قامت عنده على وجوب الجمعة ليست حجة، و بهذا أعاد العلم الإجمالي إلى حاله من المنجزية، و لكنه كان قد صَلَّى الجمعة و بعد أن عاد العلم الإجمالي إلى منجزيته صارت وظيفته أن يصلي الظهر، و حينئذ لو فرض أنه لم يصلها في الوقت، فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب؟.

و هنا، تارة يفرض أن هذه الإمارة انهدمت حجيتها قبل أن يأتي المكلف في داخل الوقت بصلاة الجمعة، و أخرى يفرض انهدامها بعد أن أتى بصلاة الجمعة و قبل خروج الوقت، و ثالثة يفرض انهدامها بعد خروج الوقت.

فإن فرضت الحالة الأولى، حيث قام عنده علم إجمالي، ثم انهدم بالإمارة، ثم تبين عدم حجيتها و هو بعد لم يأت بالجمعة، حينئذ حال هذا المكلف حال ما لو فرض قيام العلم الإجمالي عنده من أول الأمر و تنجز عليه دون أن تقوم عنده أي إمارة تحلّه فهو متنجز عليه، في مثل هذه الحال يجب عليه الموافقة القطعية بالإتيان بالظهر و الجمعة معا و هذا لا إشكال فيه، و إنما الكلام في الفرضين الآخرين.

الفرض الأول: هو أنه أتى بأحدهما أداء- الجمعة مثلا- و لم يأت بالظهر تسامحا حتى خرج الوقت، فهنا قد خالف أصالة الاشتغال بوجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بمقتضى العقل، فهل يجب عليه قضاء الظهر أو لا يجب؟.

الفرض الثاني: هو أن يكون انهدام الإمارة قد حصل له بعد أن صَلَّى الجمعة، فهل يجب عليه الظهر احتياطا أداء في داخل الوقت، و قضاء في خارجه، أو لا يجب؟.

أمّا في الفرض الأول، فإثبات وجوب القضاء فيه يمكن أن يقرب بعده وجوه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠١

الوجه الأول: هو أن نستند إلى البيان السابق في وجوب القضاء من تبعية الأمر القضائي للأداء، فمن تنجز عليه الأداء و لو ظاهرا و تسامح حتى خرج الوقت- كما في الصورة الأولى و الثانية- و لم يأت به و جب قضاؤه كذلك وجوبا ظاهريا. لما قلناه هناك من أن دليل وجوب القضاء ينشئ أمرا نوعيا يتدارك به ما فات حسبما فات، فإن كان ما فات واجبا واقعا فيجب القضاء وجوبا واقعا و إن كان ما فات واجبا ظاهريا فيجب القضاء وجوبا ظاهريا.

و لكن في هذا الوجه قد يشكل الأمر حيث يقال، إن الأداء لم يكن واجبا عليه لا وجوبا شرعيا واقعا و لا وجوبا شرعيا ظاهريا، و إنما وجب عليه بحكم العقل بمقتضى أصالة الاشتغال و قانون تنجيز العلم الإجمالي. و حينئذ دليل وجوب القضاء يتوقف على عناية زائدة، و هي أن يكون الأمر النوعي المنشأ بدليل وجوب القضاء له سعة و شمول حتى لموارد الوجوب العقلي، أي كأنه ينشئ أمرا في كل مورد كان فيه مقتضى للأداء، سواء كان مقتضيا للأداء من قبل الشارع، أو من قبل العقل، دون أن ينظر إلى فوت الأحكام الشرعية بالخصوص.

حينئذ إذا ادّعت هذه العناية، فيجب القضاء في هذا الوجه بنفس البيان المتقدم في الصورة الأولى و الثانية.

الوجه الثاني: هو أنه إذا أنكرنا العناية الزائدة في شمول دليل القضاء لموارد الوجوب العقلي، و كان قد تنجز عليه في الوقت بالعلم الإجمالي إحدى فريضتين إمّا الجمعة و إمّا الظهر و قد أتى بإحدهما- الجمعة مثلا، مع العلم أنه هنا لم يحرز فوت واجب واقعي و لا واجب ظاهري، كما أنه هنا لا يفرق بين كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب أو كونه هو فوت الواجب، هنا لا يمكن إثبات وجوب القضاء على كل حال. و إن كان قد يتخيل التمسك باستصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي بناء على كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٢

إلّا أن هذا التخييل غير صحيح و ذلك، أننا لا نشك فيما أتينا به و ما لم نأت به إذ نعلم يقينا أن الظهر لم نأت بها، و نعلم يقينا أن الجمعة أتينا بها إذن فلا فائدة في استصحاب عدم الإتيان، و إنما الشك في أن هذا واجب أو ذاك واجب، فإن كان الذي أتينا به هو الواجب إذن لا قضاء، و إن كان الذي لم نأت به هو الواجب فعليتنا القضاء، فاستصحاب عدم الإتيان لا أثر له حتى لو قيل بأن موضوع



وجوب القضاء هو عدم الإتيان لا عدم الفوت، فتبقى مسألة كيفية تخريج وجوب القضاء بلا حل.

الوجه الثالث: في تخريج إثبات وجوب القضاء هو أن يقال، بأن وجوب القضاء بنفسه طرف للعلم الإجمالي من أول الأمر كوجوب الأداء وذلك لأن المكلف في البداية يعلم علما إجماليا إما بوجوب الجمعة عليه و إما بوجوب الظهر عليه، و يعلم علما إجماليا أيضا بأنه إما الجمعة واجب عليه و إما قضاء صلاة الظهر واجب عليه لو لم يأت بها في وقتها، إذن فوجوب صلاة الظهر طرف للعلم الإجمالي من أول الأمر فيتنبز بالعلم الإجمالي.

إذن فهنا علمان إجماليان، أحدهما العلم الإجمالي بوجوب الجمعة أداء أو الظهر أداء، و الثاني هو علم إجمالي بوجوب صلاة الجمعة أداء أو وجوب قضاء صلاة الظهر لو لم يأت بها أداء إذن فوجوب الظهر قضاء لو لم يأت بها أداء، هذا طرف للعلم الإجمالي الثاني فيتنبز به.

و هذا الكلام ليس صحيحا، و ذلك لأنه و إن كان هذان العلمان الإجماليان صحيحين، لكن الطرف الثاني للعلم الإجمالي الثاني، و هو قضاء الظهر، وجوبه ليس وجوبا فعليا، بل وجوب منوط بعدم الإتيان بالظهر في الوقت و هذا معناه، أن المكلف يعلم بفعليته الشرط بوجوب القضاء فيكون علما بوجوب فعلي على كل تقدير، لأنه يعلم إما بوجوب الأداء فعلا، أو بوجوب القضاء بعد فوات وقت الظهر، فيصير من باب العلم الإجمالي بالتدريجات، لأنه بان على عدم الإتيان بالظهر داخل الوقت من أول الأمر، و حينئذ يكون هذا العلم الإجمالي منجزا في حقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٣

و أمّا إذا فرض أن المكلف سوف يأتي «بالظهر» و لم يكن بانيا على عدم الإتيان بها قبل الإتيان «بصلاة الجمعة» إذن فقبل الإتيان بالجمعة، علمه الإجمالي بوجوب الجمعة أو بوجوب الظهر قضاء لا يكون علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن وجوب القضاء ليس معلوم الفعلي في حقه و ظرفه، إذ لعله سوف يأتي بالظهر إذن فلا- يكون منجزا، لأن العلم المنجز هو العلم الفعلي بالتكليف في ظرفه على كل تقدير و هذا ليس علما بالتكليف الفعلي في ظرفه على كل تقدير.

و أمّا بعد أن يأتي بالجمعة و يمضي الوقت و يعزف عن الإتيان بصلاة الظهر حينئذ يكون هذا العلم الإجمالي علما بالتكليف الفعلي لكن بعد خروج أحد طرفي هذا العلم- و هو الجمعة- عن محل الابتلاء، لأنه قد سقط خطاب الجمعة على كل حال على فرض وجوده.

إذن فهذا العلم الإجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر قضاء هو قبل الإتيان بالجمعة لم يكن علما إجماليا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، و بعد الإتيان بالجمعة، صار علمه الإجمالي هذا فعليا، لكن بعد أن خرج أحد طرفي هذا العلم عن محل الابتلاء لم يعد منجزا. نعم لو كان هذا المكلف من أول الأمر و قبل الإتيان بالجمعة بانيا على أن لا يأتي «بالظهر» هنا حينئذ يكون العلم الإجمالي منجزا لوجوب القضاء كما تقدّم.

و بهذا تبين أن المحاولات الثلاث غير ناجحة في إثبات وجوب القضاء، و إذا لم نستطع إثبات وجوب القضاء فيما إذا تنجز الأداء من أول الأمر بقانون العلم الإجمالي، فما ظنك بإثبات وجوب القضاء لو لم يحصل هذا العلم الإجمالي إلا بعد خروج الوقت.

الوجه الرابع: لإثبات وجوب القضاء على المكلف، فيما إذا ثبت وجوب إحدى الفريضتين بعلم إجمالي، و قد اقتصر المكلف على إتيان إحدى

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٤

الفريضتين أداء دون الأخرى، و هذا الوجه مبني على دعوى أن القضاء بالأمر الأول لا بأمر جديد، و قد تنجز على المكلف بالعلم الإجمالي فيجب تفرغ الذمة منه من غير فرق بين داخل الوقت أو خارجه.

و تفصيل ذلك أنه قد أشرنا مرارا إلى أن القضاء قد يقال أنه بالأمر الأول، بمعنى أنه حين دخول الوقت يتوجه إلى المكلف أمران،

أحدهما «صلّ» بلا- قيد الوقت، و الآخر أمر بإيقاع الصلاة في الوقت، و بعد فوات الوقت يسقط الأمر الثاني، و يبقى الأمر الأول، و حينئذ بناء على هذا المبنى يكون الأمر بجامع الصلاة أمرا فعليا متوجها إلى المكلف من حين دخول الوقت، فإذا تشكّل لديه علم إجمالي و ترددت الفريضة بين الجمعة و الظهر أو بين القصر و التمام إذن يتشكل عنده من أول الوقت، علمان إجماليان، علم إجمالي بلحاظ الأمر الأول بوجوب إيقاع صلاة قصرا أو صلاة تمام دون تقييد بالوقت، و علم إجمالي آخر بلحاظ الأمر الثاني بلزوم إيقاع هذه الصلاة التي هي إما قصر و إما تمام في الوقت و كلا هذين العلمين الإجماليين منجز في المقام، و عليه فلو أتى المكلف بأحد الطرفين في الوقت كما لو أتى بصلاة القصر، فهذا معناه امتثال أحد طرفي العلم الإجمالي الأول و امتثال أحد طرفي العلم الإجمالي الثاني، و أمّا الطرف الآخر للعلم الإجمالي الأول فيبقى على حاله منجزا بالعلم الإجمالي و يجب امتثاله، فلو أن هذا المكلف أوقع صلاة التمام في الوقت أيضا إذن فقد وافق موافقة قطعية لكلا العلمين و إذا لم يوقعها في الوقت إذن فقد خالف مخالفة احتمالية العلم الإجمالي الثاني و يتسبّل عليه إيقاعها قضاء بعد الوقت تحصيليا للموافقة القطعية للعلم الإجمالي الأول و هو العلم بوجوب جامع القصر عليه أو جامع التمام.

و هذا العلم الإجمالي لا- يشبه العلم الإجمالي المتقدم في الوجه الثالث، لأنه بناء على أن القضاء بالأمر الأول فهو علم إجمالي بالخطاب الفعلي على كل تقدير لأن المفروض في هذا الوجه الرابع أن الخطاب متوجه فعلا من أول الوقت بعنوان «اتى بالجامع» إذن فالأمر بالجامع المردد بين القصر و التمام هو

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٥

فعلى من أول دخول الوقت فيكون العلم الإجمالي به علما إجماليا بالتكليف الفعلي على كل تقدير فيكون منجزا، و هذا الوجه حوله أمران:

أ- الأمر الأول: هو أن هذا الوجه مبني على أن القضاء بالأمر الأول و بناء عليه، حينئذ يكون العلم الإجمالي علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير، و هذا المبنى غير مقبول في الفقه إذ المختار فيه أن القضاء بأمر جديد.

ب- الأمر الثاني: هو أن هذا الوجه لو بنينا فيه على أن القضاء بالأمر الأول فهو إنما يفيد في تنجيز وجوب العلم الإجمالي الثاني فيما لو تشكّل العلم الإجمالي قبل الإتيان بالفعل الأول، كما لو فرض أن المكلف قبل أن يأتي بالجمعة أو بالقصر تشكّل عنده علم إجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر أو وجوب القصر أو التمام، فإنه في مثل ذلك يكون العلم الإجمالي متشكلا قبل فعله كلا الامتثالين فيكون علما إجماليا بالتكليف الفعلي على كل تقدير فيستوجب الموافقة القطعية لا- محالة و يكون منجزا، و أمّا إذا فرغنا عن أن العلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام لم يتشكل إلّا بعد الإتيان بالقصر أو كان حادثا لكنه كان منحلا بقيام حجة على وجوب القصر تعيينا، و إنما صار علما إجماليا غير منحل بعد الفراغ من القصر و الإتيان به، فمثل هذا العلم الإجمالي الذي يفرض حدوثه بعد الإتيان بالقصر و انحلاله، ليس منجزا للإعادة فضلا عن القضاء لأنه قد خرج أحد طرفيه عن محل الابتلاء قبل أن يتشكل، فهو إمّا علم إجمالي بوجوب القصر و هو لا أثر له فعلا، أو بوجوب التمام و هو له أثر فعلا.

الوجه الخامس: و هو الأخير لإثبات وجوب القضاء على من تنجز عليه فائت بالعلم الإجمالي و خلاصته هو، أن نفرض أن المكلف في يوم الجمعة قد اقتصر على الإتيان بها و لم يأت بالظهر، و نريد أن ننجز عليه وجوب قضاء الظهر من يوم الجمعة حينئذ نقول، إن وجوب قضاء صلاة الظهر الذي فاتته في يوم الجمعة منجز عليه بالعلم الإجمالي، لكن لا بالعلم الإجمالي المتقدم في الوجه الثالث، و هو العلم الإجمالي إمّا بوجوب الجمعة الآن أو بوجوب قضاء

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٦

الظهر هذا اليوم لو لم يأت بالظهر لأن ذلك العلم الإجمالي مردد بين المعلق و غير المعلق و ليس علما إجماليا بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لكن العلم الإجمالي هنا في الوجه الخامس، هو علم إجمالي، إمّا بوجوب قضاء الظهر فعلا بعد أن فرضنا فوتها و اقتصار

المكلف على الجمعة فقط إلى أن فات الوقت أو بوجوب صلاة الجمعة في الأسبوع الآتي وذلك لأن الواجب في الشريعة الإسلامية في يوم الجمعة إن كان هو الظهر إذن فيجب عليه قضاء الظهر الذي فاته في يوم الجمعة، وإن كان الواجب في الشريعة هو الجمعة، إذن يجب عليه صلاة الجمعة في الجمعة القادمة دون وجوب قضاء الظهر، وهذا خطابان فعليان كل في ظرفه، ويعلم إجمالاً بتوجه أحدهما إلى المكلف، ومثل هذا العلم الإجمالي يكون منجزاً، وبحسب الحقيقة يكون وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة القادمة طرفاً لعلمين إجماليين إذ يمكن أن نقول بأنه إما أنه يجب على المكلف صلاة الجمعة في يوم الجمعة القادم، وإما يجب عليه أمران، أحدهما قضاء ظهر هذه الجمعة الذي فاته، والآخر أداء الظهر في يوم الجمعة القادمة، وهذا علم إجمالي يتشكل بعد فوات يوم الجمعة السابق، فيكون علماً بالتكليف الفعلي على كل حال وهذا العلم يمكن تشكيله في أثناء نهار الجمعة السابق فيما لو حصل العلم الإجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر بعد الإتيان بالجمعة، حينئذ نصبح بحاجة إلى منجز للظهر فيكون منجز الظهر هو هذا العلم، وهو العلم بأنه إما يجب الظهر الآن أو صلاة الجمعة في الجمعة القادمة، إذن فدائماً حينما نريد أن ننجز وجوب صلاة الظهر القضائية أو الأدائية لو لم يكن العلم الإجمالي حاصلًا في أول الوقت من أول الأمر فإننا ننجزه بهذه الصيغة الآنفه للعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي يمتاز عن العلوم الإجمالية السابقة أنه علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير فيكون منجزاً لا محالة.

وهذا الوجه يصح في الواجبات المتكررة كصلاة الظهر والجمعة ويكون نافعاً في تنجيز وجوب القضاء فيها دون مثل القصر والتمام الذي لا يعلم فيه بأن الحالة سوف تتكرر على كل حال.

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٧

ومن هنا يكون الحكم بوجوب القضاء في غير الواجبات التكرارية مبنيًا على الاحتياط.

وأما في الفرض الثاني، وهو أن يكون حصول العلم الإجمالي لديه بعد أن أتى بأحد طرفيه على طبق الإمارة، كما لو صلى الجمعة على طبق الإمارة ثم انهدمت هذه الإمارة بعد خروج الوقت فبقى هو والعلم الإجمالي كما كان في أول أمره، فهل يجب عليه الظهر احتياطاً، أداء في داخل الوقت، وقضاء في خارجه، أو لا يجب عليه؟

وهنا كما عرفت سابقاً من خلال الوجوه المتقدمة، فإن الوجه الأول والثالث والرابع لا يجري شيء منها، حتى لو تم شيء منها في الفرض السابق، لأن العلم الإجمالي بعد أن تشكل صار أحد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء بسبب العمل على طبق الإمارة التي تبين عدم حجيتها، وحينئذ لا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ليجب على المكلف طرفه الآخر إعادة داخل الوقت أو قضاء في خارجه، كما أن الوجه الثاني والخامس يجريان في هذا الفرض إن تمّا في السابق.

**الصورة الرابعة: من صور جريان الأصل العملي هي، فيما لو كان الأصل العملي هو أصالة الاشتغال العقلية، وكان هذا الأصل جارياً باعتبار دوران الأمر بين الأقل والأكثر**

عند من يرى جريان أصالة الاشتغال في موارد الأقل والأكثر، وحينئذ لو فرض أن المكلف اقتصر على الأقل دون الأكثر وفات الوقت فهل يجب عليه الإتيان بالأكثر أو لا يجب؟

وهنا يقال إذا كان مدرك أصالة الاشتغال في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو العلم الإجمالي حيث يقال بأن العلم الإجمالي بوجوب الأقل لا بشرط أو الأقل بشرط الزيادة منجزاً، إذن ترجع هذه الصورة إلى الصورة الثالثة حيث أن المنجز فيها هو العلم الإجمالي، حينئذ ما قلناه في تلك الصورة السابقة نقوله هنا.

وأما إذا كان المنجز لأصالة الاشتغال هو مسألة الشك في حصول

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٨

الغرض وسقوط الوجوب باعتبار أن الغرض معلوم ويشك في حصوله بالأقل، حينئذ يكون باب الشك في تحقيق الغرض

فتجرى أصالة الاشتغال فى المقام من هذه الناحية. و بناء على هذا أيضا يشكل وجوب القضاء حيث أن الأداء غير واجب شرعا و إنما هو واجب بأصالة الاشتغال، إذن فكيف يجب القضاء؟.

و هنا تأتى المحاولات الأربعة المتقدمة مع أجوبتها دون المحاولة الأخيرة المذكورة فى الوجه الخامس إذ لا يمكن فى المقام تشكيل علم إجمالى بعد فوات الوقت لو اقتصر المكلف على الإتيان بالأقل و ترك الأ-كث حيث لا- يمكن أن يقال بأنه يعلم إجمالا- إما بوجوب الأ-كث عليه من هذا اليوم أو الأقل من اليوم الآتى لأن وجوب الأقل فى اليوم الآتى معلوم الوجوب على كل حال، إذن فلا يمكن تشكيل مثل هذا العلم الإجمالى، و لهذا جعلناها صورة فى مقابلة الصورة السابقة، لأنه فى الصورة السابقة لو أتى بالجمعة و لم يأت بالظهر حتى فات وقت الصلاة كان يمكنه أن يقول بأنى أعلم إجمالا إما بوجوب قضاء الظهر من يوم الجمعة هذه، أو بوجوب صلاة الجمعة فى الجمعة القادمة، فهذا علم إجمالى بين المتباينين و يكون علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير و يكون منجزا، و أما هنا فى هذه الصورة لو فرض أنه دار أمره بين الأقل و الأكثر فأتى بالأقل و ترك الزائد حتى فات الوقت فلا يمكنه أن يقول بأننى أعلم إجمالا- إما بوجوب قضاء الأكثر من هذا اليوم أو وجوب الأقل فى اليوم القادم معلوم الوجوب على كل حال إذن فلا يتشكل مثل هذا العلم الإجمالى و بذلك اتضح تمام صور هذه المسألة، و بهذا تمّ بحث أجزاء الأوامر الظاهرية و عدم إجرائها عن الواقع و قد تبين أنه فى كل مورد كان لدليل الحكم الواقعى إطلاق فى نفسه فمقتضى القاعدة هو عدم إجراء الحكم الظاهرى و لزوم الإعادة داخل الوقت و القضاء خارجه فى غالب الفروض و بنحو الاحتياط فى بعضها الآخر.

نعم قد يتفق فى مورد أن لا يكون لدليل الحكم الواقعى إطلاق فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٥٠٩

نفسه، أو قد يتفق فى مورد أن يقوم دليل خاص على تقييد هذا الإطلاق و إثبات الأجزاء كما هو الحال فى موارد إجراء عمل المقلد عند ما يرجع إلى مقلد آخر و كما هو الحال أيضا فى موارد الإخلال غير الركنى فى الصلاة، فإن هذه الموارد خرجت عن القاعدة التى هى عدم الأجزاء إما لعدم إطلاق فى دليل الحكم كما فى الأدلة اللبئية على بعض الأجزاء و الشرائط التى قد لا تشمل حالة تبدل الوظيفة اجتهادا أو تقليدا، و إما لوجود مقيّد لإطلاق دليل الحكم الواقعى من قبيل «حديث لا تعاد» و هذه الموارد، من تحقيق موارد القصور فى المقتضى أو ثبوت المخصص و المقيد المانع من انعقاد العام أو الإطلاق، كل ذلك فى ذمة بحث الفقه، و إلا فإلحاق القاعدة هى عدم الأجزاء، و عليه يتبين عدم إجراء الأوامر الخيالية و التخيلية و الوهمية و التوهيمية بطريق أولى كما لو تخيل حكما ظاهريا أو واقعا ثم انكشف له عدمه أو خلافه، و إنما قلنا بطريق أولى، لأن ما تقدّم فى الاحتمالين السابقين من إجراء الحكم الظاهرى عن الواقعى بسبب حكومه هذا الأمر على الحكم الواقعى و توسعته لدائرة موضوعه، أو سببته لمصلحة أخرى، أقول لو تمّ شىء من هذين الاحتمالين فإنه لا يتم فى الأوامر الخيالية و الوهمية.

و بهذا نكون قد تعرضنا للتنبهين الذين عقدهما المحقق الخراسانى فى آخر بحث الأجزاء، و هما عدم إجراء الأوامر الخيالية، و كون الأجزاء ملازم للتصويب أو ليس بملازم له.

و بهذا كله تمت مسألة الأجزاء، و من ثمّ نتقل إلى بحث مقدمة الواجب.

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١١

## فهرس موضوعات الجزء الرابع

بيان حول هذا الجزء ٥

بحوث الأوامر ٧

دلالات مادة الأمر ٩

- الفصل الأول- جهات البحث في مادة الأمر ١١  
 الجهة الأولى- معانى مادة الأمر ١٣  
 الجهة الثانية- اعتبار العلو في مفهوم الأمر ٢١  
 الجهة الثالثة- دلالة كلمة الأمر على جامع الطلب أو الوجوب منه ٢٤  
 ملاك دلالة الأمر على الوجوب مادة و صيغته ٢٧  
 المسلك الأول- الوضع ٢٧  
 المسلك الثاني- العقل ٢٨  
 المسلك الثالث- الإطلاق و مقدمات الحكمه ٢٨  
 ثمرات فقهية مترتبة على المسالك الثلاثة ٥٠  
 الثمرة الأولى ٥٠  
 الثمرة الثانية ٥١  
 الثمرة الثالثة ٥١  
 الثمرة الرابعة ٥٣  
 الثمرة الخامسة ٥٥  
 الجهة الرابعة الطلب و الإرادة ٥٧  
 المقدمة الأولى- من مبنى الأشاعرة في الجبر ٥٧  
 المقدمة الثانية- من مبنى الأشاعرة في الجبر ٥٨  
 المسألة الكلامية- الاحتمال الأول ٦٠  
 الاحتمال الثاني في المسألة الكلامية ٦١  
 الاحتمال الثالث و الرابع في المسألة الكلامية ٦٢  
 بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١٢  
 المسألة الفلسفية ٦٥  
 شبهة إبطال الاختيار ٦٦  
 المسلك الأول، في دفع الشبهة ٦٨  
 المسلك الثاني، في دفع الشبهة ٧٣  
 المسلك الثالث في حل الشبهة ٧٥  
 المسلك الرابع في حل الشبهة للمحقق النائيني «قده» ٧٧  
 حل شبهة إبطال الاختيار ٨٤  
 تميم و تفريع ٩١  
 الجهة الأولى إشكال عدم إمكانية نشوء الإرادة من مصلحة في نفس الإرادة ٩٥  
 الجهة الثانية: إمكان نشوء الإرادة من مصلحة قائمة في القصد ٩٧  
 التلخيص من الإشكال ١٠٣  
 نهاية الكلام في مادة الأمر، نهاية الفصل الأول ١٠٧

- الفصل الثاني - الكلام في صيغة الأمر ١٠٩
- الجهة الأولى - في تشخيص مدلول صيغة الأمر ١١١
- الدلالة الوضعية و الدلالة التصورية شئ واحد ١١٢
- الدلالة التصديقية لصيغة الأمر ١١٨
- استعمال الصيغة بداعي الإرادة أو بداعي التعجيز ١٢٠
- الجهة الثانية، في دلالة الصيغة على الوجوب أو على جامع الوجوب و الاستحباب ١٢٤
- في دلالة الصيغة على الوجوب ١٢٧
- الجهة الثالثة، في دلالة الجمل الخبرية على الطلب و الوجوب ١٢٨
- المقام الأول، دلالة الجملة الخبرية على الطلب ١٢٩
- المسلك الأول ١٢٩
- المسلك الثاني ١٣٤
- تعليقان ١٣٥
- المقام الثاني في دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي أو على
- بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١٣
- تنبيهان ١٤٢
- الجهة الرابعة: التبدي و التوصلي و ما هو الأصل اللفظي و العملي فيهما ١٤٥
- المسألة الأولى: الشك في كون واجب تبدي أو توصلي بالمعنى الأول ١٤٦
- المقام الأول، في تأسيس الأصل اللفظي ١٤٦
- المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي ١٥١
- تحقيق المقام ١٥٣
- المسألة الثانية: الشك في كون واجب تبدي أو توصلي بالمعنى الثاني ١٥٧
- المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي ١٥٧
- المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي ١٧٣
- تذنيب ١٧٤
- المسألة الثالثة: من التبدي و التوصلي في سقوط الواجب بالحصّة المحرّمة و عدمه ١٧٨
- المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي ١٧٨
- المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي ١٨١
- تحقيق المقام ١٨٢
- المسألة الرابعة: الشك في كون واجب توصلي أو تبدي بالمعنى الرابع ١٨٥
- تحقيق حاق الفرق بين التبدي و التوصلي ١٨٥
- استحالة أخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر ١٨٦
- المرحلة الأولى. عدم إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر ١٨٦
- البيان الأول، لصاحب الكفاية «قده» ١٨٧

البيان الثانى: ١٨٩

البيان الثالث ١٩١

البيان الرابع: للمحقق النائىنى ١٩٨

مناقشة السيد الخوئى «قده» لأستاذه ٢٠٣

تحقيق المقام ٢٠٦

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١٤

الأنحاء المتصورة لأخذ قصد القرية فى متعلق الأمر ٢٢١

النحو الأول ٢٢٢

النحو الثانى ٢٢٩

النحو الثالث: أخذ قصود قريبة أخرى فى متعلق الأمر ٢٣٢

الجهة الأولى ٢٣٤

الجهة الثانية ٢٣٩

هروب المحقق العراقى «قده» من محذور أخذ قصد امتثال الأمر قيذا فى متعلق الأمر ٢٥٦

المحقق العراقى يقترح صيغة تعدد الأمر لدفع المحذور ٢٦٠

التحقيق فى مقالة المحقق العراقى «قده» ٢٦٢

الفرق اللبى و الثبوتى بين التوصلى و التعبدى ٢٦٦

تصعيد فى استحالة التقييد الثبوتى بقصد القرية ٢٧١

تحقيق حقيقة الواجب التعبدى و التوصلى ٢٧٥

المسألة الأولى: فى الأصل اللفظى ٢٧٥

المقام الأول: فى الإطلاق اللفظى ٢٧٦

المقام الثانى: الإطلاق المقامى ٣٠٠

التقريب الأول ٣٠٠

التقريب الثانى ٣٠٥

المسألة الثانية: فى الأصل العملى عند الشك فى كون واجب توصلى أو تعبدى بالمعنى المعروف لهما ٣٠٧

المسلك الأول: كون المقام من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين ٣٠٧

المسلك الثانى: كون الشك فى الوجوب الزائد فتجرى البراءة عنه ٣٠٨

المسلك الثالث: رجوع الشك فيه إلى الوجوب الزائد فتجرى البراءة عنه ٣٠٨

جريان أصالة الاشتغال عند المحقق الخراسانى فى المقام ٣٠٩

الجهة الأولى: فى جريان البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ٣٠٩

الوجه الأول ٣١٠

بحوث فى علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١٥

الوجه الثانى ٣١١

الوجه الثالث ٣١٢

## الوجه الرابع ٣١٣

دفع بيان الوجه الثالث لأصالة الاشتغال ٣١٥

دفع بيان الوجه الثالث ٣١٧

دفع بيان الوجه الرابع ٣١٩

دفع بيان الوجه الرابع ٣٢١

الجهة الثانية في جريان البراءة الشرعية و عدمه ٣٢٢

الفصل الثاني - في تقسيمات الواجب ٣٢٤

الجهة الأولى: في مقتضى إطلاق الصيغة من حيث النفسية والغيرية ٣٢٤

الجهة الثانية: في مقتضى إطلاق الصيغة من حيث التعيينية والتخيرية ٣٣٤

الجهة الثالثة: في دوران أمر الصيغة بين العينية والكفائية ٣٣٨

الفصل الثالث: في دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة والخطر ٣٣٩

تحقيق المطلب: في دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة والخطر ٣٤٢

تذنيب: ٣٤٤

المرءة والتكرار: في دلالة الأمر على المرءة أو التكرار ٣٤٩

المقام الأول: في دلالة الأمر على المرءة أو التكرار بلحاظ المدلول الوضعي لصيغة الأمر ٣٤٩

المقام الثاني: في مقتضى المدلول الإطلاقي لصيغة الأمر من حيث المرءة أو التكرار ٣٥١

الكلية الطبيعية و أنحاء وجوده في الخارج ٣٦٥

تعدد الامتثال أو تبديله ٣٦٩

تبديل الامتثال بالامتثال ٣٧٢

تطبيقات فقهية ٣٧٨

الفور و التراخي ٣٨٧

الإجزاء ٤٠٢

المقام الأول: في أجزاء الأوامر الاضطرارية ٤٠٣

بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص: ٥١٦

المرحلة الأولى: في مقام الثبوت ٤٠٣

المرحلة الثانية: في مقام الإثبات: و البحث في مسألتين ٤١٠

المسألة الأولى: وجوب إعادة عند ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت ٤١٠

المسألة الثانية: وجوب القضاء و عدمه إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت ٤٤٣

- ما هو الأصل العملي عند فقد الأدلة الاجتهادية على وجوب القضاء و عدمه ٤٥٠

المقام الثاني: في أجزاء الأوامر الظاهرية و عدمه عن الواقع إذا انكشف الخلاف ٤٥٣

انكشاف الخلاف بالقطع و اليقين ٤٥٤

انكشاف الخلاف بتبدل الحكم الظاهري إلى ظاهر آخر ٤٩١

الحالة الأولى: انكشاف خلاف الحكم الظاهري بحجة معتبرة، كرواية صحيحة ٤٩١



الحالة الثانية: فيما إذا انكشف الخلاف بالأصل ٤٩٢  
 وجوب القضاء و عدمه إذ انكشف الخلاف بأصل عملي كأصالة الاشتغال ٤٩٩  
 نهاية مسألة الإجزاء ٥٠٩  
 فهرس موضوعات الجزء الرابع ٥١١  
 [١٦٢]

- 
- [١] (١) المشكيني ج ١ ص ٨٩.  
 [٢] (٢) إحكام الأحكام- الآمدى ج ٢.  
 [٣] (١) المشكيني ج ١ ص ٩٠.  
 [٤] (٢) أجود التقريرات- الخوئي ج ١ ص ٨٦.  
 [٥] (٣) نهاية الدراية- الأصفهاني ج ١ ص ١٠٣-١٠٤.  
 [٦] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني ج ١ ص ١٠٣-١٠٤.  
 [٧] (٢) المصدر السابق.  
 [٨] (١) أجود التقريرات ج ١ الخوئي ص ٨٦.  
 [٩] (١) إحكام الأحكام ج ٢- معالم الدين- أبو منصور الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ص ٤٠.  
 [١٠] (١) المشكيني ج ١ ص ٣٥٠-٣٥٢.  
 [١١] (١) فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٧٠.  
 [١٢] (٢) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤.  
 [١٣] (٣) كفاية الأصول مشكيني ج ١ ص ٩٢.  
 [١٤] (٤) بدائع الأفكار ج ١ ص ١٩٧ الآملي.  
 [١٥] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ج ١ ص ٧٠.  
 [١٦] (١) بدائع الأفكار- الآملي ج ١ ص ١٩٧.  
 [١٧] (١) الإحكام في أصول الأحكام- الآمدى ج ٢ ص ١٣٧.  
 [١٨] (٢) معالم الدين- بحث الضد- أبو منصور الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ص ٦٥.  
 [١٩] (١) بدائع الأفكار- الآملي ج ١ ص ١٩٧.  
 [٢٠] (١) بدائع الأفكار- الآملي ج ١ ص ١٩٧.  
 [٢١] (١) نفس المصدر السابق.  
 [٢٢] (٢) فرائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٧٠.  
 [٢٣] (١) الأسس المنطقية للاستقراء- الشهيد الصدر ص ١٨٥.  
 [٢٤] (١) مقالات الإسلاميين- الأشعري ج ١ ص ٣٢٦.  
 [٢٥] (٢) رسالة في سريان الوجود- صدر المتألهين ص ١٤٢-١٤٤.

[٢٦] (٣) رسائل صدر المتألهين الشيرازي ص ١١-١٢.

[٢٧] (١) النجاة- الشيخ الرئيس ص ٢١.

[٢٨] (٢) رسائل صدر المتألهين رسالة في سريان الوجود ص ١٤٤-١٤٥.

[٢٩] (٣) رسائل صدر المتألهين الشيرازي ص ١١-١٢.

[٣٠] (٤) الأشعري- مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٨.

[٣١] (١) مصابيح الأصول- بحر العلوم ص ١٩١-١٩٢.

[٣٢] (١) الشيخ الرئيس- النجاة ص ٣٧.

[٣٣] (٢) المشكيني ج ١ ص ١٠٠.

[٣٤] (١) الاختيار: لغة، الاصطفاء، وكذلك التخير، وهو الانتقاء أيضا، كما في لسان العرب- مادة «خير» والآية تقول: \i: وَرَبُّكَ

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ، مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ\ قال الزجاج: المعنى: ربك يخلق ما يشاء، و ربك يختار (و ليس لهم الخيرة) أى ليس

لهم أن يختاروا على الله (ره) (اللسان). المقرر

[٣٥] (١) الأشعري- مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٠.

[٣٦] (١) سعيد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ص ٤٤.

[٣٧] (١) فوائد الأصول- الكاظمي- ج ١ ص ٦٩.

[٣٨] (٢) أجود التقريرات- الخوئي- ص ٤٥.

[٣٩] (٣) رسائل صدر المتألهين الشيرازي ص ١١-١٢.

[٤٠] (١) أجود التقريرات- السيد الخوئي- ص ٨٩-٩٠-٩١.

[٤١] (١) أجود التقريرات- الخوئي ص ٨٩-٩٠-٩١-٩٢.

[٤٢] (١) دليل المختار- المقرر ص ٣٩.

[٤٣] (١) الأسس المنطقية للاستقراء ص ٥٤-٥٦-٦٣.

[٤٤] (١) المختار في الجبر و الاختيار، السيد الفاني ص ٨٥.

[٤٥] (١) بدائع الأفكار- الآملي- ج ١ ص ٢٠٧.

[٤٦] (٢) بدائع الأفكار- الآملي ج ١ ص ٢٠٨.

[٤٧] (١) بدائع الأفكار- الآملي ج ١ ص ٢٠٨.

[٤٨] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٢٣.

[٤٩] (٢) أجود التقريرات- هامش- الخوئي ص ٩٦.

[٥٠] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٥١] (١) المشكيني- ج ١- ص ٩٥-٩٦.

[٥٢] (٢) الإحكام في أصول الأحكام الآملي ج ٢ ص ١٣١-١٣٢.

[٥٣] (١) أجود التقريرات- الخوئي هامش- ص ٩٦.

[٥٤] (١) كفاية الأصول، مشكيني ج ١ ص ١٠٢.

[٥٥] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ج ١ ص ٧٠-٧١.

[٥٦] (١) المشكيني- ج ١ ص ١٠٤.

[٥٧] (٢) الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ١٣١ الآمدى.

[٥٨] (٣) المشكيني ج ١ ص ١٠٤.

[٥٩] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٣٥-١٣٦.

[٦٠] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٣٧.

[٦١] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٣٧.

[٦٢] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤٢.

[٦٣] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤٣-١٤٤.

[٦٤] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ص ٧٥-٧٦.

[٦٥] (١) أجود التقريرات الخوئي هامش ص ١٠١.

[٦٦] (٢) أجود التقريرات الخوئي هامش ص ١٠١.

[٦٧] (١) فوائد الأصول- الكاظمي- ص ٧٥-٧٦.

[٦٨] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ج ١ ص ٨٢.

[٦٩] (٢) أجود التقريرات- الخوئي ص ١٠٥ هامش ١٠٤.

[٧٠] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤٨-١٤٩.

[٧١] (١) المصدر السابق ١٥٠-١٥١.

[٧٢] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ج ١ ص ٧٥.

[٧٣] (٢) بدائع الأفكار ج ١ الآمل ص ٢٤٩-٢٥٠.

[٧٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٧٦.

[٧٥] (٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٤٨.

[٧٦] (١) نفس المصدر.

[٧٧] (٢) نفس المصدر.

[٧٨] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٩.

[٧٩] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٧٧-٧٨.

[٨٠] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨.

[٨١] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٥٨.

[٨٢] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨-١٥٩-١٦٠.

[٨٣] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٨٤] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١.

[٨٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٧.

[٨٦] (٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١.

[٨٧] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٩.

[٨٨] (١) بدائع الأفكار: الآمل ج ١ ص ٢٢٤.

[٨٩] (١) كون فائده الأمر الضمني الثاني، منحصره في حفظ الأمر الضمني الأول، في النفس منها شيء، إذا قد يسأل، أنه إذا كان

الأمر الضمني الثاني معدوم المحركية و الباعثية، فكيف يحفظ هذه المحركية و الباعثية للأمر الأول، و فاقد الشيء لا يعطيه، من هنا قد يقال، بأن هذا الأمر الضمني الثاني، له تأثير ما، في بعث المحركية و الباعثية في الأمر الضمني الأول، و لا أقل من كون هذا التأثير في الأمر الضمني الأول على نحو الشرط أو المقتضى أو عدم المانع.

فإن قيل بأن تأثير الأمر الضمني الثاني، على نحو واحد من أجزاء العلة، إذن فهو شريك في التأثير، دون أن يفرق الحال من كونه في عرض الأول أو في طوله، و إن كنا نختار كون تأثيره في طول الأول، و حينئذ يكون له باعثة و محركية بعد أن سقط الأمر الأول عن الباعثية و المحركية بالعصيان، و إن قيل بأنه مستقل في التأثير في الباعثية و المحركية، و هو أمر معقول أيضا، فأیضا يكون هو المطلوب،— و على هذا الأساس، نصّح استحالة أخذ قصد الأمر، قيدا في متعلق الأمر، لما تقدم في التعليق على هذا الوجه «المقرر»

..

[٩٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ١٩٥.

[٩١] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٢٩.

[٩٢] (١) فرائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨١.

[٩٣] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨١.

[٩٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٦.

[٩٥] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١١١.

[٩٦] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٦.

[٩٧] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٨٧-١٧٩.

[٩٨] (٢) نفس المصدر ص ١٧٨.

[٩٩] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦.

[١٠٠] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٣١-٢٣٢.

[١٠١] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٣٢-٢٣٣.

[١٠٢] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٦١-١٧٢-١٨٤-١٨٨.

[١٠٣] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٠٩-١١١.

[١٠٤] (١) هذا الكلام محل إشكال ثبوتا و لا أقل من كونه محل إشكال إثباتا و به يستكشف الاستشكال ثبوتا بأصالة التطابق بين عالم الإثبات و الثبوت إذ حتى لو كان الخطاب للكافرين فإنه لا يلغو، كونه لسان بيان عرفي لفئة منهم يصح مخاطبتها بطلب الصلاة منها إثباتا و ثبوتا. و عليه فيبقى هذا ضمن ملاكات الاستحالة-المقزور و إلا لاستحال كثير من السنة الإطلاق.

[١٠٥] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[١٠٦] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٢.

[١٠٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٧٨.

[١٠٨] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٣٦-٢٣٧.

[١٠٩] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٣٨-٢٣٩.

[١١٠] (١) المشكيني: ج ١ ص ١١١.

[١١١] (٢) مشكيني: ج ١ ص ١٠٧.

[١١٢] (٣) مشكيني ج ١ ص ١١٣.

- [١١٣] (١) مشكيني: ج ١ ص ١١٤.
- [١١٤] (٢) مشكيني: ج ١ ص ١١٢.
- [١١٥] (١) كما ذهب إليه بعض العامة- الاحكام في أصول الأحكام- الأمدى ج ٢ ص ١٦٥.
- [١١٦] (٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٥.
- [١١٧] (٣) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٥.
- [١١٨] (١) المشكيني: ج ١ ص ١١٧.
- [١١٩] (١) النجاة: ابن سينا ص ٢١.
- [١٢٠] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٢١] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢١-١٢٢.
- [١٢٢] (٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٢٢٠.
- [١٢٣] (٣) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٩-٢١٠.
- [١٢٤] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤١٥-٤١٦.
- [١٢٥] (١) الوسائل: باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٨.
- [١٢٦] (١) الوسائل: باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١.
- [١٢٧] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢٢.
- [١٢٨] (١) الوسائل: باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١٠.
- [١٢٩] (١) أى شمول الجانبين، الجانب الوظيفى و جانب الثواب.
- [١٣٠] (١) أى الأمر الثانى.
- [١٣١] (٢) أى الأمر الأول الذى لا فورىة فيه.
- [١٣٢] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢٣.
- [١٣٣] (٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢١٥.
- [١٣٤] (١) بدائع الأفكار: الآملى ج ١ ص ٢٥٢.
- [١٣٥] (١) بدائع الأفكار: الآملى ج ١ ص ٢٥٣.
- [١٣٦] (١) فوائد الأصول: الكاظمى ج ٢ ص ١٣٧-١٣٨.
- [١٣٧] (٢) محاضرات فياض ج ٢ ص ٢٣٦-٢٣٧.
- [١٣٨] (١) فوائد الأصول: الكاظمى ج ١ ص ١٣١.
- [١٣٩] (١) بدائع الأفكار: الآملى ج ١ ص ٢٧٠-٢٧١.
- [١٤٠] (٢) مقالات الأصول: العراقى ج ١ ص ٩٠.
- [١٤١] (١) مقالات الأصول: العراقى ج ١ ص ٨٧.
- [١٤٢] (٢) بدائع الأفكار: الآملى ج ١ ص ٢٦٧-٢٦٨.
- [١٤٣] (١) نهاية الدراية: الأصفهانى ج ١ ص ٢٣١.
- [١٤٤] (١) كفاية الأصول، مشكيني ج ١ ص ١٣٠.
- [١٤٥] (٢) بدائع الأفكار، الآملى ج ١ ص ٢٧١.

[١٤٦] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٩٥-١٩٦.

[١٤٧] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٦٧-٢٦٨.

[١٤٨] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٣١.

[١٤٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[١٥٠] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٣٠.

[١٥١] (١) في كون دوران الأمر بين التعيين والتخير فيما لو قلنا بالإجزاء في النفس منه شيء، إذ قيد الوقت خصوصية زائدة على

عدمها وليس معنى الأكثر إلّا هذا فلا محالة من كون الدوران بين الأقل والأكثر. المقرر.

[١٥٢] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٣٣-١٣٤.

[١٥٣] (١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٩٩ محاضرات فياض ج ٢ ص ٢٥٧.

[١٥٤] (١) أجود التقريرات: مع هامش الخوئي ج ١ ص ١٩٩-٢٠٠ و محاضرات فياض:

ج ٢ ص ٢٥٤-٢٥٥.

[١٥٥] (١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ١٩٨.

[١٥٦] (١) مقالات الإسلاميين - الأشعري - ج ١ ص ٣٢٨.

[١٥٧] (١) محاضرات فياض ج ٢ ص ٢٧٧-٢٧٨.

[١٥٨] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٠٢-٢٠٣.

[١٥٩] (١) نهاية الدراية الأصفهاني: ج ١ ص ٢٥١-٢٥٢-٢٥٣.

[١٦٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٤٩-٢٥٠-٢٥١.

[١٦١] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٣٥.

[١٦٢] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء الخامس

### خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله، والصلاة والسلام على خير خلق الله ورسوله الى الناس كافة، محمد وآله الطيبين، الطاهرين، المعصومين. وبعد: فهذا هو المجلد الثالث من «بحوث علم الأصول» التي ألقاها علينا سيدنا و مولانا، سليل العترة الطاهرة، شهيد الإسلام، آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر، قدس الله سره الشريف.

وقد قدر لهذا المجلد أن يستوعب فقط بحوث دلالات مادة الأمر، ودلالات صيغته الأمر، ومبحث الإجزاء إلى نهايته. وإنما كان ذلك لسببين:

و أولاً: حرصى الشديد على ذكر كل تنظير ومثال ذكره السيد الشهيد أثناء البحث، حتى الخلاصات والموجزات والتعبيرات الأخرى التي كان يصوغ بها المطلب، أو فقرة منه، رغم علمي بأن هذا يسبب التطويل، وإن كان لا يسبب الملل عند المشتغلين المحصلين.

وعذرى في ذلك: إيماني بأن هذا العقل المحض لم يذكر شيئاً. أو ينظر

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤

له، أو يستبدل تعبيره، أو يوجزه، إلّا وقد أدركت فائدة علمية أخرى يضيفها إلى روح البحث.

ثانياً: انقذاحات ذهنية تخطر بالبال ما كانت تخرج عن حدّ شرح اللفظ، أو الفكرة، أدخلتها عباب بحر هذا السيد المعظم، ممّا اقتضى أن لا يستوعب هذا المجلد إلّا ما ذكرت.

و من هنا سوف يستوعب هذا المجلد بحوث مقدّمة الواجب و مقدّمة المستحب و المكروه و مسألة الضد، و بحث الترتب، و الحالات الأخرى الخاصة بالأمر، و كميّيات تعلق الأمر، على أن تستكمل بقية مباحث الألفاظ في مجلد رابع، و قد يكون خامساً، و هكذا يتسلسل ذكر بحوث أخرى تستوعب الإمارات و الحجج و مباحث البراءة، و التخيير، و الاحتياط، و الاستصحاب، حتى أقف على آخر ما تلقّيته و كتبتّه تقريراً لأبحاث سيدنا و أستاذنا الشهيد الصدر «قده».

و كلني أمل بالله العظيم أن يجعل ثواب كل ما أكتبه هدية متواضعة واصله إلى روحه الطاهرة، طامعا أن ينفعي الله بهذا الجهد يوم اللقاء، فإنه وعد بأنّه لا يضيع أجر عامل من ذكر، أو أنثى، و لو كان مثقال ذرة، و الحمد لله رب العالمين.

٢٥ شعبان بيروت المعظم ١٤١٢ هـ حسن عبد الساتر

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيد الخلق و أعز المرسلين سيدنا و نبينا محمد صلّى الله عليه و آله الطيبين الطاهرين.

و بعد، فهذا الجزء الثالث من «بحوث في علم الأصول» التي كان قد ألفها علينا سيدنا و أستاذنا الأعظم شهيد الإسلام آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه).

و هذا الجزء بتمامه لم يكف لاستيعاب جميع بحوث الأوامر، و إنما استوعب جُلّها، ابتداء من دلالات مادة الأمر و انتهاء بمقدّمة الواجب حتى نهايتها، مقدّمة المستحب و المكروه و الحرام، ممّا اضطرني أن أكمل بحوث الأوامر و ما يتبعها من مبحث الضد، و الترتب، و التراحم، و حالات الأمر الخاصة، و تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، و حقيقة الواجب التخييري، و الواجب الكفائي، و الواجب الموسع و المضيق، و تبعية القضاء للأداء، و هكذا حتى يكتمل جزءا ثالثا بعون الله تعالى و كلني أمل أن يكون ثواب هذا الجهد المهدى ثوابه إلى روح سيدنا و أستاذنا الأعظم (قدّس سرّه) أن يكون لي صغرى لكبرى قول النبي الأعظم (صلّى الله عليه و آله)، يموت المرء إلّا عن ثلاث، علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له، أو صدقة جارية.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧

## مقدمة الواجب تحقيق عنوان المسألة

### إشارة

و الموضوع فيها هو المقدّمة الوجودية، لا المقدّمة الوجودية و بتعبير آخر:

المراد بها مقدمات وجود الواجب أي: ما يتوقف إيجاد الواجب على إيجاده. إذ المقدّمة على قسمين: أحدهما: المقدّمة الوجودية، و ثانيهما: المقدّمة الوجودية، و هذان القسمان يختلفان بحسب عالم الجعل و عالم الملاك معا.

أمّا بحسب عالم الجعل: فالوجودية تؤخذ مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، و يكون الوجوب منوطا بها.

و أمّا المقدّمة الوجودية فهي ليست دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا ملاك و مصلحة، فيكون الوجوب مطلقا من ناحيتها، و غير منوط بها، و لا هي مأخوذة مفروضة الوجود في مقام جعله.

و أمّا بحسب عالم الملاك: فالمقدّمة الوجودية يكون وجودها كفيلا- باتصاف الفعل، كونه ذا مصلحة فيما إذا كانت اختيارية و

مقدورة للمكلف، و من هنا أخذ وجودها قيذا و شرطا للوجوب، و من ثم لا يتوهم ترشح الوجوب عليها.

و الخلاصة: إنَّ المقدمة الوجوبية دخيلة في احتياج الإنسان إلى هذا الفعل، بينما المقدمة الوجودية دخيلة في ترتب المصلحة خارجا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨

أو بتعبير آخر: هي دخيلة في إشباع حاجة الإنسان فعلا، فمثلا: برودة الهواء مقدمة وجوبية للرغبة في النار، بمعنى أن اتصاف النار بكونها ذات مصلحة، و احتياج الإنسان إليها، إنما يكون متى صار الشتاء، فبرودة الهواء مقدمة وجوبية بمعنى أنها دخيلة في اتصاف النار بكونها ذات مصلحة، و في احتياج الإنسان إليها، و أما بعد أن برد الهواء، و أصبحت النار ذات مصلحة، و أصبح الإنسان محتاجا إليها، فهنا عندنا مقدمة وجودية و هي سدّ شبايك الغرفة، إذ لو لم تسدّ الشبايك لم يحصل الدّفء خارجا، و لم تشيع حاجة الإنسان خارجا، فسدّ الشبايك مقدمة وجودية لأنها دخيلة في إشباع هذا الاحتياج و تحققه خارجا، و ليس في أصل احتياج الإنسان إلى النار. فمحل النزاع إنما هو المقدمة الوجودية لا الوجوبية، لوضوح أن الوجوبية بعد أخذها مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الحكم، يستحيل أن يترشح الوجوب عليها من ناحية ذاك الحكم، فموضوع النزاع هو المقدمة الوجودية، و في ترشح الوجوب عليها، هذا، من ناحية موضوع النزاع.

و أما من ناحية محمول النزاع: و هو الوجوب، بمعنى أن مقدمة الواجب، واجبة أولا؟: فليس المراد بوجوب مقدمة الواجب اللابدية التكوينية، بمعنى الشيء الذي لا يمكن أن يوجد الواجب بدونه، فإن هذا عبارة أخرى عن المقدمية، أو هو عينها، فلا معنى للنزاع في أنه لا بدّ من وجوده، أو ليس لا بدّ من وجوده، كما أنه ليس المراد أيضا اللابدية العقلية، بمعنى حكم العقل بتنجز الإتيان بالمقدمة عليه، و عدم صحة الاعتذار من قبل المكلف بأنه إنما ترك الواجب لكون مقدمته غير موجودة، كما لو أراد أن يعتذر للمولى عن ترك الصلاة لكونه غير متوضئ، فإن هذا العذر محجوج بحكم العقل، فهذا المعنى للابدية ليس محل الكلام، و إن كان هذا المعنى شيئا أزيد من المقدمية، لكنه ليس هو محل النزاع، لكونه محل اتفاق من الجميع، فإن العقل بعد إن يستقل بتنجز التكليف، و وجوب امتثاله، فإنه لا محالة يرى أن ترك المقدمة ليس معدّرا، كما أنه ليس المراد من وجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩

المقدمة في المقام، الوجوب المولوي المجموع جعللا- فعليا على عنوان المقدمة الإجمالي أو التفصيلي، لوضوح أن جعل الفعلي لا محالة يتوقف على الالتفات التفصيلي من قبل الجاعل إلى المقدمة، مع أنه كثيرا ما يكون الجاعل غافلا عن المقدمة أصلا، إذن فلا معنى لدعوى الوجوب المولوي الفعلي.

و إنما المراد من وجوب المقدمة في المقام، هو الوجوب المولوي الفعلي المجموع على المقدمة، ارتكازا و شأنًا، بحيث لو التفت إليه لطلبه، و هذا الوجوب الذي تصدق معه هذه القضية الشرطية، و هي أنه، «لو التفت لطلبه» فيكون الطلب موجودا بوجود ارتكازي شأنى يخرج إلى عالم الفعلية بمجرد الالتفات.

و أما النسبة بين هذا المحمول و الموضوع، فهي المدعى، بأن ثبوت الوجوب للمقدمة باعتبار الملازمة العقلية، و دعوى أن مقدمية المقدمة تستلزم عقلا هذا الوجوب المولوي الشأنى التقديرى الارتكازي.

كما أن النزاع ليس في خصوص الدلالة اللفظية الالتزامية للأمر بشيء على وجوب مقدماته، و التي هي أخص من مطلق الملازمة العقلية، لأن الدلالة اللفظية الالتزامية إنما تكون في اللازم البين، لا- في مطلق اللازم، و لو كان خفيا، إذ لا مبرر لقصر النزاع على خصوص ذلك بعد أن كانت النتائج و الآثار المطلوبة من إثبات الوجوب الغيرى مترتبة على هذه الدلالة اللفظية الالتزامية إن ثبت الوجوب الغيرى بالملازمة العقلية، سواء أ كانت هذه الملازمة بدرجة تستتبع الدلالة اللفظية، أو لم تكن كذلك، فخصوصية كون الملازمة بدرجة تستتبع الدلالة اللفظية ليس لها دخل في الغرض المقصود، كى يكون النزاع مقصورا على ذلك.

و الخلاصة: إنَّ البحث ليس عن خصوص الدلالة اللفظية الالتزامية للأمر بشيء على وجوب مقدماته، و إنما البحث في مطلق الملازمة



بين وجوب شيء و وجوب مقدماته، سواء أ كانت هذه الملازمة بينه بحيث تشكل دلالة لفظية

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠

التزامية أو لم تكن كذلك، إذ لا مبرر لقصر البحث على ذلك بالخصوص بعد أن كانت النتائج والآثار المطلوبة من هذا البحث غير مقصورة على ذلك.

هذا هو تحقيق عنوان المسألة، ثم نستأنف الكلام عن المقدمات، و قيود الواجب، في فصلين رئيسين:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١

## الفصل الأول في تقسيمات المقدمة

### إشارة

قسّمت المقدمة إلى أقسام، منها: المقدمة الوجودية، و المقدمة الوجودية، و قد أشرنا إليها في تحقيق عنوان النزاع.

و هنا تقسيمات أخرى لا موجب للتعرض لها، و لا أثر للحديث عنها من قبيل تقسيمها إلى مقدمة عقلية، و شرعية، و مقدمة وجود، و مقدمة صحة، و مقدمة داخلية و خارجية، كما سيّمت كما في (الكفاية) إلى الشرط المقارن و المتقدم و المتأخر، فإن هذه الأقسام كلها مستأنفة في المقام إذ إنه متى ما تحققت المقدمة الوجودية، جاء النزاع و جرى الكلام في وجوبها، و عدم وجوبها سواء أ كانت المقدمة ذاتية و هي المسمّاة بالمقدمة العقلية من قبيل «نصب السلم للكون على السطح»، أو كانت مقدمة شرعية عرضية نشأت من تقييد الواجب بفعل من الأفعال كمقدمة الوضوء للصلاة الناشئة من أخذ الصلاة مقيدة بالوضوء، فإن ذات الصلاة غير متوقفة على الوضوء، لكن الصلاة المقيدة بالوضوء بما هي مقيدة، متوقفة عليه، و هذا المسمى ب ب (المقدمة الشرطية).

و على أي حال، فأى شيء يكون مقدمة وجودية يكون موجبا للدخول في محل النزاع، و يبحث فيه عن وجوبه، و عدم وجوبه.

قلت: كل تلك التقسيمات لا موجب و لا أثر للتعرض لها، و إنما الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢

يستحق التعرض له هو آخر هذه التقسيمات، و هو تقسيم المقدمة إلى الشرط المقارن و المتقدم و المتأخر، تمهيدا للدخول في إشكالية تعقل الشرط المتأخر بل المتقدم. كما ألحقه المحقق الخراساني به حيث ادّعى سراية إشكال تعقل المتأخر إلى المتقدم. و صياغة إشكال عدم تعقل الشرط المتأخر هو أن يقال:

إن الشرط المتأخر غير معقول في نفسه باعتبار أن هذا الشرط، إمّا أن يفرض أنه لا يؤثر في مشروطه شيئا، و إمّا أن يفرض أنه يؤثر شيئا.

فإن فرض الأول: فهو خلف الشرطية إذ لا تتعقل للشرطية معنى إلّا التأثير الضمني للمشروط، و أن الشرط جزءا من أجزاء العلة المولدة للمشروط، فسلخه عن المؤثرية هو سلخه عن الشرطية، و هو خلف.

و إن فرض الثاني و هو كونه مؤثرا: فحينئذ نسأل: هل أن تأثير هذا الشرط يكون في ظرف مشروطه المتقدم، أو في ظرف وجود نفس الشرط المتأخر، حيث أنه يوجد عندنا زمانان: زمان للمشروط، و زمان للشرط المتأخر، و في أي الزمانين فرض التأثير للشرط هو غير معقول.

أمّا كون التأثير في زمان المشروط- الزمان المتقدم- هو غير معقول، ذلك لأن الشرط المتأخر معدوم في الزمان المتقدم، فيلزم من تأثيره في الزمان المتقدم تأثير المعدوم، و هو باطل بالبدهة العقلية لأن المعدوم بما هو معدوم، لا يمكن أن يؤثر في عالم الوجود. و إن فرض أن هذا الشرط المتأخر مؤثر في الزمان الثاني، و هو زمن وجوده، حينئذ لا يلزم تأثير المعدوم لأنه موجود في هذا الظرف،

لكن يلزم حينئذ أن يكون مؤثرا في الماضي، مع أن الماضي قد وقع، و الواقع لا- ينقلب عمّا وقع عليه، فيكون مستحيلا لاستحالة انقلاب الواقع عمّا وقع عليه.

هذا تقريب إشكال الشرط المتأخر، و لحل هذا الإشكال ينبغي البحث في مقامات ثلاثة:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣

- ١- المقام الأول: في تحقيق حال محذور الشرط المتأخر فيما إذا كان شرطا لنفس الحكم للوجوب.
- ٢- المقام الثاني: في حال إشكال الشرط المتأخر فيما إذا كان شرطا متأخرا للواجب لا للوجوب.
- ٣- المقام الثالث: فيما ألحقه المحقق الخراساني بالشرط المتأخر، و هو الشرط المتقدم، حيث ادّعى أن إشكالية المتأخر تسرى إلى الشرط المتقدم أيضا.

### [ - المقام الأول: في تحقيق محذور الشرط المتأخر للوجوب

#### إشارة

أما المقام الأول:

و هو في محذور الشرط المتأخر لنفس الحكم، للوجوب، كما لو فرض أن المولى حكم بوجوب الصلاة في النهار على من لا يصلى صلاة الليل في الليلة القادمة، أو يصلى صلاة الليل في الليلة القادمة، فحينئذ، صلاة الليل وجودا أو عدما، تكون شرطا متأخرا في أصل وجوب الصلاة في النهار.

و قد ذكر المحقق [١] الخراساني في مقام دفع إشكال الشرط المتأخر في باب الأحكام، أن ما هو الشرط بحسب الحقيقة إنما هو الوجود اللحاظي الذهني للشرط المتأخر لا الخارجي، و الوجود اللحاظي مقارن دائما.

و توضيحه: إن الحكم هو فعل من أفعال المولى، و قائم بالمولى قيام الجعل بالفاعل، و الإنشاء بالمنشئ، فهو قائم في نفس المولى لا في الخارج، و من الواضح أن الجاعل في مقام جعل وجوب الصلاة في النهار على من يصلى الليل في الليلة القادمة، هذا الجعل يتوقف على لحاظ الشرط - صلاة الليل في الليلة القادمة - لوضوح أنه لو لم يلحظ أصلا الشرط - «الصلاة في الليلة القادمة»، لما أمكنه أن يجعل مثل هذا الجعل. إذن فشرط هذا الجعل إنما هو الوجود اللحاظي لصلاة الليلة القادمة، لا الوجود الخارجي

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤

لها- و الوجود اللحاظي هذا، مقارن مع الجعل و الحكم، فإن لحاظ المولى لصلاة الليلة القادمة موجود حين جعل المولى، فيكون مقارنا مع الحكم، و ما هو متأخر عن الحكم، و هو الوجود الخارجي لصلاة الليلة القادمة، ليس شرطا بحسب الحقيقة.

و قد اعترضت مدرسة المحقق النائيني [٢] على إجابة صاحب الكفاية حيث قالت: إن هذا الكلام خلط بين الجعل و المَجْعول، إذ إنه يوجد في عالم إنشاء الحكم أمران: أحدهما الجعل، و ثانيهما المَجْعول. أما الجعل. فهو أمر لا يتوقف على وجود الشرط و الموضوع خارجا، و إنما يكفي في تحققه لحاظه من قبل المولى، و تقديره من قبل الجاعل، كأن يلحظ المولى موضوعا كليا، و يقدر وجوده، و يفترض تحققه، ثم ينشئ وجوبا عليه فيقول: من يصلى الليل من الليلة القادمة، يجب عليه الصلاة في نهاره، و هذا جعل يتحقق من المولى حتى لو لم يوجد هناك مصلّ أصلا في الخارج، لأن هذا الجعل مرجعه إلى قضية شرطية و تقديرية، يكفي في شرطه لحاظه و تقديره من قبل الجاعل دون أن يتوقف على وجود الشرط و الموضوع خارجا.

إذن فهذه القضية الشرطية بما هي قضية شرطية حقيقية، هي الجعل.

و أمّا المجعول: و هو الحكم الفعلي، فإنه عبارة عن فعلية جزاء هذه القضية بفعلية شرطها، فهو متوقف على فعلية الشرط و تحققه خارجا، إذ إن المولى بعد أن أنشأ تلك القضية الشرطية المعلقة بين الأرض و السماء، وجد خارجا من يصلى صلاة الليل، و بهذا أصبح الشرط فى القضية الشرطية فعليا، و عليه فلا محالة يصبح الجزاء، و هو الحكم، فعليا، و يخرج من عالم التقدير إلى عالم التحقيق، و تنشأ قضية تنجزية بدلا عن القضية الشرطية، مفادها، أن فلانا يجب عليه الصلاة فى النهار فعلا، و هذه قضية تنجزية و فعلية، و هذا هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥

المجعول. و حينئذ يقال: إن ما ذكره المحقق الخراسانى من أن الشرط هو اللحاظ الملحوظ، إنما يناسب عالم الجعل عالم إنشاء القضية الشرطية، كما ينشئ المولى قضية شرطية، و يقول: إذا استطاع المكلف فليحج، فإنه هنا لا يحتاج إلّا إلى الافتراض و التقدير، و هذا هو اللحاظ الذى يحتاجه الجعل، لا الوجود الخارجى، و الوجود اللحاظى هذا يقارن الجعل دائما.

و أما عالم المجعول: أى عالم القضية الفعلية الذى يتحول فيه المجعول من التقديرية إلى التحقيقية تبعا لتحوّل الشرط من التقدير إلى التحقيق، فإنه فى هذا العالم، فعلية المجعول تابعة لوجود الشرط خارجا، و يكون وجوب الحج بالفعل فرع وجود استطاعة بالفعل، لا فرع لحاظ الاستطاعة أو وجودها لحاظا. و عليه فإذا فرض كون هذا الشرط متأخرا، فيكون الوجوب و الحكم فرع أمر، و نتيجة أمر، بعد لم يولد، و حينئذ يلزم تأثير المعدوم، أو تأثير المتأخر فى المتقدم، لأن الشرط هنا هو الوجود الخارجى، لا الوجود اللحاظى، إذن فلا يتم كلام المحقق الخراسانى.

و تحقيق الكلام فى المقام هو: إن إشكال استحالة الشرط المتأخر للوجوب يتصور فى ثلاثة مواقع:

### الموقع الأول: موقع عالم الجعل

، و المقصود به، عالم إنشاء الحكم على موضوعه المقدر الوجود على نهج القضية الشرطية، و هذا العالم يمكن تصوير محذور الشرط المتأخر فيه بتقريبين:

أ- التقريب الأول: هو أن يصاغ المحذور بصيغة لزوم تأثير المتأخر فى المتقدم، و تأثير المعدوم فى الموجود.

و هذا التقريب يندفع بما ذكره المحقق الخراسانى، من أن المؤثر فى جعل المولى، إنما هو لحاظ المولى لا جعله، فإن الجعل عملية اختيارية للمولى، و هى مربوطة بلحاظاته و تصوراتها، و هى متقدمة، و إنما المتأخر هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦

الوجود الخارجى، فما هو مؤثر، و هو لحاظ المولى، هو متقدم، و ما هو متأخر، ليس مؤثرا فى الجعل.

ب- التقريب الثانى: لمحذور الشرط المتأخر هو دعوى التهافت فى اللحاظ، كما يستفاد من كلمات المحقق النائنى [٣]، و هو محذور آخر، حتى مع افتراض أن الشرط هو اللحاظ.

و حاصله: إن المولى عند ما يجعل حكمه بوجوب الحج منوطا بالاستطاعة، فهذا يعنى أنه أخذ الاستطاعة مفروغا عنها، و ثابتة فى نفسها، و حينئذ ينشئ الوجوب، و حينئذ يقال: إن الاستطاعة إذا كانت شرطا مقارنا أو متقدما يعقل لحاظها هكذا، و لكن إذا فرض أن الشرط كان متأخرا من قبيل صلاة ليلة الأحد المأخوذة شرطا فى وجوب صلاة يوم السبت.

فهنا يقع التهافت، فى عالم اللحاظ لدى الجاعل، فإن أخذ صلاة ليلة الأحد مفروغا عنها معناه، أن المولى بعد أن يفرغ عنها هكذا، فإنه لا يرى من الزمان بعد إلّا الزمان الذى يبتدىئ من الأحد فصاعدا، و عليه فكيف يحكم بوجوب صلاة يوم السبت، مع أن زمان يوم السبت غير مرئى للمولى، و لا يمكنه إرجاع عجلة الزمن إلى الورا، ليرى زمان يوم السبت، فيشرع له، إذ معنى أخذ صلاة الأحد شرطا

هو الفراغ عنها، وجعل الوجوب يوم السبت معناه عدم الفراغ عن صلاة الأحد، وهذا تهافت واضح في اللحاظ. والجواب على استشكال المحقق النائيني هو: إنه لا تهافت في المقام وذلك لأن أخذ الشرط مفروغ الوجود، يختلف باختلاف كيفية فرض تحققه، فإن فرض أخذ وجوده مفروضا سابقا، فهذا تهافت، وأما إذا أخذ مفروض الوجود في موطنه اللأحق، بمعنى أن المولى نظر إليه ولاحظه في زمانه الموجود فيه، وهو ليلة الأحد مثلا، وقال بصيغته المضارع، إذا كان سوف بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧

يصلى صلاة الليل من ليل الأحد، فالصلاة يوم السبت واجبة عليه. إذن فأخذ الشرط مفروض الوجود، مساوق مع موطنه، وهذا ليس رجوعا إلى الوراثة حتى يلزم التهافت، بل إن المولى قفز بنظره إلى ما وراء حاجز الزمن الذي هو يوم السبت، قفز إلى ليلة الأحد، ولاحظ الصلاة التي سوف تكون في هذه الليلة، ثم عاد لكي يتصورها يوم السبت، ويشرع على ضوءها. وبعبارة أخرى: إن تقدير الغسل في ليلة الأحد، لا ينحصر في تقديرها ماضيها، وفي الزمان السابق، بل أمر التقدير والفرض واللحاظ بيد الملاحظ، فله أن يقدر ذلك مستقبليا، أي: يقدر أن العبد سوف يصلى في الليلة القادمة، لأن تحديد ظرف المقدّر من حيث فرضه مستقبلا، أو ماضيا، يكون بيد المقدّر نفسه فلا يلزم أي تهافت في اللحاظ.

### الموقع الثاني: إشكال أخذ الشرط المتأخر في عالم المجعول

، وفي هذا الموقع يأتي نفس الإشكال السابق الصادر عن مدرسة المحقق النائيني، والذي حاصله: إن الحكم بعد أن يجعل من قبل المولى بنحو القضية الشرطية، فتكون فعلية الجزاء معلولا لفعلية الشرط خارجا، وإذا كان الشرط متأخرا، فيكون المتأخر علة للمتقدم، وهو محال.

و جوابه هو: إن عالم المجعول عالم خيالي، وحاصله أن المولى بعد أن يجعل وجوب الحج على المستطيع بنحو القضية الشرطية، ويقول: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**، ثم وجدت الاستطاعة بعد ذلك في زيد، لم يحدث شيء جديد، فلو أنه حدث شيء جديد، لجا إلى الإشكال، بأن هذا شيء جديد قد حدث وشرطه متأخر، وبه يلزم أن يكون المتأخر علة للمتقدم. ولكن نقول بعد أن يتم الجعل، وبعد أن تتحقق الاستطاعة خارجا، لا يحدث شيء جديد لم يكن حادثا، لأن هذا الشيء الذي يفترض حدوثه

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨

بحدوث الاستطاعة، وفعلية وجوده بفعلية وجود الاستطاعة خارجا، إما أن يكون نسبه إلى ذلك الجعل من قبل المولى نسبة المجعول إلى الجعل، وإما نسبة المسبب إلى السبب، يعني أن هذا هو مجعول ذاك الجعل، أو مسبب ذاك السبب، فإن كانت النسبة بين الشيء الحادث عند الاستطاعة وبين جعل **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**، إن كانت النسبة هي نسبة المجعول إلى الجعل، فهذا مستحيل، لأن نسبة المجعول مع الجعل نسبتها نسبة الوجود والإيجاد، فإن الجعل إيجاد والمجعول وجود، والإيجاد الوجود متحدان حقيقة، ومتغايران اعتبارا، فلو كان هذا هو مجعول ذاك، إذن لكان عينه، واستحال أن يتخلف عنه، لوحدة الإيجاد مع الوجود، إذن فلا يمكن أن تكون نسبة هذا الشيء الحادث إلى ذلك الجعل، نسبة المجعول إلى الجعل، لأنه خلف تعددهما وتغايرهما وتعدد الفترة بينهما، مع أن الوجود والإيجاد متحدان حقيقة.

و إن كان نسبة هذا الشيء الحادث إلى ذلك الجعل، نسبة المسبب إلى السبب. ونسبة المقتضى لمقتضيه - ولا عجب، إذ كثيرا ما يوجد المقتضى بدون مقتضى لمدة من الزمان، ريثما تستكمل شرائطه فيحدث - فإن قيل إن النسبة هي هكذا، نسبة المقتضى إلى المقتضى، والمسبب إلى السبب، فيكون أقل محذورا من الأول، لكنه باطل في نفسه أيضا، لأن هذا المسبب، وهذا المقتضى الذي

يحدث حين وجود الاستطاعة، إيمًا أن يحدث في عالم الخارج، خارج نفس المولى و الجاعل، أو في عالم نفس الجاعل، و كلاهما باطل. أما كونه باطلا إذا حدث في عالم خارج نفس الجاعل، فلو ضوح أن الوجوب ليس من الحقائق الخارجية كالبياض، و الصفرة، و الحرارة، و البرودة، بحيث يوجد شيء في الخارج اسمه «الوجوب». و أما كونه باطلا إذا حدث في عالم نفس المولى و الجاعل كشيء جديد، بمعنى أن المولى عند ما يستطيع شخص، يحدث في نفسه شيء جديد، فهذا غير صحيح، لأن فعلية الحكم تابعة لواقع وجود الاستطاعة خارجا، سواء التفت المولى إلى ذلك، أو لم يلتفت، اعتقد بوجود الاستطاعة أو لم يعتقد، إذن فكيف يتصور أن يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩

واقع الاستطاعة بوجوده الخارجى محدثا شيئا فى نفس المولى؟

و بهذا البيان يتضح: إنَّ المجعول ليس له ثبوت حقيقة وراء عالم الجعل، و إنما هذا مجرد نظر تصورى للجاعل، فإن الجاعل حينما فرض مستطيعا، و حكم عليه بالوجوب، فكأنه خيل له بنظره التصورى كأن هذا الوجوب قذفه و رماه على المستطيع الذى لم يوجد بعد، فكأنه رمى الوجوب على عالم آخر غير عالم نفسه، لأن الاستطاعة غير موجودة حقيقة، إلا أن هذا مجرد خيال، فإن كل ما وجد هو هذا الجعل القائم فى عالم نفسه.

من هنا أنكرونا ما اصطلاح عليه بالوجوب الفعلى، أو بفعلية الوجوب، إذ كل وجوب فعلى حين فعلية جعله، و إن كان قد تحصل هناك فاعلية و محركية عقلا لهذا الجعل عند ما يتحقق موضوعه فى الخارج، و ينطبق على المكلف. فباب المجعول ليس أكثر من باب الانطباق و الانتزاع، دون ربط بالتأثير و التأثير، و باب الانطباق و الانتزاع ثابت، بقطع النظر عن الحكم و الوجوب من قبل المولى، فلو قيل: إن فلانا سيغتسل فى الليلة القادمة، لا يعنى ذلك تأثير شيء متأخر فى زمان متقدم. إذن فإشكال عدم معقولية الشرط المتأخر، لا موضوع له فى الموقع الثانى، موقع عالم المجعول.

### الموقع الثالث: محذور أخذ الشرط المتأخر، فى عالم الملاك

، و تقريره أن يقال: إنه تقدّم أن شرط الوجوب يكون له مؤثرية تكوينية فى احتياج العبد إلى الفعل، فيكون الاحتياج صفة تكوينية معلولة، و شرط الوجوب مؤثر فى هذه الصفة، و هذا يختلف عن شرط الواجب، الذى له مؤثرية فى إشباع هذه الحاجة و تحققها، إذن فشرط الوجوب يختلف عن شرط الواجب خطابا و ملاكا، و حيثنذ إن كان شرط الوجوب مقارنا معه، من قبيل الزوال مع وجوب صلاة الظهر، فلا بأس به، لأن الزوال حين صيرورته أحدث احتياجا

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠

فعليا عند المكلف ليصلى أربع ركعات، فيكون هذا من باب تأثير الموجود فى الموجود.

و أما إذا كان شرط الوجوب متأخرا، من قبيل صلاة يوم الأحد تكون شرطا فى وجوب «صوم يوم السبت»، فمعنى هذا: إن الشرط المتأخر للوجوب هنا، قد أحدث احتياجا عند العبد لصوم يوم السبت. و هذا الاحتياج صفة تكوينية واقعية ثابتة، بقطع النظر عن جعل المولى، بناء على اعتقادنا من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات، و عدم كونها جزافا و عبثا، و معنى هذا أن صلاة يوم الأحد مؤثرة فى ملاك وجوب صوم يوم السبت، أى مؤثرة فى اتصاف الفعل بأنه ذو ملاك و مصلحة، إذن فالاحتياج الذى هو صفة تكوينية معلولة لشرط الوجوب، قد حدثت يوم السبت، بسبب شرط الوجوب، الذى هو صلاة ليلة الأحد، و هذا تأثير للمعدوم فى الموجود.

و قد يقرّر هذا المحذور بتعبير آخر، فيقال: إن المكلف فى آن طلوع الفجر عليه يوم السبت، هو فى واحدة من حالتين:

فإمّا أن يكون محتاجا إلى الصوم بحسب المصالح و المفسدات المولوية، و أمّا أن لا يكون محتاجا إليه كذلك، فإن فرض كونه غير محتاج إليه، إذن فلا يجب عليه الصوم، لأن الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات. و إن فرض كونه محتاجا إلى الصوم، فهذا الاحتياج إن

لم يكن مربوطا و معلولا لصلاة ليلة الأحد، إذن فمعنى هذا، أن وجوب صوم يوم السبت ثابت في حق جميع المكلفين من صلى منهم ليلة الأحد، و من لم يصل، لأن الكل يكون حينئذ محتاجا، و هذا خلف كون الاحتياج صفة تكوينية معلولة. و إن فرض كون هذا الاحتياج فجر يوم السبت مربوطا و معلولا لصلاة ليلة الأحد، إذن فهذا تأثير للمعدوم في الموجود، و المفروض أن الموجود هنا، و هو الاحتياج، هو صفة واقعية تكوينية، و هي أسبق رتبة من عالم الجعل و المجعول.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١

و الجواب على هذا هو إننا نختار أن الشرط المتأخر، «صلاة ليلة الأحد»، لا تحدث الاحتياج في الزمن المتقدم- أي حين طلوع فجر يوم السبت- حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل إن الشرط المتأخر هذا، صلاة «ليلة الأحد»، إنما يحدث الاحتياج في زمنه، و حين جعله شرطا بحيث أن صلاة ليلة الأحد، «الشرط»، توجد حالة عند المكلف يكون معها بحاجة إلى صوم يوم السبت قد تفوته هذه الحاجة لو لم يفعلها في اليوم المتقدم، و حينئذ فهنا ثلاث صور:

أ- الصورة الأولى: هي أن تحدث صلاة ليلة الأحد حاجة إلى صوم بعدى كصوم نهار الأحد، فيكون الشرط هنا متقدما، أو مقارنا. ب- الصورة الثانية: هي أن تحدث صلاة ليلة الأحد احتياجا إلى صوم يوم السبت، بحيث أن صوم يوم السبت في يومه، لم يكن له أهمية، لكن في ليلة الأحد يكون له أهمية، غاية أن من لم يصم يوم السبت، سيشعر بالحاجة إلى هذا الصوم ليلة الأحد، و فيها سوف لن يستطع أن يصوم إلا إذا رجع الزمان إلى الوراء.

و مثاله الأوضح هو: كما أن فصل الشتاء يحدث حاجة إلى الفحم في الشتاء، و لكن لأن المولى يعرف عجز عبده عن شراء الفحم في الشتاء، فيأمره بشرائه في الصيف، إن كان سيبقى حيا إلى الشتاء، إذن فوجوب شراء الفحم في الصيف، مشروط بشرط متأخر، و هو بقاؤه حيا إلى الشتاء، إذن فحياته في الشتاء تحدث احتياجه في الشتاء إلى الفحم، و لا تحدث احتياجه في الصيف، لكن حيث أن الفحم عند احتياجه في الشتاء، غير موجود، فالمولى يحكم بوجوب شرائه من الآن في الصيف، لكن مشروطا بما إذا كان سيعيش إلى الشتاء، و هذا شرط متأخر معقول، و لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، لأن الشرط هذا أثر في الاحتياج في حينه، لكن الاحتياج إلى فعل سابق.

٣- الصورة الثالثة: هي أن يحدث الشرط المتأخر احتياجا إلى الجامع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢

بين صوم يوم السبت و صوم يوم الأحد، لا- إلى خصوص المتأخر، و لا إلى خصوص المتقدم، هنا أيضا يمكن للمولى في ذلك أن يحكم من أول الأمر في وجوب صوم يوم يقول: يجب أن تصوم يوما إذا صليت ليلة الأحد.

و في حياتنا الاجتماعية أمثلة كثيرة: فالطبيب يصف الدواء و يكون لشربه فائدة كبيرة، و لكن يشترط على المريض، إذا أراد أن يحصل على فائدة، أن يحجم عن أكل اللحم البقرى مثلا، و إلّا كان دواؤه مضرا، فهنا قد اشترط الطبيب لتحصيل الفائدة من شرب دوائه في الزمن المتقدم، إحجام المريض عن تناول لحم البقر في الزمن المتأخر، و هذا شرط متأخر معقول.

فذلك الجواب هنا هو: إن الشرط المتأخر لا يولّد احتياجا قبله، بل يولّد احتياجا حين اشتراطه، و المولى باعتبار تحفظه على شئون عبده، يجعل عليه وجوبا من أول الأمر، منوطا بهذا الشرط المتأخر، و هنا لا يلزم من ذلك تأثير المعدوم في الموجود، بل هو تأثير موجود في موجود.

**المقام الثاني: في محذور الشرط المتأخر**

فيما إذا كان شرطاً للواجب، من قبيل غسل المستحاضة في ليلة الأحد الذي هو شرط في صحة صوم يوم السبت. ومحذور الشرط المتأخر في الواجب يتصور في موقعين.

### أ- الموقع الأول: هو كون الشرط - كما في المثال - واقعا قبل مشروطه

الذي هو صوم يوم السبت، وكون المشروط واقعا قبل شرطه، مع أن الشرط من أجزاء العلة للمشروط، ويستحيل تأخره عنه استحالة تأخر العلة عن معلولها.

و جوابه: هو إن غسل المستحاضة ليلة الأحد، وإن كنا نسميه شرطاً كما نسمى صوم نهار السبت مشروطاً، ولكن هذا الشرط والمشروط ليسا من باب العلة والمعلول، بل إن غسل ليلة الأحد ليس له دخل في وجود صوم يوم السبت، لبداهة أن المستحاضة يمكنها أن تصوم يوم السبت من دون أن تغتسل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣

في ليلة الأحد، إذ ليس صوم يوم السبت منوطاً أو ناتجاً عن الغسل ليلة الأحد، وإنما نسمى الغسل بالشرط للصوم بمعنى آخر من الشرطية، غير الشرطية التي ترجع إلى التأثير والعلة. وتوضيح ذلك هو: إن الشرطية لها معنيان.

أ- المعنى الأول: هو الشرطية بمعنى المؤثرية، وكون شيء دخيلاً في علة وجود شيء آخر، كما يقال: إن ملاقات النار مع الورقة، شرط في إحراق النار للورقة، وهذه الشرطية بمعنى المؤثرية، وكون الملاقاة دخيلة في علة وقوع الاحتراق خارجاً.

ب- المعنى الثاني: هو الشرطية بمعنى التخصيص والتقييد للمفهوم المأخوذ في متعلق الأمر، فإنه يقيد ويحصي في عالم اللحاظ والتصور، بشرط، كما نتصور مفهوم الإنسان، ثم نتصور إنساناً عالماً، فالعالم هنا صار شرطاً في موضوع الإنسان، والعلم أصبح قيماً ومحصياً ومضيفاً وحينئذ يقال: إن المفهوم كما يمكن تحصيله وتقييده بقيد متقدم أو مقارن، فكذلك يمكن تحصيله وتقييده بقيد متأخر، فهذه القيود كلها معقولة، وإن سمي القيد هنا بالشرط، والمقيد بالمشروط، فإنه لا يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم.

ومحذور الشرط المتأخر إنما يرد ويلزم إذا كان بالمعنى الأول دون الثاني كما هو واضح، وحينئذ يقال: إن غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صوم يوم السبت، إنما هو شرط بالمعنى الثاني دون الأول، لإمكان أن يحدث الصوم نهار السبت دون غسل ليلة الأحد، وعليه فيكون غسل ليلة الأحد قيماً محصياً - «الصوم» - بخصوص الحصاة المقيدة، لا إنه شرط دخيل في إيجاد الصوم.

### الموقع الثاني: محذور الشرط المتأخر بلحاظ الملاك

، حيث يكون غسل ليلة الأحد شرطاً، باعتباره كفيلاً في ترتب وإيجاد المصلحة التي هي ملاك وجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤

الصوم، إذ قد تقدم أن مقدمه الواجب وشرطه، يختلف عن شرط الوجوب، بحسب عالم الملاك، وأن شرط الوجوب يكون مؤثراً في الاحتياج، وفي اتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، من قبيل «مجيء الشتاء» الذي يوجب اتصاف النار بكونها ذا مصلحة، وهذا بخلاف شرط الواجب الذي هو دخيل في وقوع المصلحة خارجاً، وترتبه على مقتضيها، من قبيل «سد منافذ البيت» الذي هو دخيل في ترتب مصلحة الدفء على النار خارجاً، فإذا لاحظنا غسل ليلة الأحد بالنسبة إلى مصلحة صوم يوم السبت، والأثر الذي يترتب على هذا الصوم، يكون نسبه إليه نسبة الشرط بالمعنى الأول إلى مشروطه، فيكون من قبيل سد المنافذ بالنسبة إلى الدفء، فكما أن الدفء معلول إجمالاً لسد المنافذ، فكذلك في المقام، فإن شرطية الغسل، إذا أضيفت إلى المصلحة، تكون شرطية بالمعنى الأول، ويكون

الغسل دخيلا و مؤثرا في إيجاد تلك المصلحة، و ترتبها على ذبيها.

غاية الأمر أن دخل الشرط هنا يكون بنحو الشرطية، لا بنحو الاقتضاء، كما لو فرضنا إن المقتضى للمصلحة هو الصوم، و الشرط في إيجادها و ترتبها على مقتضيها، هو الغسل، و هنا نشبه المصلحة بالإحراق، و الصوم نشبهه بالنار، أى بمقتضى الإحراق، و الغسل نشبهه بالملاقاة أو جفاف الورق الذى هو شرط في ترتب الإحراق على النار، إذن فنسب الغسل إلى المصلحة، نسبة الجفاف و الملاقاة إلى الإحراق، فلو كان الغسل متأخرا عن ترتب المصلحة كما في غسل ليلة الأحد المتأخر عن صوم نهار السبت، حينئذ نقول:

إن كانت المصلحة قد ترتبت في نهار السبت، إذن يلزم تأثير المتأخر في المتقدم، لأن المصلحة المترتبة في نهار السبت، متأثرة و متولدة من غسل ليلة الأحد. و عليه فقد أثر المتأخر في المتقدم، و هذا من قبيل أن يقال: إن احتراق الورقة في نهار السبت، كان بتأثير الملاقاة في ليلة الأحد، و إن كانت المصلحة لم ترتب في نهار السبت، و إنما ترتبت ليلة الأحد، و عند الغسل، فحينئذ لا يكون الغسل مؤثرا قبل وجوده، بل يكون مؤثرا حين وجوده. و هنا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥

نساءل: إنه كيف وجدت المصلحة بعد انعدام المقتضى لها، إذ سبق و فرضنا أن المقتضى لها إنما هو الصوم، و الشرط لها إنما هو الغسل؟ فإن فرضنا أنها لم توجد في زمان الصوم، و إنما وجدت في الليل، مع أن الصوم هو المقتضى، إذن فيلزم أن يكون المقتضى قد وجد بعد انعدام المقتضى، من قبيل ما إذا كانت النار يوم السبت، و جفاف الورقة حصل في ليلة الأحد، و المفروض أن النار كانت قد انطفأت ليلة الأحد، و حينئذ يحصل الاحتراق ليلة الأحد، قبل انطفاء النار من ناحية جفاف الورقة، و هذا غير معقول. هذه هي صياغة محذور الشرط المتأخر في الموقع الثانى.

و قد تصدى المحقق الخراسانى [٤] للإجابة على ذلك و توضيح جوابه يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: هو أن الأشياء على ثلاثة أقسام:

أ- القسم الأول: أشياء واقعية موجودة في الخارج من قبيل وجود الماء، و الهواء، و البياض، و الحلاوة.

ب- القسم الثانى: أشياء اعتبارية صرفه، يخلقها العقل متى يشاء، و يتحكم فيها من قبيل أن يعتبر وجود بحر من زئبق، أو جبل من ذهب، و هذه أشياء اعتبارية صرفه، و نسبة العقل إليها نسبة الفاعلية و الخلق، أى متى ما أراد العقل ينشئ بحرا من زئبق.

ج- القسم الثالث: قسم وسط بين الأمرين، فلا- هي أمور موجودة في الخارج، و لا- هي اعتباريات محضة، و يسميها الحكماء بالاعتباريات الواقعية، يعنى أنها اعتباريات في مقابل القسم الأول، أى إنها لا وجود لها في الخارج، و لكنها في الوقت نفسه، ليست اعتبارية محضة، بل فيها جنبه واقعية، من قبيل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦

الإضافات التى تحصل بين الأشياء، فكون فلان متقدما على فلان، لا يعنى أن هذا التقدم أمر اعتبارى محض مثل بحر الزئبق، إذن فلا يدخل في القسم الثانى لوضوح أن العقل ليس مسلطا عليه كتسلطه على اعتبار بحر من زئبق، فلو أراد مئات المرات أن يسلك التقدم عن نبوة عيسى «ع» على نبوة خاتم الأنبياء «ص» فلا- يستطيع، لأن التقدم أمر واقعى، فالعقل هنا دوره دور الانفعال و القبول، لا دور الإنشاء و الفاعلية، كما أن هذا القسم ليس من القسم الأول لوضوح أنه لو كان لتقدم هذه الحادثة، على تلك الحادثة وجود واقعى في الخارج، إذن لكانت هي حادثة من الحوادث، فيكون أيضا لها تقدم، و هكذا حتى يلزم التسلسل في العلل و المعلولات الخارجية، و هو مستحيل.

إذن فالإضافة لا هي من الأول، و لا هي من الثانى، بل هي قسم برأسه يسمونها بالاعتباريات الواقعية التى لها جنبه واقعية، بمعنى أن العقل متى ما قاس شيئا إلى شىء آخر، انتزع منه و نشأ في وعاء العقل مفهوم هو التقدم، و قد سمينا هذه الأشياء في بحث المعنى الحرفى بأشياء لوح الواقع، تميزا لها عن القسم الأول، الذى هو لوح الاعتبار.



الأمر الثاني: هو أن الملاك، كما يكون المصلحة و المفسدة، أيضا يكون الملاك هو الحسن و القبح، و أحدهما يختلف عن الآخر، فالمصلحة و المفسدة عبارة عن أمور موجودة في الخارج، فهي داخله في القسم الأول من قبيل صحة المزاج، قدرة النفس، شدة الصبر، كمال الإيمان، كل هذه أمور حقيقية موجودة في الخارج، و أما الحسن و القبح العقليان فبأيهما ليس باب المصالح و المفساد، فقد يحكم العقل بحسن شيء و فيه أعظم المفساد، و قد يحكم بقبح شيء و فيه أعظم المصالح، و ذلك كما لو تخيل إنسان أن النبي عدو لنبي يغرق فأنقذه من باب أنه عدو النبي، فهذا العمل قبيح لأنه جرأه على النبي، لكن فيه مصلحة عظيمة لأنه حفظ به الدين، فهنا الحسن و القبح منحاز بحسب توصلات العقل إليه في جملة من الأحيان، و الحسن و القبح يرجعان إلى القسم الثالث أي:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧

إلى أمور اعتبارية، و أحكام عقلية، لكن ليس من قبيل بحر من زئبق، بل من قبيل التقدم و التأخر، فإن العقل يعتبر حسن العدل و قبح الظلم رغم أنه أحيانا، فلو أراد أن يشعر نفسه بحسن الظلم، لما استطاع، و هذا معناه أن الحسن و القبح من القسم الثالث. و بعد هذا يأتي جواب المحقق الخراساني [٥] على محذور الشرط المتأخر في الموقع الثاني، فهو يرى أن المحذور إنما يرد لو كان الملاك عبارة عن المصالح و المفساد: فلو كان الملاك في وجوب صوم المستحاضة هو المصلحة أو شدة الإيمان، حينئذ يرد المحذور، لأن المصلحة من القسم الأول، أي: من الأمور الواقعية و الوجودات التكوينية في الخارج، فيستحيل أن يؤثر فيها الشرط المتأخر عنها، و إلا استحکم الإشكال، و لزم تأثير المتأخر في المتقدم، و لكن إذا فرض أن الملاك في وجوب صوم المستحاضة إنما هو الحسن و القبح، بناء على الحسن و القبح العقليين، كما لو كان المولى قد أدرك حسنا في هذا الصوم و عليه أوجبه، حينئذ يقال: إن الحسن و القبح حيث أنهما من القسم الثالث، أي: من المقولات الاعتبارية العقلية التي لها جنبه واقع، فبالإمكان أن يكون معلولا لأمر اعتباري مثله، لأن الأمر الاعتباري من القسم الثالث يمكن أن يستند إلى أمر من سنخه اعتباري، و هذا الأمر هو إضافة التقدم و التأخر، و العنوان الذي ينتزعه العقل إنما هو عنوان تعقب غسل المستحاضة لصومها، إذن فالحسن ناشئ من عنوان انتزاعي هو عنوان القبلي الذي هو ناشئ من مقايضة العقل بين الصوم و الغسل، و هذه القبلي حاضرة لدى العقل دائما، فلم يلزم في المقام محذور أصلا، لأن الحسن أمر اعتباري، و قد نشأ من أمر اعتباري مقارن له و هو عنوان القبلي. و هذا العنوان نشأ من مقايضة العقل، إذن فدور غسل المستحاضة الليلي هو أنه أحد طرفي مقايضة العقل.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨

و الخلاصة: إن الحسن ناشئ من عنوان انتزاعي، و هو عنوان القبلي، و عنوان القبلي نشأ من مقايضة العقل بين الصوم و الغسل، و حيث أن القبلي أمر اعتباري حاضر لدى العقل، فيكون الشرط مقارنا، و بهذا ينتفي المحذور.

و بتعبير آخر، إذا كان الملاك هو الحسن و القبح العقليين المنتزعين من عناوين اعتبارية ناشئة من مقايضة العقل بين الصوم و الغسل، فبالإمكان استناد هذا الملاك إلى شرط من سنخه اعتباري كعنوان تعقيب الصوم بالغسل، فهنا عنوان تعقيب الشرط، الغسل، أو مسبوقية الواجب، الصوم به و تقدمه عليه يمكن أن ينتزع منه العقل الحسن، أو من عكسه القبح، و هذه القبلي أو البعدية تنشأ من مقايضة العقل بين الصوم و الغسل، و هي حاضرة لدى العقل دائما، فيكون الشرط مقارنا، و لا محذور.

و الجواب على ما تلخص به المحقق الخراساني من إشكال الشرط المتأخر هو أن يقال:

إن ما قاله المحقق الخراساني لا يصلح تفسيراً للواقع المحسوس من موارد الشرط المتأخر كظاهرة واقعية موجودة في تكاليف الناس التي تكون بملاك المصالح و المفساد، و إن كان كلامه يكفي لتفسير الشرط المتأخر المأخوذ في أحكام المولى المبنية على ملاك الحسن و القبح العقليين.

إذن فالشرط المتأخر معقول أيضا في أحكام المولى بملاك المصالح و المفساد، و لا يختص بأحكام المولى بملاك الحسن و القبح، إذ كثيرا ما يأمر الطبيب المريض بشرب الدواء مشروطا بشرط متأخر كالمشي بعد استعمال الدواء، أو النوم، أو غير ذلك.

و من الواضح أن هذه القيود إنما تكون شروطا بلحاظ المصلحة و المفسدة، لأن الطبيب لا يهمل كثيرا أن يفكر بالمقولات الاعتبارية لينتزع منها بالمقاييس حسنا و قبحا، و إنما هو يفكر في مصلحة المزاج، إذن فالشرط المتأخر كظاهرة واقعية موجودة في تكاليف المولى بملاك المصالح و المفساد،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩

لا يمكن تفسيرها بمسألة الحسن و القبح العقليين.

إذن فلا بد من استئناف جواب عام لسائر موارد الشرط المتأخر، ما كان منه شرطا لتكليف مولوى بملاك المصلحة و المفسدة، أو شرطا لتكليف بملاك الحسن و القبح العقليين.

و تحقيق الحال في تفسير الشرط المتأخر بلحاظ موقع الملاك هو: إن الإشكال و التحير نشأ من افتراض أن الواجب «صوم نهار السبت»، يشكل المقتضى من أجزاء العلة، و الغسل يشكل الشرط من أجزائها، كما في صوم المستحاضة، و كلا الجزئين يشكلان العلة لشيء واحد هو المصلحة الملحوظة للمولى في فعل الواجب، و حيث أن هذين الجزئين مختلفين في وقوعهما من حيث الزمان، لأن أحدهما يقع نهار السبت، و الثاني في ليلة الأحد، و حينئذ يقع الإشكال فيقال: إن فرض تحقق المصلحة حين وجود المقتضى «الصوم» إذن يلزم تأثير الشرط المتأخر «الغسل» قبل وجوده، و معناه تأثير المعدوم، و إن فرض تحققها حين وجود المقتضى «الصوم» بعد انقضاء المقتضى «الصوم» إذن كيف وجد المقتضى «المصلحة» بعد انعدام المقتضى، فإن معناه تأثير المقتضى بعد انقضائه، و هو تأثير للمعدوم في الموجود، و كلا الفرضين محال.

و لكن هذا الافتراض بلا ضرورة، إذ يمكن اقتراح افتراض آخر ينحل به الإشكال، و هو أن يكون المقتضى «الصوم» علة لشيء هو الحلقة المفقودة بين الواجب و المصلحة المطلوبة- بلا شركة مع الشرط- «الغسل» ثم إن ذاك الشيء الذي يبقى إلى زمان الشرط المتأخر «الغسل» مع الشرط المتأخر، يشكلان بمجموعهما علة تامة للمصلحة، و بهذا تكتمل أجزاء العلة فتحصل المصلحة، و مثال ذلك: شرب الدواء و شرطه، فإن الدواء هنا بمثابة صوم المستحاضة، و الشرط المتأخر و هو التمشي بعد استعمال الدواء، هو بمثابة غسل المستحاضة، فهنا شرب الدواء يكون مقتضيا لأثر في البدن هو عبارة عن درجة حرارة معينة، إذن فهذه الدرجة الحرارية تكون معلولة لشرب الدواء،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠

و تنشأ معه، و لكن تبقى حتى بعد زوال هذا المقتضى، و فرض بقاء الحرارة «الأثر» بعد زوال المقتضى «شرب الدواء» أمر مفروغ عنه، و لم يستشكل فيه أحد، كالبنا الذي يبني، ثم يموت، و يبقى البناء محفوظا بقانون جاذبية الأرض، و تماسك أجزاء البناء، فكذلك الدرجة الحرارية «الأثر» فإنه حدوث ينشأ مقارنا مع شرب الدواء، بينما بقاء الحرارة يحفظ بقانون جاذبية البدن.

ثم إن هذه «الأثر» تبقى إلى زمان الشرط، «التمشي» فتؤثر في صحة البدن، التي هي ملاك الواجب، و بهذا يكون المقتضى لصحة البدن هو الأثر «الحرارة» مع الشرط «التمشي»، فتكون الصحة معلولة لأمرين مجتمعين في وقت واحد، فلا يلزم نشوء متقدم من متأخر، و لا- تأثير متقدم في متأخر، و بهذا يعرف أن منشأ إشكال الشرط المتأخر هو إسقاط الحلقة المفقودة في الوسط، أي افتراض أن مقتضى الملاك هو شرب الدواء، و هذا بخلاف ما لو فرض أن شرب الدواء «المقتضى» يشكل علة للحرارة، ثم إن الحرارة مع التمشي «الشرط» يشكلان جزءين متعاصرين من علة واحدة.

و هذا شيء يكاد يكون مطردا في كل مقتضى يظهر أثره، رغم كون ذلك المقتضى مشروطا بشرط متأخر.

و بهذا ندرك وجود حلقة مفقودة تكون هي مع الشرط المتأخر المقتضى للمصلحة المطلوبة، و ليس ما سمي بالمقتضى الذي هو شرب الدواء، و إنما هذا المقتضى مجرد موجد للأثر الذي شكل مع معاصرته للشرط المتأخر، تمام العلة في وجود الملاك. إذن فمتى وجدنا شيئين أحدهما ينتج عن الآخر، رغم كونهما غير متعاصرين، نستكشف لا، محالة، الحلقة، المفقودة، و بذلك لا يبقى

بحسب الحقيقة شرط متأخر، وإنما يوجد عند ما نسقط حلقة في الوسط من حلقات التسلسل السببي.

فإذا بنينا على هذا في الأمور التكوينية، فليكن الأمر التعبدى المولوى بالصوم المشروط بغسل متأخر عنه من هذا الباب، إذ يمكن للمولى في مقام الجعل أن يجعل وجوبه متعلقا بالدواء مع التمشي، وإن كان المحصل الحقيقى بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١

للملاك «المصلحة» هو الحرارة مع التمشي، إلا أن الطبيب لا يطلب من المريض إيجاد الحرارة في جسمه، لأن التكاليف لا بد وأن تتعلق بعناوين مفهومه، وإنما يطلب منه استعمال هذا الدواء، فيكون بذلك قد علق وجوبه على جزءين ليسا بدرجة واحدة، وإنما هما بدرجتين غير متعاصرتين، أحدهما يؤثر في علة الملاك، والآخر جزء من علة الملاك. وهذا المثال نتقله في صوم المستحاضة، لأن صومها نهار السبت مشروط بغسل ليلة الأحد، و هما جزءان غير متعاصرين زمانا، وبالتالي منهما لا يمكن أن يشكلا مجموع العلة التامة لشيء واحد، بحيث يكون أحدهما المقتضى، والآخر الشرط، لكن على ضوء ما تقدم نستكشف في عالم الملاك: أن أحد هذين الجزئين وهو الصوم، ليس هو المقتضى للمصلحة «الملاك» ابتداء، بل هو مقتضى لحالة نفسانية، وهذه الحالة النفسانية ببقائها واستمرارها حينما تقترن مع الغسل، تؤثر في المصلحة «الملاك» فالمصلحة توجد عند الغسل في ليلة الأحد، وليس في نهار السبت، ولا يستشكل حينئذ، بأنه كيف وجدت المصلحة «الملاك» في ليلة الأحد، مع أن المقتضى وهو الصوم، قد وجد نهار السبت وقد انقضى، لأننا نقول: إن صوم نهار السبت، ليس هو المقتضى المباشر لهذه المصلحة «الملاك» وإنما هو مقتضى المقتضى من قبيل شرب الدواء المقتضى لانبعاث الحرارة، و الحرارة مع التمشي «الشرط المتأخر» هي المقتضية للصحة «الملاك». و هنا كذلك، فإن الصوم حين وجوده أثر في مقتضاه، ومقتضاه ببقائه مع الغسل أثر في الملاك «المصلحة».

و بهذا يتبين أن الشرط المتأخر لا أساس له في الواجبات والتكاليف، وإن ما يبدو فيها أنه شرط متأخر ليس متأخرا.

### [المقام الثالث: ورود محذور تأثير المتأخر في المتقدم في الشرط المتقدم]

المقام الثالث من المقامات التي أشرنا إليها في بداية البحث هي: إن محذور تأثير المتأخر في المتقدم، كما يرد في الشرط المتأخر، يرد أيضا في الشرط

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢

المتقدم. كما قرره المحقق [٦] الخراساني بأن العلة يجب أن تكون بتمام أجزائها مقارنة للمعلول، فلا يجوز أن تكون متقدمة عليه بلحظة، ولا متأخرة عنه كذلك، وبعد قيام البرهان على لزوم التقارن بينهما، يقع الإشكال في الشرط المتقدم حيث يقال: إنه لو كان مؤثرا في وجود المعلول رغم كونه جزء العلة، إذن للزم تأثير المعدوم في الموجود، إذ إن الشرط المتقدم معدوم حين وجود مشروطه. والجواب هو إن هذه المشكلة قد انحلت على ضوء ما تقدم في المقام الثاني، حيث عرفنا أن منشأ هذه المشكلة كان بسبب حذف حلقة من حلقات التسلسل السببي في الوسط، عند ما نتكلم بلحاظ الملاك، فإن الشرط المتقدم يؤثر دائما في أمر مقارن له، وهذا الأمر المقارن يؤثر مع الشرط في المشروط المقارن له، إذن فلا شرط متقدم، فلا إشكال.

و أما إذا تكلمنا بلحاظ الواجب، فقد عرفت فيما سبق أيضا بأن الشرط فيه يكون بمعنى التخصيص والتضييق، لا بمعنى المؤثرية. و لكن الأصحاب لأنهم لا يرون مشكلة في الشرط المتقدم بحسب وجدانه العرفي والخارجي، بل حتى من قبل منهم الاستحالة في الشرط المتأخر، لم يقبلها في الشرط المتقدم، لكن حيث أن المحقق الخراساني طرح إشكال تأثير المعدوم في الموجود، بصيغته فلسفية معقولة، دون ما أي فرق بين الشرط المتأخر والمتقدم، لذلك تصدى المحقق [٧] الأصفهاني، و المحقق [٨] الخوئي، للجمع بين ذلك الوجدان وهذا البرهان، بدعوى أن الشرط المتقدم معقول لكن بحيث يكون فاقدا لمعنى المؤثرية، و عليه يقول المحقق الأصفهاني بأن الشرط على قسمين:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣

أ- القسم الأول: الشرط الذي يساهم في تكميل فاعلية المقتضى للإعطاء، أو قابلية المقتضى للأخذ، وهذا معنى المؤثرية.  
ب- القسم الثاني: الشرط الذي لا يكون خلّاقاً لأمر حقيقي، لا بنحو تتميم فاعلية المقتضى، ولا بنحو تتميم قابلية المحل المقتضى، فهو ليس من قبيل تتميم فاعلية النار للإحراق، ولا من قبيل جفاف الورقة وبيوستها الذي يتم قابلية الورقة لأخذ هذا الاحتراق، وإنما وظيفته هذا الشرط هي أن يقرب المعلول إلى مكان إمكان حصوله من ناحية علته، فأثره إعطاء صفة الإمكان للمعلول، و سلب صفة الامتناع عنه، من دون أن يخلق شيئاً لا- في النار التي تخلق، ولا- في الورقة التي تحترق، وقد سمى هذا بالمقدمات الإعدادية، فالخطوات التي يخطوها الإنسان نحو الكرسي، هي شروط للوصول إلى الكرسي لا إلى الجلوس عليه. إذن هذه الخطوات لم تتم فاعلية الفاعل، لأن فاعليته و قدرته على الجلوس تامة في نفسه إذا لم يكن إنساناً مشلولاً، وهي لم تتم قابلية الكرسي لأن الكرسي، قد رتبه النجار و هيأ قابليته، و إنما كانت هذه الخطوات دخيلة في تقريب إمكان الجلوس من الفاعل، أو تقريب الجلوس نحو الإمكان. و على ضوء هذا، فالشرط المتقدم معقول في هذا القسم الثاني دون الأول.

و هذا الكلام رغم اشتهاه لم نتقله، لأنه إمّا أن يرجع إلى ما قرّرناه، و إمّا أن لا يكون له معنى، لأن قوله: «إن هذا الشرط يقرب الشيء نحو الإمكان.» يعني نحو اللامتناع.

فهنا نقول: إنه إن أريد بهذا اللامتناع، اللامتناع الذاتي من قبيل اجتماع النقيضين فهو مستحيل، لأن الماهية الممتنعة ذاتاً، يستحيل أن تقترب نحو الإمكان، و الماهية الممكنة ذاتاً، لا معنى لتقريبها نحو الإمكان، إذ يستحيل تبدل ذاتيات الماهية من الامتناع إلى الإمكان، فإنه خلف، كونه ذاتياً. و إن أريد بالتقريب نحو الإمكان و اللامتناع، التقريب نحو اللامتناع بالغير، و هو امتناع الشيء بسبب عدم وجود علته، كالشخص لا يحترق

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤

الأرض، و لا يبذرهما، و لا يسقيهما، فيمتنع عن جنى ثمر منها، لأن العلة غير موجودة، إن أريد بالشرط الإعدادي أنه هكذا يقرب نحو الإمكان المقابل للامتناع بالغير، فهذا معناه أنه يقرب نحو وجود العلة و وجود المؤثر، إذن فلا بد في المرتبة السابقة على هذا التقريب، أن نفترض أنه مؤثر لكي يكون مقرباً نحو وجود العلة، لأن الامتناع بالغير يزال بوجود العلة، إذا المقرب نحو الإمكان، و المبعّد عن الامتناع بالغير يعني ما يكون محققاً لبعض أجزاء العلة.

و عليه فلا- بدّ في المرتبة السابقة على وظيفته، و هي كونه مزيلاً للامتناع بالغير، أن يفرض أنه جزء العلة و له دور «ما» في إيجاد المعلول، لكي يكون وجوده مقرباً نحو اللامتناع بالغير.

و كلامنا في هذا الدور حيث يقال: إنه كيف يكون دخيلاً و له دور في إيجاد المعلول و الحال أنه متقدم أو متأخر عنه في الوجود؟ و إن أريد بالشرط المعدّ، أنه مقرب للأثر نحو الإمكان بمعنى ثالث و هو الإمكان الاستعدادي في المادة، كما في البيضة، فإنه يمكن ذاتاً أن تتحول إلى دجاجة، لكن تحتاج إلى إمكان استعدادي كدرجة معينة من الحرارة، و وضع معين لها، و حينئذ ينشأ فيها بالتدرج إمكان استعدادي كدرجة معينة من الحرارة، و وضع معين لها، و حينئذ ينشأ فيها بالتدرج إمكان استعدادي لكي تتقبل صورة الفرخ. فإن كان المراد بالإمكان الاستعدادي هذا، بأن نفترض أن الشرط المتقدم يعطى للشيء الإمكان الاستعدادي لإيجاد المصلحة خارجاً، حينئذ نقول: إن هذا الاستعداد و التهيؤ، إن فرض كونه مجرد أمر اعتباري انتزاعي ينتزعه العقل، فمن غير المعقول أن يكون الأمر الاعتباري مؤثراً و دخيلاً حقيقة في إيجاد شيء في الخارج و هو المصلحة. و إن فرض كونه أمراً حقيقياً و حاله معينة في البيضة تنشأ من ناحية هذه المقدمات الإعدادية، و تبقى إلى أن تكتمل سائر أجزاء العلة، و يصبح البيض دجاجاً، فمعنى هذا إذن أن هذا شرط مقارن و ليس متقدماً، لأنه أصبح مؤثراً في إيجاد الدجاجة، بعد أن بقي محفوظاً بالمادة حتى قارن مع وجود الدجاجة و هذا يرجع إلى ما ذكرنا سابقاً من أن الشرط

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥

المتقدم كالشرط المتأخر، يفترق حلقة في الوسط تسمى عندهم بالإمكان الاستعدادى.

وعندنا كما عرفت، فالنزاع ليس في التسمية، وإنما في واقع المطلب، إذن فالشرط هذا ليس بدعا من الشروط، بل هو شرط مؤثر في الإمكان الاستعدادى بنحو مقارن للدجاجة في المثال، و للمصلحة في حقيقة المطلب و بهذا يندفع إشكال الشرط المتأخر و المتقدم، و بذلك ننهي الكلام في تقسيمات المقدمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧

## الفصل الثاني في تقسيمات الواجب

### إشارة

قسّم الواجب إلى أقسام:

### [الواجب المشروط، و الواجب المطلق]

### إشارة

منها تقسيمه إلى الواجب المشروط، و الواجب المطلق، فالواجب المشروط مثل الحج، فإنه واجب مشروط بما هو واجب، أى: إن وجوبه مشروط بالاستطاعة، و مطلق من ناحية الزوال، و وجوب الظهر مشروط بالزوال، و مطلق من ناحية الاستطاعة، فكل منهما مطلق من ناحية شرط الآخر و لهذا قسّموه هكذا.

و قد وقع الإشكال في مقامين، في تعقل الواجب المشروط، حيث يكون الوجوب مشروطاً:

المقام الأول: في إمكان الوجوب المشروط عقلاً و في مقام الثبوت، أى: في معقوليته في نفسه، بقطع النظر عن السنة الأدلة الكاشفة في الآيات و الروايات- عالم الإثبات و الإبراز- حيث يقال بعدم معقولية الوجوب المشروط، بل الوجوب دائماً مطلق، وإنما الاشتراط دائماً يكون في الواجب.

المقام الثانى: الإشكال بحسب مقام الإثبات، و إبراز الإيجاب بصيغة الأمر، حيث يقال: إن الشرط هنا يرجع إلى مدلول المادة الذى هو الواجب، دون مدلول الهيئة الذى هو الوجوب، إذن فكلا الإشكاليين عقلى و ثبوتى، لكن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨

أحد الإشكاليين يتجه نحو مقام الثبوت للوجوب، و الآخر يتجه نحو مقام الإثبات للوجوب.

### [المرحلة الاولى في تعقل الوجوب المشروط في مرحلة الثبوت]

### إشارة

فالكلام يقع أولاً في الإشكال الثبوتى، بقطع النظر عن عالم الإثبات، بمعنى أننا نتبع الوجوب و هو لا يزال في نفس المولى، لنرى هل يمكن تقسيمه إلى مشروط و مطلق.

و في مقام الثبوت للوجوب يوجد عندنا ثلاث مراحل:

١- المرحلة الأولى: مرحلة الملاك.

٢- المرحلة الثانية: مرحلة الإرادة و الشوق.

٣- المرحلة الثالثة: مرحلة الجعل و الاعتبار على طبق هذا الشوق.

و نحن إذ نتبع الوجوب بقسميه في هذه المراحل الثلاثة، لتعرف على معنى المشروط و المطلق في كل واحدة من هذه المراحل، و لنبدأ بالواجب المشروط على ضوء هذه المراحل فنقول:

أما الواجب المشروط بلحاظ - مرحلة الملاك - المرحلة الأولى: فلا إشكال في انقسام الملاك إلى مشروط و مطلق، و تعقل ذلك، و ذلك لأن الملاك معناه «الاحتياج» فاحتياج عبارة أخرى عنه، كاحتياج الإنسان إلى النار، و من الواضح أن الاحتياجات على قسمين: أ- القسم الأول: احتياجات موجودة دائما، و غير منوطه بشيء، دون شيء. كاحتياج إلى الهواء سواء أ كان باردا أو حارا.

ب- القسم الثاني: احتياجات منوطه بشيء، كاحتياج إلى النار، فإنه احتياج منوط ببرودة الهواء، و الاحتياج المشروط - الملاك - ليس له وجود قبل الشرط أصلا، حيث قبل أن يبرد الهواء لا حاجة إلى النار، إذ الحاجة أمر تكويني خارجي ينشأ من برودة الهواء، و إلّا فقبل برودته لا يوجد مصداق للملاك أصلا، فالحاجة المطلقة هي الحاجة الموجودة بالفعل، و على كل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩

تقدير. إذن فمعنى المطلق بلحاظ الملاك، هو الحاجة الفعلية الثابتة على كل تقدير، و معنى المشروط بلحاظ الملاك هو الحاجة غير الموجودة إلّا بوجود شيء، كالبرودة، فيسمى ذاك الشيء شرطا في الملاك دون أن ينازع أحد في هذا.

و أما الواجب المشروط بلحاظ مرحلة الإرادة و الشوق، المرحلة الثانية، فإنه لا إشكال في وجود إرادة مشروطة و إرادة مطلقة، كإرادة شرب الدواء مشروطة بظهور المرض، و إرادة الطعام مطلقة غير مشروطة بالمرض.

و لكن وقع النزاع في كيفية تخريج و تفسير هذه الإرادة المشروطة، و بأي نحو يكون وجودها، فهنا نظريات في تفسيرها و تمييزها عن الإرادة المطلقة.

### النظرية الأولى:

و هي المنسوبة إلى تقارير الشيخ الأعظم [٩] (قده) و حاصلها:

و إن الإرادة المشروطة من حيث هي إرادة غير مشروطة، بل هي إرادة كاملة الفعلية من دون فرق بينها و بين ما يسمى بالإرادة المطلقة من حيث الفعلية و التحقق، فكلاهما إرادة فعلية موجودة في أفق نفس المرید بالفعل، فإرادة شرب الماء، أو الطعام، هي كإرادة شرب الدواء المسماة بالإرادة المشروطة، كالتاهما إرادة، و لا فرق بينهما من ناحية الفعلية و التحقق و نحو الوجود، و إنما الفرق بينهما من ناحية المتعلق، فالإرادة المطلقة: إرادة فعلية متعلقة بوجوب شيء غير مقيد بتقدير من التقديرات، بينما الإرادة المشروطة هي أيضا إرادة فعلية، لكنها تعلقت بوجود شيء مقيد بتقدير من التقديرات، كشرب الدواء عند وجود المرض، فهذه «العندية» أخذت قيدا في المراد، لا في الإرادة.

فإن قيل: إن هذه «العندية» إذا كانت مأخوذة قيدا في المراد، إذن فيلزم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠

التحريك نحوها حينئذ، لأن شروط المراد هي شروط الواجب، فإن كانت الإرادة تكوينية، كما في مثال شرب الدواء، فإنه إن أراد شر به فيلزم أن يتحرك نحو تمييز نفسه حتى يتحقق قيد مراده، و إن كانت الإرادة تشريعية كما لو أراد من الغير أن يشرب الدواء عند المرض أو الوضوء عند الصلاة- و في كلا المثالين القيد للمراد- فيلزم إلزام العبد و تكليفه من قبل المولى.

فالجواب إن هذا الشرط المنوط به الإرادة، وإن كان مأخوذاً في المراد، لكنه مأخوذ فيه على نحو لا يترشح الإلزام من الإرادة إليه، بحيث لا يعقل الإلزام به، بخلاف سائر القيود الأخرى، فإنه يعقل الإلزام بها من قبل تلك الإرادة، كما لو أراد المولى من عبده أن يشرب الدواء عند المرض في كأس نظيفة، فهنا قيدان: أحدهما، أن تكون الكأس نظيفة، وهذا القيد يترشح الإلزام عليه من قبل هذه الإرادة.

و القيد الثاني: هو أن يكون عند المرض.

ولكن هذا القيد الثاني، لا يترشح عليه الإلزام من قبل هذه الإرادة وإن كان قيداً في المراد، ووجه عدم الترشح هذا هو: أن هذا القيد أخذ بوجوده الاتفاقى قيداً في الواجب لا بوجوده المطلق، أى: أخذ المرض قيداً بشرط أن لا يكون ناشئاً من محركية هذه الإرادة، و مثل هذا القيد يستحيل الإلزام به من قبل هذه الإرادة، لأنه بمجرد الإلزام به من قبل هذه الإرادة يخرج عن كونه مصداقاً للقيد المفروض. إذن فالقيود هي قيود للمراد دون أن يكون للإرادة قيد أصلاً، وإنما الإرادة فعلية التحقق والوجود دائماً، وإن ما يسمى قيداً للإرادة، إنما هو قيد للمراد، لكنه أخذ قيداً بوجوده الاتفاقى الغير ناشئ من هذه الإرادة. ولذا يستحيل الإلزام به من قبل هذه الإرادة، وهذه النظرية قد تبدو غريبة، حيث أنها أرجعت كل القيود إلى المراد، وأعفت حتى الإرادة المشروطة من شرطها وأرجعتها إلى كونها شرطاً للمراد.

وبهذا لم يبق فرق بين إرادة المولى شرب الماء من عبده، وبين إرادته منه شرب الدواء عند المرض، فكنتا الإرادتين فعلية، وإنما الفرق بينهما في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١

طرف المراد، حيث أن المراد في الأول لم يتبل بقيد أخذ بوجوده الاتفاقى، والمراد في الثاني قيد بقيد أخذ بوجوده الاتفاقى، فلذلك استحال الإلزام به من قبل هذه الإرادة، ورغم أنه بحسب النظر الفطرى كون القيد راجعاً إلى الإرادة دون المراد، ودون هذه العناية الزائدة، فقد استند [١٠] من تابع الشيخ الأعظم في هذه النظرية إلى وجدان وبرهان.

أما الوجدان: فكما أشار إليه المحقق [١١] الخراسانى من أن المولى إذا التفت إلى شىء، فإما أن يريد، وإما أن لا يريد، ولا كلام في الثانى، لأنه غير مراد، فهو خارج عن محل البحث. وإنما الكلام فيما أراد، ومعنى هذا أننا افترضنا منذ البدء فعلية الإرادة. وأنها قد وجدت، إذن من الخلف أن نقول بعد فعليتها ووجودها إنها مشروطة ومعلقة على وجود شىء آخر بدونها لا تكون موجودة، لأننا فرضنا فعليتها منذ البدء.

نعم بعد فعليتها ووجودها قد تتعلق بشىء على الإطلاق، وقد تتعلق بشىء على تقدير، بحيث يؤخذ ذلك التقدير بوجوده الاتفاقى قيداً في المراد، والأول هو المطلق، والثانى هو المشروط.

وهذا البيان مغالطة واضحة لأن معناه، عدم وجود الواجب المشروط فى شق «إن أراد»، لأنه إن كان المقصود بالإرادة فى هذا الشق، مطلق الإرادة الأعم من المشروطة وغير المشروطة، فمعناه أنه «يريد» ولو مشروطاً، وليس معناه فرض فعلية الإرادة، وإنما فرض أصل الإرادة الأعم من كونها مشروطة، أو غير مشروطة. إذن يجب أن نبحث من جديد فى معنى المشروطة وغير المشروطة، ومن الواضح أنه لا كلام لنا فيما لو لم «يرد» أصلاً.

و إن كان المقصود «بالإرادة» فى الشق الأول «إن اراده» إرادة بالفعل وعلى الإطلاق، أو «عدم إرادة»، فهنا نرفض قولكم، والكلام لنا فى الثانى،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢

«إن لم يرد» لأن كلامنا كله صار فى الثانى، لأن الإرادة المشروطة تدخل فى الثانى.

وبهذا يتضح أن هذا الوجدان غير مستقيم، وإلا فالوجدان قاض بأن الإرادة المشروطة بالمرض تختلف عن الإرادة المطلقة فى ارتباط

ذاتي بنفس الإرادة، فأصل إرادة شرب الدواء مرتبطة ارتباطاً ذاتياً مع المرض، و مثل هذا الارتباط غير موجود في الإرادة الأخرى. نعم ماهية هذا الارتباط مجمل سوف يتضح فيما يأتي، و أما أصل وجود ارتباط ذاتي بين الإرادة في موارد الإرادة المشروطة، و بين هذا الشرط، فهذا هو الوجدان، لا إن الوجدان على خلافه. و عليه فلا إشكال في انقسام الإرادة إلى قسمين: مشروطة و مطلقة، و أن ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، و تبعه المحقق الخراساني، و المحقق [١٢] الخوئي، على خلاف التصور الأولي للمسألة.

و أما البرهان، على إثبات نظرية الشيخ الأعظم فهو دعوى، أن كون الإرادة المشروطة في موردها، مقدمه نحو بعض مقدمات المراد، يعني كونها موجودة بالفعل، إذ لو لم تكن موجودة و تامة الفعلية، يستحيل أن يترشح منها إرادة غيرية لبعض مقدمات المراد، مع أنه يترشح منها.

و توضيحه هو: إن المراد بالإرادة المشروطة كالحج، و وقوعه عند الاستطاعة يتوقف على مقدمات، منها: الاستطاعة، و الزاد، و الراحلة، و غير ذلك. و هذه المقدمات مربوطة بالمكلف نفسه، و هناك مقدمه مربوطة بالمولى نفسه و هي الخطاب و الطلب، فإن طلب المولى من العبد أن يحج على تقدير الاستطاعة، هو أحد مقدمات وجود الحج خارجاً، إذ لو لا-خطابه و طلبه لما حج المكلف خارجاً، إذن فخطاب المولى أحد مقدمات المراد، و حينئذ قالوا، بأننا نرى بالوجدان أنه يترشح من إرادة المولى المشروطة بالاستطاعة بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣

للحج- و قبل وجود الاستطاعة- يترشح منها إرادة غيرية للخطاب، فيكون الخطاب مراداً بالإرادة الغيرية المقدمية، فيصدر منه الخطاب تمهيداً لحصول المراد، و صدور هذا الخطاب من المولى، قبل تحقق الاستطاعة في الخارج، إنما كان بملاك الإرادة الغيرية، و حينئذ يقال: إن فعلية الإرادة الغيرية فرع فعلية الإرادة النفسية. إذن فيستكشف من فعلية الإرادة الغيرية المتعلقة بالخطاب، إن الإرادة النفسية المتعلقة بالحج هي فعلية أيضاً، إذ لو لم تكن إرادة الحج فعلية بل كانت مشروطة بالاستطاعة، إذن لما أمكن أن يترشح منها بالفعل و قبل الاستطاعة، إرادة غيرية التي هي خطاب المولى.

و جواب هذا البرهان يكون بأحد افتراضين:

الافتراض الأول: هو أن يكون صدور الخطاب، من قبل المرید باعتبار ملاك نفسى فى نفس الخطاب لا باعتباره مقدمه لحصول المراد، إذ الخطاب فيه حيثتان:

إحدهما حيثية كونه ذا ملاك فى نفسه.

و الثانية حيثية كونه مقدمه من مقدمات وقوع الحج خارجاً

و حينئذ يقال: إذا كانت إرادة المولى للخطاب التي أثرت فى صدور الخطاب منه، إذا كانت إرادة غيرية مقدمية، إذن يصح البرهان، و أما إذا كانت إرادة نفسية باعتبار مصلحة قائمة فى الخطاب من أجل إشباع حالة مولوية، أو لرعاية شئون اجتماعية أخرى، حينئذ لا يكون صدور هذا الخطاب كاشفاً عن فعلية إرادة الحج، بل تكون لدى المولى إرادتان نفسيتان، إحدهما: تكوينية مطلقة و هي إرادة نفس الخطاب، و الأخرى: إرادة نفسية تشريعية مشروطة، و هي إرادة الحج، و إحدهما لم تنشأ من الأخرى.

الافتراض الثانى: هو أنه لو سلمنا أن الخطاب، بما هو خطاب، يكون خلواً من الملاك النفسى و ليس هناك ملاك نفسى فى تعلق إرادة استقلالية نفسية به، و إنما كان صدور الخطاب من المولى المحض الاستطراق إلى مطلوبه

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤

و مراده الأصلى الذى هو الحج، فلو سلمنا ذلك نقول: لعل إرادة الخطاب هنا و صدوره، يكون من قبيل المقدمات المفوتة، و حينئذ لا يكون كاشفاً عن فعلية الإرادة.

و توضيح ذلك هو: إنه لو فرضنا أن إرادة المولى للحج كانت مشروطة و لم تكن فعلية، لكن المولى يعلم بأن هذا الشرط سوف يتحقق فى حينه، و أنه سوف يعجز فى حين تحقق هذا الشرط عن تكليف المستطيع بالحج، لأنه سيضطر إلى لقاء كل مستطيع، و



تكليفه بالحج آنذاك. و عليه إذا كان المولى كذلك، فهو من أجل ذلك من الآن يصدر هذا الخطاب ليكون مقدمة لمطلوب لم ينجز طلبه بعد، و هذا ما يسميه الأصوليون بالمقدمات المفوتة، إذن فتعلق غرض المولى بهذا الخطاب ليس من باب إن إرادته للحج فعليه، بل من باب أنه يعلم بأن إرادته للحج سوف تصبح في ظرفها فعليه، و هو في هذا الظرف يكون عاجزا عن إصدار خطابات، إذن فهو من الآن يصدر هذا الخطاب، إذن فإرادة هذا الخطاب ليست إرادة غيرية محضة، بل هي إرادة من أجل حفظ ما سوف يأتي من مراده، إذ لا- محذور بأن لا- تكون للأمر إرادة بالفعل، لكنه يأمل بأنه سوف تكون له إرادة، و لأنه يعلم بأنه في ذلك الوقت سوف يكون عاجزا عن الإتيان بمقدمات هذا المراد، إذن فهو من الآن يأتي بهذه المقدمات، و لا يكون ذلك كاشفا عن فعليه الإرادة.

و بهذا يتضح أنه لا الوجدان تام، و لا البرهان تام أيضا، على دعوى كون الإرادة المشروطة فعليه على الإطلاق، و غير مرتبطة بالشرط، و أن شرط الاستطاعة يكون مأخوذا في المراد، لا في الإرادة، و لا في الطلب، بل البرهان قائم على بطلان هذه النظرية.

و منشأ هذا البرهان على البطلان هو المشكلة المتقدمة، و معالجتهم لها، حيث التفتوا هناك إلى أن الاستطاعة إذا جعلوها قيادا في المراد و المطلوب، فيلزم ترشح الإلزام عليها من قبل المولى، و تصير الاستطاعة للحج كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فكما يترشح الإلزام على الوضوء من قبل الأمر بالصلاة،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥

يلزم أن يترشح الإلزام على الاستطاعة من قبل الأمر بالحج و هكذا، فعالجوا هذه المشكلة بالشكل الذي تقدم، بأن جعلوا الاستطاعة قيادا في الحج، لكن بوجودها الاتفاقي، و حينئذ قالوا: إن القيد بوجوده الاتفاقي غير الناشئ من الإرادة، يستحيل سريان الإلزام إليه، لأنه بمجرد الإلزام به يخرج عن كونه اتفاقيا.

إلا أن هذا الجواب لا يكفي، و ذلك لأنه يفسر لنا كيفية عدم سريان الإلزام و التحريك المولوي إلى القيد، باعتبار عجز المولى عن الإلزام به، إذ بمجرد الإلزام به يخرج عن كونه اتفاقيا الوجود.

و حاصل البرهان على خلاف هذه النظرية هو: إن فعليه الإرادة نحو المقيّد، تقتضى فعليه الشوق نحو القيد، أو قل: إن الشوق النفسى للحصة المقيّدة بالاستطاعة، يقتضى أن يترشح منه شوق غيرى للقيد لا محالة، حتى لو فرض عجز المولى عن الإلزام بهذا القيد، للزوم محذور خروجه عن كونه قيادا اتفاقيا، و لكن هذا إنما يصحح و يبرر عجز المولى، و عدم إلزامه لعبده بالقيد، و لا يمكنه أن يحبس أنفاس المولى و مشاعره و أشواقه نحو القيد، لأن من أحب المقيّد أحب قيده، و هذه ملازمة نقبلها كما قبلنا بكون مقدمة الواجب واجبة، إذن لا محالة من ترشح حب فعلى غيرى للقيد من الحب الفعلى للمقيّد.

هذا مع العلم أن المولى لا- يحب القيد الثابت في كثير من موارد الواجب المشروط، بسبب كون هذه القيود أفعالا محرّمة كما في إيجاب الكفارة المشروطة بإفطار شهر رمضان عمدا، فهنا إفطار شهر رمضان عمدا يبغضه المولى و لا يحبه، لأنه على خلاف محبوبه، و حينئذ فلو قبلنا بأن القيود و الشروط في الواجب المشروط ترجع إلى المراد لا للإرادة، فهذا معناه أن إرادة المولى للكفارة، إرادة فعليه، و حبه لها حبّ فعلى، إذن ينبغي أن يأمرنا المولى بقيد محبوبه الذى هو إفطار شهر رمضان حتى يتحقق محبوبه، و كون القيد- الإفطار- قد أخذ بوجوده الاتفاقي، لا يمنع من ترشح الحب الفعلى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦

الغبرى عليه من محبوبه الفعلى الذى هو المقيّد- الكفارة- مع أنه لا- يحب هذا القيد- الإفطار عمدا- بل يكرهه أشدّ الكره. إذن فإرجاع القيود و الشروط للمراد مع الالتزام بفعليه الإرادة، يتولد منه محذور ترشح من الشوق الفعلى النفسى المتعلق بالمقيّد إلى قيده، و لا يعالج هذا المحذور بكون القيد قد أخذ بوجوده الاتفاقي، لأن أخذه بوجوده الاتفاقي يمنع عن الإلزام به من قبل المولى، و لكن لا يمنع عن اشتياق المولى، و حبه تكويننا لمحبوبه، و قيد محبوبه، لأن من أحبّ المقيّد اشتاق إلى قيده و أحبّه، و بهذا يتضح بطلان هذه النظرية.

## النظرية الثانية:

وهي للمحقق العراقي [١٣] (قده) فقد ذهب إلى أن الإرادة المشروطة كالمطلقة، كلتاها موجودة بوجود فعلي قبل وجود الشرط خارجا، فهي كما هو الحال في النظرية الأولى من الوجود الفعلي قبل تحقق الشرط خارجا، ولكنها تختلف عن الأولى في أن الإرادة المشروطة فيها تكون موجودة بوجود فعلي، وقبل وجود الشرط خارجا، لأنها مطلقة والقيد فيها راجع إلى المراد كما في الأولى، وإنما وجودها الفعلي لأنها مشروطة ومنوطة بلحاظ القيد-الاستطاعة- ووجوده الذهني في أفق نفس المولى-لا-وجود القيد-الاستطاعة- خارجا؛ ولحاظ القيد-الاستطاعة- موجود بالفعل حين فعلية الإرادة أيضا [١٤]. إذن، فكلتا النظريتين توافق الأخرى على الوجود الفعلي للإرادة قبل تحقق الشرط، غايته أن وجودها الفعلي مطلق، وغير منوط بشيء في الأولى، ووجودها الفعلي في الثانية منوط بشيء متحقق حين فعلية الإرادة، وهو لحاظ الشرط والقيد وهو متحقق وفعلي قبل تحقق الشرط

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧

خارجا. وكأن المحقق العراقي (قده) أراد أن يشبع الوجدان الفطري الذي أشرنا إليه في التعليق على النظرية الأولى، حيث أن الوجدان الفطري لهذه المسألة يدرك بأن هناك ارتباطا بين نفس الإرادة وبين العطش، لا أن العطش لا علاقة له بالإرادة أصلا، فهو حيث أنه يعطش فيريد، إذن فالارتباط ذاتي بينهما، ومن هنا كانت النظرية الأولى على خلاف الفهم الفطري للمسألة إذا سلخت الإرادة عن أي شرط، وصارت لا علاقة لها بشيء، وجعلتها مطلقة، حيث صار لا فرق بين إرادتنا لشرب الماء عند العطش، وإرادتنا للتنفس فعلا، وجعلتها فعلية مطلقة، ولأجل هذا الارتباط الفطري والذاتي، اعترف به، لكن جعله بين الإرادة والوجود اللحاظي للعطش، لا الخارجي له.

وقد برهن على ذلك: بأن الوجود الخارجي للعطش أو للاستطاعة، لا يعقل أن يكون مؤثرا في نفس المولى، إذ إن الوجود الخارجي إنما يكون مؤثرا باعتبار تصور المولى له، ولحاظه له، فلا يعقل أن تناط الإرادة التي هي من موجودات عالم النفس، بأمر خارجي مباشرة، بل لا بد من إناطتها بأمر نفسي وذهني من سنخها وعالمها وهو لحاظ الاستطاعة.

والخلاصة: هي أن النظرية الثانية ترى أن إرادة شرب الماء المنوطة بالعطش، موجودة بوجود فعلي، وهي إلى هنا متفقه مع النظرية الأولى، لكن تختلف عنها في أمرين مترتبين يتفرع ثانيهما عن أولهما:

أ- الأمر الأول: هو أن النظرية الأولى ترى: أن إرادة شرب الماء موجودة قبل العطش بوجود فعلي، لأنها مطلقة، وغير مشروطة. وأما النظرية الثانية فإنها ترى: بأن إرادة شرب الماء موجودة بوجود فعلي، لأنها مشروطة بشرط موجود وهو هو اللحاظ، فيكون المشروط فعليا بفعلية شرطه، فكلما لاحظ المولى إنسانا مستطاعا، انقدح في نفسه شوق إلى الحج.

ب- الأمر الثاني: وهو الأمر المترتب على الأول، وهو إن أصحاب النظرية الأولى القائلين بأن إرادة الحج فعلية قبل الاستطاعة، كانوا يواجهون مشكلة وهي: إنه إذا كانت هذه الإرادة فعلية قبل الاستطاعة، إذن فلما ذا لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨

تحرك نحو العطش؟. وكانوا يجيبون: بأن الشرط فيها مأخوذ بوجوده الاتفاقي. وأما لو سئل أصحاب النظرية الثانية بأنه: لما ذا لا تكون هذه الإرادة محركة نحو العطش؟ فإنهم يجيبون: بأن الإرادة هذه منوطة بلحاظ العطش وهذا اللحاظ موجود، لكن النتائج التكوينية لهذا هو أن تكون فعلية الإرادة منوطة بفعلية العطش، أي: بفعلية الملحوظ.

وهذه النظرية الثانية كأنها تريد أن تجاري الفهم العرفي، وتشيع مولوية المولى، وقد برهن أصحابها على ذلك حيث يقولون: إن الإرادة لا يمكن أن تكون منوطة بوجود الاستطاعة خارجا، ذلك لأن الاستطاعة بوجودها الخارجي، لا تكون مؤثرة في عالم النفس والذهن ابتداء، وإنما المؤثر في عالم النفس هو الوجود الذهني واللحاظي.

و بعبارة أخرى: إن الإرادة من موجودات عالم النفس، فلا بد أن يكون شرطها المؤثر فيها من عالمها، لا من العالم الخارجي. والتحقيق هو عدم صحة البرهان، و النظرية نفسها.

أمّا عدم صحة البرهان: فلأن هذا البرهان قائم على افتراض أن الإرادة إما أن تكون منوطاً بالاستطاعة بوجودها الخارجي، و إما أن تكون منوطاً بالاستطاعة بوجودها للحاظي، و إذا امتنع الأول ثبت الثاني.

و هذا البرهان غير صحيح، إذ يوجد شق ثالث، و هو: أن يكون المؤثر في الإرادة، لا وجود الاستطاعة خارجاً، و لا وجودها تصوراً، بل المؤثر في الإرادة إنما هو التصديق [١٥]. بوقوع الاستطاعة خارجاً، و التصديق أمر نفساني ذهني، فيعقل أن تكون الإرادة منوطاً به، و عليه، فلا يصح ما قيل في البرهان.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩

و أمّا عدم صحة النظرية، فهو: لأنها على خلاف الوجدان، و ذلك لأن الوجدان قاض بأن لحاظ العطش في نفس المرتوى لا يكفي لأن ينقذ في نفسه شوق إلى الماء، لأن الشوق إنما ينشأ بحسب تركيب الإنسان من قوى ثلاثه، فالشوق هو ميل إلى ما يكمله، و المرتوى بالفعل لا- يوجد عنده أي قوة تلائم مع حاله و قواه فعلا، و إذا لم يكن مناسبة بين حاله و قواه، فلا ينقذ لأنه لا شوق في حال عدم الملاءمة، لأن الشوق فرع الملاءمة حقيقة، لا تصور الملائم، إذن فالإرادة غير منوطه بالوجود للحاظي.

### ٣- النظرية الثالثة:

و هي للمحقق النائيني (قده) حيث يقول: إن الإرادة المشروطة، هي فعلية الوجود من أول الأمر كالمطلقة، إذن فهو متفق مع كلتا النظريتين السابقتين من هذه الناحية، فالوجود في كلتا الإرادتين فعلي، لكن الموجود في إحدهما يختلف عن الآخر، فالموجود فعلا في الإرادة المشروطة معلق، و الموجود فعلا في الإرادة المطلقة هو فعلي غير معلق، فهو يفرق بين الوجود و الموجود، فالإرادة المطلقة موجودة بوجود فعلي، بينما الموجود فعلا في المشروطة هو الإرادة المعلقة.

و من الواضح أن هذا التفكيك بين الوجود و الموجود غير معقول، لكون الوجود عين الموجود بهذا الوجود، فيستحيل أن يكون أحدهما معلقاً و الآخر فعلياً، كما أن هذا خلط بين الموجودات الفعلية و الموجودات الاعتبارية، فإذا صح هذا التفكيك في الوجودات الاعتبارية العنوانية التي لا- يكون الموجود فيها حقيقياً، و إنما يكون مسامحياً و اعتبارياً، كباب الجعل و المجمعول، لكنه لا يصح في باب الإرادة و الشوق- محل الكلام الذي هو من مبادئ الجعل، و وجوده وجود حقيقي- و عليه فيستحيل كون وجوده فعلياً، و الموجود فيه استقبالياً.

و توضيح ذلك: إن الوجود للشيء تارة يكون وجوداً حقيقياً، و أخرى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠

يكون وجوداً مسامحياً و بالعناية، من قبيل وجود المطر في الذهن، و يمكن أن يكون وجود واحد حقيقياً لشيء، و مسامحياً لشيء آخر، كتصورنا للمطر، فإنه وجود حقيقي للمتصور الذهني، و لكنه وجود مسامحى بالنسبة للأمر الخارجي، و كل وجود بالنسبة إلى ما هو موجود به بالحقيقة، يستحيل أن يكون بينهما فرق، لأن وجود كل شيء هو عين ذلك الشيء، و عليه فيستحيل أن يكون الوجود فعلياً لكن الموجود تعليلي، و لكن هذا يمكن تعقله في الوجود النفساني للشيء من قبيل أن نتصور في الذهن مطر الشتاء الآتي، فهنا الوجود للمتصور فعلي، و لكن الموجود تعليلي، إذ لو لم يكن الموجود تعليقياً، بل كان هو عين وجوده في الذهن، إذن فمعنى هذا أن المطر يهطل في ذهننا عند تصوره للمطر. و على هذا الأساس نقول: إن الإرادة حيث أنها من الموجودات الحقيقية- لأننا نتكلم عن واقع انقذاح الشوق في النفس- فيستحيل إذن أن يكون وجود الإرادة فعلياً و الموجود معلقاً.

و لا يقاس هذا على الوجودات الاعتبارية، إذ يمكن فيها تصور وجود المطر القادم في الذهن، لأنه وجود اعتباري مسامحى و هو غير

الموجود، و لكن هنا في الموجودات الحقيقية، الوجود الحقيقي هو عين الموجود، و الصحيح في تفسير حقيقة الإرادة المشروطة هو أن يقال: إنه في جميع موارد الإرادة يوجد إرادتان:

١- الإرادة الأولى: هي إرادة الفعل - شرب الماء - و هي ليست موجودة بوجود فعلي - و إنما وجودها الفعلي يكون بعد وجود شرطها، أو التصديق بوجوده خارجا، كما لو تحقق وجود العطش، أو التصديق بوجوده خارجا، فإن كان الشرط عطشه هو نفسه، إذن فهو يحسه و يشعر به، و إن كان الشرط عطش ابنه، فهو فرع إحساسه بعطش ابنه و إحرازه و اعتقاده، و إلا فقبل اعتقاده و إحرازه لعطش ابنه، ليس في نفسه شوق إلى تحصيل الماء. إذن فلا- وجود فعلي للإرادة قبل تحقق الشرط بنحو من الأنحاء المذكورة في النظريات الثلاثة، و ذلك لما ذكرنا من أن الشوق الحقيقي إلى شيء هو فرع ملاءمة قوى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١

النفس في الإنسان لما يشترق إليه، و الإحساس به، و هذه ملاءمة لا تكون إلا عند تحقق الشرط خارجا، و إلا فقبل حدوث الشرط «العطش» لا- يوجد أي ملاءمة بين قواه و بين شرب الماء، إذن لا- ينقذح في نفسه شوق فعلي نحو الفعل - شرب الماء - بأى معنى للفعلي.

٢- الإرادة الثانية: و هي إرادة مطلقة و فعليّة قبل وجود الشرط، أو التصديق به خارجا، و لكن ليست هذه الإرادة هي إرادة شرب الماء، بل هي إرادة أخرى، مطلقة و فعليّة، و غير مشروطة، توجد دائما إلى جنب الإرادة المشروطة، و هذه الإرادة هي ذلك الإحساس المبهم الذي كان ينتاب العلماء بأن هناك شيئا «ما» إرادته فعليّة و مطلقة.

و هذا الإحساس، و إن كان صحيحا و مطابقا للواقع، إلا أن متعلق هذه الإرادة ليس شرب الماء - الفعل - بل متعلقها هو الجامع بين شرب الماء و عدم العطش - الارتواء - فهي متعلقة بعدم تحقق المجموع من شرط الوجوب، و عدم الواجب.

و توضيح ذلك، هو: إن من يريد شرب الماء على تقدير العطش، يريد شيئا آخر أيضا، و هو أن لا يتحقق المجموع المركب من العطش و عدم شرب الماء - أى شرط الوجوب و عدم الواجب - فإن هذا الاجتماع مبعوض له من أول الأمر مبعوضيّة فعليّة لمنافرتة مع قواه، فينقذح في نفسه شوق فعلي نحو أن لا يتحقق هذا المجموع المركب، لأن عدمه مراد له من أول الأمر بإرادة فعليّة، فهذا الشخص حتى في حال ارتوائه من الماء فعلا و عدم احتياجه إليه يكره هذه الحصّة من العطش، و هي حدوث عطش لا ماء معه، و ذلك لمنافرة ذلك مع قواه الفعليّة، و بهذا ينقذح في نفسه شوق فعلي نحو أن لا يقع عطش لا رافع له، و هذه الإرادة الفعليّة المطلقة هي غير إرادة الفعل - شرب الماء - فإن هذه الإرادة لا تبعث نحو شرب الماء، بل تبعث نحو أن لا يتحقق هذا العطش الذي لا ماء معه، و لهذا لو فرض أن هذا الإنسان يعلم بأنه إذا صعد إلى السطح سيعطش، و لا يجد ماء معه، فيكون هذا داعيا له أن لا يصعد،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢

فهذه الإرادة الفعليّة تمنعه أن يصعد إلى السطح، بينما إرادة شرب الماء لا دور لها في عدم الصعود إلى السطح، بل هي تبقى تدعو إلى شرب الماء لو وجد العطش، و أمّا قبل العطش، فالذى يمنعه أن يقدم على عطش لا ماء معه، هو تلك الإرادة الثانية المتعلقة بالجامع المتقدم بيانه.

و لعلّ إحساس العلماء بوجدانهم، بأن هناك شيئا «ما» فعليا قبل وجود الشرط، و عدم التفاتهم إلى إمكان تعدد الإرادة، حيث تكون واحدة منها متعلقة بالجامع المذكور، هذا مع حصر النظر على إرادة شرب الماء، كل هذا جعلهم يتخيلون إن إرادة شرب الماء فعليّة قبل العطش، أى إنّ هذه الإرادة المشروطة فعليّة من أول الأمر، إذن فهنا إرادتان: إرادة تعيينيّة لشرب الماء، و هي مشروطة بالعطش، و هي لا وجود لها قبله، و إرادة أخرى لعدم الحصّة الخاصّة. و هي المتعلقة بالجامع - أى العطش الذي لا ماء معه - و هذه الحصّة من العطش يريد عدمها بالإرادة الفعليّة المطلقة من أول الأمر، و هذه الإرادة موجودة قبل وجود العطش خارجا.

و بنظر أكثر تحليليّة يقال: إنّ إرادة شرب الماء التي هي إرادة تعيينيّة و تحصل بعد العطش، هي تطور للإرادة الثانية المتعلقة بالجامع،

بين اللأعطش و الماء، أى: إرادة أن لا يعطش عطشا لا ماء معه، و مثل هذه الإرادة يشبّع مطلوبها بواحد من اثنين: فإمّا أن لا يعطش، و إمّا أن يعطش عطشا معه ماء. و هذه الإرادة ذات اقتضاء تحليلي في بداية الأمر، و لكن بعد أن يحدث العطش، يتعين اقتضاؤها و إشباعها في شرب الماء، و تتحول من إرادة تختيارية إلى إرادة تعيينية.

إذن فالإرادة المشروطة بمثابة تطور للإرادة المطلقة، كما في إرادة شرب الماء على تقدير العطش، فإنها تطور لإرادة الارتواء الذى يتحقق بالجامع بين طرفيه اللأعطش و الماء على تقدير العطش في أول الأمر، و يتعين بشرب الماء في آخره.

و الخلاصة: إنّه في موارد الإرادة يوجد إرادة واحدة تختيارية قائمة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٣

بالجامع، و هى فعلية من أول الأمر، و قبل تحقق الشرط، و غير مشروطة، و تتطور إلى إرادة تعيينية عند وجود الشرط خارجا.

هذا تمام تحقيق حال الإرادة المشروطة.

بناء على هذا، فإن الترتب في باب الأحكام بأن الحكم في عالم الثبوت له مرحلتان فقط هما: مرحلة الملاك و مرحلة الإرادة و الشوق، دون الالتزام بمرحلة الجعل و الاعتبار ثالثة، بل هاتان المرحلتان هما روح الحكم و ملاكه، و عند اكتمالهما يبرز المولى هذه الإرادة للمكلفين، تارة بجملة خبرية بأن يقول أريد منك كذا، و أخرى بجملة إنشائية بأن يقول: صلّ، «صم» و شبه ذلك من التّفنن في إبراز الإرادة، و يبقى مدلول الإبراز التصديقي في كل هذه الصيغ هو هذه الإرادة.

و بناء على هذا لم يبق مجال لكلام آخر بلحاظ عالم الثبوت في الواجب المشروط، و حينئذ يكون الحكم عبارة عمّا يستكشف من إبراز المولى الإخباري، أو الإنشائي، لإرادته بخطابه.

و هذا الخطاب الذى به يبرز المولى إرادته، له كشافان: أحدهما كشف عن الإرادة المشروطة، و الآخر كشف عن الإرادة المطلقة طبقا لما تقدّم من التلازم بين الإرادتين. و هذان الكشافان لخطاب المولى ثابتان حتى لو كان الخطاب بالصيغة الشرطية، كما في قوله: «إذا استطعت فحج» فإنه يكشف بالمطابقة عن الإرادة المشروطة، و بالالتزام عن الإرادة المطلقة الفعلية، و بكشف المولى بخطابه عن تلكما الإرادتين، ينتزع عنوان الباعثية و المحركة، إذ إنّ الباعثية و المحركة ينتزعهما العقل من خطاب المولى باعتبار كشفه عن إرادة المولى التى هى موضوع تحرّك العبد و انبعاثه نحو مراد المولى، و حيث أن خطاب المولى يكشف عن إرادتين له، حينئذ ينتزع العقل منه باعثيتين بلحاظ كل من الكشافين، و تكون كل باعثية على طبق الإرادة المنكشفة، فالباعثية المنتزعة من الخطاب باعتبار كشفه عن الإرادة المشروطة، تكون باعثية مشروطة، و إن كانت الإرادة المنكشفة بالدلالة الالتزامية، إرادة مطلقة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٤

تكون الباعثية باعثية مطلقة، هذا كله بناء على الالتزام بوجود مرحلتين في عالم الثبوت هما: مرحلة الملاك، و مرحلة الإرادة و الشوق. و أمّا إذا الترتب في عالم الثبوت بوجود مرحلة ثالثة اسمها «الجعل و الاعتبار»، حينئذ يقع البحث ثبوتا في حقيقة الواجب المشروط بلحاظ مرحلة الجعل و الاعتبار.

و لكن قبل الدخول في بحث حقيقة الواجب المشروط بلحاظ مرحلة الجعل و الاعتبار، ينبغى أن نوضح إشكالا سابقا في برهان النظرية الأولى مع جوابه، حيث أنهم كانوا قد ذكروا هنا: بأن المولى، قبل أن تتحقق الاستطاعة و العطش خارجا، فهو يصدر الخطاب، مع أن الخطاب إنما يصدره المولى توصلا إلى مراده، و استطرادا إلى مطلوبه، و هذا يكشف عن فعلية الإرادة، و قد أجبنا هناك بجواب إجمالي حيث قلنا إنّ صدور الخطاب - كما ذكر - إنما كان من باب المقدمات المفوّتة.

و لكن تفصيل هذا الجواب الإجمالي، هو أن يقال: إنّ صدور الخطاب من المولى قبل الاستطاعة و العطش، إنما كان بمحركية الإرادة الثانية لا الأولى، حيث قلنا فيما تقدّم: إنّ المولى له إرادة فعلية مطلقة متعلقة بجامع «أن لا يوجد عطش لا ماء معه». و من الواضح أنه لو لم يجعل هذا الخطاب من أول الأمر، إذن فسوف يوجد عطش لا ماء معه، و حينئذ، فباعتبار التحفظ من ناحية هذه الإرادة الفعلية

غير المنوطة يصدر الخطاب، فالخطاب إذن من شئون محركية الإرادة الثانية دون الأولى.

٣- المرحلة الثالثة: من مراحل الحكم هي مرحلة الجعل والاعتبار بعد مرحلتى الملاك والإرادة، وهذه المرحلة وإن لم يكن لها أى أثر فى مقام الثبوت، لأن تمام الأثر فى نظر العقل إنما هو عالم الملاك والإرادة مع تصدى المولى لإبرازهما وتحصيلهما، ولكن رغم هذا فقد يقال إن هذه المرحلة هي صياغة عقلانية

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٥

جرى عليها العقلاء فى مقام صياغة العالم الأول والثانى، حيث يصوغون إراداتهم و كراهاتهم بلسان الجعل والاعتبار، كتنظيم عقلاني بين الموالى و المكلفين. و حينئذ بناء على هذه المرحلة أيضا، يقع البحث فى أن الشرط فى الواجب المشروط هل هو قيد فى متعلق الإلزام، أو هو قيد فى الإلزام نفسه بالضبط، كما جرى هذا السؤال فى عالم الملاك والإرادة؟.

و الصحيح فى المقام: أن القيد قيد فى نفس الإلزام و الوجوب، و ليس فى متعلقه، و قد يبرهن على هذا بمجموع أمرين:

أ- الأمر الأول: هو أن كل قيد اختيارى أخذ قييدا فى متعلق الإلزام، أى: فى الواجب، لا بد أن يكون محرّكا نحوه من قبل ذلك الوجوب، لأن فرض كون القيد قييدا فى الواجب، هو فرع فعليه الوجوب قبله، و مع فعليه الوجوب قبله، يكون الوجوب محرّكا نحوه متعلقه، و متعلقه هو المقيّد، و التحريك نحو المقيّد، تحريك نحو القيد. إذن فكل قيد اختيارى أخذ قييدا فى الواجب، لا بدّ من كون الوجوب محرّكا نحوه.

ب- الأمر الثانى: هو أن القيود غير الاختيارية، يستحيل أن تؤخذ قييدا فى الواجب، بل يجب أخذها قييدا فى الوجوب، لأنها لو أخذت قييدا فى الواجب للزم محركية الواجب نحوها، كما يلزم أيضا كون الوجوب فعليا قبل وجودها و قد قلنا: إن فعليه الوجوب مساوقه مع محركيته نحو متعلقه، و متعلقه هو المقيّد، و التحريك نحو المقيّد تحريك نحو القيد، و قد فرض أن القيد غير اختيارى، و التحريك نحو غير الاختيارى غير معقول.

و بناء على هذين الأمرين نقول: إن الاستطاعة التى هي شرط فى الواجب المشروط، لو أنها أخذت قييدا فى الواجب لا فى الوجوب، حينئذ فإمّا أن تكون مأخوذة قييدا فى الواجب بمطلق وجودها، و إمّا أن تكون قد أخذت قييدا بوجودها الاتفاقي الغير ناشئ من الوجوب.

فإن كانت هذه الاستطاعة قد أخذت فى الواجب بمطلق وجودها، إذن

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٦

يلزم بحكم الأمر الأول، أن يكون الوجوب محرّكا نحوها، كما يلزم أن يعاقب المكلف إذا لم يسع لتحصيلها، و قد عرفت أن التحريك نحوها خلف، لأننا نريد أن نتصور وجوب الحج بنحو لا يحرك نحو الاستطاعة.

و إن كانت هذه الاستطاعة قد أخذت قييدا فى الواجب بوجودها الاتفاقي اللّااختيارى الغير ناشئ من الوجوب لا بمطلق وجودها، إذن فوجودها الاتفاقي غير اختيارى للمكلف، و لا يعقل التحريك نحوه، و حينئذ يلزم محذور الأمر الثانى، و هو أخذ القيد غير الاختيارى قييدا فى الواجب، و هو غير معقول، كما برهن فى الأمر الثانى. و بهذا يتعين أن تكون الاستطاعة مأخوذة قييدا فى الوجوب، لا فى الواجب.

و الخلاصة هي: إنه بعد أن تبين إمكان تصور المطلق و المشروط فى المرحلة الثالثة من مراحل مقام الثبوت، و هي مرحلة الجعل و الاعتبار، و تبين أن جملة من القيود لا بدّ أن تكون قيودا للوجوب، لا للواجب محضا.

حينئذ يمكن رسم و تأسيس ضابطة كلية قائمة على أصل موضوعى، نكتته و روحه هي: إن كل قيد لم يؤخذ قييدا فى الوجوب، بل أخذ محضا فى الواجب، يلزم محركية الوجوب نحوه.

و قد عرفت أن محركية الوجوب نحو قيد الواجب، فرع فرض فعليه الوجوب قبل وجوده، و هو فرع فرض فاعليه هذا الوجوب و

محركيته، و بمحركية الوجوب نحو قيد الواجب غير الاختياري، يلزم المحذور المتقدم، و بهذا يمكن أن تؤسس لضابطة كليئة بها، يمكن أن نعرف أى القيود يجب أن تؤخذ في الوجوب، و أى القيود يجب أن تؤخذ في الواجب و حينئذ نقول:

إن الشروط و القيود على قسمين بلحاظ عالم الملاك:

أ- القسم الأول: شروط في أصل اتصاف الفعل إنه ذو ملاك، و في أصل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٧

احتياج المكلف إلى الفعل، من قبيل برودة الهواء بالنسبة إلى النار، و الاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

ب- القسم الثاني: هو ما يكون قيودا في ترتب المصلحة خارجا، مع فرض فعليئة الاتصاف قبله، من قبيل سد المنافذ بالنسبة للدفع، و التحريك الخارجى بالنسبة لوقوع الحج.

أما القسم الأول من القيود، فهي تارة تكون اختيارية، بمعنى أنه يمكن الإلزام بها من قبل المولى، و أخرى يفرض أنها ليست اختيارية، بمعنى أنه لا يعقل الإلزام بها من قبل المولى.

فإن فرض كون هذه القيود في أصل اتصاف الفعل بأنه ذو مصلحة، فإن فرض كونها قيودا اختيارية، فهذه القيود لا يمكن سحبها من الوجوب، و أخذها في الواجب محضا، و ذلك ببرهان عدم المقتضى لذلك، لأن هذه القيود هي التي بها يتحقق الملاك، فلو فرض أنها سحبت عن الوجوب، و أخذت في الواجب، لزم بناء على الأصل الموضوعى المتقدم، أن يكون الوجوب محرّكا نحوها، لأنها سحبت عن الوجوب، و أخذت في الواجب، مع أنه لا مقتضى للتحريك نحوها، إذ إن المولى لا مقتضى عنده لكى يحرك نحو شيء يكون دخيلا في أصل اتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، بل المولى يحرك نحو المصلحة لو اتصف الفعل بها، لا أنه يحرك نحو أن يتصف الفعل في أنه ذو مصلحة.

إذن فالتحريك نحو هذا القيد بلا مقتضى، و بهذا البرهان يستحيل جر القيود من دائرة الوجوب، و أخذها في دائرة الواجب إنها للزوم التحريك نحوها، مع أن هذا التحريك بلا مقتضى، و بهذا يتعين أن تكون قيودا في الوجوب.

و إن فرض كون هذه القيود الاتصافية إنها ليست اختيارية، بمعنى عدم معقولية الإلزام بها مولويا، إما لأنها خارجة عن الاختيار محضا كالزوال،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٨

و طلوع الفجر، و إما لكون هذه القيود، و إن كانت اختيارية في نفسها، و لكن قيدت بكونها اتصافية، حينئذ لا يعقل التكليف بالحصة الاتصافية من قبل المولى، و حينئذ أيضا، البرهان قائم على أنه لا يمكن سحب هذا القيد من دائرة الوجوب، و أخذه في الواجب محضا، و ذلك لعدم المقتضى، و لوجود المانع معا.

أمّا عدم المقتضى فلنفس البيان السابق، إذ إن هذه القيود لو سحبت من دائرة الوجوب، و أخذت في الواجب محضا، يلزم محركية الوجوب نحوها بناء على الأصل الموضوعى السابق، و التحريك نحوها بلا مقتضى، لأن المولى لا يهمله أن يحدث ملاك، و إنما الذى يهمله أنه لو حدث الملاك، فيجب أن يستوفى. و أمّا المانع، فلأن هذه القيود قيود غير اختيارية، و التكليف بغير الاختيارى غير معقول، فلو فرض أن هذا القيد أخذ في الواجب محضا دون الوجوب، إذن يلزم فعليئة الوجوب قبل وجوده، و فعليئة الوجوب مساوقه مع محركيته، إذن فيكون محرّكا نحو متعلقه، و متعلقه المقيد، و التحريك نحو المقيد بما هو مقيد، تحريك نحو القيد أيضا، مع أن القيد غير اختياري في المقام. إذن فالمانع موجود.

و عليه فقيود الاتصاف أجمع، لا- يمكن سحبها من دائرة الوجوب، و أخذها في دائرة الواجب، أمّا ما كان منها اختياريا فلعدم المقتضى، و أمّا ما كان منها غير اختياري فلعدم المقتضى و لوجود المانع أيضا. و بهذا يتعين أن قيود الاتصاف سواء أ كانت اختيارية،

أو غير اختيارية، يتعين أخذها قيوداً في الوجوب، ولكن بعد أخذها هكذا، لا مانع من أخذها قيوداً في الواجب، فيقول: من استطاع يجب عليه الحج المقرون مع الاستطاعة، بحيث لو أحرّ الحج إلى أن زالت عنه الاستطاعة، و حجّ متسكعاً بعد ذلك، لم يقبل منه، فيكون القيد للوجوب وللواجب وهذا أمر معقول لو فرض أن وقوع الفعل مقارن مع هذا القيد دخيل في ترتب المصلحة خارجاً، بحيث أن المصلحة المطلوبة من الحج لا تقع إلا إذا وقع الحج قبل زوال الاستطاعة، فحينئذ لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٩

بأس بأن تؤخذ الاستطاعة قيوداً في الوجوب، و قيوداً في الواجب، لوجود مقتضى و عدم المانع.

أما وجود المقتضى: فلما افترض من أن المصلحة لا تترتب خارجاً إلا على الحصّة من الحج المقرونة بالاستطاعة.

و أما عدم المانع فباعتبار أن المانع كان هو التكليف بغير المقدور، و هنا أخذ الاستطاعة التي هي غير مقدورة في الواجب، لا يلزم منها التكليف بغير المقدور، لأنها قد أخذت قيوداً في الوجوب أيضاً.

إذن ففرض فعلية الوجوب هو فرض وجود القيد خارجاً، و مع وجود القيد خارجاً حينئذ يكون تحريك الوجوب تحريكاً نحو المقيّد الذي وجد قيده، و التحريك نحو المقيّد الموجود قيده، هو تحريك نحو ذات المقيّد، و التقيّد، لا نحو القيد، لأن المقيّد هو عبارة عن ذات المقيّد و التقيّد و القيد، فإذا فرضنا أن القيد أخذناه في الوجوب، فأيضاً نكون قد أخذناه في الواجب، و حينئذ فرض فعلية الوجوب هو فرض وجود القيد، و مع وجود القيد، يكون التحريك نحو المقيّد تحريكاً نحو ذات المقيّد و التقيّد، لا نحو القيد، لأن القيد مفروض الوجود في المقام، و ذات المقيّد و التقيّد كلاهما اختياري في المقام، فالتحريك نحوهما أمر معقول، و لا يلزم منه محذور.

و أما القسم الثاني، و هي القيود الدخيلة في وقوع المصلحة خارجاً، فهي على قسمين:

أ- القسم الأول: منها، ما يكون اختيارياً.

ب- القسم الثاني: منها، ما لا يكون اختيارياً.

و حينئذ فإن فرض كونها اختيارية: إذن فلا تؤخذ في الوجوب، بل تؤخذ محضاً في الواجب، لأن المقتضى موجود و المانع مفقود، أما كون المقتضى موجوداً لأخذها في الواجب، فلأنها دخيلة في وجود المصلحة بعد فرض فعلية المصلحة، فيكون التحريك نحوها موافقاً مع المقتضى المولوى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٠

في نفس المولى، و أما كون المانع مفقوداً، فلأن المانع هو لزوم التحريك نحو أمر غير اختياري، و المفروض أن هذا النوع من القيود اختياري، إذن فلا يلزم التحريك نحو أمر غير اختياري، و إن فرض كون قيود هذا القسم أنها غير اختيارية و لكنها قيود في ترتب المصلحة خارجاً، لا في اتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، كما لو فرض أن طلوعاً من نهار شهر رمضان قيد في ترتب المصلحة و وجودها، لا- في اتصاف الصوم بأنه ذو مصلحة، و لكن هذا القيد غير اختياري، في مثل ذلك لا يعقل سحبه من دائرة الوجوب، و أخذه محضاً في الواجب، بل لا بدّ من أخذه في دائرة الوجوب، مضافاً إلى أخذه في الواجب، إذ لا يعقل إطلاق الوجوب من ناحيته، و إن كان مقتضى إطلاق الوجوب موجوداً، لأن المفروض أن هذا القيد ليس دخيلاً في اتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، إذ لو كان يمكن للمولى أن يجعل الوجوب مطلقاً لجعله، و لكن لوجود المانع.

و ذلك لأن الوجوب إذا كان مطلقاً و غير مقيّد بذلك القيد، إذن سوف يكون مطلقاً من ناحيته، و إذا كان مطلقاً من ناحيته، يلزم كونه محرراً نحو المقيّد حتى في حالات عدم وجود القيد، و هو تحريك نحو أمر غير اختياري، و هو غير معقول.

نعم هناك استثناء واحد لهذا الحكم و هو فيما إذا أحرز المولى في نفسه، أن القيد سوف يوجد خارجاً في حق جميع المكلفين الذين جعل الخطاب في حقهم، و أن الفجر طالع يقيناً، حينئذ و إن كانت قيود الترتب و الوجود قيوداً غير اختيارية، و لكن لما كان المولى



في نفسه يعلم بوجودها، حينئذ لا بأس بجعل الوجوب مطلقاً من ناحيتها، لأن إطلاق الوجوب من ناحيتها غاية ما يلزم منه هو محورية الوجوب نحو المقيّد، بقيد غير اختياري، ولكن المقيّد بقيد غير اختياري سيكون وجوده اختياريًا، وإنما يكون القيد بغير الاختياري غير اختياري فيما إذا لم يضمن وجود القيد غير الاختياري، وأما في حالة ضمان وجود القيد غير الاختياري حينئذ يكون المقيّد به اختياريًا لا محالة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦١

و عليه فلا يلزم محذور من إطلاق الوجوب من ناحيته.

بقي بعد هذا، الإشارة إلى نكتة وهي: إن ما تعقلناه في المرحلة الثالثة من الوجوب المشروط، لا يعنى مقايضة باب الأحكام الشرعية بباب القضايا الحقيقية كما هو ظاهر المحقق النائيني [١٦] (قده)، فإنه بعد أن تعقل الواجب المشروط، ذهب إلى أن حال الواجب المشروط هو حال القضايا الحقيقية.

فكما يوجد في القضايا الحقيقية مرحلتان، مرحلة القضية الشرطية الصادقة حتى مع كذب طرفيها، و مرحلة القضية الفعلية، الحملية في طرف الجزاء، والتي تكون فعلية عند فعلية الشرط، وكذلك الحال في الواجب المشروط فإنه تكون للحكم الشرعي مرحلتان: مرحلة جعل الوجوب على المستطیع التي ترجع إلى قضية حقيقية شرطية.

و مرحلة المَجْعول التي ترجع إلى قضية فعلية للوجوب عند فعلية و تحقق الشرط في الخارج، فإذا قال المولى: إذا استطعت فحج، فهذه قضية شرطية لا تختلف في روحها عن القضية الحقيقية، فكما أن القضية الحقيقية ترجع في روحها إلى قضية شرطية كما في قوله «النار حارة» فإنها ترجع إلى قضية شرطية مفادها أنه إذا كان شيء «ما» ناراً فهي حارة، وكذلك هنا في القضايا الشرطية فقضية «إذا استطعت فحج» مفادها قضية حقيقية، تعنى أنه إذا كان إنسان «ما» مستطیعاً، فهو يجب عليه الحج، وبهذا يكون (المحقق النائيني) قد قاس القضية الحكمية الشرعية بقضية حقيقية تكوينية كما في «النار حارة» بلحاظ المرحلة الأولى والثانية، وهو بهذا تصوّر للحكم عالمين: عالم الجعل، و عالم المَجْعول، فعالم الجعل هو عالم المرحلة الأولى، أى: عالم القضية الشرطية، بينما عالم المَجْعول هو عالم المرحلة الثانية، أى: عالم القضية الفعلية، يعنى عالم فعلية الجزاء بفعلية شرطه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٢

وهذه المقايضة، بلحاظ المرحلة الأولى وهي مرحلة القضية الشرطية، هي صحيحة، ولكنها بلحاظ المرحلة الثانية، مرحلة القضية الفعلية، هي غير صحيحة، فإن قضية «النار حارة» لها مرحلة فعلية، وهي مرحلة فعلية الجزاء بفعلية الشرط، ولكن قضية المستطیع يجب عليه الحج، هذه القضية ليس لها وراء عالمها وجود فعلي، و مرحلة فعلية لكي تقاس هذه بتلك كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في الشرط المتأخر. فإن القضية الحقيقية يكون لجزائها مرحلة فعلية حقيقية، وهذا بخلاف القضية المَجْعولة، فإنها لا يكون لجزائها مرحلة فعلية حقيقية بالدقة بل وهمية تصورية.

و الخلاصة هي: إن الوجوب المشروط في مرحلة الجعل و الاعتبار - المرحلة الثالثة - وإن كان ينشأ على نهج القضايا الحقيقية، بمعنى أنه يقدر وجود الشرط تقديراً، ثم ينشأ الوجوب على أساس هذا التقدير، كما يقدر وجوب النار، و ينشأ الحكم بالحرارة على أساسه. ولكن الفرق بين الاعتبار الذي يتمثل فيه الحكم في المرحلة الثالثة، و بين القضايا الحقيقية في الأمور الخارجية، هو: إن القضايا الحقيقية لها وراء عالم القضية الشرطية فعلية لجزائها في ظرف فعلية موضوعها، و لكن الاعتبار الذي تتمثل فيه قضايا الأحكام في المرحلة الثالثة، فهو ليس له وراء عالم القضية الشرطية المَجْعولة بذلك الاعتبار، ليس له فعلية للجزاء بفعلية الشرط، كما أشرنا إلى ذلك في بحث الشرط المتأخر.

و حاصل الكلام في ذلك هو: إن المولى حينما يعتبر وجوب الحج على المستطیع، فإنه يحدث بهذا الاعتبار شيئاً لم يكن قبله - سواء أ كان مستطیعاً في الخارج أو لم يكن، و هذا الشيء الذي يحدث هو عبارة عن نفس الجعل و الاعتبار، إذ إن الجعل و الاعتبار حادثان

بعد العدم، فالحدث قضية شرطية مجعولة و مفترضة، و هي قضية أنه لو كان مستطعيا لوجب عليه الحج، و هذه القضية الشرطية تكون ثابتة بالجعل و الاعتبار، بعد أن لم يكن لها ثبوت قبل ذلك، ثم بعد ذلك، يفرض أن الشرطية- الاستطاعة- توجد خارجا، حيث بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٣

يصح السؤال هنا، بأنه: هل حدث شيء جديد عند وجود الشرط حيث يقال:

إن ذلك الجزء في القضية الشرطية كان موجودا بوجود تقديري، و الآن أصبح موجودا بوجود فعلي تبعا لفعليته وجود الشرط، فهل هذا التساؤل و هذا القول، له واقع أو لا؟

قد سبق و ناقشنا هذا الوجود الثاني حيث قلنا هنا: إنه في ظرف وجود الاستطاعة خارجا، لا يحدث شيء آخر وراء عالم الجعل و الاعتبار غير الذي كان ثابتا من أول الأمر.

و كان برهاننا على ذلك هو أن ثبوت شيء و حدوثه عند وجود الاستطاعة خارجا، إما أن يكون نسبتته إلى الجعل نسبة المجعول إلى الجعل، و إما أن يكون نسبتته إلى الجعل نسبة المقتضى إلى المقتضى، و المسبب إلى السبب، فإن فرض أن هذا الشيء نسبتته نسبة المجعول إلى الجعل، بمعنى أن الجعل جعل و إيجاد له، فقد سبق و قلنا: إن هذا غير معقول، لأن المجعول مع الجعل كالوجود مع الإيجاد، فكما أن الوجود عين الإيجاد، فكذلك المجعول و المعتبر عين الجعل و الاعتبار، و لا تعقل المغايرة بينهما.

و لكن في المقام يوجد مغايرة بينهما، لأن الاعتبار كان موجودا، و لم يكن هذا المجعول موجودا ثم وجد، و مع فرض وجود هذه المغايرة بينهما، يستحيل أن تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة المجعول إلى الجعل، و المعتبر إلى الاعتبار، لما برهن عليه من العينية و الاتحاد بينهما.

و في مقام توضيح هذا المطلب و تعميقه يقال: إن الاعتبار صفة من الصفات النفسانية ذات الإضافة، إذ إنه يوجد في عالم النفس صفات ذات إضافة، و صفات ليست بذات إضافة، و من جملة الصفات القائمة في عالم النفس، و هي ذات إضافة، الاعتبار، و الحب، و البغض، و القدرة، و العلم، فإن الاعتبار يحتاج إلى معتبر، و الحب إلى محبوب، و القدرة إلى مقدور و هكذا. و أميا الصفات النفسانية التي ليست بذات إضافة فهي من قبيل الجبن،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٤

و الكرم، و البخل، فإن كل واحدة من هذه الصفات لا يحتاج إلى طرف بحسب الخارج.

و حينئذ يقال: إن الصفات النفسانية ذات الإضافة، ليست الإضافة فيها إلى المحبوب و المقدور و غيره، إضافة زائدة على ذاتها، بل هي إضافة مستتبنة في حاق ذاتها و جوهرها، إذ لو كانت إضافة العلم إلى المعلوم، و هكذا الحب إلى المحبوب، زائدة على ذات الحب، و طارئه عليه، إذن كان حالها حال زيادة البياض على الجسم، و لازم ذلك أنه كما يمكن أن نتعلل الجسم كما هو هو في مرتبة ذاته، في المرتبة السابقة على طرو البياض عليه، فكذلك هنا يمكن أن نتعلل الحب في مرتبة ذاته من دون إضافته إلى محبوب، لأن هذه الإضافة طارئه و متأخرة عن مرتبة ذات الحب، بينما هذا غير معقول بالوجدان، فإن الحب في أي مرتبة تصوّرناه، لا بدّ له من محبوب، و لا العلم، و لا الاعتبار أيضا في أي مرتبة دون إضافة معلوم له، فإن هذا بخلاف الجسم و البياض فإنه يمكن تصوّره بحد نفسه من دون إضافة إلى البياض أو السواد، و هذا يبرهن أن إضافة العلم إلى المعلوم، و الاعتبار إلى المعتبر، ليست إضافة زائدة على الذات و إلّا لزم ما تقدّم، إذن فهذه الإضافة مقومة لذات الحب، و لذات العلم و الاعتبار في مرتبة ذوات هذه الأشياء.

و حينئذ إذا كانت هذه الإضافة ثابتة في مرتبة ذات الحكم، فهي لا تخلو من إحدى حالتين: فإما أن تكون هذه الإضافة ثابتة بلا طرفها المضاف إليه، و هو أمر غير معقول، لأن الإضافة نسبة تتقدم بالطرفين، إذن فلا بدّ أن تكون ثابتة مع طرفها المضاف إليه، و هو الحالة الثانية، إذن فتكون الإضافة إلى المحبوب ثابتة في مرتبة ذات الحب، و كذلك المحبوب، فإنه ثابت في نفس المرتبة و هذا معناه، إن متعلق الحب و المحبوب بالذات، كما متعلق العلم و المعلوم بالذات، هو نفس الصورة و المفهوم الثابت في أفق نفس العلم، و أفق

نفس الحب، وهذا هو المسمى بالمعلوم بالذات و المحبوب بالذات، لأنه هو طرف الإضافة حقيقة، و هو متعلق الحب في الحب، و متعلق العلم في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٥

العلم و متعلق الاعتبار في الاعتبار، و أمّا ما يحاكيه في الخارج و يماثله فيسمى بالمعلوم بالعرض، و المحبوب بالعرض، و المعتبر بالعرض، بمعنى أن هذا المعلوم بالعرض ليس هو متعلق الحب حقيقة، و لا للاعتبار حقيقة، و إنما هو أمر يماثل ما تعلق به الحب و الاعتبار.

و بهذا يتبرهن على أن المعتبر بالذات دائما موجود في أفق نفس الاعتبار، و يستحيل أن يكون موجودا خارج أفق نفس الاعتبار لما تقدّم من أن الاعتبار من صفات ذات الإضافة، و الإضافة صفة ثابتة في مرتبة ذاتها، و ثبوتها هكذا مساوق لثبوت المضاف إليه. و عليه فيستحيل أن يكون المعتبر بالذات ثابتا وراء أفق الاعتبار.

و هذا بخلاف المعتبر بالعرض، فإنه ليس معتبر حقيقة، و إنما يسمى معتبر بالعرض، بمعنى أنه هو المحكى عنه، و المرئى، و المشابه للصورة الذهنية، لوضوح أن الصور الذهنية المقومة للحب في أفقه، و للاعتبار في أفقه، هذه الصور، إنما يلحظها المحب، و العالم، و المعتبر، باعتبار حكايتها للخارج، و مرآيتها للخارج، حيث لا يرى بها إلّا الخارج، و إن كان في الواقع لا يرى الخارج، و إنما يراها هي، و لكن بالنظر الإفتائي يرى بها الخارج، فذاك الخارج بالنظر الإفتائي المسامحة كأنه هو المحبوب، و المعلوم، و المعتبر، و إن كان بالنظر التدقيقي هو مطابق للمحبوب، لا نفسه هو المحبوب، و كذلك للمعلوم و المعتبر، لا إنه هو المعلوم و المعتبر.

و على ضوء هذا لا يعقل القول بأن المعتبر يكون موجودا في عالم فعلية الاستطاعة، و تكون نسبتته إلى الاعتبارية نسبة المعتبر إلى الاعتبار، و إن كانت نسبة المجهول في وجوب الحجج على المستطيع عند الاستطاعة، نسبة المسبب إلى السبب، و المقتضى إلى مقتضيه، فقد تقدمت الإشارة إلى عدم صحة ذلك أيضا، لأن هذا المسبب إما أن يدعى أنه موجود خارجي أو موجود نفساني، و كلاهما باطل.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٦

أمّا كونه باطلا فيما إذا ادعى أنه موجود خارجي، فلوضوح أن الأحكام الشرعية ليست موجودات خارجية، إذ لا شيء في الخارج اسمه الوجوب.

و أمّا كونه باطلا فيما إذا ادعى أنه موجود نفساني فكذلك هو أمر غير معقول، لأن هذا المجهول تابع لواقع وجود الاستطاعة خارجا، مع أنه من الواضح أنه لا يعقل أن يحدث شيء في نفس المولى الجاعل تبعا لوجود الشرط - الاستطاعة - خارجا، سواء علم بتحققها، أو لم يعلم، لوضوح أن فعلية المجهول تابعة لوجود الاستطاعة خارجا، سواء علم بتحققها، أو لم يعلم.

و بهذا يتبين أن الشقوق كلها باطلة، و به يتضح أنه لا يوجد في الأحكام و القضايا المجعولة و المعتبرة، شيء حقيقي له وجود خارجا، أو في نفس المولى نسميه بالمجهول الفعلي، إلّا نفس وجوده الثابت في نفس الجعل و الاعتبار على نهج القضية الشرطية و التقديرية. نعم هذه القضية الشرطية و التقديرية، لا تكون محرّكة و فاعلة قبل تحقق الشرط و وجوده، و إنما تصبح محرّكة و فاعلة بعد وجود الشرط و تحققه، لوضوح أنه لا يستطيع حتى تحرّكه، فلم يبق إلّا الفقراء، إذن فهي لا تكتسب المحرّكية في شخص خارج إلّا إذا انطبقت عليه لا محالة. إذن فظرف الاستطاعة هو ظرف المحرّكية و الفاعلية لهذه القضية الخارجية، لا أنه يحدث شيء حقيقة في ظرف وجود الموضوع.

لكن لا بأس بأن يقال: بأنه يحدث شيء مسامحة عند تحقق الشرط خارجا، فنعتبر عنه مسامحة بفعلية المجهول، و تحقق الوجوب، يعنى بالنظر الإفتائي، حيث أن المولى و المعتبر كأنه يرى الصورة الذهنية فانية في الخارج و مرآة له، فهو كأنه يرى شيئا يحدث في الخارج، لكنها رؤية تصويرية إفتائية، و ليست نظرا حقيقيا، فحينما يقال: بأن وجوب الحجج قد ثبت على زيد، فهذا القائل يجري حسب هذه

النظرة، وهذه النظرة وإن كانت كاذبة بحسب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٧

البرهان، لكنها نظرة عرفية ارتكازية قد جرى عليها العقلاء، و جرى عليها، (المحقق النائيني) نفسه، في تصويره لعالم الجعل و المجمعول.

إذن فتصوير عالم المجمعول تصوير عرفي عقلاني، وإن كان بحسب الواقع ليس موجودا، ولكن قد تطابق الفهم العرفي على أن المجمعول و المعبر حينما يرى بالنظرة الإفنائية، فإنه يرى كأنه الخارج، فكأنه جعل الخارج.

و نحن و إن كنا لا ننكر عالم المجمعول بحسب النظر العرفي و العقلاني، لكننا ننكر واقعه بحسب النظر البرهاني.

و يانكار المجمعول بحسب النظر البرهاني، حل إشكال الشرط المتأخر كما تقدم معنا، كما أنه بناء على قبول المجمعول بالنظر التصوري، صح استصحاب بقاء المجمعول في الشبهات الحكمية، كما سيأتي. و قد تبين بعد كل هذا إمكان الواجب المشروط في مقام الثبوت في تمام المراحل الثلاث للحكم، كما اتضح بما ذكرناه أخيرا، الجواب على إشكال (المحقق ١٧) [الخراساني] في الواجب المشروط من استلزامه التفكيك المحال بين الاعتبار و المعبر، و الإنشاء و المنشأ، إذ قد تبين عدم لزوم التفكيك بين الاعتبار و المعبر بالذات، و الإنشاء و المنشأ بالذات، لما عرفت من العينية، و عدم الوجود الحقيقي لهما خارج أفق نفس الاعتبار و الإنشاء.

و أما المعبر و المنشأ بالعرض، فليس بالمشأ و المعبر حقيقة، و إن كان يماثل ما تعلق به الحب و الاعتبار و الإنشاء.

هذا هو تمام الكلام في تعقل الوجوب المشروط في المرحلة الأولى، مرحلة مقام الثبوت.

### المرحلة الثانية: في تعقل الوجوب المشروط في مرحلة مقام الإثبات

، و ما يرد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٨

إشكالات في هذا المقام، حيث أشكل على رجوع الشرط إلى الوجوب في مرحلة الإثبات و الدلالة، فيما إذا استفيد الوجوب من صيغة الأمر، كما إذا قال:- حج و أكرمه- دون أن يكون لعلماء الأصول إشكال على ذلك فيما إذا استفيد الوجوب من مفهوم اسمي، كما إذا قال. وجوب الحج مشروط بالاستطاعة- و منشأ الإشكال هو أن صيغة الأمر و هيئته تدل على مفهوم حرفي نسبي.

و قد تقدم في بحث المعاني الحرفية، إن الهيئات ملحقه بالحروف، و عليه، يكون مدلول الهيئة هو النسبة ببعض المعاني كالنسبة الطليبة و الإرسالية القائمة بن المكلف و المادة، فإذا كان الوجوب مستفادا بنحو المعنى الحرفي النسبي، و النسب لا- تقبل التقييد باعتبار أنها سنخ مدلول حرفي، إذن فالشرط، أي المجيء في قوله: «إذا جاء زيد فأكرمه» لا يعقل رجوعه إلى مفاد هيئة «أكرمه»، و الأصوليون و إن بحثوا هذا الإشكال في مقام الثبوت، و اعترفوا بإمكانية رجوع الشرط إلى مدلول الهيئة، بحسب الفهم العرفي و القواعد اللغوية، لكن بعد فرض عدم إمكان ذلك باعتبار كون مدلول الهيئة سنخ مدلول حرفي نسبي، و كون المداليل الحرفية و النسبية لا تقبل التقييد، من هنا ذهبوا في إرجاع الشرط إلى مدلول المادة، و صار القيد قيدا للواجب باعتبار هذا الإشكال، و قد قرّر الإشكال بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو إن الإطلاق و التقييد إنما يعرضان على المفاهيم الكلية القابلة للانطباق على كثيرين في أنفسها، كالمفاهيم التي تتسع بالإطلاق تارة، و تضيق بالتقييد أخرى، دون المفاهيم التي لا تقبل الانطباق على كثيرين، و إنما هي أفراد متعينة متشخصة لا يعقل فيها، إطلاق و لا تقييد.

و قد تقدم في بحث الوضع، أن المعاني الحرفية موضوعة بالوضع العام، و الموضوع له الخاص، و أنها أمور خاصة جزئية، و عليه، فهي

لا تقبل الإطلاق والتقييد.

و تحقيق الجواب على هذا التقريب، هو: إن منشأ هذا التقريب إنما هو

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٦٩

الخلط بين مدلولين للجزئية، إذ إن هناك جزئية حقيقية لا تقبل الصدق على كثيرين، و بالتالي فهي لا تقبل الإطلاق و كذلك التقييد، و هناك جزئية فرغنا عنها في بحث الوضع في باب المعنى الحرفي، فهي لا تنافي الكلية القابلة للصدقة على كثيرين.

و توضيح ذلك، هو: أننا قلنا في باب الحروف إن هناك استعمالين لحرف «من» أحدهما كما في قولك: «سرت من البصرة إلى النجف»، و الاستعمال الآخر كما في قولك، «سرت من النجف إلى كربلاء» فهناك نسبة ابتدائية قائمة بين البصرة و النجف، و هناك نسبة ابتدائية قائمة بين النجف و كربلاء، و كل من هاتين النسبتين تغاير الأخرى في طرفيها، فطرفا الأولى هما عبارة عن «السير من البصرة إلى النجف» فالبصرة مبتدأ منه، و السير مبتدأ به، و النجف هي المنتهى إليه السير، و طرفا النسبة الأخرى هي عبارة عن «السير من النجف إلى كربلاء»، فالسير مبتدأ به، و النجف مبتدأ منه، و كربلاء منتهى إليه السير، فهاتان نسبتان متغايرتان من حيث الطرفين.

و قد وقع الكلام حول إمكانية جعل مدلول «من» موضوعا لجامع النسبتين بعد إلغاء خصوصية الطرفين فيهما، فيقال: إن «من» موضوع لجامع النسبة الابتدائية في كلتا القضيتين، سواء أ كان الابتداء من البصرة أو من النجف، كما نضع في أسماء الأجناس حينما نلفي فيها سواد زيد و بياض عمر، و نضع نقطة «إنسان» لجامع الإنسان، سواء أ كان أسود أو أبيض، و مثل هذا نضع في باب الحروف.

و قد أجاب المستشكلون في رجوع القيد إلى الهيئة بالمنع من ذلك، بل باستحالة ذلك في باب الحروف و منها الهيئات، و ذلك لأن كلتا النسبتين متقومة ذاتا بطرفيها، فإن النسبة باعتبارها أمرا اندكاكيا، و متقومة ذاتا و اندكاكا بطرفيها، و كذلك النسبة الأخرى باعتبارها أمرا اندكاكيا، و متقومة ذاتا و اندكاكا بطرفيها، و حينئذ يستحيل تكوين الجامع بين النسبتين، لأننا إن ألغينا خصوصية الطرفين هنا، و خصوصية الطرفين هناك، إذن فقد ألغينا أصل ماهية

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٠

النسبة في كلتا النسبتين، و إن لم نلغ الطرفين في كلتا النسبتين، إذن فتبقى كلتا النسبتين متغايرتين.

و بهذا لا يمكن تحصيل الجامع مع التحفظ على خصوصيات طرفي النسبة، إذن يستحيل تكوين جامع بين النسبتين بإلغاء طرفي النسبة. و بهذا يتعين أن يكون حرف «من» موضوعا بالوضع العام، و الموضوع له خاصا أي: إن «الموضوع له» إنما هو النسبة المتقومة «بالبصرة و النجف» بخصوصها في القضية الأولى، و «الموضوع له» في القضية الثانية، إنما هو النسبة المتقومة «بالنجف و كربلاء» بخصوصها، إذن فمعنى أن الموضوع له خاص و جزئي، يعنى جزئيا و خاصا بلحاظ طرفي النسبة، بمعنى أن الموضوع له هو النسبة المحفوظ لها شخص طرفيها، لا النسبة المأخوذة لا بشرط من حيث طرفيها، حيث أننا يمكن ن نسمى النسبة الأولى، بالنسبة الجزئية الطرفية، في مقابل من يتوهم أن «الموضوع له» هو النسبة التي لم يؤخذ فيها طرف أصلا، كما برهنا على هذه المدعيات في بحث الوضع. حيث قلنا: إن النسبة الجزئية الطرفية بالمعنى المتقدم، لا تتنافى مع كون النسبة أمرا كليا قابلا للصدق على كثيرين، بلحاظ صدقها على الخارج.

فالمعنى الحرفي هو جزئي، بمعنى الجزئية الطرفية، و هو كلي، بمعنى أنه قابل للصدق على كثيرين.

و بناء على هذا، فإنه يعقل فيه الإطلاق و التقييد إذ إنهما من شئون الكلي، بمعنى القابل للصدق على كثيرين.

التقريب الثاني: للإشكال هو أن يقال: إن الإطلاق و التقييد لشيء هو حكم من قبل المتكلم على ذلك الشيء، إذن هو فرع لحاظ ذلك الشيء الذي هو موضوع الإطلاق و التقييد، و التوجه إليه توجه تفصيلي استقلالي، و المفروض أن المعاني الحرفية معان آتية لا يمكن التوجه إليها توجه استقلاليا، و ما دامت هكذا، فلا يمكن الحكم عليها بالإطلاق، و لا بالتقييد.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧١

و جواب هذا التقريب، هو: إنه إن أريد بالآلية معنى المرآتية على حدّ مرآتية المرأة، كما في مثل نظر الإنسان إلى وجه في المرأة، فهو ينظر إلى المرأة نظرا إغفائيا، و لكن تمام نظره نحو الصورة الموجودة في المرأة حتى مع يقينه أنه إنما ينظر إلى زجاج، فهو حينئذ إن أراد أن يحكم على ما في المرأة، فسوف ينصبّ حكمه على المرئي، لأنه غافل عن نفس المرأة، فإن أريد أن المعاني الحرفية تكون هكذا، فهذا في غير محلّه، لأنه كثيرا ما يكون التوجه إلى المعنى الحرفي مستقلا، و ذلك كمن يسأل عن شخص فيقول: في المسجد، فيكون التوجه هنا إلى الحالة الكائنة، أي إلى الكون في المسجد، و النظر إلى النسبة القائمة ما بين «زيد» و ما بين كونه في «المسجد» بناء على تقدير «كائن» فهنا السؤال ليس عن «زيد» و لكن عن ربط كونه في «المسجد»، فهذا هو محطّ نظر السائل. و عليه، فلم يقدّم برهان إذن على أن المعاني الحرفية يكون مغفولا عنها.

و إن أريد بالآلية الوجود التبعي الاندكاكي، و هو كون المعنى الحرفي باعتباره أمرا نسييا، و النسبة مندكة ذاتا و وجودا في طرفيها، فلا يعقل أن توجد بوجود استقلالي أصلا، لا- في عالم الخارج، و لا حتى في عالم الذهن، حيث تخرج عن كونها نسبة، و تصير أمرا منسوباً لا نسبة، فالنسبة الحقيقية بالحمل الشائع، لا يعقل أن توجد لا في الخارج، و لا في الذهن بوجود استقلالي، و إنما توجد مندكة دائما في غيرها، و تبعاً له، كما برهن على هذا في بحث المعاني الحرفية.

فإن أردتم هذا المعنى من الآلية فهو صحيح، و لكن حينئذ يصاغ الإشكال بشكل آخر فيقال:

إن المعنى الحرفي إذا كان موجوداً تبعاً و اندكاكاً، إذن، فلا يعقل التوجه نحوه، لأن توجه النفس نحوه، هو عبارة أخرى عن وجوده في النفس، و حيث أن الإطلاق و التقييد فرع توجه النفس، و حيث أن توجه النفس لشيء استقلالاً

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٢

يساوق وجوده استقلالاً، و حيث أن المعنى الحرفي لا يعقل فيه الوجود الاستقلالي، إذن فيمتنع فيه الإطلاق و التقييد، لأنه يلزم منه أن يكون للمعنى الحرفي وجود استقلالي، و هو خلف كون المعنى الحرفي اندكاكياً.

و جوابه، هو إنه لو سلّم في المقام أن التوجه الاستقلالي نحو هذا الوجود التبعي خلف، و فرض أنه لا بدّ من كون التوجه توجهاً تبعياً، فغاية الأمر، أن نلتزم بأن الإطلاق و التقييد ينصبّ على المعنى الحرفي كعنوان اسمي مشيراً إلى المعنى الحرفي، إذ إنه تارة يتوجه إلى المعنى الحرفي مستقلاً، و تارة أخرى يتوجه إلى المعنى الحرفي بواسطة عنوان مشير، و ذلك كالواضع الذي لاحظ المعنى الحرفي، لكن لا مباشرة، بل بواسطة عنوان مشير.

كذلك هنا، فيقال: إن الإطلاق و التقييد ينصبّ على المعنى الحرفي بواسطة عنوان مشير إليه.

و بهذا تبين، أن الواجب المشروط ليس فيه إشكال، لا ثبوتاً، و لا إثباتاً.

و بهذا تمّ بحث مقام الثبوت و مقام الإثبات.

و هناك كلام آخر، يقرب تارة بحسب مقام الثبوت، و أخرى بحسب مقام الإثبات، و يسجل إشكالا على الواجب المشروط.

فإذا لوحظ بحسب مقام الثبوت، فيقال: إنّ الوجوب المشروط تفكيك بين الاعتبار و المعبر.

و إذا قرب بلحاظ مقام الإثبات، فحينئذ، بناء على أن الإنشاء إيجاد للمعنى باللفظ، يقال: إنّ الوجوب المشروط تفكيك بين الإنشاء و المنشئ.

و هذا الإشكال، ظهر جوابه ممّا تقدّم في مناقشة الميرزا [١٨]، حيث تبين،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٣

أن المعبر موجود بعين وجود الاعتبار، و أن المنشأ موجود بعين وجود الإنشاء.

و عليه، فلا تفكيك بين الاعتبار و المعبر، و بين الإنشاء و المنشأ.

فإن أرادوا أن المعبر بالذات و المنشأ بالذات، قد انفك عن الاعتبار و الإنشاء، فقد برهننا فيما تقدّم على بطلان ذلك.

و إن أرادوا أن المعتبر بالعرض أو المنشأ بالعرض، أي: ما هو المطابق للمعتبر و للمنشأ قد انفك، فالجواب إنه لا بأس بذلك، لأن المعتبر بالعرض ليس معتبرا حقيقة، و المنشأ بالعرض ليس منشأ حقيقة. و بهذا تمّ البحث في الواجب المطلق و المشروط، و نستأنف البحث في المعلق و المنجز. بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٥

## الواجب، المعلق، و المنجز

### إشارة

و من تقسيمات الواجب، تقسيمه إلى: الواجب المعلق، و الواجب المنجز. و الأصل في هذا التقسيم هو صاحب الفصول (قده) [١٩]، حيث ذكر أن القيود التي تؤخذ في الواجب على نحوين: أ- النحو الأول: أن تكون هذه القيود مأخوذة في الواجب بنحو يترشح عليها الإلزام و التحريك من قبل المولى. ب- النحو الثاني: أن تكون هذه القيود مأخوذة بنحو لا يترشح عليها الإلزام و التحريك، و لذلك جعل القسمة ثلاثية، و ذلك بأن يقال:

إنّ القيد إمّا أن يكون مأخوذا قيدا للوجوب، فيكون الواجب مشروطا، و إمّا أن يكون مأخوذا قيدا للواجب، و على الثاني، فإمّا أن يكون هذا القيد مأخوذا في الواجب بنحو يترشح عليه الإلزام و التحريك من قبل المولى، حيث يجب تحصيله، فهو المنجز، و أخرى يكون مأخوذا قيدا في الواجب بنحو لا يترشح عليه الإلزام و التحريك، حيث لا يجب تحصيله، فهو المعلق، و ذلك بأن يؤخذ بوجوده الاتفاقى الصدفتى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٦

و من المعلوم أنّ الوجود المقيّد بالصدفة و الاتفاق، لا يعقل التحريك نحوه، لأنّ وقوعه بسبب التحريك نحوه خلف، كونه صدفة و اتفاقا، و قد سمى هذا القسم الثالث بالمعلق.

و بهذا يتبين، أن المعلق الذي ذكره صاحب الفصول هنا، هو عين الواجب المشروط عند الشيخ الأنصارى «قدس سرّه» [٢٠] على ما نسب إليه في تقريراته، كما تقدّم في المسألة السابقة، حيث أرجع الواجب المشروط إلى هذا المطلب، عند ما ادعى أن القيود تؤخذ في الواجب، لا في الوجوب، إلّا أنها مأخوذة في الواجب بنحو لا يترشح عليها الإلزام و التحريك.

و قد استعمل الشيخ «قدس سرّه» هذه الصياغة بلحاظ قيود الاتصاف، حيث ادعى أن القيود الدخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، من قبيل تحقق الشتاء بالنسبة إلى النار في كونه ذا مصلحة، أو تحقق الاستطاعة الدخيلة في اتصاف الحج بكونه ذا مصلحة، فقد ادعى أن هذه القيود هي التي تؤخذ قيدا في الواجب، و لا تؤخذ قيودا في الوجوب.

بينما صاحب الفصول «قدس سرّه» لا يدعى هذه الدعوى، إذ إنه يعترف بأن قيود الاتصاف مأخوذة قيودا في الوجوب لا في الواجب، و إنما كلامه في القيود الدخيلة في ترتب المصلحة خارجا بعد فرض فعليّة اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة. و هذه المسماة بالمقدمات الوجودية الدخيلة في ترتب المصلحة خارجا هي التي قسّمها إلى قسمين:

أ- قسم يمكن تحصيله، فيؤخذ قيدا في الواجب بنحو يمكن تحصيله.

ب- و قسم غير ممكن التحصيل، فيكون قيدا في الواجب، لكن بنحو لا- يترشح عليه الإلزام من المولى، إمّا لكونه بحسب طبعه غير اختياري كالزمان

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٧

مثلا، و إما لاعتبار عناية أخذه على نحو الصدفة و الاتفاق، فيكون غير اختياري أيضا.

و عليه، فالصياغة التي ذكرها صاحب الفصول «للمعلق» ناظرة إلى قيود الترتب، لا- إلى قيود الاتصاف. و من هنا كان هذا التقسيم الثلاثي صحيحا، و لا إشكال في تعقله ثبوتا بالنسبة إلى العالم الأول و العالم الثاني من العوالم الثلاثة، أي: بالنسبة إلى عالم الملاك، و عالم الشوق و المحبوبة و المبعوضيه، أما بالنسبة إلى عالم الملاك، فإن القسمة الثلاثية صحيحة، لأن الملاك، إذا نسب إلى قيد، فتارة يكون القيد قيادا في أصل اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، و أخرى يكون قيادا في ترتب المصلحة خارجا، و حينئذ، إن فرض أن هذا القيد قيد اختياري يمكن التحريك نحوه، «كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة» فهذا هو المنجز، و إن كان هذا القيد غير اختياري مع كونه من قيود الترتب، فهذا هو المعلق.

و كذلك تكون هذه القسمة معقولة بحسب عالم الحب و البغض، فإن اشتياق المولى و حبه لفعل إذا لوحظ بالنسبة إلى قيد من القيود:

تارة يكون هذا القيد دخيلا- في أصل اشتياق المولى، فهذا هو الإرادة المشروطة التي تقدم تفسيرها، و أرجعناها لبا إلى إرادتين: إحداهما مشروطة، و الأخرى مطلقة.

و تارة يكون هذا القيد قيادا في المحبوب لا في الحب، و حينئذ تارة يكون اختياريًا، و أخرى يكون غير اختياري، و الأخير هو المعلق. و هذه قسمة ثلاثية معقولة لا إشكال فيها.

و عليه لا- يرد على هذا المعلق ما أوردناه على الشيخ الأعظم «قدس سره» هناك في الواجب المشروط، حيث أوردنا عليه، بأن لازم جعل القيد قيادا في المتعلق و في المحبوب، لا في الحب، لازمه ترشح الحب الغيرى على هذا القيد.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٧٨

و هذا الإشكال، إنما أوردناه، لأن الشيخ «قدس سره» يقول: إن قيود الاتصاف مأخوذة قيادا في المحبوب، و من الواضح أن قيود الاتصاف لا يعقل انقداح الشوق نحوها، بل قد تكون مبعوضة.

و من هنا كان هذا الإشكال على مبنى الشيخ الأعظم «قدس سره».

بينما صاحب الفصول «قدس سره» يقول بأن قيود ترتب الملاك على الفعل، هي التي تؤخذ تارة بنحو يترشح إليها التحريك، و أخرى بنحو لا يترشح، لعدم اختياريتهما في الواجب، أو لأخذ وجودها الاتفاقي قيادا، فلا يرد عليه إشكال لزوم ترشح الشوق الغيرى نحو هذا القيد إذا كان قيادا للمراد، و كان أمرا غير اختياري، إذ لا مانع من الاشتياق إلى أمر غير اختياري.

و لكن يبقى الكلام في تعقل الواجب المعلق بالنسبة إلى مرحلة ما بعد عالم الملاك و الإرادة من مراتب الحكم، أي: مرتبة الوجوب و التحريك.

و بعبارة أخرى، بعد أن تعقلنا الواجب المعلق في عالم الملاك و عالم الحب، فهل نتعقله بنحو يسرى في تمام عوالم الحب، فيكون الحب بما هو حب، منطبقا على صيغة صاحب الفصول في الواجب المعلق، أو لا؟.

إذن فالإشكال يقع في الواجب المعلق بلحاظ ما بعد عالم الملاك و الحب، من مراحل حقيقة الحب، أي: مرحلة الوجوب و التحريك.

و الإشكال في الواجب المعلق يرجع إلى أحد اعتراضين:

**الاعتراض الأول: [على الواجب المعلق]**



و هو المهم، و حاصله: إنَّ القيد غير الاختياري، أو الاتفاقى، كالزمان الاستقبالى المأخوذ فى الواجب المعلق، كطلوع الفجر مثلا، فهنا نسال، بأن طلوع الفجر هل يؤخذ أيضا قيذا فى الواجب، إمَّا بنحو الشرط المقارن، أو بنحو الشرط، المتأخر بحيث يكون الوجوب حادثا و فعليا من أول الليل، لكن بحوث فى علم الأصول، ج٥، ص: ٧٩

مشروط بنحو الشرط المتأخر بطلوع الفجر بعد ذلك، و إمَّا أنه لا يكون طلوع الفجر مأخوذا قيذا فى الوجوب بنحو الشرط المتأخر، بل يكون متمحضا فى القيدىة للواجب، و يكون الوجوب فعليا قبل وجود القيد من دون ارتباط به؟. فإن فرض الشق الأول، و هو أن طلوع الفجر أخذ قيذا فى الواجب بنحو الشرط المقارن، و أخذ أيضا شرطا فى الوجوب بنحو الشرط المتأخر، بحيث يكون الوجوب فعليا من حين غروب الشمس لكن منوطا بطلوع الفجر بعد ذلك. إذا فرض هذا، فمعناه أن الوجوب مشروط بنحو الشرط المتأخر، و حينئذ من يقول باستحالة الشرط المتأخر مثل الميرزا [٢١]، يقول بأنَّ هذا مستحيل، إذ يستحيل أن يكون الوجوب حادثا من الغروب، و منوطا بأمر متأخر و هو طلوع الفجر بعد ذلك، بل لا بدَّ من أن يكون طلوع الفجر شرطا مقارنا حيث يحدث الوجوب عند الطلوع، و عليه يكون الواجب و الوجوب فى وقت واحد. و من يقول بإمكان الشرط المتأخر، يقول بأن هذا معقول، لأنه قسم من الواجب المشروط، و ليس قسما آخر فى مقابل الواجب المشروط، إذن فالأولى حينئذ أن يقال:

إنَّ الواجب المشروط، تارة، يكون الوجوب فيه مشروطا بشرط مقارن، و أخرى مشروطا بشرط متأخر، دون أن يكون هذا قسما آخر فى مقابل الواجب المشروط.

و إن قيل بالشق الثانى، و هو: إنَّ قيد «طلوع الفجر» لم يؤخذ فى الوجوب أصلا، حتى بنحو الشرط المتأخر، و عليه يكون الوجوب فعليا من

بحوث فى علم الأصول، ج٥، ص: ٨٠

حين «الغروب»، و مطلقا من ناحية «طلوع الفجر» و إذا كان الوجوب فعليا من حين «الغروب» فتكون فاعليته أيضا فعلياً لا محالة، لما قلناه سابقا من أن فاعليته مساوقة لفعليته، فيكون فاعلا و محركا بالفعل حين «الغروب» نحو «صوم شهر رمضان». و من الواضح أن هذا المقيّد غير اختياري فعلا، فيكون تحريكا نحو أمر غير اختياري، و هو غير معقول. و حاصل الإشكال هو: إنَّ الواجب المعلق، إمَّا أن نرجعه إلى الواجب المشروط، و إمَّا أن يكون غير معقول. فإن قلنا بأن «طلوع الفجر» شرط متأخر للوجوب، فهذا إرجاع للمعلق إلى المشروط.

و إن قلنا بأن «طلوع الفجر» ليس شرطا للوجوب، بل الوجوب مطلق من ناحيته، و عليه، فالتحريك نحو المقيّد من حين «الغروب» غير اختياري لعدم اختياريّة قيده.

و الجواب على هذا الإشكال، هو أن يقال، بأنه يوجد فى المقام قيدان:

أ- قيد «طلوع الفجر».

ب- و قيد أن يكون المكلف على تقدير «طلوع الفجر»، قادرا على «الصوم» بأن يكون حيا لا ميتا، صحيحا لا مريضا. و لا إشكال فى أن الوجوب الذى نفترض فعليته من حين «الغروب» هو مشروط بنحو الشرط المتأخر لكن بالقيد الثانى، و لكننا نكر أن يكون مشروطا بالشرط الأول و هو «الطلوع».

و الفرق بين هذين القيدين من حيث لزوم أخذ القيد الثانى شرطا فى الوجوب بنحو الشرط المتأخر، و عدم لزوم أخذ القيد الأول قيذا بنحو الشرط المتأخر فى الوجوب، الفرق بينهما إنما هو، أن القيد الثانى قيد، لا يمكن

بحوث فى علم الأصول، ج٥، ص: ٨١

للمولى أن يتصدى لإحرازه وإيقاعه خارجا، لأن المولى يجعل الحكم على نحو القضية الحقيقية، ولا يضمن للمكلفين تحقق هذا القيد خارجا، إذن فهذا القيد في معرض أن يقع، وفي معرض أن لا يقع.

وفي هذه الحالة، لو فرض أن المولى جعل الوجوب مطلقا من هذه الناحية، ناحية «الحياة و القدرة على الصوم عند الطلوع»، للزم منه فعليه الوجوب في حق من لا يكون قادرا عند «طلوع الفجر»، ولا حيا، ولا حاضرا. وهذا تكليف بغير المقدور، وهو غير معقول.

وعليه كان لا بد للمولى من تقييد الوجوب بهذا الأمر الثاني، وهو كون المكلف بالصوم حيا قادرا على تقدير «طلوع الفجر». لا يقال، بأنه بناء على ذلك، يرد محذور التحريك نحو غير المقدور، وذلك لأن الأمر بالمقيد ليس أمرا بالقيد، وإنما هو أمر بالتقيد و ذات المقيد مقدور، و التقيد بالقيد أيضا مقدور إذا كان تحقق القيد مضمون التحقق خارجا، وعليه، فلا يلزم من الأمر بالمقيد أى محذور، إذن فالأمر بالصوم المقيد «بطلوع الفجر منذ الليل» بنحو الواجب المعلق، لا محذور فيه.

و مقامنا من هذا القبيل، فإن «طلوع الفجر» أمر مضمون الحصول خارجا، و ما دام يوم القيامة مثلا لا يتحقق، حينئذ سوف يطلع الفجر، وإنما الشيء غير المضمون، أن أبقى أنا حيا إلى حين «طلوع الفجر».

نعم المقيد فعلا- و في آن «الغروب»، يكون غير اختياري، و حيث أن المفروض أن كل أمر لا يقتضى الفوري، و إنما الأمر يقتضى امتثال متعلقه في عمود الزمان، و امتداده، لا فورا، و في عمود الزمان يكون المقيد اختياريا لا محالة، و عليه، فلا يلزم التقيد بأمر غير اختياري.

و بعبارة أخرى يقال: إنه إذا فرض كون الأمر على نحو الفورية، حينئذ لم يعقل الأمر «بالصوم المقيد بطلوع الفجر» منذ «الليل» إلا أن هذا غير لازم،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٢

فإن الأمر لا يدل إلا على مطلوبية متعلقه على عمود الزمان.

نعم لو قلنا بأن الأمر بالمقيد أمر بذات المقيد، و بالتقيد، و بالقيد، للزم في المقام التكليف بأمر غير اختياري، و هو القيد لأنه غير اختياري بحسب الغرض، و مجرد أنه سوف يقع خارجا، لا- يجعله اختياريا، فمثلا: تكليف الإنسان بأن «يطلع الفجر» تكليف بغير الاختياري حتى مع العلم بأن الفجر سوف يطلع».

و لكن الصحيح أن الأمر بالمقيد ليس أمرا بالقيد، بل هو أمر بذات المقيد و بالتقيد، و كلاهما اختياري.

أما ذات المقيد فواضح، و أما التقيد فاختيارية تكون: إما بضممان وقوع القيد، أو اختيارية إيقاعه، و المفروض في المقام ضمان وقوع القيد.

وعليه، فلا يلزم من الإطلاق من هذه الناحية التكليف بغير الاختياري.

فوجوب «الصوم» الذي نفضه فعليا حين الغروب، إنما هو بلحاظ بعض القيود، كالقدرة و الحياة على تقدير «طلوع الفجر»، إنما هو واجب مشروط بشرط متأخر، و لكن بلحاظ «طلوع الفجر» هو واجب معلق.

و بهذا يتضح أن هناك ثلاثة أقسام من القيود بالنسبة إلى هذا الوجوب:

الأول: قيد نفس الوجوب، من قبيل القدرة و الحياة على تقدير «طلوع الفجر» على نحو القضية الشرطية.

الثاني: قيد للواجب على نحو يترشح عليه الإلزام، و هو اختياري، من قبيل قيد «الطهارة من الجنابة».

و الثالث: قيد للواجب مع عدم أخذه قيدا للوجوب بنحو لا- يترشح عليه الإلزام، من قبيل «طلوع الفجر» من دون أن يلزم من ذلك محذور التكليف بأمر غير اختياري، و لا إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٣

## الاعتراض الثاني:

على الواجب المعلق، هو أن يقال: إن القول بالواجب المعلق، يلزم منه انفكاك المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية، بمعنى فرض فعلية الإرادة التشريعية مع عدم فعلية المراد التشريعي، لأن المفروض أن وجوب «الصوم» فعلى من حين «الغروب» و لكن الواجب ليس فعليا مثله، بل منفك عنه، و انفكاك المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية غير معقول.

و يتضح هذا البرهان بأحد تقريبين:

١- التقريب الأول: و هو ما أشار إليه صاحب الكفاية [٢٢]، و أوضحه المحقق الأصفهاني [٢٣] و حاصله مركب من مقدمتين:  
أ- المقدمة الأولى: هي أن الإرادة التكوينية لا يمكن أن يتخلف عنها مرادها، إذ لا يراد بهذه الدعوى أن الإنسان فعال لما يريد، و شأنه شأن من إذا أراد شيئا فيقول له كن فيكون، بل المقصود في المقام هو أنه حيث لا قدرة للإنسان على شيء، فإنه لا يوجد ذلك الشيء، فالإرادة التكوينية متى ما تعلقت بشيء، فقد فرغ عن القدرة، عليه بحيث لم يبق بعد فعلية الإرادة إلّا فعلية المراد، إذ لا يمكن أن يتخلف المراد عن الإرادة.

نعم هناك أمور كثيرة لا يمكن للإنسان إيجادها، إلّا أن معنى ذلك، أنه لا يريد لها أيضا، لا إنّه يريد لها و تتخلف عن إرادته.  
ب- المقدمة الثانية: هي أن الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، فكما يستحيل، بمعنى من المعاني، تخلف المراد التكويني عن الإرادة التكوينية، كذلك يستحيل الانفكاك بين المراد التشريعي و الإرادة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٤

التشريعية، بحيث تكون الإرادة التشريعية فعلية، و لا يكون المراد التشريعي فعليا.  
و إذا ثبت هاتان المقدمتان ببرهان من البراهين، حينئذ يثبت استحالة الواجب المعلق، حيث وجدت فيه الإرادة التشريعية فعلا، و لم يوجد المراد التشريعي.

و قبل بيان عدم تمامية كلا الاعتراضين، لا بدّ من بيان المدعى في المقدمة الأولى و الثانية، و من ثمّ ندخل في مناقشة كلتا المقدمتين و بيان بطلانهما:

أما بيان المدعى في المقدمة الأولى هو أن يقال:

إنّ الجسم تارة يتحرك كما يتحرك الحجر و الماء بدفع من شخص مثلا، و هذه الحركة ناشئة من أسباب خارجية، و لا ربط لها بالنفس الإنسانية المدبّرة لذلك الجسم المتحرك، و لا- كلام في هذه الحركة. لأنها حركة بمؤثر غير اختياري، و إنما الكلام في الحركات الاختيارية.

و تارة أخرى، يفرض أن جسم الإنسان يتحرك بتحريك يتميز به عن الجمادات، كتتحريك القوة العضلية المنبثّة في جسمه، فإنّ القوى التي أودعها الله في الجسم، تشيره و تدفعه و تحركه، و هذا التحريك بحسب الحقيقة من شؤون النفس الإنسانية، و لكن في مرتبة القوى العضلية لها. باعتبار أن النفس لها مراتب و درجات، و واحدة منها هي مرتبة القوى العضلية، و هذا تحريك نفساني لكنه بهذه المرتبة، و مثل هذا التحريك النفساني في مرتبة القوى العضلية، ممّا لا إشكال في أنه لا يكفي في حصوله مطلق الشوق، إذ إنّه كثيرا ما يحدث الشوق بمرتبة من المراتب الضعيفة المبتلاة بالمانع، فلا يتحرك.

و هذا معناه أن مطلق الشوق ليس هو المقتضى لهذا التحريك النفساني في نفس عالم النفس، لأن هذا التحريك باعتباره من شؤون مرتبة نازلة من

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٥

النفس، فإنه لا ينشأ من أسباب خارجية، لأنه خلف كونه تحريكا نفسانيا، بل ينشأ من مؤثر نفساني.

إذن لا بد أن يلتزم من أن المؤثر و المقتضى لهذا التحريك، ليس هو مطلق الشوق، بل يمكننا أن نصلح عليه بالشوق الكامل، و نشير به إلى مرتبة معينة من الشوق تكون هي المؤثر في التحريك، و بالتالي تكون من باب تأثير أمر نفساني في أمر نفساني. و المدعى في المقام هو: إن كل فعل يكون له حالة منتظرة، فهي لا تنفك عنه، إذ شأنه شأن الإرادة التكوينية في ذلك.

و من الواضح بطلان هذا المدعى، لأننا نمنع مقولة كون الإرادة التكوينية لا تنفك عن مرادها التكويني عند عدم وجود شوق كامل نحوه، و لا نمنع مقولة استحالة الانفكاك بين الإرادة التكوينية و المراد التكويني فيما إذا وجد الشوق الكامل نحوه.

و بعبارة أخرى، فإننا نمنع أن الإرادة التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد التكويني، إذا لم تكن تلك المرتبة المؤكدة من الشوق الكامل المستتبع في الإرادة لتحريك العضلات نحو الفعل، و المقتضى لتحقيقه خارجا إذا كانت بقية الشرائط متوفرة كقابلية القابل، و هذه المرتبة هي الإرادة التكوينية، إذن فالتخلف و الانفكاك إنما هو من جهة عدم اكتمال الإرادة، و بلوغها المرتبة العالية بفقدان قابلية القابل، و توقفه على طلوع الفجر، إذ بطلوع الفجر يكتمل الشوق بقابلية القابل، لا من أجل كون الأمر الخارجي علته في تحريك العضلات الذي هو أمر نفساني، بل لأن الإرادة متعلقة بالحصه الخاصه من التحريك، و هو التحريك عند طلوع الفجر، إذ قابلية العضلات للتحرك لا تتوفر إلا عند طلوع الفجر الذي هو أمر خارجي عن النفس، لأن الإرادة ليست متعلقة بمطلق تحرك العضلات، و إلا لو فرض وجود الشوق الكامل، و لم

يوجد متعلقه ٢٤]، فهذا أمر غير معقول، و لا يخلو من أحد احتمالات، كلها غير معقولة:

أ- الاحتمال الأول: هو كون العضلات لم تتحرك، رغم وجود الشوق الكامل، من باب انفكاك المعلول عن العلة، و هذا مستحيل.  
ب- الاحتمال الثاني: هو أن التحريك لم يتحقق، لأن مقتضيه لم يتحقق، كما لو فرض، بأن المقتضى للتحريك شيء آخر وراء عالم الشوق و عالم النفس، كنزول المطر مثلا، و هذا مستحيل أيضا، لأن نزول المطر إن حرك الجسم، فإنه يحركه كما تتحرك الحجارة، و هذا بخلاف تحريك العضلات و تهيجها، فإنه لا يخضع إلا لمؤثرات عالم النفس، لأنه لا يأتمر بغير النفس.  
ففرض أن التحريك لم يوجد لأن المقتضى لم يوجد، خلف لأن المقتضى يجب إن يكون نفسانيا، و في عالم النفس لا توجد حالة منتظرة وراء الشوق الكامل.

ج- الاحتمال الثالث: هو أن المقتضى للتحريك موجود، و لكن الشرط غير موجود، لأن الشرط هو طلوع الفجر مثلا. و هذا الاحتمال أيضا ساقط، لأن طلوع الفجر لا يمكن أن يكون شرطا، لأن الشرط إما تتمم لفاعلية المقتضى، أو تتمم لقابلية القابل، و كلاهما غير متصور في المقام.  
أما كونه ساقطا من ناحية كونه متمم لفاعلية المقتضى، أي: الشوق الكامل، فذلك لأن المتمم لفاعلية المقتضى، إنما هو قيد يحصه و ينوعه،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٧

مثل أن يقال: إن ملاقات النار متممة لاقتضاءها للإحراق، لأن الملاقات تحصى ص النار، ذلك لأن النار الملاقية غير النار غير الملاقية، فالملاقات من عوارض النار و شئونها، فيمكن أن تكون متممة لاقتضاء النار، و هذا بخلاف طلوع الفجر، فإنه ليس من محصيات الشوق الكامل الموجود في عالم النفس حتى يتمم فاعلية المقتضى.

و أمّا كونه ساقطا إذا قيل بأن الشرط يتمم قابلية القابل: ذلك لأن القابل في المقام هي القوى العضلية، و القوى المنبثه فيها، و هذه القوى قابليتها للتحرك تامه بالفعل، و ليس طلوع الفجر دخيلا في قابليتها للتحرك، حتى يلزم من تأخره و تعليقها عليه، عدم التحرك. و عليه، فلا استحالة في تخلف الشوق الكامل عن متعلقه، لأن مثل هذا المتعلق يخضع لقوانين طبيعية خارجة عن اختيار النفس.

و أما بيان المدعى في المقدمة الثانية فهو أن يقال: إن الإرادة التشريعية كذلك، لا يتخلف فيها المراد عن الإرادة. ومن الواضح أنه ليس المراد من هذه المقدمة، أن كل إرادة تشريعية لا بدّ وأن يوجد مرادها، وإلا لو كان هذا هو المراد في هذه المقدمة، إذن لما وجد عاص في الخارج، وإنما المقصود في هذه المقدمة، بيان الضعف والقصور في الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية، حيث أن الإرادة التكوينية متجهة نحو تحريك نفس المرید بلا-واسطة، بينما الإرادة التشريعية متوجهة نحو تحريك عضلات غير المرید، و من هنا نشأ ضعف الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية.

لكن إذا فرضنا أن غير المرید منقاد للمرید انقيادا كاملا، و لا يتخلف عن إرادات مولاه، حينئذ تكون عضلاته كأنها عضلات مولاه، و هذه الوسطة قد فرغنا عنها بافتراض الانقياد، و حينئذ يصحّ القول إذن، بأن الإرادة التشريعية في حق العبد المنقاد لمولاه انقيادا كاملا، لا يتخلف مرادها عنها.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٨

و بهذا يتبين أيضا، إن الإرادة التشريعية لا-يمكن أن تكون بنحو الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق يلزم منه انفكاك الإرادة عن المراد، حتى في حق أشدّ الناس إطاعة لمولاه، فلو وجب «الصوم» من عند الغروب، لكنه مقيد «بالطوع» فإن أشدّ الناس انقيادا لمولاه لا يمكنه الالتزام، إذن فقد انفكت الإرادة عن المراد في حق المنقاد للمولى، و هذا على حدّ انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد. و في مقام مناقشة كلتا المقدمتين، نجد في المقدمة الأولى القائلة، باستحالة انفكاك المراد التكويني عن الإرادة التكوينية، بينما يلزم الانفكاك بينهما في الواجب المعلق، نجد في هذه المقدمة مغالطين أو مناقشتين.

١- المناقشة الأولى: هي أن تحريك العضلات لو فرض أنه قد تعلق به شوق المرید، تعلقا مطلقا، من دون قيد، حينذاك يتم برهان المانع من الواجب المعلق، ما دام الشوق المتعلق بتحريك العضلات غير مقيد بوقت أو زمان مخصوص، و هو كامل، إذن لما ذا لم يحرك، و طبعاً ليس لعدم المقتضى بعد أن فرضناه موجودا، و ليس لعدم الشرط- و هو الوقت- المتمم لفاعلية الفاعل، لأن الشوق كامل، و الوقت ليس من عوارضه و شئونه لكي يكمله، و لا- متمما لقابلية القابل، لأن القابل- و هو القوة العضلية- تام القابلية للتحريك، فهذا البرهان يتم.

إذن فهذا البرهان يتم، لكن في طول افتراض كون الشوق متعلقا بالتحرك العضلي على الإطلاق، لا بتحريك مقيد بقيد غير مقدور، و غير حاصل الآن، و من أجل ذلك، لا يصح هذا برهاننا على عدم التقييد.

و أمّا لو فرضنا بأن الشوق قد تعلق بتحريك العضلات المقيد «بطلوع الفجر»، حينئذ نقول إنه لا يمكن تحريك العضلات، و ليس ذلك لانفكاك المعلول عن العلة، بل لأن العلة لم تتم، و ليس ذلك لفقد المقتضى، بل لفقد الشرط، و هو الوقت، ذلك لأنّ الوقت دخيل في قابلية القابل، فإن القوة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٨٩

العضلية قابليتها لمطلق التحرك، و إن كانت تامة، لكن قابليتها للتحرك «الفجرى»، هذه الحصّة الخاصة من التحرك غير تامة فعلا.

و عليه يمكن أن يقال: إن هذا الوقت يكون متمما لقابلية القابل، و لا يلزم من ذلك محذور.

إذن فهذا البرهان لو تمّ، فهو في طول أن يكون الشوق و الإرادة متعلقين بالتحريك العضلي على الإطلاق، و لا يعقل أن يكون هذا البرهان بنفسه، برهاننا على استحالة تقييد هذا التحريك العضلي.

و الخلاصة: إن هذا البرهان، يبرهن على أنه متى ما تعلق الشوق بتحريك عضلي على الإطلاق، استحال انفكاك التحريك عن الإرادة.

و لكن هذا البرهان لا يمنع من أن يتعلّق شوق بالتحريك المقيد، و حينئذ، ينفك المراد عن الإرادة.

و بعبارة أخرى: إن المستحيل، إنما هو تخلف الشوق الكامل النفساني عن متعلق له، يكون أيضا فعلا نفسانيا محضا. أمّا إذا كان متعلقه

فعلا خارجيا مسببا عن حركة العضلات، أو كان مزيجا من فعل نفساني، و آخر خارجي، و ذلك بأن تقيد تحريك العضلات «بطلوع الفجر»، حينئذ لا استحالة في تخلف الشوق الكامل عن متعلقه، لأن مثل هذا المتعلق يخضع لقوانين طبيعية خارجة عن اختيار النفس و أشواقها.

٢- المناقشة الثانية: هي إن المانعين للواجب المعلق بحجة التفكيك بين الإرادة التكوينية و متعلقها، كانوا قد تمسكوا بعنوان تحريك العضلات، أي الفعل المباشر للقوة العضلية، أي: التحريك.

و بطبيعة الحال، إن هناك أمورا أخرى توليدية تترتب على تحريك العضلات، فمثلا: إلقاء الورقة في النار، هذا تحريك عضلي، و فعل مباشر للعضلات، و لكن احتراق الورقة أمر مسبب عن تحريك العضلات.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٠

و حينئذ نسأل إنكم حينما قلتم في الإرادة التكوينية، إن الشوق الكامل لا يتخلف عن متعلقه، كأنكم اصطالحتم و اتفقتم على جعل لفظ الإرادة اسما لخصوص الشوق الكامل المتعلق بالفعل المباشر الحقيقي للعضلات، بينما الأشواق الأخرى المتعلقة بالمسببات التوليدية، أو بالعنايات الأخرى التي منها التقيد بالوقت، لا تسمونها إرادة، و رغم هذا تقولون: إن الشوق الكامل لا ينفك عن متعلقه ببرهانكم المتقدم، حينئذ، بقي أن نعرف موقفكم من تلك الأشواق الأخرى المتعلقة بالمسببات التوليدية، أو بالعنايات الأخرى التي منها التقيد، فهل أيضا تقولون: إنه لا ينفك فيها متعلقها، أو إنكم لا تقولون ذلك؟. فإن قلتم أيضا: إنه لا ينفك فيها متعلقها عنها، حينئذ، يكون برهانكم غير ذي جدوى، إذ من الواضح أن تلك المسببات التوليدية ليست فعلا نفسانيا كالتحريك العضلي حتى تدعوا كما سلف منكم، بأنه يحتاج إلى مقتضى نفساني أيضا، بل المسبب التوليدي، هو فعل طبيعي في عالم الكون، يخضع إلى عوامل طبيعية، منها مرور الزمان إلى أن تحترق الورقة، و حينئذ، لا يأتي فيه برهانكم المتقدم، و إن كنتم تسلّمون و تقولون: إن هذه الأشواق الأخرى ينفك عنها متعلقها، و لذا لا نسميها إرادة. حينئذ نقول: إنه في باب الإرادة التشريعية، الأمر أيضا كذلك، فإنه قد يتعلق الشوق التشريعي بمسببات من هذا القبيل.

إذن فكما أن الشوق التكويني المتعلق باحتراق الورقة، تسلّمون بأنه ينفك المتعلق عنه، كذلك يجب أن تسلّموا بأن الأشواق التشريعية المتعلقة بالمسببات و العناوين التوليدية، ينفك بعضها عن بعض، و بهذا لا يتحصل من هذا البرهان شيء.

٢- التقريب الثاني: من البرهان الثاني على استحالة الواجب المعلق [٢٥]، و حاصل هذا التقريب هو: إن الإرادة التشريعية هي عبارة عن شوق المولى إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩١

فعل الغير، و صدور الفعل من الغير باختياره، و ليس كل شوق إلى فعل الغير باختياره يسمّى إرادة تشريعية، كما أنه ليس كل شوق من الإنسان إلى فعل نفسه يسمّى إرادة. و كما أن الشوق المتعلق بنفس فعل الإنسان، لا يسمّى إرادة تكوينية، إلّا إذا وصل إلى درجة تكون كافية لتحريك عضلات الإنسان، فكذلك الإرادة التشريعية، أو الشوق التشريعي المتعلق بفعل الغير، لا يسمّى إرادة، و لا يبلغ درجة الإرادة التشريعية، إلّا إذا وصل إلى مرتبة بحيث يحرك عضلات المولى المشتاق.

و هنا عند ما كان المولى يشتاق إلى صدور الفعل من الغير باختياره، كان لا بدّ من معرفة موقف عضلات المولى من هذه الناحية، و الشيء الوحيد المعقول من المولى هو: أن تتحرك عضلاته نحو التحريك إلى المشتاق إليه، إذن فالشوق نحو صدور الفعل من الغير باختياره، هو شوق لا يكون إرادة إلّا إذا ترشّح من شوق تكويني متعلق بتحرك عضلات نفس المولى نحو أن يبعث إلى المشتاق إليه المكلف، فمتى ما بلغ شوق المولى إلى صدور الصلاة من المكلف إلى درجة بحيث يترشح منه شوق تكويني إلى أن يطلب الصلاة من المكلف، حينئذ يطلق على الشوق نحو الصلاة بأنه إرادة تكوينية. و أمّا إذا كان شوقه إلى الصلاة موجودا، لكن لم يكن بدرجة بحيث يترشح منه شوق تكويني محركا لعضلات المولى، نحو أن يبعث العبد، و يحركه نحو المقصود، فلا يكون هذا الشوق إرادة

تشريعية.

و هذا معناه، أن قوام صيرورة الشيء إرادة تشريعية، و هو بأن يترشح منه شوق تكويني، نحو تحريك عضلات المولى إلى أن يحرك و يبعث العبد، فييجاد الباعث في نفس المكلف نحو الفعل من قبل المولى، شرط أساسى فى تحقق الإرادة التشريعية من قبل المولى. و من الواضح، أن المقصود من إيجاد الباعث من المولى للمكلف نحو الفعل، ليس هو الباعث الفعلى، لوضوح «المضايقة» بين الباعثية و الانبعاث، فلو فرض أن الباعث كان فعليا، للزم منه كون الانبعاث فعليا أيضا، فلو كان

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٢

من لوازم الإرادة التشريعية، إيجاد الباعث الفعلى، للزم أن يكون هناك انبعاث فعلى أيضا، مع أنه من الواضح، أنه ليس من لوازم الإرادة التشريعية الانبعاث الفعلى، كما هو الحال فى حق العصاة الذين لا ينبعثون بالفعل، رغم بعث المولى لهم نحو الفعل بإرادته التشريعية.

إذن فالمقصود بإيجاد الباعث من المولى، هو ما يمكن أن يكون باعثا للمكلف، و هذا ما يمكن أن يكون لازما للإرادة التشريعية، و هذا ما يكون مساوقا للانبعاث بالإمكان، أى: إمكان أن ينبعث العبد.

فالتيجة: إن الإرادة التشريعية، حتى تكون إرادة تشريعية، لا بدّ و أن تستتبع إيجاد الباعث بالإمكان من قبل المولى.

و حينئذ هذه النتيجة نطبقها على الواجب المعلق فنقول: إن المولى إذا جعل الوجوب من أول الغروب، و كان متعلق الوجوب هو «الصوم» المقيّد «بطلوع الفجر»، فحينئذ نقول: إن الوجوب لا يعقل أن يكون فعليا، كما أن الإرادة التشريعية لا يعقل [٢٦] وجودها من حين الغروب، و ذلك لأن الإرادة التشريعية متقومة بإيجاد الباعث بالإمكان، بينما خطاب المولى عند الغروب لا يمكن أن يكون باعثا، إذ لا يمكن الانبعاث حينذاك، فلو فرض أن المكلف كان منقادا، و أراد أن ينبعث فعلا، فلا يمكنه أن ينبعث، و ما دام الانبعاث مستحيلا فالباعث مستحيل مثله، إذ قد ذكرنا أنه من خصائص الإرادة التشريعية، هو إيجاد الباعث بالإمكان، و ما دام أنه لا يوجد الباعث بالإمكان، فلا توجد الإرادة التشريعية [٢٧]، و هذا البرهان من التقريب الثانى، غير تام حلا و نقضا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٣

أمّا حلا: فإن قوله إن الشوق إلى فعل الغير لا- يكون إرادة تشريعية إلّا إذا ترشح منه شوق تكويني يحرك عضلات المولى نحو تحريك العبد، و بعثه إلى ما يشاق إليه، هذا الكلام صحيح، بمعنى أننا فى المقام لا نبحث فى أن الإرادة التشريعية، بحسب مفهومها اللغوى، أو العرفى، أو الفلسفى، هل هى متقومة بهذه النكته، أو غير متقومة بها، لأن البحث ليس فى مداليل الألفاظ، و لا فى حقائق الأشياء، و إنما نبحث فى أنه ما الذى يقع موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال من أشواق المولى.

و من الواضح، أن موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة و الامتثال، إنما هو كل شوق مؤكّد، يحرك المولى نحو أن يطلب من العبد أن يتحرك عنه.

أمّا الشوق الذى لا يحرك المولى نحو أن يطلب، فهو شوق لا يجب على العبد أن يتحرك عنه. [٢٨]

بحوث فى علم الأصول ؛ ج ٥ ؛ ص ٩٣

ن، فشوق المولى إنما يصبح موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال، عند ما يكون شوقا بدرجة مستتبعه لشوق من المولى، و تحرك منه نحو المقدمات المربوطة به، و هى طلبه و جعله و إنشاؤه، و ما لم يبلغ شوق المولى درجة تحركه نحو ما يشاق إليه، فإن العقل لا يحكم على العبد بوجوب الطاعة و الانبعاث فى وقت الواجب، لأن غاية ما تقتضيه العبودية فى نظر العقل، هو أن تكون عضلات العبد و قواه كأنها عضلات المولى و قواه، لأنها امتداد للمولى، و المفروض أن المولى لم يتحرك، و حينئذ لا بدّ من البحث فى أنه هل يشترط فى شوق المولى المحرك لعضلاته، و المحرك بالتالى للعبد، هل يشترط فيه أن يكون محركا للعضلات نحو ما يكون باعثا

بالإمكان من حين وجوده، أو أنّ ما تقتضيه هذه النكته، هو أن يكون الشوق محرّكا للمولى نحو ما يصدق عليه أنه من مقدمات وجود المطلوب خارجا؟.

و من الواضح أن هذه النكته غاية ما تقتضيه هو أن المولى يتحرك من ناحية هذا الشوق للإتيان ببعض مقدمات وجود المشتاق إليه. بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٤

و من الواضح أن الإنشاء و الطلب الفعلي، يكون من مقدمات وجود المشتاق إليه، سواء أ كان من أول لحظات فعليته يتصف بالباعثية بالإمكان، أو على امتداد الزمان يتصف بالفاعلية بالإمكان بلحاظ مجموع الظروف الذي يمتد فيه يتصف بذلك، فإن المسألة هنا مسألة نكات معنوية.

و النكته المعنوية هنا هي: إنّ العقل يرى أن المولى إذا اشتاق إلى صلاة عبده، فإن هذا الشوق يقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال فيما إذا حرّك هذا الشوق نفس المولى إلى بعض مقدمات هذه الصلاة.

و من الواضح أن إيجاد إنشاء في معرض الباعثية، و لو لم يكن بالفعل باعثا، فإن هذا مقدمه من المقدمات، و هذا يكفي في تحقق موضوع حكم العقل على العبد بوجوب الامتثال، و الانبعاث في وقت الواجب.

و بهذا يتضح، عدم تمامية البرهان على أن هذه الإرادة التشريعية، لا تصدق، إلّا إذا كان شوق المولى شوقا تكوينيا، يحرك عضلات المولى نحو ما هو باعث بالإمكان فعلا.

و إنما المطلب، أن العقل يحكم بوجوب امتثال و تنفيذ أشواق المولى التي تحرك المولى نفسه، أمّا الأشواق التي لا تحرك المولى، فلا يحكم العقل بوجوب امتثالها، بل يكفي في محرّكية شوق المولى للمولى إيجاد المقدمه المناسبة له، سواء أ كانت هذه المقدمه ممّا هو باعث بالإمكان، أو ممّا هو في معرض أن يكون باعثا، ما دامت تتصف بصفة المقدمية.

و أمّا الجواب النقضي على برهان استحالة الواجب المعلق، و أن الوجوب ليس باعثا بالإمكان، النقض عليه بغير موارد الوجوب المعلق، بل بموارد الواجب المنجز، فيما إذا كان الواجب المنجز مقيدا بفعل زمني لا بدّ و أن يقع قبله زمانا، من قبيل الأمر بالصلاة المقيّده بوقوع الضوء قبلها، فإن هذا الوجوب يكون فعليا في أول آتات الزوال بلا إشكال.

و حينئذ نسأل: إنّ هذا الوجوب هل هو باعث بالإمكان فعلا، أو ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٥

باعثا بالإمكان فعلا في أول آتات الزوال؟.

و هنا لا- إشكال في أنه ليس باعثا بالإمكان فعلا باعتبار مقدمته و هي الضوء، غير موجودة، فالانبعاث فعلا نحو الصلاة المقيّده بالوضوء، غير معقول، و إنما الذي يعقل الانبعاث نحو الضوء، و من ثمّ الانبعاث نحو الصلاة.

إذن فكما أنه لا- يعقل في أول الغروب الانبعاث إلى الصوم المقيّده بطلوع الفجر فعلا، كذلك لا يمكن الانبعاث في أول الزوال نحو الصلاة المقيّده بالوضوء قبلها، و إذا لم يمكن الانبعاث، فلا يمكن صرف عنوان البعث بالإمكان على هذا الطلب، و قد التفت المحقق الأصفهاني [٢٩] إلى هذا النقض، و حاول دفعه في «حاشيته على الكفاية»، ثم التفت إلى أن هذا الدفع غير تام، فحاول دفعه في حاشيته على حاشيته، دون أن يجدي ذلك نفعا في دفع ما ذكرناه من نقض.

و توضيح ذلك هو أنّه إذا اشترطنا في حقيقة الحكم الباعثية بالإمكان، إذن فحيث لا باعث بالإمكان، فلا حكم، و هذا معناه، اشتراط إمكان الانبعاث فعلا، لأن إمكان الباعثية مساوق مع إمكان الانبعاث، و من هنا يقع الكلام في أنه ما المراد بهذا الإمكان للانبعاث؟.

و نحن نعرف أن الإمكان الذاتي، مقابل للامتناع الذاتي و أن الإمكان الوقوعي مقابل للاستحالة الوقوعية، و أن الإمكان بالغير مقابل للامتناع بالغير، كما عرفنا أيضا الإمكان الاستعدادي.

و الآن نسأل: أنه ما هو المراد من الباعثية بالإمكان هنا؟.



وقد أوضح المحقق الأصفهاني [٣٠] في حاشيته، إن المراد من الإمكان،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٦

هو الإمكان الوقوعي، مقابل الاستحالة الوقوعية، ومعنى الإمكان الوقوعي، هو أنه لا يلزم من وجوده محال، و ما يلزم من وجوده محال، فهو ممتنع بالامتناع الوقوعي، فمثلا: وجود «ولد لزيد» غير المتزوج، ممكن بالإمكان الوقوعي، حيث لا يلزم من وجوده محال، و إن كان ممتنعا بالغير، باعتبار أن علته غير موجودة، و الامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الوقوعي.

فميزان الإمكان الوقوعي، هو ما كانت علته ممكنة فهو ممكن وقوعا، و ليس بممتنع وقوعا، سواء أ كانت علته موجودة خارجا، أو لم تكن موجودة خارجا.

و أمّا ميزان الإمكان بالغير و الامتناع بالغير: فهو وجود العلة و عدمها، فإذا كانت العلة موجودة، فهو ممكن بل واجب بالغير، و إن كانت العلة غير موجودة، فهو ممتنع بالغير.

فالفرق بين الامتناع بالغير و الاستحالة الوقوعية، هو: إن المستحيل الوقوعي علته مستحيلة، و المستحيل بالغير علته غير موجودة، و لكنها غير مستحيلة، فوجود «ولد لزيد»، هذا ممتنع بالغير، ولكنه ممكن وقوعا، و أمّا وجود «ولد للباري سبحانه و تعالى» هذا مستحيل بالاستحالة الوقوعية، لأن علته مستحيلة، فإن العلة هي تجسم الباري بنحو من الأنحاء، و هو مستحيل عليه تعالى.

و حينئذ بناء على هذا، قال المحقق الأصفهاني [٣١] في مقام دفع النقص:

إنه فرق بين الصوم المقيّد بالنهار، و بين الصلاة المقيّدة بالوضوء، فإنه إذا فرض فعليه الوجوب عند غروب الشمس، و كان متعلّق هذا الوجوب هو «الصوم» المقيّد بشرط متأخر هو «النهار»، فهنا الباعثية بالإمكان غير موجودة، لأن الانبعاث بالإمكان غير موجود، و معنى هذا، إن وقوع «الصوم» المقيّد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٧

«بالنهار» فعلا، هو مستحيل بالاستحالة الوقوعية، لأن وقوعه فعلا يساوق أن يجتمع الزمانان «النهار و الليل معا» و هو خلف، لأن المقيّد بالزمان التأخر إذا فرض وقوعه الآن، فإذا كان يقع بلا-قيده، فهو خلف كونه مقيّدا بالزمان المتأخر، و إن كان يقع مع قيده، فيلزم التناقض في المقام. و أمّا الصلاة المقيّدة بالوضوء، فلا يمكن، بل يمتنع أن توجد عند الزوال، لأن علته لم توجد، و إن كانت علته ممكنة، فهي إذن ممتنعة بالغير، فهي إذن غير مستحيلة استحالة وقوعية كالممتنع بالغير.

و (المحقق الأصفهاني) بعد أن ذكر هذا الكلام، نقض [٣٢] عليه في حاشية حاشيته، حيث ذكر أن هذا الكلام هو مجرد كلام، و ذلك لأن الوضوء، و إن كان ممكنا على خط الزمان، ولكنه ليس ممكنا في الآن، بينما كلامنا في الآن لا على خط الزمان، و الوضوء باعتباره فعلا تدريجيا، تترتب أجزاؤه بعضها على بعض، فيستحيل أن يقع في آن، لأن هذا خلف [٣٣] كونه فعلا تدريجيا.

إذن وقوعه في آن مستحيل استحالة وقوعية، بمعنى أنه لا يوجد علة توجد الفعل التدريجي في آن واحد، لأنه تناقض، فاستحالة وقوع الوضوء في آن واحد يستحيل استحالة وقوعية، إذن فوجود الصلاة كذلك يكون مستحيلا استحالة وقوعية، إذن فالانبعاث في الآن الأول مستحيل استحالة وقوعية، فالباعثية أيضا مستحيلة استحالة وقوعية، و بهذا يعود الإشكال طردا.

فخلاصة مقصود الأصفهاني من كون المحرّك محرّكا بالإمكان، هو:

الإمكان الوقوعي، في مقابل الاستحالة الوقوعية.

وقد عرفت، أن مناط الإمكان الوقوعي، هو كون علة الشيء ممكنة، سواء أ كانت علته موجودة خارجا، أو معدومة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٨

و مناط الاستحالة الوقوعية، هو: كون علة الشيء مستحيلة، و حينئذ يقال: إن اكتساب الإرادة حقيقتها التشريعية، موقوف على حصول إنشاء باعث بالإمكان، و هذا موقوف على أن يكون الانبعاث ممكنا، لأن إمكان الباعث مساوق مع إمكان الانبعاث.

و كان حاصل نقضنا هو: إنّ الإتيان «بالصوم المقيّد بالنهار» إتيانه في أول الليل غير معقول، و مستحيل بالاستحالة الوقوعية، و كذلك الإتيان «بالصلاة المقيّدة بالوضوء قبلها» في أول آتات الزوال، هو أيضا مستحيل بالاستحالة الوقوعية.

و كأنّ المحقق الأصفهاني التفت إلى هذا، فعاد ليعلق عليه في تعليقه [٣٤] على تعليقه على الكفاية، حيث قال: إن مقصودنا بإمكان الانبعاث، هو الإمكان الاستعدادي لا الوقوعي، و معنى الإمكان الاستعدادي هو: قابلية العضلات للتحرك نحو الشيء، و ذلك في مقابل أن تكون القوة العضلية مشلولة و نحوه.

و بعد أن فسّر الإمكان بهذا المعنى، ذكر أنه في محل النقض أى: في «الصلاة المقيّدة بالوضوء»، الإمكان الاستعدادي ثابت فعلا، و في الآن الأول نحو القيد و المقيّد، فهنا إمكانان استعداديان: إمكان نحو «الوضوء»، و إمكان استعدادي آخر نحو «الصلاة». غاية الأمر، هو أن خروج هذين الإمكانين إلى عالم الفعلية يكون بنحو الترتب، بمعنى أن الإمكان الأول يخرج إلى عالم الفعلية، ثم الإمكان الثاني. و أمّا ذات الإمكان، بمعنى تهيؤ القوى العضلية و كونها لا قصور فيها، فإنّ هذا ثابت بالنسبة إلى «الوضوء» و إلى «الصلاة» معا في الآن الأول، بمعنى أن القوة العضلية في الآن الأول متهيئة و قابلة لأن تتوضأ، و قابلة لأن تصلى، غاية الأمر أن إخراج هذين الإمكانين إلى عالم الفعلية، يكون بنحو الترتب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٩٩

و أمّا في موارد الواجب المعلق «كالصوم المقيّد بطلوع الفجر»، فلا يوجد هناك إمكان استعدادي، و قابلية للقوى العضلية، نحو القيد و المقيّد معا، لوضوح أن القيد هو «طلوع الفجر» هو ليس ممّا يمكن للقوى العضلية أن تصنعه، فلا يوجد، إذ لا يوجد استعداد في القرى العضلية أن تحرك الفلك، و تطلع الفجر، إذن فلا- يوجد استعداد و تهيؤ للفعل المنوط «بطلوع الفجر، و هو الصوم»، إذن فلا إمكان استعدادي في مورد الواجب المعلق، و بذلك اختلف عن مورد النقض.

و بعبارة أخرى: إن الشرط هو إمكان الانبعاث نحو متعلق الأمر إمكانا وقوعيا، أى: لا- يلزم من وقوعه المحال، لذلك كان وقوع الواجب المعلق بالفعل غير ممكن وقوعا، للزوم التهافت في الزمان.

و هذا بخلاف وقوع الصلاة في كل آن من آتات الوقت، لإمكان إيقاعها فيه بوضوء قبله.

ثم إن (الأصفهاني) عدل عن تفسير الشرط هذا، فقال: إنّ الشرط هو الإمكان الاستعدادي، بمعنى وجود الاستعداد في الفاعل للقيام بالفعل، و تهيؤ عضلاته فعلا لذلك، و إن كان صدوره خارجا بحاجة إلى التدرج في عمود الزمان.

و هذا الذي ذكره أيضا لا- يرجع إلى محصّل، و ذلك لوضوح أن الإمكان الاستعدادي ليس دخيلا في تحقق الحكم أصلا، و لا موجب لجعله شرطا في تحقيق حقيقة الحكم، إذ إنّه لا إشكال في تعلق التكليف في موارد لا يوجد فيها هذا الإمكان الاستعدادي.

و توضيحه هو: إنّنا لو فرضنا أن إنسانا، رجله مشلولة، بحيث لا يوجد فيها قوة عضلية مستعدة للتحرك أصلا، و لكنه قادر على أن يحرك رجله، و ذلك بوصله سلكا كهربائيا فيها يبت فيها الحرارة، و حينئذ تتهيأ القوة العضلية للانطلاق و التحرك، و هنا يعقل للمولى أن يكلف هذا الإنسان بالمشي، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٠

ذلك أصبح تحت سلطنة المكلف، فلا يكون تكليفه بالمشي تكليفا تعجيزيا، أو قبيحا، مع أن متعلق التكليف هو المشي، لا يوجد إمكان استعدادي له في القوة العضلية، و إنما يكتسب هذا الإمكان الاستعدادي ببركة مقدّمه، هي وصل السلوك برجله، و حينئذ يوجد الإمكان الاستعدادي. فلو قلنا: إنّ الإمكان الاستعدادي دخيل في أصل التكليف، و في أصل تعقله، للزم أن يكون التكليف بالمشي مشروطا بالإمكان الاستعدادي، أى: بإيصال السلوك، فيقول المولى حينئذ: «إذا أوصلت السلوك امش» فيكون إيصال السلوك مقدّمه وجوبية لا وجودية، مع أننا نرى بالوجدان أنه بالإمكان جعلها مقدّمه وجودية، و ذلك بأن يقول المولى للعبد: «امش» بنحو يكون المكلف مسئولا عن إيجاد هذه المقدّمه، و هي إيصال السلوك، و لا يكون حينئذ هذا الخطاب غير معقول من قبل المولى، لأن هذا

ليس حكماً، لأن الإمكان الاستعدادى غير موجود فى قوى المكلف العضية.

و بعبارة أخرى: إن الواجب المقيّد بقيد زمانى، و إن كان ممكناً فى عمود الزمان وقوعاً، و لكن وقوعه الآن دفعة واحدة لكونه تدريجياً، مستحيل استحالة وقوعه، إذ يوجب الخلف أو التناقض، إذ لا يعقل وجود التدريجى دفعة واحدة كاستحالة وقوع «الفجر» منتصف الليل. و أمّا الإمكان الاستعدادى فإن أراد به اشتراط استعداد و قابلية الفاعل، أى: كون عضلاته غير مشلوله، فمن الواضح أن هذا ليس شرطاً فى فعليّة الواجب، و لهذا يصح تكليف المشلول الذى يمكنه علاج نفسه، دون أن يصبح علاج نفسه مقدّمه و جوبيه، و لو فرض شرطية فهو محفوظ فى الواجب المعلق أيضاً، إذ ليس القصور فى استعداد الفاعل، و إن أراد به اشتراط استعداد و قابلية فى القابل، بمعنى إمكان وقوعه، إذن فقد رجع إلى المعنى السابق. و بهذا يتضح بطلان هذا الكلام بلا إشكال. فهذا دليل على أن الإمكان الاستعدادى ليس دخيلاً فى حقيقة الحكم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠١

و عليه، فهذا التخلّص من النقص غير وارد، إذن فما أفاده المحقق فى تعليقه باطل، نقضاً و حلاً.

و بذلك نستخلص اندفاع كلا البرهانين على استحالة الواجب المعلق.

و عليه، فقد تبين أن الواجب المعلق معقول، و لكن فى القيد الذى يمكن إحراز وجوده خارجاً، كما هو الحال فى مثل «طلوع الفجر» و أمثاله، و قد بقى لمسألة الواجب المشروط و المعلق تنبيهات:

### إتنبهات الواجب المشروط و المعلق

#### ١- التنبه الأول:

فى المقدمات المفوّته و هى التى من أجلها دخل الأصوليون فى بحث الواجب المشروط و المعلق، و هى مقدمات الواجب قبل تحقق زمانه، و المعروف بينهم هو أن الواجب إذا ثبت شرعاً، فإن كان وجوباً فعلياً مطلقاً ترشّح الواجب على مقدمات هذا الواجب أيضاً، فتتّصف بالوجوب الغيرى.

و أمّا إذا كان وجوباً مشروطاً، فمن الواضح أن المقدمه الوجوبية كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب «الحج»، لا تتّصف بالوجوب الغيرى كما تقدّم.

و أمّا المقدمات الوجودية: كالسير و السفر و نحو ذلك، فإنها قبل وجود شرط الوجوب و فعليته، لا تتّصف بالوجوب الغيرى، لأن الوجوب الغيرى تابع عندهم للوجوب النفسى، فإذا لم يكن الوجوب بنفسه فعلياً قبل الأستطاعة، فلا يكون الوجوب الغيرى فعلياً قبل الأستطاعة أيضاً، و إنما تتّصف المقدمات الوجودية بالوجوب الغيرى، بعد فعليته و تحقق الأستطاعة.

و بناء على هذا الأصل الموضوعى، وقع الإشكال بلحاظ ما ثبت شرعاً فى بعض الموارد، من وجوب إيقاع المقدمه الوجودية قبل زمان ذبيها، مثل وجوب إيقاع «غسل الجنابة قبل طلوع الفجر» مقدّمه للصوم، لأنه لو أّخر الغسل إلى حين طلوع الفجر، فإنه يفوته الواجب، فالغسل يتّصف بالوجوب قبل زمان مجيء الواجب، و كذلك عدة موارد أخرى فى الفقه قيل فيها نفس القول.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٢

و على هذا لأساس، أشكل بأنه اتصفت المقدمه بالوجوب، مع أن الواجب النفسى لم يصبح فعلياً، فكيف سبق الوجوب الغيرى الوجوب النفسى، مع أنه من تبعاته و ترشّحاته؟

و قد بحثوا هذه الموارد بحثاً ثبوتياً عن كيفية تخريج وجوب هذه المقدمه و أمثالها، قبل زمان ذبيها، بعد افتراض قيام الدليل عليها إثباتاً، من الناحية الفقهية.

و بعد أن صار الأصوليون في مقام تفسير ذلك، و تبريره تبريرا يتفق مع الأصول الموضوعية، فقد استعرضوا في حل هذا الإشكال الثبوتى، عدة أجوبة تمثلت في اتجاهين رئيسين:

١- الإتجاه الأول: هو أن القيد المفروض للواجب النفسى «كطلوع الفجر» مثلا، لو كان قييدا من قيود الاتصاف، أى: الدخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، إذن لتم الإشكال في المقام، لأن قيود الاتصاف، لا يوجد الحكم، و لا مبادئ الحكم قبلها، فلا ملاك، و لا إرادة، و لا جعل، و لا وجوب، قبلها، إذن كيف نشأ الوجوب الغيرى في المقام؟. و حينئذ يسجل الإشكال.

و لكن لو قيل: إن هذا القيد ليس من قيود الاتصاف الفعلى، بل هو من قيود ترتب المصلحة خارجا، حينئذ، إذا كان من قيود الترتب بمعنى أن نسبه إلى المصلحة نسبة سد المنافذ إلى حصول الدفء، لا نسبة الشتاء إلى الاحتياج إلى النار، حينئذ، فى داخل هذا الإتجاه القائل بأن «طلوع الفجر» من قيود الترتب، لا من قيود الاتصاف، ينشأ موقفان:

أ- الموقف الأول: هو، إن هذا القيد لَمَّا كان من قيود الترتب، إذن فالحكم بتمام مراتبه يكون فعليا قبله، ملاكا و إرادة و خطابا، قبل «طلوع الفجر» حتى مرحلة الوجوب و الخطاب التى هى المرحلة الثالثة، تكون فعليا قبل الفجر، و ذلك، إمَّا بنحو الواجب المعلق الذى تقدم، بحيث يكون

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٣

الوجوب فعليا حين غروب الشمس، و يكون الواجب متأخرا، و إمَّا بنحو الوجوب المشروط، بأن يكون الوجوب فعليا و مشروطا «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر، بناء على إمكانه، و إنكار الواجب المعلق.

ب- الموقف الثانى: هو موقف من لا يرى إمكان الواجب المعلق، و من لا يرى إمكان الشرط المتأخر، و حينئذ يقول: إن «طلوع الفجر» الذى هو من قيود الترتب، فاقد للوجوب قبله الذى هو المرحلة الثالثة من مراتب فعلية الحكم، لأنه لو وجد وجوب قبله، للزم محذور الواجب المعلق، أو محذور الشرط المتأخر، و لكن يوجد قبل «طلوع الفجر» ملاك و إرادة، و حينئذ يقال:

إن الواجب المعلق إذا كان مستحيلا على مستوى المرحلة الثالثة، «أى الوجوب قبله»، فهو على الأقل غير مستحيل على مستوى المرحلة الأولى، «أى الملاك». إذن فمبادئ الحكم موجودة «قبل طلوع الفجر»، و إذا كانت مبادئ الحكم موجودة قبله، فهذا يكفى فى تنجيز الإتيان بالمقدمة المفوتة، باعتبار أن هذه المبادئ الموجودة قبل «طلوع الفجر»، تصلح موضوعا لحكم العقل بالمنجزية و الإلزام بالفعل. - الإتجاه الثانى: و هو فى قبال هذين الموقفين، و هو اتجاه من يسلم و يعترف بأن «طلوع الفجر» من قيود الاتصاف دون الترتب، و عليه، فقبله لا يوجد ملاك، و لا إرادة، و لا خطاب فعلى أصلا، و لكن رغم هذا، تتنجز عنده المقدمات المفوتة. و يكون القيد حينئذ قيادا و شرطا مقارنا للوجوب، و به يكون الوجوب مشروطا بطلوع الفجر.

و هنا يوجد محاولتان للجواب:

أ- المحاولة الأولى: هى محاولة المحقق العراقى [٣٥] القائلة: إن

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٤

الوجوب المشروط له، نحو فعليا قبل وجود شرطه بالجملة، بحيث يمكن أن يترشح منه وجوب على المقدمات.

ب- المحاولة الثانية: و هى للمحقق النائى [٣٦]، حيث ذكر، أن لزوم المقدمات المفوتة ليس بلحاظ أنها توجب مخالفة فى التكليف لو لم يأت بها، و إنما لزومها بلحاظ الملاك المحبوب فى وقته.

و بهذا يتحصّل إلى الآن أن هناك خمسة أجوبة على شبهة المقدمات المفوتة، نتكلم عليها واحدة واحدة:

١- الجواب الأول: و هو الالتزام بالواجب المعلق، حيث يقال: إن وجوب الغسل قبل «طلوع الفجر» إنما هو باعتبار أن وجوب صوم شهر رمضان قد أنشئ بنحو الواجب المعلق، حيث يكون الوجوب فعليا عند غروب الشمس، و يكون الواجب استقباليا منوطا «بطلوع الفجر». و بناء عليه يكون الوجوب فعليا عند الغروب فلا غرو بأن يترشح منه وجوب غيرى على المقدمات، كالغسل الذى هو مقدمة

مفوتة، وهذا الوجه يتوقف على ثلاثة أمور:

أ- الأمر الأول: هو أن يكون هذا القيد المتأخر، «كطلوع الفجر» الذي أخذ الواجب معلقا بالنسبة إليه، أن يكون من القيود المعلومة التحقق عند المولى، بحيث أن هذا القيد سوف يتحقق عند تمام المكلفين، و أمّا لو لم يكن معلوم التحقق في تمام فروض هذا التكليف، للزم أخذه قيّدا في الوجوب ولو بنحو الشرط المتأخر، لئلا يؤدي التكليف - بدون أن يتقيد به - إلى التكليف بغير المقدور كما تقدّم سابقا، وبهذا يرجع حينئذ إلى الواجب المشروط، فتعقل الواجب المعلق هو: أن يكون القيد الذي قيّد به الواجب، معلوم التحقق لدى المولى عند جميع المكلفين.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٥

ب- الأمر الثاني: الذي يتوقف صحته فرضية الواجب المعلق عليه هو:

أن يكون القيد الذي أخذ الواجب معلقا بالنسبة إليه، «كطلوع الفجر» أن يكون هذا القيد من قيود الترتب لا-الاتصاف، وذلك لوضوح أنه إذا كان من قيود الاتصاف، إمّا بنحو الشرط المقارن، أو بنحو الشرط المتأخر، فإنه حينئذ لا يبقى موجب و مقتض لإطلاق الوجوب من ناحيته، و عدم أخذه قيّدا كما هو معنى الواجب المعلق، فإنّ معناه هو: أن الوجوب جعل مطلقا من ناحية طلوع الفجر، و لا يقيّد به، و حينئذ يكون هذا الوجوب بلا مقتض لو فرض كون القيد قيد اتصاف.

نعم لو لم يكن من قيود الاتصاف، و كان الاتصاف مطلقا، إذ إنّ الوجوب يتبع الاتصاف المطلق، إذن «طلوع الفجر» إذا كان من قيود اتصاف الفعل بالملاك، فلا- معنى لجعل الوجوب المطلق، و عليه، فلا- بدّ من أخذه قيّدا في الوجوب، و معه، يرجع إلى الوجوب المشروط حينئذ.

و أمّا إذا كان من قيود الترتب لا-الاتصاف، فيعقل حينئذ، أخذ الوجوب مطلقا من ناحيته، لأنّ المقتضى للإطلاق موجود، و المانع مفقود، أمّا المقتضى لإطلاق الوجوب من ناحيته، فهو عدم تقيد اتصاف الملاك به، و أمّا عدم المانع، فلاّنه لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، لأننا فرضنا أن المولى ضمن وجود هذا القيد.

ج- الأمر الثالث: الذي ينبغي توفره هو: إمكان الشرط المتأخر، و ذلك لأن الوجوب الحادث عند الغروب، و إن لم يكن «بطلوع الفجر» بنحو الشرط المتأخر، إذ فرضنا أنه مطلق من ناحية الطلوع، و لكنه مشروط لا محالة بقدرة المكلف على تقدير «طلوع الفجر» على ما بيناه سابقا، مشروط بأن يبقى المكلف حيا قادرا إلى طلوع الفجر، لوضوح أن هذا الشرط ليس مضمون الوجود عند المولى، لأنه لا يعلم من سوف يموت، و من لا يموت قبل الفجر. فالوجوب إذن من ناحية الطلوع ليس مشروطا به، و هذا هو معنى كونه معلقا، و لكن من ناحية القدرة و الحياة على تقدير الطلوع يكون مشروطا به،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٦

لأن هذا قيد غير اختياري، و غير مضمون الحصول خارجا، و كل قيد غير اختياري، و غير مضمون الحصول، يجب أخذه قيّدا في الوجوب، و لو بنحو الشرط، و كثيرا ما تكون الأمور الثلاثة هذه تامة، و كلّما تمّت، حينئذ يكون هذا الجواب صحيحا.

٢- الجواب الثاني:

و هو ما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية [٣٧]، و هو الالتزام بالوجوب الفعلي قبل «طلوع الفجر»، و لكنه وجوب مشروط «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر، و هذا ليس باباه باب الواجب المعلق، لأنّ الواجب المعلق عبارة عن أن لا يكون الوجوب مشروطا «بطلوع الفجر»، و هنا فرض أن الوجوب مشروط «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر، إذن فيكون الوجوب فعليا قبل «طلوع الفجر»، و لا غرو حينئذ في ترشّح الوجوب منه على المقدمات المفوتة.

و هذه الفرضية لا- تتوقف على الأمر الأول من الأمور الثلاثة التي توقفت عليها فرضية الواجب المعلق، و هو أن يكون «طلوع الفجر» أمرا مضمون الحصول عند المولى في حق جميع المكلفين.

و لنفرض هنا أن «طلوع الفجر» لم يكن أمرا مضمون الحصول بحال، فإنه رغم هذا، تكون الفرضية الثانية معقولة، لأن المفروض أخذ الوجوب مقيدا «بطلوع الفجر» بنحو الشرط المتأخر، فلا يلزم أن يكون هذا القيد محرز التحقق على أى حال، بل حتى لو كان غير محرز التحقق، فإنه لا يلزم محذور التكليف بغير المقدور، بسبب كون الوجوب مقيدا «بالتلوع»، كما أن لا تتوقف هذه الفرضية على الأمر الثانى من الأمور الثلاثة المتقدمة فى الفرضية السابقة، و هو أن يكون «طلوع الفجر» من قيود الترتب دون الاتصاف، بل إن هذه الفرضية معقولة على أى حال، سواء أ كان «التلوع» من قيود الاتصاف أو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٧

الترتب، فيعقل أن نفترض أن «طلوع الفجر» من قيود الاتصاف، و لكن بنحو الشرط المتأخر، بمعنى أن «طلوع الفجر» سبب فيما بعد، فى اكتساب صوم شهر رمضان، بأنه من الآن هو ذو مصلحة على نحو الشرط المتأخر، و لا ضير فى ذلك، لأن الوجوب قد فرضناه مقيدا «بطلوع الفجر»، لأن الوجوب إذا كان مقيدا «بطلوع الفجر»، و ليس مطلقا من ناحيته، فلا عيب و لا إشكال فى أن يكون «طلوع الفجر» من قيود الاتصاف بنحو الشرط المتأخر، كما يعقل أن يكون من قيود الترتب لا الاتصاف، و لكنه يكون مع هذا مأخوذا قيدا للوجوب بنحو الشرط المتأخر فى حالة ما إذا فرض أن هذا القيد لم يكن مضمون الحصول عند المولى على كل حال، فالمولى فرارا من التكليف بغير المقدور، يأخذ «طلوع الفجر» قيدا للوجوب بنحو الشرط المتأخر، لا لأنه دخيل فى اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، إذ الفعل متصف بكونه ذا مصلحة على الإطلاق، لكن باعتبار أن هذا القيد من قيود الترتب غير الاختيارية، و هو غير مضمون الحصول بحسب الفرض، فلا بد للمولى أن يأخذه قيدا فى الوجوب، لأننا قلنا: إن أخذ قيدا للوجوب، إما أن يكون باعتبار كونه من قيود الاتصاف، و إما باعتبار كونه قيدا من قيود الترتب غير الاختيارية، و غير مضمونة الحصول، إذن فهذه الفرضية لا تتوقف على الأمر الثانى.

نعم هى تتوقف على الأمر الثالث، و هو إمكان الشرط المتأخر كما هو واضح، لأن هذا الوجوب قد فرضناه مشروطا «بطلوع الفجر» على نحو الشرط المتأخر.

و بهذا كانت الفرضية الثانية أوسع صدقا و علاجا من الفرضية الأولى.

و قد علق المحقق الأصفهاني [٣٨] فى المقام، حيث ذكر أن الفرضية الثانية يحتاج تصحيحها إلى تصحيح الفرضية الأولى، و بدون ذلك لا تصح الفرضية الثانية، أى: إنه بدون تصحيح الواجب المعلق، لا يصح الواجب المشروط،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٨

إذ أن الفرضيتين إما أن تصح معا، و أما أن تبطلا معا، و قد ذكر الأصفهاني فى توجيه ذلك،، بأننا إن قلنا باستحالة انفكاك الواجب عن الوجوب، و باستحالة تأخر زمان الواجب عن الوجوب، إذن فكلتا الفرضيتين غير معقولة، لأن معنى هذا، استحالة الواجب المعلق، و نفس النكته الموجبة لاستحالة الواجب المعلق هى موجبة لاستحالة الواجب المشروط بالشرط المتأخر، و أما إذا قلنا بإمكان انفكاك الواجب عن الوجوب، فالمعلق و المشروط كلاهما ممكن.

فالنسبة هى: إن إمكان المشروط يحتاج إلى إمكان المعلق، و إلا فبدون إمكان المعلق لا يكون المشروط ممكنا.

و هذا الكلام من المحقق الأصفهاني كأنه ناظر إلى بعض براهين استحالة الواجب المعلق، لا إلى تمام براهين استحالة المعلق، فإن المعلق إذا قلنا باستحالته، باعتبار البرهان الثانى الذى هو برهان استحالة انفكاك المراد عن الإرادة، و انفكاك زمن الواجب عن زمان الوجوب، فيصح أن هذا البرهان كما هو قائم على استحالة المعلق، فهو قائم على استحالة المشروط بالشرط المتأخر: إذ إنه فى كل منهما يلزم انفكاك الواجب عن الوجوب، و المراد عن الإرادة. و أما إذا كان برهان استحالة المعلق شيئا آخر، من قبيل البرهان الأول القائل بلزوم التكليف بغير المقدور، فمن الواضح، أن لزوم التكليف بغير المقدور، إنما ينشأ فى المعلق من ناحية أن القيد المعلق عليه لم يؤخذ قيدا فى الوجوب، و هذا غير موجود فى الواجب المشروط، فإنه فى الفرضية الثانية قد أخذ القيد المعلق عليه، «كطلوع الفجر»

قيدا للوجوب، فلا يلزم توهم التكليف بغير الاختيارى.

إذن فبعض براهين استحالة المعلق تبرهن على استحالة المشروط بالشرط المتأخر، و لكن بعضها الآخر لا يبرهن على ذلك، بل تختص بالمعلق، و لا تسرى إلى المشروط. بل الأمر كما قلنا، فإنّ الفرضية الثانية لا تحتاج إلّا إلى الأمر الثالث من الأمور الثلاثة، بينما المعلق يحتاج إلى الأمور الثلاثة مجتمعة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٠٩

و بهذا يظهر أن ما يحتاج إليه كلتا الفرضيتين هو الأمر الثالث فقط، و هو تصحيح الشرط المتأخر، إذ إنّ الواجب المعلق يحتاج إلى تصحيح الشرط المتأخر بلحاظ القدرة، بينما الواجب المشروط يحتاج إلى تصحيح الشرط المتأخر بلحاظ نفس «طلوع الفجر». و عليه، فلا بدّ من أن يبنى على إمكان الشرط المتأخر لتصحيح الفرضية الأولى و الثانية، و قد عرفت سابقا أنّ الصحيح هو إمكان الشرط المتأخر، بل يمكن القول، بأنه لو قيل بامتناع الشرط المتأخر ببعض براهينه، فإنه رغم هذا يقال: إنّ هذا الامتناع لا يسرى إلى محل الكلام.

و توضيح ذلك هو: إنّ امتناع الشرط المتأخر كان، إمّا باعتبار أن الشرط المتأخر للوجوب، يكون مؤثرا في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في الزمان السابق، و حينئذ أشكل بأنه كيف يؤثر الشيء اللاحق في اتصاف الفعل بالمصلحة في الزمان السابق، و إمّا باعتبار إشكال التهافت في اللحاظ في عالم جعل المولى، كما ذهب إليه المحقق النائيني [٣٩] لأن الشرط لا بدّ و أن يؤخذ مفروض الوجود. و مع كونه مفروض الوجود، لا يكون متأخرا، إذ سبقه في الوجود و اللحاظ سابق على تأخره، و جودا و لحاظا.

و حينئذ، يجاب: إن كان برهان استحالة الشرط المتأخر هو الأول، فيدفع بأن يقال: إنّ «طلوع الفجر» ليس من قيود الاتصاف بنحو الشرط المتأخر ليستشكل في أنه كيف يكون شرطا في اتصاف سابق عليه، بل هو من قيود ترتب المصلحة بنحو القيد المقارن، و إنما أخذه المولى شرطا متأخرا في الوجوب من باب ضيق الخناق، لئلا يلزم التكليف بغير المقدور، إذن فهذا الشرط المتأخر، ليست وظيفته إيجاد الملاك قبله، و توصيف الملاك قبله، ليلزم تأثير المتأخر في المتقدم، بل وظيفته حفظ الخطاب من أن يكون تكليفا بغير المقدور.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٠

نعم لو كان برهان امتناع الشرط المتأخر هو لزوم التهافت في اللحاظ، فهذا لا يفرّق فيه بين أن يكون من باب ضيق الخناق، أو من باب تأثير المتأخر في المتقدم، فإنه على أى حال فيه، يلزم التهافت في اللحاظ، و حيث أنّ الشرط المتأخر معقول على أى حال، فالفرضية الأولى و الثانية كلتاهما معقول، غاية الأمر، أن الأولى تكون معقولة إذا تمّت الأمور الثلاثة.

و على ضوء ما تقدّم قد يقال: إنّ هذا القيد و هو «طلوع الفجر»، إذا فرض أنه ليس من قيود الاتصاف، و إنما كان أخذه من باب ضيق الخناق، فالأمر كما تقدم، أى إنّه يكون إمكان الشرط المتأخر في المقام أحسن حالا من إمكانه في غير المقام، و أمّا إذا افترضنا أن «طلوع الفجر» قيد من قيود الاتصاف فقد يقال: إنّ هذا الشرط المتأخر مستحيل في المقام، حتى لو بنينا على إمكانه في غير المقام، و حينئذ لا يتم لا الجواب الأول، و لا الثانى، لاستحالة الشرط المتأخر في المقام، و إن تمّ في غير المقام.

و توضيح ذلك، هو: إنّ الوجوب المشروط بالشرط المتأخر، تارة يفرض أن متعلقه سابق على الشرط المتأخر، و كذلك الواجب هو أيضا سابق على الشرط المتقدم، كما مرّ في المثال السابق، و هو أن المولى يجعل وجوب يوم السبت مشروطا بصلاة «الليل في ليلة الأحد»، فصلاة ليلة الأحد، شرط الوجوب سابق عليه، و الواجب سابق أيضا عليه.

و تارة أخرى، يكون من قبيل محل الكلام، إذ في محل الكلام، الوجوب سابق على الشرط المتأخر، لأن وجوب صوم نهار شهر رمضان يثبت عند غروب الشمس، مشروطا بطلوع الفجر فيما بعد بنحو الشرط المتأخر، فالوجوب هنا سابق على «طلوع الفجر»، و لكن الواجب ليس سابقا، لأن الواجب هو الصوم النهارى، و هذا الصوم لا يكون إلّا بعد «طلوع الفجر» و هذا فرق موضوعى، بين محل الكلام، و ما

كنا نتحدث عنه سابقا.

و حينئذ يقال إن هذا الفرق موجب لإمكان ذاك و استحالة هذا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١١

و لأجل أن نعرف كيف يكون هذا الفرق موجبا لإمكان ذاك و استحالة هذا، لا بدّ و أن نتذكر ما قلناه في إمكان الشرط المتأخر. و كنا قد تصوّرنا هناك كيف تكون صلاة ليلة الأحد شرطا في وجوب صوم يوم السبت، ثم دفعنا هناك إشكال أن الشرط، و هو صلاة ليلة الأحد، كيف أوجد قبله الاتصاف، لأن شروط الوجوب هي علل الاتصاف، إذن، فكيف وجد الاتصاف من يوم السبت ناشئا من صلاة ليلة الأحد؟. و كنا هناك قد أجبنا بفرضيات تبرز إمكان الشرط المتأخر.

و كانت خلاصة الفرضية التي أجبنا بها هي: إن صلاة ليلة الأحد التي هي شرط للوجوب و قيد للاتصاف تحدث الاتصاف و الاحتياج حينها لا قبلها، إذ في ليلة الأحد عند ما يتحقق الشرط المتأخر، يحدث الاحتياج و الاتصاف، لكنّ الاحتياج إلى صوم نهار السبت الذي مضى، إذن فالاتصاف و الاحتياج لم يوجد قبل الشرط، بل وجدا مع الشرط، لكنه احتياج إلى أمر قد فات و انقضى، لا يمكن تداركه فعلا، و من أجل اطلاع المولى على ذلك، و التحفظ من هذه الناحية، يجعل وجوبه من أول يوم السبت مشروطا بصلاة ليلة الأحد، لأنه يعلم أن المكلف سوف يحدث له احتياج ليلة الأحد إلى أمر ليس في يده في ذاك الوقت، إذن فالمولى من أول الأمر يأمره به. هكذا كانت فرضية تصوير الشرط المتأخر، و حينئذ، قد يتوهم في المقام، بأن هذه الفرضية لا تجرى في المقام، و إنما تجرى في خصوص هذا المثال، لأنه في المقام لا- يمكن أن نقول: إن «طلوع الفجر» كان سببا في الاحتياج في حين «طلوع الفجر»، إذ لو كان كذلك، لكان لنا أن نسأل: إنّه إلى ما ذا هذا الاحتياج؟. هل هو الاحتياج إلى فعل سابق على حينه؟. طبعاً لا، و إنما هو الاحتياج إلى فعل حينه، و هو صوم نهار شهر رمضان، و حينئذ يسأل: إنّه لما ذا يسرع المولى إلى جعل الوجوب من أول الأمر، و يجعله مشروطا بالشرط المتأخر، فمثلا- في مثال صلاة ليلة الأحد، كانت تحدث احتياجا حينها إلى صوم يوم السبت، و صوم يوم السبت منقضى، فالمولى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٢

حينئذ لا بدّ له أن يجعل وجوبه من أول يوم السبت، مشروطا بنحو الشرط المتأخر بصلاة ليلة الأحد.

و هذا إن صحّ هناك، فإنه في المقام هنا لا يصح، لأننا إذا فرضنا في المقام أن الاحتياج حدث قبل «طلوع الفجر» بسبب «طلوع الفجر»، فهذا تأثير متأخر، و إن حدث حين «طلوع الفجر»، إذن فقد حدث الاحتياج حين الطلوع إلى فعل حين «طلوع الفجر»، إذن فما هو المبرر لجعل الوجوب ثابتا من أول الغروب؟.

و بعبارة أخرى: إن المفروض فيما نحن فيه، أن زمان الواجب مقارن لزمان الشرط، و إنما المتقدم زمان الوجوب فقط، فالمولى يوجب من الغروب صوم النهار، مشروطا «بطلوع الفجر»، فلو كان لطلوع الفجر دخل في تحقق الاحتياج إلى الصوم، فإنه إنما يكون ذلك باعتبار أن الطلوع قيد في الواجب و كذلك أيضا كان الاحتياج إلى الحصّة المقارنة آن لطلوع الفجر من الصوم لا المتقدمة عليه، و لا الجامع، و حينئذ يقال: إنّه ما هو المبرر في تقديم الوجوب عليه، و جعله ثابتا من أول الغروب إلّا افتراض أنه يؤلمد و يحدث احتياجا من قبل، و هذا هو معنى تأثير المتأخر في المتقدم.

و الخلاصة هي: إن المبرر هناك هو، إنّ الفعل هناك كان متقدما، و لكن هنا، فإن الفعل متأخر، إذن فلا يعقل الشرط المتأخر هنا حتى مع تعقّله هناك.

و هذا الكلام غير صحيح، و ذلك لأنّ الفعل هنا أيضا متقدم، فكما أن صلاة ليلة الأحد، تحدث احتياجا حين صلاة ليلة الأحد، إلى شيء ليس بيد الإنسان الآن، و هو صوم نهار السبت، فكذلك «طلوع الفجر»، يحدث احتياجا في آن طلوع الفجر، لا قبله، احتياجا إلى شيء ليس بيد الإنسان فعلا، و هو صوم نهار شهر رمضان، المقيّد بالغسل، أي بالمقدمات المفوتة.



و من الواضح أن الصوم المقيّد بالغسل بما هو مقيّد بالغسل، ليس تحت يد الإنسان فعلاً، إذ لا يمكن للإنسان فعلاً أن يحدث صوماً يكون من أول

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٣

آناته مع الغسل، فكما أن صوم يوم السبت ليس تحت يد الإنسان في ليلة الأحد، كذلك صوم النهار المقيّد بالغسل، ليس تحت يد الإنسان الجنب عند طلوع الفجر، إذ بطلوع الفجر، وإن كان يمكن للمكلف أن يصوم بلا غسل، لكنّه لا يمكنه أن يصوم صوماً مقيّداً بالغسل، و المفروض أن الواجب هو الصوم المقيّد بالغسل، إذن فالحالة هي عين الحالة، و هي أنه حين طلوع الفجر - لا قبله - يحدث لديه احتياج إلى المقيّد الذي هو ليس تحت يده الآن، لأنّ قيده قد فات وقته، فلا بدّ للمولى أن يجعل الوجوب مبكراً بنحو الشرط المتأخر.

فالفرضية إذن واحدة، و روح المطلب واحد، و عليه، فالجواب الأول و الثاني المتوقفان على تعقّل الشرط المتأخر فيهما، صحيحان في أنفسهما، فضلاً عن معقولية الشرط المتأخر فيهما.

و بعبارة أخرى، يقال: إنّ طلوع الفجر يحدث حاجة في وقته للصوم النهاري، إلّا أن المكلف لا يمكنه تحصيل هذه الحصّة المقارنة حين الاحتياج إلّا بإتيان بعض المقدمات، و قيود الواجب من قبل، كالصوم المقيّد بالطهور من أول آتات الفجر، فيقدّم المولى إيجابه على المكلف، لكي يسعى في تحصيلها قبل ذلك، و ذلك بتحصيل مقدماتها، و معنى هذا، إنّ روح تقديم الإيجاب و ملاكه في المقام، هي نفس الروح و الملاك في سائر موارد الشرط المتأخر، دون أن يرد إشكال تأثير الأمر المتأخر في المتقدم.

و إن شئت قلت: إنّ كان لنا افتراض آخر في موارد الشرط المتأخر، و هو أن يكون الاتصاف و الحاجة إلى الواجب الاستقبالي، فعلياً من أول الأمر. و لكن أنيط الوجوب بالشرط المتأخر من جهة أنّ إشباع تلك الحاجة، من دون تحقق ذلك الشرط المتأخر، فيه مفسدة، هي أهم من مصلحة الإشباع، و حينئذ أنيط الوجوب به بنحو الشرط المتأخر بهذا الاعتبار.

الجواب الثالث: و هو جواب يتم حتى عند من لا يتعقّل الواجب المعلق

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٤

و المشروط بالشرط المتأخر، و يرى استحالتهم كالمحقق النائيني [٤٠]. فإنه في هذا الجواب يمكن تصوير فعليّة الوجوب قبل «طلوع الفجر» و ذلك، بأن يكون الوجوب ثابتاً عند الغروب، و لكن لا بنحو الواجب المعلق، و لا بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخر، بل وجوب فعليّ مطلق، لا معلق و لا مشروط، لكن متعلق هذا الوجوب، ليس هو صوم نهار شهر رمضان على الإطلاق، حتى يلزم من جعل هذا الوجوب على الإطلاق التكليف بغير المقدور، كما يلزم من جعله على نحو التقييد، رجوع إلى المعلق، أو إلى المشروط، بل يكون متعلق هذا الوجوب هو سدّ بعض أنحاء عدم هذا الصوم، فإن وجود الشيء أمر واحد لا يتجزأ، لكن عدمه يتحصّص لا محالة بأسباب مختلفة، إذ كون شخص له ولد، فهذا لا - يمكن أن يتبعّض و يتجزأ، لكن كون شخص ليس له ولد، فإنّ هذا قابل لأن يتحصّص بخصص متعدّدة، بعدد أسباب هذا العدم، فكونه يصوم نهار شهر رمضان، هذا أمر غير قابل للتخصّص، و لكن كونه لا يصوم، فهذا أمر إنما يكون لأحد أسباب: إمّا لكون شهر رمضان غير موجود، و إمّا لكونه غير قادر على الصوم، و إمّا لأنه لم يغتسل من الجنابة قبل الفجر، و غير ذلك، و حينئذ يقال: بأنه يلتزم بوجوب فعليّ مطلق من حين غروب الشمس، و هذا الوجوب متعلق بنفي عدم صوم شهر رمضان، و لكن نفي عدمه من غير ناحية «طلوع الفجر»، أمّا عدمه من ناحية «طلوع الفجر» فلا بأس به، لأنه أمر غير اختياري، و لكن هناك أعدام أخرى يطلب المولى من العبد نفيها.

و الحاصل: إنّ عدم الصوم الناشئ من غير ناحية أنّ الفجر لم يطلع، مثل هذه الأنحاء الأخرى من العدم واجبة النفي، و واجبة الإعدام بوجوب فعليّ مطلق، و هذا الوجوب الفعليّ المطلق، لا يحتاج حينئذ إلى الشرط المتأخر أصلاً، إذ هو لا يحتاج إلى أن يكون مشروطاً بطلوع الفجر، حينه بنحو الشرط المتأخر، و لا بالقدرة حينه على نحو الشرط المتأخر، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٥

المفروض أن هذا الوجوب يطلب إعدام غير هذا العدم الناشئ من عدم «طلوع الفجر»، أو الناشئ من موت المكلف أو شلله، و طلب إعدام الأعدام الأخرى لا موجب لجعله مشروطا بطلوع الفجر، ولا بقدره المكلف حينه، وهكذا، لا يرد على هذا الجواب، إشكال انفكاك الإرادة عن المراد الذي كان برهانا على استحالة الواجب المعلق، لأن المراد غير منفك عن الإرادة هنا، إذ إن المراد ليس هو صوم نهار شهر رمضان يقال: إن الإرادة انفكت عن المراد بسبب كون الإرادة وجدت عند الغروب، و المراد وجد عند «طلوع الفجر»، بل المراد هنا هو، نفى الأعدام الأخرى، و نفى الأعدام الأخرى عملياً تبدأ من الآن، لأن الأعدام الأخرى الآن، يمكن نفيها واحدا بعد الآخر، باعتبار أن الاغتسال الآن هو نفى لبعض تلك الأعدام، فهو عملياً تبدأ من الآن، و تستمر إلى ذاك الزمان. و بهذا يتضح عدم لزوم انفكاك الإرادة عن المراد، و لا محذور الشرط المتأخر.

و الخلاصة هي: إنه إذا التزم بوجود فعلى مطلق متعلق من حين الغروب بنفى الأعدام الأخرى، فمن الواضح أن الغسل يكون مقدّمة لواجب فعلى مطلق حينئذ، و يكون وجوبه على القاعدة.

٤- الجواب الرابع: عن شبهة المقدمات المفوتة، و هذا الجواب يعترف بأن «طلوع الفجر» من قيود الاتصاف، و ليس من قيود الترتب، و يعترف بأنه شرط في الوجوب بنحو الشرط المقارن، لكن صاحب هذا الجواب يقول: إن الوجوب المشروط لا يكون فعليا إلّا بعد وجود شرطه، فهو مجعول على نهج القضية الحقيقية، فكما أن الحرارة لا توجد إلّا بعد وجود النار عند عقد قضية، «كل نار حارة» فكذلك الوجوب المشروط، لا يوجد إلّا بعد وجود شرطه.

لو قلنا بهذا، حينئذ، يحصل الإشكال في المقدمات المفوتة، ذلك لأن المقدمات المفوتة وجبت قبل الشرط، مع أن وجوب الصوم مشروط «بطلوع الفجر»، و كل وجوب مشروط، لا فعلياً له قبل وجود شرطه، و إذا لم يكن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٦

للوجوب المشروط فعلياً قبل وجود شرطه، يرد الإشكال حينئذ فيقال: إنه كيف ترشح منه وجوب فعلى غيرى على المقدمات المفوتة؟.

و لكن صاحب هذا الجواب يبنى على مسلك المحقق العراقي [٤١] فيجيب: بأن الوجوب المشروط فعلى قبل وجود الشرط خارجا، كما ذكر المحقق العراقي [٤٢] من أن وجود الوجوب فعلى قبل الشرط، لكن وجودا تقديريا بالوجود اللحاظى و التقديرى للشرط، و هو ثابت فعلا بنفس لحاظ المولى و تقديره، لا الوجود الخارجى للشرط، فوجوب الحج المشروط بالاستطاعة، ليس منوطا بالاستطاعة خارجا، بل منوط بالوجود اللحاظى و التقديرى للاستطاعة فى ذهن المولى، و حيث أن اللحاظ و التقدير موجودان فعلا من أول الأمر، إذن فالوجوب فعلى من أول الأمر قبل الشرط، و حينئذ لا- محذور فى ترشح الوجوب الغيرى على المقدمات، ما دام وجوب ذى المقدمة وجوبا فعليا.

و هذا الكلام غير تام، و ذلك لأن هذا الوجوب الفعلى قبل وجود الشرط، إمّا أنه محرّك نحو متعلقه، أو أنه غير محرّك نحوه. و من الواضح، أنه غير محرّك نحو متعلقه رغم فعليته، باعتبار أن إناطته بالوجود التقديرى للاستطاعة، يوجب إناطة فاعليته و محرّكته بالوجود الخارجى للاستطاعة، و لهذا لا يكون محرّكا.

و من هنا نستفيد قاعدة، و هي: إن كل وجوب منوط بافتراض شرط، يكون فعليته تابعة لوجود المفترض خارجا، أى الشرط خارجا. و بناء على هذا يقال: بأن وجوب الصوم، و إن كان فعليا قبل وجود الشرط، لكن هذا الوجوب الفعلى منوط بافتراض الشرط و بتقديره، فإذا ترشح منه وجوب غيرى على المقدمات، فلا محالة يكون الوجوب الغيرى تبعا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٧

لإناطة الأصل، منوطا بافتراض الشرط و تقديره، لأن الوجوب الغيرى تابع فى وجوده للوجوب النفسى، لكن على نحو إناطة الوجوب

النفسي، أي منوط بتقديره وافتراضه، وحيث أن هذه الإناطة تستتبع إناطة فاعلية الوجوب بتحقق الشرط خارجا، و هو «الطلوع»، إذ قبل الطلوع لا فاعلية لهذا الوجوب الغيرى، إذن فنقع فى الإشكال من جديد، و هو أنه كيف يتسجل وجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة بحيث يؤخذ من لا يأتى بها، مع أنه لا فاعلية لهذا الوجوب قبل الطلوع.

و بعبارة أخرى، هو: إننا إذا سلمنا بأن الوجوب المشروط فعلى قبل وجود الشرط، و سلمنا بأن هذا الوجوب الفعلى يترشح منه وجوب غيرى باعتبار فعليته، إلّا أن هذا الوجوب الغيرى المترشح، تابع للوجوب النفسى وجودا و جعلاً فيكون مربوطاً بما يكون الأصل مربوطاً به، فكما أن الوجوب النفسى مربوط بتقدير «طلوع الفجر»، فأيضاً يكون الوجوب الغيرى المترشح منه، متقيدا بوجود هذا القيد، و هو «الطلوع»، و هذه الإناطة كما تؤثر فى الوجوب النفسى، فى عدم فاعليته إلّا بعد تحقق الشرط خارجا، فهى كذلك تؤثر فى عدم فاعلية الوجوب الغيرى إلّا بعد تحقق الشرط خارجا.

و الحقيقة أن تابعة فاعلية الوجوب المشروط لوجود الشرط خارجا هذا ليس أمراً جزافاً تحقّق بالصدفة، و إنما هو من باب أن الوجوب المشروط ليس وجوباً فعلياً، بل هو وجوب تقديرى، نعم الوجوب التقديرى موجود بالوجود الفعلى كما تقدم أنه فى باب الاعتبارات يعقل أن يكون الأمر التقديرى موجوداً بوجود فعلى، بخلاف باب التكوينية، فإنه فيها لا يعقل أن يكون الأمر التقديرى موجوداً بوجود فعلى.

فإن أردتم أن الوجوب المشروط فعلى، لكى يترتب عليه أن الوجود فعلى، فإننا نسلم بذلك، لكن الموجود بهذا الوجود الفعلى ليس فعلياً، بل هو تقديرى أى: إن الوجود التقديرى موجود فعلاً، و حيث أنه تقديرى، لم يكن له فاعلية إلّا حين صيرورته فعلياً.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٨

و ما تقدم سابقاً من أن الوجوب المجعول ليس له وجود آخر وراء عالم الجعل، فهو صحيح، لكن ليس معنى هذا، أن ما هو الموجود فعلاً من أول الأمر، هو الوجوب الفعلى، بل هو الوجوب التقديرى، و يبقى وجوباً تقديرياً مجعولاً فى أفق الجعل و الاعتبار بهذا النحو، و تكون فاعليته منوطه بتحقق الشرط الذى أخذ فى موضوعه.

و هذه الأجوبة كانت تحاول تصحيح المقدمات المفوتة عن طريق الوجوب: إمّا وجوب معلق، أو مشروط بالشرط المتأخر، أو وجوب تبعضى لبعض حصص العدم دون بعض، أو وجوب مشروط مع دعوى فعليته قبل وجود الشرط.

و الخلاصة، هى: إن الوجوب الموجود قبل تحقق الشرط، و إن كان فعلياً، إلّا أن فاعليته و تأثيره منوطه بتحقق شرطه المقدر عليه الوجوب، الموجود، و إيجاب المقدمة يكون من شئون فاعلية الوجوب لا فعليته، إذن فالجواب هذا غير تام.

٥- الجواب الخامس: هو أنه يفترض فيه عدم إمكان جعل الوجوب قبل وجود الشرط، و يفترض فيه أيضاً عدم إمكان الواجب المعلق، و الوجوب المشروط بالشرط المتأخر، و يفترض فيه أيضاً أن «طلوع الفجر»، ليس من قيود الاتصاف بالنسبة إلى عالم الملاك و الإرادة، و حينئذ، المولى و إن كان لا يمكنه إن يجعل وجوب «صوم شهر رمضان» من أول الغروب لأنه يقع، إمّا فى محذور الوجوب المعلق، أو محذور المشروط بالشرط المتأخر، لكن المفروض أن إرادته موجودة من حين الغروب، إذ من حين الغروب الملاك فعلى، و الإرادة فعلية، لأن «طلوع الفجر» ليس من قيود الاتصاف، بل هو من قيود الترتب، حيث لو أمكن أن يجعل الوجوب لجعله من أول الغروب، لكن لا يمكنه ذلك رغم فعلية الملاك و الإرادة، و لنفرض أن المولى تصدى، و لو بالجملة الخبرية، لإبراز هذا الواقع، و أوحى إلى المكلف حقيقة، أن ملاكه فعلى، و إرادته فعلية، و حينئذ، هذه الإرادة الفعلية و الملاك الفعلى كافيان

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١١٩

لتنجيز الإتيان بالمقدمات المفوتة، لأن العقل كما يحكم بوجود تحصيل الواجب المولى الشرعى، كذلك يحكم بوجود تحصيل الملاك المولى الشرعى الذى تصدى المولى لإبرازه بالقدر الممكن، و المفروض أن القدر الممكن من الإبراز تحقّق فى المقام. لكن لا بجعل الوجوب، بل بالإخبار عن فعلية هذا الملاك و هذه الإرادة من حين الغروب.

و بهذا تتم منجزية هذا الملاك و الإرادة، و يحكم العقل بلزوم المقدمات المفوتة، بل يمكن القول: بأنه يترشح الوجوب الشرعى الغيرى على المقدمات المفوتة حينئذ، و ذلك لأن الكلام المشهور القائل: بأن الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى، و تابع له، هذا الكلام لا يكون له أساس، و فى الحقيقة أنهما معا معلولان لعلة ثالثة و هى الملاك، فإن الملاك بنفسه يولد، أولا و بالذات وجوبا لذى المقدمة، و يولد بلحاظ المقدمية وجوبا للمقدمة، فالوجوب المقدمى الغيرى الشرعى، و الوجوب النفسى، كلاهما ينشآن من فعلية الملاك، لا إن أحدهما ينشأ من الآخر.

و المفروض فى المقام، أن الملاك فعلى من أول الغروب، غاية الأمر، إن هذا الملاك لا يمكن للمولى أن يجعل الوجوب النفسى على أساسه، احترازا من الوقوع فى المعلق، و المشروط بالشرط المتأخر. لكن يمكنه أن يجعل الوجوب الغيرى على أساسه، لأنه لا يقع فى محذور المعلق و لا- المشروط بالشرط المتأخر، و عليه فيترشح من الملاك وجوب غيرى أيضا يتعلق بالمقدمة المفوتة، و هذا جواب تام فى نفسه.

و الحاصل: إن «طلوع الفجر»، الشرط المتأخر، فى المقام، إذا فرض أنه من قيود الترتب لا الاتصاف، فالملاك و الإرادة فعليتان من أول الأمر، و قبل تحقق الشرط.

غاية الأمر، أنه لا- يمكن للمولى أن يجعل الوجوب النفسى على أساسه فعلا، احترازا من الوقوع فى محذور الواجب المعلق، و المشروط المتأخر، إلا أنه يمكنه ذلك، و لو عن طريق الإخبار عن فعلية الملاك و الإرادة عنده،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٠

فيحكم العقل حينئذ بوجوب المقدمات المفوتة، لكفاية ذلك فى إبراز المولى فعلية إرادته لشيء فى وجوب سد أبواب عدمه عن طريق مقدماته الاختيارية.

من هنا قد يقال بالوجوب الشرعى للمقدمات أيضا، ذلك لأن الوجوب المقدمى ليس معلولا للوجوب النفسى، بل كلاهما معلولان لفعلية الملاك و الإرادة النفسيين، و المفروض فعليتهما فى المقام، و إنما لم تؤثر فعليتهما فى فعلية وجوب ذى المقدمة، بسبب محذور الشرط المتأخر، و محذور الواجب المعلق، و كلاهما غير وارد بالنسبة لوجوب المقدمة حينئذ.

٦- الجواب السادس: هو أن نفترض فى المقام أن الشرط، «طلوع الفجر» كان قيودا من قيود الاتصاف فى كل المراحل الثلاثة: عالم الملاك، و عالم الإرادة، و عالم الخطاب، بحيث أنه قبل «الطلوع» لا ملاك، و لا إرادة، و لا خطاب، بينما وجوب الصوم مشروط بالطلوع ملاك، و إرادة، و خطابا، و جعلاً، و حينئذ توجد حالتان:

أ- الحالة الأولى: هى أن المكلف لو ترك غسل الجنابة المقدمة، قبل الطلوع، إذن سوف يكون عاجزا عن الصوم، و بعجزه عن الصوم، لا- يتوجه إليه خطاب «صم»، و معه لا- يكون عاصيا لخطاب المولى، لأن خطاب المولى «بالصيام» إنما يتوجه عند «طلوع الفجر»، و المكلف عنده عاجز عن الصوم الصحيح، إذن فيسقط عنه الخطاب دون أن يتورط فى محذور مخالفة الخطاب، و ذلك لأن الملاك المولى الذى هو وراء الخطاب يفرض أنه ليس ثابتا عند العجز، لأنه مشروط بالقدرة، كما أن الخطاب مشروط بالقدرة، و حينئذ فالمكلف الذى لم يغتسل من الجنابة، و أصبح عند «طلوع الفجر» عاجزا، فهو لم يفوت على المولى و لم يعص، لا خطابا و لا ملاكاً، و مثل هذه الحالة، نقول فيها بعدم وجوب المقدمات المفوتة.

ب- الحالة الثانية: هى أن يكون الملاك فيها فعليا على كل حال عند «طلوع الفجر» فى حق القادر و العاجز معا، غاية الأمر أن المكلف عاجز عن

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢١

تحقيق الملاك، إذن فيكون قد صدر منه تفويت الملاك فى ظرفه، و هذا لا يجوز عقلا، ببيان أمرين:

أ- الأمر الأول: هو أن التفويت الاختيارى للملاك الملزوم الذى تصدى المولى لتحريك نحوه بالقدر الممكن له، هذا التفويت قبيح،

كالتفويت الاختياري للخطاب الملزم.

ب- الأمر الثاني: هو أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالمكلف الذي ترك غسل الجنابة قبل الطلوع، فهو حين الطلوع، وإن كان عاجزا عن الصوم الصحيح، لكن هذا العجز حيث أنه نشأ بالاختيار لترك الغسل، فهو لا ينافي الاختيار، إذن فهو تفويت اختياري، بقانون أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من ناحية ترتب المسؤولية و المؤاخذة.

و يضم هذين الأمرين أحدهما إلى الآخر، يثبت أن هذا المكلف يستحق العقاب، لأنه قوّت على المولى الملاك الملزم في ظرفه، تفويتا اختياريا، و كل من قوّت الملاك الملزم في وقته، تفويتا اختياريا، يستحق العقاب.

أما الكبرى فقد بيناها في الأمر الأول، و أما الصغرى، و هي أن المكلف قد قوّت تفويتا اختياريا، فقد بيناها في الأمر الثاني، فيستحق العقاب من هذه الناحية.

و هذا الجواب صحيح، لكن بعد فرض عدم تمكن المولى من حفظ هذا الملاك بحافظ آخر من وجوب معلق، أو مشروط بالشرط المتأخر، أو غيره ليكون ملاكا قد أبرزه المولى بالقدر الممكن، و إذا لم يمكن حفظه إلّا من هذه الناحية يكون تفويته لحفظه من هذه الناحية قبيحا لا محالة.

و هذا ما اختاره المحقق النائيني [٤٣] و الخوئي [٤٤]، و إن اختلفا في أنه: هل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٢

يمكن أن يستكشف بنكته الجواب السادس، خطاب شرعي بوجوب المقدمات المفوتة أيضا، أم أنه لا يثبت به إلّا الوجوب العقلي؟ ذهب النائيني إلى أنه يستكشف من نكته الجواب السادس خطاب شرعي من قبل المولى، يتعلق بوجوب شرعي غيري للمقدمات المفوتة، تحفظا على ملاكه،

و ذهب السيد الخوئي إلى أن استكشاف خطاب شرعي، يتعلق بوجوب المقدمات المفوتة، توهم، مبني على إجراء قاعدة الملازمة بين ما حكم بوجوبه العقل، و حكم الشرع، فحيث أن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الناشئ من ترك المقدمات المفوتة، فيستكشف من ذلك حكم الشرع بحرمة تفويت المقدمات المفوتة، بقانون الملازمة، بين حكم العقل و الشرع.

و قد أوضح السيد الخوئي ذلك ببيان أن قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، إنما تجرى في الأحكام العقلية السابقة على مولوية المولى، و تكاليف المولى، من قبيل حكم العقل بقبح الظلم و حسن العدل، و أما أحكام العقل الواقعة في طول التكليف، و مولوية المولى، من قبيل حكمه بقبح المعصية، و حرمة مخالفته المولى، و استحقاق العقاب على ذلك، فإن هذه الأحكام لا تستتبع حكما مولويا، بل لا منشأ لهذا الاستتباع، لأنه بعد فرض حكم العقل بذلك، يكون جعل حكم مولوي لغوا في المقام.

و مقامنا من قبيل القسم الثاني من الأحكام العقلية، فإن حكم العقل بقبح تفويت الملاك المولوي، هو على حدّ حكم العقل بقبح معصية المولى، فكما أن حكم العقل بقبح معصية المولى، لا يستتبع حكما شرعيا مولويا، و إنما يكون جعل الحكم الشرعي هنا على طبق الحكم العقلي لغوا، فكذلك يكون حكم العقل بقبح تفويت ملاك المولى، لا مجال لاستتباعه حكما شرعيا، و هذا بخلاف الأحكام العقلية من القسم الأول، الناظرة إلى ما قبل مولوية المولى من قبيل الحكم بحسن الأمانة و قبح الخيانة، فإن تلك الأحكام لا بأس باستتباعها حكما مولويا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٣

و التحقيق، هو: إنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق النائيني، من استكشاف خطاب شرعي متعلق بوجوب المقدمات المفوتة، منشؤه نفس الملاك المولوي، و ليس قانون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، حتى يرد ما أورده السيد الخوئي، فإنه بعد أن كان للمولى ملاك في «صوم نهار شهر رمضان»، منوط «بطلوع الفجر»، و هذا الملاك سيصبح فعليا عند طلوع الفجر على كل حال، سواء اغتسل الجنب، أو لم يغتسل، فإنه لا بدّ من حفظه تشريعا.

و من الواضح أن خطاب إذا طلع الفجر «فصم» لا يكفي لحفظ ملاكه، لأن هذا الخطاب المشروط منوط بالقدرة، و المكلف الجنب إذا لم يغتسل قبل الطلوع، سوف يصبح عاجزا عن الصوم عند الطلوع، فلا يتوجه إليه هذا الخطاب، فهو إذن عاجز عن حفظ الملاك، فيحتاج المولى لحفظ غرضه و ملاكه، إلى خطاب آخر، حتى لو حاول المكلف تفويت القدرة، عن طريق ترك المقدمات المفوتة، فيجعل خطابان، و مجموعهما يحفظ الملاك.

و بهذا يظهر: إن الخطاب الثاني، يستكشف ضمنا من باب استكشاف المعلول من علته و هو الملاك، لا أنه مستكشف من حكم العقل حتى يرد عليه ما أورد السيد الخوئي من التمييز في الأحكام العقلية.

كما أنه يظهر بما ذكرنا، أنه لا مجال لإشكال اللغوية في الخطاب الثاني، لأن غرض المولى لا يحفظ إلّا بمقدار ما يتصدى المولى لحفظه، و لا فرق بين هذا الخطاب، و خطاب «صم» فإن كليهما يشآن من منشأ واحد هو الملاك النفسى، و كلا منهما يحفظ حيثية من حيثيات الملاك، فكما أن الخطاب المشروط لا يكون لغوا، كذلك هذا الخطاب لا يكون لغوا باعتبارهما حافظين تشريعيين لملاك واحد، و لحيثيتين فيه، إذ لو لا- الحفظ التشريعى هذا لم يجب على العبد أن يتحرك، إلّا بمقدار تحرك المولى للحفظ التشريعى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٤

و بتمام الجواب السادس على مشكلة المقدمات المفوتة، نكون قد استعرضنا جميع أجوبة المحققين من الأصحاب، وفق المنهج الذى ساروا عليه فى بحث هذه المشكلة.

و الرابع من هذه الأجوبة الستة المبني على دعوى: إن الوجوب المشروط فعلى قبل وجود شرطه، فيترشح منه وجوب غيرى على المقدمات، هذا الجواب ساقط كما تقدم، و تبقى خمسة أجوبة معقولة على مستوى منهج البحث الدائر بينهم، فإنهم قد بحثوا بينهم المقدمات المفوتة بلحاظ الأوامر و الأغراض التشريعية، كما لو كانت تختص بها.

مع أن الصحيح، أن البحث عن هذه المشكلة، لا تختص بذلك، بل تجرى فى الأغراض التكوينية أيضا، كما سوف يعرف. و التحقيق فى المقام، هو تغيير منهج البحث، إلى منهج يتضح به حال هذه الوجوه الخمسة، و كيف ينبغى أن تصاغ فى مقام الجواب على شبهة المقدمات المفوتة فيقال:

إن شبهة المقدمات المفوتة، و فرض وجود مقدمات للمطلوب قبل مجيء زمانه، بحيث لو لم يؤت بتلك المقدمات لتعدّر الإتيان بالمطلوب فى وقته، هذه الشبهة، لا تختص بخصوص المطلوب التشريعى الذى يكون مطلوبا للمولى من الغير، بل تشمل المطلوب التكوينى، و المحبوب التكوينى الذى يكون مطلوبا للمولى من نفسه، فإنه كثيرا ما يكون هناك محبوب تكوينى للإنسان، مشروط بزمان استقبالى، و المكلف يتهيأ قبل مجيء زمان مطلوبه لإعداد مقدماته، لأنه يعلم بأن المقدمات لا تيسر له فى ظرفه شأن أى عاقل، و لنفرض أن هذا المطلوب التشريعى مطلوب تكوينى و يشاق إليه المولى شوقا تكوينيا، حينئذ نسال:

هل إن المولى يهتئ المقدمات المفوتة لمحبوبه أو لا يهتئ؟ فإن فرض أنه لا يهتئ المقدمات المفوتة بنفسه، و لا يهتم بإعدادها حتى يفوت عليه

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٥

غرضه حين يجيء ظرفه، إذن فالمقدمات المفوتة فى الأغراض التشريعية غير واجبة على المكلف، لأن العبد، بمقتضى عبوديته، ينبغى أن يتحرك بمقدار ما يتحرك المولى نفسه نحو أغراضه التكوينية، و المفروض عدم تحرك المولى نحو هذا الغرض تكوينيا، إذن فلا يجب على العبد أن يتحرك نحو هذا الغرض إذا كان مطلوبا تشريعا، إذ لا معنى لأن يهتم العبد بغرض للمولى فى مورد لا يهتم المولى نفسه بغرضه إذا كان يريد بالإرادة التكوينية، إذ ليس التشريع إلّا من أجل جعل المكلف كالمولى فى التصدى لأغراضه، و المفروض فى المقام أن المولى لم يتحرك تكوينيا نحو غرضه، فالعبد أولى بعدم التحرك، لأن العبد ليس أشدّ اهتماما من نفس

مولاه بأغراض مولاه.

و بعبارة أخرى، هي: إن المولى إذا كان في مطلوبه التكويني لا يتحرك نحو المقدمات المفوتة، قبل مجيء ظرف مطلوبه، إذن فهو لن يتحرك لطلبها و حفظها، تشريعا في باب المطلوبات التشريعية، لأن حفظ المقدمات المفوتة في باب المطلوب التكويني، معناه، إيجادها قبل الوقت، و حفظها في باب المطلوب التشريعي، هو بالأمر بها قبل الوقت، فإن كان المطلوب التكويني الاستقبالي للمولى، لا- يحركه لحفظه عن طريق إيجاد مقدماته، إذن فلا- يحركه مطلوبه التشريعي الاستقبالي، لحفظه عن طريق حفظ مقدماته المفوتة تشريعا، إذن فلا تجب المقدمات المفوتة.

و إن فرض، كما هو الواقع، إن المولى يهتئ و يتحرك في موارد المطلوبات التكوينية، قبل مجيء وقتها، حفاظا عليها في حينها، حينئذ لا بد لنا من التفتيش عن نكتة ذلك، لكي تكون نفس هذه النكتة المقتضية لتحرك المولى نحو إيجاد المقدمات المفوتة تكوينيا، في موارد المطلوبات الاستقبالية التكوينية، هي نفسها هذه النكتة تكون نكتة مقتضية التحرك من المولى لحفظ مطلوبه التشريعي الاستقبالي بما يناسبه من الإيجاب و الإلزام بمقدماته المفوتة له لو لم يتحرك.

و إذا عرفنا مفتاح المسألة، حينئذ نرجع إلى الوجوه الخمسة المزبورة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٤

لنرى ما هو مدلولها و دورها بعد إرجاع المسألة من المطلوب التشريعي إلى المطلوب التكويني، إذن لا بد من بحث مشكلة المقدمات المفوتة على مستوى المطلوب التكويني.

و ليعلم أن ما ذكره المحققون من الأصحاب، من الوجوه الخمسة و الصحيحة على منهجهم في البحث، هذه الوجوه لا تجدى نفعاً على صعيد المنهج الذي طرحناه، فإن التمسك بالواجب المعلق، و التمسك بالوجوب الفعلي المطلق من أول الأمر المتعلق بسد بعض حصص العدم، أو التمسك بدعوى كون الخطاب مقيّدا بطلوع الفجر، و لكن الإرادة و الملاك فعليان قبل الطلوع، و من أول الأمر، هذه الوجوه الثلاثة كلها، مرجعها إلى دعوى كون الظرف الاستقبالي قيد في الترتب، لا قيد في الاتصاف، و إن شوق المولى و حبه فعليّ من أول الأمر، و غير منوط بطلوع الفجر، بحيث لو أمكنه أن يجر الفلك، و يحقق الفجر الآن، لجره و حقق الفجر، لو كان اختياريا، فيكون «طلوع الفجر» قيّدا في الترتب لا في الاتصاف. و مع فعليّة الإرادة حينئذ تخرج المقدمات المفوتة عن كونها مقدمات مفوتة، بل تصبح مقدمات معاصرة للإرادة، لأن المقدمات المفوتة هي التي يكون ظرف الإتيان بها قبل ظرف الإرادة. و أما بناء على هذه الوجوه الثلاثة، تكون معاصرة للإرادة لا قبلها، و تكون الإرادة فعليّة قبل الطلوع، و غير مقيّدة به، و يكون «الفجر» قيّدا للمراد لا للإرادة، و قيد الترتب لا قيد الاتصاف.

و هذه النكتة، و هي معاصرة المقدمات المفوتة للإرادة، يمكن إجراؤها في المطلوبات التكوينية، و ذلك بأن يقال: إن المولى إذا تعلّق غرضه و حبه التكويني بأن يصوم هو عند الطلوع لا بعده، فحينئذ من الآن هذا الحب فعلي، بحيث أنه لو أمكنه أن يجر الفلك، و يحقق طلوع الفجر الآن لفعل.

و من الواضح أن «طلوع الفجر» قيد ترتب لا قيد اتصاف، إذن فيقوم هو بنفسه و يغتسل، لأن المقدمه معاصرة مع فعليّة الإرادة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٧

لكن هذه النكتة بهذه الصيغة، لا يمكن أن تكون حلا في المقام، و ذلك لوضوح أن المقدمات المفوتة موجودة في موارد لا يمكن دعوى أن القيد فيها قيد ترتب، بل يكون القيد فيها قيد اتصاف، فمثلا «طلوع الفجر»، لكون الفقيه فيه «احتماليا» من حيث الملاكات الشرعية، فإنه يبدى احتمال أن يكون «طلوع الفجر» قيّدا للترتب لا الاتصاف.

لكن الملاكات التي نعيشها و لسنا «باحتمالين» تجاهها، فإننا نرى بالوجدان أن القيود قيود اتصاف لا قيود ترتب، فالذي يعلم بأنه سوف يعطش و يشاقق إلى الماء، فإنه يحضره من الآن، فهل إن العطش المتأخر قيد ترتب، بحيث أنه لو أمكنه أن يعطش نفسه لعطش

نفسه؟. قطعاً، ليس هكذا، بل هو قيد اتصاف، إذن إخراج المقدمات المفوتة عن كونها مفوتة، وإرجاعها إلى مقدمات معاصرة لفعليته الإرادة من باب أن القيد للترتب، فهذا مجرد افتراض لا ينطبق على الواقع.

إذن فنحتاج إلى نكتة أخرى لتفسير لا بدئية المقدمات المفوتة في موارد المطلوبات التكوينية، فضلاً عن كل المطلوبات التشريعية، و ليس من باب أن يكون القيد قيد الاتصاف.

و كذلك الجواب الثاني من الأجوبة الستة لحل المشكلة، و هو: أن يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخر، و الوجوب فعلياً من حين الغروب، و مشروطاً بالطلوع على نحو الشرط المتأخر، فإن هذا أيضاً لا يحل المشكلة، بعد أن طرحت بهذه الصيغة، لأن مرجع ذلك إلى الشرط المتأخر، و قد قلنا في بحث الشرط المتأخر، عند ذكر الفرضية التي طرحناها لإمكان الشرط المتأخر. قلنا: إن الشرط المتأخر يكون سبباً في الاتصاف حينه لا قبله، و لكن حيث أن ما يحتاج إليه حينه، يكون قد مضى زمانه، و لهذا فإن المولى، من باب التحفظ، يجعل الوجوب سابقاً.

هذا الكلام لا معنى لأن يكون نكتة في المقام لحل المشكلة، لوضوح

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٨

أن جعل الوجوب سابقاً بهذا الاعتبار، هو بنفسه تحفظ تكويني من المولى على المقدمات المفوتة لغرضه التشريعي الذي لم يتحقق شرط الاتصاف به بعد.

بينما نحن الآن نتكلم في كيفية تحفظ المولى على المقدمات المفوتة لغرضه التكويني، لا أن العبد كيف يتحفظ و يتصدى، إذ إن المولى لأنه يعلم بأنه عند ما يصلى صلاة الليل، ليلة الأحد، سوف يحتاج إلى صوم نهار السبت السابق، من أجل ذلك فهو يتحفظ و يجعل وجوب صوم يوم السبت من أول الأمر، و قبل مجيء ليلة الأحد، و قبل أن يحدث الملاك و الشوق، إذ إنهما إنما يحدثان بحسب هذا الفرض، عند صلاة ليلة الأحد لا قبله، إذ قبله لا احتياج و لا شوق و لا ملاك، لكن لأن المولى يعلم بحدوثهما فيما بعد، لأجل ذلك يحكم بوجوب صوم يوم السبت من أول الأمر.

و هذا بنفسه تحفظ تكويني من قبل المولى على المقدمات المفوتة لغرضه التشريعي الذي لم يتحقق شرط الاتصاف به بعد.

إذن فهذا الجواب الثاني لا- يكون صحيحاً، و لا- يلامس روح الإشكال في المقدمات المفوتة، كما أن الجواب الأول و الثالث و الخامس، لم يكن واحداً منها صالحاً لحل المشكلة.

و أمّا الجواب السادس، القائل: بأنّ العقل يحكم على العبد بالتحفظ على الملاك الفعلي الاستقبالي للمولى، بالإتيان بالمقدمات المفوتة، ثلثاً يلزم من عدم ذلك تفويت غرض المولى، فإنّ هذا لجواب، لا يعالج المشكلة.

و ذلك لأننا قبل أن نفرض عبداً و عبودية و عقلاً- يحكم بوجوب الامتثال، فنحن نتكلم عن نفس المولى بما هو إنسان بينه و بين نفسه، بلا عقل يحكم عليه بوجوب الامتثال، فنقول:

إن هذا المولى نفسه لو صار في هذا الموقع، فهل كان يأتي بالمقدمات أو لا؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٢٩

و هنا لا- معنى لقولنا بأنه كان لا بد أن يأتي بها، و ذلك بقانون حكم العقل بوجوب الامتثال، لا معنى لقولنا ذلك لأنه لا امتثال و لا حكم لأحد في المقام، بحسب الفرض، و لأن إيجاب العقل لذلك، فرع أن يعقل اهتمام المولى نفسه بالمقدمات المفوتة لغرضه التكويني، قبل فعليته، كى يجب اهتمام المكلف بها إذا أحرز ذلك، و أمّا إذا لم يعقل اهتمام المولى بذلك، فلا- يحكم العقل بوجوب الامتثال.

و الخلاصة هي إنّه إذا كان المولى لا يهتم بالمقدمات المفوتة لغرضه التكويني إذن فلا يجب ذلك على العبد بطريق أولى، لأن العبد ليس أحرص من المولى على غرض المولى نفسه، فإذا لم يكن المولى حريصاً على مقدمات غرضه تكوينياً، فلا ملزم للعبد بها تشريعاً.



و إن فرض أن المولى كان يتحفظ على المقدمات المفوتة لغرضه التكويني، و كان يأتي بها، حينئذ، لا بد أن نفتش عن نكتة هذا التحفظ عند المولى الذي هو غير مسألة حكم العقل بوجوب الامتثال، لكي تكون تلك النكتة هي ملاك حكم المولى نفسه بوجوب المقدمات المفوتة و ملاك حكمه على العبد أيضا.

و قد أشرنا سابقا، أن ثلاثة من الأجوبة الخمسة التي قبلنا أن تدخل في منهج البحث، هذه الثلاثة مرجعها إلى شيء يمس النكتة، و إن القدر المشترك بينها، مرجعها إلى أن القيد المتأخر من قيود الترتب، لا الاتصاف.

و هذا معناه أن الاتصاف بالملاك فعلّي قبل القيد، و أن الإرادة فعلية قبل القيد، و حينئذ، يكون هذا علاجا لنكتة المشكلة، لأنه بذلك فرضت فعلية الإرادة من أول الأمر، فتكون هذه الإرادة الفعلية هي المحركة للمولى نحو حفظ المقدمات المفوتة.

لكن قلنا سابقا أن هذا الجواب لا يفي بتفسير الواقع، لأنه لا يمكن الالتزام بأن القيد المتأخر في جميع موارد المقدمات المفوتة، يكون قيد ترتب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٠

لا قيد اتصاف، و لا إشكال في أن المقدمات المفوتة لا بد من حفظها حتى لو كان القيد المتأخر قيد اتصاف لا قيد ترتب.

كما أن المسلك المنسوب إلى الشيخ الأعظم [٤٥] الأنصاري «قده» في باب الواجب المشروط، القائل بأن قيود الاتصاف كقيود الترتب، أي أنها كلها قيود في المراد لا قيود في الإرادة، هذا المسلك أيضا يمس روح المشكلة، إذ لو صحّ هذا المسلك، و صحّ أنّ قيود الاتصاف كقيود الترتب كلها قيود في المراد لا في الإرادة، حيث تكون حينئذ الإرادة فعلية قبل قيد الاتصاف. كما هي فعلية قبل قيد الترتب، و معه تكون هذه الإرادة هي المحركة نحو المقدمات المفوتة.

و لكن هذا المسلك تقدّم بطلانه بتوضيح أن قيود الاتصاف يختلف حالها في عالم الشوق و الإرادة، عن قيود الترتب، كما يختلف حالها عنها في عالم الملاك نفسه، فإن قيود الترتب قيود للمراد و لكن قيود الاتصاف قيود في نفس الإرادة كما برهنا على ذلك سابقا.

و كذلك المسلك المنسوب إلى المحقق العراقي [٤٦] في عالم الإرادة، من أن الطرف الاستقبالي الذي هو قيد للاتصاف هو قيد للإرادة لا للمراد، و لكنه قيد بلحاظه و تصوره، لا بوجوده الخارجي الواقعي، و الوجود اللحاظي فعلّي من أول الأمر حيث أن الإنسان بمجرد أن يتصور العطش يريد الماء، فإرادة الماء منوطه بالعطش، و العطش قيد للإرادة، لكن بوجوده اللحاظي التصوري لا الخارجي التصديقي.

و هذا المسلك، يعني أن الإرادة فعلية قبل وجود العطش خارجا، لأنها دائرة مدار تصور العطش، و أيضا يعني هذا المسلك أن هذه الإرادة الفعلية قبل وجود العطش، فاعليتها تامة من سائر الجهات إلّا من جهة ذلك القيد الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣١

أنيطت هذه الإرادة بلحاظه، إذن فإرادة شرب الماء موجودة الآن قبل العطش، لكنها منوطه بلحاظ العطش، و فاعليتها أيضا تامة لأن فاعليتها تامة، ففاعليتها من سائر الجهات تامة، إلّا من ناحية العطش فإنها لا تحرك نحو أن يعطش الإنسان نفسه، لأن هذا القصور من النتائج التكوينية لإناطة الإرادة بالعطش، فكلما أنيطت هذه الإرادة بلحاظ شيء لم تصبح الإرادة محرّكة نحو وجود ذلك الشيء الملحوظ، و لو كانت فعلية.

و هذا المسلك، لو صحّ، فهو أيضا يعالج النكتة، و يمس روح البحث، لأنه يقتضي أن تكون إرادة شرب الماء موجودة بالفعل قبل العطش، و فاعليتها أيضا تامة من غير ناحية التعطيش.

إذن فهذه الإرادة هي التي تحرك نحو المقدمات المفوتة، فلو علم الإنسان أنه سوف يبتلى بالعطش، و ليس لديه ماء، فهو حينئذ، من الآن ينبغي أن يدخر الماء و يحزره، و هذا الإدخار يكون بمحرّكة إرادة شرب الماء التي هي فعلية.

و لكن هذا المسلك غير تام أيضا، لما بيناه سابقا، من أن مجرد تصور العطش لا يحدث شوقا نحو شرب الماء، و إنما الذي يحدث شوقا نحو شرب الماء هو تحقق القيد، و هو العطش حقيقة و إحرازا.

إذن فهذه الأجوبة تمس روح المشكلة، لكن بعضها لا يفى بالجواب، و بعضها الآخر يفى لكن المبني فيها غير صحيح. و الذي يمس روح المشكلة، و يفى بالجواب الصحيح هو، ما تقدّم في بحث الواجب المطلق و المشروط، حيث قلنا هناك: إن الإرادة المشروطة تنحل إلى إرادتين، و بانحلالها إلى إرادتين تنحلّ هذه المشكلة.

و توضيح ذلك هو: إن الشخص الذي نفرض أنه سوف يبتلى بالعطش، و يكون وقتئذ عاجزا عن شرب الماء، تارة يفرض أن القدرة على المطلوب الاستقبالي في ذلك الظرف، هي من قيود الاتصاف، أي إنّها دخيلة في اتصاف بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٢

الفعل بكونه ذا مصلحة، بحيث أنه لا حاجة مع العجز، أي إنّ مع العجز لا يكون الفعل متصفا بكونه ذا مصلحة أصلا، و أخرى يفرض أن القدرة في ذلك الظرف ليست دخيلة في الاتصاف، و إنما الاتصاف تابع لتحقيق قيد العطش، فمتى تحقق قيد العطش اتصف شرب الماء بالمصلحة سواء أ كان هذا المكلف قادرا على أن يشرب الماء، أو لم يكن قادرا على أن يشرب الماء. فإن فرض أن القدرة في ظرف العطش دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة- و هو فرض غير مطابق للواقع بالنسبة إلى شخص هذا المثال، و إن كان قد يتفق مطابقته للواقع بالنسبة إلى فرض آخر من الفروض.

حينئذ إذا كانت دخيلة، فهذا الإنسان سوف لن يهتئى الماء من الآن، لأنه لا يفيد من الآن، أي إنّ لا يهتم في إعداد المقدمات المفوتة، لا في الفرض التكويني، و لا التشريعي.

غاية الأمر أنه سوف يعجز في المستقبل عن شرب الماء، و المفروض أنه عند العجز لا ملاك، و إنّ اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فرع أن يكون قادرا، و المفروض أنه ليس قادرا في ظرف العطش، إذن فمثله سوف لن يهتئى الماء قبل الوقت إذ لا يفوت عليه شيء بذلك.

و إن فرض أن القدرة غير دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، و أن تمام الدخيل في اتصاف الفعل في كونه ذا مصلحة، هو نفس قيد العطش، سواء أ كان قادرا أو عاجزا، و حينئذ يكون لهذا الإنسان إرادتان بحسب الحقيقة.

أ- إحداهما إرادة مشروطة: و هي إرادة شرب الماء، فإنها مشروطة بالعطش، و العطش قيد الاتصاف بالنسبة إليها، فهي ليست فعلية في حال عدم العطش، و إنما تكون فعلية عند العطش.

ب- و ثانيتهما إرادة مستتر: و راء تلك الإرادة المشروطة، بل و راء كل إرادة مشروطة، كما تقدّم و بيناه في بحث المطلق و المشروط، و هذه الإرادة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٣

المستتر متعلقة بالجامع، و هو أن لا يعطش عطشا لا ماء معه، و هذه الإرادة موجودة من أول الأمر. إذن فهذه الحصّة الخاصة من العطش يريد عدمها و يمكن أن نعبر عن هذه الإرادة بإرادة الجامع بين أن لا يعطش، أو أن يعطش و معه ماء يشربه، و هذا الجامع مطلوب له من أول الأمر، لأن مزاج الإنسان، أي إنسان، سواء أ كان مرتويا، أو لم يكن مرتويا، يتناسب مع هذا الجامع، و هو جامع أن لا يعطش، أو يعطش و لكن عطشا يكون معه ماء يشربه، و تناسب مزاجه مع هذا الجامع فعلى من أول الأمر، إذن فإرادة الجامع فعلية من أول الأمر.

نعم تناسب مزاجه مع شرب الماء بالخصوص، هو فرع العطش، إذ قبل العطش قد لا يكون مزاجه يتحمل شرب الماء، بل قد يكرهه بالفعل لشدة ارتوائه. فالتناسب بين مزاجه و بين الجامع فعلى من أول الأمر، فتكون إرادته للجامع فعلية من أول الأمر، و إذا كانت إرادته للجامع فعلية من أول الأمر، إذن فهذا المكلف من أول الأمر يريد أحد الأمرين: إما الجامع بين أن لا يعطش، أو أن يعطش و

يشرب الماء، وهذا المكلف يعلم أنه إذا لم يدخر الماء من الآن سوف يفقد هذا الجامع بكلا فرديه، لأنه سوف يوجد حرّ يعطشه، و سوف لن يكون عنده ماء، إذن فمن الطبيعي أن تكون إرادته الفعلية المطلقة المتعلقة بالجامع بين الأمرين، محركا له لأن يدخر الماء لئلا يفقد الجامع.

و بهذه الإرادة الفعلية المطلقة المتعلقة بالجامع، يتحرك المولى تكويننا نحو حفظ المقدمات المفوتة لشرب الماء قبل تحقق العطش - شرط الاتصاف - لأن عدم تحركه هذا، سوف يوقعه بما ينافر ذاته و يجتنبه دائما، إذ إنه بحكم الفطرة هو يحب ذاته، و ينطلق منها. و إذا اتضح الحال في الإرادة التكوينية، يتضح الحال أيضا في الإرادة التشريعية، فإن المكلف في الإرادة التشريعية، يصبح كأنه نفس المولى في الإرادة التكوينية، فيتحرك نحو المقدمات المفوتة، فإننا لو حررنا هذا الإنسان، و صيرناه مولى من شأنه أن يأمر و يطاع، و قد صار مطلوبه التكويني

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٤

مطلوبا تشريعيًا، و صار مطلوبه التشريعي شرب عبده للماء، لا شرب نفسه، فهنا أيضا يوجد إرادتان تشريعتان: إرادة لشرب الماء بالخصوص، و هي إرادة مشروطة، و إرادة للجامع، و هذه الإرادة هي التي تكون فعلية قبل وجود العطش «الشرط» و قبل تحقق قيد الاتصاف، و هذه الإرادة الفعلية، هي التي تحرك المولى نحو حفظ المقدمات المفوتة حفظا تشريعيًا، عن طريق جعل خطاب ينجز هذه المقدمات المفوتة، فتتنجز هذه المقدمات المفوتة على العبد بهذا الحفظ التشريعي لها من قبل المولى. و الحاصل إن هذا التحريك يختلف باختلاف المتحرك نحوه، ففي المطلوبات التكوينية، يتمثل التحريك بأن يدخر المولى نفسه الماء، و في المطلوبات التشريعية يتصدى المولى لحفظها بجعل خطاب، و يحفظ مطلوبه بنحو من الحفظ، و ذلك بأن يجعل وجوب الصوم ثابتا من حين الغروب، فيكون هذا حافظا تشريعيًا للمقدمات المفوتة، أو أن يجعل الوجوب من «طلوع الفجر»، و ينشئ خطابا آخر، فيكون أحد الخطابين، «صم» إذا «طلع الفجر»، و الآخر «اغتسل» إذا «طلع الفجر». فالخلاصة و النكتة في حل المشكلة هي: إنه يوجد إرادة فعلية متعلقة بالجامع، تكون هي المحركة لحفظ المقدمات المفوتة تكويننا و تشريعا، لأن روح النكتة هذه واحدة فيهما.

و حيث أنه انتهى الكلام إلى افتراض إرادتين في موارد الواجب المشروط: إرادة شرب الماء المشروطة «بالعطش»، و إرادة متعلقة بالجامع «أن لا يعطش عطشا لا ماء معه» حينئذ ينقدح تساؤل يتعلق بهاتين الإرادتين، بعد أن كانت إحدى هاتين الإرادتين، المتعلقة بشرب الماء مشروطا بالعطش إرادة تعيينية، و الأخرى المتعلقة بالجامع و هو «أن لا يعطش عطشا لا ماء معه» إرادة تخيرية.

و هذا التساؤل هو: هل إن هذه الإرادة المشروطة المتعلقة بشرب الماء عند العطش، هل هي تطور لنفس تلك الإرادة الثابتة من أول الأمر، بمعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٥

أنها هي عينها، غاية الأمر أنها انقلبت من التخيرية إلى التعيينية، أو إنهما إرادتان مستقلتان إحداهما عن الأخرى بنكتة تخصها؟. فمثلا في أول الأمر كانت إحداهما المتعلقة بالجامع، تخيرية، و بعد إن ابتلى المكلف بالعطش انحصرت إرادته في الفرد الثاني من الإرادة، فانقلب الشوق عنده من التخيري إلى التعيني، أ هكذا هي؟. أو إن هذه الإرادة التعيينية هي إرادة أخرى، و ليست هي الأولى، بل هي وراء الأولى، و الأولى ليست هي التي تنقلب إلى الثانية، بل وجد ملاك آخر للثانية؟ فإن وجدت منفصلة عن الأولى؟:

قد يقال في المقام: إن الإرادة الثانية المشروطة هي إرادة أخرى مستقلة عن الأولى و ليست من تطوراتها، بدعوى أن كلا من الإرادتين لها نكتة غير نكتة الأخرى، فليست إحداهما امتدادا للأخرى، فإن الإرادة المتعلقة بشرب الماء، و الحاصلة عند العطش، هي شوق نفساني يدركها كل إنسان عند ما يعطش حتى الحيوان، بينما تلك الأولى المتعلقة بالجامع، فهي شوق عقلاني مبني على التبصير و التأمل في حفظ الحياة، فإحداهما شوق بنكتة عقلانية، و الأخرى شوق بنكتة جسدية نفسية.

إلا أن هذا الكلام غير تام، بل كلتا الإرادتين بنكتة واحدة، وذلك أن ما هو محبوب و مطلوب الكائن الحي، على كل حال، إنما هو الارتواء، أو دفع ألم العطش، و هذا الارتواء له مقدمتان يوجد بوجودهما:

أ- المقدمة الأولى: هي أن يحصل الارتواء بسبب أنه لم يعطش.

ب- المقدمة الثانية: هي أن يحصل الارتواء، و ذلك بأن يعطش، لكن يحصل له الماء فيحصل الارتواء، إذن ففي المقام، مطلوب نفسى واحد، هو الارتواء، و فردا الجامع يعبران دائما عن مقدمتين صالحتين للتوصل إلى هذا الارتواء. إذن فالإرادة النفسية متعلقة بذى المقدمة، «الارتواء» و يترشح منها شوق يتعلق بما يتوقف عليه ذو المقدمة. «الارتواء»، و ما يتوقف عليه ذو المقدمة، إنما هو أحد فردى الجامع: إما أن لا يعطش، أو يعطش و يشرب الماء.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٦

إذن فالارتواء هو ملاك كلتا الإرادتين. الأولى و الثانية و هذا الملاك يتوقف تحققه على الجامع أولا، و على الفرد التعيينى ثانيا، و عليه فلا موجب لافتراض ملاكين و نكتتين.

و هذا الكلام سيال في سائر موارد الإرادة المشروطة.

و كضابطة لهذا نقول: إن المطلوب النفسى واحد دائما، و هذا المطلوب قبل أن يوجد قيد الانصاف يتوقف على الجامع، و بعد أن يوجد قيد الانصاف يتوقف على أحد فردى الجامع، ففي كل إرادة مشروطة إرادة مطلقة، و وراء كل إرادة مطلقة، يوجد شوق نفسى يترشح من كلتا الإرادتين، إذن فالإرادة الثانية هي تطوّر و امتداد للإرادة الأولى.

و قد يشكل على هذا فيقال: إنه لو كانت الإرادة الثانية هي عين الإرادة الأولى و امتدادا لها، إذن فلما ذا انقلبت هذه الإرادة من التخيرية إلى التعيينية، إذ إن تعذر أحد فردى المطلوب، لا يوجب تبدل المطلوب، و إن انحصر عمليا بالفرد، فلو كنا قد سلّمنا بأن الثانية من تطورات الأولى، فكيف نفسّر هذا الانقلاب؟

و هذا بخلاف ما إذا فرضناهما إرادتين بملاكين، فإنه لا بأس حينئذ بأن يبقى كل منهما واقفا على ملاكه، و إن انحصر أحدهما عمليا في الثانية.

و جواب هذا الاستشكال الذى يكون كضابط كلّى يتوقف على أن نعرف أنه متى يتحول الشوق من الجامع إذا تعذر أحد فرديه إلى الفرد الآخر، و متى لا يتحول؟

فنقول: إن الشوق المتعلق بالجامع إذا كان شوقا نفسيا أصليا، تكون نكته منحصرة في الجامع، فيبقى على حاله، و كون أحد فرديه متعذرا، لا يخرج عن كونه محبوبا بالأصالة، حتى لو تعذر كل أفرادها، فلا موجب لأن ينقلب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٧

و كما لو تعذر كل أفرادها، لا يزول هذا الشوق نهائيا، فإنه كذلك، لو تعذر بعض أفرادها، فإنه لا يتحوّل هذا الشوق من شوق للجامع إلى شوق للفرد.

و أما إذا كان الشوق المتعلق بالجامع شوقا غيريا ناشئا من توقف المحبوب النفسى على هذا الجامع، و ذلك كمن يشاقق فى أن يأتيه أحد ولديه لا شوقا نفسيا، بل لكى يأتيه بالدواء، فالمحسوب النفسى هو الإتيان بالدواء، و أمّا مجيء جامع أحد الولدين فهذا محبوب غيرى، باعتبار توقف تحصيل الدواء على مجيء أحد الولدين، و إذا كان شوقا غيريا، حينئذ، إذا تعذر أحد فردى الجامع، فلا محالة ينقلب هذا الشوق، و ينحسر عن الجامع، و يتعلق بالفرد، و يصبح شوقا تعيينيا متعلقا بالولد الذى يمكن أن يجيء، و ذلك، لأنّ هذا الشوق نكته المقدمية، إذ عند ما كان يمكن استدعاء كلا الولدين كانت المقدمة هي الجامع، و لكن عند ما تعذر استدعاء أحد الولدين، و لم يمكن استدعاء الولد الآخر، حينئذ تصبح المقدمة هي خصوص الآخر، لأنّ الشوق الغيرى دائما يتعلق بما يتوقف على إيجاده وجود ذى المقدمة، و بعد تعذر أحد فردى المقدمة تنحصر المقدمة في الفرد الآخر لا محالة، و يحصل الشوق نحو الفرد

الآخر.

و بتعبير آخر يقال: إنه يصح هذا الإشكال فيما إذا كان الجامع متعلقاً بالإرادة و الشوق النفسى، و أما إذا كان تعلق الإرادة و الشوق بالجامع تعلقاً غيرياً من أجل تحقيق المحبوب النفسى الأسمى الذى هو حفظ الذات، كما فى مثال إحضار الدواء بجامع الولدين، حينئذ هذا الشوق الغيرى المتعلق بالجامع، باعتباره توصلياً، فهو يتعلق بما هو فعلاً يوصل الإنسان إلى مطلوبه النفسى. و بهذا يفسر التحول، فالشوق الغيرى دائماً يتحول من التخيرية إلى التعينية إذا تعذر أحد فردى الجامع، و أما الشوق النفسى المتعلق بالجامع فإنه لا يتحول من التخيرية إلى التعينية.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٨

و حينئذ هذا الضابط، نطبقه فى المقام، حيث أننا عرفنا أن الشوق المتعلق بالجامع بين أن لا يعطش. أو يعطش و يشرب الماء، عرفنا أن هذا هو شوق غيرى، و ليس شوقاً نفسياً بل هو شوق ناشئ من مطلوبية الارتواء الذاتى، و الارتواء الذاتى كان يتوقف على أحد أمرين: أما أن لا يعطش، و إما إن يعطش و لكن يشرب الماء، و لكنه عطش قهراً و تعذر الجامع، فانحصر الارتواء بأن يشرب الماء، و بهذا الانحصار صار شرب الماء هو الفرد المقدمه، فيتحوّل هذا الشوق من الجامع إلى هذا الفرد، لأن الشوق الغيرى ملاكه المقدمية، و بهذا نعرف كيف أن كلا فردى الجامع تعلق بهما شوق واحد، و كيف أن هذا الشوق الواحد يتحول من التخيرية إلى التعينية. و حينئذ يمكن القول: إنه إذا فرض أن هذا الإنسان لم يعطش، و لكنه يعلم بأنه سوف يحدث له العطش لا محالة، و لا دافع لهذا العطش آنذاك، فمقتضى ما ذكرناه من تعلق الشوق الغيرى بالجامع هو أن يتحول هذا الشوق من الآن، و قبل أن يحدث العطش، يتحول من الجامع إلى الفرد، لأنه بعد علمه بأن العطش سيحدث، حينئذ يعلم بأن الارتواء يتوقف على أن يشرب الماء من حين حدوث العطش، و أمياً تحصيل الارتواء عن طريق الفرد الآخر للجامع و هو أن لا يعطش، فهو أمر غير ممكن، و إنما الممكن، هو تحصيل الارتواء بأن يشرب الماء.

إذن فهذا الانقلاب من الشوق التخيرية إلى الشوق التعينى الذى فسّرناه بعد وقوع العطش، يمكن فهمه و تفسيره قبل وقوع العطش، بناء على كون هذا الشوق شوقاً غيرياً، فإن ملاك انقلاب الشوق من التخيرية إلى التعينية هو انحصار المقدمية به، و انحصار المقدمية به كما يكون بعد العطش، يكون كذلك قبل العطش مع العلم بأنه سوف يقع العطش، إذن فالشوق الغيرى التعينى نحو شرب الماء موجود من أول الأمر.

و بهذا نهى الكلام فى تحقيق حلّ شبهة المقدمات المفوتة على الصعيدين التكوينى و التشريعى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٣٩

### التنبه الثانى:

من تنبيهات المقدمات المفوتة، هو: إنه بعد أن تبين وجوب المقدمات المفوتة، يجرى البحث فى التعلم حيث أنه يكون أحياناً من المقدمات المفوتة فيشمله البحث، لتحقيق حاله، و تفصيل الكلام فيه يقع فى صور:

١- الصورة الأولى: هو أن يفرض أن المكلف عالم بوجود تكليف فعلى تام كبرى و صغرى، و ثابت عليه الآن، من قبيل من يعلم بوجود الحج عليه فعلاً- لأنه مستطيع، لكنه لا يعرف شيئاً من أحكام الحج، أو يعلم بوجود صلاة الظهر، عليه و لا يعلم شيئاً من أحكامها، و فى هذه الصورة فروض ثلاثة:

أ- الفرض الأول: هو أن يكون أصل الإتيان بالواجب متوقفاً على التعلم، حيث لا يتمكّن المكلف أن يأتى بأصل الواجب إلّا مع التعلم، كمن لا يعرف قراءة الفاتحة و لا السورة، فلا يتصور فى حقّه أن يأتى بصلاة مجتمعة إلّا مع التعلم، ففى مثل ذلك يكون التعلم مقدمة يتوقف عليها أصل وجود الواجب.

ب- الفرض الثاني: هو أن يفرض أن ذات الواجب قد يصدر منه بلا- تعلم و لو صدفة، و ذلك كما لو كان الواجب مرددا بين أمور متعددة، كمن لا يعلم بأنه يجب عليه الإحرام من النقطة الفلانية، أو من النقطة الفلانية الأخرى، و هو قادر على أن يأتي بواحد من هذه الأمور، و صدفة قد يطابق مع الواجب، فيكون إحراز الواجب بالجمع بين أطراف الشبهة المحصورة، أو العلم الإجمالي متوقفا على التعلم، و في مثل ذلك، يكون التعلم مقدمة علمية لا وجودية، فلا تتصف بالوجوب الغيرى، و لكنها تكون منجزة لا محالة، باعتبار أن الواجب الأصلي منجز، و بمقتضى منجزته يحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية له، و تحصيل الموافقة القطعية له لا يكون إلّا بالتعلم، فيتنجز عليه التعلم تحصيلاً للموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٠

ج- الفرض الثالث: هو أن يكون التعلم غير متوقف عليه، لا أصل الواجب و لا إحرازه، كما لو كان الاحتياط ممكنا، من دون أن يتعلم و ذلك، بأن يحتاط فيصلى مرتين، و ثلاثه، و هكذا، إلى أن يحصل له الجزم بأنه أتى بالواجب الواقعي، في مثل ذلك لا يجب التعلم، لأنه لا يتوقف عليه هنا، لا أصل الواجب، و لا إحرازه.

و بعد البناء على أن الامتثال الإجمالي ليس في طول الامتثال التفصيلي، بل في عرضه، يكون المكلف مخيراً بين أن يتعلم فيمثل امتثالا تفصيليا، و بين أن لا يتعلم فيحتاط و يمثل امتثالا إجماليا، و كلاهما جائز له.

٢- الصورة الثانية: هي أن يفرض العلم بوجود تكليف و تحقق موضوع هذا التكليف أيضا، لكن لا فعلا، بل في المستقبل، فمثلا هذا المكلف فعلا- ليس بمستطيع، لكنه يعلم بأنه سوف يستطيع بعد سنه، و هو يعلم بوجوب الحج على المستطيع، في مثل ذلك أيضا تفرض فروض ثلاثة:

أ- الفرض الأول: هو أن يفرض أن إتيان المكلف للحج في ظرفه، يتوقف على أن يقرأ مناسك الحج قبل الاستطاعة، لعدم توفر المناسك، و عدم استطاعة التعلم بعد الاستطاعة، و من دون ذلك لا يمكنه أن يأتي بأصل الحج، فأصل الحج متوقف على التعلم، فيدخل التعلم في المقدمات المفوتة إذ يصبح حال التعلم هنا، حال غسل الجنابة للصائم قبل الفجر، إذن فيقال فيه ما يقال في المقدمات المفوتة.

ب- الفرض الثاني: هو أن يفرض أن المكلف بعد الاستطاعة لم يتمكن من التفقه بمناسك الحج، و لكن هنا ليس أصل الحج متوقفا على التعلم، و إنما المتوقف على التعلم هو إحراز الحج، كما لو كانت التلبية عند المكلف مرددة بين خمس صيغ، و لكن من باب الصدفة أمكنه أن يأتي بالتلبية الصحيحة، و لكن إحراز التلبية يتوقف على الجمع بين جميع احتمالاتها، فيكون إحراز صدور الحج الصحيح منه، موقوفا على التعلم، لا أصل صدور

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤١

الحج، و في مثل ذلك لا- يدخل هذا في بحث المقدمات المفوتة بالمعنى المتقدم لها، لوضوح أن المكلف لو لم يتعلم قبل الاستطاعة، و أهمل التعلم إلى حين الاستطاعة، لا يكون عاجزا عند الاستطاعة، بل هو قادر على الحج أيضا، غاية الأمر أنه غير قادر على الجمع بين المحتملات، أي الموافقة القطعية، و إن كان قادرا على أصل الحج.

و من الواضح أن المقدمات المفوتة التي تكلمنا عنها، إنما هي سنخ مقدمات بحيث لو لم يأت المكلف بها قبل ظرف الواجب، «ذو المقدمة» فإنه يصبح عاجزا عنها، أما هنا فهو غير عاجز، لأن خطاب الأمر بالحج سوف يتوجه إليه حين الاستطاعة، و حينئذ هل يكون هذا المكلف ملزما بالتعلم قبل الاستطاعة أم لا؟.

الجواب: إنه نعم يكون ملزما بالتعلم قبل الاستطاعة، و ذلك بعد ضم أمرين: أحدهما هو وجوب تحصيل الموافقة القطعية الذي يحكم به العقل، و الأمر الثاني، هو أن التفويت بالاختيار لا ينافي الاختيار، و بضم هذين الأمرين إلى بعضهما يقال: بأن هذا المكلف لو ترك التعلم قبل الاستطاعة ثم استطاع، فهو سوف يكون مضطرا إلى ترك الموافقة القطعية، و الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لعجزه فعلا عن

الجمع بين الطرفين، و لكن اضطراره إلى ترك الموافقة القطعية كان بسوء اختياره من أول الأمر، فهو من الامتناع بالاختيار، فلا يكون منافيا للاختيار، إذن فيحكم عليه بلزوم التعلّم لثلا يصدق عليه التفويت الاختياري للموافقة القطعية.

و هذا هو الفرق بين الفرض الثاني هنا، و الفرض الثاني في الصورة السابقة، لأن الفرض هناك لم يكن يحتاج إلى ضمّ قاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بخلافه هنا.

ج- الفرض الثالث: هو أن المكلف لو ترك التعلّم قبل الاستطاعة لم يفته شيء، إذ يمكنه أن يتعلم بعد الاستطاعة، أو أن يحتاط بعد الاستطاعة، و هذا، لا إشكال في عدم وجوب التعلّم بالنسبة إليه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٢

٣- الصورة الثالثة: هو أن يفرض أن المكلف يحتمل وجود تكليف فعلى بالنسبة إليه، كما لو فرض بأن هذا الشخص يعلم بأنه مستطيع، و لكن لا يدري أن المستطيع هل يجب عليه الحج أو لا يجب؟ فيكون شكّه في الكبرى، و هي أنه هل يجب عليه الحج أو لا يجب مع علمه بالصغرى، و هي علمه بأنه مستطيع.

و من الواضح أن هذا الاحتمال هو احتمال في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فيجب فيه التعلّم، لأن هذا الاحتمال منجز، و لا يمكن إجراء الأصول المؤمّنة عن وجوب الحج قبل الفحص، فيكون هذا الاحتمال بمثابة العلم بوجوب الحج، فإن اختار أن يفحص عن أصل الوجوب ليعلم هل هناك وجوب أم لا، فنعم الاختيار، و إن فرض أنه لم يختر الفحص عن أصل الوجوب، بل أراد أن يحتاط، إذن فيتعامل مع وجوب الحج المحتمل هنا كما يتعامل مع وجوب الحج المعلوم في الصورة السابقة، لأن احتمال وجوب الحج، لما كان احتمالا قبل الفحص، فحينئذ يكون احتمالا منجزا، فإذا أراد أن يحتاط من دون أن يفحص عن وجوب الحج و عدمه عليه، فلا بدّ له أن يتعلم ما هو الحج لكي يستطيع أن يحتاط في المقام.

٤- الصورة الرابعة: هو أن يفرض أن هذا الشخص يشك في وجود الصغرى بالنسبة إليه، و هي أنه لا- يدري بأنه مستطيع، أو غير مستطيع، سواء علم بوجوب الحج على المستطيع، أو لم يعلم بوجوب الحج عليه، و هذه شبهة موضوعية، فيجرى فيها استصحاب عدم كونه مستطيعا، و بهذا الاستصحاب يكون قد أمّن عدم وجوب الحج على المستطيع، و لا يجب عليه التعلّم حينئذ. لأن وجوب التعلّم إنما هو بلحاظ ابتلائه بهذا الحكم، و المفروض في المقام أنه ليس مبتلى بهذا الحكم بركة استصحاب عدم الاستطاعة.

٥- الصورة الخامسة: هي أن يفرض احتمال استطاعته فيما بعد، لا الشك في أنه مستطيع فعلا، حينئذ، هل احتمال استطاعته فيما بعد، هل ينجز

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٣

عليه تعلّم أحكام الحج، أو لا ينجز عليه ذلك؟. قد يتمسك في المقام أيضا بالاستصحاب الذي تمسك به في الصورة السابقة، و هو هنا استصحاب عدم الابتلاء الاستقبالي بالاستطاعة، و عدم تحقّق الاستطاعة بالنسبة إليه، إذ إن الاستصحاب كما يجرى بالنسبة إلى الأمور الماضية، يجرى أيضا بالنسبة إلى الأمور الاستقبالية، فيجرى في حقه استصحاب عدم الابتلاء فيما يأتي.

و قد استشكل في إجراء هذا الاستصحاب بعدة إشكالات:

١- الإشكال الأول: هو ما ذكره السيد الخوئي «قده» [٤٧] من أن كون المورد و الواقعة طرفا لعلم إجمالي دائما، فإن الإنسان، و إن كان لا- يعلم بأنه سوف يستطيع بالخصوص، لكن يعلم إجمالا بأنه سوف تحدث له بعض الوقائع، إمّا الاستطاعة، أو النصاب الزكوي، أو الفائدة في الخمس، أو وقوع شربه مع بعض النجاسات، و هكذا تقع له بعض الوقائع التي لها أحكام، و التي إذا لم يتعلمها الآن من باب استصحاب عدم ابتلائه بتمام هذه الأطراف، حينئذ سوف يبتلى بالمخالفة القطعية في جملة من تلك الأحكام.

فالواقعة و إن كانت بخصوصها مشكوكة الابتلاء بها، لكن العلم الإجمالي بالابتلاء في جملة منها، حينئذ يوجب تعارض الاستصحابات، و مع تعارضها يكون العلم الإجمالي منجزا.

و هذا الكلام غير صحيح لفرض انحلال العلم الإجمالي و ذلك لأمرين:

أ- الأمر الأول: هو أنه كثيرا ما يتفق أن يعرف الإنسان ما هي الوقائع القريبة الوقوع في حياته، بحسب مناسباته و أوضاعه و ظروفه، إذ قد يحدث أن يعلم الوقائع التي سوف تقع له في ضمن هذا النطاق، و إن كانت بقيّة الوقائع و في نطاقات أخرى بعيدة عن وضعه الحياتي، قد لا يحصل له حتى العلم الإجمالي بها، فمثلا العلم الإجمالي بأنه سوف يحصل له وقائع بالجملة في بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٤

المستقبل، هذا العلم الإجمالي الكبير سوف ينحل في كثير من الأحيان، بعلم إجمالي أو تفصيلي صغير، سوف يحصل له في دائرة أصغر و أضيق و ألصق بحياته و ظروفه و شئونه قد يساوي معلومه، معلوم العلم الإجمالي الكبير، و حينئذ، ينحل هذا العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، و يصبح ما كان خارجا عن هذه الدائرة الصغيرة شبهة بدوية.

ب- الأمر الثاني: هو أنه لو فرض وجود علم إجمالي كبير، و لم ينحل بعلم إجمالي صغير، و لم يوجد علم إجمالي صغير ليحلّه، مع هذا فقد لا تتعارض الأصول و الاستصحابات في الأطراف، و ذلك لأنه إنما يراد بالاستصحاب نفى و جوب التعلّم، فإذا كان يمكن أن يفرض أن بقيّة الأطراف غير مبتلاة بهذه المشكلة، حينئذ يكون التعلّم بالنسبة إليها ممكنا في ظرفها، إذ الوقائع التي يمكن تعلّم حكمها في ظرفها، لا أثر عملي لإجراء استصحاب العدم فيها، لأن المطلوب من استصحاب عدم الابتلاء بها إنما هو التأمين من ناحية عدم و جوب التعلّم فعلا، و الوقائع التي يتسع وقتها لتعلّمها في حينها، لا يجب تعلّمها فعلا على أي حال، سواء ابتلى بها أو لم يبتل بها. إذن فاستصحاب عدم الابتلاء، ليس جاريا في تمام الوقائع لكي تقع المعارضة بين الاستصحابات، و عليه فهذا العلم الإجمالي غير تام فلا يكون منجزا.

٢- الإشكال الثاني، هو ما أفاده المحقق النائيني «قده» [٤٨] من أن استصحاب عدم الابتلاء لا يجري في المقام، لأن الأثر الشرعي هنا مترتب على نفس الاحتمال، لا على المحتمل.

و توضيحه، هو: إننا باستصحاب عدم الابتلاء، نريد أن ننفي و جوب التعلّم، و جوب التعلّم ليس مترتبا على واقع الاستطاعة فيما يأتي، و إنما هو مترتب على الاحتمال، فإنّ و جوب التعلّم موضوعه الاحتمال و الشك، و ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٥

موضوعه واقع الاستطاعة، إذن باستصحاب عدم الاستطاعة، لا يمكن أن ننفي و جوب التعلّم، فإن و جوب التعلّم ليس موضوعه المشكوك و المحتمل، و إنما يجري الاستصحاب فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على المشكوك و المحتمل.

و هذا الكلام بظاهره غير تام، بل لا بدّ له من تأويل حتى يمكن المصير إليه.

و توضيحه هو: إننا تارة نصور أنّ الدليل قد قام على و جوب تعلّم ما لا يعلم، أو كل ما يحتمل ابتلاء المكلف به، حينئذ لا مانع من جريان استصحاب عدم الاستطاعة، لأن المانع من جريان استصحاب عدم الاستطاعة، إن كان موضوع دليل و جوب التعلّم هو الاحتمال و الشك و عدم العلم، و دليل الاستصحاب لا يقوم مقام العلم المأخوذ عدمه في موضوع دليل و جوب التعلّم، فهذا مبنى على عدم قيام الأصول التنزيلية مقام القطع الموضوعي، و الميرزا، يقول بقيام الاستصحاب و الإمارات مقام القطع الموضوعي، إذن فلما ذا لا يقوم الاستصحاب مقام العلم، ما دام أن دليل و جوب التعلّم أخذ في موضوعه عدم العلم و الابتلاء؟ إذن فبركة الاستصحاب نعلم بعدم الابتلاء، و بهذا نخرج موضوعا عن دليل و جوب التعلّم، بعد البناء على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

و أمّا إن كان الإشكال من ناحية أنّ الاستصحاب، إنما يقوم مقام القطع الموضوعي بعد جريانه في نفسه، و جريانه في نفسه فرع أن يكون المستصحب حكما شرعيا، أو موضوعا له حكم شرعي، فلا بدّ و أن يكون المستصحب المشكوك موضوعا للأثر الشرعي، مع أن الأثر الشرعي هنا- و هو و جوب التعلّم- ترتّب على نفس الشك، لا على المشكوك، و على المستصحب.

إن كان الإشكال من هذه الناحية، فجوابه بعد فرض تسليم المبنى هو:



إننا نريد أن نستصحب عدم الاستطاعة، والاستطاعة بالتالي هي موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٦

لحكم شرعي، وهو وجوب الحج، فاستصحاب عدم الاستطاعة هو استصحاب عدم موضوع الحكم الشرعي، و يكون من هذه الناحية تاما، ولا عيب في هذا الاستصحاب.

و بتعبير آخر يقال: إنه لو سلم أن دليل وجوب التعلّم أخذ في موضوعه نفس الشك والاحتمال، فبناء على مبنى المحقق الميرزا نفسه من جعل الطريقة للاستصحاب، وقيامه مقام القطع الموضوعي، بناء عليه، يكون استصحاب عدم الاستطاعة التي هي موضوع الحكم الشرعي بوجوب الحج الذي يجب تعلم أحكامه، قائما مقام العلم بعدمها، فيحكم على وجوب التعلّم. هذه مناقشة ظاهر كلام الميرزا النائيني «قده».

و هناك تقريب آخر لتوجيه كلام الميرزا «قده» و تحقيقه أن يقال: إن دليل وجوب التعلّم لو كان مفاده هو إنشاء وجوب التعلّم، على عنوان «ما لا يعلم» عدم الابتلاء به، فإنه يجب عليه أن يتعلم، حينئذ بالاستصحاب يقول أعلم بعدم الابتلاء به.

لكن ليس هكذا، فإن دليل وجوب التعلّم، وهو مثل قوله «هلاّ تعلّمت» يدل على أن كل مخالفة صادرة بسبب عدم التعلّم، فهي منجزة على المكلف، و يعاقب عليها، فإذا قال: «لم أكن أعلم، يقال له: لما ذا لم تتعلم» إذن مقتضى هذه المحاوراة بين المولى و بين المخالف هو: أن كل مخالفة نشأت من ترك التعلّم يعاقب عليها، و حينئذ، هذا المكلف المحتمل للاستطاعة فيما بعد، سوف يقع في المخالفة بسبب ترك التعلّم فعلا، لأن المفروض أنه لا يتمكن من التعلّم، و حينئذ، استصحاب عدم الاستطاعة و عدم الابتلاء لا ينفي وقوع هذه المخالفة في ذلك الحين، إلّا بنحو الملازمة العقلية. إذن فدليل الاستصحاب لا يرفع موضوع دليل وجوب التعلّم، لأن دليل الاستصحاب مفاده أنه سوف لن يستطيع، و هذا لازمه العقلي أنه سوف لن يقع في مخالفة ناشئة من ترك التعلّم، لأنه لا موضوع لوجوب الحج بالنسبة إليه، إذن فنفي

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٧

المخالفة الناشئة من ترك التعلّم يكون بالملازمة العقلية، و دليل وجوب التعلّم يقول: بأن كل مخالفة تنشأ من ترك التعلّم أعاقب عليها.

إذن فدليل الاستصحاب لا يصنع شيئا، و لا يرفع موضع دليل وجوب التعلّم، إذن فمقتضى إطلاق دليل وجوب التعلّم هو لزوم التعلّم من باب دفع الضرر المحتمل، لأن المكلف يحتمل بأنه سوف يستطيع الحج، و سوف يتلى بترك الحج الناشئ من ترك التعلّم، و هو ممّا أعلن المولى بأنه سيعاقب عليه كيفما اتفق، إذن فيجب عليه التعلّم دفعا لهذا الاحتمال، فالاستصحاب لا يكون مجديا بالنسبة إليه. و هذا بخلاف الصورة السابقة، و هي ما إذا كان يشك فعلا بالاستطاعة، فهو لا يحتمل أن تركه للحج ناشئ من ترك التعلّم، بل إنه حتى لو تعلّم أحكام الحج، فإنه سوف لن يحج باعتبار أنه يتعبد بترك الاستطاعة بواسطة الاستصحاب،

### ٣- التنبيه الثالث:

و هو فيما إذا دار أمر الشرط، بعد العلم بشرطيته، بين أن يكون قيذا لمدلول المادة، أي: الواجب بنحو يجب تحصيله، فيكون الواجب واجبا منجزا، و يكون القيد من المقدمات الوجودية الواجبة التحصيل، و بين أن يكون قيذا لمدلول الهيئة، أي: شرطا للوجوب، بحيث لا موجب للإلزام بتحصيله، فما هو مقتضى إطلاق الدليل؟. و في هذا العنوان توجد حالتان:

الحالة الأولى: هي أن يفرض أن الدليل الذي دلّ على الشرطية الإجمالية كان منفصلا عن الخطاب الأول.

الحالة الثانية: هي أن يفرض أن الدليل الذي دلّ على الشرطية الإجمالية كان متصلا بالخطاب الأول المشتمل على الهيئة و المادة، فالكلام يقع في هاتين الحالتين:

أما الحالة الأولى: وهي أن يفرض أن دليل الشرطية كان منفصلا عن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٨

خطاب «صلّ، و تصدّق» بحيث انعقد لخطاب «صلّ و تصدّق»، إطلاق في طرف الهيئة، وإطلاق في طرف المادة، و لم يقترن بالمقيد من كلا-الجانبين، و من بعد أن أصبح كل من إطلاق المادة و الهيئة فعليًا، علم من الخارج وجود شرط يكون دائرا بين رجوعه إلى المادة حيث يكون قيدها بنحو يجب تحصيله، أو أنه قيد للوجوب بنحو لا موجب للالتزام به.

و هنا قد يقال بالتعارض بين الإطالقين، لأن إطلاق الهيئة يقتضى كون الوجوب غير مشروط بالقيام، و إطلاق المادة يقتضى كون الواجب غير مشروط بالقيام، و أحد الشرطين ساقط يقينا للعلم الإجمالي بشرطية القيام بالجملة، فيتعارض الإطالقان و يتساقطا، و لا محيص عن الرجوع إلى الأصول العملية.

و من هنا بذلت عنايات لترجيح أحد الإطالقين على الآخر، بحيث لا تصل النوبة إلى التعارض، و من ثم التساقط بينهما، و كانت ثمرة هذه العنايات هي ترجيح إطلاق الهيئة على المادة، و قد تمثلت هذه المرجحات في ثلاث تقريبات:

التقريب الأول: هو أن إطلاق الهيئة شمولي، بينما إطلاق المادة بدلي، و الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي، فيقدم عليه في مقام التعارض.

أما الصغرى، و هي أن إطلاق الهيئة شمولي و إطلاق المادة بدلي، باعتبار أن إطلاق الهيئة يقتضى توسيع الوجوب و شموله للحالات المختلفة في عرض واحد «قمت أم جلست» و أما إطلاق المادة فهو بدلي، لأن مدلول المادة هو صرف الوجود «صرف وجود الصدقة» فلو كان إطلاق الصدقة مطلقا من حيث القيام فليس معنى هذا، أن هناك صدقتان واجبتان، واحدة حال القيام، و أخرى حال الجلوس، بل معناه أن صدقة «ما» واجبة سواء أتيت بها واقفا أو جالسا.

و أما الكبرى، و هي أن الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٩

فيقدم عليه بملاك الأقوائية، فقد اعترض عليه المحقق [٤٩] الخراساني «قده» بأنه لا موجب لأقوائية الإطلاق الشمولي على البدلي لأنهما معا كانا بمقدمات الحكمة و بالإطلاق الحكمي، و ما دام هكذا لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

نعم لو كان أحدهما بالعموم الأداتي «ككل و جميع»، و الآخر، بالإطلاق الحكمي لصحّ تقديم العموم الأداتي على الحكمي بدعوى الأقوائية كما لو قال، «لا تكرم أي فاسق و أكرم عالما»، حينئذ إطلاق «أكرم عالما» إطلاق بدلي حكمي و إطلاق «لا تكرم أي فاسق» إطلاق شمولي أداتي، فهنا يقدم الشمولي على البدلي، لكن ليس لأن هذا شمولي و هذا بدلي، بل لأن هذا أداتي و ذاك حكمي، و لهذا لو فرض أن الإطلاق البدلي كان أداتيا و الشمولي كان حكما لانقلب المطلب، و تقدم البدلي على الشمولي، كما لو قال «أكرم أي عالم شت» ثم قال «لا تكرم الفاسق»، فالأول إطلاق بدلي أداتي، و الثاني شموليا حكما، فهنا يقدم الإطلاق البدلي على الشمولي، لأنه أداتي، إذن فمتى ما كان كل من الشمولي و البدلي مستفاد من مقدمات الحكمة فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

و قد ذكرنا في بحث «التعادل و التراجيح» أن الشمولية و البدلية ليست مدلوله لمقدمات الحكمة، و إنما مفاد مقدمات الحكمة شيء واحد في موارد المطلقات الشمولية و البدلية، و إنما الشمولية و البدلية تكون بالقرينة العقلية الأخرى لا بمقدمات الحكمة.

و مجمل القول في ذلك، هو أن تمام وظيفة مقدمات الحكمة هو إثبات أن تمام مدلول الكلمة هو تمام ما هو في الواقع، أي أصالة التطابق بين مدلول الكلام و بين تمام المرام، و هذا المطلب لا فرق فيه بين مدلول الهيئة و مدلول المادة، فإن ما يثبت بمقدمات الحكمة في جانب الهيئة هو أن مدلول الهيئة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٠

«ذات الوجوب» لا-وجوب على تقدير أن هذا تمام المرام، فيثبت أن تمام المنشأ إنما هو ذات الوجوب، إذن فكما أن مدلول الهيئة

ذات الوجوب، كذلك يكون المنشأ هو ذات الوجوب.

و في طرف المادة أيضا يثبت، أن متعلق الوجوب، هو ذات الفعل «الصدق» بلا زيادة كما أن مدلول الكلمة هو «ذات الصدقة» بلا زيادة.

ثم إن ما ثبت أنه تمام المرام، هل هو انحلالى تكثرى، أو أنه ليس انحلاليا و تكثرىا؟.

وقد ذكرنا ضابطه الانحلالى و التكثرى فى مبحث اقتضاء الأمر للمرة أو التكرار، و قلنا هناك، إن إطلاق الحكم بلحاظ موضوعه، دائما يكون انحلاليا، و إطلاق الحكم بلحاظ متعلقه الأصل فيه عدم الانحلالية، و هذا أصل تابع لنكتة أخرى غير مربوطة بمقدمات الحكمة، و حيث أنه يوجد فى موارد الإطلاق الشمولى دالان، دال على أصل الإطلاق و هو مقدمات الحكمة، و دال على الشمولية و هو الأصل الذى بيناه فيما سبق و الذى يقضى بأن إطلاق الوجوب بلحاظ موضوعه و هو المكلف، انحلالى، كما أن للإطلاق البدلى للمادة دالان، أحدهما دال على أصل الإطلاق، و دال على البدلية، و الدال على أصل الإطلاق هو مقدمات الحكمة، و الدال على البدلية هو تلك القرينة.

و التعارض بحسب الحقيقة ليس بين الدال على البدلية هنا، و الدال على الشمولية هناك، بل بين الدال على الإطلاق هنا، و الدال على الإطلاق هناك، إذن فلا موجب لتقديم إطلاق الهيئة بهذا التقريب.

التقريب الثانى: لتقديم إطلاق الهيئة هو أن يقال: إن الأمر فى المقام يدور بين تقييدين: بين تقييد الهيئة و بين تقييد المادة، إلا أن تقييد الهيئة أشدّ محذورا من محذور تقييد المادة، و ذلك لأننا إذا قيدنا المادة، فحينئذ يبقى إطلاق الهيئة على حاله، و لا موجب لبطلانه، و حينئذ يجب التصديق المقيّد

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥١

بالقيام على الإطلاق، و لا بأس بذلك. و أما إذا قيدنا إطلاق الهيئة فسوف يبطل بذلك إطلاق المادة، إذ يستحيل أن يكون الوجوب متفرعا على القيام، و هو معنى تقييد الهيئة، و يكون متعلقه و هو «الصدق» و لو قبل القيام، إذن فتقييد إطلاق الهيئة، يوجب إسقاط إطلاق المادة أيضا، فيكون بهذا مشتملا على محذورين: محذور تقييد الهيئة، و محذور إسقاط إطلاق المادة، بينما تقييد إطلاق المادة لا يلزم منه إلا محذور واحد، و هو تقييد نفسها مع التحفظ على إطلاق الهيئة، و كلما دار الأمر بين محذور أو محذورين، كان مقتضى الجمع العرفى هو رفع اليد عن المحذورين، و الالتزام بالمحذور الواحد، لأنه أخفّ مؤنة.

و بعبارة أخرى: إن الأمر يدور بين مخالفتين، أو مخالفة واحدة، لأن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، و إلا فمع بقاء الإطلاق للمادة، يصدق الواجب - «الصدق» مطلقا، من دون الوجوب، بينما لا يترتب هذا لو قيدنا المادة و أطلقنا الهيئة، و بما أن هذا التقييد يلزم منه مخالفة واحدة، فالعرف يرجح اختيار مخالفة واحدة دون المخالفتين.

و هذا الكلام غير صحيح، و ذلك لأنّ تقييد إطلاق الهيئة، و إن كان يوجب سقوط إطلاق المادة، و لكنه يوجب سقوط إطلاقها تخصّصا لا تخصيضا، و المحذور إنما هو فى التخصيص لا التخصّص.

و توضيحه، هو أن إطلاق المادة يقيد بمقيّد لئى عقلى دائما، فهو مقيّد بثبوت مدلول الهيئة و هو الوجوب، فإن العقل يحكم باستحالة إطلاق الواجب فى حاله فقد قيود الوجوب، و هذه الاستحالة مقيّد لئى عقلى متصل بخطاب تصدّق، فالمقيّد العقلى اللبى يقول بأن «الصدق» مقيّد بكل قيد كان الوجوب مقيدا به، و هذا التقييد الإجمالى ثبت ببرهان عقلى كالمتمصل بالنسبة إلى الخطاب، و حينئذ إذا قيدنا إطلاق الهيئة بالقيام، حينئذ، بهذا نكون قد حقّقنا صغرى للقيد المأخوذ فى المادة، لأن المادة هى مقيّد إجمالا بكل قيد يؤخذ فى الهيئة، فإذا ثبت أن القيام مأخوذ فى الهيئة يثبت كونه مصداقا للقيد العقلى

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٢

المبرهن على أخذه فى المادة ببرهان كالقرينة المتصلة، فحينئذ لا يكون تقييد الهيئة تصرفا فى إطلاق المادة، بل يكون تخصّصا

بالنسبة إلى إطلاق المادة، لأن إطلاق المادة هو من أول الأمر ساقط عن كل ما هو قيد للهيئة ببرهان عقلي كالمتمصل، فإذا تقيدت الهيئة ثبت بذلك أن هذا مصداق من مصاديق ذلك العنوان الذي تبرهن تقييد المادة به، وهذا معنى أن تقييد الهيئة يكون بالنسبة إلى إطلاق المادة تخصّصا لا تخصيصا و تقييدا زائدا، و الخروج التخصّصي ليس محذورا زائدا، وإنما الزائد هو الخروج التخصّصي.

و بعبارة أوجز يقال: بأنّ تقييد المادة بعد تقييد الهيئة ليس مخالفه، لأنه تقييد و ليس بتقييد، تخصّص و ليس بتخصّص، لأن إطلاق مادة كل أمر مقيّده لبا بكل قيود الوجوب، فإذا قيد الوجوب في مورد، فقد تحقّق صغرى ذلك المقيّد اللبى الكلى، و لا يكون تقييدا جديدا في المادة، إذن فهذا التقريب غير مقرّب.

التقريب الثالث: هو أن التعارض بين إطلاق الهيئة و إطلاق المادة فرع العلم الإجمالى بأحد التقيدين: تقييد إطلاق المادة أو تقييد إطلاق الهيئة، مع أنّ هذا العلم الإجمالى بالتقييد منحل إلى العلم التفصيلي بالتقييد في جانب المادة، و من ثمّ الشك البدوى بالتقييد في جانب المادة، و ذلك، لأنّ التقييد إن كان منصبا على المادة، إذن فالواجب مقيّد، و إن كان منصبا على الهيئة فهو يسرى إلى المادة لا محالة، لأن الواجب يتقيّد بكل قيد تقيّد به الوجوب، إذن ففى جميع الأحوال، المادة معلومة التقييد إمّا ابتداء أو سراية.

و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى بالتقييد فى أحدهما، و العلم التفصيلي فى جانب المادة، و الشك البدوى بالتقييد فى جانب الهيئة، فيتمسك بالإطلاق فى جانب الهيئة بلا معارض.

و بتعبير آخر يقال: إن التعارض بين الإطالقين، فرع العلم الإجمالى برجوع القيد إلى أحدهما، مع أنّ هذا العلم الإجمالى منحل إلى العلم التفصيلي بتقييد المادة، و عدم شمولها للحصّة الفارقة للقيد - أى: الصدقة قبل

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٣

القيام - على كل تقدير، إمّا تخصيصا أو تخصّصا، أى: إمّا لعدم الوجوب، أو لعدم كونه الواجب، مع الشك فى تقييد الهيئة، فيتمسك فيها بالإطلاق بلا معارض.

و المقصود بهذا الكلام، إجراؤه فيما إذا كان احتمال قيديه هذا القيد للمادة على وزان احتمال قيديته للهيئة، لا فى بعض الموارد دون جميعها، و لا على نهجين مختلفين، و لذلك فهذا التقريب غير تام.

و توضيحه: إنّ القيد المحتمل أخذه فى الوجوب يتصوّر على نحوين:

أ- النحو الأول: هو أن يكون قييدا للوجوب، بمعنى أنه لا وجوب قبله، من قبيل أخذ «الاستطاعة» قييدا فى «وجوب الحج»، بمعنى أنه وجوب قبل الاستطاعة، و لكن دون أن يكون وجوب الحج منوطا بالاستطاعة بقاء، بل لو أنّ المكلف فقدت «استطاعته» فوجوب الحج يبقى فى حقه، فقيدية الاستطاعة بمعنى أنه لا وجوب قبله.

ب- النحو الثانى: هو أن يكون قييدا للوجوب، بمعنى كونه ظرفا للوجوب حدوثا و بقاء.

و كل من هذين القيدين يقابله قيد الواجب بالنحو الموازى له أيضا، فإنّ كون شىء قيد للواجب، تارة يكون بمعنى أن الواجب لا يقع قبله، و تارة أخرى بمعنى أن القيد يؤخذ ظرفا للواجب، بحيث أنه لا بدّ من إيقاع الواجب حينه.

و حينئذ يقال: إن هذا البيان، إنما يتم فيما إذا كان القيد المحتمل فى طرف الوجوب، و فى طرف الواجب على نهج واحد، كما لو كان القيد المحتمل فى الوجوب بمعنى أنه لا وجوب قبله، و القيد المحتمل فى الواجب بمعنى أنه لا يجوز إيقاع الواجب قبله، بل لا بدّ من إيقاعه بعده.

فى مثل ذلك يتم هذا البيان، حيث يقال: بأنّ تقييد الواجب بأن لا يقع قبله، هذا معلوم تفصيلا على أىّ حال، لأنّ هذا القيد، إمّا للواجب استقلالا،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٤

و معناه أن لا يقع قبله، و إمّا للوجوب، و هذا يستلزم لا محالة أن لا يقع الواجب قبله، لأنه لا معنى لوقوع الواجب قبل الوجوب، إذن

فقيديّة الواجب معلومة بالتفصيل، و أمّا قيديّة الوجوب فمشكوكه بدوا، فتجرى أصالة الإطلاق بلا معارض.

و بتعبير موجز يقال: إنه تارة يعلم إجمالاً- بتقييد المادة، أو الهيئة على وزان واحد، بأن يعلم إجمالاً إن حدوث القيام شرط إما في وجوب الصدقة، أو في الصدقة الواجبة، أو يعلم أنّ القيام ظرف للوجوب أو الواجب، و في مثل ذلك يتم هذا التقريب المتقدم، للانحلال و التمسك بإطلاق الهيئة، لأنّ القيدتين من سنخ واحد و نهج واحد. و أمّا إذا اختلفت القيدتان، بأن يكون قيد «القيام» المرّد بأن يكون قيدها للوجوب أو قيدها للواجب، فعلى فرض قيديته للوجوب، يكون معنى القيديّة هو المعنى الأول. يعنى أنه لا وجوب قبله، و لكن الوجوب بقاء ليس منوطاً ببقاء القيام، بل هو منوط بحدوث القيام. و أمّا قيديته للواجب بأن يكون بمعنى أخذه ظرفاً «للصدقة»، فلا بدّ و أن تقع الصدقة في ظرف القيام، حينئذ، إذا فرض أن الأمر كان دائراً بين هذين النحويين، فهنا تقيّد الواجب ليس معلوماً على كل حال، لأن هذا النحو من تقيّد الواجب بأخذ القيام ظرفاً «للصدقة»، ليس ممّا يستلزمه ذلك النحو من تقييد الوجوب بأخذ الوجوب منوطاً بحدوث القيام، لأنّ مجرد أخذ الوجوب مقيداً بحدوث القيام، لا يستلزم إلّا كون «الصدقة» بعد حدوث القيام، و أمّا كون «الصدقة» في ظرف القيام، فهذا ممّا لا يستلزمه تقييد الوجوب، فكون تقيّد الواجب واقعا في ظرف القيام، لا يكون معلوماً تفصيلاً على كل تقدير، لينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، إذ انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي فرع أن يكون التقيّد و دخل القيد المرّد بين كونه قيدها في الواجب أو في الوجوب، أن يكون دخله على نهج واحد سواء أ كان قيدها للواجب أو للوجوب.

و بعبارة أخرى، يقال: بأنه إذا كان يعلم إجمالاً بكون القيام قيدها لمُدلول

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٥

الهيئة بنحو الظرفية، أو لمُدلول المادة لكن بحدوثه، فهنا أيضاً يتم تقريب الانحلال، و ذلك للعلم تفصيلاً بتقييد المادة بأصل حدوث القيام، حيث لا واجب قبله، و يشك في تقييد كل من الهيئة أو المادة بالقيام بنحو الظرفية، فيتمسك بالإطلاق لنفي أصل تقييد الهيئة، و تقييد المادة، بنحو الظرفية بلا معارض، و في هذه الصورة يتم هذا التقريب للانحلال.

و هذا بخلاف ما إذا كان على النحو الآخر الذي أشرنا إليه.

و هذا بخلاف الوجه الأول في تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، كما كانت دعوى أن الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي، فإن ذلك الوجه لو تمّ، فإنه لا يفرّق فيه بين أن يكون القيد المحتمل دخله في الواجب يحتمل دخله على نهج واحد، أو أنه يحتمل دخله في الوجوب على نهج، و في الواجب على نهج آخر، إذ لو تمّ هذا، لتّم تقديم أحد المتعارضين على أضعفهما دون أن يفرّق فيه بين وحدة نهج التقييد، و تعدّد نهج التقييد، لأنه على كل حال الإطلاق في الهيئة شمولي، و في المادة بدلي، مهما كان نحو هذا التقييد.

و هذا وجه يفرّق فيه بين التقريب الأول و هذا التقريب.

و يشكل على هذا التقريب بإشكالين:

١- الإشكال الأول: هو أن تقييد الواجب المعلوم تفصيلاً غير التقييد المشكوك فيه الذي هو طرف العلم الإجمالي، فلا ينحل العلم الإجمالي بأحد التقييدين إلى العلم التفصيلي بتقييد الواجب.

و توضيحه، أن الواجب له نحوان من التقييد، و في مقابل كل من التقييدين إطلاق.

أ- النحو الأول: من التقييد و الإطلاق، هو أنّ الواجب يصح وقوعه امتثالاً قبل القيام، أو أنه لا يصح وقوعه امتثالاً قبل القيام؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٦

مقتضى الإطلاق في قوله «تصدّق» أنه يصح وقوع «الصدقة» امتثالاً- و مجزياً قبل القيام، و في مقابله التقييد، و هو أن «الصدقة» قبل القيام لا تجزى.

ب- النحو الثاني: من الإطلاق و التقييد في الواجب، هو أنه هل لا- بدّ من إيقاع القيام و إيجاده، أو أنه ليس لا- بدّ من إيقاعه و

إيجاده؟.

هنا أيضا، مقتضى إطلاق «تصدق»، هو أن القيام ليس دخيلا في مطلوب المولى، فلا يلزم إيجاده، و في مقابل هذا الإطلاق التقييد، بمعنى أنه يجب الصدقة التي يكون معها القيام، من قبيل، وجوب الصلاة عن وضوء، و هذا التقييد معناه الإلزام بالقيد. و في المقام ما هو معلوم بالتفصيل على كل حال في طرف الصدقة الواجبة، إنما هو التقييد بالنحو الأول، يعنى إننا نعلم بأن «الصدقة» قبل القيام لا تكون مجزية، لأن القيام، إن كان شرطا في الواجب و مقدمه وجوديه، فمن الواضح أن «الصدقة» قبل القيام، من قبيل «الصلاة قبل الوضوء» فلا تقع مجزية، و إن كان القيام مقدمه للوجوب و قيدا فيه، فمن الواضح أيضا، أن «الصدقة» قبل القيام، من قبيل «صلاة الظهر قبل الزوال» فلا يكون أيضا مجزيا.

إذن فعلى كل حال، يعلم أن «الصدقة» غير مجزية قبل القيام، و هذا معناه، العلم التفصيلي بتقييد الواجب بهذا النحو من التقييد. و أمّا التقييد بالمعنى الثانى، أى: كون المولى ملزما بالمقيّد بحيث لا بدّ من إيجاد القيد، كما هو الحال فى «الوضوء» بالنسبة إلى «الصلاة»، فيكون مقدمه وجوديه بحيث لا بدّ من إيجاد المقيّد بقيد.

و هذا المعنى من التقييد غير معلوم فى المقام تفصيلا، لأن القيد، إن كان مقدمه وجوديه فيجب تحصيله، لكن إذا كان قيدا للوجوب فهو مقدمه وجوبيه، فلا يجب تحصيله، فالتقييد بالمعنى الذى يستدعى وجوب تحصيل

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٧

القيد، هذا ليس معلوما تفصيلا، فلا ينحل العلم الإجمالى بالتقييد فى أحدهما بالعلم التفصيلي، لأن ما هو المعلوم تفصيلا، إنما هو تقييد المادة، بمعنى عدم وقوع «الصدقة» امتثالا قبل «القيام»، و أمّا تقييدها بمعنى لا بدّيه إيقاع «القيام»، فهذا التقييد غير معلوم فى المقام، فيبقى العلم الإجمالى على حاله، و يستقطب التعارض بين الأمرين. و هذا الإشكال فى غير محله.

و التحقيق فى دفعه أن يقال: إنّه لا يوجد فى المقام تقييدان للواجب كما تقدّم، فإن الواجب ليس لتقييده إلّا معنى واحد، و هو أخذ التقييد تحت الطلب، فإن الواجب أخذ متعلقا للوجوب، و تقييده إنما هو بمعنى تخصيصه فى مقام تعلق الوجوب به، و أخذ التقييد فيه تحت الطلب، و ليس معنى تقييد الواجب هو عدم وقوعه امتثالا، قبل القيام، أو لا بدّيه إيقاع القيد، و إنما هذه أحكاما للتقييد، لا نفس التقييد، إذن معنى تقييد الواجب هو أخذ الحصّة الخاصّة التى تنحل إلى مقيّد و تقيّد، و ليس فى مقابل هذا التقييد إلّا إطلاق واحد أيضا، ثم إن هذا التقييد له أثران: أحد الأثرين تنجيزى، و الأثر الآخر تعليقى، فالأثر التنجيزى لتقييد الواجب، هو: إنّ الأثر لا يقع قبل القيد، فلو قيّدت «الصدقة» بالقيام، فلا تكون الحصّة الواقعة قبل القيام امتثالا للواجب و هذا أثر تنجيزى لتقييد الواجب، يترتب عليه، و لا ينفك عنه، فلا يحتاج فى ترتبه عليه إلى ضميمه، و الأثر الثانى: أثر تعليقى يحتاج إلى ضم ضميمه، و هذا الأثر التعليقى هو الإلزام بالقيد، و يكون هذا فيما إذا لم يكن الوجوب أيضا مقيدا بنفس القيد، فإن تقييد الواجب بالقيام، يستوجب الإلزام بالقيد فيما إذا لم يكن القيد فى نفس الوقت قيدا للوجوب أيضا، و إلّا لو كان قيدا للوجوب أيضا، فلا يعقل الإلزام به، لأننا قلنا فيما سبق: إنّ المقدمه الوجوبية لا يعقل الالتزام بها من قبل ذبيها. إذن، فهذا الأثر و هو الإلزام بالقيد، يترتب على تقييد الواجب مشروطا بأن لا يكون القيد قد أخذ إضافة إلى الواجب فى الوجوب أيضا، و إلّا لو كان قد أخذ فى الوجوب أيضا فإنه لا يلزم تحصيله.

و حينئذ نقول: إن هذا التقييد الذى له معنى واحد، معلوم تفصيلا فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٨

المقام، لأن «القيام» لا بدّ من أن يكون مأخوذا قيدا فى الواجب، سواء أ كان القيد ابتداء منصبا على الواجب، أو بالسرايه من الوجوب، كما هو واضح، إذن فلا يعقل إطلاق الواجب لحال ما قبل الوجوب، و حيث لا يعقل، فحينئذ نقول: إنّ «القيام»، إن كان مأخوذا فى الواجب ابتداء، فقد ثبت المطلوب، و هو تقييد الواجب، و إن كان مأخوذا فى الوجوب، فهو أيضا يكون مأخوذا فى الواجب، إذ لا يعقل إطلاق الواجب لما قبل الوجوب، إذن فتقييد الواجب معلوم على كل حال، و ليس له معنى آخر، حتى يقال: إن أحدهما معلوم،

و الآخر غير معلوم، ثم إن هذا التقييد المعلوم على كل حال له أثران:

أ- الأثر الأول: تنجيزي، و هو عدم صحة وقوع «الصدقة» امتثالا قبل «القيام»، لأنه أثر تنجيزي، و ما دام أنه قد ثبت تقييد الواجب، إذن فيثبت أثره لا محالة.

ب- الأثر الثاني: لتقييد الواجب، هو الإلزام بالقيود، و هذا الإلزام أثر تعلقي يترتب على تقييد الواجب، بشرط أن لا يكون القيد قيودا للوجوب أيضا، إذ لو كان قيودا للوجوب أيضا، لاستحال الإلزام بتحصيله، إذن فالأثر الثاني يتوقف على أمرين: أولهما، أن يكون القيد قيودا للوجوب، و ثانيهما، أن لا يكون قيودا للوجوب، و كلا الأمرين ثابت.

أما الأمر الأول في كونه قيودا للوجوب، فقد فرغنا عنه، و علم تفصيلا أن الواجب مقيد على كل تقدير، سواء رجع القيد إلى المادة، أو إلى الهيئة.

و أما الأمر الثاني، و هو كون القيد ليس قيودا للوجوب، فهذا تثبته بإطلاق الهيئة، لأن إطلاق الهيئة لا مانع من التمسك به في المقام بعد انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، كما تقدم من أنه لا يمنع من التمسك بإطلاق الهيئة إلا إطلاق المادة، و المفروض أن إطلاق المادة سقط بالعلم التفصيلي، لأن تقييد الواجب معلوم على كل حال، فيبقى إطلاق الهيئة بلا معارض، فيإطلاق الهيئة ثبت أن هذا القيد ليس قيودا في الوجوب، و بهذا يثبت الأثر التعلقي و الأثر التنجيزي أيضا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٥٩

أما الأثر التنجيزي، فلأن تقييد الواجب معلوم على كل حال.

و أما الأثر التعلقي، فلأن المعلق عليه، و هو عدم دخل القيد في الوجوب، تثبته بإطلاق الهيئة الذي كان معارضا بإطلاق المادة، و قد فرغنا عن عدمه بعد انحلاله بالعلم التفصيلي، و أن الواجب معلوم تقيده على كل حال. و بهذا يتضح بطلان هذا الإشكال.

٢- الإشكال الثاني: هو إنكار العلم التفصيلي بسبب دعوى تقييد الواجب على كل حال، و ذلك بأن يقال: إن قيد «القيام» في خطاب «تصدق».

إن فرض رجوعه إلى الواجب، إذن فقد تقييد و تعلق الأمر «بالصدقة» المقيده «بالقيام»، و أما إذا فرض رجوع قيد «القيام» إلى الوجوب، فلا يتقييد الواجب به، بل يستحيل تقييده به، و إنما المتعين على هذا التقدير، هو أن يبقى الواجب مهملا، لا مقيدا و لا مطلقا، و إذا استحال التقييد و الإطلاق معا، تعين الإهمال.

أما استحالة إطلاق الواجب بعد فرض أخذ «القيام» قيودا في الوجوب، فلأنه لا يعقل أن يكون متعلق الوجوب مطلقا و صالحا للانطباق على «الصدقة» الواقعة، قبل الوجوب أيضا.

و أما استحالة تقييد الواجب بما فرض كونه قيودا للوجوب، فلأن تقييد الواجب حينئذ، معناه، تعلق الأمر بالمقيد، و الأمر بالمقيد ينحل إلى أمرين ضمنيين:

أحدهما: الأمر الضمني بذات الفعل، و هو «الصدقة»، و الآخر: الأمر الضمني بالتقييد، و أما نفس القيد فلا يتعلق به الأمر، لأن القيد خارج ذاتا و داخل تقييدا، و هذا معناه، أن الأمر بالمقيد لا ينبسط على القيد، و إنما ينبسط على ذات الفعل، و على التقييد، إذن فتقييد الواجب «بالقيام» معناه: تعلق الأمر الضمني بالتقييد، و تعلق الأمر الضمني بالتقييد غير معقول بعد فرض أخذ القيام قيودا في الوجوب، لأن التقييد دائما هو: محصول ذات الفعل و القيد قهرا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٠

و في المقام، ذات القيد مفروض وجوده، لأنه أخذ قيودا في الوجوب، و قيود الوجوب مفروضة الوجود، و ذات «الصدقة» مفروض الإلزام بها بالفعل، إذن فلا تبقى بعد ذلك حاجة للأمر الضمني بالتقييد زائدا على ذلك، لأن التقييد لا يحتاج إلى مؤنة أزيد من ذات

القيد و ذات العقل، و بهذا يتحقق التقييد قهرا.

و هذا البيان يبرهن على استحالة تعلق الأمر بالتقييد زائدا على الأمر بذات «الصدقة».

و حيث أن تقييد الواجب معناه، تعلق الأمر بالمقيّد، أى: بذات الفعل و بالتقييد، إذن فيستحيل التقييد للواجب، كما أنه يستحيل إطلاقه، إذن فيكون الواجب «أى المادة»، مهملة من ناحية قيد الوجوب، و هذا الإهمال لا بأس به، لأنه إهمال من ناحية الواجب، و ليس من مجموع الجهات، لأن الوجوب قد قيد بهذا القيد، إذن فالنتيجة معلومة، و لو ببركة تقييد الوجوب بهذا القيد، و إن كان الواجب مهملا. و بعبارة أخرى: إن هذا الإهمال ليس إهمالا فى تمام وعاء جعل الحكم، بل هو إهمال بلحاظ بعض أطراف ظرف الحكم، و إذا تبين أن الواجب يبقى مهملا، فمعنى هذا أنه لا علم تفصيلي بتقييد الواجب على كل حال، لأن القيد إن كان راجعا إلى الواجب فهو مقيد به، و إن كان راجعا إلى الوجوب، فالواجب لا يكون مقيدا به، و لا- مطلقا من ناحيته لاستحالة التقييد و الإطلاق معا، إذن فيتعين الإهمال. إذن فلا علم بالتقييد على كل حال لينحل العلم الإجمالى بأحد التقيدين بالعلم التفصيلي بتقييد الواجب بالخصوص. و عليه فالعلم الإجمالى منجز، و أصالة عدم تقييد الهيئة، معارض بأصالة عدم تقييد المادة، و بعد تعارض الأصلين اللفظيين يكون الدليل مجملا.

و هذا الإشكال، و هو كون الواجب بالنسبة إلى قيد الوجوب ليس مطلقا و لا مقيدا بل مهملا، هذا الإشكال مدفوع و غير معقول، بناء على ما تقدّم منا

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦١

فى التعبدى و التوصلى، و فى المطلق و المقيّد، حيث قلنا: إنّه لا- واسطة بين الإطلاق و التقييد، لأنّ التقابل بين الإطلاق الذاتى و التقييد، هو تقابل السلب و الإيجاب، فإذا استحال أحدهما تعين الآخر، إذن فلا بدّ إمّا من الإطلاق، و إمّا من التقييد، و يستحيل الإهمال.

و إنما يتعقّل هذا المدعى، عند من يتصوّر واسطة بين الإطلاق و التقييد اسمها الإهمال، حيث يكون التقابل بينهما تقابل التضاد بنحو يمكن انتفاء كلا الضدين، و يثبت ثالثهما و هو الإهمال.

و تفصيل دفع الإشكال الذى تبرهن به على استحالة التقييد، و من ثمّ استحالة الإطلاق، و ثبوت الإهمال، هو أن يقال:

بأن التقييد ليس من نتائج ذات القيد و ذات الفعل، لأنه يمكن أن يوجد القيد و هو «القيام» و يوجد الفعل و هو الصدقة، و مع هذا لا يوجد التقييد، و ذلك بأن يكون الفعل موجودا قبل القيد، كما لو وجدت «الصدقة» قبل «القيام» و ذلك كما لو كان الأمر متعلقا بجامع «الصدقة» من دون أن يؤخذ فيه التقييد «بالقيام»، حينئذ يكون المطلوب بالأمر هو الجامع بين «الصدقة» البعدية «و الصدقة» القبليّة، و حينئذ يتعين الإطلاق مع عدم التقييد، و إذا كان الجامع هو المطلوب، فلو فرض أن المكلف صدفة أتى «بالصدقة»، فى ضمن فرد سابق على «القيام»، إذن يمكنه أن يكتفى به، لأنّ الجامع قد وجد فى الخارج، إذن الملزم للعبد بالإتيان بالحصة القبليّة للجامع، إنما هو الأمر بالتقييد، و إلّا فلو لا الأمر الضمنى بالتقييد لكان الأمر واقفا على الجامع، و تعين الإطلاق بنحو يكون قابلا للانطباق على «الصدقة» قبل القيد أيضا، و لا يبقى ملزم من ناحية شخص هذا الأمر، بإتيان الجامع فى ضمن حصة أخرى حينئذ، إذن فتقييد الواجب الذى مرجعه إلى الأمر بالتقييد ليس لغوا، بل له مدلول عملى فى مقام الامتثال، و عليه، فيكون التقييد معقولا، لأنّ الإطلاق غير صحيح فيتعين التقييد.

و بهذا يتضح أن التقريب الثالث تام فى نفسه و هو: إن إطلاق الهيئة لا

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٢

معارض له، لأن إطلاق المادة معلوم السقوط تفصيلا، فيتمسك بأصالة الإطلاق فى الهيئة بلا معارض. و لكن هذا التقريب، إنما يتم إذا كان القيد المحتمل الدخل على سنخ واحد فى الوجوب و الواجب.



أمّا إذا كان محتمل الدخّل في الوجوب على نحو الحدوث، بمعنى أن حدوثه دخيل، و كان محتمل الدخّل في الواجب على نحو الظرفية، بنحو يكون لا بدّ من إيقاع الواجب حينه، فيحصل التعارض لا محالة، و أن كلا من التقيدين حينئذ ليس معلوما، فأصالة عدم هذا التقييد تكون معارضة بأصالة عدم ذلك التقييد، هذا كله فيما إذا كان الدليل الذي دلّ على التقييد منفصلا.

و أمّا إذا كان الدليل الذي دلّ على التقييد متصلا، فهذا المقيّد المتصل، تارة يفرض أن لسانه متوجه نحو الهيئة، أو نحو المادة، لكن المكلف لا يعلم هل أنه متوجه نحو المادة أو نحو الهيئة، و إن كان المتكلم يعلم ذلك من قبيل أن يقول، تصدّق عند قيامك، و تارة أخرى يفرض أن هذا العبد، بحسب طبعه، ليس متوجها نحو الهيئة بالخصوص، و لا- إلى المادة بالخصوص، بل هو بيان لجامع التقيدين، غاية أنه بيّنه بمثل هذه العبارة، فيقول: «تصدّق و لا تجزى الصدقة قبل القيام» و عبارة «لا تجزى الصدقة قبل القيام»، كما قد يكون، لأنّ «القيام» قيد للواجب، كذلك قد يكون بلحاظ أن القيام قيد للوجوب، و كلاهما يناسب مع «عدم الإجزاء».

فهذه العبارة تدل على معنى مستقل يستلزم بطلان أحد الأمرين: إمّا الهيئة و إمّا المادة، إذن فنحن نتصور المقيّد المتصل على نحوين، فلا بدّ من الكلام على كل من هذين النحوين:

١- النحو الأول: و هو كون القيد دالا- على مطلب مستقل، و ليس متجها لا- إلى المادة بالخصوص، و لا إلى الهيئة بالخصوص، و حينئذ، فإن قلنا بأنّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، و أنكرنا انحلال العلم الإجمالي الذي تقدّم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٣

في التقريب الثالث، حينئذ يحصل التعارض في المقام بين إطلاق المادة و إطلاق الهيئة، و ذلك لأنّ الظهور الإطلاقي منعقد و تام في كلا الطرفين، لأنّ الظهور الإطلاقي يتوقف على عدم الإتيان بالقيد، و من الواضح أنّ الجملة الدالة على التقييد، لا تصلح قيادا للهيئة بالخصوص و لا للمادة بالخصوص.

إذن فالإطلاق في كل من الهيئة و المادة تام.

و لهذا لو فرض- بالصدفة- سقوط أحد الإطالقين، حينئذ، لا مانع من جريان الإطلاق الآخر، و بجريانه ثبت أن عدم إجزاء الصدقة قبل القيام، إنما نشأ من تقييد الطرف الآخر، لعدم صلاحية خطاب المولى تقييد أحد الإطالقين، و لا ينفع في التقييد كون القيد في خطاب المولى يلزم منه تقييد أحد الإطالقين، و ذلك لأنّ هذا اللزوم أعم من كون القيد قيادا، لخصوص إطلاق الهيئة، أو المادة.

و عليه، فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات، و مقام الثبوت الذي هو معنى أصالة الإطلاق في طرف الهيئة، مقتضى هذا هو أنّ القيد لم يؤخذ في الهيئة، كما أن مقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت في جانب المادة الذي هو معنى أصالة الإطلاق في المادة، مقتضى هذا هو أنّ القيد لم يؤخذ في المادة، ذلك لعدم كون القيد المزبور صالحا لتقييد المادة و كذلك الهيئة.

إذن فأصالة الإطلاق تامة في نفسها في جهة المادة و الهيئة، و حينئذ تقع المعارضة بينهما، فإن فرض كون أحدهما أقوى دلالة من الآخر- كما لو قلنا بأنّ الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي- حينئذ قدّم أقواهما دلالة على أضعفهما دلالة، و إن لم يكن أحدهما أقوى، حينئذ يستحكم التعارض بينهما و يتساقطان.

هذا إذا لم نقبل بالتقريب الثالث و لم نقبل بأنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، و أمّا إذا قلنا بأنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، فحينئذ يكون البيان المتصل في كلام المولى قرينه على تقييد المادة على كل حال، لأنه يدل على

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٤٤

عدم إجزاء الصدقة الواقعة قبل القيام، لأن عدم الإجزاء هذا، إن كان ناشئا من تقييد المادة فهو، و إن كان ناشئا من تقييد الهيئة، فتقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة أيضا، فالخلاصة هي: أن هذا البيان المتصل في كلام المولى، يكون دليلا على تقييد المادة على كل حال.

و بهذا تنخرم مقدمات الحكمة في جانب المادة، لأن إحدى مقدمات الحكمة في جانب المادة هي: أن لا يأتي المولى في كلامه بما يكون دليلا- على التقييد، و المفروض أنه أتى في كلامه بما يكون دليلا- على التقييد، بينما مقدمات الحكمة في جانب الهيئة غير

منخرمة، لانعدام ما يصلح في كلام المولى لتقييدها.

وقد تقدّم وقلنا: بأن كون البيان المتصل يلزم منه التقييد، هذا اللزوم لا يغني، وقد قالوا في المنطق الأرسطي: إن الدال على اللازم الأعم لا يدل على الملزوم الأخص، و عليه فمقدمات الحكمة في الهيئة تامة، و يجرى الإطلاق فيها بلا معارض، بعد انخرام هذه المقدمات في طرف المادة.

٢- النحو الثاني: هو أن يفرض كون القيد متجها ابتداء إلى أحد المركزين: إمّا المادة، و إمّا الهيئة، لكن المكلف لم يشخص أى المركزين يريد.

في مثل ذلك، إن بنينا أن تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، إذن فهذا البيان يكون متجها نحو أحد المركزين: إمّا المادة فقط، و إمّا الهيئة فقط، و في مثل ذلك لا يحصل التعارض بين الإطالقين، لأنّ التعارض بين الإطالقين فرع تمامية مقدمات الحكمة في كل من الموردین، یعنی فرع تمامية الظهور الذي تولده مقدمات الحكمة فيهما.

و في المقام نعلم أن مقدمات الحكمة منخرمة في أحدهما، لأنّ القيد المتصل هنا يصلح لتقييد أحد الإطالقين، و لكن المكلف لا يدري على أيهما انصبّ القيد، إذن فهنا لا تعارض بين الحكمتين، و بين ظهورى الإطالقين.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٥

و حينئذ بناء على هذا لا أثر لأقوائية أحد الإطالقين على الآخر، كما قيل في تقدم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، لأن تقديم أقوى الظهورين على الآخر، إنما هو بعد فرض ثبوت أصل الظهورين، و هنا لم يثبت أصل الظهورين، لأن أصل الظهورين إنما يثبت لو ثبتت كلتا الحكمتين، و المفروض أن الحكمة هنا منخرمة في أحدهما جزماً، و معه لا ظهور لأحدهما جزماً، إذن فليس الباب باب تعارض الظهورين حتى يقدم أقواهما على أضعفهما، بل الباب هنا هو باب اشتباه ما له ظهور بباب ما ليس له ظهور، و بهذا يتعين الإجمال.

و أمّا إذا قلنا: بأن تقييد الهيئة يستلزم [٥٠] تقييد المادة، فأيضاً ستكون النتيجة هي الإجمال، و ذلك لأن إطلاق المادة تكون حكمته منخرمة يقيناً، باعتبار وجود ما يصلح أن يكون مقيداً له، لأن هذا القيد المتصل إن كان متجها ابتداء نحو المادة، فهو المطلوب، و إن كان متجها نحو الهيئة، فيدل بالالتزام على تقييد المادة بحسب الفرض. إذن فالحكمة في المادة منخرمة جزماً، إذن فلا ظهور في طرف المادة، و أمّا في جانب الهيئة فالحكمة منخرمة احتمالاً، لا جزماً لاحتمال أن يكون هذا القيد متجها نحوها، فلا يقع تعارض أصلاً، و يكون المقام من مورد الإجمال، لأن التعارض فرع استقرار الظهورين، و في المقام لا يوجد ظهوران، فلا يقع التعارض بينهما من دون فرق بين أن يكون الإطلاق الشمولى أقوى، أو لا يكون، ذلك لأن الأقوائية لا أثر لها، و إنما يظهر أثرها فيما لو وجد ظهوران، و في المقام لا يوجد ظهوران.

و بذلك يتضح ثبوت فرق فنى بين هذين القسمين من حيث النتيجة، إذ إنه في القسم الثانى لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة، و لا يفيد أن يكون إطلاق الهيئة أقوى من إطلاق المادة، بينما في القسم الأول فقد يمكن التمسك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٦

بإطلاق الهيئة، و تكون دعوى الأقوائية مقيدة أيضاً في تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة.

هذا تمام الكلام فيما إذا فرض كون القيد منفصلاً أو متصلاً.

و في إطار البحث حول تعارض إطلاق المادة مع إطلاق الهيئة ذكر المحقق النائنى «قده» كلاماً مفيداً، خصوصاً في بحث التعادل و التراجيح نستعرضه للفائدة.

و قد تقدّم معنا أن أحد الوجوه التي قدّم فيه إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، إنما كان بسبب أقوائية إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، و ذلك تطبيقاً لقانون متفق عليه في الأصول، و هو أنه من صور الجمع العرفى بين الدليلين صورة تقديم الأقوى دلالة على الأضعف

دلالة.

و في بحثنا حول تعارض إطلاق المادة مع إطلاق الهيئة، يبين المحقق (قده) نكتة حاصلها:

إنّ الدليلين المتعارضين [٥١]، تارة يكون تعارضهما تعارضاً بالذات، بمعنى أنهما متكاذبين بلسانهما من قبيل أن يقول: «لا تكرم أيّ فاسق»، و يقول في خطاب آخر: «أكرم الهاشمي»، فهنا هذان الخطبان متعارضان تعارضاً ذاتياً، لأن قوله: «أكرم الهاشمي»، يشمل «الهاشمي الفاسق»، و قوله: «لا تكرم أيّ فاسق» يشمل «الهاشمي الفاسق»، فينفي بهذا، جواز إكرامه، و من هنا يقع التعارض الذاتي بن الدليلين.

و تارة أخرى يكون تعارضهما بالعرض، و ليس ذاتياً، كما لو حصل هذا التعارض بالصدفة و الاتفاق، من قبيل أن يقول في دليل: «لا يضرّ الصائم ما صنع لو اجتنب ثلاث- الطعام و الشراب و النساء»، و يقول في دليل آخر.

«المرأة لا تقضى صلاتها التي فاتتها أيام عاداتها» ثم إنه علم صدفة من الخارج

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٧

أن أحد هذين الدليلين مقيد، إمّا بمثل قوله: إن الصائم يجب عليه زائداً على اجتناب الثلاث- أيضاً «اجتناب الارتماس في الماء»، و إمّا بمثل قوله «إن المرأة يجب عليها قضاء صلاة الآيات» لو كانت قد فاتتها أيام عاداتها، و هذا تعارض نشأ من العلم الخارجي، إذن هو تعارض بالعرض.

و حينئذ يقال: إن قانون تقديم أقوى الدليلين دلالة، على أضعف الدليلين دلالة إنما يكون في القسم الأول، أي: عند ما يكون التعارض ذاتياً دون القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه عرضياً.

و عند تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام في تعارض إطلاق الهيئة مع إطلاق المادة، نجد أن التعارض هذا بينهما إنما هو من القسم الثاني، أي التعارض العرضي، لأن إطلاق الهيئة، و إطلاق المادة، لا تعارض بينهما في أنفسهما، و إنما نشأ التعارض بينهما من ناحية العلم الخارجي بطرو القيد على أحدهما. و من هنا لا- يمكن إعمال قوانين الجمع العرفي التي منها تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما، لكون التعارض بينهما بسبب الدليل الخارجي على كذب أحد الإطالقين، و فيه لا يقدّم الأقوى دلالة على الأضعف دلالة.

و دعوى تعطيل إعمال قانون الجمع العرفي في مثل المتعارضين بالعرض، لا يتنافى مع ارتكازاتنا العرفية، التي هي الأساس في قوانين الجمع العرفي، فإن ارتكازنا العرفي يقضى بأنه إذا وجد عامان: أحدهما أقوى من الآخر من قبيل، «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث»، و الآخر أضعف من قبيل «الحائض لا تقضى ما فاتها من الصلاة»، فيعمّ «صلاة الآيات»، فلو علم من الخارج وقوع خلل في أحد هذين العامين، فالعرف يرى أن قوة الظهور في أحدهما قرينة على توجيه القيد إلى الأضعف ظهوراً.

و هذا بحث كبروي نافع في معرفة النكتة الداعية لهجر الارتكاز العرفي في أن تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما لا يجري في موارد التعارض بالعرض، و قد قربت هذه الشبهة بعدة تقريبات:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٨

التقريب الأول: و هو محتمل (أجود التقريرات) [٥٢]، و ظاهر تقريرات أخرى [٥٣] للمحقق النائيني «قده».

و حاصله، أنه يعلم إجمالاً بكذب أحد الإطالقين في المقام. إمّا كذب إطلاق الهيئة، و إمّا كذب إطلاق المادة، فيكون المقام من قبيل ما إذا علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين، فكما أنه هناك لا يعمل قانون الأقوائية، فكذلك هنا.

و توضيحه، هو إنه إذا وردت رواية تقول: «أكرم النحوي»، و وردت رواية أخرى، تقول: «لا تكرم فساق النحويين»، فهنا عام و خاص، و هنا إن فرضنا أننا لم نعلم إجمالاً بكذب أحد الراويين في نقله، فتتعيّد بكل من الكلامين، و نحمل العام على الخاص، فنخصّص «أكرم النحوي»، بلا «تكريم فساق النحويين»، و هذا هو الجمع العرفي. و أمّا إذا علمنا إجمالاً أن أحد هذين الراويين قد كذب في نقله، يعني، إمّا زيد لم يسمع من الإمام قوله: «أكرم النحوي»- و إمّا عمرو، لم يسمع من الإمام قوله: «لا تكرم فساق النحويين»، في مثل

ذلك، لا- نبني أن الكاذب هو ناقل العام، لوضوح أن العلم الإجمالي بالكذب، نسبته إليهما على حد سواء، وكون أحدهما ناقلا للأضعف ظهورا، لا- يثبت كونه كاذبا، بل قد يكون الأمر بالعكس. إذن فيتعامل مع هاتين الروايتين معاملة المتعارضين، و لا يقدم أقواهما على أضعفهما.

إذن يقاس محل الكلام بذلك فيقال: إن إطلاق المادة و إطلاق الهيئة كهاتين الروايتين، و قد علم إجمالا بكذب أحدهما، و العلم الإجمالي بالكذب نسبته إليهما على حد سواء، و مجرد كون الظهور أقوى في الهيئة، و كون ظهور الإطلاق ضعيفا في المادة، لا يعين أن يكون أحدهما أولى بالكذب من الآخر.

و الجواب هو: أن هذا التقريب مبني على الخلط بين مرحلتين: بين

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٦٩

مرحلة الصدور، و مرحلة الدلالة و الكشف عن المراد الواقعي للمتكلم، هنا لا- بدّ من التفريق بينهما و ذلك، لأن الراويين إذا نقلوا كلامين عن المولى:

أحدهما نقل العام و الآخر نقل الخاص فهنا مرحلتان:

المرحلة الأولى: هي أن هذين الكلامين هل صدرا من المولى حقيقة، أو أنه لم يصدر أحدهما من المولى حقيقة.

المرحلة الثانية: بعد فرض صدور كلا- الكلامين من المولى، حينئذ يصير الكلام في مرحلة الدلالة و الكشف عن المراد الواقعي للمولى.

و بتعبير آخر: بعد الفراغ عن مرحلة الصدور، تنتقل إلى الكلام، حول أن إرادة المولى الجدّية على طبق كشف أيّ الكلامين؟.

و هنا يقال: بأنّ قواعد الجمع العرفي التي منها تقديم أقوى الظهورين، هذه القواعد، عملها في المرحلة الثانية، مرحلة الدلالة و الكشف، لأنه فيها وقع التناقض و التنافي بين الكاشفتين، حيث في هذه المرحلة يصلح أن يكون أقوى الظهورين قرينه على المراد من الآخر، فيقدم الخاص على العام.

و لكن لو كان الإشكال واقعا في المرحلة الأولى، و هو كذب أحد الكلامين إجمالا، حينئذ، هنا لا مجال لإعمال الجمع العرفي، و تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما، و ذلك لأننا لم نحرز بعد ظهور ظهورين حتى نقدم أقواهما على أضعفهما.

و بهذا يتضح أن قياس العلم الإجمالي بكذب أحد الراويين على محل الكلام، هو قياس في غير محله، لأنّ العلم الإجمالي بكذب أحد الراويين مربوط بالمرحلة الأولى، بينما محل الكلام مربوط بالمرحلة الثانية، أي: إنّ التنافي بن الظهورين يقع في المرحلة الثانية، و فيها لا بدّ من إعمال قواعد الجمع العرفي حينئذ.

التقريب الثاني: هو أن حجّية كل إطلاق مشروطة بعدم المقيّد و لو

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٠

منفصلا، فإن المقيّد المنفصل يهدم أصل الظهور، و المقيّد المتصل يهدم حجّية الظهور دون أصله.

و في المقام نعلم إجمالا أن أحد الإطلاقين بعينه المعين عند الله تعالى، المجهول عندنا، قد ورد عليه مقيّد منفصل، و بهذا تسقط حجّيته يقينا، و الإطلاق الآخر لم يطرأ عليه مقيّد منفصل، فتبقى حجّيته. إذن فنحن بين إطلاقين: أحدهما المعين عند الله ساقط عن الحجّية، و الآخر المعين كذلك باق على حجّيته. فالمقام إذن من موارد تمييز الحجّة عن اللّاحجة، و في مثل ذلك لا تجرى قواعد الجمع العرفي، و إنما يجري تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما، فيما إذا لم يكن أحدهما ساقطا عن الحجّية جزما، و الآخر باق على الحجّية جزما، و أمّا حيث حجّية أحدهما ساقطة جزما، و الآخر حجّيته باقية جزما فلا، بل هو من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجة، لا تقديم أضعفهما.

و هذا التقريب لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأن حجّية الإطلاق ليست مشروطة بعدم وجود مقيّد في علم الله تعالى، بل بعدم

وجود مقيد بحسب فهمنا.

و بعبارة أخرى: هي مشروطة بعدم العلم بالمقيد المنفصل، لا بعدم واقع المقيد المنفصل.

و في المقام لا يوجد علم تفصيلي بمقيد أى واحد من الإطالقين، لا إطلاق الهيئة، و لا إطلاق المادة، و إنما هناك علم إجمالي، و نسبة هذا العلم الإجمالي إلى كلا الطرفين على حد سواء، فلا يتعين أحدهما للسقوط دون الآخر حتى يقال: إن هذا من موارد تمييز الحجج عن اللاحجة.

فدعوى أن هذا من موارد تمييز الحجج عن اللاحجة، مبيته على تخيل أن حجية الإطلاق مشروطة بعدم واقع المقيد المنفصل في علم الله تعالى، و عليه يكون أحد الإطالقين ساقطاً عن الحجية واقعا، و الآخر حجته باقية.

مع أنه لا موجب لذلك، لأن حجية كل إطلاق و ظهور، مشروطة بعدم وصول المقيد المنفصل، و ليس بعدم واقع المقيد المنفصل.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧١

و المفروض هنا أن المقيد المنفصل لم يصل لا هنا و لا هناك، إلّا بعلم إجمالي نسبته إلى كلا الطرفين على حد سواء.

إذن فلا يتعين أحدهما للسقوط و الآخر للثبوت، بل في كل منهما مقتضى الثبوت، و إنما المانع عن ثبوتها معا هو العلم الإجمالي.

التقريب الثالث: هو أن تقديم أقوى الدليلين على أضعف الدليلين، إنما هو باعتبار كون أقوى الدليلين قرينة على المراد من أضعف الدليلين، فالخاص قرينة على العام، و المقيد قرينة على المطلق، و القرينة مرجعها عرفاً إلى كون اللفظ متعرضاً بمدلوله لما يكون صالحاً لتفسير مدلول الدليل الآخر.

فإنه بذلك حينئذ يقال: إن الخاص قرينة على العام، لأن الخاص بمدلوله ينفي العموم، و نفيه للعموم قرينة على أن المراد بالعام ليس العموم، بل هو الخصوص.

و أمّا إذا فرضنا أن كلا منهما ليس بمدلوله تعرّض إلى مدلول الآخر، غاية الأمر، علم من الخارج صدفه، أن أحد المدلولين غير مطابق للواقع، إذن فلا يبقى مجال لأن يكون أحدهما قرينة على الآخر، فقله: «لا يضر الصائم ما صنع»، لا يكون قرينة على أن المراد من قوله: «الحائض لا تقضى صلاتها»، غير صلاة الآيات، إذ لا معنى لهذه القرينية، نعم لو ورد «أن الحائض تقضى صلاة الآيات»، فهذا يصير قرينة، لأنه بمدلوله يتعرض لنفي مدلول ذاك، فالقرينية دائماً فرع أن يكون أحد الدليلين يتعرض بمدلوله لنفي مدلول الدليل الآخر، و هذا غير موجود في موارد التعارض بالعرض.

و لعل هذا التقريب، و إن كان هو أحسن هذه التقريبات، و لكنه غير تام.

و توضيحه هو: إنه إن أريد بهذا البيان، أن القرينية فرع أن يكون أحد الدليلين متعرضاً بمدلوله لحال مدلول الدليل الآخر بالدلالة المطابقة فقط، بحيث لا تكفي الدلالة الالتزامية العرفية، فهذا أول الكلام، فإن القرينية كما

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٢

تصلح للتعرض بالدلالة المطابقة كذلك، تصلح لأن تكون بالتعرض بالدلالة الالتزامية.

و إن أريد أنه لا بدّ من أن يكون أحد الدليلين بمدلوله متعرضاً لحال مدلول الدليل الآخر إمّا مطابقة، و إمّا التزاماً، فهذا صحيح، و هذا موجود في المقام أيضاً، لأنّ كلا من الدليلين له مدلول التزامي، و هو: إنّه لو كان أحد الأمرين كذباً، إذن فالكاذب غيره، يعنى أن عموم الصائم لا يضره ما صنع إذا اجتنب ثلاث، هذا العموم يقول: إنّه لو كان لا بدّ من ثبوت أحد أمرين: إمّا مفطرية أمر رابع.

و إمّا وجوب صلاة الآيات على الحائض قضاء، إذن فذاك هو الواجب، لا هذا هو الثابت.

كما أنّ دليل الحائض لا تقضى ما فاتها من الصلاة، يدل بالدلالة الالتزامية على أنه لو كان لا بدّ من ثبوت أحد الأمرين، من وجوب قضاء صلاة الآيات على الحائض، أو مفطرية الأمر الرابع للصائم، فالمفطر الرابع ثابت لا القضاء، و هاتان دالتان التزاميتان متعارضتان بالذات في المقام.

غاية الأمر، أن كلا منهما على نهج القضية الشرطية، ولكن الشرط فيهما واحد، و الجزء متباين، و لهذا تعارضا، لأن الشرط فيهما معا يقول: إنه لو كان أحد الأمرين صادقا إذن فغيري هو الكاذب، و الآخر يقول: غيري هو الكاذب. فالشرط إذن، أنه لو كان أحد الأمرين كاذبا، فكل منهما يتهم الآخر بأنه الكاذب.

و هنا وظيفة الدليل الثالث الذي هو العلم الإجمالي، إثبات شرط هاتين القضيتين الشرطيتين. و بهذا يتضح أن كل متعارضين بالعرض، هما متعارضان بالذات، باعتبار هاتين الداليتين الالتزاميتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٣

## الواجب النفسي، و الواجب الغيري

### إشارة

و من جملة تقسيمات الواجب، تقسيمه إلى الواجب النفسي و الغيري، و الواجب الغيري من هذا البحث هو الذي لأجله عقدت مسألة مقدمة الواجب لإثباته.

و الكلام في هذا التقسيم يقع في عدة جهات:

### الجهة الأولى: في تعريف الواجب النفسي و الغيري:

و قد عرّف الواجب النفسي بأنه: ما وجب لا لواجب آخر، و عرّف الواجب الغيري بأنه: ما وجب لواجب آخر. و أشكل على تعريف الواجب النفسي، بأنه لا ينطبق على جُلّ الواجبات، و ذلك لأنها واجبات لغيرها، و إنما ينطبق عليها تعريف الواجب الغيري.

و توضيح ذلك، هو: إن جُلّ الواجبات الشرعية، إنما وجبت باعتبار المصالح و الملاكات المترتبة عليها، لا باعتبار ذاتها. و حينئذ، إن كانت تلك المصلحة المترتبة على الواجب، بدرجة اللزوم و الوجوب، إذن فقد انطبق على الواجب الواجب الغيري و خرج عن كونه واجبا نفسيا، لأنه وجب لواجب آخر، و إذا لم تكن المصلحة بدرجة اللزوم و الوجوب، إذن فلا يجب شيء لأجلها، إذ كيف يجب شيء لأجل شيء لا يجب؟

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٤

و بهذا يلزم أن تكون كل الواجبات التي نسميها نفسية، و ترتب عليها آثار الواجب النفسي، أن تكون غيرية، اللهم إلا ذلك الواجب النفسي الذي تكون مصلحته ذاتية له، بحيث يكون ذاته هو بعينه المصلحة، لا أن المصلحة شيء مترتب عليه من قبيل «المعرفة بالله تعالى» فإنها مضافا إلى ترتب أعظم المصالح عليها، فإنها هي بذاتها أعظم مصلحة يمكن افتراضها للإنسان، لأنه بها كمال الإنسان، فهذه المعرفة تكون واجبا نفسيا لأن مصلحتها ذات الواجب و عين الواجب، بينما تكون الصلاة، و الزكاة، و الصوم، و نحو ذلك، واجبات غيرية.

و الجواب عن هذا الإشكال، هو: إن مناط الواجب النفسي و الواجب الغيري، لو كان هو عالم الملا-ك، أو عالم الشوق و الإرادة، بمعنى أن الواجب النفسي ما كان ملاك لا لملاك آخر، و شوقه لا لشوق آخر، و الواجب الغيري ما كان ملاك لملاك آخر، أو ما كان شوقه لشوق آخر، لو كان هكذا، إذن لتّم هذا الإشكال، لأن ملاك الصلاة إنما هو لملاك آخر، و الشوق إلى الصلاة، إنما هو

بالشوق للفوائد المترتبة على الصلاة من حيث التصاعد في مراتب القرب من الله تعالى، فتكون الصلاة واجبا غيريا بلحاظ عالم الملائك، و بلحاظ عالم الشوق و الإرادة، و يكون الإشكال لازما.

و لكن الغيرية و النفسية لا- تضافان، بحسب الحقيقة، بلحاظ عالم الملائك و لا بلحاظ عالم الشوق و الإرادة، بل بلحاظ عالم تحميل المسؤولية و الإلقاء في العهدة، فإنّ المولى بعد أن يحرز الملائك و يشترق، يحتمل مسؤولية القضية على العبد، و يجعلها في عهده. و هذه المسؤولية، و هذا التحميل، و إدخال العمل بالعهدة من قبل المولى بلحاظ هذه المرتبة، يقاس و يلاحظ الواجب النفسى و الواجب الغيرى، لأنّ الواجب النفسى نقصد به ذاك الواجب الذى يعاقب على تركه، و الواجب الغيرى هو ذاك الذى لا يعاقب على تركه بما هو هو، هذا هو حاق المطلب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٥

و الميزان في معاقبة المولى على الترك، و عدم معاقبته على تركه بما هو هو، ميزان ذلك، أنّ المولى إذا جعل المطلب على عهدتنا مستقلا، فالعقل يحكم بأنّ الإخلال به موجب للعقاب، لأنّ عهدة المكلف انشغلت بإشغال المولى لها فأصبحت مدينه بهذا الشيء للمولى.

فإذا لم يأت المكلف بما اشتغلت به عهده و ذمته، يكون مقصرا و معاقبا، و أما إذا لم يجعل الشيء في العهدة إلّا تبعا لشيء آخر، و إنما المجعل في العهدة هو ذاك الشيء الآخر، إذن فلا عقاب، و إنما العقاب على ذاك الشيء الآخر، باعتبار أن إشغال العهدة و المديونية إنما هي باعتبار ذاك الشيء الآخر، لا بلحاظ هذا.

إذن فما هو مورد للعقاب حقيقة و المسمى بالواجب النفسى، هو ما كان مستقلا في الإدخال بالعهدة، و ما هو ليس موردا للعقاب بما هو هو و المسمى بالواجب الغيرى، هو ما كان غير مستقل في الإدخال في العهدة، بل كان ثابتا لشيء آخر، و ذاك الآخر هو الداخل في العهدة.

إذن فالتبعية و الأصاله لا- تلحظان في الواجب النفسى و الغيرى بلحاظ عالم الملائك، و عالم الحب، و عالم الشوق، بل بلحاظ عالم اشتغال الذمة.

و بناء على ذلك يقال في المقام: بأن الصلاة بحسب عالم الملائك و الشوق، و إن كانت ثابتة للفائدة المترتبة عليها، و هي القرب من الله تعالى، و لكن في مقام اشتغال العهدة أدخل المولى الصلاة في ذمته مستقلا، لا أنه أشغل عهدتنا بتلك الفائدة لكي تكون الصلاة تبعا لتلك الفائدة، و حينئذ حيث أنه أعمل مولوته مستقلا بالنسبة إلى الصلاة، فسوف تقع الصلاة موضوعا لوجوب الحركة عقلا، و لاستحقاق العقاب على تقدير عدمها، و هذا هو الواجب النفسى.

و هنا يسأل، بأنه: لما ذا أعمل المولى مولوته لإشغال عهدتنا بالصلاة ابتداء، و لم يشغل عهدتنا بتلك الفائدة المترتبة على الصلاة؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٦

و الجواب عن هذا يكون بوجه:

الوجه الأول: و حاصله، هو أنّ المولى لا- يمكن أن يدخل تلك الفائدة في العهدة، و لهذا اضطر إلى إدخال الصلاة في العهدة كمقدمة إعدادية لهذه الفائدة، و بعد إدخالها أصبحت موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، و هذا هو معنى الواجب النفسى عند المحقق النائينى «قده» [٥٤].

و هذا الكلام متين، و لا يرد عليه ما أورده السيد الخوئى «قده» [٥٥] من دعوى، أنّ هناك غرضين للمولى: أحدهما، الغرض الأقصى، و هو أن يكون الإنسان صدّيقا، و هناك غرض أدنى، و هو الإعداد لتلك المرتبة.

و الصلاة إذا لوحظت بالنسبة إلى الغرض الأقصى، فهي مقدمة إعدادية، و لكن إذا لوحظت بالنسبة إلى الغرض الأدنى فهي، علة تامة، و تكون تحت الاختيار، و حينئذ لما ذا لم يجعل هذا الغرض تحت العهدة، و عدل إلى المقدمة؟.

و هذا لا يتم بناء على ما هو الصحيح عنده و عندنا من اختصاص الوجوب و الشوق الغيريين بالمقدمة الموصلة. و توضيح ذلك، هو: إنَّ الغرض الأدنى و هو الإعداد و التهيؤ، غرض مقدّمى لا نفسى، و الإرادة دائما تتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدمة كما سيأتى، و حينئذ لا بدّ للمولى من إدخال أحد شيئين فى العهدة: إمّا خصوص الإعداد و التهيؤ الموصّل، و إمّا مطلق الإعداد.

فإن فرض أنه يدخل فى العهدة خصوص الإعداد الموصّل إلى الغرض الأقصى، فإنّ التهيؤ و الإعداد أيضا هو ليس تحت القدرة، و ليس اختياريا، لأنّ الإعداد الموصّل إلى الغرض الأقصى فرع التمكن من الإيصال إلى الغرض

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٧

الأقصى، و المفروض أن الغرض الأقصى ليس تحت القدرة فهو غير اختيارى.

و إن فرض أنه أدخل فى العهدة ذات الإعداد بلا قيد الإيصال، أى:

الإعداد و التهيؤ الأعم، فهذا حاله حال الصلاة أيضا، من حيث أنه ليس هو المطلوب الحقيقى، لا النفسى، و لا الغيرى، و إنما هو المطلوب بالمسامحة، و حينئذ أى فرق فى أعمال المسامحة بين أن يطلب ذات الإعداد، أو أن يطلب ذات الصلاة، إذن ما ذكره المحقق النائنى «قده» هو الصحيح.

الوجه الثانى: هو أن الصحيح أن يقال: إننا لو فرضنا أن غرض المولى تحت الاختيار، و المقدمة و هى الصلاة تحت الاختيار أيضا، لكن مع هذا، يتصدّى المولى نفسه لإدخال المقدمة فى عهدة المكلف، حرصا منه على التوصل إلى غرضه و بسبب كون الغموض يلف المصلحة المطلوبة للمولى، و ليس بمقدور المكلف تشخيصها إلّا من قبل المولى، و حتى لا يكون للمكلف عذر فى مقدّمته هذه المقدمة، فتبقى مرهونة بمزاج المكلف نفسه، لأجل ذلك، فإنّ المولى هو نفسه يتصدّى لتشخيص مقدّمته هذه المقدمة و إحرازها، فيجعلها فى عهدة المكلف، و لذلك فهى تبقى فى عهده، لأن المولى نفسه أحرزها و أدخلها فى عهدة المكلف.

ففرق واضح فى باب المقدمات: بين مقدّمته يتصدّى المولى نفسه لإدخالها فى العهدة مستقلا، دون أن يترك الأمر فى تشخيصها إلى المكلف، صيانته له عن الخطأ فى مقام تشخيص المصلحة المطلوبة للمولى.

و هذا كثيرا ما يتفق أن يشخص المولى المقدمة، خصوصا إذا كانت أسبابها غامضة و مجهولة فى نظر المكلف، كما لو جعل فى عهدة المكلف تكليفا كان الغرض منه حفظ النظام الاجتماعى، فإنّ المولى لا يترك للمكلفين أنفسهم تشخيص ما ينحفظ به النظام، و تشخيص المقدمات الموصلة لذلك، مع العلم باختلاف أذواقهم و أنظارتهم فى تشخيص ما يوصل من مقدمات،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٨

لحفظ النظام، لأجل ذلك، يتصدّى بنفسه إلى تعيين ما ينحفظ به النظام من مقدمات و يجعله مستقلا فى عهدة المكلف، تفاديا لما يقع من المكلفين من أخطاء، لو ترك الأمر إليهم، و لو جعلت العهدة على ذى المقدمة ابتداء.

و بهذا اتضح أن هذه الواجبات واجبات نفسية باعتبار أنها مستقلة فى الدخول فى العهدة، و إن لم تكن مستقلة ملاكا و اشتياقا، إلّا أن ما هو الميزان و الموضوع بحكم العقل، باستحقاق العقاب، إنما هو الاستقلال فى الدخول فى العهدة، و هذه مستقلة فى الدخول فى العهدة.

### الجهة الثانية: و هى فى تأسيس الأصل اللفظى و العملى

، فيما إذا شكك فى كون واجب أنه نفسى أو غيرى، كما إذا قال المولى، «توضأ» و شككنا فى أنه واجب نفسى أو غيرى، فما هو مقتضى الأصل فى ذلك؟. فالكلام يقع فى مرحلتين:



المرحلة الأولى: في تأسيس الأصل اللفظي، وقد تقدّم الكلام عليه عند ما تكلمنا في أن الإطلاق في صيغة الأمر يقتضى كون الواجب نفساً عينياً تعينياً.

ولذلك، فليس لنا الآن إلا أن نفهرس عناوين تقريبات الإطلاق المتقدمة في ذلك:

التقريب الأول: هو أن الإطلاق الأحوالي لمفاد الهيئته، و سواء وجب شيء آخر، أو لا، يقتضى كون وجوب الصلاة وجوباً نفسياً. التقريب الثاني: هو دعوى أن الوجوب النفسى متخصّص بخصيصية عدمية، و هى عدم النشوء من الغير، و الغيرى متخصّص بخصيصية وجودية، و هى النشوء من الغير، و كلما دار الأمر بينهما، تعين بالإطلاق نفى الخصوصية الوجودية، و إثبات الخصوصية العدمية.

التقريب الثالث: هو أن يتمسك بإطلاق دليل الواجب الذى يحتمل كون

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٧٩

الوضوء مقدّمه له، مثلاً، دليل «صلّ» يتمسك بإطلاق المادة فيه لنفى كون الوضوء قيدا فى الصلاة، فيثبت كون الوضوء واجبا نفسياً. التقريب الرابع: هو التمسك بالإطلاق، بمعنى أصالة المطابقة بين مقام الإثبات، و مقام الثبوت، فكما أن المولى فى قوله: «توضاً» وجه تحريكه استقلالاً بين مقام الإثبات نحو الوضوء، فمقتضى أصالة المطابقة فى مقام الإثبات و مقام الثبوت أنه ثبوت أيضاً قد توجه التحريك استقلالاً نحو الوضوء لا تبعاً. [٥٦]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٥ ؛ ص ١٧٩

تقريب الخامس: هو التمسك بإطلاق المادة فى خطاب «توضاً» مثلاً، لأنّ هذا الخطاب إذا كان غيرياً، فبناء على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب الغيرى بالمقدمة الموصلة، حينئذ يكون الوضوء بنفسه مقيدا بالإيصال إلى ذى المقدمة، و أمّا بناء على أن يكون واجبا نفسياً، فهو على إطلاقه سواء «صلّى» بعده، أو لم «يصلّ» بعده، فتمسك بإطلاق المادة فى «توضاً» لنفى أخذ قيد التوصل فى متعلّق الخطاب. و بالتالى نستكشف من عدم أخذه قيدا فى الخطاب، عدم كونه واجبا غيرياً، و كونه واجبا نفسياً. المرحلة الثانية: و هى أنه إذا لم يوجد أصل لفظى فنتهى إلى الأصول العملية، فتكون هذه المرحلة فى أنه ما هو مقتضى الأصل العملى؟.

و هنا صور نتعرض لها مع تحقيق حالة كل واحدة منها:

الصورة الأولى: هى أن يكون الوضوء المرّدّد بين كونه نفسياً أو غيرياً، أن يكون على تقدير كونه غيرياً، مقدّمه لواجب نفسى غير فعلى فى حق المكلف فعلاً، كما فى الحائض إذا دار أمر وضوئها بين أن يكون واجبا نفسياً بالنسبة لها رغم عادتها، أو أن يكون واجبا غيرياً مقدّمه للصلاة، و الصلاة ليس بواجبة عليها.

و فى مثل ذلك، لا إشكال فى أن مرجع هذا الفرض، إلى الشك البدوى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٠

فى الوجوب النفسى، إذ على تقدير أن يكون الوضوء واجبا غيرياً، فلا وجوب غيرى هنا، إذ لا وجوب للصلاة فعلاً حتى يكون الوضوء واجبا غيرياً للصلاة، و إنما الشك شكّ فى كونه واجبا نفسياً فقط، فهو شك بدوى فى الوجوب النفسى، و فيه تجرى أصالة البراءة عن الوجوب النفسى بلا إشكال.

و بعبارة أوجز، هى أن يعلم بكون الوضوء مثلاً إمّا واجبا نفسياً، أو غيرياً، لواجب آخر غير فعلى فى حق المكلف، كالصلاة على الحائض، و هنا تجرى أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء.

الصورة الثانية: هى أن يفرض أن هذا الوضوء مرّدّد بين كونه واجبا نفسياً، أو واجبا غيرياً من أجل الزيارة بنحو بحيث أن الزيارة فى

نفسها لا نعلم بوجودها، وإنما يثبت وجوبها لو كان هذا واجبا غيريا، فهنا يتشكل علم إجمالي بوجوب أحد الفعلين: إما الوضوء و إما الزيارة، لأن الوضوء إن كان واجبا بالوجوب النفسي، فهو، وإلا فهو مقدمة للزيارة التي هي واجبة بالوجوب النفسي.

إذن فيعلم إجمالا بوجوب أحد الأمرين: إما الوضوء و إما الزيارة المقيده به، و حينئذ يقع الكلام حول منجزية هذا العلم الإجمالي، و كونه موجبا لتعارض الأصول في الطرفين، أو أنه غير منجز.

قد يبين عدم منجزية العلم الإجمالي في المقام بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أن يقال: بأن العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين:

إمّا الوضوء، و إمّا الزيارة، منحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الوضوء، لأن الوضوء على أي حال، واجب إمّا بالوجوب النفسي، و إمّا بالوجوب الغيري، إذن فهو معلوم الوجوب تفصيلا، فينحل هذا العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتعلق بأحد طرفيه، و بعد الانحلال يكون الشك في وجوب الزيارة شكا بدويا، فتجربى فيه أصالة البراءة عن وجوب الزيارة.

و هذا البيان غير تام، و ذلك لعدم تعقل الانحلال الحقيقي في المقام

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨١

الذي هو المدعى في هذا، باعتبار أن العلم الإجمالي الذي يراد حله بالعلم التفصيلي، ليس متعلقه جامع الوجوب، بل الوجوب النفسي بالخصوص، فإننا نعلم إجمالا بوجوب نفسى متعلق إمّا بالوضوء و إمّا بالزيارة، و العلم التفصيلي الذي يراد الحل به، متعلقه و معلومه هو جامع الوجوب الأعم من النفسى و الغيرى فى الوضوء.

إذن فلا- ينحل العلم الإجمالي هنا بمثل هذا العلم التفصيلي، و إنما ينحل العلم الإجمالي فيما لو تعلق العلم التفصيلي بسنخ المعلوم الإجمالي في أحد الطرفين، إذن فهذا البيان ساقط عن الاعتبار.

البيان الثانى: هو أن العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين نفسى، و إن كان غير منحل، و لكن مع هذا تجرى أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للزيارة، و لا يعارضها أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء.

و هذا ما يسمّى بالانحلال الحكمى، أى الانحلال بلحاظ جريان الأصل فى أحد الطرفين من دون معارض، إذ إن جريان أصالة البراءة عن وجوب الزيارة، لا- تعارضه أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، و ذلك أنه لا- أثر لجريان البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لأنّ المراد بأصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، إن كان هو التأمين و نفى أصل العقاب فيما إذا ترك الوضوء، فهذا غير معقول، لأن ترك الوضوء مساوق لترك الواجب المعلوم إجمالا، أى: مع المخالفة القطعية، لأن الوضوء إن كان هو الواجب النفسى، فقد ترك، و إن كان هو الواجب الغيرى، إذن فقد ترك الواجب النفسى الذى هو الزيارة، بسبب ترك مقدمته التى هى الوضوء، إذن يكون تركه مخالفة قطعية، و العقاب عليه غير قابل للرفع عقلا و عقلا، فلا تأمين و لا نفى للعقاب، لأن الأصل لا يقدر على هذا التأمين، و إنما الأصل يؤمن بلحاظ المخالفة الاحتمالية.

و إن أريد التأمين، بلحاظ احتمال عقاب آخر على المخالفة الاحتمالية، وراء ذلك العقاب المفروض على المخالفة القطعية، فهذا أمر معلوم لعدم لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٢

نحتمله أصلا، لأننا لا نحتمل أكثر من واجب واحد فى المقام، و لا عقاب إلا بمقدار ما نعلم، فالعقاب الثانى غير محتمل، فلا يجرى الأصل فيه ليؤمن العبد منه، فأصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء لغو لا يعقل تأمينه.

إذن، و هذا بخلاف أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للزيارة، فإنه يؤمن من ناحية ترك الزيارة، إذ إن ترك الزيارة غير مساوق للمخالفة القطعية فيما إذا توضحا، و لكن لو ترك الوضوء و زار، فقد خالف مخالفة قطعية، و من هنا تجرى أصالة البراءة عن وجوب الزيارة بلا معارض، و ينحل العلم الإجمالي انحلالا حكما.

و بعبارة أخرى: إن أصالة البراءة عن وجوب الزيارة، لا تعارضه أصالة البراءة عن وجوب الوضوء، إذ يعلم على كل حال بترتب العقوبة على مخالفته إما بنفسه، أو باعتباره يؤدي إلى ترك الواجب النفسى، فلا تجرى البراءة عنه. إذن فبلحاظ عالم الأمر لا يوجد انحلال، ولكن بلحاظ عالم العهدة و التحميل يتم الانحلال لأنه يعلم باشتغال الذمة على كل حال، فحال العلم الإجمالى فى المقام، حال الانحلال فى سائر موارد الدوران بين التعيين و التخيير، إذن فالنتيجة، هى: جواز ترك الزيارة دون الوضوء.

الصورة الثالثة: هى عين الصورة الثانية، لكن نفرض أن الواجب النفسى المحتمل، و الذى فرضنا أنه «الزيارة» هناك، نفرضه هنا أمرا مبهما مرددا بين آلاف الأشياء غير المحصورة.

و بعبارة أخرى: هذه الصورة هى نفس الصورة الثانية، غايه الأمر أنه على تقدير الغيرية، يكون مقدمة لواجب نفسى مردد بين أمور غير محصورة، كما لو قال المولى: «توضأ»، و لا نعلم أن الوضوء واجب نفسى أو غيرى، و على تقدير كونه غيريا، فهل هو مقدمة للزيارة فالزيارة واجبة، أو للدعاء، فالدعاء واجب إذن، أو للصلاة، فالصلاة واجبة إذن، أو لقراءة القرآن، فقراءة القرآن واجبة، و هكذا بحيث يدور بين أمور كثيرة.

فى مثل ذلك، يتشكل علم إجمالى بوجوب نفسى فى دائرة غير

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٣

محصورة، لأنه يعلم إجمالا حينئذ بواجب نفسى هو: «الوضوء» و أمّا أحد تلك الأمور الكثيرة التى يحتمل كون الوضوء مقدمة لها. و التحقيق على ما تقدّم فى أبحاث العلم الإجمالى هو: إن العلم الإجمالى، إذا كان على نحو الشبهة غير المحصورة، فلا يكون منجزا حتى لحرمة المخالفة القطعية، فضلا عن وجوب الموافقة القطعية، فتجرى أصالة البراءة عن جميع أطراف هذا العلم الإجمالى بما فيها أصل البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء أيضا، بل حتى أنه يجوز ترك الوضوء أيضا. و هنا لا يقال: إن ترك الوضوء يؤدي إلى المخالفة القطعية.

على أى حال، لا- يقال ذلك، لأنه بعد أن فرضنا أن هذا العلم الإجمالى غير منجز، حينئذ، تجرى الأصول فى كل الأطراف بدون معارضة.

الصورة الرابعة: هى أن يفرض أن الوضوء إمّا واجب نفسى، و إمّا واجب غيرى للصلاة المعلوم وجوبها على أى حال، بقطع النظر عن الوضوء، بحيث لو كان الوضوء واجبا نفسيا، إذن لاجتمع علينا واجبان نفسيان: أحدهما الصلاة، و الآخر الوضوء.

و بعبارة أخرى: إن هذه الصورة هى نفس الصورة الثانية مع اختلاف من حيث أن الواجب الآخر ثابت على كل حال، سواء أ كان الواجب الأول نفسيا، أو غيريا و قيدا للواجب الآخر كما فى الصلاة لغير الحائض، أو الحج للمستطيع.

و هنا ذكر المحقق النائينى «قده» [٥٧]، أن أصل وجوب الصلاة هنا معلوم، و أصل وجوب الوضوء معلوم أيضا، و إنما الشك أن الصلاة هل هى متقيدة بالوضوء- و هو معنى الواجب الغيرى- أو غير متقيدة بالوضوء؟ و عليه فتجرى أصالة البراءة عن الوجوب الضمنى لتقيد الصلاة بالوضوء، و لا يعارض

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٤

بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء، لأنّ وجوب الوضوء معلوم على أى حال.

و معنى هذا أنّ كلا من الصلاة و الوضوء واجب نفسى، و بإمكان المكلف إيقاع أى منهما قبل الآخر.

و قد استشكل فى ذلك السيد الخوئى «قده» [٥٨]، حيث ذكر أنه فى محل الكلام، و إن كان الوضوء معلوم الوجوب، إمّا غيريا، و إمّا نفسيا، و لكن واجبيته الغيرية ليس لها أثر عقلا، و إنما الأثر العقلى و التنجز للواجبية النفسية.

إذن فيتشكل علم إجمالي في المقام، إمّا بالوجوب النفسى للوضوء، وإمّا بوجوب التقيد، وحينئذ يكون الوجوب النفسى للوضوء منشأ لاستحقاق العقاب على تركه، و يكون الوجوب النفسى الضمنى لتقيد الصلاة بالوضوء منشأ لاستحقاق العقاب على عدم الإتيان بالوضوء قبل الصلاة، سواء أتى به بعد الصلاة، أو لم يؤت به.

و الخلاصة: إنه هنا علم إجمالي، إمّا بوجوب نفسى استقلالى للوضوء، أو وجوب نفسى ضمنى للتقيد.

و مقتضى القاعدة، هو أن يكون هذا العلم الإجمالى منجزا فى المقام.

و أمّا دعوى أن الوضوء معلوم الوجوب على كل حال، فإنها غير مفيدة، لأنه معلوم الوجوب للجامع بين الوجوب الغيرى و النفسى، و الوجوب الغيرى ليس قابلا- للتجزؤ، فلا- أثر للعلم بالجامع بين وجوب لا- يقبل التجزؤ، و وجوب يقبله، و إنما الأ-ثر، للعلم بالوجوب النفسى، و هو معلوم بالعلم الإجمالى، و أحد طرفى هذا العلم هو الوجوب النفسى الاستقلالى للوضوء، و الطرف الآخر لهذا العلم، هو الوجوب النفسى الضمنى لتقيد الصلاة بالوضوء، و هذا العلم يوجب تعارض الأصلين فى الطرفين، فيكون أصل البراءة عن تقيد

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٥

الصلاة بالوضوء، معارضا بأصل البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، و بعد التساقت يجب الاحتياط، و ذلك بإيقاع الوضوء قبل الصلاة، لكى يجزم المكلف بالامتثال على كل تقدير.

و بتعبير آخر، هو أننا نعلم علما إجماليا بوجوب الوضوء نفسيا، أو وجوب تقيد الصلاة بالوضوء نفسيا، و هذا علم إجمالي منجز غير منحل، لا حقيقة، و لا حكما، لأن الأصل المؤمن عن وجوب التقيد، يعارض الأصل المؤمن عن الوجوب النفسى للوضوء، لأن الأصل فيه يجرى بلحاظ العقوبة الزائدة فى تركه، إذ الوضوء لو كان واجبا بوجوب نفسى، إذن كان فى تركه عقوبة زائدة على عقوبة ترك الواجب الآخر على تقدير تقيد به.

و ما أفاده السيد الخوئى «قده» [٥٩] غير تام.

و الصحيح ما أفاده المحقق النائينى «قده» على أساس مبناه الذى بنى عليه نحن أيضا فنقول، بدوا:

إنه لا يمكن فرض كون العلم الإجمالى بالوجوب النفسى للوضوء أو التقيد منجزا، و مع هذا تفرضون تعارض الأصول فى الأطراف، و ذلك لأنّ هذا العلم الإجمالى بالوجوب النفسى المرذد، حاله كحال العلم الإجمالى فى الصورة الثانية من الصور المتقدمة، إذ كان العلم الإجمالى فيها مرددا، بين كون وجوب الوضوء نفسيا، و بين كون وجوبه غيريا لواجب غير معلوم الوجوب من غير هذه الناحية، من قبيل زيارة «سيد الشهداء»، فهناك أيضا كان يتشكل علم إجمالي بوجوب نفسى مردد، بين وجوب الوضوء، أو وجوب الزيارة، و لا- فرق بين هذا العلم الإجمالى هنا، و العلم الإجمالى هناك، إمّا فى أن الوجوب النفسى المعلوم بالإجمال فى الصورة الثانية، هو وجوب نفسى استقلالى على كل تقدير، بينما الوجوب النفسى المعلوم فى هذه الصورة هو مرذد بين وجوب نفسى استقلالى، أو وجوب نفسى ضمنى، لأنه إن كان

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٦

الوضوء هو الواجب، فهو واجب نفسى استقلالى، و إن كان تقيد الصلاة بالوضوء هو الواجب، فهو واجب نفسى ضمنى.

و هنا فى الصورة الرابعة يعلم بوجوب نفسى، إمّا استقلالى متعلق بالوضوء، أو ضمنى متعلق بالتقيد، و فى الصورة الثانية، كان يعلم بوجوب نفسى استقلالى على كل حال، متعلق إمّا بالوضوء و إمّا بالزيارة. إذن كيف تبون هناك، فى الصورة الثانية، على عدم منجزية العلم الإجمالى، و من ثم على عدم تعارض الأصول فى الطرفين، و قلتم هناك: إن أصل البراءة عن وجوب الزيارة، تجرى و لا يعارضها أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لأنّ فرض ترك الوضوء هو فرض المخالفة القطعية، و أصالة البراءة لا يعقل أن تؤمن عن المخالفة القطعية. و هذا بخلاف أصالة البراءة عن وجوب الزيارة، فإنها تؤمن عن ترك الزيارة، لأنّ ترك الزيارة لا يساوق المخالفة القطعية.

كان هذا، هو البيان لعدم تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي في الصورة الثانية. وحينئذ يقال: بأن نفس ذاك البيان يأتي في المقام فيقال هنا أيضا: بأن أصالة البراءة عن التقيد تجرى بلا معارض، كما كانت تجرى هناك أصالة البراءة عن وجوب الزيارة بلا معارض.

و أما أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء فلا تجرى، لأنه لو ترك الوضوء فهو يعلم بالمخالفة القطعية على أى حال، و بهذا لا يكون هذا الأصل مؤمنا، لأنه إنما يؤمن عن المخالفة الاحتمالية لا عن المخالفة القطعية.

إذن فلا تعقل أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، فتجربى أصالة البراءة عن التقيد بلا معارض، كما ذكر المحقق النائيني «قده». إذن فلا فرق بين الصورة الرابعة هنا. و الثانية هناك.

و لكن هنا، يمكن للسيد الخوئي «قده» أن يجيب عن ذلك، و ذلك بأن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٧

يبرز فرقا بين الصورة الرابعة هنا، و الثانية هناك.

و حاصل هذا الفرق هو أن يقال: بأن البيان المتقدم في الصورة الثانية لعدم جريان أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لا يجرى هنا في الصورة الرابعة، فإنه في الصورة الثانية كما يقال: بأن أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لا تؤمن عن أصل العقاب، لأن ترك الوضوء يساوق المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، و إن كان المراد بالتأمين بهذا الأصل عن عقاب ثان وراء هذا العقاب. فإن العقاب الثانى غير محتمل، لأنه في تلك الصورة كان يعلم بوجوب نفسى واحد متعلق إماما بالزيارة، و إماما بالوضوء، فإن كان متعلقا بالزيارة فالوضوء مقدمه لها، و إن كان متعلقا بالوضوء مباشرة فلا واجب غير الوضوء، إذن فلا يحتمل عقاب ثان حتى يؤمن من ناحيته.

و هذا بخلافه في المقام، فإنه هنا يمكن إجراء أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء و يكون هذا الأصل مؤمنا عن العقاب الثانى، لا-العقاب الأول، لأن المفروض في المقام أن الوجوب النفسى فيه معلوم على كل حال، و إنما الشك في أن الوضوء واجب نفسى أيضا حتى يصير عندنا واجبان نفسيان، أو إنَّ الوضوء واجب غيرى مقدمة للصلاة. و حينئذ لو فرض أن المكلف ترك الوضوء و الصلاة معا، حينئذ وجود عقاب واحد بالنسبة إليه، أمر مفروغ عنه لا يمكن رفعه بالأصل، لكن هل هناك عقاب بملاك ثان؟. هذا أمر مشكوك فيه، لأنه إن كان الوضوء واجبا غيريا، إذن فلا عقاب من ناحيته، و إن كان الوضوء واجبا نفسيا و قد تنجز، فحينئذ، سوف يعاقب بعقابين: عقاب بلحاظ ترك الصلاة، و عقاب بلحاظ ترك الوضوء.

إذن فهنا تفيد أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لأنها تنفى العقاب الثانى، لأن العقاب الثانى في هذه الصورة محتمل، فلو بقى الوجوب النفسى المشكوك في الوضوء بلا مؤمن شرعى، لتنجز و ترتب العقاب عليه، و أصالة البراءة عنه هنا وظيفتها نفى هذا العقاب، و هذا أثر عملى يصحح

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٨

جريان البراءة في المقام، بينما أصالة البراءة عن الوجوب النفسى، للوضوء في الصورة الثانية، لم يكن هناك أثر عملى يصحح جريانها، لأن نفى أصل العقاب عند ترك الوضوء غير معقول، ذلك للعلم بالمخالفة القطعية، و نفى العقاب الثانى، لا نحتاج فيه إلى الأصل، فلا- يعارض جريانه البراءة عن وجوب الزيارة، و أما أصالة البراءة هنا عن الوجوب النفسى للوضوء فله أثر عملى، و هو نفى العقاب الثانى فيما لو ترك المكلف كلا- الفعلين رأسا، و إذا كان له أثر عملى جرى، و إذا جرى تعارض الأصلان، فيكون أصل البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، معارضا بأصل البراءة عن الوجوب النفسى للتقيد.

و لكن هذا الفرق الذى يمكن للسيد الخوئي «قده» أن يطرحه بين الصورتين، ليس مفترقا على مباني المحقق النائيني «قده» في باب تنجيز العلم الإجمالى، و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمة:

وهذه المقدمة هي أن يقال: بأنه لا إشكال في أن جريان الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي غير معقول، ولكن الميرزا «قده» اشترط في عدم معقولية هذه الأصول أن تكون هذه الأصول الجارية في كل الأطراف، أو الطرفين، على نحو بحيث يمكن للمكلف إذا استند عليها جميعا في عرض واحد، وفي وقت واحد، أن يقع في المخالفة القطعية، كما لو فرض أنه علم إجمالا بوجوب الظهر، أو الجمعة، فأجرى في وقت واحد أصالة البراءة عن وجوب الظهر وأصالة البراءة عن وجوب الجمعة فجمع بين التركين استنادا إلى مجموع الأصلين، فإنه في مثل هذه الحالة لا يعقل جريان الأصول، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية.

و أمّا لو فرض أن الأصول جرت في تمام الأطراف، لكن مع هذا فالمحذور عقلي إذ إنه عاجز عن الاستفادة من تمام هذه الأصول، بحيث يترك هنا و يترك هناك، مستندا إلى الأصلين مثلا فالأصول المؤمّنة تجتمع و لكن استنادات المكلف إليها لا يمكن أن تجتمع، في مثل ذلك. قال المحقق النائيني «قده»: بإمكان جريان الأصول جميعا، إذ لا يلزم من جريانها جميعا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٨٩

أن يقتحم المكلف هنا و هناك و هنالك، و يجمع بين هذه الاقتحامات، و يخالف مخالفة قطعية، باستناده إلى هذه الأصول، فإن مثل هذا المطلب لن يقع خارجا و مثال ذلك: الشبهة غير المحصورة، فإنه فيها إذا علم إجمالا أن أحد الأواني الموجودة في بلده الكبير هي نجسة، فيعلم إجمالا - بحرمة الشرب بواحد من هذه الأواني، هنا قال المحقق النائيني «قده»، و نحن معه نقول: بأنه يمكن إجراء أصالة الطهارة في تمام أطراف الشبهة غير المحصورة، لأنه لو أجريت أصالة الطهارة و أصالة الإباحة في تمام هذه الأواني، حينئذ سوف لن يتمكن المكلف أن يستند إليها جميعا في عرض واحد، و ليس حالها حال الظهر و الجمعة، إذن فلا بأس باجتماع الأصول، لأن اجتماعها إذا كان يؤدي إلى اجتماع المخالفات الاحتمالية، فهو غير معقول، و أمّا إذا لم يؤدّ إلى ذلك فلا بأس به.

و حينئذ على ضوء هذا المبني نعالج محل الكلام فنقول:

إن أصالة البراءة في محل الكلام عن الوجوب النفسي للوضوء، لا يظهر تأمينها و أثرها، فيما إذا أتى بالصلاة و ترك الوضوء، لأن هذا التارك للوضوء يعلم بوقوع مخالفة واحدة منه، لأن الوضوء إن كان واجبا نفسيا فقد عصى، و إن كان شرطا في الصلاة، إذن فقد عصى الأمر بالصلاة، إذن فهو قد عصى كلا الأمرين، و لم تصدر منه معصية ثانية يقينا، لعدم احتمال أن يكون قد صدرت منه معصيتان في المقام، لأنه لا يحتمل أن يكون الوضوء واجبا نفسيا و شرطا في وقت واحد.

إذن ففي فرض ترك الوضوء و الإتيان بالصلاة، فإن أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لا تحدث فيه تأثيرا، لأنه إن أريد بها التأمين من ناحية أصل العقاب، فغير معقول، لأنه يعلم بالمخالفة القطعية. و إن أريد التأمين لنفي العقاب الثاني، فهو معلوم العدم. إذن فهذا الأصل ليس مركز تأمينه هو هذا المكلف الذي ترك الوضوء و أتى بالصلاة.

نعم هذا المكلف يكون مركزا للتأمين من ناحية أصالة البراءة عن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٠

الوجوب الضمني للتقيّد، لأن هذا المكلف الذي ترك الوضوء و أتى بالصلاة، و من بعدها أتى بالوضوء، حينئذ مثل هذا المكلف يكون قد أتمن عن إيقاع الوضوء قبل الصلاة ببركة أصالة البراءة عن التقيّد.

و هنا مكلف آخر و هو الذي يترك العمليين معا، الوضوء و الصلاة، مثل هذا المكلف، إذا أجرى أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فإنه يظهر لهذا أثر بالنسبة إليه، و هو التأمين عن العقاب الثاني.

و بهذا يتضح أن مؤمّتيه كل من الأصلين و الاستناد إليهما معا في حال، غير حال الاستناد إلى الأصل الآخر، و أنه لا يمكن الاستناد إلى الأصلين معا في عرض واحد، فالمكلف الذي يستفيد من هذا الأصل، غير المكلف الذي يستفيد من ذاك الأصل، لأن المكلف الذي يستفيد من أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، هو من ترك الوضوء و الصلاة معا، و هذا سوف لن يستفيد من الأصل الآخر، و هو أصالة البراءة عن التقيّد، فهو ترك الصلاة رأسا، فلا يؤمّنه أصالة البراءة عن التقيّد بالوضوء، و إنما يستفيد من أصالة

البراءة عن التقيّد، من أتى بالصلاة، ثم أتى بالوضوء بعدها، ولا يعقل أن يوجد شخص واحد يستفيد من كلا الأصلين إلّا مع فرض تعدّد الواقعة، فإنها فيها لا بأس بجريان الأصلين معاً، فتجرى أصالة البراءة عن التقيّد ليستفيد منها من يصلّي ثم يتوضأ بعد ذلك، و تجرى البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، ليستفيد منها ذلك الشقى الذى يترك الوضوء و الصلاة معاً، من أجل نفى العقاب الثانى بالنسبة إليه.

إذن فمحل الاستفادة كل من الأصلين، غير محل الاستفادة من الأصل الآخر. وهذا يصير من قبيل الأصول فى الشبهة غير المحصورة، حيث أن شخصاً واحداً لا يمكن أن يستفيد من أصالة الطهارة فى هذه الآنية، و هذه الآنية، و هكذا، بل يستفيد من بعضها، و هنا كذلك، فإن المكلف لا يمكن أن يستفيد من كلا الأصلين، لأنه إن ترك كلا الفعلين، إذن فسوف تنحصر فائده العملية فى إجراء أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لنفى العقاب

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩١

الثانى، مع توطين نفسه على العقاب الأول، و إن فرض أن المكلف كان قد صلّى ثم توضأ بعد ذلك، فهذا سوف لا ينفعه أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، لأنه على أى حال هو معاقب، و موطن نفسه على العقاب الأول، و إنما سوف ينفعه أصالة البراءة عن التقيّد، فالانتفاع العملى فى هذا الأصل فى حال، لا يجتمع مع حال الانتفاع العملى بالأصل فى الطرف الآخر. و بهذا يثبت على مبنى المحقق النائنى «قده»، جريان الأصلين معاً بلا معارضة.

إذن فالصحيح أن العلم الإجمالى فى المقام غير منجز، و بما ذكرناه تبيّن وجود ملاك للانحلال الحكمى، و عدم منجزية العلم الإجمالى فى الصورة الثانية، بل و فى الصورة الرابعة.

و هذا الملاك للانحلال هو قانون كلى للانحلال، لا يختص بخصوص المقام، بل يسرى فى مقامات عديدة.

و الضابط الكلى لهذا القانون، هو: إنّه كلّما تشكّل علم إجمالى بأحد تكليفين، و كانت مخالفة أحد التكليفين مستلزماً لمخالفة الآخر، لا محالة، بخلاف العكس، فى مثل ذلك، التكليف الذى تكون مخالفته مستلزماً لمخالفة الآخر لا تجرى البراءة عنه، لأنّ مخالفته مساوقه للمخالفة القطعية، فلا معنى للتأمين عنه، و تجرى البراءة عن التكليف الآخر، الذى لا تكون مخالفته مساوقه لمخالفة الطرف الأول، بلا معارض.

و هنا استعراض لبعض المقامات التى ينطبق عليها هذا القانون:

المقام الأول: هى مسألتنا، و هى فيما إذا علم بالوجوب النفسى للمقدمة أو لذى المقدمه، فإنّ هذا القانون ينطبق هنا، لأن الوجوب النفسى المحتمل تعلّقه بالمقدمة، تكون مخالفته مستلزماً لمخالفة التكليف النفسى الآخر، فإنّ من ترك المقدمة استلزم تركه هذا، ترك ذى المقدمة أيضاً، إذن فلا تجرى

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٢

البراءة عن الوجوب النفسى المحتمل للمقدمة، و تجرى أصالة البراءة عن الوجوب النفسى المحتمل لذى المقدمه.

المقام الثانى: هو فيما إذا كان عندنا ضدان عرضيان و لهما ثالث، من قبيل استقبال القبلة و استدبار القبلة، فإنهما ضدان لهما ثالث، و هو أن لا-يستقبل و لا يستدبر، و علم إجمالاً بأنه إمّا الاستقبال واجب، و إمّا الاستدبار حرام، و هذا العلم الإجمالى ينطبق عليه هذا القانون، و ذلك لأن مخالفة أحد الطرفين، و هو حرمة الاستدبار- الذى يكون بالاستدبار- تكون مستلزماً لمخالفة وجوب الاستقبال دون العكس، فإن مخالفة وجوب الاستقبال يكون بترك الاستقبال، و ترك الاستقبال لا- يلزم منه استدبار القبلة، إذ لعله يترك الاستقبال و لا يستدبر، فهنا لا تجرى أصالة البراءة عن حرمة استدبار القبلة لأن الاستدبار ملازم مع المخالفة القطعية، فتجرى البراءة عن وجوب الاستقبال بلا معارض.

المقام الثالث: هو ما إذا وجد عندنا أمران وجوبيان و كانا متغايرين، و كان أحدهما أخص مورداً من الآخر، و علم بوجوب أحدهما،

من قبيل أن نعرض وجود منارة في دار، و علم إما بوجود استقبال المنارة عن قرب، و إما بوجود استتبار الدار التي فيها المنارة، و هنا استقبال الدار التي فيها المنارة عن قرب يلزم الاستتبار، و لكن الاستتبار لا يلزم من الاستقبال عن قرب، إذ قد يستدبر حائط الدار التي فيها المنارة من خراج الدار، فلو علم إجمالاً بوجود استتبار هذه الدار، أو بوجود استقبال المنارة عن قرب، حينئذ يقال: إنه لا تجرى أصالة البراءة عن وجوب استتبار حائط الدار، لأن ترك استتبار حائط الصحن مساوق للمخالفة القطعية على كل حال، لأن من ترك استتبار حائط منارة الدار، فقد ترك الاستقبال عن قرب، بخلاف وجوب استقبال المنارة عن قرب، فإن مخالفة الاستقبال لا يلزم منه ترك الاستتبار رأساً، فتجربى البراءة عن وجوب استقبال المنارة عن قرب بلا معارض، و هذا إنما يكون في كل أمرين وجوديين متغايرين مورد أحدهما أخص من مورد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٣

الآخر من دون مقدمية في البين، فإن ترك الأعم يكون تركا للأخص دون العكس، حينئذ تجرى البراءة عن ترك الأخص كما تقدم في المثال.

المقام الرابع: هو موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطين بالمعنى الأعم الشامل للدوران بين التعيين و التخيير، إذ إن الأقل و الأكثر له معنى أعم، و معنى أخص.

فمعناه الأعم يشمل الشك في الجزء و الشرط، و يشمل أيضاً دوران الأمر بين التعيين و التخيير، كما لو وجب إطعام مرّد بين إطعام الحيوان، و إطعام الإنسان.

و معناه الأخص، هو عبارة عن الأجزاء و الشرائط كما إذا شك في الجزء و الشرط.

فموارد الأقل و الأكثر بمعناهما الأعم، و في تمام مصاديقها، يجرى فيها هذا القانون العام. فإنه دائماً يكون مخالفة الأقل مخالفة للأكثر لا محالة، سواء أ كانت مخالفة الأقل عبارة عن وجوب تسعة أجزاء في مقابل وجوب عشرة أجزاء، أو وجوب ذات المقيّد في مقابل وجوب المقيّد، أو وجوب عنوان الحيوان في مقابل وجوب عنوان الإنسان. فعلى أي حال وجوب مخالفة الأقل يلزم منه مخالفة وجوب الأكثر لا محالة مخالفة قطعية، دون أن يلزم من مخالفة الأكثر مخالفة الأقل، فتجربى البراءة حينئذ عن وجوب إكرام الإنسان، و عن وجوب العشرة، و عن وجوب المقيّد، فالبراءة دائماً تجرى عن وجوب الأعم، نعم موارد الأقل و الأكثر بالمعنى الأخص يتميز ببيان الانحلال و ببهان آخر لا- يشمل الأقل و الأعم، و لا يشمل المقامات الثلاثة الأولى و الثانية و الثالثة، كما لو علم بوجود تسعة أجزاء، إما مطلقاً، و إما مقيّداً بشرط، حينئذ يقال: بأن أصالة البراءة عن وجوب المطلق لا تجرى ليعارض أصالة البراءة عن وجوب المقيّد، بقطع النظر عن هذا القانون المتقدم، و ذلك لأن وجوب المطلق ينحل إلى أمرين: أحدهما، وجوب ذات المطلق، و ثانيهما، إطلاقه. أمّا وجوب ذات المطلق الجامع المقسمي

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٤

المحفوظ في ضمن المطلق و المقيّد، فهذا وجوبه معلوم على كل حال، و لو في ضمن المقيّد، فلا- معنى لإجراء البراءة عنه. و أمّا إجراء البراءة عن إطلاق المطلق، فهذا في نفسه لا- معنى له، بمعنى أن دليل البراءة في نفسه، قاصر دلالة عن الشمول له، لأن دليل البراءة يوسّع، و الإطلاق ليس فيه ضيق حتى يكون رفعه توسعاً، إذن فهو غير مشمول لمفاد الدليل أصلاً من أول الأمر.

إذن فأصالة البراءة عن وجوب المطلق في نفسها، غير معقولة، لقصور الدليل في نفسه، لأن ذات المطلق معلوم و الدليل يقول «رفع ما لا يعلمون»، و إطلاقه ليس شيئاً ثقيلاً حتى يشمله دليل «رفع ما لا يعلمون»، إذن فتجربى البراءة عن وجوب المقيّد دون معارض.

و بهذا يتضح أنه يوجد عندنا قانونان للانحلال الحكمي: أحدهما هو القانون الذي شرحناه آنفاً، و هو: كون مخالفة أحد الطرفين مستلزماً لمخالفة الآخر، و هذا سيال في المقامات الأربعة المتقدمة.

و هناك قانون آخر للانحلال تختص به موارد الأقل و الأكثر الارتباطين بالمعنى الأخص من المقام الرابع، و هو أنه لا معنى - بحسب



لسان دليل «رفع ما لا يعلمون» - لإجراء أصالة البراءة عن وجوب المطلق، لأنه إن أريد نفى وجوب ذات المطلق، فهو معلوم، و إن أريد نفى إطلاق المطلق، فهو ليس أمراً ثقيلاً ليرفع بإطلاق دليل البراءة.

و بهذا يتضح أيضاً أن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بالمعنى الأخص، أوضح من جريان البراءة في المقام، لأن فيه اجتماع كلا الملاكين للانحلال وكلا التقريبيين.

و بعد أن طبقنا القانون العام الآنف على حالة ما إذا علم بوجوب شيء، أو بوجوب مقدمته، كما لو علم إجمالاً، بوجوب نفسى متعلق بالزيارة المقيّدة بالوضوء، أو بوجوب نفسى متعلق بالوضوء، كانت نكتة الانحلال هنا هي، إن مخالفة الوجوب النفسى المتعلق بالوضوء، مستلزمة لمخالفة الوجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٥

النفسى المتعلق بالزيارة، دون العكس، فمتى ما تحفظنا على هذه النكتة، تحفظنا على الانحلال، و متى ما زالت هذه النكتة، زال الانحلال.

و من هنا نقول: إن الوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالوضوء، مع الوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالزيارة، نقول: إن زمانهما واحد، و ظرفهما واحد، و هو من الزوال إلى الغروب، و حينئذ، من الواضح أن نكتة الانحلال موجودة هنا، لأن من ترك الوضوء من الزوال إلى الغروب، فقد ترك الزيارة أيضاً، إذن فقد خالف كلا التكليفين مخالفة قطعية.

و النكتة تبقى محفوظة لو وسّعنا من دائرة الوجوب النفسى للوضوء المحتمل، كما لو كنا نعلم مثلاً، بوجوب الزيارة المقيّدة بالوضوء بين الزوال و الغروب، أو بالوجوب النفسى للوضوء، لكن فى أفق أوسع من ذلك، سواء أ كانت الأوسعية من حيث الابتداء، أى من طلوع الشمس إلى الغروب، أو من حيث الانتهاء، يعنى من الزوال إلى طلوع الفجر، أو من حيث الابتداء و الانتهاء معاً، فإنه على جميع هذه الحالات، تصدق نكتة الانحلال، و هى أن مخالفة الوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالوضوء، يستلزم مخالفة الوجوب الآخر أيضاً، فالانحلال ثابت.

و تختل هذه النكتة فى فرضين:

الفرض الأول: هو فيما إذا فرضنا أن الوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالوضوء، محدود بزمان مابين مع زمان الوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالزيارة، كما لو كان يعلم إجمالاً، إمّا بوجوب نفسى للوضوء بين طلوع الشمس إلى الزوال، و إمّا بوجوب نفسى للزيارة المقيّدة بالوضوء من الزوال إلى الغروب بنحو بحيث، أنه على تقدير أن يكون الوضوء واجبا نفسياً، لا يقبل منّا إلّا الوضوء قبل الزوال، و بناء على أن تكون الزيارة واجبا نفسياً، و يكون الوضوء شرطاً لا يقبل منّا الوضوء إلّا بعد الزوال، ففى مثل هذه الفرضية يكون علماً إجمالياً منجزاً، لأنه تكون مخالفة كل واحد من التكليفين، غير مستلزمة لمخالفة الآخر، بل مباينة لمخالفة الآخر، إذ يمكن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٦

حينئذ للمكلف أن يخالف هذا دون ذاك، و ذلك بأن يترك الوضوء قبل الزوال، و يتوضأ بعد الزوال و يزور، إذن فهذا أمر خالف الوجوب النفسى للوضوء، و لم يخالف الوجوب النفسى للزيارة.

و يمكن للمكلف أن يعكس المطلب، و ذلك بأن يتوضأ قبل الزوال، و لا يزور بعد الزوال، فيكون قد خالف الوجوب النفسى للزيارة، و لم يخالف الوجوب النفسى للوضوء، لأنه لا تلازم بين المخالفتين.

و فى مثل ذلك تجرى أصالة البراءة و تتعارض فى الطرفين، لأن أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء قبل الزوال، تعارض أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للزيارة المقيّدة بالوضوء بعد الزوال.

و هذا الكلام لا يفرق فيه بين الصورة الثانية و الرابعة، أى: إنه لا يفرق بين أن تكون الزيارة معلومة الوجوب فى نفسها، أو أن لا تكون معلومة الوجوب فى نفسها، فإن لم تكن معلومة الوجوب فى نفسها، حينئذ سوف يتشكل علم إجمالى بوجوب نفسى للوضوء قبل

الزوال، أو بوجوب نفسى للزيارة المقيّدة بالوضوء بعد الزوال، و هنا ينتج العلم الإجمالى، لأنّ كلا من الطرفين، مخالفته لا تستلزم مخالفة الطرف الآخر.

و كذلك الحال لو كانت الزيارة معلومة الوجوب فى نفسها، و إنما الشكّ فى تقييدها بالوضوء بعد الزوال، فإنه أيضا، المكلف يعلم إجمالا بوجوب نفسى متعلق بالوضوء قبل الزوال، أو بوجوب نفسى ضمنى متعلق بتقييد الزيارة بالوضوء بعد الزوال، و كل من هذين الوجوبين لا- يلزم من مخالفة أحدهما مخالفة الآخر، فلو لم يتوضأ قبل الزوال، و توضأ بعد الزوال، فقد امتثل الوجوب الضمنى، و عصى الوجوب النفسى، و لو أنه عكس المطلب، انعكس عليه المطلب.

فتتعارض إذن أصالة البراءة عن الوجوب النفسى مع أصالة البراءة عن الوجوب الضمنى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٧

الفرض الثانى: هو أن نفرض أن دائرة الشرط أوسع من دائرة الواجب النفسى، و ذلك بأن نفترض أن الوضوء إذا كان واجبا نفسيا فهو واجب قبل الزوال، كما تقدّم فى الفرض السابق، و أمّا إذا كان واجبا غيريا، و شرطا فى الصلاة، فشرط الصلاة كما يتحقق بالوضوء بعد الزوال، كذلك يتحقق بالوضوء قبل الزوال أيضا، إذ الصلاة ليست مقيّدة بالوضوء بعد الزوال خاصة، و إنما هى مقيّدة بمطلق وقوع الوضوء قبلها، و بهذا يختلف عن الفرض السابق، لأننا فى الفرض السابق كنّا نفرض أن الوضوء إذا كان شرطا فيكون وجوده المتأخر عن الزوال، شرطا خاصا دون وجوده السابق على الزوال، أمّا هنا فنفرض سعة فى الشرط، فالوضوء يفي بالشرط، سواء أ كان قبل الزوال أو بعده.

و الآن لو جئنا نرى الصورة الثانية، و حال الصورة الرابعة، على ضوء هذا الفرض.

فنرى أن الصورة الثانية و هى ما إذا فرض تردّد أمر الوضوء، بين كونه واجبا نفسيا، أو شرطا فى واجب نفسى آخر و هو الزيارة، و نفرض أن الزيارة لم يثبت وجوبها النفسى من غير هذه الناحية، إذن فيتشكل علم إجمالى بوجوب نفسى استقلالى مردّد بين أن يكون متعلقا بالوضوء قبل الزوال، أو بالزيارة المقيّدة بالوضوء و لو قبل الزوال.

و من الواضح أن هذين التكليفين المعلوم أحدهما إجمالا، لا- ينطبق عليهما قانون الانحلال المذكور، لأن مخالفة أى واحد من الطرفين لا يستلزم مخالفة الطرف الآخر، بل يمكن أن ينفك مخالفة كل واحد من الطرفين عن مخالفة الطرف الآخر، فيمكن للمكلف أن يخالف الوجوب النفسى المحتمل تعلّقه بالوضوء قبل الزوال، و لكن يمتثل الوجوب الآخر، و ذلك بأن يترك الوضوء قبل الزوال، و يتوضأ و يزور بعد الزوال، فيخالف الوجوب النفسى المحتمل للوضوء، لأنه لم يأت به فى ظرفه، و لكنّه قد امتثل الوجوب النفسى المحتمل تعلّقه بالزيارة، و قد انعكس المطلب، و ذلك بأن يتوضأ قبل الزوال،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٨

و لكن لا يزور بعد الزوال، فيكون قد امتثل الوجوب النفسى المحتمل تعلّقه بالوضوء، و لكنّه لم يمتثل الوجوب النفسى المحتمل تعلّقه بالزيارة المقيّدة بالوضوء، إذ لم يزر أصلا.

إذن فالمخالفتان بينهما عموم من وجه، و ليس أحدهما مستلزما للآخر.

أذن فلا ينطبق عليهما قانون الانحلال.

إذن فالعلم الإجمالى منجز، و الأصول متعارضة و متساقطة فى الطرفين.

و أمّا إذا جئنا نرى الصورة الرابعة التى يدور أمر الوضوء فيها بين أن يكون واجبا نفسيا قبل الزوال، أو أن يكون شرطا للصلاة المفروغ عن وجوبها بعد الزوال، فهنا الشكّ فى الوجوب الضمنى المتعلّق بالتقييد، فيتشكل علم إجمالى بوجوب نفسى، إمّا استقلالى متعلق بالوضوء قبل الزوال، و إمّا بوجوب ضمنى متعلّق بتقييد الصلاة بمطلق الوضوء سواء أ كان بعد الزوال أو قبل الزوال، و هنا ينطبق قانون الانحلال المذكور و لكن بالعكس، بمعنى أن أصالة البراءة تجرى عن الوجوب النفسى للوضوء، و لا- تجرى أصالة البراءة عن

الوجوب الضمني، وذلك لأن مخالفة الوجوب النفسى للوضوء لا يلزم منه مخالفة الوجوب الضمنى، فلو أن إنسانا لم يتوضأ قبل الزوال، و توضأ بعد الزوال، و صلى، فقد خالف الوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالوضوء، ولكنه لم يخالف الوجوب الضمنى المحتمل تعلقه بالتقييد.

و أما مخالفة الوجوب الضمنى، فلو فرض أن المكلف خالف الوجوب الضمنى و عصاه، فيكون عصيانه للوجوب الضمنى الذى هو طرف العلم الإجمالى، أن لا يتوضأ، لا قبل الزوال و لا بعد الزوال، و لكن يصلى، أما أنه يصلى، فلأنه لو لم يصل فقد عصى الوجوب النفسى المعلوم تفصيلا، و هو وجوب الصلاة، و أمّا أنه لا يتوضأ، لا قبل الزوال و لا بعد الزوال، فلأنه لو توضأ قبل الزوال أو بعد الزوال، فقد تحقق الشرط، لأن المفروض كفاية الوضوء قبل الزوال فى تحقق الشرط، فمعصية الوجوب الضمنى بمقدار

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ١٩٩

الوجوب الضمنى الواقع طرفا للعلم الإجمالى، يكون بأن يصلى دون وضوء، لا قبل الزوال، و لا بعده.

و من الواضح، أنه حينما يصلى و لا يتوضأ، لا قبل الزوال و لا بعده، حينئذ يكون هذا مخالفة قهرية للوجوب النفسى المحتمل تعلقه بالوضوء أيضا، فتحصل المخالفة القطعية لا محالة.

و هذا معناه أن مخالفة الوجوب الضمنى تستلزم مخالفة الوجوب النفسى، و لكن مخالفة الوجوب النفسى لا تستلزم مخالفة الوجوب الضمنى.

و حينئذ يقال: إن أصالة البراءة عن الوجوب الضمنى لا تجرى، لأنه فى فرض مخالفة الوجوب الضمنى يعلم بالمخالفة القطعية على كل حال، لأنه يلزم من مخالفة الوجوب الضمنى مخالفة الوجوب النفسى على أى حال، فإذا كان جريان أصالة البراءة «عن الوجوب الضمنى» للتأمين من العقاب، فهذا غير معقول، لأن مخالفة الوجوب الضمنى تستلزم مخالفة الطرف الآخر، و هى المخالفة القطعية، إذن فأصالة البراءة عن الوجوب الضمنى، لا تكون مؤمنة بخلاف أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء، فإنها تؤمن دون أن تستلزم مخالفة للطرف الآخر، إذن فهنا ينطبق قانون الانحلال فى المقام.

### الجهة الثالثة: من الواجب النفسى و الغيرى، هى فى استحقاق العقاب و الثواب على الأوامر الغيرية،

مخالفة و امتثالا.

و الكلام فى ذلك يقع أولا فى العقاب، و ثانيا فى الثواب.

و أما العقاب: فلا إشكال فى أن مخالفة الأوامر النفسية توجب استحقاق العقاب، لأن مخالفة الأوامر النفسية على خلاف حق الطاعة الثابتة للمولى على العبد، هى تضييع لحق المولى، و تضييع الحق يصحح العقاب لا محالة من قبل من له الحق على من عليه الحق.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٠

و أما مخالفة الأمر الغيرى فتوضيح الحال فيه هو أن يقال:

إن العقاب على نحوين:

النحو الأول: هو العقاب بالملاك الانفعالى.

النحو الثانى: هو العقاب بالملاك المولوى.

و مقصودنا من الملاك الانفعالى: هو العقاب الذى ينشأ من غضب المولى و تألمه لفوات غرضه، فينفعل و يضرب عبده عقابا له لما سببه له من انفعال، و قد يتحقق من غير المولى أيضا، ممن ليس له حق الطاعة، فقد ينفعل لمخالفة أوامره فيعاقب انفعاليا.

و العقاب المولوى، نقصد به: ذاك العقاب الناشئ من حكم العقل بالمولوية و الطاعة.

أما العقاب الانفعالي: فلا إشكال بأنه غير موجود على مخالفة الأمر الغيرى، و لم يصدر عن المولى إلّا انفعال واحد و هو فيما إذا خالفه عبده، و لم يأت له بمطلوبه، و هذا الانفعال هو بسبب عدم حصول غرضه النفسى الذى أمر به، و هو الماء البارد مثلا، دون أن يحصل له انفعالات عديدة بعدد ما ترك المكلف من المقدمات لتحصيله، بل انفعاله مهما كثرت المقدمات أو قلت، على وتيرة واحدة. و بعبارة أخرى: إن ضمّ ترك المقدمة إلى ترك ذى المقدمة، كضم الحجر إلى جنب الإنسان، إذ بعد أن يفرض أنه ترك ذى المقدمة فلا يهتم بعدئذ إن ترك المقدمة، أو أتى بها.

و أما العقاب المولى الثابت باعتبار حق الطاعة و المولى، فلا بدّ و أن يرجع فيه إلى العقل الذى أدرك حق الطاعة لمعرفة موضوع هذا الحق.

و الذى ندرکه بعقولنا هو: إن موضوع حق الطاعة هو أيضا ذاك الانفعال، بمعنى أن العقل يرى أن العبد بوجوده و عضلاته هو امتداد للمولى،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠١

فلا بدّ أن لا يتخلف عن المولى، كما أن عضلات المولى لا تتخلف عن المولى، فكما أن المولى يحرص على أن لا يفعل و لا يتألم، كذلك العبد فإنه يجب عليه أن يحرص على أن لا يفعل المولى و لا يتألم، فالعقل يدرك أن للمولى على العبد حق الطاعة بمقدار بحيث لا يفعل، أو ما يعوّض عن الانفعال فى مولى أجل من الانفعال، لأن مفروض الكلام بلغة البشر لا بلغة تنطبق على المولى الحقيقى سبحانه و تعالى، و إنما يعبر بهذا التعبير القاصر من باب ضيق الخناق، و الخلاصة: إن الذى يحكم بحق الطاعة يحكم أيضا بحق الطاعة على موضوع ذاك العقاب الانفعالي، فموضوعه هو موضوع ذاك العقاب الانفعالي، فالعقل يقول: إن ذاك العقاب الانفعالي إذا صدر من المولى، فهو فى محله، و إذا صدر من غيره فهو فى غير محله.

فلو فرضنا أن شخصا مولى طلب الماء من عبده، و شخصا غير مولى طلب الماء من عبده، و كلا الأمرين لم يأتيا بالماء، فإن فعل كلا المولين و عاقبا عبديهما، فهنا معنى حكم العقل بحق الطاعة كان يقول: إن هذا العقاب الانفعالي صدر من أهله، و وقع فى محله، بينما العقاب الآخر الانفعالي لم يصدر من أهله، و لم يقع فى محله. فالعقل لا يزيد العقابات التى تقع بحسب تسلسل عالم الطبيعة، و إنما يصنف هذه العقابات من المنفعلين بحسب درجات استعلائهم على المعاقين، إذن فيتطابق حينئذ العقاب المولى على العقاب الانفعالي.

و نتيجة ذلك: إن مخالفة الأمر الغيرى، بما هى مخالفة الأمر الغيرى، لا تكون منشأ لاستحقاق العقاب، و إنما المنشأ لاستحقاق العقاب هو مخالفة الأمر النفسى.

نعم قد يكون فوات الأمر النفسى حاصلًا من حين ترك المقدمة، بأن يفرض أن المكلف إذا لم يوقع هذه المقدمة فى وقتها، فلا يتمكن من إيقاعها بعد ذلك، حينئذ بمجرد تركه للمقدمة فيستحق اللوم و العقاب، و لكن ليس عقابا على مخالفة الأمر الغيرى، بل عقاب على مخالفة الأمر النفسى، و عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٢

يكون هناك فرق بين الأمر الغيرى و الأمر النفسى من حيث استحقاق العقاب.

و أمّا الكلام فى الثواب على الأمر الغيرى، فقد يقال: بأن المكلف يستحق الثواب على إطاعة الأمر الغيرى كما يستحقه على إطاعة الوجوب النفسى.

و هنا قد يفصّل فى البحث كما فصّل فى طرف العقاب، فكما أنه هناك يوجد عقاب انفعالي و عقاب مولى، كذلك هنا يوجد ثواب انفعالي بمعنى الحافر الانفعالي للتعويض، إلّا أن الانفعالي هنا هو انفعال موافق، و قد كان هناك فى العقاب انفعالا معاكسا، فإذا انفعال الإنسان انفعالا- موافقا لفعل الغير، باعتبار أنه قضى حاجته، و استوفى غرضه، فينفع انفعالا موافقا مع طبعه، و هذا الانفعال

يشجعه على التعويض عن هذا العمل فيثبه عليه.

و أما الثواب المولوي: فهو الذي يكون باعتبار حكم العقل بحسن التعويض و استحقاقه على المولى، بمرتبة من مراتب الاستحقاق التي قد تكون استجابية، و قد تكون لزومية.

أما في الثواب الانفعالي فلا إشكال في أنه لا يوجد إلا انفعال واحد، إذن فلا يوجد إلا سبب حافز واحد للتعويض، فلو فرض أن إنسانا ناقض غرض إنسان آخر مع طي مقدمات كثيرة، فهذا الشخص سوف لن يكون له إلا انفعال واحد، باعتبار أنه استوفى له غرض واحد، و حيث أن هذا الانفعال هو الحافز على المثوبة، فلا يوجد إلا حافز واحد للتعويض، و هذا هو معنى أن الأمر الغيرى لا يكون سببا للمثوبة.

نعم هذا المنفعل بانفعال، و صار بصدد التعويض، سوف يختلف التعويض الذي يعطيه باختلاف الجهد المبذول من كثرة مقدمات أو قلتها، لا فقط بحسب حساب النتيجة.

فزيادة الجهد إذن لا تكون زيادة في أسباب الانفعال، بل هي زيادة في المسبب، و هذا من قبيل ما إذا كان الواجب المطلوب مطلوباً ارتباطياً أي: إن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٣

له أجزاء متعددة، فالحافز و السبب للمثوبة واحد، لأن الواجب هذا مطلوب بطلب واحد، لكن مع هذا، فرق بين هذا الواجب و واجب ارتباطياً آخر أقل من الأول أجزاء و مشقة، فلا إشكال في أن حجم مثوبة الأجزاء أكثر و أكبر من مثوبة قليل الأجزاء، فالحافز فيهما معاً واحد، لكن حجم التعويض يتأثر بحجم الجهد المبذول.

إذن فيوجد ملاك واحد، و سبب واحد، للمثوبة الانفعالية، و الواجب الغيرى لا يصلح أن يكون ملاكاً و سبباً للثواب، و إن كان يزيد في حجم المثوبة باعتبار أنه جهد مبذول.

و أما الثواب المولوي، فمعناه: حكم العقل بحسن التعويض، بخلاف الثواب الانفعالي الذي كان بمقتضى الطبع.

و هذا الثواب المولوي أيضاً يقدر موضوعه بحسب موضوع الثواب الانفعالي، فمعنى حكم العقل باستحقاق الثواب، أنه يلتفت إلى هذه الانفعالات الطبيعية، و يحكم بأنها صدرت من أهلها، و وقعت في محلها. إذن فنفس الثواب الانفعالي يحوله العقل إلى ثواب عقلائي دون أن يضيف من عنده ثوابات أخرى.

إذن فالثواب المولوي له سبب واحد، و ملاك واحد، كالثواب الانفعالي، و عليه فلا يتعدّد الثواب بتعدّد المقدمات المأتى بها.

نعم حجم العوض يختلف باختلاف كثرة المقدمات و قلتها، و بهذا صح ما عليه المشهور، من أن امتثال الأمر الغيرى ليس سبباً مستقلاً لاستحقاق الثواب.

غير أن السيد الخوئي «قده» [٦٠] خالف المشهور في ذلك، و ذهب إلى أن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٤

امتثال الأمر الغيرى بقصد التوصل إلى ذى المقدمه، هو بنفسه ملاك و سبب لاستحقاق الثواب، فكلما كثرت المقدمات كثرت أسباب استحقاق الثواب، فمن أتى بالمقدمه و بذى المقدمه، استحق ثوابين، و من لم يكن لديه مقدمه و أتى بذى المقدمه، استحق ثواباً واحداً.

و هذا المدعى، يقرب تارة، بشهادة الواجدان، و ذلك، بأن الوجدان يقضى بأن كثرة المقدمات للوصول إلى ذواتها مثلاً، يكون سبباً لكثرة الثواب، و أخرى، يقرب بأن الثواب المولوي، ملاك تعظيم المولى، و كل تعظيم للمولى يستحق عليه ثواباً، و الإتيان بالمقدمه بنفسه تعظيم للمولى، فيستحق عليه ثواباً، و إذا ضمّ إلى هذا الإتيان بذى المقدمه، كان هذا تعظيماً آخر فيستحق ثواباً آخر عليه، و كلا التقريبين لهذا المدعى غير تام.

أما التقريب الأول: فالوجدان فيه مقبول، ولكن هذا لا ربط له بما هو محل النزاع، فإن ما هو محل النزاع، هو: إنه هل يوجد حافران و سببان للتعويض، أو سبب واحد؟. أما ما هو حجم التعويض، فالمشهور يسلم بأن حجم التعويض لا بدّ و أن يتناسب مع الجهد المبذول من قبل المكلف، و ليس بمعنى أن يكون التعويض كبيراً، و إنّ أسبابه كثيرة، و إنما معناه أن السبب الواحد و الجهد الواحد الذى بذله المكلف فى تحصيل غرض المولى، يتناسب مع هذا التعويض و يتناسب التعويض معه، و إلّا نقضنا بالواجبات الارتباطية فى المقام، فلو أن الطواف وجب بنذر مثلاً فإن من أتى به يثاب بأقل ممّا يثاب من أتى بكل أفعال الحج، فهل هذا معناه أن الواجبات الضمنية تكون أسباباً مستقلة لاستحقاق الثواب، و يتعدّد الثواب بتعددّها؟. طبعاً، لا، بل السبب واحد للتعويض، لكن العوض المسبّب يقدر حجمه بقدر ما بذله المكلف من جهد، و هذا يتأثر بزيادة الأجزاء و بزيادة المقدمات.

و أما التقريب الثانى: و هو أنّ الإتيان بالمقدمة، تعظيم للمولى، و الإتيان بذى المقدمة تعظيم آخر.

هذا التقريب جوابه أن يقال: إن هذين الفردين من التعظيم، و إن كانا

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٥

تعظيمين للمولى، لكنّ الثواب الذى يدركه العقل، لا يتكثّر بتكثّر التعظيمات، بل بتكثّر ملاكات الثواب الانفعالى، فمجموع التعظيمات التى تدخل فى ملاك واحد، تعتبر كلّها ملاكا واحدا لاستحقاق الثواب، و الدليل على ذلك هو النقض بالواجبات الارتباطية أيضاً، فإنه لو ذهبنا مذهب السيد الخوئى «قده»، و قلنا: بأنّ الإتيان بالمقدمة كالوضوء، «تعظيم»، ثم الإتيان بالصلاة بعد ذلك «تعظيم» آخر، فالحج كذلك: الإحرام فيه تعظيم، و الطواف تعظيم آخر، و السعى تعظيم، و التقصير تعظيم و هكذا، كل هذه الأفعال حالها حال المقدمة، كل واحد منها تعظيم و ملاك مستقل للثواب، فهل أنّ الوضوء إذا صار جزءاً لا يكون تعظيماً للمولى، و إذا خرج عن كونه جزءاً يكون تعظيماً للمولى؟.

و حلّ هذا المطلب هو ما قلناه: من أنّ تعدّد الثواب المولى ليس بتعدد أفراد التعظيم، بل بتعدّد ملاك الثواب الانفعالى، و ما دام الثواب الانفعالى له ملاك واحد، فالثواب المولى له ملاك واحد يقتضى تعويضا واحداً، و إن اختلف حجم العوض بحسب الجهد و المثوثة المبذولة، بلحاظ الأجزاء، و بلحاظ المقدمات.

و بعد أن اتضح أن حجم العوض مرتبط بحجم الجهد المبذول، نقول:

إنّ المقدمات تارة يؤتى بها بلا ربط بالمولى، أى: من دون قصد ذى المقدمة، ثم صدفة يقع منه الواجب النفسى، فلا إشكال فى أنّ مثل هذه المقدمة لا تساهم فى تطوير حجم العوض.

و لو فرض أن هذه المقدمة أتى بها المكلف بقصد التوصل إلى ذى المقدمة، فلا إشكال فى تأثيرها فى حجم العوض، فالحاج الآفاقى يكون ثوابه أكثر، و الحاج من نقطة بعيدة جداً يكون ثوابه أكثر من الحاج من نقطة أقرب.

و إنما الإشكال فى «صغرى» فى المقام، و هى: إنه هل يمكن للمكلف أن يتقرب بالمقدمة، أى: يأتى بها بقصد امتثال أمرها الغيرى فقط، دون قصد

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٦

التوصل إلى ذبيها، و يكون مثابا على ذلك، أم لا؟.

المعروف أن هذا غير معقول، لأن قصد امتثال الأمر الغيرى يستبطن، لا محالة، قصد امتثال الأمر النفسى، و التحرك عنه، إذن فلا يعقل انفكاكه عنه حتى يمكنه أن يتقرب بالأمر الغيرى، مستقلاً عن الأمر النفسى.

و هذا المدعى صحيح، و قد قرّب بعده وجوه:

الوجه الأول: و هو مبنى على المقدمة الموصلة، حيث يقال: بأن الأمر الغيرى متعلّق بالمقدمة مع التوصل، لا بالمقدمة فقط، إذ قصد امتثال الأمر الغيرى، معناه، قصد الإتيان بمتعلق الأمر الغيرى، و متعلق الأمر الغيرى هو المقدمة مع التوصل، إذن فهناك قصد للتوصل،

إذن فقصد امتثال الأمر الغيرى يستبطن دائما قصد التوصل. لأن التوصل جزء من متعلق الأمر الغيرى، وقد وجد.

وهذا الوجه غير صحيح لابتناؤه على مغالطة حاصلها: إن قصد امتثال الأمر الغيرى صحيح أن معناه قصد الإتيان بمتعلقه، وقد فرضنا أن قصد التوصل جزء متعلقه.

لكن أول الكلام إنما هو في قصد التوصل، لأننا نسأل: إن قصد التوصل هذا، من أين نشأ؟ هل نشأ من محركية الأمر الغيرى، أو نشأ من محركية الأمر النفسى؟.

من الواضح بحسب مفروض الجواب هنا: إن قصد التوصل نشأ من محركية الأمر الغيرى.

بينما قصد التوصل الذى قلنا بأنه لا إشكال فيه، إنما معناه، قصد التوصل الناشئ من محركية الأمر النفسى لا الغيرى، إذن فالشخص القاصد للتوصل غير منبعث عن الأمر النفسى، وحينئذ، نحتاج إلى بيان لهذه النكتة، وهى كون الانبعاث عن الأمر الغيرى، لا ينفك عن الانبعاث عن الأمر النفسى كما هو المدعى فى الجواب، وهذه النكتة لا تثبت بهذا الجواب، إذ غاية ما

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٧

يثبت به، هو: إن المكلف القاصد لامتنال الأمر الغيرى، والمنبعث عنه، لا- بد له من قصد التوصل. وهذا نتيجة الانبعاث عن الأمر الغيرى، وليس نتيجة الانبعاث عن الأمر النفسى.

إذن بهذا الجواب لا يتبرهن استحالة الانفكاك بين الانبعاث عن الأمر الغيرى و الانبعاث عن الأمر النفسى، كما هو المدعى.

إذن فهذا الوجه لإثبات الملازمة غير صحيح.

الوجه الثانى: هو كالوجه الأول مبنى على وجوب المقدمة الموصلة، ولكن سنخ الوجه فيه يختلف عن الوجه السابق.

وحاصله: إن الوجوب الغيرى إذا كان متعلقا بطبيعى المقدمة من دون قصد التوصل بالأمر الغيرى، لأمكن أن نفرض شخصا يحركه الأمر الغيرى، ولا- يحركه الأمر النفسى، فمثلا- أمر، «صل» لا- يحركه نحو الموضوع، ولكن أمر «توضأ» يحركه نحو الموضوع، فيقصد امتثال الأمر الغيرى للموضوع دون قصد امتثال الأمر النفسى.

و أما بعد فرض أن الوجوب الغيرى متعلق بالمقدمة الموصلة. إذا قلنا:

بأن التوصل إلى ذى المقدمة، مأخوذ فى متعلق الوجوب الغيرى، إذن فنفس المئونة الموجودة فى الواجب النفسى، هى نفسها محفوظة فى الواجب الغيرى، لأن الواجب الغيرى لا- يتحقق بمجرد الإتيان بالموضوع، بل بالموضوع الموصول، وفرض كون الموضوع موصلا، هو فرض وقوع الصلاة لا محالة، إذن فتتطابق المئونات.

و حينئذ نقول: بأنه يستحيل أن يكون الأمر النفسى محركا للمكلف، ولا يكون الأمر الغيرى كذلك، لأن محركية الأمر، إنما هو باعتبار الفوائد المترتبة عليه من الثواب، ودفع العقاب.

ومن الواضح أنه لا- يوجد مزية فى أحدهما دون الآخر، فكلاهما يحرك نحو الموضوع، أمّا الأمر الغيرى فلائنه متعلقه، و أمّا الأمر النفسى فلائنه يقتضى

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٨

سدّ تمام أبواب العدم، التى منها عدم الصلاة، لعدم الموضوع، إذن فكلاهما يحرك نحو الموضوع، ومثونتهما نحو الامتنال متساوية، ولا يوجد مزية مرغبة فى العدم من النفسى إلى الغيرى، إذن فلا- يعقل أن ينقذ فى نفس المكلف التحرك عن الأمر الغيرى، ولا ينقذ فى نفسه التحرك عن الأمر النفسى، وهو معنى التلازم.

و الخلاصة، هى: إنه لا يوجد- بناء على تعلق الأمر الغيرى بالمقدمة الموصلة- لا يوجد أية مزية فى الآثار و المئونة بين الأمر الغيرى و النفسى، ليعدل عن التحرك من الأمر النفسى إلى التحرك من الأمر الغيرى، إذ إن كليهما يحرك نحو الموضوع الموصول إلى الصلاة، أمّا الغيرى فلائنه متعلقه، و أمّا النفسى فلائنه يقتضى سدّ تمام أبواب عدم تحقق ذى المقدمة من ناحية مقدماته، إذن فلا- يعقل

اختصاص التحريك و الانبعاث نحو فعل المقدمة بالأمر الغيرى، بناء على القول بالمقدمة الموصلة. و هذا التقريب صحيح بناء على وجوب المقدمة الموصلة.

الوجه الثالث: لبيان نكتة «التلازم» بين الانبعاث عن الأمر الغيرى، و الانبعاث عن الأمر النفسى، هو ما ذهب إليه جملة من المحققين، و منهم المحقق الأصفهاني، [٦١] و حاصله:

هو أن الأمر الغيرى غير مستقل فى الوجود باعتبار أنه تابع فى وجوده للأمر النفسى، و عليه فلا يكون مستقلا فى المحركية أيضا، إذ محركيته أيضا تكون تابعة لمحركية الأمر النفسى، كما لم يكن مستقلا فى الوجود.

و كأن ترتب الاستدلال بهذه الاصطلاحات، مأخوذ من كلام الحكماء القائلين: بأن كل ممكن غير مستقل فى الوجود، إذن فلا يكون مستقلا فى الإيجاد و الفاعلية، لأن ما لا يستقل فى وجوده، لا يكون مستقلا فى فاعليته و إيجاده، و من هنا يصح القول بأنه: لا فاعل حقيقة إلا الله تعالى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٩

و من هنا طبق هذا المطلب على الأمر الغيرى إذ حيث أنه غير مستقل فى الوجود فى مقابل الأمر النفسى، فلا يكون مستقلا فى الفاعلية، و المحركية، بل فاعليته من شئون فاعلية الأمر النفسى، و لا تنفك عنه.

و لكن هذا غير تام من ناحية تطبيق كلام الحكماء «فى أن ما لا يكون مستقلا فى الوجود لا يكون مستقلا فى الإيجاد»، و إن كان صحيحا من حيث النتيجة، لأننا حينما نقول: فاعلية الأمر الغيرى، أو فاعلية الأمر النفسى، يكون هذا تسامحا فى التعبير، و إلا فلا الأمر الغيرى و لا النفسى هو الفاعل للوضوع خارجا، و إنما الفاعل و الموجد للوضوع خارجا، إنما هو المكلف، و إنما الأمر بحسب الحقيقة يوجب ترتب فوائد على الموضوع مثل الثواب و غيره، و هذه الفوائد تكون علة غائية للعبد، تبعته و تدعوه للإتيان بمتعلقه، متى ترتبت، و إلا فلا، إذن فمسألة «أن الوجوب الغيرى غير مستقل فى الوجود فهو غير مستقل فى الإيجاد» أجنبية عن محل الكلام.

الوجه الرابع: لإثبات التلازم، هو أن استحقاق العبد للثواب من قبل المولى، إنما يكون إذا نزل العبد نفسه منزلة المولى، فجعل عضلاته كأنها عضلات المولى، و وجوده كأنه امتداد لوجود المولى. فى مثل هذه الحالة، يرى أن العبد يستحق الثواب، و من الواضح أن هذه الحالة، تستدعى أن يكون هناك تطابق بين إرادة العبد و إرادة المولى، لو كان هو المباشر. فلو فرض أن المولى هو المباشر للوضوع، فلا محالة تكون إرادته للوضوع غيرية مترشحة من إرادته للصلاة.

و العبد إذا صار فى مقام الإطاعة، و صار موردا لمجازاة المولى، لا بد و أن يجعل من نفسه و وجوده امتدادا لوجود المولى و عضلاته. و معنى هذا أن تتعلق إرادته بالوضوع على نفس الوجه الذى تعلقت إرادة المولى بالوضوع، و كذلك فى الصلاة.

إذن فلا بد أن تكون إرادة العبد للوضوع إرادة غيرية كإرادة المولى، و أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٠

يكون مراده الحقيقى هو الصلاة، و يكون الموضوع أمرا مقدما واقعا فى طريق الصلاة.

و أمّا إذا تعاكست إرادة المولى مع إرادة العبد، فأتى بالوضوع من حيث هو دون قصد الصلاة، فى مثل هذا، لا يقع العبد موردا للمثوبة و استحقاق التعويض بنظر العقل، لأنه لم ينزل نفسه منزلة المولى كما هو مقتضى العبودية، إذ المولى يريد منه الموضوع غيريا، بينما ما أتى به العبد من وضوء، إنما كان عن انقذاح إرادته نفسية لهذا الموضوع. و هذا الوجه هو أحسن الوجوه و أمتنها فى بيان التلازم.

و قد اعترض على هذا الوجه المحقق العراقى «قده» [٦٢]، حيث قال: بأن هذا الوجه منقوض بأن إرادة المولى للصلاة إرادة غيرية، حيث أنه يريد لها لأنها معراج كل تقى، و باعتبار الفوائد المترتبة عليها، و لكن إرادة العبد لها نفسية، فلو اشترطنا فى العبد أن تتطابق إرادته مع إرادة المولى، للزم عدم استحقاقه للثواب، لأن إرادته للصلاة نفسية، مع أن إرادة المولى لها غيرية.



و هذا النقض غير وارد. لأن المدعى في صيغته هذا التقريب هو: إن لزوم التطابق بين كيفية إرادة العبد و إرادة المولى من حين تبدأ مولوية المولى.

فهنا نقاط ثلاث، الوضوء، الصلاة، الفائدة المترتبة على الصلاة.

و المفروض كما تقدم في تعريف الواجب النفسى و الغيرى هو: إن المولى لم يعمل مولويته في الإلزام بالفائدة المترتبة على الصلاة، و إن كانت هي مراده النفسى الحقيقى بما هو كائن عاقل، لكن بما هو مولى فإن تمام مراده هو الصلاة، بينما إرادته للفائدة المترتبة على الصلاة لم يعمل مولويته في تسجيلها على العبد، و إنما بدأ تسجيله على العبد من الصلاة، كُتِبَ عَلَيْكُمْ

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١١

الصِّيَامُ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،\* لا الفائدة المترتبة على الصيام و الصلاة، فالمولى بما هو كائن عاقل، إرادته تبدأ من الفائدة، لكن بما هو مولى، فإن إرادته تبدأ من الصلاة.

إذن فالإرادة النفسية للمولى، بما هو مولى، هي إرادة الصلاة و الصوم، و إرادته للفائدة لم تكن إرادته الحقيقية بما هو مولى، بل بما هو كائن عاقل.

و هذا معنى قولنا: إنه «يلزم أن تتطابق كيفية إرادة العبد مع إرادة المولى، حينما تبدأ الإرادة المولوية للمولى» و إرادة المولى المولوية إنما تبدأ بالصلاة، أى: إن مراده النفسى إنما هو الصلاة لا الوضوء.

و هذا الوجه صحيح، و معقول وجدانا، و هو يفسر لنا كيف يقصد الأمر الغيرى بصورة مستقلة عن الأمر النفسى، كما أنه لا فرق في هذه الدعوى بين أن نقول بوجود المقدمه الموصلة، أو بوجود مطلق المقدمه.

### الجهة الرابعة: و هي في الكلام عن خصوصية أخرى للأمر الغيرى

«و هي كونه توصيئياً»، بمعنى عدم توقفه على أكثر من الإتيان بمتعلقه، دون أن يحتاج إلى مزيد من ذلك، و ذلك، لأن الأمر الغيرى لا يمكن تعلقه إلا بواقع ما هو مقدمه، و الفرض منه لا يعقل أن يكون إلا التمكين من ذى المقدمه.

و من الواضح أن التمكين من ذى المقدمه يحصل بمجرد الإتيان بالمقدمه، و هذا هو معنى الأمر التوصلى عند المشهور، فإنهم يرون أن الأمر التوصلى هو ما لا يحتاج للخروج عن عهده إلى أكثر من الإتيان بمتعلقه، و يعرفون الأمر التبعدى، بأنه ما يحتاج للخروج عن عهده إلى الإتيان بأكثر من متعلقه، إذ يحتاج إلى قصد الأمر، و قصد الأمر عندهم لا يعقل أخذه في متعلق الأمر، إذن فيحتاج إلى أكثر من الإتيان بمتعلقه.

و بناء على هذا التعريف للأمر التوصلى، و الأمر التبعدى يقال: إن الأمر

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٢

الغيرى أمر توصلى، لأنه لا يحتاج في مقام الخروج عن عهده إلى أكثر من الإتيان بمتعلقه، لأن الغرض منه إنما هو التمكين من ذى المقدمه، و التمكين يحصل بالإتيان بذات المقدمه التى هي متعلق الأمر الغيرى، إذن فهو لا يتوقف على شىء آخر فيكون توصلياً.

و من هنا يستطرق إلى إشكال يرد على الطهارات الثلاث، بدعوى أن الطهارات الثلاث، رغم أنها لا إشكال في مقدمتها، و كونها واجبات غيرية، إلا أنها لا- تنطبق عليها خصائص الواجب الغيرى من القربيه، و ترتب الثواب عليها، و قد قرّب هذا الإشكال بعده تقريبات:

التقريب الأول: هو أنه لا- إشكال بأن الخروج عن عهده الأمر الغيرى المتعلق بالطهارات، لا يكون إلا بالإتيان بها على وجه التعبد و التقرب، فلو لم يأت بها كذلك، فهو لم يأت بما هو المطلوب، و لم يخرج عن عهده المقدميه و حينئذ يقال: بأن التعبد و التقرب غير

مقدور للمكلف، وذلك لأنه لا يمكن التقرب بالمقدمة، بقصد الأمر الغيرى المتعلق بها، لأن الأمر الغيرى غير مقرب، وغير مبعد، وغير موجب لاستحقاق الثواب والعقاب، إذن فكيف يأتي المكلف بالطهارات على وجه قربي تعبدى، مع أن التعبد والتقرب يتوقفان على أمر بالفعل يكون صالحا للمقربية نحو المولى، والأمر المتعلق بالطهارات لا يصلح للتقرب به إلى المولى، إذن فكيف تكون الطهارات قربية؟.

والجواب عليه هو: إن التقرب بالطهارات الثلاث، من ناحية الأمر الغيرى المتعلق بها، وإن كان غير ممكن، ولكن التقرب به من ناحية نفس الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمة ممكن، وهو المسمى بقصد التوصل، باعتبار أن الأمر المتعلق بذى المقدمة، يحرك نحو سدّ تمام أبواب العدم لذى المقدمة، ومن جملة أبواب العدم عدم الصلاة بسبب عدم الطهارات. إذن فالأمر بذى المقدمة له محركية نحو الطهارات، وهنا يمكن للمكلف الإتيان بالطهارات بلحاظ محركية الأمر النفسى المعلق بذى المقدمة، وبذلك يكون بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٣

العمل قريبا لما تقدّم من أن المقدمة المأتى بها بقصد التوصل إلى ذبيها، محسوبة على المولى فتدخل في تحديد العوض. التقريب الثانى: وهو تعميق للتقريب الأول، حيث يقال: بأننا نسلم بأن الإتيان بالطهارات على وجه قربي وعبادى، أمر ممكن للمكلف، ولكن يستشكل فى أن الأمر الغيرى لا يمكن أن يكون سقوطه متوقفا على قصد القربة، لأنه أمر توصلى، المقصود منه التوصل إلى ذى المقدمة، وهذا أمر يتحقق بمجرد الإتيان به على أى وجه كان.

والجواب، هو: إنّه وإن كان الفرض من الأمر الغيرى هو التوصل إلى الواجب النفسى، وهو يتحقق بمجرد الإتيان بالمقدمة. لكن هنا نقول: بأنّ عبادية الطهارات دخيلة فى وقوعها مقدّمة، بمعنى أن الصلاة تتوقف على الإتيان بالطهارة على وجه عبادى لكى يتحقق الغرض الغيرى المقدمى منها، ومن هنا اختلف المقام عن مثال نصب السلم للكون على السطح الذى لم يؤت به عباديا، بل فيه لو أتى به نفسيا أيضا لترتب الكون على السطح.

ولكن هنا الأمر يختلف، فإنّ الصلاة متوقفة على الإتيان بالطهارات على وجه عبادى، بحيث تكون العبادية مقومة و دخيلة فى مقدمية المقدمة، و حينئذ لا يرد الإشكال، غاية الأمر أن كون العبادية دخيلة فى مقدمية المقدمة لها شكلان: فتارة تكون العبادية بنفسها ممّا يتوقف عليها الصلاة، فالصلاة تتوقف على أمرين: غسلات ثلاث و مسحات ثلاث، والأمر الثانى، هو أن تكون هذه الغسلات و المسحات عبادية، كما فى الماء، فكما أنّ الوضوء بالماء غير الطاهر لا يكون مقدّمة، كذلك الوضوء لا بقصد القربة لا يكون مقدّمة.

الشكل الثانى لمدخلية العبادية فى مقدمية المقدمة هو: ما أشار إليه

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٤

المحقق الخراسانى [٦٣]، حيث افترض أن العبادية بعنوانها ليست دخيلة، بل العبادية بنفسها مقدّمة للمقدمة، و تتوقف عليها المقدمة، حيث أنه تصوّر أن المقدمة ليست هى الوضوء بما هو غسل و مسح، و إنما المقدمة هى الوضوء المعنون بعنوان لاهوتى لا نعرفه، و هذا العنوان اللاهوتى هو عنوان قصدى، بمعنى أنه عنوان لا ينطبق على مصداقه إلّا إذا قصد، إذ إنّ العناوين على قسمين: أ- قسم منها ينطبق على مصداقه خارجا، سواء قصد أو لم يقصد، كعنوان الضرب، فإنه ينطبق على تحريك اليد على الآخر، سواء قصد عنوان الضرب، أو لم يقصده.

ب- و قسم آخر لا- ينطبق على مصداقه خارجا إلّا إذا قصد ذلك العنوان و أشير إليه فى عالم النفس، كعنوان التعظيم، فإنه لا ينطبق على القيام إلّا إذا قصد به عنوان التعظيم، و هذا يسمّى بالعناوين القصديّة، و بعد هذا يقال:

إننا نتصور أن المقدمة هى الوضوء بعنوان قصدى، من قبيل عنوان التعظيم بحيث لا يعقل تحقق ذاك العنوان خارجا إلّا إذا قصد، و المفروض أن ذاك العنوان لا نعرفه حتى نقصده، و إذا كنّا لا نعرفه حتى نقصده، إذن فنقصده بالمعروف و المشير، و المعروف و المشير

هو الأمر، فنأتى بالوضوء امتثالاً لأمره، و نقول: بأننا نأتى بذاك الوضوء المعنون بذاك العنوان اللاهوتي الذي تعلق به الأمر، فيكون هذا قصداً للعنوان الإجمالي الذي هو عنوان قصدي، فيتحقق ذاك العنوان حينئذ، فلو لم يأت بالوضوء بقصد الامتثال لا ينطبق ذلك العنوان القصدى، لأنه لا يكون مقصوداً، لا تفصيلاً، و لا إجمالاً، و أما إذا أتيت بالوضوء بقصد الامتثال، و جعلت الأمر معرّفاً و مشيراً إلى ذاك العنوان اللاهوتي، إذن فسوف يتحقق ذاك العنوان.

و خلاصة الجواب هو: إنّ التوصل أو المقدمية إذا كانت متوقفة على

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٥

العبادية، فإنه لا بد من قصد التقرب بالمقدمة ليتحقق الغرض الغيرى المقدمى.

و كأنه وقع خلط بين توصليته الواجب الغيرى، فإن الغرض منه هو التوصل به إلى ذى المقدمة، و ليس الغرض نفسه، و بين التوصليته بمعناها المقابل للتعبديته و قصد التقرب.

و أمّا بالنسبة لما أشار إليه المحقق الخراسانى من مدخليته العبادية فى مقدمية المقدمة، فكان يغنيه عن التطويل لو قال مباشرة: إن العبادية بنفسها دخيلة فى المقدمية.

و رغم هذا، فإنّ بيانه غير صحيح فى نفسه، ذلك لأنّ هذا البيان ينتج كفاية الأمر الغيرى وصفاً، لا غايةً، إذ أن الأمر الغيرى تارة يكون مقصوداً غايةً بحيث يكون هو المحرك، و أخرى يقصد وصفاً، و إن كان الغرض و المحرك شيئاً آخر، فتكون تية المكلف هي: أنه يأتى بالوضوء الذى تعلق به الأمر الغيرى، و لو سئل أنه لما ذا يأتى به؟ سيقول: من أجل التبرك، فلم يأخذ الأمر الغيرى غايةً، بل أخذه وصفاً لأجل أن يقصد ذاك العنوان الإجمالى، فهذا البيان يلائم مع قصد الأمر الغيرى وصفاً، كما يلائم مع قصده غايةً.

مع أنه من الواضح أن قصد القرية المعتبر فى الوضوء، إنّما هو بمعنى كون المولى، و أمر المولى، غايةً للعمل، لا مجرد كونه وصفاً و قيدا فى مقام تعنون هذا العمل.

إذن فهذا البيان لا يفيد، و إنما المفيد هو البيان الأول، حيث يقال: بأن العبادية بنفسها دخيلة فى مقدمية المقدمة، و بهذا يندفع الإشكال الثانى.

التقريب الثالث: و هو تعميق أكثر للإشكال، حيث يسلم بأن العبادية و القرية دخيلة فى حاق المقدمية، و أنّ ماهية المقدمة عبارة عن الوضوء القربى العبادى. إذن، فالأمر الغيرى متعلق بالوضوء العبادى بما هو عبادى، لأن الأمر الغيرى إنّما يتعلق بما هو مقدم، و ما هو مقدمه إنّما هو الوضوء

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٦

العبادى، فتكون العبادية مأخوذة فى متعلق الأمر الغيرى، و هذه العبادية فى متعلق الأمر الغيرى لها أحد منشأين، و كلاهما يلزم منه الدور:

المنشأ الأول: هو أن يقال: بأن عبادية الوضوء إنّما تكون بمعنى قصد امتثال نفس هذا الأمر الغيرى المتعلق بالوضوء العبادى.

و هذا يلزم منه دور التعبدى و التوصلى، لأن هذه العبادية أخذت فى متعلق الأمر، فالأمر الغيرى تعلق بالوضوء العبادى بما هو عبادى بحسب الفرض، فكيف يفرض أن هذه العبادية ناظرة إلى نفس هذا الأمر، و هذا دور.

ب- المنشأ الثانى: هو أن يقال: بأن هذه العبادية تتحقق بلحاظ قصد التوصل إلى ذى المقدمة، لا بلحاظ قصد شخص الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمة.

و هذا أيضاً دور، لأنّ قصد التوصل بالوضوء فرع كونه مقدمه، لأن ما لا يكون مقدمه، لا يعقل قصد التوصل به إلى شىء آخر، إذ يكون أجنياً عنه فلا يقصد التوصل به إليه، فقصد شىء للتوصل إلى الصلاة، فرع أن يكون ذلك الشىء مقدمه للصلاة، و كونه مقدمه و مصداقاً للمقدمة، فرع أن يقصد به التوصل، يعنى فرع أن يكون عبادياً، لأننا فرضنا أنّ العبادية دخيلة فى مقدمية المقدمة.

إذن فلا تكون مقدمة إلّا إذا قصد به التوصل، و لن يقصد به التوصل إلّا إذا كان مقدمة، و هذا دور.

و الخلاصة، هي: إنّ قربيّة المقدّمة، إن كانت من ناحية أخذ قصد امتثال نفس الأمر الغيرى المتعلّق به، فهذا دور، بل هو غير معقول، لما تقدّم، من عدم قربيّة الأمر الغيرى، و إن كانت قربيّة المقدّمة من ناحية الأمر النفسى بذى المقدّمة، أى: قصد بها التوصل إلى ذى المقدّمة، فهو دور أيضا، لأنّ قصد التوصل بها، فرع مقدّميتها، و مقدميتها لونها قربيّة، فرع قصد التوصل، و الجواب على هذا التقريب هو: إننا نختار المنشأ الثانى، بعد البناء على تسليم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٧

المنشأ الأول، و لزوم الدور فيه، فإنه رغم هذا لا يلزم الدور فى المنشأ الثانى، و لا يتوقف قصد التوصل على قصد التوصل، لأنه يوجد هنا فرضان:

١- الفرض الأول: هو أنّ المقدّمة عبارة عن مجموع الأمرين، من الفعل الخارجى، و الفعل الجنائى الذى هو التقرب.

٢- الفرض الثانى: هو كون الفعل الخارجى منسلخا عن المقدميّة رأسا، و أن ما هو المقدّمة، هو مجرد انقداح حالة التقرب و التعبّد فى النفس، من دون أن يكون للفعل الخارجى دخل أصلا.

و لا- إشكال فى بطلان هذا الفرض، فيتعيّن الفرض الأول، و معه يكون الفعل الخارجى حينئذ جزء مقدّمة أيضا، و الجزء الآخر هو نفس قصد التوصل، إذ إنّ قصد التوصل فرع أصل المقدميّة لا تماميتها. و جزء المقدّمة مقدّمة، إذ بقصد التوصل بالجزء الأول، يحصل الجزء الثانى أيضا، إذن فيعقل قصد التوصل بالفعل الخارجى إلى ذى المقدّمة، لأنّ قصد التوصل به ذيه، لا يتوقف إلّا على كونه دخيلا ضمنا فى تحقّق ذى المقدّمة، و الدخالة الضمنية محفوظة فى المقام.

غاية الأمر أن نفس قصد التوصل أيضا، دخيل ضمنى آخر، فلا دور فى المقام، إذ لم يتوقف قصد التوصل على قصد التوصل.

و إنما يستحيل الإتيان بفعل بقصد التوصل، فيما إذا كان ذلك الفعل منسلخا عن المقدميّة رأسا، و أمّا إذا كان جزءا ضمينا فى المقدّمة، حينئذ يكون له دخل ضمنى فى تحقّق ذى المقدّمة، و يعقل قصد التوصل به إلى ذى المقدّمة لا محالة. و من حسن الصدفة هنا، أنّ نفس قصد التوصل هو الجزء الآخر من المقدّمة، و بذلك تتم المقدّمة حينئذ من دون أن يلزم دور فى المقام.

إلّا أن المحقق الخراسانى، فى مقام الجواب على هذا الإشكال، اختار منشأ آخر، و هو: إنّ العباديّة لم تنشأ لا من ناحية الأمر الغيرى، و لا من ناحية

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٨

قصد التوصل، و إنما نشأت من ناحية الأمر النفسى الاستجابى، المتعلق بالوضوء، فإن الطهارات الثلاث مضافا إلى جنبه مقدّميتها للصلاة الواجبة، فهى تتصف بالمطلوبية الاستجابية النفسية، و هذا الطلب الاستجابى النفسى هو المنشأ فى عباديّة الوضوء، و عليه فيؤتى بالوضوء بقصد هذا الأمر الاستجابى النفسى، و فيه لا يلزم الدور.

و يعترض على هذا الجواب باعتراضين واردين عليه، كما يوجد بعض الاعتراضات غير الواردة عليه:

١- الاعتراض الأول: هو ما أشار إليه نفس المحقق الخراسانى «قده» [٦٤] ثمّ أجاب عليه.

و حاصل الاعتراض، هو: إنّه إذا كان المصحّح لعباديّة الوضوء، هو قصد الأمر النفسى الاستجابى، فيلزم فى حال عدم الالتفات إلى هذا الأمر النفسى الاستجابى، و توجه المكلف تمام نظره نحو الصلاة، و نحو الأمر الغيرى، و نحو قصد التوصل، قلت: يلزم فى مثل ذلك، أن يكون الوضوء باطلا، لأنه لم يقع على وجه عبادى، لأنّ عباديته إنما هى من ناحية الأمر النفسى، و المفروض أنه لم يتحرك عنه، لأنه غافل، أو لأنه معتقد بعدمه، كما لو لم يثبت عنده الاستجاب النفسى، مع أنّ الضرورة قائمة على خلاف ذلك، على أن الوضوء يصح من المكلف حتى لو كان غافلا عن الأمر الاستجابى النفسى.

ثم إن المحقق الخراساني «قده» دفع ما أشكل به على نفسه بما حاصله [٦٥] تصوير الداعي على الداعي حيث قال: إن من أتى بداعي الأمر الغيرى، و داعى التوصل إلى الصلاة، فهذا قاصد للإتيان بمتعلق الأمر الغيرى، و متعلق الأمر الغيرى إنما هو الإتيان بالفعل على وجه عبادى، و الفعل يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢١٩

عباديا إذا قصد به الأمر الاستجابى النفسى، إذن فهو قاصد لبا امتثال الأمر النفسى، فيكون من باب جعل الداعي على الداعي فيكون عنده داعيان:

الداعي الأول: هو الأمر الغيرى، يدعوه إلى متعلقه، و هو أن ينبعث عن الأمر النفسى و هو الداعي الثانى، فيكون هذا الداعي مولدا لداع آخر فى طوله و هو داعوية الأمر النفسى.

و بعبارة مختصرة، هى: إن من يأتى بالوضوء بداعي التوصل قاصد للإتيان بمتعلق الأمر الغيرى الذى هو الفعل العبادى من ناحية الاستجاب النفسى، فداعوية التوصل تبعث نحو داعوية الاستجاب النفسى.

و هذا الدفع لا محصل له، و ذلك لأن تعدد الداعي بنحو يكون أحد الداعيين مولدا للداعي الآخر، و إن كان أمرا معقولا، و لكنّه إنما يكون معقولا مع الالتفات إلى الداعي الطولى الثانى، لأن الداعوية و الانبعاث عن جهة و عن غاية، هى فرع الالتفات إلى تلك الغاية، و أما مع عدم الالتفات إلى تلك الغاية بوجه، فإنه يستحيل الانبعاث عنها.

فبالخلاصة: إن الأمر الغيرى يمكن أن يكون داعيا لانبعاث الإنسان عن الأمر النفسى، و لا يمكن تحقق الانبعاث هذا من دون الالتفات إلى الأمر النفسى لكى يكون داعيا و محركا.

إذن فتعدد الداعي و طوليتهما، إنما يتحقق مع فرض الالتفات إلى كل منهما فى مرتبته.

و أما مع فرض عدم الالتفات إلى كل منهما فى مرتبته فيكون الداعي الأول عاجزا عن الالتفات إلى الداعي الثانى، لأن فرض الداعي الثانى هو فرع تحريك المكلف إليه، و إلا فلا يحركه إليه ما دام أنه غير ملتفت إليه، فهذا الاعتراض يبقى مسجلا على المحقق الخراسانى.

٢- الاعتراض الثانى: المسجل على المحقق الخراسانى هو: إنه أحيانا يتفق أن ينطبق أمر استجابى راجح على ترك الوضوء، بحيث لو قطع النظر عن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٠

باب الصلاة و عن مقدمية الوضوء لها، لكان تركه كفعله متساويين فى نظر الشارع، كما لو فرض أن من تستحب طاعته أمر بترك الوضوء لنكتة عقلائية، كحرصه على الماء لفرض أهم من الوضوء فى نظره، فهنا ينطبق عنوان استجابى على ترك الوضوء، و هو عنوان إجابة طلب من تستحب طاعته. فى مثل ذلك، لو قطعنا النظر عن الأمر الغيرى، و بقينا مع الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بالوضوء نجد أن هذا الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بالوضوء مزاحم باستجاب نقيضه.

و معنى هذا أن الاستجابيين فى المقام اقتضائيين لا محالة، و حينئذ لا يبقى معنى لأن يتحرك العبد و يتوضأ بلحاظ الاستجاب النفسى المتعلق بالوضوء، باعتبار أن الفعل و الترك عند المولى أضحيا على حد سواء، لأن كلا منهما فيه ملاك مزاحم بمثله.

و من الواضح أن كل فعل تساوى مع تركه، لا يعقل التقرب به إلى المولى، إذا التقرب إنما يعقل بالفعل فيما إذا كان الفعل أرجح من الترك.

و فى المقام فرضنا أن المصلحة فى كلا الاستجابيين النفسيين فى الفعل و الترك متساوية، إذن فلا يعقل الإتيان بالفعل بقصد الأمر الاستجابى النفسى، بقطع النظر عن قصد التوصل، و عن الأمر الغيرى.

و معنى هذا أنه يتعدّد عبادية الوضوء لو كانت منحصرة بقصد الأمر النفسى الاستجابى، لمزاحمة محركية هذا الأمر بمحرك آخر

متعلق بتركه.

و في المقام الشيء الذي يعقل محركته، إنما هو الوجوب، و قصد التوصل، و المفروض أنه ليس مصححا للعبادية.

إذن فما هو مصحح للعبادية لا يعقل التحرك عنه، و ما يعقل التحرك عنه ليس مصححا للعبادية.

بل قد يفرض وجوب الترك أو عنوان محرّم ينطبق على الفعل لو لا مقدمية الفعل، و كون فعل ذي المقدمه أهم، كما لو نهى الأب أو أمر بترك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢١

الوضوء، و كنا نقول بوجوب إطاعته. حينئذ يصبح ترك الوضوء واجبا و فعله محرما، و في مثل ذلك يستحيل محركه الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بالوضوء.

و حيث أنّ وجوب الصلاة أهم من رعاية أوامر الوالد و نواهيها، حينئذ يقدم وجوب الصلاة و يتوضأ بمحركه الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه.

في مثل ذلك كيف نفسّر القريبه في الطهارات، مع أنه لا أمر نفسى بها، إذن عبادية الوضوء لا ينحصر أمرها بقصد الأمر النفسى الاستجابى كما ذهب إليه المحقق [٦٦] الخراسانى.

و أما ما هو غير وارد على المحقق الخراسانى، و قد أورد عليه:

أولا: هو دعوى أنّ الاستجاب النفسى الذى يريد تصحيح العبادية به، يزول بعد اتصاف الوضوء بالوجوب الغيرى، لأنّ الاستجاب و الوجوب لا- يمكن فعليتهما معا على الوضوء، إذن فالوضوء بعد الزوال يتصف بالوجوب و لا يبقى الاستجاب على حاله، و مع زواله كيف يكون مصححا للعبادية؟.

و هذا الإشكال فى غير محله، إذ قد يجاب عليه: بأن الاستجاب لا يزول بذاته، و إنما يزول بحدّه، إذ إنه يندرج و يندمج مع الوجوب، و ينتج عنهما معا إرادة واحدة تكون ممثلة للاستجاب و الوجوب الغيرى معا، و ما دام الاستجاب محفوظا، و إن كان بحدّه زائلا، فيمكن التقرب بقصده.

و لكن يمكن للمحقق الخراسانى التخلص من هذا الجواب، و ذلك بأن يقال:

إنّه حتى مع افتراض صحه هذا الجواب يقع محذور، ذلك باعتبار أن هذه الإرادة الممثلة للاستجاب و الوجوب، قد أخذ فى موضوعها العبادية، و المفروض أن العبادية إنما تصحّ ببعض مراتب هذه الإرادة، إذن فيلزم محذور

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٢

أخذ قصد القربة فى متعلق شخص ذلك الأمر، إذن فلا يكفى لتصحيح المطلب أن يندك الأمر الاستجابى بحدّه، بل يبقى المحذور لازما، باعتبار أن هذه الإرادة الواحدة قد أخذ فى متعلقها العبادية التى لا بدّ من تصحيحها من النشوء عن شخص هذه الإرادة، فيلزم الدور لا محالة.

و لهذا لا يكفى لتصحيح مقالة المحقق الخراسانى أن يقال: بأن ذات الاستجاب محفوظة بحدّه.

بل لا- بدّ هنا أن يقال: بأن الاستجاب و الوجوب معا موجودان بحدّهما، و ذلك باعتبار اختلاف متعلقهما، باعتبار أن الاستجاب النفسى متعلق بذات الوضوء، بينما الوجوب الغيرى متعلق بالإتيان بالوضوء بقصد امتثال الأمر النفسى الاستجابى، فالأول متعلق بالمطلق، و الثانى متعلق بالمقيّد، و ما دام أن أحدهما متعلق بغير ما تعلق به الآخر، فلا بأس ببقاء كل منهما على حدّه.

فى مثل ذلك يتم جواب المحقق الخراسانى «قده» و هو: إنه يمكن للمكلف أن يتقرب بلحاظ الأمر النفسى.

إذن فتمامية دعوى المحقق الخراسانى «قده» ملاكها هو: انحفاظ كل من الأمر النفسى و الاستجابى بحدّه، و ملاك هذه الدعوى هو: تغاير المتعلق فيهما لا طوليتهما، و كون الأمر الغيرى فى طول الأمر النفسى، كما ذكر المحقق النائينى «قده» [٦٧].

حيث ذكر أن الأمر الغيرى، حيث أنه متعلق بالوضوء، بقصد امتثال الأمر النفسى، فهو فى طوله، و مع الطولية يبقى كل منهما على حاله.

و هذا الكلام غير صحيح، لأنهما إذا كانا متحدين فى المتعلق، فيستحيل اجتماعهما بناء على تضادهما، و مجرد فرض الطولية بين الضدين، لا يصحح

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٣

اجتماع الضدين، و إنما المهم فى تصحيح اجتماعهما إنما هو تغاير متعلقيهما، فالنافع فى كون كل منهما موجودا بحدّه، هو إبراز تغاير المتعلقين، حتى لا- يصير هناك اجتماع فى البين، لا إبراز الطولية بين الإرادتين، لأن الإرادتين إذا كانتا على موضوع واحد، و كانتا متضادتين، فمجرد فرض الطولية بينهما، لا يرفع التنافى بينهما.

و الخلاصة: إنه لا- يوجد مشكلة فى قربية الطهارات الثلاث، إذ لا أقل من إمكان استفادة استحبابها من مثل قوله «ع»: «التراب أحد الطهورين، و يكفيك عشر سنين»، منضمًا إلى مثل قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

كما أنه لا إشكال فى الثواب على الطهارات الثلاث كلما جىء بها بقصد قربى، سواء قصد الأمر النفسى الاستجابى، أو أنه قصد بها التوصل، ما دام أن دليل الاستحباب لم يدل على اشتراط قصد الأمر النفسى بالخصوص فى ترتيب الثواب.

و بهذا يظهر أن ثبوت الاستحباب النفسى يكفى فى دفع إشكال ترتيب الثواب فى جميع الحالات.

و لو فرض عدم تمامية الدليل على الاستحباب النفسى، حينئذ لا محالة، يكون مدرك الثواب فى الطهارات الثلاث، الإجماع و نحوه من الأدلة اللبئية، و هذه الأدلة لا إطلاق فيها لأكثر من موارد الإتيان بها، بقصد التوصل إلى غاية من الغايات الشرعية القريبة.

و حينئذ أيضا يقال: بأنه لا إشكال فى ترتيب الثواب عليها، و لو من جهة كثرة الثواب على الغاية بسببها.

بل و كذلك لو فرض انعقاد إطلاق فى معقد الإجماع على ترتيب الثواب على الطهارات بعنوانها، و مستقلا عن غاية من غاياتها، كان هذا بنفسه دليلا بالملازمة على استحبابها، و كونها مطلوبة نفسيا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٥

## الجهة الخامسة المقدمة الموصلة

### إشارة

الجهة الخامسة: و فى كيفية صياغته و جوب المقدمة الموصلة إطلاقا و تقييدا على القول به، طرحت عدة احتمالات:

١- الاحتمال الأول: و هو المشهور بينهم، هو القول بالإطلاق فى الوجوب و الواجب، و عدم تقييدها بقيد، أو شرط زائد على شرائط الوجوب النفسى، السارية إلى الوجوب المقدمى، بحكم التبعية.

٢- الاحتمال الثانى: هو ما يظهر من صاحب المعالم «قده» [٦٨] من تقييد وجوب المقدمة بشرط إرادته ذبيها، فلا تجب من دون ذلك.

و قد استشكل المحققون المتأخرون فى معقولية هذا الاحتمال، و ادّعوا استحالة، و قد بينت هذه الاستحالة بأحد وجهين:

١- الوجه الأول: هو ما يظهر من المحقق العراقى «قده» [٦٩]، حيث ذهب إلى أنه شبيه

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٦

بطلب الحاصل و هو مستحيل، إذ إرادة ذى المقدمة مستلزمة و مستبطنة لإرادة المقدمة لا محالة، فاشترطها معناه: أن الوجوب الغيرى مجعول فى فرض إرادة الواجب، و هو شبيه بطلب الحاصل.

و هذا الوجه غير تام، لأن اشتراط الوجوب الغيرى بإرادة الواجب النفسى، يتصور على أحد أنحاء:

أ- النحو الأول: أن يكون الشرط، إرادة الواجب النفسى، و سدّ أبواب عدمه من غير جهة هذه المقدمة.

و من الواضح أنه بناء على هذا يرتفع المحذور موضوعا.

ب- النحو الثانى: هو أن يكون الشرط، صدق القضية الشرطية القائلة:

إنّه لو أوجد هذه المقدمة لسدّ أيضا أبواب العدم الأخرى.

و هذا فى الروح و إن كان راجعا إلى الأول، غير أنّه يختلف عنه صياغة، فالشرط هنا صدق القضية الشرطية نفسها، و الذى لا يستلزم

فعلية طرفيها، فلا يكون الاشتراط به فى قوة الاشتراط بإرادة المقدمة.

ج- النحو الثالث: هو أنّ الشرط، هو إرادة ذى المقدمة إرادة فعلية من كل الجهات، و هذا هو الذى يستلزم المحذور الذى أفاده

المحقق العراقى «قده».

غير أن الصحيح عدم المحذور فى هذا الفرض أيضا.

و ذلك لأنّ محذوريه تحصيل الحاصل، إمّا أن تكون بنكته التهافت، باعتبار كون طلب الشىء مساوقا مع فقدّه، و فرض كونه حاصلا،

تهافت، و تناقض.

و إمّا بنكته اللغوية، إذ الأمر من أجل قدح الداعى نحو المطلوب لتحصيله، فلو فرض حصوله، كان من اللغو طلبه.

و كلتا النكتتين غير موجود فى المقام، أمّا التهافت: فلأن الشرط إنما هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٧

إرادة الواجب لا حصوله، و أمّا اللغوية بملاك عدم الداعوية: فلأن الوجوب الغيرى عند القائمين به لا يكون استقلاليا فى الجعل، و

إنما هو تبعى قهرى، فلا تكون اللغوية محذورا مانعا من وجوده، بل قد تقدّم أن الوجوب الغيرى لا داعوية مستقلة له، و إنما الداعوية

للوالب النفسى دائما، فإشكال اللغوية لا موضوع له فى الواجبات الغيرية.

و هكذا يتضح عدم تمامية الوجه المذكور على الاستحالة.

٢- الوجه الثانى:

هو ما أفاده المحقق النائينى «قده» [٧٠] و حاصله، هو: إنّ الوجوب الغيرى لو كان مشروطا بإرادة ذى المقدمة، فمع عدمها، لا يكون

وجوبها ثابتا لا محالة، و حينئذ لو كان الوجوب النفسى تابعا، لزم من ذلك التفكيك بين الوجوبين، النفسى و الغيرى، مع أنّ قانون

الملازمة على القول به، لا يفرّق فيه بين فرض الامتثال و عدمه، و لا بين مورد و مورد، و لو كان الوجوب النفسى مرتفعا أيضا كان

معنى ذلك، اشتراطه بإرادة أيضا، و الاشتراط المذكور، إن كان بالصياغة الثالثة المتقدمة، فيه المحذور الثبوتى المتقدم، من طلب

الحاصل و اللغوية، حيث أنه تام فى التكاليف النفسية.

و أمّا إذا كان بالصياغة الأولى أو الثانية، فهو و إن لم يكن ذا محذور ثبوتى، و لكنّه باطل إثباتا، لوضوح عدم كون سدّ بعض أبواب

عدم الواجب شرطا فى وجوب الباقي، بل الوجوب ثابت للواجب من أول الأمر قبل أجزاءه و قيوده.

و هذا الوجه فى إبطال هذا الاحتمال صحيح لا غبار عليه.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٨

٣- الاحتمال الثالث: هو ما ينسب إلى الشيخ الأعظم «قده» [٧١] فى تقريرات بحثه، من أنّ الواجب الغيرى إنما هو المقدمة مع قصد

التوصل بها إلى ذبيها، على نحو يكون قصد التوصل من قيود الواجب.

و قد ذهب السيد الخوئى «قده» [٧٢] إلى أن هذا التقييد، هو نفس التقييد السابق الذى اختاره صاحب المعالم «قده» [٧٣]، إلّا أن صاحب

المعالم «قده» جعله من قيود الوجوب، بينما الشيخ «قده» جعله من قيود الواجب.

و لكن الصحيح هو الفرق بينهما من ناحية القيد أيضا، فإن القيد عند صاحب المعالم «قده» هو إرادة ذى المقدمة، و لكنّه مع ذلك



يأتي بالمقدمة بغير قصد التوصل بها فعلا إلى ذي المقدمة، إذن إرادة ذي المقدمة بمعناه الحقيقي، لا يساوق قصد التوصل بالمقدمة عند صاحب المعالم «قده».

و على أي حال فهذا الاحتمال و إن نسب إلى الشيخ «قده» إلا أن عبارة التقرير مشوشة، و لذلك يحتمل فيها عدة تفسيرات:  
أ- التفسير الأول: هو كون قصد التوصل قيدا، أخذ في الواجب الغيرى.

ب- التفسير الثانى: هو كون وقوع المقدمة امثالا و عبادء، موقوفا على قصد التوصل بها إلى امثال ذي المقدمة.  
و هذا لو كان مقصودا، فهو صحيح، لما تقدّم من أن الوجوب الغيرى بنفسه لا يكون قريبا، و إنما تكون قريته المقدمة بقصد التوصل إلى امثال ذىها.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٩

٣- التفسير الثالث: أن يكون المقصود، أخذ قصد التوصل في الواجب نفسه، كما في الاحتمال الأول، غير أنه في خصوص المقدمات المحرمة التى يتوقف عليها الواجب الأهم، فهى تقع محرمة، إلا إذا جرى بها بقصد التوصل، فتكون واجبة.  
و أمّا المقدمة المباحة فهى مصداق للواجب المطلق، و هذا المعنى سوف يقع الحديث عنه حين التعرض لثمره البحث فى وجوب المقدمة، إذ موضوع البحث هنا هو المعنى الأول، و هو القول باختصاص الوجوب بالمقدمة التى يقصد بها التوصل.  
و هذا الاحتمال يواجهه بدوا اعتراضا، إذ لا نكتة و لا ملاك فى تقييد الواجب الغيرى بقصد التوصل، لأنّ ملاك الوجوب الغيرى للمقدمة، إمّا أن يكون حيثية توقّف الواجب النفسى عليها، و هو يقتضى وجوب مطلق المقدمة، و إمّا أن يكون حيثية حصول الواجب النفسى به، و هو يقتضى وجوب المقدمة الموصلة بالخصوص، فاعتبار قصد التوصل لا موجب له.  
و قد حاول المحقق الأصفهاني [٧٤] فى توجيه ذلك، بتقريب مؤلف من مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى: هى أنّ الحيثيات التعليلية فى الأحكام العقلية العملية أو النظرية، كلها ترجع إلى كونها تقييدية، بحيث تكون هى موضوع ذلك الحكم العقلى، فالحكم بجواز «ضرب اليتيم للتأديب»، موضوعه «الضرب» التأديبى، و الحكم باستحالة الدور للتناقض، موضوعه استحالة التناقض، لا الدور بما هو دور.

و عليه يكون وجوب المقدمة الثابت بحكم العقل بالملازمة، موضوعها، «الموصل»، لأنه حيثية التعليلية للحكم المذكور.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٠

ب- المقدمة الثانية: إن الأحكام التكليفية لا تتعلق إلّا بالحصّة الاختيارية من المتعلّق، إذ يستحيل البعث و التحريك نحو غير الاختيارى، فالحصّة غير الاختيارية لا تقع مصداقا للواجب، و إن كان محصلا للفرض، و العنوان الواجب لا يقع اختياريا إلا إذا صدر عن قصد و إرادة و اختيار له، فإذا كان التوصل بعنوانه هو الواجب الغيرى، فلا يقع مصداقا للواجب ما لم يصدر عن قصد.  
و قد اعترض السيد الخوئى «قده» [٧٥] على المقدمة الأولى، رغم موافقته على كبراهها، من رجوع الحيثيات التعليلية فى الأحكام العقلية إلى حيثيات تقييدية دائما حتى فى أحكام العقل النظرى.

اعترض على هذا بخروج المقام عن ذلك، لأنّ وجوب المقدمة المبحوث عنه، هو الوجوب الشرعى لا العقلى، و العقل مجرد كاشف عنه لكنّ هذا الاعتراض يلزم منه التهافت، إذ حتى لو سلّمنا بأنّ الحيثيات التعليلية فى الأحكام العقلية مطلقا، العملية منها و النظرية، تكون تقييدية، فإنه مع هذا لا وجه لخروج المقام عن تلك القاعدة، إذ ليس دور العقل فى الأحكام العقلية سوى الكشف و الإحراز، و خصوصا فى أحكام العقل النظرى، فالتسليم بتلك المقدمة يناقض الإعراض عليها.

و التحقيق فى الجواب على هذا الكلام أن يقال:

أولاً: إنّ رجوع الحيثيات التعليلية فى الأحكام العقلية إلى حيثيات تقييدية ما هو كلام موروث، يراد به الأحكام العقلية العملية لا النظرية، و التى منها وجوب المقدمة شرعا.

و توضيح ذلك، هو: إن الأحكام العقلية العملية إدراكات لأمر واقعياً نفس أمرياً، هي «الحسن و القبح» في الأفعال، و كونها ممّا ينبغي أو لا ينبغي،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣١

و ليست كالأحكام الشرعية، جعل و إنشاءات بيد الجاعل، فإذا كانت حيثية «التأديب» مقتضية «الحسن الضرب». فلا معنى لافتراض أن موضوع هذا الحكم النفس الأمرى هو «الضرب دون التأديب» و ذلك ببهان أنه: إمّا أن يكون الموضوع هو «الضرب» فقط، أو هو «الضرب مع التأديب»، أو «التأديب» فقط، و الأول غير معقول، إذ «التأديب» بعد أن كان هو ملاك «الحسن» كان أولى به من فاقده، فإن واجد الشيء يعطيه لا فاقده، و الثاني خلف المفروض، إذ معناه، أن هناك حكيم عقليين على موضوعين حيثيين تقيديين، و ينتفى الثالث. و هو أن تكون حيثية «التأديب» هي موضوع الحكم العقلي.

و هذا بخلاف الأحكام الشرعية المجعولة، فإنها ربّما تجعل لا على حيثياتها التعليلية، كجعل الوجوب على الصلاة لكونها ناهية عن الفحشاء و المنكر، باعتبار عدم كون تلك حيثية عرفية، أو عدم كون مصداقها متعينا له، أو غير ذلك من الموجبات التي تقدّمت في بحث الفرق بين الواجب النفسى و الغيرى.

و كذلك القضايا العقلية النظرية في غير التشريعات، فإن حيثيات التعليلية التي على أساسها أدرك العقل تلك القضايا ربّما تكون واسطة في الثبوت فقط، و ربّما تكون واسطة في العروض و حيثية تقيديه.

و هذا إنما يتعلّق هنا مع كونها أيضا كأحكام العقل العملى، أمورا لا جعلية، باعتبار أنها أمور تكويتية وجودية، إذ قد تكون حيثية العلة هي معروض الحكم، و قد لا تكون معروضة للحكم، و إنما هي مجرد علة لإيجاده في معروض الحكم.

و هذا بخلاف الأحكام العملية، فإنها ليست وجودية خارجية، و إنما هي من نوع الإمكان و الاستحالة، فلا معنى لافتراض كونها موجبة لعروض الحكم على وجود آخر غيرها، إذ ليست هي مقدمات وجودية.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٢

و من الواضح أن وجوب المقدمة شرعا، على القول به، هو من مدركات العقل النظرى دون العملى، فلا تشمل القاعدة الموروثة في حيثيات أحكام العقل.

و الخلاصة هي: إن هذه القاعدة، كلام موروثة، يقصد منه الأحكام العقلية العملية لا النظرية، فعند ما يقال: «الضرب للتأديب حسن»، يكون «التأديب» «هو الحسن» لا أن «التأديب» يجعل «الضرب» بعنوانه «حسنا».

و ذلك لأن هذه الأحكام العملية أمور واقعياً نفس أمرياً، يدرك العقل موضوعاتها مباشرة و بالذات.

و هذا بخلاف المجعولات الشرعية، فإنها ربّما تؤخذ في لسان جعلها حيثيات هي وسائط لثبوت الحكم على موضوع، و كذلك مدركات العقل النظرى حيث قد تكون حيثية «ما» سببا لإدراك العقل حكما على موضوع ليست تلك حيثية مأخوذة فيه.

و ثانيا: لو سلّمنا بذلك، فإن ما أفيد من لابدئية تعلّق الوجوب بالحصّة الاختيارية بالخصوص من المقدمة، غير صحيح، إذ تقدّم في أبحاث التبعيدى و التوصلى، أنه لا يشترط تعلّق الوجوب بالحصّة الاختيارية من الفعل خاصة، بل يمكن تعلّقه بالجامع بينها و بين غير الاختيارية.

ثم إنّه لو سلّم لزوم الاختصاص، و أن الباعثية لا تكون إلّا إلى الحصّة الاختيارية من الفعل، فذلك إنّما يتم في الواجبات النفسية التي تجعل بملاك الداعوية، لا الواجبات الغيرية، التي لا تجعل - على القول بها - من أجل الداعوية، و إنّما هي واجبات قهرية تبعية.

و ثالثا: لو أنه سلّم بذلك، و افترضنا أن الواجب الغيرى كالنفسى، مع ذلك نقول:

إنه يكفى في اختيارية الفعل، - بنحو يكون هو الشرط في التكليف

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٣

و البعث إليه- يكفي أن يكون صادرا عن قدرة العبد و التفاته، بمعنى عدم غفلته و جهله المركب، فلو أن المكلف ضرب شخصا بقصد إظهار قوته أمام الناس، و هو ملتفت إلى أنه سيؤدى إلى قتله، كان القتل الصادر اختياريا، و لو لم يكن من قصده القتل، بل كان قصده عنوانا آخر، إذن لا يشترط قصد العنوان في الاختيارية.

و عليه، فلو جاء المكلف بالمقدمة، بقصد آخر غير التوصل، و هو ملتفت إلى أنه سوف ينقذ جزءا، أو احتمالا في نفسه، بعد ذلك، أنه إنما أراد فعل ذبها، كانت المقدمة الموصلة اختيارية، و لو لم يكن لفاعلها قصد التوصل حينها.

و رابعا: لو سلم باشتراط قصد العنوان و إرادته في وقوعه اختياريا، مع ذلك نقول: بأنه يكفي في انطباق هذا التكليف، أن يكون المعنون صادرا عن اختيار المكلف و قصده، طالما يكون انطباق العنوان الواجب عليه قهريا، كما لو لم يكن من العناوين القصديّة، كالا-احترام و التعظيم، فلو صدرت المقدمة من المكلف، لا-بقصد الإيصال، و لكنها كانت موصلة واقعا، كانت مصداقا للواجب، لكونها مصداقا للموصل لا محالة، و لو لم يكن انطباق عنوان الموصل، باختياره و قصده، إذ إنه ليس بلازم، ما دام أن المعنون بقصده و اختياره و لو بعنوان آخر، و كان بإمكانه أن يقصده بذلك العنوان الواجب.

و لذلك لا يستشكل أحد في وقوع الواجب التوصل، و لو جرى به بغير العنوان الذي به وجب إذا لم يكن من العناوين القصديّة، كما إذا أزال النجاسة عن المسجد بعنوان التجمل لا بعنوان التطهير.

و خامسا، لو أننا سلمنا بجميع ما يتوقف عليه التقريب المذكور، فإنه مع ذلك لا تثبت مقالة الشيخ الأعظم «قده»، و إنما تثبت مقالة أخرى، هي القول باختصاص الوجوب الغيرى بالمقدمة الموصلة مع قصد التوصل بها، و هو، كما ترى، جمع بين قيدي قصد التوصل و الموصليّة، و هذا جمع بين مقالتي الشيخ الأعظم «قده»، و صاحب الفصول «قده» و ليس هو مدعى الشيخ

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٤

الأعظم «قده»، من وجوب المقدمة التي يقصد بها التوصل لو لم تكن بموصلة، و هذا ظاهر فيما لو أراد المحقق الأصفهاني «قده» من حيثية التوصل أو الموصليّة، الموصليّة الفعلية.

و أما إذا أراد الموصليّة الشائبة الثابتة لكل مقدمة، فإن قصدها لا يتوقف على قصد التوصل، و بالتالي هي غير قصد التوصل الذي يدعى اشتراط قصده في هذا الاحتمال.

و هكذا يتضح عدم صحة هذا الاحتمال في صياغة الواجب الغيرى أيضا، إذ لا ملاك لتخصيص الوجوب بالمقدمة التي قصد معها التوصل.

٤- الاحتمال الرابع: هو ما اختاره صاحب الفصول [٧٦]، من اختصاص الوجوب، بالمقدمة الموصلة إلى ذبها، فهي المصداق للواجب الغيرى دون سواها. و البحث في هذا الاحتمال يقع في مقامين:

١- المقام الأول: يبحث فيه عن الإشكالات و البراهين التي أقيمت من قبل المحققين على إبطال مقالة صاحب الفصول.

المقام الثانى: يبحث فيه عن براهين ملاكات هذا التقييد في هذه المقالة. و من خلال البحث في هذين المقامين تتوضح الصيغة الصحيحة لهذا الاحتمال.

أما المقام الأول: فما برهن به على بطلان المقدمة الموصلة في هذا الاحتمال، يرجع بعضها إلى إبراز محذور، و استحالة التقييد بالموصلة ثبوتا، و يرجع الآخر إلى بيان عدم مقتضى التقييد بالموصلة، و أهم تلك الإيرادات هي:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٥

\* الإيراد الأول: و هو دعوى استحالة التقييد بالموصلة، لاستلزامه التسلسل في الواجبات الغيرية، كما ذهب إليه المحقق النائيني [٧٧] في دفع هذا الاحتمال.

و هذا التسلسل يمكن بيانه بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو أن الواجب الغيرى لو كان هو المقدمة الموصلة بالخصوص، فالموصلة بما هي موصلة متقومة بذات الموصلة، تقوم المقيّد بذات المقيّد و تقيّده بالقيّد. فتكون ذات المقدمة مقدّمة للمقدّمة، و حينئذ لا بدّ و أن تكون واجبة بوجوب غيرى، فإن كان هذا الوجوب الغيرى ثابتا لها بما هي موصلة أيضا إلى الموصلة، إذن واجهنا أيضا مقيدا مركبا من ذات و تقيّد، فلا بدّ إذن من وجوب غيرى آخر لتلك الذات المتقومة بها الذات الموصلة، و هكذا يتسلسل.

و إن كان الوجوب الغيرى على الذات، بما هي، دون أخذ قيد الإيصال معها، فلتكن مقدّمة الواجب الأولى كذلك من أول الأمر، إذ لا فرق في ملاك هذا الوجوب بين مقدّمة و مقدّمة.

و بتعبير آخر يقال: إنّ ذات المقدّمة التي صارت مقدّمة ثانوية، إن كانت مقيّدة بالإيصال إلى المقدّمة الأولى، فهي أيضا أصبحت مركبة من ذات المقدّمة الثانوية، و إيصالها إلى المقدّمة الأولى، فلا بدّ من وجوب غيرى ثالث، و هكذا يتسلسل، و إن كانت غير مقيّدة بالإيصال، فلنقل بذلك من أول الأول بلحاظ المقدّمة الأولى.

و هذا البرهان بهذه الصياغة يكفي في إبطاله أن يقال: إن الأجزاء المعبر عنها بالمقدّمة الداخلية، لا تتصف بالوجوب الغيرى، لأنّ ملاك ذلك هو

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٦

التوقف في الوجود، و هو مخصوص بالمقدّمة الخارجية، و أمّا الأجزاء الخارجية أو التحليلية، فلا ملاك فيها للوجوب الغيرى أصلا. و بتعبير آخر يقال: إن ذات المقدّمة تكون جزءا و مقدّمة داخلية للمقدّمة الموصلة، و الوجوب الغيرى على القول به، يترشح على المقدّمة الخارجية، لأنّ نكته التوقف في الوجود، و هذا مفقود بالنسبة إلى الأجزاء الداخلية.

التقريب الثانى لبيان التسلسل هو: أن الواجب الغيرى لو كان هو المقدمة الموصلة بما هي موصلة، إذن فسوف تكون متقومة بذى المقدمة، إذ من دون ذلك، لا يتحقق الموصّل بما هو موصّل، و هذا معناه أخذ ذى المقدمة قيدا فى الواجب الغيرى، فيصير مقدّمة المقدمة، و بالتالى واجبا بالوجوب الغيرى، و باعتباره ذا المقدّمة الموقوف تحقّقه على تحقق المقدّمة فسوف يترشح بسببه وجوب غيرى آخر على مقدمته، و باعتبار اختصاص الوجوب بالموصلة المتقومة بالموصّل له، أى بذى المقدّمة أيضا تتسلسل الوجوبات الغيرية لا محالة.

و بتعبير آخر، يقال: إن الواجب إذا كان هو الحصّة الموصلة إلى ذى المقدّمة، إذن أصبح ذو المقدّمة قيدا فى الواجب الغيرى، و عليه فلا بدّ و أن يكون واجبا غيريا أيضا. و حيث أنه متوقف على المقدّمة، فلا بدّ و أن يترشح وجوب غيرى آخر من إيجاب ذى المقدّمة على المقدّمة، و هي أيضا مقيّدة بالإيصال إليه، و هكذا تتسلسل الوجوبات الغيرية.

و يمكن أن يجاب على هذا التقريب بوجه:

الوجه الأول: هو ما سوف يأتى فى محله، من أن القائل بالمقدّمة الموصلة لا ينحصر معنى قوله، فى أخذ التوصل قيدا، و إنما يريد بذلك معنى ينصبّ فيه الواجب الغيرى على ذات الموصّل، و هي غير متقومة بذى المقدّمة.

أو فقل: إنّ القول بالمقدّمة لا ينحصر معناه فى أخذ التوصل قيدا، بل

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٧

له معنى آخر هو: إنّ الواجب الغيرى عبارة عن العلة التامة للواجب، أو ما هو بمثابةها، و هذا أمر واحد لا يتعدّد، كما سوف يأتى توضيحه، و هذا جواب آخر على التقريب الأول للتسلسل.

الوجه الثانى: هو أنّ مقدّمة المقدّمة، إنّما تكون واجبة بالوجوب الغيرى بملاك توقف ذى المقدّمة عليها، لا بملاك توقف المقدّمة عليها، فلو فرض محالا عدم توقف الواجب النفسى على مقدّمة، حينئذ لا يبقى ملاك لوجوبها، لأنّ الواجب النفسى يتحقّق بحسب هذا الفرض بلا حاجة إلى تلك المقدّمة، و المفروض عدم وجود ملاك نفسى فيها، و إلّا كانت واجبا نفسيا.

وفي المقام، وإن كانت المقدمة الموصلة بما هي موصلة، متوقفة على ذي المقدمة، فيكون ذو المقدمة مقدمة للمقدمة، إلا أن هذه المقدمة لا تكتسب الوجوب الغيرى، لعدم كونها مما يتوقف عليه ذو المقدمة، لأنها نفس، والشيء لا يتوقف على نفسه، وإنما يتوقف عليه حيثية الإيصال من المقدمة، إذن فلا ملاك لوجوبه الغيرى أصلاً، فينقطع التسلسل.

وإن شئت قلت: إنه لو سلمنا أن الوجوب الغيرى يترشح على كل ما هو مقدمة، فلا إشكال في أن مبدأ هذا الترشح إنما هو الإيصال إلى الواجب النفسى لا-الغيرى، مهما تعدد وتكرر، لأن الوجوب الغيرى تبعى غيرى، ولا يمكن أن يدعو إلى نفسه، حيث يمكن أن يقال: إذا كانت المقدمة الثانوية مغايرة مع الواجب النفسى، أو الواجب الغيرى الأول، كإخراج الماء للوضوء، أمكن أن يكون هناك وجوب غيرى خاص به، وأما إذا كانت نفس الواجب النفسى، كما فى قيديه ذى المقدمة لإيصال المقدمة- كما فى التقريب الثانى- أو نفس الواجب الغيرى الأول- كما فى التقريب الأول- فإن ذات المقدمة تقيّد بإيصالها إلى ذى المقدمة، لا إلى المقدمة الموصلة، إذن فلا معنى لترشح وجوب غيرى جديد ليلزم التسلسل.

الوجه الثالث: هو أن هذا التسلسل المذكور ليس مستحيلاً، وذلك باعتبار أن الشوق أو الوجوب الغيرى، لا يكون شوقاً أو وجوباً فعلياً فى نفس

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٨

المولى، كى يلزم من ذلك التسلسل المستحيل فى الوجود، وإنما هو شوق أو وجوب تبعى، بمعنى أنه لو لاحظته لاشتاق إليه وأوجهه، وحينئذ فلو فرض صحة الأصول المفروضة فى التقريب المذكور، فإن غاية ما يلزم، هو أن المولى كلماً لاحظ المقدمة الموصلة، حصل لديه شوق أو وجوب نحوه، فإذا التفت أيضاً إلى أنها متقومة بذاتها، حصل لديه شوق أو وجوب غيرى نحوه أيضاً، ثم إذا التفت ولاحظ أيضاً توقفه على المقدمة الموصلة، اشتاق إليها ثلثه، وهكذا، فكلما استمر فى لحاظه والتفات، حصل لديه الشوق والوجوب الغيرى، وهذا ليس بمستحيل، لأنه ينقطع حينما ينقطع للحاظ لا محالة.

وهذا أيضاً يكون جواباً على التقريب الأول للتسلسل.

ويمكنك أن تقول: إن هذا التسلسل فى أساسه ليس مستحيلاً، وذلك لأنه قائم على الاعتبار والحفاظ، إذن فهو ليس تسلسلاً فى الوجود، وإنما هو من التسلسل فى الاعتبار، وملاحظة حيثية الإيصال إلى المقدمة، ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة.

وعليه، فلا محذور إذن فى أن تكون هناك أشواق نفسية غيرية متسلسلة ومستمرة ما استمرت الملاحظة والاعتبار فى نفس الأمر، ولكنها تنقطع بانقطاع الملاحظة والاعتبار.

وليس مثل هذا تسلسلاً فى أساسه حتى يكون محذوراً.

\* الإيراد الثانى: على مقالة صاحب الفصول، هو دعوى استلزام القول بالمقدمة الموصلة لاجتماع المثليين وهو مستحيل، وذلك باعتبار أن ذا المقدمة سوف يجتمع عليه الوجوب النفسى، باعتبار وجود الملاك النفسى فيه، كما يجتمع عليه الوجوب الغيرى، باعتبار كونه مما يتوقف عليه الواجب الغيرى، وهو المقدمة الموصلة.

وإن شئت قلت: إنه يلزم من القول بالمقدمة الموصلة اجتماع المثليين، أى: الوجوديين على ذى المقدمة، لما عرفت من أنه بناء على القول بالمقدمة

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٩

الموصلة، يكون ذو المقدمة قيدا فيها، فيترشح وجوب غيرى عليه، فيجتمع فيه الوجودان النفسى والغيرى.

ويجاب عليه أولاً: بما تقدم من عدم دخول حيثية الإيصال تحت الوجوب الغيرى، كى يستلزم صيرورة ذى المقدمة مقدمة للواجب. وثانياً: بما تقدم أيضاً من عدم ترشح الوجوب الغيرى من الواجب الغيرى، وإنما الوجوب الغيرى من الواجب النفسى هو غير ذى

المقدمة.

و قد أُجيب عن هذا الإيراد، في كلمات السيد الخوئي «قده» [٧٨] وغيره، بجواب آخر، و هو الالتزام بالتعدد ثم التأكد و الاشتداد في الوجوب و الشوق، باعتبار أن اجتماع الملاكين النفسى و الغيرى يقتضى ذلك.

إلّا أن تطبيق هذا الجواب على المقام غير تام، لأن تأكد الوجوب و الشوق كأصله، لا يتحقق بلا ملاك، و إنما يتأكد الوجوب و الشوق في الوجوبين المنتهيين إلى ملاكين، لا إلى ملاك واحد هو الملاك النفسى، كما فى المقام، إذ إنّ الملاك الواحد لا يعقل أن يزيد نفسه و يؤكدها، كما هو واضح بالوجدان.

\* الإيراد الثالث: على القول بالمقدمة الموصلة: هو استلزام الدور، و قد قرّب بأحد تقييين:

التقريب الأول: هو بلحاظ عالم الوجود، حيث أن الواجب النفسى يتوقف على المقدمة الموصلة، و المفروض أنها متوقفة عليه فيدور. و الجواب على هذا التقريب، هو: إنّ الموقوف عليه الواجب النفسى، إنما هو ذات المقدمة، و أمّا حيثية الإيصال فهى ليست مقدمة، و إنما هى محدّدة للواجب الغيرى، و موجبة لاختصاص الوجوب بالحصّة الموصلة من المقدمة فقط، و الذى يتوقف على الواجب النفسى، إنما هو هذه الحيثية، أى:

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٠

حيثية الإيصال بما هى موصلة، فالموقوف غير الموقوف عليه.

التقريب الثانى: استلزام الدور، بلحاظ عالم الوجوب، حيث يدعى أن الوجوب الغيرى يتوقف على الوجوب النفسى بحكم التبعية، فإذا صار الوجوب النفسى مقدمة المقدمة الموصلة، حيث توقّف وجوبه على وجوبها فقد دار.

و أُجيب بأن وجوب ذى المقدمة الموقوف على وجوب المقدمة، ليس هو الوجوب النفسى له، الموقوف عليه وجوب المقدمة، و إنّما هو الوجوب الغيرى، إذن فالموقوف غير الموقوف عليه [٧٩].

و يمكنك أن تقول: بأن الوجوب الذى يتولّد منه وجوب المقدمة، هو الوجوب النفسى لذى المقدمة، و الوجوب الذى يتولّد من وجوب المقدمة، هو الوجوب الغيرى لذى المقدمة، فلا دور.

لكن يمكن أن يقال: بأنّه يمكن أن يكون نظر صاحب هذا التقريب إلى مرتبة تأكد الوجوب على ذى المقدمة، و أن لا يكون هناك إلّا وجوب واحد، و عليه، فيرجع حاصل هذا البرهان فى هذا التقريب إلى أنه لو لم يقل بالتأكد بين الوجوبين، لصحّ لزوم اجتماع المثليين، و أمّا إذا قال بالتأكد، فلا يلزم إلّا التأكد بين الوجوب النفسى الذى هو فى مرتبة العلة للوجوب الغيرى، و بين الوجوب الغيرى المعلول للوجوب النفسى و هذا يلزم منه التهاافت فى المرتبة، و هو مستحيل بنفس نكتة استحالة الدور.

و إن شئت قلت: بأنه يصح هذا الجواب لو كان المستشكل يفترض عدم التأكد، و أمّا إذا كان يرى لزوم التأكد بين الوجوبين، حينئذ يتجه المحذور حيث يقال: إن الوجوب النفسى يترشح منه وجوب غيرى على المقدمة الموصلة، و يترشح منه وجوب غيرى لذى المقدمة، كما فى ترشح الوجوب

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤١

الغيرى للوضوء الموصل من الوجوب النفسى للصلاة، ثم يترشح منه وجوب غيرى للصلاة، فإن بقى الأول و الثالث على وجوبهما من دون تأكد، لزم اجتماع المثليين، و إن اتحدا لزم تقديم المتأخر و تأخير المتقدم، لأنهما فى مرتبتين مترتبتين، و هو تهاافت، أو روح الدور.

و الجواب على هذا أولاً: هو ما تقدّم فى الوجهين السابقين من إبطال ملاك الوجوب الغيرى لذى المقدمة.

و ثانياً: إبطال كون الوجوب الغيرى معلولاً و متأخراً عن الوجوب النفسى، و إنما هما معا تابعان للملاك النفسى، فلا مانع من تأكدهما كما تؤكّد سائر الواجبات العرضية.

\* الإيراد الرابع: هو ما يظهر من عبارة تقريرات المحقق العراقي في مقام اعتراضه على القول بالمقدمة الموصلة، حيث ذكر فيها من أن قيد الإيصال أخص مطلقاً من المقدمة، فلا يمكن التقييد بالأخص.

و من الواضح أن هذا الكلام كأنه التباس واقع في التقرير، وإلا فالتقييد المستحيل هو أن يكون المقيد أخص مطلقاً، أو مساوياً لقيدته، فإذا كان كذلك، كان التقييد لغواً، لأن التقييد ليس إلا عبارة عن التضييق والتخصيص.

و على هذا يشترط أن يكون المقيد أعم من قيده، و لو من وجه. فإذا كان القيد أخص من المقيد من وجه، فضلاً عما إذا كان أخص مطلقاً، صحّ التقييد كما في قولنا: «أكرم العالم الفقيه»، و مقامنا من هذا القبيل.

\* الإيراد الخامس: هو ما أفاده المحقق الخراساني «قده» [٨٠] في الكفاية، من أن المكلف لو أتى بالمقدمة، و لما أت بعد بذيتها، فحينئذ، إما أن يقال ببقاء الطلب الغيرى، أو بسقوطه للأول لا محالة، لأنه من طلب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٢

الحاصل، و الثانى إمّا أن يكون بملا-ك الامتثال، أو العصيان، أو ارتفاع الموضوع، كما لو رجع الميت حيناً فارتفع موضوع تكاليف موته، أو تحقق الفرض بفرد لا- يمكن أن يعمه الطلب، إمّا لكونه غير مقدور، أو لكونه محرماً، أو لا- إلى أحد هذه الأسباب سوى الأول، لوضوح عدم العصيان و العقاب فى المقام، و عدم بقاء الموضوع، و عدم المانع عقلاً و شرعاً، لشمول الوجوب لهذا الفرد، فلا محالة يتعين أن يكون السبب فى سقوط الوجوب، هو الامتثال، و كونه مصداقاً للواجب، و هو معنى عدم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

و إن شئت قلت: إن الوجوب الغيرى إذا كان متعلقاً بالحصة الموصلة من المقدمة، فلو فرض أنه أتى بالمقدمة، و لما يشرع بعد بذى المقدمة، حينئذ، إذا فرض عدم سقوط الأمر الغيرى، لزم منه طلب الحاصل، لأنه لم يبق شىء إلا ذو المقدمة، و إن فرض سقوطه، فسقوط أمر حينئذ، لا- يكون إلا بالامتثال، أو العصيان، أو ارتفاع الموضوع، أو تحقق الفرض بفرد منه، لا يمكن أن يعمه الأمر، إمّا لكونه غير مقدور، أو لكونه محرماً، أو لا إلى أحد هذه الأسباب سوى الأول، و هو الامتثال، لوضوح عدم العصيان و العقاب، و عدم بقاء الموضوع، و عدم المانع عقلاً و شرعاً، لشمول الوجوب لهذا الفرد.

و حينئذ يتعين أن يكون السبب فى سقوط الوجوب، هو الامتثال، و كونه مصداقاً للواجب، و هو يعنى تعلّق الأمر الغيرى بذات المقدمة، و عدم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

و فى مقام الجواب على هذا الإيراد نختر و نلتزم عدم سقوط الوجوب الغيرى بفعل المقدمة.

و نجيب عن محذور تحصيل الحاصل، تارة بالنقض، و أخرى بالحل.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٣

أما الجواب النقضى: فيمكن إيراد، تارة على مسالك صاحب (الكفاية) خاصة، حيث التزم فى بحث الأجزاء، بإمكانية بقاء الأمر مع تحقّق متعلّقه، كما فى «بحث تبديل الامتثال بالامتثال»، حيث التزم بمعقوليته إذا لم يكن الفعل علّة تامّة لحصول الفرض، و كما فى «بحث التبدي و التوصلى»، حيث حكم ببقاء الأمر و عدم سقوطه إذا لم يأت بقصد القرية، رغم تحقّق متعلّقه، و هو ذات الفعل- لكون غرضه باقياً، مع أنّ إشكال تحصيل الحاصل وارد فيهما أيضاً، بل فيهما لا جواب عليه أصلاً، بخلاف المقام، كما ستعرف من خلال الجواب الحلى.

و تارة أخرى ينقض عليه بالواجبات الضمنية التى لا إشكال فى عدم سقوطها بتحقّق متعلقاتها التى هى الأجزاء الضمنية للواجب، مع جريان نفس البرهان المذكور فى المقام ..

و أما الجواب الحلى: فإن له صيغة بدوية لحل إشكال تحصيل الحاصل فى الواجبات الضمنية، و حاصلها، هو أن الواجب الضمنى إنما لا يسقط و جوبه قبل تحقق الكل، باعتباره مقيداً بانضمام سائر الأجزاء، فالجزء الذى هو التكبير مثلاً، مقيداً بلحوق باقى أجزاء الصلاة

بها، و هو غير حاصل قبل حصول الكل بتمامه.

وفيه إن غايته أن يكون الوجوب الضمني على المقيّد من ذات التكبيره و تقييدها بانضمام الباقي، فينحل إلى أمرين: واحد بذات المقيّد، و الآخر بالتقيّد، و لا معنى لافتراض كون الأمر الضمني المتعلّق بالمقيّد أيضا متعلّقا به بما هو مقيّد بانضمام التقيّد المذكور إليه، و إلا التسلسل.

و عليه، فيرجع الكلام بلحاظ الأمر الضمني المتعلّق بذات الجزء.

و الصحيح في الجواب الحلّي أن يقال: إن تحصيل الحاصل، إنّما يتعلّق بلحاظ الواجبات الاستقلالية التي تكون لها المحرّكيه و الباعثيه و المحصلية، و أمّا الواجبات الضمنية فليست مستقلة، و إنّما هي أجزاء تحليلية للوجوب،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٤

فليس لها تحصيل مستقلّ، بل لها جزء التحصيل من خلال تحصيل الأمر الاستقلالي بالكل، فليس هناك طلب من المولى، إلّا طلب تحصيل واحد، باعتبار وجود وجوب واحد بالمركب، و هو تحصيل لغير الحاصل ما دام لم يتحقّق الكل بعد.

إذن فلا موضوع لإشكال تحصيل الحاصل في الوجوب الضمني، كما أنّه لا معنى لافتراض سقوطه، ما دام أنّه ليس وجوبا مستقلا.

و هذا الجواب كما يجري في الواجبات الضمّية، يجري في المقام أيضا، بناء على القول بالمقدّمه الموصلة، حيث أنه يرجع، بحسب الروح و الجوهر، إلى أن الحب و الشوق و الوجوب الغيري، متعلّق بمجموع المقدمات التي تساوق العلّة التامة التي لا تنفك عن ذي المقدمه، فتكون كلّ واحدة من المقدمات واجبا ضمّنيا غيريا لا يسقط وجوبه بمجرد تحققها.

هذا بناء على كون إرادة ذي المقدمه من جملة المقدمات، و أن ترتبه عليها تكويني، كما هو على مسلّك القوم، و مثلها هجمه النفس التي يقول بها الميرزا «قده» بعد الإرادة.

و أمّا بناء على ما هو الصحيح، من تخلّل القدرة بين الإرادة و الفعل، فالمقدمات مجموعه لا تساوق العلّة التامة دائما.

و حينئذ لا بدّ من القول: إمّا بتقييد المقدمه الواجبه بالموصلة، فأیضا يكون الأمر بذات المقدمه ضمّنيا، و إمّا القول: بتعلّق الوجوب الغيري بذات الحصه الموصلة الذي يعنى تعلّقه بالحصه التوام بناء على معقوليته.

و حينئذ أيضا لا يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ ذات تلك الحصه غير حاصله إلّا في موارد تحقّق ذي المقدمه.

نعم لو قيل بوجوب مطلق للمقدمه، لزم القول بسقوط الوجوب الغيري كي لا يكون الحاصل، و لا يجدى دفعه، كونه وجوبا تبعيا، فإنّ طلب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٥

الحاصل و الشوق نحو أمر حاصل، مستحيل على المولى، حتّى لو التفت إلى المقدميه.

\* الإيراد السادس: هو ما ذكره المحقق الخراساني «قده»، و هو أن أخذ قيد في الواجب لا يكون جزافا، و إنّما يكون باعتبار دخله في ملاك ذلك الوجوب الغيري، إذن فلا يمكن أخذه قيّدا في الواجب.

و إن شئت قلت: إنّ لا يوجد مقتضى لاختصاص الوجوب بالمقدمه أو الحصه الموصلة، إذ ملاك إيجاب المقدمه لا يمكن أن يكون ترتّب ذي المقدمه عليها، لوضوح عدم الترتب المذكور في غير الأفعال التسيبيه، إذن فلا بدّ أن يكون الملاك أمرا آخر، من إمكان ذي المقدمه، أو القدرة عليه، أو حصول ما لولاه لما حصل، أو التهيؤ و الاقتراب من فعل ذي المقدمه، على اختلاف في الصياغات المستفاده من كلمات المحقق الخراساني «قده». و كل هذه الحيثيات عامه لا تختص بالمقدمه الموصلة.

و هذا البرهان يختلف عن سوابقه، فإن السابق كان بصدد إبداء مانع و محذور في قيد التوصل، بينما هذا البرهان في مقام بيان نفى المقتضى لقيد التوصل.

و توضيحه يتوقّف على معرفه ما هو ملاك الوجوب الغيري.



و يستخلص من كلما المحقق الخراساني «قده» وغيره عدة صيغ لهذا الملاك:

الصيغة الأولى: هي أن الملاك في الواجب الغيرى، هو جعل ذى المقدمة ممكنا، وليس الملاك وجود ذى المقدمة مباشرة، لوضوح أن وجوده ليس من الفوائد المترتبة دائما على المقدمة، لوضوح انفكاكهما في كثير من الأحيان، إلا في المقدمات السببية، و ما يترتب على المقدمة هو إمكان المقدمة، و ملاك الواجب الغيرى لا بد أن يكون سنخ أمر مترتب دائما على المقدمة، هو إمكان ذيتها، لا وجوده الخارجى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٤

و من الواضح أن التوصل ليس له دخل فى الإمكان، إذ إنه بمجرد نصب السلم، يصبح التوصل إلى السطح ممكنا، سواء صعد أو لا. و هذه الصيغة، لها مناقشة عامة، ستأتى «إن شاء الله»، و لها مناقشة خاصة. و هى أن إمكان ذى المقدمة، إن أريد به ما يقابل الامتناع الذاتى، المسمى بالإمكان الذاتى، فهو من شئون ذات ذى المقدمة، فافتراض كونه بسبب المقدمة خلف واضح.

و إن أريد به ما يقابل الامتناع الوقوعى، المسمى عندهم بالإمكان الوقوعى، أى الذى لا يلزم من وقوعه محال، أى: لا تكون علته محالة، فهذا إنما يتوقف على أن لا تكون المقدمة محالة، بل تكون ممكنة، و لا يتوقف على إيجادها كى يؤمر بها. و إن أريد منه ما يقابل الامتناع بالغير، أى: إن وجوده بسبب وجود علته، لا الإمكان بالغير، فهو يقابله الوجوب بالغير المساوق لوجود ذى المقدمة و هو خلف المقصود.

و مثل الإمكان، القدرة على ذى المقدمة، فإنها لا تتوقف على فعل المقدمة، بل على القدرة على المقدمة.

الصيغة الثانية: هى أن الملاك فى وجوب المقدمة كونها موجبة للقدرة على ذيتها.

و هذه تشبه الصياغة السابقة، و هذه الصياغة، فيها مضافا إلى الإشكال العام، أن القدرة على ذى المقدمة تحصل بالقدرة على مقدماتها، و لا- تكون متوقفة على إيجادها، كيف و لو كانت كذلك لانقلبت المقدمة إلى مقدمة الوجوب، لأن القدرة شرط فى التكليف، و معه يستحيل وجوب تلك المقدمة لما تقدّم من عدم ترشح الوجوب على مقدمات الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٧

الصيغة الثالثة: هى أن يكون الملاك و الفرض من المقدمة، هو حصول [٨١] ما لولاه لما حصل ذوها.

و قد يبين بتعبير آخر، كسد باب العدم لذيتها من ناحيتها، كما عليه المحقق العراقى «قده»، [٨٢] أو التهيؤ لفعل ذيتها على تعبیر آخر ثالث.

و هذه عبائر شتى ترجع إلى روح واحدة هى الاقتراب إلى ذى المقدمة الذى هو الواجب النفسى، و من الواضح توقفه على فعل المقدمة و إيجادها خارجا.

و يجاب عن هذه الصيغة: بأن هذه العناوين، و كذلك عنوانى القدرة، و إمكان ذى المقدمة، لا يمكن أن تكون هى الفرض من إيجاب المقدمة، و إنما الذى يكون غرضا لإيجابها، إنما هو أصل وجود ذيتها به، و الذى لا يكون إلّا فى الحصة الموصلة منها، و الذى هو معنى كون الفرض فى إيجاب المقدمة، هو التوصل.

و البرهان على هذا المدعى، هو: إن أى غرض يفرض غير أصل وجود ذى المقدمة، فإما أن يفرض كونه غرضا نفسيا، أو إنه غرض غيرى من أجل غرض آخر.

و الأول: خلف، لأن المفروض عدم وجود أكثر من واجب نفسى له مقدمات، و لو فرض كون مثل التهيؤ مثلا غرضا نفسيا، كانت المقدمة موصلة بلحاظه دائما، لكونه فعلا توليديا.

و الثانى: إما أن يفرض أن ذلك الفرض الغيرى كالتهيؤ مثلا هو أيضا من أجل غرض آخر غيرى أيضا، أى لتهيؤ آخر، فيلزم التسلسل،

و إن فرض أنه من أجل غرض نفسى آخر غير وجود ذى المقدمة، كان خلفا أيضا كاحتمال

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٨

الأول، و إن فرض أنه من أجل وجود ذى المقدمة، كان معناه، أنّ الفرض من أول الأمر هو وجود ذى المقدمة لا غير، و هذا لا يكون إلا مع الحصّة الموصلة من مقدماته.

و هذا البرهان يطابقه الوجدان أيضا إذا راجع الإنسان عالم الأشواق و الإيرادات الغيرية في النفس.

و هذا البرهان كما يكون برهانا على إبطال البرهان السابق، كذلك يكون بنفسه برهانا لإثبات اختصاص الوجوب الغيرى بالموصولة من المقدمات، لأنّ الفرض إذا كان هو أصل وجود ذى المقدمة، فهو لا يكون متحققا إلا مع الحصّة الموصلة، و بهذا يكون المقام الثانى من البحث، و هو إثبات اختصاص الوجوب الغيرى - على القول به - بالمقدمة الموصلة، برهانا عليه أيضا.

و بهذا يتم الكلام في تحقيق ما هو الواجب من المقدمات، و قد عرفت أنه الحصّة الموصلة منها دون سواها.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٩

### صياغة وجوب المقدمة و معنى الموصل المعروض للوجوب الغيرى

في هذا المقام. يوجد عدة تصورات لذلك:

\* التصوير الأول، هو أن يقال: بأنّ الواجب الغيرى هو المقدمة بقيد ترتب ذىها عليها الذى يكون قيدها منتزعا من مرتبة متأخرة عن وجود ذى المقدمة أيضا، و هذا هو المعنى الذى كان يفرض للمقدمة الموصلة في إشكالات استلزام الدور و التسلسل، و اجتماع المثليين، باعتبار توقفه على ذى المقدمة، غير أنه تقدّم عدم تمامية تلك الإيرادات.

و إنّما الصحيح في ردّه هو أن أخذ حيثية الترتب في الواجب الغيرى، معناه انبساط الوجوب الغيرى عليها، مع أن الملاك في تعلق الشوق و الوجوب الغيرى بشىء، ليس إلا وقوعه في طريق تحقيق الواجب النفسى. و من الواضح عدم دخل حيثية المذكورة في ذلك، فلا يعقل أخذها فيه.

\* التصوير الثانى، هو: أن يؤخذ قيد الموصليّة مع المقدمة، و يدعى أنّها ليست متقومة بتحقيق ذىها، و إنّما هي معلولة لذات المقدمة، فكل من الموصليّة و ذى المقدمة معلولان عرضيان للمقدمة، و هذا هو الذى أفاده المحقق الأصفهاني «فده» [٨٣] لدفع غائلة المحاذير السابقة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٠

و فيه، أنّ هذا التصوير لا يدفع المحذور الذى أوردناه على التصوير السابق، من أنه لا يعقل تعلق الوجوب الغيرى بالحيثية المذكورة بعد فرض كونها غير دخيلة في إيجاد ذى المقدمة، و لو فرض ملازمتها مع المقدمة الدخيلة في إيجادها، فإنّ الوجوب لا يسرى من الملازم إلى اللازم.

\* التصوير الثالث، هو: ما أفاده المحقق العراقي «فده» [٨٤] من تعلق الوجوب الغيرى بالحصّة التوأم مع سائر المقدمات و ذى المقدمة، و توضيح ذلك ببيان أمرين:

الأمر الأول: إنّ تعلق الأمر بشىء، قد يكون بنحو الإطلاق، و قد يكون بنحو التقييد بقيد مع خروج القيد، و دخول التقييد في موضوع الحكم، و قد يكون بنحو خروج القيد و التقييد، و بقاء ذات المقيّد موضوعا للحكم، كقولك:

«خاصف النعل هو الإمام» (ع) حيث لا خصوصية «لخصف النعل» في إمامة الذات المقدّسة أصلا، و إنّما موضوع الحكم المشار إليه هو الذات الشريفة.

الأمر الثانى: هو أنّ تعلق الأمر بالمقدمة بنحو الإطلاق خلف برهان المقدمة الموصلة المفروغ عن صحته، و تعلق الأمر بها بمقيّدة

بانضمام سائر المقدمات للوصول إلى ذى المقدمة معناه: تقيّد كل جزء من المقدمة بالأجزاء الأخرى، و بالتالى توقف كل جزء على الآخر، و هو دور مستحيل. و لهذا حكم باستحالة افتراض كون الجزء فى الواجب النفسى المركّب أيضا، مقيدا بالأجزاء الأخرى، فيتعين أن يكون الوجوب الغيرى متعلقا بالحصّة التوأم من المقدمة التى هى نتيجة التقييد.

و الجواب عن هذا، ببطلان كلتا المقدمتين.

أما الأولى: فلما تقدّم مرارا من عدم معقولية الحصّة التوأم فى باب

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥١

تقييد المفاهيم و القضايا الحقيقية، و إنما يتعلّق أخذ القيد مشيرا إلى الحصّة من المصاديق المتشخّصة فى الخارج بقطع النظر عن التقييد.

و أما الثانية: فلوضوح عدم الدور، فإنه من الخلط بين المقدمة الشرعية و المقدمة العقلية، لأن لازم تقييد كل جزء بالجزء الآخر، أو كل مقدمة بالأخرى، لازم ذلك، أن الجزء المقيّد بما هو مقيد، متوقّف على تحقّق ذات الجزء الآخر، و كذلك العكس، لا توقّف ذات الجزء على الجزء الآخر، فالموقوف غير الموقوف عليه.

\* التصویر الرابع: هو أن الوجوب الغيرى متعلّق بمجموع المقدمات المساوقة مع العلة التامة، و حصول ذى المقدمة، و لكن لا بعنوان المقدمة و العلية التى هى كالموصلية، عناوين انتزاعية لا دخل لها فى وجود ذى المقدمة، بل يتعلّق الوجوب بواقعها و عنوانها الذاتى، دون أخذ حيثية الإيصال تحت الوجوب و الشوق الغيرى.

و هذا هو التصویر الصحيح، غير أنه ربّما استشكل فيه من وجوه:

الوجه الأول: توهم اختصاصه بالمقدمات التوليدية التى تساق العلة التامة دون غيرها التى يبقى بينها و بين تحقيق ذىها اختيار و إرادة. و هذا فيه، أن من جملة أجزاء المقدمات، الإرادة نفسها، فلو أخذها حينئذ فى المجموع، كانت مساوقة مع العلة التامة.

الوجه الثانى: هو أن أخذ الاختيار معها غير معقول، لأنها ليست باختيارية و إلّا تسلسل، و التكليف لا بدّ و أن يتعلّق بالفعل الاختيارى. و هذا فيه أولا: عدم اشتراط الاختيارية فى الواجبات الغيرية التى هى قهرية على ما تقدّم، فإنّ المحذور فى التكليف بغير المقذور، إمّا هو عدم إمكان الباعثية و الداعوية، و هذا مختص بالواجب النفسى، و إمّا إحراج المكلف و إيقاعه فى العصيان، و هذا أيضا غير حاصل فى الوجوب الغيرى، إمّا

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٢

لأنه لا عقاب عليه كما تقدّم، و إمّا باعتبار أن الإحراج بهذا المقدار، واقع بلحاظ الواجب النفسى على كل حال. و فيه ثانيا: أنه يمكن افتراض اختيارية الاختيار، سواء فسّرناه بالإرادة، كما عن المحقق الخراسانى «قده» [٨٥]، أو فسّرناه بإعمال القدرة و هجمة النفس، كما هو عند المحقق النائينى «قده» [٨٦]، و ذلك باختيار مقدماته من التأمل و البحث عن المصلحة، و نحو ذلك، فإنه بذلك، يصبح إرادة الفعل الاختيارية، إمّا بالإرادة و الاختيار الموجود قبلها كما هو مسلك المحقق الخراسانى «قده» [٨٧]، حيث يشترط فى اختيارية الاختيار وجود اختيار و إرادة قبله، أو بنفسها، كما هو مسلك المحقق النائينى «قده»، حيث يرى أن اختيارية كل شىء غير الاختيار، تكون بالاختيار، و لكن اختيارية الاختيار تكون بنفسها، لرجوع كل ما بالعرض إلى ما بالذات.

و عليه، فيمكن الأمر الغيرى بمجموع المقدمات التى منها اختيار الفعل المساوق مع العلة التامة، و هذا هو الجواب الذى اختاره المحقق الأصفهانى [٨٨] لرد الاعتراض المذكور.

غير أن الصحيح عدم تمامية ذلك، باعتبار ما تقدّم سابقا، من أن تعلّق الإرادة بالإرادة مستحيل، لأنّ الإرادة فى الصور الاعتيادية، لا تكون إلّا عن مصلحة فى المراد، فإذا كان الفعل المراد كامل المصلحة، فهو يقتضى تحقّق إرادة الفعل ابتداء، و إلّا فكما لا تتحقّق تلك الإرادة، لا تتحقّق إرادتها أيضا، لعدم ملاك فيها غير الملاك الطريقي الثابت فى الفعل نفسه، و الذى افترض عدم تماميته. [٨٩]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٥ ؛ ص ٢٥٢

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٣

ربما يقال: إن احتمال وجود مصلحة في الفعل توجب الإرادة الطولية، و ذلك بإرادة البحث و التأمل في وجود المصلحة في الفعل، و عدم وجودها، فيحصل التصديق ثم العزم و الجزم و الإرادة، فلا يلزم تعلق الإرادة بالإرادة، كى يقال باستحالته. فإنه يقال: بأن إرادة الفعل غير موقوفة على حصول العلم بالمصلحة فيه، بل احتمالها أيضا كاف لقدح الإرادة نحوه، غاية أنه قد يفرض وجود مشقة في الفعل، و لذلك لو فرض عدم أى مشقة فيه، لأقدم عليه و أراده، ففى المورد المذكور توجد إرادة للفعل فى الواقع، و لكنها ضعيفة بحاجة إلى دفع المزاحم لها بالفحص و التأمل، فلا تكون إرادة للإرادة. و قد يقال: بأن هذا المقدار كاف لإرادية الإرادة، فإن وجود الإرادة الشديدة إنما جاءت بسبب إرادة دفع المزاحمات، فكانت بالتسبب إرادية، و إن لم تكن بنفسها إرادية، اللهم إلا أن يشترط فى إرادية شىء نشوؤه عن إرادة مباشرة. الوجه الثالث: هو أن أخذ الإرادة مع سائر المقدمات، لا يجدى فى صيرورة المقدمة موصلة، لأن مجموعها مع الإرادة أيضا، لا تكون علمة تامة كى تساوق الإيصال، و ذلك لما تقدم من أن حصول الإرادة نحو الفعل، لا يستلزم أن يكون الفعل واجبا بالغير، بل لا يزال ممكن الوجوب، و للمكلف أن يتركه بمقتضى سلطنته التى قلنا إنها غير مفهوم الوجوب بالغير. و الجواب، هو: إن برهان اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، لم يكن يقتضى الاختصاص بالمقدمة التى يستحيل أن ينفك عن ذىها بمعناها المعقولى الفلسفى، إذ لا موجب لأخذ ذلك قيدها، و إنما تمام النكتة و الملاك هو إيجاب المقدمة التى يضمن معها حصول ذى المقدمة بحسب عالم الأفعال الاختيارية الذى هو عالم التكاليف، لا عالم الأفعال الطبيعية القسرية الذى هو عالم الوجوب و الامتناع.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٤

و من الواضح أن مجموع المقدمات، بما فيها الإرادة الكاملة الواجدة لمقتضياتها، الفارقة لمزاحماتها فى عالم الأفعال الاختيارية، هو الذى يضمن معه حصول ذى المقدمة، فإن هذا هو الطريق الذى لا ينفك عن ذى المقدمة بالمعنى المناسب مع باب السلطنة و الاختيار، فإن العاقل إذا تمت عنده كل هذه، حقق المراد لا محالة. الوجه الرابع: هو أن الأمر بالإرادة غير معقول، باعتبارها المقتضى المباشر للإيجاب النفسى على ذى المقدمة، لما هو ثابت فى محله، من أن الأمر بشىء يتضمن قدح الداعى و الإرادة فى نفس المكلف نحو الفعل، فكيف يكون ذلك مأمورا به أيضا بالأمر الغيرى، فإنه من تحصيل الحاصل. و جوابه: هو ما تقدم، من أن الأمر الغيرى ليس بداعى المحركة و التحصيل، كى يشكل عليه بإشكال تحصيل الحاصل، و إنما هو أمر تبعى قهرى.

و لو فرض أنه من أجل المحركة و الباعثية، فلا وجه لتخصيص الإشكال بالإرادة خاصة من أجزاء المقدمة، بل سائر أجزائها أيضا تكون إرادتها متضمنة للوجوب النفسى.

الوجه الخامس: هو أن الأمر بالشىء، إنما هو لقدح الإرادة فى نفس المكلف نحوه، فالأمر بالمقدمة إنما يكون لقدح إرادة تلك الإرادة، مع أن الإرادة لا تكون من مقدمات حصول الواجب خارجا، بل يتحقق الواجب من دونها دائما أو غالبا، فكيف يكون مطلوبا غيريا.

و جوابه: هو أنه مضافا إلى ما تقدم من عدم كون الأمر الغيرى لقدح الإرادة نحو الغيرى، فإن هذا من الخلط بين المطلوب التشريعى للمولى، و المطلوب التكوينى له، فإن الإرادة التى تنقدح بالأمر هى مراد تكوينى للمولى يحصّله بنفس أمره، فهو فعلة بالتسبب، و هو

من مقدمات التحصيل، و ليس من مقدمات حصول الواجب، ليكون فعله مطلوباً من الغير تشريعاً و لو غيرياً.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٥

و بعد استعراضنا لبراهين عدم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فقد تحصل لدينا البرهان على المقدمة الموصلة أثناء مناقشتنا للبرهان السادس.

ثم استعرضنا الصياغات المتصورة للمقدمة الموصلة، و استقر رأينا على آخر تلك الصياغات، مع دفع الاعتراضات المتوجهة إليها، و قد بقي علينا أن نبحت في الأدلة التي أقامها مؤسس نظرية المقدمة الموصلة صاحب الفصول «قده» و هذه هي:

الدليل الأول: و يتمثل في الإحالة على الوجدان القاضى بأن الشخص إذا أراد [٩٠] شيئاً، فإنما يريد خصوص الحصه الموصلة من مقدماته، لا طبعي المقدمة الجامع بين الموصلة و غيرها.

و نحن إن قبلنا هذه الإحالة، إلّا أنها ليست دليلاً ملزماً في مقابل القائلين بوجوب مطلق المقدمة، فإنهم أحالوا على الوجدان أيضاً، و بذلك تكون الإحالة على الوجدان قد صدرت من كلا الطرفين.

الدليل الثاني: يتمثل في دعوى شهادة الوجدان بصحة تصريح المولى [٩١] بأنه يريد خصوص الحصه الموصلة من المقدمة، مع أن الوجوب لو كان متعلقاً بطبعي المقدمة لكان هذا التمييز من قبل المولى جزافاً.

و هذا الوجدان هو عين الوجدان السابق، غاية الأمر، أن ذاك وجدان نفس المطلب المدعى، و هذا وجدان صحة الإخبار عن ذاك المطلب المدعى، فهناك لوحظ مقام الثبوت، و هنا لوحظ مقام الإثبات.

الدليل الثالث: هو أن المولى يمكنه أن يحرم [٩٢] المقدمة غير الموصلة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٦

فيقول: «إذا غرق إنسان في نهر ساحله مملوك، أنقذ هذا الغريق، و أحرم عليك أن تتصرف بالأرض تصرفاً لا يترتب عليه إنقاذه».

و هذا البيان، إن أراد به صاحب «الفصول» إقامة برهان على مدعاه، فهو ليس ببرهان على ذلك، لأنه غاية ما يثبت هو اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فيما إذا حرم المولى غيرها، و هذا لا- إشكال فيه، فإن الوجوب الغيرى دائماً يختص بالفرد المباح من المقدمة حتى المقدمة الموصلة حينما يكون لها أفراد.

نعم إذا كان مراده من هذا البيان، الرد على أولئك القائلين بأن اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، غير معقول في نفسه للدور أو التسلسل و غيره، إذا كان مراده هكذا، لكان كلامه وجيهاً، فإنه لو كان يلزم الدور، فماذا يقولون حين يحرم المولى غير الموصلة؟

فإن قلتم باختصاص الوجوب بالموصلة، فيأتي إشكال الدور.

و إن قلتم بأن الوجوب لمطلق المقدمة، كان هذا خلف المفروض من تحريم المقدمات غير الموصلة.

إلّا أن المحقق الخراساني [٩٣] نفى هذا الوجدان أصلاً، و ادعى قيام البرهان على امتناع تحريم المولى للمقدمة غير الموصلة.

و حاصل هذا البرهان: إنه يلزم تحصيل [٩٤] الحاصل في طرف الأمر بذي المقدمة، أى إنه لو حرم المولى المقدمة غير الموصلة، لكان الأمر بإنقاذ الغريق تحصيلاً للحاصل، و ذلك لأن الأمر به مشروط بالقدرة تكوينياً، و القدرة شرعاً.

و معنى القدرة شرعاً، إباحة الشيء و إباحة مقدماته، و إباحة الاجتياز

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٧

و عدم حرمة تتوقف على الإيصال، فيكون وجوب الإنقاذ مشروطاً بالقدرة الشرعية المتوقفة على إباحة المقدمة المتوقفة على إيصالها. و النتيجة: إن الأمر بذي المقدمة متوقف على وجود ذى المقدمة، و هذا تحصيل الحاصل.

و قد أبرز المحقق النائيني «قده» [٩٥] نقطة الاشتباه في هذا البرهان، و هي أن هناك خلطاً بين أن يكون قيد التوصل قيدا للإباحة، أو قيدا للمباح، فالكلام إنما يتم لو كان التوصل قيدا للإباحة فقط.

و توضيحه، هو: إنَّ وجوب ذى المقدمه متوقف على إباحتها، و لكن إباحه المقدمه ليست متوقفه على الإيصال، بل هي ثابتة قبله، نعم المباح هو الحصه الموصلة، فالإيصال قيد في المباح لا الإباحه، من قبيل قيود الواجب لا الوجوب.

و كلام المحقق النائيني «قده» هذا في غاية المتأنه.

و لكن نضيف إليه، إنه لو فرض أن التوصل كان قيذا للإباحه لا للمباح، فلا إشكال أيضا، بمعنى أنه لو فرضنا أن القيد للإباحه، فوجوب الإنقاذ يتوقف على إباحه الاجتياز، و هي تتوقف على الوصول. فوجوب الإنقاذ يتوقف على الوصول.

و نحن نقول: بأن وجوب الإنقاذ لا يتوقف على إباحه الاجتياز، نعم نقول بالتوقف على عدم الحرمة المطلقة، و هي مفروضة العدم. و توضيحه: إنَّ المقدمه، تارة تتصف بحرمة مطلقة، سواء أوتى بذى المقدمه، أم لم يؤت، و أخرى تكون حرمتها مشروطة بعدم الإتيان بذى المقدمه، أمّا القسم الأول فهو غير معقول، و أمّا اجتماع الأمر بالإنقاذ مع الحرمة المشروطة للمقدمه، فهو أمر معقول، إذ لا تعارض و لا تراحم أصلا،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٨

فالأمر بالإنقاذ يتوقف على عدم الحرمة المطلقة.

الدليل الرابع: هو أن الغرض من الواجب الغيرى، إنما هو التوصل [٩٦] إلى الواجب النفسى، إذن فلا محاله يجب أن يختص الوجوب الغيرى بحدود المقدمه الموصلة، لأنَّ الوجوب يكون بحجم ما فيه الغرض، و هذا الوجه صحيح متين بعد إدخال التشقيقات السابقة، فإنه يرجع إليه برهاننا الذى أقمناه سابقا عن المقدمه الموصلة.

و بهذا يتضح، أن الصحيح هو اختصاص الوجوب الغيرى - على القول به- بالمقدمه الموصلة.

كما اتضح أن ترشح الوجوب الغيرى على المقدمه، إذ كانت مباحه، إنما يكون بحدود المقدمه الموصلة.

و أمّا إذا كانت المقدمه محرمة فى نفسها، و قد وقعت مقدمه لواجب أهم فى ملاكه، حيث كان لا بد من التضحية بحرمتها لمرجوحية ملاكها، فيجتاز المكلف الأرض المغصوبه، و ينقذ الغريق، حينئذ يسأل أنه: بأي مقدار ترتفع الحرمة على المقدمه، فهل ترتفع الحرمة الغصبيه عنها مطلقا ما دام الغريق فى الماء، سواء قصد التوصل لإنقاذه أم لم يقصد، أو إنها ترتفع عن الاجتياز المحرّم بحدود الموصل للإنقاذ؟. و بعد افتراض أن الحرمة ترتفع عن الموصلة فقط، فهل هي ترتفع عن مطلق الموصلة، أو إنها ترتفع عن خصوص الموصلة التى يقصد بها التوصل؟.

فالكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى أن ارتفاع الحرمة، هل يكون عن المقدمه الموصلة، و المقدمه غير الموصلة؟.

المقام الثانى: فى أن ارتفاع الحرمة، هل يكون عن مطلق الموصلة، أو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٩

عن خصوص الموصلة التى قصد بها التوصل؟.

أمّا الكلام فى المقام الأول، فيقال: إنه لمعرفة أن الحرمة بأي مقدار ترتفع عن المقدمه، لا بد من ملاحظه ما هو طرف المنافاه مع هذه الحرمة، و هنا طرف لمنافتين:

المنافاه الأولى: بين حرمة الاجتياز و وجوب ذى المقدمه. أى: إنقاذ الغريق و هى منافاه بملاك التراحم فى مقام الامتثال، لتعدد موضوع الحكمين، و تعدر امتثالهما معا، إذ لا يعقل الأمر بشىء و النهى عن مقدمته.

المنافاه الثانية: هى بين حرمة المقدمه، و وجوبها الغيرى، و هى مبيته على القول بالملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته، بخلاف الأولى، و هذا تناف بملاك التعارض، لأنَّ الحرمة و الوجوب واردان على موضوع واحد فى مرحله الجعل، و قبل أن تصل النوبه إلى الامتثال.

بعد دراسة هاتين المنافاتين نحدد المقدار الذي نرفع اليد عنه من الحرمة.

أمّا المنافاة الأولى: فلو التفتنا إليها بما هي، و قطعنا النظر عن الثانية، فإننا نرى أن التزاحم يقع بين الواجب النفسى و حرمة المقدمة الموصلة خاصة، أى: بين «لا تغضب» و بين «أنقذ الغريق»، و هنا لا بد من تقديم الأهم، و هو «إنقاذ الغريق» و عليه، فلا بد من رفع اليد عن حرمة الاجتياز، لأنه ضرورى، و إلّا تعدّر امتثال خطاب «أنقذ الغريق»، أى: ذى المقدمة.

و أما الحصّة غير الموصلة من المقدمة، فمقتضى الحرمة فيها موجود، و هو مبغوضيّة الغضب، و المانع مفقود، لأنّ المانع ليس رعاية حق المزاحم الأهم، فالمزاحمة ترتفع بمجرد سقوط الحرمة عن الحصّة الموصلة، لأنّ هذا المكلف يمكنه حينئذ الامتثال، و ذلك يان يجتاز اجتيازاً موصلاً، حيث أنه لو اجتاز الأرض و لم ينقذ يعاقب بعقابين. إذن فالحرمة تختص بالحصّة غير الموصلة من المقدمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٠

و أما المنافاة الثانية: التى تكون بملاك التعارض بين الحرمة و الوجوب الغيرى للمقدمة، على القول به.

فإن بنينا على أنّ الوجوب الغيرى يختص بالموصلة، فلا- إشكال فى أن الوجوب الغيرى يطرد الحرمة عن متعلّقه الذى هو الحصّة الموصلة، دون أن يكون هناك تعارض بين الجعلين: بين حرمة الحصّة الموصلة من المقدمة و وجوبها، و إنّما يكون من التزاحم بين المجمولين.

و أمّا إذا بنينا على أنّ الوجوب الغيرى يتعلّق بالجامع بين الموصلة و غيرها، فهذه الدعوى، تارة تكون، بدعوى أنّ المقتضى قائم بالجامع، و لا مقتضى للتخصيص بالموصلة، كما هو فى البرهان السادس، و تارة أخرى، تكون بدعوى أن اختصاص الوجوب بالموصل فقط محال بنفسه، للدور و التسلسل.

فإن ادّعى الأول: فلا بدّ من الالتزام بأنّ الوجوب يتعلّق بخصوص الموصلة، و يبقى غير الموصل على الحرمة، كما هو الحال فيما لو اتصف بعض أفراد الموصل بالحرمة، فإن الوجوب يرتفع عنه.

و إن ادّعى الثانى: أى استحالة تخصيص الوجوب الغيرى بالموصلة، حينئذ يقع التعارض بين دليل حرمة هذه المقدمة، و لو الحصّة غير الموصلة منه، و بين دليل الوجوب الغيرى، لأنّ الوجوب الغيرى إن تعلّق بالمطلق، فهو ينافى حرمة غير الموصلة، و إن تعلّق بالموصلة فقط، فقد فرض أن ذلك محال عند القائل. إذن فتحصل المعارضة بين حرمة المقدمة، و وجوب ذى المقدمة، باعتبار أنّ وجوب ذى المقدمة لا يلائم حرمة المقدمة، و لو بحصتها غير الموصلة لاستحالة اجتماعهما، فلو فرض تقديم دليل الوجوب الغيرى على دليل الحرمة، فلا بدّ من الالتزام بسقوط الحرمة رأساً عن مطلق المقدمة حتى غير الموصلة، بحيث أن المكلف لو اجتاز الأرض، و لم ينقذ، يعاقب بعقاب واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦١

و هنا قد يتوهم أنّ الحرمة، و إن كانت تسقط عرضياً، و لكن تثبت بنحو الترتب، بمعنى أن الحرمة تثبت على تقدير عصيان الواجب. و لكن هذا الكلام غير صحيح، لأننا بينا أن المقام بابه باب التعارض لا التزاحم، لكون الموضوع واحداً، و الترتب علاج فى باب التزاحم لا التعارض، و هذا من النتائج الغريبة على ذوق العقلاء، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة، و استحالة تخصيص الوجوب بالموصلة.

و إن شئت قلت: إنّ المقدمة غير الموصلة، يستحيل حرمتها المشروطة بترك ذبيها أيضاً، لأنها حينئذ تكون واجبة بالوجوب الغيرى بعد استحالة التقييد بالموصلة، و عليه فيلزم اجتماع الضدين بلحاظ حال ترك ذى المقدمة، و حينئذ فلا مناص من الالتزام بارتفاع حرمتها مطلقاً.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى، فيقال فيه: إنّه بعد فرض أن الحرمة ترتفع عن الحصّة الموصلة من المقدمة، و بما أنّ الموصلة على

قسمين: قسم منها يقصد به التوصل إلى ذى المقدمة، وقسم منها لا يقصد به التوصل إلى ذى المقدمة.

حينئذ، يقع الكلام في كلتا المنافاتين، أى: التنافى بين الحرمة والوجوب النفسى بنحو التراحم، والتنافى بين الحرمة وبين الوجوب الغيرى بنحو التعارض.

أما المنافاة الأولى، فقد يقال فيها: نفس البيان السابق يجرى هنا، من ارتفاع الحرمة عن المقدمة الموصلة التى قصد بها التوصل على كل حال، لأن حرمتها تنافى وجوب ذيها، المقتضى لقصد التوصل والامتثال، ولأن حرمتها تعطّل محركيّة و باعثيّة الأمر بالإنقاذ، وتوجب استحكام التراحم، وتعذر الامتثال لهما معا.

و أمّا المنافاة الثانية: التى يقع التنافى فيها بين حرمة المقدمة التى لم يقصد بها التوصل، وبين وجوب ذى المقدمة. فقد تقدّم أن مقتضى المنافاة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٢

و التراحم بين حرمة المقدمة التى قصد بها التوصل، وبين وجوب ذى المقدمة، يقتضى ارتفاع الحرمة عن الحصّة التى قصد بها التوصل، بمقدار ترفع به المنافاة بين حرمة المقدمة و وجوب ذيها.

و أمّا الحصّة التى لم يقصد بها التوصل، فلا مانع من بقاء الحرمة عليها.

بعد وجود المقتضى، و هو إطلاق دليل لا تغضب، و فقدان المانع، و هو رعاية حق المزاحم الأقوى، إلّا أن البيان لا يخلو من إشكال، و إن خلا منه فى المقام الأول.

و حاصل هذا الإشكال هو: إنّ ثبوت التحريم على الحصّة الموصلة التى لم يقصد بها التوصل ليس له أى دخل فى تقريب المولى نحو أغراضه الواقعيّة.

و توضيحه، هو: إنّ المراد من إبقاء الحرمة على الحصّة التى لم يقصد بها التوصل، إن كان الجمع بين الغرضين المولويين و تحقيقهما، و هما تحقيق مصلحة ذى المقدمة و هى «الإنقاذ»، و اجتناب مفسدة المقدمة، و هى «الغصب». إن كان هذا هو غرض المولى، فهذا أمر غير معقول، لأنّ أحدهما قهرى على كل حال بعد افتراض المزاحمة بين مصلحة ذى المقدمة، «الإنقاذ»، و مفسدة المقدمة، «كالغصب»، كما مرّ.

و إن كان غرض المولى فى أن لا يخسرهما معا، فهذا حاصل فى المقام على كل حال دون حاجة لتحريم الموصلة التى لم يقصد بها التوصل، لأنّ فرض كونها موصلة هو فرض حصول أقوى الغرضين فى الخارج، و هو مصلحة الواجب، و هو «الإنقاذ» و عدم خسارة المصلحتين.

إذن فلا أثر لتحريم الحصّة الموصلة التى لم يقصد بها التوصل. إلّا إلزام المكلف بقصد التوصل، مع أنّه من الواضح، أنّ قصد التوصل ليس من الواجبات شرعا، لعدم وجود ملاك لهذا الوجوب، و إنّما كان غرض المولى متمثلا فى الغرضين المتقدمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٣

و هذا بخلاف تحريم الحصّة غير الموصلة، إذ هناك قلنا: إن المقتضى له موجود، و المانع مفقود، و ذلك لأن التحريم هناك فى الواقع كان بملاك أن لا- يخسر كلا- الغرضين، إذ لو لم يحرم المولى الحصّة غير الموصلة، لما كان قد حصل على مصلحة ذى المقدمة «الإنقاذ»، و لما كان قد تجنّب مفسدة الغصب، منع بذلك المكلف عن تفويت هذا الغرض، فتحريم الحصّة غير الموصلة كان له تأثير فى حفظ أحد الغرضين. إذن فلا معنى لمثل هذا التحريم فى المقام إلّا إلزام المكلف على قصد التوصل مع فرض عدم وجود ملاك لهذا الوجوب.

و من هنا يندفع تخيل آخر، و هو أنّ هذه الحرمة لها أثر فى تحقيق غرض المولى، و ذلك بتقريب، أنّ المقدمة المحرّمة كالغصب، إن أتى بها لا بقصد التوصل، إذن فالمولى قد خسر أحد الغرضين، لأنّ الإنقاذ تحقّق بالمقدمة غير الموصلة، لكن ابتلى بمفسدة الغصب،



لكن إذا أتى بها بقصد التوصل، فالحسن في قصد التوصل، يزاحم مفسدة الغضب و يتداركها، لأنّ المولى يحصل غرضه من ناحية، بينما يتدارك مفسدة الغضب من ناحية أخرى.

و إن شئت قلت: إنّ ثبوت الحرمة على الحصّة التي لم يقصد بها التوصل، يلزم منه الجمع بين الغرضين، و ذلك، باعتبار أنه يضطر المكلف إلى قصد التوصل بالمقدمة، و هو أمر راجح عقلا، و يوجب انجبار مفسدة حرمة المقدمة و ارتفاعها بالحسن الموجود في قصد التوصل المزاحم لمفسدة الغضب، و تدارك هذه المفسدة بحصول غرض المولى من ناحية أخرى، و بذلك يكون قد حفظ كلا الغرضين من حصول مصلحة الواجب النفسى، «ذى المقدمة»، و عدم الوقوع في مفسدة «الغضب» في المقدمة التي لم يقصد بها التوصل.

و لكن هذا الكلام غير تام، إلّا إذا فرضنا أن للمولى غرضا لزوميا في قصد التوصل، فيتحوّل قصد التوصل إلى غرض لزومى، و ملاك يقرب نحو أغراض المولى، و هو خلف فرضنا، أن قصد التوصل ليس فيه حسن في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٤

نفسه، و عليه فلا معنى لأن يقال بأنّه يتدارك به المفسدة الموجودة في الغضب.

و بهذا يبقى الإشكال واردا، و به يتّضح أن ثبوت التحريم على المقدمة الموصلة التي لم يقصد بها التوصل ليس معقولا، و هو إن صحّ إلزام المكلف بشيء، لكنّه لا يصح لأن يكون ملاكا للإلزام بأى شيء.

إذن فمقتضى القاعدة، ارتفاع الحرمة عن مطلق المقدمة الموصلة، و بهذا لم يبق موضوع للحرمة في المنافاة الثانية بين الحرمة و الوجوب الغيرى للمقدمة الموصلة، عند ما يتوقف على المقدمة المحرّمة غرض أهم، فإن الحرمة ترتفع عن المقدمة بمقدار، تزول معه المنافاة بين وجوب الأهم و حرمة المقدمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٥

### ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

و هو كما ذكره المحقق الخراسانى [٩٧] تحت عنوان: «ثمرة القول، بالمقدمة الموصلة».

و حاصل ما ذكره «قده» هو: إنّه إذا فرضنا أنّ عبادة من العبادات «كالصلاة» مثلا، وقعت مضادة «للإزالة» و قلنا: بأن ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، فيكون ترك الصلاة واجبا و قلنا: بأن وجوب شيء يستدعى حرمة ضده العام، أى: نقيضه، و قلنا: إنّ النهى عن العبادة يقتضى الفساد.

و إن شئت قلت: إن الضد العبادى «كالصلاة» مثلا، إذا وقعت مزاحمة لواجب أهم «كالإزالة» مثلا، حينئذ بناء على القول بتوقف أحد الضدين على ترك الآخر، و كون الأمر بشيء يقتضى النهى عن ضده العام، و كون النهى و لو الغيرى منه مقتضيا لفساد العبادة، بناء على هذه المباني، سوف تقع الصلاة فاسدة إذا بنينا على وجوب مطلق المقدمة، لكونها الضد العام للواجب الغيرى و هو ترك الصلاة الواقع مقدمة للإزالة الواجبة.

و بتعبير آخر يقال: إنّه بناء على وجوب مطلق المقدمة، يكون ترك الصلاة واجبا، و فعل الصلاة حراما، و عليه فالصلاة باطلة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٦

و أمّا بناء على أنّ الوجوب الغيرى يختص بالحصّة الموصلة من المقدمة خاصة، حينئذ لا يكون الوجوب متعلّقا بمطلق الترك، بل يكون الواجب هو خصوص الترك الموصل إلى «الإزالة»، و يكون الضد العام للترك الموصل، ليس هو فعل «الصلاة»، بل «رفعه»، الذى هو أعمّ من فعل «الصلاة» أو تركها تركا غير موصل، لأنّ الأمر بشيء يقتضى النهى عن نقيضه، و نقيض الترك كما ذكرنا، هو رفع الترك، و هو آخر ما يقترن مع فعل «الصلاة»، إذن فلا موجب لبطلانه، لأنّ الحرمة لا تتعلّق به.

و يمكنك أن تقول: إن نقيض الترك، هو رفع الترك الذي هو أعم من فعل «الصلاة» أو تركها تركا غير موصل، و هذا النقيض الأعم، الذي هو الترك، نسبتبه إلى «الصلاة» نسبة الملازم إلى الملازم، لا نسبة الجامع إلى فرده. و عليه، فلا تسرى الحرمة إلى فعل الصلاة كي يقال بفسادها.

ثم إن المحقق الخراساني «قده» [٩٨] دخل في سجال مع صاحب تقريرات الشيخ الأعظم «قده»، ليثبت أن نسبة نقيض الترك الموصل إلى الترك الموصل هي نسبة المقارن إلى المقارن، بينما يذهب صاحب «التقريرات» إلى أن نسبة نقيض الترك الموصل إلى الترك الموصل، نسبة الكلى إلى مصداقه، و الجامع إلى أفراده. و عليه، فالحرمة المتعلقة بالترك الموصل لا تسرى إلى نقيضه. هذا البيان الأول لثمره القول بالمقدمة الموصلة.

و الصحيح هو: إننا حتى لو سلّمنا بكلّ الأصول الموضوعية المفروضة في تصوير هذه الثمرة، مع ذلك لا ترتب الثمرة المتقدم ذكرها بناء على المقدمة الموصلة.

البيان الثاني، لثمره القول بالمقدمة الموصلة، هو: إن أي قيد نأخذه في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٧

النقيض وجودا، لا بدّ أن نأخذه في نقيض النقيض عدما، و إلّا لم يحصل التناقض. فمثلا، الصوم يوم الجمعة نقيضه ترك الصوم يوم الجمعة، لا يوم السبت، فيوم الجمعة كما أخذ في طرف الوجود، يجب أن يؤخذ في طرف العدم.

و بناء عليه، إن الواجب في المقام إن كان مطلق ترك الصلاة، فينبغي أن يكون نقيضه مطلق فعل الصلاة و بلا قيد، و أمّا إذا كان الواجب ترك الصلاة المقيّدة بالإيصال إلى الإزالة، فينبغي أن يكون نقيضه، فعل الصلاة حينما تكون هناك إزاله.

و من الواضح أنّ الإنسان عند ما يصلّى، ففي فرض حالة الصلاة لا تكون إزاله، فهي صلاة لا إزاله معها، لعدم وجود القيد، إذن فلا تكون نقيضا، إذن فلا تكون باطله، بل هذه الصلاة صحيحة.

و هذا البيان غير صحيح، لأنّ الأصل الموضوعي الذي يبين به هذا البيان و هو لا بدّيّة كون القيد المأخوذ في طرف الوجود مأخوذا في طرف العدم، هذا الأصل يحتاج إلى تحقيق.

و الحقيقة، هي: إن كل قيد يقيّد به الوجود، يكون نقيض المقيّد، هو عدم المقيّد لا العدم المقيّد، و الأصل المدعى هو أن نقيض الوجود المقيّد هو العدم المقيّد. ففي المقام لا معنى لأن تكون كل القيود المأخوذة في أحد النقيضين، مأخوذة في النقيض الآخر، إذ البرهان قام على أن النقيض هو عدم المقيّد، لا العدم المقيّد.

البيان الثالث: هو إنّه إذا قلنا بوجود مطلق المقدمة، فترك الصلاة يجب على الإطلاق، إذن ففعل الصلاة يحرم على الإطلاق، إذن فتقع الصلاة باطله.

و أمّا إذا قلنا بوجود خصوص المقدمة الموصلة، فمعناه، أن الوجود مشروط بترتب ذي المقدمة، بمعنى أنه لا يتعلّق بأى ترك كيفية اتفق، بل بالترك الذي إذا وقع خارجا الآن كان موصلا، فحينئذ، هذا الإنسان إذا لم يشأ

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٨

الإزالة بل صار يصلّى، فلو فرضنا أنه ليس في حالة صلاة، و لم يكن أيضا في حالة إزاله، لأنّه حسب الفرض استصعب الإزالة، إذن فترك الصلاة ليس موصلا في هذه الحالة.

و الجواب، هو: إنّ وجوب المقدمة الموصلة ليس معناه أخذ ترتب ذي المقدمة قيدا في الوجود، بل قيدا في الواجب، فالصحيح هو أنّ هذا الإنسان لو فرض أنه ليس مصليا، فلا يكون تاركا للصلاة تركا موصلا، و لكن الوجود يلزمه، فيجعل هذا الترك موصلا، فكأنّ هذا الوجود يطلب الترك الموصل، لا أنّه لو كان هذا الترك تركا موصلا فهو يطلبه.

هذا مضافا إلى أنه لو كان هذا بيان الثمرة، لكان اللازم الالتزام ببطلان العبادة بناء على القول بالمقدمة الموصلة أيضا فيما لو فرض أن هذا المكلف سنخ مكلف لو لم يكن عليه صلاة لأزال، فكان ينبغي التفصيل بين مكلف هو لا يريد أن يزيل بنفسه، وبين مكلف لا يريد أن يزيل، لأنه يحمل هم الصلاة، فالصحيح من هذه البيانات هو ما تقدم سابقا.

ولنا على هذه الثمرة إشكالان:

الإشكال الأول، هو: إنه لو سلمنا بكل الأصول الموضوعية لهذه الثمرة، مع ذلك نقول: إن إمكان تحصيل مقدمة موصلة حرام أيضا في المقام، وذلك أنه لو بنينا على وجوب المقدمة الموصلة، فمعناه أن الترك الموصول سوف يكون مقدمة للإزالة، إلا أن هذه الأصول الموضوعية للثمره بنفسها، تستبطن أن يكون فعل أحد الضدين مقدمة لترك الضد الآخر، لأن الملاك في المقدمية هو التمانع بين الضدين، فالتمانع إن قبلناه، ينتج مقدمية هذا الترك لذاك الفعل، و مقدمية ذاك الفعل لهذا الترك، و عليه يمكن القول بأن الإزالة واجبة و تركها حرام، و فعل الصلاة موصول لترك الإزالة، إذن فهو مقدمة موصلة للحرام، فتكون الصلاة حراما، إذن فالصلاة حرام لا- لأنها نقيض للترك الواجب، حتى يقال: الترك الواجب هو الترك الموصول خاصة، و الصلاة ليست نقيضا للترك الموصول، بل لأنها مقدمة موصلة للحرام فهي حرام، ففعل الإزالة

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٩

واجب، و تركها حرام، فمقدمته الموصلة و هى الصلاة حرام، إذن فلا يبقى فرق بين القولين من حيث النتيجة.

غاية الأمر أنه بناء على وجوب مطلق المقدمة، حرمت الصلاة لأنها نقيض الواجب، و بناء على خصوص المقدمة الموصلة، تكون الصلاة حراما لأنها مقدمة موصلة للحرام.

الإشكال الثانى، هو: إن الصلاة على القول بالمقدمة الموصلة، تتصف بالحرمة، بنفس الملاك الذى تتصف فيه بالحرمة، بناء على القول بمطلق المقدمة، و توضيح ذلك بأمرين:

الأمر الأول، هو: أن وجوب المقدمة الموصلة، مرجعه إلى وجوب متعلق بمركب ارتباطى تكون ذات المقدمة جزءا منه، و جزؤه الآخر هو سائر المقدمات.

الأمر الثانى، هو: أنه كما أن الحب النفسى الاستقلالى المتعلق بالشىء يكون ملازما لبغض نقيضه، فكذلك الحب الضمنى هو ملازم لبغض نقيضه، و الحب الضمنى دائما متعلق بذات الجزء لا بالجزء المقيد، و هذا الحب الضمنى حاله تماما حال الحب الاستقلالى فى أنه سبب فى بغض نقيضه. غاية الأمر، أن الحب الضمنى يقتضى بغض نقيضه بالبغض الاستقلالى الغيرى، لأن الحب يكون بملاك تحصيل الفائدة، و هى لا- تكون إلا حين تجتمع الأجزاء، و البغض يكون عند فوات الفائدة، و هى إنما تفوت بفوات بعض الأجزاء، فالحب الضمنى يترشح منه بغض غيرى استقلالى على نقيضه، فيثبت أن وجوب المقدمة الموصلة، مرجعه إلى وجوب ارتباطى متعلق بالمركب الذى يكون ترك الصلاة جزءا منه، فترك الصلاة له حب ضمنى، و هذا الحب الضمنى متعلق بذات ترك الصلاة، فضده العام هو فعل الصلاة، فيكون فعل الصلاة مبغوضا بغضا غيريا استقلاليا، فتكون الصلاة حراما و باطله على كلا القولين. إذن لا ثمره بين مطلق المقدمة و خصوص الموصلة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٠

ثم إن صاحب «الكفاية» [٩٩] فتح مناقشة ثالثة مع الشيخ الأعظم «قده» نقلها عن تقريراته، و صار بصدد دفعها، و نحن نتعرض لها من خلال بيانين، للتشويش الذى يعتورها.

البيان الأول، هو: أن نقيض كل شىء رفعه، فنقيض الفعل هو رفعه، و نقيض الترك هو رفعه، فالفعل ليس هو النقيض لما هو الواجب، لا- على القول بوجوب مطلق المقدمة، و لا- على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، إذ على القول بوجوب مطلق المقدمة، يكون الواجب هو مطلق الترك، و يكون نقيضه هو رفعه، و على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، يكون الواجب هو الترك

الموصل، و يكون نقيضه هو الترك الموصل، لا- الفعل، و لكن الفعل ملازم مع النقيض، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة، فيكون الفعل حراما من باب أنه ملازم مع نقيض الواجب، لا- إنه هو نقيض الواجب، فحرمة الفعل بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة، ليس باعتباره نقيضا، بل لأنه ملازم للنقيض، و هذا بعينه يتم بناء على القول الآخر، و هو وجوب المقدمة الموصلة، فيقال: الواجب هو الترك الموصل، و النقيض المحرم هو رفع الترك الموصل، و رفع الترك الموصل المتعلق بالحرمة له حصتان، لأن الترك الموصل عبارة عن المجموع المركب من الترك و الإيصال، فرفعه يعنى رفع المجموع، و ذلك، تارة يكون برفع هذا الجزء، و أخرى يكون برفع ذلك الجزء، فهنا حصتان: رفع ذات الترك، و رفع حيثية الإيصال، و كلتاها تحرم، لأن الحرمة انحلائية، و إحدى هاتين الحصتين ملازمة مع الفعل، و هى رفع الترك الموصل الناشئ من رفع ذات الترك، إذن فقد أصبح الفعل ملازما مع الحرام فهو حرام. و بهذا لم يبق فرق بين القول بالمقدمة الموصلة، أو القول بمطلق المقدمة، و بهذا التقريب لا يرد كلام صاحب «الكفاية»، إذ يستفاد من

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧١

«الكفاية» [١٠٠]، إنه بناء على القول بالمقدمة الموصلة، لا يكون الفعل ملازما مع النقيض أصلا، بل هو أمر مقارن، قد يتفق و قد لا يتفق، فلا ملازمة بين نقيض الواجب و الفعل، لإمكان الانفكاك بينهما.

و مثل هذا من «الكفاية» لا يرد على الشيخ الأعظم «قده»، و ذلك، لأن صاحب «الكفاية» «قده» ناظر إلى جامع النقيض، إذ ملازمة الفعل مع الحرام ليس بمعنى ملازمته مع جامع رفع الترك الموصل، بل مع حصه من حصص رفع الترك الموصل الذى هو النقيض. نعم يرد عليه: إن الحرمة لا- تسرى إلى الملازم، و فرضها أنها لا- تسرى إلى الملازم، هو فرض أن الثمرة المذكورة غير صحيحة، فيستجمل إشكال ثالث على الثمرة.

البيان الثانى، لكلام الشيخ «قده»، هو أن يقال: بأن نقيض كل شىء رفعه كما تقدم، و يدعى أنه إذا كان الواجب مطلق المقدمة، فيحرم رفع مطلق الترك، و الفعل ليس هو النقيض، بل هو مصداق النقيض.

و هو كما ترى، ففى البيان الأول، يدعى أن الفعل ملازم للنقيض، بينما هنا يدعى أن الفعل مصداق للنقيض، و لا إشكال فى أن الحرمة تسرى من المفهوم إلى مصداقه.

و هذا أمر صحيح، و لو أنكر السراية إلى الملازم.

و أمّا بناء على القول بالمقدمة الموصلة، فالوجوب يتعلّق بالترك الموصل، و الحرام هو نقيضه، أى: رفعه، و رفعه له مصداقان: أحدهما:

الفعل، و الثانى هو الترك المجرد.

و من الواضح أن الجامع إذا حرم حرمت كل مصاديقه، لأن الحرمة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٢

انحلائية، فعلى كلا القولين، الفعل ليس هو النقيض، بل هو مصداق النقيض.

و هذا البيان نستخلص الجواب عليه من كلام صاحب «الكفاية» [١٠١]، و ذلك بدعوى التفصيل، فالفعل مصداق للنقيض على القول بوجوب مطلق المقدمة، و لكن ليس مصداقا على القول بالمقدمة الموصلة.

و هذا التفصيل لا وجه له بهذا النحو، و ذلك، لأن نكتة دعوى المصادقية واحدة فيهما، و هى صحة الحمل، فيقال: هذا الفعل رفع للترك، و رفع للترك الموصل، فإن كانت صحة حمل عنوان على مصداق بالحمل الشائع يدل على المصادقية، فهو مصداق على كلا القولين، و إن لم يكن الحمل صحيحا، أو لم يكن دليلا، فهو كذلك على كلا القولين، من دون فرق، و بهذا يبدو أن البيان الثانى تام. و إن شئت قلت، إنه لا موجب لهذا التفصيل بينهما بعد افتراض أن نقيض كل شىء رفعه أصلا موضوعيا لهما، إذ لو كانت مصادقية

الفعل لرفع الترك المطلق، باعتبار انطباقه و حمله عليه بالحمل الشائع، فهذا الملاك بنفسه موجود بالنسبة إلى الفعل و رفع الترك الموصل، غاية الأمر، أن هذا النقيض له مصداقان و منشآن يحمل عليهما بالحمل الشائع.

إذن فلا يرد على هذا التقريب ما ذكره في «الكفاية» [١٠٢] من أن الترك المطلق، نقيضه رفعه، و الفعل مصداق له، لأنه عينه، و متحد معه، فتسرى الحرمة إليه، بخلاف الفعل بالنسبة إلى الترك الموصل، فإنه ليس نقيضه، و لذلك يرتفعان معا. و لكون كلا هذين البيانين يشتركان في أصل موضوعي واحد هو أن نقيض كل شيء رفعه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٣

و لكون هذا الأصل الموضوعي هو الذي أوجب القول، بأن الفعل بعنوانه ليس هو النقيض، فليس هو رفعاً للترك بل هو إما ملازم أو مصداق.

مثل هذا اضطرَّ المحقق الأصفهاني «قده» [١٠٣] للدخول في مناقشة هذا الأصل الموضوعي المفترض في البيانين، حيث قال: إن هذا الالتزام إنما كان بملاحظة ما هو المشهور في الألسنة، من أن نقيض كل شيء رفعه، و الفعل أمر وجودي، و ليس رفعاً للترك، بل رفعه و نقيضه اللاترك، هو غفلة عن المراد بالرفع، فإنَّ الرفع في هذه العبارة كما عليه أهله هو الأعم من الرفع الفاعلي و الرفع المفعولي، فالترك رفع للفعل، و هذا رفع فاعلي، و الترك مرفوع بالفعل و هذا رفع مفعولي، و الإنسان إنما يكون نقيضاً للإنسان حيث أنه مرفوع به، و اللإنسان يكون نقيضاً للإنسان حيث أنه رافع له، و إلا لم يتحقق التناقض بين شيئين أبداً، بدهة أن اللاترك و إن كان رفعاً للترك، لكن الترك ليس رفعاً للاترك، و المناقضة إنما تكون بين الطرفين.

و هنا يمكن أن يقال: بأن المحقق الأصفهاني «قده» لعلّه يريد أن يبطل كلا التقريبين معا، و يبين وجه التفكيك بين موقع الفعل بناء على وجوب مطلق المقدمه، فإن موقع الفعل بناء عليه إنما هو نقيض الترك الواجب، بينما موقعه على القول بالمقدمه الموصلة، ليس نقيض الواجب، إذ إنَّ الفعل يرفع بالترك فيكون نقيضه، أي: مرفوعه، و هذا رفع مفعولي، فلو فرض أن الواجب الغيرى هو الترك لحرم الفعل تبعاً له، و أما الترك الموصل فليس الفعل رفعاً له، لا بالمعنى الفاعلي، و لا بالمعنى المفعولي، و إنما يكون الفعل مرفوعاً بذات الترك و ليس هو الواجب.

و تحقيق المطلب، هو: إننا لا نريد أن نفتش عن النقيض في مصطلح الفلاسفة، و إنما نريد أن نعرف الملاك الموضوعي الذي اقتضى أن يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهي عن ضده العام، و ما هي حدود ذلك الضد العام، إذ قد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٤

يكون ذلك الضد أوسع أو أضيق منه في المصطلح الفلسفي، و لما ذا فصل الأصوليون بين الضد العام و الخاص، و ما هي النكته التي اقتضت أن نرى الفعل من باب الضد العام على كلا القولين، أو من باب الضد الخاص، أو من باب الضد العام على أحد القولين، و الضد الخاص على قول آخر؟

فالضد العام يمكن أن نعبر عنه بأحد تعبيرين، حيث يمكن إدعاء أن كليهما مساوق مع الوجدان القاضى بأنَّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام.

التعبير الأول، يقال فيه: إنَّ الضد العام هو الشىء الذي يكون معانداً للشىء الآخر ابتداءً، كمعاندة الترك للفعل، و معاندة الفعل للترك، و ليس في طول معاندة شىء آخر، فإنَّ كل شىء يعانده ابتداءً عدمه، و عدم كل شىء يعانده ابتداءً معدومه، و هذه معاندة ابتدائية.

ثمَّ إنَّ هناك معاندة أخرى تتوقف على هذه المعاندة، و هي المعاندة بين الأمور الوجودية، كالمعاندة بين أن يكون الإنسان سائراً في هذه الجهة، و سائراً في تلك الجهة، فالمعاندة الثانية مبتنية على المعاندة الأولى، و هذه المعاندة الثانية هي المسماة بالضد الخاص، و لو بطلت المعاندة بين الأمر الوجودي و العدمي، بطلت المعاندة بين الوجودين.

و عليه يصح أن يقال: إنه كلما كان المعاند معاندا بالنحو الأول، فهو ضد عام، و كلما كان معاندا بالعرض أى: بالنحو الثانى فهو ضد خاص.

التعبير الثانى: و هذا التعبير هو نفس الأول، لكن نصوصه بتعبير آخر أصولى، فنقول: إن كل شيئين متعاندين إذا أحضرهما الإنسان فى نفسه، فتارة يفرض أنه بالإمكان أن يحبهما معا رغم تعاندهما، غاية الأمر أنه لا يمكن للبعد أن يأتى بهما معا، و ذلك، كالكون فى مكانين، فى مقام على «ع» و مقام الحسين «ع»، فإن الأمر بأحدهما لا يقتضى النهى عن الآخر، و تارة أخرى، يفرض أن المتعاندين سنخ متعاندين، بحيث أن النفس البشرية تضيق عن

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٥

حبهما معا، كالصلاة، و ترك الصلاة، فالأمر بأحدهما يقتضى النهى عن الآخر.

و هذا التعبير الثانى، مواز للتعبير الأول، فإذا عرفنا نكتة الوجدان الأصولى القاضى بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، فإننا نرى هذه النكتة موجودة فى المقام، فإن من أحب الترك الموصول، لا يمكنه أن يحب الفعل، و كذلك من أحب الترك المطلق لا يحب الفعل.

إذن فليست نكتة التفصيل بين الضد العام و الضد الخاص، هى أنه لا يمكن أن يرتفعا معا، أو يجتمعا معا، و إلا لتمت شبهة الكعبى، فالترك الموصول هو من الضد العام عند الأصوليين أيضا.

و عليه فالثمرة المزبورة باطله. و المناقشة الثالثة هى الصحيحة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٧

### [الجهة السادسة] ثمرة وجوب المقدمة

الجهة السادسة: بعد أن انتهى الكلام حول ثمرة المقدمة الموصلة، نستأنف الكلام حول ثمرة البحث فى مقدمة الواجب، و المقصود بالبحث هنا، هو ثمرة البحث من الملازمة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، لا ثمرة تمام ما تقدم من العناوين.

و توضيح الحال يتوقف على مقدمه، حاصلها إن الثمرة يتصور افتراضها على نحوين:

النحو الأول، هو: إنه تارة تكون ثمرة البحث عن أصل جعل المولى، من قبيل أن حجية خبر الواحد هل يثبت بها جعل المولى لوجوب السورة أو وجوب صلاة الجمعة، لأن زارة أخبر بذلك مثلا؟، و هذه ثمرة عن أصل الجعل.

النحو الثانى، هو: أن نفرض الفراغ عن الجعل و العلم مسبقا، كما لو كان قد صدر من المولى جعلاً للحكم على موضوع كلى، و إنما يقع البحث فى أن موضوع أو متعلق ذلك الجعل الكلى، هل ينطبق على هذا المورد أو لا ينطبق؟.

فمثلا حرمة أخذ الأجرة على الواجب، هى جعل من الجعول، إذا ثبت برواية زارة، يكون ثمرة لحجية خبر الواحد، و هو من النحو الأول، فإذا وقع البحث فى أنه هل هذا واجب حتى يحرم أخذ الأجرة عليه أو لا؟. فهذه ثمرة

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٨

من النحو الثانى، و هذا النحو الثانى ليس هو المقصود فى بحث ثمرة وجوب المقدمة، و إنما المقصود من البحث فى المسألة الأصولية هنا، هو النحو الأول، و هو إثبات جعل شرعى، لا تطبيق جعل ثابت على صغرى من صغرياته بعد الفراغ عن أصل الجعل.

بناء على هذا، قد يقال: بأن بحث الملازمة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، لا ثمرة أصولية له، لأن الثمرة لا تخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول، هو أن يقال: إن الثمرة من الملازمة، هى التوصل إلى الوجوب الغيرى للوضوء، أو نصب السلم، و هذه ثمرة أصولية تدخل فى النحو الأول، لأنه يستكشف بالملازمة أصل جعل الوجوب الغيرى، و هذا هو مفاد عبارة المحقق الخراسانى [١٠٤].

إلا أنه اعترض عليه: بأن الثمرة المتوقعة من المسألة الأصولية، وإن كان هو إثبات جعل من قبل المولى، ولكن ليس كل جعل و كل حكم، بل الحكم الذي يكون موضوعا للثواب و العقاب، و قابلا للتنجز و عدمه، لأن هذا هو المهم عند الفقيه، و الوجوب الغيرى لا يقرب و لا يبعد، أى: لا- ثواب عليه بنفسه، و لا- عقاب على تركه بنفسه، فلا- شأن للفقيه به، فلا يكون ثمرة للمسألة الأصولية، لأن الوجوب الغيرى خارج عن اهتمام الفقيه.

الأمر الثانى، هو أن نقول: بأن وجوب المقدمه الغيرى يحقق تطبيقا من تطبيقات جعل مفروغ عنه من قبيل حرمة الأجره على الواجبات، فإنه بواسطة الملازمه يمكننا تشخيص و معرفه أن المجموع ما هو، على اختلاف فى بعض التشقيقات، و مثل هذه الثمره ليست ثمرة أصولية، بل تتصور لأى بحث فى مفردات المعرفة البشرية. و تقع ثمرة له، و عليه، فهى أجنبيه عن الثمره الأصولية. و من هنا قيل بأنه لا ثمرة لهذا البحث.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٩

إلا- أن الصحيح وجود ثمرة أصولية على بعض الأقوال و التقادير فى وجوب المقدمه، حيث يقع التنافى بناء عليه، بين وجوب ذى المقدمه النفسى، مع حرمة المقدمه، و من ثم يقع التعارض بين دليليهما، و قد لا يقع على بعض التقادير الأخرى. و توضيح ذلك، هو أن المقدمه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقدمه مباحه بطبعها، و بتمام أفرادها.

القسم الثانى: مقدمه محرمة بطبعها، بقطع النظر عن مقدميتها.

القسم الثالث: مقدمه هى بطبعها بعض أفرادها حرام، و بعضها الآخر مباح.

أما القسم الأول، فلا يتصور فيه ثمرة على القول بوجوب المقدمه، لأنه من الواضح أنه لا تراحم، و لا تعارض.

أما القسم الثانى، فهو من قبيل توقف إنقاذ الغريق على الاجتياز المحرم.

فهنا يوجد دليلان: دليل «لا تغصب»، و دليل «أنقذ الغريق»، و كل من الدليلين يدل على ثبوت الجعل على القادر، و القادر هو، إما شخص غير مشغول، أو شخص مشغول بواجب مساو لهذا الواجب.

و حينئذ، إن بنينا على عدم وجوب المقدمه رأسا، و أنكرنا الملازمه، فهذان الدليلان متزاحمان، و ليس بينهما تناف و تعارض، لأن الجعل فى كل منهما لا ينافى الجعل فى الآخر، بل كل منهما يطلب امتثاله مع القدرة، مع أن المكلف لا يستطيع امتثالهما معا. و حينئذ فى مثله، يجرى قانون التراحم فى مقام الامتثال، فيقدم الأهم، فإن كان الأهم هو ذو المقدمه، فيجب امتثال خطابه.

و إن بنينا على وجوب المقدمه، و قلنا: إن الواجب هو خصوص المقدمه

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٠

الموصله، فالأمر كذلك أيضا، فلا تعارض بين الدليلين، و ذلك لأن دليل «لا تغصب» ينشئ حرمة على القادر غير المبتلى بواجب مساو أو أهم، فإن كان «الإنقاذ» مساو أو أهم، فمعناه، أن دليل «لا تغصب» ينشئ حرمة على من لا ينقذ الغريق.

و هنا لا تعارض بين الدليلين، بل الدليلان متزاحمان، فيجرى قانون التراحم، فيقدم الأهم ملاكا.

و أما إذا قلنا باستحالة اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصله، حينئذ سوف يتحقق تعارض بين «لا تغصب»، و «أنقذ الغريق»، لأن دليل «أنقذ» يستتبع وجوبا متعلقا بمطلق المقدمه، أى: بمطلق الغصب، الجامع بين الموصل و غيره، و هذا ينافى حرمة الغصب و لو على تقدير عدم «الإنقاذ»، إذن فيحصل تعارض بين الحرمة و الوجوب، و تسرى المعارضة إلى دليليهما، و حينئذ إذا لم يكن عندنا علم من الخارج، فيجب أن نتعامل مع الدليلين معاملة المتعارضين، إذن فقد ظهرت ثمرة فى هذا القسم.

و أما القسم الثالث، و هو ما إذا كانت المقدمه لها فردان: أحدهما بطبعه محرم، و الآخر بطبعه محلل.

و هنا إذا بنينا على عدم وجوب المقدمه، فلا تعارض و لا تراحم.

و أما إذا قلنا بوجوب المقدمة، و قلنا: إنَّ الوجوب ثابت على الحصّة المباحة، كما هو المشهور، لعدم وجود مقتض لترشيح الوجوب الغيرى على المقدمة المحرّمة بطبعها، فلا تعارض أيضا.

و أما إذا بنينا على مدعى السيد الخوئي «قده» [١٠٥] من أنّ الوجوب الغيرى، «مقتضيه»، نسبته إلى المباح و المحرّم على حدّ واحد، لأنّ ملاك الشوق الغيرى هو التوقف، و هو موجود في كلتا المقدمتين على حد سواء،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨١

فمقتضى القاعدة تعلق الوجوب الغيرى بالجامع بين المحرّم و المباح، فيدخل الباب في باب اجتماع الأمر و النهى بالمعنى الأعم من الاجتماع.

و حينئذ، إن قيل: بأن الوجوب الغيرى متعلق بعنوان المقدمة، فيكون المقام من باب تعدّد العنوان، أى: من باب اجتماع الأمر و النهى بالمعنى المصطلح، لأنّ عنوان الواجب غير عنوان الحرام.

فإن قلنا بجواز الاجتماع في تلك المسألة، فلا تعارض.

و إن قلنا بعدم جواز الاجتماع، فلا تعارض أيضا، لاختصاص الوجوب بالموصلة.

و إن قلنا: بأن عنوان المقدمة حيثية تعليلية، و الوجوب الغيرى لا يتعلّق بعنوان المقدمة، بل بواقع «نصب السلم» «و المشى إلى الشاطئ»، أى: بواقع المقدمة.

و حينئذ قد يتفق أن تكون الحرمة متعلقة بعنوان الغصب، فتدخل المسألة في باب اجتماع الأمر و النهى.

و إن كانت الحرمة متعلقة بنفس العنوان، تعين القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى، و حينئذ، يختص الوجوب بالموصلة إذا كان الملحوظ عالم الثبوت و الدلالة الالتزامية العقلية لدليل الوجوب.

و إن كانت الدلالة التزامية لفظية، كان من التعارض بين الخطابين، كما مرّ في القسم الثانى.

إذن فالقسم الثالث، على بعض تقادير هذه المسألة، يدخل في الامتناع، و على البعض الآخر، لا يدخل.

و لعلّ هذا، هو المراد من الثمرة المنسوبة إلى «الوحيد البهبهانى»، من دخول المقام في مسألة اجتماع الأمر و النهى، و حينئذ لا ترد إشكالات صاحب «الكفاية» الثلاثة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٣

### الجهة السابعة] حكم الشك في وجوب المقدمة:

الجهة السابعة: أو تأسيس الأصل عند الشك في وجوب المقدمة.

و مصبّ إجراء هذا الأصل، تارة يكون نفس محطّ البحث الأصولى، أى: مسألة الملازمة بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته.

و تارة أخرى يكون مصبّه- المسألة الفقهية- أى: في مرحلة النتيجة، و هى نفس وجوب المقدمة إثباتا و نفيا.

و الصحيح، هو: إنّه لا يمكن الرجوع في المقام، لا إلى الأصل بلحاظ وجوب المقدمة، و لا بلحاظ نفس الملازمة بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته، إلّا في موارد نادرة.

و توضيح ما ينبغى أن يقال في مقام الإشكال على إجراء الأصل في كلا المقامين هو: إنّه إن أريد إجراء الأصل في الوجوب الغيرى، أى: المقدمة، فإنه لا يجرى فيها شىء من الاستصحاب أو البراءة، و ذلك لأنّ الأصل العملى لا بدّ أن ينتهى إلى الأثر العملى في مقام

التعذير و التنجيز، و استصحاب عدم الوجوب أو البراءة، لا يجرى إلّا إذا كان ينتهى إلى التنجيز و التعذير، و إلّا يكون جعله لغوا صرفا، لوضوح أن الأصول إنما جعلت لذلك، و كل حكم ظاهرى لا يتصوّر فيه التعذير و التنجيز، لا تشمله أدلّة الأحكام الظاهرية.



و في مقامنا هذا، لا يتصور تنجيذا أو تعذيرا للوجوب الغيرى مستقلا،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٤

كما أن الوجوب الغيرى لا يقع موضوعا للثواب و العقاب، و من هنا فلا معنى للتأمين عليه، لا بلسان البراءة، و لا بدليل الاستصحاب. نعم لو فرض أن الوجوب الغيرى وقع موضوعا لحكم نفسى، فحينئذ، لا بأس بإجراء الاستصحاب لنفى الوجوب الغيرى. فيقال: إن نصب السلم لم يكن واجبا قبل وجوب الكون على السطح، فيستصحب عدم وجوب نصب السلم، و يقصد بالاستصحاب هنا، نفى الأثر الشرعى، و هو الوجوب المترتب عليه لو كان هناك مثل هذا الدليل، فيكون استصحاب عدم الوجوب الغيرى منتهيا إلى الأثر العملى، لا بلحاظ محركية نفس الوجوب الغيرى، بل للتأمين على النتيجة المترتبة على الوجوب الغيرى. إلا أن هذا غالبا، هو مجرد فرض، لأن ما يذكر له من المصاديق قابل للمناقشة.

فمثلا يقال: إن الدليل دل على حرمة أخذ الأجرة على الواجب، و حينئذ، هذه الحرمة ليست حكما غيريا، بل هى حكم نفسى تكليفى أو وضعى، بمعنى البطلان، و قد أخذ فى موضوعه عنوان الواجب، و الواجب يشمل بإطلاقه الواجب الغيرى، فإذا شككنا فى اتصاف هذه المقدمة بالوجوب الغيرى، فنشك فى حرمة أخذ الأجرة، فنستصحب عدم كون هذه المقدمة واجبة، و بالتالى نكون قد نفينا حرمة أخذ الأجرة، لأن أخذ الأجرة، إنما يحرم على الواجب، و هذا العمل ليس بواجب، فالأجرة عليه غير محرمة. هذا الكلام لا بأس به لو دل دليل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بهذا العنوان.

و لكن لم يدل دليل على ذلك بهذا العنوان، و إنما عدم جواز أخذ الأجرة يرتبط بإحدى نكتتين: إحداهما غير موجودة فى المقدمة على كل حال، و الثانية موجودة على كل حال، سواء قلنا بالوجوب الغيرى، أو لم نقل.

أما النكتة الغير موجودة فى المقدمة على كل حال، حتى لو قيل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٥

بالوجوب الغيرى، هى نكتة استظهار المجانية من دليل الوجوب، بمعنى أن المولى يوجب على المكلف أن يعمل عملا-مجانيا، و حينئذ إن سلم استظهار المجانية، فهو يسلم من جهة الأمر بشخصه، بمعنى أن من أوجب عملا مجانيا على شخص، فلا يجوز لهذا الشخص أخذ الأجرة عليه، أما الغير فلا بأس بأخذه الأجرة على ذلك العمل، و على هذا فلا يجوز أخذ الأجرة على العمل من قبل المكلف به.

و هذه النكتة لا- توجد فى المقدمات حتى لو قيل بوجوبها الغيرى، لأن مجرد وجوبها الغيرى لا يقتضى الإلزام بها مجانا، بل إنما يقتضى إيجادها، و أما الإتيان بها مجانا فيحتاج إلى دليل آخر، و لا يكفى استظهار المجانية من دليل الوجوب.

و أما النكتة الثانية، فهى: إن الإنسان إنما يأخذ الأجرة على عمله إذا كان مسلطا عليه، حيث يكون له أن يبذله أو لا يبذله، و حينئذ لا بد له من مقابل و أجرة فى مقابل بذله، فله أن يأخذ الأجرة.

و أما إذا كان لا بد له من أن يعمل، فمثل هذا لم يبق له مائة، فكان مائته قد أهدرت، و كأن ليس له سلطان بعد عليه، إذ العقلاء لا يعتبرونه مسلطا بعد على عمله إذا كان لا بد له من أن يبذله.

و هذه النكتة لو تمت، فهى موجودة فى المقدمة على كل حال، لأن اللابدية فى مقام العبودية ثابتة على كل حال، فالمكلف كما أنه لا بد له من الكون على السطح، فإنه لا بد له كذلك من «نصب السلم»، فمسألة عدم حرمة أخذ الأجرة غير مربوطة، إذن بالوجوب الغيرى، من دون فرق بين القول بالوجوب الغيرى و عدمه.

و قد تذكر كبرى أخرى فى المقام غير هذه. و حاصلها، هى: إن الفاسق لا يجوز الاهتمام به مثلا، فيقال: لو ترك الإنسان المقدمة و هى واجبة بالوجوب الغيرى، فهو إذن فاسق، و إذا لم تكن واجبة فلا يكون فاسقا، فهنا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٦

يستصحب عدم وجوب المقدمة لنفي كون الإنسان التارك لها فاسقا، فيجوز الاهتمام به. والجواب عليه، هو: إنَّ الفسق تارة يفرض فيه كفاية الذنب الواحد، سواء أ كان صغيرا أو كبيرا، «كما هو الصحيح» و يبقى فاسقا ما لم يتب، فإذا تاب مع بقاء الملكة، رجعت إليه العدالة. و حينئذ لا مجال لهذا الكلام، لأنَّ تارك المقدمه تارك لذيها على كل حال، فهو فاسق. و أمّا إذا قلنا بأنَّ الفسق متقوم بارتكاب الكبيرة، و الإصرار على الصغائر، و لنفرض أنَّ ذا المقدمه تركه من الصغائر فلو فرض عدم وجوب المقدمه، إذن فلم تصدر منه إلّا صغيرة واحدة، و هي ترك ذى المقدمه، فلا يكون فاسقا. و أمّا إذا بنى على وجوب المقدمه يكون قد صدر منه إذن محرمان صغيران، المقدمه، و ذو المقدمه، إذن فهو فاسق. و هذا الكلام غير صحيح، حتى لو قلنا بأنَّ الفسق يكون بالإصرار على صغيرتين، و أنه لا بدّ أن تكون الصغيرتان على كل واحدة منهما عقاب، لقبح خاص بهما عند العقل، و إلّا فالمقدمه قبحها إذا تركت، قبح غيرى لا عقاب عليه، و حينئذ لو سلّمنا هذا المبني، فإنَّ ربط الواجب الغيرى بهذا غير صحيح، لأنَّ المراد من الصغائر هو بحيث أن كل صغيرة لو انفردت لعوقب عليها منفردة. و فى المقام غير هذا، إذ ندعى أن الإصرار على الصغائر أمر نفسانى، و حينئذ لا يمكن نفيه باستصحاب عدمه، أو غير ذلك، لأنه أمر نفسانى ملازم لترك الواجب، و نفيه بنفى الأمر الخارجى لا يتم إلّا على القول بالملازمة، بل حتى لو سلّمنا التصميم فى كل صغيرة، فإنَّ عنوان الإصرار حالة نفسية ملازمة لترك الواجبين، فلا يثبت بالاستصحاب لأنه يكون من الأصل المثبت.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٧

و قد تذكر كبرى ثالثة، و هي: براءة ذمّة الناذر فيما لو نذر أن يأتى بواجب، فإنّه لو قيل بوجوب المقدمه غيريا، ثم أتى بهذه المقدمه، فقد برئت ذمته و لو لم يأت بذى المقدمه، بخلاف ما إذا لم نقل بوجوب المقدمه، فإنه لم تبرأ ذمته. و حينئذ لو أجرينا استصحاب عدم وجوب المقدمه، تثبت براءة ذمته. و هذه الكبرى غير تامه، لأنها موقوفه على معرفة موضوع أدلّه لزوم الوفاء بالنذر، ففى نذر صلاة ركعتين فى المسجد يوجد عنوانان: أحدهما عنوان صلاة ركعتين، و عنوان ثانوى آخر هو الوفاء، لأنَّ الركعتين وفاء. و هنا لا إشكال فى أنّ متعلّق التزام الناذر إنما هو العنوان الأول، لأن الثاني ينشأ من الأول. و يبقى أن نعرف متعلّق إلزام الشارع ما هو، هل هو عنوان الوفاء بما هو وفاء بنحو الموضوعية، أم إنّه عنوان الوفاء بما هو مشير إلى صلاة ركعتين؟.

فعلى الأول: يكون الاستصحاب الذى يجرى لتحقيق أنّ هذا مصداق للطبيعة المنذورة أو لا، يكون استصحابا مثبتا للوازم الطبيعة التى تعلق بها التزام الناذر، لأنَّ عنوان الوفاء عنوان ثانوى ملازم عقلا مع الطبيعة التى تعلق بها التزام الناذر. و على الثانى: فلا بأس بإجراء الاستصحاب، لأن الناذر، إن نذر أن يأتى بواجب ثم شك، فالحكم الشرعى تعلق بالائتيان بواجب. و هكذا يستخلص أن إجراء الأصل فى نفس وجوب المقدمه، لا- أساس له غالبا، على أنّ مثل هذه الثمرة يمكن تصورها فى كل مسألة. هذا فى المسألة الفقهية.

و أمّا المصّب الثانى لإجراء الأصل، و هو الملازمة بين الوجوبين: فمن الواضح أنه لا- يجرى أصل عملى، و لا- استصحاب عدم الملازمة، و ذلك بنفس

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٨

النكته المتقدمه فى المصّب الأول، و هي عدم انتهائه إلى الأثر العملى من التنجيز و التعذير، مضافا إلى أنّ الأثر العملى المترقب، إنما هو الانتهاء إلى الوجوب الغيرى، و الحال أنه قد فرضنا أن الوجوب الغيرى لا ينتهى إلى الأثر العملى المطلوب. بل حتى لو سلّم أن الوجوب الغيرى له أثر عملى، فمع ذلك لا- يجرى الأصل فى الملازمة، باعتبار أنّ ترتب الوجوب الغيرى على

الملازمة، هو ترتب تكويني عقلي لا شرعي، لأن الترتب الشرعي، هو عبارة عن ترتب الحكم المجعول على موضوعه المحدد، و أما ترتب نفس الجعل على ظروف المولى التي دعت إلى الجعل، فهو ترتب عقلي، لأنه ليس بجعل آخر من قبل الشارع بما هو شارع. وفي المقام، الملازمة هي التي دعت المولى كي يجعل، وليس المولى قد جعل الوجوب الغيري، و كان موضوع جعله هو الملازمة، كما قد جعل وجوب الحج على الاستطاعة.

و إن شئت قلت: إن عدم جريان الأصل في مصبّه الثاني، و هو الملازمة بين الوجوبين أكثر وضوحا من الأول، إذ مضافا إلى ما تقدّم من عدم انتهائه إلى أثره العملي من التنجيز و التعذير، يقال: إن ترتب الوجوب الغيري للمقدمة على الملازمة ليس شرعيا، لأنّ الملازمة بين الجعلين النفسى و الغيري ليس شرعيا، و إنما الشرعي هو ترتب المجعول على موضوعه، لا ترتب الجعل على أسبابه و ظروفه، فهو ترتب عقلي، و كذلك عدم جريانه في مورد المسألة الفقهيّة كما عرفت، لأنه لا ينتهي إلى أثر عملي في مقام التنجيز و التعذير، غير أن صاحب «الكفاية» «قده» أشار إلى عدة إشكالات أخرى تصدّى إلى دفع جملة منها [١٠٦]:

\* الإشكال الأول: و هو يرد على إجراء الأصل بصيغته الاستصحابية في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٩

مورد المسألة الأصولية، و لا يرد في المسألة الفقهيّة.

و حاصل الإشكال، هو: إن استصحاب عدم شيء، إنما يكون فيما إذا علم بعدمه في زمان، ثم شكّ في انتقاضه، و حينئذ فإن لوحظ وجوب المقدمة فيقال: كان يعلم بعدمه سابقا، كما لو كان يعلم قبل الزوال بعدم وجوب الصلاة، إذن فلم يكن هناك وجوب للوضوء، و بعد الزوال يشكّ في أنه هل حدث وجوب غيري على الوضوء أو لا؟ حينئذ يستصحب عدم حدوث وجوب غيري للوضوء.

و أما في مورد المسألة الأصولية، و هي الملازمة بين وجوب المقدمة و ذبيها: فهنا يستشكل بالحالة السابقة، لأنّ الملازمة لو كان لها حالة ثابتة فهي أزلية الثبوت، و على فرض عدمها، فهي أبدية العدم، إذن فلا موضوع للاستصحاب فيها على كل حال. و تحقيق الكلام في ذلك أن للملازمة معنيان:

المعنى الأول: هو أن تكون الملازمة من طرز القضية الشرطية، كما نقول: لو وجد وجوب الصلاة، لكان مستلزما لوجوب الوضوء. و هذه الملازمة على فرض صدقها، فهي صادقة حتى قبل تحقّق طرفيها الشرط و الجزاء، و ليست لها حالة سابقة حتى تستصحب. المعنى الثاني للملازمة، هو: أن تكون الملازمة بنحو القضية الفعلية، أى: إن عليّة وجوب الصلاة لوجوب الوضوء، ليست لأجل أنه بحيث لو وجد وجوب الصلاة، وجد وجوب الوضوء، إذ إنّ هذه العليّة إذا أخذت بثبوتها الفعلية المنتزعة في طول وجود العلة خارجا، فهي مسبوقه بالعدم لا محالة، لأنّ هذه العليّة شأن من شئون وجود وجوب الصلاة في الخارج، إذ قبل وجود الوجوب للصلاة، لا عليّة له. و من هنا يجرى استصحاب العدم الأزلي لهذه العليّة و الملازمة.

إذن ففرق بين نحوى العليّة، بين النحو اللولائي، و النحو الفعلي، إذ

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٠

الثاني مسبوق بالعدم، فيجرى الاستصحاب فيه.

\* الإشكال الثاني: و هذا الإشكال لا يختص بمورد المسألة الفقهيّة، بل يعم المسألة الأصولية و حاصله:

إننا نريد أن ننفي بالأصل الوجوب الغيري، و إجراء الأصل العملي لنفى الوجوب الغيري، يؤدي إلى احتمال ارتكاب المحال، إذ نحتمل الملازمة بين الوجوبين: النفسى و الغيري، و استحالة الانفكاك بينهما، و إجراء الأصل لنفى الوجوب الغيري، تفكيك بين ما يحتمل أنهما متلازمان، و التفكيك بينهما مستحيل، و معنى هذا، أننا نعمل عملا نحتمل كونه مؤديا إلى محال، فيكون محالا، إذ احتمال المحال محال، و ثبوت ما يحتمل استحالته محال.

بينما الأصول العملية وبقية الحجج الشرعية، لا بد من انتهائها إلى نتائج مقطوعة لا محتملة، وإلا فإحتمال الاستحالة في ثبوت التعبد، مساوق مع عدم ثبوته.

وهذه النكتة تختص بالمقام، وهي بخلاف ما لو أجرينا استصحاب عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإننا هناك لا نحتمل أن يؤدي ذلك إلى المحال.

وقد تعرض صاحب الكفاية (قده) [١٠٧] للجواب على هذا الإشكال حيث قال: إنه يكون تاما على تقدير، ولا يكون تاما على تقدير آخر، ذلك لأن الاستصحاب لا ينفي الوجوب الغيري واقعا وحققة، وإلا قلنا بالتصويب، وإنما ينفي فعلية ذلك الحكم، وحينئذ فإن كانت الملازمة المحتملة بين الوجوبين محتملة في مرحلة الواقع دون مرحلة الفعلية، أي: بين واقع وجوب الصلاة والوضوء، لا فعلية وجوب الصلاة أو الوضوء، إذا كان هكذا، فالإشكال غير وارد، وذلك لأننا لا نحتمل الملازمة في مرحلة الفعلية.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩١

إذن فما هو محتمل الاستحالة، يكون بلحاظ مرحلة، والتفكيك بالأصل يكون بلحاظ مرحلة أخرى. وأمّا إذا كانت الملازمة المحتملة محتملة في كلا العالمين، بحيث أن وجوب الصلاة واقعا، يستلزم وجوب الوضوء واقعا، ووجوبها فعليا، يستلزم وجوبها فعليا، إذا كان هكذا، يتم الإشكال، لأننا سنوجد تفكيكا بين الفعليتين بالأصل، ونحن نحتمل استحالة ذلك.

وهذا الكلام ينحل إلى مطلبين.

\* المطلب الأول: هو أن الإشكال، غير وارد على تقدير.

\* المطلب الثاني: هو أن الإشكال، وارد على تقدير احتمال الملازمة في كلا العالمين.

\* أمّا المطلب الأول: فإن الظاهر من لحن عبارة المحقق الخراساني «قده» [١٠٨] هو الميل إلى هذا المطلب، وهو أن الملازمة المحتملة، إنما هي في مرحلة الواقع دون الفعلية، بينما المنفى بالأصل، هو مرحلة الفعلية دون الواقع.

إذن فهنا يوجد بحثان: أحدهما، جريان الأصل فيما لو كانت الملازمة بين الوجوبين في مرحلة الأحكام الواقعية فقط. والثاني: عدم جريانه فيما إذا كانت الملازمة بينهما في مرحلة الأحكام الفعلية.

وهنا لا بد من التساؤل، بأنه ما ذا يريد المحقق الخراساني «قده» من مرحلة الفعلية و مرحلة الواقع في الأحكام الشرعية، إذ إن هناك ثلاثة معان للفعلية في قبال الواقع:

المعنى الأول: هو أن الفعلية، و كما يتناسب مع مصطلح المحقق الخراساني «قده» فيها، هي الأحكام الإنشائية التي لا يكون على طبقها إرادة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٢

مولوية تامة، أي: إنه لا حقيقة لها سوى الاعتبار والإنشاء، ثم تصبح أحكاما فعلية، وفي مرتبة الحكم الفعلي، عند ما يكون على طبقها إرادة مولوية جادة.

والخلاصة: إنها حكم إنشائي لكن فيه روح الحكم الفعلي ولذا قال: إنه لا- تنافي بين الأحكام الإنشائية لأنها مجرد لقلقة لسان و اعتبار.

وعلى هذا الأساس جمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية في رده على شبهة ابن قبة، فذهب إلى ارتفاع فعلية الحكم الواقعي في موارد الأصول والإمارات، وبقائه إنشائيا محضاً، حيث أنه لا تناقض في اجتماع حكيم متضادين على مستوى الإنشاء والاعتبار، وإنما التناقض والاستحالة في اجتماع إرادتين واقعتين فعليتين. فلو أنه قام أصل مثلاً، أو إماره، على خلاف الحكم، فيكون هذا خلافا للحكم الإنشائي لا الفعلي، فيرفع الحكم الفعلي دائما و يبقى الإنشائي.

و حينئذ لو كان مراد المحقق الخراساني «قده» من الفعلية هذا المعنى، إذن فمعناه أن الملازمة المحتملة، إنما هي بين الوجوب

الإنشائي للصلاة، و الوجوب الإنشائي للوضوء، و استصحاب عدم وجوب الوضوء لا- ينفي الوجوب الإنشائي للوضوء، بل ينفي الوجوب الفعلي له.

و إن شئت قلت: إنه بناء على إرادة هذا المعنى للفعليّة، يكون من الواضح بمكان، عدم صحّة دعوى اختصاص التلازم بين الوجوبين في مرحلة الأحكام الواقعيّة، و عدم ثبوته في الأحكام الفعليّة.

إذ كيف يمكن توهم التلازم بين الإنشاءين اللذين هما مجرد لقلقة لسان و اعتبار، و دعوى عدم التلازم بين الإرادتين الحقيقيّتين، فإن هذا من البطلان بمكان.

بل إنّ الأمر على العكس من ذلك تماما، لأنّ المولى قد ينشئ وجوب الصلاة دون وجوب الوضوء، و لكن لو أراد الصلاة جدا لأراد الوضوء.

المعنى الثانى، للفعليّة بحسب مصطلح المحقق النائيني «قده»: حيث

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٣

يستخدم بالفعليّة في مقابل الجعل، دون الإنشاء، إذ الجعل لا ينفك عن الإرادة، بخلاف الإنشاء، و يريد بالفعليّة المجعول، فالمولى إذا حكم بوجوب الحج على المستطيع، فهذا جعل، فإذا صار مستطيعا فى الخارج، و صار الحج واجبا عليه فهذه فعليّة.

و هنا يقال: بأنّه إذا أراد المحقق الخراساني «قده» من الفعليّة هذا المعنى، فكلامه أيضا واضح البطلان، و ذلك، لأنّ الاستصحاب لا يمس الجعل الواقعي، و لا المجعول الواقعي، و إلّا فأى معنى لاعترافه، بأن الاستصحاب يهدم الفعليّة، مع أنه لا يهدم المجعول الواقعي الذى هو معنى الفعليّة.

و أيضا لا يبقى معنى للتفكيك بين الملازمة فى مرحلة الفعليّة و الواقعيّة، فإن الجعل إذا لازم الجعل، كان المجعول ملازما للمجعول دائما.

و إن كان لا- يحتمل عادة أن ينظر صاحب «الكفاية» «قده» إلى مصطلح الميرزا «قده» هذا فى معنى الفعليّة، فإن الإمارات لا ترفع المجعول.

المعنى الثالث للفعليّة، و هو من اصطلاحات المحقق الأصفهاني «قده» [١٠٩]:

فإنّه اصطلاح بالفعليّة، فعليّة الباعثيّة و المحركيّة التى هى مترتبة على الوصول، و لهذا فهو يرى أن فعليّة كل حكم فرع وصوله، فهى عنده متقوّمة بالوصول، و هى مقاربة لمرحلة المنجزية بحسب الاصطلاح العام و مساوقة له.

و حينئذ إذا أخذنا بهذا الاصطلاح يتم جواب صاحب «الكفاية» «قده» إذ إنه من الواضح أن لا تلازم بين الوجوبين و الحكمين فى مرحلة الفعليّة و التنجز. إذن فلا- بأس بالتفكيك بينهما إذ لا ملازمة بين وصول الوجوب النفسى و بين وصول الوجوب الغيرى، و حينئذ يصح ما ذهب إليه المحقق

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٤

الخراساني «قده» فى المقام، من أن الاستصحاب يهدم الفعليّة لا الواقع، لأن الاستصحاب يحجب الحكم الواقعي فيصبح دون فعليّة و من دون تنجز.

و بهذا يكون كلام صاحب «الكفاية» «قده» هو الجواب الصحيح.

\* و أمّا المطلب الثانى: و هو ما لو التزمنا بأنّ الاستصحاب يؤدى إلى التفكيك فى مرحلة الفعليّة، و كانت الملازمة المحتملة فى مرحلة الفعليّة كذلك، و ذلك كما لو أخذنا بالتفسير الأول للفعليّة بحسب مصطلح صاحب «الكفاية» «قده».

و قد اعترف صاحب «الكفاية» «قده» هنا فى جوابه على إشكال احتمال ارتكاب المحال، بأنّ الإشكال وارد، و أن الاستصحاب هنا لا يعقل جريانه للمحذور المذكور.

و لكن المحقق الأصفهاني «قده» [١١٠] في حاشيته على الكفاية لم يقبل بذلك و قال: بأن الاستصحاب، و إن كان هنا مؤديا إلى أمر محتمل المحال، و لكن لا بأس بالتمسك بدليله و إجراءاته، إذ إن الاستصحاب مفاد دليل اجتهادي و هو: لا تنقض اليقين بالشك. و هنا نفرض أن الاستصحاب أمر يحتمل استحالته، لأنه يحتمل أن يكون مؤديا إلى المستحيل، و لكن على أي حال، فإن الاستصحاب هو مؤدى دليل من قبل المولى، فلا يمكن طرح هذا الدليل لمجرد احتمال الاستحالة، ما لم تقم حجة على خلافه، و احتمال الاستحالة ليس حجة، فلا يمنع عن تصديق الحجة، لأن الاحتمال لا يساوق القطع بالبطلان، بل هو مجرد احتمال للبطلان.

و هنا نذكر مثالين، [١١١] لتوضيح الفكرة و تمهيدا للجواب:

المثال الأول: هو أننا لو فرضنا أننا شاكون في استحالة تكلم الميت، ثم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٥

قامت بينة على أن ميتا «ما» تكلم، و قد شملت أدلة الحجة تلك البينة، فهل كنا نقول هنا: إننا لا نقبل بالبينة، لاحتمال استحالة ما أخبرت عنه؟. طبعاً لا نقول ذلك، و ذلك لأن الدليل الدال على حجة البينة، يقتضى العمل بها ما لم يحصل دليل على خلافها، و هنا في المقام لم يحصل يقين، و إنما هو مجرد احتمال استحالة ما أخبرت عنه.

المثال الثانى: هو إنه لو فرض أننا نشك في إمكان جعل الحجة لخبر الواحد، فحينئذ، لو دلّ ظهور آية أو سنّة متواترة على حجة خبر الواحد، فهل كنا نرفع اليد عن هذا الظهور؟. طبعاً لا، و ذلك لأن مقتضى حجة الظهور المفروغ عنها، هو أنه يجب العمل، بها ما دما لم نقطع ببطلان مفادها.

و مقامنا من قبيل هذين المثالين، إذ مجرد احتمال الاستحالة بسبب الاستصحاب، لا يوجب رفع اليد عن الحجة القائمة على هذا الاستصحاب.

إلا أن هذا الكلام هنا غير صحيح، و إن كان متينا في المثالين.

و توضيحه، هو: إنه حينما تقوم الحجة التعبدية على شىء، حينئذ يوجد و يثبت أمران: أحدهما يثبت تعبداً، و الآخر يثبت وجدانا لا تعبداً.

ففى مثال قيام الإمارة على تكلم ميت «ما»، فإن كلام الميت يثبت تعبداً لا وجدانا، بينما حجة البينة أى: نفس الأمر الأول، يثبت وجدانا.

و كذلك الحال فى المثال الثانى، إذ هناك أمر ثابت تعبداً و هو حجة الخبر، و هناك أمر ثابت وجدانا، و هو حجة الظهور.

فلو فرضنا أن الأمر الأول الثابت تعبداً، كان يحتمل استحالته، بخلاف الثانى الثابت وجدانا، حينئذ، يتم كلام صاحب «الكفاية» «قده» و لا يلزم محذور عقلى، إذ فى المثال الأول نقول: إن ما يحتمل استحالته، هو أن يتكلم الميت، و إما أن يتعبد المولى بتكلم الميت، فليس بمحتمل الاستحالة، فما هو محتمل الاستحالة، و هو تكلم الميت، لم نشبه وجدانا بل أثبتناه تعبداً، و أما ما أثبتناه وجدانا فهو غير محتمل الاستحالة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٦

و كذلك فى المثال الثانى، فإن حجة خبر الواحد، أمر يثبت تعبداً، و حجة الظهور التى معناها الثبوت التعبدى للأول، أمر يثبت وجدانا، فما هو محتمل الاستحالة لم نشبه وجدانا، و ما نشبه وجدانا لا نحتمل استحالته.

و أما فى المقام، لو فرض أننا تمسكنا بدليل الاستصحاب لإثبات عدم وجوب المقدمة، فهنا أمران:

الأمر الأول: ثابت تعبداً، و هو عدم الوجوب الواقعى الغيرى للمقدمة.

الأمر الثانى: ثابت وجدانا، و هو نفس هذا التعبد بعدم ذلك الواقع، بلحاظ دليل حجة الاستصحاب.

و هذا التعبد بحسب الفرض موجب لارتفاع فعليته الواقع حقيقته، لأن الأحكام الظاهرية المخالفة للواقع، توجب ارتفاع فعليته عن الواقع

حقيقته، فالاستصحاب ينفي الوجوب الغيرى الواقعى تعديداً، وينفى وجدانا فعليّة الوجوب الغيرى الواقعى، وحينئذ، فما هو محتمل الاستحالة هنا، محرز وجدانا، لأننا أحرزنا وجدانا أن لا فعليّة للوجوب الغيرى، وهذا نحتمل استحالته، وكيف نحرز وجدانا شيئاً و فى الوقت نفسه نشكّ فى استحالته وإمكانه؟.

و بهذا يتبين أن الحق مع صاحب «الكفاية» «قده».

\* الإشكال الثالث: و هو مبنى على مقدمتين:

المقدمة الأولى: هى أن الاستصحاب باعتباره تصرفاً شرعياً، فهو لا يقع إلّا على مجعولات الشارع، و ما هو تحت تصرفه رفعا و وصفاً، فيشترط فى المستصحب أن يكون مجعولا شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى.

المقدمة الثانية: هى أن وجوب المقدمة ليس مجعولا شرعياً، و ذلك باعتبار أن وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية لوجوب ذى المقدمة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٧

و لوازم الماهية ليست مجعولة، لا- بالجعل البسيط لأنه خلف كونه لازماً، و لا بالجعل التأليفى، لأن لوازم الماهية ذاتية، و الذاتى لا يعلّل.

أمّا عدم جعله بالجعل البسيط: فلأنّ المفروض أنه لازم، و ليس له جعل مستقل ابتداءً، بل المجعول ابتداءً، هو الملزوم، و هو ذو المقدمة.

و أمّا عدم جعله بالجعل التأليفى: فلأنّ من لوازم الذات المجعولة و هى ذات المقدمة، إذ يجعلها يجعل، و إلّا لزم تحصيل الحاصل، إذن فيبقى أن وجوب المقدمة مجعول جعلاً قهرياً، أو ذاتياً، فلا يكون الوجوب الغيرى مجعولا من قبل المولى إذن.

و هذا ينتج: أن الاستصحاب لا يجرى فى وجوب المقدمة، لأنه ليس مجعولا شرعياً، بحسب المقدمة الثانية.

و قد عرفت أنه يشترط فيه أن يكون مجعولا شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى بمقتضى المقدمة الأولى.

و قد أجاب صاحب «الكفاية» على هذا: بأنّ وجوب المقدمة، و ان لم يكن مجعولا بالأصالة بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامة، أو التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصة، و لكنّه مجعول بالعرض، و ذلك بجعل منشئه، من قبيل جعل الجزئية و الشرطية.

و هنا فى المقام قد جعل الوجوب بجعل ذى المقدمة، و هذا يكفى لجريان الاستصحاب فيه، لأنه تحت سلطان الشارع.

و توضيح الحال فى صحة الإشكال و الجواب، يستدعى التكلم فى ثلاث نقاط.

النقطة الأولى: و هى فى تحقيق المقدمة الأولى القائلة: بأنه يشترط فى جريان الاستصحاب، أن يكون مجعولا شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٨

النقطة الثانية: هى فى أن وجوب المقدمة، هل هو مجعول بالأصالة، أو بالتبع، أو بالعرض، و ما هو معنى لوازم الماهية، و لوازم الوجود، و نسبة الوجوب الغيرى إلى الوجوب النفسى على أساس ذلك؟.

النقطة الثالثة: هى أنه لو سلّمنا المقدمتان، فهل يتم كلام صاحب «الكفاية» «قده»؟.

- أمّا النقطة الأولى: فإنه لا برهان على كبرها، من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى، و إنّما الشرط أن ينتهى إلى أثر عملى فى مقام التنجيز و التعدير، و لو لم يكن مجعولا.

أمّا وجه شرطية ما ذكرناه: فلأنّ هذا هو حقيقة الحكم الظاهرى، فإن الأحكام الظاهرية هى أحكام تنجيزية و تعديرية، فإذا لم يترتب ذلك تكون لغواً.

و أمّا أن ما شرط ليس شرطاً، فلأنّ توهم اشتراط أن يكون المورد مجعولا، إنّما هو بدعوى أن الاستصحاب تصرف شرعى، فيحتاج

إلى محل قابل، و المحل القابل إنما هو مجعولات الشارع و موضوعاتها.

و هذا الكلام صوري، لأن الاستصحاب تصرف شرعي ظاهري لا واقعي.

إذن، فمرجه إلى التعبد بثبوت شيء و عدم ثبوته، و بأن التعبد واسع يمكن أن يشمل غير المجعولات الشرعية، و يتعبد بها إذا انتهت إلى الأثر العملي، فمثلا عند ما يجرى استصحاب الخمرية، فليس معناه، إيجاد الخمر حقيقة، بل معناه، الإثبات التعبدى للخمرية، و هذا يقبله المجعول الشرعي و غيره على السواء.

إذن فالكبرى في نفسها غير تامة، ثم إنه لو فرضنا تامة الكبرى المتقدمة، فالنقطة الثانية غير تامة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٩

- و أما النقطة الثانية، و هي: إن موضوع الاستصحاب هل يشترط فيه أن يكون مجعولا بالأصالة، أو بالتبع، أو بالعرض، أو لا يشترط شيء من ذلك؟.

و بعبارة أخرى: هل وجوب المقدم من لوازم ماهية، أو لوازم الوجود؟. و هل له مجعولي من قبل الشارع؟. و ما هو نحو مجعولته؟؟. تنفيح ذلك، يتوقف على معرفة لوازم ماهية، و لوازم الوجود.

و هنا ذكروا، بأن اللوازم تقسم عادة إلى هذين القسمين المذكورين، فالإمكان من لوازم ماهية الإنسان، و الزوجية من لوازم ماهية الأربعة، و الحرارة من لوازم الوجود بالنسبة إلى النار.

و الفرق بين النحويين، هو أن لوازم ماهية يكفي في تحققها و ثبوتها و واقعيتها نفس الماهية بلا- حاجة إلى أن تكون موجودة لا خارجا و لا ذهنًا.

فإن إمكان الإنسان أمر واقعي من دون حاجة إلى كونه موجودا، لا في الذهن، و لا في الخارج، بل حتى لو لم يوجد إنسان ذهنًا أو خارجا، فإمكانه أمر محفوظ في الواقع و نفس الأمر.

و لوازم الوجود تحتاج في تحققها و ثبوتها إلى أن تكون الماهية موجودة حقيقة.

فماهية النار بما هي، لا- تترتب عليها الحرارة، بل على النار في الخارج، فاللازم إذا كفي فيه ذات الماهية فهو لازم الماهية، و إذا لم يكف فيه ذات الماهية في نفس الأمر و الواقع، بل كان لا بد من وجود الماهية في الخارج، فهو لازم الوجود.

و اعترض على هذا، المحقق الأصفهاني «قده» [١١٢] حيث قال: إن جعل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٠

لازم الماهية، بمعنى ما يكون نفس الماهية كافيًا في ثبوته، فهذا أمر غير معقول بناء على أصالة الوجود، و بناء على كون الماهيات أمورا اعتبارية، فالماهية بما هي، و قبل أن تلبس ثوب الوجود، كيف تكون مؤثرة و علة لللازم من اللوازم؟. و إنما تكون مؤثرة و تؤثر إذا لبست ثوب الوجود.

إذن فاللازم عند المحقق الأصفهاني «قده» دائما يكون لازما للوجود، غاية الأمر، أنه تارة يكون لازما لكلا نحوي الوجود فهو لازم الماهية، و أخرى يكون لازما للوجود الخارجي فقط فهو لازم الوجود، فالزوجية لازم الماهية لأنها تلزم الماهية الموجودة ذهنًا و خارجا، و أما الحرارة فهي من لوازم الوجود لأنها تنشأ من الوجود الخارجي للنار، لا الوجود الذهني.

و هذا الاعتراض على التفسير المشهورى للوازم الماهية و الوجود غير صحيح، فإن إرجاع لوازم الماهية إلى لوازم مطلق الوجود مطلقا، غير صحيح لأننا ندرك بالضرورة، أن الماهية يثبت لها اللازم حتى لو قيدت بعدم مطلق الوجود، إذ يصدق قولنا، الأربعة زوج و ليست فردا بالضرورة، و لو لم تكن هذه الأربعة موجودة، لا في ذهننا، و لا في الخارج.

و نحن عند ما نحضر الأربعة المعدومة بقول مطلق في ذهننا، فإن هذا الإحضار، و إن كان معدوما، لكنّه موجود في الذهن بالحمل الشائع، فمفهوم الأربعة غير الموجود بالحمل الأولى، هو موجود بالحمل الشائع، و نحمل عليها الأربعة بالحمل الأولى، و الوحدة



التاسعة من وحدات التناقض هي وحدة الحمل.

و حينئذ، عند ما نحكم على الأربعة الموجودة بالحمل الشائع بأنها غير موجودة، يمكن أن نلاحظها بكلا الحملين. وهذا برهان على أن الزوجية لا- تحتاج إلى الوجود، و إنما لما صدق حمل الزوجية على المفهوم الملحوظ بالحمل الأولي، إذ إن مفهوم الأربعة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠١

بالحمل الأولي كان عاريا عن الوجود، فالحكم بالزوجية يلزم الماهية مع ملاحظة المفهوم بالحمل الأولي.

و هذا دليل على أن اللازم ثابت لنفس الماهية بقطع النظر عن الوجود ذهنا و خارجا.

و أما ما أثير من شبهة أن الماهية أمر اعتباري فكيف تكون موجدة للزم؟، هذه الشبهة في غير محلها، لأن لازم الماهية، نسبه إلى الماهية، نسبة الصفة إلى الموضوع، لا نسبة المعلول إلى العلة، فإمكان الإنسان، موضوعه، الإنسان، و زوجية الأربعة، موضوعها الأربعة، و لكن ليست العلة هي الإنسان أو الأربعة، لأن لوازم الماهية ليس لها وجود أصلا، بل هي واقعية في نفسها غير موجودة، إذ إن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، فهناك أشياء واقعية بنفسها، لا علة لها كالواجب بالذات، غاية الأمر، أن الواجب بالذات، وجوده واجب، لأنه محض الوجود، و أما الزوجية، فهي بنفسها واجبة بالذات، لا بوجودها، بمعنى أن ثبوتها للموجود الذي هو الأربعة واجب بالذات، بينما واجب الوجود بالذات، وجوده واجب بالذات لأنه محض الوجود، فلا يلزم تعدد واجب الوجود، إذن فالزوجية صفة ثابتة ذاتيا بنفسها، لا بوجودها فلا علة لها.

إذن فالصحيح ما عليه المشهور، من أن لوازم الماهية هي التي تكفي نفس الماهية في وجودها، بخلاف لوازم الوجود، فإنه لا يكفي في وجودها إلّا وجود الماهية خارجا.

و أمّا أن لوازم الوجود مجعولة، فلأن نسبتها إلى الملزوم نسبة المعلول إلى العلة، فالحرارة مجعولة بالتبع، لأن الله تعالى جعل النار بالباشرة.

و أما لوازم الماهية فليست فيها معلوية، فلا يكون فيها مجعولة، و إنما هي أمور انتزاعية تكون الماهية منشئا لها، و لذا يقال: إن لوازم الماهية مجعولة بالعرض، بمعنى أن جعل نفس الماهية، هو جعل للأربعة حقيقة،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٢

و نفس هذا الجعل ينسب إلى الزوجية عرضا و مجازا و انتزاعا، و هذا غير مصطلح الجعل بالتبع، فإنه يطلق على لوازم الوجود بلحاظ جاعل ملزومها، فالحرارة إذا قيست إلى النار، فهي مجعولة بالأصل، و إذا قيست إلى خالق النار، فهي مجعولة بالتبع و العرض.

و بهذا اتضح أن اللوازم على قسمين: لوازم ماهية، و لوازم وجود، و الثانية نسبتها إلى ملزومها، نسبة المعلول إلى العلة، فهي مجعولة من قبل ملزومها بالباشرة، و من قبل جاعل ملزومها بالتبع.

و أما الأولى، فنسبتها إلى الماهية، نسبة الأمر الانتزاعي إلى محط انتزاعه، و هي ليست مجعولة أصلا، فتكون مجعولة بالعرض و المجاز لا بالحقيقة.

و حينئذ، إذا أتينا إلى محل الكلام، نرى أن وجوب المقدمة، بحسب ظاهر «الكفاية»، نرى أنه من لوازم الماهية- إن كان المحقق الخراساني «قده» يجرى على الاصطلاح- و إنما استظهرنا كون وجوب المقدمة من لوازم الماهية، لأنه عبّر عنه بالمجعول بالعرض، و لم يعبر بالتبع.

و لكن من الواضح، أنه من لوازم الوجود، لتعدد الوجود خارجا، و تعدد الجعل تشريعا، فإن الشوق النفسى إلى ذى المقدمة فرد من الشوق، غير الشوق المتعلق بالمقدمة، فهنا شوقان: أحدهما نفسى، و الآخر غيرى.

و معنى هذا، أن وجوب المقدمة من لوازم الوجود لا- الماهية، إذ من دون وجود وجوب لذى المقدمة، لا- وجوب غيرى، لأن هذا

يترشح من ذاك.

فالتعبير بأنه مجعول بالعرض كما في «الكفاية» غير مفهوم.

- و أما النقطة الثالثة: و هي أنه لو سلمنا الكبرى، و هي اشتراط أن يكون المستصحب مجعولا للشارع، و سلمنا أن وجوب المقدمة من لوازم الماهية، و أنه مجعول بالعرض لا- بالحقيقة، لو سلمنا بكل هذا، فهل يكفي ذلك في مقام الجواب، بأن نقول: إنه مجعول بالعرض؟. و هل هذا يكفي لدفع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٣

الإشكال و لصحة إجراء الاستصحاب؟. أو فرضنا أننا فسرنا المجعول بالعرض بالمجعول بالتبع، و قلنا: إن وجوب المقدمة من لوازم الوجود، فهل يكفي هذا لإجراء الاستصحاب؟.

الظاهر أن المطلب لا- يخلو من إشكال، لأننا في الكبرى، اشترطنا كون مورد الاستصحاب مجعولا من قبل الشارع، لأن الاستصحاب تصرف من قبله و لا يمكن إجراؤه إلا على القابل لذلك، و حينئذ نقول: إن هذا المجعول بالعرض و بالتبع يقبل الرفع حقيقة، و لكن الرفع بالعرض أو بالتبع، لا الرفع بالذات.

فإن اشترطنا هذه القابلية، حينئذ، لا بد من أن نجعل الرفع الاستصحابي رفعا بالعرض أو بالتبع، و هذا معناه رفع الأمر بذى المقدمة و هو خلف.

و إن قلنا: يانه و إن كان لا يقبل الرفع بالأصالة، و لكن لا بأس بأن يرفع بالأصالة تعبدا، فهذا إنكار للكبرى التي فرضنا التسليم بها.

و حاصل الكلام، هو: إن الرفع الذي يعقل بالنسبة إلى هذا المجعول بالعرض أو بالتبع، إنما هو الرفع بالعرض أو بالتبع.

فإن أردتم بالاستصحاب الرفع بالتبع أو العرض، فهذا يساوق رفع الأمر بذى المقدمة، و هو خلف.

و إن أردتم رفعه بالذات، مع أنه لا يقبل الرفع بالذات، فهذا رجوع إلى إنكار الكبرى التي فرغنا عنها، فالنقطة الثالثة إذن لا تفيد ما أريد بها من فائدة.

و الخلاصة، هي أنه في مثل المقام لا يمكن إجراء الاستصحاب، و ذلك لأنه إن أريد بالتعبد الاستصحابي نفس الموجود بالعرض أو بالتبع دون الموجود بالذات و بالأصالة، فهذا ليس تحت تصرف المولى أيضا، و المفروض اشتراط كون المستصحب تحت تصرف المولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٤

و إن أريد بالاستصحاب نفى الموجود بالعرض أو بالتبع ظاهرا، أي:

رفع الأثر العملي من وجوده، فهذا خلف اشتراط كون المستصحب تحت تصرف الشارع، و إنكار للكبرى و رجوع للالتزام بالكبرى الأخرى التي فرغنا عنها في النقطة الأولى، و بهذا ننهي الكلام عن الأصل العملي، و نستأنف الكلام في الملازمة مباشرة، لتحقيق أنه: هل يوجد ملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٥

### الجهة الثامنة الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته

و الذي ينبغي أن يقال في هذا المقام، هو أن الوجوب له ثلاث مراحل:

أ- عالم الملاك، أو عالم المصالح و المفاسد.

ب- عالم الشوق و الحب و البغض.

ج- عالم الجعل و الإنشاء و الاعتبار.

و في المقام، لا ينبغي إدخال العالم الأول في النزاع و الخلاف، إذ لا ينبغي الخلاف في أنه لا يوجد ملاك نفسى للمقدمة، و إلا لكان خلف كونها واجبا غيريا، كما أنه لا معنى لأن يقال: إن وجود مصلحة في ذى المقدمة يستوجب مصلحة نفسية في المقدمة، كما أنه لا إشكال في وجود مصلحة غيرية في المقدمة، و هي تسهيل الوصول إلى ذبيها، إذن فالملاك النفسى في المقدمة مقطوع العدم، و إنما ينحصر الخلاف في العالمين الآخرين في الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، و حينئذ يقال:

إن الصحيح هو عدم وجود ملازمة بين الوجوبين في عالم الجعل و الإنشاء و الاعتبار، و ذلك لأن الملازمة المدعاة، تارة تدعى بنحو الاستتباع القهرى، من قبيل استتباع الإحراق للإلقاء في النار، و أخرى تدعى الملازمة بمعنى كون أحد الأمرين يحقق داعيا و مناسبة للآزم الآخر، من قبيل أن يزور زيدا فتكون هذه الزيارة داعيا لأن يزور أباه من دون استتباع قهرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٦

إذن فالملازمة لها نحوان:

فإن ادعى النحو الأول: فهو غير معقول أصلا بين الجعلين، لأن الجعل فعل اختياري للجاعل، يصدر منه بالإرادة و السلطنة و الاختيار، فلا معنى لأن يكون جعله لذي المقدمة مستلزما لجعل المقدمة.

و الملازمة القهرية أما تتعلق بين الأفعال و نتائجها الخارجية، لا بين فعلين مباشرين للفاعل، يستند كل منهما إلى مبادئه من الاختيار و الإرادة، لا لفعل مباشرى آخر. إذن فإنشاء الوجوب النفسى لا يعقل أن يستتبع قهرا إنشاء للوجوب الغيرى.

و إن ادعى النحو الثانى: بمعنى كون أحد الأمرين يحقق داعيا و مناسبة للآزم الآخر، فهو أمر معقول، إذ قد يوجد فعلا مناسبة لفعل آخر، كما لو كانت زيارته لزيد مناسبة و داعيا لأن يزور أباه، و لكن هذا الأمر المعقول غير واقع في المقام، إذ ليس هناك داع لإيجاب المقدمة في عالم الجعل و الإنشاء، لأن الجعل له داعيان و كلاهما مفقود.

- الداعى الأول للجعل: هو أن يبرز المولى شوقه و عواطفه النفسية، و لذا قلنا سابقا: بأن الجعل له دور الكشف عن العالم السابق.

- الداعى الثانى للجعل: هو أن المولى يريد أن يعين مركز المسؤولية و يحددها، لأنه قد يشاق إلى شىء، و لكن يلقى في عهده المكلف بعض مراحل هذا الشىء لا نفسه، فمثلا، المولى يشاق فيما يشاق إليه، إلى أن يكون المكلف بعيدا عن الفحشاء و المنكر، و لكن لا يريد أن يجعل ذلك في عهده، لأنه لا يحسن التصرف، فيجعل في عهده مقدمة المحبوب و هو الصلاة، مع أن الصلاة هي ذى المقدمة و ليست المقدمة، و لكنه يدخل المقدمة في العهدة، و يكون هذا الجعل بالجعل و الاعتبار و الإنشاء، و بهذا الجعل يحد أن ما يدخل في عهده «ما هو» فيدخل المقدمة في العهدة.

- و إن شئت قلت: إن الداعى الثانى للجعل هو أن يكون المولى في مقام

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٧

تحديد مركز المسؤولية، و تعيين ما يدخل في عهده المكلف، كما لو فرض أن مقدمات المحبوب المولى ليست جميعها تحت قدرة المكلف، فيترك له الفرصة في تحقيق محبوه عند التمكن، و بهذا الجعل، يكون قد حدد ما يدخل في العهدة، و بهذا التحديد يكون كأنه أدخل المقدمة في العهدة أيضا، و كلا هذين الأمرين لا يعقل تصوره هنا.

أما الأول فغير صحيح باعتبار أن الشوق إلى المقدمة يكفى في مقام الكشف عنه، نفس جعل وجوب ذى المقدمة، لو تمت الملازمة بين الشوقين في العالم الثانى، و إن لم تتم الملازمة بين الشوقين، فلا شوق إذن حتى يكشف عنه نفس جعل ذى المقدمة.

فالتيجة، هي: إنه إن كانت ملازمة بين الشوقين، فإن الجعل الكاشف عن الشوق الملزوم بالمطابقة، يكشف عن الشوق اللآزم بالالتزام. و أما الداعى الثانى، فغير صحيح، لأن تحديد مركز المسؤولية و ما يدخل في عهده المكلف، إنما هو المحبوب المولى، لأن الدخول في العهدة مساوق للتنجز، و قد عرفت غير مرة أن الواجب الغيرى لا- عقاب له، و لا ثواب له، حتى يدخل في العهدة، إذن فلا يقبل

التنجز، و عليه، فكلا الداعيين غير موجود، إذن فالملازمة بالنحو الثاني غير صحيحة.

و أما الملازمة في عالم الشوق و الحب، بمعنى أن الشوق إلى ذي المقدمه هل يكون علة للشوق إلى المقدمه؟.

و التحقيق فيه، هو التلازم و العلية بين الحب النفسى و الحب الغيرى، بعد أن كان الشوق من الأمور التكوينية، و شأنه أن يستتبع قهرا أمرا تكوينيا آخر، و هذا هو ملاك الحب النفسى إن لم يكن هو نفسه، و هذا بخلاف الجعل و الإنشاء و الاعتبار، فإنها من الأفعال الاختيارية، و يمكنك أن تتأكد من تشخيص هذا التلازم و العلية من خلال العلل التكوينية بين الأشياء في عالم الطبيعة، حيث لا يمكن فيها إثبات عليته شيء لشيء بالبراهين العقلية، كما في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٨

إثبات عليته النار للإحراق، فإن الإنسان مهما أوتى من قوة الفكر، يبقى عاجزا عن ذلك، دون أن يهتدى إليه، ما لم يجرب و يضع يده في النار، حينئذ يدرك اقتران المعلول بعلة، أو يرى آثار المعلول، دون أن يملك في هذا الاستتباع و الاقتران أى اختيار. و هذه هي الطريقة العامة لإثبات أى سببيه محتمله بين شيئين، و لا ينبغي سلوك طريقة البراهين القبلية لإثبات أن حب ذي المقدمه علة لحب المقدمه، بل لا بد من الاستقراء و الملاحظة و التجربة الوجدانية التى وعاؤها النفس، حيث لا مطمع فى برهان إلا الوجدان، إذ هو الذى يدرك التلازم بين إرادة الواجب النفسى و بين مقدماته، و أن الإنسان دائما كلما أراد شيئا أراد مقدماته تبعا لمراهه النفسى [١١٣].

و هذا الوجدان لم ينكره حتى أولئك الذين التزموا رسميا بعدم وجوب المقدمه، كالسيد الخوئى «قده» [١١٤]، حيث يصرح بذلك الوجدان ثم يستدرك على نفسه، بأن هذا ليس قولاً بوجوب المقدمه، إذ الوجوب حكم شرعى بينما الشوق ليس حكماً شرعياً. و لكن الصحيح إن هذا القول هو قول بالوجوب، إذ إن النزاع ليس فى الألفاظ، و إنما البحث فى وجوب المقدمه بالقدر الذى يحقق ثمرة النزاع، و الثمرة هى وقوع التعارض بين دليل الأمر بالإنقاذ، و بين دليل حرمة الغضب، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه، لأن خطاب «أنقذ» يترشح منه وجوب غيرى على دليل «الغضب»، فيجتمع دليلان على شيء واحد و هما «أنقذ و لا تنقذ»، بينما لا يقع التعارض على القول بعدم الوجوب، و لكن بعد اعترافنا بترشح حب مولوى من ذي المقدمه مطلق على المقدمه يقع التعارض. و نحن لسنا وقفا على اصطلاحات الحكم، بل نحن تبعا للثمرة، إذ لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٩

يفرق الحال فيها بين كون الوجوب الغيرى هو الجعل أو الحب، فإن ميزان التعارض إنما هو الحب مع البغض، و ليس الجعل مع الحب، و لا الجعل مع الجعل.

و عليه، فيكون هذا القول قولاً بوجوب المقدمه، غاية الأمر أنه وجوب و جعل بلحاظ عالم الشوق و الحب.

ثم إنه بقيت أدلة حاول القائلون بوجوب المقدمه أن يستدلوا بها نستعرضها تباعاً:

الدليل الأول: و هو يتكون من مقدمتين: كبرى، و صغرى.

أما الكبرى: فهى أنه كلما صحَّ على الإرادة التكوينية، يصح على الإرادة التشريعية، لأنهما من سنخ واحد.

و أما الصغرى: فهى أنه يصح على الإرادة التكوينية الملازمة بين إرادة الشيء و إرادة مقدمته، فينتج أنه تصدق الملازمة فى جانب الإرادة التشريعية.

و الصغرى فى هذا الدليل يمكن أن تقرَّب بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو أنه قد صحَّ إن إرادة ذي المقدمه تستلزم إرادة المقدمه، بمعنى إن كل من اشتاق أن يأتى بفعل، فهو يشاق للإتيان بمقدماته، و ذلك بدليل أنه يأتى بالمقدمه، و إلا فلو لم يصح، لما أتى بالمقدمه، و هذا البرهان «إنى»، بمعنى أن المريد يأتى بالمقدمه، و هذا معلول للشوق الغيرى، فهو مشتاق إذن للمقدمه، إذ الفعل الصادر عن المختار، ما كان ليصدر لو لم تتعلق به الإرادة.

و هذا البرهان «الإثني» هو الذي يميّز الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية، إذ إنه غير موجود في الإرادة التشريعية، و من هنا جعلت الملازمة في الإرادة التكوينية أمراً مفروغاً عنه، و لذلك استدللّ به على الإرادة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٠

التشريعية، و حينئذ بضم تلك الكبرى ثبت الملازمة في طرف الإرادة التشريعية.

و هذا التقريب غير تام، و ذلك لأن البرهان «الإثني» على الملازمة بين الشوقين، و هو استكشاف وجود الشوق الغيرى إلى المقدمة، بلحاظ أنّ الفاعل يأتي بها خارجاً، مثل هذه الملازمة، غير تامة، لأنّ الإتيان بها لا يكشف عن الشوق للمقدمة، بل قد يكون أتى بها بمحركية الشوق و الإرادة التكوينية المتعلقة بذى المقدمة ابتداءً، فلذلك يعمل الفاعل قدرته بإتيان المقدمة أولاً، ثم ذى المقدمة ثانياً، إذن فليس صدور المقدمة كاشفاً «إثنيًا» عن الشوق إلى ذى المقدمة.

و حينئذ يمكن لمن يشكك في الملازمة بين الإرادتين في التشريعية، أن يشكك في الإرادة التكوينية أيضاً، و يقول: لا ملازمة بين الشوقين و الإرادتين حتى لو سلّمنا الكبرى، إذ لم تثبت الملازمة في طرف التكوينية حتى تسرى إلى التشريعية.

التقريب الثاني: هو أنّه لا إشكال في أنّ إرادة ذى المقدمة في موارد الإرادة التكوينية تستدعى تصدّي المرید إلى حفظ المقدمة، لا تصدّي بالشوق فقط، بل بحفظها بإعدادها و تهيئتها حتى لو لم يتعلق بها شوق و لا إرادة، و هذه القضية صادقة في الإرادة التكوينية بالبداهة، و هذا يقتضى أن يسرى ذلك إلى الإرادة التشريعية أيضاً، غاية الأمر، أنّ الحفظين يختلفان باختلاف الإرادة، فحفظها في موارد الإرادة التكوينية يكون بإعمال القدرة على فعل المقدمة، و في موارد الإرادة التشريعية، يكون حفظ المقدمة، بإيجابها على المكلف، و بهذا يثبت وجوب المقدمة.

و هذا التقريب، غير قابل للإنكار في طرف الإرادة التكوينية، و لنفرض أنّ كلّ ما يصح في الإرادة التكوينية يصح في الإرادة التشريعية، و لكن من قال إنّ حفظ المقدمة في الإرادة التشريعية ينحصر بإيجابها على المكلف، فإن هذا من وجوه الإرادة التشريعية، و ليس كل وجوهها، إذ إنّ من وجوه حفظها الأخرى قد يكون بحكم العقل بلا بدئية المقدمة، خصوصاً و أنّه لا دليل على

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١١

حفظها بنحو آخر كالحكم بالوجوب خاصة، لا سيما أنّ هذا الإيجاب لا حافظية له بما هو أمر غيرى، لأنه لا منجزية و لا محركية له، و إنما حفظها بحكم العقل بلا بدئية المقدمة لاقتضاء إيجاب ذى المقدمة الإتيان بالمقدمة في مقام الامتثال، إذ إنّ هذا حفظ مولوى بالمقدار الممكن للمولى كمولى و أمر، و لذلك، ليس على هذا النوع من الأوامر الغيرية، ثواب و لا عقاب.

إذن فصغرى هذا الدليل بكلا تقريبيها في عالم الشوق، و في عالم الحفظ، غير تامة، حتى لو فرض تمامية كبراه.

الدليل الثاني: على وجوب المقدمة، هو أنّه لو لم تجب لجاز تركها، و إذا جاز تركها، فإمّا أن يفرض أنّ المولى يعاقب التارك لها أو لا.

فإن فرض أنّه لا يعاقب: كان معناه، انقلاب الواجب النفسى المطلق إلى الواجب المشروط، و من ثمّ انقلاب مقدمة الوجود إلى مقدمة للوجوب، و معنى هذا، أنّ الصلاة غير واجبة إلّا على من يتوضأ.

و إن فرض أنه يعاقب التارك لها: فهذا خلف جواز الترك المفروض، فكيف يعاقب على ما جاز تركه؟. إذن فكلا-التاليين في الشرطية الثانية باطل، إذن فمقدم القضية الشرطية باطل، و هذا المقدم هو التالي في الشرطية الأولى فتكون الشرطية الأولى باطلة أيضاً، و يبطلان الشرط، «و هو عدم وجوب المقدمة» يثبت وجوبها إذن.

و هذا الدليل، مطابق لما نقله صاحب الكفاية «قده» [١١٥] عن أبي الحسن البصرى [١١٦].

مع شيء من التعديل، فنقول: ما ذا يراد من جواز الترك في الشرطية

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٢

الأولى، «لو لم يجب لجاز تركه» فهل يراد جواز ترك الوضوء بما هو وضوء؟، أو جواز تركه بلحاظ تمام الحيثيات المترتبة على هذا الترك؟، كترك الصلاة مثلاً؟.

فإن أريد الأول، أى: جواز ترك الوضوء بما هو وضوء، فالشرطية الأولى صادقة.

و أما الشرطية الثانية فإننا نختار عقاب التارك، و لا يلزم الخلف لجواز الترك، لأن الجواز من ناحية كونه وضوءاً، و لكن العقاب من ناحية استتباعه لترك الصلاة المقيدة بالوضوء، و لم نجوزها، إذن لا علاقة بينهما.

و إن أريد من جواز الترك فى الشرطية الأولى الجواز من كل جهة و بلحاظ تمام الحيثيات، إذن فالشرطية الأولى غير صادقة فهى ممنوعة، إذ لا ملازمة بين المطلبين، فإنه لا يلزم من عدم وجوب المقدمة، جواز تركها من جميع الحيثيات المستتبعة للترك. إذ معنى أنه لا يجب، أى: لا يجب من حيث أنه هو لا يدخل فى جواز الترك إذن فهذا الدليل إما الشرطية الثانية فيه كاذبة أو الأولى.

الدليل الثالث: هو أننا نتمسك بالأوامر الشرعية و العرفية المتعلقة ببعض المقدمات، إذ نستكشف منها بطريقة «الإثني» ثبوت الحب و الإرادة الغيرية فيها، لا سيما و نحن نعلم أنه لا يوجد ملاك نفسى فى مورد هذه الأوامر، فيتعين أن يكون منشؤها هو الحب الغيرى. و إذا ثبت الحب الغيرى فى مورد، ثبت فى كل مورد، لأن الملازمة لا تتبعض.

و هذا الدليل غير صحيح، لأنه إن أريد الاستدلال بهذه الأوامر على طريقة الكشف «الإثني»، بدعوى أن هذه الأوامر تكشف «إننا» عن وجود مبدئها فى نفس المولى، و هو الشوق إلى المقدمة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٣

أو فقل: إن أريد أنه يستكشف الملازمة من تلك الأوامر ببرهان «الإثني»، بدعوى أنه لو لا ثبوت الملازمة، لما كان هناك سبب أو داع لتلك الأوامر بتلك المقدمات، فهو غير صحيح.

و ذلك لأن هذه الأوامر ثبوتاً، كما يمكن أن تكون بداعى الشوق النفسى إلى المقدمة، يعقل أن تكون بداعى الإرشاد إلى مقدميتها، و دخلها فى الغرض من الواجب النفسى، و إذا كان للشئ علتان، فلا يمكن كشف إحداها بالخصوص، فلا يثبت بها الشوق و الحب النفسى.

و إن أريد الاستدلال بهذه الأوامر بعد ضم ظهورها فى كونها فى مقام التكليف، بدعوى أن حملها على الإرشاد خلاف الظاهر، فتكون حجة على الشوق و الحب المتعلق بالمقدمة، غاية الأمر أنها حجة تعبدية، و لو من باب الظهور، على وجوب المقدمة و الشوق إليها.

إن أريد هذا، حينئذ يرد عليه، إنه لا ظهور للأوامر الواردة فى الشرائط، و المقدمات، و الأجزاء، و المعدّات، و الموانع، و غيرها، بل إن تلك الأوامر لها ظهور فى أن النظر إلى تحقيق ماهية المركب من تلك الأجزاء، و الشرائط، و المقدمات.

هذا مضافاً إلى أن المستدل بهذا الظهور المدعى هو واحد من اثنين:

فإن كان المستدل بهذا الظهور هو مَن يجد فى وجدانه حب المقدمة، فقد سبق و حكم وجدانه بثبوت الملازمة.

و إن كان المستدل بهذا الظهور هو مَن لا يجد فى وجدانه حب المقدمة، فإن هذا الثانى قد انتفت عنده الملازمة، و هى لا تتبعض، لو كانت تتبعض لسقط الدليل من أصله.

نعم لو تعلقت الشك فى الوجدانيات التى منها هذا المقام، فقد يرجع الشاك فيها إلى هذا الظهور من عدم احتمالها للتفصيل فى الوجوب الغيرى،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٤

و إلّا لم يكن هذا دليلاً على الملازمة كما تقدّم.

و بهذا يتضح أن الصحيح ما قلناه فى البرهنة على الملازمة فى عالم الجعل، دون عالم الشوق و الحب، فإنه لا يصح فيه البرهان، و إنما يتوقف على الوجدان. إذن فلا يصح واحد من هذه الوجوه.

ثم إن المحقق الخراساني «قده» تعرض في «الكفاية» [١١٧] لإنكار تفصيلين في وجوب المقدمة:

التفصيل الأول: هو بين القول بوجوب المقدمة فيما إذا كانت شرطا شرعيا، فتكون واجبة لكون فرض الشرطية والمقدمية الشرعية مساوقا لفرض الإيجاب، و بين القول بعدم وجوب المقدمة لإنكار الملازمة فيما إذا لم تكن شرطا شرعيا، بل كانت مقدمة تكوينية خارجية كنصب السلم.

و حاصل هذا الإنكار هو: إن الشرطية والمقدمية لا يعقل أن تكون متحصلة من الوجوب الغيرى لها كى يستكشف ثبوته بها، لأن الوجوب الغيرى فرع الشرطية والمقدمية فهو موقوف عليها، بل الشرطية الشرعية منتزعة من الأمر النفسى بالمقيد، فإن الأمر حينما يتعلق بالصلاة المقيدة، ينتزع أن القيد شرط ومقدمة، وهذه المقدمة بحسب الحقيقة هي مقدمية تكوينية أيضا، غاية الأمر أن ذا المقدمة ليس هو ذات الصلاة فقط، بل الصلاة مع التقيد.

إذن فمن الخطأ أن نتصور أن الشرطية والمقدمية تارة تكون شرعية، وأخرى تكون تكوينية، بل هي دائما تكوينية، وإنما ذو المقدمة تارة يكون ذات الفعل، وأخرى يكون الفعل المتقيد بما هو متقيد، بنحو دخول التقيد وخروج القيد، فيسمى الشرط شرعيا ومقدمة شرعية، لأن التقيد من شأن الشارع.

و بتعبير آخر يقال: إن المقدمة لا يعقل أن تكون متوقفة على الإيجاب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٥

الغيرى لها كى يستكشف ثبوته بها، لأن الإيجاب الغيرى موقوف عليها، فكيف يصح أن يكون منشأ لها، بل هي منتزعة من الأمر النفسى بالمقيد.

هذا مع أن المقدمة الشرعية هي مقدمة عقلية في واقعها، ولا فرق بينها وبين المقدمات العقلية الأخرى من حيث المقدمة، وإنما الفارق بينهما يكون بلحاظ ذى المقدمة، فإنه في المقدمة الشرعية تارة يكون ذو المقدمة هو المقيد المأمور به لا ذات الفعل، وأخرى يكون ذو المقدمة هو ذات الفعل، و يبقى توقف المقيد على المقدمة الشرعية أمرا عقليا لا محالة.

التفصيل الثانى: هو التفصيل بين المقدمة التى تكون سببا توليديا، و بين غيرها.

فالأول: يكون فى فرض كون الواجب من سنخ المسببات التكوينية التى تقع قهرا بعد وقوع أسبابها، فيتعلق الوجوب بالمقدمة لاستحالة تعلقه بذى المقدمة، لخروجه عن الاختيار.

و الثانى: ما لم تكن المقدمة فيه سببا توليديا، بل كانت من قبيل نصب السلم للكون على السطح، فلا- يتعلق الوجوب بها لعدم الملازمة.

و يجاب على الأول: بأن هذا ليس تفصيلا فى وجوب المقدمة، وإنما هو لأجل أن الأمر و الوجوب النفسى، إنما يتعلق بالمقدور، و القدرة إنما تكون على السبب التوليدى، لا على المسببات.

و يجاب على الثانى: بأن هذه النكتة غير واردة فى غير الأسباب التوليدية، حيث يكون ذو المقدمة تحت القدرة أيضا.

و من هنا فإن هذا التفصيل ليس تفصيلا، بل هو اختيار لتعلق الوجوب النفسى بالمقدمة التى تكون سببا توليديا، و إنكارا للوجوب الغيرى.

و هذا اختيار باطل، لأنه يتخيل عدم القدرة على ذى المقدمة، و انحصار القدرة بالمقدمة، و هو غير صحيح، إذ ليس المراد من كون المسبب مقدورا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٦

كونه ممّا يمكن فعله بقوة عضلية أو نفسانية حتى يقال بأن الاحتراق ليس فعلا لنا، وإنما فعلنا إلقاء الورقة فى النار.

و إنما المراد بالقدرة التى هى شرط عقلى للتكليف، كون المكلف بحيث لا- يقع فى حرج، و يكون الفعل تحت سلطنته، أو كونه

بحيث إن شاء فعل، و إن شاء ترك، و هذا يصدق على ذى المقدمة المسيية و المقدمة السبية.  
إذن فالوجوب يتعلّق بالمسبب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٧

### خاتمة في مقدمة المستحب و الحرام و المكروه

فأما مقدمة المستحب: فوزانها وزان مقدمة الواجب، و لا كلام زائد فيها عنه.  
و أما مقدمة الحرام: فهي تختلف إلى حدّ «ما» عن مقدمة الواجب، فلو فرض أنّ الواجب كان له مقدمات عديدة يتوقف عليها جميعا،  
فبناء على القول بالملازمة، يترشّح الوجوب عليها جميعها.  
و أما الحرام: فيكفي في تركه ترك إحدى المقدمات، و من هنا، فإنه لا يترشّح حرمة على كل المقدمات، و لا يترشّح الوجوب على  
جميع التروك، بل على بعضها، و هذا البعض الذي يجب تركه فيه تفصيل.  
و حاصل هذا التفصيل: هو إنّ الحرام إذا كان له عدة مقدمات، فتارة يفرض أنّ إحدى هذه المقدمات موقعها بحسب قطار هذه  
المقدمات هو الأخير، أى: إنّها تقع في آخر قطار هذه المقدمات، بحيث أنّه بعد وجودها يوجد الحرام.  
و تارة أخرى يفرض أنّ المقدمات هذه، هي من حيث التقديم و التأخير واحدة، من حيث موقعها من ذى المقدمة.  
و حينئذ يقال: إنّها إذا فرض الشق الأول، و هو كون هذه المقدمات مترتبة بحيث أنه بعد وجود المقدمة الأخيرة يوجد المحرم، حينئذ  
تكون المقدمة الأخيرة هي الحرام وحدها، و تركها هو الواجب وحده، و أما ترك ما قبلها من  
بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٨

المقدمات فلا يقع واجبا، لا تعيينا و لا تخيرا، لأنّه يكفي في ترك الحرام ترك المقدمة الأخيرة.  
و أما إذا فرض الشق الثاني، و هو كون تلك المقدمات بمجموعها علّة تامّة عرضية، و تتبادل التقديم و التأخير فيما بينها، حينئذ يكون  
الواجب ترك أحدها تخيرا.

نعم إذا أتى بها ما عدا واحدة، تعيّن وجوب الترك في الأخيرة، دون أن يكون هنا طلب تخيري لترك أحدها، و ذلك لأنّ ترك  
المقدمة الواقعة في المرتبة السابقة، يستتبع ترك تلك المقدمة، إذن فلا وجه لطلبه و لو تخيرا، لأنه يكون من باب طلب مجموع  
التركين، في حين أن امتثال الحرمة غير موقوف عليهما، بل هو موقوف على أحدهما، و حيث أنّ أحد التركين واقع، فسوف تكون  
حرمة مجموع المقدمات مؤدية إلى المنع عن الأخيرة و طلب تركها تعيينا. هذا بنحو الكبرى.

و التحقيق بنحو الصغرى هو: إنّ كل فعل كان بحيث يصدر عن الإرادة و الاختيار بعد تمام مقدماته، و لا تكون مقدماته من قبيل  
الأسباب التوليدية، يكون دائما من الشق الأول، و عليه فتكون إرادة الحرام فقط حراما لأنها أحد أجزاء مجموع مقدماته، و يكون  
تركها واجبا تعيينا، لأنها الجزء الأخير من العلّة التامة.

و أما إذا كان الحرام مسببا توليديا لمقدماته، كما لو حرم قتل المؤمن مثلا، و كان إلقاؤه من شاهق سببا لقتله، فإنه، في مثل ذلك، لو  
كانت المقدمة و العلّة التامة مجموع أمور عرضية، حيث أنّ كلا منها يتبادل التقديم و التأخير مع الآخر فيما بينها، حينئذ يكون الواجب  
ترك أحدها تخيرا.

و قد يتعيّن هذا المطلوب التخيري تعينا عقليا، فيما إذا انحصر فيه الموصول إلى الحرام، و أما إذا لم ينحصر الموصول إلى الحرام في  
واحد من المطلوبات التخيرية، حينئذ لا يطلب تركه و لا يحرم فعله، إلّا إذا صار

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣١٩

صغرى لكبرى حرمة التجري، فيكون حراما، و لكن حرمة غير الحرمة المبحوث عنها في محل الكلام.



و بهذا يتضح أنه في المحرمات الاختيارية التي لا تكون مسببات توليدية، بل هي صادرة عن الإرادة و الاختيار حتى بعد تمامية كل المقدمات الأخرى، فإن الإرادة فيها تتصف بالحرمة الغيرية دون المقدمات الأخرى، فتكون من الشق الأول.

و لكن وقع البحث، في أن هذه المقدمة- الإرادة- المتصفة بالحرمة الغيرية، هل تتصف بحرمة نفسية، أو لا تتصف؟.

قد يقال: بأنه لو أتى بالمقدمة هذه بقصد التوصل إلى الحرام، فإنها حينئذ تتصف بالحرمة النفسية، و لكن هذا بحث يحتاج إلى دليل فقهي سوف نتعرض له في بحث التجري.

كما أن هناك بحثا آخر و هو، إن الشخص الذي يعرف من نفسه أنه لو أتى بالمقدمات، سوف ينهار أمام إغراء الحرام فيقع فيه، هنا قد يقال: إن هذه المقدمات، و إن لم تكن متصفة بالحرمة الغيرية لتوقف الحرام فيها على الإرادة و لم توجد بعد، و لكن قد يقال باتصافها بالحرمة النفسية، و لو كانت بملاك طريقي، بلحاظ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ، بناء على استظهار كون المراد من الوقاية هو التحرز عن موارد تؤدي به إلى غضب الله سبحانه، و من ثم إلى النار، كما هو ظاهر التوقي، و هذا أجنبي عن محل الكلام في الحرمة الغيرية.

و أما مقدمات المكروه، فالكلام فيها مثل الكلام في مقدمات الحرام بلا زيادة أو نقصان.

و بهذا ينتهي الكلام حول الأوامر مادة و هيئة و دلالة، مع استعراض أقسام الواجب و الإجزاء و مقدمة الواجب و غيره.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٠

## مسألة الضد

### إشارة

هل الأمر بالشيء يقتضى النهي عن هذه؟  
و قد قسم صاحب (الكفاية) [١١٨][١١٩] البحث إلى فصول:

١- الفصل الأول: الضد الخاص.

٢- الفصل الثاني: الضد العام.

٣- الفصل الثالث: ثمرة البحث.

و من الواضح أن المقصود بال ضد الخاص: الأمر الوجودى الذى يقابل الواجب تقابل التضاد.

و المقصود بال ضد العام: الأمر العدمى، و هو ما يقابل الواجب تقابل السلب و الإيجاب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢١

## الفصل الأول الضد الخاص:

### إشارة

لا إشكال في أن ضد الواجب، لا يعقل الأمر به في عرض الواجب، لاستحالة الأمر بالضدين.

نعم هناك بحث، و هو فى أن الأمر هل يسقط مطلقا عن الآخر، أو يعقل ثبوته بنحو الترتب، كما سنبحثه فى فصل آخر؟ بمعنى أن الأمر يؤثر فى سقوط الأمر عن الضد الآخر؟  
و البحث قد يقتضى أزيد من هذا المقدار.

## [الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده

## إشارة

إلّا أنّ البحث هنا: فى أنّ الأمر بالشئ هل يقتضى، مضافا إلى سقوط الأمر عن الضد، اتّصاف الضد الآخر بالحرمة؟ و هنا لا بدّ من افتراض الفراغ عن اقتضاء الأمر بشئ عن ضده العام، لأنّ مما اعتمد من أدلّة لإثبات أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص، إنّما كان بعد تسليم الاقتضاء عن الضد العام. والقول باقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص، له مسلكان: المسلك الأول: مسلك التلازم. المسلك الثانى: مسلك المقدميّة.

## [المسلك الأول: مسلك التلازم.]

أمّا المسلك الأول و هو مسلك التلازم: فخلاصه دعواه، هى إنّ وجود

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٢

الواجب ملازم مع ترك ضده، و المتلازمان لا يختلفان فى الحكم، فإذا أوجبت الإزالة، وجب ترك الصلاة أيضا، و إذا وجب ترك الصلاة، ثمّ ضمنا إلى ذلك، أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام، و المفروض أنّ الصلاة ضد عام، فيثبت بذلك حرمة الصلاة، فيكون الأمر بالإزالة موجبا للنهى عن الصلاة.

و كون فعل الإزالة ملازما لترك الصلاة أمر بديهى، و لا يفرّق فى ذلك، بين الضد الذى تنحصر به الضديّة، أو لم تنحصر، فالصلاة و الإزالة سواء أ كان لهما ثالث أم لم يكن، فإنّ الإزالة ملازمة لترك الصلاة. نعم عكسه، و هو كون الترك ملازما للإزالة، لا يتم إذا وجد ضد ثالث. إذن فهذا المسلك يتضمّن ثلاث دعاوى:

١- الدعوى الأولى: بديهية كون كل ضد ملازما مع عدم ضده الآخر.

٢- الدعوى الثانية: هى أنّ المتلازمين وجودا لا يختلفان فى الحكم، فهما متلازمان فيه أيضا.

٣- الدعوى الثالثة: هى أنّ الأمر بشئ يقتضى النهى عن ضده العام- أى: نقيضه- و هذه الدعوى سوف يأتى الكلام عنها و عن مدرّكها فى فصل لاحق، و أنّما المهم فى المقام، هو الدعوى الثانية، و هى أنّ المتلازمين لا يختلفان فى الحكم.

و هذه الدعوى لا دليل عليها، لا وجدانا و لا برهانا، إذ إنّ التلازم بين الشئين خارجا، لا يستدعى الملازمة بين الشوقين و الحنين. و بعبارة أخرى: إنّ التلازم بحسب عالم التحقيق و الوجود، لا يستلزم التلازم بحسب عالم الحب و الشوق، بل قد يكون أحدهما واجبا فى عالم الشوق دون الآخر.

نعم هناك صورة دليل، أو ما يشبهه، و هو الدليل الثالث على مقدمه

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٣

الواجب الذى نقله المحقق الخراسانى «قده» [١٢٠] فى «الكفاية» عن أبى الحسن البصرى، و الذى خلاصته، بأنّ اللازم لو لم يجب لجاز تركه، و حينئذ، فإنّما أن يعاقب على ترك الواجب، و إمّا أن لا يعاقب ... إلخ.

و هذا الشبيه بالدليل يمكن إجراؤه هنا بحرفه مع جوابه هناك حرفا بحرف.  
إذن فهذا المسلك لإثبات حرمة الضد الخاص غير صحيح.

### [المسلك الثاني: مسلك المقدمة]. [١٢١]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٥ ؛ ص ٣٢٣

أما المسلك الثاني: و هو المهم، و هو مسلك المقدمة، فهو يتركب من ثلاث دعاوى:

١- الدعوى الأولى: و هي أن ترك أحد الضدين مقدّمه للضد الآخر.

٢- الدعوى الثانية: و هي إنّ مقدّمه الواجب واجبه.

٣- الدعوى الثالثة: و هي إنّه إذا وجب النقيض حرم نقيضه.

فإذا تمّت هذه الدعوى تثبت حرمة الصلاة، لأن ترك الصلاة مقدّمه للإزالة، و مقدّمه الواجب واجبه، إذن فيجب الترك، فيحرم

نقيض الترك، و هو فعل الصلاة- الضد الخاص- للإزالة الواجبه.

و الدعوى الثانية: قد فرغنا عنها في بحث مقدّمه الواجب.

و الدعوى الثالثة: سوف يأتي الكلام عنها و عن مدرستها لاحقا.

و بقي تحقيق حال الدعوى الأولى، أي: مقدمية عدم الضد للضد الآخر، أو كون ترك أحد الضدين مقدّمه للضد الآخر، و الكلام فيها

يقع في مقامين:

أ- المقام الأول: في أدله إثبات هذه المقدمية.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٤

ب- المقام الثاني: في البراهين التي أقيمت على إبطال هذه المقدمية.

أما المقام الأول: فيقرّب بعده تقرّبات:

التقريب الأول، هو: إن مقتضى المعاندة الموجودة بين الضدين، أن يتوقف أحدهما على عدم الآخر، لأنّ هذا هو معنى المضادة و

المعاندة في الوجود، فلكي يوجد أحدهما لا بدّ من إعدام الآخر.

و هذا البيان بهذه الصيغة الساذجة يمكن رده ببرهان نقضى عليه، كما في «الكفاية» [١٢٢] حيث يقال: لو كان مجرد المعاندة الثابتة بين

الضدين، تستلزم مقدمية أحد الضدين للآخر، لجرى الأمر نفسه في النقيضين أيضا، حيث يقال: بأن رفع أحد النقيضين يكون مقدّمه

للآخر، مع أن هذا مستحيل، لأنّ رفع النقيض الآخر هو عين النقيض الآخر، فيدور، و يتوقف الشيء على نفسه.

و يمكن التخلص من هذا النقص، و ذلك بأن نضيف إلى قوله في أساس الدعوى: بأنّ المضادة و المعاندة بين أمرين تستدعي كون

عدم أحدهما مقدّمه

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٥

للآخر- نضيف قولاً هو: إذا لم يكن المنعدم عين الآخر- و لكن حتى مع هذه الإضافة، و ارتفاع النقص، تبقى هذه الدعوى بلا برهان،

فكيف إذا لم يساعد عليها الوجدان.

التقريب الثاني: و هو تصعيد للتقريب الأول، حيث يقال: إنه لو لم يكن عدم أحد الضدين مقدّمه لضده الآخر، لتحققت العلة التامة

للإزالة مع فرض وجود الصلاة- الضد- و ذلك يلزم منه المحال، لأنّه لو صارت العلة تامة هكذا، حينئذ نسال: إنّه هل يوجد الضد

الآخر أو إنه لا يوجد؟ فإن وجد، إذن، فقد اجتمع الضدان، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة، وكلاهما مستحيل، إذن، فلا بد من فرض أن عدم أحد الضدين جزء علة و مقدمة للضد الآخر.

وهذا البيان: يمكن رفضه، وذلك أن يقال: بأن غاية ما يقتضيه هذا البيان، هو أنه يجب أن نصور علة هذا الضد بنحو لا يمكن فرض وجودها مع وجود الضد الآخر، وهذا صحيح، وهو لا يستدعي أن يكون عدم الضد الآخر جزءا من هذه العلة، بل يكفي أن يكون أمر آخر ملازما لعدم الضد، هو مقدمة للضد الآخر كما سيأتي.

وإن شئت قلت: إن الذي يثبت بهذا التقريب، هو أن العلة التامة للضد لا تجتمع مع الضد الآخر، وهذا غير متوقف الضد على عدم الضد الآخر كما هو المدعى، إذ لعله متوقف على عدم علة الضد الآخر.

التقريب الثالث: لدعوى مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، ودعوى مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر بالطبع، إذ إن أحد أقسام التقدم، هو التقدم «بالطبع»، وهو غير رتبة التقدم بالوجود، والتقدم بالزمان، لأن هناك تقدما بالزمان، وتقدما بالوجود، وتقدما بالطبع، فالتقدم بالزمان، كتقدم سلفنا الصالح علينا زمانا، والتقدم بالوجود، كتقدم العلة التامة على معلولها، والتقدم بالطبع، ميزانه، هو أنه كلما فرض للمتقدم من وجود، فلا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٦

يلزم أن يكون للمتأخر وجود، ولكن كلما فرض للمتأخر وجود، كان للمتقدم وجود بالطبع.

و أقسام المتقدم بالطبع ثلاثة:

أ- القسم الأول: تقدم جزء الماهية بالنسبة إلى الماهية، كما في الحيوانية، فإنها متقدمة بالطبع على الإنسان، فكلما فرض الإنسان كان الحيوان موجودا بالطبع دون العكس.

ب- القسم الثاني: تقدم مقتضى على المقتضى، دون العكس. فكلما فرض وجود المقتضى، كان المقتضى موجودا متقدما بالطبع، كما في فرض الاحتراق، إذ كلما وجد احتراق كان للنار وجود قبله بالطبع دون العكس.

ج- القسم الثالث: تقدم الشرائط، فإنه كلما فرض احتراق فرض عدم رطوبة متقدمة بالطبع دون العكس. وهذا الميزان يأتي في ترك أحد الضدين مع هذه. فكلما فرض إزالة فرض عدم الصلاة ولا عكس إذ إن عدم الصلاة متقدم بالطبع بالنسبة إلى الإزالة، ومن الواضح أن عدم الصلاة ليس جزء الماهية بدهة، كما أنه ليس مقتضى، إذن لا بد أن يكون من الشرائط الدخيلة في الإزالة، فتثبت مقدميته. وهذا البيان غير تام، لأنه مبني على الخلط بين اصطلاح المقدمية في باب الحكم، وبينها في باب الأصول، فالمقدمية المراد إثباتها في الأصول هي كون ترك أحد الضدين جزء العلة لترك الضد الآخر، وميزان التقدم بالطبع كما يصدق على المقتضى وحده و جزء الماهية و الشرط، فكل ذلك يصدق على ما يلزم الشرط، أو جزء الماهية أو المقتضى فهو متقدم بالطبع، فكون ترك أحد الضدين متقدما بالطبع باصطلاح الحكمة مسلم، ولكن ليس معنى ذلك، أن تقدمه بمعنى أنه واقع في طريق الآخر و جزء من علته. هذا مضافا، إلى أنه من قال بأن ترك الصلاة هو الشرط؟ بل لعله أمر ملازم مع الشرط.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٧

وهذه الوجوه الثلاثة، هي غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المقدمية دون أن يتم شيء منها.

وبهذا، نكون قد استعرضنا مسلكين لمقولة: «إن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده الخاص»، وهما: مسلك المقدمية، و مسلك التلازم، وقد عرفت أن كلا منهما تتوقف صدق دعواه على ضم قاعدة، أن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده العام.

نعم لو ادعى ابتداء قانون، أن التضاد بين الشئين، بحسب عالم الخارج، يفرض تضادا مناسباً بحسب عامل الحكم أيضا، بحيث يكون التضاد الخارجى مناسباً لتضاد مناسب بحسب عالم الجعل و الحكم، لو ادعى هكذا، حينئذ يكون هذا المدعى في عرض مسلك «إن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده العام»، دون أن يحتاج إلى افتراضه في المرتبة السابقة.

ثم إننا كنا قد أبرزنا علاقة بين المسلكين، وهي تمحور كلا المسلكين حول الضد الخاص، ترك الصلاة، والإزالة، فكان يقال: إن الإزالة الواجبة تستلزم ترك الصلاة تطبيقاً لمسلك التلازم، أو كان يقال: بأن الإزالة تتوقف على ترك الصلاة تطبيقاً لمسلك المقدمية.

ولكن يمكن إبراز العلاقة نفسها بين كلا المسلكين، ويكون محور تطبيقهما هو الضد العام، فيكون التضاد بين ترك الإزالة الواجبة «الضد العام للإزالة»، وبين فعل الصلاة، مع بعض الفوارق، فمثلاً بالنسبة إلى المسلك الأول، يدعى أن الإزالة إذا وجبت حرم تركها أي: ضدها العام لاقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده العام، وهذا الضد العام ملازم لفعل الصلاة، أي: ضدها الخاص، وحيث أن الملازم يكسب حكمه من الملازم، فيكون فعل الصلاة - الضد الخاص - حراماً أيضاً كحرمه ترك الإزالة. وقد نوقش في تطبيق المسلكين على الضد العام، حيث قيل: بأن هذا التطبيق تعتوره نقطة ضعف لم تك موجودة في البيان السابق، وذلك أنه في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٨

البيان السابق لم يك يفرق فيه بين كون الصلاة أنها الضد الوحيد للإزالة، أو كونها غير وحيدة بل هناك أضداد، الصلاة أحدها. ولذا قلنا: إنه لا فرق بين وحده الضد وتعدده فالاستلزام هو هو، سواء أ كانت الصلاة وحدها ضداً أو معها أضداد أخرى، لأن المناط هو استلزام الواجب لشيء. بينما في المقام، فالبيان إنما يصدق إذا كانت الصلاة هي الضد الوجودي الوحيد للإزالة، أما إذا كان هناك ضد آخر، فلا يستلزم فعل الصلاة ترك الإزالة، بل قد يفعل شيئاً آخر.

ونقطة الضعف هذه، يمكن التغلب والإجابة عليها بأحد وجوه ثلاثة حتى لو فرض ضد ثالث:

١- الوجه الأول: هو إنه إذا وجبت الإزالة، حرم تركها، بمقتضى كون الأمر بشئ نهى عن ضده العام، وهذه الحرمة انحلالية، فيحرم كل حصص الترك، و ترك الإزالة بعض حصص الترك المقارن مع الصلاة، وبعضها الآخر هو الترك الملازم لذاك الضد الثالث المفروض، وكل هذه الحصص حرام.

وبكلمة أخرى: إن ترك الإزالة له حصتان: إحداها ملازمة مع الصلاة، والأخرى ملازمة مع الضد الثالث، فإذا حرم عدم الإزالة سرت الحرمة إلى كلتا الحصتين باعتبار انحلالية الحرمة، فتحرم الحصص الملازمة مع الصلاة، فتحرم الصلاة. وحينئذ إذا لاحظنا ترك الإزالة على إطلاقه، فهو لا يستلزم الصلاة، ولكن إذا لاحظنا حصصاً واحدة من حصص ترك الإزالة، فهي تستلزم الصلاة، وحيث أن كل حصص حرام، فهذه الحصص وهي الترك المقارن للصلاة حرام، فتحرم الصلاة.

وهذا الوجه غير صحيح، وذلك لأن حرمة الترك، وإن كانت انحلالية، ولكن الانحلالية ليس معناها أخذ القيود وجمعها، وكون الحرمة متعلقة بالحصص المقيدة المقرونة بالصلاة، بما هي مقيدة ومقرونة كى تسرى الحرمة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٩

إلى الصلاة بالملازمة، بل الحرمة متعلقة بذات المقيد. وتوضيحه: هو إننا إذا لاحظنا ترك الإزالة، وحصصناها إلى حصتين: إحداها ترك الإزالة المقيدة بالمقارن، والملازم للصلاة، والثانية ترك الإزالة المقيدة بالمقارن، والملازم مع الضد الثالث. فمن الواضح، أنه إذا أخذنا المقيد بما هو مقيد، فإنه يستلزم القيد، لأنه لا يوجد إلّا مع وجود القيد، ولكن الحرمة الانحلالية لا تتعلق بالمقيد، بما هو مقيد، بل بذات المقيد. ومن هنا قلنا مراراً: إن الإطلاق هو إلغاء القيود لا جمع القيود.

٢- الوجه الثاني: هو إن ترك الإزالة، وإن كان لا يستلزم فعل الصلاة، فيما إذا كان في البين ضد ثالث، ولكن الصلاة تستلزم ترك الإزالة.

و حينئذ يقال: إذا كانت الصلاة تستلزم ترك الإزالة الحرام فما هو حكم الصلاة؟ فإما أن تخلو من الحكم، وإما أن يكون لها حكم غير الحرمة، وإما أن يكون حكمها الحرمة.

أما الأول: فهو خلاف قانون أن الواقعة لا تخلو من حكم. و أما الثاني:

فهو خلاف قاعدة عدم الاختلاف في الحكم بين المتلازمين، بل لو فرض كونها محكومة بغير الحرمة، لسرى حكمها إلى ترك الإزالة المحرّم، بحسب قانون الملازمة، فيجتمع حكمان متضادان. إذن فيتعين أن تكون محكومة بالحرمة، وفقا لقانون عدم اختلاف المتلازمين في الحكم، وهذا هو المطلوب.

وهذا البيان، إنما يتم فيما لو بنينا على أن الواقعة لا تخلو من حكم، و أما إذا قيل: بأنه يمكن خلو الواقعة من حكم، كما فيما إذا كانت نتيجة الموقف العملي محددة، كما في المقام، إذ إن المفروض وجوب الإزالة، وهو لا يتحقق خارجا إلا مع ترك الصلاة، فحينئذ سواء أ كانت الصلاة محكومة بالحرمة، أم غير محكومة، فإن حكمها لا يؤثر في وظيفة المكلف، بل على أساس هذا يمكن اختيار الشق الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٠

٣- الوجه الثالث: هو أن ترك الإزالة الحرام، يستلزم الجامع بين ضديه، الصلاة، والضد الثالث، وهذا الجامع سواء أ كان عنوانا حقيقيا، أو أمرا انتزاعيا، فإنه على كل حال هو عنوان ملازم، دون أن يختص هذا الاستلزام بعنوان حقيقي، أو عنوان ماهوي، فهو جامع مقولى انتزاعي قائم بين الصلاة والإزالة، فيكون حراما، ومنه تسرى الحرمة إلى أفرادها، و من أفراد الصلاة، فتكون الصلاة حراما، وهذا أحسن الوجوه الثلاثة.

و أما عند ما نريد أن نطبق المسلك الثاني - مسلك المقدمية - على هذه العلاقة المعكوسة، فإنه يمكن أن يقال:

بأن ترك الإزالة حرام، و فعل الصلاة علة للحرام، و علة الحرام حرام.

فإن مقدمة الحرام، و إن لم تكن حراما على الإطلاق، و لكن لا شك في حرمة علة الحرام التامة و مقدمته.

و إن شئت قلت: إن وجوب الإزالة يستدعي حرمة ترك الإزالة - الضد العام -.

و فعل الصلاة - الضد الخاص - علة لهذا الترك، باعتبار أن عدم هذا الضد الخاص إذا كان مقدمة، فيكون وجوده إعداما لأحد أجزاء العلة، و انتفاء أحد أجزاء العلة يشكّل علة تامة لانتفاء المعلول الذي هو الإزالة، فيحرم هذا الضد الخاص - الصلاة - لا محالة، ليقى وجوب الإزالة. و فرق هذه المقدمية عند تطبيقها على العلاقة الأولى، هو: إنه لو تمت المقدمية في التطبيق السابق، فهو تقدم بالطبع، بمعنى أن ترك الصلاة متقدم بالطبع على فعل الإزالة، لأن ميزان التقدم بالطبع موجود هناك. و أما التقدم هنا في العلاقة العكسية، فهو تقدم بالوجود، لوضوح أن انتفاء أى جزء من أجزاء العلة التامة للوجود، فهو علة للعدم. و بهذا يتبين بطلان مسلك التلازم و بقاء مسلك المقدمية.

ب- المقام الثاني: في البراهين التي أقيمت على إبطال هذه المقدمية،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣١

و على إبطال توقف أحد الضدين على عدم الآخر:

١- البرهان الأول: و هو البرهان الصحيح في إثبات هذا المدعى، و يقرب بيان أمرين:

أ- الأمر الأول: هو أن يفرض وجود مقتضى لكل من الضدين، كما لو فرض وجود مقتضى للسواد، و مقتضى للبياض، و ليس هذا بالفرض المحال، لكون كل من المقتضيين ممكنا في نفسه، و ليس مضادا للآخر، و لا محذور عقلي في اجتماعهما و تساويهما، بل كانا بدرجة الاقتضاء و الفاعلية متساويين، و حينئذ، فإما أن يوجد معا، أو يوجد أحدهما دون الآخر، أو يفقدا معا.

أما الأول: فمستحيل، للزومه اجتماع الضدين.

و أما الثاني: فهو مستحيل أيضا، لأنه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من دون مرجح. إذ لو جاز ذلك، لجاز ابتداء وجود السواد بلا مقتضى، إذن فيتعين الثالث و هو عدم وجودهما معا.

و حينئذ يقال: بأنّ عدم وجود أحدهما ليس لعدم مقتضى لوجوده، لأنه خلاف الفرض، كما أنه ليس مانعيّة الضد الآخر، إذ هذا خلاف الفرض أيضا، إذ فرض عدم وجوده، و مانعيته للضد الآخر، متوقفة على وجوده، و هو لم يوجد بعد.

إذن هناك مانع آخر من وجوده، و ليس هو إلّا مقتضى الضد الآخر المزاحم لمقتضيه.

أو يقال: بأنّ الذي منع وجود السواد، مثلا، إنّما هو مزاحمته مقتضيه مع مقتضى البياض، الضد الآخر، الذي لا يقل عنه اقتضاء و تأثيرا، و العكس أيضا صحيح.

و بهذا يتبرهن، أنّ المقتضى لأحد الضدين، إذا تساوى مع مقتضى الضد الآخر، يصلح للمانع عنه. و عليه، ثبت بالبدهة، أنّه يكون مانعا كذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٢

بطريق أولى، فيما إذا كان أحدهما أشدّ اقتضاء، و بذلك يثبت أنّ المقتضى الأشدّ يكون مانعا من تأثير المقتضى الأضعف.

ب- الأمر الثاني: هو أنّ مانعيّة أحد الضدين عن الآخر كما السواد للبياض إن ادّعت في فرض عدم وجود السواد، فهو أمر غير معقول، لأنّ المانعيّة فرع الوجود، إذن فلا بدّ أن ندعى مانعيّة السواد في فرض وجوده، و وجوده لم يكن عند ما لم يكن له مقتضى، أو كان له مقتضى مساو أو مغلوب، إذن هو لا- يوجد إلّا إذا كان له مقتضى غالب، و قد ثبت في الأمر الأول، أنّ المقتضى الغالب هو بنفسه المانع، و هذا معناه، إنّ السواد يكون في طول المانع [١٢٣]، فيستحيل أن تصل التوبة إلى مانعيته الفعلية عن البياض، إذن فيستحيل استناد عدم الضد إلى هذا الضد. و هذا برهان صحيح في إثبات المدعى. و إن كان في النفس من البيان الثاني شيء.

٢- البرهان الثاني: لإبطال مقدميّة أحد الضدين للآخر، و هو ما ذكره المحقق الخوئي [١٢٤] تفسيراً لكلام صاحب «الكفاية» «قده»، و اختلف في ذلك مع المحقق الأصفهاني «قده» [١٢٥].

و حاصله هو: إنّ عدم أحد الضدين لو كان مقدّمه لضده، إذن لما كان في مرتبته، بل لكان أسبق رتبة منه، لأنه أحد مقدمات وجوده، مع أننا يمكن أن نبرهن على أنه في رتبته، فينتج أنه ليس عدم أحد الضدين مقدّمه لوجود الآخر.

و البرهان على ذلك هو أن يقال: إن البياض و السواد ضدان، و يستحيل اجتماعهما زمانا كما يستحيل اجتماعهما رتبة.

و حينئذ يقال: إن قيل بأنّ ثبوت أحد الضدين في رتبة ثبوت الضد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٣

الآخر، لزم ثبوت الضدين و اجتماعهما في مرتبة واحدة، و هو مستحيل كاجتماعهما في زمان واحد.

و إن قيل: إنّ غير موجود و غير ثابت في مرتبة ثبوت الضد الآخر، إذن كان عدمه ثابتا في مرتبة الضد الآخر لا محالة، و إلّا، لو قيل بعدم ثبوت عدمه في مرتبة وجود الضد الآخر، للزم من ذلك ارتفاع النقيضين.

إذن فيتعين أن يكون كل ضد متحدا في المرتبة مع عدم ضده الآخر، و عليه فلا يكون مقدّمه له، أو متوقفا عليه.

ثم إن السيد الخوئي أشكل على هذا البرهان حيث قال: إنّ هذا البرهان مبني على أن تكون استحالة اجتماع الضدين من أحكام الرتبة، لا من أحكام الزمان، فلو تخيل متخيل، اشتراط وحدة الرتبة مضافا إلى وحدة الزمان و غيرها، لثم هذا البرهان.

و لكنّ الصحيح، هو أنّ المصادمة ما بين الضدين و النقيضين، إنّما هي من شئون عالم الخارج، و وعاء الزمان، و لو فرض تغيرهما في الرتبة، و لذلك لا ترتفع غائلة استحالة اجتماعهما خارجا في زمان واحد، فلو فرض أن السواد علة للبياض، فيستحيل اجتماعهما، و إن لم يكونا في رتبة واحدة، إذن فالصحيح هو أن المنافاة بين الضدين، إنّما هي في عالم الخارج، لا في عالم الرتب، و عليه فلا معنى للقول باستحالة اجتماع الضدين في الرتبة.

ثم ذكر السيد الخوئي، بأنّ كلا من البرهان و الإشكال، يعنونه إبهام ينبغي توضيحه:

أمّا الإشكال: فقد وقع فيه خلط بين مسألتين و معنيين للقول، «باستحالة اجتماع الضدين في رتبة واحدة كاستحالة اجتماعهما في زمان

واحد»، ينبغي التمييز بينهما.

أ- المسألة الأولى: هي أنه قد يكون المقصود في «استحالة اجتماع الضدين و اشتراط اتحادهما في الرتبة» مضافا إلى اشتراط بقية الوحدات

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٤

المعروفة في التناقض، كالزمان و المكان و غيرهما، و بهذا ترجع هذه الدعوى إلى التضييق في دائرة الاستحالة، حيث يكون معناها، أن استحالة اجتماع الضدين في زمان واحد مشروط بوحدة رتبهما، حيث أنه إذا كان أحدهما في طول الآخر، جاز اجتماعهما حتى لو كان السواد علة للبياض الباطل اجتماعهما بالوجدان.

ب- المسألة الثانية: هي أن يكون المراد في اشتراط وحدة الرتبة بين الضدين اللذين يستحيل اجتماعهما، المراد بوحدة الرتبة، هو أن ثبوت الضدين في رتبة واحدة مستحيل كاستحالة ثبوتهما في زمان واحد.

و هذه الدعوى بعكس تلك الدعوى المتقدمة، فإذا كانت تلك الدعوى تضييق دائرة الاستحالة في اجتماع الضدين، فهذه الدعوى توسع من دائرة الاستحالة في اجتماعهما، كما إذا قيل: إذا كان يستحيل وجود السواد و البياض في زمان واحد، كذلك يستحيل وجودهما في مرتبة واحدة، فهي توسعه في دائرة الاستحالة تسرى من عالم الزمان إلى عالم الرتبة الذي هو عالم التحليل العقلي. فكما يقال باستحالة ثبوت العلة و المعلول في رتبة واحدة، يقال باستحالة اجتماع الضدين في رتبة واحدة أيضا، و هذه الدعوى قد تكون هي المقصود في البرهان، فلا ينقض عليها بأنه يلزم جواز اجتماع الضدين لو كان أحدهما علة للآخر، لأن المراد توسعه دائرة الاستحالة، فكما يستحيل اجتماعهما في زمان واحد، أيضا يستحيل اجتماعهما في رتبة واحدة، فهو يسلم باستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد و لو كانا طوليين، و يدعى زيادة في دائرة الاستحالة بحيث تشمل الوحدة في الرتبة، و حينئذ لا تصح دعوى أن التضاد و التنافي بين الأضداد، إنما يكون في وعاء الزمان و الوجود الخارجي، لا في عالم الرتب، إذ إن هذا ليس صحيحا، لأنه من الواضح وجود تناف و تضاد بين ثبوت و ثبوت في وعاء الرتب، بمعنى أنه يستحيل ثبوت العلة و المعلول في رتبة واحدة، و بلحاظ عالم التحليل العقلي.

فالخلاصة، هي إن التضاد كما هو ممكن و معقول في عالم الزمان

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٥

و الوجود الخارجي، هو أيضا ممكن و معقول في عالم الرتب.

و بعد أن ميزنا بين مسألتين في الإشكال، يجدر بنا أن نكشف وجه المغالطة في البرهان فنسأل بأنه: ما المراد من قولكم في البرهان: «إن اجتماع الضد مع ضده في رتبة واحدة يلزم منه اجتماع الضدين». إذ إن كون الضدين في رتبة واحدة، أو كون شيء في مرتبة شيء له معنيان:

أ- المعنى الأول: كون أحد الضدين توأم الآخر و شقيقه في عالم التسلسل الزمني، و توأمه في النشوء من علة واحدة، فهما معلولان لعلة واحدة.

ب- المعنى الثاني: لوحدة رتبة الضدين، هو: عدم كون أحدهما في طول الآخر، فلا هو متقدم عليه، و لا هو متأخر عنه، بل قد يكون واقعا في خط سببي آخر، بمعنى أنه لا عليته بينهما، سواء أ كانا معلولين كلاهما لعلة واحدة، أو لعلتين.

فإن كان المراد هو المعنى الأول، فمن الواضح استحالة كونهما معلولين لعلة واحدة، بحيث يكونان في رتبة واحدة في عالم التحليل العقلي، و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون عدم أحدهما في مرتبة الضد الآخر، فلا البياض توأم السواد و لا عدم البياض هو توأم السواد أيضا، دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين، إذ فرق بين رفع المقيّد، و الرفع المقيّد، فإن الأول لا يستلزم الثاني، فهناك يصدق رفع البياض الذي هو في مرتبة السواد، لا الرفع الذي هو في مرتبة السواد، و ما يريد أن يثبتته صاحب البرهان هو الرفع المقيّد



بهذه المرتبة.

و إن شئتم قلت: المرتبة، قيد للمرفوع لا للرافع، فإن نفي معلوليّة الضدين لعلّة ثالثة مثلا، لا يستلزم أن يكون كل منهما مع عدم الآخر، معلولا لتلك العلة، إذ نفي عليّة شيء لا يعني عليّته لنقيضه.

و إن كان المراد من اجتماع الضدين في رتبة واحدة، هو أنّ كلا منهما لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٦

هو متقدم، و لا هو متأخر عن الآخر، بمعنى أنّه لا طوليّة بينهما، لأنه ليس أحدهما علّة و لا معلولا للآخر، إذن فهما في مرتبة واحدة بهذا المعنى. إن كان هذا هو المراد فهذا ليس من اجتماع الضدين في شيء، لا في وعاء الزمان، و لا في وعاء الرتبة الواحدة، بالمعنى المتقدم المستحيل بحكم العقل.

و بهذا يكون هذا البرهان غير تام، و لذلك لم نعتبره ثانيا بحسب الترتيب، لأننا إنما نستعرض البراهين الصحيحة، و نعلّق هذا البرهان الثاني المتقدم على ضوئها سلبا و إيجابا. و يكون هذا البرهان الذي سوف نذكره الآن هو الثاني لأنه يأتي ضمن البراهين الصحيحة.

٢- البرهان الثاني: في إثبات إبطال مقدميّة أحد الضدين للآخر و هو صحيح.

و حاصله: هو إنّ عدم أحد الضدين الذي ادّعى أنه مقدّم للضد الآخر، هل هو مقدّمه و دخيل في علّة الضد الآخر، باعتبار مؤثريّة عدم في الوجود؟

بحيث يكون عدم الضد هذا، جزءا من العلة؟ أو إنّ دخيل باعتبار مؤثريّة الوجود في نحو التمانع؟ بأن يكون عدم الضد من باب عدم المانع، كما لو كان عدم السواد دخيلا في وجود البياض، بمعنى أنه من قبيل عدم المانع لوجود البياض، كما يفرض هكذا تارة أخرى، و يفرض تارة ثالثة أن وجود السواد مؤثر و مانع من البياض، و لكن في باب الموانع يكون تأثيرا عكسيا، فيكون عدم السواد مقدّمه و مؤثرا في وجود البياض، فيكون دخل عدم من باب أنه لو وجد معدومه لكان مانعا و مدافعا لضده.

و حينئذ يقال، بأنّه: إن كان المدّعى هو الأول، فهو باطل، بدهائه لاستحالة تأثير المعدوم في الوجود بمعنى اقتضائه له، كيف! و إلّا لاستغنى الأمر الوجودي عن العلة، إذن فلا بدّ أن يكون التأثير بالنحو الثاني، أي:

بالمانعيّة و المدافعة بين الوجودين، و لكن هنا نسأل: بأنّ وجود السواد المانع و عدمه الذي هو مقدّمه، متى يكون وجوده هذا مانعا؟ هل يكون مانعا عند ما

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٧

يوجد؟ أو أنه يكون مانعا عند ما لا يكون موجودا؟.

و بعبارة أخرى نسأل: هل إنّ تأثير الضد في وجود الضد الآخر بنحو المانع و المدافعة، هل يكون قبل وجوده، أو بعده؟.

أمّا كونه مانعا عند ما لا يكون موجودا، فلا مجال له، إذ قد فرغنا عنه، لاستحالة استغناء الموجود عن علّة لوجوده، و استحالة تأثير و مانعيّة المعدوم، إذن فيبقى الفرض الأول، و هو كون الضد مانعا و مؤثرا عند وجوده، و عند ما نفضه موجودا، إذن فقد فرضنا تبعا لوجوده، و وجود تمام علته، و من أجزاء علته عدم وجود ضده، أي: عدم وجود البياض قبل وجود السواد، و بعد الفراغ عن عدم البياض قبل السواد، كيف يكون السواد مانعا عن البياض [١٢٦]؟

و إن شئت قلت: إنّ مانعيّة الضد بعد وجوده، متوقفة على أن يكون الضد الآخر معدوما، حسب المدّعى، بتوقف الضد على عدم الآخر من كلا الطرفين، ممّا يعني أن الضد الأول المانع، موقوف وجوده على عدم الضد الآخر، الممنوع، و معه يستحيل أن يكون مانعا عنه، فإن ما يتوقف وجوده على عدم شيء آخر يستحيل أن يكون مانعا عن وجوده.

و قد يبرهن على هذا فيقال: بأن المانع إنما يمنع عمّا يكون ممكنا، لا ما يكون ممتنعا و لو بالغير، و هنا في المقام في رتبة وجود المانع، يكون الضد الآخر ممتنعا بالغير في رتبة سابقه، لأنّ التوقف من الطرفين، فلا بدّ من عدم الضد الممنوع و لو بعد علته، حتى

يتحقق الضد الموجود، و معه لا يعقل أن يكون مانعا عنه.

و قد يبرهن عليه باستلزام التهافت في الرتبة، فيقال: بأن المانع متقدم رتبة على عدم الممنوع، فلو كان متوقفا على عدم الممنوع، فمعنى ذلك أنه متأخر عنه، و هو تهافت.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٨

و الخلاصة إن هذا البرهان برهان مستقل، و هو غير برهان الدور في «الكفاية».

٣- البرهان الثالث: على إبطال مقدمية أحد الضدين للآخر، و هذا البرهان كأنه تطوير للأمر الأول من البرهان الأول، حيث أثبتنا هناك مانعية مقتضى أحد الضدين عن الضد الآخر، فيما إذا كان المقتضى مساويا، و بطريق أولى إذا كان غالبا، أو الآن في هذا البرهان الثالث، نريد أن نبرهن على أن المقتضى يكون مانعا عن تأثير مقتضيه، سواء أ كان غالبا أو مساويا أو مغلوبا، فالمقتضى الذي يقتضى السواد مثلا، سواء أ كان غالبا أو مساويا أو مغلوبا، يتصور فيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: اقتضاؤه للسواد على وجه الإطلاق، سواء أ كان هناك جسم أبيض أو لا، من قبيل اقتضاء السحاب لنزول المطر، سواء أ كان هناك برد أو حر، فإن السحاب يقتضى نزول المطر مطلقا، و إن اقتضاه غير مشروط بتقدير دون تقدير، و في المقام يقال، بأن اقتضاء مقتضى السواد للسواد أيضا مطلقا، سواء أ كان هناك بياض، أو لم يكن.

و هذا الاحتمال مستحيل، للزومه المحال، و ذلك لأنه يقتضى تسويد البياض إذ إنه بحسب الفرض، يقتضى التسويد مطلقا حتى مع البياض، و تسويد الأبيض بما هو أبيض محال ذاتا بلا إشكال، لأن اقتضاء مقتضى للمحال محال في نفسه.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون اقتضاء مقتضى أحد الضدين في نفسه مشروطا و منوطا بعدم الضد الآخر، كما لو كان اقتضاء مقتضى السواد للسواد، منوطا بعدم البياض.

و هذا الاحتمال هو ساقط أيضا، لأن هذا الاشتراط و إن اتفق أحيانا لنكتة خاصة، كما لو قال لآخر: إن لم تبيض هذه الورقة فسوف أسودها، فالتسويد مشروط بعدم وقوع التبييض من قبل الغير، فإن مثل هذا الأمر قد يتفق خارجا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٩

لنكتة شخصية و خاصة، لكنه خلاف الوجدان، فإن طبع التضاد و فرضه لا يقتضى، ذلك و إن كان يصح تقييد مقتضى أحد الضدين بعدم الآخر، كما رأيت في المثال، و لكن التضاد بما هو تضاد، ليس ملاكا لذلك، و ليس ملاكه ذلك.

و لا- يتوهم في المقام، أن هذا كأنه استدلال على المدعى بوجدانية بطلان مدعى الخصم، حيث أن الخصم يرى أن التضاد يوجب توقف أحدهما على عدم الآخر، و نحن نرى أن التضاد لا- يوجب ذلك بالوجدان، إذن فنكون كأننا ادعينا وجدانية بطلان مدعى الخصم، إذن فهذا ليس استدلالا منا، و إنما هو تكذيب بالوجدان لمدعى الخصم، إذ في مدعاه ما يوهم وجدانية المنافاة بين الضدين، و أن وجود أحدهما منوط بعدم الآخر، في حين أن هذا ليس هو الوجدان المدعى في المقام كي يكون محل النزاع، و إنما المدعى هو وجدانية عدم توقف مقتضى أحد الضدين في نفسه على عدم الضد الآخر، و هو مما يعترف به الخصم.

و على كل حال فإنه يجاب عن هذا التوهم، بأن عندنا مسألتين:

إحدهما هي الوجدان، و الثانية يكون ما هو الوجدان فيها برهان على بطلان مدعى الخصم في المسألة الأولى.

و توضيح ذلك، هو: إن الخصم يقول بأن أحد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر، و هذا و إن كان خلاف وجداننا المعمق، و لكنه ليس واضح البطلان جدا، و ذلك لوجود وجدان يوهم هذه الدعوى، و هو وجدانية التنافي بين السواد و البياض، إذن فدعوى توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إنما هي في حدود ما يكون بينهما من منافاة، يدعى أن الوجدان قاض بتوقف أحدهما على عدم الآخر.

و هذا الوجدان في المنافاة، إنما هو بين السواد و البياض، و أمّا مقتضى السواد مع وجود البياض، فلا منافاة بينهما، لإمكان أن يوجد

مقتضى السواد مجردا عن التأثير في البياض خارجا، إذن فذاك الوجدان الذي حرّك ضمير

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٠

الخصم و وجدانه، لدعوى المقدمية بين عدم الضد و ضده، حتى صارت هذه المقدمية وجدانية، غير موجود هنا بين اقتضاء المقتضى للسواد، و وجود البياض خارجا.

و إنما موطن هذا الوجدان، إنما هو في ظاهر المنافاة و الممانعة بين نفس السواد و البياض، و حينئذ، إذا لم يكن بين اقتضاء مقتضى السواد و وجود البياض وجدان منافاة، إذن فلا يساعد حتى ضمير الخصم على القول، بأن اقتضاء مقتضى الضد مشروط بعدم ذلك الضد الآخر، و إنما الاشتراط أمر يحتاج إلى نكته زائدة على عدم التضاد.

و هنا يمكننا على ضوء هذا، أن نجعل من مقولة عدم اشتراط اقتضاء مقتضى السواد بعدم البياض، أن نجعل منها أمرا وجدانيا يعترف به الخصم، و إن كان هذا قد يحدث صدفة لنكته خاصة في بعض الموارد، كما تقدم في المثال سابقا.

و بهذا يمكننا أن نبطل هذا الاحتمال الثاني، و نفوض عن هذا الوجدان ببرهان يختص بخصوص المقتضى الغالب، دون أن يكون اقتضاه مشروطا بعدم وجود الضد الآخر، و إلا لما كان لغلبة المقتضى تأثيره في إيجاد مقتضاه، ما دام مشروطا بعدم تأثير المقتضى الضعيف، مع أن ضرورة العالم الذي نعيش فيه، تدل على أن الغلبة في أحد المقتضيين توجب وجود مقتضاه خارجا، و إن كان المقتضى الضعيف موجودا.

و هذا معناه أن اقتضاء المقتضى الغالب، و تأثيره في إيجاد مقتضاه، لا يعقل أن يكون مشروطا بعدم تأثير المقتضى الضعيف [١٢٧]، و هذا إن صح في المقتضى القوي، صح في المقتضى الضعيف، لوضوح عدم الفرق بين افتراض

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤١

قوة المقتضى و ضعفه في نسخ الاقتضاء، و إنما الاختلاف بينهما في درجة الاقتضاء.

و بهذا يتبرهن تعيين الاحتمال الثالث، و هو اقتضاء مقتضى أحد الضدين لإعدام الضد الآخر بنفس اقتضائه لمقتضيه بنحو المغالبة و الممانعة، و هذا هو معنى توقف أحد الضدين على عدم المقتضى المساوي، أو الغالب لمقتضى الضد الآخر، بعد ضم هذا الوجدان إليه.

و بهذا يتضح أيضا كون هذا الأمر تعويضا عن الأمر الأول في البرهان الأول، حيث يثبت به النتيجة نفسها التي استدلت عليها فيه، و هي مانعية مقتضى أحد الضدين عن الضد الآخر. فإذا ضمنا إليه الأمر الثاني في ذلك البرهان، فإنه يثبت بذلك عدم مانعية نفس الضد لاقتضاء مقتضى الضد الآخر، كما أنه بذلك، ينغلق البحث في مشروطية هذا الاقتضاء بعدم البياض و إطلاقته من هذه الناحية.

٤- البرهان الرابع: على إبطال مقدمية عدم أحد الضدين للآخر، و هو تعويض عن الأمر الثاني في البرهان الثاني، حيث قلنا في الأمر الثاني هناك:

بأنّ عدم بما هو عدم، غير مؤثر في الوجود، و إنما الوجود يؤثر في الوجود بنحو التوقع و التعاكس.

و نحن و إن كنا قد أبطلناه هناك ببيان، لكن الآن هنا، سنبتله ببيان آخر قائم على أصل موضوعي، حاصله، هو إنه لا إشكال في استحالة وجود المعلول دون علته، إما لأنه بلا مقتض أصلا، و إما لكونه بلا شرط، و إما لوجود مقتض مزاحم لوجوده، و هذا ممّا نجزم به.

و لكن يا ترى هل إن استحالة اجتماع الضدين المجزوم بها إلى استحالة وجود المعلول بلا علة بحسب وجداننا العقلي؟ فكما لا يعقل اجتماع الحرارة و البرودة، على أساس أن عدم البرودة هو أحد أجزاء علة الحرارة، فكذلك الحكم باستحالة اجتماع الضدين لاستحالة وجود شيء بلا علته؟، أو إن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٢

استحالة اجتماع الضدين ليست مستنبطة من استحالة وجود المعلول بلا علة، فإنه حتى من يتشكك معنا في إمكان وجود الحرارة بلا منشأ، مع هذا فإنه لا يتقبل فكرة اجتماع الحرارة و البرودة في موضوع واحد، إذ إن استحالة اجتماعهما أشد وضوحا من استحالة وجود الحادث بلا سبب، ولذا وجد في الناس من ينكر ضرورة العلة، بينما لم يوجد من يقول باجتماع الضدين، إذ إن امتناع اجتماعهما ذاتي لا بالغير، فإن ماهية السواد، تأتي عن وجودها الجمعي مع هذه الحصة الأخرى من الوجود، و هي البياض، فهذا الإباء عن الوجود الجمعي، إنما هو لإباء ذاتي بالماهية، لا لأجل امتناع بالغير بسبب عدم وجود العلة، وهذا هو معنى كون استحالة اجتماع الضدين ذاتية عند كل الناس.

و بعد تقرير هذا الأصل الموضوعي يقال: إذا فرض أن السواد مانع عن البياض، فلا بد أن يفرغ عن وجود السواد أولا، لأن المانع هذه، فرع وجود المانع، إذ لا يعقل مانعية شيء معدوم.

و حينئذ يسأل: بأن هذه المانع للسواد عن البياض، هل تكون في نفس ظرف وجود السواد، أو إنها تمنع في ظرف عدم السواد؟ فإن فرض مانعية السواد للبياض في فرض وجود السواد، فهو خلف كون البياض ممتنعا بالذات، كما تقرّر في الأصل الموضوعي، فإن الممتنع بالذات لا معنى أن يستند عدمه إلى مانع من الخارج، و إنما عدمه مقتضى ذاته، فعدمه من ذاتيات ماهيته، كما هو معنى الامتناع الذاتي.

و من الواضح أن العلة بأجزائها، إنما تعقل في الممكن لا في الممتنع ذاتا و من هنا قيل: بأن مقتضى المحال ذاتا، محال. و إن فرض أن السواد يمنع عن وجود البياض في ظرف عدم السواد، فإن هذا محال أيضا، لأن الشيء لا يمنع شيئا آخر حاله كون نفسه معدوما، إذ مانعية المانع إنما تعقل في فرض وجوده، لا في فرض عدمه، إذن فمانعية السواد عن البياض محال على كل حال.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٣

و بهذا يتضح، أن هذا البرهان إنما يتم فيما إذا قبلنا هذا الأصل الموضوعي، و هو كون استحالة اجتماع الضدين بملاك آخر وراء ملاك وجود المعلول بلا علة، و أما إذا كنا نقول: بأن هذه الاستحالة بينهما من قبيل اجتماع الحرارة مع عدم البرودة، أو من قبيل عدم المانع لا جزء المقتضى، حينئذ لا يتم هذا البرهان، في حين أننا لا نملك سوى هذا الأصل الموضوعي برهانا.

٥- البرهان الخامس: و هو ما أفاده المحقق النائيني «قده» [١٢٨]، و هو يتركب من مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى: هي إن الشيء إنما يستند عدمه إلى تأثير المانع بعد فرض تمامية المقتضى و شرطه، فمثلا، الرطوبة في الثوب، لا تكون مانعة من الاحتراق، إلا بعد وجود النار، و تحقق المماسه بينها و بين الثوب، حينئذ يقال: إن عدم الاحتراق يستند إلى الرطوبة، و أما مع عدم النار أو عدم المماسه، يكون عدم الاحتراق مستندا إلى عدم المقتضى، أو عدم شرطه، لأن الشيء يستند إلى أسبق علله. إذن فلا يصح إطلاق المانع على الرطوبة وحدها مع عدم وجود النار، أو المماسه، لأن رتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضى و الشرط، إذ لا يقال للشيء أنه مانع إلا بعد وجود المقتضى و الشرط، و ذلك ببرهان أن دور المقتضى هو إفاضة وجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الترشح و الإفاضة هو وجود المانع.

و هذا المعنى للمانع لا يتحقق إلا بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشروط، عند ذاك، تصل النوبة إلى المانع، و بهذا يكون دور الشرط تخصيص

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٤

المقتضى بحصة يكون بها تام الاقتضاء و المؤثرية في المعلول، و بهذا يكون إعدام الشيء مستندا إلى وجود المانع. و بهذا يكون دور المانع هو المزاحمة و المدافعة، فهو يؤثر في دفع المقتضى عما يقتضيه، و حينئذ يتضح أن مانعية المانع لا تنتهي النوبة إليها إلا بعد الفراغ عن وجود المقتضى تام الاقتضاء في نفسه، و إلا فماذا يزاحم المانع؟ فالمانعية منوطة بتمامية المقتضى و من دونها يستحيل وجود مانع.

ب- المقدمة الثانية: هي إن مقتضى المحال محال، بمعنى أنه يستحيل أن يوجد مقتضى يقتضى المحال.

وهذه القضية التي ذكر «قده» أنها مفروغ عنها، هي إما أن تعتبر قضيةً بديهيةً، فتؤخذ كمصادرةً أوليةً على المطلوب، وإما أن تقرب، بأن المحال بالذات يستحيل أن يفرض له مقتض، أو غيره من أجزاء العلة، لأن هذه الأجزاء وظيفتها إخراج الشيء من عالم الإمكان إلى عالم الفعل والوجود والتحقق، فما لا يكون في ذاته ممكنا، فلا داعي لتصدى أجزاء العلة لإخراجه إلى عالم الوجود، ففرض أى جزء من أجزاء العلة، لكي تكون مقتضيات للمحال، محال إذن.

وبعبارة أخرى، إن ما يكون بذاته مستحيلا، فليس في ذاته إمكان ليخرج إلى عالم الوجود.

فإذا تمت هاتان المقدمتان، وتبرهن ما فيهما، حينئذ يقال: بأن الخصم الذي يدعى أن السواد مانع عن البياض، هذه المانع لا بد أن تفرض في ظرف وجود السواد الذي هو ظرف تمامية مقتضيه، كما لا بد أن تفرض في ظرف تمام مقتضى البياض الممنوع، كما في المقدمة الأولى.

وهذا معناه، إن مانعية السواد للبياض، تتطلب مسبقا افتراض تمامية مقتضى لكلا الضدين، وهذا يلزم منه تمامية مقتضى للمحال، لأن المقتضيين بمجموعهما يقتضيان اجتماع الضدين، وهو محال بحكم المقدمة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٥

الثانية، التي برهن فيها على أن مقتضى المحال محال. فتمامية كلا المقتضيين محال، فالمانعية مستحيلة.

وهذا البرهان قد ناقشه السيد الخوئي «قده» [١٢٩] حيث قال: بأن المقدمة الأولى وإن كانت تامة، وكذلك الثانية، ولكن النتيجة تختلف عنهما ولا تلزمهما، لأن مانعية السواد للبياض تفترض تمامية المقتضيين، وهذا ليس محالا، وذلك لأن المحال ليس هو ذات البياض، أو ذات السواد، وإنما المحال هو الجمع بين السواد والبياض، ولا يوجد مقتض له، لا توجه مقتضيين نحو شيئين، إذ مقتضى الضد الممنوع لا يقتضى إلا وجود ذات الضد، وهو ليس بمحال، وإنما المحال اجتماع الضدين، ففرق بين كون شيء «ما» مقتضيا للمحال، وبين أن يقتضى شيء شيئا، ويقتضى شيء آخر شيئا آخر، ويكون اجتماعهما محالا.

وكلام السيد الخوئي يمكن دفعه على ضوء ما تقدم في البرهان الثالث حيث قلنا هناك: بأن مقتضى السواد ومقتضى البياض، وإن كان كل منهما لا يقتضى عنوان الجمع، وإنما يقتضى كل منهما صاحبه، لكن قلنا هناك: بأن مقتضى البياض مثلا، إما أن يفرض أنه يقتضى البياض دائما في ظرف تحقق الضد الآخر - الأسود - وعدمه، أو إنه يقتضى البياض ويكون اقتضاؤه مشروطا بعدم السواد، أو أنه يقتضى البياض والسواد، أي: مقتضيا للضد الذي لا يوجد الضد الآخر معه، أي: بقدر ما يثبت من الضد ينفي الضد الآخر، ويمنع عنه.

وهذا الشق الثالث معناه، مانعية مقتضى عند وجود الضد، اقتضاء أحد المقتضيين للضد في فرض وجود الضد الآخر كي يلزم المحال.

وهذا قد جعله الميرزا «قده» [١٣٠] برهانا مستقلا يشبه البرهان الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٦

وحينئذ بغض النظر عن هذا البرهان، نبقي مع الشق الأول والثاني.

والأول معناه اقتضاء المحال ولو بإطلاقه، لأنه إذا كان يقتضى البياض حتى في الأسود، فمعناه أنه يقتضى تسويد الأبيض، وهو محال، فيتعين الشق الثاني، ومفاده أن مانعية السواد للبياض تفترض مسبقا وجود كلا المقتضيين، وهذا محال، إذ لو وجد، لزم كون كل منهما مقتضيا للمحال ولو بإطلاقه، فإذا لم يتم مقتضى، فالعدم مستند إلى عدم مقتضى، لا إلى المانع.

وبهذا يمكن تقريب برهان الميرزا، وإن كان يحتاج إلى مناقشة أخرى.

ولكن من دون مناقشة يمكن أن يقال: بأن تمامية كلا المقتضيين تؤدي إلى المحال، إذن فلا بد من القول: بأن ما يقتضى البياض إنما

يقتضيه مشروطا بعدم السواد، و هو معنى مانعية المقتضى، لا نفس الضد، و حينئذ لا يكون مقتضيا للمحال.

والصحيح هو أن يقال: إن فرض استحالة تمامية المقتضى لكلا الضدين من باب أن مقتضى المحال محال، معناه: الاعتراف باستحالة اجتماع الضدين.

و حينئذ ننقل الكلام إلى هذه الاستحالة و نسأل: هل إن هذه الاستحالة هي استحالة بالذات أم إنها استحالة بالغير. بمعنى أن ماهية البياض تأتي عن وجود جمعي مع السواد أو إن الوجود الجمعي للسواد، ممتنع بالغير باعتبار امتناع علته، لأن أحد أجزاء علته هو عدم ذلك؟ فإن فرض أنها بالغير أي:

من باب عدم تمامية علته كما ينبغي أن يقول الخصم، فهذا الممتنع بالغير قد يكون له مقتض ليس بمحال، لإمكان وجود مقتض لما هو محال بالغير من قبيل اجتماع المقتضى مع المانع كاجتماع النار مع الرطوبة، فإن مقتضى الممتنع بالغير أمر معقول، و لا تصدق عليه قاعدة «إن مقتضى المحال محال» لأن تلك القاعدة إنما تصدق في الممتنع بالذات، و قد فرضنا أن هذا ممتنع بالغير.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٧

و إذا فرض أن الوجود الجمعي ممتنع بالذات، حينئذ، لا حاجة إلى المقدمة الأولى، بل نقول ابتداء: بأن مانع المحال كذلك محال كمقتضى المحال، لأن منع السواد للبياض سواء قيل بأنه يمنع في حال عدمه، أو في حال وجوده فكلاهما فاسد.

و حاصل ما نعلق به على برهان الميرزا «قده»، هو إن تطبيق عنوان مقتضى المحال على هذين المقتضيين، هو فرع الاعتراف باستحالة اجتماعهما، و حينئذ، ننقل الكلام إلى الاستحالة، فإن فرض أنها بالغير، كما ينبغي أن يقول الخصم، فهذا الممتنع قد يكون له مقتض فهو مستحيل بالغير، و لا بأس فلا تصدق عليه قاعدة أن مقتضى المحال محال، لأن المستحيل إنما هو وجود مقتض للمنع بالذات، و إذا فرض أن وجوده الجمعي كان ممتنعا بالذات، فلا حاجة إلى المقدمة الأولى، بل نقول ابتداء: بأن مانع المحال محال كمقتضى المحال.

٦- البرهان السادس: و هو الذي تقدم ذكره «ثانيا»، في الترقيم، و هو تفسير السيد الخوئي «قده» لكلام «الكفاية»، فلا- موجب لاستعراضه ثانية.

٧- البرهان السابع: على عدم مقدمية عدم أحد الضدين للآخر، و هو برهان الدور، و يقرب بعده تقریبات:

أ- التقريب الأول: هو إلزام الخصم بلزوم الدور، استنادا إلى نفس المدلول المطابقي لمدعى الخصم في توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر، دون أن نضيف شيئا من عندنا، فنقول:

إن مدعى الخصم هذا، يلزم منه الدور، حيث أن الخصم يدعى بأن ترك أحد الضدين يشكّل مقدمة للضد الآخر، باعتبار مانعية وجود أحدهما للآخر «فمثلا» مانعية السواد، إنما تكون في ظرف وجود السواد تاما، و فرض وجود السواد تاما، هو فرض تمامية أجزاء علته، و من أجزاء علته، وجود تمام السواد، إنما هو عدم الضد الآخر، فإذا كان الضد الآخر معدوما من أول

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٨

الأمر، إذن عن ما ذا يمنع هذا الضد؟، إذ لا يمكن المنع عن شيء قد فرغ عن عدمه.

أو فقل: إنه لا يمكن المنع عن شيء وجوده في طول عدم الممنوع، فيكون من باب منع المعدوم أو الممنوع، و هذا خلف و دور، و هو مدلول عليه بنفس المدلول المطابقي لقول الخصم.

و هذا هو الشق الثاني من البرهان الثاني كما تقدم، و هو غير التقريبات المشهورة، إذ فيها كان يحتاج إلى إبراز لازم لقول الخصم قبل بيان الدور، و لكن هنا يلزم الدور من مدلول كلام الخصم المطابقي، دون الحاجة إلى فرض لازم.

و هذا التقريب صحيح، لكنه منوط بأن يكون مدعى الخصم، المقدمة، باعتبار المانعية الوجود للوجود، و أما إذا كان مدعى الخصم للمقدمية، باعتبار مؤثرية العدم في الوجود، فحينئذ لا يلزم الدور بلا ضم لازم لكلام الخصم، كما تقدم.

ب- التقريب الثاني للدور: وهو يستند إلى المدلول الالتزامي لمُدعى الخصم حيث يقال: إن مقدمية عدم السواد للبياض، إنما هي باعتبار أن عدم السواد دخيل في تتميم قابلية المحل للبياض، وهذا يلزم منه، أن يكون وجود السواد دخيلاً في عدم البياض، إذ لا تتم قابلية المحل لعدم أحد الضدين إلا مع وجود الضد الآخر، فالمدعى المطابق للخصم هو: إن قابلية المحل لوجود أحد الضدين، لا تتم إلا مع عدم ضده، فلو ضممنا هذا الملزوم إلى لازم، وهو أن تكون قابلية المحل لعدم أحد الضدين لا تتم إلا مع وجود ضده، فحينئذ يلزم الدور، لأن السواد يتوقف على عدم البياض، باعتبار أن عدم البياض يتم قابلية المحل للسواد، وعدم البياض يتوقف على السواد، باعتبار أن السواد يتم قابلية المحل لعدم البياض، إذن فكل من عدم السواد وعدم البياض، موقوف على الآخر في تتميم القابلية.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٩

وهذا التقريب مردود بإنكار الملازمة المستخرجة من مدعى الخصم، إذ لا يلزم من كون عدم السواد متمماً لقابلية المحل للبياض، لا يلزم أن يكون وجود السواد متمماً لقابلية المحل لعدم البياض، لأن عدم البياض لا يحتاج إلى قابلية في المحل حتى يكون عدماً، وإنما المحتاج إلى التهيؤ والاستعداد، إنما هو وجود العرض لا عدمه.

وإن شئت قلت: إنه قد يتوقف قابلية المحل للبياض على عدم شيء آخر، ولكن عدم هذا الشيء الآخر لا يتوقف قابلية المحل له إلى وجود شيء آخر غير عدمه، بل يكفي فيه عدم قابلية المحل لوجوده، إذ عدم عروض العارض يكفي فيه عدم قابلية المحل له، ولا يتوقف على وجود ما يجعل المحل قابلاً لعدمه.

ج- التقريب الثالث: للدور، في كون عدم أحد الضدين مقدمة للآخر هو أن يقال: بأن الخصم يقول: بأن ترك أحد الضدين مقدمة لضده، سواء أ كانت هذه المقدمة من باب مؤثرية العدم في الوجود، أو من باب مؤثرية الوجود في الوجود، وهنا عندنا قانون يقول: بأن نقيض العلة، علة لنقيض المعلول، فإذا كان ترك السواد علة للبياض، فنقيض ترك السواد- الذي هو السواد- علة لنقيض- البياض- الذي هو عدم البياض، إذن فيثبت كون وجود أحد الضدين علة لعدم الآخر، وعدم الآخر علة لوجود هذا الأول، وهذا دور، لأنه من توقف الشيء على نفسه، فيكون محالاً، وقد نوقش هذا الدور بنقاشين:

النقاش الأول: وهو ما أشير إليه في «الكفاية» [١٣١]، من أن وجود أحد الضدين إنما يكون علة لعدم الضد الآخر باعتبار المانع، وهذا الذي يؤثر بملاك المانع، إنما يؤثر بعد تمامية المقتضى، بحسب المقدمة الأولى في برهان الميرزا «قده» المتقدم، مع أن ثبوت المقتضى في المقام مستحيل، إذ لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٠

يعقل ثبوت مقتضى لهذا الضد، لأنه يلزم منه مقتضى المحال وهو محال.

وهذا الجواب نقله الميرزا [١٣٢] «قده» عن المحقق الخونساري «قده»، وحاصله، هو: إن المانع لو كانت ثابتة للزم الدور، ولكنها غير معقولة لأنها فرع تمامية المقتضى، وقد عرفت أنه محال.

وقد يجاب على هذا الكلام، تارة بصيغة الميرزا «قده». وهي إنه إذا كانت المانع مستحيلة، فالمقدمة التي يقول بها الخونساري صاحب الحاشية، مستحيلة هي أيضاً، إذ بقدر ما تثبتون أن المانع مستحيلة، تكون المقدمة بنفس القدر مستحيلة [١٣٣]، وهذا رجوع إلى برهان الميرزا «قده» لا تصحيح لقول الخصم القائل بالمقدمة.

وبعبارة أخرى يقال: إذا لم تكن المانع معقولة فالمقدمة غير معقولة.

وقد يجاب على هذا الكلام تارة أخرى، بصيغة المحقق الخراساني، وهي: إن هذه المانع إنما تكون غير معقولة ومنتنة بالغير بالذات، لأنها متوقفة على وجود المقتضى، ووجوده محال، والمتوقف على المحال محال، مع أن الذي يدعى أنها منتنة، يقول بأنها منتنة بالذات، لأنها دور و خلف، و الخلف منتن بالذات، إذن فكلامكم معناه أن الخلف و الدور لم يقع بسبب، «ما»، مع أن الخلف

لا يقع ذاتا.

و بعبارة أخرى، هي: إن هذا الجواب، كل ما أفاده هو، أنه جعل التوقف من الطرفين ممتنعا بالغير، مع إمكانه ذاتا، في حين أن الدور و الخلف ممتنع ذاتا، و عليه، فامتناع المانع بالغير، لا يكون دفعا لإشكال الدور، و استحالة توقف الضد على عدم ضده.

و إن شئت قلتم: إن هذا البيان يثبت امتناع المانع بالغير، و هو يساوق

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥١

الإمكان بالذات، مع أن المانع غير ممكنة بالذات، لأنها دور.

المناقشة الثانية: هي ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده» [١٣٤] من أن ترك أحد الضدين مقدمه لوجود هذه، كما هو مدعى الخصم، فلو طبقنا عليه قانون، أن نقيض العلة علة لنقيض المعلول أو معلولها، و المفروض أن نقيض كل شيء رفعه، إذن فيكون رفع ترك الإزالة علة معلول ترك الإزالة الذي هو الصلاة، و نقيض هذا المعلول هو تركها، إذن فيكون رفع ترك الإزالة علة لنقيض الصلاة الذي هو ترك الصلاة، فترك الصلاة أصبح معلولا لرفع ترك الإزالة، و رفع ترك الإزالة، و إن كان يساوق الإزالة خارجا، و لكنه يستحيل أن يكون هو بعينه.

و بتعبير آخر، يقال: إن الدور إنما يلزم إذا ثبت أن فعل الإزالة علة لترك الصلاة، و ترك الصلاة علة لفعل الإزالة.

فهنا غاية ما يلزم، أن ترك ترك الإزالة علة لترك الصلاة، و عليه فلا يلزم الدور.

و إن شئت قلت: إن وجود الضد، و إن كان موقوفا على عدم الضد الآخر، إلا أن عدم الآخر ليس موقوفا على وجود الأول، و إنما هو متوقف على عدم عدمه، إذ إن نقيض العلة هو علة لنقيض المعلول، و نقيض كل شيء رفعه، فإذا كان وجود الضد المعدوم متوقفا على عدم الموجود، كان عدمه موقوفا على عدم الموجود، لا نفس الموجود، و عدم العدم ملازم مع الوجود لا عينه، و إلا لانقلب العدم وجودا و هو مستحيل.

و هذا الكلام لا محصل له، و ذلك:

أولاً: لأن المقصود من كون نقيض كل شيء رفعه، ليس إلا مجرد تعبير عن أن الوجود نقيض العدم، و العكس صحيح أيضا، كما ذكر هو نفسه فيما

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٢

تقدم، من أن المراد بالرفع إنما هو ما يعمّ الرفع الفاعلي و المفعولي، كما أن المراد من قانون أن نقيض العلة علة لنقيض المعلول، هو التعبير عن أنه متى ما كان العدم علة لشيء، يكون الوجود علة لنقيضه، و متى ما كان الوجود علة لشيء، يكون العدم علة لنقيضه.

ثانياً: إن ترك ترك الإزالة الذي هو أمر عدمي، و إن كنتم تقولون إنه ليس هو عين الإزالة، إلا أنه على كل حال هو من الشئون اللازمة لفعل الإزالة، أي: ليس له علة وراء الإزالة، و إنما علته الإزالة على حدّ علية الأمور الخارجية للأمر الاعتبارية.

و بهذا يرجع محذور التوقف على الوجود، و إن لم يكن هذا من تأثير الوجود في العدم، لكون هذا العدم أمرا اعتباريا.

و لا يتوهم بأن الوجود ليس علة لعدم العدم، و إن العلة لعدم العدم إنما هي عدم علة العدم بقانون أن نقيض العلة هو علة لنقيض المعلول، فيكون وجود العلة علة للمعلول الوجودي، و يكون عدمها علة لعدمه، و يكون في عدم عدمها، علة لعدم عدمه، فعدم عدم المعلول، معلول لعدم عدم العلة، فلا نرجع إلى الوجود، في تسلسل العلة، كي يلزم توقف الشيء على نفسه.

قلت: لا يتوهم ذلك، لأن هذا الوهم يلزم منه الانتهاء إلى العلة الأولى، إذ تنتهي إلى عدم عدم الباري و وجوب الباري، فإن لم يرجع الأول إلى الثاني تعدد الواجب، و إن رجح فرجع من أول الأمر في الحلقة الأولى، و تعدد الواجب مع الملازمة بينهما غير معقول، لأن المتلازمين، إما أن يكون لهما علة واحدة هو خلف، و إما أن يكون أحدهما علة للآخر.

و إن شئت قلت: إن هذا التسلسل يؤدي بنا أن نقف في المبدأ الأول أمام واجبين بالذات متلازمين: أحدهما الوجود الواجب الذي



يكون علّة لوجود المعلول، و الثاني عدم عدمه، العلّة لعدم عدم المعلول، و كلاهما واجب، إذ إنه إذا كان عدم عدم الواجب معلولا لوجوده، إذن فليقل بذلك في كل وجود.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٣

و إن فرض كونه معلولا لشيء آخر قبله، كان خلفا، إذ المفروض كونه المبدأ الأول و لا مبدأ قبله، و ثبوت واجبين بالذات متلازمين، إما أن يدعى استحالته باعتبار برهان وحدة الواجب و استحاله تعدده، و لو فرض أن أحدهما عدمي.

أو أنه يقال باستحالته، باعتبار أن التلازم بين شيئين إنما يكون باعتبار عليّة أحدهما للآخر، أو كونهما معلولين لعلّة ثالثه، و كلاهما غير معقول في الواجب، لأنّه خلف.

و بهذا نستحصل على برهان، هو أن عدم عدم المعلول و منتزع عن الوجود، لأنّه يقال: هل إن عدم عدم الواجب ممكن أو واجب؟ فإن قيل بأنه ممكن إذن كان عدم عدم الواجب معلولا للوجود الواجب على حدّ معلوليّة الأمور الاعتبارية للأمر الخارجي، و إن قيل بالثاني، أي إن عدم عدم الواجب واجب، حينئذ، إن أريد من عدم عدم مجرد اللفظ المساوق مع الوجود فهو خلف، و إن أريد أنّه أمر آخر واجب، فهو مستحيل لأنّه يلزم من ذلك تعدد الواجب و تلازمهما، و هو أمر مستحيل.

ثالثا: هو أنّه يستحيل عليّة نفي النفي، أو عدم عدم للوجود، لأنّ عليّته أخذ فيها الفراغ عن عدم النفي، أي: عدم رفع النقيض، و في فرض الفراغ عن رفع أحد النقيضين يكون نقيضه ضروري الثبوت لا ممكنا، فلا معنى للعلّة بالنسبة إليه، لأنّ العلّة هي الموجبة للخروج من الإمكان إلى الوجود، مع أنّه هنا في طول انتفاء عدم، فيكون الوجود ضروريا، فيستحيل أن تؤثر العلّة، إذن فكما أن عليّة الوجود للوجود محال، كذلك عليّة نفي النفي، لأنّها مقيدة برفع أحد النقيضين بل يكون ثبوت النقيض الآخر ضروريا، فيكون الآخر ممتنعا بالذات.

و معنى هذا إن الجواب المذكور على الدور مستحيل، و يبقى إشكال الدور مسجلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٤

رابعا: هو إن عدم عدم السواد لو فرضناه هو العلّة، فالنتيجة، إنّ السواد معلول لعدم البياض، بمقتضى القول بالمقدمية، و عدم البياض معلول لعدم عدم السواد عند المحقق الأصفهاني «قده»، فينتج أن السواد معلول لعدم عدم نفسه، بل إن عدم السواد أصبح علّة للسواد. و حينئذ نقول: بأن هذه العلّة مستحيلة، إذ كما أن عليّة الشيء لنفسه مستحيلة، كذلك عليّة عدم عدم السواد للسواد مستحيلة.

و تقريب استحالة عليّة عدم عدم السواد للسواد هو أن يقال: إن عدم السواد لو صار علّة للسواد لكان ظرف عليّته و مؤثره في طول الفراغ في ارتفاع نقيض السواد، فتكون عليّته مقيدة لا محالة بارتفاع أحد النقيضين، و لا محالة أن الطرف المقيد لا يمكن أن لا يقع فيه النقيض الآخر، بل يكون وقوعه ضرورة، و على هذا تستحيل العلّة و المؤثرية.

و بتعبير آخر يقال: إنّ العلّة و المؤثرية مقيدة في المقام بثبوت ذات العلّة، و ذات العلّة هي نفس النقيض، و هذه العلّة المقيدة لا يوجد في ظرفها أي إمكان لمعلولها، بل يخرج من الإمكان إلى الوجود الذاتى غايته ما دام مقيدا، أي: ضرورة «مادامية»، و معها تستحيل المؤثرية، فمثلا بعد فرض أربعة، يستحيل أن يوجد عليّة لزوجيتها، و عليه فيبقى إشكال الدور مسجلا.

و إن شئت قلت: إن عدم عدم، إن أريد به إضافة عدم إلى واقع عدم، فهو مستحيل، لأنّ الوجود و عدم عارضان على الماهية، لا على واقع الوجود أو عدم، إذ إن اتصاف واقع الوجود بالوجود أو بعدم، و كذلك اتصاف واقع عدم بذلك، مستحيل، لأنّه يستلزم التناقض، أو إثبات الشيء لنفسه، و إن أريد انتزاع مفهوم اعتباري لعدم، و إضافة عدم إليه على حدّ إضافته إلى الماهيات، فهذا المفهوم أمر اعتباري ذهنى محض، و يستحيل أن يكون عدمه علّة للوجود الحقيقي، كما هو لازم جواب المحقق الأصفهاني عن الدور، و عليه فيبقى إشكال الدور مسجلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٥

خامسا: يقال إن هذا الإشكال خلاف المدعى المعترف به لدى القائلين بتوقف الضد على عدم الضد الآخر، إذ إن القائلين بذلك إنما يدعون من باب التمانع و التنافي بين نفس الضدين، و إن توقف أحدهما على عدم الآخر، إنما هو من باب المانع التي تعني أن وجود الضد الموجود هو العلة في عدم الضد المعدوم، فإن التنافي و التضاد بين الوجودين، لا بين وجود أحدهما، و عدم عدم الآخر.

٨- البرهان الثامن: على إبطال عدم مقدمية أحد الضدين لوجود الآخر.

و هذا البرهان مستفاد من الجواب الثالث في مناقشة المحقق الأصفهاني لإشكال الدور، حيث نقول:

إن توقف أحد الضدين على عدم الآخر مستحيل في الضدين اللذين لا ثالث لهما، و الذي يستحيل ارتفاعهما، كما في مثل الحركة و السكون، فإن حالهما حال النقيضين يستحيل ارتفاعهما، و حينئذ نسال: إن عدم أحد الضدين إذا كان علة لثبوت ضده، فهو على وزان عدم السواد الذي هو علة للسواد، إذ علية عدم الحركة للسكون مقيدة بعدم الحركة، و المقيد بانتفاء أحد الضدين، لا يتحمل إمكان اللأسكون، بل يكون السكون ضروريا، لأنه في هذه المرتبة لا يبقى إمكان للوجود و اللأوجود للضد الآخر، و إنما يتحقق مجال للوجود إذا كان الإمكان مقيدا بالوجود، و هذا برهان مستقل على إبطال المدعى، غاية أنه يختص بالضدين اللذين لا ثالث لهما. و حينئذ يمكن تعميمه إلى بقية فروض الأضداد في المسألة، إما بدعوى عدم الفرق بين السكون و الحركة، و إما بدعوى أنه لو كان لهما ثالث، ننقل الكلام إلى مجموع الضدين بلحاظ الثالث، كما في الأزرق و الأحمر و الأبيض، فإن مجموع العدمين للأزرق و الأحمر بلحاظ الأبيض، يكون حكمهما حكم الضدين اللذين ليس لهما ثالث، حينئذ، في مثل ذلك، لا يأتي هذا البرهان، و إنما يكون التعميم بضم و جدانية عدم الفرق.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٦

نعم يبقى الكلام فيما إذا كان لهما ثالث أو رابع، و كان بالإمكان انتفاء الأضداد الوجودية بكاملها، كما في الحب و الكرة اللذين يمكن ارتفاعهما أي:

عدمهما معا، فإنه قد يوجد من لا يحب و لا يكره، فيتوفر العدم للمجموع.

في مثل ذلك، لا يتم هذا البرهان المذكور، و حينئذ يتعين التمسك بوجدانية عدم الفرق.

٩- البرهان التاسع: و هو ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» [١٣٥]، و يتوقف على مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى: هي أن النقيضين في رتبة واحدة، فالبياض و عدمه في رتبة واحدة، و ذلك لأن نقيض كل شيء بديله، و لا يكون البديل بديلا إلا إذا حل في محل نقيضه و أخذ رتبته، فالسواد بديل عدمه، و مقتضى البدئية أن يخلفه في رتبته.

ب- المقدمة الثانية: هي أن المقارن للمتقدم متقدم، و المقارن للمتأخر متأخر و هكذا المساوي، و هذه قضايا تحمل أقيستها معها كأنها بديهية.

فإذا تمت هاتان المقدمتان حينئذ يقال: بأن القائل بالمقدمية يقول بتوقف السواد على عدم البياض، و معناه: إن عدم البياض يكون في مرتبة سابقة عليه، و بحكم المقدمة الأولى يجب أن يكون نفس البياض في مرتبة عدم البياض لوحدة رتبة النقيضين بحكم المقدمة الأولى، فالبياض مقارن و مساو في الرتبة، و متحد في الدرجة مع عدمه، و حيث أن عدم البياض متقدم على السواد، فكذلك السواد بمقتضى المقارنة متقدم على نفس البياض، بحكم المقدمة الثانية، و ينتج أن البياض متقدم رتبة على السواد.

ثم إن الشيء نفسه يقال عن السواد، فإن عدم السواد نفسه متقدم على البياض بملاك المقدمة المدعاة من قبل الخصم، و السواد في رتبة نقيضه،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٧

و المساوي للمتقدم متقدم بحكم المقدمة الثانية، فينتج أن السواد متقدم على البياض.

و نتيجة ذلك أن كلا منهما متقدم على الآخر، و متأخر عنه، و هو تهافت في الرتبة بين الضدين، و هو أمر مستحيل، لاستحالة كون

الشيء نفسه متقدما متأخرا.

و هذا البرهان بهذا البيان، لا يحتاج إلى استئناف وجدان أو برهان على أن الضدين في أنفسهما في رتبة واحدة، كما فعل السيد الخوئي [١٣٦]، ذلك لأن المحذور ليس في اختلاف الضدين في الرتبة، وإنما المحذور في تهافتهما في المرتبة حيث كل منهما متقدم متأخر، وهو باطل بالبدهة.

فإثبات عدم تضادهما في الرتبة، لا دخل له في تميم هذا البرهان، لأن هذا البرهان يبرهن على أن لازم القول بالمقدمية - بعد ما قلناه - ينتج تقدم أحدهما على الآخر، سواء اتحدا أو تفاوتتا، كما ذهب إليه المحقق الأصفهاني في تفسير عبارة «الكفاية».

و بعد بيان البرهان بهذا البيان، نقول: إن كلتا المقدمتين مخدوشة.

أمّا المقدمة الأولى: فلأنها كلام صوري، لأن قانون، إن نقيض كل شيء بديله، إنما يكون ذلك في لوح الواقع، لا في المرتبة، فلو فرضنا شيئا مقيدا بمرتبة معينة من الزمان، أو المكان كالصلاة في المسجد، فإن بديل الصلاة في المسجد إنما هو عدم الصلاة الذي يكون بديلا لها في الواقع، فالبديل الواقعي إنما هو عدم المقيّد لا العدم المقيّد.

ثم إنكم قلتم: بأن النقيض هو بديل نقيضه، وهذا صحيح لو أريد بذلك عدم عليّة أحدهما للآخر و تقدمه عليه، لأنّ بديله النقيض لنقيضه إنما هي في لوح الواقع، لا في لوح المرتبة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٨

و عليه فهذه البديلية في لوح الواقع لا تستلزم ما قيل في المقدمة الثانية، من أنه لو كان أحدهما علّة لشيء، و متقدما عليه، كان الآخر مثله، و إلّا، لو أن المرتبة أخذت قيدا في النقيض للزم من ذلك إمكان ارتفاع النقيضين في فرض ارتفاع القيد، كما لو لم يوجد صلاة في المسجد، و لا العدم المضاف إلى المسجد، و ذلك كما لو لم يشرّع الله تعالى الصلاة أصلا، أو كما لو لم يمكننا من بناء مسجد أصلا.

و الخلاصة: إن كون النقيضين في رتبة واحدة، إن كان المراد بها عدم عليّة أحدهما للآخر، و تقدّمه عليه، فهو أمر صحيح، و لا يستلزم ما قيل في المقدمة الثانية، من أنه إذا كان أحدهما علّة للآخر، و متقدما عليه، كان النقيض الآخر مثله.

و إن كان المراد من كون النقيضين في رتبة واحدة، أن المرتبة التي تكون قيدا لثبوت أحدهما، هي نفسها تكون قيدا لثبوت الآخر، على أساس بديلية أحدهما و استخلافه للآخر في موضعه، إن كان هذا هو المراد، فهذا غير صحيح.

و ذلك لكون استخلاف كل منهما و بديليته عن الآخر، إنما هي في لوح الواقع لا في ظرف ثبوت الأول زمانا أو رتبة، فكون وجود شيء ثابت في زمان، لا يكون عدمه مقيدا بنفس ذلك الزمان و المرتبة، فإن المقصود بالنقيض البديل، إنما هو عدم المقيّد بذلك الزمان أو المرتبة، لا العدم المقيّد، و إلّا لو كان معنى الاتحاد في الرتبة ذلك، للزم منه ارتفاع النقيضين في فرض ارتفاع القيد كما عرفت.

فالنتيجة إذن، هي أنه لا برهان على أن نقيض كل شيء يجب أن يخلفه في رتبته.

و أمّا المقدمة الثانية، و هي «أن ما يكون مقارنا للمتقدم متقدما» فقد أوضح جملة من المحققين الحكماء، إن هذا المطلب ليس بصحيح، و إن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٩

أوهمته بعض عبارات الشيخ الرئيس [١٣٧]، فإنه لا موجب للالتزام به.

و توضيح ذلك هو أن يقال: إن هذه المعية، تارة فرضها معية زمانية، و أخرى فرضها معية رتبية.

فإن فرضنا الأولى، و هي كون «ما مع المتقدم متقدّم بالزمان» فهو كذلك صحيح، لكن لا بملاك أنه مع المتقدم، بل بملاك أن نفسه متقدم، على حدّ تقدم ذلك الآخر، فمثلا، زيد الميت قبل ألف سنة متقدم علينا زمانا، و أخوه عمرو الذي كان معه، هو متقدم

علينا أيضا، لكن تقدم أخيه علينا ليس باعتبار أنه مع أخيه زيد، بل تقدم زيد و عمرو علينا كلاهما بملاك واحد، بل معيته متحققة بتحقيق الملاك الزماني نفسه.

و إن فرضنا الثانية، و هي كون «المقارن للمتقدم متقدم رتبة»، فإن لهذه العبارة معنيان:

أ- المعنى الأول: هو أن «ما كان مع المقارن المتقدم، متقدم رتبة»، يعني أنه ليس هناك موجب لتقدمه عليه، كما أنه ليس هناك موجب لتأخره عنه، فلا هو علّة له، و لا هو معلول له.

إذن فكونه مقارنا له رتبة، تعبير يراد به أمر سلبي فقط، و هو نفى كونه علّة أو جزء علّة، أو كونه معلولا، فالبياض و عدمه في رتبة واحدة، إذ ليس أحدهما علّة للآخر، إذن فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر، و لا لتأخره عنه، و لو ضمنا، و لا أحدهما معلول للآخر و لو ضمنا، إذن فلا موجب للتقدم و التأخر، لأن ملاك التقدم و التأخر إنما هو العلية، كما أنه لا يلزم من كون المتقدم علّة للمتأخر أن يكون المقارن مع المتقدم علّة للمتأخر أيضا.

لكن عدم البياض يوجد موجبا لتقدمه على السواد، لأنه جزء العلّة عند القائل بالمقدمية، فلا يلزم من ذلك أن يكون ما لا يكون هناك موجبا لتقدمه

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٠

عليه أو لتأخره- لا يلزم أن يكون متقدما على السواد، لتقدم عدم البياض على السواد، إذ إن تقدم عدم السواد على البياض، إنما هو بملاك كونه علّة له ضمنا، و كون ذاك لا يوجب تقدمه و لا تأخره، لا يجعله جزء العلّة.

إذن، فإذا كان المراد بالمقارن المعنى السلبي فهو صحيح، لكنه غير منتج، لأن هذا المعنى السلبي لا يلزم منه أن تكون نكتة تقدم عدم البياض على السواد، محفوظة مع عدم السواد بالنسبة إلى السواد.

ب- المعنى الثاني: لقانون، «ما كان مع المقارن المتقدم رتبة متقدم»، هو المعنى الإيجابي، أي: التوأمية و كونهما متلازمين و معلولين لعلّة أخرى غيرهما، فهو غير صحيح.

و يرد عليه أولا: إن «عدم البياض» و نقيضه «البياض» ليسا معلولين لعلّة واحدة، لكون بينهما مقارنة رتيبة بالمعنى المذكور، و إلا لو كانا معلولين لعلّة ثالثة لاجتماع النقيضان و هو محال.

و يرد ثانيا: أنه لو سلم أنّهما معلولان لعلّة واحدة، فلا يلزم من كون أحد هذين المعلولين أبا لشخص، أن يكون المعلول الثاني أبا لرفيقه.

و بعبارة أخرى: إن هذا المعنى الإيجابي للتقارن بين المتقدم و المقارن و الذي معه، لا يقتضى «تقدم ما مع المتقدم»، إذ ملاك التقدم كما مرّ، إنما هو العلية، و علية أحد المتلازمين لا يستلزم علية الآخر أيضا.

إذن فقد تبين تمامية عدة براهين على إثبات المقدمية.

منها الأربعة الأولى، بالإضافة إلى برهان الدور.

ثم إن هناك تفصيلا في توقف الضد على عدم الآخر، بين الضد الموجود، و بين الضد المعدوم، حيث يقال: بأنه إذا فرضنا أن هذا الجسم ليس بأسود و لا أبيض، فهنا، لا السواد يتوقف على عدم البياض، و لا البياض يتوقف على عدم السواد، و لكن إذا فرضنا سوادا و نريد تبييضه بالبياض، فهنا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦١

يتوقف هذا على رفع السواد و عدم بقائه، و لكن بقاء السواد لا يتوقف على عدم حدوث البياض.

إذن فالضد الموجود، لا يتوقف على عدم الضد المعدوم، و إنما حدوث الضد المعدوم يتوقف على ارتفاع الضد الموجود، كما في المثال، فإنّ خلّو الجسم عن البياض و السواد فيه، لا موجب لتوقف وجود أحد الضدين فيه على عدم الآخر.

نعم قد تقدّم، أنه لو فرض كون الجسم أسود و أريد تبييضه، حينئذ، يتوقف تبييض الأسود على رفع السواد عنه، هنا يكون حدوث البياض متوقفا على ارتفاع السواد الموجود على الجسم.

و هذا التفصيل، غير مندفع ببعض البراهين السابقة مطلقا، كالبرهان الثالث و برهان الدور، حيث أنهما لا ينفيان دعوى التوقف بين الضدين، لأنه لا يلزم الدور من توقف الضد المعدوم على عدم الضد الموجود، كما أنه لا يلزم مانعية المتأخر رتبته عن الممنوع، كما هو روح البرهان الثالث، حيث لا يكون المانع- و هو الضد الموجود بقاء- متوقفا على عدم الضد المعدوم، كي يلزم شيء من ذلك المحال و التهافت.

و بعض تلك البراهين السابقة، كالبرهان الخامس، يدفع و ينفي هذا التفصيل مطلقا، لأنه كان يفترض أن اجتماع الضدين ممتنع بالذات، و عليه يستحيل افتراض المانع لما هو ممتنع بالذات.

و من الواضح أن هذا لا يفرق الحال فيه بين مانعية الضد الموجود عن المعدوم أو مانعية مطلق الضد.

و تبقى بعض البراهين، كالأول و الرابع، معلقة في اندفاعها و عدم اندفاعها على وجود نكتة، و هي كون الوجود البقائي بحاجة إلى العلة كالوجود الحدوثي، فإنه لو قبل هذا القانون- كما ذكرنا ذلك في فلسفتنا- حينئذ يكون بقاء الضد الموجود أيضا في طول مانعية مقتضيه، و حينئذ تستحيل مانعيته

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٢

بمقتضى البرهان الأول و الرابع، لأنهما يشتركان في إثبات امتناع مانعية الضد، حيث أن وجوده يكون في طول مانعية مقتضيه. و إن شئت قلت: إن تقريب الدور يرتفع حتما مطلقا في صيغة البرهان الثاني حيث يقال: بأن وجود البياض يتوقف على عدم بقاء السواد، فيما لا يتوقف بقاء السواد على عدم حدوث البياض، ليلزم الدور بصيغة البرهان الثاني، أو البرهان السابع، فإن وجود البياض يتوقف على عدم السواد، باعتبار أن السواد مانع عن البياض، فمثلا في إشكال الدور، كنا نقول: بأن السواد- المانع نفسه- متوقف على عدم ممنوعه، لأن فرض وجوده هو فرض عدم ممنوعه قبله، حينئذ، كنا نسأل أنه عما ذا يمنع؟. و هذا لا يأتي هنا، لأن المانع هو السواد بقاء، و هو غير موقوف على عدم حدوث البياض، لأن المفروض أن المانع هو الضد الموجود و ليس المعدوم.

إذن فهذا الضد الموجود و هو السواد، يمنع عن البياض، و لا يكون متوقفا على عدم البياض كي يلزم الدور.

إذن فإشكال الدور يرتفع في المقام. و كنا نقول في البرهان الرابع: إن استحالة اجتماع الضدين ذاتية، لأن الضد إن كان يمنع عن وجود الضد الآخر في ظرف عدمه، فهذا غير معقول، و إن كان يمنع عنه في ظرف وجوده، فهو غير معقول أيضا، لأن ظرف وجود أحد الضدين بما هو ظرف هذا الضد، هو ظرف للامتناع الذاتي، لوجود ذاك الضد، فتستحيل فيه العلية المساوقة للامتناع بالغير.

و هذا هو نفسه يأتي هنا فيقال: بأن هذا السواد بوجوده البقائي، إن كان يمنع عن حدوث البياض، حال ارتفاعه، فهو غير معقول، لأنه يلزم منه مانعية حال عدمه و هو مستحيل، و إن كان هذا السواد بوجوده البقائي، يمنع عن حدوث البياض معه، فهذه المانعية منوطة بفعليته و وجود السواد، و المفروض أن الظرف الذي فرغ فيه عن وجود أحد الضدين بما هو كذلك، يمتنع أن يوجد فيه الآخر ذاتا، إذن فلا يعقل أن يكون علة لمنعه حينئذ.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٣

و هكذا يأتي البرهان الأول، و يلحق به الثالث المعتمد على الأمر الثاني من البرهان الأول، لكن بعد ضمّ عناية زائده، و هذه العناية، هي أن الممكن هل يحتاج في بقائه إلى المقتضى، كما يحتاج في حدوثه إليه؟ و ذلك أن البرهان الأول كنا ثبت به أولا، أن مقتضى أحد الضدين مانع، و كنا ثبت فيه أن الضد في طول مانعية مقتضيه، إذن فلا يكون الضد مانعا.

و حينئذ كنا نقول: بأنه إذا فرضنا أن بقاء السواد كان يحتاج إلى بقاء المقتضى أيضا، فالكلام هو الكلام حيث يقال: إن هذا المقتضى لبقاء السواد هو بنفسه يمنع عن البياض، و بقاء السواد في طول مانعية هذا المقتضى، و عليه، فلا يكون السواد مانعا، و أما إذا قلنا: بأن

السواد لا- يحتاج في بقاءه إلى مقتضى، إذن بقاء هذا السواد ليس في طول مقتضيه كى يقال: بأن ذاك المقتضى في المرتبة السابقة يمنع عن البياض، و يكون السواد في طول مانعية مقتضيه، إذ لا مقتضى له بقاء.

و حينئذ تصبح قاعدة أن الممكن كما يحتاج إلى المقتضى حدوثا يحتاج بقاء، هذه القاعدة، تصبح عناية لا بد من ضمها، ليتم انطباقه على محل الكلام.

و بهذا يتضح ما قلناه سابقا: من أن هذا التفصيل يندفع عن بعض البراهين بقول مطلق، و لا يندفع عن بعض البراهين بقول مطلق، و يعلق البعض على هذه النكتة التي تقدم ذكرها.

و حصيلة كل ما سبق: هي أحقية البراهين الأربعة الأولى، على عدم تمامية المقدمية، و يضاف إلى هذه البراهين الأربعة برهان الدور، و كذلك يضاف إليها البرهان الثامن الذي جرى على بعض الأضداد، كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما.

و هنا نبه على نكتة، و هي: إن مقدمة أحد الضدين لوجود الآخر، قد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٤

يكون باعتبار مانعية هذا الوجود عن ذاك الوجود، و قد يكون باعتبار أن العدم مؤثر في الوجود استقلالا.

و هذه البراهين كانت تبطل كلا شقى المقدمية، و هما: مانعية الوجود عن الوجود، أو مانعية و تأثير العدم في الوجود.

و الشق الأول: و هو المقدمية بملاك المانعية، و هذا له نحوان قد تكفلت هذه البراهين بإبطال كلا النحويين:

و النحو الأول، كان يقال فيه: إن السواد يكون مانعا عن وجود البياض في ظرف وجود السواد.

و النحو الثاني، كان يقال فيه: إن السواد مانع عن وجود البياض في ظرف وجود البياض.

و كلا- هذين النحويين من المانعية، تكفل برهان الدور بإبطالهما، كما تكفل البرهان الرابع بإبطالهما أيضا، و ذلك لأننا كنا نقول فيه: إن مانعية السواد عن البياض كانت مقيدة بظرف وجود السواد، و كنا نتساءل هناك، أنها كانت تؤثر في عدم البياض في ظرف عدم السواد؟ أو أنها كانت تؤثر في عدم البياض في ظرف وجود السواد؟ و كنا نقول: بأن الأول غير معقول، لأن فعلية مانعية السواد فرع وجوده، و لا يعقل تأثير السواد في حال عدمه.

و أميا مانعية السواد في حال عدمه، فقد كنا نبطله في البرهان الرابع و نقول: بأن ظرف وجود السواد بما هو ظرف وجود، فهو ظرف الامتناع الذاتي للبياض، فيستحيل كونه ممنوعا بمانع، لأن معنى ذلك، أنه ممتنع بالغير، و كذلك نبطله ببرهان الدور.

و أما البرهان الأول، و الثالث يرجع إليه كذلك، لأنهما يعتمدان على نكتة وحدة، و هي: إن مانعية الضد في طول مانعية المقتضى، و حينئذ يستحيل أن تنشئ مانعية و تساهم فيها، لأنه في طول مانعية مقتضيه، غاية الأمر أننا في البرهان الأول سلطنا مسلكا في إثبات

مانعية المقتضى، و في البرهان الثالث

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٥

سلطنا مسلكا آخر، و حينئذ، البرهان الأول تكفل بإبطال أحد شكلي هذه المانعية، لأن إبطال مانعية الضد كان بنكتة أنه في طول مانعية مقتضيه، و عليه لا يمكن مساهمته في المانعية.

و هنا لا بد من الانتقال إلى مانعية المقتضى، لنرى أى مانعية هي، بحيث يكون الضد الواقع في طولها، عاجز عن المساهمة في التأثير، و أنه هل هي المانعية بالشكل الأول، أو المانعية بالشكل الثاني.

فمثلا مقتضى السواد: هل يمنع عن وجود البياض في ظرف وجود السواد؟ أو أنه يمنع عن وجود البياض الذى ليس معه سواد؟.

و من الواضح، أن مقتضى السواد لا يمنع عن البياض الذى معه سواد، لأن مقتضى السواد لا يهّمه إلا وجود السواد، و أن لا يستبدل السواد بالبياض، و حينئذ فلو فرض في الخارج، إمكان اجتماع الضدين، إذن لما كان اقتضاء في مقتضى السواد يقتضى عدم وجود

البياض، و إنما كان اقتضاء السواد يمنع عن استبدال السواد بالبياض، إذن فمقتضى السواد مانعية مانعية عن وجود السواد مقيدا بعدم

البياض، لا عن وجود السواد مقيدا بالبياض.

و حينئذ إذا أتينا إلى الضد الذي هو في طول هذه المانعية، فتارة نريد أن ننسب له نفس تلك المانعية و نقول: بأنّ الضد، و هو السواد، يمنع عن وجود البياض في ظرف عدم السواد، و تارة أخرى ننسب إليه المانعية عن الوجود الانضمامي لا الانفرادي، فنقول: إنّ السواد يمنع عن انضمام البياض إليه، إذا ادعى بأنّ السواد مانعته مانعية عن الوجود الانضمامي للبياض، فمثل هذه المانعية لا يمكن إبطالها بالبرهان الأول، لأنّ وجود الضد ليس في طول مانعية المقتضى عن الوجود الانضمامي للبياض، لما قلناه، من أنّ مقتضى السواد ليس له أصلا، مانعية عن الوجود الانضمامي.

إذن فالبرهان على عدم ثبوت المانعية هو برهان آخر.

و البرهان على طوليتها، يكون إمّا «الدور» و إمّا «الاستحالة»، فإذا ثبت

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٦

بقريته أنّ استحالة وجود الضدين استحالة ذاتية، يكون برهانا على إبطال هذا، و لا يكفي البرهان الأول، و إنّما يكفي لنفي الشكل الأول.

و قد يبرهن عليه بالبرهان الأول، لأنّ المانعية عن وجود البياض بدلا عن السواد ثابتة للمقتضى، إذ المقتضى يمنع عن البياض حيث لا سواد، و وجود السواد في طول هذه المانعية، و حينئذ يستحيل أن يساهم في هذه المانعية.

و بذلك يتضح، أن بعض البراهين كبرهان الدور، و البرهان الرابع، تبطل المانعية بكلا شكلها، بينما البرهان الأول، يبطل المانعية بالنحو المنسوب إلى المقتضى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٧

### الفصل الثاني الضد العام

و هو أن الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده العام، أو لا يقتضى؟.

و المقصود بال ضد العام هنا، النقيض.

و قد تراوحت البراهين على المراد من الاقتضاء، بين ثلاثة مذاهب:

أ- المذهب الأول: هو أنّ المراد من الاقتضاء هو، العينية.

ب- المذهب الثاني: هو أنّ المراد من الاقتضاء هو، التضمينية.

ج- المذهب الثالث: هو أنّ المراد من الاقتضاء هو، الالتزام و الملازمة.

ثم إنّ الاقتضاء المذكور، تارة يبحث بلحاظ مرحلة الإثبات و الدلالة، و أخرى بلحاظ مرحلة الثبوت.

و الاقتضاء المذكور بنحو العينية، بلحاظ مرحلة الإثبات و الدلالة، ليس المقصود منه مجرد بحث لغوي، في أنّ أدوات التعبير عن الأمر بشئ، و النهى عن تركه، يستعمل أحدهما مكان الآخر، فقد تكون أدوات التعبير عن أحدهما هي نفسها، أدوات تعبير عن الآخر، فالمولى حينما يشرع وجوب الصلاة، و يريد أن يعبر عن ذلك، فقد يقول: «صلّ» أو يقول: «لا تترك الصلاة»، فليس المقصود من العينية ذلك، لأنّ اللغة تستسيغ كلا التعبيرين عرفا، و إن اختلفا في مدلولهما التصوري على مستوى المفردات، إلّا أنّ أحدهما عين الآخر في هذه المرحلة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٨

و إنّما دعوى العينية بلحاظ مرحلة الثبوت، يجب أن تدعى في أحد عالمين:

١- عالم الجعل و الحكم.

## ٢- عالم الحب و البغض.

أما دعوى العيئية بلحاظ مرحلة الثبوت في العالم الأول، فإذا فرضنا أن النهي كان عبارة عن طلب النقيض بأن قلنا: بأن النهي عن شيء هو عبارة أخرى عن الطلب حقيقة، غايته أن الأمر هو طلب نفس المتعلق، و النهي هو طلب نقيض المتعلق، و قلنا: بأن نقيض الوجود هو العدم، و نقيض العدم هو الوجود، فينتج أن الأمر بالشئ هو عين النهي عن الترك، لأنّ النهي عن الترك، معناه طلب نقيض الترك، و نقيض الترك هو الفعل، فيكون المنهى عنه هو الفعل، فيكون النهي عن الترك معناه طلب الفعل، فيصح أن يقال: بأن الأمر بشئ هو عين النهي عن ضده العام، إذ ليس النهي عن ترك الشئ هو غير طلب فعل ذلك الشئ عينه.

و أما لو قلنا: بأن النهي، بحسب عالم الجعل و الحكم، ليس مرجعه إلى طلب نقيض مادة النهي، و إنّما مرجعه إلى الزجر، كما أن الأمر عبارة عن إنشاء نسبة تحريكية، و كل منهما متعلق بالمادة، غايته الأمر، أن أحدهما يقع طرفا للنسبة الإرسائية، و الآخر يقع طرفا لنسبة زجرية.

حيث لا محالة تكون المغايرة بين الأمرين واضحة، و أن أحدهما غير الآخر، إذ إنّ النسبة الإرسائية غير النسبة الزجرية، إذن فهنا لا معنى لدعوى العيئية.

و بهذا يتضح أن الاقتضاء بنحو العيئية، بحسب عالم الجعل و الحكم، هذه العيئية، تصح على تقدير دون تقدير.

و أما الاقتضاء بنحو التضمن في مرحلة الثبوت، بحسب عالم الجعل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٩

و الحكم، بمعنى أن يكون الأمر مركبا من طلب الفعل و النهي عن الترك، فقد يقرب بأن مجرد الوجوب لا يمثل و لا يقتضى الإلزام في عالم الجعل، إذا كان مركبا من طلب الفعل فقط، لأنّ طلب الفعل هنا يلائم مع الاستحباب أيضا، و إنّما يتعين أن يقتضى الإلزام الوجوب إذا اقترن بالنهي عن الترك.

إذن فالوجوب و الإلزام مركب من جزء يشترك فيه مع الاستحباب، و هو طلب الفعل، و جزء يختص به، و هو النهي عن الترك.

و هذا هو معنى متضمن الأمر بشئ للنهي عن نقيضه.

و هذا تقريب معقول، و لا- ينبغي أن يورد عليه ما أورده السيد الخوئي، «قده» [١٣٨] من أن الحكم في عالم الجعل أمر اعتباري، و الأمور الاعتبارية من البسائط، و ليست من المركبات، و عليه فلا يتصور لها جنس، و لا فصل.

فإنّ هذا أجنبي عن المقام، إذ التركيب المبحوث عنه أصوليا، لا- يراد منه التركيب الماهوي المبحوث عنه في الحكمة، كي يكون الاعتبار أمرا بسيطا، لا تتصور فيه الأجزاء الماهوية، و إنّما المراد من كون الاعتبار بسيطا، يعني أنه بما هو هو ليس مركبا، بينما القائل بالتركيب للوجوب، يدعى أنه مركب من ناحيتين: اعتبار الفعل في ذمّة المكلف أولا، و اعتبار المنع عن الترك ثانيا، و هذا التركيب غير ذلك التركيب المقصود للحكام.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ الوجوب ليس مركبا من طلب الفعل و المنع عن الترك، و ذلك لأنّ الوجوب لو كان يتميز عن الاستحباب بالمنع عن الترك،- لو كان هكذا- لنقلنا الكلام إلى النهي عن الترك، فنقول: بأنّ النهي عن الترك، تارة يكون نهيا كراهيا، و أخرى يكون نهيا تحريميا، إذن فهذا المنع المدعى أنه جزء من الوجوب، أي منع هو؟. فإن كان الأول، فلا يجعل الطلب وجوبيا، و إن كان

الثاني، نسأل حينئذ، أنه كيف صار المنع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٠

لزوميا مع أنه اعتبار واحد و منع واحد، و عليه يقال: إذا صحّ هذا في النهي، فيصح في الطلب من أول الأمر و ليقول: بأنّ الأمر لزوميا بذاته من أول الأمر، و إذا كان لا بدّ من كون الوجوب مركبا، فليكن مركبا من طلب الفعل مع عدم الترخيص بالترك، لا المنع من الترك الذي هو عدم الاعتبار، إذ لا اعتبار للعدم.



و الخلاصة، هي: إن إضافة المنع من الترك، يعمق الإشكال و لا يحلّه، لأنّ المنع بنفسه كالطلب ينطبق على اللزومي، و غير اللزومي، كما في الكراهة.

و عليه، فلا بدّ من تعديله، فيقال بدلا عن «المنع من الترك»، «عدم الترخيص في الترك»، لا المنع و الحرمة، و هكذا، تكون صياغة كون المسألة اعتبارية، و صياغة الاعتبار.

و أمّا الاقتضاء بنحو الملازمة و الاستلزام، فيرد عليه ما أوردناه على القائل بالملازمة، بلحاظ عالم الجعل و الاعتبار، في بحث مقدمه الواجب، حيث قلنا هناك، بأنه: إن أريد من هذا الاستلزام في عالم الجعل، التسبب التوليدى في جعل الحكم، فهذا غير معقول، لأنّ الأحكام أفعال اختيارية للمولى، فتكون منوطه بمبادئها الاختيارية، و حينئذ لو أريد دعوى حصول الاعتبار الثانى الغيرى بالاعتبار الأول، بنحو التوليد، و من دون حصول مبادئه، فهو إذن خلف كونه من الأفعال الاختيارية.

و إن أريد أن جعل الوجوب يحدث الداعى في نفس المولى، لجعل النهى الغيرى و هو حرمة الترك، فهو أيضا غير صحيح، إذ لا فائدة عملية من الاعتبار الثانى الغيرى بعد فرض الاعتبار الأول، إذ لا وجود لمثل هذا الداعى في النفس حينئذ، بل هو لغو صرف، لأنّ التحريم الغيرى كالوجوب الغيرى، لا تحريك له و لا زجر، لأنّه ليس موضوعا مستقلا للطاعة و الداعوية.

و إن شئت قلت، بأنه: إن أريد أن الاعتبار الأول بنفسه يحدث الداعى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧١

في نفس المولى لجعل الحكم، بحيث أنّه هو بنفسه يصبح داعيا لجعل النهى الغيرى، و هو «حرمة الترك»، فهو غير صحيح، لأنّه لا فائدة عملية من الاعتبار الثانى الغيرى بعد فرض الاعتبار الأول، بل هو لغو صرف، لأنّه تحريم غيرى، و هو كالوجوب الغيرى، ليس موضوعا مستقلا للطاعة و الداعوية، فلا تحريك و لا زجر له.

هذا كله بلحاظ عالم الجعل و الحكم و الاعتبار.

و أمّا الاقتضاء، بحسب عالم الحب و البغض، و مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهة و غيرها، فإنّ اقتضاء حبّ فعل لبغض ضده العام، يبتنى على فروض متصوّرة في تفسير الحب و البغض في النفس، نستعرضها تباعا:

١- الفرض الأول: هو أنّ حبّ فعل، معناه مبغوضيّة تركه، و معنى هذا، أننا لا نتصور حبا في العالم، بل العالم كلّه عامل بغض، غاية الأمر، أن الإنسان تارة يبغض الفعل كما في شرب الخمر، و أخرى يبغض الترك، كما في ترك الصلاة.

و هذا الفرض معناه، أنّ الأمر بشىء دائما هو عين بغض ضده العام، بلحاظ عالم الملاك و الإرادة، أى: عالم الحب و البغض، فهو فرض نافع لمن يقول بالعينية.

إلّا أن هذا الفرض يدهى البطلان، لأنّ الوجدان قاض بوجود عاطفة الحب في الإنسان.

٢- الفرض الثانى: هو أن يفرض وجود عاطفة واحدة في النفس - كما يفرض علماء النفس - و هذه العاطفة الواحدة، إذا نسبت إلى الفعل الملائم لها، تكون «حبا للفعل»، و إذا نسبت إلى نقيض الفعل، تكون بغضا، فيزدوج الحب و البغض في عاطفة واحدة.

و هذا الفرض أيضا، يفيد القائل بالعينية، إذ سوف يكون الأمر بشىء عين النهى عن ضده العام.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٢

و هذا الفرض باطل أيضا بالوجدان، و ذلك لأنّ عاطفة الحب و البغض متقدّمة بمتعلقها، فهى كالعلم و القدرة، من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، قوامها في متعلقها، إذن فلا بدّ من تعيين المتعلق، و هذا المتعلق، إمّا أن يتعيّن في طرف الفعل، فيكون حبا، و إمّا أن يتعيّن في طرف الترك، فيكون بغضا.

فالعاطفة تتبدّل بتبدل المتعلق، كالعلم عند ما يتبدل متعلقه.

٣- الفرض الثالث: هو أنّه يوجد عاطفتان: عاطفة حب، و عاطفة بغض، و كلتا العاطفتين منشؤهما واحد، هو الملاك و المصلحة، و

هذا الملاك يولد كلتا العاطفتين في عرض واحد، فحينما يرى الإنسان العطشان المصلحة إذا شرب الماء، حينئذ يتولد عنده عاطفتان هما: حب شرب الماء، و بغض ترك الشرب، فيكون غرض الترك جزءا للملاك النفسى للمولى، و كلاهما منشؤهما واحد. و هذا الفرض يفيد القائل بأن الأمر بالشىء يتضمن النهى عن ضده العام، إذ معناه أنه وراء الأمر دائما عاطفة مزدوجة، تشتمل على حب الفعل، و بغض تركه.

و هذا الفرض أكثر معقولية من الفرض الأول، لعدم مخالفته الوجدان، و أكثر معقولية من الفرض الثانى، لعدم وجود محذور عقلى فيه كما فى الثانى.

و لا ينبغى الإشكال، فى أن ترك المحبوب مبعوض، و لكن الكلام فى أن هذه المبعوضة عرضية كما يدعى هذا القول، أو طولية، كما فى الفرض الآتى، و تلك دعوى عهدتها على مدعيها.

٤- الفرض الرابع: و هو الأقرب، و إن كان هو الفرض الثالث نفسه، غاية أنه يفترض الطولية بين العاطفتين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٣

و هذا الفرض يفيد القائل بالاستلزام و ذلك بأن يقال: بأن الملاك الموجود فى الفعل يولد حبا، ثم و فى طوله، و بقدر ما يصبح هذا الفعل محبوبا و ملائما لقوى، الإنسان يصبح تركه مبعوضا له، إذ إن الإنسان كما يتألم من وجود ما ينافر قواه، كذلك يتألم من فوات ما يلائم قواه فيبغض ذلك القوات.

و هذا الفرض كما ترى، فإنه نافع للقائل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام بالاستلزام بحسب عالم الحب و البغض، و هو أكثر وجدانية و أقرب للقبول، و حينئذ لا يرد عليه ما استشكله السيد الخوئى «قده» [١٣٩] على القول بالاستلزام للحرمة الغيرية، حيث استشكل «قده» بأن الحرمة الغيرية ملاكها المقدمية، و لا مقدمية بين الشىء و ضده العام، إذ إن عدم عدم ليس مقدمه للوجود بل هو عينه، فإن إشكال السيد الخوئى «قده» حينئذ يكون مصادرة على مدعى القائل بالاستلزام. بل لعله من باب النقيضية، إذ القائل بالاقتضاء من باب الاستلزام يقول: بأن هناك ملاكا آخر للحرمة الغيرية، و هو كون الشىء نقيض المحبوب، إذ كما أن المقدمية للمحبوب ملاك للوجوب الغيرى، فكذلك كون الشىء نقيضا له ملاك للحرمة الغيرية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٥

### الفصل الثالث ثمرة بحث الضد

لقد قيل بأن ثمرة بحث الضد- «اقتضاء الأمر بشىء للنهى عن ضده»- تظهر فى فرعين:

١- الفرع الأول: هو فيما إذا تراحم واجب مضيق مع واجب آخر موسع كما إذا وقعت الصلاة- الواجبة الموسعة- فى وقت مضيق مزاحمة لواجب من الواجبات كالإزالة الفورية فى جزء من الوقت، فإنه حينئذ لا إشكال فى أن الموسع إذا زاحمه المضيق، أو زوحم به، قدّم المضيق لكون وجوبه فعليا.

و حينئذ بناء على اقتضاء الأمر بالإزالة للنهى عن ضده الخاص، لو فرض أن المكلف لم يأت بالمضيق، بل أتى بالموسع، فهل يجزى إتيانه بالموسع؟

لا إشكال فى أنه بناء على كون الأمر بشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، فإن الصلاة الموسعة تكون فاسدة، لأنها عبادة وقعت حال كونها منهيها عنها، و النهى و لو كان غيريا يقتضى الفساد.

و أما لو قلنا بعدم اقتضاء الأمر بشىء للنهى عن ضده، فإن هذه الصلاة تقع صحيحة حينئذ.

٢- الفرع الثانى: و هو فيما إذا تراحم واجبان مضيقان: أحدهما أهم من الآخر، حينئذ لو قدّم الأهم على المهم بقانون تقديم الأهم على المهم فى باب التراحم، فلا إشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٦

لكن لو فرض أنه قدّم المهم العبادي، فصلّى و ترك إنقاذ الغريق، في مثل ذلك، هل تقع صلاته صحيحة؟.

و هنا أيضا يقال: إنه بناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فإنّ صلاته تقع باطلّة.

و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء، فإنّ صلاته تقع صحيحة.

و هذا التقريب قد اعترض عليه بعدة اعتراضات:

١- الاعتراض الأول: هو أن هذه الثمرة غير صحيحة، بل المتعين هو القول بالبطلان على كلا التقديرين، سواء قلنا بالاقتضاء، أو قلنا بعدمه.

أمّا بطلانها على القول بالاقتضاء: فلما تقدّم من أن النهى عن العبادة يفيد الفساد.

و أمّا بطلانها على القول بعدم الاقتضاء، فأیضا تقع هذه العبادة فاسدة، و ذلك لأنّ العبادة المغايرة مع الواجب المضيق الأهم، و إن لم تكن محرّمة، لكنها ليست مأمورا بها على كل حال، إذ لا يعقل الأمر بها مع طلب ضدها، لعدم معقولية الأمر بالشىء و ضده، و عدم الأمر بها كاف في وقوعها فاسدة، إذ يشترط في صحة العبادة الأمر بها، فتكون هذه الصلاة كصلاة الحائض، إذن فالثمرة في كلا الفرضين باطلّة. و قد أجب على هذا الاعتراض بوجوه:

١- الوجه الأول: و هو ما نسب إلى المحقق الثاني [١٤٠]، و جماعة ممّن تأخر عنه، من المنع عن إطلاق مقالة البهائي «قده» من فساد الضد لو قلنا بتوقف العبادة على الأمر [١٤١]، و هو يختص بخصوص الفرع الأول، و هو كون الواجب الموسّع يزاحم الواجب المضيق في جزء من الوقت.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٧

و حاصله، هو: إنّه ليس صحيحا أن الأمر بالصلاة ساقط على كلا القولين، بل إنّما نلتزم بسقوطه بناء على القول بالاقتضاء، و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء عن الضد الخاص، فلا تظهر الثمرة.

و توضيح ذلك، هو: إنّه بناء على الاقتضاء يكون الفرد الواقع في فرض المزاحمة محرّما، و عليه فيستحيل شمول إطلاق دليل «صلّ» له، إذن فلا محالة تكون الحرمة موجبة لتخصيص إطلاق دليل «صلّ» بنحو لا يشمل هذا الفرد، لاستحالة اجتماع الأمر و النهى فيه، و عليه فيقع هذا الفرد بلا أمر، فيحكم ببطلانه.

و أمّا إذا قلنا: بأن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فالأمر «بالإزالة» لا يقتضى تحريم هذا الفرد، إذن فلا يقع هذا الفرد بلا أمر، و لا- يحكم ببطلانه، بل يبقى الأمر متعلقا بالجامع بين هذا الفرد و غيره من الأفراد،- و هنا لا- ينبغى التوهم أن هذا أمر بالضدين- فإنّ الإزالة ضدها هذا الفرد، لا- الجامع بينه و بين الإزالة، و ما هو المأمور به هو الجامع، و لا مضادة بين الإزالة و هذا الجامع، لوضوح أن الجامع يمكن تحقّقه مع الإزالة.

إذن فما هو طرف المزاحمة و المضادة، و هذا معناه، أنه بناء على القول بعدم الاقتضاء لا يرتفع الأمر بالصلاة.

و قد أورد المحقق النائيني «قده» على تصحيح المحقق الثاني «قده» للثمرة، حيث يتم كلام المحقق الثاني «قده» على مبنى، و لا يتم على مبنى آخر، حيث يقول الميرزا «قده» إنّ اشتراط القدرة في التكليف فيه مسلّك [١٤٢]:

١- المسلّك الأول: هو أن اشتراط القدرة إنّما هو من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بحيث لو قطعنا النظر عن القبح العقلي، لما كان هناك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٨

موجب للاختصاص بالقادر، و إنّما قلنا بالاختصاص بحكم العقل.

٢- المسلّك الثاني: هو أن القدرة إنّما هي شرط، باعتبار استدعاء طبيعة التكليف للتوجه نحو المقدور، إذ يستحيل التوجه نحو غير

المقدور، بل حتى أن الأشعري [١٤٣] الذي يرى صحة التكليف بغير المقدور، يقول بهذا، وذلك لأن التكليف متقوم بجعل الداعي و التحريك، و من الواضح أن جعل الداعي لا يعقل إلا أن يقع تحت اختيار الآخر، إذن فالتكليف بطبعه يستدعي التوجه نحو المقدور، لأن روح التكليف هو جعل الداعي، و هو يساوق الاختيار، و يكمل الميرزا «قده» فيقول: و حينئذ لو بنينا على الأول يتم كلام المحقق الثاني «قده»، و يكون التكليف حينئذ مشروطا بالقدرة، بقرينه عقليته و هي حكم العقل بقبح تكليف العاجز على القول بالاقتضاء و بأن الأمر يتعلق بالجامع بين الفرد المقدور و غير المقدور، أي: بين المزاحم و غير المزاحم.

و هنا لا محذور في ذلك، لأن المحذور هو قبح تكليف العاجز، و لا قبح بهذا التكليف لأنه لا إخراج فيه للعبد، إذ تكفي القدرة على بعض أفراد الواجب الموسع حيث، يبقى تعلق التكليف بالجامع بين الفرد المزاحم و غيره من الواجب الموسع، معقولا، إذ لا يلزم منه محذور قبح تكليف العاجز، و بهذا يكون الفرد المزاحم فردا من المأمور به أيضا، و عليه فيصح وقوعه عبادة.

و أما بناء على المسلك الثاني، و هو: اعتبار كون القدرة شرطا في التكليف، باعتبار أن طبيعة التكليف تقتضي التوجه نحو المقدور، لأن التكليف هو عبارة عن جعل الداعي، و هو لا يكون إلا بلحاظ المقدور، لأنه هو الذي يعقل جعل الداعي إليه. بناء على هذا، حينئذ، لا محالة من كون التكليف يخص متعلقه بخصوص الحصة المقدورة، و حينئذ لا يبقى للجامع إطلاق و شمول للفرد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٩

المزاحم من الواجب الموسع، لأن هذا الفرد حتى لو لم نقل بالنهي عنه، فالوجوب المتعلق بالفرد الآخر، هو بطبعه يقتضي التخصيص بالحصة المقدورة، أي بتخصيص الأمر بغير المزاحم. إذن يخرج المزاحم عن كونه فردا من المأمور به. و بهذا يتم الاعتراض على الثمرة.

و قد أورد السيد الخوئي «قده» [١٤٤] عدة إیرادات:

١- الإيراد الأول: هو أن ما سلمه الميرزا «قده» من صحة تصحيح المحقق الثاني «قده» للثمرة، من صحة تعلق الأمر بالجامع على تقدير المسلك الأول، و هو كون القدرة فيه شرطا بحكم العقل، هذا التسليم غير مناسب مع مبنى الميرزا «قده» نفسه، من استحالة الواجب المعلق، إذ يلزم من القبول بالجامع على هذا التقدير، الالتزام بالواجب المعلق الذي يرفضه الميرزا «قده».

و توضيحه، هو: إنه إذا فرضنا أنه أمر بالصلاة عند الإزالة، فالفرد الأول من الصلاة مزاحم بالإزالة، لكون وجوب الواجب الموسع فعليا حتى في زمان الإزالة، «الواجب المضيق» مع أن متعلق الواجب الموسع غير مقدور شرعا في زمن الواجب المضيق، «الإزالة»، و المفروض أن الميرزا «قده» يقول بتعلق الأمر بالصلاة بناء على أن القدرة شرط عقلي، إذ حينئذ يقال، للميرزا «قده»:

بأن هذا من الواجب المعلق، و ذلك لأن الإتيان بالفرد الطولي الأول مستحيل عند الزوال، بعد أن فرغنا عن استحالة الإتيان بالفرد المزاحم «للإزالة»، أو «إنقاذ الغريق» فتبقى الأفراد الطولية للجامع و غير المزاحمة، الثاني، و الثالث، و الرابع، و هكذا، غير مقدورة عقلا و فعلا، لأنه أقربها عند الإزالة، و فرده المزاحم الفعلي قلنا: إنه غير مقدور، لا شرعا و لا عقلا، إذن فيتعلق الأمر بالواجب الغير مقدور، أو بالواجب المعلق القائل به صاحب «الفصول».

و إن شئت قلت: إنه يلزم من هذا، التفكيك بين زمان فعلية الوجوب،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٠

و زمان القدرة على متعلقه، كما ذهب إليه صاحب «الفصول» «قده» [١٤٥]، و هذا مما أحاله الميرزا «قده».

و على هذا، كان ينبغي أن يقول الميرزا «قده» للمحقق الثاني «قده»: إن الأمر بالجامع مستحيل التحقق، لأنه من الواجب المعلق.

و هذا الإيراد من قبل السيد الخوئي «قده» غير وارد، و تحقيقه يتوقف على بيان أمرين:

١- الأمر الأول: هو أن القائلين باستحالة الواجب المعلق، مختلفين في نكته الاستحالة بين نكنتين:

أ- النكتة الأولى: هي القائلة بأنَّ الواجب المعلق إنما يستحيل، لأنَّ التحريك و البعث في موارده يكون فعليا، في حين أن الانبعاث بالفعل، غير ممكن فيه.

وهذا غير معقول، لأنَّ جعل البعث بالفعل، هو أمر يساوق الانبعاث فعلا، و الواجب المعلق لا- يكون الانبعاث فيه فعليا قبل مجيء المعلق عليه الواجب، كما نقله صاحب «الكفاية» «قده» [١٤٦]، وهذا يستدعي التفكيك بين البعث و الانبعاث و هو مستحيل، لأنَّ الحكم إنما يجعل بداعي جعل الداعي و المحركية، إذن لا بدَّ من كون التحرك معقولا حين فعلية الحكم، بينما الواجب المعلق لا يكون الانبعاث فيه فعليا قبل مجيء الشرط المعلق عليه الواجب.

ب- النكتة الثانية: هي إنَّ القول بالواجب المعلق يستدعي إناطة الحكم بالشرط المتأخر حتما، و حينئذ، بناء على القول باستحالة الشرط المتأخر،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨١

يكون الواجب المعلق مستحيلا، لأنَّ الوجوب فيه متحقق و فعلى من حين الغروب، لكنَّه معلق انبعاثا على شرط متأخر، و الشرط المتأخر هذا غير معقول، فالواجب المعلق غير معقول إذن.

و مختار المحقق النائيني «قده» في الواجب المعلق، هو الاستحالة، لكونه قائما على الشرط المتأخر و هو يرى استحالته [١٤٧]، أي: إنَّه يرى استحالة الواجب المعلق على أساس النكتة الثانية.

٢- الأمر الثاني: الذي يتوقف على بيانه عدم إيراد السيد الخوئي «قده»، هو: إنَّ المحقق النائيني «قده» «الذي يبني على استحالة الشرط المتأخر، و لأجله أحال الواجب المعلق» يبني في كل مورد في مرحلة الإثبات، إذا اقتضى فيه الدليل، الشرط المتأخر فإنه يؤوِّله و يرجعه إلى الشرط المقارن، بحيث يندفع به محذور الشرط المتأخر، و ذلك بأخذ عنوان «تعقب الشرط»، شرطا، حيث يكون «التعقب» هو الشرط، لا- الشرط المتأخر نفسه هو الشرط، و التعقب حينئذ شرط مقارن و ليس بتأخر، فمثلا: إذا دلَّ دليل على أنَّ الإجازة المتأخرة على بيع الفضولي، تكفي في صحة البيع، فإنَّ المحقق النائيني «قده» يرجع هذه الإجازة التي هي شرط متأخر، يرجعها إلى الشرط المقارن و المتعقب للبيع، و هو يرى أن هذا التعقب فعلي، و عليه فيصح هذا البيع عنده.

و الخلاصة هي: إنَّ المحقق يؤوِّل و يحوّل الشرط المتأخر دائما إلى شرط مقارن [١٤٨].

ثم إنه قد يقال بوجود حالتين يقتضى الدليل فيهما لزوم الالتزام بنتيجة الشرط المتأخر:

أ- الحالة الأولى: هي أن يفرض أنَّ الدليل يدل بظاهره على ثبوت

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٢

الحكم مطلقا، كما في بيع الفضولي، فيقال: بأنَّ وقوع الإجازة فيما بعد، قرينه على وقوع الشرط متأخرا، فيرجع إلى المقارن.

ب- الحالة الثانية: هي أن يفرض أنَّ الدليل دلَّ على صحة كل بيع، بحيث لو خَلينا نحن و الدليل، لقليل بصحة بيع الفضولي،، إلَّا أنه قام إجماع أو دليل لبي آخر من الخارج على بطلان البيع، ما لم توجد إجازة و لو متأخرة، فخرجت حالة واحدة، و هي أنَّ البيع إذا تعقب و لو مقارنا بإجازة، فالبيع صحيح.

و حينئذ كيف نخرِّج المطلب؟ فهل نقول: بأنَّ الإجازة شرط متأخر؟

فهذا غير معقول،، أو نقول: بأنَّ الفرد الخارج عن الإطلاق، هو الفرد غير المتعقب للرضى؟ فهذا غير معقول أيضا، إذن فيتعيّن الفرد المتعقب للرضى، إذن فيرجع الشرط المتأخر إلى التعقب.

و حينئذ على ضوء هذا كله، يمكن دفع ما أورده السيد الخوئي «قده» على أستاذه المحقق النائيني «قده» من مخالفته لمبناه في استحالة الواجب المعلق، فنقول: بأنَّه لو كان مدرك استحالة المعلق عند المحقق النائيني هي النكتة الأولى، و هي استحالة انفكاك الانبعاث عن المحرك و الباعث، إذن هذه النكتة موجودة في المقام، و لكن ليس هذا هو مبنى المحقق النائيني «قده»، و إنَّما مبناه في استحالة

الواجب المعلق و مدركه، إنما هو النكتة الثانية، و هي كون الواجب المعلق يستلزم الشرط المتأخر و هو مستحيل عنده، فملزومه، و هو الواجب المعلق، باطل مثله.

و الآن نريد أن نرى: هل إن صحة تعلق الأمر بالجامع على تقدير المسلك الأول، كما ارتضاه المحقق النائيني «قده»، هل يلزم منه استحالة الواجب المعلق كما أشكل به السيد الخوئي «قده» على أستاذه، أو لا يلزم شيء من ذلك؟  
و ليكن واضحاً: إن من توهم استلزام الاستحالة بسبب الأمر بالجامع،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٣

إنما كان منشأ توهمه هو: أن القدرة على الجامع إنما تكون بالقدرة على أفرادها، إذن فالقدرة على الجامع تحدث بعد تعلقها بالأفراد، و المفروض أن أفراد الجامع طولية، فيلزم من كونها هكذا، الشرط المتأخر، لأن تعلق القدرة بالجامع مشروط بتعلقها بأفراد الجامع، و الحال إنها طولية، و بعده فهذا شرط متأخر.

و حينئذ يجاب عن هذا، بأن نقول: إن القدرة ليست شرطاً في عنوان الخطاب، و إنما هي شرط من باب قبح تكليف العاجز الذي يتعقبه العجز، و أمراً الذي لا يتعقبه العجز، لا يحكم بقبح تكليفه، فهنا مقتضى إطلاق دليل «صل» هو أن أصل وجوب الصلاة ثابت حتى للعاجز، ثم أخرجنا منه العاجز بمخضص لثبي، و هذا العاجز أيضاً خرجنا عنه بالعجز الذي يكون متعقبا لعجز مثله، إذن فيبقى تحت إطلاق دليل «صل» ما عدا العجز المتعقب بمثله، فالعاجز غير المتعقب بمثله يبقى تحت الإطلاق. و حينئذ يكون وجوب الصلاة مشروطاً بحصة خاصة، و هي العجز المتعقب بمثله، و عدمه أمر مقارن لا محالة.

و إن شئت قلت: إن مقتضى إطلاق دليل «صل» هو ثبوت التكليف بالصلاة حتى للعاجز المستوعب عجزه لتمام الوقت، أو لزمان الواجب المضيق المزاحم، «كالإزالة»، أو «إنقاذ الغريق»، و قد أخرجنا من تحت هذا الإطلاق من كان عجزه مستوعباً تمام الوقت، فيبقى من ليس كذلك مشمولاً لإطلاق خطاب «صل» بما فيه من ليست قدرته ثابتة في زمان المزاحمة، لأن إطلاق الخطاب لا بد من التحفظ عليه، و في المقام يمكن التحفظ على الإطلاق، و ذلك بأخذ الشرط، و هو العجز المتعقب بمثله، و «التعقب» بالقدرة، مقارن مع فعليته الحكم.

فمقتضى صناعة الدليل هو: الالتزام بوجوب الصلاة على الإطلاق، غاية الأمر إننا خرجنا عن الإطلاق بدليل لثبي، و القدر المتيقن للخروج منه، هو العاجز المتعقب بعجز مثله، و حينئذ يكون تعلق الأمر بالجامع ليس مشروطاً

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٤

بشرط متأخر، و إنما هو مشروط بشرط مقارن، و هو العجز غير المتعقب بمثله، و بهذا يبطل إيراد السيد الخوئي «قده».

٢- الإيراد الثاني: للسيد الخوئي «قده» على المحقق النائيني «قده» هو:

إن التزام المحقق النائيني بإطلاق الحكم لما عدا الفرد المزاحم هنا، هو على خلاف مبناه في الإطلاق و التقييد، حيث ذكر في بحث التعبدى و التوصلى أن التقابل بين التقييد و الإطلاق، تقابل العدم و الملكة، فكما أنه لا يقال للحجر بصيرا، فلا يقال له أعمى، كذلك إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، بينما هنا يسلم الميرزا بتعلق الأمر بالجامع، و يلتزم بإطلاق حكمه لما عدا الفرد المزاحم، إنما قيده بالفرد المزاحم لعدم القدرة عليه.

و هذا معناه: إن تقييد الحكم بالفرد المزاحم غير ممكن لعدم القدرة عليه، فيستحيل إذن إطلاقه له، أى: يستحيل تعلق الأمر بالجامع.

و هذا الإيراد هو أيضاً غير وارد على المحقق النائيني «قده».

و توضيح ذلك، هو أن الإطلاق له معنيان:

١- المعنى الأول: هو أن يكون الإطلاق، بمعنى شمول الحكم و سريانه إلى الأفراد، و فى مقابل ذلك، اختصاص الحكم بذاك الفرد، أو عدم شموله لذاك الفرد. فإن شمول الحكم لوجوب إكرام العالم الفاسق، يقابله اختصاص الحكم بالعالم العادل، أو عدم شموله

للعالم الفاسق، و هذا المعنى أمر ثبوتى، و فى مقابله عدم الشمول.

٢- المعنى الثانى: هو أن يكون الإطلاق بمعنى رفض القيد، و فى مقابله، أخذ القيد.

فالإطلاق بمعنى رفض القيد أمر عدمى، بينما بالمعنى الأول أمر ثبوتى.

و المحقق النائنى «قده» القائل باستحالة الإطلاق لاستحالة التقييد، يقصد المعنى الثانى، و ذلك لأنّ التقابل بين أفراد المعنى الثانى تقابل العدم

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٥

و الملكة، دون الأول، لأنه لا معنى لأن يكون الإطلاق بمعنى الشمول تقابله تقابل العدم و الملكة.

و الخلاصة هى: إن المراد بالإطلاق المقابل للتقييد، تقابل العدم و الملكة، و الذى أحاله الميرزا «قده»، إنما هو المعنى السلبى، أى: «رفض القيد» لكون التقابل فيه تقابل العدم و الملكة، إذ هو الذى يلزم منه سريان الحكم إلى فاقد القيد، دون الأول الذى لا يمكن أن يكون التقابل بينه و بين التقييد بالعدم و الملكة.

و حينئذ يكون إطلاق الحكم للفرد المزاحم، يقابله التقييد بغير المزاحم، و هو بمكان من الإمكان، بينما التقييد بالمزاحم يقابله إطلاق الحكم للفرد غير المزاحم، فيكون هو المستحيل، و هذه النتيجة على هذا المسلك كما ترى، عكسيّة.

و النتيجة، هى أن التطبيق الذى حاول السيد الخوئى «قده» إلزام الميرزا «قده» به، إنما هو الإطلاق بالمعنى الأول، مع أنك عرفت أنه لا معنى لأن يكون التقابل فى الأول تقابل العدم و الملكة، إذن فيجب أن نطبق على المعنى الثانى، فنقول:

بأن الفرد المزاحم أمر غير معقول، فعدم التقييد فيه، الذى هو الإطلاق، أمر غير معقول.

و أما التقييد بالفرد غير المزاحم المدعى للسيد الخوئى «قده» فهو معقول، إذن فعدم التقييد بالفرد غير المزاحم أمر معقول، إذن فالفرد الذى يريد تقييده الميرزا «قده» أمر معقول.

و المحقق الثانى «قده» لا- يردد أكثر من هذا، إذن فالتشويش، منشؤه، تطبيق كلام الميرزا «قده» من قبل السيد الخوئى على الإطلاق بمعناه الثبوتى، و لو أنه طَبَّق كلام الميرزا «قده» على الإطلاق بمعناه العدمى، لما ورد ما أورده السيد الخوئى على أستاذه الميرزا «قده».

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٦

٣- الإيراد الثالث: للسيد الخوئى «قده» على أستاذه الميرزا «قده» هو:

إنّ الميرزا «قده» يبنى كلامه على أنّ مدلول صيغة «افعل» إنّما هو «الطلب» الذى مفاده «البعث و التحريك و جعل الداعى». و هذا متوقف على إمكان الانبعاث و الإرسال، إذ لا انبعاث لغير المقذور.

و السيد الخوئى يرى أنّ مدلول الصيغة، إنّما هو اعتبار الفعل على ذمّة المكلف، فالقدرة ليست قيّدا للخطاب، لا بحكم العقل، و لا من باب اشتراط إمكان الانبعاث نحو المتعلّق كما ذهب الميرزا «قده». و إنّما هى شرط عقلى فى مقام الامتثال و لزوم الطاعة، و هذا كما ترى، ليس فيه تحريك، و لا انبعاث و جعل الداعى.

نعم هو على مبنى القوم القائلين بوضع الصيغة للطلب، فإنه يفيد ما قاله الميرزا «قده».

و هذا الإيراد، هو أيضا غير وارد على الميرزا «قده»، إذ لا- ربط له بما قاله الميرزا «قده»، و ذلك لأننا نفرّق بين المدلول التصورى لصيغة «افعل»، و بين المدلول التصديقى الجدّى لها الذى هو روح الحكم و حقيقته.

و مهما كان المدلول التصورى لصيغة «افعل»، سواء أ كان هو التحريك، أو النسبة الإرسالية و التحريكية، كما ذهب إليه المشهور القائلون بوضع الصيغة لهذا، أو كان اعتبار الفعل على ذمّة المكلف، كما ذهب إليه السيد الخوئى «قده»، فإنّ ذلك كله أجنبي عن محل الكلام، لأنه بحث فى المدلول الاستعمالى للصيغة، و من هنا قيل: بأنها للطلب تارة، و للتحريك أخرى، و لغيرهما ثالثة.

و نحن نقول: بأن صيغة «افعل»، يوجد وراء مدلولها الاستعمالى، مدلول تصديقى جدّى واقعى، و هو البعث و التحريك الجدّى مهما

كان مدلولها الاستعمالي.

و من الواضح، أن التحريك الجدى و الواقعى نحو غير المقدور غير

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٧

معقول، إذ أننا لو سألنا بأنه: ما هو الداعى لإنشاء الطلب باللفظ؟ حينئذ لا بد أن يجاب بأن الداعى الجدى، إنما هو التحريك، إذن فلا بد أن يستأنف كلام جديد يقال، بأنه: هل لصيغته «افعل» مدلول واقعى وراء الصيغة أولا؟ سواء أ كان المدلول الاستعمالي هو الطلب أو غيره.

و ما أورد عليه السيد الخوئى «قده» إنما هو المدلول الاستعمالي، بينما نكتة البحث مربوطة بالمدلول الواقعى للصيغة.

و الصحيح فى دفع إيراد المحقق النائنى على المحقق الثانى «قده» هو أنه يجاب بعده أجوبة:

١- الجواب الأول: يقال فيه: إن الميرزا «قده» إنما ذهب إلى عدم معقولية تعلق الخطاب و الحكم بالجامع، إنما كان على مبناه، من اشتراط القدرة على متعلق الخطاب الذى هو الجامع بين المقدور و غير المقدور، لأن طبع التكليف يقتضى القدرة على التحريك، لكون الخطاب و الحكم مجهولا بداعى جعل الداعى، و حينئذ بأن هذا ليس معناه تخصيص الجامع «متعلق الخطاب» بالحصه المقدوره خاصة، و إنما كل ما يعنيه هو كون الجامع مقدورا.

و من الواضح بمكان، أن الجامع بين المقدور و غير مقدور، فيكون البعث و التحريك نحوه معقولا- و مقدورا، سواء أ كان منشأ اشتراط القدرة اقتضاء طبع التكليف لها، أو حكم العقل أو ما أشبه ذلك، فإنه على كل حال يكون ما قاله المحقق الثانى «قده» شيئا معقولا، لإمكان تعلق الأمر بالجامع لكونه مقدورا.

أما على مسلك كون الشرط بحكم العقل فقد صار ذلك واضحا.

و أما على المسلك الثانى: فقد عرفت أن طبع التكليف يقتضى أن يكون متعلقه مقدورا، لا أنه يقيد بالحصه المقدوره، لأنه لا يمكن تعلق الأمر بغير

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٨

المقدور، فكذلك، فإن طبع التكليف يقتضى كون مزاحمته بغير المقدور، غير معقولة.

و لكن لو قلنا: بأن الأمر و التكليف يقتضى بطبعه أن يكون مقدورا، حينئذ لا- نكون بحاجة إلى التقييد، بل يمكن أن يتعلق الأمر بالجامع بين المقدور و غير المقدور، لأنه يكفى القدرة على بعض أفراد الجامع، إذ إن جعل الداعى لا يكون إلّا نحو المقدور كما عرفت آنفا.

و بهذا يتم المطلب، دون حاجة إلى افتراض كون التكليف يستوجب تخصيص الجامع بالحصه المقدوره خاصة.

نعم لو كان التخيير بين أفراد الجامع تخييرا شرعيا، لا عقليا على سبيل البدل، حينئذ لا بد من كون كل الأفراد مقدوره، لأنه لا بد من تحريكات كثيرة مقدوره، لأن كل فرد سوف يكون موضوعا للتحريك.

و أما إذا فرض أن التخيير ليس شرعيا، بل الأمر معلق على جامع الطبيعة، حينئذ لا يشترط إلّا كون الجامع مقدورا، و عليه لا يوجد إلّا تحريك واحد، إذن فالأمر بالجامع على نحو التخيير العقلى، يكون مقدورا و لو بالقدرة على بعض أفراد.

و النتيجة هى أن الصحيح ما قاله المحقق الثانى من أن الأمر بالجامع بين المزاحم و غيره معقول، حيث أنه أثبت صحه تعلق الأمر بالجامع فيما إذا كانت المزاحمة مع الفرد العبادى الموسع.

هذا هو الجواب فى دفع الاعتراض الأول على ثمره بحث الضد.

٢- الجواب الثانى: لتصحيح ثمره الضد فى الفرعين، و هنا يفترض وجود أمر متعلق بالفرد المزاحم، على نحو الترتب، بخلاف الجواب الأول، بأن الأمر فيه كان عرضيا ليس مشروطا بعصيان الأمر الآخر، و هنا يصحح هذا الواجب العبادى المزاحم. بطريقة «الترتب»، و بناء



على عدم اقتضاء الأمر بشيء النهى عن ضده، حيث يكون الإتيان بهذا الواجب العبادى مقيدا بعدم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٩

الإتيان بالمزاحم الآخر الأهم، أو حتى المساوى، فنصحح العبادة بالأمر الترتيبى، و بناء على عدم الاقتضاء.

و أما بناء على الاقتضاء، فلا تصح هذه العبادة «المهم» على وجه «الترتب» بل تقع فاسدة من جهة كونها منهيها عنها، و النهى يفسدها.

و هذا الجواب مبنى على «الترتب»، و هو بحث قائم بذاته كما سوف نتعرض له.

و لكن حيث أن الصحيح هو إمكان الترتب، فهذا الجواب يكون صحيحا.

٣- الجواب الثالث: لتصحيح الثمرة في الفرعين السابقين، هو أنه بعد التنزل عن الأمر العرضى بالجامع، و بعد عدم الإمكان و لو على

نحو «الترتب»، يقال: بأنه يكفي لتصحيح العبادة و التقرب بها، قصد الملاك، فيما إذا كان واجدة له.

و من الواضح أن هذه العبادة المزاحمة بالأهم، أو بواجب مضيق، و لو لم يكن فيها أمر، فإن عدم الأمر بها ليس من ناحية قصورها

الذاتى، بل لعدم الأمر بالضدين، و هروبا من التكليف بغير المقدور، و إلا فهي بذاتها واجدة للملاك.

و أما بناء على القول بالاقتضاء، فلا يكفي الملاك، بل تكون محرمة، لأنها منهي عنها، و النهى يقتضى الفساد.

و يمكن أن يشكل على هذا الجواب فيقال: بأن أجزاء العبادة و وقوعها صحيحة، إنما كان لكونها واجدة للملاك، و لكن من قال:

بأنها وافية و واجدة للملاك، إذ إن عدم الأمر بها، كما نشأ من ضيق الخناق، و هروبا من التكليف بغير المقدور مع بقاء الملاك، فإنها

كذلك يمكن أن يكون عدم الأمر بها لعدم وجود الملاك و عدم بقائه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٠

و من هنا وقع الكلام فى كيفية إثبات الملاك و بقائه فى الفرد المزاحم، و أهم ما ذكر لذلك وجهان:

١- الوجه الأول: هو التمسك بالدلالة الالتزامية لدليل «صل»، فإن دليل «صل» له دالتان: دلالة مطابقيه على ثبوت الحكم للفرد

المزاحم، و دلالة التزامية على علة الحكم و مناطه، فإذا ارتفعت الدلالة الأولى عن الفرد المزاحم، دفعا لمحذور طلب غير المقدور،

فقد بقيت الدلالة الالتزامية «مناط الحكم و علة» متعلقة فى غير المقدور، إذ لا محذور من ثبوت الملاك فيه، بل هو أمر معقول، و

حينئذ نتمسك بالدلالة الالتزامية لدليل «صل»، و ليس هى إلا الملاك، و به تصح العبادة المزاحمة.

و هذا الوجه اعترض عليه السيد الخوئى «قده» [١٤٩]، حيث قال: بأن هذا الوجه مبنى على كون الدلالة الالتزامية مستقلة فى مقام

الحجية عن الدلالة المطابقيه، فى حين أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقيه فى الحجية، فإذا سقطت الدلالة المطابقيه عن

الحجية، سقطت بتبعها الدلالة الالتزامية عن الحجية أيضا.

و هذا الاعتراض من السيد الخوئى «قده» حوله ثلاث تعليقات:

١- التعليق الأول: هو أن ربط محل الكلام بمسألة تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيه فى الحجية، و إن كان صحيحا فى نفسه، و

لكنه لا يتناسب مع مبنى و مسلك السيد الخوئى «قده»، عند ما دفع كلام المحقق النائينى القائل باشتراط القدرة فى التكليف، حيث أن

مبنى السيد الخوئى «قده» أن القدرة ليست شرطا فى التكليف، و إنما هى شرط بحكم العقل فى مقام الامتثال و التنجز، بينما الحكم

الشرعى عنده، ليس مشروطا بالقدرة، لا ببرهان شرعى، و لا ببرهان عقلى، لأن الحكم الشرعى عنده هو اعتبار الفعل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩١

فى ذمة المكلف، و عنده أن الفعل كما يعتبر فى ذمة القادر، كذلك يعتبر فى ذمة العاجز غير القادر.

و بناء على مسلك السيد الخوئى «قده» هذا لم نفهم إناطة القدرة فى المسألة بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيه من حيث الحجية،

إذ بناء على مسلكه هذا، لم تسقط الدلالة المطابقيه عن الحجية، لا ذاتا و لا حجية، فتبقى ثابتة معها الدلالة الالتزامية ذاتا و حجية، بناء

على مسلك العدلية، كما صرح بذلك، و هذا الكلام مطابق لمسلك و مبنى السيد الخوئى «قده»، سواء قبل بالتبعية، أو لم يقبل.

و عليه فإشكاله متهافت مع مبناه.

٢- التعليق الثاني: على كلام السيد الخوئي «قده»: إننا نبني على أن القدرة شرط في التكليف، و لهذا نبني على أن إطلاق الدلالة المطابقية ساقط عن الحجية في الفرد المزاحم، فكذاك المدلول الالتزامي يتبعه في السقوط، و هكذا فإن كل من يبني على التبعية بين الدالتين، يجب أن يبني على سقوط الدلالة الالتزامية في الحجية.

٣- التعليق الثالث: هو أن مسألة التمسك بالدلالة الالتزامية غير تامة حتى على القول بعدم التبعية بين الدالتين، فإن القائلين بعدم التبعية لا- يمكنهم التمسك بإطلاق الدليل لإثبات الملاك في الفرد المزاحم، و الحجة عندهم في ذلك، هي: إن البرهان القائل باشتراط القدرة في التكليف، و المقيد لإطلاق المدلول المطابق، هذا البرهان، لو كان نظريا تأمليا، فهو يشكّل قرينه منفصلة، و لكن غاية ما يقتضيه هو إسقاط الإطلاق عن الحجية، لأن القرينه المنفصلة تهدم الحجية، و لا تسقط الظهور، و لكن إذا كان إطلاق المدلول المطابق مقيدا بقرينه متصله، فالظهور من الأصل غير منعقد.

و حينئذ يقال: بعد أن انعقد الظهور الإطلاقي في الوجوب و سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية، فهل تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجية أولا؟

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٢

حينئذ يقال: إنه بناء على أن اشتراط القدرة كان بقرينه منفصلة: فالذي يسقط عن الحجية هو حجية الظهور، لا أصل الظهور، و عليه فإذا قلنا بتبعية سقوط حجية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، فتكون ساقطة، و أما إذا كان اشتراط القدرة في التكليف، إنما كان بقرينه متصله، فمن الأصل لم ينعقد ظهور للدليل في الدلالة المطابقية.

و عليه فلا معنى لأن يقال هنا: بأن الدلالة الالتزامية تابعة، أو غير تابعة.

و الخلاصة، هي: إن القائلين بعدم التبعية بين الدالتين في الحجية أيضا، لا يمكنهم التمسك بإطلاق دليل التكليف لإثبات الملاك في الفرد المزاحم، لأن اشتراط القدرة في خطاب التكليف كان بقرينه متصله، كما عرفت، و هي قيد لثبي مخصّص لدليل التكليف، بحيث أنه من الأصل لم ينعقد له ظهور إطلاق في الدلالة المطابقية، و لا في الدلالة الالتزامية أي: لا في الحكم: و لا في الملاك لجهة الأمر المزاحم من الأصل، و حينئذ لا يبقى معنى للقول بالتبعية و عدمها.

و بهذا يتضح عدم صحة الجواب الثالث على الاعتراض، و بهذا يتضح أيضا أن الجواب الثالث، و هو الاكتفاء بالملاك لتصحيح عبادة المزاحم، غير تام.

٢- الوجه الثاني: لإثبات الملاك في الفرد المزاحم، هو: ما سلكه المحقق النائيني «قده» [١٥٠] من التمسك بإطلاق المادة.

و توضيحه هو: إن المولى حينما يقول، «صل»، يكون بصدد بيان أمرين:

أ- الأمر الأول: الحكم الشرعي بالوجوب، و هو مدلول عليه باللفظ.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٣

ب- الأمر الثاني: هو ملاك الوجوب و روحه، و هذا ليس مدلولاً عليه باللفظ، لأن هينه «صل» تدلّ على النسبة الطلبيه، أو الإرسالية، بينما الملاك يستفاد من الظهور السياقي، لأن المولى بصدد بيان الحكم نصا و روحا، إذ الحكم بلا روح لا أثر له، فالظهور الأعم من السياقي و اللفظي، يقتضى أن يكون المولى بصدد بيان أمرين هما: الملاك و الوجوب، و كلاهما مصبهما المادة، إذن فكلام المولى ينحل إلى قضيتين موضوعهما الصلاة، و محمول أحدهما الملاك، و محمول الأخرى الوجوب.

و حينئذ، مقتضى إطلاق المادة في صلّ هو: أن الصلاة وقعت موضوعا لكلا المحمولين على الإطلاق، سواء أ كان هناك عجز أو قدرة، و براهين اشتراط القدرة سواء أ كانت بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، أو استدعاء طبع التكليف المقتضى للباعثية لأن يكون مقدورا، فإن القرينه على اشتراط القدرة، إنما تكون قرينه على اشتراط القدرة، و أخذها قيادا في الصلاة بلحاظ المحمول الثاني الذي

هو الوجوب، لا-الملاك، إذ لا-قبح في التكليف بالملاك على العاجز لو كان هناك تكليف بالملاك، إذ إن الملاك لا يقتضى بطبعه الاختصاص بالقادر، فتمسك بإطلاق المادة بلحاظ الملاك، لإثبات أن الصلاة موضوع للملاك على الإطلاق. نعم لو أن المولى بنفسه أخذ قيد القدرة فقال: «صل» عند القدرة، حينئذ لا إشكال في انهدام الإطلاق بلحاظ كلا المحمولين. و فرق هذا الوجه عن الوجه السابق هو: إن دلالة الأمر في السابق على الملاك، كانت بالدلالة الالتزامية، أى: فى طول الدلالة على الحكم، و هنا بالدلالة المطابقيه أى: فى عرض الدلالة على الحكم بحيث أنه كان لكلام المولى مفادان عرضيان: أحدهما مدلول عليه باللفظ و هو الحكم، و الآخر بالسياق، و هو الملاك، و القرينة على التقييد باشتراط القدرة، إنما هو بلحاظ المحمول الثانى، فيبقى المحمول الأول على حاله، و المادة لها إطلاق بلحاظهما، و الدليل هدم الإطلاق بلحاظ الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٤

و بهذا يتضح: إن النكتة هي فى التمسك بإطلاق المادة بلحاظ الملاك، و عدم تقييده بالدليل الدال على شرطية القدرة، لأن الدليل ليس هو أن شرطية القدرة فى طول التكليف، فيستحيل أن تكون نازرة إلى مرحلة ما قبل التكليف ليقال للميرزا: بأن القرينة المتأخرة لا-مانع من أن تكون نازرة بمدلولها إلى أمر متقدم، بل نظر الميرزا «قده» أن هذه القرينة لا تدل على أكثر من هذا المقدار، لأن مدلولها قاصر عن الشمول للأول، أى: «للملاك»، لأن هذه القرينة إن كانت بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، فإن العقل لا يقبح ثبوت الملاك فى حقه، و إن كانت، لأن طبع التكليف يقتضى البعث نحو المقدور، فمن الواضح إنه فى الملاكات لا تكليف.

و من هنا يتضح: أن هذه القرينة حتى لو اتصلت بالخطاب فلا تصلح قرينتها لتقييد الإطلاقين معا.

و إن شئت قلت: إن الخطاب يتكفل بالدلالة على شيئين: أحدهما طلب المادة، و الآخر وجود الملاك، و كلا هاتين الدالتين مصبهما «المادة» فخطاب «صل» له مدلولان: أحدهما وجوب الصلاة، و الثانى هو الملاك المولوى للصلاة، غاية الأمر أن المدلول الأول لفظى لصيغة الأمر، و المدلول الثانى مدلول سياقى لخطاب «صل».

و فرق هذا الوجه عن الوجه السابق، هو: إن الدلالة على الملاك فى هذا الوجه فى عرض الدلالة على الحكم، فليس الملاك مدلولاً التزامياً طويلاً لخطاب «صل»، كى يسقط بسقوط المدلول المطابقى بناء على التبعية، إذن فمعنى كون الملاك مدلولاً عرضياً هو ثبوته حتى فى الفرد المزاحم بمقتضى إطلاق القضية الثانية، لأن التخصيص بالقدرة لا يكون إلا بلحاظ الحكم و الطلب أى: بلحاظ القضية الأولى المدلول عليها باللفظ، سواء أ كان هذا التخصيص بحكم العقل، أو كان مأخوذاً قيدا فى نفس الخطاب.

نعم لو كانت القدرة مأخوذة فى الخطاب صريحا، كان ذلك رافعا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٥

لإطلاق المادة بلحاظ محموليها، فإذا قال: «إن استطعت فحج»، فإنه فى قوة قوله: «إن استطعت فالحج واجب عليك»، و حينئذ يدل على كون الملاك مختصا فى حال القدرة، و ذلك باعتبار كون المحمولين حينئذ معا محمولين على المادة، فيكون القيد المأخوذ تقييدا للمادة بلحاظهما معا أيضا.

و هذا بخلاف ما إذا كانت القرينة عقلية لينة على اشتراط القدرة، فإنها حينئذ لا تشترط ذلك إلا بلحاظ التكليف دون الملاك، و لا تصلح قرينتها حينئذ لتقييد الإطلاقين معا.

هذا ما ينبغى أن يكون مقصود المحقق النائنى «قده» دون أن يرد عليه ما يظهر من السيد الخوئى «قده» [١٥١] من أن شرطية القدرة الدالة على التقييد، لا مانع من تقييدها للملاك، لأن التقييد يكون بلحاظ المدلول و مقداره، و لو كان هذا التقييد متأخرا رتبة، و إن أبيت فلا أقل من الإجمال، فلا يصلح للتقييد.

فما ذكره السيد الخوئى «قده» ليس هو مدعى المحقق النائنى «قده»، و إنما مدعاه، أن مدلول هذه القرينة إنما هو بمقدار مرحلة الحكم و الباعث، أى بمقدار القضية الأولى، و حينئذ فهى لا تقيّد القضية الثانية، كما أنها لا تصلح لإجمالها، كما عرفت.

و الصحيح في ردّ هذا الوجه في إثبات الملاك في الفرد المزاحم، هو إنكار أصله الموضوعي فيه، فيقال: إن الخطاب ليس له مفادان عرضيان، و إنّما له مفادان طوليان، فإنّ الخطاب يدل على الحكم و الطلب أولاً، و يدل ثانياً على الملاك في طول دلالة على الحكم و الطلب، فثبوت الحكم هو الدال على الملاك، فيكون الملاك في طوله.

و بهذا لا تصح العبادة المزاحمة بلحاظ ملاكها، و إنّما يكون تصحيح هذه العبادة متوقفاً على إثبات الأمر فيها بأحد الوجهين الأولين، و هما:

الالتزام بالأمر العرضي، أو الالتزام بالأمر الطولي، أي: الترتب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٦

و بهذا يكون قد اتضح بطلان الجواب الثالث على الاعتراض، كما اتضح عدم تمامية الوجه الثالث، و هو الاكتفاء بالملاك في تصحيح عبادة الفرد المزاحم.

و إنّما التام هو الوجهان الأولان، كما عرفت. و بهذا يبطل الاعتراض الأول على الثمرة.

٢- الاعتراض الثاني على الثمرة: هو عكس الأول، إذ إنّ تصح العبادة المزاحمة على كلا القولين: الاقتضاء و عدمه. أمّا على القول بعدم الاقتضاء فواضح، و أمّا على القول بالاقتضاء، فلأن العبادة المزاحمة، و إنّ كانت منهيها عنها، لكنّ هذا النهي غيرى و هو لا يقتضى الفساد، و إنّما الذي يقتضى الفساد هو النهي النفسى.

و قد ارتضى هذا الاعتراض كل من المحقق النائيني «قده» [١٥٢] و المحقق الخوئي [١٥٣] «قده»، و ذلك باعتبار أنّ هذا النهي الغيرى إنّما هو من أجل الغيرى و ليس لملاك في متعلقه، بل متعلقه باق على ملاكه الفعلى، و هذا النهي لا يضر بفعليته الملاك.

و ما دام الملاك ثابتاً، فيمكن إيقاع العبادة و التقرب بها، بلحاظ ملاكها الموجود فيها، فتقع صحيحة.

و هذا الكلام غير تام لعدة أمور:

١- الأمر الأول: هو أنّ المعترضين، «إن كانوا يريدون بقولهم، إنّ النهي الغيرى لا يضر بوجود الملاك» إن أرادوا به المحبوبة النفسية، فمن الواضح أنّ هذا مستحيل بناء على الاقتضاء، إذ الملاك بمعنى المحبوبة النفسية لا يعقل وجوده، كيف، و القائل به يدعى وجود مبعوضيته فيه، و هي لا [١٥٤]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٥؛ ص ٣٩٦

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٧

تجتمع مع المحبوبة، إذ إنّ النهي الغيرى ليس مجرد اعتبار، بل مرجعه إلى البغض الغيرى.

و من الواضح استحالة اجتماع الحب مع البغض، سواء أ كانا نفسيين، أو غيريين، أو مختلفين، و بالتالى لا يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً مبعوضاً.

٢- الأمر الثانى: هو إنّ المعترضين إن أرادوا بالملاك عالم المصلحة و الأثر، أى: إنّ هذا الفرد إذا كان واجداً للمصلحة فلا يضر النهي الغيرى به! إن أرادوا ذلك، فقد يكون الأمر كذلك، و لكن مثل هذا لا ينعف فى وقوع العبادة صحيحة، لأن مجرد إيقاع العبادة بقصد المصلحة، لا يجعلها صالحاً للمقربى ما لم تضاف إلى المولى «عزّ و جل»، بينما المضاف إلى المولى هنا هو البغض دون الحب، و ما كان مبعوضاً للمولى لا يقرب منه. إذن فالملاك بالمعنى الأول غير موجود، و الملاك بالمعنى الثانى، و إن كان موجوداً، و لكن لا يمكن التقرب به.

٣- الأمر الثالث: هو أنّه لو سلّمنا بما يقوله المعترضون، فإنّ هذا إنّما يصحح العبادة من باب الملاك على تقدير كلا القولين: الاقتضاء و عدمه، و لكن هذا لا نقول به، بل إنه يصحح العبادة المزاحمة من باب الأمر و لو الترتبى، فلو قلنا حينئذ: بأنّ الأمر بالشىء يقتضى

النهي عن ضده الخاص، فلا بد أن نقول حينئذ بحرمه العبادة، إذن فلا يمكن تصحيحها، بل ولا يعقل «الترتب» حينئذ، لأنه اجتماع للأمر والنهي في موضوع واحد، وهو غير معقول.

وبناء على هذا يمكن وضع صياغة أعم للثمرة فيقال: إنه بناء على القول بالاقضاء، يدخل باب التزام في باب التعارض، ويصبح دليل «صل» مع دليل «أزل النجاسة» متكاذبين، لأن دليل «أزل النجاسة عن المسجد» يجعل الحرمه على «الصلاة» قبل «الإزالة»، و دليل «صل» يجعل الحرمه على «الإزالة»، و جعل الحرمه و الوجوب على الصلاة لا يجتمعان.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٨

و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء، فإنه لا يدخل في باب التعارض، لأنه يقال حينئذ: إن دليل «صل» لا يحرم «الإزالة»، و لا دليل «أزل» يحرم «الصلاة» فهما غير متكاذبين.

نعم هما يبقيان متزامين في مقام الامتثال، و قد قلنا: إن تصحيح العبادة المزاحمة هو فرع إمكان إثبات وجود الملاك فيها، و قد عرفت أنه بعد سقوط الأمر بالعبادة المزاحمة، لا يمكن إثبات وجود الملاك فيها، و بناء على الاقتضاء لا يمكن إحراز الملاك فيها، و لو بنحو الترتب، لمكان النهي عنها، إذن فلا- أمر عرضي و لا- ترتبي، و لا- ملاك، يمكنه تصحيح العبادة المزاحمة لعدم بقاء ما يصحها.

و الخلاصة: إنه أولاً لا يتم ورود شيء من الاعتراضين السابقين على ثمره القول بالاقضاء، لا في الفرع الأول، و لا في الفرع الثاني. أمّا أنهما لا- يردان على الثمرة في الفرع الأول، هو فيما إذا كانت العبادة المزاحمة واجبا موسعا، لأن العبادة بناء على الاقتضاء تكون فاسدة، و بناء على عدم الاقتضاء تكون صحيحة، لوجود أمر بها في عرض أمر ضدها الآخر.

و أمّا أنهما لا يردان في الفرع الثاني و هو فيما إذا كانت العبادة المزاحمة واجبا مضيقا، فلأن العبادة حينئذ أيضا تكون فاسدة بناء على الاقتضاء، و صحيحة بناء على عدم الاقتضاء و إمكان الترتب.

و بهذا يمكن صياغة ثمره للقول بالاقضاء بحيث يكون بطلان العبادة المزاحمة على كل حال فيقال: إنه بناء على الاقتضاء يدخل الخطابان بالضدين، «صل» و «أزل»، في باب التعارض، لأن الأمر في كل منهما يقتضي النهي عن الآخر.

و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء مع القول بإمكان الترتب، فإن كلا الخطابين «صل» و «أزل» يدخلان في باب التزام في مقام الامتثال.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٩

و من نتائج ذلك أنه بناء على القول بالتعارض، يحكم بفساد العبادة المزاحمة، لعدم إمكان إثبات وجود ملاك فيها بعد سقوط الأمر بها. و أمّا بناء على القول بالاقضاء فإنه يحكم بفساد العبادة المزاحمة أيضا، لعدم إمكان إحراز الملاك فيها، و لو بنحو الترتب، باعتبار النهي عنها.

و هذا بخلافه بناء على القول بعدم الاقتضاء، كما عرفت، فإن الخطابين لا يتكاذبان، و إنما يتزامنان فقط.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠١

## الفصل الرابع مبحث الترتب

### إشارة

و الكلام فيه يقع في إمكانيّة الأمر بالضد المهم مرتبا على ترك الأهم، فالبحث فيه يقع في عدة جهات:

١- الجهة الأولى: هي كون الثمرة المطلوبة منه، هي التوصل إلى إثبات الأمر بالمهم في موارد التزام

. و بحسب الحقيقة، هي: إن المقصود بالترتب هو، تحقيق حال أن المتزاحمين هل يرجعان إلى التعارض أو لا؟ إذ أنه سيّضح أنّ رجوع الدليلين المتزاحمين إلى التعارض، مربوط بالقول بإمكان الترتب، و عدم إمكانه، إذ إنّنا إذا قلنا بإمكان الترتب، و أنّه يمكن التكليف بالضدين لكن مع كون أحدهما مشروطا بعدم امتثال الضد الآخر، حينئذ لا يقع تعارض بين خطاب «صلّ» و خطاب «أزل»، بلحاظ عالم الجعل الذي هو مدلول الخطاب، لأنّ كلّ خطاب منهما ينشئ حكما على موضوعه، إذا كان قادرا عليه، ف «صلّ» ينشئ حكما بإيجاب الصلاة على القادر عليها، و خطاب «أزل النجاسة» ينشئ حكما بوجوب الإزالة على القادر عليها، و لا منافاة بينهما، غاية الأمر، أنّ المكلف خارجا إذا اشتغل «بالصلاة» مثلا، يخرج عن كونه قادرا على «الإزالة»، و هكذا إذا اشتغل بالضد الآخر، يخرج عن كونه قادرا على فعل ضده، فهو إذا اشتغل بالإزالة مثلا، يخرج موضوعا عن خطاب «صلّ»، لأن كلا من الخطابين مقيد بالقدرة بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٢

على متعلقه، و في موارد التزاحم ليس للمكلف إلّا قدرة واحدة، فإمّا أن يصرفها في «الإزالة» فيرتفع موضوع «الصلاة»، و إمّا أن يصرفها في «الصلاة» فيرتفع موضوع «الإزالة».

و بهذا يكون المكلف، إمّا داخلا تحت هذا الموضوع، أو تحت ذاك الموضوع، و لا يتصور دخوله تحت الموضوعين معا. إذن بناء على إمكان الترتب، لا يقع تعارض بين الخطابين.

و أمّا بناء على عدم إمكان الترتب، و تطبيق القدرة على مصداقها، فإنّه حينئذ تقع المعارضة بين الخطابين، و حينئذ ينبغي أن نطبق قوانين باب التزاحم، إذ يكون ارتفاع أحد الخطابين حينئذ، أمرا لا بدّ منه، و إلّا لزم طلب الضدين المستحيل، و لهذا كان إمكان الترتب أحد مبادئ باب التزاحم، لأنّه إذا استحال الترتب استحال جعل الخطابين معا، إذ إنّ المكلف ليس قادرا إلّا على أحدهما عند ترك الآخر، فيكون مرجع الخطابين، كما لو قال: «أزل النجاسة» إذا تركت الصلاة، «و صلّ» إذا تركت «الإزالة»، لا أزل على الإطلاق، و لا «صلّ» على الإطلاق.

و لذلك بناء على هذا، كان لا بدّ من سقوط أحد الخطابين، و حينئذ، يدخل باب التزاحم في كبرى باب التعارض، و يطبق عليه قوانين باب التعارض.

إذن، إن نحن قلنا بإمكان الترتب، فبإبه يكون باب التزاحم، و هو باب مستقل. و إن لم نقل بإمكان الترتب، يكون باب التزاحم حينئذ ملحقا باب التعارض. و هذا البيان كاف لتصور الثمرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٣

إلّا أنّ السيد الخوئي «قده» [١٥٥]، ذكر أنّ ثمره بحث الترتب تظهر في فرعين:

أ- الفرع الأول: هو فيما إذا تزاحم الواجب المضيق مع واجب مضيق، فإنّه هنا لا إشكال في عدم معقولية الأمر العرضي مع الأمر الآخر، و حينئذ نحتاج في تصحيح أحد الأمرين إلى الأمر الترتبي أو الملاك، و حيث أنه لا طريق إلى الملاك، فينحصر بالترتب و يصح أحد الأمرين.

و أمّا بناء على عدم إمكان الترتب، فإنّه لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة.

ب- الفرع الثاني: هو فيما إذا زاحم الواجب الموسع الواجب المضيق، فإنّه حينئذ، إنّ قلنا بإمكان تعلق الأمر بالجامع الشامل للفرد المزاحم لا عرضيا، فلا موجب للترتب كما لو التزمنا بما سلكه المحقق الثاني «قده»، فإنّه حينئذ لا بأس بتصحيح العبادة المزاحمة دون الالتزام بالأمر الترتبي، بل يكفي الأمر العرضي.

أمّا إذا التزمنا بعدم معقولية الأمر بالجامع الشامل للفرد المزاحم، بناء على مسلك المحقق النائيني «قده»، فحينئذ لا يعقل الأمر العرضي

بالفرد المزاحم، وحينئذ نرجع إلى الأمر الترتبي.

وهذا الكلام حوله ثلاث نقاط:

١- النقطة الأولى: هي: إنّه من الأفضل في صياغة ثمرة القول بالترتب، جعل الثمرة هو ما قلناه، فيكون بطلان العبادة و صحتها من آثار و نتائج تلك الثمرة، لأن بطلان العبادة و تصحيحها هو دخول الدليلين في باب التعارض، و عدم دخولهما فيه، فيقال: بأنّ ثمرة الترتب هي التي تتكفل ببيان ما إذا كان الدليلان يدخلان في باب التعارض، أو لا يدخلان.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٤

فعلى القول بعدم دخول الدليلين في باب التعارض، تصحّ عبادة الفرد المزاحم المهم، كما أنه بناء على عدم إمكان الترتب يدخلان في باب التعارض، و حينئذ تكون الثمرة عدم صحة عبادة الفرد المزاحم.

إذن فتصحيح العبادة و عدمها يكونان من متفرعات و مظاهر هذه الصياغة التي عرضناها للثمرة.

٢- النقطة الثانية: هي إنّه لا ندرى لما ذا ترك السيد الخوئي «قده» النظر إلى مبناه في مسألة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، أو عدم الاقتضاء، إذ قد صرح السيد الخوئي «قده» [١٥٦] هناك، بأن القدرة ليست شرطاً في موضوع التكليف، لا ببرهان العقل، و لا ببرهان النقل، حيث ادّعى هناك بأن التكليف عبارة عن اعتبار الفعل في ذمّة المكلف، و هو أمر سهل المئونة، إذ كما يمكن اعتباره في ذمّة القادر، فكذلك يمكن اعتباره في ذمّة العاجز.

و بناء على مقالة السيد الخوئي «قده» هذه، لم نعد بحاجة إلى الترتب أصلاً، بل عليه نقول حينئذ: بأن الأمر بالضدين معاً، أمر سهل المئونة، إذ الأمر بالصلاة على إطلاقها، و بالإزالة على إطلاقها، ليس أسوأ حالاً من أمر المشلول بالحركة فيعقل توجه الأمر نحوه، لأن خطاب التكليف اعتبار نفساني، غاية الأمر أن العجز ينشأ من إطلاق الخطابين، بينما في المشلول العجز ينشأ من إطلاق الخطاب الواحد، فإطلاق «أزل» و إطلاق «صل» ليسا بأسوأ حالاً من التكليف بالضدين، أو المحال، لأنّ التكليف أمر اعتباري!

و بهذا يتضح، أنّ اشتراط القدرة في التكليف من المبادئ التصديقية للترتب.

و اشتراط القدرة في التكليف، منوط بنقطة أشير إليها سابقاً في التعبدى و التوصلى.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٥

و حاصلها، هو: إنّه حتى لو فرضنا أن التكليف هو عبارة عن اعتبار العقل إنّ التكليف على ذمّة المكلف، لكن مع هذا نقول، بأنّ الخطاب العرفي المتكفل لهذا الاعتبار، كان بداعى الجد و التحريك، إذ إنّ هذا الاعتبار، تارة يكون بداعى الجد، و أخرى يكون بدواع هزليّة و سخرية. و هنا نحن ندعى أن خطاب «صل»، له ظهور في كونه ناشئاً من داعى الجد و التحريك، و هذا المطلب مدلول سياقى، و إلّا صار كلام الحكيم غير مصان عن الهزل و السخرية و اللغو.

فإذا تمّ هذا المدلول، حينئذ، يقال: بأنّ هذا المدلول يشترط فيه القدرة لأنه لا يعقل أن يتصدّى المولى لتحريك غير القادر.

نعم لو فرض أن الخطاب مجرد عن هذا المدلول التصديقى، و بنى على الخيال و الهزل و اللغو في كلام المولى، فإنّه حينئذ يكون عدم اشتراط القدرة صحيحاً.

إذن فالحق إنّ اشتراط القدرة لا محيص عنه، و ينبغي أن يكون اشتراط القدرة أصلاً موضوعياً لبحث الترتب.

٣- النقطة الثالثة: هي: إنّ ما أشير إليه من أنّ الترتب لا تظهر ثمرته فيما إذا تزامم الواجب الموسع مع المضيق، إلّا إذا قلنا بعدم إمكان تعلّق الأمر العرضى بالجامع كما سلّكه المحقق «النائيني» «قده» [١٥٧]، و رفضه السيد «الخوئي» «قده» [١٥٨]، بدعوى أن المحقق النائيني خالف مبناه في كون التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، حيث أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، فقد قلنا هناك و نكرر هنا: بأن ما أورده السيد الخوئي «قده» على الميرزا «قده»، كان من خطأ السيد الخوئي «قده» في تطبيق مقصود الميرزا «قده»، لأن شمول الحكم للفرد المزاحم، و إطلاقه له، إنّما هو من

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٦

نتائج عدم التقييد بغير المزاحم، و هو معقول كالتقييد بغير المزاحم.

و على كل حال فقد تقدم منّا مناقشة ما أورده السيد الخوئي «قده» على أستاذه الميرزا «قده»، و قد تبين معنا أن السيد الخوئي «قده» قد أخطأ في تطبيق قاعدة الميرزا «قده» القائلة بكون التقابل بين الإطلاق و التقييد هو من تقابل العدم و الملكة فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، كما أن مسلك المحقق النائيني «قده» من أن اقتضاء الأمر بطبعه يستدعي [١٥٩] القدرة، و حينئذ يستحيل تعلق الأمر بالجامع بين المزاحم و غير المزاحم.

و عليه فلا تظهر الثمرة في هذا الفرع، و إنّما تظهر الثمرة في مورد مزاحمة المضيق للمضيق، فقد عرفت أن هذه الثمرة إنّما تكون من آثار و فروع الصيغة التي طرحناها، كما عرفت أن اقتضاء الأمر بطبعه للقدرة، لا يستدعي استحالة تعلق الأمر بالجامع بين المزاحم، و غير المزاحم، كما سلكه الميرزا «قده» [١٦٠].

و بهذا يتضح أن ما ينبغي جعله ثمرة للبحث عن إمكان الترتب كما عقدت له الجهة الأولى، إنّما هو الصياغة العامة التي طرحناها، و هي دخول الأمر بالمتزاحمين في باب التعارض على القول باستحالة الترتب، و عدم دخولهما في باب التعارض بناء على القول بإمكان الترتب، دون الصياغة الثانية التي ذكرها السيد الخوئي «قده» في تصحيح الضد العبادي.

و لكن كلا من الصيغة الأولى العامة التي طرحناها، و الصيغة الثانية التي طرحها السيد الخوئي «قده»، كل منهما يتوقف على افتراض أصليين موضوعيين لا بدّ من الفراغ عنهما:

أ- الأصل الموضوعي الأول: هو كون القدرة شرطاً في التكليف و قيدها له، فلو لم نبين عليه، و قلنا بأنّ التكليف بغير المقدور معقول، فإنّه حينئذ لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٧

تظهر ثمرة، لا بالصيغة المختارة الأولى، و لا بصيغة السيد الخوئي «قده»، لأنه حينئذ لا مانع من الأمر العرضي بالضدين، بل يكون الأمر بهما معاً معقولاً، فلا يدخلان في باب التعارض، كما أنه يكون الإتيان بكل منهما صحيحاً، و مجزياً، و مصداقاً للواجب، لأن كلا منهما يكون ذا أمر عرضي فتصح به العبادة.

و حينئذ لا يبقى معنى للبحث في إمكان الترتب و عدمه، إذ تصح العبادة بالأمرين العرضيين، سواء أمكن الترتب، أو استحال.

ب- الأصل الموضوعي الثاني: هو أن لا نقول باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده، لأننا إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده، فلا تظهر الثمرة في كلتا الصياغتين.

أمّا أنه لا- تظهر الثمرة للصيغة المختارة: فلأنه حينئذ يتعين التعارض بين الأمر بالضد مع النهي عنه، سواء قلنا بإمكان الترتب، أو لم نقل.

لأنّ القول بإمكان الترتب، إنّما يدفع محذور الأمر بالضدين، و لا يدفع محذور اجتماع الأمر و النهي في موضوع واحد، كما أنه لو قلنا بالاقتضاء يكون الضد محرماً، و معه يستحيل التكليف به، إذ يلزم اجتماع الحرمة و الوجوب في موضوع واحد و هو تعارض.

و أمّا أنه لا تظهر الثمرة للصيغة الثانية: فلأنّ دليل الأمر يقع طرفاً للمعارض، و يصبح لزاماً علينا تطبيق قوانين التعارض، و بعد تقديم دليل الإزالة، حينئذ لا يمكن الالتزام بالأمر بالصلاة، سواء قلنا بإمكان الترتب أو عدمه، و ذلك لأنها منهي عنها.

إذن فبناء على الاقتضاء لا تظهر الثمرة لكلتا الصيغتين.

و الخلاصة: أنه يمكن بيان ثمرة الترتب بأحد تقريبين.

فإنّما أن تبين بالتقريب الأول الأعم و الأشمل و ذلك بأن يقال:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٨



إنّ بحث إمكان الترتب و امتناعه تكون ثمرته عند ما يتكفّل بيان دخول المتراحمين في التعارض، و عدم دخولهما. فإنّ قيل بعدم إمكان الترتب، حينئذ يدخل المتراحمان في باب التعارض، و إلّا فلا، و يكون التراحم بحثا مستقلا. و إمّا أن تبيّن ثمره الترتب بالتقريب الثاني الذي طرحه السيد الخوئي «قده» [١٦١] من تصحيح العبادة المضادة للواجب الأهم المضيق فيما إذا قلنا بالأمر الترتبي، و إلّا فلا يمكن تصحيح العبادة المضادة للأهم. و التقريب الأول، فيه امتيازان عن الثاني:

١- الامتياز الأول: هو أنّ التقريب الثاني الذي طرحه السيد الخوئي «قده»، من متفرعات التقريب الأول و شؤنه، فالثمره الحقيقيه هي ما قيل في التقريب الأول بنحو لا تصح الصيغه الثانية إلّا بتمام التقريب الأول لتفرعها عليه، و ذلك لأنه يوجد فرعان:

أ- الفرع الأول: و هو ما إذا زاحم المضيق مضيقا أهم منه.

ب- الفرع الثاني: هو ما إذا زاحم الموسّع في فرد منه آخر مضيق.

و الآن نريد أن نطبّق الصيغه الثانية على كل من الفرعين، لنرى أنه كيف هي في تطبيق الصيغه الأولى.

أمّا تطبيق الصيغه الثانية في الفرع الأول، و هو ما إذا زاحم مضيق مضيقا أهم منه، فيقال في الصيغه الثانية: إنّ الأمر الترتبي هو الذي يصحّ العبادة المزاحمة للأهم، و هذا التصحيح نشأ من إثبات الأمر الترتبي بخطاب «صلّ» و إثباته إيجابا و سلبا مربوط بأنه، هل وقع بين الخطابين تعارض، أو لم يقع؟

فإن قلنا بامتناع الترتب، فيقع التعارض بينهما، و بعد تقديم خطاب «أزل»

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٩

النجاسة» على خطاب «صلّ» كما هو المفروض، حينئذ لا يبقى مجال للتمسك بخطاب «صلّ»، إذن فلا يبقى أمر ترتبي لتصحيح العبادة المزاحمة.

و أمّا بناء على إمكان الترتب فلا يقع التعارض، و نتيجة ذلك هو إمكان التمسك بكلا الخطابين لإثبات الأمر الترتبي بالفرد المزاحم، فتصحّ حينئذ العبادة.

فتصحح العبادة و بطلانها إذن، هما أثران فرعيان عن إمكان دخول الدليلين في باب التعارض، إثباتا و نفيا.

و أمّا تطبيق الصيغه الثانية في الفرع الثاني، و هو فيما إذا زاحم الواجب الموسع واجبا مضيقا ببعض أفرادها، فأیضا هنا تكون الصيغه الثانية في طول الصيغه الأولى، و متفرعة عنها، لأنه إن قيل بإمكان الأمر العرضي و معقولية تعلّقه بالجامع، كما ذهب إليه المحقق الثاني «قده»، فحينئذ لا ثمره في المقام، إذ من الواضح حينئذ، أنه لا تعارض بين خطاب «صلّ» و خطاب «أزل النجاسة». و عليه، فلا حاجة إلى الأمر الترتبي لتصحيح العبادة، بل يكفي الأمر العرضي بالجامع، إذن فلا ثمره.

و أمّا إذا قلنا بمقالة المحقق النائيني «قده»، من أن تعلّق الأمر بالجامع عرضيا غير معقول، بل الأمر يتعلّق بالمقدور خاصة، حينئذ، يكون معنى هذا، أنّ إطلاق الجامع و شموله للفرد المزاحم عرضيا، غير معقول، و حينئذ يقع الكلام بأنه: هل يعقل إطلاق الجامع و شموله للفرد المزاحم طوليا، أو لا يعقل ذلك؟.

فإنّ قيل: بأنّ إطلاق الجامع و شموله للفرد المزاحم، غير معقول طوليا، إذن لزم التعارض حينئذ بين إطلاق الجامع للفرد المزاحم في «صلّ»، و بين إطلاقه في «أزل النجاسة». و بعد تقديم خطاب «أزل» لتطبيق التعارض، لا يبقى مجال حينئذ لتصحيح العبادة المزاحمة، لا بالأمر العرضي، و لا بالأمر الترتبي.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٠

و أمّا إذا فرض أن إطلاق الجامع للفرد المزاحم بالأمر الترتبي معقول، فحينئذ لا تعارض بين إطلاق خطاب «صلّ»، و خطاب «أزل»، إذن فتصح عبادة الفرد المزاحم بالأمر الترتبي.

إذن فتصحيح عبادية الفرد المزاحم في مورد مزاحمة الموسع للمضيق، هو أيضا، يكون بنكته دخول الدليلين في باب التعارض، و عدم دخولهما، فإن قيل بدخولهما في باب التعارض، فلا يمكن تصحيح عبادية الفرد المزاحم، و إن قيل بعدم دخولهما في باب التعارض فيمكن حينئذ تصحيح عبادية الفرد المزاحم.

إذن فالصيغة الثانية، هي دائما تابعة للصيغة الأولى التي طرحناها، دون الثانية التي طرحها السيد الخوئي «قده». هذا هو الامتياز الأول للصيغة الأولى على الصيغة الثانية.

٢- الامتياز الثاني للصيغة الأولى على الثانية: هو، إن صياغة الثمرة في الصيغة الثانية، قد لا تظهر أصلا في حين أنها في الصيغة الأولى ثابتة دائما، سواء ثبتت في الثانية، أو لم تثبت، و ذلك كما إذا بنينا على إمكان استكشاف الملاك بالدلالة الالتزامية حتى بعد سقوط الدلالة المطابقتية بالتعارض بين خطاب «صل» و خطاب «أزل النجاسة»، فإنه حينئذ بناء عليه، لا تظهر الثمرة في الصياغة الثانية، لأنه حينئذ، لا يتوقف تصحيح عبادية الفرد المزاحم على الخطاب الترتبي، بل تصحح عبادية الفرد المزاحم على كل حال، سواء قلنا بإمكان الترتب، أو لم نقل، و ذلك لكفاية الملاك في عبادية الفرد المزاحم.

إذن في حين أن الثمرة في الصيغة الثانية لا تظهر، لكنها في الصيغة الأولى ثابتة و صحيحة، لأنه بناء على عدم إمكان الترتب يقع التعارض بين الخطابين، إذ لا بد في مقام تشخيص ما هو المجعول من الخطابين من تطبيق قوانين التعارض.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١١

إذن فيرجع إلى قوانين التعارض حينئذ لحل التكاذب بين الطرفين، و تشخيص ما هو المجعول.

و أما بناء على إمكان الترتب، فلا تعارض في المقام، لأنه يمكن العمل بالخطابين معا.

فالتيجة إذن هي، إنه من الأحسن طرح و عرض الثمرة بالصيغة الأولى دون الثانية.

ثم إن الصيغة الثانية التي عرضها السيد الخوئي «قده» [١٦٢]، هذه الصيغة صرح فيها بأن المقصود من ثمره الترتب، هو تصحيح عبادية العبادة المضادة «المهم»، للواجب «الأهم»، مع أنه كان ينبغي أن يعبر بأن المقصود هو تصحيح الواجب المضاد «المهم» للواجب «الأهم»، من دون أخذ قيد العبادية في الواجب «المهم»، و ذلك لأن الواجب المزاحم بالأهم، لو كان غير عبادي، فأیضا يتوقف تصحيحه على الترتب.

و توضيح ذلك، هو: إن أجزاء الواجب التوصلية يتوقف على أحد أمرين:

أ- الأمر الأول: ثبوت الأمر.

ب- الأمر الثاني: هو ثبوت الملاك.

بينما أجزاء الواجب العبادي لا بد فيه من كون هذا الواجب ممّا يمكن أن يتقرب به إلى الله تعالى، و لا يكفي فيه مجرد ثبوت الملاك.

أما لو فرض أن كُنّا ممن يقول بإمكان إحراز الملاك في موارد المزاحمة، كما سلك المحقق الثاني «قده»، فإنه حينئذ، ينبغي التفصيل بين الواجب التوصلية و الواجب التعبدية فنقول: بأنه في الواجب التوصلية، الملاك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٢

موجود فيه، و هو كاف في الإجزاء بلا ترتب، و أما في الواجب التعبدية، فإنه و إن كان الملاك موجودا فيه، لكن لا يمكن التقرب به إلى المولى.

و حينئذ لا بد فيه من الترتب، لتمكين المكلف في الإتيان به على نحو عبادي.

و أمّا إذا بنينا على عدم إمكان إحراز الملاك إلّا من طريق الأمر، فحينئذ فكما أن الواجب العبادي لا يصح إلّا بالترتب، فكذلك الواجب التوصلية المبتلى بالمزاحمة مع الأهم، هو أيضا يتوقف على الأمر، لأنه لا يمكن إحراز الملاك فيه إلّا من ناحية الأمر به، و

إنما نحكم بالإجزاء فيه لو فرض أننا نقول بالأمر الترتبي.

وعليه، فينبغي إدخال تعديل على الصيغة الثانية لبيان الثمرة فيقال: بأن الثمرة في الصيغة الثانية، هل تريد أن تصحح الواجب المبتلى بالمزاحم «الأهم» في الواجب التعبدى، أو في الواجب التوصلى؟؟

\*

## ٢- الجهة الثانية [في أقسام الحكمين الشرعيين

: مما يبحث في الترتب، هي أن الحكمين الشرعيين على أقسام.

إذ تارة يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر بنفس الجعل.

و ثانية: يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر بفعليته المجعول.

و ثالثة: يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر بوصول مجعوله.

و رابعة: يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر بتنجز وصوله، بما هو منجز و مستتبع عقلا باستحقاق العقاب.

و خامسة: يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر بالامتثال خارجا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٣

إذن فخلاصة الجهة الثانية مما ينبغي أن تبحث في بحث الترتب هي: إن كل خطابين، سواء أ كانا متعارضين أو متنافيين أو لا، فهما:

إما أن يفرض أن أحدهما لا يرفع موضوع الآخر أصلا، كما في خطاب «صل»، و «صم»، فإنهما خطابان لا يرفع أحدهما موضوع الآخر بوجه، و كذا خطاب «صل» و «لا تصل»، فإنهما لا يرفع أحدهما موضوع الآخر.

و إما أن يفرض أن أحد الخطابين يرفع موضوع الآخر، و على هذا فهو، إما أن يرفعه بنفس الجعل، و إما أن يرفعه بفعليته المجعول، و إما أن يرفعه بوصوله، و إما أن يرفعه بامتثاله.

و عليه فلا بد من ذكر مثال لكل واحد من هذه الأنحاء و الأقسام:

١- النحو الأول: و هو أن يكون أحدهما رافعا لموضوع الآخر بنفس الجعل، و مثاله: لو تمت أصوله الموضوعية فقهيا، و ذلك كأنصبه الزكاة، فمثلا، من كان عنده عشرون من الإبل، فإن فعليته الزكاة فيها تتوقف على مرور الحول، فلو فرض أنه بعد مرور ستة أشهر على هذا النصاب، وجد على رأسها ما جعل هذه الإبل العشرون من نصاب آخر أكبر، كما لو أنه وجدت خمسة إبل أخرى فصارت خمسة وعشرين، و الآن لو فرض أن بدأنا بنصاب جديد و حول جديد للخمسة و عشرين من أول الشهر السابع، و لكن كنا قد بدأنا سابقا بحول للعشرين، فمعنى هذا أن العشرين الأولى قد دخلت في تكوين نصابين سنويين.

و من الواضح حينئذ، أن كلا من الزكاتين ليست فعليته، لا الأولى و لا الثانية، لأن إحداها تحتاج إلى ستة أشهر، و الثانية بحاجة إلى سنة حتى تصبح فعليته، و حيث أنه لم تمض سنة زكوية عليهما، إذن فلا يوجد واحدة منهما فعليته.

و لكن مع هذا توجد قاعدة فقهية مفادها: إن العين الزكوية الواحدة لا تدخل في نصابين في عرض واحد، و بناء عليه، حينئذ يمنع دخول العشرين

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٤

في كلا النصابين دفعا لمحدود مساهمة العين الواحدة في كلا النصابين في عرض واحد، و هو غير صحيح.

كما أنه يوجد قاعدة ثانية، و هي: إن المتقدم من النصابين زمانا، يحكم على المتأخر زمانا.

فلو أنه تمت هاتان القاعدتان و الأعلان الموضوعيان، فسوف تكون النتيجة، هي عدم إمكان احتساب العشرين الأولى جزءا من نصاب آخر في بداية الشهر السابع، و ذلك لدخولها في النصاب السابق حتى تخرج منه.

و هذا مثال لكون أحد الخطابين، بجعله، يكون رافعا لموضوع الخطاب الآخر، لأن خطاب النصاب الأول، رغم أنه لم يصبح فعليا لعدم تمامية شروطه، لكنه، على تقدير وجوده، يمنع من تحقق موضوع الخطاب الثاني، و معنى هذا أنه رفع موضوع الخطاب الثاني.

٢- النحو الثاني لرفع أحد الخطابين موضوع الآخر: هو أن يكون أحدهما رافعا بفعليته مجعوله لموضوع الخطاب الثاني، و ذلك، كما في مورد خطاب وجوب الوفاء بالشرط، فإنه يرتفع موضوعه إذا فرض وجود خطاب آخر يقتضى حرمة الشرط مع فعلية الشرط الآخر، فمثلا: إذا وجد في المقام خطاب الوفاء بالشرط، و أخذ في موضوعه عدم مخالفته للكتاب أو السنة يقتضى حرمة الشرط، فحينئذ بمجرد أن يصبح مجعول خطاب الكتاب أو السنة فعليا، فمعناه أنه رفع موضوع خطاب الوفاء بالشرط، لأن اشتراط أحد المتعاملين أدى إلى مخالفة الكتاب أو السنة، و كذلك لو اشترط عليه أن يمشى في أرض معينة مباحة، فإن شرطه ينفذ، لكن إذا أصبحت الأرض ملكا لشخص آخر لا- يسمح له أن يمشى فيها، فحينئذ إن خطاب «يحرم التصرف في مال الغير إلا بإذنه»، مثل هذا الخطاب، يرفع موضوع خطاب وجوب الوفاء بالشرط، و هكذا مسألة وجوب الوفاء بالنذر بشرط رجحان العمل المنذور، فإن أى خطاب يجعل موضوع خطاب وجوب الوفاء بالنذر مرجوحا، يكون رافعا لموضوع خطاب «وجوب الوفاء بالنذر».

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٥

٣- النحو الثالث: من أنحاء كون أحد الخطابين رافعا لموضوع الآخر، هو بالعلم و الوصول، و ذلك من قبيل الخطابات الواقعية مع الخطابات الظاهرية، بناء على أن «العلم» الذي أخذ قيدا أو غاية في خطاب «رفع ما لا يعلمون». بناء على أن يكون المراد منه «العلم» بما هو كاشف لا- بما هو منجز، و إلا دخل في النحو الرابع، فإذا كان مأخوذ بما هو كاشف لا بما هو منجز، حينئذ يكون مثلا لمحل الكلام، فإن الخطاب الواقعي لا- يرفع موضوع الخطاب الآخر، لا- يجعله و لا- بفعليته مجعولة، و لكنّه يرفع موضوع الخطاب الآخر بوصوله، كما في الخطاب الواقعي في حرمة الإفتاء بلا علم، فإنه لا يرتفع موضوع حرمة الفتوى بنفس الخطاب الواقعي و بالجعل، بل بوصوله، فلو أفتى بوجوب صلاة الجمعة، فهذا الإفتاء حرام، و لكن ترتفع الحرمة هذه، بوصول الخطاب و العلم.

٤- النحو الرابع: من أنحاء رفع أحد الخطابين لموضوع الآخر هو، أن يكون أحد الخطابين منجزا، و مثاله: الخطابات الواقعية مع أدلة الأصول العملية، بناء على كون العلم المأخوذ في موضوعها هو العلم بما هو منجز، لا بما هو كاشف، حينئذ يكون الخطاب الواقعي المنجز، و لو بغير العلم الوجداني، رافعا لموضوع أدلة الأصول العملية، و واردا عليها، و من أمثلته، ما يقال في الزكاة، من اشتراط التمكن من التصرف خلال العام عقلا و شرعا، فلو لم يكن متمكنا عقلا من التصرف خلال العام، و كذلك لم يكن متمكنا شرعا خلال العام، فإنه لا ينعقد وجوب الزكاة حينئذ بسبب العجز عن التمكن عقلا من تنجز خطاب الزكاة، كما لو نذر أو وقف هذه العين الزكوية فيتتنجز خطاب حرمة التصرف بها و لو بلا علم، و بهذا يرتفع موضوع دليل وجوب الزكاة، و هكذا الأحكام المشروطة بالقدرة الشرعية، -«و هي و إن كان لها معان»-، لكن نأخذ منها واحدا الآن، و هو أن يكون المقصود منها وجود معجز مولوى، إذ من الواضح أن المعجز المولوى قوامه تنجز تكليف آخر، فيقال حينئذ: إنهم اشترطوا في وجوب الوضوء بالماء، القدرة الشرعية على

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٦

التصرف فيه أى: اشترطوا عدم المعجز المولوى، و حينئذ، فلو أنه تنجز على المكلف تكليف آخر ينافى مع الوضوء بالماء، كوجوب بذله لحفظ نفس محترمة، سواء امتثل أو لم يمتثل، حينئذ يرتفع موضوع وجوب الوضوء بالماء بسبب تنجز تكليف و خطاب آخر، و هكذا يقال في وجوب الحج، فإنه مشروط بالقدرة الشرعية، فأى تكليف آخر يتنجز عليه، سيرفع موضوع وجوب الحج، كما لو تنجز عليه خطاب إخراج خمس أرباحه التي سيحجج بها، فإن تنجز الخطاب الثاني يرفع موضوع وجوب الحج، و الأمثلة كثيرة على ذلك في الفقه.

٥- النحو الخامس: من أنحاء رفع أحد الخطابين موضوع الآخر هو، أن يكون أحد الخطابين رافعا لموضوع الخطاب الآخر بامتثاله، و ذلك كما في خطاب، «صم شهر رمضان»، مع خطاب «وجوب الكفارة على من أفطر»، فإنه من الواضح أن موضوع الكفارة

على من أفطر إنما هو المفطر، و لكن بامثال خطاب «صم» و عدم الإفطار، يرتفع موضوع خطاب الكفارة و وجوب الكفارة. هذا و لا يكفى ما تقدّم من أنحاء للرفع بل بالامثال خاصة.

و الآن في بحث الترتب ما بين المتراحمين، يقع الكلام، في أنه ما هو شأن أحد الخطابين المتراحمين مع الآخر، فلو فرض أن وقع بينهما التراحم باعتبار التضاد بينهما، و لنفرض أن خطاب «أزل النجاسة»، أهم من خطاب «صل»، فهل أن خطاب أزل يرتفع موضوع خطاب «صل» بامثاله، أو بوصوله، أو بتنجزه؟ و حينئذ، من يقول بإمكان الترتب، يقول بأن خطاب «أزل» إنما رفع موضوع خطاب «صل» من باب النحو الخامس، أى: بالامثال له خارجا، و ذلك لأن خطاب «صل» مقيد بعدم الإتيان «بالإزالة» ترتيبا، إذ إن كلا من الخطابين و إن كان فعليا في حق المكلف، و لكن بالامثال يرتفع أحدهما موضوع الآخر، لأن فعليّة خطاب «صل» مقيدة بعدم «الإزالة» و المفروض أن المكلف قد «أزال النجاسة»، إذن فقد امتثل، إذن فقد ارتفع بامثاله فعليّة موضوع خطاب «صل» و هذا هو نتيجة القول بإمكان الترتب، و لهذا يقول

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٧

القائلون بإمكان الترتب، يقولون باجتماع الحكمين الفعليين المنجزين معا كما هنا، فإنه كما أن خطاب «صل» فعلى، فأیضا خطاب «أزل» فعلى، فإذا لم يمثل و لم يزل، فلا يرتفع أحدهما الآخر.

و أمّا إذا قلنا باستحالة الترتب، و قلنا بأنه: لا- يمكن اجتماع الأمرين بالضدين و لو ترتبا، فإنه حينئذ لا بدّ من القول و الالتزام بأن أحدهما يرتفع موضوع الآخر في مرتبة سابقة على الامتثال، لئلا يجتمع الخطبان معا، و هذه المرتبة هي الرابعة، أى: كون أحد الخطابين منتجزا، باعتبار أن المحذور عند القائل بامتناع الترتب هو لزوم تكليف العاجز الذى هو قبيح، و تكليف بما لا يطاق بحكم العقل، إذ حينئذ لو كلف به المولى للزم الأمر بالضدين، و هو تكليف بما لا يطاق.

و لكن هذا المحذور يرتفع لا محالة، إذا فرض أن أحد الخطابين لم يكن منجزا على المكلف، إذ حينئذ لا يلزم إحراج المكلف، و حينئذ لا بأس بالأمر بالضدين، لأنه إنمّا كان يستحيل الأمر بهما إذا كانا منتجزين، و أمّا إذا كان المنتجز أحدهما دون الآخر، فلا يلزم إحراج المكلف بذلك.

و من هنا فالقائل بعدم الترتب لا يأخذ عدم تنجز أحد الحكمين أو تنجزه قيّدا، بل يأخذ عدم وصوله أو فعليته، بينما الصحيح هو أن يأخذ عدم تنجز الخطاب الأهم قيّدا، و حينئذ بهذا المقدار من أخذ عدم تنجز الأهم قيّدا، يرتفع محذور استحالة الترتب، كما أنه بذلك يرتفع موضوع الخطاب الآخر، لأن جعل الأمر بالمهم مقيدا بعدم تنجز الأهم، غير ممتنع عقلا.

و عليه يكون إطلاق خطاب المهم الشامل لحالة عدم تنجز الأهم، يكون غير ساقط، و لهذا قلنا: بأن الخطابين المتراحمين يكونان من النحو الرابع.

و صفوة القول هي: إنه في التراحم لا بدّ من فرض كون أحد الخطابين مقيدا بقيد، و هذا القيد يرتفع بالخطاب الآخر.

من هنا فإن القائل بإمكان الترتب، يقول: بأن الخطاب «بالمهم» مقيد

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٨

بترك الخطاب «بالأهم»، أى: «الإزالة»، و يرتفع بالامثال. و القائلون بامتناع الترتب، يقولون أن الخطاب لا يرتفع موضوعه إلّا بتنجز الخطاب الآخر.

فالقيد المعقول بأحد الخطابين هو عدم الامتثال، بينما المعقول عند القائل بامتناع الترتب، هو عدم التنجز، فيكون مورد التراحم من النحو الخامس، و بناء على عدم الترتب يكون من النحو الرابع.

و بهذا يتضح ممّا حقّقناه في الجهة الثانية، أن كلا من القائلين بإمكان الترتب، و بامتناعه، كلاهما يلتزم بأن أحد الخطابين المتراحمين مقيد.

و لكن القيد المقترح من قبل القائلين بإمكان الترتب، هو عدم امتثال الخطاب الآخر بعد فرض تنجزه. أما القائلون بامتناع الترتب فإنهم يرون عدم الاكتفاء بذلك، لأنه يلزم منه الجمع بين الضدين لو لم يمثل أحدهما، وإنما لا بدّ معه أن يكون مقيدا بعدم وصول و تنجز خطاب «أزل»، لأنه بمجرد وصوله و تنجزه يرفع خطاب «صلّ»، فإذا لم يكن خطاب «أزل» واصلا و منجزا، حينئذ يكون خطاب «صلّ» فعليا إذن.

و هنا قد يقال: بأننا قد ذكرنا في الجهة الأولى، أنه بناء على امتناع الترتب يدخل الدليلان في باب التعارض الذي جعلناه ثمرة إمكان الترتب أو امتناعه، إذن فخطاب «صلّ» و «أزل» متعارضان، فلا بدّ من معاملتهما معاملة المتعارضين. و المتعارضان ليس البناء فيهما أن يكون الوصول و عدمه كافيا، بل هما متعارضان بوجودهما الواقعي، سواء وصلا أو لم يصلا، و مثاله:

خطاب «صلّ» و لا «تغصب» فإنه بناء على اجتماع الأمر و النهي، و وقوع التعارض بينهما، يقال: بأن هذين الخطابين متعارضان وصلا أم لا، تنجزا أم لا، فمثلا: لو فرض أن إنسانا صلّى في المغصوب صلاة غصبيّة، و لكنه لا يعلم بأنها غصبيّة، مثل ذلك لا يقال فيه بأن خطاب «صلّ» فعلى في حقّه و قد صلّى، بل هنا خطاب «صلّ»، و خطاب «لا تغصب» متعارضان في تمام مادة الاجتماع بينهما، وصلا معا، أو وصل أحدهما، و كذلك الصلاة في الحمام، إن كانت الصلاة محرمة فيه، فإنه يقع التعارض بينهما، فإذا قدّمنا خطاب «لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤١٩

تصل في الحمام» على خطاب «صلّ في الحمام» فليس معنى ذلك أنه لم يعلم بحرمتها، إذن فلم تصل إليه فيشملة خطاب «صلّ»، بل لأننا نقول: بأن خطاب «صلّ» مرتفع في تمام الصلاة الحماميّة، سواء أ كانت منجزّة الحرمة أو لا، و هكذا الحال في تمام موارد التعارض، و لا يكفي في فعليّة أحدهما في مادة الاجتماع عدم وصول أحدهما.

و هذا معناه، أن التعارض بين الخطابين المتعارضين بوجودهما الواقعي، هو تعارض مستقر.

إذن فلما إذا شدّ محل الكلام عن ذلك؟ رغم أننا قلنا في الجهة الأولى و بناء على امتناع الترتب: بأن خطاب «صلّ و أزل» متعارضان فيما إذا كانت هناك نجاسة واقعا، و لو لم يعلم بوجودها، و حينئذ نسأل: أنه لما إذا انحل هنا بتقييد أحد الخطابين بوصول الآخر، بينما لم ينحل هناك في تمام موارد ثبوت الآخر، وصل أو لم يصل، فما الفرق إذن بين المقامين؟

و جوابه هو: إنّ التعارض في موارد أخرى غير التزاحم، كما في خطاب «صلّ»، و «لا تغصب» أو «صلّ و لا تصلّ في الحمام» إنّما كان تعارضا بحسب عالم المبادئ الحكم، لأنّ مصب كلا الحكمين، أي: «صلّ و لا تغصب» كان واحدا بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهي.

و بناء على وحدة المصّب هذه، يكون التعارض بين الحكمين تعارضا بلحاظ عالم المبادئ، أي: عالم الإرادة و الكراهة، و المصلحة و المفسدة، بمعنى أن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون فيه مصلحة فعليّة، و مفسدة فعليّة.

و من الواضح أن التعارض بين الخطابين في عالم المبادئ، تابع لواقع المطلب، لا لعلم المكلف و جهله.

فكونه يعلم أو يجهل، لا دخل له في استحكام التعارض، إذ إنّ حرمة الغصب، أينما فرضت، فإنّ فرضها هو فرض وجود مبغوضية و مفسدة فعليّة،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٠

و كذلك، فإنّ فرض وجود خطاب «صلّ» هو فرض وجود محبوبيّة و مصلحة فعليّة من ورائه.

إذن فنكتة التعارض بين الخطابين هو عالم المبادئ، و التعارض في هذا العالم تابع لواقع المطلب، دون أن يكون للوصول و عدمه دخل في ذلك.

و لهذا كان التعارض واقعا دائما، فإنّ الحرمة و إن لم تصل، و لكنها ثابتة في الواقع، فيقع التعارض، لأنّ من وراء الحرمة مبادئ تتنافى مع ملاكات خطاب «صلّ»، و حينئذ يتعيّن لرفع التعارض أن نرفع اليد عن خطاب «صلّ» بلحاظ تمام الموارد.

و أما في مورد التراحم: فإن قلنا بامتناع الترتب و نشأ التعارض بين الخطابين، حينئذ لا بد من معرفة مركز التعارض، لأن التعارض بين الخطابين له أحد ثلاثة مراكز:

أ- المركز الأول: هو عالم المبادئ.

ب- المركز الثاني: هو عالم الامتثال و استحقاق الامتثال، بحكم العقل.

ج- المركز الثالث: هو عالم نفس الحكم، و ما هو مفاد الخطاب مباشرة، إذ إن مفاده مباشرة هو الحكم.

و حينئذ يقال: أمّا مركز التعارض بلحاظ عالم المبادئ، فإنه يقال: بأنه هنا لا تعارض بين الخطابين حتى بناء على امتناع الترتب، لأن خطاب «صلّ» و «أزل» لم ينصبّا على مادة و فعل واحد من قبيل «صلّ و لا تصلّ في الحمام» بل كل منهما له مصب غير مصب الآخر، فلا تعارض بينهما، إذ يمكن كون هذا ذا مصلحة و محبوبية، و ذاك ذا مفسدة، غاية الأمر أن المكلف لا يمكنه الجمع بينهما معا.

نعم لو قلنا: بأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده، حينئذ يحصل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢١

تعارض بينهما بلحاظ عالم المبادئ، لأن الأمر بالصلاة يقتضى حرمة الإزالة، و كذا العكس، و هذا خطابه من قبيل «صلّ و لا تصلّ».

لكن إذا لم نقل باقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده، فإنه حينئذ لا يقع تعارض بينهما.

و أما بلحاظ المركز الثاني، أى: عالم الامتثال، فإنه أيضا لا يقع تعارض بين الخطابين، بناء على أن يكون خطاب «صلّ» مشروطا بعدم وصول و تنجز خطاب «أزل»، و ذلك لأنه كلما كان خطاب «أزل» و اصلا فخطاب «صلّ» لا موضوع له، لأنه مقتيد بعدم وصول خطاب «أزل» بناء على عدم الترتب، و المفروض أن خطاب «أزل» واصل، إذن فخطاب «صلّ» لا موضوع له، و كلما كان خطاب «أزل»، غير واصل، إذن يكون خطاب «صلّ» و اصلا، إذن فخطاب «أزل» لا يستحق الامتثال، و معنى كونهما هكذا أنهما ليسا عرضيين كى تحصل المشاحنة بينهما بلحاظ عالم الامتثال و الاستحقاق.

و أمّا بلحاظ المركز الثالث، أى: عالم مدلول الخطاب و مفاده، و هو الجعل و الحكم، فهنا نقول: إنه إذا قلنا إن مدلول الخطاب الشرعى يتمحض فى كونه أمرا اعتباريا على المكلف، كما ذهب إليه السيد الخوئى «قده»، فإنه حينئذ بناء على هذا، لا تعارض بينهما، إذ لا بأس بالجمع بين الخياليين و الاعتباريين، و من هنا قيل: إن القدرة ليست شرطا أصلا فى المبادئ، إذن فلا تعارض بين المطلبين، فيتقيد أحدهما بوصول الآخر، و به يتم المطلب بأنه لا تعارض أصلا.

و بناء على مسلك الاعتبار، يكون الفرق بين موارد التراحم و التعارض المصطلح، هو أنه كان كله تعارضا، غاية أنه هناك، كان تعارضا بلحاظ مادة الاجتماع بوجودهما الواقعى، و هنا كان التعارض بلحاظ عالم الاستحقاق و الامتثال، فيرتفع التعارض هذا بين الخطابين بعدم تنجز الخطاب الآخر، هذا فيما إذا كان مدلول الخطاب متمحضا فى كونه أمرا اعتباريا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٢

و أما إذا لم يكن مدلول الخطاب أمرا اعتباريا، بل كان له مدلول عرفى، و هو كون هذا الاعتبار بداعى الجدد، و هو داعى الباعثية و المحركية، و من هنا قلنا بعدم شمول الخطاب الشرعى للعاجز، لأن الاعتبار إنما كان بداعى الجدد و المحركية و محركية الاعتبار للعاجز غير معقولة، و هذا قرينه على كون الاعتبار كذلك كما سلكه المحقق النائنى «قده».

و حينئذ بناء على اشتراط القدرة فى التكليف، و كون الاعتبار بداعى المحركية، نرى أن هذين الخطابين المتراحمين، بعد أن قيد أحدهما بعدم وصول الآخر، فإنه بناء على القول بعدم الترتب، حينئذ، قد يقال ببقاء التعارض و التنافى بين مدلولى الخطابين، لأن المولى حينما يجعل الحكم بداعى التحريك، فمعنى هذا أنه متى ما اجتمع الحكمان يعنى: أنه اجتمعت محركتان و تصديان، و هنا خطاب «صلّ» مقتيد بعد وصول خطاب «أزل»، و المفروض أنه لم يصل، إذن فيثبت كلا الخطابين، و تصدى المولى لموضوع كلا الخطابين غير معقول.

و الآن نسط الكلام فى معنى الداعى و أنحائه، لنرى أى نحو من أنحاء الدواعى يستفاد من الخطاب.

١- النحو الأول من معنى الداعى هو: أن يدل الخطاب على أن الحكم مجعول بداعى أن يكون محركا إلى الفعل.

و هذا المعنى للداعى واضح البطلان هنا، لأن المولى لا يفترض وجود عاص.

٢- النحو الثانى من معنى الداعى، هو أن يقال: إن داعى الباعثى هو عبارة عن داعى إيجاد ما يكون محركا و باعثا للمنفاد خاصة على إطلاقه.

و هذا أيضا غير صحيح، إذ ليس كل منقاد سوف يتحرك، لأن المنقاد الذى يخطئ فى وصول الحكم إليه لم يتحرك، إذن فيستحيل أن يكون الفرض من جعل الحكم، هو داعى المحركية للمنفاد على الإطلاق، إذ لو كان هذا هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٣

الداعى المفهوم عرفا من الخطاب، للزم عدم شمول الخطاب للعالم بالعدم، لأن الخطاب يكون محركا فعلا للمنفاد، و هذا لا يتصور فى العالم بالعدم.

٣- النحو الثالث من معنى الداعى هو: إن الداعى المستكشف، عبارة عن داعى أن يكون الخطاب محركا فعليا على تقدير الوصول و العلم و الانقياد، فيكون محركا فعليا، و حينئذ بهذا الداعى ثبت اشتراط القدرة، لأن الخطاب لا يحرك نحو غير المقدم حتى بعد الوصول، فيصير هذا قرينة على عدم شمول الخطاب للعاجز، و فى نفس الوقت هذا الفرض يحل الإشكال فى موارد التراحم، لأنه تقييد لأحد الخطابين بعدم وصول الآخر، كما لو فرض عدم تنجز خطاب «أزل».

و هنا نقول: إن كلا- من الخطابين يكشف عن داع مولى لكل من وصل و كان قادرا، فإن وصل ذاك فلا وصول لهذا، و كذا العكس.

إذن فلا يصلان معا فى عرض واحد، إذ الداعيان معا لا يحركان معا، إذن فلا تعارض بلحاظ عالم الحكم.

٤- النحو الرابع من معنى الداعى هو: أن يكون كل من الخطابين يكشف عن داعى أن يكون الحكم باعثا شأنيا، بمعنى أن يكون صالحا لأن يكون باعثا لو لا المزاحم من قبل المولى، فيكون معنى الداعى هو: إيجاد ما يقتضى الانبعاث.

و هذا يترتب عليه اشتراط القدرة التكوينية، لأن الخطاب لا يكون مقتضيا لتحريك المشلول، بل يقتضى كل من الخطابين عدم المنافاة بينهما حتى لو كانا مطلقين.

هذا بلحاظ مدلول الخطاب، لأن كلا من الخطابين يريد داعيا و باعثا شأنيا، و هما يعقل اجتماعهما، و إنما غير المعقول هو تحريكهما الفعلى، إذ لا مقتضى لتقييد وصول أحدهما بعدم وصول الآخر.

و حيث أن هذا المطلب يرجع إلى الاستظهار العرفى من الخطاب،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٤

و نحن لا نستظهر إلّا ما يلائم اندفاع الإشكال.

و عليه، حينئذ يصح ما يقوله القائلون بامتناع الترتب، من أن خطاب «صل»، يبقى محفوظا، و حينئذ تصح الصلاة، «الفرد المزاحم المهم»، لو صلى و كان هناك نجاسة فى المسجد لا يعلم بها، فتصح الصلاة هنا من الجاهل بالنجاسة، بينما فى موارد التعارض، لو صلى غضبا لا تصح الصلاة.

\*

### ٣- الجهة الثالثة مما يبحث فى الترتب هي: فى استدلال القائلين بإمكان الترتب

: و قد استدلال القائلون بإمكان الترتب بما يشبه النقض، و ذلك بضرورة وقوعه فى فروع فقهية كثيرة، نقضوا بها على القائلين بامتناعه،



لأن الحكم في هذه الفروع لا يمكن تخريجه إلّا بالالتزام بالترتب و على أساسه.

و ها نحن نذكر ثلاثة من هذه الفروع على سبيل المثال:

١- الفرع الأول: هو أنّه إذا وجب السفر على إنسان لنكتة من النكات، و هنا نفرض أنه يوجد خطاب يلزم بالسفر، كما لو كان قد نذر ذلك فسافر، حينئذ سيكون تكليف هذا المسلم بالصلاة قصرا، و أمّا لو فرض أن هذا المكلف خالف خطاب «سافر»، حينئذ، لا شك بتوجه خطاب «التمام بالصلاة»، و هذا عبارة أخرى عن الترتب، لأن الأمر لا يخلو ثبوتا من أحد ثلاث احتمالات:

أ- الاحتمال الأول: هو أنّه لا تجب عليه الصلاة أصلا.

ب- الاحتمال الثاني: هو أنّه تجب عليه صلاة القصر.

ج- الاحتمال الثالث: هو أنّه تجب عليه صلاة التمام على تقدير عدم السفر.

و الأولان من هذه الاحتمالات باطلان، لأنهما خلاف الضرورة الفقهية.

فيتعين الاحتمال الثالث، و هو الترتب، إذ نسبة الخطاب الثالث إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٥

خطاب «وجوب السفر» هو نسبة وجوب «المهم» الترتبي بالنسبة إلى وجوب «الأهم». فكما يدعى القائل بإمكان الترتب بمزاحمة «الصلاة» مع واجب أهم كالإزالة، كذلك في المقام، يوجد خطاب «سافر» و يوجد خطاب، «إذا لم تسافر فصلّ تماما» و نسبة الخطاب الثاني إلى الأول، كنسبة خطاب «صلّ» إلى خطاب «أزل»، فكما أن خطاب «الإزالة» يهدم موضوع «وجوب الصلاة الترتبي»، فكذلك خطاب «سافر» يستدعي هدم موضوع خطاب «صلّ تماما»، لأنّ موضوعه «من لم يسافر»، فإذا تعقّل هذا تتعقّل ذاك.

و بعبارة أخرى: إنّ معنى تعين الثالث، أنه مكلف بالسفر، و هو على حد تكليفه «بالإزالة الأهم»، و كذلك فهو مكلف «بالصلاة التمام» على تقدير «عدم السفر»، على حدّ التكليف «بالصلاة» على تقدير «عدم الإزالة»، و بتعقّل هذا يتعقّل ذاك.

٢- الفرع الثاني: و هو يحمل روح الفرع الأول لكن بعكسه، كما لو فرض أنه وجبت عليه «الإقامة و قصدها» بنذر، و لكنّ المكلف لم يمتثل ذلك، بل عصى و سافر، فإنه هنا، لا إشكال فقهيا في وجوب الصلاة القصر عليه في السفر، و هو من الترتب، لأنّ أمر هذا المكلف أيضا يدور بين احتمالات ثلاث:

أ- الاحتمال الأول: هو أنّه لا تجب عليه الصلاة أصلا، و هو احتمال ساقط.

ب- الاحتمال الثاني: هو أنّه تجب عليه صلاة التمام فقط.

ج- الاحتمال الثالث: هو أنّه تجب عليه صلاة القصر فقط.

و المتعين هو الثالث، فينتج وجود خطابين: الخطاب الأول، هو خطاب «أتم»، و الخطاب الثاني، هو خطاب «إذا لم تتم فصلّ قصرا»، و ليس هذا إلّا الترتب.

٣- الفرع الثالث: و هو روح الفرعين السابقين، لكنه هنا بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٦

الصوم، كما لو أنه وجب عليه السفر في شهر رمضان المبارك بنذر، و لكنه عصى و لم يسافر، فهنا هل يجب عليه الصوم؟ و هنا إن قلنا بوجوب الصوم عليه، فإنّ معنى هذا، الالتزام بخطابين ترتبيين: الخطاب الأول، هو خطاب «صم» إذا لم تسافر، و الخطاب الثاني، هو خطاب «سافر»، و هذا خطاب بالأهم، و هو هادم لموضوع المهم، و هذا ليس إلّا الترتب، إذ لا إشكال فقهيا عندهم في عدم سقوط الصوم عنه إذا لم يسافر، و هذا من الترتب.

و لنا في المقام، ثلاث كلمات حول هذا النقض و الاستدلال، لإثبات الترتب:

١- الكلمة الأولى: هي إنّ هذه الفروع، و إن كان لا محيص عن الالتزام بما ذكر فيها، لو سلّمنا بوجود خطابين ترتبيين، و لكنّ هذا

أجنى عن الترتب، ولا يصح أن يجعل وقوع الترتب في هذه الفروع، دليلاً على إمكان الترتب.

و توضيحه، هو إن خطاب «أزل»، و خطاب «صل» الذي هو الأمر بالأهم، بينهما علاقتان في موارد الترتب:

١- العلاقة الأولى: هي أن الأمر «بالإزالة» يستدعي هدم موضوع الأمر «بالصلاة»، لأن الأمر «بالصلاة» أخذ في موضوعه عصيان الأمر «بالإزالة»، إذن فالأمر «بالإزالة» يستدعي لا محالة هدم موضوع الأمر «بالصلاة».

٢- العلاقة الثانية: هي إنه في فرض فعلية كلا الأمرين، يتوجه الأمر بالأهم نحو المكلف لإطلاقه، فيكون الأمر بالأهم مستدعياً لتقريب المكلف نحو «الإزالة» المساوق لتبعيده عن «الصلاة»، فيتهافت التأثيران من حيث أن الأمر بالإزالة يجر المكلف إليها، و الأمر بالصلاة يجر المكلف إليها، فيقع التهافت في مقام التأثير، لأنهما حينئذ متطاردان و كل منهما يجر النار إلى قرصه.

و حينئذ يقال: بأن العلاقة الأولى هي: نكتة ملاك القول بإمكان الترتب،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٧

لأنها توهم عدم التعارض و التناظر بين الخطابين، و العلاقة الثانية هي: نكتة ملاك شبهة القائلين بامتناع الترتب، لأنهم يقولون بفعلية الأمرين معاً، و كل منهما يجر نحو متعلقه، و الجر إلى متعلقه هو في الوقت نفسه جر عن ضده لا محالة إذ الأمر بالإزالة هو جر نحو الإزالة، و بمقدار ما يكون جرا نحو الإزالة، يكون جرا عن الصلاة، و كذلك الأمر بالصلاة يقوم بنفس الفعل فيتنافى الأمران.

إذا توضّح هذا فنقول: إن العلاقة الموجودة بين الخطابين الترتبيين في جميع هذه الفروع الثلاثة، إنما هي العلاقة الأولى، لأن خطاب «سافر» يستدعي رفع موضوع الخطاب «بالصلاة تاماً»، لكن هذه العلاقة كانت منشأً لشبهة القائلين بإمكان الترتب، حيث يكون الأمر بالصلاة تاماً مرتباً على عدم السفر، فيكون الأمر بالسفر حينئذ مستدعياً بامتناعه رفع الأمر بالصلاة تاماً، بينما منشأً شبهة القائلين بالامتناع هي العلاقة الثانية، و هذه العلاقة في المقام غير موجودة، لأنها إنما تصدق فيما إذا كان هناك تضاد بين متعلق الأمر بالأهم، و متعلق الأمر بالمهم، «كالصلاة و الإزالة» فهما فعلاان متضادان.

و أمّا في المقام فلا تضاد بين ما يحرك نحوه خطاب «سافر»، و بين ما يحرك نحوه خطاب «إذا لم تسافر فصل رباعية»، إذ إن «سافر» يحرك نحو السفر، و خطاب «إذا لم تسافر فصل تاماً» هنا عدم السفر قيد الوجوب، و الأمر لا يحرك نحو مقدمات الوجوب، بل نحو صلاة رباعية، و على هذا فيمكن اجتماعهما مع السفر، غاية الأمر أنه لا أمر حينئذ بالصلاة الرباعية، إذن فهي ليست تحت الطلب كي يكون الأمر بها مضاداً مع الأمر بالسفر، و مقتضياً لتحرك المكلف باتجاه معاكس، لما يقتضيه الأمر بالسفر، كما كان في موارد الترتب.

و ما كان سوق هذه النقوض إلا نتيجةً لملاحظة العلاقة الأولى التي يترتب فيها أحد الأمرين على ترك الآخر و عصيانه، و قد عرفت أن العلاقة الأولى هي منشأ القول بإمكان الترتب، لا الامتناع.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٨

و بهذا يتبين أن هذه الفروع لا تشكل نقوضاً على القول بالامتناع.

و إن شئت قلت: إن الفروع الثلاثة لا تحتوي إلا على العلاقة الأولى، حيث يكون الأمر بالصلاة الرباعية مثلاً، مترتباً على عدم السفر، فيكون الأمر بالسفر مستدعياً بامتناعه رفع الأمر بالرباعية، و لكنه لا تضاد هنا بين المتعلقين، كما لو كانت بينهما العلاقة الثانية، و ذلك لأن الصلاة الرباعية، و إن كانت مقيدة بعدم السفر، إلا أن عدم السفر من شرائط الوجوب، و حينئذ لا يكون تحت الطلب و الأمر، لأن الأمر لا يحرك نحو شرائط و مقدمات الوجوب، بل هو يحرك نحو الواجب و هو الصلاة الرباعية، و عليه لا يكون الأمر بالصلاة الرباعية مضاداً مع الأمر بالسفر، و مقتضياً لتحرك المكلف باتجاه معاكس، لما يقتضيه الأمر بالسفر كما كان الحال في مورد الترتب.

و عليه، لا يكون واحداً من هذه الفروض نقوضاً على القول بالامتناع.

٢- الكلمة الثانية: هي إنه لو فرض أن المقام من قبيل الترتب، و فرض قيام الضرورة الفقهية، فهنا يوجد مخلص للقائلين بالامتناع، لأن

الضرورة الفقهيّة تدل على أن هذا المكلف إن لم يسافر فالصلاة لم تسقط عنه، وإنه إذا صلى قصرا سوف يعاقب، ولا نجاه له إلا بأن يصلي تماما.

وهذه نتيجة ثابتة، أمّا تخريجها فإنّه لا ينحصر بالضرورة حيث يلتزم بالترتب، ويفترض وجود خطابين، «سافر»، و «صلّ تماما»، بل مقتضى الجمع بين الضرورة الفقهيّة وبرهان امتناع الترتب لو تمّ، هو الالتزام بتخريج النتيجة بأسلوب آخر وذلك بأحد وجهين:  
أ- الوجه الأول: هو أن يقال: إنّه عندنا خطابان: الأول متعلّق بالسفر يقينا، «سافر»، والثاني متعلّق بالجامع بين «السفر و صلاة التمام» المقيّدة بعدم السفر، ولا ترتب بينهما أصلا، و حينئذ، فإذا لم يسافر، و لم يصلّ رباعيته، يعاقب بعقابين لا محالة.  
و هذا توجيه معقول كما سبق في بحث الأجزاء، و لا ترتب فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٢٩

نعم هذه الصياغة لا تفي بها الأدلّة، لكن المفروض أننا بقصد صياغة ثبوتية لأمر مفروغ عنه.

ب- الوجه الثاني: هو أن يفرض أنّ خطاب «سافر و الخطاب الآخر» هو تخريج الجمع بين الترتيب، و ذلك بأن يضيّق ترك الرباعية إلى ترك السفر، و هذا يفي بهذا الفرض.

٣- الكلمة الثالثة: هي مربوطة بخصوص الفرعين الأوّلين و حاصلها، هو: إنّ النقض في الفرعين الأوّلين مبني على تخيل أنه شامل لما إذا توجه خطاب القصر تعيينا إلى المسافر، و لما إذا توجه خطاب التمام تعيينا إلى الحاضر، و حينئذ قيل، بأنّه عندنا خطابان على وجه الترتب.

و من الواضح أنّ هذا ليس أمرا متعينا، إذ يمكن فرض خطاب واحد متعلّق بالجامع بين «صلاة القصر و التمام»، لكن مع أخذ السفر قيدا للثنائية، بنحو قيد الواجب، و كذا أخذ قيد الحضر قيدا للرباعية، و الوجوب مطلق متعلّق بالجامع، و بناء عليه، لا ترتب أصلا، إذ من الأول يكون هناك أمران متعلقان بالجامع و بالسفر، و حينئذ فلا يتعيّن الالتزام بالترتب بينهما، إذ الأمر بالصلاة ليس مترتبا على أن لا يسافر، بل يمكن أن يجمع السفر مع الجامع المذكور.

و إنّ شئت قلت: إنّ النقض في الفرعين الأوّلين مبني على كون السفر و الحضر من شرائط وجوب التمام و القصر، و أمّا لو قيل بأنهما قيدان في الواجب، بينما الوجوب مطلق متعلّق بالجامع بين التمام و القصر، فلا ترتب أصلا، بل هناك أمران من أول الأمر «بالسفر و الجامع» و لا ترتب بينهما، بل و لا تضاد بين متعلقيهما، إذ يمكن اجتماع السفر مع الجامع المذكور.

و لكن هناك مسلك آخر يقول بوجود خطابين مشروطين، حيث يكون السفر و الحضر من شرائط التكليف بالرباعية أو القصر.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٠

و لكن حينئذ يشكل في المكلف الذي كان حاضرا في أول الوقت، و مسافرا في آخره، حيث يقال:

إنّه إذا كان شرط التكليف بالرباعية هو كون المكلف حاضرا في تمام الوقت، إذن لزم عدم تكليفه بالرباعية لكونه مسافرا، مع أنه من الواضح أنه لو صلى قبل سفره، و حال حضوره، كانت صلاته مصداقا للواجب.

و إن كان شرط التكليف هو كونه حاضرا فعلا، و لو في أول الوقت، و إن سافر في آخره، فمعناه أنه وجبت عليه الصلاة الرباعية قبل أن يسافر، و إن لم يصلّ الرباعية و قد سافر، إذن يكون قد عصي، لأنّ خطاب «صلّ رباعية» فعلّي في حقه، و قد أخرج نفسه عن موضوعه، مع أن هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و هذه الشبهة يمكن حلّها، و ذلك ببذل عناية، و هي افتراض تقييد زائد في دليل التكليف و شرطه، و ذلك بأن يقال: إن خطاب «صلّ رباعية» يتوجه من أول الأمر إلى الحاضر، و لو في أول الوقت، لكن بشرط أن لا يسافر بعد ذلك سفرا غير مسبوق بالصلاة الرباعية، و حينئذ فلو لم يسافر أصلا، أو إنّه سافر سفرا مسبوقا بالصلاة الرباعية، كان التكليف بالرباعية محققا و فعليا في حقه من أول الأمر، فإن لم يصلّ رباعية و هو لم يسافر بعد، حينئذ يعاقب.

و إن سافر، فإن كان بعد الصلاة الرباعية، كانت صلاته مصداقا للواجب، و أما لو أنه سافر سفرا غير مسبوق بالصلاة الرباعية فلا بأس بأن نلتزم بعصيانه.

و بهذا يمكن تخريج الخطابين، لكن هذا المسلك غير متعين، بل القائل بإمكان الترتب في فسحة من هذا.

\*

#### ٤- الجهة الرابعة: [إمكان الترتب، بالطولية و الاختلاف بالمرتبة]

هي أيضا فيما استدل و برهن على إمكان الترتب، بالطولية و الاختلاف بالمرتبة حيث قالوا: بأن الأمر بالأهم و المهم ليسا في مرتبة واحدة، و حينئذ فلا تنافي بين الأمرين لتعدد المرتبة، و هي سنخ أحد وجوه الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، حيث جمع بينها بأوجه من

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣١

الجمع، أحدهما مبنى على أن رتبة الحكم الظاهري متأخرة، و في طول رتبة الحكم الواقعي، لأن الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشك في الواقع.

و سنخ ذلك نطبقه هنا لرفع التنافي بين الأمر بالمهم، و الأمر بالأهم.

و قد قرب هذا المسلك بعدة وجوه:

\* ١- الوجه الأول: هو ما نقله المحقق الأصفهاني «قده» [١٦٣] عن بعض القائلين بإمكان الترتب، و حاصله: إن الأمر بالمهم حيث أخذ في موضوعه ترك الأهم أو عصيانه، إذن فهو في طول ترك الأهم، إذن فهو متأخر رتبة عن ترك الأهم، و الحال إن ترك الإزالة هو نقيض الإزالة، فهو في رتبة الإزالة، إذن فما هو متأخر عن ترك الإزالة، هو متأخر عن الإزالة، و فعل الإزالة متأخر عن الأمر بالإزالة تأخر المعلول عن العلة، و حينئذ، فهذا معناه أن اقتضاء الأمر بالإزالة واقع في مرتبة، و اقتضاء الأمر بالصلاة واقع في مرتبة أخرى، إذن فالأقتضاء في مرتبتين، إذن فالأمر بالأهم له اقتضاء في مرتبة ذاته أو وصوله، و هذا الاقتضاء لا يزاحمه أي شيء، و بعد أن تنتهي إلى مرتبة وجود المعلول فعلا- أو تركا، ثم تنتهي إلى فعلية الأمر بالصلاة، فلا اقتضاء للأمر بالأهم، و إنما الاقتضاء في مرتبة سابقة على وجود معلوله.

و إن شئت قلت: إن الأمر بالمهم في طول ترك الأهم، فهو متأخر رتبة عن الأمر بالأهم، فيكون اقتضاؤه الإتيان بالمهم في غير مرتبة اقتضاء الأمر بالأهم، بل هو في رتبة متأخرة، و ذلك لأن الأمر بالمهم مترتب على ترك الأهم، و ترك الأهم في رتبة فعل الأهم- لأننا نقول: بأن النقيضين في رتبة واحدة- و المفروض أن فعل الأهم متأخر عن الأمر بالأهم، و عن اقتضائه، لأنه معلول له- إذن فيكون الأمر بالمهم و اقتضائه لفعل المهم، متأخرا عن الأمر بالأهم و اقتضائه، و بهذا تنحل المنافاة بينهما، و يرتفع المحذور.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٢

و يرد على هذا الوجه أو يمكن أن يورد عليه بعدة إیرادات:

١- الإيراد الأول: هو النقص، بافراض أن الأمر بالمهم مقيد بامتنال الأهم لا بعصيانه، فالطولية هنا عكسية، حيث شرط الأمر بالمهم بامتنال الأهم، لا بعصيانه، فيلزم على قولكم، أن يأمر المولى بأحد الضدين أيضا، لأن مثل هذين الأمرين كذلك بينهما طولية، إذ تكون رتبة الأمر بالمهم متأخرة عن مرتبة معلول الأمر بالأهم، و في هذه المرتبة لا اقتضاء للأمر بالأهم، و عليه يلزم من تصحيح الترتب، تصحيح الترتب المشروط بامتنال الأهم بناء على الطولية، بينما هذا بديهى البطلان حتى عند القائل بإمكان الترتب، إذن لا تكفي الطولية في ذلك.

و هذا النقص غير وارد، لأن مدعى القائل بالطولية، و تصحيح الترتب بلحاظه هو: أن الطولية تنفع في دفع محذور اجتماع الضدين،

حيث أن الأمر بالإزالة، و الأمر بالصلاة، ضدان، و لكن بالطولية بينهما جاز اجتماعهما فاندفع محذور اجتماع الضدين. و مثل هذا الإيراد لا يرد على الوجه الأول بأنه إذا اندفع محذور اجتماع الضدين، فليندفع في الأمرين المشروط أحدهما بامتنال الآخر إذ يمكن لصاحب هذه المقالة أن يقول إن محذور اجتماع الضدين مندفع، لكن يبقى محذور التكليف بغير المقدور من دون اندفاع، لأن المكلف المقتيد بفعل الأهم، يستحيل أن يصدر منه فعل المهم، فيكون فعل المهم غير معقول لأنه تكليف بغير المقدور في نفسه. إذ فعل الضد المقتيد بفعل الضد الآخر، ممتنع في نفسه، و الأمر به أمر بالمتنع، و ليس أمرا بالضد المقدور في نفسه. و بعبارة أخرى، هو: إنه عندنا محذوران: أحدهما، اشتراط كون الأمر أمرا بالمقدور، فلو أمر المشلول بالتحرك، فهو غير معقول. و المحذور الثاني، هو أن لا يوجد أمر مناف و مضاد مع هذا الأمر، و حينئذ في باب الترتب المصطلح، يقول صاحب المقالة باندفاع كلا المحذورين.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٣

أما الأول، و هو تكليف المشلول، فواضح، لما عرفت من قدرة المكلف عليهما في نفسيهما. و أما المحذور الثاني، فيقال: إن التحريك ليس منافيا لوجود الطولية بين التحريكين.

و أما في مورد النقض: فلو فرضنا أن المحذور الثاني مندفع، لكن المحذور الأول غير مندفع، لأن الأمر بالصلاة من المكلف المقتيد بالإزالة غير مقدور، إذن فالنقض غير صحيح.

٢- الإيراد الثاني: و هو تطوير لصياغة الوجه حيث يقال: إنه لو صح هذا البرهان، للزم إمكان أن يأمر المولى بالصلاة غير مشروطة بالإزالة، و لذلك نقول هنا: إن الأمر بالمهم مشروط باقتضاء أو وصول الأمر بالإزالة و محركيته، فيكون الأمر بالصلاة في مرتبة متأخرة عن الاقتضاء، أي: بمثابة المدلول لذلك الاقتضاء، إذ كما أن الموضوع لا وجود له في مرتبة حكمه، فكذلك هنا.

إذن فلو نفعت الطولية لما نفعت هنا في حل محذور التكليف بغير المقدور، و حينئذ لا يكون التكليف به من قبيل الأمر بالصلاة المقتيدة بإيقاع الأهم، لوضوح كونه تكليفا بغير المقدور، أما في المقام، فكل منهما واجد للمعقولة، و يرتفع المحذور، أما الأول: فللطولية التي عرفت، و أما الثاني:

فلأنهما مقدوران.

و إن شئت قلت: إنه يمكن نقض هذا الوجه بما إذا قيد الأمر بالمهم، باقتضاء الأمر بالأهم أو بوصول الأمر به و محركيته، فإنه حينئذ سوف تتعدد رتبة الأمرين و اقتضاءهما.

و من الواضح حينئذ أن محذور الأمر بالضدين لا يرتفع بذلك.

٣- الإيراد الثالث: هو أن يقال بعدم الطولية بين الأهم و المهم، لأن المهم لو شرط بفعل الإزالة، لكانت الطولية حينئذ معقولة، لكن الأمر بالمهم مشروط بترك فعل الإزالة، بينما فعل الإزالة ليس في مرتبة الإزالة، لما ذكرناه

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٤

في مسألة الضد، إذ الأمر بالمهم، و إن كان متأخرا عن ترك الأهم، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون متأخرا عن فعل الإزالة، و إنما ما هو متأخر عنها، إنما هو فعل الإزالة.

إذن فما هو متأخر عن الأمر بالإزالة، إنما هو فعل الإزالة، لا ترك فعلها، و المتقدم على الأمر بالصلاة هو ترك الإزالة، إذن فلا طولية. و بتعبير آخر يقال: إن محذور المنافاة و التضاد في اجتماع الضدين، إنما تكمن في اجتماعهما في زمان واحد، لا في رتبة واحدة، لأن الرتبة شأن من شؤون وجود الضدين في الزمان.

و من هنا قلنا فيما مضى من الأبحاث: بأن استحالة اجتماع الضدين لا ترتفع بالطولية بينهما، كما لو كان أحدهما علما للآخر، و هنا في المقام كذلك، فإن كون الضدين في رتبتين، لا يلغى استحالة اجتماع اقتضاء الأمرين بالضدين، و ذلك لكون اجتماعهما في زمان

واحد، إذ إنَّ المعية في الزمان هي مكمّن و ملاك محذور غائلة المنافاة و التضاد و الاستحالة.

نعم غاية ما يثبت بهذا التقريب، هو عدم المعية في الرتبة.

٤- الإيراد الرابع: هو أن التأخر و التعدّد الرتبي، لا يحلّ غائلة اجتماع الضدين، و ذلك لأنه يستحيل اجتماع الضدين في الزمان الواحد، اختلفا في الرتبة أو اتحدا، و إلّا أمكن اجتماع البياض و السواد لو فرض عليّة أحدهما للآخر مع أنه محال، لأجل استحالة اجتماع الضدين في الزمان الواحد، إذن محذور اجتماع الضدين لا يكفي في رفعه تعدد الرتبة.

و إنّ شئت قلت: إنّ الأمر بالمهم و اقتضائه لفعل المهم، و إنّ كان في طول ترك الأهم، و لكن ترك الأهم ليس في رتبة فعله ليكون في طول الأمر به، إذ إنّ قانون أنّ النقيضين في رتبة واحدة، غير صحيح كما تقدّم في بحث مقدميّة ترك أحد الضدين للآخر، إذن فلا تتعدد مرتبة الأمرين.

و قد أجب عن هذه حيث قيل: بأنّ الأمر بالمهم ليس مرتبا على ترك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٥

الأهم، بل على عصيانه، و عصيان الأهم عنوان انتزاعي متقوم بالأمر بالأهم، إذ من دون الأمر به لا يمكن تعقل عصيانه، فيكون الأمر به متقدما عليه بالطبع، كما تقدم في تعريف التقدم الطبيعي، و هنا كذلك، فكلّما وجد أو فرض العصيان للأهم، كان الأمر بالأهم موجودا سابقا، دون العكس.

٥- الإيراد الخامس: هو أن يسلم بأنّ غائلة اجتماع الضدين ترتفع بتعدد الرتبة بين نفس الأمرين بالضدين.

لكن حينئذ يقال: بأنّ التضاد بين الأمرين ليس تضادا ذاتيا، و إنّما هو تضاد بالعرض، و التضاد الذاتى إنّما هو بين متعلّقى الأمرين، أى: «الصلاة و الإزالة».

و من هنا لا يفيد تعدد الرتبة في دفع أو رفع محذور الأمر بالضدين الذى هو منشأ التنافى بين الأمرين، بل لا بدّ في رفع التنافى و التضاد بين الأمرين، من معالجة التضاد الذاتى بين المتعلّقين، «صلّ و أزل»، و ذلك بأن لا يكون اجتماعهما من باب اجتماع الضدين في مرتبة واحدة.

و حينئذ إذا فرض أن قبلنا أنّ النقيضين في رتبة واحدة، حينئذ يكون العلاج المذكور ممكنا، لأنّه حينئذ، يكون فعل المهم متأخرا عن الأمر به، و هذا الأمر به بدوره متأخر عن ترك الأهم الذى هو في رتبة فعل الأهم، و بهذا يتأخر المهم عن الأهم رتبة، و بهذا يكون العلاج المذكور ممكنا.

و أمّا لو فرض إنّنا أنكرنا ذلك، فحينئذ تبقى المضادة و المنافاة بين المتعلّقين على حالها، و حينئذ يكون الأمر بالضدين، و لو كانا في رتبتين، هو أمر بالضدين المتنافيين المستحيلى الاجتماع، لما عرفت، من أنّ الصلاة و الإزالة لا طولية بينهما، بل هما في مرتبة واحدة، إذ إنّنا فرضنا أن الأمر بالمهم في طول عصيان الأمر بالأهم، و العصيان منتزع عن الأمر بالأهم، إذن فلا يكون في طول فعل الأهم، إذن لا طولية بين فعل المهم و الأهم، و معه

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٦

يستحيل اجتماع معلقيهما، «الصلاة و الإزالة» و معه يستحيل رفع التنافى بين مقتضاهما لا محالة.

و كأنّ الوجه المذكور، يفترض أنّ مركز التضاد هو نفس «الأمر بالأهم و الأمر بالمهم»، فإذا صورناه بما قلناه من الطولية، حينئذ ينحل هذا التضاد.

بينما من الواضح أنّ هذا التضاد هو انعكاس و نتيجة للتضاد بين المتعلّقين.

نعم إذا أمكن لأحد المقتضيين باقتضائه، أن يهدم و يرفع موضوع اقتضاء المقتضى الآخر، يصبح حينئذ للكلام وجه، كما سنبينه في إمكان الترتب، إن شاء الله تعالى.

\* ٢- الوجه الثاني: من وجوه تصحيح الترتب على أساس الطوليّة، و تعدد الرتبة هو أن يقال: إنه بعد افتراض كون الأصل الموضوعي في الوجه السابق هو استحالة اجتماع الضدين في الرتبة الواحدة، وإلا لم تكن استحالة في البين، بناء على ذلك يقال: إن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم، إمّا على نحو الشرط المقارن، أو على نحو الشرط المتأخر، كما يأتي- وإن كان لا إشكال في جوازه و إمكانه على نحو الشرط المتقدم- و حينئذ على كل من التقديرين، سيكون الأمر بالمهم في رتبة متأخرة عن عصيان الأمر بالأهم، لأن نسبته إليه نسبة الحكم إلى موضوعه، و المعلول إلى علته، حتى لو كان العصيان مأخوذاً بنحو الشرط المتأخر، فإنه متأخر زماناً، ولكنه سابق رتبة، و العصيان علة لأمر آخر أيضاً، و هو سقوط الأمر بالأهم، إذ إن أحد أسباب سقوط الأمر بالأهم هو العصيان، فالعصيان علة لأمرين إذن، الأمر بالمهم، و الآخر سقوط الأمر بالأهم.

و هذان المطلوبان بمثابة المعلولين لعلّة واحدة، إذن فهما في رتبة واحدة، إذن يتبين أنه في مرتبة الأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم ساقطاً، بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٧

و عليه، فلم يجتمع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم في مرتبة واحدة، و من هنا يرتفع محذور اجتماع الضدين. و إن شئت قلت: إن الأمر بالمهم، و سقوط الأمر بالأهم، كلاهما معلولان لعصيان الأمر بالأهم، أو ما يلزمه من انتفاء الموضوع، و عدم الامتثال، و لو بنحو الشرط المتأخر، لأن العصيان أو الامتثال كلاهما سبب للسقوط. إذن فالأمر بالمهم و سقوط الأمر بالأهم، في رتبة واحدة، لأنهما معلولان لعلّة واحدة هي العصيان، و هذا معناه أنه في رتبة الأمر بالمهم، لا أمر بالأهم كي يزاحمه و يقتضى الامتثال، و عليه فلا تنافي بين الأمرين.

و هذا التقريب، يمتاز عن التقريب السابق بأمر منها: إنه لا يتوقف على إثبات كون العصيان في طول الأمر بالأهم، كما كان في الوجه السابق.

و منها: إنه في الوجه السابق كان يقال: بأنّ الأمر بالأهم في رتبة، و الأمر بالمهم في رتبة متأخرة، إذن فلم يجتمعا في مرتبة واحدة. هذا القول في ذلك الوجه كان يرد عليه، فيقال: بأن المتأخر، «الأمر بالمهم»، و إن لم يصعد إلى مرتبة «الفوق»، أي: الأمر بالأهم، و لكنّ المتقدم، أي: الأمر بالأهم، يمكن أن ينزل إلى مرتبة، «التحت» أي: إلى مرتبة الأمر بالمهم، فإن العلة، و إن كانت أقدم من المعلول رتبة، لكن ليس معنى التقييد بالرتبة أنّ العلة متقيّدة بالرتبة المتقدمة، بل لها إطلاق من ناحيتها، و إنّما معنى تقييد العلة بالرتبة المتقدمة، معناه أن العلة غير متقيّدة بالرتبة المتأخرة، فنزول المتقدم إلى مرتبة «التحت»، أي: مرتبة الأمر بالمهم، بمعنى الإطلاق الذاتي و انحفاظه في هذه المرتبة، لا بمعنى تقييده بهذه المرتبة لكي يلزم الخلف، و لذلك كما صحّ أن تقول: وجدت العلة فوجد المعلول، فمن «الغاء» تنتزع المرتبة المتأخرة، فهنا يصح أيضاً أن نعبر عن المرتبة المتأخرة بالانضمام فيقال: وجدت العلة فانضم المعلول إليها.

مثل هذا الكلام كان يمكن أن يرد على الوجه السابق، و يبطله حيث

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٨

كان يستلزم فعليّة الاقتضاء في كلا الأمرين في الرتبة المتأخرة.

و لكنه لا يرد على الوجه الثاني هنا، لأننا برهنا فيه أن الأمر بالمهم توأم مع سقوط الأمر بالأهم، لأنّ علة سقوط الأمر بالعصيان، و العلة نفسها علة لسقوط الأمر بالمهم، و حيث لا يكون هناك أمر بالأهم بعد العصيان، إذن يكون سقوطه في رتبة الأمر بالمهم، إذن فلا يجتمع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم في مرتبة واحدة.

و لكن حيث أن الأصل الموضوعي في هذا الوجه و ذاك الوجه باطل، فيبطل الوجهان معاً، إذ في كلا الوجهين يعتمد على تعدد الرتبة لرفع محذور اجتماع الضدين، بينما عرفت أن المحذور يكمن في المعية الزمانية، و استحالة اجتماع الضدين في الزمان الواحد، حيث لا ينفع عدم اجتماعهما في الرتبة لدفع محذور استحالة اجتماع الضدين، بل لو كان الاختلاف في الرتبة يفيد في رفع محذور اجتماع الضدين، لوجب تصوير الاختلاف في الرتبة أنه بين المتعلقين، لا بين الأمرين، و حينئذ يستحکم أكثر فأكثر محذور اجتماع

الضدين كما تقدم.

\* ٣- الوجه الثالث: من وجوه تصحيح الترتب على أساس الطولية هو أن يقال: إن الأمر بالمهم بحسب الحقيقة، متفرع بحسب الفرض على وجود الأمر بالأهم، لأنه مترتب على عصيان الأمر بالأهم المترتب على فعليته الأمر بالأهم، فإذا كان الأمر بالمهم مترتبا على فعليته الأمر بالأهم، إذن فيستحيل أن يكون مانعا منه، وذلك تطبيقا لقاعدة تقول: إن كل شيئين، كان أحدهما مترتبا في وجوده على وجود الآخر، فيستحيل أن يكون المترتب مانعا عن وجود الآخر المترتب عليه، ورافعا له، وذلك لأنه إن فرض أنه يمنع عنه في فرض و ظرف وجوده، فظرف و فرض وجوده هو ظرف وجود و ثبوت الأول في الرتبة السابقة، إذن فمانعيته عنه خلف كونه مترتبا عليه وجوده، بل يلزم من ذلك أن يمنع و يرفع نفسه لو كان يمكن أن يمنع المترتب عليه وجوده، إذ بهذا يلغى سبب وجوده و هو إلغاء إعدام لوجوده، و هو مستحيل إذ وجود الشيء لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٣٩

يلغى وجود نفسه. و إن فرض أنه يمنع عنه في فرض و ظرف عدمه، فذلك مستحيل أيضا، لكون مانعيته المعدوم مستحيلا إذ فاقده الشيء لا يعطيه، و بذلك يثبت أن الأمر بالمهم مسالم مع الأمر بالأهم، و ليس مزاحما و لا مطاردا له، و هذا هو معنى عدم المانعية و التضاد بينهما، و معه لا يمكن فرض المطاردة من قبل الأمر بالأهم أيضا، لأن ملاك المطاردة يكمن في التضاد، و هو لو كان، لكانت المطاردة من الطرفين، و هو غير موجود حتى من طرف الأهم للمهم.

و هذا الوجه غير صحيح، لأنه مبني على توهم أن استحالة اجتماع الضدين من باب المقدمية، و كون كل منهما مانعا عن الآخر و مطاردا له، و حينئذ قيل: بأنه يرتفع هذا المحذور بما إذا كان أحدهما مترتبا على الآخر، و مسالما له، و في طوله، فيرتفع التمانع و المطاردة بينهما، كما فصل في وجهه.

و لكن قلنا فيما سبق: إن استحالة اجتماع الضدين، إنما هي استحالة بالذات، و ليست استحالة بالغير، و بملاك المانعية و الامتناع بالغير، إذن فبطلان المانعية في هذا الوجه، لا يرفع محذور الاستحالة الذاتية لاجتماع الضدين.

و قد عرفت أنه لا يغني عن الحق شيئا، ارتفاع محذور الامتناع بين الضدين بالغير، و إبطال محذور الامتناع بين الضدين، كما عرضه هذا الوجه و غيره، و إنما كان يفيد في إبطال المانعية بالغير دون سواها.

هذا مضافا إلى ما قلناه سابقا من أن امتناع اجتماع الأمر بالضدين، إنما كان كذلك من جهة كون التضاد بين متعلقيهما، حيث يلزم من الأمر بالضدين طلب المتعلقين الضدين، لا طلب التضاد بينهما بالذات.

و من الواضح أن هذا الامتناع و التمانع بين المتعلقين، لا رافع له ما دام أن كل متعلق للأمرين ثابت و صامد في معاندته و ممانعته للمتعلق الآخر، دون

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٠

أن يتقدم أحد إلى الآن بيان لرفع محذور الجمع بين متعلقى الأمرين بالضدين، إذن فهذا الوجه غير تام.

\*

## ٥- الجهة الخامسة في بحث الترتب [اشكالات بحث الترتب

: يقال فيها إن الإشكال الرئيس الذي عقد بحث الترتب لأجله، هو، أن الأمر بالضدين و لو على وجه الترتب، يقتضى طلب الجمع بين الضدين، و هو محال، لكن هناك إشكالات أخرى جانبية قد تورد على الترتب حيث تكون ملاكا منفصلا في امتناع الترتب، إذن فلا بد من التعرض لها لعرض الإشكال المهم الذي عقدت له هذه المسألة.

١- الإشكال الأول من الإشكالات الجانبية هو: دعوى استحالة الترتب و ذلك بأن يقال، إن الأمر بالمهم المفروض على نحو الترتب، و



المشروط بعصيان الأهم، إما أن يؤخذ مشروطا بعصيان الأهم، أو غير مشروط بعصيان، فإن لم يؤخذ مشروطا به، إذن فلا ترتب بين الأمرين، بل يكون الأمر بالضدين في عرض واحد، و معه لا إشكال بالاستحالة.

و أما إذا أخذ عصيان الأمر بالأهم، شرطا في موضوع الأمر بالمهم، فلا يخلو الأمر، فإما أن يكون عصيان الأمر بالأهم قد أخذ على نحو الشرط المتقدم، و إما أن يكون مأخوذا على نحو الشرط المقارن، و إما أن يكون مأخوذا على نحو الشرط المتأخر.

يعنى: إما أن يتحقق الوجوب في الآن الثاني بعد زمن العصيان، و ترك الأهم أو المتأخر، فيكون تحقق الوجوب في الآن الأول، أو في آنه، و كلاً باطله.

أما النحو الأول: فهو خارج عن محل البحث، لأن معناه، أن وجوب المهم يكون في آن ما بعد العصيان، و في ذلك الآن، يكون الأمر بالأهم ساقطا حيث لا مزاحم للمهم حينئذ، إذن فلا مانع من ثبوت الأمر بالمهم، و لا نزاع.

و قد عرفت أن هذا خارج عن محل البحث، إذ محل البحث هو أن يجتمع الأمان في زمان واحد، لا أن يكون فعلية أحدهما في زمان متأخر عن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤١

زمن فعلية الأول، كما أنك عرفت أيضا فيما سبق، أن موضوع البحث إنما هو وقوع التراحم بين واجبين مضيقين متضادين في زمن واحد، بحيث لو فرضنا مضى جزء من ذلك الزمن بنحو تحقق به عصيان الأهم، كان ذلك موجبا لمضى جزء من زمن امتثال المهم أيضا، بحيث لا يمكن امتثاله بعد ذلك.

و بعبارة أخرى يقال: إن هذا غير معقول في نفسه، بقطع النظر عن اجتماع الأمرين، لأن الكلام كما عرفت في الواجبين المضيقين المتضادين اللذين يكون زمان امتثالهما واحدا، و معه فزمان العصيان للأهم و زمن امتثال المهم في آن واحد، فإن فرض أن الأمر بالمهم مشروط بما بعد آن عصيان الأهم، فهذا معناه، أننا استثنينا من الدقيقة الآن الأول، و المفروض أن كلا منهما يحتاج إلى الدقيقة هذه في الآن الأول منها، فإذا فرض أنه شرط متقدم، فمعناه أنه احتاج إلى الآن الثاني، في حين أنه محتاج إلى الآن الأول.

و أما النحو الثاني: و هو ما إذا كان عصيان الأهم مأخوذا على نحو الشرط المتأخر، فلا يرد عليه ما سبق، باعتبار اجتماع الأمرين حينئذ، لأن الأمر بالأهم ثابت، و كذلك الأمر بالمهم ثابت أيضا، إلا أن هذا غير معقول، لأنه يلزم منه القول بالشرط المتأخر و الواجب المعلق، بينما صاحب الإشكال يبني إشكاله على استحالة الشرط المتأخر و الواجب المعلق، فإنه هنا يستلزم أن يكون الأمر بالمهم متقدما زمانا على زمن عصيان الأهم، و المفروض أن زمن عصيان الأهم هو زمن امتثال المهم أيضا، و عليه، فيكون كل من الشرط و الواجب في الأمر بالمهم، متأخرا عنه، و هو غير معقول.

إذا فالإلتزام بأن العصيان شرط متأخر، و إن كان يحقق نكته النزاع، و لكن هذا في نفسه غير معقول - كما قلنا - لاستلزامه الواجب المعلق و الشرط المتأخر، أما بطلان الشرط المتأخر فواضح، و أما بطلان الواجب المعلق، فلتقدم الواجب على الوجوب، كما عرفت.

و أمّا النحو الثالث: و هو ما إذا كان العصيان مأخوذا على نحو الشرط المقارن، فهذا أيضا غير معقول، و هذا مبنى على أصل موضوعي، و هو أن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٢

يكون زمان فعلية الحكم مع زمان الامتثال واحدا، و هو غير ممكن، بل لا بد من تقدم زمان الأمر و الخطاب على زمان الامتثال.

فإذا قرّر هذا الأصل الموضوعي، و فرض أن يكونا في زمانين فيقال: إن المهم إذا شرط بعصيان الأهم، فإنه حينئذ يكون زمان حدوث الأمر بالمهم هو زمان عصيان الأمر بالأهم، و زمان عصيان الأمر بالأهم هو عينه زمان امتثال المهم، و زمان عصيان الأهم معناه عدم وجود المهم، و امتثال المهم معناه عدم وجود الأهم، فإذا كانا متحددين في الزمان، و كان زمانهما واحدا، فإنه حينئذ ينتج، أن زمان الأمر بالمهم هو عينه زمان امتثال نفسه، و هذا خلف الأصل الموضوعي، الذي سنذكر أدلته فيما بعد.

و الخلاصة هي: إن أخذ العصيان على نحو الشرط المقارن للمهم، يلزم منه كون الأمر بالمهم مقارنا مع زمان عصيان الأهم، مع أن زمن عصيان الأهم يكون هو عين زمان امتثال المهم. و عليه، فيكون الأمر بالمهم معاصرا زمانا مع امتثاله، بل يكون زمان الأمر بالمهم هو نفسه عين زمان امتثاله، و قد عرفت استحالة لأنه لا بدّ من تقدّم زمن الأمر و الخطاب على زمان الامتثال و الانبعاث. و الجواب هو: إنّه إذا بنينا على إمكان الشرط المتأخر، و الواجب المعلق كما هو الصحيح، فإنه لا يبقى موضوع لهذا الإشكال، إذ لا أقل من البناء على اختيار النحو الثاني، بل يمكن اختيار النحو الثالث و لا إشكال، أمّا النحو الثاني فواضح و أمّا النحو الثالث، فلأنّ الأصل الموضوعي فيه - و هو كون زمان فعليته الحكم معاصرة بل متحدة مع زمان امتثال الحكم - مردود. و إن بنينا على استحالة الشرط المتأخر، و الواجب المعلق، كما سلكه الميرزا «قده»، فإننا حينئذ نختار النحو الثالث، و هو كون العصيان مأخوذا على نحو الشرط المقارن، ثم نتصدى لإنكار ذلك الأصل الموضوعي الذي بنيت عليه استحالة هذا النحو، و نبين بطلانه نقضا و حلا:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٣

أمّا نقضا: فلأنه لو تمّ هذا الأصل الموضوعي لجرى في سائر التكاليف، و للزم أن يكون امتثال كل تكليف متأخرا عن زمن توجه الخطاب، و معنى هذا هو الالتزام بالواجب المعلق، أى: الالتزام بالانفكاك بين زمن الباعث و زمن الانبعاث، حيث يكون زمان الواجب متأخرا زمانا بنحو الواجب المعلق، و المشروط بالشرط المتأخر حيث أن القدرة على الواجب في ظرفه، شرط للتكليف المتقدم في كل واجب معلق، و حينئذ يقال في الجواب إن التزمتم بهذا الأصل، و ما يلزم منه في سائر التكاليف، التزمنا به في مقامنا أيضا. و قد عرفت أنه لا ضير في استلزام الواجب المعلق للشرط المتأخر، فلا نعيد.

و أمّا حلا: فنجيب بحل التقريبات التي قرّب بها المحقق الخراساني [١٦٤] الأصل الموضوعي هذا، حيث ذكر في «الكفاية» في الواجب المعلق، أن الأمر يكون بداعي جعل الداعي في نفس المكلف نحو الامتثال و هو بحاجة بل موقوف على تصور و تصديق بالفائدة و دفع الموانع، إذن فيحتاج إلى زمان، و معنى هذا، أن الامتثال متأخر عن توجه الخطاب و الأمر.

أو فقل: إن امتثال الأمر يكون موقوفا على حصول مبادئه من التصور و التصديق بالفائدة و الجزم و العزم، و هي أمور تحتاج إلى زمان، فتحققها يستلزم سبق زمانها على زمن الأمر، إذن فلا بدّ من تأخر الأمر عن تحقق الداعي لامثاله.

و دفع هذه التقريبات و حلّها هو أن يقال أولا: إن هذه المقدمات و المبادئ، يمكن أن تكون مطوية قبل توجه الخطاب و الأمر، إذ يمكن أن يحصلها ضمينا بمجرد توجه الخطاب، إذن فلا يحتاج نظره فيها إلى زمن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٤

فاصل، إذ يمكن تمامية النظر قبل توجه الخطاب، فلا يكون الفاصل الزمني بعد توجه الخطاب.

و الخلاصة هي: إن هذه المبادئ لا يتوقف تحققها على وجود الخطاب و فعليته، بل يمكن تماميتها و تحققها قبل فعليته، و قبل توجهه. و يقال ثانيا في تقريب هذا الأصل الموضوعي: ما أفاده المحقق النائيني «قده» [١٦٥]، من أن الأمر و الخطاب لا بدّ من تقدّمه زمانا على زمن الامتثال، و إلّا فإذا فرض كونه في ظرف الامتثال المحقق، فيلزم إمّا تحصيل الحاصل لكون وجود الأمر في زمن الامتثال، أو طلب المستحيل لكون الامتثال معدوما في زمن الأمر.

و أوجب على ذلك: بأن ثبوت الأمر في زمن وجود الامتثال، ليس تحصيليا للحاصل، و لا للمستحيل، بل هو تحصيل و طلب لشيء يترقب حصوله بنفس هذا الطلب و هذا التحصيل، إذن فهو تحصيل لشيء غير حاصل لو لا هذا الطلب و هذا التحصيل، فهو يحصيل بنفسه، لا ما يكون حاصلًا لو لم يطلب تحصيله.

إذن فطلب الحاصل أو المستحيل، إنّما يكون و يصدق عند ما يتعلّق هذا الطلب و هذا التحصيل، بشيء حاصل، أو ممتنع، قبل أن يطلب، بل حتى لو لم يطلب.

و لو صحَّ هذا الإشكال، إذن لصحَّ في العلل التكوينية، فإنَّ المعلول و الخطاب فيها موجودان في زمن وجود العلة، و دون انفكاك بينهما في الزمان، و رغم ذلك لا يقال، بأنه يلزم من هذه المعية الزمانية بين العلة و المعلول، أن تكون علية العلة لمعلول، طلبه حاصل تكويناً فهو مستحيل.

و كذلك لو صحَّ هذا الإشكال، لجرى في الشرط المتقدم أيضا على

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٥

تقدير القول به، فيقال: بأنه إذا بقي الطلب إلى الزمن الثاني الذي هو زمن الامتثال، إذن يكون بقاؤه تحصيلاً للحاصل و طلباً له، فإن ارتفع الطلب، فلا يلزم الامتثال أصلاً، و إلّا فيعود الإشكال طراً.

و يقرب هذا الأصل الموضوعي ثالثاً فيقال: إنَّ الخطاب و الطلب أسبق رتبةً من الامتثال على حدِّ سبق العلة لمعلولها، إذن فلا بدّ من تقدّمه عليه.

و أجب عن ذلك: بأنَّ أسبقية الخطاب على الامتثال، لو سلّمنا بحسب الرتبة، فهي أسبقية رتبةً لا زمانية، فهي لا تنافي المقارنة و المعية من حيث الزمان.

و قد قرب هذا الأصل الموضوعي رابعاً حيث قيل: إنَّ ظرف الامتثال هو ظرف سقوط الطلب، إذ الامتثال علة لسقوط الأمر و الطلب، و المعلول معاصر لعلته زماناً، إذن فسقوط الطلب موجود في زمان علته، و مع وجوده هكذا يستحيل أن يكون بنفسه موجوداً في زمان الأمر و الطلب، لاستحالة اجتماع النقيضين، و هما ثبوت الأمر و سقوطه، إذن فلا بدّ من فرض ثبوت الطلب في ظرف أسبق من ظرف الامتثال زماناً.

و يجاب عليه بما سنعرض له في جواب بعض المناقشات الجانبية التي سنستعرضها حيث يقال هناك: بأنَّ الامتثال ليس موجبا لسقوط الأمر في ظرف و زمن الامتثال، بل يكون موجبا لسقوط الأمر في طوله.

و بهذا يتضح إنَّ لا مسوغ للإشكال الأول، و لا للأصل الموضوعي المبني عليه هذا الإشكال.

و عليه فيعقل أن يكون أخذ عصيان الأهم شرطاً في التكليف على نحو الشرط المقارن.

و هذا كله لو قيل بانحصار الترتب بأخذ العصيان شرطاً.

و أمّا لو قيل: بأنَّ الترتب يحفظ بأخذ العزم على عصيان الأهم شرطاً في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٦

موضوع المهم، و العزم على العصيان يختلف عن العصيان، إذ إنَّ اشتراط الأمر بالصلاة بالعزم على عصيان الأهم، يختلف عن اشتراط الأمر بالصلاة بعصيان الأهم.

فإنك قد عرفت أن أخذ عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم على نحو الشرط المتقدم، يستوجب خروج الفرض عن محل الكلام، إذ لو تقدّم لسقط الأمر بالأهم.

و أمّا أخذ العزم على العصيان شرطاً في موضوع المهم، فإنّه لا يلزم منه ذلك.

و كذلك عرفت أن أخذ نفس العصيان على نحو الشرط المقارن، كان يلزم منه كون الامتثال و الخطاب في زمان واحد، و أمّا أخذ العزم على العصيان على نحو الشرط المقارن، لا يلزم فيه وحدة الزمن بينهما.

و هكذا فإنَّ جملة من الإشكالات الواردة على أخذ عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم لا ترد على أخذ العزم على عصيان الأهم شرطاً في موضوع المهم.

٢- الإشكال الثاني: من الإشكالات الجانبية، هو: أن القاعدة التي بنى عليها الميرزا «قده» التلازم بين استحالة الإطلاق لاستحالة التقييد

هي: إنَّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، و هذه القاعدة تقتضى امتناع الترتب، و قد يقرب هذا الامتناع بأحد بيانين:

١- البيان الأول: هو إننا إذا بنينا على مسلك الميرزا «قده» من أن التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل العدم والملكة، و باستحالة أحدهما يستحيل الآخر، فكما أن إطلاق الأمر بالمهم وشموله لحالتي عصيان الأمر بالأهم و امتثاله مستحيل لأنه يلزم منه طلب الضدين في عرض واحد، فكذلك تقييده بعصيان الأهم أيضا مستحيل، للتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

و حينئذ على أساس هذا المسلك يقال: إن ما يحتاجه القائل بالترتب في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٧

المقام من التقييد، إنما هو تقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم، و يقابله الإطلاق، بمعنى رفض أخذ العصيان قيذا في موضوع الأمر بالمهم، و كون العصيان غير دخيل في موضوع الأمر بالمهم، أى: غير دخيل في موضوع الحكم، و أحد هذين المتقابلين، و هو الإطلاق، مستحيل في المقام، لأن عدم أخذه قيذا في موضوع الحكم، و رفض كونه قيذا له، معناه: إسراء الأمر بالمهم إلى حالة عدم عصيان الأمر بالأهم، لأن العصيان إذا لم يكن قيذا، فلا بد من أن يثبت الحكم في حال عدمه، لأنه ليس قيذا، إذن فيكون الأمر بالمهم ثابتا في حال عدم العصيان، و هذا غير معقول، إذ إنه إذا استحال الإطلاق، استحال التقييد بالعصيان الذى يحتاجه القائل بالترتب.

و هذا البيان غير صحيح، و نجيب عليه نقضا وحلا:

أما الجواب نقضا: فباعتبار أن هذا البيان يمكن إسراؤه في كل حكم و أمر، إذ إن كل أمر يقال فيه: بأنه إما أن يكون مقيدا بالقدرة أو مطلقا، يعنى:

إن المولى إما أن يأخذ القدرة قيذا في التكليف، و هو معنى التقييد، أو لا يأخذ القدرة قيذا في موضوع أمره و حكمه، و هو معنى الإطلاق، و المفروض أن الإطلاق غير معقول، لأن معناه شمول الحكم لغير القادر أيضا، و هو غير معقول، و إذا امتنع الإطلاق الذى هو أحد المتقابلين امتنع مقابله، و هو التقييد أى: تقييد التكليف بالقادر، و على هذا الأساس، إذن ينسد باب التشريع نهائيا، لأنه لا يعود بالإمكان توجيه أى خطاب للمكلف مشروط بالقدرة، لامتناع التقييد بسبب امتناع الإطلاق.

و أما الجواب حلا، هو إنه لو سلمنا بمسلك الميرزا «قده» بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد، هو تقابل العدم و الملكة، لكن ما يستدعيه هذا التسليم هو أنه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، لا إذا امتنع الإطلاق امتنع التقييد، إذن فالملازمة في الامتناع تكون من طرف التقييد، لا الإطلاق.

و النكتة في ذلك هى: إن الإطلاق و التقييد إذا كان تقابلهما تقابل العدم و الملكة، فالعدم هو الإطلاق، و التقييد هو الوجود، لأن الوجه في هذا التقابل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٨

هو كون المورد قابلا- للملكة التى هى الوجود، كى يكون عدمها مقابلا لذلك الوجود، أو فقل: إن العدم فى موارد تقابل العدم و الملكة يكون بمعنى عدم التقييد فى الموضوع القابل للتقييد، فىكون الإطلاق معناه، عدم التقييد حيث يكون هناك قابلية التقييد، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، و ليس إذا امتنع الإطلاق امتنع التقييد، لأن التقييد لم يؤخذ فيه قابلية مقابلة، فإن قابلية المقابل إنما تؤخذ فى طرف العدم، لا- فى طرف الوجود، فمثلا- «العمى و البصر» متقابلان تقابل العدم و الملكة، فالأمر الوجودى هو «البصر»، و الأمر العدمى هو «العمى»، لكن العمى هو عدم البصر فى الموضوع القابل للبصر، فلا يقال للحجر: أعمى، لأنه ليس قابلا للبصر، إذ إنه إذا امتنع البصر امتنع العمى كما فى «الحجر»، لا- إنه إذا امتنع العمى امتنع البصر، كما هو الحال فى «البارى عز و جل» إذ شأن كماله المطلق أن يمتنع فيه «العمى»، إلا أن امتناع العمى لا يلزم منه امتناع البصر فى حقه تعالى، كيف؟ و هو البصير بعباده.

إذن فتقابل العدم و الملكة يستدعى الملازم من ذاك الطرف، بمعنى أنه متى استحال التقييد استحال الإطلاق، لأن قابلية التقييد مأخوذة فى الإطلاق، لا إنه متى استحال الإطلاق استحال التقييد، إذن فالمستحيل فى المقام هو الإطلاق، لا التقييد.

و عليه، ففى المقام، استحالة الإطلاق لا تنفع فى إثبات استحالة التقييد، أى: إنها لا تنفع فى إثبات استحالة الأمر بالمهم مقيدا بعصيان

الأهم.

٢- البيان الثاني: للاستفادة من مسلك الميرزا «قده» لإثبات امتناع الترتب هو أن يقال: إنه عندنا في المقام تقييد و إطلاق مقابل له، فالتقييد هو التقييد بفرض امتثال الأمر بالأهم، لا بعصيان الأمر بالأهم، بل بفرض امتثال الأمر بالأهم، و يقابله الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بامتثال الأمر بالأهم، أى:

إن امتثال الأمر بالأهم، يسقط عن القيدية، و يرفض قيديته في موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٤٩

الحكم، و حينئذ فالمولى إما أن يأخذ امتثال الأمر بالأهم، لا عصيانه قيدا، و إما أن يرفض قيديته الامتثال، فيقول لا دخل له في حساب هذا الأمر، إذن فذاك تقييد و هذا إطلاق.

و لا إشكال هنا في أن التقييد مستحيل، و الاستحالة هنا تنصب على التقييد ابتداء، لا على الإطلاق كما هو الحال في البيان السابق، فإن التقييد هنا تقييد للأمر بالمهم بصورة امتثال الأمر بالأهم.

و هذا غير معقول، لأنه تقييد بالعجز بحسب الحقيقة، إذ إن فرض امتثال الأمر بالأهم، هو فرض العجز عن إتيانه، و إذا استحال هذا التقييد استحال الإطلاق المقابل له أيضا.

فاستحالة الإطلاق هنا بمعنى عدم أخذ هذا الامتثال قيدا، و رفض قيديته، فكما كان يستحيل أن نقيّد الأمر بالمهم بامتثال الأمر بالأهم، فكذلك هنا يستحيل أن نرفض قيديته امتثال الأمر بالأهم للأمر بالمهم، لأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، و هذا الإطلاق ضرورى للقائل بالترتب لأن ثبوت الأمر بالمهم في فرض عصيان الأمر بالأهم، و عدم امتثاله يتوقف على أن يكون امتثال الأمر بالأهم قيدا كما هو واضح، إذ لو كان امتثال الأمر بالأهم، قيدا في موضوع الأمر بالمهم، إذن لما سرى الأمر بالمهم إلى حال عدم امتثال الأمر بالأهم.

فسريان الأمر بالمهم، و ثبوت خطابه في فرض عدم امتثال الأمر بالأهم، يتوقف على كسر قيديته امتثال الأمر بالأهم، و رفض قيديته، و قد فرضنا أن رفض قيديته الامتثال أمر مستحيل، إذن فثبوت الأمر بالمهم في فرض عدم امتثال الأمر بالأهم، يكون مستحيلا.

فخلاصة البيان الثانى هي: إن تقييد الأمر بالمهم بحالة امتثال الأمر، مستحيل، لأنه من التكليف بغير المقدور، فيكون الإطلاق بمعنى رفض هذا القيد المستتب لشمول الأمر بالمهم لحالة عدم امتثال الأمر، هو أيضا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٠

مستحيل، لأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق.

و قد عرفت أن القائل بالترتب يريد إثبات الأمر بالمهم في حال عدم امتثال الأمر بالأهم، و بهذه القاعدة يثبت استحالة ثبوته فيه.

و هذا البيان يفضل البيان السابق بهذا اللحاظ، و هو أنه هنا التزم بالانطلاق من التقييد، فكان التقييد مستحيلا فرتب عليه استحالة الإطلاق.

و هذا البيان أيضا يجاب عليه نقضا و حلا:

أمّا النقض فهو أن يقال: إن كل أمر و تكليف يتصور في العالم يكون تقييده بحالة العجز عن متعلقه مستحيل، كما هو واضح، إذن فيكون إطلاقه بمعنى عدم أخذ العجز قيدا، المستلزم لثبوته في حق القادر، مستحيلا أيضا، لأنه حينئذ يقال: بأن ثبوت هذا الأمر في حال عدم العجز يتوقف على رفض قيديته العجز، إذ لو لم نرفض قيديته العجز، إذن لعلّه لا يثبت هنا عجز، و قد فرضنا أن رفض قيديته العجز مستحيل، إذن فثبوت الأمر من دون عجز مستحيل، و بناء عليه لا يعقل تشريع في الدنيا أصلا.

و إن شئت قلت: إنه ينقض على هذا التقريب أيضا بجميع التكليف و الأوامر، إذ إن تقييدها بحالة العجز مستحيل، إذن فيكون إطلاقها المستلزم لثبوتها في حق القادر مستحيلا أيضا، و معنى هذا، أنه لا يعقل ثبوت تشريع و تكليف في الدنيا، لا في حق العاجز، و لا في

حق القادر.

و أما ما يجاب به حلا هو أن يقال: إن ثبوت الحكم و الأمر على حالة و حصه يكون له أحد طريقتين:

أ- الطريق الأول: هو رفض دخل الخصوصية المقابلة، و حينئذ يثبت الحكم لهذه الحصه ثبوتا إطلاقياً، فمثلاً إذا أريد إثبات الحكم بحرمة قتل الإنسان الفاسق أيضاً لغير العادل، حيث يحرم قتل الإنسان فاسقاً أم عادلاً، فثبوت هذه الحرمة للفاسق يكون بعدم إلغاء قيديه الخصوصية المقابلة، و هي خصوصية العدالة فيقال: إن العدالة ليست دخيلة في موضوع الحكم بالحرمة،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥١

و مقتضى ذلك هو، أن الحكم بالحرمة يسرى إلى حالات فقد العدالة أيضاً التي هي حالات عدم العدالة، و بذلك يثبت المطلوب.

ب- الطريق الثاني: لإثبات الحكم لحصه، هو أخذ خصوصية تلك الحصه قيدا في موضوع الحكم، فمثلاً في المثل السابق لو أخذ قيد الفسق في موضوع الحكم بحرمة إكرام الفاسق، فهنا الحرمة تثبت للفاسق، لا من باب إلغاء قيد العدالة بل من باب أخذ قيد الفسق، و هو ثبوت اختصاصي، لا- إطلاقي، إذ ثبوت الحكم لحصه، تارة يكون ثبوتا إطلاقياً، و أخرى يكون ثبوتا اختصاصياً، إذن فالثبوت الإطلاقي لحصه، يكون من شئون رفض قيديه الخصوصية المقابلة، و الثبوت الاختصاصي لحصه، يكون من شئون أخذ خصوصية تلك الحصه في موضوع الحكم.

و حينئذ في محل الكلام نقول: إننا نريد إثبات الأمر بالمهم، في صورة و فرض عدم امتثال الأمر بالأهم و عصيانه، لكن بنحو الثبوت الاختصاصي، لا الإطلاقي، إذن فلا نحتاج في هذا الثبوت إلى رفض قيديه امتثال الأمر بالأهم ليقال إن هذا الرفض مستحيل، ذلك لأنه إطلاق يقابل تقييدا مستحيلاً، و كل إطلاق يقابل تقييدا مستحيلاً، يستحيل باستحالة ذلك التقييد، بل هنا يكون ثبوت الحكم و الأمر بالمهم في فرض عصيان الأمر بالأهم، و ذلك بأخذ العصيان قيدا، لا- بإلغاء قيديه الامتثال، و هذا كاف في التوصل إلى المطلوب، و ممكن في نفسه، و بناء عليه يكون الترتب معقولاً.

و الخلاصة هي: إن ثبوت الحكم و الأمر في مورد، تارة يكون ثبوتا إطلاقياً بمعنى عدم التقييد بالخصوصية المقابلة المفقودة في ذلك المورد، و أخرى يكون ثبوتا تخصيصياً بمعنى أخذ المورد و خصوصيته قيدا في الحكم، و حينئذ يقال: إن ما يكون استحالة التقييد فيه موجبا لاستحالة الإطلاق، إنما هو الثبوت بالنحو الأول، أي: الثبوت الإطلاقي المقابل للتقييد تقابل العدم و الملكة، و أما الثبوت التخصيصي كما في النحو الثاني، فإنه لا يكون تقابله مع التقييد تقابل العدم و الملكة، بل يكون من باب تقابل الضدين و التقيدين،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٢

و فيه لا يلزم من استحالة أحدهما استحالة الآخر.

٣- الإشكال الثالث: من الإشكالات الجانبية هو أن يقال: إن كون عصيان الأمر بالأهم شرطاً للأمر بالمهم، إن أخذ شرطاً على نحو الشرط المتقدم، أو المتأخر، فقد عرفت أنه غير معقول، لما تقدم فيهما من محاذير تقدمت في الإشكال الأول من هذه الإشكالات، و إن أخذ العصيان شرطاً على نحو الشرط المقارن، فقد تقدم و عرفت أيضاً أنه يلزم منه عدم اجتماع الأمرين الترتبيين في زمان واحد، مع أن الفرضية المبحوث عن إمكانها هي تصوير اجتماع الأمرين بالمهم و بالأهم، و قد عرفت أنهما لا يجتمعان، لأن عصيان الأمر بالأهم علة لسقوط الأمر به، و العلة معاصرة مع المعلول زماناً، إذن فيكون ثبوت الأمر بالمهم فعلياً في ظرف عدم وجود الأمر بالأهم بعد سقوطه بالعصيان.

و هو كما تراه، فإنه خارج عن فرضية القائل بالترتب، إذ يقول: بإمكان اجتماع أمرين فعليين بالضدين في زمان واحد بنحو الترتب، هذا خلاصة الإشكال الثالث.

و جواب هذا الإشكال هو: إنه رغم منع استحالة الشرط المتأخر، فإن أخذه بنحو الشرط المقارن يفى بمقصود القائل بالترتب عند اجتماع أمرين فعليين بالضدين.

و توضيح ذلك، هو إنه لا ملزم عقلي لكون العصيان بعنوانه علة لسقوط الأمر، و إنما المسقط للأمر هو العجز عن الانبعاث و استيفاء ملاك الأمر، إذ إن المكلف يسقط عنه الأمر عند فقد قدرته لا محالة، و العصيان هو إعمال القدرة في طرف الترك، إذن فظرف العصيان يستحيل أن يكون هو ظرف العجز، إذ الامتثال و العصيان شكلان، فإن المكلف تارة يعمل قدرته في طرف الفعل فهذا امتثال، و أخرى يعمل قدرته في طرف الترك فهذا عصيان، إذن فظرف العصيان هو ظرف إعمال القدرة، و عليه فيستحيل أن يكون ظرفه ظرف العجز، و قد تقدم أن الطولية لا ترفع محذور اجتماع الضدين، و القدرة و العجز

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٣

متضادان، لأن ظرف العجز هو الآن الثاني، و الأمر بالأهم يسقط في الآن الثاني، بينما الأمر بالأهم موجود في الآن الأول، و لا موجب لسقوطه، إذن فيجتمع الأمران لأنهما فعليين.

و إن شئت قلت: إن العصيان ليس علة لسقوط الأمر، و إنما العلة لسقوطه إنما هو العجز عن - امتثال التكليف: إذن فظرف العصيان ليس هو ظرف العجز، إذ العصيان هو إعمال القدرة في الترك، و ظرف إعمال القدرة هو ظرف القدرة، إذن يستحيل أن يكون ظرف العصيان هو ظرف العجز، لاستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد، و لو كانا في رتبتين.

و بهذا يتضح أنه في ظرف العصيان يكون الأمر باقيا على موضوعه، و غير ساقط، و لكنه يسقط بعد العجز الذي يكون في طول العصيان زمانا، و أما الامتثال فإنه يعني إعمال القدرة في ظرف الفعل، فيكون في ظرفه موجودا غير ساقط.

و بهذا يجب على الإشكال الأول عند ما ادعى فيه أنه: يلزم تقدم الأمر على الامتثال زمانا بدعوى أن الامتثال علة لسقوط الأمر، و العلة معاصرة زمانا للمعلول، مع أنه لا يمكن أن يكون زمان فعلية الأمر هو زمان الامتثال، فالإشكال مندفع أيضا.

ثم أنه قد بقيت تنمة للإشكال الأول الجانبي حيث أننا تصورنا فيه أن العصيان سواء أخذ على نحو الشرط المتقدم، أو المقارن، أو المتأخر، فإنه في كل هذه الأنحاء يواجه مشكلة قد عرفتها فيما تقدم. هذا كله فيما إذا كان الشرط هو العصيان، و أما إذا فرض أخذ العزم على العصيان شرطا في فعلية الأمر بالمهم، فيكون حينئذ من باب الشرط المتقدم أو المقارن، و بذلك قد تهون المشكلة.

و قد علق كل من المحقق الأصفهاني و النائيني «قده» على ذلك، و كان

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٤

حاصل ما علقه المحقق الأصفهاني [١٦٦] هو: إن أخذ العزم على عصيان الأمر بالأهم شرطا في فعلية الأمر بالمهم، يلزم منه محذور الواجب المعلق مضافا إلى محذور الشرط المتقدم.

و توضيح ذلك، هو: إن الأمر بالمهم إن كان في زمن العزم على العصيان المتقدم على زمان العصيان نفسه، إذن نفع في محذور الواجب المعلق، لأن زمان الواجب المهم إنما هو زمان العصيان المتأخر بحسب الفرض عن زمان العزم على العصيان، فإذا كان زمان العزم على العصيان هو زمان الأمر بالمهم، إذن فهو الواجب المعلق، و إن فرض أن زمانه زمان العصيان المتأخر عن زمان العزم، إذن وقع محذور الشرط المتقدم، لأن العزم متقدم زمانا على الواجب «المهم» المشروط: و إن فرض أن زمان الواجب المشروط يحدث وسطا بين زمان العزم و زمان العصيان، إذن لزم المحذوران معا.

و جوابنا هو: إن الواجب الترتبي لا يعقل تصوره من دون أن تفترضه مشروطا بالعزم الثابت على العصيان، في آن العصيان لا مطلق العزم، إذ لا يكفي آن ما قبل العصيان، لأنه قد يرتفع هذا العزم «بالبداء» و مع الارتفاع يحصل التصادم بين الأمرين بالضدين، «الأهم و المهم»، و لا يكفي في ارتفاع التصادم بين المهم و الأهم، كون المهم مشروطا «بالعزم» قبل آن العصيان، إذ معناه إطلاق العزم لفرض ما إذا حدث عنده «بداء» على ترك عصيان الأمر بالأهم، و معنى ذلك، أنه يكون الأمر بالمهم فعليًا حتى مع «البداء» و تبدل العزم، و حينئذ تحصل المنافاة و المطاردة بين الأمرين بالضدين، إذن فلا بدّ معه من كون الأمر بالمهم مشروطا بالعزم الثابت على عصيان الأهم، حال عصيان الأهم، و آن عصياناه، و حينئذ إن أخذ العزم شرطا مقارنا، فلا يلزم شيء مما ذكر من الإشكالات.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٥

ولكن التحقيق هو أنّ العزم على العصيان في حال و آن العصيان، هو كنفس العصيان، فإمّا أن يؤخذ بنحو الشرط المقارن للأمر بالمهم من حينه، أو بنحو الشرط المتأخر للأمر بالمهم من قبل.

و بهذا يظهر أن لا مكسب في تبديل الشرط و الانتقال من شرطية العصيان إلى شرطية العزم على العصيان، لأنّ العزم على العصيان، هو كالعصيان فما جرى فيه يجرى فيه.

و أمّا ما علق به المحقق النائيني [١٦٧] على فكرة أخذ العزم على عصيان الأهم شرطا في موضوع المهم، فمجمله هو: إنّه إذا كانت فكرة أخذ العصيان سيئة، فإنّ فكرة أخذ العزم على العصيان تكون أسوأ، فإنّها سوف تعمق من محذور الاستحالة، و ترفع بيهان إمكان الترتب إلى حد الاستحالة، بينما كانت مسألة المنافاة و المطاردة بين الأمرين بالضدين المهم و الأهم، ممكنة الاندفاع عند أخذ العصيان شرطا، إذن فأخذ العزم شرطا يعمق الإشكال.

و توضيح ما قرّب به ذلك يتوقف على استحضار و أفكار الميرزا «قده» في إمكان إثبات الترتب، فنذكر مجمل أفكاره هذه حيث يدعى الميرزا «قده» أنّ الميزان في اندفاع المزاحمة و المصادمة بين الأهم و المهم، و الذي به يمكن تعقل إمكان الترتب، هو كون الأمر بالأهم يقتضى بذاته انهدام موضوع الأمر بالمهم و طرده، و هذا يتمّ فيما إذا فرض أنّ موضوع المهم كان هو عصيان الأهم، إذ إنّ الأمر بالأهم يقتضى بذاته طرد و هدم عصيان نفسه، و قد فرضنا أنّ عصيان نفسه هو موضوع الأمر بالمهم، إذن فمقتضى الأمر بالأهم هدم موضوع المهم، و معه يستحيل التزاحم بينهما للطولية الحاصلة بذلك.

فالخلاصة: إنّ الميزان الذي تعقلنا به إمكان الترتب، يقتضى كون عصيان الأمر بالأهم ممّا يترتب عليه فعلية الأمر بالمهم، و لا يكفي في دفع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٦

المحذور أخذ العزم على عصيان الأهم في موضوع الأمر بالمهم، إذ إنّ تلك النكتة عينها و هى كون موضوع المهم هو عصيان الأهم، و حينئذ إنّ مجرد الأمر بالأهم يقتضى بذاته هدم و طرد عصيان نفسه أولا و بالذات، و مع عدم طرد العصيان يصبح الأمر بالمهم فعليا، و به يرتفع محذور المنافاة و المطاردة بين الأمرين بالضدين للطولية بينهما حينئذ.

أمّا لو أخذ «العزم» على عصيان الأهم شرطا في موضوع المهم، أو قفل بالتعبير السلبي، لو أخذ في موضوع المهم عدم البناء - الذى هو «العزم» - على امثال الأهم، فإنّ هذا لا يقتضى بذاته طرد و هدم الأمر بالمهم، لأنّ الأمر بالأهم إنّما يقتضى طرد نقيض متعلقه الذى هو العصيان، و إيجاد ذات متعلقه و هو ذات الفعل الأهم، و نقيض متعلق الأهم هو «العصيان» دون «العزم»، إذ إنّ الأهم لا يقتضى بذاته طرد و هدم «العزم» على عصيان الأهم أى: «العزم» على تركه، و إلّا فإنّه لو أخذ «العزم» على «العصيان» شرطا في موضوع المهم، فإنّه حينئذ، يفقد الترتب نكته المستدعية لإمكانه، إذ لعلّ المكلف «يعزم» على عصيان الأهم و لكنه «يبدو له» فلا يعصيه، فإنّه حينئذ لا يكون الأمر بالمهم فعليا.

و ما ذكره المحقق الميرزا «قده» غير صحيح، و فيه مواقع للنظر:

١- الموقع الأول: هو إنّ الأمر بالأهم لا يكون مقتضيا للفعل أو للترك ابتداء، كما هو الحال في المقتضيات التكوينية، فإنّه فيها الأمر كما ذكر، فإننا عند ما نجر شخصا بيدنا لنجعله يمشى، فإنّ يدنا مقتضيا تكوينيا لمشى الشخص.

لكن الأمر في محل الكلام ليس كما ذكر، فإنّ الأمر بالأهم في المقام، إنّما يكون محركا لإرادة المكلف، و باعثا و داعيا في نفسه، إذن مقتضاه الأول هو إيجاد الداعى، و العزم على إيقاع الفعل، و عدم إيقاع الترك، بمعنى أنّ مقتضاه طرد عدم العزم على إيجاد متعلقه، أو طرد العزم على عصيان متعلقه، أولا و بالذات.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٧



إذن فدعوى أن ما يقتضيه الأمر بالأهم بذاته هو ذات الفعل و المتعلق، إنما هو قياس للأمر على المقتضيات التكوينية، بل إن ما هو مقتضى الأمر الأولى، إنما هو اختيار الإنسان.

و عليه فيمكن القول: إن الأمر بذاته يتطلب «بناء العزم» على الامتثال.

٢- الموقع الثاني: هو أن ما أشار إليه السيد الخوئي «قده» [١٦٨] من أن هذا المطلب، و هو أخذ العزم شرطا، لا- يتم إذا كان الأهم عباديا، بحيث تكون الإرادة و الاختيار دخيلة و مأخوذة في الواجب العبادي الأهم.

و حاصله، هو: إننا لو سلّمنا- قطع النظر عن الأول- و فرضنا أن الأوامر التوصيلية، لا تقتضى إلّا إتيان متعلقها، فكل أمر لا يقتضى إلّا إيجاد متعلقه، و طرد نقيض متعلقه، حينئذ نقول:

إنّ العزم و الإرادة جزء المتعلق في باب العبادات، إذن فيكون الأمر مقتضيا «للعزم».

بل يمكن أن نسلك ما سلكه الميرزا «قده» [١٦٩] من أن الاختيار دائما يكون قيّدا في متعلق الأمر، لأنّ التكليف يقتضى بطبعه تخصيص متعلقه بالحصة الاختيارية.

و عليه، فيكون الأمر مقتضيا بذاته «للعزم» و الاختيار، و طاردا ذلك حتى في الواجبات التوصيلية.

٣- الموقع الثالث: و هو الأساس في الجواب، و هو: إن نكتة إمكان الترتب لا- تتوقف على كون الأمر بالأهم مقتضيا بذاته لطرده موضوع الأمر بالمهم، و إنما نكتة إمكان الترتب محفوظة بمجرد صدق اقتضاء الأمر بالأهم، أمرا يساوق طرده موضوع الأمر بالمهم، أو يقتضى إيجاد شيء ينافر المهم،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٨

سواء أ كانت هذه المساوقة عينية بحيث أن الأهم يقتضى شيئا هو بعينه موضوع الأمر بالمهم، حتى كما في اجتماع الضدين معا في الخارج، أو ملازم له بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما.

إذن فنكتة إمكان الترتب هي أن يكون الأمر بالأهم مقتضيا لإيجاد شيء ينافر موضوع الأمر بالمهم، و هو محفوظ على كل حال. فلو فرض أخذ العزم على عدم الإتيان الواجب العبادي الأهم في وجوب فعل المهم، فإنّ هذا يساوق خارجا مع عدم الإتيان بالمهم، فيكون الأمر بالأهم مقتضيا بذاته، لعدم طرد الأهم و عصيانه، و بالملازمة لهدم و طرد «العزم» على عصيانه، أو عدم «العزم» على امتثاله، لأنه لا يتصور عزم على عدم الإتيان بالأهم إلّا ملازما مع عدم الإتيان، و هذا يكفي في تحقق نكتة الترتب.

و حينئذ، فإذا كان فعل الأهم سنخ فعل لا يوجد و يتحقق إلّا بالإرادة، فواضح أنّ العزم على تركه يساوق الإرادة لا محالة، كما لو كان فعل الأهم «السلام و التحية» فإنه لا يتصور صدورها إلّا بالإرادة، إذن فالعزم على عدم «التحية» مساوق لعدم صدورها، فالأمر «بالسلام»، الواجب الأهم»، و هذا كاف لإمكان الترتب.

و إن كان فعل الأهم سنخ فعل يمكن صدوره بلا اختيار، فقد يقال بعدم إمكان الترتب، لأنه لو فرض أن هذا الإنسان عزم على ترك الأهم، و لكن صدفة صدر منه، و عمل بخلاف عزمه، لأنه قد يصدر منه بلا اختيار، ففي مثل هذه السنخية من الأفعال، يلزم التكليف بغير المقدور، لأنه بمجرد عزمه على ترك الأهم، يصير المهم فعليا، و المفروض أنه تلبس بفعل الأهم، إذن فيكون المهم فعليا أيضا مع فعلية تلبسه بالأهم.

و لكن يجاب عليه بأن يقال: إنّه بالإمكان تقييد «العزم» بقيد زائد عليه، و هو قيد القدرة و الاختيار، حيث يكون «العزم» على فعل الأهم أو «العزم»

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٥٩

على تركه مقيدا بالقدرة أو الاختيار، فيكون موضوع المهم هو «العزم» مع القدرة على الفعل و الترك معا، فيكون المجموع المركب منهما مساوقا مع الترك لا محالة.

فالتنتيجة أنه كلما فرض عزم على الترك مقيّد بالقدرة على الفعل و الترك، كان لا بدّ من فعلية الأمر بالمهم خارجا، مع توفر العزم و القدرة.

و بناء على ما تقدم، يتضح أنّ اقتضاء أحد الأمرين، «الأهم و المهم» لإيجاد شيء يساوق طرد و هدم موضوع الآخر بالعينية أو بالملازمة، كاف في إمكان الترتب، بل حتى لو فرض محالا اجتماع الضدين خارجا، و قد جرى اقتضاء الأمرين فيهما، فلا يتّصف واحد من الأمرين بالفعلية و المطلوبة خارجا.

أمّا عدم مطلوبية الضد المهم، فلعدم تحقق شرطه باعتبار الضديّة، و أمّا عدم مطلوبية الأهم، فباعتبار العزم على تركه، إذن فلا يكونان معا فعليين لو كان ممكنا الجمع بين الضدين.

نعم لو كان ملاك إمكان الترتب هو التعدّد الرتبي و الطولية بين الأمرين، فإنّه حينئذ لا يمكن الأمر بالمهم مترتبا على «العزم» على عصيان الأهم، أو عدم العزم على امتثاله و عدم طرده، بل قد يتعين حينئذ أخذ «العصيان» شرطا في موضوع الأمر بالمهم، لأنّ الأمر بالمهم في طول موضوعه، و العصيان في طول الأمر بالأهم، أو فقل: لأنّ «العزم» على عصيان الأهم، أو عدم «العزم» على امتثاله، ليس في طول الأمر، أمّا عدم العزم على الامتثال، فعدم طوليته للأمر واضحة، إذا لعلّ ذلك يكون من ناحية عدم الأمر أصلا، و أمّا «العزم» على العصيان، فلأنّ العزم على عصيان الأمر بالأهم، موقوف على وجود الأمر في أفق العزم و حاق النفس، وجودا علميا للأمر، و ليس وجودا واقعا.

لو كان هذا هو ملاك الترتب، لأمكن القول بعدم إمكانه، لأنه فرق بين العصيان و بين «العزم» على العصيان، فإنّ العصيان بوجوده الخارجي متوقف

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٠

على الأمر، إذ لا عصيان خارجا إذا لم يكن أمر، و حينئذ، إذا أخذ عصيان الأهم بوجوده الخارجي، أمكن القول: إنّ المهم في طول العصيان الخارجي للأهم، و العصيان الخارجي للأهم في طول الأمر بالأهم.

و لكن إذا أخذ «العزم» على عصيان الأمر بالأهم، أو عدم «العزم» على امتثاله، فهذا واضح، لأنّ عدم «العزم» ملائم مع عدم وجوده، و أمّا «العزم» على عصيانه فإنّه أيضا كذلك، إذ إنّ عزم إنسان على عصيان أمر إنّما هو فرع ثبوت الأمر في أفق عزمه في عالم نفسه على العصيان، لا- فرع ثبوت الأمر خارجا، إذ كلّ متجزّ هو عازم على عصيان مولاه، فالعزم إنّما يتحقق من المتجزّين، و هو في طول ثبوت الأمر بوجوده العنواني، لا الحقيقي، إذن فلا طولية حينئذ بينهما.

إذن فينبغي أن يقال بالتفصيل بين العزم على العصيان و نفس العصيان.

و لكن الوجدان شاهد على خلاف ذلك، إذ إنّ كل مطلب يقتضى التفصيل فهو بنفسه كاشف وجداني عن بطلان المسلك الذي يقتضى هذا التفصيل، لأنّ نفس الوجدان القاضى بإمكان الترتب، هو نفسه قاض بعدم الفرق فيه بين الشرطين: بين أن يؤخذ في موضوع الأمر بالمهم ترك الأهم و عصيانه، أو «العزم» على تركه، إذن فهو كاشف إنّني عن قصور هذا المسلك، و إنّما الفدلكة الحقيقية لإمكان الترتب هي ما ذكرناه.

\*

## ٦- الجهة السادسة: في تحقيق المقدمات الخمس التي أفادها المحقق النائيني [١٧٠] «قده»

لإثبات إمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب.

وهذه المقدمات و إن كانت لا تخلو من مؤاخذات و مناقشات في بعض خصوصياتها و نكاتها، إلّا أنّ جوهر و روح إمكان الترتب، و إبطال شبهات المحيلين له، إنّما كانت بفضل توضيحات و تحقيقات هذا المحقق العظيم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦١

«قده»، وها نحن نستعجل استعراض هذه المقدمات تباعا مجملا كفهرست لها، قبل الدخول في مناقشتها وبيانها.

أما المقدمة الأولى: فقد كانت تتكفل ببيان ثمره القول بالترتب، وثمره القول بعدم الترتب و توضيحا لحال الدليلين المتزاحمين «صلّ، و أزل» على القولين المختلفين، إمكانا و امتناعا.

و أما المقدمة الثانية: فقد كانت تتكفل ببيان أن الترتب لا يتوقف على الواجب المعلق، و لا على الشرط المتأخر، كما تقدم في دفع الإشكالات الجانيئة و أن القول بإمكان الترتب لا يلزم القائل به، لا بالواجب المعلق، و لا بالشرط المتأخر.

و أما المقدمة الثالثة: فقد تكفلت بتوضيح و دفع بعض الشبهات و الإشكالات الجانيئة و إنّ الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأهم، لا يزاحم الأمر بالأهم، و لا يعقل أن يخاصمه و ينافيه.

و أما المقدمة الرابعة: فهي تتكفل ببيان أن الأمر بالأهم لا يعقل أن يزاحم الأمر بالمهم، أو ينافيه.

و أما المقدمة الخامسة [١٧١]: فقد تكفلت ببيان كيفية استنتاج النتيجة، و اقتناصها، من مضمون هذه المقدمات، ما دام أن الأمر بالمهم لا يعقل أن يزاحم الأمر بالأهم، و لا الأمر بالأهم يعقل أن يزاحم الأمر بالمهم، بل يعقل اجتماعهما، هذا مع التعرض إلى بعض الإشكالات و جوابها.

أما المقدمة الثالثة من هذه المقدمات فقد تقدم الكلام عن مضمونها في جهة مستقلة تحت عنوان (الإشكالات الجانيئة في الترتب و ملاحظتها).

و أما المقدمة الأولى [١٧٢] من هذه المقدمات، فقد تقدم الكلام عنها في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٢

جهة مستقلة من الجهات السابقة تحت عنوان (ثمره الترتب) و كُنّا نقول فيها:

إنّ ثمره القول بإمكان الترتب، هو عدم وقوع التعارض بين خطاب الأمر بالمهم و خطاب الأمر بالأهم، بينما بناء على القول بامتناع الترتب يقع التعارض لا محالة بين الخطابين و الدليلين.

و لعلّ المحقق النائيني «قده» في هذه المقدمة يعبر عن روح ما قلناه في أكبر الظن، و إن كان تعبيره موهما و يختلف عن صيغته تعبيرنا، حيث يقول الميرزا «قده» في هذه المقدمة الأولى ما خلاصته: إنّنا قلنا بإمكان الترتب، فيجب أن نرفع اليد عن إطلاق خطاب المهم، «صلّ» و يصبح خطاب المهم، «صلّ»، بمقدار ما نقيده بعصيان خطاب الأهم «أزل»، و أما بناء على امتناع الترتب فيجب أن نرفع اليد عن خطاب «صلّ» بنحو أكثر من ذلك.

و توضيح ذلك، هو: إنّ خطاب «صلّ» في نفسه يقتضى إيجاب الصلاة، سواء زاحم و جوب الأهم، «الإزالة» أو لم يزاحم، و سواء وقعت «الإزالة» خارجا، أو لم تقع، و لكن بعد وقوع المزاحمة بين الخطابين، يستحيل أن يبقى خطاب المهم «صلّ» على حاله، و حينئذ يجب أن نرفع اليد عن مقدار «ما» من إطلاقه، لأجل التخلص من محذور التكليف بالضدين، و بما لا يطاق، و هذا المقدار الذي نرفع اليد عنه من إطلاق خطاب «صلّ»، مردد بين القليل و الكثير، فإذا بنينا على إمكان الترتب، فإننا نرفع اليد عن خطاب و دليل «صلّ» بفرض وقوع «الإزالة» خارجا، فنقيده خطاب «صلّ» بما إذا لم «يزل»، لا بما إذا لم تجب «الإزالة» فيقال مثلا: بأنّ من لم «يزل» يجب عليه الصلاة، سواء أ كانت الإزالة واجبة في حقه، أو لم تكن واجبة في حقه، و ذلك إنّما كان لأن هذا المقدار يكفي لرفع غائله الأمر بالضدين.

و بناء على هذا يمكن القول بالترتب فيؤخذ عدم امتثال الأهم في موضوع المهم.

و أما بناء على كون الأمر بالضدين مستحيلا، و لو على هذا الوجه أيضا، حينئذ لا بدّ من تقييد يكون أزيد من ذلك، و ذلك بأن نلتزم بأن الأمر بالصلاة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٣

في حال المزاحمة مع وجود الإزالة، ساقط رأساً، أى: إننا نقيّد خطاب «صلّ» بمن لم يخاطب «بالإزالة»، و لم ينتج في حقه وجوب الإزالة، سواء أزال أو لم يزل، فمن خوطب بالإزالة، و تنجز في حقه وجوب الإزالة، لا تجب عليه الصلاة، سواء أزال أو لم يزل، و هذا تقييد أزيد يفرضه القول بامتناع الترتب.

هذه هي عبارة المحقق النائيني «قده»، و هي توحى بمطلب غير صحيح، و غير مقصود للميرزا «قده»، و هذا المطلب هو أن هناك تعارضاً و تكاذباً بين خطابي و دليلي «صلّ و أزل» حتى بناء على القول بإمكان الترتب، لأن الكلام الذي نقلناه يعترف بأنه يجب رفع اليد عن إطلاق المهم بمقدار، و هذا معناه أن دليل «أزل» يطرد و يكذب جزءاً من مدلول «صلّ»، غاية أنه هذا الجزء المطرود و المهذوم من خطاب «صلّ»، يكون صغيراً بناء على القول بالترتب، و يكون كبيراً بناء على القول بامتناع الترتب، لكن أصل كون أحد الدليلين مكذباً و طارداً لجزء من مفاد الدليل الآخر، هذا محفوظ على كلا القولين، فكأنّ الدليلين يدخلان في باب التعارض على أى حال، سواء قلنا بإمكان الترتب، أو قلنا بامتناعه.

إلّا أنّ هذا المطلب الذي توحى به عبارة الميرزا «قده»، ليس صحيحاً، و ليس مقصوداً للميرزا «قده».

و إنّما الصحيح أنه بناء على إمكان الترتب، و كون خطاب «صلّ» ثابتاً على تقدير عدم وقوع «الإزالة»، بناء على هذا، لا نلتزم بإسقاط أى جزء من خطاب «صلّ» سوى ما هو ساقط في نفسه بالقرينة و بالمخصّص اللبّي العام الدال على اشتراط القدرة، إذ إنّّه يوجد هناك دليل عام يدل على اشتراط القدرة بمعنى سوف يأتي توضيحه في بحث التراحم إن شاء الله، إذ هناك دلّ الدليل على اشتراط القدرة في تمام الخطابات و الأدلّة، سواء أ كان تراحم، أو لم يكن تراحم، فكل خطاب يكون موضوعه القادر بقرينة هذا المخصّص اللبّي العام.

و حينئذ فإن فرض أن الأمر بالصلاة لم يقيّد إلّا بمعنى عدم أخذ الإزالة في موضوع الأمر بالصلاة، فهذا لا يزيد على التقييد العام المفترض مسبقاً،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٤

بقطع النظر عن التراحم، لأنه من الواضح أن من يزيل لا يمكنه أن يصلّي، إذ إنّ من ينفق قدرته بالإزالة، لا قدرة له على الصلاة، إذن فالمكلف المزيل، بما هو مزيل، غير قادر على الصلاة، إذن فأخراجه عن خطاب «صلّ» ليس تقييداً جديداً، و إسقاطاً جديداً للإطلاق، بل هو تفريع على ما هو المنقح للإطلاق.

إذن بناء على إمكان الترتب لا يوجد أى إسقاط جديد لمفاد إطلاق الخطاب، و هذا مطلب سوف يأتي تحقيقه بنحو أوسع و أعمق، حينما نتكلم عن (باب التراحم).

و أمّا بناء على امتناع الترتب: فحينئذ نواجه إسقاطاً للإطلاق غير ذاك الإسقاط المفترض عموماً بقانون دليل اشتراط القدرة، لأن القائل بامتناع الترتب يشترط أن يكون خطاب «صلّ» مقيداً بعدم خطاب «أزل»، لا بعدم امتثال خطاب «أزل» و ذلك بأن لا يكون خطاب «أزل» ثابتاً بنحو منجز عليه.

و من الواضح أن هذا تقييد أزيد من التقييد بالقدرة، لأنّ من كان خطاب «أزل» ثابتاً و منجزاً في حقه، فإنّ مجرد ثبوت الخطاب و تنجزه في حقه، لا يعجزه عن الصلاة، و إنّما يكون عاجزاً عن الصلاة بسبب إيجاد «الإزالة» بمخاطبته بالإزالة، إذن فهذا تقييد أزيد من التقييد العام مسبقاً بذاك الدليل اللبّي كما عرفت.

و من هنا كان لا بدّ من إسقاط مقدار من الخطاب.

و من هنا يظهر أنه بناء على القول بإمكان الترتب، لا تعارض أصلاً بين خطاب «صلّ و أزل»، لأن خطاب «أزل» لم يقتض هدم إطلاق جديد في خطاب «صلّ» أصلاً، و لم يستوجب إسقاط جزء جديد من مفاد خطاب «صلّ» لكي يحصل التكاذب بين الخطابين الذي هو

معنى التعارض، و هذا بخلافه بناء على القول بامتناع الترتب، إذ بناء على القول بامتناع الترتب، فإنّ دليل «أزل» يستوجب سقوط جزء من مفاد دليل و خطاب «صلّ» فيتعارضان و يتكاذبان.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٥

و من هنا كانت الصيغة التي طرحناها نحن في الجهة الأولى التي عقدناها لتحقيق الثمرة، أفضل، حيث كنا نقول: إنّه بناء على القول بإمكان الترتب لا- تعارض بين الدليلين، و أمّا بناء على القول بامتناع الترتب، فإنه يقع التعارض بين الدليلين، لا إنّه بناء على القول بإمكان الترتب، يسقط الإطلاق بهذا المقدار، و بناء على القول بالامتناع يسقط بهذا المقدار، فتعبيرنا إذن هو الأحسن، و الذي قلناه هو مقصود المحقق النائيني «قده»، لا ذاك التعبير الموهوم و غير الصحيح، إذن فليس هناك اختلاف واقعي، و إن كان الاختلاف في دقة العبارة و تسامحها.

و أما المقدمة الثانية من المقدمات الخمس، فقد عقدها الميرزا «قده» [١٧٣]، لتوضيح أنّ الأمر بالمهم لا- يزاحم الأمر بالأهم، و لا يطارده، و قد أعطى لهذه المقدمة عنوانا، هو أنّ الواجب المشروط لا يخرج بتحقيق شرطه عن كونه مشروطا. و توضيح هذه المقدمة يقع في نقطتين:

١- النقطة الأولى: و هي في بيان محتوى هذه المقدمة، و بيان معنى شرائط الحكم، إذ هناك تفسيران لشرائط الأحكام من قبيل شرطية الاستطاعة لوجوب الحج، و شرطية الزوال لوجوب صلاة الظهر.

١- التفسير الأول: هو إنّ هذه الشرائط تكون شرائط حقيقية بحيث أنها تكون مؤثرة في وجود الحكم على حدّ مؤثرية سائر الشرائط في وجود مشروطاتها.

و هذا التفسير يمكن تصوره بأحد ثلاثة أوجه:

أ- الوجه الأول هو أن يقال: إنّ هذه الشرائط شرائط بوجوداتها الواقعية الخارجية تكوننا للأحكام بنحو ينسلخ الشارع عن كونه موجدا لهذه الأحكام،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٦

و تكون هذه الأحكام مسببات عن هذه الشرائط بوجوداتها الخارجية على حدّ نشوء احتراق الورقة بالنار من شرط توفر الملاقاة بين الورقة و النار، من دون دخل للجعل فيها.

ب- الوجه الثاني: في هذا التفسير هو أن يقال: إنّ هذه أسباب بوجوداتها الخارجية لهذه الأحكام، إلّا أنّ دور الشارع هنا، هو أنّ هذه السببية مجعولة له بناء على أنّ السببية حكم و ضعي قابل للجعل من قبل الشارع.

فالفرق بين شرطية الاستطاعة لوجوب الحج، و شرطية الملاقاة مع النار للاحتراق، الفرق هو: إنّ شرطية الاستطاعة بنفسها جعلت من قبل الشارع، بينما شرطية الملاقاة مع النار لم تجعل من الشارع بما هو شارع، إذن فدور الشارع هو أن يجعل الاستطاعة سببا لوجوب الحج، و من ثمّ تشتغل المسألة آليا، حينئذ متى ما وجدت الاستطاعة خارجا، تحدث معها وجوبا بفضل جعل الشارع لها سببا لوجوب الحج.

ج- الوجه الثالث: لهذا التفسير هو أن يقال: إنّ شرائط الأحكام تكون شرائط حقيقية بوجوداتها العلمية، لا بوجوداتها الخارجية، و معنى كونها كذلك أنها تكون بالنسبة إلى الحكم من دواعي جعل الحكم، من قبيل جعل الحكم من قبل المولى على أساس تشخيصه للمصلحة، أو تشخيصه للمفسدة، فيكون تشخيص المولى للمصلحة، أو المفسدة، له دخل في جعل الحكم، و هنا كذلك، يكون للاستطاعة بوجودها العلمي، دخل في جعل الحكم بوجوب الحج، لأنّ الدواعي دائما تكون مؤثرة في حكم الحاكم بوجودها العلمي، لا- بوجودها الخارجي، فمثلا: عند ما يحصل لك العلم بحاجة الفقير، فتأمر بإعطائه درهما، هنا أمرك بإعطائه درهما، استند إلى اعتقادك بحاجته، فكان فقره بوجوده العلمي من دواعي جعل الحكم بوجوب التصديق بدرهم.

و هذا النحو من الشرطية يختلف عن النحوين السابقين، إذ هنا أثر الشرط بوجوده العلمي دون وجوده الواقعي.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٧

٢- التفسير الثاني: للشرائط هو في مقابل التفسير الأول، فيقال: إن الحكم لا يوجد بالشرط، وإنما يوجد بنفس الجعل الصادر من قبل الحاكم، و لهذا يكون الحكم فعلا للحاكم، و شأننا من شئونه، و كذلك الشرائط تكون موضوعا لهذا الجعل، و تكون مأخوذة مفروضة الوجود في عالم الجعل، ثم ينشئ الحكم عليها، و على عالمها، و وعائها.

إذن، فالجعل الذي هو فعل الحاكم، هو الذي يوجد الحكم، و تكون وظيفته الشرائط في أنها تحقق موضوع هذا الجعل، لأنها تؤخذ مفروضة الوجود في أفق إنشاء هذا الحكم، و تكون وظيفته الحاكم إيجاد هذا الحكم، و جعله على هذا الموضوع المفروض الوجود، مع تمام خصوصياته و شئونه.

و بهذا يتضح أن الشرط ليس شرطا و مؤثرا في وجود شيء في الخارج، و إنما هو بحسب الحقيقة دخيل في موضوع الحكم و الجعل، إذ كل صفة من الصفات النفسانية ذات الإضافة، تحتاج إلى مصب و موضوع، فالبعض يحتاج إلى مبعوض، و الحب إلى محبوب، و الجعل كذلك يحتاج إلى مصب و موضوع.

فتمام هذه الشرائط ترجع إلى قيود في موضوع و مصب هذا الجعل، و هذا هو معنى أن كل شرط يرجع إلى الموضوع، و كل موضوع يرجع إلى الشرط.

فالإضافة هي إن الشرائط تشكل قيودا في مصب الجعل و موضوعه.

و المحقق النائيني «قده» [١٧٤] يختار التفسير الثاني من هذين التفسيرين لحقيقة شرائط الحكم، بمعنى كون شرائط الحكم دخيلة في المصب الذي يقع موضوعا للجعل، و بهذا صح أن يقال: إن كل شرط موضوع للحكم، كما تقدم شطر من تحقيق ذلك و تفصيلاته في بحث الواجب المطلق و المشروط.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٨

و خلاصة الكلام هي: إن الميرزا «قده» اختار التفسير الثاني للشرائط [١٧٥]، و هو كون الشروط دائما حيثيات تقييدية، تؤخذ مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم على موضوعه، و هي ليست شرائط حقيقية، و يستخلص من كلامه أن الصحيح إنما هو التفسير الثاني للشرائط في مقابل التفسير الأول الذي يذهب إلى كون الشرائط حقيقية.

و بعد الإحاطة بمذهب الميرزا في الشروط، ندخل في النقطة الثانية لتتعرف إلى كيفية الانتفاع بهذا المذهب في إثبات إمكان الترتب، و ما هو دخله في المدعى.

٢- النقطة الثانية: هي في بيان دور المقدمة الثانية في إثبات إمكان الترتب، و قد يقرب هذا المدعى بعدة تقريبات كلها تصلح مرادا للميرزا «قده»، و إن كان مراده أظهر في بعضها.

١- التقريب الأول: هو أن يقال: إن الشرط لو فرض كونه شرطا حقيقيا، و سببا للحكم كبقية الأسباب الطبيعية بالنسبة لمسبباتها، إذن لكان حيثية تعليلية في ثبوت الحكم على موضوعه الذي هو ذات المكلف، غاية الأمر أن علة ثبوته هو الشرط، و لازم ذلك كون موضوع الأمر بالمهم، و موضوع الأمر بالأهم هما ذات المكلف، غايته أن عصيان الأمر بالأهم علة في ثبوت الأمر لوجوب المهم لذات المكلف، إذن فالعصيان حيثية تعليلية لعروض الأمر و الحكم على ذات المكلف. إذن فذات المكلف يكون معروضا لكلا الحكامين و الأمرين، و بهذا يلزم اجتماع الضدين على موضوع واحد، هو ذات المكلف، و هو مستحيل. هذا لو بنينا على الشرطية الحقيقية.

و هذا بخلاف ما إذا بنينا على أن الشرط حيثية تقييدية مرجعه إلى الموضوع، و أنه موضوع للحكم يؤخذ مفروض الوجود في عالم الجعل، و أن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٦٩

تقوم الجعل به على حدّ تقوّم الصفة بموصوفها و موضوعها، فإنه حينئذ سوف يكون موضوع الأمر بالمهم مغايرا لموضوع الأمر بالأهم، لأنّ موضوع الأمر بالأهم هو ذات المكلف، و موضوع الأمر بالمهم هو عنوان العاصي للأمر بالأهم، و بهذا يختلف الموضوعان إذن، و بذلك جاز اجتماع الأمرين.

و هذا التقريب غير صحيح، إذ يرد عليه على الأقل: بأنّ الميزان في رفع محذور اجتماع الأمرين، ليس هو مجرد تعدّد عنوان الموضوع مع فرض تطابق عنواني الضدين على فرض واحد بحسب الخارج، إذ بعد فرض تصادق عنواني المكلف و العاصي على مكلف واحد، يلزم محذور التقارب بين الأمرين في عالم الفعلية و المحركية.

و إنّ شئت قلت: إنّ التنافي بين الأمرين بالضدين، ليس في مرحلة عروض الأحكام على عناوينها في أفق النفس، لكي يتخيل أن لا اجتماع باعتبار تعدّد العناوين في أفق النفس على موضوعاتها، و إنّما التعدّد لا محالة يكون بلحاظ عالم محركاتهما في الخارج و مؤثرتهما.

و من الواضح أن المحركية إنّما تكون للمصداق الخارجي، و هو إنسان واحد نطبق عليه كلا العنوانين، فيحصل التنافي حينئذ بين الأمرين في مقام المؤثرية و المحركية. و بناء على هذا، لا يندفع محذور اجتماع الأمر بالضدين، سواء افترض أنّ الشرط علة للحكم و سببا حقيقيا، أو افترض موضوعا له.

٢- التقريب الثاني: لبيان فائدة المقدمة الثانية في تخريج الترتب هو أن يقال: إنّهُ إذ افترض كون الشرط شرطا حقيقيا، فمعنى هذا أنه بوجود الشرط يزول التوقف عليه لا محالة، و لا تبقى حالة منتظرة، إذ الحالة المنتظرة لا تتصور مع وجود العلة، لوضوح كون الشرط بمثابة العلة، و المعلول يتوقف على وجود علته، فإذا وجدت علته خرج عن كونه متوقفا على شيء، بل يزول توقفه لا محالة، و هذا معناه أن الواجب المشروط يخرج عن كونه مشروطا بعد تحقق شرطه، حيث أن الواجب المشروط نسبته إلى شرطه - بناء على التفسير بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٠

الأول المرفوض - نسبة المعلول إلى العلة، و المفروض أن كل معلول يزول توقفه بوجود علته، إذ لا معنى للتوقف مع وجود العلة. و هذا معناه إنّ الوجوب المشروط بالاستطاعة، أو بعصيان الأمر بالأهم، لا يبقى له توقف على الشرط بعد وجود الاستطاعة أو العصيان، أي: إنّهُ يخرج الواجب المشروط من كونه مشروطا، و إذا خرج من كونه مشروطا، افتقدنا بذلك النكتة التي من أجلها نثبت أن الأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، حيث كانت النكتة في عدم مزاحمة المهم للأهم هي: كون المهم مشروطا و مترتبا على عصيان الأمر بالأهم، و باعتباره كون المهم مشروطا بذلك. إذن يستحيل أن يكون مؤثرا في نفس ذلك العصيان، و بهذا نفتقد النكتة باعتبار أن المشروط يخرج من كونه مشروطا إلى كونه مطلقا بتحقيق شرطه.

و إن شئت قلت: إنّهُ بناء على كون الشرائط أسبابا حقيقيّة و مؤثرات في إيجاد الأحكام، معناه، أن المؤثر يقتضى إيجاد أثره و يطلبه ما دام أن هذا الأثر لم يوجد بعد، و لكن إذا وجد الأثر و صار فعليا، فمعنى هذا، أنه انتهى دور المؤثر، لأنّ معلوله وجد. و هذا بخلاف ما إذا بنينا على أن الشرائط مجرد موضوع للجعل و الحكم، فإنّهُ من الواضح حينئذ أنه بوجود الموضوع لا يخرج المحمول على ذلك الموضوع، و المرتبط به، لا يخرج عن كونه منوطا و مشروطا به، كما أن الموضوع لا يزول عن الموضوعيّة بتحقيقه خارجا، و كذلك الجسم الذي هو موضوع للبياض، فإنّهُ لا يقول أحد إنّهُ إذا وجد جسم و وجد فيه بياض، إذن بوجود الجسم يزول كونه موضوعا، و يخرج عن كونه موضوعا.

إذن ففرق بين العلة و الموضوع، إذ إنّهُ من الواضح أن الموضوع لا يخرج عن كونه موضوعا بوجوده و تحققه خارجا، بل ظرف وجوده هو ظرف موضوعيته، بينما العلة مع وجودها لا يبقى توقف أصلا.

إذن فعند ما نقول: إنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، فحينئذ هذا الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطا بتحقيق الشرط، لأنّ تحقق الشرط بالنسبة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧١

إليه يكون كتحقق الجسم بالنسبة إلى البياض، فكما أن تحقق الجسم بالنسبة إلى البياض، لا يخرج الأبيض عن كونه أبيض، فكذلك في المقام فإن الواجب المشروط لا- يخرج عن كونه مشروطا، فإذا كان العصيان شرطا بمعنى الموضوع، فإن تحققه لا يخرج الأمر بالمهم عن كونه مشروطا بالشرط، بعد وجود الشرط، و مترتبا عليه، إذن فيستحيل أن يكون الأمر بالمهم مقتضيا و مستدعيا لعصيان الأمر بالأهم، بل هو دائما منوط و مربوط به، و موقوف عليه.

و هذا الكلام متناسب مع جزء من عبارة تقريرات المحقق النائيني «قده».

و لكن هذا الكلام لا- يتحصّل منه معنى معقول، و ذلك لأنّ الواجب المشروط لا- يخرج عن كونه مشروطا، سواء فسّرنا الشرط بالموضوعية، أو فسّرناه بالعلئية، إذ كما أنّ العرض لا- يخرج موضوعه عن الموضوعية بوجوده، و لا- يخرج عن كونه منوطا بوجود موضوعه، كذلك المعلول، لا تخرج معلوليته عن العلئية بوجوده، و لا يخرج عن كونه منوطا بالعللة بفرض وجود تلك العللة. و تمام النكتة التي يحتاجها القائل بالترتب، هي عبارة عن: أن الأمر بالمهم لا يعقل أن يكون حافظا لشرطه الذي هو عصيان الأهم، لئلا يقع تراحم بين الأمرين.

و إنّ شئت قلت: إنّ الإناطة كما لا- ترتفع عن الحكم و موضوعه بتحقق و وجود موضوعه، كذلك لا- ترتفع عن الأثر و مؤثره بوجودهما، فكما أن العرض بحاجة إلى موضوعه حتى بعد وجوده، كذلك المعلول بحاجة إلى علته حتى بعد وجوده، و كما أنّ الحكم يستحيل أن يحقّق موضوعه و يقتضيه، كذلك المعلول يستحيل أن يحقق علته و يقتضيها. فتمام ما نحتاجه، هو أن نثبت أن الأمر بالمهم لا يمكن أن يحفظ عصيان الأمر بالأهم و يوجد، بحيث ينشأ هذا العصيان من قبل الأمر بالمهم،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٢

و ذلك لأنه لو نشأ عصيان الأمر بالأهم من قبل الأمر بالمهم، للزم الدور على كل حال، لأن عصيان الأمر بالأهم متقدم رتبة على نفس الأمر بالأهم، سواء أ كان علّة، أو كان موضوعا، و حينئذ فلو أثر الأمر بالمهم في إيجاد عصيان الأمر بالأهم، للزم تأثير المتأخر في المتقدم، و هو محال.

إذن يستحيل أن يؤثر الأمر بالمهم في إيجاد عصيان الأمر بالأهم، و هذا تمام ما نريده في المقام، و هو محفوظ، سواء قلنا بكون الشرط بمعنى السبب و المؤثر، أو قلنا، بأنه بمعنى الموضوع، فالتفرقة بين معنَي الشرط بالمؤثرية و الموضوعية، لا محصّل لها.

٣- التقريب الثالث: لتصوير فائدة المقدمة الثانية و تفسيرها الثاني لمعنى شرائط الحكم، هو أن يقال: إنّه لعلّ مقصود الميرزا «قده» من إثبات كون الشرط بمعنى الموضوعية من اختيار التفسير الثاني، هو إبطال التفسير الأول بوجوه الثلاثة لمعنى شرائط الحكم، بمعنى كونها شرائط حقيقية و مؤثرة في الحكم، لا سيما خصوص الوجه الثالث من التفسير الأول للشرط، حيث كان يرى أن الشرط بوجوده العلمي، و إحراز المولى له، يكون مؤثرا في إيجاد الحكم، و على هذا الأساس من الوجه الثالث يكون الشرط مجرد داع للمولى كما هو الحال في تشخيص المولى للمصلحة و المفسدة، فإنّه بناء على تشخيصه هذا، يجعل الحكم، و معنى هذا أن تشخيصه هذا هو السبب في إنشاء الحكم، و اعتباره على ذمّة المكلف، و لا يمكن للمكلف أعمال تشخيصه في شيء من ذلك.

و نظر الميرزا «قده» في هذا التقريب هو إبطال هذا الوجه الثالث، لأنّ هذا الوجه الثالث من تفسير الشرط، لو تمّ لأبطل القول بإمكان الترتب.

و توضيح ذلك هو إنّه مبني على هذا الوجه الثالث، لو فرض أنه كان عصيان الأمر بالأهم شرطا، بمعنى «الداعي»، إلى الحكم، كان معناه أن عصيان الأمر بالأهم بوجوده العلمي، كان سببا في جعل المولى للحكم، نظير ما لو كان المولى جالسا بين عبيده، و هو بنفسه يتصدّى لإحراز توفر الشرائط



بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٣

والخصوصيات فيهم، وقد أحرز منهم أنهم يعصون الأوامر بالأهم، فيأمرهم بالمهم، فيقول: «صلّوا»، دون أن يأخذ العصيان قيّداً أو شرطاً في الحكم.

فهو لا يقول لعبيده: «صلّوا» إذا عصيتم، وإتما يقول لهم: «صلّوا» مطلقاً، وتكون وظيفة العبد هنا، إطاعة وامتثال أمر مولاه في هذه الجعول التي يشخص المولى ظروفها، وملابساتها، والمصلحة فيها، دون أن يكون للعبد دور في هذا التشخيص، حتى لو كان يعلم بخطأ مولاه في هذا التشخيص، كما لو كان المولى سنخ مولى يمكن في حقه الخطأ والاشتباه.

حينئذ إذا تصوّرنا هذا النحو من الحكم، سيكون من الواضح حصول التراحم و التنافر بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم، لأنّ الأمر بالمهم في عالم الجعل، لم يفرض عصيان الأمر بالأهم في موضعه، فيكون مطلقاً من هذه الناحية، ويكون عصيان الأمر بالأهم من جملة الأمور التي يحفظها نفس خطاب الأمر بالمهم، فيحصل التناحر و التنافر بين محرّك الأمر بالمهم لأنه مطلق لحالة محرّك الأمر بالأهم، لأنّ وظيفة العبد هو التحرك نحو المهم بمقتضى إطلاقه بدلاً عن الأهم.

و من الواضح أنّ هذا التحرك نحو المهم على خلاف طبع الأمر بالأهم، ولهذا يحصل التنافر بينهما، ويكون الأمر أمراً بالضدين. وكذلك لو قيل: بأن معنى «صلّ»، عبارة تخبر عن وجود إنشاءات و خطابات بالمهم مطلقاً، رغم كونها مشروطة بعصيان الأهم، لكن على نحو، العمدة فيه، تشخيص المولى للمصلحة و المفسدة، مع كون هذه الشروط بوجودها العلمي عند المولى، سبباً في جعل الحكم من قبله، كما لو كان يعلم بأنّ عبيده سوف يعصون الأمر بالأهم، فتكون الأحكام المجعولة هي مجرد تعبير و تجميع لتلك الخطابات الخاصة.

لو قيل هكذا، حينئذ أيضاً يحصل التنافي و التنافر بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم، لأنه يكون تكليفاً مطلقاً بالضدين.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٤

و هذا التقريب، يناسب جزءاً آخر من عبارات تقارير الميرزا «قده»، لذلك كان أحسن التقريبات المتقدمة في تفسير فائدة المقدمة الثانية، و هي كون الشروط بمعنى الموضوع.

إلّا أنّ القائل بامتناع الترتب، لم يك يتوهم هذا أو يحتاج إليه، و لذلك كان ينبغي الدخول في البحث عن امتناع الترتب، بعد الفراغ عن إبطال كون التكاليف المشروطة أنها مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، أو على نحو غيرها، و أنها ليست عبارة عن الجمع بين تكاليف و جعول مطلقاً، لخصوص من تتوفر الشروط في حقهم توفراً علمياً، بحسب تشخيص المولى.

و هذه المقدمة التي كانت وظيفتها إثبات أنّ الأمر بالمهم لا يزاحم الأمر بالأهم، لم تتفرغ و تشتغل بإثبات عدم المزاحمة بين الأمرين بالضدين، و إنّما هي اشتغلت بمسألة جانبية، هي بيان معاني الشرط في الأحكام. [١٧٦]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٥؛ ص ٤٧٤

نما النكتة التي كان لا بدّ من التفرغ لها و تنقيحها، هي إثبات كون الأمر بالمهم، حال كونه مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم، في عالم الجعل، لا يمكن أن يكون مقتضياً للأمر بالأهم، أو مانعاً عنه، لأنّ مانعته أو سببته للأمر بالأهم يلزم منه الدور كما سنوضحه عند ما نتعرض إلى لباب ما ينبغي أن يقال لإثبات إمكان الترتب.

و أمّا المقدمة الرابعة [١٧٧]: لإثبات إمكان الترتب و بيان عدم المنافرة بين الأهم و المهم، فتوضيحا يمكن في ثلاث نقاط:

١- النقطة الأولى: هي أنّ ثبوت الحكم و انحفاظه في أيّ حالة من الحالات، يكون على أحد ثلاثة أنحاء:

أ- النحو الأول: هو أن يثبت الحكم بإطلاق الخطاب، أو بالتقييد بنفس

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٥

الجعل الأول و الخطاب الأول، و هو الذى يسميه الميرزا «قده» [١٧٨] بالإطلاق و التقييد اللحاظى، فوجوب إكرام العالم فى خطاب «أكرم العالم»، شامل للحالات المختلفة للعالم من حيث كونه عادلا، إما بالتقييد اللحاظى، أى:

بأخذ العدالة قيذا فيكون مفاده، «أكرم العالم» إذا كان عادلا، و إما بالإطلاق اللحاظى، أى: بأخذ الخطاب مطلقا من هذه الناحية، فيكون مفاد «أكرم العالم» وجوب إكرام العالم، سواء أ كان عادلا أو لم يكن.

و هذا النحو لثبوت الحكم يجرى فى كل الانقسامات الأولية لمتعلق الخطاب، إذ لمتعلق الخطاب انقسامات ثابتة فى نفسها بقطع النظر عن تعلق الخطاب، فالعالم بقطع النظر عن وجوب إكرامه ينقسم إلى «عالم عادل»، و «عالم غير عادل»، إلى «هاشمى و غير هاشمى»، فهذه انقسامات أولية ثابتة للمتعلق، أو الموضوع، بقطع النظر عن عروض الحكم عليه.

و هناك انقسامات ثانوية تثبت للشئ بلحاظ عروض الحكم عليه، من قبيل كونه معلوم الحكم، أو مجهول الحكم.

و هذا النحو الأول هو شأن كل الانقسامات الأولية، باستثناء انقسام و قسم واحد من هذه الانقسامات، لا يعقل حفظ الحكم و ثبوته فيه بالإطلاق و التقييد اللحاظى، سوف يأتى إن شاء الله، الكلام عليه.

ب- النحو الثانى: من ثبوت الحكم بالتقييد و الإطلاق هو: ثبوته لا- بالجعل الأول، بل بالجعل الثانى بتمم الجعل، و هو ما يسميه الميرزا «قده» بالإطلاق الذاتى، أو الإطلاق الملاكى، أو يسمى بنتيجة الإطلاق [١٧٩] و بنتيجة التقييد، و كل هذه عبارة تستعمل لإفادة هذا النحو الثانى من ثبوت الحكم، و ذلك فيما إذا لم يك ممكنا ثبوت الحكم بالإطلاق و التقييد فى الجعل الأول، بل كان لا بد من جعل آخر لحفظه و ثبوته، و يسمى ذلك بتمم الجعل.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٦

و هذا النحو من حفظ الحكم و الخطاب، يكون عند الميرزا «قده»، بلحاظ الحالات التى يكون انقسام المتعلق أو الموضوع إليها انقساما ثانويا، أى: فى طول حفظ الحكم بالجعل الأول، باعتبار استحالة حفظه و ثبوته بالجعل الأول، و إنما يحفظ و يثبت فى الانقسامات الثانوية كثبوت الحكم فى حالة جهل المكلف بالحكم، أو علمه به، أو انقسام الفعل إلى ما يؤتى به بقصد امتثال الأمر، أو إلى ما لا- يؤتى به بقصد امتثال الأمر مثلا: بناء على أنه الانقسامات الثانوية الواقعة فى طول الحكم، فمثلا- انحفاظ خطاب «أكرم العلماء» فى صورة العالم بالحكم، لا يمكن أن يكون بالتقييد و الإطلاق بالجعل الأول، و ذلك لاستحالة التقييد و الإطلاق بالجعل الأول، أما التقييد فلاستحالة أخذ العلم بالحكم فى موضوع الجعل الأول، لأن العلم بالحكم فى طول الحكم، فلا يعقل أن يؤخذ فى موضوع الحكم، و أميا استحالة الإطلاق فلأنه إذا استحال التقييد استحالة الإطلاق عند الميرزا «قده»، إذن فثبوت الحكم و الخطاب بوجوب «إكرام العالم» غير معقول فى صورة العلم بالحكم بالجعل الأول للحكم، أى: بالتقييد اللحاظى، أو بالإطلاق اللحاظى بالجعل الأول، و عليه، فلا بد أن يكون حفظ الحكم و ثبوته بالتقييد و الإطلاق بتمم الجعل، أى: بالجعل الثانى، أى: إن المولى يجعل جعلًا ثانيا يتم التقييد للجعل الأول، أو يتم الإطلاق للجعل الأول، و أميا الجعل الأول فيبقى مهما، لا مطلقا و لا مقيدا، بلحاظ هذه الانقسامات الثانوية، و إنما يكتسب الإطلاق و التقييد ببركة الجعل الثانى، حيث يحفظ و يثبت بالتقييد و الإطلاق بالجعل الثانى، و هذا شأن جميع الحالات التى ينشأ الانقسام إليها فى طول الحكم.

ج- النحو الثالث: من حفظ الحكم و ثبوته، هو: أن يكون [١٨٠] الخطاب محفوظا حفظا ذاتيا، لا يتوسط الإطلاق، و لا التقييد، لا بالجعل الأول، و لا

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٧

بالجعل الثانى، أى: بتمم الجعل، أو بنتيجة الإطلاق و التقييد، و ذلك لاستحالة ذلك كما عرفت.

و هذا النحو من الحفظ و ثبوت الحكم، يكون فى حالة واحدة فقط، و هى حالة الامتثال و العصيان للفعل، و اللذان هما منشأ انتزاع عنوان الامتثال و العصيان، فخطاب «أكرم العالم»، بلحاظ ثبوته لحالة العدالة فى «العالم» يكون محفوظا و ثابتا بالحفظ الأول، لأن

انقسامه إلى ذلك أولى، و بلحاظ حفظه في حالة معلوم الحكم، يكون هذا الحفظ من النحو الثاني، أي: نتيجة الإطلاق و التقييد. و لكن هناك انقسام آخر في المقام و هو انقسام الإكرام، في «أكرم» إلى حالة وجود الإكرام، و حالة عدم الإكرام، إذ إن «أكرم» كما تقاس إلى حالة العدالة و الفسق، و كما تقاس إلى حالة العلم بالحكم و الجهل به، فإنها كذلك تقاس إلى حالة وجود المتعلق خارجا، و عدم وجود المتعلق خارجا.

و هذا الانقسام إلى حال وجود المتعلق و عدمه، يكون انقسام الإكرام فيه حال وجوده أو عدمه، انقساما أوليا و ليس ثانويا، لأن كل طبيعة في نفسها يمكن تصنيفها إلى حال وجودها و حال عدمها، بقطع النظر عن طرو الحكم عليها، يكون انقسامها هذا أوليا. و كان مقتضى القاعدة أن يكون دخوله تحت النحو الأول من الحفظ، لكن مع هذا يكون عدم دخوله مستثنى من النحو الأول من الحفظ و الثبوت، و إنما يكون له حفظ و ثبوت آخر ثالث، و هو الحفظ الذاتي المغاير لكلا النحويين من الحفظ، إذ لا يعقل أن يكون وجوب الإكرام محفوظا في حال وجوب الإكرام، أو محفوظا في حال عدم وجوب الإكرام بالتقييد اللحاظي بالجعل الأول، و لا بالتقييد النتيجي بالجعل الثاني، و لا بالإطلاق المقابل لأي واحد من هذين التقييدين.

أما أنه يعقل كونه محفوظا بالتقييد، سواء أ كان لحاظيا بالجعل الأول،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٨

أو تقييدا نتيجيا بالجعل الثاني، فهذا واضح باعتبار أنه لا يعقل أن يقيّد الأمر بالإكرام بوجود الإكرام، كما لو قال: «أكرم إن لم يكن الإكرام موجودا» فإن هذا واضح الاستحالة، لأن طلب الإكرام في كونه مقيّدا بالإكرام تحصيل للحاصل، أو لغو، و كذلك لو كان طلب الإكرام حال كونه مقيّدا بعدم الإكرام، فإنه لغو أيضا، لأنه طلب للممتنع، إذن فحفظ الحكم و ثبوته بكل من التقييدين غير معقول، و إذا امتنع تقييده كذلك، امتنع الإطلاق المقابل له حينئذ كما هو مسلك الميرزا، سواء أ كان إطلاقا بالجعل الأول أو إطلاقا بالجعل الثاني، و ذلك لأحد تقييدين:

أحدهما: هو كون استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، كما برهن عليه الميرزا «قده»، باعتبار كون التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، فالإطلاق هو عدم التقييد في الموضع القابل للتقييد، فإذا امتنع التقييد امتنع عدم التقييد في الموضع القابل للتقييد، إذن امتنع الإطلاق.

و ثانيهما في المقام، هو: إن الإطلاق يستبطن كلا المحذورين، يعني محذور التقييد بفرض وجود الفعل، و محذور التقييد بفرض عدم الفعل، لأن الإطلاق يشتمل على إثبات الحكم، في كلتا الحالتين، فإذا كان إثبات الحكم في حال وجود الفعل، تحصيليا للحاصل، و كان إثباته، في حال عدم وجوده، تحصيليا للممتنع، إذن يكون الإطلاق المشتمل على كلا الإثباتين، مستبطنا لكلا المحذورين فيكون مستحيلا حينئذ لا محالة، و بهذا يتبرهن عند «الميرزا» أن حفظ الحكم و ثبوته في حالتى وجود الفعل و عدمه، لا يمكن أن يكون لا بالتقييد بالجعل الأول و لا- بالتقييد بالجعل الثاني، و لا- بالإطلاق المقابل لكل واحد منهما، إذن لا بدّ من اختراع حفظ ثالث غير الحفظين السابقين، و هو الحفظ الذاتي، فإنه يحفظ وجود الحكم في حال وقوع الفعل، و في حال عدم وقوعه.

و معنى كونه حافظا للحكم بذاته هو: أنه بذاته متعرض لهذه الحالة، دون أن يحتاج إلى تقييد أو إطلاق، ليتعرض لهذه الحالة، فإنّ خطاب «أكرم»

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٧٩

بذاته يتعرض لمسألة وقوع الإكرام و لا- وقوعه، فيبنى أحدهما و يهدم الآخر، بينما هذا الخطاب نفسه «أكرم» لا يتعرض بذاته إلى مسألة عدالة العالم و فسقه، و مسألة وصول الحكم أو عدم وصوله، و من هنا كان بحاجة إلى تقييد و إطلاق، و هذا بخلافه في مسألة وقوع الفعل و عدم وقوعه، فإنّ الحكم بذاته يتعرض لبناء أحد هذين الفرعين و طرد الآخر، و حينئذ لا يحتاج إلى حفظ من الخارج، بل هو بذاته يحفظ نفسه في هذه الحالة.

إذن معنى الحفظ الذاتى هو: كون الحكم محفوظا بذاته فى فرض الامتثال و العصيان،، و هذا نحو ثالث من الحفظ يختص به خصوص هذا القسم من الانقسامات الأولى.

هذا تمام ما أفاده «الميرزا» فى النقطة الأولى من هذه المقدمة.

٢- النقطة الثانية: لبيان [١٨١] النقطة الرابعة فى إمكان الترتب و عدم المنافرة بين الأهم و المهم هى: أنه تبين بالتدقيق فى الأنحاء الثلاثة لحفظ الحكم و ثبوته، أن النحويين الأول و الثانى يفرقان عن النحو الثالث بفارقين:

أ- الفارق الأول: هو أن الحفظ فى النحو الأول و الثانى نسبته إلى التقادير التى يحفظ فى ضمنها الخطاب، نسبة المعلول إلى العلة، إذ هذا الحفظ مبنى على وجود تلك التقادير، و مجهول على أساس المفروغية عنها واقعا فى مرتبة متأخرة عنها، فمثلا حفظ خطاب «أكرم» فى فرض العدالة، هو حفظ للمعلول فى فرض علته، سواء أ كان هذا الحفظ بالتقييد أو بالإطلاق، فحفظه بالتقييد كما إذا قال المولى: «أكرم العالم» إذا كان عادلا، فيكون قد حفظ هذا الخطاب بالتقييد بالعدالة، فيكون الخطاب فى طول العدالة، و معلولا لها، فتكون نسبته إلى التقييد نسبة المعلول إلى العلة، و أما انحفاظ الحكم و ثبوته بالإطلاق، كما لو قال المولى: «أكرم العالم» سواء أ كان عادلا، أو لم يكن عادلا، فالأمر كذلك، لأن الإطلاق بديل التقييد فهو فى مرتبته،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٠

فإذا كان حفظه فى مرتبة متأخرة عن التقييد، فحفظه هنا فى المقام فى مرتبة متأخرة عن الإطلاق أيضا، و بهذا يثبت أن نسبة الحكم و الخطاب إلى التقييد و الإطلاق أى: إلى التقادير التى يحفظ فى ضمنها فى الحفظ الأول و الثانى، نسبة المعلول إلى العلة.

و هذا على خلاف الحفظ الثالث، إذ إن نسبة خطاب «أكرم» إلى فرض وقوع الإكرام و لا وقوعه، نسبة العلة إلى المعلول، ذلك أن الخطاب هنا فى النحو الثالث يتعرض بنفسه إلى إقامة بناء و هدم بناء، إذ يكون وقوع الإكرام الذى هو التقدير هنا، يكون فى طول الخطاب، لا- إن الخطاب فى طوله، كما فى الحفظين السابقين، إذا فهما كان الخطاب فى طول العدالة التى هى التقدير، بينما هنا فى النحو الثالث، فإن التقدير الذى هو وقوع الإكرام فى طول الخطاب، و كذلك يكون فى طول الخطاب «ترك الإكرام» لأن ترك الإكرام بديل الإكرام.

و الخلاصة: إن الخطاب، بالنسبة إلى تقديرات الحفظ الأول و الثانى، يكون بمثابة المعلول، و بالنسبة إلى تقديرات الحفظ الثالث، يكون بمثابة العلة.

ب- الفارق الثانى: بين الحفظ الثالث و الحفظين الأولين، هو أنه:

حيث أن نسبة الخطاب فى الحفظين الأولين إلى التقادير التى تحفظه، نسبة المعلول إلى تلك التقادير، فمعنى هذا أن الخطاب لا يتعرض لهذه التقادير، لا هدمًا و لا بناء، و لا رفعا، و لا وضعًا، و لا إيجادًا، و لا إعدامًا، لأنه بمثابة المعلول لها، و المعلول ليس له أن يتصدى لإيجاد علته، و إنما هو تابع لعلته، و خاضع لها.

و هذا بخلاف، الخطاب المحفوظ فى التقدير بالحفظ الثالث، فإن هذا الخطاب هنا هو بنفسه يتعرض و يتصدى لإيجاد التقدير الذى حفظ فى ضمنه بالحفظ الثالث، لأن هذا الخطاب بمثابة العلة لهذا التقدير، و شأن العلة هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨١

التصدى و التصرف فى معلولها إثباتًا و نفيًا، هدمًا و بناء، إذن فهذا الفارق مترتب على الفارق الأول.

٣- النقطة الثالثة: لبيان المقدمة الرابعة فى إمكان الترتب، هو أن يقال:

إن نتيجة هذه البيانات هو فعليّة كلا الخطابين، «الأهم و المهم» و اجتماعهما فى حق العاصى التارك «للإزالة» حال عصيانه و تركه للأمر بالأهم، لأن الأمر بالأهم هنا مطلق لهذا الفرض، و الأمر بالمهم تحقّق شرطه، و هو ترك الإزالة.

إذن فقد اجتمع على المكلف أمران بالضدين: أمر بالإزالة و أمر بالصلاة، و لكن هذا لا يستلزم التنافر و المطاردة بين الخطابين، لأن

سنخ ثبوتها و حفظهما مختلف، إذ إنهما محفوظان بنحوين مختلفين من الحفظ، فإن الأمر بالمهم، «الصلاة» محفوظ في فرض ترك الأهم، «الإزالة»- بنحو الحفظ الأول من قبيل محفوظية وجوب إكرام العالم في فرض العدالة، فهو محفوظ بالتقييد للحاظي بالجعل الأول، بينما الأمر بالأهم، «الإزالة»، محفوظ- في فرض ترك «الإزالة»- بالحفظ الثالث، لأن ترك الإزالة بالنسبة إلى الأمر بالإزالة لا يعقل انحفاظه فيهما، لا بالإطلاق و التقييد للحاظي، و لا بالإطلاق و التقييد النتيجة، بل هو محفوظ بالحفظ الذاتي، الحفظ الثالث، إذن فهما سنخان متغايران من الحفظ.

و يترتب على ذلك التغير، أن الأمر بالمهم هنا، حيث كونه محفوظا بالحفظ الأول، حينئذ فهو لا يتعرض إلى حالة تقدير ترك الإزالة أصلا، لأن نسبته إلى هذا التقدير، نسبة المعلول إلى العلة، و قد عرفت أن المعلول لا يتعرض إلى حال العلة فكأن لسانه يقول: إذا وجدت علتى- و هى ترك الإزالة- فأنا موجود، دون أن يتعرض إلى حال هذا التقدير، و هو أنه هل سوف يترك الإزالة، أو لا يترك الإزالة، لأنه ليس من شأنه كمعلول أن يتعرض إلى حال علة، لا هدم، و لا بناء، و لا رفعا و لا وضعاً.

و أما الأمر بالإزالة، «بالأهم»، فهو يتعرض بنفسه لهدم هذا التقدير، باعتبار أن انحفاظه في هذه الحالة، يكون بالحفظ الثالث، و بذلك ترتفع

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٢

المنافاة بين الخطابين و الأمرين بالمقتضيين، لارتفاع المنافاة بين المقتضيين- بالفتح- لأن التنافى بين هذين الأمرين المقتضيين، فرع التنافى بين المقتضيين، بالفتح، و المفروض أنه لا- تنافى بين المقتضيين- بالفتح- و ذلك لأن الأمر بالأهم يتعرض إلى هدم ترك الأهم، «الإزالة» و إيجاد الأهم، الإزالة، لما عرفته سابقا، بينما الأمر بالمهم، «الصلاة» لا يتعرض إلى هدم الأهم لما عرفته سابقا، لأن انحفاظ الأمر بالصلاة في فرض ترك الإزالة، انحفاظ من قبيل انحفاظ المعلول في فرض وجود علة، فهو لا يتعرض إلى ترك الإزالة، أو عدم تركها، و إنما يتعرض إلى أنه لو فرض ترك الإزالة، فحينئذ يأتى بالصلاة، و أما الأمر بالأهم فإنه لا يقتضى نفي الصلاة و تركها، على تقدير فعل الإزالة، لكى يكون على خلاف مقتضى الأمر بالمهم، و إنما يهدم ترك الإزالة نفسها، دون أن يهدم شيئا آخر على تقدير ترك الإزالة. إذن لا تنافى بين المقتضيين- بالفتح- و إنما مقتضى الأمر بالأهم هو هدم ترك الإزالة دون أن يقتضى هدم الصلاة المهم، على تقدير ترك الإزالة، و كذلك الأمر بالصلاة فإنه بالعكس لا يقتضى هدم ترك الإزالة، و إنما يقتضى إيقاع الصلاة على تقدير ترك الإزالة، إذن فما يقتضيه أحد الأمرين متعاكس مع ما يقتضيه الآخر، فما يقتضى الأمر بالأهم هدمه، لا يقتضى الأمر بالمهم إثباته، و ما يقتضى الأمر بالمهم هدمه، لا يقتضى الأمر بالأهم إثباته.

و بناء على هذا، فإنه لا تعارض بين الأمرين، و يكون الترتب معقولا.

و هذا الكلام، و إن لم يكن صريحا فى عبائر المحقق النائيني «قده»، لكنه صريح فى عبائر السيد الخوئي «قده».

و الآن نعلق على المقدمة الرابعة بعد استعراض نقاطها الثلاث تباعا:

١- أما النقطة الأولى: فقد كان موجزا يصور ثلاثة أنحاء من حفظ الحكم و ثبوته:

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٣

فكان الحفظ الأول للحكم، بالإطلاق و التقييد بالجعل الأول، و هذا شأن الانقسامات الأولية.

و كان الحفظ الثانى للحكم، بالإطلاق و التقييد النتيجة بالجعل الثانى، و هذا شأن انحفاظ الحكم و ثبوته فى الانقسامات الثانوية.

و كان الحفظ الثالث للحكم و ثبوته حفظا ذاتيا، و هذا شأن حفظ الخطاب و ثبوته، بالنسبة إلى ما يتعرض له بذاته من بناء و هدم، فى فرضى الامتثال و العصيان.

هذه خلاصة النقطة الأولى و قد تقدمت براهينها مفصلة.

و أما تعليقنا فهو: إن الحفظ الأول للخطاب و ثبوته بالتقييد و الإطلاق للحاظيين بالجعل الأول، أمر صحيح و معقول، رغم أننا نختلف

مع المحقق النائيني «قده» في فهم الإطلاق، و كونه لحاظيا دائما، أو إنه يمكن أن يكون ذاتيا و من دون لحاظ للإطلاق كما تذكر هذا فيما تقدم في أبحاث التعبدى و التوصلى.

و أميا ثبوت الحكم و حفظه بمتتم الجعل، و نتيجة الإطلاق في الانقسامات الثانوية، فقد تقدم الكلام عنه مفصلا أيضا في بحث التعبدى و التوصلى، عند ما جعله المحقق النائيني «قده» أحد الموارد التي طبق فيها حفظ الحكم لجهة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، على أساس أن انقسام الصلاة إلى صلاة مع قصد الامتثال، و صلاة دون قصد الامتثال، انقسام ثانوى، حيث ذكر هناك بأن حفظ الحكم بالإطلاق و التقييد بالجعل الأول غير معقول، لأن التقييد مستحيل فيه، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، و من هنا اضطر إلى تصور متمم الجعل، و أن حفظ الحكم و ثبوته يكون بالجعل الثانى تقييدا بحسب النتيجة، أو إطلاقا بحسب النتيجة، كما تقدم الكلام مفصلا حول ذلك.

و قد قلنا هناك: إن أى انقسام من الانقسامات الثانوية، إن لم يتم برهان

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٤

على استحالة تقييد الحكم بإحدى الخصوصيتين المنقسم إليهما الحكم انقساما ثانويا، إن لم يتم برهان على استحالة التقييد بالجعل الأول، حينئذ يكون التقييد معقولا- و يصبح الإطلاق معقولا و ضروريا بنفس الجعل الأول، و إن فرض أنه قام برهان على استحالة التقييد بالجعل الأول، فهذا يوجب ضرورة الإطلاق، فيكون الحكم محفوظا بالحفظ الأول، لكن بالإطلاق.

و ليس من الصحيح أن يقال: إنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، بدعوى أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، إذ إننا أوضحنا فيما سبق، أن التقابل بينهما هو تقابل السلب و الإيجاب، فإذا استحال التقييد بقيد يصبح الإطلاق ضروريا بنفس الجعل الأول، أى: إنه إذا استحال الإيجاب تعين السلب، إذن فالحكم يحفظ و يكون دائما إما بالتقييد بالجعل الأول، أو بالإطلاق بالجعل الأول، إن أمكن التقييد، إذن فيعقل حفظ الحكم بكلا النحويين تقييدا أو إطلاقا بالجعل الأول، كما عرفته مبرهنا عليه في بحث التعبدى و التوصلى. و أميا النحو الثالث من أنحاء الحفظ، و هو: كون الخطاب بذاته حافظا لنفسه في الفروض التي هو بذاته يتعرض لها، كما في فرض الفعل و فرض الترك.

و هنا قال المحقق الميرزا «قده»: إن انحفاظ الحكم و الخطاب في فرض الفعل و الترك، يستحيل أن يكون بالإطلاق و التقييد، بل يجب أن يكون انحفاظه انحفاظا ذاتيا، إذن فكلامه هنا له شقان:

١- شق سلبى و هو أنه يستحيل أن يكون انحفاظ الحكم و الخطاب في فرض الفعل و الترك بالإطلاق و التقييد.

٢- و شق إثباتى، و هو أن الحكم و الخطاب ينحفظ انحفاظا ذاتيا في تقديرى الامتثال و العصيان.

أما الشق السلبى من كلام الميرزا «قده»: فهو صحيح، إذ لا إشكال في

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٥

استحالة انحفاظ الحكم في فرضى الامتثال و العصيان بالتقييد، إذ لا يمكن تقييد الأمر بوقوع الإكرام، أو بعدم وقوعه، لما تقدم سابقا.

و بقى أن نعرف أن حفظ الحكم و ثبوته بالإطلاق عند ما يستحيل التقييد هو أيضا مستحيل عند المحقق الميرزا «قده».

و كئنا قد استفدنا من كلام المحقق الميرزا «قده» وجهين لاستحالة ثبوت الحكم بالإطلاق عند ما يستحيل التقييد.

و كان مفاد الوجه الأول هو: إنه إذا استحال التقييد، استحال الإطلاق، تطبيقا للقاعدة التي أسسها و عليها بنى عدم انحفاظ الحكم و ثبوته بالإطلاق، بعد أن كان التقييد مستحيلا.

و قد ذكرنا في (بحث التعبدى و التوصلى) أن هذه القاعدة غير صحيحة، لأن التقابل بين الإطلاق و التقييد ليس تقابل العدم و الملكة، كما ذهب إليه الميرزا «قده»، و لا تقابل التضاد كما يقول به السيد الخوئى «قده»، و إنما التقابل بينهما هو تقابل السلب و الإيجاب، و عليه نبني أنه إذا استحال أحدهما تعين الآخر، كما تقدم برهانه سابقا.

و كان مفاد الوجه الثاني لاستحالة ثبوت الحكم بالإطلاق عند الميرزا «قده» كما تقدم ذكره، هو: إنَّ الإطلاق جمع بين القيود، فإذا استحال تقييد الأمر بفرض وقوع الفعل، و استحال تقييده بفرض عدم وقوعه، أنتج أن الأمر في كلا الحالين، الذي هو معنى الإطلاق، جمع بين المقيدين، فيكون مستبطنًا لكلا المحذورين، إذن فيستحيل الإطلاق أيضا.

و قد تقدم منّا في بحث (التعبدى و التوصلى) مناقشة هذا الوجه و إبطاله.

و خلاصة ما ذكرناه هو: إنَّ الأمر بالمقيّد إذا كان مستحيلا، فالاستحالة تارة يكون مصبّها ذات الأمر المتعلق بذات المقيّد، و أخرى يكون مصبّها التقييد لا ذات المقيّد.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٦

فإن كان مصبّها ذات الأمر، بمعنى كون استحالة حفظ الحكم على الحصّة الخاصّة من قبيل توجيه التكليف إلى المكلف العاجز، فإنّ هذه الاستحالة ثابتة في الإطلاق أيضا، لأن مصبها ذات المقيّد، و في مثله إذا استحال المقيّد استحال المطلق أيضا، لأن المطلق يشتمل على ثبوت الحكم للعاجز، فكما يستحيل تخصيص العاجز للأمر، فأیضا يستحيل إطلاق الأمر للعاجز أيضا.

و أمّا إذا كان مصبّ الاستحالة هو التقييد، لا ذات المقيّد، حينئذ ليس إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنّ مركز التقييد ليس في المطلق، إذ الإطلاق ليس هو الجمع بين التقيدين، بل الإطلاق إلغاء للتقييدات كلها.

و مقامنا من قبيل الثانى لا-الأول، لأنّ الاستحالة ليست في توجه الأمر بالإزالة حين وقوعها، و إنّما الاستحالة في تخصيص الأمر و تقييده بفرض الوقوع.

أو فقل: إنَّ مقامنا من الثانى لا الأول، إذ لا محذور في حفظ الحكم و ثبوته في حالتى العصيان و الامتثال، و إنّما المحذور في نفس تقييد الحكم بحالة العصيان، أو حالة الامتثال، فيرتفع بالإطلاق. إذن فالوجه الثانى لإبطال الإطلاق أيضا غير صحيح.

و بهذا يتضح أنه لا موجب لدعوى استحالة إطلاق الخطاب لحالتى «الامتثال و العصيان»، و «الفعل و الترك»، هذا حال الشق السلبى من كلام الميرزا «قده».

و أمّا الشق الإيجابى من كلامه، فهو: كون الحكم محفوظا و ثابتا في حالتى الامتثال و العصيان، بدعوى أن الخطاب و الحكم بذاته يتعرض لهاتين الحالتين هدمًا و بناء، و حينئذ لا حاجة إلى حافظ من الخارج، بل يكون محفوظا بذاته.

هذا الكلام أيضا لا يمكن المساعدة عليه، لأننا لم نحصل معنى معقولا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٧

من الحفظ الذاتى، لأنّ الحكم المجعول، هو بحسب الحقيقة، تابع لموضوعه الذى جعل عليه هذا الحكم، فكلمًا انطبق موضعه على مورد، ثبت الحكم فى ذلك المورد، و انطبق الموضوع على مورد فرع كون ذلك الموضوع مقيّدًا بذلك المورد، أو مطلقًا، لم تؤخذ فيه خصوصية عدم ذلك المورد، إذن فالحكم المجعول من ناحية أنه هل يثبت فى مورد، أو لا يثبت فى مورد، ليس له نظر، و ليس له حول أو قوة، دائما هو تابع فى ثبوته لانطباق موضوعه، و ثبوته لموضوعه فرع الإطلاق و التقييد، و أمّا أنّ الحكم بذاته يتعرض للعصيان و الامتثال، فهو صحيح. فإن الحكم بذاته، يحرك نحو الفعل، أى: نحو متعلقه، و يطرد تركه ذاتا.

إلّا أنّ هذا التحريك و التقريب نحو متعلقه، و طرد و هدم تركه ذاتا، هو فرع وجوده فى نفسه، و وجوده حين يوجد تابع لموضوعه لا محالة، إذ كلاً انطبق موضوعه وجد، و موضوعه إنّما ينطبق على حاله، إذا كان مقيّدًا بها، أو مطلقًا من ناحيتها لا محالة.

أو فقل: إنّ الحكم يحرك نحو متعلقه، و يهدم تركه ذاتا، إلّا أنّ هذا التحريك فرع ثبوته، و ثبوته أول الكلام، إذ إنّنا نتكلم فيما يحفظ ثبوته.

إذن ففرق بين النحوين من التعرض، بين كون الحكم المجعول متعرضًا للفعل و الترك، بمعنى كونه مقربًا نحو أحدهما و مبعدا عن الآخر، و بين كونه بذاته متعرضًا إلى حفظ وجوده فى حالتى الامتثال و العصيان.

فإن كان المراد هو النحو الأول من التعرض، فهو صحيح، لكنه ليس بمفيد، إذ كلامنا في أنه كيف يحفظ وجوده في نفسه، إذ إن تعرضه فرع ثبوته أولاً، و كلامنا في ما يحفظ وجوده و ثبوته.

و إن كان المراد من التعرض أنه بذاته يتعرض إلى حفظ وجوده في حالتي الامتثال و العصيان، فهذا أمر غير معقول، و كونه مقرباً و مبعداً بذاته، هذا لا يكون دليلاً على أنه يكون حافظاً لذاته.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٨

و الخلاصة، هي: إن مقربيته و مبعديته بذاته عن متعلقه، أمر صحيح، لكن ذلك فرع وجوده بذاته، و كلامنا في أنه كيف وجد بذاته في المقام، و حيث أنه حكم مجعول على موضوع مقدّر الوجود، فهو لا محالة تابع لوجود ذلك الموضوع المقدّر الوجود، و وجوده و انطباقه لا يكون إلا مع التقييد و الإطلاق، لا محالة، إذن فالاحتفاظ بذاته أمر غير معقول.

٢- النقطة الثانية: من المقدمة الرابعة، حيث ادعى الميرزا «قده» أن نسبة الحكم إلى التقدير الذي يحفظ الحكم ضمنه بالنحو الأول، أو بالنحو الثاني، هو نسبة المعلول إلى العلة، و نسبة الحكم إلى التقدير الذي يحفظ فيه بالنحو الثالث هو نسبة العلة إلى المعلول فهنا كلامان:

أما الكلام الأول: فهو كما أفاده المحقق الميرزا «قده»، من أن نسبة الحكم إلى التقدير الذي يحفظ الحكم ضمنه، بالنحو الأول، أو بالنحو الثاني من أنحاء الحفظ بالتقييد أو بالإطلاق، فهو صحيح كما أفاده «الميرزا» فإن نسبة الحكم في ذلك، نسبة المعلول إلى العلة. أما إذا كان حفظه بالتقييد، فنسبته نسبة المعلول إلى العلة كما قيل، فإن وجوب الحج محفوف في فرض الاستطاعة بالتقييد بالاستطاعة، لأنه مقيد بها، فيكون بمثابة المعلول إلى الاستطاعة.

و أما إذا كان حفظ الحكم بالإطلاق بالجعلين الأول و الثاني، فقد قال الميرزا «قده»: إنه إذا كان الحكم محفوفاً بالتقييد، و كان على نحو المعلول مع العلة، فإن حفظ الحكم بالإطلاق يكون كذلك على نحو المعلول مع العلة، لأن الإطلاق بديل التقييد، فيكون في مرتبته، فيكون نسبة الحكم إلى الإطلاق أيضاً نسبة المعلول إلى العلة.

و هنا نختلف مع الميرزا «قده»: فإنه إن أراد بالإطلاق، الإطلاق الذي هو عمل المولى في عالم الجعل المقابل للتقييد، فهو صحيح، لأن الحكم يكون ثبوته لسائر الحصص فرع الإطلاق.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٨٩

لكن هذه الفرعية و المعلولية لا تحتاج إلى دعوى أن الإطلاق في رتبة التقييد، و أنه كما أن الحكم في طول التقييد فيكون في طول الإطلاق، لأن الإطلاق في رتبة التقييد و بديله، بل ابتداء يكون هذا المطلب خارجاً، فإن ثبوت الحكم بوجوب الحج على المستطيع في طول التقييد بالاستطاعة.

و كذلك فإن ثبوت الحكم بوجوب الصلاة على المستطيع في طول إطلاق الحكم من قبل المولى، و إلا لوقته «بالفقيه» لما شمل وجوب الصلاة، المستطيع غير الفقير، فيكون ثبوت حكم وجوب الصلاة للمستطيع، غير الفقير، فرع الإطلاق أيضاً، لا محالة، و هذه الفرعية أصيلة، و لكن لا بدعوى، أن الإطلاق بديل عن التقييد.

هذا إذا لوحظ الإطلاق الذي هو عمل المولى في عالم الجعل المقابل للتقييد، لكن ليس هذا هو الملحوظ.

و إن أراد بالإطلاق الإطلاق بلحاظ التقادير المنسوب إليها الحكم، كما في إطلاق حكم وجوب صلاة الظهر، لناحية الاستطاعة المالية و عدمها، حينئذ لا يوجد أي تأخر رتبي لوجوب صلاة الظهر عن الاستطاعة، إذ وجوب صلاة الظهر على المكلف المستطيع، ليس في طول استطاعته أصلاً، و إن كانت تصح في طول إطلاق جعل المولى، لا في طول الاستطاعة للفقير و الغنى، و كون الإطلاق بديلاً عن التقييد، كما يكون في طول الإطلاق، يكون في طول التقييد أجنياً عن محل الكلام، لأن ما هو بديل عن التقييد، إنما هو الإطلاق حينما يلحظ الإطلاق و التقييد بما هما عملان للمولى في عالم جعل الحكم، إذ لا معنى لما يقال من أن وجوب صلاة الظهر



على المستطیع فی طول الإطلاق، لو أريد بالإطلاق الذي يكون الإطلاق بلحاظه كما فی تقدير الاستطاعة، بينما إذا كان المراد بالإطلاق عمليّة الإطلاق من قبل المولى، فلا إشكال فی أنّ ثبوت الحكم للمستطیع فی طول تلك العمليّة ابتداء بلا حاجة إلى توسيط دعوى أنّ الإطلاق بديل عن التقييد، إذ أن ما نريد أن نثبتهُ هو طولیة الحكم بالنسبة إلى التقدير.

بحوث فی علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٠

و الخلاصة هي: إنّ الحكم الثابت بالتقييد هو كما أفاده الميرزا «قده»، يكون ثبوته فرع ثبوت القيد و فی طوله، و أما الحكم الثابت بالإطلاق الشامل التقدير من التقادير، فلا يكون ثبوته فرع ذلك التقدير كما تقدم، إذ إنّ وجوب الصلاة الثابتة للمستطیع الغنى بسبب إطلاق «صلّ»، لا يكون فرع غنى الغنى أو فقره.

نعم ثبوته فرع ثبوت الإطلاق، و فی طوله فی عمليّة الإطلاق من قبل المولى، حين جعله و إنشائه و دون توسيط دعوى، كون الإطلاق بديلا عن التقييد، فإنّ هذه الطوليّة خارجة عن محل الكلام.

و أما الكلام الثانى، و هو كون نسبة الحكم إلى ما حفظ فيه بالنحو الثالث نسبة العلة إلى المعلول: فإننا لو تعقلنا أن نسبة الحكم إلى الفعل هي نسبة العلة إلى المعلول، و لكن لا يمكننا تعقل كون نسبته إلى ترك الفعل، نسبة العلة إلى المعلول، إلّا بدعوى كون الترك بديلا عن الفعل، و أنّ ما يكون بديلا عن المتأخر يكون متأخرا، و هو كما ترى بطلانه، إلّا إذا قيل بكون النقيضين فى رتبة واحدة و هو أوضح بطلانا.

٣- النقطة الثالثة: فى المقدمة الرابعة لبيان إمكان الترتب، و هي: أنّه لا تنافى بين الأمر بالأهم، و الأمر بالمهم.

و خلاصة تعليقنا عليها، هو: إنّ الأمر بالمهم، و إنّ كان لا يقتضى ترك الأمر بالأهم كما ذكر، إلّا أنّ الصحيح هو أنّ الأمر بالأهم يقتضى ترك الأمر بالمهم، فيكون التنافر و المطاردة فيهما بين المقتضيين بالفتح ثابتا، فيثبت التنافر فيهما بين المقتضيين - بالكسر -.

و إنّ شئت قلت: أنّه إن كان المقصود فى كلام الميرزا «قده» من عدم التنافى بين الأمرين، «الأهم و المهم» بدعوى أنه لا تنافى بين مقتضاهما - بالفتح - بتقريب أنّ الأمر بالمهم - «الصلاة» - يقتضى الصلاة على تقدير ترك الإزالة، و لا يقتضى إيجاد ترك الإزالة، و أنّ الأمر بالإزالة - «للأهم» - يقتضى

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩١

إيجاد «الإزالة»، و طرد ترك «الإزالة»، و لا يقتضى إعدام «الصلاة» على تقدير ترك الإزالة، إذن فلا تنافى بين المقتضيين.

إن كان هذا مقصود الميرزا «قده» من عدم التنافى بين الأهم و المهم، فإن هذا المقصود غير تام، و إنّما الصحيح هو وجود التنافى بين مقتضى الأمر بالأهم و مقتضى الأمر بالمهم، ذلك أنّ الأمر بالمهم يقتضى التقريب نحو فعل «الصلاة» فى فرض ترك الإزالة، و نفس هذا الفرض يقال فى الأمر بالأهم، فإن الأمر «بالإزالة» يقتضى التباعد عن «الصلاة» لأنه يقتضى التقريب نحو فعل الإزالة.

و قول الميرزا «قده»: إنّ الأمر بالأهم لا يقتضى هدم المهم على تقدير ترك الأهم، و إنّما جل ما يقتضيه الأمر بالأهم هو هدم ترك الأهم، هذا الكلام مدفوع.

بأنه إن كان قصدكم من ذلك هو أنّ الأمر بالأهم ليس له اقتضاء لهدم المهم يكون هذا الاقتضاء لترك المهم مشروطا بترك الأهم، فهذا صحيح، فإنّ الأمر بالأهم ليس له اقتضاء مشروط بترك الأهم، بل لا يمكن إثبات الأمر بالأهم مقتيدا بتقدير ترك الأهم، كما تقدّم و عرفته، و لكن الأمر بالأهم له اقتضاء لترك المهم، «الصلاة»، فى حال ترك الأهم، «الإزالة» لا مشروطا بترك الإزالة، لأنّ اقتضاءه هذا مطلق ثابت، حتى فى حال ترك الأهم، «الإزالة»، إذ من الواضح أنّ الأمر بالأهم، «الإزالة»، يقتضى بقول مطلق التقريب نحو الأهم، و التقريب نحو أحد الضدين هو تباعد عن الضد الآخر لا محالة، إذن فالأمر بالأهم يقتضى بقول مطلق حتى فى حال تركه، يقتضى التباعد عن المهم، «الصلاة».

فكون الأمر بالأهم يقتضى طرد ترك الأهم، و لا يقتضى طرد المهم مشروطا بعدم الأهم، هو صحيح.

و لكن مدعى الميرزا أن الأمر بالأهم في حال عصيانه يقتضى هدم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٢

المهم دون أن يكون مشروطا هذا الاقتضاء بترك الأهم و عصيانه، بل اقتضاؤه مطلق ثابت حتى في حال ترك الأهم.

و إن كان مقصودكم أن الأمر بالأهم، - «الإزالة»، لا يقتضى هدم و طرد المهم، «الصلاة»، حيث لا يكون له اقتضاء مقيد في هذا الحال، و لا اقتضاء مطلق لهذا الحال، إن كان هذا مقصودكم، فهو غير صحيح، فإن الأمر بالأهم يقتضى التقريب نحو الأهم، و هذا التقريب نحو الأهم مساوق للتباعد عن المهم، لا محالة، و هذا اقتضاء مطلق ثابت في حال فعل الأهم، و في حال تركه معا، و هذا كاف في وقوع المنافرة و المطاردة بين المقتضيين - بالفتح -، و يكون كلام الميرزا «قده» أشبه بالمغالطة، حيث يقال، بأن الأمر بالمهم يقتضى المهم على تقدير ترك الأهم، و لا يقتضى طرد ترك الأهم، و هذا صحيح، كما يقال أن الأمر بالأهم يقتضى الأهم و لا يقتضى، مشروطا بترك الأهم، هدم المهم، و هذا صحيح أيضا.

و لكنّه مع هذا فهو يقتضى طرد المهم اقتضاء ثابتا في حال ترك الأهم، لا اقتضاء مشروطا بترك الأهم، و هذا يكفي لتصور التنافر بين هذا المقتضى و ذاك المقتضى، لأنّ الأمر بالأهم له مقتض، و هو التباعد عن المهم بقول مطلق حتى في حال ترك الأهم، و الأمر بالمهم له مقتض، و هو التقريب نحو المهم في حالة واحدة من الحالات التي يشملها الأمر بالأهم، إذن في تلك الحالة يوجد مقتضيان - بالفتح - متنافران لا محالة.

و النتيجة هي: إن حلّ الترتب و توجيه إمكانه، بدعوى أنه لا تنافي بين مقتضى الأمر بالأهم و مقتضى الأمر بالمهم، هذا الحل غير صحيح، لوجود التنافي بين المقتضيين «بالفتح».

و إن كان مقصودكم - كما هو الصحيح - بأنه و إن كان هناك تناف بين المقتضيين - بالفتح - فإنّ هذا لا يضر بعملية الترتب، ما دام أنه لا يوجد تناف بين نفس الاقتضاءين، بسبب كون أحدهما مترتبا على عدم تأثير الآخر، إذ كل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٣

اقتضاءين كان أحدهما مترتبا على عدم تأثير الآخر، يستحيل أن يكون بينهما مزاحمة و ممانعة.

و هذه هي نكتة إمكان الترتب، كما سيأتي توضيحه، إن شاء الله تعالى.

و هذه النكتة لا يتوقف بيانها على كل هذه الكلمات و المطالب المعقّدة في نفسها، فضلا عن كون تصورهما أصعب بكثير من التصديق بإمكان الترتب، إذ إمكان الترتب يكاد يكون مسلما عند الناس، دون تجسّم هذه المقدمة التي ليس لها دخل في إمكان الترتب أصلا، لأن نكتته في كون اقتضاء الأمر بالمهم مترتبا على عدم تأثير اقتضاء الأمر بالأهم، مهما كان سنخ حفظهما و نوعه.

٥- المقدمة الخامسة: من مقدمات إمكان الترتب في كلام المحقق النائيني «قده» هي: ما مهّد به الميرزا «قده» لدفع بعض إشكالات المنكرين للترتب، كما سنعرض لها بعد بيان دليل إمكان الترتب و فذلكته، كما أراد بها اقتناص إمكان الترتب من مقدمات أربع مهد بها لذلك، لا سيما خصوص المقدمة الثانية و الرابعة، حيث أنه في المقدمة الثانية، أثبت عدم مطاردة المهم للأهم من خلال إثبات أن الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطا بتحقيق شرطه، و في المقدمة الرابعة أثبت أن الأمر بالأهم هو أيضا لا يطارد الأمر بالمهم. و لكنّ المحقق النائيني «قده» ذكر هنا نكتة جديدة لتعزيز برهان إمكان الترتب، مضافا إلى ما ذكره في تلك المقدمات.

و حاصل هذه النكتة الجديدة هو أن يقال: إننا لا نتعقل وجهها لامتناع الأمر بالضدين إلّا كون الأمر بينهما يؤدّي إلى طلب الجمع بينهما، فلو أمكننا أن نثبت أن الأمر بالضدين على نحو الترتب، لا- يؤدّي إلى طلب الجمع بينهما ترتيبيا، و إن أدّى إلى الجمع في الطلب، حينئذ لا يبقى محذور بالأمر بهما على نحو الترتب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٤

و هنا ذكر الميرزا «قده»، أنّ الأمر بالضدين إنّما يلزم منهما المحذور في حالتين:

أ- الحالة الأولى: هي أن يكون الأمر متعلقاً بعنوان الجمع بحيث يكون الجمع، بينهما مطلوباً بعنوانه.

ب- الحالة الثانية: هي أن يكون كلا- من الأمرين، أو أحدهما، مقيداً بفرض امتثال الآخر، أو أن كلا- منهما مطلق من حيث امتثال الآخر، أو عدم امتثاله، إذ هنا أيضاً يؤدي الطلبان إلى طلب وقاع الجمع، وإن لم يكن عنوان الجمع تحت الطلب، لكن واقع الجمع، أي: إن هذا وذاك يكون تحت الطلب فيكون مستحيلاً، لأنه من طلب الجمع بين الأمرين بالضدين.

و أما لو فرض وجود طلبين أحدهما مشروط بترك امتثال الآخر، ففي مثل ذلك لا يتصور كون مثل هذا الطلب من طلب الجمع بين الضدين.

و ذلك ببرهان أنه لو تعلق أحد الأمرين بالإزالة، و تعلق الأمر الآخر بالصلاة مشروطاً بترك الإزالة، فإنه حينئذ لو فرض محالاً جمع المكلف بين هذين الضدين في وقت واحد، بحيث يكون مرجعهما إلى طلب الجمع بينهما، للزم من ذلك إما اجتماع النقيضين، وإما وجود المعلول بلا علته، لأن مطلوبية الصلاة مع فرض وجود الإزالة، إن كان مع فرض حفظ موضوعها، وهو ترك الإزالة أيضاً، فيلزم اجتماع النقيضين، وإن كان من دون فرض حفظ موضوعها، فيلزم وجود الحكم من دون موضوعه، وهو على حدّ وجود المعلول بلا علة.

إذن على فرض وقوع الفعلين، واجتماعهما خارجاً، يستحيل أن يتصفا بالمطلوبية والوجوب، بل الأمر بالأهم هو الذي يتصف بالوجوب، ويكون المهم غير واجب لعدم تحقق شرطه، وهو ترك الأهم، وإذا استحال طلب جمعهما معاً، فهذا معناه، أن الأمرين الترتيبين ليس مرجعهما إلى طلب الجمع، وإنما إلى الجمع في الطلب.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٥

و بهذا البرهان يتبرهن أن الأمر بالأهم على الإطلاق، والأمر بالمهم مشروط بترك الأهم، هذان الأمران ليسا من طلب الجمع بين الضدين، إذن فلا محذور في جمع طلبهما على نحو ما عرفت، وعليه فثبوتهما على وجه الترتيب معقول. وهذه الدعوى، إذا لم نرجعها إلى النكتة المنوّه عنها سابقاً، والتي هي ملاك إمكان الترتيب، فلا تكون هذه الدعوى كافية في إثبات المدعى.

و تلك النكتة هي الطولية بين الاقتضائين، بمعنى كون اقتضاء الأمر بالمهم منوطاً بعدم تأثير اقتضاء الأمر بالأهم، و حينئذ يستحيل وقوع التنافي والتراحم بين هذين الاقتضائين، كما سيأتى توضيح ذلك، إن شاء الله. و أما بيان الميرزا «فده» بمفرده مجرداً عن تلك النكتة، فهو معروض للنقض والمغالطة.

إذ قد يغالط مغالط ويقول: إنه بعد فرض فعلية الأمرين بالضدين معاً، لا محالة يكون مرجعهما إلى طلب الجمع بينهما وهو محال. و أما برهانكم على أن الأمر بهما ليس من طلب الجمع بينهما، بدعوى أنه لو فرض محالاً وقوع الضدين معاً لما اتصفا بالمطلوبية. هذا البرهان منقوض، و ذلك لأن فرض وقوع الضدين معاً، تارة يكون بلا فرض وقوع النقيضين أيضاً معاً، وهما «فعل الإزالة و ترك الإزالة»، و أخرى نفرض وقوع الضدين معاً، وهما «الصلاة و الإزالة» و وقوع النقيضين معاً أيضاً، وهما «الإزالة و ترك الإزالة».

و حينئذ فإن فرض اجتماع الضدين فقط، من دون اجتماع النقيضين، حينئذ يكون عدم اتصاف المهم بالمطلوبية، باعتبار أنه ليس مصداقاً للمطلوب، لا- باعتبار كونه غير مطلوب، إذ الأمر بالمهم مقيد بحسب الفرض بترك الأهم، إذن فترك الأهم قيد لوجوب المهم، و كل قيد يؤخذ في الوجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٦

يؤخذ في الواجب، بمعنى أنه يستحيل إطلاق المادة لحال فقده، فيكون الواجب، و لو بحسب النتيجة، بهذا المعنى مقيداً أيضاً بنفس ذلك القيد حيث ترجع قيود الهيئة و الوجوب إلى المادة و الواجب، و حينئذ يكون عندنا واجبان: أحدهما ذات الإزالة، و الآخر الصلاة المقيدة بترك الإزالة، كما لو فرض أن المولى أمر بهذين العنوانين صريحاً فقال: «أزل النجاسة من المسجد»، و «صلّ صلاة

مقيدة بترك الإزالة»، وحينئذ لو اقتصرنا على فرض وقوع الضدين فقط محالا في الخارج، فمعنى هذا، أننا لم نفرض وقوع المطلوبين، لأن المطلوبين هنا أحدهما مقيد بترك الآخر، و المفروض أنه لم يترك الآخر، بل وقعا معا، فيكون هذا لغوا، إذن فالجمع الخارجى لم يكن مطلوبا، لأنه لم يكن مصداقا لما تعلق به الطلب، وليس لقصور في المطلوبية.

و إن فرض اجتماع التقيضين أيضا «الإزالة و عدم الإزالة» و أنّ الأهم موجود و معدوم في آن واحد مع فرض وجود المهم، «الصلاة»، فمعنى هذا، أنّ كلا- الفعلين، واجبان و مطلوبان معا لتحقيق شرط وجوبهما خارجا، فالصلاة تكون مطلوبة لأن وجودهما فعلى، و هذا [١٨٢] مصداق للواجب، و الإزالة أيضا تكون مطلوبة، لتحقيق شرط [١٨٣] وجوبها كذلك خارجا.

إذن فدعوى الميرزا «قده» إن لم نرجعها إلى نكتة ملاك الترتب، لا تكون كافية لإثبات المدعى، إذ يمكن لمغالط أن يقول: إن هذه الدعوى هي من طلب الجمع بين الضدين، لا من الجمع بين الطرفين.

لأنه إن كان هذا الجمع الذى تقولون إنه يقع محالا، هو الجمع بين الضدين فقط، إذن فعدم وقوعه على وجه المطلوبية، لا يكشف عن عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٧

مطلوبية الجمع، إذ إن عدم وقوعه على هذه الصفة، لم ينشأ من ناحية أن الجمع ليس مطلوبا، بل نشأ من ناحية أن الواجب لم ينطبق على هذا المصداق الخارجى، لأن الواجب هو المهم المقيد بترك الأهم، حيث أن ترك الأهم قيد للوجوب، فهو إذن قيد للواجب، لأن قيد الوجوب معناه عدم إمكان إطلاق المادة «الواجب» لحال فقد القيد، إذن فلا محالة لا ينطبق المطلوبان على النفسين خارجا. و إن كان هذا الجمع المحالى، جمعا بين الضدين و التقيضين معا، إذن فكلا الفعلين سوف يقع على صفة المطلوبية لا محالة، لتحقيق شرط وجوبهما خارجا، فيمثل الأمر بالإزالة و الأمر بالصلاة، لفعليه وجوبهما، و حينئذ يكون الجمع الخارجى مطلوبا، هذا الكلام قد يقوله المغالط.

و لكن فى مقام دفع هذه المغالطة، لا- بدّ من الرجوع إلى نكتة ملاك الترتب التى أشرنا إليها سابقا، حيث قلنا: إن هذين الفعلين الخارجيين لا- يتصفان معا بالمطلوبية، لأنّ المولى، فى الترتب، لا يطلب الجمع حقيقة بين الضدين، و إنّما جعل الأمر بالمهم منهما منوطا، و فى طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم، بمعنى جعل الترتب بين الاقتضاءين و كون أحد الاقتضاءين مترتبا على عدم تأثير الاقتضاء الآخر، و معه يستحيل أن يكون الجمع بين الطرفين، مؤديا إلى طلب الجمع بين الضدين.

و هذا كاف لإثبات إمكان الترتب، حيث أنه ينشأ من ذلك، برهان على أنّ الأمر بالأهم يستحيل أن يكون مانعا عن تأثير اقتضاء الأمر بالمهم، و ينشأ برهان، على أنّ الأمر بالمهم يستحيل أن يكون مانعا عن تأثير اقتضاء الأمر بالأهم.

و كلا- هذين البرهانين ينشآن من هذه النكتة فقط، بل و تمام المقدمات الخمس الآنفه مقتبسة من هذه النكتة التى هي أيضا من إفادات هذا المحقق العظيم «قده».

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٨

\*

## ٧- الجهة السابعة: و هي فى بيان و تحقيق فذلكه القول فى إمكان الترتب

، و ذلك بيانين، ثانيهما تصعيد للأول:

١- البيان الأول: و هو مركب من نقطتين:

أ- النقطة الأولى: هي إنّ الأمرين بالضدين لا محذور فى اجتماعهما، لو لا التصادم و التمانع بينهما، و كون أحدهما منافيا و مانعا عن تأثير الآخر فى مقتضاه، إذ ليس هناك تناقض، أو اجتماع ضدين، أو تضاد ذاتى بين الأمر بالمهم، «الصلاة»، و الأمر بالأهم، «الإزالة»،

سوى محذور مانعيه كل من الأمرين عن تأثير الأمر الآخر في مقتضاه في مقام الامتثال.

ب- النقطة الثانية: هي إنه إذا كان محذور اجتماع الأمر بالمهم والأمر بالأهم، هو محذور مانعيه كل واحد منهما عن تأثير الآخر في مقتضاه، فإن ذلك المحذور يرتفع من البين فيما إذا كان الأمر بالأهم مطلقاً، وكان الأمر بالمهم مقتيداً ومشروطاً بترك الأهم، إذ حينئذ يستحيل أن يكون الأمر بالمهم مانعاً عن تأثير الأمر بالأهم.

وكذلك يستحيل منع الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم، وذلك للزوم الدور، فإن مانعيه الأمر بالمهم فرع وجوده، ووجوده فرع تحقق موضوعه، وموضوعه هو ترك الأهم، فلو كان المهم مانعاً عن تأثير الأهم، فمعنى هذا، استناد ترك الأهم إلى المهم، مع أن الأمر بالأهم سابق على الأمر بالمهم، وهو دور، لأن معناه أن المهم سبب في عدم وجود الأهم، وأن ترك الأهم معلول للأمر بالمهم، مع أن الأمر بالمهم معلول لترك الأهم وهو دور واضح.

كما أن مانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في مقتضاه، هي مستحيلة أيضاً، لأن الأمر بالأهم، ظرف مانعيته عن تأثير الأمر بالمهم، إن كان ظرف عدم وجود الأمر بالمهم، بعد تحقق موضوعه، وهو «عصيان الأهم»، فهذه المانعيه غير معقولة، لأن مانعيه شيء عن تأثير شيء، فرع وجود الممنوع «المهم»، لأن الأمر بالأهم لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٤٩٩

المهم، حينما لا يكون هناك أمر بالمهم، إذ الأمر بالمهم فرع عصيان الأهم، فلو كان الأمر بالأهم مانعاً عن تأثير المهم لكنت هذه المانعيه في ظرف وجود الأمر بالمهم، والمفروض أن ظرف وجود المهم هو فرض تماميه موضوعه الذي هو ترك وعصيان الأهم، ومعنى هذا أن الأهم محروم ومعدوم في نفسه في فرض وجود المهم.

ومن الواضح حينئذ، أن المقتضى المعدوم والمحروم في نفسه، ليس له اقتضاء، فلا يكون مزاحماً، لأن المزاحمه إنما تكون بين مقتضيين لهما تأثير، وليس بين مقتضيين أحدهما محروم عن التأثير والاقتضاء في نفسه، إذ مثله يستحيل أن يكون مانعاً ومؤثراً في غيره، إذ فاقد الشيء لا يعطيه، والمعدوم لا يؤثر في غيره.

ونتيجة هذا إن مانعيه الأمر بالأهم للمهم مستحيلة.

وبهذا يتبرهن استحالة مانعيه كلا الأمرين «بالأهم والمهم» للآخر، فيما إذا كان الأمر بالمهم موقوفاً ومشروطاً بترك الأهم على نحو الترتب، ومع لا تصادم، ولا تراحم بين الأمرين في مقام التأثير.

وحيث أننا قلنا بعدم المحذور سوى التراحم، وحيث أن التراحم هنا غير ثابت بينهما، إذن فلا محذور مطلقاً.

٢- البيان الثاني: وهو تصعيد للبيان الأول، وهو مبني على ما حققناه وبنينا عليه في بحث الواجب المطلق والمشروط.

وخلاصة هذا المبني هو: إن الإرادة المشروطة والوجوب المشروط، روحه يرجع إلى إرادة مطلقة للجامع بين إيجاد الفعل توأماً مع الشرط، أو إعدام الشرط، فمثلاً، وجوب إحضار الماء على تقدير العطش، وإن كان بحسب صياغته وجوباً مشروطاً، لكن برهناً هناك على أن كل مشروط مرجعه إلى وجوب تخيري مطلق، متعلق بالجامع بين الفعل مع الشرط، وبين نقيض

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٠

الشرط، أي: بالجامع بين أن لا يعطش، وبين أن يشرب الماء على تقدير العطش.

وبناء على هذا المبني في الواجب المشروط، تنحل وترتفع شبهة امتناع الترتب، حيث أن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأهم، فإذا طبقنا عليه القاعدة الآنفه، في أن كل مشروط مرجعه إلى إرادة مطلقة بالجامع بين وجود الفعل ونقيض شرطه، حينئذ يقال:

بأن الأمر بالمهم يرجع إلى وجوب مطلق تخيري متعلق بالجامع بين المهم، ونقيض عصيان الأهم وهو فعل الأهم، إذن فالأمر الثاني متعلق بالجامع بين المهم والأهم، وليس مضاداً مع الأمر بالأهم، إذن فلا يكون هذان الأمران من باب الأمرين بالضدين أصلاً، لأن التضاد ليس بين الأهم والجامع، وإنما هو بين المهم والأهم، «الإزالة والصلاة» بما هي صلاة، أي:

بين الأهم تعييننا، و المهم تعييننا.

و تمام الشبهة، كانت قد نشأت من تخيل تعلق الأمرين بالضدين، و لكن ببرهاننا على كون الأمر بالمهم إنما هو أمر تخيري مطلق متعلق بالجامع بين الأهم و المهم، ارتفعت شبهة التضاد بين الأمرين، و معه بطلت شبهة امتناع الترتب بين الخطابين، فيكون حال الخطابين حال ما لو أمر بزيارة الحسين، «ع» و أحد المعصومين «ع» في هذه الساعة، فيكون الحل كما عرفت آنفا.

و قد بقيت هناك إشكالات يرددها القائلون بامتناع الترتب، نستعرض ما يستحق التعرض منها:

١- الإشكال الأول: هو إنه [١٨٤] لو التزمنا بأمرين بالضدين على وجه الترتب، حينئذ نسال، أنه: لو عصى المكلف كلا الأمرين، فإن كان يعاقب

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠١

عقابا واحدا، فمعنى ذلك، أنه لا أثر للأمر الثاني الترتبي، و إن كان يعاقب عقابين، فلازمه كون أحد العقابين على أمر غير اختياري و غير مقدور له، لأن المكلف لم يك له قدرة إلا على امتثال أحد الفعلين و الأمرين فقط، و العقاب على ما ليس بالاختيار، هو كالتكليف بغير المقدور، و هو قبيح عقلا.

و قد اختار المحقق النائيني «قده» الشق الثاني من الإشكال، و هو كون المكلف مستحقا لعقابين، و مع ذلك لا يلزم منه كون أحد العقابين على أمر غير اختياري، و أجاب عنه بجوابين: نقضا و حلا.

أ- الجواب النقضي: هو بالواجب الكفائي [١٨٥] الذي لا يتعقل إيجاده إلا مرة واحدة مشروطة بترك الآخرين له، فإذا عصاه جميع المكلفين، فإن كل واحد منهم يستحق عقابا، مع أنه لا يترقب إلا تحرك واحد و امتثال واحد من أحدهم.

و يدفع هذا النقص بإبراز الفرق بينه و بين محل الكلام، إذ في محل الكلام لا يوجد إلا قدرة واحدة فقط للمكلف، و هذه القدرة متعلقة بإيجاد الجامع بين المهم و الأهم في ضمن أحدهما فقط، بينما في مورد النقص، توجد قدرات متعددة بعدد أفراد المكلفين، و كل واحدة منها مشروطة بعدم مزاحمة القدرة الأخرى لها، و حينئذ يقال: بأنه إذا عصى جميع المكلفين، فإنهم يعاقبون جميعا، بمعنى أنه يوزع عليهم العقاب، لأن عقاب أحدهم دون الباقي بلا موجب، إذ القدرة على الفعل قائمة في الجميع، غاية أنها مشروطة بعدم المزاحم من كل واحد، و تخصيص كونها في واحد ترجيح بلا مرجح ما دام أن متعلقها كفائي، و تعلقها بالجامع بينهم يبقى بلا جدوى، لأنه خلف المقصود من التكليف، إذ الجامع لا وجود له بحدّه الجامعي في الخارج، إذن لا بد من القول بقيامها في كل واحد من المكلفين، و هو معنى تعددها خارجا.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٢

و بعبارة أخرى يقال: إن عصيان الجميع للواجب الكفائي، فيه عقاب واحد، نسبتبه إلى جميع المكلفين على حد سواء، لكون القدرة على الفعل في الجميع على حد سواء دون تخصيصها بواحد، و عليه فالجميع يستحق العقاب.

و مثل هذا الدفع للنقص، تفتقده في محل الكلام، إذ الخصم يدعى وجود قدرة واحدة و مقتدر واحد على الجامع بين الضدين. و من هنا كان من الأفضل أن ينقض بما لو كان التكليف بالضدين المختلفين من حيث الزمان، كما لو أمر بأحد الضدين، و بعد عصيانه أمر بضده، فكان أمره بالثاني مترتبا على عصيان الأول، و هو تكليف جائز حتى عند المانع و المحيل للترتب، لأنه تكليف لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين في زمان واحد، حيث كان التكليف بأحدهما في زمان غير زمان الآخر، و حينئذ لو فرض عصيان المكلف للفعلين معا، فإن قيل: بأنه يستحق عقابا واحدا، فلازم ذلك كون التكليف الثاني بلا أثر، و إن قيل: بأنه يستحق عقابين، فلازم ذلك، كون أحدهما على تكليف غير اختياري، لأن المتوقع من المكلف امتثال أحدهما فقط دون سواه، مع أن القائل بعدم إمكان الترتب يرى استحقاق المكلف لعقابين، مع أنه يجري فيه نفس الإشكال الذي يردده المانع للترتب.

و على كل حال فما تجيبون به هنا في النقص المقترح، نجيب به هناك في إشكالكم.

ب- الجواب الحلي: الذي أفاده الميرزا «قده» [١٨٦]، و حاصله هو منشأ أن الإشكال إنّما هو تخيل كون العقاب الثاني على عدم الجمع بين الأهم والمهم، أي: على عدم الجمع بين الضدين، و حينئذ رتبوا على هذا المبنى بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٣.

إشكالهم فقالوا: بأنّ هذا العقاب عقاب على أمر غير مقدور، و هو قبيح من المولى، و لكنّ الصحيح هو أن العقاب الثاني، إنّما هو على الجمع بين المعصيتين، إذ الجمع بينهما مقدور للمكلف. و بعبارة أخرى: إنّ كل واحد من العقابين، إنّما هو على كل واحد من المعصيتين، حيث أن كل واحدة من المعصيتين مقدورة في نفسها، فميزان [١٨٧] العقاب كون المعصية مقدورة، فإذا ارتكبتها يعاقب عليها. و لكن الصحيح عندنا هو أنّ الميزان في استحقاق العقاب، هو كون المكلف قادرا على التخلّص من المعصية، و رغم كونه كذلك يرتكبها، فإنّه حينئذ يكون مستحقا للعقاب.

و أما كون الفعل و الامتثال مقدورا، فلا دخل له في العقاب، و إنّما مقدوريّة الفعل و الامتثال هي شرط في معقوليّة التكليف و عدم لغويته، و حينئذ يقال: إن المكلف في المقام إذا لم يكن قادرا على التخلّص بامتثال التكليفين معا «الأهم و المهم»، فهو في المقام قادر على التخلّص من المعصيتين، و عدم مخالفة التكليفين، و ذلك بالإتيان بالأهم، فيكون ممثلا لخطابه بذلك و لا يكون عاصيا لخطاب المهم، و ذلك الانتفاء موضوعه الذي هو عصيان الأهم.

و من الواضح أنّه لا يوجد في المقام تخلّصان من المعصية، و كلاهما مقدور بحيث أنه لو تركهما يكون مستحقا لعقابين، نعم يشترط في تحقق المعصية، أن تؤدي مخالفة المكلف للتكليف المولى إلى تفويت الملاك.

و بناء عليه، فلو أنّ كلا- من الخطابين كان فعليا من حيث ملاكه، بحيث أن الإتيان بأحدهما لا يكون رافعا لملاك الآخر، و مع هذا عصى كلا الخطابين، فإن المكلف حينئذ لا يستحق أكثر من عقاب واحد، ذلك لأنّ هذا المكلف لم يفوت باختياره إلّا ملاكا واحدا، و أمّا الملاك الآخر فهو فائت عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٤.

لا محالة، إذن فلا بدّ من التفصيل بين الحالتين.

و فرق ما ذكرناه من الميزان، عمّا ذكره الميرزا «قده»، يظهر فيما لو أمر المولى بالضدين مطلقا، اشتباها و غفلة منه عن المزاحمة و التضاد بينهما، و فرض أنّ المكلف عصى كلا الضدين و لم يأت بواحد منهما:

فهنا على رأى الميرزا «قده» يكون المكلف مستحقا لعقابين، لأن كلا من المعصيتين كان مقدورا له، و الجمع بينهما هو أيضا مقدور له، و قد جمع بينهما.

بينما على مسلكنا لا يستحق إلّا عقابا واحدا، لأنّه ليس بإمكانه التخلّص إلّا من معصية واحدة كما لو امتثل أحدهما مثلا [١٨٨].

٢- الإشكال الثاني: و هو إشكال إثباتي، و حاصله: إنّ ما تقدّم، إن كان يشكّل دليلا على إمكان الترتب ثبوتا، لكنه لا يصلح دليلا على وقوعه إثباتا، و لا دليل آخر على وقوع الأمر بالمهم المشروط بترك الأهم، بل غاية ما دلّ الدليل هو أنه دلّ على وجوب الضد المهم مطلقا، و هذا ممّا يستحيل الأخذ به للزوم الأمر بالضدين في عرض واحد.

إذن فما قام الدليل عليه إثباتا غير ممكن ثبوتا، و ما هو ممكن ثبوتا، و هو الأمر بالمهم، المشروط بترك الأهم، لم يقدّم الدليل عليه إثباتا.

و قد أجاب الميرزا «قده» [١٨٩] عن هذا الإشكال بجوابين:

أ- الجواب الأول: هو أنّا ثبت وجوب المهم «الصلاة» المشروط بترك الأهم «الإزالة» بدليل وجوب المهم نفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٥.

و ذلك لأنه بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاق وجوب المهم «الصلاة»، يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاقه في جميع حالاته. أو رفع اليد عن إطلاقه في بعض حالاته، و من المعلوم أن الضرورة تقدر بقدرها، فترفع اليد عن إطلاق المهم في بعض حالاته، و هو حال امتثال الأمر بالأهم، و أما حال عصيان الأمر بالأهم، فيبقى الأمر بالمهم موجودا، و ممكن الثبوت بنحو الترتب، فيثبت الأمر به بالإطلاق، و هو معنى الوجوب الترتبي المشروط.

و هذا الجواب صحيح لو تمّ ما ذكره من كبرى، و هي كون الضرورة تقدر بقدرها، و كون الأمر دائرا بين الحالتين المذكورتين. غير أن تطبيق الكبرى هذه على المقام، فيه اشتباه، إذ قد عرفت ممّا سبق في الجهة الأولى من بحث الترتب، حيث قلنا هناك: إنه بناء على إمكان الترتب لا يدخل خطابا الأمر بالمهم، و الأهم في باب التعارض، حيث لا يلزم فيه أخذ قيود زائدة على قيد القدرة المأخوذة لبا في كل خطابات و أدلة الأحكام، كقيود عدم الامتثال بصد آخر مساو أو أهم، فإنّ مثل هذا القيد العقلي المأخوذ في جميع أدلة الأحكام، يمكن أن يؤخذ في باب التزاحم دون محل الكلام.

و عليه، فبناء على إمكان الترتب، لا يكون هناك تقييد زائد في دليل وجوب المهم - «صلّ» - ليكون الأمر دائرا بين التقييد الأقل و الأكثر ليقول المانع للترتب، إذن لا بدّ من رفع اليد عن إطلاق دليل المهم في جميع حالاته لوقوع التعارض بين الأهم و المهم، و معه يكون هناك تقييد زائد.

ليس هكذا، و إنّما بناء على الترتب، يكون الأمر دائرا بين التقييد و اللاتقييد و إسقاط الإطلاق و عدم إسقاط شيء منه أصلا و حينئذ يقال: إنّ المتعين هو عدم الإسقاط، فيثبت وجوب المهم المنوط بترك الأهم بواسطة هذا الإطلاق.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٦

و لعلّ نظر الميرزا «قده» لما ذكرناه، و إنّ تسامح في التعبير، و لعلّه أراد إبراز القيد العام المأخوذ في كل أدلة الأحكام.

٢- الجواب الثاني: الذي ذكره الميرزا «قده» [١٩٠]، و حاصله، هو: إنه يمكن أن ثبت وجود المهم، «الصلاة»، المنوط بترك الأهم، نثبته عن طريق علمنا بالملاكة، و ذلك أنّ المهم بمقتضى إطلاق دليله، لا يفقد ملاكته حال المزاحمة، غاية أن الخطاب الفعلي به يسقط، و يبقى ملاكته محفوظا، إذ لا مانع من إحراز الملاكين في المتراحمين.

و حينئذ فبناء على إمكان الخطاب الترتبي يستكشف لمّا - من باب الانتقال من العلة إلى المعلول - وجود خطاب بالمهم على تقدير ترك الأهم.

و هذا الجواب يرد عليه إيرادان:

١- الإيراد الأول: مبني، و هو أنه لا يمكن إثبات الملاكة مستقلا عن الدلالة الالتزامية، للخطاب و هي تسقط بسقوط الدلالة المطابقة له.

و إن شئت قلت: إنّ إثبات الملاكة فرع إثبات الحكم بالدليل، كما تقدم تحقيقه مفصلا.

٢- الإيراد الثاني: هو: إنه لو أغمضنا النظر عن الإيراد الأول، و قلنا بإمكان استكشاف الملاكة عن غير ناحية إثبات الحكم بالدليل، لكان لازم ذلك، هو استكشاف الأمر بالمهم في حال ترك الأهم. و لكن هذا ليس من ثمرات الترتب المتنازع فيه، و إنّما هو من نتائج القول بثبوت الملاكة عند سقوط الخطاب، و هو ممّا يستفيد منه القائل بإمكان الترتب، و القائل باستحالة الترتب، أمّا استفادة القائل بإمكان الترتب فواضحة، و أمّا استفادة القائل باستحالة الترتب. فإنه بهذا اللازم سينتقل لإثبات خطاب ثان لحفظ ملاك المهم، غايته يكون الفرق بين القائلين بإمكان الترتب و بين القائلين بامتناعه، يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٧

الفرق بينهما في صياغة هذا الخطاب لحفظ ملاك المهم، فالقائل بإمكان الترتب يستكشف خطابين: أحدهما بالأهم مطلقا، و الثاني بالمهم على تقدير ترك الأهم و عصيانه، لكون الملاكة في المهم تعيينا مشروطا بترك الأهم، فلا بدّ من كون خطابه على وزانه تعيينا



أيضا.

و أمّا القائل بامتناع الترتب: فأیضا سوف يستكشف خطابين: أحدهما بالأهم مطلقا، و الثاني بالجامع بين الأهم و المهم، أو بتحريم تركهما معا.

و بهذا تنعدم الثمرة بين القولين، حيث لا فرق حينئذ إلا بصياغة الخطاب.

و عليه فالصحيح في الجواب عن هذا الإشكال هو ما ذكرناه في الجواب الأول، و به ظهر إمكان الترتب من أحد الجانبين، بمعنى إمكان أن يأمر المولى بأحد الضدين المشروط بترك الآخر.

و بقي أن نبحت في إمكان الأمر بكل من الضدين منوطا بترك الآخر، و هذا ما سوف نبثه في الجهة الثامنة.

\*

### ٨- الجهة الثامنة: من الجهات التي تبحت في الترتب، هي إمكان الترتب من كلا الجانبين

، كما لو أراد أن يأمر بكل من الضدين مشروطا كل منهما بترك الآخر.

و قد ذهب بعضهم إلى استحالة لوجود محذور زائد فيه عمّا ادعى سابقا.

و قد تقرّب هذه الاستحالة بتقريبين:

١- التقريب الأول: هو ما أفاده المحقق العراقي «قده» [١٩١]، و حاصله:

إنّ لازم ذلك هو الدور، و ذلك لأنه إذا كان الأمر «بالصلاة» مشروطا بترك

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٨

«الإزالة» لكان لازم ذلك، هو تأخر الأمر «بالصلاة» عن الأمر «بالإزالة»، لأنّ ترك الإزالة أخذ في موضوع الأمر بالصلاة، فيكون متقدما

عليه، و ترك الأمر بالإزالة فرع وجود أمر الإزالة، فيكون متأخرا عن الأمر بالإزالة، فينتج أن الأمر بالصلاة متأخر عن الأمر بالإزالة،

بسبب أخذ ترك الأمر بالإزالة في موضوعه، و كذلك يقال في جانب الأمر بالإزالة: بأنه يلزم تأخره عن الأمر بالصلاة، فيكون كل من

الأمر بالصلاة و الأمر بالإزالة، متقدما و متأخرا عن الآخر، و هذا دور باطل.

و بذلك يثبت استحالة الترتب من الجانبين.

إلا أن هذا التقريب غير تام لأمرين:

أ- الأمر الأول: هو أن هذا التقريب إنّما يتم لو أخذ عصيان كل من الأمرين في موضوع الآخر، كما عرفت.

إلّا أن الترتب غير منحصر بذلك الشكل، بل له شكل آخر، و هو أن يؤخذ ترك ذات كل من الفعلين في موضوع الأمر الآخر، و

حينئذ لا إشكال في ذلك، لأنّ الأمر بالصلاة حينئذ، يكون متأخرا رتبة عن ترك «الإزالة»، إلّا أن ترك الإزالة ليس متأخرا رتبة عن

الأمر بالإزالة، و كذا يقال من جانب الأمر بالإزالة، و حينئذ ينتفى المحذور.

٢- الأمر الثاني: هو أنه لو سلّمنا أن المأخوذ في موضوع الصلاة هو ترك الإزالة و كذا العكس، إلّا أن أخذ الترك يكون على نحوين،

فتارة يؤخذ الترك بوجوده الفعلي المنجز، و حينئذ يلزم الدور بالنحو الذي ذكر، و أخرى يؤخذ الترك بوجوده التقديرى، أى: على

نحو القضية الشرطية التي مفادها: لو كان هناك أمر بالصلاة يكون عمل المكلف خارجا عصيانا له، و كذلك العكس.

أو فقل: بأن يكون شرط الأمر بالصلاة هو عصيان الأمر بالإزالة لو وجد أمر بالإزالة، و كذا العكس.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٠٩

و حينئذ نقول: إن مثل هذا العصيان لا يتوقف على وجود الأمر المعصى خارجا، ليلزم ما ذكر، لأنّ صدق القضية الشرطية لا يستلزم

صدق طرفيها، و عليه، فلا يكون عصيان الأمر بالإزالة التقديرى، متوقفا على وجود الأمر فعلا بالإزالة، و كذا العكس، فلا يلزم محذور

الدور.

٢- التقريب الثاني: لبيان وجه استحالة الترتب من الجانبين: وهو مبنى على تسليم أنّ المأخوذ في موضوع كل من الأمرين هو ترك ذات الفعل الآخر لا عصيان أمره، حينئذ يكون الترتب من الجانبين مستحيلاً، وذلك لأنّ الشخص الذي لا يكون له داع نفساني نحو الصلاة، أو الإزالة، إلّا أمر المولى، فمثل هذا الشخص يكون صدور الصلاة منه موقوفاً على وجود داع لها، ووجود هذا الداعي موقوف على وجود أمر فعلي بها، ووجود أمر فعلي بها موقوف على ترك الإزالة حسب الفرض، وترك الإزالة، موقوف على عدم وجود داع نحو الإزالة، فينتج أنّ فعل الصلاة والداعي إليها، موقوف على أن لا يكون هناك داع نحو الإزالة. وكذا يقال من جانب الإزالة، فينتج أن كلا من الداعيين موقوف على عدم وجود الداعي الآخر، وهو مستحيل، لأنه إمّا أن يوجد معاً، أو يعدما معاً، أو يوجد أحدهما دون الآخر، وكله مستحيل.

أمّا الأول فلاّ أن لازمه أن يعدما معاً، لأنّ وجود كل منهما سبب لعدم الآخر، والثاني مستحيل، لأنّ لازمه أن يوجد معاً، لأن عدم كل منهما سبب لوجود الآخر، والثالث مستحيل، حيث أنه لا وجه لوجود أحدهما دون الآخر إلّا تعلق الأمر الشرعي به. ومن المعلوم أن نسبة الأمر الشرعي إليهما على حد سواء.

وهذا الوجه غير تام، حيث أنه لا يوجد عندنا داعيان مشروطان من هذا القبيل، لئتم ما ذكر، وإمّا عندنا داع واحد فعلي مطلق، متعلق بالجامع بين الصلاة والإزالة، وبذلك يمكن للمكلف التخلص من معصية مولاه وإطاعة بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٠

أمره، وذلك بالإتيان بأحد فردى الجامع، فيكون قد امتثل أحد الفردين، ونفى موضوع الآخر. وأمّا تطبيق الجامع على أحد الفردين، فقد يكون بمرجح شرعي، وقد يكون لمرجح شخصي، وقد لا يكون لأى مرجح، فيكون من قبيل رغيفي الجائع وطريق الهارب، وبذلك ينتفى الإشكال.

والمخلصه، هي: إنّ هذا الإشكال لا أساس له، ذلك لأن المكلف المأمور بكل من الضدين مشروط كل منهما بترك الآخر، هذا المكلف، يحدث في نفسه داع نحو الجامع بين الضدين من أول الأمر، يطبقه على أحد فردى الجامع، كما ذكرنا آنفاً، وبذلك فيرفع موضوع الضد الآخر، ومعنى هذا، أنه ليس هناك داعيان مشروطان ليلزم الإشكال.

ثم إنه قد يقرب هذا الإشكال الثاني على إمكان الترتب من الجانبين بتقريب آخر، فيقال:

بأنّ فعل الصلاة موقوف على تمامية الداعي نحوها، وهذا موقوف على الأمر بالصلاة، وهذا متوقف على ترك الإزالة، وهذا يتوقف على عدم الداعي للإزالة، وهذا يتوقف على عدم الأمر بالإزالة، وهذا يتوقف على عدم موضوعه، أي: على عدم ترك الصلاة، وهو فعل الصلاة، فينتج أن فعل الصلاة موقوف على فعل الصلاة، وهو دور.

وهذا التقريب وإن كان يرد عليه ما أجبنا عليه آنفاً، لكن لا بدّ من دفعه بجواب آخر، لأنه يمكن إيراد هذا الدور بصياغته الآنفه في مورد لا يدفع بما دفعناه به في الوجه الثاني.

و بيان ذلك، هو أنّه لو فرض أنّ شخصين وقفا أمام فعل، وكان لكل منهما داع لهذا الفعل، ولكن بشرط عدم إقدام الشخص الآخر على ذلك الفعل، كما قد يحدث مثله كثيراً في الحياة الاجتماعية، ففي مثل هذا الفرض يلزم الدور المذكور، وذلك لأنّ إقدام زيد فرع وجود الداعي له نحو هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١١

الفعل، وهذا فرع عدم إقدام عمرو، وهذا فرع عدم الداعي عند عمرو، وهذا فرع إقدام زيد، فيصير إقدام زيد موقوفاً على إقدام زيد، وهو دور.

و حيث أنه فرض في الوجه الثاني لتقريب إشكال الدور شخص واحد أمامه فعنان، وفي مثله يعقل وجود الداعي عنده نحو الجامع،

بالنحو الذي تقدم، و لكن هذا الجواب لا يتم هنا، حيث أنه في هذا التقريب فرض شخصان أمامهما فعل واحد، و لذلك ذكرنا في مستهل هذا التقريب بهذا الفرض، أننا بحاجة إلى جواب آخر.

و حاصل الجواب هنا بحيث يرتفع هذا الإشكال، هو أن يقال: إن ما ذكر من الدور في هذا الفرض، ليس دورا حقيقه، و إن كان يرجع إلى محذور يشبه الدور إذ فعل الصلاة هنا، لا يتوقف على فعل الصلاة.

و توضيح ذلك، هو: إننا لو فرضنا عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية، فحينئذ لا يكون فعل الصلاة موقوفا على وجود الأمر بالصلاة، بل يكون موقوفا على إحراز الأمر بالصلاة، بحيث أن هذا المكلف إذا لم يحرز ذلك الأمر، يمكنه أن يجرى البراءة في المقام، حتى لو كان هذا الأمر موجودا في الواقع.

و بناء عليه، يكون فعل الصلاة موقوفا على إحراز الأمر بها، و يكون إحراز الأمر بها موقوفا على إحراز موضوعه، و هو إحراز ترك الإزالة، و إحراز ترك الإزالة يكفي فيه عدم إحراز ترك الصلاة، فينتج أن فعل الصلاة يتوقف بهذه الوسائط على عدم إحراز تركها، أي على عدم العلم بفعل الصلاة، بحسب الفرض، لا على فعل الصلاة نفسه.

و هذا بالدقة، و إن لم يكن دورا، و لكنه محذور، لأنه إذا فرض كون فعل الصلاة منوطا بعدم العلم بتركها، فمعنى هذا، أن هذا المكلف قبل أن يصلي، لا بدّ و أن يحدث عنده عدم العلم بتركها، فيكون وقوعها فرع عدم إحراز عدمها، مع أن عدم إحراز عدمها فرع وقوعها.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٢

و هذا يدفع بما ذكرناه سابقا في الجواب.

و إن شئت قلت: إن العلم و عدم العلم بالشيء، يكون دائما في نظر صاحبه بنحو كأنه يرى المعلوم شيئا مفروغا عنه في مرتبة سابقة، يعرض عليه العلم و عدم العلم، و من هنا كان يستحيل أن يعلم شيئا، فضلا عن احتمالته متقوما بذلك العلم أو الاحتمال، و من هنا كنا نقول باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، لا على أساس الدور، و لكنه مستحيل بنكته استحالة الدور.

و هذا المحذور غير موجود في التقريب الآخر للدور المنقوض به، فهو ليس بدور حقيقة أيضا، و ذلك لأن إقدام زيد فرع إحرازه لعدم إقدام عمرو، و عدم إقدام عمرو فرع عدم إحرازه لإقدام زيد، فيرجع إلى أن إقدام زيد فرع عدم علم عمرو بعدم إقدام زيد.

و هذا لا محذور فيه، لأنّ الفاعل هنا غير العالم هناك، إذن فلا محذور في هذا التقريب الآخر.

و الخلاصة، هي: إنّه مع فرض كون الفاعل لا-يحتاط، حينئذ يكون إقدامه على الفعل موقوفا على علمه بعدم علم الآخر بإقدامه، و ليس في هذا محذور، إذا الموقوف غير الموقوف عليه.

و كذلك لو طرح الدور بصيغته أن فعل الصلاة عند من لا يحتاط، موقوف هذا الفعل على الداعي، و هو موقوف على العلم بالأمر، و هو موقوف على العلم بترك الإزالة المتولد إما من نفس ترك الإزالة، أو من العلم بعدم الداعي إلى الإزالة، فأما على الأول: فيكون كلا من الفعلين متوقفا على عدم الآخر كما عرفت، و أما على الثاني: فيكون كلا من الداعيين متوقفا على عدم الآخر، و كلما كان توقّف شيئين أحدهما على عدم الآخر، لزم الدور.

قلنا: لو طرح بهذه الصيغة، فأیضا يكون جوابه ما تقدم، من أن الداعي إنّما ينقذ نحو الجامع، بينما في التقريب الجديد، لا يأتي مثل هذا، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٣

غاية ما هنالك، هي أن يصبح إقدام أحدهما موقوفا على علمه بعدم علم الآخر بإقدامه، و ليس موقوفا على عدم إقدام الآخر.

و على أي حال، فقد ثبت أنه لا محذور في الترتب من الجانبين، بل قد يقال:

بأن الترتب من الجانبين أوضح إمكانا من الترتب من جانب واحد، و ذلك لأنه، في مقام بيان إمكان الترتب من جانب واحد، احتجنا

إلى بيان عدم مزاحمة الأمر بالمهم للأمر بالأهم، بلحاظ لزوم الدور، واحتجنا لبيان عدم مزاحمة الأمر بالأهم للأمر بالمهم، بلحاظ محذور آخر غير الدور، فكان القول بإمكان الترتب من جانب واحد، مبنيا على التصديق بكلا البرهانين المذكورين. بينما في إمكان الترتب من الجانبين، لا نحتاج فيه إلّا إلى التصديق ببرهان الدور فقط، لأنّ كلا من الأمرين مشروط بترك الآخر، و عليه فمانعته كل منهما عن تأثير الآخر يكون دوريا، وإن كنت قد عرفت بطلانه. و عليه، فالقول بإمكان الترتب من الجانبين، هو أخفّ مئونة من القول بإمكانه من جانب واحد.

\*

## ٩- الجهة التاسعة: من الجهات التي تبحث في الترتب، و هي: ما أثير في بعض الأبحاث الأصولية، حول تطبيق بعض الفروع الفقهية

، و تخريجها على أساس الترتب، كالحكم بصحة الإتمام في موضع القصر مع الجهل، و إن انكشف الخلاف، و كالحكم بصحة الصلاة الجهرية في موضع الإخفائية، و كذا العكس مع الجهل، و إن انكشف الخلاف، إذ قد أشكل على ذلك، فقيل: إن صحة الصلاة متفرعة على مطابقتها للأمر، و المفروض أنها مأمور بها إخفاتا، في حين أنه أتى بها جهرا، فيكون ما أتى به لم يتعلّق به الأمر، و ما تعلّق به الأمر لم يأت به.

و قد أجب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، كان من جملتها، ما نقل عن الشيخ كاشف الغطاء «قده» [١٩٢] و خلاصته: هو الالتزام بوجود أمرين على نحو

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٤

الترتب فيقال: بأن أحد الأمرين متعلق بالصلاة جهرا واقعا، و الأمر الآخر متعلّق بالإخفات على تقدير ترك الجهر، و كذا العكس، حيث يكون الترتب من الجانبين.

و قد استشكل غير واحد من القائلين بإمكان الترتب، بعدة إشكالات، نذكر أهمّها:

١- الإشكال الأول: و هو ما ذكره المحقق النائيني «قده» [١٩٣]، و حاصله:

أنّه يشترط في معقولية الترتب بين الأمرين بالضدين، أن يكون الضدان من الضدين اللذين لهما ثالث، كالصلاة، و الإزالة، فإنّ لهما ثالث و هو الأكل مثلا، إذ هنا يمكن للمولى أن يعمل مولويته فيأمر بالصلاة على تقدير ترك الإزالة، لأنّ المكلف على تقدير مستوى القراءة الجهرية و القراءة الإخفائية، و إنّما يتصور على مستوى الأمر بصلاة، يقرأ فيها جهرا، و الأمر بصلاة يقرأ فيها إخفاتا.

أو فقل: إن الترتب إنّما يتصور بين الأمر بالصلاة الجهرية، و الأمر بالصلاة الإخفائية، و الوجه في ذلك، أن وصفى الجهر و الإخفات، أو القراءة الجهرية و القراءة الإخفائية، من الواجبات الضمنية، لا الاستقلالية، و الترتب بينهما غير معقول، إذ لا يعقل أن يقول المولى: يجب عليك الجهر، و على تقدير تركه، فيجب عليك الإخفات، و كذلك لا يعقل أن يقول: يجب القراءة جهرا، و على تقدير تركها، فتجب إخفاتا.

و الوجه في ذلك هو أنّ قيد ترك القراءة الجهرية، إمّا أن يؤخذ قيда في نفس الوجوب الضمني المتعلّق بالقراءة الإخفائية، أو يؤخذ في متعلقه، و هو نفس الواجب، فإن فرض الأول، و هو أخذه قيда في نفس الوجوب الضمني، فهذا غير معقول، لأنّ الضمني، بحكم ضمنيته، لا يعقل أن يكون له موضوع مستقل عن بقية الوجوبات الضمنية الأخرى، حيث أن جميعها مجعولة بجعل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٥

واحد، إذن هو لا يعقل أخذه هكذا إلّا في ضمن أخذه قيда في الوجوب الاستقلالي، و أخذه قيда في الوجوب الاستقلالي غير معقول أيضا، لأن معناه أخذ قيد ترك القراءة الجهرية، في الوجوب المشتمل على الإلزام بالقراءة الجهرية، حيث أن المولى قال حسب الفرض - تجب القراءة - الجهرية و على تقدير تركها فالإخفائية، و من الواضح أن مثل هذا التقييد غير معقول، لأنه يلزم منه أخذ ترك

الجهر في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر، و هو مستحيل، و إن فرض الثاني و هو أخذه قيذا في متعلق الأمر بالإخفات، بنحو قيديه الواجب: فإنه يلزم منه فعليّة كلا الأمرين الضميين، الأمر بالجهر مطلقا و بالإخفات المقيّد بعدم الجهر، و لازمه التكليف بغير المقدور، لأنه طلب للجمع بين الضدين، و هو محال أيضا.

و بهذا يثبت استحالة الترتب بين القراءة الجهرية و القراءة الإخفائية، و بين نفس الجهر و الإخفات.

و عليه، فلرفع أصل الإشكال، لا بدّ من فرض خطابين: أحدهما متعلق بالصلاة التي يقرأ فيها جهرا، و الثاني متعلق بالصلاة التي يقرأ فيها إخفاتا على تقدير ترك الأولى، و حينئذ لا يرد إشكال الميرزا «قده»، لأنّ هاتين الصلاتين لهما ضد ثالث، و هو أن لا يصلّي أصلا.

٢- النقطة الثانية: هي أنه يمكن تصوير الترتب بين نفس الجهر و الإخفات، بحيث لا يرد إشكال الميرزا «قده» و ذلك بأن يقال: إنّ هناك أمرا متعلقا بالجهر، و هناك أمر ثان ترتبى متعلق بالإخفات، و موضوع هذا الأمر الثاني هو عدم الجهر الأعم من السالبة بانتفاء المحمول، و السالبة بانتفاء الموضوع، أى: الأعم من عدم الجهر، لأجل أنه قرأ و لم يجهر، أو لأنه لم يقرأ أصلا، فإذا أخذ ترك الإزالة، يمكنه أن يصلّي، و يمكنه أن يأتي بالضد الثالث، و حينئذ للمولى أن يعمل مولويته فيأمره بالصلاة، و أمّا الضدان اللذان لا ثالث لهما، «كالحركة و السكون»، فلا- يمكن الترتب بينهما، لأنّ المكلف إن ترك أحدهما، لا بدّ له أن يأتي و يتلبس بالآخر، و حينئذ لا معنى لأن يعمل

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٦

المولى مولويته، بأن يأمر بالآخر على تقدير ترك الأول، و ذلك لأنّ المكلف إذا ترك الأول كان ضروريا صدور الثاني عنه. و من هنا يظهر أنّه لا- معنى للترتب في محل الكلام، لأنّ الجهر و الإخفات في القراءة من الضدين اللذين ليس لهما ثالث، إذ إنّ الصلاة إمّا أن تكون جهريّة، و إمّا أن تكون إخفائية، و معه لا يعقل الترتب.

و قد أجاب السيد الخوئي «قده» [١٩٤] عمّا ذكره الميرزا «قده» بما حاصله:

إنّه لو كان مصب الترتب هو نفس الجهر و الإخفات، لتّم الإشكال، و لكن مصب الترتب ليس هذين الوصفين، و إنّما مصبه هو القراءة الجهرية و القراءة الإخفائية، و هذان من الضدين اللذين لهما ثالث، حيث أنّ لهما بديلا، و هو أن لا يقرأ أصلا، و عليه، فيمكن أن يأمر المولى بالجهر، و يأمر بالإخفات على تقدير ترك الجهر، و كذا العكس.

و توضيح المقام يكون بالكلام في نقطتين:

١- النقطة الأولى: هو أنّ الترتب لا يتصور، لا على مستوى الجهر و الإخفات، و لا على بنحو السالبة بانتفاء المحمول، أى: عدم الجهر لأجل أنه قرأ و لم يجهر، فيتم إشكال الميرزا «قده»، و أمّا إذا أخذ في موضوعه عدم الجهر الأعم، فلا يرد إشكال الميرزا «قده» لأنّ عدم الجهر لا يساوق مع تعيين الإخفات، حيث أنه يتلاءم مع عدم القراءة أيضا.

و إنّ شئت قلت: إنّ القيد إنّ كان هو عدم الجهر الأعم من السالبة بانتفاء المحمول، و ذلك بأن يقرأ و لا يجهر، أو السالبة بانتفاء الموضوع، و ذلك بأن لا يقرأ أصلا، فالأمر بالقراءة الإخفائية يكون معقولا، و لا يرد إشكال الميرزا «قده». و أمّا إذا كان القيد هو عدم الجهر في القراءة بنحو السالبة بانتفاء

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٧

المحمول خاصه، فالأمر بالإخفات لا يكون معقولا، و حينئذ لا يرد إشكال الميرزا «قده».

٢- الإشكال الثاني: و هو ما ذكره الميرزا «قده» [١٩٥] أيضا كشرط آخر لإمكان الترتب بين الضدين، و حاصله هو: إنّ الترتب إنّما يعقل إذا كان التضاد بين الأمرين اتفاقيا كالصلاة و الإزالة، و أمّا إذا كان التضاد بين الأمرين دائميا، فلا يعقل فيه الترتب كما في الجهر و الإخفات.

و تحقيق هذا الإشكال و إن كان سوف يأتي في بحث التراحم، إلّا أن السيد الخوئي أجاب عليه بأنه لا يعتبر في الترتب و التراحم مثل هذا الشرط، و أمّا نحن فنقول: إنك و إن كنت قد عرفت عمّا تقدم، اندفاع هذا الإشكال، لكن نجمل هنا فنقول: إن هذا الإشكال مندفع، و ذلك لأنه لا تضاد أصلاً بين الواجبين في المقام، لأن الصلاة الجهرية يمكن اجتماعها مع الإخفائية، و ذلك بأن يصلى المكلف صلاتين: إحداهما جهرية، و الأخرى إخفائية، و منشأ إشكال الميرزا «قده» [١٩٦] إنّما هو توهم، كون مصب الترتب هو نفس الجهر و الإخفات، و هما متضادان دائماً.

بينما مصب الترتب بحسب الحقيقة، هو الصلاة الجهرية و الصلاة الإخفائية، و هما ضدان لهما ثالث، و هو أن لا يصلى أصلاً، أو يصلى صلاتين إحداهما جهرية، و الأخرى إخفائية على تقدير ترك الجهرية، و حينئذ لا يرد إشكال الميرزا «قده».

٣- الإشكال الثالث: و هو ممّا أفاده الميرزا «قده» [١٩٧] أيضاً و حاصله هو:

إنّه لا- يعقل الخطاب الترتبي بالتمام، لأنه لا يقبل الوصول إلى المكلف، و كل خطاب لا يقبل الوصول، فلا معنى لجعله، حيث أنه مع عدم وصوله، لا

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٨

يكون محرّكاً، و مع عدم محرّكته لا معنى لجعله.

و توضيح ذلك، هو: إنّ الخطاب الترتبي بالتمام، أخذ في موضوعه قيدان: أحدهما: الجهل بوجوب القصر، و الثاني: عصيان الأمر بالقصر، و هذا الموضوع بكلا- جزئيه لا- يعقل وصوله للمكلف، بل إذا وصل أحدهما، لا- يعقل وصول الآخر، لأن المفروض أن عصيان الأمر بالقصر فرع العلم به، و إذا علم بوجوب القصر، يتلّم الجزء الثاني للموضوع، و هو الجهل بالقصر، و إذا حصل القصر فينتلّم الجزء الآخر، و هو العصيان، لأنّ عصيان القصر فرع العلم به.

و عليه، فهذا الخطاب الترتبي المدعى، و المتعلق بالتمام، لا- يعقل وصوله، و عليه، فلا- معنى لجعله، فيثبت عدم إمكان الترتب في المقام.

و كذا يقال بالنسبة للجهر و الإخفات، هذا حاصل إشكال الميرزا «قده».

و قد أجاب السيد الخوئي «قده» [١٩٨] عن هذا الإشكال بما حاصله: إنّ هذا الإشكال إنّما يتم لو أخذ عنوان عصيان الأمر بالقصر في موضوع الخطاب الترتبي بالتمام، و لكن إذا كان المأخوذ هو ترك صلاة القصر، لا- عنوان عصيان الأمر بالقصر، فحينئذ لا- يرد الإشكال، إذ حتى في حالة الجهل بوجوب القصر، فإنّ المكلف يعلم و يحرز أنّه ترك القصر حين إتيانه بالتمام، و عليه، يمكن أن يصل الموضوع بكلا جزئيه، فينتفى الإشكال.

و بتعبير آخر، يقال: بأن الموضوع هو ترك الصلاة القصريّة، لا- عنوان عصيان الأمر بالقصر، و حينئذ يمكن للمكلف أن يحرز أنه ترك الصلاة القصريّة، رغم جهله بوجوب القصر، و اعتقاده بوجوب التمام، إذن فموضوع الأمر الترتبي قابل للإحراز في محل الكلام. و التحقيق، هو: إنّ جواب السيد الخوئي «قده»، و إن كان معقولاً لجهة

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥١٩

إحراز المكلف لموضوع الأمر الترتبي، حيث أنه يحرز أنه مسافر، و أنه ترك القصر، و أنّ الواجب عليه هو التمام، فيمكنه إحراز هذه الأجزاء واحداً واحداً، و لكن مع هذا، فإنّ جواب السيد الخوئي «قده»، لا- يحل الإشكال، لأن المكلف، و إن أمكنه إحراز أجزاء الموضوع، إلّا أنه لا- يمكنه أن يحرز أنه مخاطب بخطاب ترتبي متعلق بالتمام، على تقدير ترك القصر، و إنّما هو يعلم أنه مخاطب بالتمام خطاباً أولياً، لا- ترتيباً، أو فقل، إنّ المكلف يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتبي، و لكن لا- يعلم بكون هذه الأجزاء أنها هي موضوع الخطاب الترتبي، بينما وصول الحكم لا بدّ فيه من إحراز موضوع الخطاب، بما هو موضوع، و المكلف في المقام لا يمكنه- عند تركه للقصر- أن يحرز كون هذا الترك موضوعاً للأمر الترتبي، و ذلك لأنّ هذا المكلف، إمّا أن يفرض أنه

عالم بالقصر، أو جاهل، والأول يخرج الفرض عن محل الكلام، والثاني لا يمكن معه إحراز الخطاب الترتبي، فيعود الإشكال، وهو عدم وصول مثل هذا الخطاب الترتبي، وحينئذ فلا معنى لجعله.

وعليه، فالصحيح تمامية هذا الإشكال.

٤- الإشكال الرابع: مما قد يرد في المقام هو: إن الخطاب الترتبي بالتمام، إما أن يكون في موضوعه ترك القصر في تمام الوقت، أو ترك القصر و لو آنا «ما» [١٩٩]، فإن أخذ الأول: فمعنى ذلك أن المكلف، لو صَلَّى تماما، ثم علم أثناء الوقت بوجود القصر، فيلزم حينئذ تنجز القصر عليه، لأنَّ وجوب التمام فرع عدم الإتيان بالقصر في تمام الوقت، وهذا الموضوع لم يتحقق، لأنَّ المفروض بقاء الوقت، وحينئذ يتنجز عليه القصر، وتخرج الصلاة التامة عن كونها مطلوبةً وصحيحةً.

وهذا خلاف الفتوى الفقهية المفروغ فيها عن صحة الصلاة التمام،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٠

وعدم لزوم القصر بعدها، وإن انكشف الخلاف.

وإن أخذ في موضوعه ترك القصر «انا ما»: فلازم ذلك- أنه إذا مرَّ من الوقت مقدار منه، ولم يأت بالتمام- لازم ذلك أن يجتمع عليه الأمران: الأمر بالقصر، لأنه لم يفت وقته، والأمر بالتمام لتحقق موضوعه، وهو عدم الإتيان بالقصر «انا ما» واجتماع الأمرين مستحيل.

وإن شئت قلت: إن الخطاب الترتبي بالتمام إن كان قد أخذ في موضوعه ترك القصر، في تمام الوقت، إذن فالمكلف إذا علم بوجود القصر، عليه بعد إتيانه بالتمام، كانت وظيفته القصر، ولم يكن ما أتى به من التمام صحيحا ومطابقا للخطاب، وهذا خلف المتسالم عليه فقها القاضى بصحة صلاته التمام، وعدم لزوم القصر بعدها، وإن انكشف الخلاف.

وإن كان المأخوذ في موضوع الخطاب الترتبي هو ترك القصر «آنا ما»، فيلزم إيجاب الوظيفتين، واجتماع الأمرين على المكلف: الأمر بالقصر لأنَّه لم يفت وقته، والأمر بالتمام لتحقق موضوعه، وهو عدم الإتيان بالقصر «آنا ما»، واجتماع الأمرين في المقام مستحيل.

وهذا الإشكال غير وارد، ذلك، بأن نحدث تصرفا في كل من خطابي القصر والتمام الذي هو ترتبي، حيث نقيّد الأمر بالتمام، بترك القصر، إما إلى حين لزوم امتثال التمام، أو إلى حين انتهاء الوقت، فمن ترك القصر لأقرب هذين الأجلين، يكون مكلفا بالتمام لتحقق موضوعه، ولا يرد الإشكال، لأنه لو فرض أن أقرب الأجلين هو شروعه بالتمام فشرع و صَلَّى تماما، فإنَّ صلاته تقع صحيحة، لأنه مأثور بها، فإذا صَلَّى بعد ذلك قصرا، فهذا لا يوجب زوال موضوع خطاب التمام الترتبي، لأنَّ موضوعه محفوظ، وهو عدم القصر لأقرب الأجلين.

وأما التصرف الثاني الذي نحدثه في خطاب القصر، فهو: أن نقيّد الأمر بالقصر، بعدم الإتيان بالتمام، لكن لا نقيده من أول الأمر على نحو الشرط

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢١

المتأخر، وإلا للزم الترتب من الجانبين، وهو يعنى المساواة بين الواجبين في الأهمية، وهو خلاف الفتوى المفروغ عنها. بينما فرض كلا منا الترتب من جانب واحد، حيث يكون خطاب القصر مطلقا حدوثا، ومقيّدا بقاء، بمعنى أنَّ وجوب القصر حدوثا، ليس مشروطا بعدم الصلاة تماما، بل هو وجوب مجعول على كل حال، لكن هذا الوجوب غير المشروط يستمر إلى حين الصلاة تماما، وأما بعد الصلاة تماما، يرتفع ذلك الوجوب، وعليه فلا يرد الإشكال.

## ١٠- الجهة العاشرة: [الترتب و عدمه، في الواجبين المتزامين

و هي خاتمة الجهات التي تبحث في الترتب، و يبحث فيها عن لزوم الترتب و عدمه، في الواجبين المتزامين، مع فرض كون أحدهما واجبا موسعا يزاحم الآخر في جزء من الوقت.

فالبحث هنا ليس في إمكان الترتب، بل البحث هنا في أنه هل يمكن توجه أمرين عرضيين إلى المكلف: أحدهما يتعلق بالجامع بين أفراد الصلاة المزاحمة و غير المزاحمة، و الثاني يتعلق بالإزالة مثلا، أو إن ذلك لا يمكن؟، بل لا بدّ من فرض الترتب بين الأمرين بحيث يكون هناك أمر بالإزالة فعلا، و أمر آخر بالجامع بين الفرد المزاحم من الصلاة و غير المزاحم، و هذا الأمر منوط بعدم الإزالة. و أكثر جهات هذا البحث، و إن كانت قد تقدمت في تصوير ثمره الضد، إلّا أنّ في تكرارها مزيد فائدة، لا سيّما مع كونها مناسبة لبحث الترتب.

و عليه نقول، إنّه قد نقل عن المحقق الثاني «قده» [٢٠٠] القول بإمكان تصوير أمرين عرضيين: أحدهما متعلق بالإزالة، و الثاني متعلق بالجامع بين أفراد الصلاة المزاحمة و غيرها، من دون حاجة إلى الترتب.

و الوجه في ذلك، أنّه لا محذور في هذين الأمرين العرضيين و فعليتهما،

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٢

لكونهما مقدورين، لأنّ الجامع المذكور مقدور، و لو بالقدرة على أفراد غير المزاحمة، فيكون المكلف قادرا على الإزالة، و على الجامع بواسطة أفراد غير المزاحمة. إذن فلا محذور.

و هنا أراني مستحسنا نقل عبارة المحقق في «جامع المقاصد» في الجزء الخامس من كتاب الدين، حيث يقول في أسفل الصفحة المرقمة [٢٠١].

فإن قيل: وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة، في الوقت الموسع، لأنه حين وجوب الصلاة إذا تحقق وجوب القضاء على الفور، يلزم تكليف ما لا يطاق، و هو باطل، و إن لم يبق، خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوري.

قلنا- و الكلام للمحقق- لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجب عليك كلا من الأمرين، لكن أحدهما مضيق و الآخر موسّع، فإن قدّمت المضيق فقد امتثلت و سلمت من الإثم، و إن قدّمت الموسّع فقد امتثلت و أثمت بالمخالفة في التقديم (انتهى شاهد محل الكلام من كلامه رفع مقامه).

و قد علّق على كلام المحقق «قده» بعدة تعليقات مختلفة مبنائيا، حيث ترجع كلها إلى التفصيل في صحة هذا الكلام، بحسب المباني.

١- التعليق الأول: هو ما أفاده الميرزا «قده» [٢٠٢] و حاصله: هو إنّ ما ذكره المحقق «قده»، يتم بناء على كون القدرة شرطا في التكليف، من باب حكم العقل، إذ لا محذور عقلا من جعل أمرين عرضيين كما ذكر.

و لكن بناء على اعتبار القدرة من باب اقتضاء طبع التكليف، لذلك، فلا يتم ما ذكره المحقق «قده»، لأنّ التكليف إنّما هو بداعي المحركية و الباعثية

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٣

لاقتضاء طبع التكليف، ذلك، و هو لا يعقل نحو ما لا يمكن التحريك نحوه، أي: غير المقدور.

و من الواضح أن الفرد المزاحم من الصلاة، لا يمكن التحريك نحوه، لأنه غير مقدور شرعا، و عليه فيقتد الواجب الموسّع بغير الفرد المزاحم، إذ لا يمكن الأمر به حال المزاحمة إلّا بنحو الترتب لعدم القدرة عليهما شرعا.

و قد أجاب السيد الخوئي «قده» [٢٠٣] عمّا ذكره الميرزا «قده» بأنّ التكليف هو مجرد اعتبار نفساني للفعل على ذمة المكلف، و الاعتبار سهل المثونة لا يقتضى كون متعلقه مقدورا، لأنّ اشتراط القدرة إنّما هو بحكم العقل في مرحلة التنجيز و الطاعة.



و لكن هذا الجواب من السيد الخوئي «قده»، لا يدفع ما ذكره الميرزا «قده».

و ذلك لأنّ التكليف، سواء أ كان عبارة عن الاعتبار، أو غيره من المدلولات التصورية للأمر، و صياغتها العقلية، إذ ليس الكلام في المدلول التصوري للأمر، بل البحث ثبوتا في الظهور التصديقي للخطاب، و الذي لا يكون إلّا بداعي البعث و التحريك، مهما كان المدلول التصوري و الصياغتي للأمر.

و ممّا لا إشكال فيه ثبوتا هو ظهور الخطابات الشرعية كلها في أنها تكون بداعي البعث و التحريك، مهما كان مدلول الأمر و صياغته العقلية التصورية، و هذا الظهور التصديقي الكاشف عن داعي البعث و التحريك، يمنع من ثبوت التكليف لغير القادر، لأنّ التحريك نحو العاجز، تكليف بغير المقدور، و هو غير معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٤

و عليه، فما ذكره الميرزا «قده»، لا يدفع بما ذكره السيد الخوئي «قده».

و الصحيح في دفع ما ذكره الميرزا «قده» هو أن يقال: إنّ كون التكليف بداعي المحركة، لا يقتضى إلّا كون متعلقه قابلا للمحركة، و هذا متحقق في المقام، لأنّ التحرك نحو الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور، و لو بالقدرة على أفراد غير المزاحمة، دون أن يقتضى التقييد بالحصّة المقدورة. و عليه، فيعقل تعلق الأمر بالجامع، و يكون ذلك في عرض الأمر بالإزالة.

نعم تقدم مفضلاً أنّ داعي المحركة و الباعثة، يقتضى تقييد المكلف بالمكلف القادر بالخصوص.

فإن قيل: إنّ الأمر المتعلق بالجامع في فترة المزاحمة، لا يعقل كونه محركا، لأنّه إن لم يك موجودا في هذه الفترة، إذن فهو المطلوب و هو كون الأمر بالجامع في عرض الأمر بالإزالة، و هو ممّا لا يمكن التحريك نحوه، لكونه غير مقدور.

و إن كان موجودا، فقد فرضنا كونه غير قابل للمحركة في هذه الفترة، إذن فيلزم محذور الميرزا «قده»، و هو وجود أمر بداعي المحركة، مع أنّه غير قابل للتحريك.

قلت: إنّ الخطاب الشرعي، إنّما يقتضى المحركة في مجموع الوقت و على خط الزمان، لا أنه يكون محركا في كل آن من الزمان، و إلّا لزم تكرار الفعل ما دام الزمان موجودا، و هذا لازم باطل.

بل اقتضاء المحركة، إنّما هو على خط الزمان، و في مجموع آتاته، و هذا متحقق بالنسبة للأمر بالجامع، و معقول حتى بلحاظ آن المزاحمة، و إن لم يك محركا في كل آن فإطلاق الخطاب لا محذور فيه إذن.

و بهذا يندفع هذا الإشكال، فما ذكره الميرزا «قده» من التكليف غير تام.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٥

٢- التعليق الثاني: و هو ما أفاده السيد الخوئي «قده» [٢٠٤]، و حاصله:

هو أنّ الأمر بخصوص الفرد المزاحم من الصلاة، غير معقول، لاستحالة التكليف بالضدين، فإذا بنينا على أنّ استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، كما هو مبنى الميرزا «قده»، فحينئذ يستحيل شمول الأمر بإطلاقه للفرد المزاحم، أي: إنّ لا يمكن الأمر بالواجب الموسع هنا بنحو مطلق يشمل الفرد المزاحم، لأنّ التقييد بالفرد المزاحم، مستحيل، فالإطلاق له يصبح مستحيلا أيضا.

و جوابه هو: إنّ مسلك الميرزا «قده»، في استحالة الإطلاق لاستحالة التقييد، مبنى على كون التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، و قد تقدم عدم صحته، و عرفت أنّ التقابل بينهما هو تقابل السلب و الإيجاب هذا أولا. و ثانيا: لو قطعنا النظر عن ذلك، و قلنا: بأنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكة، إلّا أنه في المقام عندنا تقييدان، و في مقابل كل منهما إطلاق:

أحدهما: التقييد بالفرد المزاحم، و هذا غير معقول، و يقابله الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالفرد المزاحم، فيكون هذا غير معقول.

التقييد الثاني: هو تقييده بغير المزاحم، و هذا معقول، و يقابل هذا التقييد الإطلاق بمعنى عدم التقييد بغير المزاحم، فيكون هذا الإطلاق معقولا.

و المقصود من الإطلاق هو الإطلاق الثاني، لأنه هو الذي يفيد شمول الأمر للفرد المزاحم.

و قد عرفت أن هذا الإطلاق معقول.

و عليه، فلا مانع من شمول الأمر لغير المزاحم، و ذلك بأن يتعلق الأمر بالجامع بين المزاحم و غيره.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٦

أو فقل: إن التقييد بالفرد غير المزاحم، ممكن في المقام، فيكون عدم التقييد المستلزم لشمول الحكم للفرد المزاحم، ممكنا أيضا.

٣- التعليق الثالث: هو أن يقال: بأن كلام المحقق الثاني «قده»، إنما يتم بناء على إمكان الواجب المعلق، و لا يتم بناء على استحالته، و ذلك لأن الأمر إذا تعلق بالجامع، و كانت المزاحمة أول الوقت، ففي أول الوقت يكون الوجوب فعليا، مع أن القدرة على الواجب أول الوقت غير فعلية، أي: إن الواجب في أول الوقت لا يكون مقدورا لفرض المزاحمة، و إنما يصبح مقدورا بعد ذلك الزمان، و حينئذ يلزم تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، و هذا هو مشكل الواجب المعلق، و هذا معناه.

و عليه، فيبتنى إمكان تعلق الأمر بالجامع الذي ذكره المحقق الثاني «قده» على إمكان الواجب المعلق، فإن قيل باستحالته، كان الأمر بالجامع مستحيلا أيضا في المقام.

و التحقيق، هو: إن هذا التعليق إنما يتم بناء على بعض المسالك في امتناع الواجب المعلق، دون بعضها الآخر، و ذلك، لأن استحالة المعلق لها مسلكان و كلاهما باطل، كما تقدم و عرفت في محله، إلا أننا نتكلم بناء على تماميتهما لنرى أنهما هل يؤثران في بطلان ما ذكره المحقق الثاني «قده» أو لا يؤثران:

١- المسلك الأول: و قد أفاده المحقق الأصفهاني [٢٠٥] و حاصله، هو: إن الحكم يستبطن داعي البعث بالإمكان، إذن فهو باعث بالإمكان، و متى ما كان هناك باعث بالإمكان، فلا بد أن يكون هناك انبعاث بالإمكان، بمقتضى التضايق بين الباعثية و الانبعاث، و بناء على ذلك، فيستحيل الواجب المعلق، لأن الوجوب فيه فعلي، و معنى ذلك أن الباعث بالإمكان فعلي، مع أن

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٧

الانبعاث خارجا فعل غير معقول، ذلك لأن الخطاب يشمل العاصين أيضا، و لا انبعاث لهم.

و عليه، فيكون المقصود من كون الحكم مستبطنا للباعثية، هو كونه كاشفا عن داعي البعث، بمعنى إيجاد ما يمكن أن يكون باعثا، و حينئذ يقال:

بأن إمكانية البعث تلازم إمكانية الانبعاث، و في مورد الواجب المعلق، لا توجد إمكانية الانبعاث، إذن فلا يكون البعث ممكنا.

إذن فيستحيل المعلق، و عليه، فيستحيل ما ذكره المحقق الثاني «قده»، من تعلق الأمر بالجامع، لأن هذا يرجع إلى الواجب المعلق.

و هنا تقريران لبيان كون الحكم يستبطن داعي الباعثية:

١- التقريب الأول: هو أن استبطان الحكم لداعي الباعثية، إنما هو بسبب الظهور السياقي لخطاب المولى، إذ يستظهر منه أن المولى في مقام البعث و الجد لا الهزل، فإذا كان هذا هو ملاك استبطان الحكم للباعثية، حينئذ يقال: بأنه لا بد من أن تقرّر الباعثية بقدر ما يدل عليه هذا الظهور السياقي، و قد عرفت أن غاية ما يدل عليه الظهور هو الباعثية على خط الزمان، و في مجموعها، لا في جميعها، و لا في كل آن من آناته، و عليه فلا يبقى وجه لامتناع المعلق، لأن المعلق بلحاظ عمود الزمان، باعث بالإمكان.

٢- التقريب الثاني: هو أن يقال: إن الحكم هو إنشاء، و الإنشاء بلا داع غير معقول، و الإنشاء بأيّ داع من الدواعي كان، يكون مصداقا لذلك الداعي.

فقوله: «ذق» بداعي الاستهزاء، استهزاء، و قوله: «أقم الصلاة»، بداعي البعث، بعث، و هكذا.

و حينئذ يقال: إن الذي هو الحكم لا يمكن أن يكون بداعي الاستهزاء، أو التعجيز، و نحوهما، و إلا لصار الاستهزاء أو التعجيز حكما شرعيا، و هو غير معقول، و عليه، فلا بد و أن يكون بداعي الباعثية، لأنه حينئذ يكون بعثا، و هذا يناسب الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٨

وهذا التقريب هو المناسب لظاهر كلمات المحقق الأصفهاني «قده» [٢٠٦] حيث أثبت فيه أن حقيقة الحكم هي الإنشاء بداعي البعث. والجواب، هو: إنه إذا أمكن لهذا المحقق «قده» أن يثبت بهذا البرهان الثبوتى، أن الحكم متقوم بكون الإنشاء بداعي البعث فى كل آن من آتات الزمان لثم مدعاه فى هذا التعليق، و ثبت استحالة ما ذكره المحقق الثانى «قده». إلما أن الصحيح هو أنه حتى لو تم هذا البرهان، فهو لا- يمكنه إثبات المدعى، و إنما غاية ما يقتضيه هذا البرهان، هو كون حقيقة الحكم متقومة بكون الإنشاء بداعي البعث، و أنه يمكن الانبعاث بلحاظ خط الزمان، لا فى كل آن من آتاته، و هذا كاف فى كون الحكم بعثاً، لا استهزاء.

أما أن يكون هذا باعثاً فى كل آن، أو على جميع آتات الزمان، فهذا ممّا لا يشبه البرهان المذكور.

نعم إذا أمكن لصاحب هذا البرهان إثبات ذلك ببرهان آخر، حينئذ يتم تعليقه، و إلّا فلا يتم لما عرفت.

٢- المسلك الثانى: لبيان استحالة المعلق هو ما ذكره المحقق الثانى «قده» [٢٠٧]، و حاصله هو: إن المعلق يرجع إلى الشرط المتأخر، و الشرط المتأخر مستحيل، فيستحيل المعلق، كما تقدم تفصيل ذلك فى محله، و عليه، فيستحيل ما ذكره المحقق الثانى «قده» لرجوعه إلى المعلق الذى هو مستحيل.

وفيه، إنك قد عرفت التحقيق فى ذلك، و أن الشرط المتأخر ممكن، و لكن لو سلّمنا باستحالته كما عند الميرزا «قده»، إلّا أنه مع ذلك نقول:

إنه يمكن على مبنى الميرزا «قده»، أن نثبت إمكان تعلق الأمر بالجامع،

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٢٩

كما ذكر المحقق الثانى «قده»، و ذلك لأن الشرط المتأخر إذا أمكن إرجاعه إلى شرط التعقب، فيكون حينئذ من الشرط المقارن، كما عرفت تفصيله فى محله.

و هنا يمكن إرجاعه لشرط التعقب، و ذلك، بأن يكون الشرط هو الإتيان بما تتعقبه القدرة، أى: أخذ تعقب القدرة شرطاً مقارناً للتكليف، و بهذا يكون الشرط مقارناً مع الأمر بالجامع، إذ لو خَلينا و إطلاق الخطاب، فإن القاعدة هو شموله حتى للعاجز، و إنما نرفع اليد عن هذا الإطلاق باعتبار قرينة عقلية، و هذه القرينة تقتضى رفع اليد عن الإطلاق بمقدار يرتفع قبح العقاب، و هذا القبح يرتفع بالتقييد بالتعقب، و لا موجب لتقييده بأكثر من ذلك، و هو القدرة المتأخرة.

و الحاصل: إنه بناء على هذا المسلك، لا يتم التعليق الثالث.

٤- التعليق الرابع: هو إن الأمر المتعلق بالجامع بين المزامح و غير المزامح، يكون من باب التخيير العقلى، لأن الأمر تعلق بالطبيعة، و المكلف مخير بتطبيقها على أى فرد يختاره منها، و حينئذ، فإذا بنى على أن التخيير العقلى يرجع إلى التخيير الشرعى، بمعنى أن الأمر المتعلق بالجامع ينحل لباً إلى أوامر بعدد الأفراد، و تكون هذه الأوامر مشروطة بحيث يكون كل أمر مشروط بعدم امتثال غيره، فبناء على ذلك، يستحيل تعلق الأمر بالجامع، لأن هذا سوف يرجع إلى أمر تعيينى بالفرد المزامح، إذ لم يؤت بالأفراد الأخرى، و هذا غير معقول، فلا يتم ما ذكره المحقق الثانى.

و أمّا إذا بنى على أن التخيير العقلى، لا يرجع إلى التخيير الشرعى، فحينئذ لا مانع من الأمر بالجامع، لأن الأمر سوف يقف على الجامع، و لا يسرى إلى تلك الأفراد، ليلزم المحذور المذكور. و بما أن الصحيح هو أن التخيير لا يرجع إلى التخيير الشرعى، كما ستعرف فى محله، فيكون كلام المحقق الثانى قده حينئذ فى محله.

بحوث فى علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٣٠

و بتمام الكلام فى الجهة العاشرة، يتم الكلام فى الترتب.

و حيث أن الترتب مدخل طبيعي إلى بحث التزاحم على أساس ما ذكرناه سابقا، من أن ثمره القول بإمكان الترتب، هي نفى التعارض بين الخطابين، وإقامة باب آخر للتزاحم بين الضدين، حيث يصبح التزاحم بينهما في مرحلة الامتثال، بابا مستقلا في قبال باب التعارض.

إذن، سوف نفتح المجلد الرابع إن شاء الله ببحث «التزاحم» ليستوعبه و يستوعب مبحث الضد، و بقيه حالات الأمر الخاصة، و كفييات تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، و حقيقة الواجب التخييري، و الكفائي، و الموسع، و المضيق، و تبعية القضاء للأداء. سائلا المولى سبحانه أن يوفقني لإكمال كتابة كل ما استفدته من مجلس درس السيد الشهيد الصدر «قده» روي فداه. و الحمد لله رب العالمين أولا و آخرا  
بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٣١

## فهرست الموضوعات

### خطبة الكتاب ٣

مقدمة الواجب - تحقيق عنوان المسألة ٧

\* الفصل الأول: في تقسيمات المقدمة ١١

- المقام الأول: في تحقيق مجذور الشرط المتأخر للوجوب ١٣

الموقع الأول: المحذور في عالم الجعل ١٥

الموقع الثاني: المحذور في عالم المجعول ١٧

الموقع الثالث: المحذور في عالم الملاك ١٩

- المقام الثاني: في محذور الشرط المتأخر للوجوب ٢٢

- الموقع الأول: كون الشرط واقعا قبل مشروطه ٢٢

الموقع الثاني: محذور الشرط المتأخر بلحاظ الملاك ٢٣

- المقام الثالث: في كون محذور تأثير المتأخر في المتقدم يرد في الشرط المتقدم ٣١

\* الفصل الثاني: في تقسيمات الواجب ٣٧

- المقام الأول: في إمكان الوجوب المشروط عقلا في مقام الثبوت ٣٧

- المقام الثاني: الإشكال في مقام الإثبات ٣٧

النظرية الأولى: في تفسير الإرادة المشروطة ٣٩

بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٣٢

النظرية الثانية ٤٦

النظرية الثالثة ٤٩

- الواجب المعلق و المنجز ٧٥

الاعتراض الأول على الواجب المعلق ٧٨

الاعتراض الثاني ٨٣

- الواجب النفسي و الواجب الغيري ١٧٣

الجهة الأولى في تعريف الواجب النفسي و الغيري ١٧٣

- الجهة الثانية: في تأسيس الأصل اللفظي العملي ١٧٨
- الجهة الثالثة: في استحقاق الثواب و العقاب على الاوامر الغيرية ١٩٩
- الجهة الرابعة: في خصوصية الأمر الغيرى ٢١١
- الجهة الخامسة: في المقدمة الموصلة ٢٢٥
- صياغة وجوب المقدمة، و معنى الموصل المعروض للوجوب الغيرى ٢٤٩
- ثمرة القول بالمقدمة الموصلة ٢٤٥
- الجهة السادسة: ثمرة وجوب المقدمة ٢٧٧
- الجهة السابعة: حكم الشك في وجوب المقدمة ٢٨٣
- الجهة الثامنة: الملازمة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته ٣٠٥
- خاتمة: في مقدمة المستحب و الحرام و المكروه ٣١٧
- \* مسألة الضد ٣٢٠
- الفصل الأول: الضد الخاص ٣٢١
- الفصل الثانى: الضد العام ٣٦٧
- بحوث في علم الأصول، ج ٥، ص: ٥٣٣
- الفصل الثالث: ثمرة بحث الضد ٣٧٥
- الفصل الرابع: مبحث الترتب ٤٠١
- الجهة الأولى: في التوصل إلى إثبات الأمر بالمهم فى موارد التراحم ٤٠١
- الجهة الثانية: فى أقسام الحكمين الشرعيين ٤١٢
- الجهة الثالثة: استدلال القائلين بإمكان الترتب ٤٢٤
- الجهة الرابعة: إمكان الترتب بالطولية و الاختلاف بالمرتبة ٤٣٠
- الجهة الخامسة: إشكالات بحث الترتب ٤٤٠
- الجهة السادسة: فى تحقيق مقدمات المحقق النائنى «قده» ٤٦٠
- الجهة السابعة: تحقيق فذلكة القول بإمكان الترتب ٤٩٨
- الجهة الثامنة: إمكان الترتب من كلا الجانبين ٥٠٧
- الجهة التاسعة: تطبيق بعض الفروع الفقهية على أساس الترتب ٥١٣
- الجهة العاشرة: الترتب و عدمه فى الواجبن المتراحمين ٥٢١
- التعليق الأول
- التعليق الثانى
- التعليق الثالث
- المسلك الأول فى استحالة المعلق
- المسلك الثانى
- التعليق الرابع [٢٠٨]

- [١] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٤٥-١٤٦.
- [٢] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٣١١-٣١٢ فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٦-١٥٧.
- [٣] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦ فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٧-١٥٩.
- [٤] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٤٧-١٤٨-١٤٩.
- [٥] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٤٧-١٤٨.
- [٦] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٤٥.
- [٧] (٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٢٧٦.
- [٨] (٣) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٥-٢٠٦ مطبعة الآداب النجف الأشرف.
- [٩] (١) مطارح الأنظار: الأنصاري ج ١ ص ٤٤.
- [١٠] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٣٢٥.
- [١١] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٥٢-١٥٣.
- [١٢] (١) نفس المرجع في الكفاية- المحاضرات.
- [١٣] (١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٣٤٠-٣٤١-٣٤٢.
- مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١٠٥-١٠٦-١٠٨.
- [١٤] (٢) و عليه فمن الواضح أن فاعلية الإرادة الفعلية تكون مشروطة عقلا بتحقق الشرط خارجا في كلتا النظريتين، و لعل هذا هو منشأ الخلط بين الفعليتين.
- [١٥] (١) و قد يقال بأن التصديق أعم من الوقوع الخارجي و الذهني. و عليه، فيعود الكلام من جديد فيما هو المؤثر الحقيقي في الإرادة، مع ملاحظة كونها فعلية قبل الشرط (المقرّر).
- [١٦] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٢٤.
- [١٧] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٥٤.
- [١٨] (١) المصدر السابق.
- [١٩] (١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٠-٨١.
- [٢٠] (١) مطارح الأنظار ص ٤٥-٤٦.
- [٢١] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٧-١٥٨-١٥٩.
- [٢٢] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦١-١٦٢.
- [٢٣] (٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٥-٣٠٦-٣٠٧-٣٠٨.
- [٢٤] (١) و هذا من دون فرق بين كون الإرادة هي نفس الشوق الذي هو من مقولة الصفة، أو كونها من مقولة فعل النفس، و ذلك لرجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، و منع التفكيك بين مقولات النفس و صفاتها. (مقرّر).
- [٢٥] (١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦.
- [٢٦] (١) الظاهر أن وجود الإرادة التشريعية و عدمه على هذا المبني من حين الغروب على حد سواء، ما دام إن الوجوب لا يعقل أن يكون فعليا، و لا باعنا بالفعل، و إنما بوجود الباعث بالإمكان، و مع عدم الانبعث ينعدم الباعث (المقرّر).

[٢٧] (٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦.

[٢٨] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٢٩] (١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦.

[٣٠] (٢) المصدر السابق.

[٣١] (١) المصدر السابق.

[٣٢] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٠٦-٣٠٧-٣١١-٣١٢-٣١٣.

[٣٣] (٢) كونه خلف تصرّم الزمان، لا- ينافي وقوع الوضوء في آن، إذ الآن هو من أجزاء الزمان، و إلا لزم منه وقوع الوضوء خارج الزمان، و هو كما ترى من البطلان، بينما التصرم هو انقضاء آتات الزمان (المقرّر).

[٣٤] (١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٨-٣٠٩-٣١٠-٣١١-٣١٢.

[٣٥] (١) بدائع الأفكار: العراقي ج ١ ص ٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٦.

مقالات الأصول: ج ١ العراقي ص ١٠٨-١٠٩-١١٠.

[٣٦] (١) أجود التقريرات: ص ١٤٩-١٥٠-١٥١.

[٣٧] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦٤-١٦٥-١٦٦.

[٣٨] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣١٢-٣١٣-٣١٤-٣١٥.

[٣٩] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٩-١٦٠-١٦١.

[٤٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٥٩.

[٤١] (١) بدائع الأفكار: العراقي ج ١ ص ٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٦.

[٤٢] (٢) المصدر السابق.

[٤٣] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٦٢-١٦٣.

[٤٤] (٢) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ هامش ٢٣١-٢٣٢.

[٤٥] (١) مطارح الأنظار: الأنصاري ص ٤٣-٤٥.

[٤٦] (٢) مقالات الأصول: ج ١ ص ١٠٨-١٠٩-١١٠.

[٤٧] (١) محاضرات فياض: ج ١ ص ٣٧٣.

[٤٨] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٢. أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٣٠.

[٤٩] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦٩.

[٥٠] (١) المفروض أن أصل تقييد الهيئة احتمالي، فلازمه احتمالي أيضا للابدئية السنخية بين اللازم و الملزوم، و لكون الدال على اللازم الأعم لا يكون دالا على الملزوم الأخص، و المفروض أن البيان صالح لتقييد كلا الإطالين. إذن فيرجع الكلام طردا إلى أقوى الظهورين، و لو بقريته خارجية، فيترجح و إلا فيتساقط (المقرّر).

[٥١] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١١٩-١٢٠.

[٥٢] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٦٣-١٦٤.

[٥٣] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١١٩-١٢٠.

[٥٤] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٦٧.

[٥٥] (٢) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ هامش ص ١٦٧.

- [٥٦] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٥٧] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٧٠.
- [٥٨] (١) أجود التقريرات: الخوئي هامش ص ١٧٠ محاضرات فياض ج ٢ ص ٣٩٢.
- [٥٩] (١) نفس المصدر السابق.
- [٦٠] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٣٩٧ مطبعة الآداب النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ.
- أجود التقريرات: الخوئي ج ١ هامش ص ١٧٤.
- [٦١] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ هامش ٣٣٣ ص ٣٣٤-٣٣٥.
- [٦٢] (١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١١٤ المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ. بدائع الأفكار: الآملی ج ١ ص ٣٩٩-٤٠٠ المطبعة العلمية في النجف الأشرف.
- [٦٣] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٧٨.
- [٦٤] (١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٧٧-١٧٨.
- [٦٥] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٧٨-١٧٩.
- [٦٦] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١.
- [٦٧] (١) فرائد الأصول: الكاظمي ص ١٢٦-١٢٧-١١١.
- فرائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٤٨-١٥٣-١٦٩.
- [٦٨] (١) معالم الدين: الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ص ٧٣-٧٤.
- [٦٩] (٢) مقالات الأصول: العراقي ١١٤-١١٥-١١٦.
- [٧٠] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤٠٤ أجود التقريرات الخوئي ج ١ ص ٢٣٢.
- [٧١] (١) مطارح الأنظار: ص ٧١-٧٤.
- [٧٢] (٢) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٣٢.
- [٧٣] (٣) معالم الدين: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني ص ٧٣-٧٤.
- [٧٤] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٤٧.
- [٧٥] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤٠٧.
- [٧٦] (١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٧.
- [٧٧] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٣٧-٢٣٨.
- فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٦٥.
- [٧٨] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤١٤.
- [٧٩] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤١٤.
- [٨٠] (١) بدائع الأفكار، الآملی. ج ١: ص ٣٩٣ و مقالات الأصول-العراقي ج ١١٤: ١١٥.
- [٨١] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٨٦.
- [٨٢] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٨٤-١٨٥.
- [٨٣] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٦٦.



- [٨٤] (١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١١٥-١١٦.  
بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٣٨٨-٣٨٩.
- [٨٥] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٥٤-٣٥٥.
- [٨٦] (٢) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٣٩٢.  
مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ١١٦.
- [٨٧] (٣) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٠-١٩٠.
- [٨٨] (٤) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٦٨-٦٩.
- [٨٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٩٠] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٠-١٩٠.
- [٩١] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٠٧.
- [٩٢] (٣) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٧.
- [٩٣] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٠.
- [٩٤] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢.
- [٩٥] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٤٠ فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ١٦٦.
- [٩٦] (١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم ص ٨٧.
- [٩٧] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢.
- [٩٨] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢-١٩٣.
- [٩٩] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٢-١٩٣.
- [١٠٠] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٣.
- [١٠١] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٣.
- [١٠٢] (٢) المصدر السابق.
- [١٠٣] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٦٣.
- [١٠٤] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٣٩-١٩٢.
- [١٠٥] (١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤٣١-٤٣٢.
- [١٠٦] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٩.
- [١٠٧] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٩-٢٠٠.
- [١٠٨] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٠.
- [١٠٩] (١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٧٣ حاشية الحاشية.
- [١١٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٧٣-٣٨٤.
- [١١١] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٩٩.
- [١١٢] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٣٨٣-٣٨٤.
- [١١٣] (١) بل تكاد تكون إرادة المقدمات شأنها تكوينيا من شئون المراد للنفسى الأصلي.
- [١١٤] (٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٣١.

- [١١٥] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢١٠.
- [١١٦] (٢) الإحكام في أصول الأحكام: الأمدى ج ١ ص ٩٥.
- [١١٧] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٣.
- [١١٨] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٥-٢٠٦.
- [١١٩] (٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠١.
- [١٢٠] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٧.
- [١٢١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٢٢] (١) في النفس - من عدم مانعية هذا الضد بعد وجود مقتضيه - شيء، بعد أن عرفت سابقا كما نقل في الحكمة، أنه بمجرد وجود المقتضى. و طبعاً، المساوى فضلا عن الغالب، يصير لوجود المقتضى، تقدم بالطبع. و هنا في المقام. يفرض للسواد وجود متقدم بالطبع بمجرد فرض وجود مقتضيه. و الكلام نفسه يقال حينئذ في مانعته أن لها تقدما و وجودا بعد أن صار وجود السواد المتقدم بالطبع مقتضيا لها.
- إذ ليس السواد إلّا ترجمة لمقتضيه كما كانت المانعية ترجمة لمقتضيهما و عليه يقال:
- إنه لا يعقل فرض وجود السواد في عرض المانعية التي ليس لها تحقق في الخارج، إلّا في السواد المتقدم بالطبع، و الذي يرافق وجوده وجود مقتضيه. و من هنا يظهر أن صحة هذا البرهان موقوفة على افتراض وجود مقتضيين متساويين خارجا، و هو خلف ممانعتهما. فإذا كان ارتفاعهما محالاً - أيضا، إذن فلا - بدّ من وجود أحدهما و لو تخيرا أو لأقوائيه أحد المقتضيين، أو لوجود ضد ثالث لو قيل بارتفاعهما، و بهذا يثبت البرهان و يصح بيانه الأول.
- [١٢٣] (١) محاضرات فياض: ج ٢٠-٢١-٢٢.
- [١٢٤] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ من المجلد الأول ص ٢.
- [١٢٥] (٣)؟؟؟
- [١٢٦] (١) فكأنه من قبيل منع الممنوع، أو منع المعدوم.
- [١٢٧] (١) و لكن عرفت فيما تقدم أن اشتراط تأثير المقتضى الغالب بعدم تأثير المقتضى الضعيف، غير ضار في المقام، إذ إنّ تأثير المقتضى الضعيف إلى جانب المقتضى القوى، كلا تأثير في مقام المزاخمة.
- [١٢٨] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٦-١٧٧.
- [١٢٩] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٤-١٥.
- [١٣٠] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٨.
- [١٣١] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ٢٠٧-٢٠٨.
- [١٣٢] (١) فوائد الأصول: الكاظمي - ج ١ ص ١٧٨.
- [١٣٣] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٧٨-١٧٩.
- [١٣٤] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ المجلد الأول، ص ١٣-١٤.
- [١٣٥] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ١٠-١١.
- [١٣٦] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٢٠-٢١.
- [١٣٧] (١) النجاة: ابن سينا - ص ٧٢.
- [١٣٨] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٤٧-٤٨.

- [١٣٩] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٤٩.
- [١٤٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨١.
- [١٤١] (٢) زبدة الأصول: ناشر- برادران نجفي ص ٨٢-٨٣.
- [١٤٢] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨١.
- [١٤٣] (١) مقالات الإسلاميين: الأشعري ج ١ ص ٣٣٠.
- [١٤٤] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٥٩-٦٠.
- [١٤٥] (١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم. طباعة حجرية ١٣٥٠ هـ ص ٨٠-٨١.
- [١٤٦] (٢) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٦٢.
- [١٤٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي. ج ١ ص ١٠١-١٠٢-١٠٣-١٠٤-١٠٥.
- [١٤٨] (٢) نفس المصدر.
- [١٤٩] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٧٤-٧٥-٧٧.
- [١٥٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨٣-١٩٠.
- [١٥١] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٨١-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥.
- [١٥٢] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨٣.
- [١٥٣] (٢) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٨٧-٨٩.
- [١٥٤] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٥٥] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٩١-٩٢-٩٣.
- [١٥٦] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص.
- [١٥٧] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٥٣-٦٣-٦٦.
- [١٥٨] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨١-١٨٢-١٨٤.
- [١٥٩] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٦٤-٦٧.
- [١٦٠] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٨٢.
- [١٦١] (١) المصدر السابق.
- [١٦٢] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٨٨.
- [١٦٣] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني - مجلد أول ج ٢ ص ٥٣-٥٤.
- [١٦٤] (١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٦٣-١٦٤-١٦٦.
- [١٦٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٣-٢٠٥-٢٠٩.
- [١٦٦] (١) نهاية الدراية: ج ٢ من المجلد الأول ص ٢٤- المطبعة العلمية بقم.
- [١٦٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢١٦-٢٣٨ أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٣٠٦.
- [١٦٨] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٥٠.
- [١٦٩] (٢) فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٤.
- [١٧٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٩٨.
- [١٧١] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٩.

[١٧٢] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٩٨-١٩٩.

[١٧٣] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٠.

[١٧٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٠.

[١٧٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٠.

[١٧٦] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[١٧٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٦.

فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٦.

[١٧٨] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٧.

[١٧٩] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٧.

[١٨٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٠٨.

[١٨١] (١) فوائد الأصول- الكاظمي ٢٠٨/١

[١٨٢] (١) صيرورة الواجب المهم فعلياً، إنما كان بسبب تحقق شرطه، و هو اجتماع النقيضين الإزالة و عدمها في آن.

[١٨٣] (٢) و هو نفس سبب وجوب المهم.

[١٨٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٧.

[١٨٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٨. أجود التقديرات- الخوئي ج ١ ص ٣٠٨.

[١٨٦] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٨.

[١٨٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٩.

[١٨٨] (١) و لا- يقال هنا بأنه لو امتثل الأهم، لارتفع موضوع المهم، فلا معصية أصلاً، ذلك لأن هذا خلف كون الخطابين مطلقين

فعليين. مقرر.

[١٨٩] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢١٩-٢٢٠ أجود التقديرات- الخوئي ج ١ ص ٣٠٩.

[١٩٠] (١) المصدر نفسه.

[١٩١] (١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ٣٤٠-٣٤١.

منهاج الأصول: الكرباسي ج ٢ ص ٨٦-٨٧.

[١٩٢] (١) كشف الغطاء: عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء. ص ٢٧٨.

[١٩٣] (١) فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٢٣.

[١٩٤] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٦٣-١٦٥.

أجود التقديرات: ج ١ هامش ص ٣١٠-٣١١.

[١٩٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٣-٢٢٤.

[١٩٦] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٣-٢٢١.

[١٩٧] (٣) فوائد الأصول: الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٢.

[١٩٨] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٦٧-١٦٨-١٦٩.

[١٩٩] (١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٢٢٥.

[٢٠٠] (١) جامع المقاصد: المحقق الثاني: ج ٥ ص ١٣-١٤ طبعه حديثه.

- [٢٠١] (١) جامع المقاصد: الكركي ج ٥ ص ١٣-١٤.
- [٢٠٢] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٩٩-٢١٦-٢٢٤.
- [٢٠٣] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٨٢-١٨٤.
- أجود التقديرات الخوئي: ج ٣ هامش ص ٣١٤.
- [٢٠٤] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ١٨٣.
- [٢٠٥] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني: ج ٢ ص ٥٤-٥٥.
- [٢٠٦] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ٥٤-٥٥-٥٦.
- [٢٠٧] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٠٠-١٠١-١٠٢-١٠٣-١٠٤-١٠٥.
- [٢٠٨] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء السادس

### بحث التزاحم و الكلام فيه يقع في موضعين:

#### إشارة

- ١- الموضوع الأول: في تحقيق أنّ التزاحم هل هو حالة من حالات التعارض، بحيث يدخل تحت كبرى التعارض بين الدليلين، أو إنّه حالة متميزة عنه؟
- ٢- الموضوع الثاني: في بيان أحكام و طبيعّة التزاحم التي تخرجه من تحت كبرى التعارض، و تميّزه عنه، و تنفي تطبيق أحكام التعارض عليه.
- بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧
- تمييز التعارض عن التزاحم

#### ١- الموضوع الأول: [تمييز التعارض عن التزاحم

#### إشارة

- و فيه لا- بدّ من تحقيق مفهوم التعارض، لنرى هل إنّه موجود في باب التزاحم أو غير موجود، كما يحدد لنا مفهوم التزاحم، و هل إنّه داخل في باب التعارض، أو غير داخل؟
- إذن فهنا نقطتان لا بد من تحقيقهما أولاً، لنفهم التعارض، و من ثمّ نفهم التزاحم:

#### [النقطة الأولى تحقيق مفهوم التعارض:]

- أما النقطة الأولى التمهيدية، فهي: أنّه تقدم مرارا إنّ الأحكام لها مرتبتان:
- أ- مرتبة الجعل و الإنشاء.
- ب- مرتبة المجعول و الفعلية.
- فمثلا وجوب الحج على المستطيع، إنّ المولى يفرض المستطيع في عالم الذهن موجودا، ثم ينشئ الحكم عليه.

و إن شئت قلمت: إنَّ الجعل يرجع إلى قضية مشروطة، شرطها وجود المستطيع، و مشروطها وجوب الحج، ثم بعد أن يوجد المستطيع، و يتحقق الشرط، يصبح الجزاء فعليا، و هذه مرتبة المجعول، و هي مرتبة خروج الحكم من القضية الشرطية إلى القضية التنجزية. و من الواضح أنَّ الخطابات الشرعية مفادها المرتبة الأولى، و هي مرتبة الجعل، أي: القضية الشرطية، فإذا قال المولى: «يجب على المستطيع

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨

الحج» دون أن يتعرض إلى فعلية الوجوب و عدم فعليته، حينئذ يقال: إنَّ التعارض عبارة عن التنافي بين مفاد دليلين من الأدلة، أي: بين الجعلين على نحو القضية الشرطية، فمتى ما امتنع اجتماع الجعلين أي: المرتبتين من الحكم، أي: مرتبة الجعل، إذن فسوف يحصل التكاذب بينهما، و هو المسمى بالتعارض.

و أما إذا فرض أنه لا تناف بين الجعلين بما هما جعلان، و لكن التنافي بين فعلية هذه المشروطة، و هذه المشروطة، حينئذ لا يحصل تناف بين الخطابين بسبب التنافي بين المجعولين، لأنَّ التنافي إنما هو في مرحلة الجعل «المرحلة الأولى».

و الخلاصة هي: إنَّ التعارض هو التكاذب بين الخطابين، و ميزانه هو التنافي بين الجعلين، أي: مرتبة القضية المشروطة، فمتى كان تناف بين القضيتين المشروطتين، بما هما مشروطتان، حينئذ يحصل التكاذب بين الخطابين، و متى لم يكن تناف بين الجعلين و المشروطتين، و إنما كان التنافي بين فعلية هذه المشروطة، و فعلية هذه المشروطة، حينئذ يقع التنافي بين الجعلين أيضا بناء على عدم الترتب، و مثاله ما لو قال المولى: «إذا أمطرت السماء يجب عليك القيام» ثم قال في خطاب آخر: «إذا أمطرت السماء يحرم القيام عليك»، فكلتا القضيتين موجودتان بنحو القضية الشرطية، ففي المرحلة الأولى يقع التنافي بين المشروطتين.

و مثال الثاني أن يقول المولى: «إذا أمطرت السماء يحرم القيام»، ثم يقول في خطاب آخر: «إذا لم تمطر يجب القيام»، فهنا قضيتان مشروطتان، لا تناف بينهما بما هما مشروطتان و إنما التنافي بينهما في المرحلة الفعلية إذ يستحيل اجتماعهما فيها، و هذا ليس تعارضا بين الدليلين.

## ب- النقطة الثانية التمهيديّة [هل هو داخل في باب التعارض أو لا]

### إشارة

، هي: إنَّ التراحم هو التنافي بين الحكامين الإلزاميين اللذين يمكن للمكلف امتثال كل منهما إذا ترك الآخر، بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩

على نحو الترتب، و لا يمكنه امتثال كل منهما إذا انضمَّ أحدهما إلى الآخر في عالم الامتثال.

و حينئذ يقال: إنَّه في كل مورد وجد دليلان على حكيمين إلزاميين تكون القدرة على أحدهما بدلا عن امتثال الآخر، حينئذ قد يحصل التعارض بينهما، و قد لا يحصل.

فإن كان بين الجعلين، فيقع التعارض، و إن كان بين المجعولين، فلا تعارض.

و هنا يكون لبحث الترتب دور مهم، لأننا لو قلنا بامتناع الترتب، فمن الواضح أنَّ التراحم يدخل في باب التعارض، لأنَّ امتناع الترتب معناه أنَّ خطاب «صلّ و أزل» لا- يمكن ثبوت كل منهما، و لو مشروطا بعدم الآخر، حيث لا يرضى بهما القائل بالترتب، يعني: إنَّ التنافي بين المشروطين، بما هما مشروطان، أي: بين خطاب «يجب الإزالة»، و خطاب «يجب الصلاة على القادر، بما هما مشروطان، و بقطع النظر عن فعليتهما، فإنَّه يوجد بينهما تناف، و عليه، فيدخلان في باب التعارض، و عليه لا إشكال في امتناع الترتب بناء على

التعارض بين الخطابين.

و أما بناء على إمكان الترتب، حينئذ يفتح بحث في أنه هل يمكن أن يبرهن على أن باب التراحم أجنبي عن التعارض؟.

و إن شئت قلت: إنه إذا تمت النقطتان المتقدمتان و هما الالتزام.

أولاً: يكون كل خطاب شرعى مقيدا بعدم الاشتغال بصد واجب آخر كما في «الصلاة و الإزالة»، فإن موضوع كل منهما مقيد بعدم الاشتغال بالآخر، و الالتزام.

ثانياً: بإمكان الترتب في الوجوبين المتراحمين، حيث يكون الوجوب الآخر مجعولا على تقدير عصيان الوجوب الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠

حينئذ إذا تمت هاتان النقطتان يخرج التراحم عن باب التعارض إذ لا يقع حينئذ أى تناف بين الجعلين.

و أمراً إذا أنكرنا النقطة الأولى، و قلنا: بأن خطاب «أزل» غير مقيد ليا بعدم الاشتغال بصد آخر، و إن إطلاقه بنفسه، دال على عدم وجود مكافئ له فى الأهمية، حينئذ يقع التعارض بين الخطابين، لأن كلا منهما يدل على وجوب متعلقه مطلقاً، حتى مع الاشتغال بالآخر، و معنى هذا الإطلاق إلزام كل من الخطابين بصرف القدرة فى متعلقه، بدلا عن متعلق الآخر.

و كذلك إذا قبلنا النقطة الأولى، و لكن أنكرنا النقطة الثانية، فقلنا باستحالة الترتب، فهنا أيضا سوف يحصل التنافى و التعارض بين الخطابين، لأن عدم الترتب يؤدي إلى فعلية كلا الخطابين المجعولين فى فرض عصيان أحدهما، و معنى هذا: سرياً التعارض إلى عالم الجعل، و استحالة ثبوت الخطابين المشروطين بما هما مشروطان أيضا، و هذا معناه التعارض أيضا.

و الصحيح فى المقام هو: إن باب التراحم أجنبي عن التعارض، و لتوضيح ذلك لا بد من استعراض كل الوجوه، بدءاً بالوجه الذى أفاده المحقق النائنى «قده» حتى ننتهى إلى الوجه الصحيح، فنصوغ التراحم على أساسه، صياغته الفيتية بعد أن تكفلت النقطة الثانية و هى «إمكان الترتب»، بحث الترتب الملحق ببحث «اقتضاء الأمر بشيء للنهى عن ضده».

### إقريب خروج التراحم عن التعارض

#### إشارة

إذن ينحصر بحث خروج التراحم عن التعارض فى النقطة الأولى، و قد ذكر فى مقام إقريب ذلك عدة وجوه:

**١- الوجه الأول، هو: ما أفاده الميرزا «قده» [١]. لإنبات هذا المدعى، و هو كون كل من الخطابين قد أخذ فى موضوعه القدرة التكوينية، لكون العقل يحكم بقبح تكليف العاجز**

، كما فى الحكمين المجعولين على موضوعى

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١١

«الصلاة و الإزالة»، فإنه لا- تناف هنا بين الجعلين، لعدم المحذور فى جعل قضيتين مشروطتين بالقدرة، و إنما التنافى يكون بين المجعولين، فإنهما لا يكونان فعليين معا، لعدم قدرة المكلف على امتثالهما معا، فلو فرض أنه اختار الصلاة تعييناً أو تخيراً، فلا يكون وجوب الإزالة فعلياً فى حقه، و كذلك لو أزال فإنه عاجز عن الصلاة، فيخرج عن موضوع «صل». ذلك لأن موضوعه القادر، و المشتغل بأحد المتراحمين غير قادر، و إذا كان التنافى بين المجعولين، فلا يسرى إلى مفاد الخطابين و الجعلين، إذ بناء على الترتب، لا محذور فى جعل قضيتين مشروطتين بالقدرة. نعم هنا المجعولان لا يكونان فعليين معا. لعدم قدرة المكلف على امتثالهما معا، و بامثال أحدهما تعييناً أو تخيراً ينتفى الحكم الآخر بانتفاء موضوعه و عليه، فلا تعارض بينهما.

و هذا الوجه يعترض عليه، بأنه إن أردتم من القدرة التكوينية المأخوذة في موضوعات التكليف «لثبوتها»، القدرة حدوثا و بقاء، بحيث يكون التكليف بالصلاة مشروطا بالقدرة عليها، و عدم صرف القدرة في ضد آخر، و هكذا الإزالة.

إن أردتم هذا، فهو و إن كان بناء على الترتب لا محذور فيه لأنه من قبيل الأمر بالضدين المتزاحمين، لكن لازم هذا ارتفاع التكليف، و عدم تحقق العصيان فيما لو اشتغل المكلف بضد للواجب ليس واجبا عليه، و هذا ممّا لا يلتزم به صاحب الدعوى، لأنه تعجيز بعد القدرة، و التعجيز بعد القدرة لا يرفع موضوع الخطاب، إذ بمقدور كل إنسان أن يعجز نفسه، و يكون بذلك عاصيا.

و إن أردتم من اشتراط القدرة التكوينية لثبوتها في موضوعات التكليف، اشتراطها بحدود القدرة الحدوثية فقط، على أساس أن العقل لا يحكم بأكثر من هذا الاشتراط، بمعنى أن التكليف يصبح فعليا بمجرد توفر القدرة عليه حدوثا في الآن الأول.

إن أردتم هذا، فإنّ القدرة بهذا المعنى موجودة في كلا الطرفين، لأنّ المكلف كان قادرا حدوثا أن يصلى أو يزيل، و إنما هو عجز نفسه، و هذا التعجيز لا يرفع موضوع الخطاب كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢

و كون القدرة الحدوثية موجودة على كلا-التكليفين، يلزم منه ثبوت فعليّة الخطابين معا في حق المكلف، و عدم ارتفاع أحدهما بامتنال الآخر، و هذا معناه ثبوت جعلين متنافيين.

و قد عرفت أنّ التنافي بين الجعلين هو ميزان التعارض.

و بهذا يحصل التعارض إذن بين الدليلين، و بهذا يدخل التزاحم في التعارض و لا يخرج عنه.

كما أنه بهذا يتضح أنّ الجعلين المشروطين بالقدرة التكوينية بهذا المعنى، هما أوسع من الجعلين الترتبيين كما صوّرهما الميرزا «قده»، حيث يكون موضوعهما محفوظا حتى مع امتثال أحدهما، و قد عرفت استحالتها.

## ٢- الوجه الثاني، لإخراج التزاحم عن التعارض هو: أن يقال: بأنّ الشرط و إن كان هو القدرة التكوينية حدوثا، إلّا أنّ القدرة التكوينية حدوثا غير موجودة في مفاد أحد الدليلين في موارد التزاحم، و إنّما الموجود هو قدرة واحدة على الجامع بين الصلاة و الإزالة.

و تعينها في أحد الواجبين، هو فرع عدم تطبيقها على الآخر من قبل المكلف، و بهذا لا يكون هنا في موارد التزاحم أكثر من تكليف فعلي واحد في حق المكلف. و أمّا التكليف الآخر فإنه يرتفع موضوعه بامتنال الأول.

و عليه، فلا يقع تعارض بين دليلي الجعلين.

و هذا الوجه إن اقتصرنا فيه على هذا المقدار، يمكن أن نشكل عليه فنقول: بأنّ الحاكم على اشتراط القدرة في موضوع التكليف هو العقل، و هو الذي يخصص، إذ لو لا هذا المخصص لشمل الخطاب حتى العاجز، و العقل إنّما يحكم باشتراط القدرة، بملاك قبح التكليف للعاجز.

و من الواضح أنّ القبيح يرتفع إذا انوجدت القدرة عند المكلف على الجامع.

فلو سلّمنا أنّ المكلف حدوثا ليس له إلّا قدرة واحدة على الجامع،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣

لكن نقول: بأنّ العقل المخصص بالقدرة، يكتفى بالقدرة و لو على الجامع، إذن فلا يتبرهن أنّ القدرة على أحدهما المعين تعيننا، بل يكفي القدرة على أحدهما بدلا.

إذن فما هو الشرط اللبّي الثابت على القاعدة؟ إنما هو القدرة على المتعلق، و لو بنحو بدلي، لأنّ قبح تكليف العاجز يرتفع بهذا المقدار، فيكون الموضوع، هو: «أيها القادر على الصلاة و لو بدلا صل»، و هكذا، في الخطاب الآخر، يكون الموضوع: «أيها القادر على الإزالة و لو بدلا أزل».



و من الواضح أنّ القدرة على أحدهما هكذا، لا ترجع إلى ترك الآخر، إذن فلم ترجع المشروطتان هنا إلى المشروطتين اللتين فرغ القائلون بالترتب عن إمكانهما، لأنهما هناك كل منهما مشروطة بترك الأخرى، بينما هنا كل منهما مشروطة بالقدرة على الأخرى و لو لم يترك الأخرى.

إذن فيستحيل اجتماع هاتين القضيتين عند القائلين بالترتب، فيقع التعارض و التناقض بينهما.

و الخلاصة هي: إنه بناء على إمكان الترتب و معقوليته جعل قضيتين مشروطتين، خطاب «صلّ» و خطاب «أزل»، عند ما نفحص كلتي القضيتين و كلا الخطابين، مع مخصصاتهما اللبئية العامة، فإن استفدنا من هذين الخطابين أنّهما لا يثبتان في أنفسهما أزيد من القضية المشروطة، إذن فلا تعارض بينهما.

و إن استفدنا منهما أريد من القضيتين المشروطتين فيحصل التعارض في الأزيد، لأنّ كلا من القضيتين مقيدة به، و لتحقيق ذلك استعرضنا وجهين و الآن نستعرض وجهها ثالثاً:

### ٣- الوجه الثالث، هو: أن يقال، بأنّ المخصّص اللبّي العنقلى العام القاضى بتقييد كل من الخطابين بالقدرة، هذا المخصّص يقتضى أيضا إدخال قيدين على كل خطاب من الخطابين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤

أ- القيد الأول، هو: القدرة التكوينية و لو بالقدرة البدلية على الجامع في مقابل العجز التكويني، و هو الذى كان ملحوظا حتى الآن فى الوجه الأول و الثانى، حيث أنّ الأول يقول: بأنّ هذا القيد يرجع إلى قيديه ترك الآخر، إذن فقد انطبق المقام على القضيتين المشروطتين المفروغ عن إمكانهما.

و قد اتضح فى مناقشة الوجه الأول و الثانى أنّ هذا القيد لا يرجع إلى ترك الآخر، لأنه عبارة عن القدرة حدوثا، لا بقاء، و القدرة على متعلق الجامع و لو بدلا.

و قد تبين أنّ هذه القدرة محفوظة سواء فعل الآخر أو تركه، إذن فهذا القيد قيد من نمط أوسع، و عليه، فهذا القيد لا يفيد بإرجاع مفاد الخطاب إلى القضية الترتيبية و إخراج التراحم عن التعارض.

لكن هناك قيда آخر، و لنسمه القدرة الشرعية فى مقابل العجز الشرعى.

و نريد بهذه القدرة عدم الاشتغال بواجب آخر لا يقل أهميته عن هذا الواجب

و هذا أيضا هو قيد لبّي يقتضيه التخصيص العنقلى اللبّي العام.

و برهان هذا القيد هو: إنّ الوجوب فى أى خطاب، لو لم يكن مقيدا بعدم الاشتغال، بما لا يقل أهميته عن هذا الواجب، لكان معناه: إنّ الوجوب يتلى حتى فى حال الاشتغال، بواجب لا يقل أهميته أو أهم، و حينئذ نسال: إنّ هذا الوجوب الذى يقتضى الخطاب فعليته، حتى فى هذه الحالة:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥

إن أراد منا المولى أن نشتغل بالاثنتين معا، فهذا غير معقول للتضاد المفروض بينهما.

و إن أراد منا أن ننصرف عنه إلى الأول فهذا خلف فرض كونه لا يقل أهميته عنه، فيكون الاشتغال بغيره ترجيحا بلا مرجح فى نظر المولى. إذن فنبتوجب الوجوب فى حال الاشتغال بالضد المساوى أو الأهم، غير معقول.

فإذا تمّ هذا البرهان، حينئذ، إن فرض أنّ «الصلاة و الإزالة» كانتا متساويتين من حيث الملاك، إذن فهذا القيد اللبّي الثانى مآله إلى عدم الاشتغال بالآخر فى كل منهما، و هذا معناه أنّ القضيتين المشروطتين ترتبيتين من الطرفين، إذن فلما ذا يقع التعارض؟

و إن فرض أنّ أحدهما كان أهمّ من الآخر، حينئذ سوف يكون هذا القيد اللبّي الثانى، و هو عدم الاشتغال بمساو أو أهمّ، يكون مفاده

في طرف الصلاة، أنّ وجوبها مقيد بعدم الاشتغال بالإزالة، وإن كان الأهم هو الإزالة يكون مفاد القيد في طرفها أنّ وجوب الإزالة مقيد بعدم الاشتغال بالصلاة.

و بهذا نصل إلى إمكان الترتب من أحد الطرفين، وقد فرغنا عنه.

أذن فعلى كلا- الحالين سواء تساوى الملاكان في الأهمية، أو كان أحدهما أهم من الآخر، فإنّه لا يحصل من الخطابين التعارض لإمكان الترتب بينهما على كل حال.

و هذا الكلام وإن كان صحيحا لنفي التعارض بين دليلي «صلّ و أزل»، لكن قد يناقش فيه فيقال: بأنّ إطلاق خطاب «صلّ و أزل» بنفسه، يثبت عدم مساواة أحدهما للآخر بالأهمية. إذ تقييد كل منهما بعدم الاشتغال بالمساوى أو الأهم مطلقا، يعنى: عدم أخذ ترك الآخر بعنوانه قيدا، وهذا يعنى أنّ الآخر بعنوانه ليس أهمّ و لا مساو، فكأنّ أحدهما يقول: إنّ الآخر ليس بمساو و لا أهم، و كذلك يقول الآخر. إذن فهذا تكاذب، إذن فهذا تعارض.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦

و جواب هذا النقاش، هو: إنّ هذا تمسك بالعام، أو المطلق في الشبهة المصداقية.

و من الواضح أنّه لا يجوز التمسك بالعام، أو المطلق في الشبهة المصداقية، لأنّ خطاب «صلّ» خرج منه بالتخصيص اللبّي العام صورة الاشتغال بالضد المساوى، و نحن لا ندرى هل إنّ الإزالة» مصداق لما خرج، أو ليست مصداقا، فتكون الصلاة مصداقا لما بقى تحت العام من قبيل، «أكرم العالم و لا تكرم النحوى من العلماء»، فالتمسك بكون النحوى من العلماء الذين يجب إكرامهم، تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، و هو غير جائز.

و هذا الجواب قد يناقش فيه على عدة مبان:

١- المبنى الأول هو: أن يقال: إنّهُ لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فيما إذا كان المخصص لفظيا، لا فيما إذا كان ليا، كما ذهب إليه الميرزا «قده» [٢] و جماعة [٣].

فإذا قيل: «لعن الله بنى أمية قاطبة»، و كان يوجد مخصّص لئى يخرج الإنسان المستقيم، و نشك في أموى مخصوص أنّه مؤمن، أو لا، فهنا نتمسك بالعام باعتبار أنّ هذا كغيره من بنى أمية.

و فى المقام إذا جرينا على هذا، فهنا مخصّصنا لئى، و حيث أنه كذلك، إذن فيجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

٢- المبنى الثانى و هو: مختارنا فى مباحث العام و الخاص و هو التفصيل بين كون الشبهة المصداقية سنخ شبهة مضبوطة بالأمر الخارجية،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧

حيث يكون المولى و العبد بالنسبة إليها سواء، من ناحية الاطلاع و نحوه، و بين الشبهة الحكمية التى يكون المولى أخبر من العبد بها. ففى الأولى: لا- يجوز التمسك بالعام فيها، و فى الثانية: يجوز التمسك بكلام المولى العام لإدخال الفرد المشتبه تحت العام، إذ طبقا لهذا التفصيل نقول: بأنّ الشبهة، و إن كانت مصداقية إلّا أنّ المولى أخبر من العبد بها فهو المقرّر أن يوجد واجبا مساو، أو لا لأنها من وظيفته، إذن فتمسك بالعام.

٣- المبنى الثالث هو: أن يقال: إنّهُ لو بنينا على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، إذا كان المخصّص لئيا، و قطعنا النظر عن كل ما تقدم، فإنّه إنما نقول بذلك فيما إذا علمنا أنّ العام قد انثلم و شككنا بمقدار الانثلام، فلو كنا نعلم،- كما فى المثال السابق فى المبنى الثانى- أنّ أحد بنى أمية وقف إلى جانب أمير المؤمنين عليه السلام، و خطب مدافعا عنه- عليه السلام- إذن نعلم أنّ هذا المخصص تلم العموم، لكن لا- نعلم أنّ هذا المخصّص ص ينطبق على معاوية بن يزيد، أو لا- فهنا لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

و أما إذا لم يعلم بالانثلام أصلا، كما لو احتملنا عدم الانثلام، فحينئذ لا بأس هنا بالتمسك بالإطلاق، أو العام الذاتى، لإثبات أن المولى لم يأخذ قييدا فى موضوع خطابه، لأن العام هنا لم يتنلم كى يدور الأمر بين الدخول فى الانثلام و فى المنثلم و عدمه، إذن فلا محالة من التمسك بالعام.

و حينئذ إذا تمت هذه المخارج الثلاثة يمكن إيقاع التعارض بين خطابى «صلّ و أزل» لعدم دلالة خطاب «أزل» على أنه أهم. و الصحيح فى المقام هو عدم وقوع التعارض بين خطابى: «صلّ و أزل» حتى لو تمت الأصول الموضوعية لهذه المباني المتقدمة و غيرها، لأن جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، إنما يتم فيما إذا كان المخصص منفصلا، ففى مثله ينعقد للعام ظهور فى العموم، و كذلك

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨

للمطلق ظهور فى الإطلاق، بحيث يكون العموم شاملا للفرد المشكوك، و حينئذ يثبت حكمه على الفرد المشكوك، دون أن يزاحمه المخصص، لعدم العلم بشموله للفرد المشكوك.

و أما إذا كان المخصص متصلا فلا ينعقد للعام ظهور فى العموم، و معه لا يمكن التمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشكوك. و مقامنا من قبيل الثانى، و ذلك لأن المخصص فى مقامنا هو حكم العقل و هو مخصص لئبى، و هو يشكّل قرينه متصلة، و معه لا يمكن التمسك بالعام لصيرورته مجملا فى العام فلا يرجع إليه، بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

و بهذا يتم المدعى، و هو أن كلا- من خطابى «صلّ و أزل» ليس له إطلاق ينافى إطلاق الآخر، إذن فلا تعارض بينهما، لكون كل منهما مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر، و بهذا يخرج التزاحم عن باب التعارض.

و أما فيما لو فرض تساويهما، فيرجع هذا إلى الترتب من الجانبين، و يكون أحدهما واردا على الآخر، و رافعا لموضوعه و قد عرفت إمكانه، و هذا معنى دخول التزاحم فى الورد.

و أما لو كان أحدهما فقط مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر، فيما لو كان أحدهما أهم، فإن هذا يرجع إلى الترتب من طرف واحد، و قد عرفت إمكانه، و عليه فلا تعارض بين الخطابين.

و بهذا يثبت أن باب التزاحم باب مستقل، و غير داخل تحت كبرى التعارض، و بهذا يتم الكلام عن الموضوع الأول.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩

فى أحكام التزاحم

## الموضع الثانى: [أحكام التزاحم]

### إشارة

بعد أن فرغنا عن كون باب التزاحم بابا مستقلا غير داخل تحت كبرى التعارض، و لا تطبق عليه أحكام التعارض، صار لزاما علينا أن نستعرض أحكام التزاحم.

و فى مقام بيان مرجحات باب التزاحم، يتبين أن ما يصح من هذه المرجحات، كلها يرجع إلى باب الورد، و أن أحد الخطابين يكون واردا على الآخر إما بنفسه، أو بامثاله كما ستعرف.

و يتضح هذا عند البحث عن المخصص اللبى العقلى الذى به أخرجنا خطاب «صلّ و أزل» عن المعارضة، إذ به تبين أن مرجحات هذا الباب ترجع إلى الورد.

إذن وظيفتنا هى تنقيح صغرى هذا الورد، و بحث هذا فى جهتين:

## الجهة الأولى:

**المرجح الأول هو: ترجيح الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية.**

[كلام المحقق النائيني فى القدرة الشرعية و القدرة العقلية]

## إشارة

وقد ذكر المحقق النائيني «قده» [٤] ما حاصله: إنه إذا وجد خطابان،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠

و كان أحدهما مشروطاً بالقدرة العقلية، و الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية، فمعنى ذلك، أن الخطاب المشروط بالقدرة العقلية، تكون القدرة فيه دخيلة فى موضوع خطابه، دون ملاكه، بمعنى أن ملاكه يكون ثابتاً حتى حال العجز، غايته أن الخطاب لا يثبت حال العجز. و أما المشروط بالقدرة الشرعية، فإن القدرة فيه تكون دخيلة فى موضوع خطابه و ملاكه، بحيث لا ملاك حال العجز. و كلما تراحم خطابان، و كانت القدرة فى أحدهما دخيلة فى موضوعه دون ملاكه، و كانت فى الآخر دخيلة فى موضوعه و ملاكه، قدم الأول على الثانى.

و تحقيق ذلك، هو: إنه لا بدّ من بيان معنى القدرة الشرعية التى تكون دخيلة فى ملاك أحد الخطابين دون الآخر، فنقول:

[معانى القدرة الشرعية]

إن القدرة الشرعية المفروض دخلها فى ملاك الوجوب لها ثلاثة معان:

**\* المعنى الأول للقدرة الشرعية هو: أن تكون هذه القدرة بمعنى القدرة التكوينية فى مقابل العجز التكويني**

، بحيث يكون الخطاب الذى لا تكون هذه القدرة دخيلة فى ملاكه، شاملاً للمشكوك، دون الخطاب الذى كانت هذه القدرة دخيلة فى ملاكه، فإنه فيه لا يشمل المشكوك، و ذلك لتماثية ملاك الخطاب الأول دون الثانى، حيث أن القدرة التكوينية غير موجودة، و غير دخيلة فى الأول، فيكون ملاكه تاماً، بينما هى دخيلة فى ملاك الثانى فلا يكون تاماً. و بناء على ذلك، لا موجب لترجيح الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، لأن المشروط بالقدرة الشرعية قد تمّ ملاكه أيضاً، لما عرفت من أن القدرة الدخيلة فى ملاكه، إنما هى القدرة التكوينية، و هذه القدرة ثابتة فى كلا الطرفين كما برهنا عليه سابقاً فى مناقشة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١

الوجه الأول و الثانى اللذين استدللّ بهما على أن باب التراحم مستقلّ عن باب التعارض، و غير داخل تحته، حيث قلنا هناك: إن هذه القدرة التكوينية فعلية و موجودة فى كلا الخطابين، حيث أنه قادر على كل منهما، و لو بدلا، كما عرفت تفصيلاً. و عليه: فلو اشتغل بأحد الخطابين، يكون فى اشتغاله هذا مفوتاً للملاك الآخر، لأنهما من هذه الناحية سواء. و حينئذ لا موجب لترجيح المشروط بالقدرة العقلية على الآخر المشروط بالقدرة الشرعية.

**\* المعنى الثانى للقدرة الشرعية، هو: أن تكون هذه القدرة عبارة عن مجموع قيدين: أحدهما: القدرة التكوينية، و الثانى: عدم الاشتغال بصد مساو أو أهم.**

و بناء عليه، حينئذ يتم المرجح المذكور، و يتعين تقديم الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، لأن ملاك الأول تام، حيث أنه غير مشروط بالقدرة، و الاشتغال به لا يكون مفوتا لملاك الآخر بل رافعا لموضوعه.

و هذا بخلاف ما لو اشتغل بالخطاب الثاني، فإنه بذلك يفوت على المولى ملاك المشروط بالقدرة العقلية، رغم كون ملاك فعليا، أمّا عدم تفويت ملاك الأول فلائنه اشتغل به، و أما عدم تفويت ملاك الثاني فباعتبار أنه لا موضوع له، فلا يكون ثابتا، لأن ملاك الثاني متوقف على مجموع قيدين كما عرفت، و أحد هذين القيدين هو عدم الاشتغال بواجب آخر، و المفروض أنه اشتغل بواجب آخر فينتفى موضوعه، و معه لا- يكون هذا الملاك ثابتا، فهنا يدور الأمر بين تفويت ملاك، و عدم تفويت أى ملاك، و فى مثله، يحكم العقل بلزوم عدم تفويت الملاك، و ذلك بأن يختار الاشتغال بالخطاب الأول، و هو المشروط بالقدرة العقلية دون الخطاب الثاني المشروط بالقدرة الشرعية، و ذلك لتماثية ملاك الخطاب الأول على

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢

كل تقدير، و عدم تماثية الثاني إلا على تقدير عدم الاشتغال بالخطاب الأول كما عرفت.

و عليه، فلا بد من أخذ عدم الاشتغال بالخطاب الأول فى موضوع الخطاب الثاني دون العكس، فلو فرض أن الخطاب الأول هو خطاب الإزالة، فهنا يكون الأمر بالإزالة مطلقا، إلا أن الأمر بالصلاة يكون مشروطا بعدم الاشتغال بالإزالة، و يكون قصد المولى من هذا الاشتراط صرف المكلف من الصلاة إلى الإزالة، لئلا يخسر المولى شيئا، لأن الصلاة، و إن فاتت بفعل الإزالة، إلا أن ملاك الصلاة غير ثابت، كما عرفت، لعدم تحقق موضوعه، و هو عدم الاشتغال بواجب آخر، و هو الإزالة، و المفروض أنه اشتغل بالإزالة.

و بناء على هذا، فيكون خطاب «أزل» بامثاله رافعا لموضوع خطاب «صل» حيث أخذ فيه عدم الاشتغال بالإزالة، فإذا اشتغل بالإزالة يرتفع موضوع خطاب الصلاة.

و هذا معناه: أن خطاب «أزل» يكون واردا على خطاب «صل»، و الورود هو المرجح الرئيس فى باب التزاحم، كما عرفت، فيكون مقامنا هذا أحد موارد و مصاديق مرجحات باب التزاحم.

**\* المعنى الثالث للقدرة الشرعية، هو: أن يكون ملاك الخطاب الثاني متقوما، ليس بالقدرة التكوينية فقط، و لا بمجموع القيدين، بل يكون ملاك الثاني موقوفا على عدم وجود مانع شرعى من قبل المولى**

، أى: عدم وجود أمر بالخلاف يضادّه، بحيث يكون الأمر بالخلاف و الضدّ يغنى الملاك الثاني، بخلاف الملاك الآخر. و فرق هذا عن المعنى السابق، أنه فى السابق كان ملاك الثاني يغنى بامثال الخطاب الأول، لا بوصوله بنفسه، بينما هنا يغنى بنفس وصول الخطاب الأول و تنجزه، إذن فهذا معنى ثالث للقدرة الشرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣

و فى مثل ذلك يتقدم الأول على الثاني، و يتم الترجيح للمشروط بالقدرة العقلية، على المشروط بالقدرة الشرعية، و ذلك لأن المشروط بالقدرة العقلية يكون بنفس فعليته و تنجزه رافعا لموضوع الخطاب الآخر، لتحقق المانع المولوى الشرعى بذلك دون العكس، إذ إطلاق الخطاب الأول محفوظ بالفعل، بينما الخطاب الثاني موضوعه منفى بالفعل، إذن فيجب العمل على طبق الأول.

و الترجيح فى هذا الفرض ليس بحاجة إلى القول بإمكان الترتب كما كان كذلك بناء على المعنى السابق. لأن المفروض أن القضيتين إحداها مترتبة على عدم الأخرى، و إنما كان القائل بامتناع جعلهما يمنع ذلك لاستلزامه فعلية الأمر بالضدين فى حال عدم الاشتغال بالأهم، بينما هنا فى المقام يكون المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث للقدرة، معلقا على عدم فعلية الخطاب الآخر.

إذن فما دام الخطاب الآخر فعليا، فمقتضى القاعدة أنه يستحيل فعلية المشروط بالقدرة الشرعية، حيث لا يجتمع الحكمان فى الفعلية.

و عليه، فيقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

و بهذا يتضح أنّ هذه القاعدة- و هي ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية- غير صحيحة بلحاظ المعنى الأول للقدرة الشرعية، و إن كانت صحيحة بلحاظ المعنيين الآخرين الثاني و الثالث.

و بقي الكلام في نقطتين:

١- النقطة الأولى: هي أنّه قد يفترض أنّ كلا الخطابين كان مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، أي: عدم المانع المولوي. فهنا يقدم الأول على الآخر، لأنّ القدرة الشرعية لها معان إذ قد يكون أحد المعنيين يوجب التقديم لأحدهما على المعنى الآخر، كما لو كان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤

أحدهما مشروطا بعدم الوجود الفعلي للمانع، و كان الآخر مشروطا بعدم الوجود اللولائي للمانع، أي: عدم وجود أمر بالخلاف، أي: لو لا هذا الأمر، و بقطع النظر عنه، حينئذ يتقدم الأول على الثاني، و ذلك لأنّ العدم اللولائي غير صادق مع وجود الآخر، فيكون موضوع الخطاب المشروط به مرتفعا، و موضوع الخطاب الآخر فعليا، كما في الورد من الجانبين.

و كذلك لو كان أحد الخطابين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، و كان الآخر مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فإنّه حينئذ يتقدم الأول على الثاني، كما برهن على ذلك بالورد من الجانبين.

٢- النقطة الثانية: هي في كيفية استظهار كون القدرة المأخوذة في موضوع التكليف، إنّها عقلية أو شرعية من لسان الدليل، فيما إذا لم يكن هناك قرينه خاصة في المقام.

و بتعبير آخر، ما هو مقتضى القاعدة عند الشك في كون القدرة شرعية أو عقلية، عند عدم إحراز كونها في أحد الخطابين المتراحمين عقلية، و في الآخر شرعية، لعدم دليل من الخارج، و عدم قرينه من لسان دليل الحكمين يقتضى ذلك، إذ حينئذ يشك في كون القدرة دخيلة في الملاك، أي إنّها شرعية أم لا.

أما النقطة الأولى: فهناك صورتان يمكن افتراضهما فيها:

الصورة الأولى هي: أن يكون كل من الخطابين، مشروطا بالقدرة الشرعية.

الصورة الثانية هي: أن يكون الخطاب الأول مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، و يكون الخطاب الثاني مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فيكون متوقفا على عدم الأمر بالخلاف، فيكون ملاك الثاني أشدّ قصورا من ملاك الأول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥

و حينئذ يقال: إنّ البرهان يحتمّ تقديم الأول على الثاني، و ذلك لأنّ دليل الخطاب الثاني في نفسه قاصر عن إثبات معنى معقول بينما دليل الخطاب الأول غير قاصر.

و توضيحه هو: إنّ دليل الخطاب الثاني فيه أحد افتراضين، أوّلهما:

هو أن نلاحظ حالة عدم امتثاله، و ثانيهما: هو أن نلاحظ حالة امتثاله، يعني:

أنّ دليل الخطاب الثاني مفاده: أنّ وجوب الفعل الثاني منوط بعدم وجود أمر بالخلاف، أي: بالفعل الأول، و عدم أمر بالخلاف لا يحصل إلّا بالاشتغال بالخلاف، إذن فنفي الأمر الأول يكون بالاشتغال بالخلاف، و معنى هذا أنّ الأمر الثاني منوط بعدم نفسه، و هو غير معقول.

و من هنا نقول: إنّ دليل الخطاب الثاني، إن أردتم أن تثبتوا به أمرا للثاني، فلا يساعد عليه الدليل، لأنّ دليل الثاني أخذ في موضوعه عدم الأمر الأول، و هو يتوقف على عدم الاشتغال بالثاني، و إن أردتم أن تثبتوا به أمرا بالثاني منوطا بالأمر الأول، فهو غير معقول، لأنّ معناه، إناطة الأمر بالشئ بامتنال نفسه، إذن فالدليل الثاني متعين السقوط، إذ ما يكون معقولا بنفسه، الدليل قاصر عنه، و غير واف بإثباته، و ما يفى به الدليل، و لا يكون قاصرا عنه، غير معقول بنفسه إذ ينتج أنّ الأمر بالثاني هو الأمر بالثاني المنوط بالاشتغال بالثاني،

و هو غير معقول، إذن الدليل المتكفل للخطاب الثاني ساقط، فيتعين المصير إلى الخطاب الأول.

إذن ففيما إذا كان الخطاب الأول مشروطا بالقدرة بالمعنى الثاني، و كان الخطاب الثاني مشروطا بالقدرة بالمعنى الثالث، فإنه يتعين تقديم الخطاب الأول.

الصورة الثانية، التي يمكن أن نفترض فيها تقديم الخطاب الأول على الثاني مع أن كلا الخطابين يكون مشروطا بالقدرة الشرعية هي: أن نفرض أن كلا منهما شرط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، و هو عدم الأمر بالخلاف، إلا أن عدم الأمر بالخلاف يكون له نحوان: بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦

فتارة يكون الخطاب مشروطا بعدم الأمر بالخلاف، بمعنى أنه لا يكون هناك أمر بالخلاف لو لا هذا، فيكون الأمر هنا منوطا بعدم اللولائي يعني بعدم الأمر بالخلاف المحفوظ لو لا هذا.

و أخرى يكون مشروطا بعدم الأمر بالخلاف فعلا.

فإن فرض أن كلا منهما كان مشروطا بعدم اللولائي، أو العدم الفعلي، فمعنى هذا أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، لكن إذا فرضنا أن الأول كان مشروطا بالعدم الفعلي، و كان الثاني مشروطا بالعدم اللولائي، إذن سوف يتقدم بالبرهان، الخطاب الأول على الثاني، لأن الثاني مشروط بالعدم اللولائي، للأول، أي: إنه لا يكون للأول وجود حتى لو لا الثاني.

و من الواضح أن الأول له وجود لو قطع النظر عن الثاني، فالثاني إذن مشروط بشرط باطل، و غير موجود.

إذن فمفاد الثاني له شرط منتف حقيقته، فلا يكون مفاده فعليا، و اذا صار مفاده معدوما، فقد تحقق شرط الخطاب الأول، لأنه لا يحتاج إلا إلى العدم الفعلي.

إذن فما هو مفاد الأول يكون فعليا في حقنا، و ما هو مفاد الثاني لا يكون فعليا في حقنا.

و بهذا البرهان يقدم الأول على الثاني، و به يتضح أن غير المشروط بالقدرة الشرعية، يقدم إطلاقه على المشروط بالقدرة الشرعية، و أن المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول للقدرة الشرعية، يقدم على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني للقدرة الشرعية، و أن المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث للقدرة الشرعية، يقدم على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني للقدرة الشرعية.

و من هذا القبيل ما إذا نذر أن يزور أحد الأئمة في أشهر الحج بحيث

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧

لا يتمكن من تدارك الحج أبدا في وقته، فهناك ثلاث ترجيحات لإفساد الحج:

المرجح الأول هو: أن يكون أحدهما مشروطا بالقدرة الشرعية، و الآخر غير مشروط بها.

المرجح الثاني: أن يكون كل منهما مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، لكن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بها بالمعنى الثالث، إذ كل جعل شرط فيه أن لا يكون منافيا لشرط الله تعالى [٥]، و هو تحليل الحرام أو العكس. إذن فوجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، و وجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فيتقدم وجوب وفاء النذر لما تقدم.

المرجح الثالث هو: أن يقال: إن الاستطاعة المأخوذة في دليل الحج هي ما يعمّ الخلاف، فنحمله على المعنى الثالث للقدرة، لكن مع هذا نستظهر أن دليل الوفاء بالنذر أخذت فيه القدرة بالمعنى اللولائي، بمعنى أنه. قبل أن تنظروا إلى شرطكم، انظروا إلى ما إذا كان يوجد شروط لله تعالى في المقام.

و إلى هنا يتم الكلام في الميزان الكبرى، و هو ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

و كذلك فقد برهنا على ترجيح بعض المشروط بالقدرة الشرعية على البعض الآخر المشروط بالقدرة الشرعية، كترجيح المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول و الثاني للقدرة الشرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨

و بهذا ننهي الكلام في مرحلة الثبوت.

و الآن نتكلم في صغرى المرجح، أى: في مرحلة الإثبات، حيث يقال هنا: كيف ثبت أن أحد الخطابين مشروط بالقدرة العقلية، و الآخر مشروط بالقدرة الشرعية؟.

فنقول: إنه إذا قامت قرينه خاصة على أحدهما، فلا إشكال في اتباعها، وإلا فقد يدعى أن الأصل فيهما أن تكون القدرة عقلية، و أن يكون ملاك الخطاب غير مشروط بالعقلية، و هذا الأصل نخرج عنه بواسطة قرينه خاصة، أو عامة، كما لو تصدى المولى بنفسه لأخذ القدرة في موضوع خطابه، كأن يقول، **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**، فإن خطاب الحج يختلف عن خطاب **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**.\*.

إذن لو تصدى المولى بنفسه لأخذ القدرة في موضوع خطابه، فيتفتح بذلك أن الأصل إن لم تؤخذ القدرة شرطا في موضوعه من قبل المولى، يتفتح بذلك أن الأصل فيه أن تكون القدرة عقلية.

و قد يدعى هنا، أنه إن كان المولى قد تصدى لأخذ القدرة في موضوع خطابه، فيتفتح بذلك، أن الخطاب إذا لم تؤخذ القدرة في موضوعه، فالأصل فيه أن تكون القدرة شرعية، إلا أن تقوم قرينه على الخلاف، إذن فهنا دعويان:

١- الدعوى الأولى و هى: كون الأصل فى الخطاب الذى لم تؤخذ القدرة فيه من قبل المولى، الأصل، أن تكون القدرة عقلية، هذه الدعوى، موقوفة على أحد تقريبين تقدم الكلام عنهما.

و توضيح موجز التقريب الأول هو: أن الخطاب بحسب دلالة المطابقية على الحكم، لا إطلاق له لحالة عدم القدرة، لأن القدرة حتى لو لم يأخذها المولى فى موضوع خطابه، فهى قيد بحكم العقل، إذن فلا إطلاق للمدلول المطابقي للخطاب لحالة عدم القدرة، و عليه، فيكون إطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩

المدلول المطابقي ساقطا فى مقام العجز، و انعدام القدرة.

و لكن يمكن أن يدعى أن الملاك أوسع دائرة من أن الحكم، إذ هو فعلى حتى فى حال عدم القدرة، و حينئذ يمكن التمسك بالدلالة الالتزامية لإثبات ذلك، بعد سقوط الدلالة المطابقية، و يمكن التمسك تارة أخرى بإطلاق المادة. كما سماه الميرزا «قده» إذ إن خطاب «أقيموا الصلاة» له مدلول مطابقي، و هو الوجوب، و له مدلول التزامي، و هو الملاك، و الأول قد سقط لما عرفت، و يبقى الثانى لم يسقط، لأنه يعقل إطلاقه لحالة العاجز. إذن فنتمسك بإطلاق المادة لإطلاق الدلالة الالتزامية، و معناه أن القدرة عقلية.

و توضيح موجز التقريب الثانى هو: أن نتمسك بإطلاق المادة فى المرتبة السابقة على عروض الحكم عليها، بمعنى أن مادة الصلاة قد صب عليها محمولان: محمول بارز و هو الوجوب، و محمول مستتر و هو الملاك. و المادة بلحاظ الأول مطلقة، و لكنها بلحاظ الثانى مقيدة، فنتمسك بالإطلاق.

و قد تقدم مناقشة هذين التقريبين و عدم ارتضائهما.

و عليه، فمقتضى القاعدة إنه لا دليل على أن القدرة عقلية، لأن مفاد الخطاب المطابقي أن إطلاقه ساقط، و مع السقوط لا يبقى كاشف عنه حتى نعلم أنه مشروط بالقدرة العقلية.

٢- الدعوى الثانية هى: أن يقال: إنه حتى لو سلمنا بالدعوى الأولى إلا أنه يقال هنا فى الثانية: بأنه عندنا فى المقام قرينه عامة تدل، متى ما وجدت، على أن القدرة شرعية، و هذه القرينه هى: تصدى المولى بنفسه لأخذ القدرة فى موضوع خطابه، و هذا بنفسه قرينه على أن القدرة دخيلة فى الملاك، و تقريب هذا يكون بأحد وجوه:

١- الوجه الأول: هو: أن يقال: بأن المولى إذا تصدى بنفسه لأخذ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠



القيد، إذن سوف ينثلم الإطلاق في كلا التقريبين السابقين اللذين أريد بهما إثبات إطلاق الخطاب للتمسك بالدلالة الالتزامية، لأن المطابقة لا وجود لإطلاقها، لا أن إطلاقها موجود و سقط عن الحجية، حتى يبحث أن الالتزامية هل هي تابعة في الحجية للمطابقة، أو غير تابعة، فإن هذا البحث إنما يكون إذا كان أصل الدلالة المطابقة مستقرا، و انهدمت حجته بمخصص منفصل، حينئذ يقع الكلام في أنها تتبع، أو لا.

و أما إذا أخذ فيه قيد متصل من المولى، فلا إطلاق أصلا حينئذ للدلالة المطابقة.

و هكذا يقال في التقريب الثاني: بأن إطلاق المادة يسقط، لأن إطلاق التقييد يقتضى كونه تقييدا للمادة بلحاظ كلا محموليها. إذن فلم يبق إطلاق في المادة.

و عليه، فأخذ هذا القيد، بحسب الحقيقة، ينتج فقداننا للتقريبين اللذين ثبت بهما الدعوى الأولى.

و عليه فمتى ما أخذ هذا القيد سوف لا يحرز أنه مشروط بالقدرة العقلية، و إن كنا لا نحزر أنه غير مشروط بالقدرة الشرعية.

٢- الوجه الثاني هو: أن نترقى و نقول: بأن أخذ القدرة من قبل المولى، ظاهر في إثبات كون القدرة شرعية، و ليس فقط يعطل الإطابقين، و ذلك لأن هذا التقييد، إن فرض كون القدرة شرعية، أى: دخيلة في ملاك المولى و غرضه، إذن فالتقييد مولوى منشؤه أغراض المولى.

و إن فرض أن القدرة غير دخيلة في الملاك فالتقييد عقلي إذن فأمر التقييد يدور بين كونه مولويا، أو عقليا و إرشاديا. فظهور التقييد في المولوية يكون حجة في إثبات أن القدرة دخيلة في ملاك المولى، و بهذا يكون التقييد مولويا، لا عقليا.

و يرد على هذا، إنه: إن كان المراد بالتقييد المولوى، هو حصول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١

التقييد في مقام جعل الحكم من قبل المولى، فهذا أمر محفوظ، حتى في موارد عدم دخل القدرة في الملاك، إذ تقييد الخطاب إنما هو من فعل المولى، و شأن من شؤنه. إذن فالتقييد تقييد مولوى على أى حال. فلو سميت القدرة عقلية حينئذ، لا يكون معناها إنها إنما سميت بذلك، بسبب كون العقلي هو المقيّد، بل سميت بذلك، بمعنى كون العقل هو الكاشف عن التقييد.

و إن كان المراد بالتقييد المولوى التقييد الذى يكون عملا اختياريا للمولى، و تحت سلطانه، بحيث يكون للمولى رفعه، أو تبديله إلى الإطلاق مثلا، و هذا يتناسب مع كونه تقييدا للملاك بالقدرة، لا تقييد الحكم، إن كان هذا هو المراد بالتقييد المولوى، فإن المولوية بهذا المعنى لا يقتضيها ظهور الخطاب الصادر من المولى، لأنها مؤنثة زائدة على كون التقييد عملا صادرا من المولى مع أن الكلام إنما هو في نكته كون هذا التقييد و أنه صدر من المولى و لما ذا أخذه المولى، حيث يقال مثلا: إن المولى إنما أخذه باعتبار نكته أنه فاقد القيد الآن، و ليس فيه مصلحة، أو يقال تارة أخرى: إنه إنما أخذه باعتبار أنه فاقد القيد، فيقبح عند العقل التكليف به، فهاتان نكتتان.

إذن فهذا الوجه غير صحيح.

٣- الوجه الثالث هو: أننا سلمنا أن التقييد مولوى على كل حال. إلا أنه يدور أمره بين كونه تأسيسيا أو تأكيديا. بمعنى أنه إن كان المقصود من التقييد. التقييد من باب ضيق الخناق، إذن فبيان القيد تأكيدى لأن هذا المطلب بين بحكم العقل. و أما إذا كان الغرض من التقييد بيان أن القيد دخيل في الملاك، إذن فمثل هذا لم يبين بيان آخر، إذن فيكون تأسيسيا.

و بتعبير آخر: إن اشتراط القدرة في الخطاب- سواء أ كان من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز، أو من جهة اقتضاء الخطاب تقييد متعلقه بالمقدور- بعد أن كان أمرا مركزا عند العرف، و بمثابة المقيّد اللبى المتصل بالخطاب، حينئذ يكون تصدى المولى للتصريح به، و إبرازه ظاهرا،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢

معناه: إنه بصدد إفادة معنى زائد على ما هو منكشف في نفسه، وهذا المعنى الزائد هو كون قيد القدرة دخيلا في الملاك، و أنه من دون هذه القدرة، لا مقتض للحكم.

و هذا الكلام إنما يصح إذا لم يكن في المقام نكتة أخرى، لإبراز هذا القيد اللبّي.

و لكن من الواضح أنّ هذا الوجه، لا- يمكن أن ينسجم مبنى مع الدعوى الأولى لإثبات كون القدرة عقليّة، فيما إذا لم يكن لسان الخطاب مقيدا بالقدرة، و هو التمسك بالدلالة الالتزامية، لإثبات الملاك في حال العجز، و هذا معناه افتراض كون المقيّد اللبّي بمثابة القرينة المتصلة باعتبار وضوحه و ضرورته.

و إذا كان هكذا، إذن سوف ينهدم التقريب المذكور في الدعوى الأولى، لأنّه مع فرض كون المخصّص اللبّي متصلا هنا، لا يمكن التمسك بالدلالة الالتزامية، لإثبات الملاك في حال العجز، بينما في تقريب الدعوى الأولى فرض كون المقيّد منفصلا، كي يعتقد الإطلاق في الدلالة ذاتا.

فالصحيح في المقام هو: ان غاية ما يثبت بهذا الوجه أو غيره من هذه الوجوه، لو تمّ شيء منها هو دخل القدرة المأخوذة في لسان الدليل في الملاك، كما فيما لو كان المأخوذ فيه عنوان القدرة و الاستطاعة الظاهر في القدرة المقابلة للعجز التكويني، فإنّه حينئذ، لا يثبت إلّا دخل هذه القدرة في الملاك، و هذا ينتج كون القدرة شرعية بالمعنى الأول.

و قد قلنا آنفا: إنّ هذه القدرة الشرعية بهذا المعنى، لا تجدى في الترجيح، و إنما الذي يجدى في الترجيح، هو دخل القدرة المقابل للعجز التكويني، أو المولوى الناجم عن الاشتغال بالضد الواجب، و مثل هذا لا يمكن استظهاره من مجرد ورود عنوان الاستطاعة في لسان دليل الحكم.

نعم لو أنّ المولى أبرز المقيّد اللبّي بكل تفصيلاته، في ظاهر الدليل، كما لو قال: إذا استطعت، و لم تكن مشتغلا بصد واجب لا يقل عنه في

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣

الأهمية، فإنه حينئذ يمكن إثبات كون القدرة شرعية بالمعنى الثالث، بأحد الوجوه المتقدمة، لو فرض تمامية هذه الوجوه.

و الخلاصة هي: إنه إذا كان قيد القدرة واردا في لسان أحد الدليلين دون الآخر، فإن كان الوارد عنوان القدرة و الاستطاعة فقط - كما هو التعبير المفهوم عرفا- فإنه حينئذ لا يمكن إثبات كون القدرة شرعية بالمعنى المفيد في مقام الترجيح، بل يبقى الشك في مقتضيه على حاله، فيرجع إلى الأصول العمليّة.

و إن كان الوارد في لسان الدليل، هو نفس المقيّد اللبّي المستتر، بمعنى عدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عنه في الأهمية، فإن قبلنا كلا الاستظهارين السابقين، تمّ الترجيح على أساسهما لا محالة، و إلّا فإن أنكرنا الاستظهار الأول، فلم نقبل إمكان إثبات القدرة العقلية بإطلاق الخطاب، و قبلنا الاستظهار الثاني، و هو كون مجيء قيد القدرة في لسان الدليل يقتضى دخله في الملاك بمقتضى كون الخطابات الشرعية تأسيسية، حينئذ تدرج هذه الحالة في الصورة الثانية من الصور الثلاث الآنفه، و هي ما إذا أحرز كون القدرة في أحد الخطابين المتزاحمين شرعية، و شكّ في كونها شرعية، أو عقليّة في الآخر.

و إن قبلنا الاستظهار الأول، و أنكرنا الثاني، فإنه حينئذ يندرج المقام في الصورة الثالثة من تلك الصور، و هي ما إذا أحرز كون القدرة في أحدهما عقليّة، و شكّ في شرعية القدرة للآخر، أو عقليتها.

و لكن من الواضح أنّ كلّ هذا مجرد افتراض محض، لما تقدم آنفا من أنّ التعبير العرفي لإبراز قيد القدرة، لا يكون مطابقا مع المقيّد اللبّي عادة، إذن فلا يقيد بعدم الاشتغال بصد واجب لا يقل أهمية، إذ حينئذ كيف يمكن للإنسان العرفي تشخيص ما لا يقل أهمية، أو يقل أهمية، و إنما التعبير العرفي المعقول هو، أن يرد التقييد بعنوان «عدم الاشتغال بواجب آخر» كما لو قال: «صلّ إن لم يكن لك شغل واجب آخر»، و حينئذ يقال: إنه إذا ورد

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤

خطاب، لسان دليله مقيد بعدم الاشتغال بواجب آخر، تقدّم عليه في مقام التزاحم، كلّ خطاب لم يكن مقيدا بمثل هذا القيد، وذلك بأحد بيانات نستعرضها تباعا:

١- البيان الأول هو: أن يستظهر من إطلاق القيد، أن كل واجب آخر ينبغي أن يتقدم على هذا الواجب في مقام المزاحمة، بل يكاد لا يزاحمه أصلا، وهذا ظهور عرفي واضح، فيما إذا افترض اتصال الخطابين أحدهما بالآخر، وقيد أحدهما بعدم الاشتغال بالآخر.

٢- البيان الثاني، وهو مؤلف من مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى هي: إن المستظهر - من إطلاق التقييد بعدم الاشتغال بواجب آخر - هو إن أي واجب آخر يفترض بنحو القضية الحقيقية، فلا يزاحمه هذا التكليف، وهذا لا يمكن إلا إذا كانت القدرة على هذا التكليف شرعية، أي: أن تكون دخيلة في ملاك، وإلا لو كانت هذه القدرة عقلية، فلعل ملاك هذا التكليف يكون أهم من بعض الواجبات المستلزم لعدم صحة التقييد، إلا إذا فرضت القضية خارجية، وأن المولى بنفسه لاحظ ملاك هذا الواجب مع كل واحد من أحكامه، فوجده مساويا، أو مرجوحا منها جميعا.

وهذا خلاف ظهور التقييد في كونه على نهج القضية الحقيقية، كما عرفت آنفا، وبهذا يتبرهن على كون القدرة فيه شرعية.

ب- المقدمة الثانية هي: أن يقال: بأن مقتضى إطلاق دليل الخطاب المطلق أن تكون القدرة فيه عقلية، ولكن لا مطلقا، وإنما بالقياس إلى خصوص الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، وذلك لأن مقتضى التمسك بإطلاقه لحال الاشتغال بالخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، هو كونه فعليا خطابا وملاكاً، ولا يشكّل هذا تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية لمخصّصه اللبي، بدعوى أن الخطاب مقيد في نفسه بعدم الاشتغال بحد واجب لا يقل عنه أهمية، وفي المقام يحتمل ذلك، لأن المخصص اللبي إنما يكون بمقدار

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥

ما إذا كان الاشتغال بواجب غير مشروط بالقدرة الشرعية، أي: فعلية الملاك حين الاشتغال بهذا الخطاب، وأما لو اشتغل بهذا الواجب حال كون ملاك الضد الواجب الآخر غير فعلي، فلا برهان عقلا يقتضى تقييد إطلاق الخطاب بعدم الاشتغال به، كما عرفت سابقا في تحقيق صياغة المقيد اللبي، بل يكون إطلاق الخطاب بنفسه مقتضيا لثبوت الحكم، خطابا وملاكاً، حتى لو اشتغل بالواجب الآخر.

وحيث بضم هاتين المقدمتين، إحداهما إلى الأخرى، يثبت الترجيح إذ يحرز بهاتين المقدمتين كون القدرة في الخطاب المشروط بحسب دليله، كونها شرعية، وفي الخطاب المطلق بحسب دليله، كونها قدرة عقلية بالقياس إلى الخطاب المشروط، فيكون دليله وملاكه راجحا وواردا على ملاك و دليله.

فإن قيل: بأنه من المحتمل أن يكون الخطاب المقيد بحسب لسان دليله بعدم الاشتغال بواجب آخر، أن يكون مختلفا حاله بقياسه من واجب إلى واجب، كأن يكون بالقياس إلى الواجبات المشروطة بالقدرة الشرعية تكون القدرة فيه شرعية أيضا، ولهذا لم يكن مزاحما معها، ويكون بالقياس إلى الواجبات الأخرى المشروطة بالقدرة العقلية، تكون القدرة فيه عقلية، وإنما لم يزاحمها، لعدم رجحان ملاكها على ملاكها.

فإنه يقال: بأن هذا خلاف ما تقدم من استظهار كون التقييد بنحو القضية الحقيقية بالنسبة إلى كل واجب يمكن افتراضه، إذ استظهار كون التقييد هكذا بالنسبة إلى أي واجب يفترض، يقتضى أن تكون القدرة فيه شرعية مطلقا.

٣- البيان الثالث وهو: يتوقف على مقدمتين أيضا:

أ- المقدمة الأولى هي: عبارة عن نفس المقدمة الثانية التي تقدمت في البيان السابق، وهي دعوى إمكان إحراز كون القدرة في الخطاب المطلق عقلية بالقياس إلى الخطاب المشروط.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦

ب- المقدمة الثانية هي: عبارة عما سوف يأتي من الترجيح، باحتمال الأهمية في أحد الخطابين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة

العقلية.

و حينئذ، على أساس هاتين المقدمتين، يثبت الترجيح في المقام، حيث يقال حينئذ: إن الواجب المشروط، بحسب لسان دليله بعدم الاشتغال بواجب آخر، إن كانت القدرة فيه عقلية، أى: إن ملاكه فعلى حين الاشتغال بواجب آخر، فلا بد أن يكون الواجب الآخر ملاكه فعليا أيضا، وإلا لم يصح التقييد، بل كان هو مقدما عليه، و حينئذ يكون احتمال الأهمية في ملاك الواجب الآخر المطلق موجودا دون الواجب المشروط، إذ لو كان هو أهم لما صح التقييد أيضا، بل كان هو مقدما عليه. و عليه فيترجح الواجب المطلق بملاك احتمال الأهمية.

و إن كانت القدرة فيه شرعية، فإطلاق الخطاب المطلق يقتضى كون القدرة فيه عقلية بالقياس إليه، فيترجح حينئذ عليه بملاك ترجيح غير المشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بها.

و بتعبير آخر، إن التمسك بإطلاق الخطاب المطلق، يقتضى ثبوته حتى في حال الاشتغال بالخطاب المشروط، و بهذا يكون واردا عليه لا محالة، و لا يكون هذا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه اللبى، لأن المقيد اللبى إنما يخرج عن الإطلاق حال الاشتغال بالواجب الآخر، إذا توفر شرطان:

أحدهما: أن يكون ملاكه فعليا، أى إن القدرة فيه عقلية بالقياس إلى الواجب الأول.

و الشرط الثانى هو: أن يحرز عدم أهمية الواجب الأول كما سوف تعرف من الترجيح بالأهمية.

و فى المقام يعلم بانثلام أحد الشرطين إجمالا، و إلا لما صح تقييده

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧

بعدم الاشتغال بصد واجب آخر، فيكون المقيد اللبى للخطاب المطلق، غير شامل لحال الاشتغال بالخطاب المشروط جزما.

ثم إن هناك بحثا آخر، و هو: إن ترجيح غير المشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بها. هل يشمل صورة ما إذا كان المشروط بالقدرة الشرعية، أهم ملاكا من غير المشروط بها، أم إنه لا يشمل؟.

و الصحيح هو أن يقال: بأنه إن كان المراد بالقدرة الشرعية المعنى الثالث منها، و هو عدم الأمر بالخلاف، تم هذا الترجيح مطلقا إذ يكون حينئذ الخطاب المرجوح ملاكا واردا بنفس فعليته على الآخر، و رافعا لموضوعه، فلا يكون له ملاك أهم من الآخر و مقدما عليه.

و إن كان المراد بالقدرة الشرعية، القدرة الشرعية بالمعنى الثانى، فلا بد من التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى، هى: أن يكون الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، قد أبرز فيه هذا القيد بالتعبير العرفى المتقدم، و هو عدم الاشتغال بواجب آخر، و فى هذه الصورة يكون مقتضى إطلاق التقييد، تقدم كل خطاب عليه، و لو كان ملاكه مرجوحا، كما عرفت بالبيانات السابقة، فيصح التعميم.

الصورة الثانية، هى: أن يكون الشرط المبرز على وزان المقيد اللبى المستتر، أى: عدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه أهمية.

و فى هذه الصورة غاية ما يستفاد من هذا الاشتراط، أن هذا الواجب لا يزاحم واجبا لا يقل عنه فى الأهمية، لا مطلق الواجب، فالقدرة فيه شرعية بالقياس إلى ما لا يقل عنه فى الأهمية لا مطلقا، و المفروض أن الواجب المطلق، بحسب لسان دليله قد أحرز كون ملاكه مرجوحا بالنسبة إلى الواجب المشروط، فيكون الواجب المشروط فعليا، خطابا و ملاكا بمقتضى التمسك بإطلاق دليله، حال الاشتغال بالخطاب المطلق، فيتقدم المشروط عليه بالأهمية لا محالة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨

**المرجح الثانى، من مرجحات باب التزاحم هو: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.**

وقد قرّب المحقق النائيني «قده» مرجحيّة هذا المرجح [٦] بدعوى، أنّ الخطاب الذي يكون لمتعلقه بدل يعتبر أنّه لا اقتضاء له بالنسبة لمتعلقه بالخصوص، وذلك لإمكان التعويض عنه بالبدل، و الخطاب الذي لا يكون لمتعلقه بدل، يكون مقتضيا لإيجاد متعلقه بالخصوص، لأنّه لا بدليل له.

و من الواضح أنّ ما لا يكون له اقتضاء، لا يزاحم ما له اقتضاء.

إذن فلا بدّ من تقديم ما له اقتضاء على ما ليس له اقتضاء، فلو أنّه وقع التزاحم بين الأمر بالوضوء، و الأمر ببذل الماء لحفظ النفس المحترمة، فمن الواضح أنّ يقدم أمر حفظ النفس المحترمة، لأنّه لا بدل له، على الوضوء و يكتفى بالطهارة الترابية، لكونها بدلا طوليا للوضوء.

و هذا الكلام إنّما يتم في البديل العرضي، لا الطولي، فإنّ البديل تارة يكون عرضيا كما لو فرض، أنّ أحد الخطابين كان مرجعه إلى وجوب تخييريّ بين الصلاة و الصدقة، و كان الخطاب الآخر مرجعه إلى وجوب تعييني متعلق بالإزالة، و حينئذ لو تزاومت الصلاة مع الإزالة فإنّه هنا لا إشكال في تقديم الإزالة لعدم وجوب تعييني للصلاة، إذ الواجب في خطاب الصلاة هو: الجامع بين الصلاة و الصدقة، و في هذا الخطاب يمكن حفظ هذا الجامع بواحد من فرديه، إذ يستطيع أن يزيل و أن يتصدق مثلا، إذن فلا يتزاحم الجامع مع الإزالة، بل هذا خروج عن باب التزاحم موضوعا، لأنّ ما هو الواجب، بحسب الحقيقة، إنّما هو الجامع بين المبدل و بدله العرضي، و الجامع لا يزاحم الواجب الآخر. إذن فلا مسوغ للإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩

في مثل ذلك نقول: إنّ ما ليس فيه الاقتضاء لا يزاحم ما فيه الاقتضاء بمعنى أنّ الاقتضاء التخييري لا يقتضى تعيين الإتيان بالصلاة. إذن لا اقتضاء بالنسبة إلى الصلاة بالخصوص، و هذا الكلام خارج عن محل الكلام.

و نحن هنا نلتزم بما قاله المحقق الثاني «قده»، إلّا أنّ هذا لا يتم في البديل الطولي الذي هو محل الكلام، إذ فيه يكون البديل الطولي متفرعا عن العجز من الإتيان بالمبدل، و من الواضح حينئذ، أنّ الأمر يقتضى متعلقه بالخصوص، و لو كان له بدل طولي، و إنّما لا يقتضى متعلقه بالقياس إلى بدله العرضي كما في الواجب التخييري، فلو فرض أنّ الصلاة كانت واجبة تعيينا و كانت الإزالة واجبة تعيينا، و لكن كان يوجد واجب آخر كلفنا به و هو «الصدقة» على تقدير العجز عن الصلاة، فهنا الصدقة ليست عدلا للصلاة، و إنّما هي بدل طولي، بمعنى أننا نفترض هنا ثلاث خطابات، و هي: «أزل»، و «صل»، و «إن لم تتمكن من الصلاة، «تصدق»، حينئذ لا مسوغ للقول بأنّ ما لا- اقتضاء له لا- يزاحم ما له اقتضاء، لأنّ كلا- من هذه الخطابات فيه الاقتضاء، و المفروض عدم إمكان الجمع بين المتعلقين، فينتقل إلى البديل الطولي لكونه له اقتضاء، و عليه، لا بدّ من استئناف البحث في هذا المرجح.

و تحقيق الكلام في هذا المرجح هو أن يقال: إنّ هذا المرجح، تارة نبحت في حجّيته و في برهان مرجحيّته بحيث يكون مرجحا مستقلا بالأصالة، أي: بعنوانه و ملاكه في عرض سائر المرجحات، و تارة أخرى، نبحت عن كونه مرجحا عن طريق إرجاعه إلى مرجح آخر ينطبق عليه، كما لو أرجعنا مرجحيّته إلى مسألة المشروط بالقدرة العقلية، و المشروط بالقدرة الشرعية. إذن فالكلام في هذا المرجح يقع في مقامين:

المقام الأول: في مرجحيّة هذا المرجح بالأصالة و بعنوانه و ملاكه.

المقام الثاني: في تحقيق مرجحيّته عن طريق إرجاعه إلى مرجح آخر.

أما المقام الأول، و هو في مرجحيّة هذا المرجح بالأصالة: فأحسن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠

ما يقال في مرجحيّته، هو: إنّ كلا من الخطابين، «صلّ، و أزل»، محكوم لا محالة بذاك المخصّص للبي العام، و هو القدرة العقلية، و

هو عبارة عن القدرة التكوينية مع عدم الاشتغال بالضد الواجب المساوي أو الأهم.

و لكن نقول: بأن خطاب ما له بدل، أخذ في موضوعه عدم الاشتغال بواجب مساو أو أهم، على نحو ينطبق على الاشتغال بالواجب الآخر كالإزالة هنا.

و أما خطاب «الإزالة» فلم يؤخذ في موضوعه عدم الاشتغال بواجب مساو أو أهم، بل أخذ في موضوعه عدم الاشتغال بما ليس له بدل، يعنى:

إنّ القيد الذى يدخله العقل على التخصيص اللبى، على موضوع الخطاب فى كل منهما، هو عبارة عن عدم الاشتغال بالضد الواجب الذى ليس له بدل، و مثل هذا القيد لم يؤخذ عدمه قيدا فى الموضوع، إذ لو أخذ هذا قيدا فى الموضوع، و تبين أخذ هذا القيد فى الخطابين، إذن سوف يكون الاشتغال بالإزالة رافعا لموضوع وجوب الصلاة، لأنّ خطاب الإزالة واجب ليس له بدل، بينما الاشتغال «بالصلاة» لا يرفع موضوع وجوب الإزالة، لأنّ الاشتغال بالصلاة اشتغال بضعف واجب له بدل، و قد فرض أنه أخذ فى موضوع وجوب الإزالة قيد عدم الاشتغال بواجب ليس له بدل، و هذا يعنى أنّ المكلف إذا اشتغل بالإزالة، لم يفوت شيئا، لأنه يمثل أحد الخطابين و يرفع موضوع الآخر، و لكن إذا اشتغل بالصلاة فسوف يفوت موضوع خطاب «أزل».

فإنّ تمت هذه المقدمة، حينئذ يتم الترجيح، لأنّ هذا يكون رافعا لموضوع ذاك دون العكس و هو معنى الورد، فيكون المطلوب إذن، موقوفا على أن يكون القيد هو عدم الاشتغال بضعف واجب ليس له بدل، و حينئذ يتم الترجيح.

بقى أن نبحث هذه الفرضية، و هى: إنّ القيد الذى يجب إدخاله على كل الخطابات الشرعية، هل هو عدم الاشتغال بضعف ليس له بدل؟ بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١

و فى مثل هذا المقام يدعى و يقال: بأنّ خطاب «أزل»، يكون موضوعه عدم الاشتغال بضعف واجب ليس له بدل. و عليه، فلا يشمل إطلاقه خطاب، «صل»، لأنه ضد واجب، له بدل، و ذلك لأنّ تضييق دائرة هذا القيد معناه أنّ الأمر بالإزالة موجود حتى مع الاشتغال بالصلاة، و هذا معناه، أنّ المولى يريد أن يصرفنا عن الصلاة إلى الإزالة، و حينئذ سوف يحصل على ملاك الإزالة، و كذلك يحصل على ملاك الصلاة عن طريق البديل، و بذلك يتوفر للمولى كلا الملاكين.

و هذا بخلاف ما لو اشتغلنا بالصلاة، و تركنا الإزالة، فإطلاق خطاب ما ليس له بدل لحال الاشتغال بما له بدل معقول. و ما تقدّم من براهين و إشكالات على ما نقول لا- تتأتى هنا، إذ إنه هناك كان يفوت أحد الخطابين، بينما هنا يحصل على كلا الملاكين.

إذن فالبرهان قائم على أنّ الخطاب مقيد بالضد الواجب الذى ليس له بدل.

إلّا أنّ مرجحيه هذا المرجح حولها ملاحظتان:

١- الملاحظة الأولى: و حاصلها، هو: إنّ تمامية هذا المرجح موقوفة على أن يكون للصلاة بدل فعلى حال الاشتغال بالإزالة، و إلّا لو لم يكن للصلاة بدل كذلك فى هذه الحال، للزم من الاشتغال بالإزالة تفويت ملاك الصلاة و بدلها، و حينئذ لا يتم ما ذكر.

و عليه، فلا بدّ فى تمامية هذا التقريب من وجود ملاك فعلى للصلاة حال الاشتغال بالإزالة.

و وجود بدل فعلى للصلاة حال الاشتغال بالإزالة، إنما يثبت بدليل البديلة القائل: «إذا عجزت عن الصلاة فتصدق»، كما فى مثالنا.

و دليل البديلة هذا إنما يثبت بدليته «الصدقة» عن «الصلاة» فى حال

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢

العجز عن الصلاة، كما هو لسان الخطاب المذكور، و العجز عن الصلاة، إمّا أن يكون عجزا تكوينيا، كما فى المغمى عليه، و إمّا أن يكون مولويا، و الأول لا كلام فيه، و الثانى إنما يكون فى حال الاشتغال بالأهم لو كانت الإزالة أهم، إذ فى حال وجود واجب أهم من الصلاة، فإنّ المولى حينئذ يصرف المكلف عن الصلاة إلى الاشتغال بالواجب الأهم، و هو الإزالة، فيثبت بذلك، إنّ تمامية هذا

المرجح، موقوفة على كون الإزالة أهم، والأهمية مرجح مستقل كما ستعرف.

وعليه، فتكون مرجحية هذا المرجح فرع ثبوت مرجحية الترجيح بالأهم، وهو أول الكلام.

إذن فلا يكون هذا المرجح مرجحا مستقلا حينئذ، إذن فلا يثبت المدعى، وهو كونه مرجحا بالأصالة في عرض بقية المرجحات.

و يجاب عن هذه الملاحظة الأولى بأن يقال: بأننا نسلم ما ذكر في هذه الملاحظة من باب الأصول الموضوعية.

ولكن نقول: بأن المعجز المولود عن الصلاة، لا ينحصر بكون الإزالة أهم كما ذكر، بل يتم المعجز حتى ولو كانت الإزالة مساوية،

فإنه في هذا الحال لو اشتغل بالإزالة يكون عاجزا مولودا عن الصلاة، وعليه، فلا تكون تمامية هذا المرجح في طول كون الإزالة أهم

من الصلاة، ليلزم ما ذكر، بل تماميته في طول أن لا تكون الصلاة أهم فيشمل ما إذا كانت مساوية.

والحاصل: إن مرجحية هذا المرجح، لا تتوقف على تمامية الترجيح بالأهم الذي هو مرجح مستقل، كما سيأتي، لأن هذا المرجح

أيضا يتم إذا كانت الصلاة مساوية للإزالة، كما عرفت.

والخلاصة، هي: إن هذه الصياغة لهذا المرجح، وإن كانت في نفسها، ولكنها تتوقف على إثبات كون البدل في فرض العجز عن

المبدل يكون وافيا بتمام ملاك المبدل أو بجله.

وأما إذا لم يثبت ذلك، وفرض أن مقدارا مهما من ملاك المبدل، لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣

يستوفى بالبدل، فقد يكون هذا المقدار مساويا في الأهمية لملاك ما ليس له بدل، أو أهم منه، في مثل ذلك لا بد وأن يكون

وجوب ما ليس له بدل مقيدا بعدم الاشتغال باستيفاء هذا المقدار، وعلى هذا الأساس.

إذن ينحصر وجه الترجيح بالأهمية، ويخرج عنوان ما ليس له بدل، عن المرجحية، حيث لم يبق له أثر في ذلك، إذ إثبات وفاء البدل

بتمام ملاك المبدل، يتوقف على وجود قرينه خاصة. وإلا فنفس دليل البدلية المتقدم لا يفي بذلك.

٢- الملاحظة الثانية وهي: مبيته على كون هذا المرجح غير مستقل، وإنما يرجع إلى الترجيح بالأهمية، وحينئذ يقال: بأن الملاكين

الموجودين في الإزالة و الصلاة، لا يخلو حالهما من ثلاثة فروض:

أ- الفرض الأول هو: أن يفرض بأننا نعلم بتساوي هذين الملاكين.

ب- الفرض الثاني هو: أن لا نعلم حالهما أصلا.

ج- الفرض الثالث هو: أننا نعلم بأن ملاك الصلاة أهم من ملاك الإزالة.

أما في الفرض الأول، وهو: ما لو علم بتساوي الملاكين: فإنه في مثل ذلك يتم هذا المرجح، وذلك لأن تمامية هذا المرجح فرع

فعلية بدلية «الصدقة» للصلاة، حين الاشتغال بالإزالة، كما عرفت، وهذه الفعلية فرع أن يكون المكلف حين اشتغاله بالإزالة معذورا

مولودا عن الصلاة، وهذه المعذورية موجودة، لأن الصلاة ليست أهم من الإزالة حسب الفرض، بل هي مساوية لها، وإذا عذر مولودا

عن الصلاة، فيتحقق العجز المولود بالنسبة لها، وبتحقق العجز المولود عنها، يتم بدلها، وهو الصدقة، وحينئذ فيكون للصلاة بدل

دون الإزالة حيث لا بدل لها.

وعليه، فيتم هذا المرجح في طول الترجيح بالأهم، وذلك لأن ملاك الإزالة في هذا الفرض، يكون أهم من ملاك الصلاة، لأن

ملاك الإزالة و الصلاة، وإن فرضناهما متساويين، إلا أن المفروض أن أحد هذين

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤

الملاكين قائم بالإزالة وحدها، والملاك الثاني قائم في «الصلاة» و «الصدقة» التي هي بدل الصلاة، فيكون نصف الملاك حينئذ قائما

بالصلاة، وعليه، فيكون الأمر دائرا بين ملاك تام قائم بالإزالة، وبين نصف ملاك قائم في الصلاة.

و لا شك أن ملاك الإزالة حينئذ يكون أهم من ملاك الصلاة.

و بذلك يكون هذا المرجح قد رجح إلى الترجيح بالأهمية، و لا يكون مرجحا بالأصالة كما هو المدعى.

و أما الفرض الثانى، و هو: ما لو جهلنا حالهما و لم نعلم بأهمية أحدهما: فهنا لا مقتض لتقديم أحدهما على الآخر، فيكون حكمهما حكم المتساويين.

و حينئذ، فيجرى فى هذا الفرض ما جرى فى الفرض الأول من الكلام، و هو ما لو علم بتساويهما، فيكون هذا المرجح، بناء على هذا الفرض الثانى، راجعا إلى الترجيح بالأهميَّة كما تقدم فى الفرض الأول.

و أما الفرض الثالث، و هو: ما لو علم أن ملاك الصلاة أهم:

ففى مثل ذلك لا يتم هذا المرجح أصلا، حتى لو فرض وجود إطلاق فى دليل البدلية لمورد الاشتغال بالإزالة، إذ على كل حال سوف يفوت شىء من الملاك، لأنه لو اشتغل بالإزالة فسوف يفوت شيئا من الملاك، لأننا فرضنا أن الصلاة أهم، و كذلك لو اشتغل بالصلاة، سوف يفوت شيئا من الملاك، لأن نصف الملاك قائم بالصدقة التى هى بدل الصلاة، و النصف الآخر من الملاك قائم بالصلاة، إذن على كل تقدير، سوف يفوته شىء من الملاك.

و عليه، فلا يتصور فى المقام ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، إذن فهذا المرجح غير تام.

و من ذلك يظهر، أن الترجيح بالبدلية:

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥

إما أن يكون راجعا إلى الترجيح بالأهميَّة كما فى الفرضين الأول و الثانى.

و إما أنه غير تام أصلا كما فى الفرض الثالث.

و عليه فلا يكون الترجيح بالبدلية مرجحا مستقلا كما ادعى، فى قبال بقيَّة المرجحات.

المقام الثانى: فى ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، عن طريق إرجاعه إلى برهان و مرجح آخر يكون صغرى لمرجح مفروغ عن مرجحيته.

و بعبارة أخرى: تخريج هذا الترجيح يكون على أساس تطبيق كبرى أخرى عليه، و يتمثل هذا فى محاولتين:

\* المحاولة الأولى هى: إن يقال: إنه تبين من خلال مناقشة المقام الأول أن نكتة ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، مرتبطة دائما بترجيح محتمل الأهمية على غير محتمل الأهمية، أو ما كان محتمل الأهمية فيه أكبر على ما كان محتمل الأهمية فيه أصغر، و قد انتهينا إلى نتيجة، هى:

كون ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، يمكن تخريجه كمصادق من مصاديق كبرى الترجيح بالأهميَّة كما سيأتى.

و عليه، يكون هذا المقام صغرى لهذه الكبرى، و لا يكون مرجحا بنفسه.

نعم عقد عنوان ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، تكون فائدته التنبه على نكتة وجود رابط كلى يلازم دائما الترجيح بالأهمية، و هى نكتة إن أحد الواجبين المتزاحمين، «ما له بدل و ما ليس له بدل». هذه النكتة تكون مستوجبة لاحتمال الأهمية، و هى تؤدي إلى أن يكون احتمال الأهمية فى ما ليس له بدل أكبر من احتمال الأهمية فى ما له بدل.

و وجه هذا البرهان مبنى على نكتة أن كل كميتين فى حساب الاحتمال، لا- علم لنا عن حدود كل واحدة منهما، بحيث كان أى احتمال يصدق على إحدى

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦

الكميتين يمكن أن يصدق على الأخرى، و ذلك كما لو كان عندنا حقيقتان، لا نعلم مقدار ما فيهما من النقود، حينئذ كل احتمال يرد على واحدة منهما، يكون واردا على الأخرى. فإحتمال أن يكون فى إحداهما نصف ما فى الحقيبة الأخرى يوازيه احتمال أن يكون فى الأخرى نصف ما فى الأولى، لكن إذا وجد عامل احتمال فى إحدى الحقيبتين أو الكميتين، لا يوازيه عامل احتمال فى الكمية



الأخرى، حينئذ يكون الاحتمال فيما وجد فيه العامل، أكبر من الاحتمال فيما لم يوجد فيه العامل. وهذا يوجب امتياز ما وجد فيه العامل على ما لم يوجد فيه، وبالتالي امتياز إحدى الكميتين على الأخرى، وتفصيل هذا القانون بتمامه موكول إلى كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) [٧].

وهذه النكتة وهذا القانون نفترضه أصلاً موضوعياً عاماً، نطبقه على محل الكلام هنا، فإنه في محل الكلام هنا يوجد عندنا واجبان متراحمان هما: «الإزالة»، وليس لها بدل، و «الصلاة»، ولها بدل هو الصدقة.

إذن فكمية من الملاك قائمة «بالإزالة»، وكمية منه قائمة «بالصلاة»، وكل منهما كميته توازي الكمية الأخرى.

لكن يوجد عامل احتمالي واحد في جانب ما ليس له بدل:

وهذا العامل لا يقابله شيء فيما له بدل، وبهذا تكون قيمة احتمال الأهمية في ملاك ما ليس له بدل، كإزالة، أكبر من قيمة احتمال الأهمية في ملاك ما له بدل، «كالصلاة»، لأن كلا من الملاكين فيه ثلاث احتمالات:

أ- احتمال كون هذا الاحتمال أقوى من ذاك، ويقابله في الآخر احتمال مثله.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧

ب- احتمال كون هذا الاحتمال أضعف من ذاك، ويقابله في الآخر احتمال مثله.

ج- احتمال كون هذا الاحتمال مساوياً لذاك، ويقابله في الآخر احتمال مثله. وهذا الاحتمال الأخير، أي: احتمال التساوي بينهما في الملاك، يصب في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، لأنهما في فرض التساوي، يكون جزءاً من الملاك الذي له بدل، مستوفى في الصدقة، لحصول العجز الشرعي عن الصلاة في صورة الاشتغال بالإزالة، أي: بما ليس له بدل، والذي لا يقل أهمية عما له بدل.

بينما لا يكون قد استوفى من ملاك الإزالة شيء، لأن الإزالة لا بدل لها حسب الفرض.

وهذا معناه: إن احتمال الأهمية في الملاك الذي سوف يفوت كله لو «صلّى و لم يزل» أكبر من احتمال الأهمية في الملاك الذي سوف يفوت، لو «صلّى و لم يزل».

وهذا يعني زيادة القيمة الاحتمالية لملاك ما ليس له بدل، فيكون احتمال الأهمية فيما ليس له بدل، أكبر من احتمال الأهمية فيما له بدل، فيقدم عليه باعتبار مرجحية الأهمية.

وإن شئت قلت: إن احتمال التساوي بينهما في أهمية الملاك يصب في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، لأنه في فرض التساوي تكون بديلة البديل ثابتة فيستوفى بها جزء من ملاك ما له بدل في صورة الاشتغال، بما ليس له بدل الذي لا يقل عنه أهمية.

وهذا يعني: أن التراحم، بحسب الحقيقة، واقع بين تمام الملاك فيما ليس له بدل، وبين جزء من ملاك ما له بدل، وهو الجزء الذي فات بترك الصلاة واستعاض عنه بالصدقة.

وبهذا يكون ما ليس له بدل أهم ملاكاً، وهذا معنى وجود عامل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨

احتمالي لامتياز كمية الاحتمال في الملاك الذي ليس له بدل غير موجود في ملاك ما له بدل.

و حينئذ، بمقتضى حساب الاحتمالات، تزداد القيمة الاحتمالية لملاك ما ليس له بدل، فيقدم و يترجح على ما له بدل في مقام التراحم.

\* المحاولة الثانية، هي: إن المقام من صغريات المرجح الأول، وهو كون المشروط بالقدرة العقلية، مقدماً على ما اشترط فيه القدرة الشرعية.

و حينئذ يقال: إنه يستظهر أن ما ليس له بدل أخذ فيه القدرة العقلية، ويستظهر أن ما له بدل أخذ فيه القدرة الشرعية، والعقلية مقدّمة

على الشرعية، فهذه كبرى، و صغرى.

و قد تقدم الكلام عن الكبرى، و مدى صحتها سابقا، عند الكلام عن المرجح السابق.

و أما الكلام عن الصغرى، و هى كون ما ليس له بدل مشروطا بالقدرة العقلية، بمعنى أن القدرة لا تكون دخيلة في ملاكه، فيقال في توجيه ذلك:

إن القدرة لم تؤخذ في لسان دليل ما ليس له بدل، لا تصريحاً و لا تلميحاً، فتكون القدرة بالنسبة إليه عقلية، و إنما غاية ما يقتضيه ذلك، هو كون القدرة فيه مأخوذة في مقام الحكم و الباعثية دون الملاك.

و أما بالنسبة إلى الخطاب الذى جعل فيه بدل، فقد أخذت القدرة قيماً في لسان دليله، فهى قدرة شرعية، لأن دليل البدلية أخذ في موضوعه عدم القدرة على المبدل، «الصلاة» و حيث أن موضوع الأمر بالمبدل «الصدق» نقيض موضوع الأمر بالمبدل، إذن لا بد أن يكون دليل البدلية مساوقاً أو هو مقتضياً لتقييد إطلاق دليل المبدل، «الصلاة»، و ذلك بأخذ القدرة في موضوعه، لئلا يلزم اجتماع خطاب البدل، و خطاب المبدل على المكلف الواحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩

و هذا، كما ترى، مساوق لتقييد دليل وجوب المبدل بالقدرة عليه، و هذه هى القدرة الشرعية.

و الحاصل: إن دليل البدلية يدل بالمطابقة على أخذ العجز عن المبدل في موضوع خطاب البدل، و يدل بالملازمة على تقييد دليل المبدل بأخذ القدرة في موضوعه، فتكون القدرة المأخوذة في موضوع ما له بدل قدرة شرعية، و قد عرفت أن القدرة المأخوذة في موضوع ما لا بدل له عقلية.

و عليه، فيقدم ما لا بدل له، على ما له بدل، لأن المشروط بالقدرة العقلية يقدم على المشروط بالقدرة الشرعية، كما عرفت ذلك في المرجح الأول.

و بهذا يكون المقام من صغريات المرجح الأول.

إلا أن هذه المحاولة غير تامة لورود عدة أمور عليها:

١- الأمر الأول هو: ما تقدم سابقاً، من أن خطاب ما لا بدل له، مقيد بالقدرة و لو بحكم العقل، و بعد تقييده، لا مجال لإثبات ملاكه في صورة العجز، كما عرفت، و إذا لم يمكن إثبات ملاكه، فلا يتم ما ذكر من أن القدرة فيه عقلية، و غير دخيلة في ملاكه، كى يكون ذلك موجبا لتقديمه على ما له بدل.

٢- الأمر الثانى و هو المهم، و حاصله هو: إنه لو أغمضنا عن الأول، و سلمنا بأن القدرة المأخوذة في موضوع خطاب ما لا بدل له، عقلية، و غير دخيلة في ملاكه، إلا أننا نقول: إن دليل البدلية لا يفيد فى جعل خطاب ما له بدل مقيداً بالقدرة الشرعية.

و ما ذكره فى وجه ذلك غير تام، و ذلك لأن المولى، إن أخذ فى موضوع هذا الخطاب، القدرة بلسان المخصّص المتصل، فحينئذ يتم ما ذكر، إلا أن المفروض أنها أخذت بلسان المخصّص المنفصل، فإن خطاب الصلاة مطلق فى نفسه، و المقيد الذى وجد، و هو دليل البدلية، مقيد

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠

منفصل، و هذا المقيد يقتضى التقييد بمقدار يرتفع به اجتماع خطاب البدل و المبدل على مكلف واحد، و يكفى فى رفع ذلك تقييد خطاب المبدل بلحاظ مرحلة الحكم، و لا موجب لرفع اليد عن إطلاقه بلحاظ مرحلة الملاك، فإنه قد استقر إطلاقه فيه بنفسه، فيكون حجة فيه بأحد التقريبين السابقين، أى إننا نثبت الملاك إما بالدلالة الالتزامية، أو بإطلاق المادة، كما عرفت سابقاً.

و عليه، فلا موجب لكون خطاب ما له بدل، مشروطاً بالقدرة الشرعية، بمعنى دخالة القدرة فى ملاكه.

و بهذا تبطل هذه المحاولة، و لا يكون هذا المقام من صغريات المرجح الأول، بل يكون من صغريات الترجيح بالأهمية الآتى كما

أدعى في المحاولة الأولى.

وقبل أن تنتقل إلى المرجح الثالث لا بد من التعرض إلى بحثين مربوطين بالمرجح الأول:

١- البحث الأول هو: إنه بعد الفراغ عن كبرى هذا المرجح، لكن حيث أن أحد الخطابين المزامين يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية تارة و الآخر مشروطاً بالقدرة العقلية أخرى، فتارة يكون الاشتراط بإحدى القدرتين معلوماً في كلا الطرفين، و أخرى يكون مشكوكاً في كلا الطرفين، و ثالثه يكون معلوماً في أحدهما دون الآخر.

فهنا صور لا بد من استعراضها لمعرفة أن هذا، هل يقتضى الترجيح في كل الصور، أو لا؟.

١- الصورة الأولى هي: أن تحرز بطريق «ما» أن خطاب «أزل» مشروط بالقدرة العقلية، و خطاب «صل» مشروط بالقدرة الشرعية، و هذه الصورة هي القدر المتيقن لتطبيق كبرى هذا المرجح، فيقدم ما شرط بالقدرة العقلية على ما شرط بالقدرة الشرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١

٢- الصورة الثانية هي: أن لا نحرز هذا و لا ذاك، أى: إننا لا نحرز كون هذا الخطاب مشروطاً بالقدرة الشرعية، و لا نحرز كون ذاك الخطاب مشروطاً بالقدرة العقلية.

و مثل هذا، يكون القدر المتيقن لعدم انطباق هذا المرجح، فلا معنى لإعماله، و تقديم أحدهما على الآخر.

٣- الصورة الثالثة هي: أن نحرز أن خطاب «صل» مشروط بالقدرة الشرعية، و لكن لا نحرز أن خطاب «أزل» ما حاله، أ شرعية القدرة فيه، أو عقلية؟

في مثل هذه الصورة، لا موجب للتقديم، لأنه لو فرض أنه «أزال» و لم «يصل» إذن، فقد أحرز أنه لم يفوت ملاكاً، لأنه استوفى الإزالة، و خطاب «صل» مشروط بالقدرة الشرعية.

و لو فرض أنه «صلّى» و لم «يزل»، فهنا يحتمل أن يكون قد فوّت ملاكاً، إذن فيقع في المحذور دون الشق الأول، فيكون الشق الأول خالياً من المحذور، دون الشق الثاني.

و حينئذ يقدم الخالي من المحذور على الواجد للمحذور.

إلا أن هذا التقريب غير صحيح، و إنما الصحيح هو عدم تطبيق هذا المرجح بالنسبة لهذه الصورة، و ذلك لأن ما ذكرناه من أنه لو «أزال» و لم «يصل» فلا محذور، بينما لو «صلّى» و لم «يزل» فهو يحتمل المحذور، فهذا صحيح، إلا أن احتمال المحذور المذكور غير منجز، لأن مرجعه إلى الشك في سعة دائرة ملاك الإزالة، و أنه هل هو ثابت حتى حال الاشتغال بواجب آخر، أو أنه غير ثابت في هذا الحال؟.

و هذا كالشك في سعة دائرة التكليف، يكون مجرى لأصالة البراءة، و مع جريان البراءة لا يبقى محذور ليقال: بأن الأمر يدور بين ما لا محذور

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢

فيه، و بين ما يحتمل وجود المحذور فيه، فإن احتمال وجوده موجود وجدانا، إلا أنه منفي تعبداً بأصالة البراءة.

فالصحيح عدم تطبيق هذا المرجح في هذه الصورة.

٤- الصورة الرابعة هي: أن نحرز أن القدرة في خطاب «أزل» عقلية، لكن لا ندرى نوع القدرة في خطاب «صل».

و في مثل ذلك يطبق هذا المرجح، فيقدم خطاب «أزل»، على خطاب «صل».

و الوجه في ذلك هو أنه لو «أزال» و لم «يصل» فلا يعلم بتفويت ملاك على المولى، لأن ملاك الإزالة قد استوفاه، و أمّا ملاك «الصلاة» فلم يجزم بأنه فعلى حتى لحال الاشتغال بالإزالة، لاحتمال كون القدرة في الصلاة شرعية، بينما إذا «صلّى» و لم «يزل»، فهنا يجزم بأنه فوّت ملاكاً على المولى، و هو ملاك الإزالة، لأن ملاكها تام، و حيث أن القدرة فيها عقلية، فملاكها فعلى، حتى في حال

## الاشتغال بالصلاة.

إذن فأصل ملاك الإزالة معلوم، فلا يكون مجرى للبراءة كما في الصورة السابقة.

فمرجع الشك في هذه الصورة الرابعة، إلى أن الاشتغال «بالصلاة» هل يكون معذراً عن تفويت ملاك «الإزالة» المعلوم، أو لا يكون معذراً؟ وهذا مورد لأصالة الاشتغال كما هو واضح.

وبهذا يتحصّل: إن ميزان تطبيق المرجح الأول، هو أن نحرز أن أحد الخطابين مشروط بالقدرة العقلية، سواء أحرزنا أن الخطاب الآخر مشروط بالقدرة الشرعية حتى يكون من الصورة الأولى، أو لم نحرز ذلك حتى يكون من الصورة الرابعة.

٢- البحث الثاني هو: في كيفية إحراز نوع القدرة في كل خطاب، وإنها عقلية أو شرعية فيقال:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٣

تارة يدل دليل الخطاب ولسانه على أن القدرة المأخوذة في الخطاب شرعية، كما لو قال المولى: «صل إن لم يوجد أمر بالخلاف»، فهذا الدليل يستنتج منه أن القدرة المأخوذة في الصلاة شرعية بالمعنى الثالث للقدرة الشرعية، كما تقدّم، لأن طبع التكليف لا يستدعي عقلاً عدم وجود أمر بالخلاف، فتقييد المولى لخطاب «صل»، بعدم وجود أمر بالخلاف، ليس له أي وجه إلا دخاله ذلك التقييد في ملاكه، وهذا معنى القدرة الشرعية، وحينئذ فإذا لم يكن مثل هذا القيد مأخوذاً في خطاب «أزل» فلا تكون القدرة المأخوذة فيه شرعية، بل تكون عقلية فيكون هذا من الصورة الأولى لأننا علمنا أن القدرة في خطاب «أزل» عقلية، وفي خطاب «صل» شرعية، وحينئذ فيقدم خطاب «أزل» على خطاب «صل».

وتارة أخرى، يفرض أن القدرة الشرعية لم تؤخذ في خطاب «صل» بالمعنى الذي تقدم، فهنا صورتان:

١- الصورة الأولى هي: أن يفرض أن القيد اللبّي، وهو عدم الاشتغال بالصد الواجب المساوي أو الأهم، قد أخذ في لسان الشارع في أحد الخطابين دون الآخر.

٢- الصورة الثانية هي: أن يفرض أنه لم يؤخذ هذا القيد في لسان الشارع في كلا الخطابين، أو أنه أخذ فيهما على نحو واحد.

وفي هذه الصورة الثانية لا يمكن تطبيق هذا المرجح، لأن كلا الخطابين على نحو واحد.

وأمّا في الصورة الأولى، وهي ما لو أخذ هذا القيد في أحد الخطابين دون الآخر، كما لو فرض أن أخذ في خطاب «صل» دون خطاب «أزل».

فهنا، يمكن أن يقال: بأن هذا يصير من الصورة الأولى السابقة، وهي ما لو علمنا بأن أحد الخطابين مقيد بالقدرة الشرعية، والخطاب الثاني مقيد بالقدرة العقلية، باعتبار أن خطاب «صل» الذي فرض تقييده بهذا القيد، تكون القدرة فيه شرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤

و حينئذ، فيقدم خطاب «أزل» على خطاب «صل».

إلا أن تمامية هذا القول تتوقف على التسليم بأمرين:

أ- الأمر الأول هو: أن نستظهر من تصدّي المولى لتقييد خطاب «صل». بهذا القيد، إنه قيد للملاك كي تكون القدرة شرعية.

ب- الأمر الثاني هو: أن تقول: بأن إطلاق الخطاب الآخر، وهو خطاب «أزل». إطلاقه لحال العجز باعتبار عدم تقييده بالقدرة ساقطاً في مرحلة الجعل، إلا أنه ثابت في مرحلة الملاك بأحد التقريبين السابقين، أعني، إثباته بالدلالة الالتزامية، أو إثباته بواسطة إطلاق المادة، وبهذا نحرز أن خطاب «أزل» تكون القدرة فيه عقلية، باعتبار عدم دخالة القدرة في ملاكه.

فإذا تمّ هذان الأمران، يصير المقام من الصورة الأولى السابقة، فيقدم خطاب «أزل»، لأن القدرة فيه عقلية، على خطاب «صل» لأن القدرة فيه شرعية.

و أمّا إذا لم نسلم بهذين الأمرين، فهذا تحته شقوق ثلاثة:

أ- الشق الأول هو: أن لا نسلم بالأمر الأول بينما نسلم بالأمر الثاني، يعني لا نسلم بأن تصدى المولى لأخذ القيد، دليل على دخاله القيد في الملاك، لتكون القدرة شرعية، بينما نسلم بأنه يمكن إثبات الملاك بعد سقوط الخطاب، إما بإطلاق المادة، أو بالدلالة الالتزامية. ففي مثل ذلك يكون المقام من مصاديق الصورة الرابعة، لأننا نحز حينئذ أن القدرة في خطاب «أزل»، عقلية، لثبوت الملاك حتى لحال العجز، ونشك في أن القدرة في خطاب «صل» شرعية أو عقلية. وفي مثل ذلك يقدم خطاب «أزل»، كما عرفت.

ب- الشق الثاني هو: أن نسلم بالأمر الأول، وننكر الثاني، وهذا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥

معناه أننا نحز أن القدرة في خطاب «صل» شرعية، ولا نحز كون القدرة عقلية في خطاب «أزل»، لعدم إحراز الملاك حتى في حال العجز، فيكون المقام حينئذ من مصاديق الصورة الثالثة، ولا يطبق هذا المرجح فيها، كما عرفت.

ج- الشق الثالث هو: أن لا نسلم بكلا الأمرين، فيكون المقام من مصاديق الصورة الثانية، لأننا نجعل حينئذ نوع القدرة في كل منهما. وهذا هو القدر المتيقن لعدم تطبيق هذا المرجح، كما عرفت.

ثم إن ما ذكرناه مبنى على أن المولى، حينما يبرز القيد، فهو يبرزه بالصيغة التي فرضناها، كما لو قال: «صل» بشرط عدم الاشتغال بصد واجب أو أهم، مع أن هذا مجرد فرض، لأن العادة الخارجية هي إنه حينما يبرز المولى هذا القيد، يبرزه بأسلوب آخر، كأن يقول: «صل إذا لم يكن لديك شغل و واجب آخر، مساو، أو أهم».

ولا إشكال أن هذا الأسلوب في التقييد، يقتضى تقديم خطاب «أزل» على خطاب «صل» لأن خطاب «أزل» يكون رافعا لموضوع خطاب «صل»، حيث أن خطاب «صل» مقتيد بعدم الاشتغال بواجب آخر، وحينئذ فالاشتغال بالإزالة أو بأى واجب آخر مساو أو أهم، يرفع موضوع خطاب «صل».

إذن، إذا أخذت القدرة الشرعية، بحسب المعتاد الخارجي، يتعين تقديم خطاب «أزل»، على خطاب «صل».

ولكن قد يستشكل بذلك، فيقال: بأنه لا ملزم لتقديم خطاب «أزل»، على خطاب «صل»، حتى لو أبرز القيد بما جرت عليه العادة الخارجية كما لو قال: «صل إذا لم يكن لديك شغل، و واجب آخر»، إذ بناء على هذا الأسلوب من التقييد، وإن كانت الإزالة رافعة لموضوع الصلاة، كما ذكر، إلا أنه كذلك يمكن أن تكون الصلاة رافعة لموضوع الإزالة، وذلك لأن خطاب «أزل»، قد أخذ في موضوعه، و لو بواسطة المخصص اللبى العقلى،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦

عدم الاشتغال بصد واجب آخر مساو أو أهم، وهذا القيد يحتمل انطباقه على الصلاة لاحتمال كونها مساوية للإزالة.

وبناء عليه يحتمل أن يكون الاشتغال بالصلاة رافعا لموضوع وجوب الإزالة أيضا، لأنه قد أخذ في موضوع وجوب الإزالة عدم الاشتغال بصد واجب أهم أو مساو، وقد فرضنا احتمال تساوى الصلاة مع الإزالة، وحينئذ فيشك في وجوب الإزالة، حتى في حال الاشتغال بالصلاة، فتجرى البراءة عنه.

ولا يقال هنا بأن خطاب الإزالة ساقط حكما، إلا أنه ثابت ملاكا في هذه الصورة.

لأننا نقول: إن المفروض هو إنكار الأمرين المتقدمين الذى يمكن بثانيتها إثبات ملاك الخطاب في صورة سقوطه حكما، كما عرفت.

وبهذا ثبت إنه لا ملزم لترجيح و تقديم خطاب «أزل» على خطاب «صل» حتى و لو قيد خطاب «صل» بالأسلوب المتعارف، و الذى جرت العادة الخارجية عليه، لأنه كما يرتفع موضوع وجوب الصلاة بالاشتغال بالإزالة، فإنه كذلك يحتمل ارتفاع موضوع وجوب «الإزالة» بالاشتغال «بالصلاة».

إلا أن هذا الاستشكال في تقديم خطاب «أزل» على خطاب «صل»، حتى و لو كان خطاب «صل» مقيدا بالنحو المتعارف خارجا، غير

تام.

و إنما الصحيح أن خطاب «أزل» يقدم على خطاب «صل»، و يقرب ذلك بتقريبين:

١- التقريب الأول هو: إن خطاب «صل» قد قيد بعدم الاشتغال بمطلق واجب، و أما خطاب «أزل» فقد قيد بعدم الاشتغال بواجب مساو أو أهم، كما عرفت.

و بناء عليه، فلا يحتمل أن تكون الصلاة أهم من الإزالة، بل يحتمل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧

أن تكون الإزالة أهم من الصلاة باعتبار أن خطاب الصلاة قد قيد بلسان المولى بعدم الاشتغال بمطلق واجب، و معنى هذا أن الصلاة إما أن تكون أقل أهمية من جميع الواجبات الأخرى، أو مساوية لها، و لا يحتمل أهمية الصلاة، و إلا لما قيد خطابها بعدم الاشتغال بمطلق واجب، إذن فإحتمال أهمية الصلاة بالنسبة للإزالة، غير موجود، بينما احتمال أهمية الإزالة بالنسبة للصلاة موجود، لأن خطاب «أزل» لم يقيد بعدم الاشتغال بمطلق واجب بل قيد بعدم الاشتغال بواجب مساو أو أهم، و هذا لا ينافي أن تكون الإزالة أهم من غيرها كالصلاة.

و عليه، فيقدم خطاب «أزل» على خطاب «صل» لاحتمال أهمية خطاب «أزل» و عدم احتمال أهمية خطاب «صل».

٢- التقريب الثاني هو: إن دليل الصلاة و هو قوله «صل»، إذا لم تشتغل بواجب آخر، يكشف عن أن القدرة المأخوذة في هذا الدليل، قدرة شرعية، بمعنى أن الاشتغال بمطلق واجب يكون رافعا لموضوع ملاك الصلاة، لأن مقتضى إطلاق القيد في قوله «صل» إذا لم تشتغل بواجب آخر، هو إن أي شغل بواجب، يكفي لرفع اليد عن الصلاة، و لو كان ملاك ذلك الواجب الآخر ضعيفا، و أقل أهمية من ملاك الصلاة.

و هذا معناه إن عدم الاشتغال بأي واجب يكون من متمات ملاك الصلاة، و تكون تمامية ملاك الصلاة في طول عدم تمامية ملاك بقية الواجبات.

و بهذا يثبت أن القدرة المأخوذة في الصلاة، قدرة شرعية، و حينئذ فإن أثبتنا أن القدرة المأخوذة في خطاب «أزل» عقلية، يتم ترجيح خطاب «أزل» على خطاب «صل» كما هو مقتضى المرجح الأول.

فإن قيل: بأن دليل الصلاة المذكور، لا يستكشف منه كون القدرة المأخوذة في الصلاة، قدرة شرعية، و ذلك فيما لو فرض أن المولى قد أحرز بنفسه أنه لا يوجد واجب في الشريعة أقل مصلحة من الصلاة، و حينئذ فلا يكون عدم الاشتغال بأي واجب - و لو كان أقل و أضعف ملاكا من الصلاة -

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨

دخيل في تمامية ملاك الصلاة، حيث أنه لا يوجد واجب أضعف ملاكا منها.

و عليه فلا يثبت أن القدرة المأخوذة في الصلاة قدرة شرعية، لعدم تمامية الإطلاق المدعى في القيد المأخوذ في خطاب الصلاة. قلنا: إن هذا احتمال، إلا أنه خلاف ظاهر القيد، لأن ظاهره هو القضية الحقيقية، لا القضية الخارجية، و مرجع هذا الاحتمال المذكور إلى القضية الخارجية، و أن المولى استقرأ جميع الواجبات، و علم أنه لا يوجد فيها ما هو أقل و أضعف ملاكا من ملاك الصلاة، و حينئذ يكون قوله: «إذا لم تشتغل بواجب آخر» عنوانا مشيرا إلى تلك الواجبات الخارجية التي استقرأها، مع أن ظاهر هذا القيد هو القضية الحقيقية، و أن مجرد وجود عنوان الاشتغال بواجب يكون رافعا لموضوع الصلاة من دون التفات إلى مقدار المصلحة و الملاك في ذلك الواجب.

و هذا المعنى لا يتلاءم إلا مع فرض كون هذا العنوان دخيلا في تميم ملاك الصلاة، فيثبت أن القدرة المأخوذة فيها قدرة شرعية و هو المطلوب.

٣- و هنا بحث ثالث لا بدّ من إلحاقه بالبحثين السابقين، و هذا البحث هو: أنّه بعد أن ثبت أنّ الخطاب المشروط بالقدرة العقلية، يقدم على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، يقع الكلام في أنّ المشروط بالقدرة العقلية هل يقدم على المشروط بالقدرة الشرعية، حتى و لو كان الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية أهمّ ملاكا لو تمّ ملاكه، أو إنّه لا يقدّم في هذه الصورة؟.

و تحقيق ذلك مربوط بما تقدم، من أنّ صياغة الخطاب إن كانت على النحو المتعارف الخارجى كقوله: «صلّ إذ لم تكن مشغولا بواجب آخر»، بحيث يكون مطلق الشغل بالواجب ملغيا لملاك الصلاة، فحينئذ يقدم المشروط بالقدرة العقلية، و هو خطاب «أزل» على خطاب «صلّ» المشروط بالقدرة الشرعية، و الذى لو تمّ ملاكه لكان أهمّ من ملاك خطاب «أزل».

و الوجه في هذا التقديم، هو: إنّ أهميّة ملاك الصلاة، إنّما هي أهميّة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩

تعليقيّة، لا تنجزية، لأنّ المفروض إنّ أهمّ لو تمّ ملاكه، و المفروض إنّ ملاكه لم يتم لارتفاع موضوعه، كما عرفت.

و أمّا إذا كانت صياغة خطاب «صلّ» بحسب ما يقتضيه ذلك القيد اللبى، كأن يقال: «إن لم تشتغل بواجب مساو أو أهمّ فصلّ»، فحينئذ، لا يتم هذا المرجح، و لا يطبق في المقام، و ذلك لأنّ الذى يرفع ملاك الصلاة، حسب هذا الخطاب، هو الاشتغال بصد واجب له ملاك-ك لو قيس إلى ملاك-ك الصلاة حين يتم ملاكها، لكان إمّا مساويا له، أو أهمّ، و المفروض أنّ ملاك الصلاة، لو تمّ، لكان هو الأهمّ، فلا يكون الاشتغال بذلك الضد رافعا لملاك خطاب «الصلاة و موضوعه»، حينئذ فلا يتم ترجيح خطاب «أزل» المشروط بالقدرة العقلية، على خطاب «صلّ» المشروط بالقدرة الشرعية.

و بهذا يتم الكلام في البحثين الاستدراكيين مع البحث الأخير الملحق بهما.

### المرجح الثالث: من مرجحات باب التزاحم و هو الترجيح بالأهميّة.

و الكلام فيه يقع في ثلاثة موارد:

\* المورد الأول هو: ما إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين، معلوم الأهميّة بالنسبة للواجب الآخر، كما لو علمنا بأنّ الإزالة أهمّ من الصلاة، فحينئذ لا بدّ من تقديم الإزالة عليها. و يقرب ذلك بتقريبين:

١- التقريب الأول هو: أن يقال: بأنّ الإزالة بامثالها تكون رافعة لموضوع دليل وجوب الصلاة، و حينئذ، نقدم خطاب الإزالة على خطاب الصلاة، من باب الورود.

و بيان ذلك هو: إنك قد عرفت أنّ كل خطاب مقيد لبا بقيد عقلى، و هو عدم الاشتغال بصد واجب مساو أو أهمّ، و حينئذ يكون الاشتغال بالإزالة رافعا لموضوع دليل وجوب الصلاة دون العكس.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠

بمعنى أنّ هذا القيد ينطبق على الاشتغال بالأهمّ، بالنسبة إلى المهمّ فيكون رافعا لموضوع وجوب المهمّ، و هو معنى الورود، ولكنه لا ينطبق على الاشتغال بالمهمّ، إذ الاشتغال بالمهمّ اشتغال بواجب أقلّ أهميّة بحسب الفرض، و هو بالتالى لا- يرفع موضوع وجوب الإزالة، لأنّ الاشتغال بالصلاة اشتغال بواجب أقلّ أهميّة بحسب الفرض، و عليه: فيكون في المقام ترتب من أحد الجانبين، و يكون الأمر بالإزالة مطلقا لحال الاشتغال «بالصلاة» الواجب الأقلّ أهميّة، فيكون الأمر بالصلاة مقيدا، و المفروض أنّه لا برهان على سقوط إطلاق دليل الأهمّ، و بهذا يتعيّن تقديم و امثال ما هو مطلق، و هو الإزالة.

٢- التقريب الثانى هو: أن يقال: إنّ بقطع النظر عن ورود خطاب «أزل» على خطاب «صلّ»، و إطلاق الخطاب الأهمّ لحال الاشتغال بالمهمّ، فإنّه، مع ذلك، يحكم العقل بلزوم تقديم الإزالة، لكون خطابها معلوم الأهميّة على الصلاة، فإنّه إذا كانت زيادة أحد

الملاكين على الآخر بمرتبة ملزمة، تعين بحكم العقل، تقديم ما كان ملاكه زائدا على الآخر، كما في المقام، لأنّ العقل يحكم بعدم جوار تفويت الزائد، و على هذا، فنقدم خطاب الإزالة لأنّه معلوم الأهمية على خطاب الصلاة، بحكم العقل.

و إن شئت قلت: إنّ تحصيل ملاك المهم ليس عذرا لتفويت الزيادة الموجودة في ملاك الأهم، و هذا بخلاف العكس فإنّ ترك ملاك الأهم فيه تفويت لملاك مولوى منجز من دون عذر.

و بتعبير آخر: إنّ الأمر هنا، دائر بين تحصيل الملاك الأقل، و تحصيل الملاك الأكثر، في مقام الامتثال. و من الواضح أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الملاك الأكثر، و عدم تفويته بعد أن تنجزّ بالعلم حسب الفرض، و المقصود بالملاك هنا، هو كون المصلحة الموجودة في أحد الخطابين، موردا لاهتمام المولى، فإنّها هي التي تدخل في العهدة، و تنتجزّ بحكم العقل لا مجرد المصلحة الواقعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١

إذن فالتردد بين الأقل و الأكثر، إنّما يكون بلحاظ اهتمامات المولى، لا بلحاظ كون سنيّة المصلحة في الخطابين واحدة، و كونها أقل في المهم، و أكثر في الأهم.

و حينئذ لا- يستشكل بأنّ المتزاحمين ربّما يرجعان إلى ملاكين متباينين غير متساخين، لأنّك عرفت أنّ المقصود بالملاك إنّما هو المصلحة التي تكون موردا لاهتمام المولى، إذ مثلها ينتجزّ بحكم العقل، و يدخل في العهدة.

ثم إنّ قد يرد إشكال في المقام، يثبت التلازم بين التقريبيين، و احتياج تماميتهما إلى قرينه خارجية.

و لكن من خلال الجواب عليه، يتضح الفرق جليا بين التقريبيين:

و بيان ذلك هو: إنّ العلم بأهمية الإزالة، إمّا أن يكون فعليا حتى في حال الاشتغال بالصلاة، فتكون القدرة في الإزالة عقلية، و إمّا أن يكون فعليا إذا تمت شروطه، بمعنى أنّ فعلية تعليقه، إلّا أنّه لا يعلم أنّ عدم الاشتغال بالصلاة من شروطه، أو ليس من شروطه، أي: إنه لا يعلم بفعلية حتى حال الاشتغال بالصلاة، و حينئذ، فإن فرض كونه فعليا حتى حال الاشتغال بالصلاة، إذن يتم التقريب الأول و هو الورود بالنحو الذي عرفته، إلّا أنّه لا حاجة له لكفاية التقريب الثاني، باعتبار أنّه في مثل ذلك يستقل العقل بلزوم استيفاء الأهم، و هو الإزالة.

و إن فرض الثاني، و هو: كون العلم بأهمية الإزالة فعليا إذا تمت شروطه مع أنّه لا يعلم أنّ عدم الاشتغال بالصلاة، أ هو من شروطه، أو ليس من شروطه، ففي مثل ذلك تكون أهميته تعليقه، لا فعليه.

و عليه: فلا يتم التقريب الثاني، لأنّ العقل لا يحكم بلزوم العدول من الصلاة إلى الإزالة، لأنّه مع الاشتغال بالصلاة لا يحرز أنّه فوت ملاك الإزالة، باعتبار عدم إحراز فعلية ملاكها لحال الاشتغال بالصلاة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢

و من هنا يعلم أنّ التقريب الأول و هو الورود، غير تام، لأنّه كما يكون الورود من جانب الإزالة، فإنه يحتمل أن يكون من جانب الصلاة، لأننا نحتمل كون الاشتغال بالصلاة رافعا لملاك الإزالة حينئذ.

و بهذا يثبت أنّ تمامية التقريب الأول موقوفة على المعنى الأوّل للأهمية، و هو أن يكون الملاك فعليا حتى في حال الاشتغال بالصلاة، كما عرفت.

إلّا أنّ إحراز فعلية هذه الأهمية، لا يتكفله نفس الخطاب، لما عرفت سابقا، من أنّ فعلية الملاك لا تحرز بنفس الخطاب، و حينئذ لا بدّ من قرينه خارجية على فعلية ملاك الإزالة، حتى في حال الاشتغال بالصلاة، فإنّ تمت قرينه خارجية على ذلك، فيتم التقريب الأول، و إلّا فلا.

و إذا تمّ الأول يتم الثاني، لما عرفت، و معه لا- حاجة للأول، و بهذا ثبت الملازمة بين التقريبيين و احتياجهما في التمامية لقرينه



خارجية.

و تحقيق هذا الإشكال هو أن يقال: إن هذين التقريبين غير متلازمين، كما أن التقريب الأول لا يحتاج إلى قرينة خارجية على فعلية الملاك.

و بيان ذلك هو: إن كل خطاب، هو مقيد لثبنا بعدم الاشتغال بصد واجب، كما عرفت، إلا أن هذا التقييد لا بد و أن يقتصر فيه على أقل مقدار ترتفع به الضرورة، لأن هذا التقييد ضرورة، و هي تقدر بقدرها.

و عليه، فاللازم برهاننا أن نقيد كل خطاب بعدم الاشتغال بصد واجب واجد لنكتتين:

١- النكته الأولى: هي أن يكون هذا الضد الواجب مساويا في الملاك لذلك الواجب، أو أهم منه، و إلا فلو كان أقل منه ملاكا، فلا برهان على تقييد ذلك الواجب بعدم الاشتغال به، لعدم دليل على كون القدرة في ذلك الواجب شرعية كى يقيد بذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣

٢- النكته الثانية: هي أن يكون ملاك الضد الواجب فعليا، حتى في حال الاشتغال في الواجب الذي نريد أن نقيده.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنه لا بد و أن نلاحظ الصلاة و الإزالة لنرى أن كلا منهما، هل هو واجد لتلكما النكتتين، ليكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر بامثاله، أو إن أحدهما هو الواجد دون الآخر ليكون الواجد هو الرافع لموضوع الآخر بامثاله، أو إن كلا منهما غير واجد لتلكما النكتتين، فلا يكون أحدهما رافعا لموضوع الآخر.

و على هذا نأتى إلى الصلاة، فنرى أنها غير واحدة للنكته الأولى، لأن المفروض أن ملاكها غير مساو لملاك الإزالة، و لا أهم، بل ملاك الإزالة أهم منها، حسب الفرض، و عليه، فلا يكون الاشتغال بالصلاة رافعا لموضوع الإزالة، و واردا عليه.

و حينئذ يكون مقتضى إطلاق دليل الإزالة هو أن ملاك الإزالة فعلى حتى في حال الاشتغال بالصلاة.

و أما إذا لاحظنا الإزالة، فنرى أنها واحدة لكلتا النكتتين، أما الأولى، فلأن المفروض أن ملاك الإزالة أهم، و أما الثانية، فلما عرفت قبل قليل، من أن ملاك الإزالة ثابت و فعلى، حتى في حال الاشتغال بالصلاة.

و بهذا ثبت أن الإزالة رافعة بامثالها لموضوع وجوب الصلاة بلا احتياج لقرينة خارجية، كما ذكر في الإشكال.

و بهذا ظهر أن التقريب الأول يتم بلا- قرينة خارجية، كما ادعى، و ظهر أيضا عدم التلازم بين التقريبين، لأن التقريب الثاني يتوقف على ما ذكر في الإشكال، إلا أن الأول لا يتوقف على العلم بالأهمية التنجيزية، بل يكفي فيه العلم بالأهمية التعليقية، بلا احتياج لقرينة خارجية على كون القدرة فيه عقلية، لا شرعية، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤

و الخلاصة، هي: إنه في المورد الأول يرجح محتمل الأهمية فيه بمقتضى التقريب الأول.

و بتعبير آخر، هو: إن كون ملاك الأهم فعليا في فرض الاشتغال بالمهم- بمعنى كون القدرة فيه عقلية بالقياس إلى المهم- يمكن إحرازه بنفس إطلاق الخطاب، و ذلك لأن القيد اللبى المأخوذ في كل خطاب، هو عبارة عن عدم الاشتغال بصد واجب واجد لشرطين: أحدهما هو: أن لا يقل هذا الضد عن الواجب الآخر في الأهمية ملاكا و الثاني هو: أن يكون ملاك الضد الواجب فعليا حتى حال الاشتغال في الواجب الذي نريد أن نقيده. و حينئذ، فإذا انتفى أحد الشرطين في الضد الواجب، حينئذ يكفي التمسك بإطلاق خطاب الواجب الآخر لحالة الاشتغال به، إذ لا موجب لتقييد زائد، و المفروض أنه في المقام، نعلم بحسب الفرض بانتفاء الشرط الأول في المهم، «الصلاة»، إذن فالمقيد اللبى غير منطبق عليه، إذن فيصح التمسك بإطلاق خطاب الأهم «الإزالة لفرض الاشتغال بالمهم، «الصلاة».

و بهذا يثبت كون ملاك الإزالة فعليا خطابا و ملاكا، حتى حال الاشتغال بالمهم، «الصلاة»، و بهذا يتم ورود الأهم على المهم. «خطاب الإزالة على خطاب الصلاة» و به يرتفع موضوع «الصلاة»، المهم.

و الخلاصة هي: إن احتمال كون الملاك في الأهم، مشروطا بالقدرة الشرعية، و عدم الاشتغال بالمهم، منفي بنفس إطلاق خطاب الأهم، إذ إن دائرة الملاك، سعة و ضيقا، كدائرة الخطاب، يكون تحديدها بإطلاق دليل الخطاب نفسه.

و قد ذكر المحقق النائيني «قده» [٨] في تخريج هذا الترجيح ما حاصله: إن التكليف بالأهم بما هو أهم، يصلح أن يكون معجزا مولويا للمكلف عن المهم دون العكس، فيكون نسبة الأهم إلى غيره، كنسبة الواجب إلى المستحب أو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥

المباح، فكما لا يمكن أن يكون المستحب، أو المباح، مزاحما للواجب، فأیضا هنا، فإنه لا يمكن أن يكون المهم مزاحما للأهم، و لا يفرق الحال في ذلك بين كون المتزاحمين عرضيين و كونهما طوليين كما لا- فرق أو كون خطاب كل من الطولين فعليا أو كون أحدهما فعليا دون الآخر مع كون ملاكه تاما فعلا.

و ما ذكره «قده» لا محصل له، فإنه إن أراد أن نفس خطاب الأهم يكون معجزا عن خطاب المهم بنحو يرجع إلى تقييده بعدم الأمر بالأهم، فقد عرفت سابقا أن هذا يمنع عن إمكان الترتب بينهما، و بالتالي يرتفع الأمر بالمهم، سواء اشتغل بالأهم أم لا، و هذا خلف التزاحم.

و إن أريد أن الاشتغال بالأهم يكون معجزا، فإن قصد معنى يرجع إلى تضيق دائرة الخطاب المهم في عالم الجعل، فهذا رجوع إلى التقريب الأول، و إن قصد- بعد الفراغ عن عدم الضيق في دائرة الخطاب- كونه معجزا في عالم الامتثال و بلحاظ حكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة، فهو بلا موجب إلّا إذا رجع إلى التقريب الثاني، و قد عرفت حاله.

\* المورد الثاني: من الموارد التي يقع فيها الترجيح بالأهميّة هو ترجيح محتمل الأهميّة كما لو كان احتمال الأهميّة موجودا في طرف أحد الواجبين المتزاحمين دون الآخر، كما لو دار أمر الإزالة بين كونها مساوية للصلاة، أو أهم منها و كذلك لو دار أمر الصلاة بين كونها مساوية للإزالة أو أقل منها، فإنه في مثل ذلك تقدّم الإزالة، و يقرب هذا المرجح بعده تقريبات:

١- التقريب الأول: و هو الظاهر من كلمات المحقق النائيني «قده» [٩] و حاصله، هو: إن كل خطاب مقيد لبا بعدم الاشتغال بضد واجب مساو أو أهم، و حينئذ فيكون خطاب «صلّ» ساقطا حال الاشتغال بالإزالة، باعتبار كون الإزالة إمّا مساوية، أو أهم، فإذا اشتغل المكلف بها يسقط خطاب الصلاة قطعاً، لأنه مقيد بعدم الاشتغال بضد واجب مساو أو أهم، كما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦

عرفت، و أمّا لو اشتغل المكلف بالصلاة، فلا يعلم بسقوط خطاب الإزالة لاحتمال كون الصلاة أقل أهميّة من الإزالة، و حينئذ يكون خطاب «أزل» مطلقا لحال الاشتغال بالصلاة، لكون الصلاة أقل أهميّة من الإزالة، و حيث لا يعلم حينئذ بسقوط خطاب الإزالة حين الاشتغال بالصلاة، و من الواضح أن كل إطلاق لا يعلم بسقوطه، يجب العمل به، لأنه حجة لا ترفع اليد عنه إلّا بحجة أخرى، و حيث لم تقم حجة أخرى على سقوطه، إذن فلا بدّ من العمل به، و بذلك يثبت أن خطاب «أزل» مطلق حتى لحال الاشتغال بالصلاة.

و أما خطاب «صلّ»، فإنه مقيد بعدم الاشتغال بالإزالة، و هذا ترتب من أحد الجانبين، فيقدّم الخطاب المطلق، و هو «أزل»، على الخطاب المقيد، و هو «صلّ»، و بذلك يثبت تقديم ما يحتمل [١٠] على ما لا يحتمل أهميته في مقام المزاحمة.

و هذا التقريب غير تام، و ذلك لأمرين:

أما أولا: فلأنّ كلّ خطاب المخصّص بذلك المخصّص اللبّي، كما ذكر في هذا التقريب، و هذا المخصّص، خصّص إطلاق الخطاب، و قيده بصورة عدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم، و الحال إنّه حال الاشتغال بالصلاة، لا يعلم بثبوت إطلاق خطاب «أزل»، لاحتمال أن تكون الإزالة مساوية للصلاة.

و حينئذ فلا يعلم أن خطاب «أزل» هل هو داخل تحت ذلك التخصيص و التقييد، أو هو باق على إطلاقه، و معه لا يجوز التمسك بالإطلاق لأنه تمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية، و هو غير جائز.

و أمّا ثانياً: فإنّه لو سلّم أنّه يجوز التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية، إلّا أنّ جواز ذلك إنّما يكون فيما إذا كان المخصّص منفصلاً،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٧

لأنّه حينئذ ينعقد للمطلق إطلاق، و أمّا في صورة كون المخصّص متصلاً، فلا ينعقد للمطلق إطلاق ليمسك به.

و مقامنا من قبيل المخصّص المتصل، لأنّ المخصّص لثبي علقى، و هو بحكم المتصل، إذن فهذا التقريب غير تام.

٢- التقريب الثاني: لتقديم محتمل الأهميّة عند التزاحم، هو أنّك قد عرفت أنّ الاشتغال بالإزالة يسقط خطاب «صلّ» جزماً و لكن الاشتغال بالصلاة لا يعلم معه بسقوط خطاب أزل، فيكون المقام من موارد الشك في سقوط التكليف، و هو مجرى لأصالة الاشتغال العقليّة.

و عليه، فيجب الاشتغال بالإزالة، و ترك الصلاة، فيثبت لزوم تقديم محتمل الأهميّة.

و هذا التقريب غير تام أيضاً، و ذلك لأنّ المقام ليس من موارد أصالة الاشتغال العقليّة، بل هو مجرى للبراءة، و ذلك لأنّ الشك في المقام يرجع إلى الشك في سعة دائرة التكليف و ضيقه، حيث أنّ قيد عدم الاشتغال بالمساوى أو الأهم، أخذ في موضوع خطاب «أزل» و لكن شك في أنّ الصلاة مساوية للإزالة، أو غير مساوية، و معنى ذلك، أنّنا نشكّ في أنّ خطاب «أزل»، هل هو مطلق لحال الاشتغال بالصلاة، أو غير مطلق، و هذا شك في سعة دائرة التكليف و ضيقها، و هو مجرى للبراءة.

٣- التقريب الثالث: و حاصله، هو: إنّهُ إذا شكّ في أصل وجود الملاك الملزم من قبل المولى، فتجرى البراءة عنه، و أمّا إذا علم بأصل وجوده، و لكن شك في الإذن بتركه لكونه مزاحماً بآخر، ففي مثل ذلك، أصل البراءة، لا يثبت الإذن بتركه، بل يحتاج ذلك إلى دليل خاص، و مع عدمه تجرى قاعدة الاشتغال، و يجب تحصيله.

و هذا التقريب غير تام، و ذلك لأنه يقال: إنّهُ في المقام، يوجد عندنا ملاكاً ملزماً من قبل المولى: أحدهما: ملاك الإزالة، و الثاني: ملاك الصلاة. و نحن نعلم أنّهُ بالاشتغال بالإزالة نعلم بثبوت الإذن بترك الصلاة،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨

و تفويت ملاكها، إلّا أنّهُ بالاشتغال بالصلاة، لا يعلم بالإذن بترك ملاك الإزالة، و ذلك لاحتمال أهميتها، و إذا لم يعلم بالإذن، و لم يثبت بدليل خاص، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال، و يجب تحصيل ذلك الملاك. و بذلك يثبت وجوب تقديم الإزالة التي هي محتملة الأهميّة.

و هذا التقريب لو تمّت أصوله الموضوعيّة، لكان صحيحاً، إلّا أنّ أصوله الموضوعيّة غير تامّة، و ذلك لأنه لا بدّ في تماميتها من أن يكون خطاب الإزالة فعلياً، حتى حال الاشتغال بالصلاة، و إثبات ذلك يحتاج لإثبات كون القدرة فيه عقليّة، غير دخيلة في الملاك، لا شرعيّة، حينئذ يكون خطاب «أزل»، مطلقاً حتى لحال الاشتغال بالصلاة، و لو كانت مساوية، إلّا أنّهُ لا يمكن إحراز ذلك إلّا بقريّة خاصّة، و هي غير موجودة.

و عليه: فلا- يعلم بفعليّة خطاب «أزل» حتى لحال الاشتغال بالصلاة، و لا- يمكن إثبات هذه الفعلية بإطلاق الخطاب، لما عرفت في الإشكال على التقريب الأول، من أنّ التمسك بالإطلاق لإثبات الفعلية، يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

٤- التقريب الرابع: و هو عبارة عن تميم الوجه الأول و تعديله، بحيث أنّه به يتم الورود في المقام، و ذلك للتمسك بإطلاق خطاب ما يحتمل أهميته من دون لزوم إشكال التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

و توضيح ذلك هو: إنّك قد عرفت أنّ كل خطاب قد قيّد بواسطة ذلك المخصّص اللبّي العقلي بعدم الاشتغال بما يكون مساوياً أو أهم، فإن كان هذا القيّد مأخوذاً في كل خطاب بوجوده الواقعي، أى: بما يعلم أنّه مساوٍ أو أهم واقعا، فحينئذ لا يمكن الحكم بتقديم خطاب «أزل»، لما ذكرناه في الجواب عن التقريب الأول.

و أمّا إذا فرض أنّ القيد المأخوذ في موضوع كل خطاب، هو عدم الاشتغال بما يعلم كونه مساويا على الأقل، ففي مثل ذلك يثبت تقديم خطاب «أزل» على خطاب «صل»، و ذلك لأنّ الاشتغال بالإزالة، اشتغال بما بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩

يعلم كونه مساويا على الأقل، فيكون عدم الاشتغال بالإزالة مأخوذا في موضوع خطاب «صل»، فيكون خطاب «صل» مقيدا به، و أمّا الاشتغال بالصلاة، فليس اشتغالا بما يعلم كونه مساويا على الأقل، و ذلك لاحتمال أهميّة الإزالة، فحينئذ لا يكون عدم الاشتغال بالصلاة مأخوذا في موضوع خطاب «أزل».

و بهذا يثبت أنّ خطاب «أزل» مطلق، فيحصل الترتب من أحد الجانبين فيقدم الخطاب المطلق، و هو خطاب «الإزالة» على الخطاب المقيد و هو خطاب «الصلاة».

و بذلك يكون الاشتغال بمحتمل الأهميّة رافعا لموضوع الخطاب الآخر، و واردا عليه، و حينئذ يكون هذا التقريب صحيحا، لإثبات تقديم محتمل الأهميّة، و يمكن أن يكون هذا التقريب تعديلا للتقريب الأول، و البرهان على هذا التقييد المذكور في هذا التقريب الرابع تقدم سنخه في مقام الاستدلال على تقييد كل خطاب بعدم الاشتغال بصد واجب مساو أو أهم، و كانت خلاصته: إنّ القيد العام إنما ثبت بالبرهان العقلي القائل: بأنّ إطلاق الخطاب لصورة الاشتغال بالمساوي أو الأهم، أمر غير معقول، لأنّه إمّا أن يستلزم طلب الضدين، أو صرف المكلف عن الأهم، أو المساوي إلى غيره، و الأول مستحيل، و الثاني خلاف غرض المولى.

و من الواضح أنّ هذا البرهان لا يقتضى التقييد بأكثر من صورة العلم بالأهميّة أو المساواة، و أمّا صورة الاشتغال بواجب مردد أمره بين كونه مساويا، أو أقل أهميّة فليس موجبا لرفع اليد عن إطلاق الخطاب الآخر لحال الاشتغال بالمساوي، أو الأقل أهميّة، بعد أن كانت الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية بلحاظ حالات حصول العلم بالأهميّة، أو احتمالها لدى المكلف، إذ يكفي أن يكون الغرض من ورائه صرف المكلف عمّا يحتمل كونه أقل أهميّة إلى ما يحتمل كونه أهم احتياطا.

و من الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق إلّا بمقدار ما تمّ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠

القيد العام هو عدم الاشتغال بصد واجب معلوم المساواة، أو معلوم الأهميّة، أو محتملها.

و بذلك يكون الاشتغال بمحتمل الأهميّة رافعا أيضا لموضوع الخطاب الآخر، و واردا عليه.

و هذا البرهان بنفسه يأتي هنا في التقريب الرابع، و بهذا يكون هذا التقريب تعديلا للتقريب الأول.

\* المورد الثالث: من موارد الترجيح بالأهميّة، هو: الترجيح بقوة احتمال الأهميّة:

و حاصله هو: أن يكون كل من الواجبين المتراحمين، كالإزالة و الصلاة، محتمل الأهميّة بالنسبة إلى الآخر، إلّا أنّ احتمال الأهميّة في أحدهما، «كالإزالة»، أكبر منه في الآخر «كالصلاة»، ففي مثل ذلك يقدم ما كان احتمال الأهميّة فيه أقوى على الآخر، فتقدم «الإزالة» على «الصلاة» بنفس النكتة التي ذكرت في المورد الثاني، و في التقريب الرابع في ترجيح محتمل الأهميّة.

و مجمل ذلك هو: إنّ كل خطاب، مقيد لنا بعدم الاشتغال بما يعلم كونه مساويا على الأقل أو أهم.

و أمّا ما يحتمل كونه أقل، فلا يؤخذ عدمه في موضوع الخطاب، و يكون الخطاب مطلقا بالنسبة إليه، و لحال الاشتغال به و لا مانع من هذا الإطلاق. و حينئذ يكون غرض المولى منه صرف المكلف عمّا يحتمل كونه أقل أهميّة إلى ما يحتمل كونه أكثر أهميّة، و لا يكون في هذا نقضا لغرض المولى بوجه من الوجوه، كما عرفت تفصيل هذا البرهان أكثر من مرة.

ثم إنّ ما يحتمل كونه أقل أهميّة على ثلاثة أقسام:

١- القسم الأول هو: كون احتمال أحد الطرفين أقل أهميّة دون الآخر، و هذا هو المورد الثاني المتقدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١

٢- القسم الثاني هو: كون احتمال الأهمية أقل في كلا الطرفين، إلا أن احتمالها في أحدهما أكبر، وهو محل كلامنا.

٣- القسم الثالث هو: كون احتمال الأهمية أقل، متساويا تماما في الطرفين.

أما القسم الأول فقد تقدّم الكلام فيه.

و أما القسم الثاني، ففي مثله يقدم ما كان احتمال الأهمية فيه أكبر على ما كان احتمال الأهمية فيه أقل، بنفس البرهان الذي تقدم ذكره في المورد الثاني، إذ إن عدم الاشتغال بالأهم قد أخذ في موضوع المهم بدليل ذاك القيد اللبي باعتبار ان الأهم «الإزالة»، يعلم كونه مساويا على الأقل، فيكون خطاب «أزل». مطلقا حتى لحال الاشتغال بالمهم، «الصلاة» ولا مانع من هذا الإطلاق، وفيه يكون مقصود المولى منه صرف المكلف من المهم- «الصلاة»- إلى الأهم، «الإزالة»، وعليه، فيحصل الترتب من أحد الجانبين، وحينئذ يقدم الخطاب المطلق على الخطاب المقيّد بالورود.

و أما القسم الثالث: وهو كون احتمال الأهمية أقل في كل منهما متساو وفي مثل ذلك لا بدّ من تقييد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، ولا- يمكن الإطلاق في أيّ واحد منهما لحال الاشتغال بالآخر، لأننا نقول: إنه ما ذا يراد بالإطلاق؟ فإن كان المراد به الجمع بينهما، فهو مستحيل، لما عرفت سابقا، وإن كان المراد به صرفنا من أحدهما إلى الآخر، فقد عرفت تساويهما في احتمال كون كل منهما أقل أهمية، وقد عرفت تفصيل ذلك سابقا.

فإلى هنا تبرهن تقديم معلوم الأهمية، و تقديم محتمل الأهمية، و تقديم ما كان احتمال الأهمية فيه أزيد و أكبر.

هذا تمام الكلام في كبرى الترجيح بالأهمية، و ينبغي التنبيه على أمور:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢

\* الأمر الأول هو: إن الإزالة التي قدّمناها على الصلاة في الموارد الثلاثة:

أو فقل: إن تقديم الأهم على المهم في الموارد الثلاثة، إمّا أن لا يقوم برهان و دليل خاص على كون القدرة في الأهم شرعية، فحينئذ يتم ما ذكر من التمسك بإطلاق الأهم لحال الاشتغال بالمهم و الواجب الآخر، لأنّ عدم الاشتغال بواجب آخر، لا يكون دخيلا في تمامية ملاكه.

و إمّا أن يقوم برهان خاص على كون القدرة في الأهم شرعية، و حينئذ، إمّا أن يقوم برهان على كون القدرة في المهم شرعية، أو لا يقوم.

فإن قام برهان على كون القدرة في الأهم شرعية، بمعنى عدم الاشتغال بأيّ واجب آخر و لم يقم برهان على كون القدرة في المهم شرعية، ففي مثل ذلك لا أثر للأهمية حينئذ، بل يقدم المهم، «الصلاة»، و يكون واردا على الأهم، إعمالا للمرجح الأول، و هو ترجيح ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية، ببرهان أن كل خطاب يكون مقيدا بعدم الاشتغال بـ واجب واجد لنكتتين: إحداهما: أن يكون ذلك الضد مساويا على الأقل، و الثانية: أن يكون ملاكه فعليا حتى حال الاشتغال بذلك الواجب.

و الأهم هنا، و إن كان واجدا للنكتة الأولى، كما هو المفروض، إلا أنه غير واجد للنكتة الثانية، حيث أن القدرة فيه شرعية، و معه يكون الاشتغال بالمهم رافعا لموضوع الأهم، و واردا عليه. و عليه فيكون خطاب الأهم مقيدا بعدم الاشتغال بالمهم، و أمّا خطاب المهم فيكون مطلقا حيث أنه لا موجب لتقييده بعدم الاشتغال بالأهم، بعد أن فرض أن ملاك الأهم يرتفع بالاشتغال بالمهم، و على هذا الأساس يقدم المهم بالورود، و لا أثر للأهمية في المقام.

و الخلاصة هي: إنه إذا قام الدليل على كون القدرة في «الإزالة»

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣

«الأهم» شرعية، و لم يقم دليل على كونها في الصلاة المهم شرعية، حينئذ تقدّم الصلاة بملاك تقديم المقيّد بالقدرة العقلية، على المقيّد بالقدرة الشرعية.

و بهذا يظهر أنّ الترجيح لما هو مقيّد بالقدرة العقلية، يتقدم على الترجيح بالأهمية، إذا كانا في طرفين متقابلين. و أما إذا قام الدليل على كون القدرة في كلا الدليلين، «الأهم و المهم»، شرعية، فكان الملاك في كليهما مشروطا بعدم الاشتغال بواجب آخر، ففي مثل ذلك، هل يتم الترجيح بالأهمية بحيث يرجح الأهم، «الإزالة»، على المهم، «الصلاة»، أو إنّه ليس للأهمية أى أثر فلا يرجح أى واحد من الطرفين على الآخر؟.

وقد ذهب المحقق النائيني «قده» [١١] في المقام إلى أنّه لا أثر للأهمية، فلا يرجح بها المشروطين بالقدرة الشرعية، أحدهما على الآخر، إذ الأهمية إنما توجب التقديم، فيما لو كان كل من الملاكين فعليا. و المفروض أنّ القدرة في كل منهما شرعية، فكل واحد منهما مقيّد بعدم الاشتغال بالآخر.

كما أنّه لا ملاك فعلا بالمجموع من حيث المجموع، لأنّ تحصيل مثل هذا الملاك غير مقدور و الملاك فرع القدرة. نعم يوجد ملاك فعلى في أحدهما لا بعينه، فيحتمل أن يكون بالإزالة، و يحتمل أن يكون بالصلاة، و في مثل ذلك لا وجه للترجيح كما هو الحال في موارد التعارض. فلو أنّ الدليل في باب التعارض، دلّ على ثبوت ملاك وجوبى شديد، و دلّ دليل آخر على ثبوت ملاك وجوبى آخر ضعيف، أو ملاك استحبابى مثله، و علمنا إجمالا بكذب أحد الدليلين، فإنّه حينئذ لا يقدر دليل الوجوب على دليل الاستحباب، و كذلك يفعل في المقام، فإنّه لا يقدر احتمال الملاك الأقوى، على احتمال الملاك الأضعف.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤

و بتعبير آخر يقال: إنّ عدم الترجيح بالأهمية في المشروطين بالقدرة الشرعية، لأنّ الأهمية إنما توجب تقديم الأهم فيما إذا كان كل من الملاكين تاما و فعليا. و أما في المقام حيث كلا الطرفين الأهم و المهم مشروط بالقدرة الشرعية، إذن فكل من الملاكين موقوف على القدرة على تحصيله. و عليه، فلا محالة يكون أحد الملاكين غير ثابت في نفسه، لاستحالة ثبوت كلا الملاكين مع عدم ثبوت القدرتين و حينئذ لا يعلم أنّ ما لم يثبت من الملاك، هل هو الأهم على تقدير وجوده، أو إنّ الأهم غيره. و حينئذ لا يكون الدوران بين تفويت الملاك الأضعف و تفويت الملاك الأقوى لكى يتعين بحكم العقل تفويت الملاك الأضعف و إنما الدوران هنا في أصل ثبوت الملاك، و أنّه واقعا هل هو الأضعف أو الأقوى، و حينئذ يقال: إنّّه لا موجب لترجيح احتمال كونه الأقوى، على احتمال كونه الأضعف، كما هو الحال في موارد التعارض.

نعم لو كان كل من الملاكين فعليا، و دار الأمر بين استيفائهما، قدّم الأهم منهما، إلّا أنّ المفروض أنّ مقامنا ليس من هذا القبيل، كما عرفت.

وقد اعترض السيد الخوئي «قده» [١٢] على هذا التقريب، حيث اعترف بأنّ باب التعارض هو كما أفاده المحقق النائيني «قده»، حيث أنّ ملاك الوجوب الشديد فيه، لم يثبت لابتلاء دليله بالمعارض، و حيث أنّه لا علم لنا به من غير ناحية دليله الساقط بالمعارضة، إذن فلا يتعين العمل على طبقه.

إلّا أنّ السيد «قده» اختار في باب التراجع، الترجيح بالأهمية، حتى في مثل المشروطين بالقدرة الشرعية، و أنّ الإزالة، «الأهم»، تقدّم على الصلاة «المهم». [١٣]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٧٤

قد برهن على ذلك، بأنّ ملاك الأهم، «الإزالة»، معلوم الفعلية

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٥

في المقام، لأنّ ملاك مشروط بالقدرة، و القدرة معناها، عدم وجود المانع عقلا و شرعا، و مثل هذه القدرة محرزة بدليل وجوب الأهم بلا معارض.

أما عدم المانع عقلا: فلو صرح أنه قادر على الاشتغال بالإزالة، الأهم.

و أما عدم المانع شرعا: فلأن المانع الشرعي الذي يمنع عن الإزالة- الأهم- هو جعل أمر مطلق بالصلاة حتى لحال الاشتغال بالإزالة- الأهم- بحيث يصرفنا المولى من الإزالة- الأهم- إلى الصلاة- المهم- إلا أن هذا الأمر المطلق بالصلاة، غير مجعول في المقام، لأن المفروض أن القدرة المأخوذة في الصلاة المهم شرعيه، و معه لا أمر مطلق بها، بل الأمر فيها مقيد بعدم الاشتغال بواجب آخر، و بهذا يثبت أنه لا مانع عقلا و لا شرعا عن الإزالة- الأهم- فيثبت أنها مقدوره، و إذا ثبتت القدرة فيها، يثبت أن ملاكها فعلى، فتقدم حينئذ. و إن شئت قلت: إن السيد الخوئي «قده»، و إن وافق المحقق النائيني «قده» على عدم الترجيح بالأهميه كما في (باب التعارض) لما عرفت إلا أنه خالفه في (باب التراحم) حتى في المشروطين بالقدرة الشرعية، و ذلك للعلم بفعليته الملاك الأهم- الإزالة- في المقام، لأن ملاكه مشروط بالقدرة التي معناها عدم وجود المانع، عقلا و شرعا، و مثل هذه القدرة ثابتة بنفس دليل وجوب الأهم بلا معارض. و أميا نفس تقدير القدرة عقلا- و شرعا فهو محرز وجدانا، إذ لا- مانع عقلي و لا- شرعي من الإتيان بالأهم، أما عدم المانع العقلي فواضح، إذ إنه قادر على الاشتغال بالأهم، و أما عدم المانع الشرعي، فلأن ما يتصور كونه مانعا شرعيا، إنما هو الأمر التعيني بالمهم، بحيث يمنع عن صرف القدرة الواحدة في الأهم، بينما هذا الأمر التعيني بالمهم، غير محتمل، لو صرح كون القدرة المأخوذة فيه شرعيه، و معها لا أمر مطلق، بل الأمر فيه مقيد بعدم الاشتغال بواجب آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٦

و بعبارة أخرى: إن الأمر هنا بين التخيير، و بين تعيين الأهم، بينما تعيين غيره غير محتمل.

و بذلك يتضح أن القدرة على الأهم تامة عقلا و شرعا، و بذلك يتم ملاك الأهم و خطابه، و بذلك يكون هذا الأهم معجزا مولويا عن الوجوب الآخر و رافعا لملاكه ١٤].

و لكن هذا الكلام للسيد الخوئي «قده» غير تام، و إنما يتم الترجيح بالأهميه فيما لو كانت القدرة الشرعيه المأخوذة قيدا للملاك في الواجبين معا، هي على غرار المقيّد اللبّي العام المأخوذ في كل خطاب، و الذي كان مفاده عدم الاشتغال بالأهم، أو المساوي، كما عرفت سابقا، إلا أن هذا خلاف المقصود في المقام، و إنما المقصود هو دخل القدرة في الملاك، بلحاظ الاشتغال بأي واجب آخر سواء أ كان أهم منه ملاكا، أو أقل أهميه.

و حينئذ نسأل عن مقصود السيد الخوئي «قده» من عدم المانع الشرعي عن الأمر بالأهم «الإزالة»، هل يراد بعدم المانع هذا، إحراز عدم المانع، أو إنه يراد به مجرّد عدم إحراز المانع؟.

فإن أريد الأول، و هو إحراز عدم المانع الذي معناه إحراز عدم وجود أمر مطلق بالمهم- «الصلاة»- فحينئذ نسأل عن دليل هذا الإحراز؟ و دليله لا يخلو من أحد أمرين و كلاهما غير تام:

أما الأمر الأول فحاصله: أن المولى إما أن يأخذ الأهميه بعين الاعتبار، فينبغي حينئذ أن يأمر بالأهم «الإزالة»، على الإطلاق.

و إما أن لا يأخذ الأهميه بعين الاعتبار، فحينئذ ينبغي أن يأمر بأحد الطرفين تخيرا لأن كل واحد من الخطابين حينئذ يكون مشروطا بحسب الفرض، ملاكا و خطابا، بعدم الاشتغال بواجب آخر فيكون الاشتغال بكل منهما رافعا للوجوب الآخر ملاكا و خطابا، فيكون من التوارد من الطرفين،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٧

و هو معنى التخيير في باب التراحم، و بهذا يكون ما أفاده الميرزا «قده» هو الصحيح. أما أن يأمر بالمهم «الصلاة» مطلقا حال كونها غير الأهم، فهذا غير معقول، و بهذا يحرز عدم وجود أمر ب «الصلاة» مطلقا.

و فيه، إن هذا الدليل الثبوتي غير صحيح، و ذلك لأن هذا الدليل افتراض أن هناك احتمالين معقولين فقط: أحدهما: أن يأمر بالأهم على الإطلاق. و الثاني: أن يأمر بأحد الطرفين تخيرا.

بينما هناك احتمال ثالث: وهو احتمال أن يأمر بالمهم «الصلاة» مطلقا وهو احتمال معقول لأن فرض عدم معقولية ان يأمر بالمهم، الصلاة مطلقا هو فرض غير معقول، وذلك لأنه لا يتصور مانع عن الأمر بالمهم «الصلاة» مطلقا إلا ملاك الأهم «الإزالة» وهذا لا يعقل كونه مانعا عن الأمر بالمهم للزوم الدور.

و بيان ذلك. هو: إن فعليّة ملاك الأهم و تماميته، متوقفه على عدم وجود أمر مطلق بالمهم، كما عرفت. و حينئذ فلا يعقل أن يكون ملاك الأهم مانعا عن مثل هذا الأمر بالمهم، للزوم الدور كما هو واضح. إذن فهذا الدليل على إحراز عدم المانع الشرعي عن الأمر بالأهم غير صحيح.

و أمّا الأمر الثاني للدلالة على إحراز عدم المانع عن الأمر بالأهم: فهو دليل إثباتي و حاصله هو أن يقال: بأن نفس الدليل الذي دلّ على أن القدرة المأخوذة في المهم شرعية، هو بنفسه يقتضى عدم وجود أمر مطلق بالمهم «الصلاة» بل الأمر بها يكون مقيدا بعدم الاشتغال بواجب آخر.

و فيه: إن هذا الدليل يوجد نسخ له في الأهم «الإزالة»، فيقال فيه نفس ما قيل في دليل المهم «الصلاة»، فلا يمكن إثبات وجود أمر مطلق بالأهم «الإزالة»، و ذلك بمقتضى نفس الدليل الدال على كون القدرة شرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٨

و هذا البيان يكون دليلا على عدم الترجيح بالأهميّة في المقام، لعدم وجود أمر مطلق بأيّ طرف من الطرفين، إذ إن كلا منهما مقيد بعدم الآخر، فيكون التوارد من الجانبين، و معه لا ترجيح.

إذن فعدم الترجيح لأجل ذلك، لا لأجل ما ذكره الميرزا «قده» من أنه يوجد ملاك فعلي في أحد الطرفين، لا بعينه، إذ قد عرفت إنّه يوجد ملاكان فعليان، إلا أن كلا منهما مشروط بعدم الآخر، و لأجل ذلك، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، و إنّما هو التخيير. هذا أحد الأمرين اللذين ينبغي التنبيه عليهما.

الأمر الثاني: الذي ينبغي التنبيه عليه، هو: في تشخيص الصغرى لهذا المرجح الكبرى، و هو الترجيح بالأهميّة و توضيحه، هو: إنّه تبين من كبرى هذا المرجح، أن المرجح في المقام، و هو الأهميّة ينحلّ إلى جزءين:

الجزء الأول هو: كون الملاك، على تقدير وجوده، فهو أهم، إذن فهي أهميّة تقديرية تأخذ شكل القضية الشرطية.

الجزء الثاني هو: إحراز فعليّة الملاك، بمعنى أنه ليس مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى المتقدم السابق، و هو أن يكون الملاك منوطا بعدم الاشتغال بواجب آخر أهم أو مساو، فإذا تمّ هذان الأمران فلا بأس بالعمل بهذا المرجح.

و قد عرفنا أن الأمر الثاني لا نحتاج في إثباته إلى أكثر من إطلاق الخطاب، إذ إن إطلاق الخطاب في كلا الواجبين يكفي لنفي كون كل منهما منوطا بعدم الاشتغال بواجب آخر، و هذا القيد الزائد لا برهان عليه.

و أما الجزء الأول، و هو إثبات أهميّة ملاك أحد الخطابين المتراحمين على الآخر، فلا إثباته يوجد عدة طرق نستعرض أهمها:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٩

١- الطريق الأول لإثبات الأهمية هو: دعوى التمسك بنفس إطلاق الخطاب لصورة الاشتغال بالواجب الآخر.

و توضيحه: هو إن مقتضى خطاب «أزل»، معناه: حتى لو كنت مشغولا بالصلاة، و هو لا يناسب إلا مع فرض أهميّة الإزالة، كما أن مقتضى خطاب «صلّ» كذلك لا يناسب إلا مع فرض أهميّة الصلاة، بمعنى أنه حتى لو كنت مشغولا بالإزالة، فتمسك بإطلاق خطاب «صلّ» لإثبات كون الصلاة أهم من «الإزالة».

و هذا الطريق يمكن الاستعانة به، فيما إذا كان دليل أحد الخطابين لفظيا مطلقا، و دليل الآخر لبيئا لا إطلاق فيه.

و كيفما كان، فإنّ هذا الكلام لا يمكن قبوله نقضا و حلا:

أمّا نقضا: فلأنّه لو كان يمكن إثبات الأهميّة بالتمسك بالإطلاق، لوقع التعارض بين إطلاق أدلّة الواجبات المتراحمه، و هو خلف



كون أحدها أهم، و بالتالى لدخل التراحم فى باب التعارض.

و أمّا حلا: فإنّ التمسك بالإطلاق لإثبات الأهميّة يلزم منه التمسك بالعام فى الشبهة المصدقيه، كما تقدم فى تقرير أصل هذه المسألة، من أنّ كل خطاب مقيد لبا بعدم الاشتغال بصد واجب مساو أو أهم، و هو غير صحيح.

فإبطال إثبات الأهميّة بالإطلاق، إمّا أن يبطل بهذا التقريب، و هو أنّه ينتهى إلى التمسك بالعام فى الشبهة المصدقيه، أو بتقريب آخر، و هو أنّ الإطلاق فرع كون المولى فى مقام البيان لهذه النكته، و نحن نجزم أنّ المولى ليس فى مقام البيان، من ناحية المزاحمات، لأنّ المولى العرفى لا يكون غالبا فى مقام تخصيص إطلاق خطابه، لإثبات هذه النكته و العناية، و حينئذ لا يصح استكشاف هذه الناحية من إطلاق خطاب المولى، فالتمسك بالإطلاق إذن غير صحيح.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٠

٢- الطريق الثانى: لإثبات أهميّة ملاك أحد الخطابين المتراحمين هو:

أن يقوم دليل خاص لإثبات أنّ الفعل الفلانى أهم من ذاك الفعل، من قبيل ما ورد فى صلاة الجماعة مقابل صلاة الفردى فى آخر الوقت، إذ قد ورد أنّ الجماعة مستحب أهم من ذاك. أو غيرها من الأدلة التى تشعر باهتمام المولى بتكليف معيّن آخر، بحيث يستفاد منه تقدمه على غيره من التكليف لأهميته.

و الخلاصة هي: إنّه لو ورد دليل خاص على الأهم، فلا إشكال فى تقديمه على غيره.

٣- الطريق الثالث لإثبات الأهميّة هو: أن يرد بيان يصوّر التشديد فى عقوبه من ترك أحد واجبين، بنحو لم يرد مثله فيما لو خالف، أو ترك غيره من الواجبات الأخرى.

مثل هذا التشديد و الوعيد بالعقوبه الشديده على مخالفة أحد الواجين أو ترك بعض الواجبات، دون غيره، يوجب العلم بأهميّة التكليف المتروك، كما عبّر عن ترك الحج بالكفر، كما فى القرآن الكريم [١٥]، أو كما عبّر عنه فى السنّة، بأنه يموت يهوديا، أو نصرانيا [١٦].

بينما مثل هذه التعبيرات و الألسنة، غير موجوده بالنسبة الى غير الحج، فمثل هذه التعبيرات و ألسنة توجب العلم بأهميّة خطاب الحج، و لا أقل من كونها صالحه لاستظهار مزيد عناية و اهتمام المولى به، ممّا يوجب احتمال كونه أهم من غيره من الواجبات، و مثل هذا طريق فقهي صحيح.

٤- الطريق الرابع لإثبات الأهميّة هو: أن يرد دليل خطاب ثانوى يتكفّل الوجوب بلحاظ ثانوى، بلحاظ الحالات و الطوارئ، من قبيل

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٨١

خطابات الصلاة التى مفادها: أنّ الصلاة لا تسقط بحال. فإنّ مثل هذه الألسنة ناظرة الى الطوارئ و الأحوال.

و مثل هذا الإطلاق فى هذه الألسنة لا بأس باستفاده الأهميّة منه مهما زاحمته واجبات أخرى.

غايته أنّه لا يثبت به إلّا جامع الصلاة الأعم من الصلاة الاختيارية، و الجلوسية، و الخوف، و غيرها من الصلوات الاضطرارية، فإنّها أهم من غيرها ممّا لم يرد فيه مثل ما ورد فيها، و معنى كونها أهم، هو أنّه لا يرفع اليد عنها بحال ما و ذلك لاستظهار اهتمام المولى، بملاكاتهما فيستظهر منه كونها أهم قطاعا، و لا أقل من كونها أهم احتمالا، و بالتالى فهو يرجع إلى استظهار الفقيه.

٥- الطريق الخامس لإثبات الأهميّة هو: أن يكون أحد الواجين المتراحمين، ذا نكته إلزامية مركوزة فى الذهن العرفى، بحيث أنّها تنسب إلى الذهن من نفس الخطاب، و تطبعه بطابعها، ممّا يوجب انعقاد ظهور عرفى إلزامى للخطاب فى هذه النكته، فتكون نكته الحكم مدلولها التزاميا للخطاب، تحدّد ملاكه و تشخّص فيه الأهم من الواجين، فيقدّم ذو النكته على فاقدها كما ورد فى خطاب وجوب حفظ النفس المحترمة، و فى خطاب حرمة الغضب، فيما إذا وقع بينهما التراحم، فإنّه حينئذ لا إشكال فى تقديم خطاب حفظ النفس المحترمة باعتبار أنه أهم ملاكا، و لو أدّى ذلك إلى التصرف، و إتلاف شيء من مال الغير دون إذنه إذ لا إشكال عرفا و

عقلانيا في ان ملاك حفظ مال الغير، و عدم التصرف فيه من دون إذنه، هو من شئون احترام الغير و تبعاته، و لكن رغم هذا، فإنه لا يعقل أن يكون مزاحما مع حفظ أصل وجود الغير.

و الخلاصة هي: إن هذا الارتكاز العرفي للدليلي الحكمين المتراحمين، يطبع دليل وجوب حفظ النفس المحترمة بظهور عرفي في أهميته ملاكه، و من ثم انحفاظ إطلاقه لحال الاشتغال بغصب مال الغير، مما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٢

يقتضى الورود و ترجيح خطاب وجوب حفظ النفس المحترمة على خطاب حرمة الغصب، و التصرف بمال الغير.

٦- الطريق السادس لإثبات الأهمية هو: كثرة التصدي المستتبع لكثرة التنصيب على الحكم من قبل الشارع، فإن مثل هذا يدل إما على أهمية ملاك الحكم لاهتمام الشارع بملاكه، إلا إذا كان هناك نكتة أخرى تصلح أن تكون منشأ لهذا الاهتمام و كثرة النصوص حول هذا الحكم.

و توضيح ذلك، هو: إن منشأ كثرة النصوص على حكم، لا- تخلو من حالات، فهي إما أن يكون منشؤها أهمية ذلك الحكم، و إما لكونه محلا للإبتلاء بدرجته كبيرة، و إما لكونه بيانا لا محذور فيه، لكونه متفقا مع رأى العامة، و إما لكونه مما يغفل عنه عادة، و إما لكونه موردا لسؤال الرواة غالبا.

و حينئذ، فإن قطعنا بعدم كون واحد من هذه الاحتمالات منشأ لتراكم النص على الحكم سوى الأهمية، حينئذ، تكون الأهمية ذاتها، برهانا إنياء على كونها هي المنشأ، و ثبت الترجيح بها.

و أميا إذا وجد احتمال آخر منشأ لكثرة التنصيب على الحكم في مقابل احتمال الأهمية، فإن هذا الاحتمال الثاني يقوى بمقدار ما يتعدد احتمال المناشئ الأخرى، و في قبال ذلك يضعف احتمال كون الأهمية أنها هي المنشأ، و هكذا كلما تكثرت البدائل المحتملة للأهمية، كان احتمال نشوء كثرة التنصيب على الحكم من أحدها أكبر.

و كذلك يقوى الاحتمال الثاني بمقدار ما نحرز له من صغريات، عند الشك في كونه سببا لكثرة التنصيب على الحكم، كما لو أحرز كون الحكم أكثر وقوعا و محلا للإبتلاء بسبب كثرة النصوص عليه، فإن هذا يوجب أقوائية احتمال كون المنشأ هو وقوع هذا الحكم في محل الابتلاء، أكثر مما يوجب كونه أهم فقط مما ليس واقعا في محل الابتلاء.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٣

و بذلك يتضح أنه كلما قوى احتمال نشوء كثرة النصوص على الحكم من الحالات الأخرى المحتمل سببها بدلا عن سبب الأهمية، ضعف احتمال كون الأهمية سببا لكثرة النصوص على الحكم، و هكذا نجرى هذا الحساب فيما بين هذه الحالات طردا و عكسا، فإذا لم نحرز شيئا من خلال قانون الاحتمال فيما بين هذه الحالات، تعين حينئذ احتمال كون الأهمية هي المنشأ لكثرة النصوص دون سواها.

و نكتة ذلك هي: إن مجموع هذه الحالات و الاحتمالات أطراف لعلم إجمالي لا يخلو الواقع من واحدة منها، و إن كان رقم اليقين يتوزع عليها بالتساوي حيث يزودها بقيم احتمالية متساوية في الابتداء، و لكن واحدة من هذه القيم الاحتمالية تنمو و تكبر و تشتد بسبب تراكم المناسبات و القرائن، فتصب في صالح منشيئ الأهمية لكثرة النصوص، بينما تبقى سائر القيم الاحتمالية الأخرى، واقفة على حجمها الأول، و حيادية بالنسبة إلى احتمال منشيئ هذا أو ذاك و بهذا تتميز هذه القيم الاحتمالية بعضها عن الآخر.

نعم إذا فرض احتمال قوى لوجود مانع عن كثرة النصوص حول الحكم الآخر، حينئذ لا تحدى كثرة النصوص حول الحكم الأول في تقوية احتمال كون الأهمية، الأهمية هي المنشأ لكثرة التنصيب عليه.

و أميا إذا لم يحرز وجود مانع من هذا القبيل فإن حساب الاحتمالات يجرى أيضا بالبيان السابق سواء شك في أصل وجود المانع عن كثرة التنصيب، أو أن المانع موجود، و لكن يحتمل مانعته، أو كان يحتمل وجود المانع عن ذلك.

و هكذا كلما ضعف احتمال عدم المانع عن كثرة التنصيص على الحكم الآخر، قوى احتمال كون الأهمية هي منشأ كثرة التنصيص حول الحكم الأول، فإذا انعدم احتمال المانع عن الحكم الثاني، كان احتمال منشأ الأهمية في الحكم الأول أوضح.

و هكذا كلما ازدادت حيادية الاحتمالات الأخرى تجاه كون الأهمية

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٤

هي المنشأ، اتضح أكثر، وقوى، احتمال كون الأهمية هي المنشأ في كثرة التنصيص، لا سيما مع إضافة احتمال وجود المانع عن إبراز الحكم الآخر.

و الخلاصة هي: إن المقياس في ذلك هو ازدياد قيمة الاحتمال، زيادة عرفية في طرف، حيث لا تكون قيمة الاحتمال في الطرف الآخر مثلها، فضلا عن ضعفها، أو انعدامها.

و كل حساب الاحتمال هذا فيما إذا واجهنا نصوصا صادرة عن المعصوم «عليه السلام» واقعا، فوجدنا أنها في أحد الحكمين أكثر من الآخر.

و أمّا إذا كتبنا نواجه الروايات التي تنقل إلينا تلك النصوص، فوجدنا أن ما ينقل أحد الحكمين منها، أكثر مما ينقل الحكم الآخر، بمعنى أن كثرة النصوص في مرحلة الوصول، حينئذ لا بد من إجراء حساب الاحتمالات، مرة أخرى، في النقل و الرواية، لنفى احتمال كون قلة الرواية في أحد الحكمين، ناشئة عن خصوصية فيها، من قبيل توافر الدواعي لنقل الآخر دون الأول، أو وجود موانع تقتضى عدم نقل الحكم الثاني، و ذلك بنفس البيان المزبور أيضا.

### المرجع الرابع و الأخير من مرجحات باب النزاح هو: ترجيح الأسبق زمانا.

فقد ذكروا بأن الواجبين المتراحمين إذا كانا مترتبين زمانا، و كان المكلف لا- يتمكن من الإتيان بالثاني على تقدير الإتيان بالأول، فيقدم الأسبق زمانا على نحو لا يكون معذورا في تركه، فيرفع اليد عن المتأخر حفاظا على المتقدم، باعتبار فعليته القدرة عليه في وقته و ظرفه.

و توضيحه هو: إن الواجبين المتراحمين، تارة يكونا مشروطين بالقدرة العقلية، و تارة أخرى يكونا مشروطين بالقدرة الشرعية، فهنا افتراضان:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٥

١- الافتراض الأول هو: أن تكون القدرة في كل من المتراحمين غير دخيلة في ملاك التكليف، و إنما هي قيد عقلي في الخطاب. و في مثل هذا، لا موجب للترجيح بالأسبقية الزمانية، لأن إهمال المتأخر زمانا- المفروض أن ملاكه محفوظ، حتى لو اشتغل بالسابق و عجز عن اللاحق- يؤدى إلى دوران الأمر بين خسارتين، إذ إنه إذا استوفى الأسبق زمانا، فقد خسر المتأخر رغم كون ملاكه فعليا، بحسب برهان القيد اللبى الواحد لكلا الخطابين، حيث يقيد كلا منهما لبا بعدم الاشتغال بصد واجب فعلى الملاك، سواء أ كان هذا الضد مساويا أو أهم، مقارنة أو متقدما زمانا، فكما يكون الاشتغال بالأسبق زمانا رافعا لفعليته الخطاب المتأخر، كذلك ترك المتقدم و الاشتغال بالمتأخر في وقته، يكون رافعا لفعليته الخطاب المتقدم على حد سواء، و هو يعنى خسارة المتقدم زمانا.

و هذا ينتج عدم ترجيح أحدهما على الآخر، و عليه، لا بد من إعمال المرجحات السابقة، فإن فرض أن أحدهما أهم قدم، و إلّا يحكم بالتخيير، و لا موجب لإعمال الأسبقية في الزمان، إذ من الواضح أن التوارد في مثل هذا الفرض، يكون من الجانبين إن لم يكن أهم في البين، و نسبة القيد اللبى إلى كل منهما على حد سواء، كما عرفت، و معه لا معنى للترجيح بالأسبقية الزمانية في هذا الفرض.

٢- الافتراض الثاني هو: أن تكون القدرة المأخوذة في الواجبين شرعية. بمعنى دخلها في فعليته الملاك حينئذ قد يتصور الترجيح

بالأسبقيّة في صورتين:

الصورة الأولى هي: أن يقال: إنّ القدرة الشرعية فعليّة في حق الخطاب الأسبق، دون المتأخر، وحينئذ يكون الإتيان بالأسبق رافعا للقدرة على الواجب المتأخر في ظرفه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٦

و هذا بخلاف الإتيان بالتأخر، فإنّه لا يرفع القدرة على الإتيان بالأسبق في الزمان المتقدم.

و هذا التقريب غير تام، لأنّ الواجب المتأخر لا يخلو اشتراط ملاكته بالقدرة الشرعية من افتراضين:

فأما أن يكون ملاكته مشروطا بالقدرة الشرعية على الواجب في ظرف امتثاله بالخصوص، و معنى هذا أن ما ذكر من ارتفاع فعليّة الخطاب المتأخر بسبب الاشتغال بالمتقدم، و إن كان هذا أمرا ثابتا، و لكن ليس هذا من جهة ترجيح أحد المتراحمين على الآخر بما هما واجبان، و إنما كان هذا باعتبار أخذ قيد خاص في أحد الخطابين بنحو ترتفع فعليّة ملاك الآخر بالاشتغال بفعل متقدم و لو لم يكن واجبا. و هذا خارج عن محل الكلام.

و إمّا أن يكون معنى اشتراط ملاكته بالقدرة الشرعية، بمعنى أنّه مشروط بمطلق القدرة بحيث يكون هذا الملاك محفوظا حتى مع الاشتغال بالضد، كما هو الحال في موارد التزاحم، إذا كان هكذا فمعناه: إنّ هذه القدرة كما تكون فعليّة في جانب الواجب الأسبق زمانا، فهي أيضا فعليّة في جانب المتأخر زمانا، إذ يمكن للمكلف أن يحفظ قدرته للواجب المتأخر، و ذلك بترك الواجب المتقدم، كما عرفت سابقا.

١- الصورة الثانية هي: فيما لو دل الدليل على أنّ القدرة الشرعية دخيلة في الملاك بمعنى عدم الاشتغال بصد واجب مقارن أو متقدم في الملاك دون الواجب المتأخر.

و في هذه الصورة المفروضة يكون الاشتغال بالواجب الأسبق زمانا، رافعا لإطلاق الخطاب المتأخر دون العكس، بمقتضى هذا التقييد. فيصح حينئذ تقديم الأسبق زمانا على المتأخر، لأنّ المكلف إن استوفى الأسبق سوف يعجز عن المتأخر في ظرفه، دون العكس.

و هذا معقول، لأنّ دخالة الضد الواجب في الملاك بيد المولى، و هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٧

بخلاف ما تقدم إذ قلنا هناك: إنه فيهما على حد سواء.

و لكن هذا مجرد افتراض في الدليل الشرعي، و إلّا فقد يمكن العكس، و ذلك لأنه يمكن ثبوت أن يفترض تقييد الخطاب بعدم الاشتغال بواجب متأخر.

و لكن ظاهر إطلاق القيد يتناسب مع الافتراض المذكور في جملة من الموارد.

و كذلك يمكن إضافة صورة أخرى لتقديم الأسبق زمانا، و هي: فيما إذا كانت القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولى الذي يحصل بنفس خطاب الأمر بالخلاف، فإنّه حينئذ سوف يكون الواجب المتقدم فعلى الملاك، و ذلك لعدم المنافي المولى في زمانه، كما لو كان الواجب الآخر متأخرا وجوبا و امتثالا كما في الواجب المعلق إذ يكون امتثال المتقدم حينئذ رافعا لموضوع الخطاب المتأخر.

و لكن هذا أيضا غير تام، لأنه مجرد افتراض أولا، و لأنّ الترجيح لم يكن بسبب الأسبقيّة الزمانية، و إنما كان باعتبار التقييد الزائد في الخطاب، و حينئذ يتبع في ذلك لسان الدليل، فإن كان مقيدا بعدم الأمر الفعلي بالخلاف، المقارن أو المتقدم دون المتأخر، ثمّ الترجيح، و إمّا إذا كان مقيدا بعدم تكليف مولى آخر منجز على المكلف من هذه الناحية، و لو لم يكن خطابه فعليا، و كنا نقول بوجود حفظ المقدمات المفوتة، إذن فالمنافي المولى يكون موجودا لا محالة، و يكون التوارد من الطرفين.

و هكذا يتبرهن أنّ هذا الترجيح بالأسبقيّة الزمانية لا يمكن تخريجه على أساس قوانين التزاحم، و إنّما لا بد فيه من دليل خاص يثبت

به تقييد أحد المتراحمين بعدم وجود مزاحم آخر أسبق منه زمانا، فيتقدم الأسبق حينئذ بالورود.

نعم يمكن دعوى ترجيح الأسبق زمانا، فيما لو كان يحتمل فوات الواجب المتأخر في ظرفه، بسبب الموت أو العجز عنه، فإنه حينئذ يمكن أن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٨

يقال بلزوم تقديم الأسبق زمانا، وذلك تمسكا بإطلاق خطابه لإثبات فعليته و تنجزه، لأن المقيّد اللبّي الذي تقدم معنا، لا يقتضى التقييد بأكثر من الاشتغال بواجب مساو أو أهم عرضيا كان أو طوليا، و حينئذ هذا المقيّد لا ترفع اليد عنه إلا بمقدار انحفاظ القدرة عليه في ظرفه، و ذلك كما يقال في الترجيح بالأهميّة الاحتماليّة، إذ لا يكون الإطلاق في الخطاب الأسبق، لغوا حينئذ، و أنّما هو من أجل الاحتياط و التحفظ على أحد الملاكين في كل حال.

هذا تمام الكلام في المرجحات في باب التراحم، و قد أتضح بهذا، رجوعها كلها الى باب الورود.

و عليه، فإن تمّ شيء من هذه المرجحات في مورده، تعيّن تقديم ذى المرجح بقانون الورود على فاقد المرجح. و إلا كان المتعيّن - بناء على إمكان الترتب - هو العمل بالتخير، لتساوى الواجبين المتراحمين في مقام الامتثال.

### – الجهة الثانية هي: إنه ما هو التكليف؟

و بعبارة أخرى، يقال: إنه بعد أن عرفنا مرجحات باب التراحم في الجهة الأولى نتكلم في الجهة الثانية - على فرض انعدام المرجحات - على حكم التراحم، أو التكليف في هذه الحالة.

أو فقل: إننا نبحت في هذه الجهة، عن حكم التراحم، أو التكليف، عند انعدام المرجح.

و ممّا لا إشكال فيه عندهم، عدم التساقط حين فقد المرجحات، كما في باب التعارض، باعتبار فعلية كلا الملاكين، إذ ما دام الملاكان موجودين في الجملة، فلا داعي للتساقط. و إنما وقع الكلام بعد الفراغ، عن عدم إمكان التساقط و الحكم بالتخير. وقع الكلام في أن هذا التخير، هل هو عقليّ أو شرعيّ؟ و يقصدون بالتخير الشرعي: وجود خطاب واحد متعلق

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٨٩

بالجامع بين الصلاة و الإزالة بدلا من خطابين مشروطين، و يقصدون بالتخير العقلي وجود خطابين شرعيين تعيينيين، كل منهما مشروط بعدم امتثال الآخر و إنما يتخير بينهما في مقام الامتثال بحكم العقل.

و قد التزم المحقق النائيني «قده» [١٧] بأنّ التكليفين المشروطين بالقدرة العقلية يكون التخير فيهما شرعيا و أن التكليفين المشروطين بالقدرة الشرعية يكون التخير فيهما عقليا. بتقريب أنه و إن سقط إطلاق خطاب المشروط بالقدرة العقلية لحال الاشتغال بالآخر، إلا أنه لا وجه لسقوط أصل الخطاب، و حينئذ يثبت خطابان مشروطان يتخير بينهما عقلا.

و أمّا المشروط بالقدرة الشرعية، فالثابت فيه هو التخير الشرعي الكاشف عنه العقل، إذ إن كلّا من الواجبين إذا كان واجدا لملاك إلزامي في ظرف القدرة عليه - كما هو المفروض - ففي فرض التراحم يكون أحدهما لا بعينه ذا ملاك إلزامي لا محالة، إذن فلا بدّ للمولى من إيجابه، ضرورة أنه لا يجوز للحكيم أن يرفع يده عن تكليفه بالواحد لا بعينه مع فرض وجدانه للملاك الإلزامي بمجرد عجز المكلف عن امتثال كلا الفعلين لا بعينه.

و تحقيق الكلام هو أن يقال: إن الواجبين المتساويين المتراحمين، إذا كانت القدرة فيهما عقلية، فمقتضى القاعدة هو التخير.

و معنى ذلك: الالتزام بوجود خطابين شرعيين، و لا موجب لطرح الخطابين، و الالتزام بخطاب واحد، و قد بيّن في أول باب التراحم، بأنّ كل خطاب مشروط بالقدرة لبا، و حينئذ إذا افترضنا أنّ كلا من الواجبين متساو مع الآخر دون مرجح، إذن فعدم كل واحد مأخوذ في موضوع الآخر، و بامثاله يكون رافعا لموضوع الآخر و لا موجب لطرح الخطابين، و الالتزام بخطاب واحد، إذ يوجد دليان، و كل

منهما متكفل بخطاب، فأخذ بالخطابين معا، دون أن نرفع اليد عن أحدهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٠

نعم لو قلنا بامتناع الترتب، لما أمكننا الالتزام بالخطابين، لأن الالتزام بهما نتيجة الترتب، بل لوقع التعارض حينئذ، و خرج باب التراجع عن كونه مستقلا، و دخل في باب التعارض، و حيث أننا نقول بإمكان الترتب، فإننا نلتزم بوجود خطابين نتخير أحدهما ترتيبا و هو التخيير العقلي هذا في المشروطين بالقدرة العقلية.

و إن شئت قلت: إنه تارة يكون البحث في عالم الإثبات، و ما يستفاد من دليلى الخطابين المتزاحمين، و أخرى يكون البحث في عالم الثبوت، و ما يترتب على كون التخيير عقليا أو شرعيا.

فالصحيح في عالم الإثبات هو: إن التخيير عقلي في كل حال، سواء أ كان الخطاب مشروطا بالقدرة الشرعية أي: كان الاشتغال بالضد الواجب رافعا للملاك و الخطاب معا، أم كان مشروطا بالقدرة العقلية، و ذلك لأن ظاهر دليل كل من المتزاحمين هو الخطاب التعييني به، غاية الأمر أنه قد فرض تقييده بالمقيد اللبى عقلا، أو بأخذ القدرة فيه شرعا.

و من الواضح أن كل واحد منهما في فرض عدم الاشتغال بالآخر يكون مقدورا، فيكون إطلاقه لفرض عدم الاشتغال بالآخر ثابتا و مقتضيا، لكونه تعيينيا، ملاكا و خطابا. إذن فلا موجب لرفع اليد عنه، و افتراض وجود ملاك واحد بالجامع بينهما، كما ذكر المحقق الميرزا «قده».

و عليه، فلو أن المكلف ترك امتثال كلا الخطابين معا، فإنه يكون بذلك مخالفا لتكليفين فعليين في حقه، و مفوتا لملاكين ثابتين للمولى. و أما إذا امتثل أحدهما، فيكون ممثلا لتكليف، و رافعا لموضوع تكليف آخر كما عرفت.

نعم بناء على امتناع الترتب يقع التعارض بين الخطابين الظاهرين في التعيينية، بلحاظ مورد التراجع، و خرج باب التراجع عن كونه مستقلا، و دخل في باب التعارض. فلو أنه فرض العلم بثبوت التكليف إجمالا في مورد التراجع، و عدم سقوطه رأسا، اندرج المقام في الشبهة الحكمية التي

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩١

يحتمل فيها وجود تكليف بالجامع، أو بهذا تعيينا، أو بذاك تعيينا، و حينئذ يحكم فيها بما تقتضيه الأصول العملية.

و أما إذا اشترط كلا الواجبين المتزاحمين بالقدرة الشرعية. فهما على قسمين، لأننا قلنا:

إن القدرة الشرعية تارة تكون دخيلة في ملاك كل منهما، بمعنى توقف الملاك على عدم الاشتغال بضع واجب مساو، أو أهم، فيكون عدم الاشتغال مأخوذا في موضوع الخطاب.

و أخرى تكون بمعنى عدم وجود مانع من قبل المولى، أو أمر بالخلاف.

فهنا تارة نفرض أن الدليل دل على أن القدرة الشرعية المأخوذة في الواجبين المتزاحمين، دخيلة في ملاكهما بمعنى عدم الاشتغال بضع واجب مساو أو أهم، و أخرى نفرض أن الدليل دل على أن القدرة الشرعية المأخوذة فيهما هي بمعنى عدم وجود مانع، أو أمر بالخلاف.

أما القسم الأول: فمقتضى القاعدة هو التخيير العقلي، و إن ذهب الميرزا «قده» [١٨] إلى التخيير الشرعي، بتقريب أن القدرة هنا دخيلة في الملاك، و حيث لا قدرة على الجمع، إذن فلا ملاك في المجموع بما هو مجموع، و حيث أن القدرة قائمة بأحدهما، لا بعينه، إذن فالملاك كذلك، و الخطاب كذلك، و هو التخيير الشرعي. إلا أن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، ذلك أنه يوجد ملاك مشروطان، كل منهما في ظرف تحقق شرطه تام، فخطاب الصلاة في ظرف عدم الإزالة، يكون ملاكه تاما، و هكذا خطاب الإزالة في ظرف عدم الصلاة ملاكه تام. إذن فكل منهما واجب على تقدير، لا على كل تقدير. إذن فالتخيير بينهما عقلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٢

و أما القسم الثاني و هو: ما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، أى: بمعنى عدم وجود مانع من قبل المولى، أو عدم وجود أمر بالخلاف، فهنا إن فرض أن الدليل الذى شرط كل واحد بعدم المانع، أراد عدم المانع لو لا هذا الخطاب، و بالنسبة له، حينئذ يكون كل من الخطابين غير تام الموضوع بالنسبة الى الآخر، فلا موضوع هذا الخطاب تام، و لا موضوع ذاك الخطاب تام، إلا إذا قام إجماع من الخارج على تمامية أحدهما، فنحكم بالتخير، و إلا فلا.

و أما إذا فرض أن مفاد الدليل هو عدم المانع بالفعل، ففي المقام يكون كل من الخطابين فعليته دورية، لأن فعليته كل منهما فرع عدم فعلية الآخر، و عدم فعلية الآخر فرع فعلية الآخر، و بهذا ينتج توقف الشيء على نفسه إذن فلا يعقل مثل هذين الجعلين، فيدخلان فى باب التعارض.

و إن شئت قلت: إن الصحيح فى عالم الثبوت، فيما إذا فرضنا أن القدرة عقلية، بمعنى أنها غير دخيلة فى الملاك، أو إن الدخيل فى الملاك هو القدرة الشرعية بالمعنى الأول.

و عليه، يكون ملاك التكليفين معا فعليا، إلا أن المكلف عاجز عن استيفائهما.

و حينئذ كما يمكن للمولى أن يجعل خطابين تعيينيين لكل من الواجبين مشروطا بترك الآخر - كما فى التخيير العقلى - فإنه كذلك يمكنه أن يجعل خطابا واحدا بالجامع بينهما - كما فى التخيير الشرعى، و لا يكون الفرق بينهما إلا مجرد كفيته صياغة التشريع.

و ما قيل من تعدد العقاب على التارك لهما معا، فيما إذا كان التخيير عقليا، و وحدة العقاب فيما إذا كان التخيير شرعيا، غير تام على هذا التقدير، لأن كون التخيير عقليا، و إن كان يستلزم فعلية الخطابين معا على التارك لهما، إلا أنه لا يستلزم تعدد العقاب عليه لما ذكرناه فى أبحاث

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٣

الترتب من تشخيص ما هو الميزان فى تحقق العصيان، و صحة العقوبة.

حيث كانت النتيجة أنه فى موارد كون المأخوذ شرطا هو القدرة العقلية سواء أ كان هناك خطاب واحد بالجامع، أو خطابين مشروطين، إذ إن أحد الملاكين فى المقام فواته قهرى على كل حال، و ليس بتفويت من المكلف.

و أما إذا كانت القدرة المأخوذة شرطا فى الواجبين المتساويين المتزامين، قدرة شرعية، بمعنى أنها دخيلة فى الملاك، فإن كانت بمعنى وجود الملاك بمقدار وجود القدرة، بحيث أنه كما لا يوجد إلا قدرة واحدة على أحدهما، فكذلك لا يوجد ملاك إلا فى أحدهما، فأیضا لا يكون إلا عقوبة واحدة سواء جعل الخطاب بنحو التخيير العقلى، أو الشرعى.

و إن كانت القدرة الشرعية بمعنى توقف الملاك على عدم الاشتغال بصد واجب آخر مساء، أو أهم، فهناك ملاكان فعليان على تقدير تركهما معا، و هذا يعنى أن المكلف كان يمكنه أن لا يقوت على المولى شيئا من ملاكيه، فيما إذا أتى بأحدهما.

و بهذا يتعدّد العقاب لا محالة، و يكون التخيير عقليا.

و الخلاصة هى: إن المقياس فى تعدّد العقوبة و وحدتها، ليس مربوطا بكون التخيير عقليا، أو شرعيا، و إنما هو مربوط بدخل عدم الاشتغال بصد مزاحم فى الملاك، هذا فيما إذا لم يكن الواجبين المتزامين مشروطين بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم الأمر بالخلاف.

و أما فيما إذا اشترط بالقدرة الشرعية؛ بمعنى عدم الأمر بالخلاف، فإن أريد به عدم المنافى اللوائى، ففي فرض تساوى الخطابين، لا يمكن التمسك بإطلاق شىء من الدليلين، و ذلك لعدم تحقق الشرط المذكور، إذن فلا يثبت شىء من الحكمين، ما لم يضم العلم من الخارج بانحفاظ حكم فى الجملة، كما لو كان هناك إجماع على ذلك، و حينئذ تكون شبهة حكمية يدور الأمر فيها بين التخيير و التعيين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٤

و إن أريد بالشرط «عدم المنافى» الفعلى، ففي هذه الحالة يحصل التعارض بين الدليلين، إذ جعل وجوبين من هذا القبيل أمر غير

معقول لاستلزامه الدور كما عرفت، إذ تكون فعليّة كل من الخطابين فرع عدم فعليّة الآخر، و يكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر، فيدخل في باب التعارض. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٥

## تنبيهات باب التراحم

### إشارة

بعد أن تمّ الكلام في التراحم في مرحلتين، يقع الكلام في عدة تنبيهات:

### التنبيه الأول: هو أنه في مورد التراحم، إذا فرض وجود مرجح، وجب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بموجب قوانين الترجيح

التي تقدمت، حينئذ بعد الفراغ عن إمكان الترتب في نفسه، نتكلم في أنه متى يمكن أن نلتزم بالترتب، و متى لا- يمكن، يعني متى يمكن أن نلتزم في الطرف الآخر المرجوح بنكته الترتب و متى لا يمكن؟.

و بعد أن عرفنا أن الترتب في نفسه معقول، نبحت هنا في أنه متى ما فرضنا ترجيح أحد الخطابين على الآخر بمرجح من مرجحات التراحم فهل يمكن أن نلتزم بالترتب أحيانا، أو إنه أحيانا لا يمكن الالتزام بالترتب لنكته خاصة؟.

و قبل أن ندخل في التفصيلات لا بدّ من ذكر ضابط كلّ لهذا، و بعده نستعرض كلام الميرزا «قده»: و الضابط هو إنه متى ما وقع التراحم، و ثبت بمرجح «ما» ترجيح أحد الخطابين على الآخر، و تقديمه، فإن الالتزام بالترتب في الطرف الآخر، متعين دائما، و لكن بشرطين:

الشرط الأول هو: أن لا تكون القدرة المأخوذة في جانب الخطاب المرجوح، قدرة شرعية بأحد معنيي القدرة الشرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٦

و توضيحه، هو: إن القدرة الشرعية لها معنيان:

المعنى الأول هو: أن يكون الملاك موقوفا على عدم الاشتغال بالضد الواجب، و إلّا فمع الاشتغال به لا ملاك، و إنما يتم الملاك مع عدم الاشتغال، كما إذا قال المولى: «إذا لم يكن لديك شغل فتوضأ».

٢- المعنى الثاني هو: أن يكون الملاك منوطا بعدم وجود أمر بالخلاف، بحيث أن مجرد وجود أمر يرفع الخلاف، سواء اشتغل به المكلف، أو لم يشتغل، و حينئذ هنا إذا فرض وقوع التراحم، و فرض تقديم أحد الخطابين على الآخر، حينئذ فالمرجوح، إن كان مأخوذا فيه القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فمن الواضح أن هذا الخطاب لا يكون فعليا أصلا، سواء امتثلنا أولا، إذ إن الخطاب الراجح بنفس وجوده، يرفع ملاك الخطاب المرجوح، و مع عدم الملاك لا معنى للالتزام بالخطاب الترتبي حينئذ.

و هذا بخلاف ما إذا لم يكن الخطاب المرجوح مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، أو لأنه غير مشروط بالقدرة الشرعية أصلا، أو إنه مشروط بالقدرة الشرعية، و لكن بالمعنى الأول، فإنه حينئذ في فرض عدم امتثال و أعمال الترجيح، يكون المرجوح تاما لأن مقتضى الترجيح موجود و المانع مفقود. أمّا تمامية مقتضى فلتمامية الملاك، و أمّا عدم المانع فلأن الأمر بالأهم ليس بمانع مع القول بالترتب. و بهذا تبين أن أخذ القدرة الشرعية بالمعنى الثاني في ملاك الخطاب المرجوح، يوجب تعذر الترتب فيه، إذ لا ملاك فيه حتى مع العصيان.

إذن فالشرط الأول لجريان الترتب في جانب المرجوح، هو أن لا يكون الشرط فيه هو القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، و أمّا إذا كانت القدرة الشرعية فيه بالمعنى الأول، فلا بأس بجريان الترتب بلحاظه.



٢- الشرط الثاني هو: أن يكون فرض عصيان الراجح ملائماً مع فرض

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٧

امتثال المرجوح و عصيانه، و أما إذا كان فرض عصيان الراجح ملازماً دائماً مع امتثال المرجوح، فلا يعقل الترتب حينئذ.

و توضيحه هو: إنه إذا فرضنا التراحم بين ضدّين لهما ثالث: فهنا إذا فرضنا أنّ الإزالة أهم من الصلاة، و قدمنا خطاب «أزل» على خطاب «صلّ»، فيقال: إنّ فرض عصيان خطاب «أزل» يناسب مع «صلّ» و مع «لا تصلّ»، إذ فرض عصيان خطاب «أزل» لا يستلزم وجود الصلاة، و لا لا وجودها.

و بعبارة أخرى يقال: إنّ فرض عصيان «أزل»، يناسب مع الصلاة و عدمها، إذ يمكن للمولى أن يعمل مولويته، فيقول: «لو عصيت «أزل»، فصلّ على الأقل»، و لكن إذا فرض أنّ الضدّين لا ثالث لهما، كالحركة و السكون، حينئذ إذا قدمنا أحد الخطابين على الآخر، فمن الواضح أنّ فرض عدم الإتيان بالراجح، ملازم لفرض وقوع الضدّ الآخر فلا ترتب.

و بعبارة أخرى يقال: إنّ الشرط الثاني للالتزام بالترتب في الطرف الآخر، هو أن لا يكون ترك أحد الخطابين مساوقاً مع تحقق الخطاب الآخر كما في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، و إلّا كان الأمر به، و لو مشروطاً بعدم الآخر، مستحيلاً، لأنّه يكون من باب طلب الحاصل.

**التنبه الثاني هو: إنه بعد هذا البيان العام في ضابط الترتب و إمكانه، نستعرض الأقسام التي ذكرها المحقق النائيني «قده» [١٩]، لنرى في أيّ قسم يجري الترتب**

لأجل انوجد الشرطين المذكورين، و في أيّ قسم لا يجري لعدم انوجد الشرطين المذكورين، و إن كان المحقق النائيني «قده» [٢٠] ادعى استحالة الترتب في هذه الأقسام الخمسة، و بالتالي خروجها عن باب التراحم:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٨

١- القسم الأول هو: أن يكون التراحم بين الخطابين ناشئاً من عجز المكلف عن الجمع بين الواجبين المتراحمين.

أو فقل: إنّ التراحم ناشئ من تضاد المتعلقين لاجتماعهما في زمان واحد كالغريقين.

٢- القسم الثاني هو: أن يقع التراحم لأجل التضاد بين المتعلقين، كما لو قال: «إذا أمطرت السماء فقم، و إذا حدث الخسوف فاجلس»،

فحدث المطر و الخسوف صدفة، فحينئذ بمقتضى الخطاب الأول يجب القيام، و بمقتضى الخطاب الثاني يجب الجلوس.

و الفرق بين القسم الأول و الثاني اصطلاحياً، إذ في القسم الأول ليس الواجبان من حيث هما ضدان، و أما في الثاني فالجلوس و القيام ضدان، إذن ففي الثاني يكون التضاد بين الواجبين.

القسم الثالث هو: أن ينشأ التراحم من توقف واجب على فعل المقدمة المحرّمة و كان الواجب هو الأهم ملاكاً فيقع التراحم بين وجوب ذي المقدمة، و حرمة نفس المقدمة، و في مثله لا يعقل جعل خطاب تحريمي على المقدمة المحرّمة بنحو الترتب.

٤- القسم الرابع هو: أن يقع التراحم باعتبار تلازم اتفاقى بين الواجب و الحرام عرضياً، لا بمعنى توقف أحدهما على الآخر من قبيل استقبال القبلة، و استئجار الجدي، و قد اتفق صدفة ملازمة استقبال أحدهما لاستئجار الآخر.

٥- القسم الخامس هو: مورد اجتماع الأمر و النهي مع عدم المندوحة فيما لو فرض أنّ الإنسان واجه فعلاً له عنوانان، و كان بعنوان كونه صلاة واجباً و بعنوان كونه غصباً يكون حراماً من قبيل الصلاة في الأرض المغصوبة، و حينئذ، إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و

النهي، فقد دخل في باب التعارض و خرج عن التراحم، و لكن إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي، و فرضنا عدم المندوحة، فهنا يقع

التراحم بينهما، و قد نشأ من مادة الاجتماع

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٩٩

بناء على جواز الاجتماع و عدم المندوحة و حينئذ ييحث، بأنه مع كون النهى أهم ملاكا، لم يعقل إطلاق الأمر فى مورد النهى، لأنه يلزم من ذلك التكليف بغير المقدور.

و لكن هل يمكن بقاؤه بنحو الترتب كما لو قال: «إذا غضبت فصل» أم إنه لا يمكن ذلك؟.

و لنا حول هذا التقسيم ملاحظتان عامتان:

١- الملاحظة الأولى هى: إن الميرزا «قده»، قيد التراحم فى هذا التقسيم بأن يكون التضاد بين متعلقيهما اتفاقيا، كما ذكر ذلك فى القسم الأول [٢١] و الثانى و الثالث، حيث قال فى الأول: العجز عن الواجبين الحاصل اتفاقا.

و قال فى الثانى: فيما إذا وقع التراحم اتفاقا. و قال فى الثالث: إذا وقع التلازم بين المتضادين اتفاقا.

و هذا يعنى إخراج ما لو وقع التراحم دائما كما لو فرض أن كان التضاد بين الواجبين دائما، فإنه يخرج عند الميرزا «قده» عن التراحم، و يدخل فى التعارض، و إنما يدخل فى التراحم فيما لو كان التضاد اتفاقيا.

و تحقيق الحال فى هذا هو أن يقال: إن التضاد المفروض كونه دائما، إما أن يفرض أن الضدين فيه لا ثالث لهما، و حينئذ لا إشكال فى وقوع التعارض بين دليلى وجوبى هذين الضدين، إذ لا يعقل اجتماعهما، لا على الإطلاق، و لا مشروطا.

أما عدم معقولية اجتماعهما على الإطلاق فواضح، لأن إطلاقهما معا يوجب الجمع بين الضدين اللذين لا ثالث لهما، و هو باطل، كما أن وجوبهما و لو مشروطا غير معقول، إذ فى فرض ترك ذاك يتعين الآخر

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٠

بالضرورة و العكس صحيح أيضا، إذ لا ثالث لهما، إذن فوقع أحدهما قهرى.

و عليه، فيستحيل تعلق التكليف به.

و أما إذا كان التضاد بين الضدين دائما، و لكن كان لهما ثالث، حينئذ، مثل هذا يدخل فى باب التراحم دون التعارض، بناء على ما تقدم من فصل باب التعارض عن باب التراحم، فإن كل خطاب شرعى أخذ فى موضوعه قيدا لثبنا مستترا، و هو عدم الاشتغال بضد واجب مساو أو أهم، ثم لم يبتل به، كما فى (زيارة كربلاء فى يوم الجمعة) إذا لم يكن مشغولا بضد واجب مساو أو أهم آخر (زيارة سامراء) و كذلك العكس، فإنه لا يقع التنافى بينهما أصلا، لأنه متى ما زار أحدهما ارتفع موضوع الآخر، فلا موجب حينئذ لافتراض وقوع أى تعارض بين الخطابين، ذلك باعتبار نكتة القيد اللبى الذى به فصلنا التراحم عن التعارض، إذن فالقيد اللبى لا يمنع من جعل هذين الخطابين، إذ لا منافاة بينهما حينئذ.

إلا- أن واقع الحال فى هذا الفرض، يتوقف على الالتفات إلى نكتة، و هى: إنه بنفس إطلاق كل خطاب، لا يمكن إثبات أهمية أحد الخطابين على الآخر، و تقديمه عليه، و قد توضح هذا المطلب بتقريبين:

التقريب الأول، هو: إن كل خطاب مخصص لثبنا بالقيد المستتر، و هو عدم الاشتغال بضد واجب آخر مساو أو أهم، فإنه عند الشك فى شىء «ما» إنه ضد واجب مساو أو أهم، حينئذ لا- يمكن فى مثله نفى كونه كذلك بالإطلاق [٢٢]، لأنه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية.

٢- التقريب الثانى هو: إنه لا- يمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لإثبات التفاضل بين خطاباته و أن هذا مقدم و هذا مؤخر، لأن المولى أساسا، ليس فى مقام البيان من هذه الناحية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠١

و حينئذ إن بنينا على الأول، فإنه يتم ما ذكرناه، من أنه فى موارد التضاد الدائى، لا تعارض، لأن كلا من الخطابين مفاده وجوب مشروط بعدم الاشتغال بضد آخر مساو أو أهم، و حينئذ لا محذور فى الجمع بين الموردتين: مورد التضاد الدائى، و مورد التضاد الاتفاقى، فإنهما يكونان موردا للتراحم.

و أما إذا بنينا على الثاني، و قلنا: بأن عدم التمسك بالإطلاق ليس له نظر إلى المزااحمات، و أن هذا يؤخر أو يقدم، إذا كان هذا هو المدرك، حينئذ يقال: بأن المولى لا يكون له نظر إلى ما كان من الواجبات مما يكون مزاحمته من باب الصدفة، فإن هذا المزاحم ليس للمولى نظر إليه، و أما ما يكون مزاحما دائما، فيكون للمولى نظر إليه.

يفترق عرفا بين المزاحم الدائمي، و المزاحم الاتفاقي، فحينما يقول المولى: «يجب عليك القيام لطلوع الفجر»، و القيام مضاد مع الجلوس، فهذا له نظر إلى أن القيام مزاحم مع الجلوس، فالمزاحم الاتفاقي ليس للخطاب نظر للتفاضل من ناحيته بخلاف الدائمي. و الخلاصة هي: أنه يفرق بين ما إذا كانت المزاحمة اتفاقيه، فإنه لا يقع التعارض، بل يثبت الخطابان المشروطان، و أما إذا كان الواجبان متضادين دائما، فهنا يقع التعارض بينهما، لأن كلا منهما له نظر في تقديم صاحبه على الآخر. غايته أن التعارض يقع بين إطلاقي الخطابين: إطلاق «قم»، لحال ما إذا «قعد»، و إطلاق «أقعد»، لحال ما إذا «قام»، و حينئذ لا بد من تطبيق باب التعارض على إطلاقي الخطابين، و بهذا يفترق مورد التضاد الدائمي عن مورد التضاد الاتفاقي.

و خلاصة هذا التنبيه الأول، هو: إنه هل يشترط في التراحم بين

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٢

الخطابين أن يكون التضاد بين متعلقيهما اتفاقيا لا دائما، أو إنه لا يشترط ذلك؟.

الصحيح هو إنه كذلك، إذ إن موارد التضاد الدائمي، تكون من موارد التعارض بين الخطابين، و لكن على تفصيل هذا مجمله و هو: إنه في موارد التضاد الدائمي بين المتعلقين. تارة يفترض عدم وجود ضد ثالث لهما، و أخرى، يفترض وجود ضد ثالث لهما، فإذا كان المتعلقان ضدّين لا- ثالث لهما، كان وقوع التعارض بين دليلي الحكمين واضحا، إذ لا يعقل التكليف بهما معا، لا جمعا لاستلزامه الجمع بين الضدّين، و لا بدلا بأن يشترط أحدهما أو كلاهما بعدم الآخر، لاستلزامه تحصيل الحاصل، إذ في فرض ترك أحدهما يتعين وقوع الآخر بالضرورة، إذ لا- ثالث لهما، فوقع الآخر قهري. إذن فطلبه تحصيل للحاصل، فيستحيل تعلق التكليف به، و حينئذ يكون أحد التكليفين، أو كلاهما، لغوا.

و أما إذا فرض كونهما من الضدّين الدائمين اللذين لهما ثالث، كما إذا ورد «يجب عليك القيام لطلوع الفجر»، و ورد في دليل آخر، «يجب الجلوس عند طلوع الفجر»، فهنا ضدان، القيام و الجلوس، غايته أن لهما ثالثا.

فهنا في المقام، هل يعامل معهما معاملة الخطابات المتزاحمة اتفاقا، فيقال بعدم التعارض بينهما، لأن كل واحد منهما مقيد لبا بعدم الاشتغال بالمساوي أو الأهم، و لا يعقل أهميته أحدهما من الآخر، بل هما إما متساويان في الملاك، فيكون الترتب من الجانبين، و إما أحدهما أهم، فيكون الترتب من جانب واحد، أو يقع بينهما تعارض؟.

ذهب المحقق النائيني «قده» [٢٣] و مدرسته إلى الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٣

و الصحيح وقوع التعارض بين إطلاق الخطابين لا بين أصلهما، أما عدم التعارض بين أصل الخطابين، فلأن ثبوت كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر لا- محذور فيه، بعد البناء على إمكان الترتب، و أما وقوع التعارض بين إطلاقيهما، فلأن المتفاهم عرفا ثبوت الإطلاق في كل منهما لحال الاشتغال بالآخر، فيكون معارضا مع إطلاق الخطاب الآخر كما يشهد بذلك الوجدان العرفي.

و قد يخرج هذا الوجدان العرفي فيقال: بأن ما ذكر فيما سبق للمنع عن التمسك بمثل هذا الإطلاق في أدلة الأحكام، باعتباره تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه اللبي المتصل غير جار في المقام، لأن خصوصية كون التضاد بينهما دائما بنفسها، قرينه عرفية على أن المولى ينفي مانعية الاشتغال بالآخر عن الأمر بهذا.

و عليه، فلا بد من تطبيق قواعد باب التعارض بين إطلاقي كل من الخطابين لحال الاشتغال بالآخر، فإن ثبت ترجيح لأحدهما كان مطلقا، و الآخر مشروطا بعدم الإتيان به، و إلّا فيتساقطان، و يثبت بهما حكمان مشروطان بنحو الترتب من الطرفين، لما عرفت من عدم

التعارض بين أصل الخطابين، فإن إطلاق كل منهما لحال ترك الاشتغال بالآخر لا معارض له، كما هو واضح.

٢- الملاحظة الثانية هي: إن القسم الثاني والأول من التضاد، يمكن أن يعطيا عنوانا واحدا، هو عنوان القسم الأول، ويكون التراحم في القسم الثاني ناشئا من التضاد اتفاقا، كما لو وجب القيام والعود صدفة في وقت واحد. ولعلّ نظر الميرزا «قده» إلى جعله قسما ثانيا، لكي يتمكن من التفصيل بين ما إذا فرض كون التراحم بلحاظ التضاد، فإنه حينئذ لا يتصور أنهما في زمان واحد، وبين ما إذا كان التراحم من ناحية الجمع، فإنه حينئذ يتصور كونهما مترتين زمانا، وهو مع هذا يقول بعدم معقولية الترتب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٤

ورغم أنك عرفت من تعريف التراحم أنه يستبطن وجود جعلين مترتين، إمّا من جانب واحد، وإمّا من جانبيين، ولذلك قلنا: إن خروج التراحم من باب التعارض الحقيقي، موقوف على القول بإمكان الترتب.

رغم هذا فإنّ المحقق النائيني «قده» استعرض عدّة موارد، حكم فيها بعدم معقولية الترتب، ومن ثمّ أخرجها من باب التراحم، رغم كون بعضها لا يختلف عن الآخر، وبعضها يختص بالأقسام الخمسة.

وقبل استعراض ما أخرج الميرزا «قده» عن باب التراحم، لعدم معقولية الترتب فيه، نوجز الضابط العام لإمكان الترتب.

وقد ذكرناه سابقا متمثلا في شرطين أساسيين:

١- الشرط الأول هو: أن لا يكون أحد الخطابين مشروطا بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث المتقدم، وهو عدم الأمر بالخلاف.

٢- الشرط الثاني هو: أن لا يكون ترك أحدهما مساوقا مع تحقق الآخر، كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما.

التنبية الثالث: وفيه نستعرض الموارد التي ادّعى فيها استحالة الترتب، ومن ثمّ خروجها عن باب التراحم:

\*- المورد الأول من الموارد التي يمتنع فيها الترتب، ومن ثمّ خروجها عن باب التراحم هو: ما إذا كان المرجوح مشروطا بالقدرة الشرعية، بخلاف ما كان مشروطا بالقدرة العقلية، وذلك لأنه لا ملاك في المرجوح، والمفروض أن الترتب فرع الملاك، والمفروض أنّ هذا المرجوح مشروط ملاكا بالقدرة الشرعية، ومع وجود الأمر بالصد لا قدرة في المقام، إذن لا ملاك في المرجوح، ومع عدم الملاك لا يعقل الأمر به.

وإن شئت قلت: إذا كان أحد التكليفين مشروطا بالقدرة الشرعية،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٥

يمنتع الترتب، إذ لا يكون فيه حينئذ ملاك لكي يعقل الأمر به على نحو الترتب.

وقد استشكل السيد الخوئي «قده» على هذا الكلام، بأنه يلزم منه الدور [٢٤]، وذلك لأنّ إثبات الأمر في مورد لا يتوقف على إحراز الملاك، بل إحراز الملاك يتوقف على إحراز الأمر، فلو توقف إثبات الأمر على إحراز الملاك، والمفروض أنّ إحراز الملاك يتوقف على إحراز الأمر، إذن يتوقف إحراز الأمر، على إحراز الأمر وهو دور.

و بتعبير آخر: إذا كان الملاك يستكشف بالخطاب دائما، فهو موقوف عليه في مقام الإثبات، فلو كان الخطاب الترتبي يستكشف بالملاك، وموقوفا على إحرازه لزم الدور، ومن ثمّ لزم بطلان الترتب في جميع الموارد، حيث لا علم لنا فيها جميعا بالملاك إلّا من ناحية الخطاب.

و الصحيح هو: إنّ الترتب يجري في المشروط بالقدرة الشرعية أيضا، إذ لا يشترط في جريان الترتب إحراز الملاك قبل الأمر، وإلّا لتعدّر الترتب في جميع الموارد.

و بعبارة أخرى: إنّ قلنا إنه يشترط في الترتب إحراز الملاك، بقطع النظر عن الأمر الترتبي، إذن فلا ترتب في مورد أصلا، إذ لا طريق حينئذ إلى إحراز الملاك، وإن قلنا: إنه لا يشترط إحراز الملاك، إذن فلا يضر في المقام عدم إحراز الملاك في الترتب.

و أما ما أفاده السيد الخوئي «قده» فلا محصل له، و ما ذكره الميرزا «قده» ليس على إطلاقه، و ما يقتضيه فن الصناعة، هو أن القدرة الشرعية إن كانت بالمعنى الثاني المتقدم- و لعل نظر الميرزا «قده» إليها-.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٦

إذن فكلام الميرزا «قده» في غاية الوضوح، إذ لا- يعقل الترتب حينئذ في المشروط بالقدرة الشرعية، لا من ناحية أنه يجب إحراز الملاك قبل الأمر، كى يقال، بالدور، لأن كلا من الملاك و الأمر يتوقف على الآخر، و لكن لأن الخطاب الترتبى يحتاج إلى دليل، و دليل «صل»، المرجوح أخذ في موضوعه عدم الاشتغال بآخر، إذن فإطلاق دليل «صل» لا يشمل محل الكلام، إذن فالترتب هنا غير وارد لأنه لا دليل عليه.

و أما إذا كانت القدرة الشرعية بالمعنى الأول، فإنه حينئذ من الواضح إن الترتب معقول، إذ في فرض عدم الاشتغال بصد آخر، حينئذ يتم موضوع دليل «صل»، إذن فيلزم بوجوب الصلاة في هذا الفرض لوجود المقتضى و عدم المانع.

إذن فالصحيح هو التفصيل؛ و قد يكون ذلك الكلام منشأ للصالح بين الميرزا «قده» و السيد الخوئي «قده» و يكون هذا الكلام بالجملة صحيحا، و بالجملة غير صحيح.

و إن شئت قلت: إن الصحيح هو إن القدرة الشرعية الدخيلة في الملاك، إن أريد بها دخل عدم وجود المانع الشرعى، و الأمر بالخلاف في الملاك، فلا يعقل الترتب، و ليس عدم معقولية الترتب لعدم إحراز الملاك في المرتبة السابقة كى يلزم الدور، كما ذكر السيد الخوئي «قده» بل لانتفاء التكليف ملاكا و خطابا بانتفاء شرطه، و هو القدرة بالمعنى المذكور.

و إن أريد بها دخل عدم الاشتغال بالواجب الآخر في الملاك، كان الترتب معقولا، و ذلك لتحقق الشرط، بترك الاشتغال بالواجب الآخر.

و قد ذكر لهذا المطلب مثال فقهي كتطبيق لمورد عدم إمكان الترتب، و من ثم خروجه عن باب التراحم، كما فى ماء الوضوء، إذا تراحم مع واجب آخر أهم يقتضى حفظ الماء لإرواء نفس محترمة، فيقع الكلام فى أنه لو توضع المكلف فى هذه الحالة، و عصى إرواء النفس المحترمة، فهل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٧

يمكن تصحيح وضوئه بالترتب، حيث يقال: إنه هنا موجه إليه خطابان:

خطاب «اسق العطشان»- و هذا أهم- و خطاب ثان ترتبى، هو: «إن لم تسق العطشان فتوضأ»؟ فيصح الوضوء للأمر الترتبى به.

و هنا ذهب الميرزا «قده» [٢٥] تطبيقا لما تقدم و المشهور إلى سقوط وجوب الوضوء، و الانتقال إلى التيمم، بحيث أنه لو صرف الماء بالوضوء، كان وضوؤه باطلا، لكون وجوب الوضوء قد أخذ فى القدرة الشرعية، و المفروض أنها منتفية فى المقام إذن، فلا يتم فيه الترتب و بالتالى يخرج عن باب التراحم.

إلا أن السيد الخوئي «قده» [٢٦] لم يقبل هذا، و ذهب هنا إلى أن الترتب لا يفرق الحال فيه بين أن يكون المرجوح مشروطا بالقدرة الشرعية، أو العقلية.

و نحن نعترض على المشهور، و نقول: أولا: لم يثبت أن الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية لكونه مما له بدل، و لكون ما له بدل يكون مشروطا بالقدرة الشرعية دائما، و لذلك يرجح عليه ما ليس له بدل.

إذ تقدم معنا مفصلا، عدم إمكان استفادة ذلك من مجرد وجود البدل للواجب، و لهذا كان هذا المشهور، مشهورا لا أصل له.

و نقول ثانيا: بأن ما استدلل به على أخذ القدرة الشرعية فى وجوب الوضوء، دليل مركب من مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى هي: إنه أخذ فى موضوع التيمم، فى قوله تعالى:

فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا\* أخذ عدم وجدان الماء، و بمقتضى كون التفصيل قاطعا للشركة، يفهم منه أن موضوع وجوب

الوضوء هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٨

الواجد للماء، وإن لم يذكر ذلك في الآية الموجبة للوضوء.

إذن فحيث أنّ موضوع الثاني مأخوذ فيه عدم الوجدان، فلا بدّ من أن يكون قد أخذ في موضوع الأول - وهو وجوب الوضوء - الوجدان.

ب- المقدمة الثانية هي: إنّ الوجدان المأخوذ في موضوع دليل الوضوء، لم يقصد به الوجدان الخارجي للماء بما هو ماء، بسبب أنّه عطف المريض على المسافر، والمسافر وإن غلب أنّه لا يجد ماء، ولكن المريض كالصحيح قد يجده. فعدم الوجدان يقصد به عدم التمكن من استعمال الماء، ولو بقرينة ذكر المرض مع السفر، ويقابله التمكن منه، ممّا يدل على أنّ الميزان هو القدرة، وهو معنى كون القدرة الشرعية مأخوذة في موضوع وجوب الوضوء.

و بتعبير آخر يقال: إنّ المراد من وجدان الماء ليس هو وجوده التكويني بما هو ماء، وإنّما المراد هو القدرة على استعماله ولو بقرينة ذكر المرض مع السفر، ممّا يدل على أنّ الميزان، إنّما هو القدرة وعدم المشقة، وهو معنى كون القدرة الشرعية مأخوذة في دليل وجوب الوضوء.

إلّا أنّ هذا الكلام يعترض عليه:

أولاً: باستدكار ما سبق في أبحاث التراحم في المرحلة الثانية، حيث ذكرنا هناك، بأنّ أخذ العجز في دليل البدلية ليس قرينه على أخذ الخطاب الأول مخصوصاً بالقدار، لا أنّ القدرة دخيلة في الملاك والخطاب معاً.

نعم لو أنّ المولى تصدّى لأخذ هذا القيد في الخطاب الأول، أمكن حينئذ أن يقال: بأنّ هذه النكت هي للتنبية على دخل القدرة في الملاك.

إذن فالقدرة إنما بنيت على كونها شرعية، إذا أخذها المولى قيماً متصلاً في الخطاب، و حينئذ من باب ظهور الحال في التأسيس، لا التأكيد على ما يحكم به العقل، نقول: إنّها دخيلة في الملاك.

و ثانياً: لو سلّم أنّ القدرة شرعية، فهي بالمعنى الأول الذي يناسب

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٠٩

معه الترتّب، لا المعنى الثاني، لأنّ التمكن من استعمال الماء، مرجعه إلى عدم العجز تكوينياً، وعدم الاشتغال بالمزاحم أكثر، فلما ذا نقول لا بدّ أن لا يكون هناك أمر بالخلاف؟ مع عدم القرينة على ذلك.

و ثالثاً: لو سلّم أنّ خطاب الوضوء هنا مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وعدم إمكان الترتّب، فإنّنا نصحح الوضوء بخطاب ترتبي آخر، وهو الأمر الاستجابي به، وذلك بأن يقال: بأنّ الوضوء له خطابان:

أحدهما: غيري، والآخر: نفسي استجابي.

و من الواضح أنّه لم يؤخذ في موضوع الثاني القدرة الشرعية، وهذا يكفي في تصحيح الوضوء.

هذا كله إذا افترضنا عصيان الأمر بالأهم بنفس عملية الوضوء.

و أمّا إذا فرضنا أنّ عصيان ذلك تحقق قبل الوضوء، فلا إشكال.

و صورته أن يريق الماء على وجهه مبتدئاً من أدنى إلى أعلى، ثم إنّه عند رجوعه يتوضأ به، وبهذا يتعذر امتثال الأمر بإرواء العطشان، وهذا خارج عن محل الكلام، وخارج عن الترتّب.

و إن شئت قلت:

تارة نريد أن نجعل من إحراز أخذ القدرة الشرعية بالقرينة الداخلية، أو الخارجية، مانعاً عن إمكان الترتّب في الأمر بالوضوء.

و تارة أخرى، نريد أن نجعل من احتمال كون القدرة المأخوذة فيه شرعيةً أيضاً، مانعا عن الترتب بحيث لا بد من إحراز عدم أخذها في إثبات الأمر الترتبي.

و كلا المرادين غير تام.

أما المراد الأول: فغير تام مبني و بناء:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٠

أما عدم تمامية المبني: فلأن القدرة الشرعية لو كانت بمعنى عدم المنافي المولوي المانع عن الترتب، فإن احتمالها أيضا يكون مانعا عن إمكان الترتب، كما لو فرض كون الخطاب مشروطا بما يحتمل أن يكون المراد منه القدرة الشرعية بالمعنى المذكور- كقيد الوجدان في الآية- فإنه حينئذ لم يجز التمسك به لإثبات الأمر، و لو مشروطا، ذلك لكونه مقيدا بقيد يحتمل ارتفاعه بنفس ثبوت الخطاب الآخر، بل لا بد من إحراز عدم أخذ القدرة الشرعية بالمعنى المذكور و لو بإطلاق و نحوه.

نعم لو أريد بالقدرة الشرعية دخل عدم الاشتغال بالأهم في الملاك، أمكن حينئذ إثبات الأمر الترتبي حتى لو علم بأخذها فيه، و معنى هذا هو إن الصحيح هو التفصيل بين المعنيين للقدرة الشرعية، لا بين إحراز أخذ القدرة الشرعية و عدم إحراز أخذها.

و أما عدم تمامية البناء فلا مبرر:

١- الأمر الأول، هو: أنه يكفي لتصحيح الوضوء الأمر الاستجابي به، فإنه غير مقيد بحسب لسان دليبه بالقدرة الشرعية.

٢- الأمر الثاني، هو: إن الخطاب الوجوبي أيضا لم تقم قرينه فيه على أخذ القدرة الشرعية في موضوعه، و استظهار كونه مقيدا بفرض القدرة- باعتبار أخذ عنوان عدم وجدان الماء الذي هو كناية عن العجز، و عدم القدرة على الوضوء، و لو بقرينه عطف المرض على السفر في موضوع آية التيمم، فتكون القدرة عليه مأخوذة في موضوع وجوب الوضوء- لا يكفي، لأن عنوان القدرة و الاستطاعة لم يؤخذ بصورة مباشرة في لسان دليل وجوب الوضوء.

و ما تقدم من إمكان استظهار دخل القدرة في الملاك بنكته أن الأصل في قيود الخطاب أن تكون للتأسيس، إنما يتم فيما إذا أنيط الحكم صريحا بالقدرة في لسان دليبه، لا في مثل المقام الذي ورد فيه العجز في دليل البدل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١١

لتأسيس حكم آخر عليه، ثم علم منه بقرينه أن التفصيل قاطع للشركة أن نقيضه مأخوذ في الحكم المبدل، إذ لا يلزم من عدم دخل القدرة في ملاك المبدل أن يكون دليل البدل تأكيدا، كما هو واضح.

و أمّا عدم تمامية المراد الثاني الذي يبنى أصحابه على افتراض أن الأمر الترتبي بالوضوء مبني على إحراز عدم دخل القدرة في الملاك و لو بإطلاق الخطاب حيث يقولون:

إن أريد من القدرة فيه ما يقابل العجز التكويني، فإنه يقال: إن القدرة بهذا المعنى، إذا ثبت عدم دخلها في الملاك، صح الأمر الترتبي، و المفروض أنه في المقام لا- يمكن إثبات ذلك، لأن المثبت له واحد من اثنين: إما إطلاق المادة، و إما المدلول الالتزامي للخطاب، كما تقدم شرحهما، و تبين أن كليهما غير جار فيما نحن فيه، لأن المقيد لدليل الوضوء متصل به، و حينئذ لا ينعقد إطلاق للمادة، و أمّا المدلول الالتزامي، فإنه لا دلالة التزامية في الأمر لإثبات الملاك في فرض العجز التكويني.

و هذا المراد بهذا التخريج غير تام حيث يرد عليه:

أولا: كفاية إطلاق الخطاب الاستجابي في إثبات الأمر الترتبي بالوضوء كما عرفت آنفا.

و ثانيا: إن دخل القدرة التكوينية المقابلة للعجز التكويني في الملاك، لا يضر بإمكان الترتب، و ذلك لانحفاظها في المقام، و عدم ارتفاعها بمجرد ثبوت الأمر الأهم.

و ثالثا: تمامية إطلاق المادة، و كذلك الدلالة الالتزامية في المقام، لو سلم بهما كبرويا.

أمّا تاميّة الإطلاق و كفايته: فلأنّ ما يصلح لرفعه هو أن يرد القيد على المادة ابتداءً، و قبل جعلها موضوعاً للحكم و الملاك، و لا يكفي مجرد كون

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٢

التفصيل قاطعاً للشركة بعد ورود قيد عدم وجدان الماء في الآية، كى يمنع من هذا الإطلاق.

و أمّا الثانى: و هو عدم تضرّر إمكان الترتب بسبب دخل القدرة التكوينية المقابلة للعجز التكويني في الملاك: فلأنّ آية التيمم ليست ظاهرة في التفصيل من حيث الحكم و الخطاب، و إنما هي مفصلة من حيث الوظيفة، فلا يستفاد منها إلّا التفصيل في عالم الامثال. و أمّا اختصاص التكليف بالقادر عقلاً، فهو مقيد عام منفصل بحسب الفرض، و إلّا ما كان ليتم شىء من الطريقتين كبروياً. و إن كان المراد بالقدرة الشرعية، هو القدرة الشرعية المقابلة لعدم الاشتغال بواجب آخر، فيرد عليه مضافاً إلى الاعتراضات المتوجهة إلى المعنى المتقدم للقدرة: إنّه لا يمكن استفادة هذا المعنى من مجرد عنوان عدم وجدان الماء في الآية، بل غاية ما يمكن أن يذكر لتبرير هذه الاستفادة هو: ذكر المرض مع السفر في آية التيمم، و أنّ المريض يجد الماء عادةً فلا بدّ أن يراد من عدم الوجدان، إذن معنى اوسع. و قد عرفت أن هذه القرينة لا تقتضى أكثر من كفاية القدرة العرفية على الوضوء، و قد عرفت بأنّها محفوظة في المقام. و إن كان المراد بالقدرة الشرعية، القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوى، حينئذ تكون الاعتراضات الأربعة تامّة، باستثناء الاعتراض الثانى منها، إذ إنّ القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوى يمنع عن إمكان الترتب حينئذ، حيث يرتفع موضوع الأمر بنفس ثبوت الخطاب الآخر - المنافي المولوى - سواء امتثله، أم لم يمثله، و حينئذ فلا يعقل الأمر الترتبى. و بهذا يتضح أنّ الأمر الترتبى بالوضوء، يمكن حفظه في موارد المزاممة مع وجود تكليف آخر أهم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٣

و ممّا ذكروا مثلاً - فقها لمورد عدم إمكان الترتب، و من ثمّ خروجه عن باب التراحم، هو: ما إذا كان الماء مغسوباً، و بذلك يحرم استعماله لكونه تصرفاً في مال الغير دون إذنه، و حينئذ ترفع اليد عن وجوب الوضوء.

و الصحيح إنّه لا إشكال في عدم صحّة الوضوء، و لو ترتباً، لأنّ الترتب إنما يعقل إذا لم يكن الواجب المهم متصفاً بالحرمة، و هنا قد اتصف الواجب بالحرمة فعلاً، إذن فيستحيل اتصافه بالوجوب، لاستحالة اجتماع الأمر و النهى، إذن فالترتب في مثله غير معقول. و مثله ما لو حرم الوضوء من أجل الضرر، فهنا لا بدّ من الالتزام بعدم إمكان الترتب، و عدم تصحيح الوضوء بالتالى، لأنّ الوضوء وقع مصداقاً للحرام بعد البناء على عدم اجتماع الأمر و النهى، فلا يقع مصداقاً للحرام بعد البناء على عدم اجتماع الأمر و النهى، فلا يقع مصداقاً للواجب، و هنا رفعنا اليد عن وجوب الوضوء لأجل الضرر.

هذا بخلاف ما لو رفعنا اليد عن وجوب الوضوء للخرج، لا للضرر، فإنّ الإقدام على الحرج ليس حراماً، فيصح فيه الوضوء باعتبار دليل الاستحباب النفسى للوضوء، لأنّ الاستحباب لا حرج فيه، و إنما الحرج بالإلزام.

و إن شئت قلت: إنّه بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى، يدخل هذا في باب التعارض، و أمّا بناء على الجواز، فمع عدم المندوحة يكون من باب التراحم بين التكليفين، إلّا إذا قيل بكون القدرة شرعية في الأمر بالوضوء، فيكون باطلاً لعدم إمكان الأمر به، و لو بنحو الترتب.

و أمّا إذا كانت هناك مندوحة، فالأمر بالوضوء فعلى على كل حال، لأنّ ملاكته المشروط بالقدرة الشرعية فعلى. و حينئذ إن قيل بمقالة الميرزا «قده» [٢٧] من عدم التراحم بين الواجب الموسع و المضيق، بحيث كان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٤

يمكن الأمر بالجامع المنطبق على الفرد المزامم للتكليف الأهم - كما هو الصحيح - صحّ الوضوء بالأمر الترتبى بذلك الفرد، ذلك لكون الملاك فعلياً على كل حال.



و الصحيح هو ما تقدّم، من عدم اشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية بالمعنى الذي يستحيل معه الأمر بنحو الترتب.

و ممّا ذكروا مثالا- فقهيا لمورد عدم إمكان الترتب، و من ثمّ خروجه عن التراحم، هو: ما إذا كان الماء المباح موجودا في آنية مغصوبة، و كان نفس الاغتراف منها تصرفا فيها، فيتوقف الوضوء على مقدمه محرمة، فترفع اليد عن وجوبه، فإذا توضع المكلف حينئذ به، فقد فصل المشهور، بين صورة الانحصار بهذه الآنية، و عدم الانحصار بها، فذهبوا إلى أنّه في صورة الانحصار، لا يعقل تصحيح الوضوء، لأنّ وجوبه مشروط بالقدرة الشرعية عندهم، و الحال إنّ لا قدرة شرعية في حالة الانحصار، و حيث لا قدرة شرعية فلا ملاك في الوضوء، إذن فيبطل، و لا يمكن تصحيحه و لو ترتبيا.

و أمّا إذا فرض عدم الانحصار، كوجود الماء في آنية أخرى مباحة، حينئذ ذهبوا إلى صحة الوضوء، لأنّ ملاك الوضوء موجود، حيث أنّ الجامع مقدور، غايته أنّ المكلف طبق الجامع على فرد محرّم، و هذا لا ينافي صحة الوضوء، و إنّما يستلزم تطبيق المكلف هذا ارتكابه محرما بسوء اختياره.

و إن شئت قلت: إنّ التحقيق في هذه الحالة هو أن يقال:

إنّه تارة، يفرض كون الوضوء من الإناء المغصوب بنحو يعدّ بنفسه تصرفا في المغصوب، كما لو كان ارتماسا، فإنّه في هذه الحالة تدخل هذه الصورة في الصورة السابقة.

و تارة أخرى يفرض كون الوضوء بنحو لا يعدّ تصرفا في الآنية، كما لو اغترف كل ماء وضوئه دفعة واحدة، و وضعه في إناء آخر مباح، ثم توضع.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٥

منه، فإنّه حينئذ، لا إشكال في صحة وضوئه لوجود أمر مطلق به بعد سقوط الحرمة بالعصيان الأول عند نقله إلى إناء مباح، حيث لا يبقى حينئذ مزاحم لهذا الوضوء عند القيام به.

و إن اغترف الماء شيئا فشيئا حال التوضؤ، فإن عدّ هذا الاغتراف تصرفا في المغصوب عرفا، فإنّه حينئذ يندرج أيضا في الصورة السابقة، حيث يجتمع في هذا التصرف عنوانان: عنوان الوضوء و عنوان الغصب. و إن لم يعدّ هذا الاغتراف المتكرر بنفسه، تصرفا في المغصوب، و إنّما عدّ تصرفا بالاغتراف الذي يكون مقدمة للوضوء، فقد ذهب الميرزا «قده» [٢٨] هنا إلى التفصيل، بين صورتى الانحصار، و عدمه، فحكم بالبطان في الصورة الأولى، لكون الوجوب مشروطا بالقدرة الشرعية، و حيث لا قدرة شرعية في حالة الانحصار، إذن فلا- ملاك في الوضوء، فيبطل، و لا يمكن تصحيحه و لو ترتبيا، و حكم بالصحة في الصورة الثانية لفعليّة الملاك بفعليّة القدرة الشرعية على الوضوء حيث أنّ الجامع مقدور، فيمكن الأمر به، و لو بنحو الترتب، غايته أنّ المكلف طبق الجامع على فرد محرّم يستلزم ارتكابه محرما بسوء اختياره، لكن يصح وضوؤه.

و قد ذهب السيد الخوئي «قده» [٢٩] إلى خلاف المشهور، حيث حكم بصحة الوضوء، حتى في حالة الانحصار، و ذلك بدعوى أنّ القدرة الشرعية المأخوذة في وجوب الوضوء، ليست أقل من القدرة التكوينية، و ذلك لأنّه إن كانت القدرة الشرعية مأخوذة على وزن القدرة العقلية، فيكفي إذن الوجود التدريجي في القدرة العقلية، و مثله يجرى في القدرة الشرعية.

و توضيحه هو: إنّنا إذا لاحظنا القدرة التكوينية، سوف نجد لها فردين، أحدهما: القدرة التكوينية الدفعية، كأن يكون لدى الإنسان ماء كاف من أول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٦

الأمر: و الفرد الثانى، هو: القدرة التكوينية التدريجية، بحيث أنّ المكلف حين يغسل وجهه لا- يكون قادرا على أكثر من ذلك، ثم تحدث له القدرة تدريجيا كما لو كان لديه قطعة ثلج تذوب تدريجيا، فهو واجد للماء على مراحل.

و لا شك في أنّ كلا من هذين التحوين من التكوينية، يكفي في إيجاب الوضوء فكما يجب في الحالة الأولى يجب في الثانية.

إذ تارة يجد ماء بلا محذور شرعي، بحيث يكفي لوضوئه كله من أول الأمر.

وتارة أخرى يجد الماء بلا محذور شرعي بالتدريج، ومعناه، إن القدرة المأخوذة في وجوب الوضوء، أعم من وجدانها دفعا أو تدريجيا، فالمكلف الذي يغترف غرفة بعد غرفة لوضوئه، وإن كان غير واجد لماء تمام وضوئه وجدانا شرعيا فإنه حينما يأخذ ماء وجهه، ويرتكب المحرم، لا يبقى محذور في غسل وجهه، ثم يعصى مرة ثانية فيغترف لليمنى، ثم هكذا لليسرى.

إذن المنطوق هو انتفاء المحذور الشرعي عند التلبس بالوضوء، فكما أن الوجدان التكويني يكفي، فكذلك الوجدان التدريجي التشريعي يكفي.

و بتعبير آخر يقال: إن السيد الخوئي «قده» حكم بصحة الوضوء، حتى في صورة الانحصار بدعوى: أن القدرة تتجدد عند كل جزء من أجزاء الوضوء بالعصيان، و بارتكاب المحرم، حيث أن المكلف بعد ارتكابه المحرم، و اغترافه الماء من الآنية المغصوبة، يقدر على الوضوء بمقدار غسل الوجه، و بما أنه يعلم بارتكابه المحرم ثانيا و ثالثا إلى أن يتم الوضوء فهو يعلم بطرؤ التمكن عليه من غسل سائر الأعضاء، فعندئذ لا- مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتبا على عصيانه، بناء على ما ذكرنا من صحة الترتب و جوازه، و إن وجود القدرة في ظرف الإتيان بالأجزاء اللاحقة، شرط لوجوب الأجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٧

و من المعلوم أنه لا- فرق في ذلك، بين كون القدرة تبقى من الابتداء، أو تحدث في ظرف الإتيان بها، و قد عرفت أنه لا دليل على اعتبار القدرة بأزيد من ذلك.

و هذا غير صحيح، لأن القدرة المأخوذة في وجوب الوضوء، إذا كانت بالمعنى الثاني، فلا يتصور الترتب و إن كانت بالمعنى الأول، فلا بأس بالترتب.

و توضيحه: إنه إن كانت القدرة بالمعنى الثاني، أي: بمعنى عدم المانع، و الأمر بالخلاف من قبل المولى، فهذا المعنى لا يكفي فيه الوجدان التدريجي.

و نكتة الفرق بين القدرة التكوينية و الشرعية: إنه في التكوينية يكفي بالوضوء التدريجي، و لا يكفي بذلك في القدرة التدريجية، هي إن القدرة التكوينية و ما يلحق بها من عدم الاشتغال بالضد الواجب المساوي أو الأهم، هو قيد عقلي في الخطاب، فمن الواضح أن البرهان العقلي هو حكم العقل، و من الواضح أن هذا البرهان إنما يبرهن على جامع الوجدان للقدرة، لأن نكتة هذا التقييد عقلا هي قبح التكليف بما لا يطاق، و من الواضح أن القادر الواحد للماء مثلا لا يقبح من المولى أن يأمره بالتوضؤ و إن لم يجد الماء دفعة واحدة، و لكن هو واجد له شيئا فشيئا.

إذن فالبرهان لا يأتي عن صورة الإطلاق في القدرة العقلية.

و أما القدرة الشرعية بالمعنى الثاني: فهذا القيد زائد، لم يكن ببرهان العقل، و إنما هو شرعي مولوي يستفاد من لسان الدليل، و حينئذ يكون من الواضح أن الظاهر في كل قيد يفرض في لسان الدليل أن يكون مقارنا لا متأخرا، فيجب أن يكون الأمر بالوضوء مقارنا مع عدم وجود مانع شرعي عن تمام الوضوء، و هذا غير حاصل في المقام، إذ حينما يغترف لوجهه، لا يأتي له أمر «توضأ»، لعدم وجود القيد، و لا يأتي له، «اغسل وجهك»، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٨

غسل الوجه أمر ضمنى يوجد ضمن الاستقلالي، فوجوب الوضوء لا يشمل مثل هذا، أما في القدرة التكوينية، حيث أن الدليل على أخذها حكم العقل في سائر الموارد يكتفى بالقدرة التدريجية، بخلافه هنا.

إذن فالصحيح هو الرجوع إلى التفصيل السابق المشهور.

و إن شئت قلت: إن الصحيح هو أن القدرة الشرعية المأخوذة في خطاب الوضوء، إن أريد منها دخل القدرة التكوينية، أو عدم

الاشتغال بالضد الأهم في الملاك، فالوضوء صحيح في المقام بالخطاب الترتيبي، وإن أريد منها دخل عدم المنافي المولوى بأن كان مشروطا بعدم وجود حكم شرعى على خلافه، حينئذ لا يمكن تصحيح الوضوء، لأن القدرة الشرعية بهذا المعنى قد عرفت أنها قيد شرعى محض لا بد في إثباته من تقييد الخطاب به، بحسب لسان دليله، ولا يخفى أن ظاهر الأمر بشيء، مشروط بعدم المنافي المولوى حين الإتيان به، حدوثا وبقاء، ولا يكفي عدمه بقاء فقط، لأنه مقتضى اشتراط الحكم بعدم المنافي الظاهر في ترتبه عليه. وبتعبير آخر يقال: إن الاستفادة من دليل شرطية القدرة بهذا المعنى، هو أن الأمر بالوضوء لا يجتمع مع فعليه الحكم المنافي له لأنه يكون معلقا على عدمه، وفي المقام وإن كان كل جزء من أجزاء الواجب في ظرف الإتيان به، لا يوجد مناف مولوى له بالخصوص، إلا أنه باعتبار ارتباطية هذه الأجزاء وعدم إمكان فعليه الوجوب الضمنى لكل منها مستقلا عن وجوب الآخر، فإنه لا يمكن فعليه الأمر بها، لاستلزامها فعليه الأمر بالوضوء، والمنافي المولوى معا.

هذا ولكنك عرفت عدم الدليل على اشتراط القدرة الشرعية بالمعنى المذكور في خطاب الوضوء، كما أنه لو فرض استفادة ذلك من دليل الأمر الوجوبى في الآية، فإنه يكفي الأمر الندبى المطلق في تصحيح الوضوء كما هو واضح.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١١٩

\*- المورد الثانى، والذى استثناه الميرزا «قده» [٣٠] من جريان الترتب و من ثم خروجه عن التزاحم، هو: ما لو كان المتزاحمان واجبين طوليين، مع كون المتأخر منهما هو الأهم، و كانا مشروطين بالقدرة العقلية، فلو قدم الأهم منهما بالأهمية، فقد ذهب الميرزا «قده» [٣١] هنا إلى استحالة الأمر بالآخر على وجه الترتب، وذلك لأن الشقوق المتصورة للترتب في المقام باطلة كلها.

و توضيحه هو: إن الأمر السابق زمانا إذا التزمنا بثبوتها على وجه الترتب، فلا بد من الالتزام بأنه مقيد بأحد أربعة قيود:

القيد الأول: أن يكون مقيدا بعصيان الأمر المتأخر، كما لو قال المولى: «صلّ يوم السبت إذا عصيت صلاة يوم الأحد فى ذلك اليوم»، وهذا قد أبطله الميرزا «قده» [٣٢] بوجهين:

الوجه الأول هو: إنه يلزم منه الشرط المتأخر، والميرزا «قده» لا يقول به.

الوجه الثانى هو: إنه يلزم من الأمر بصلاة يوم السبت أن يزاحمه خطاب لزوم حفظ القدرة على صلاة يوم الأحد، لأن ملاكها أهم، و وجوب حفظ القدرة خطاب فعلى من يوم السبت، و لو كان يزاحم الأمر بصلاة يوم السبت، الأمر بصلاة يوم الأحد فقط، لتم الكلام. القيد الثانى: ان يكون شرط خطاب «صلّ يوم السبت» تعقبى العصيان.

و التعقب محاولة يستعملها الميرزا «قده»، للتخلص من محذور الشرط المتأخر، بدعوى عنوان التعقب، حيث يرجع الشرط المتأخر إلى عنوان التعقب، فيقال: إن الأمر بصلاة يوم السبت، ليس مشروطا بعصيان صلاة يوم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٠

الأحد، لأنه مقارن، و قد أبطله بوجهين أيضا، نفس الوجه الثانى السابق، و ثانيا بأن عنوان التعقب، و إن كان معقولا، إلا أنه يحتاج إلى دليل، لأنه على خلاف القاعدة، و إنما نلتزم به فى مورد يدل دليل خاص عليه، كما لو فرض ذلك فى بيع الفضولى، و قلنا: إن الإجازة مصححة بناء على الكشف.

القيد الثالث: أن يكون الشرط عصيان خطاب آخر، كما فى مثل خطاب «صلّ يوم السبت بشرط عصيان خطاب حفظ القدرة»، فيقال: «صلّ السبت إن عصيت خطاب احفظ القدرة» كما يقول الميرزا «قده». و هذا عنده غير صحيح، لأنّ عصيان خطاب «احفظ القدرة» يكون بالاشتغال بأحد أضداد صلاة يوم الأحد، كالاشتغال بصلاة يوم السبت، فإن كان عصيان «حفظ القدرة» متمثلا بصلاة السبت، فلا يمكن الأمر بعد ذلك بصلاة يوم السبت، لأنه تحصيل للحاصل، و إن تمثل عصيان خطاب «حفظ القدرة» بالاشتغال بضد ثالث، إذن سيكون المكلف عاجزا عن صلاة يوم السبت أيضا لأنه مشتغل بضدها.

القيد الرابع: أن يكون الشرط هو العزم على العصيان، و على هذا الأساس قال الميرزا «قده» بعدم إمكان الترتب، و إن كان الصحيح هو

إمكان الترتب في هذا الاحتمالات الأربعة.

و إن شئت قلت: إن المورد الثاني مميّا ادعى فيه الميرزا «قده» استحالة الترتب، و من ثمّ خروجه عن باب التراحم، هو ما إذا كان المتراحمان طوليين مع كون الأهم متأخرا، و كون القدرة عقلية فيهما، فقد ذهب الميرزا «قده» في المقام إلى استحالة الأمر بالمتقدم منهما بنحو الترتب، و إنّما قيّدا بكون القدرة فيهما عقلية، لأنّها لو كانت القدرة فيهما شرعية فقد تقدّم من الميرزا «قده» أنّه لا يجرى حينئذ الترجيح بالأهميّة، و لا بالترجيحات الأخرى الراجعة إليه، أو إلى الترجيح بالقدرة العقلية غير الموجود في شيء منهما، و يكون التخيير حينئذ شرعيا عنده، لوجود قدرة واحدة على الجامع، و ملاك واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢١

و لو كانت في أحدهما عقلية، و في الآخر شرعية، فقد عرفت سابقا أيضا عدم إمكان الترتب عنده في المشروط بالقدرة الشرعية حيث لا يوجد إلّا تكليف مطلق بالمشروط بالقدرة العقلية فقط.

و قد أفاد في منع الترتب في ذلك، إنّ الأمر بالمتقدم على نحو الترتب، إنّما يتصوّر على وجوه أربعة، و كلها باطله:

١- الوجه الأول هو: أن يكون مشروطا بعدم الإتيان بالخطاب المتأخر.

و هذا مستحيل، لأنه يلزم من ذلك الشرط المتأخر، و هو غير معقول عنده.

هذا مضافا إلى كون هذا التقييد غير كاف لدفع المناهضة بينه و بين خطاب وجوب حفظ القدرة المتولد بلحاظ الواجب المتأخر الأهم.

٢- الوجه الثاني هو: أن يكون مشروطا بعدم تعقّب امتثال الأهم، و التعقّب شرط مقارنة عند الميرزا «قده»، و به حاول تصحيح ما ثبت في الفقه، ممّا ظاهره الإناطة بالشرط المتأخر، و هو مستحيل عنده أيضا، لأنّه لا يدفع المحذور الثاني في الوجه الأول.

هذا مع العلم أنّ التقييد بمثل هذا القيد بحاجة إلى دليل، و لا دليل عليه إثباتا.

٣- الوجه الثالث هو: أن يكون مشروطا بعصيان خطاب وجوب حفظ القدرة، و هو شرط مقارنة.

و هذا مستحيل عنده أيضا، لأنّ عصيان وجوب حفظ القدرة، إمّا أن يكون بنفس الواجب المتقدم، أو بفعل آخر مضاد لهما- لو فرض وجوده-

و التقييد بكليهما غير معقول، إذ يلزم على الأوّل طلب الحاصل، و على الثاني طلب الضدين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٢

٤- الوجه الرابع هو: أن يكون مشروطا بالعزم على عصيان الواجب المتأخر الذي يكون شرطا مقارنا.

و هذا أيضا غير معقول عند الميرزا «قده»، باعتبار ما تقدم من عدم إمكان الأمر الترتبي مشروطا بالعزم على العصيان [٣٣].

و التحقيق هو: إنّ ما أفاده الميرزا «قده» في إبطال الوجوه المتقدمه غير تام.

و جواب ما أورده في إبطال الوجه الأول من استحالة الشرط المتأخر، هو: أنّه لا- استحالة فيه على ما حقّقناه في محله، و بنينا على إمكانه، إذ لا محذور في أخذ العصيان المتأخر شرطا بعد إمكانه، خصوصا في مثل هذا الشرط.

و توضيحه هو: إنّ الشرط المأخوذ في الوجوب، تارة يكون دخيلا في تمامية الملاك، و أخرى، يكون دخيلا في تصحيح الخطاب، و القدرة تكون من القسم الثاني في المشروط بالقدرة العقلية، لأنّ القدرة تؤخذ لتصحيح الخطاب دون الملاك، و أمّا الملاك، فإنّه تام على القادر و العاجز.

و حينئذ، القيد المأخوذ للوجوب، إن كان لأجل تتميم الملاك، فقد يستشكل في الشرط المتأخر، بدعوى أنّ المتأخر، مع تأخره كيف يؤثر في تتميم الملاك باعتبار أنّه أمر تكويني، فيلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم، و أمّا إذا كان المتأخر قيّدا في الوجوب، لأجل تصحيح الخطاب، فلا يأتي فيه تأثير المتأخر في التقدم، حيث يقال للميرزا «قده» بالفهم الملاّن: إنّ الشرط المتأخر معقول.

و نحن لو بنينا على عدم معقوليته، فإنما بنينا على هذا عند ما يكون دخيلا في تتميم الملاك، إذ حينذاك يلزم منه تأثير المتأخر في

المتقدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٣

و إن شئت قلت: إنه لا- استحالة في أخذ الشرط المتأخر على ما حَقَّقناه في محله، خصوصا في أمثال المقام الذي يكون فيه الشرط المتأخر شرطا في الوجوب، لأجل تصحيح الخطاب، أي: إنه شرط في الخطاب فقط، مع فعلية الملاك، إذ المفروض كون القدرة في الواجبين عقليته، وليس شرطا في الاتصاف كي يتخيل استلزامه تأثير المتأخر في أمر تكويني متقدم.

و جواب ما أبطل به الوجه الأول ثانية بدعوى بقاء المضادة بين الأمر الترتبي، و بين خطاب وجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر: فإنَّ جوابه أولا- إنَّ هذه الدعوى مبتيئة على كون وجوب حفظ القدرة خطابا شرعيا، لا مجرد حكم العقل باستحقاق العقاب على تفويت الواجب الأهم بتفويت القدرة عليه كما حقق في المقدمات المفوتة، إذ على هذا لا يكون هناك إلَّا حكم العقل بلزوم إطاعة التكليف الأهم.

و من الواضح أنَّ هذا ليس حكما آخر وراء التكليف الأهم، كي تكون له محركية زائدة على محركية ذلك التكليف، و الحال إنه قد فرض الفراغ عن عدم المنافاة بين محركية الخطاب الأهم المطلق مع محركية الأمر الترتبي، كما عرفت في مبحث الضد. و جوابه ثانيا هو: إنه لو فرضنا كون وجوب حفظ القدرة خطابا شرعيا أيضا، و ليس حكما عقليا بلزوم الطاعة، فإنه مع هذا، لا ريب في أنه حكم طريقي محض، للحفاظ على الواجب الأهم.

إذن ليس لوجوب حفظ القدرة على هذا الأساس محركية، كي تكون منافية مع محركية الأمر الترتبي بال ضد. و كان الوجه الثاني الذي طرحه الميرزا «قده» [٣٤]، هو أن يكون الشرط هو عنوان التعقب كما تقدم، و قد أشكل عليه الميرزا «قده» بوجهين:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٤

١- الوجه الأول هو: الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين إشكالا على الأول، و هو بقاء محذور المطاردة بين الأمر الترتبي، و وجوب حفظ القدرة.

و قد أجبنا عليه بما ذكرناه سابقا من حل مشكلة التصادم بين الخطابين.

٢- الوجه الثاني هو: أنَّ شرطية التعقب، تحتاج إلى دليل خاص على وجود الحكم، كي نلتزم بشرطية التعقب.

و أجبنا عن هذا: بأنه غير تام، لأنَّ شرطية التعقب ليس معناها في مثل هذا المقام إلَّا التبعض في رفع اليد عن وجوب صلاة يوم السبت، أي: في رفع اليد عن الإطلاق في «صلَّ يوم السبت»، فالدليل الإثباتي دال على وجوب مطلق سار في كل حال يوجب صلاة يوم السبت فنرفع اليد عنه بأقل مقدار ممكن، و المقدار هذا، هو ما يتعقبه من صلاة يوم الأحد.

إذن فاشترط التعقب هنا، نتيجة الجمع بين عاملين، هما: الإطلاق في «صلَّ يوم السبت» و بين أن لا يجوز رفع اليد إلَّا عمَّا يقتضيه الجمع بين الوجوبين.

إذن فالوجه الثاني الذي أبطله الميرزا «قده»، معقول و غير باطل.

و بتعبير آخر يقال: إنه يرد على ما أبطل به الميرزا «قده». الوجه الثاني من بقاء محذور الثاني، و هو المطاردة بين الأمر الترتبي و وجوب حفظ القدرة ما تقدم.

و أجب على ما أبطل به الميرزا «قده» ثانيا هذا الوجه الثاني من عدم الدليل على شرطية التعقب إثباتا، بما مجمله: إنَّ الدليل موجود، و هو إطلاق الأمر بالواجب المتقدم الشامل لحالة تعقبه بعصيان الواجب المتأخر، حيث لا وجه لرفع اليد عن هذا الإطلاق، كما عرفت، و بهذا يثبت الأمر الترتبي المشروط بتعقب عصيان الأهم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٥

و كان الوجه الثالث الذي أبطله الميرزا «قده» هو: شرطية عصيان خطاب «حفظ القدرة»، بدعوى أن هذا لا يعقل أن يكون شرطا، لأنه إمّا أن يصلى يوم السبت، وإمّا أن يجلس بلا عمل، وإن فرض أن المكلف أتلف قدرته حيث صلّى يوم السبت، فلا معنى حينئذ ليقال له «صل»، وإن أتلف قدرته بالراحة يوم السبت، فلا معنى ليقال له «صل يوم السبت»، لأنه من باب الجمع بين الضدين و هو غير معقول.

و جواب ما أبطل به هذا الوجه هو أن يقال أولا: إن خطاب «حفظ القدرة» يكون عصيانه بأمر عدمي، و هو عدم حفظ القدرة، و هذا يلزم الفعل الوجودي، و هو الصلاة أو التمشي، و ليس هو عين الصلاة يوم السبت، أو عين التمشي.

و ثانيا: لو سلّمنا أن عصيان خطاب «احفظ القدرة» يكون بنفس «صلاة يوم السبت، أو التمشي»، فمع ذلك لا بأس بأخذ عصيان خطاب «احفظ القدرة». في موضوع «صل يوم السبت».

و النكتة في ذلك هي إن القيد ليس هو الصلاة بما هي صلاة، و لا التمشي بما هو تمشي، بل هو الجامع بينهما الذي ينطبق على الصلاة حيناً، و على التمشي حيناً آخر.

و من الواضح أن التقييد لا يسرى من الجامع إلى الفرد كي يلزم منه ما قاله الميرزا «قده»، فلو قال المولى: «إذا جاءك عالم، فصل ركعتين»، فالقيد هو جامع العالم المأخوذ بنحو الوجود.

نعم لو كان الجامع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، أي: كانت القضية انحلالية بعدد أفراد الجامع، حينئذ يسرى التقييد إلى كل فرد من أفراد الجامع.

و محلّ الكلام من أخذ الجامع، هو ما كان بنحو صرف الوجود،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٦

و عليه فلا يلزم، لا محذور تحصيل الحاصل، و لا محذور طلب الجمع بين الضدين، و عليه، فالترتب معقول في هذا الوجه.

و بتعبير آخر يقال: إن الجواب على ما أبطل به الوجه الثالث أمران:

أ- الأول هو: إن حفظ القدرة أمر وجودي، فيكون عصيانه بأمر عدمي، هو عدم حفظ القدرة، و هو ملازم مع الواجب المتقدم ملازمة عدم الضد لضده، فيكون التقييد به كالتقييد في سائر موارد الترتب، حيث يكون الشرط في الأمر الترتبي هو ترك الضد الآخر.

ب- الثاني: إن عصيان خطاب «احفظ القدرة»، و لو فرض أنه يكون بنفس الواجب المتقدم - «صلاة يوم السبت، أو التمشي» - فمع ذلك لا محذور من تقييد الأمر به، لأن القيد هو جامع عدم الحفظ، الأعم من الإتيان بالواجب المتقدم، أو بصد آخر، و لأن هذا القيد مأخوذ بنحو صرف الوجود.

و من الواضح أن التقييد بالجامع المأخوذ بنحو صرف الوجود، لا يسرى إلى الأفراد كي يلزم المحذوران، تحصيل الحاصل و طلب الجمع بين الضدين، بل يبقى على الجامع بحدده.

و معه لا يكون الأمر بأحد فردي ذلك الجامع، مشروطاً بتحقق ذلك الجامع من طلب الحاصل، أو طلب الضدين.

نعم قد يحصل ما يمنع عن الترتب، و هو فيما إذا فرض كون الجامع محرّماً، و قيل: إنّه عين الواجب المتقدم، أو معلول له، فإنّه حينئذ تسرى الحرمة الغيرية إليه، و بهذا يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين.

إلا أن هذا خارج عن محلّ الكلام.

و كان الوجه الرابع يقول: بأن الشرط هو العزم على العصيان. و قد أشكل عليه الميرزا «قده» إشكالا كبيراً، لأنه في بحث الترتب بناه على صيغة خاصة، و عليه، فلم يقبل فيه الترتب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٧

و جوابنا عليه هو: إننا أثبتنا في أبحاث الترتب أن الترتب كما يكون ممكناً و لو بأخذ العصيان شرطا، كذلك يكون ممكناً و لو بأخذ

العزم على العصيان شرطاً.

و عليه، فيمكن الترتب فيه و لا محذور، كما يمكن الترتب في الشقوق الأربعة التي ردها الميرزا «قده».

و إن شئت قلت: إن إبطال الميرزا «قده» للوجه الرابع غير تام لما ذكرناه و أثبتناه في أبحاث الترتب، من إمكانية جعل الأمر الترتبي مشروطاً بالعزم على عصيان الأهم.

و بهذا يتضح معقولية الترتب في المقام، و به يكون مندرجاً في باب التراحم.

المورد الثالث من الموارد التي استثناها الميرزا «قده» [٣٥] من عدم جريان الترتب فيها، و من ثم خروجها عن التراحم هو: ما لو وقع التراحم بين واجب و محرم، كما لو توقف الواجب على مقدمة محرمة، كإنقاذ الغريق و اجتياز الأرض المغصوبة، و كان الواجب هو الأهم ملاكاً، فاستشكل الميرزا «قده» على الترتب فيه فيما إذا قَدِّمَ و جوب ذى المقدمة بالأهمية، فإنه لا يتعقل ثبوت حرمة الاجتياز و لو بنحو الترتب.

و توضيحه هو: إنه تارة نبني على عدم و جوب مقدمة الواجب.

و أخرى نبني على وجوبها، غير أن الوجوب الغيرى يختص، أو يمكن أن يختص بالحصه الموصلة.

و ثالثه نبني على وجوب مطلق المقدمة و عدم إمكان اختصاصه بالموصلة فقط.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٨

فعلى الأول: ليس أمامنا إلّا حكمان: حرمة المقدمة، و وجوب ذيها، و فى مثل ذلك فرضنا أن ذا المقدمة أهم فقدم، و مقتضى ذلك، رفع اليد عن حرمة الحصه الموصلة من المقدمة، لأن الحصه الموصلة توأم مع الاشتغال بواجب أهم، فلا تكون حراماً. و أما الحصه غير الموصلة فلا موجب لسقوط الحرمة عنها، لأن التراحم اندفع بسقوط الحرمة عن الموصلة، إلّا أن هذه الحرمة ليست ترتبية، بل هى فعلية، و قيد عدم التوصل قيد فى الحرام، لا فى الحرمة، إذ فرق بين «إذا لم تنفذ الغريق فلا تمش على الأرض»، فهنا الحرمة مشروطة، و بين أنه بالفعل «يحرم عليك المشى الخاص»، فالحرمة هنا ليست مشروطة، بل متعلقها مشروط، فتتعين الصيغه الثانية، لأن مقتضى إطلاق الهيئه فى «لا تغصب»، أن الحرمة غير مشروطة، غاية الأمر أن متعلقها ليس مطلق الغصب، بل الغصب الخاص المجرى عن إنقاذ الغريق، فمقتضى القاعدة الالتزام بحرمة فعلية مقيدة.

و عليه، فلا نصحح الترتب لوجود ما هو أحسن منه، و هو الحرمة الفعلية المتعلقة بحرمة خاصة.

و الشىء نفسه نقوله على التقدير الثانى و هو: فيما إذا بنينا على الوجوب الغيرى، و كان هو المتعلق بالموصلة، إذ يمكن ذلك، و بناء على ذلك، لا مانع من حرمة الحصه غير الموصلة مطلقاً بمقتضى إطلاق الهيئه فى دليل «لا تغصب».

حينئذ هنا، لا نقول بالترتب، و وجه الأحسنه فى كلا التقديرين و أن هذه الحرمة هنا تكون ثابتة على وجه الإطلاق، و متعلقة بالحصه غير الموصلة، و جهه، هو: إنه هنا يمكن اجتماع امتثال كلا التكليفين دون تضاد.

و على هذا لا يرد إشكال المحقق الخراسانى «قده» [٣٦] على الترتب،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٢٩

من أنه يؤدى إلى طلب الجمع بين الضدين، إذ فى محل الكلام لا يوجد تضاد، و إن وجد فى غير المقام، و عليه، كان ما قلناه أحسن من الترتب المتعارف.

و أما على التقدير الثالث و هو: ما لو بنينا على الوجوب الغيرى، و بنينا على أنه لا يمكن اختصاصه بالموصلة، بل يتعلق بجامع المقدمة، حينئذ بناء عليه، تتصف هذه المقدمة بأنها واجبة بالفعل، لأنها مقدمة الواجب بالفعل، فيستحيل اتصافها بالحرمة، لا بخصوص الحصه غير الموصلة منها، و لا بصيغه الحرمة الترتبية المشروطة لمطلق المقدمة، إذ كلاهما غير معقول، لأن الحصه غير الموصلة مصداق للواجب، فيستحيل أن يكون هذا مصداقاً للحرام، لأن التنافى هنا بين الملاكين فى موضوع واحد.

و دعوى التوفيق بين الوجوب الغيرى و الحرمة الترتيبية بأن يقال: بأن الوجوب الغيرى توأم مع الوجوب النفسى للإنقاذ، لأنهما مشتقان من ملاك واحد، و الحرمة الترتيبية فى طول وجوب الإنقاذ فتأخر عنه، فتأخر عن الوجوب الغيرى للمقدمة، إذن فيصطلحان. هذه الدعوى غير صحيحة، صغرى و كبرى:

أما صغرى: فلاّنه لو سلّم أنّ الوجوب الغيرى و النفسى فى مرتبة واحدة، و أنّ الحرمة فى طول النفسى، فهذا لا يكفى، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين لا يلزم أن يكون متأخرا بالرتبة عن مساويه.

و أما كبرى: فلاّنه حتى لو سلّمنا ذلك فإنّ التقدّم و التأخر الرتبى، لا يسوّج اجتماع الضدين على أمر واحد، إذن فهذا لا يفيد فى دفع الغائلة المزبورة. إذن على هذا يتعذر الترتب.

و يمكن التعبير عن المورد الثالث و تحقيق الكلام فيه بتعبير آخر، فيقال: إنّ المورد الثالث الذى استثناه الميرزا «قده» [٣٧] من الترتب و من ثم

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٠

من التراحم، هو فيما إذا وقع التراحم بين الواجب و المحرم، كما لو توقف الواجب على اجتياز الأرض المغصوبة، و كان الواجب هو الأهم ملاكا، فإنه فى مثل ذلك لا يعقل جعل الحرمة على المقدمة المحرمة- اجتياز الأرض المغصوبة- و لو بنحو الترتب.

و توضيحه هو: إنّ تارة نبى على عدم وجوب مقدمة الواجب، و أخرى نبى على وجوب الحصّة الموصلة من مقدمة الواجب، أو اختصاص الوجوب بها، و ثالثة، نبى على وجوب مطلق المقدمة [٣٨] و عدم إمكان اختصاص الوجوب بالموصلة، و حينئذ، فإنه بناء على الأول و الثانى يمكن تصور إمكان حرمة المقدمة بنحو الترتب، و ذلك، بأن تكون المقدمة محرمة على تقدير عدم الإتيان بالواجب الأهم، و لكن الصحيح هو حرمة الحصّة غير الموصلة من المقدمة مطلقا، حيث أنّه لا مانع من حرمتها كذلك، و لا تراحم بينها و بين فعل الواجب، بل يمكن امتثالهما معا. و معه يبقى إطلاق الهيئته فى خطاب «لا تغصب» على حاله.

نعم لا- يعقل حرمة المقدمة الموصلة، لأنّ ذلك يستلزم التكليف بغير المقدور بعد فرض إيجاب ذبيها، بل يستلزم محذور اجتماع الحرمة و الوجوب فى واحد مع كون العنوان واحدا.

هذا لو قيل بوجوبها، لأنّ الواجب هو واقع المقدمة لا عنوانها.

فلو قيل: بأنّ الأمر دائر بين تقييد مدلول هيئته النهى عن المقدمة بما إذا لم يأت بذى المقدمة الأهم، أو تقييد المادة بالحصّة غير الموصلة منها، و لا تعين لأحدهما أو ترجيحه على الآخر.

فإنه يقال: إنّ إطلاق المادة ساقط على كل حال، كما عرفت فى محله، من رجوع شرائط الهيئته إليها فى مثل المقام، إذ لا يعقل إطلاق المادة و صدقها فى مورد لا يثبت فيه مفاد الهيئته، فتقيدها بالحصّة غير

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣١

الموصلة معلوم على كل حال، و معه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق الهيئته لإثبات حرمة مطلقة للمقدمة غير الموصلة.

و أما بناء على التقدير الثالث: فإنه لا يعقل جعل الحرمة على المقدمة مطلقا لأنّ جعلها، و لو مشروطا، يتنافى مع عدم إمكان تخصيص وجوبها بالموصلة، إذ حينئذ يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة، و دليل وجوب ذبيها، و يكون هذا من باب التعارض دون التراحم.

و ما يمكن أن يدعى من أنّ الأمر الغيرى بالمقدمة هو فى رتبة الأمر النفسى بذى المقدمة، لأنّ الأمر الغيرى بالمقدمة مترشح من الأمر النفسى بذى المقدمة.

أو قل لا- أقلّ أنهما فى ربتين متصلتين لأنّ تحريم المقدمة الترتبى، متأخر عن الأمر النفسى بربتين، لأنّه متأخر عن ترك الواجب النفسى المتأخر عن الأمر به، و على هذا الأساس لا مانع من تعلق التحريم بالمقدمة لعدم اجتماعه مع الوجوب الغيرى فى رتبة واحدة.

و هذا غير تام صغرى و كبرى.



أما صغرى: فلأن المتأخر عن أحد المتلازمين أو المتساويين لا يلزم أن يكون متأخرا بالرتبة عن مساويه، أو ملازمة الآخر، هذا مضافا إلى المناقشة في أصل تأخر الخطاب الترتبي بالمهم عن خطاب الأهم، كما عرفت ذلك في أبحاث الترتب. و أما كبرى: فلما عرفته سابقا في أبحاث الترتب من أن محذور اجتماع الضدين في واحد، لا يرتفع بتعدد الرتبة. و بهذا يتبين أنه لا يمكن جعل الخطاب الترتبي التحريمي على المقدمة المحرمة على التقادير كلها في بحث وجوب المقدمة، وإنما الممكن، إمّا خطاب تحريمي مطلق، حيث لا- تراحم و لا- تعارض، أو خطاب تحريمي يتعارض مع الأمر بنى المقدمة، و قد تقدم القول فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٢

المورد الرابع مما استثناه الميرزا «قده» [٣٩] من الترتب و من ثم التراحم، هو: فيما إذا كان هناك تلازم بين الواجب و الحرام، كاستقبال القبلة الملازم لشيء آخر حرام. فإن فرض كونهما متلازمين متساويين فواضح، لأنه إذا قدم أحدهما بأى ملاك كان، يجعل من المتعذر ثبوت الآخر و امتثاله، و عليه، فلا يتصور الترتب.

و بإمكانك أن تهتدى بمثال إثبات وجوب استقبال الجدى بعد أن تعذر استقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدى، فإنه يلزم من ذلك طلب الحاصل، إذ لو كان استقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدى، هو المأمور به الأصلي، و أريد إثبات وجوب استقبال الجدى بالأمر الترتبي عند عصيان استقبال القبلة، فإنه يلزم من ذلك طلب استقبال الجدى بعد فرض حصوله، إذ لا يصح أن يقال: «إن لم تستقبل القبلة، فاستقبل الجدى»، و ذلك لأن عدم استقبال القبلة ملازم لاستقبال الجدى خارجا، فيلزم طلب استقبال الجدى بعد حصوله. و إن ناقشت بالمثال، فعليك بمثال الجهر و الإخفات الذى تقدم الكلام عنه فى رد مقالة كاشف الغطاء «قده» [٤٠]. و أمّا إذا كان أحدهما أعم من الآخر، فيتصور الترتب و هو فى حالة تقديم الأعم على الأخص.

و الخلاصة: إنه من خلال المورد الثالث، يتضح الحال فى جميع موارد التراحم بين الواجب و الحرام و منها هذا المورد، فيما إذا كان الواجب أهم، و لو لم يكن الحرام مقدمة للواجب، أو بين الحرامين، فإنه لا حاجة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٣

فيها إلى الترتب، لأنه إذا كان عصيان الواجب متلازما مع فعل الحرام دائما، كما فى المثال المزبور، فحينئذ يكون من اللغو و طلب الحاصل، جعل الخطاب التحريمي، و لو بنحو الترتب، لأن عصيان الواجب هنا مساوق مع فعل الحرام دائما. و إن كان عصيان الواجب غير مساوق مع امتثال الحرام، كما لو أمكنه فعل الحرام أيضا، فإنه حينئذ لا مانع من جعل التحريم المطلق على الحصّة المقيّدة بترك الواجب من ذلك الحرام، من دون حاجة إلى الترتب و دفع محذور المطاردة بين التكليفين فيه، إذ لا مانع من فعليّة مثل هذا الخطاب التحريمي مع الأمر بالواجب الأهم، لأن المكلف قادر حينئذ على امتثالهما معا من دون أن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين.

نعم إذا كان ترك الاشتغال بالواجب من شرائط حصول الملاك التحريمي فيه، أى: كان ترك الاشتغال بالواجب من شرائط الاتصاف بالنسبة للحرام، حينئذ تكون الحرمة مقيّدة بعدم الاشتغال بالواجب بنحو الترتب، و لكن هذا خلاف إطلاق الهيئته، فيكون منفيًا به.

و ما يدعى من دوران الأمر بين تقييد المادة، أو الهيئته، فقد عرفت جوابه ممّا تقدّم. و هذا بخلاف التراحم فى الواجبات، إذ إن الأمر المطلق بالمهم غير ممكن، و لو أننا قيّدنا الواجب بالحصّة الخاصة بالمقارنة لترك الأهم هناك، لاستلزم الأمر بالقيّد، و هو ترك الأهم، و بذلك يكون منافيًا للأمر بالأهم.

و محاوله المحقق العراقي «قده» [٤١] إرجاع الأمر بالمهم فى موارد الترتب، إلى حرمة تركه المقرون بترك الأهم، و الذى سمّاه

بوجوب سدّ باب عدمه المقرون بعدم الأهم، عند ما كان يناقش المحقق الخراساني «قده» في بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٤

الترتب، هذه المحاولة، وإن كانت معقولة ثبوتاً، إلا أنها خلاف ظاهر الأوامر إثباتاً.

المورد الخامس: من الموارد التي استثناها الميرزا «قده» [٤٢] من باب الترتب و من ثم الخروج عن باب التراحم.

هو: مورد اجتماع الأمر والنهي، فإنه بناء على القول بالامتناع وعدم المندوحة، يدخل في باب التعارض ويخرج عن التراحم، وأما إذا قلنا بجواز الاجتماع، فإنه يدخل في باب التراحم، وحينئذ، إذا قدّم دليل «لا تغضب». على دليل «صلّ» لكون النهي أهم ملاكاً، فهل يمكن أن يثبت دليل «صلّ» على وجه الترتب؟ بمعنى أنه لو غضب، ودخل الدار، هل يعقل أن يقول له المولى مثلاً: «إذا غضبت، فصلّ على الأقل» فيثبت الأمر بالصلاة على نحو الترتب، أم إنه لا يعقل ذلك؟ ذهب المحقق النائيني «قده» إلى الثاني [٤٣]، والصحيح هو الأول.

و توضيح ذلك هو أن يقال: إن جواز الاجتماع له مبدآن:

١- المبنى الأول، هو: إن تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنوي، فالصلاة والغضب كاشفان عن مصداقين في الخارج، وأحدهما غير الآخر.

٢- المبنى الثاني، هو: إنه بعد الاعتراف بأنّ المصداق الخارجي واحد، وليس ما يإزاء أحد العنوانين خارجاً، إلا نفس ما يإزاء الآخر، لكن مع هذا يقال: لا بأس باجتماع الأمر والنهي، لأنّ النهي متعلق بالعنوان، والكثرة في العنوان تكفي لدفع غائلة طلب الحصول، أو اجتماع الضدّين.

فإن قلنا بالأول: فيمكن الترتب حينئذ، فيكون الحال من قبيل التلازم بين الواجب والحرام، وقد قلنا فيما تقدّم: إنه يعقل الترتب إذا لم يكونا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٥

متلازمين متساويين بحيث لا- ينفك معصية «الأهم» منهما عن امتثال الآخر «المهم» فإذا فرض خلو معصية أحدهما عن امتثال الآخر «المهم»، فيعقل الأمر بالصلاة على نحو الترتب.

و أما إذا قلنا بالثاني، لكن من حيث تعدّد العناوين و كثرتها، وأنّ الأحكام تتعلق بالعناوين فلا بأس بالترتب، وإن كان القول بالترتب هنا يتعرض لإشكاليين:

١- الإشكال الأول، هو: إن قوله: «إذا غضبت» ينطبق على نفس الصلاة. و على فعل آخر كالتحرك، حينئذ، يأتي إشكال الميرزا «قده» [٤٤]، و هو أن الغضب المأخوذ شرطاً في وجوب الصلاة، إمّا أن يتحقق بنفس الصلاة، أو بضدّها.

و من الواضح هنا، إنه لا يعقل تعلق الأمر بالصلاة المتحقق بالصلاة، للزوم تحصيل الحصول، كما أنه لا يعقل تعلق الأمر بضدّها للزوم الجمع بين الضدّين، إذن فلا يمكن الترتب.

و جوابه ما تقدّم، من أن أخذ الجامع قيماً بنحو صرف الوجود، لا يلزم منه سريان التقييد إلى الفرد الذي ينطبق عليه الجامع، و كون الجامع ينطبق عليهما ليس معناه أن التقييد يسرى إلى الفرد، كي يلزم تحصيل الحصول، أو الجمع بين الضدّين، و إنّما التقييد يقف على صرف الجامع.

٢- الإشكال الثاني: هو إن مقتضى الجواب عن الإشكال الأول، هو إنّ المأخوذ قيماً في موضوع خطاب الصلاة، هو جامع الغضب بنحو صرف الوجود، فكأنّ المولى قال: «إذا وجدت جامع الغضب بين الصلاة و المشي، فأوجده في ضمن الصلاة».

و هذا غير تام، و ذلك لأنّ هذه الصلاة مكوّنة من جزئين: أحدهما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٦

جامع الحركة الذي هو الجامع بين الصلاة و التمشي، و الجزء الآخر: هو خصوصية هذه الحركة، و كونها حركة صلاتية، و عليه، فيكون الأمر المتعلق بالصلاة، متعلقا بكلا هذين الجزئين، و المفروض أن الجزء الأول منهما، و هو جامع الحركة، قد فرض وجوده، لأنه أخذ قيدا في موضوع خطاب الصلاة، كما عرفت، و معه لا يعقل تعلق الأمر به لأنه تحصيل للحاصل.

نعم لو كان الأمر الترتيبي متعلقا بالجزء الثاني، و هو خصوصية هذه الحركة بما هي حركة صلاتية فقط دون الجزء الأول، حيث يكون المعنى، أنه إذا وجدت الجامع فليكن هذا الجامع متخصصا بالخصوصية الصلاتية، لكان ذلك معقولا، إلا أن هذا خلاف ظاهر دليل «صل» الذي نريد أن نثبت بواسطته الخطاب الترتيبي بالصلاة، فإن ظاهره أنه متعلق بكلا الجزئين، و عليه، فيلزم الإشكال المزبور، من تحصيل الحاصل، أو الجمع بين الضدين.

إلّا أن هذا الإشكال غير تام، و حاصل جوابه هو: إن جامع الحركة الذي تعلق به الأمر الترتيبي، و إن كان مفروض الحصول، لكونه مأخوذا في موضوع الأمر الترتيبي، إلا أن حصوله كان استقلاليا، و المفروض أن الأمر الترتيبي يطلب حصوله ضمينا لا استقلاليا، لأن الأمر الترتيبي تعلق بالصلاة المؤلفة منه، و من جزء آخر، و ما كان حاصله استقلالا لا مانع من طلب حصوله ضمنا. و عليه يثبت إمكان الترتب في هذا المورد.

و قد ظهر ممّا ذكرنا أنه بعد تسليم إمكان الترتب كبرويا، فإن معقوليته في أي مورد تتوقف على شرطين:

١- الشرط الأول: هو أن لا يكون خطاب «المهم» مشروطا بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم وجود أمر بالخلاف.

الشرط الثاني: هو أن لا يكون عصيان «الأهم» ملازما لامثال «المهم»

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٧

كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما عرفت ذلك مفصلا.

و عليه، فمتى ما تحقّق هذان الشرطان تمّ الترتب.

كما أنه قد ظهر ممّا ذكر أنه قد يتوفر هذان الشرطان، و رغم ذلك لا يجري الترتب، إلا أن ذلك ليس من جهة استحالة جريانه، بل لعدم وجود أيّ داع له، لأنه يوجد ما هو أحسن منه، كما عرفت تفصيله سابقا.

و الخلاصة، هي إنّه من مجموع ما تقدم، اتضح أن اللازم في صحة الترتب، و دخول اجتماع الأمر و النهي في باب الترتب، و من ثم في باب التراحم، هو أن يتوفر الشرطان المزبوران في أول بحث التراحم، و هما:

عدم كون التكليف مقيدا بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم الأمر بالخلاف.

و الشرط الثاني، هو عدم كون اللازم من عصيان الخطاب الآخر تحقّق متعلق التكليف، كما في الضدين اللذين ليس لهما ثالث.

كما أنه اتضح ممّا تقدّم، أن موارد التراحم بين الواجب و الحرام، أو بين محرّمين، لا يحتاج فيها للحفاظ على الخطاب التحريمي إلى مبنى إمكان الترتب، لأن مقتضى القاعدة فيها، هو ثبوت الحرمة مطلقا مع تقييد الحرام بالحصّة المقرونة بترك مزاحمه.

### التنبيه الثالث من تنبيهات التراحم، هو: في إمكان تصوير التراحم و تطبيق أحكامه على الواجبات الضمنية.

بعد أن عرفنا تصويره و تطبيق أحكامه بالنسبة للواجبات الاستقلالية، «كالصلاة»، و «الإزالة»، فقد يقال: بأنّ التراحم يتصور في الواجبات الضمنية أيضا، كما لو كان هناك واجب مركب من عدة أجزاء و كان المكلف قادرا على كل جزء منها وحده، إلا أنه تعدّد عليه الجمع بين جزئين منها، كما لو عجز عن الجمع بين «القيام و الركوع» اللذين هما واجبان ضميتان.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٨

فحينئذ قد يقال بوقوع التراحم بين هذين الواجبين الضميتين. كما ذهب إليه المحقق النائيني «قده» [٤٥]، حيث أنه لا يفرق الحال في تطبيق قواعد باب التراحم بين الواجبات الاستقلالية المتراحمه، و الواجبات الضمنية، كما لو وقع ذلك بين أجزاء المركب الارتباطي.

إلا أن السيد الخوئي «قده» [٤٦] أنكر ذلك، وجعل مثل هذا التراحم، موجبا لدخوله في باب التعارض، لرجوعه إلى التنافي بحسب عالم الجعل.

و يمكن أن يبرهن على عدم إمكان التراحم في المقام بأربع صيغ:

١- الصيغة الأولى، و حاصلها هو: إن جعل الوجوب الضمني ليس استقلاليا، بل هو ضمنى فى ضمن جعل الأمر بالمركب من مجموع الأجزاء.

و عليه، ففي المقام يوجد أمر واحد قد تعلق بالمركب من مجموع الاجزاء العشرة، و هو «الصلاة».

و حينئذ نقول: إن الصلاة إن كانت مقدورة بجميع أجزائها، فيؤتى بالجميع، و لا تراحم، و أما إذا لم تكن الصلاة مقدورة بجميع أجزائها، بل طرأ عليها عجز، سواء أ كان هذا العجز عن جميع العشرة، أو عن جزء معين، أو جزء غير معين، بل مردد بين أمرين: «كالركوع و القيام»، ففي جميع هذه الصور يسقط الأمر الأول المتعلق بالصلاة، لانتفاء القدرة على متعلقه، و إذا سقط، فيقع الشك فى ثبوت أمر جديد ببقية الأجزاء المقدورة، إن كان هناك أجزاء مقدورة، و فى مثله تجرى البراءة لأنه شك فى أصل التكليف، فلا تراحم فى المقام.

و أما لو فرض أننا علمنا بأن المولى جعل أمرا جديدا بالنسبة لبقية

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٣٩

الأجزاء المقدورة، و لكن جعلنا كيفية جعله، و وقع الشك فى أنه هل جعل أمرا بتسعة أجزاء ليس فيها ركوع، أو إنه جعل أمرا بتسعة أجزاء ليس فيها قيام، أو جعل أمرا بإحدى التسعتين على نحو التخيير، فمثل هذه تكون شبهة حكمية، فلا بد من تطبيق أحكام الشبهة الحكمية فيها، و ليس هذا من التراحم.

و عليه، فالتراحم غير متصور فى الواجبين الضمنيين على جميع هذه التقادير المفروضة.

٢- الصيغة الثانية، هى أن يقال: إن هذين الجزئين و هما «القيام و الركوع»، اللذين عجز المكلف عن الجمع بينهما.

إما أن يفرض أن كلا منهما له دخل فى الملاك الذى من أجله أمر المولى بالصلاة، و حينئذ فمع تعدد أحدهما يسقط الأمر بالصلاة لانعدام ملاكه، لأن المفروض أنه متقوم بكلا هذين الجزئين.

و إما أن يفرض أن أحد هذين الجزئين المعين، و هو «الركوع» مثلا، له دخل فى الملاك دون القيام، ففي مثل ذلك يكون عندنا وجوب واحد متعلق بما يشتمل على الركوع، و أين هذا من التراحم.

و إما أن يفرض أن الدخيل فى الملاك هو الجامع بين هذين الجزئين، ففي مثل ذلك يكون عندنا وجوب واحد متعلق بالجامع، و أين هذا من التراحم أيضا.

و إما أن يفرض أن كلا-الجزئين غير دخيل فى الملاك، ففي مثله يكون وجوب واحد متعلق بباقي الأجزاء، و أين هذا من التراحم أيضا.

و بهذا يثبت عدم إمكان تصوير التراحم، بناء على جميع هذه الفروض المتصورة فى المقام.

و إن شئت قلت: إن الجزئين المتراحمين إما أن يكونا معا مؤثرين فى الملاك الذى من أجله أمر المولى بالواجب الارتباطى، «الصلاة» مطلقا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٠

و إما أن تكون دخالتهما فى الملاك مخصوصة فى حال القدرة عليهما.

و إما أن يكون أحدهما المعين مؤثرا مطلقا دون الآخر.

و إما أن يكون الجامع بينهما هو المؤثر فى الملاك.

و من الواضح أنّ شيئاً من هذه الفروض ليس له علاقةً بالتزام، لأنّه بناء على الأول، يلزم منه سقوط التكليف رأساً، للعجز عن إمكان تحصيل الملاك منه.

و لو بنينا على الثاني، فإنّه يلزم منه ثبوت التكليف بسائر الأجزاء فقط.

و إن بنينا على الثالث، فإنّه يلزم منه التكليف بسائر الأجزاء إضافةً إلى الجزء المؤثر في الملاك.

و إن بنينا على الرابع فإنّه يلزم منه التكليف بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزئين.

٣- الصيغة الثالثة، هي: أن يقال: بأن الوجوب الضمني مجعول بعين جعل الوجوب الاستقلالي، و حينئذ، فكل شرط يؤخذ قيماً في الوجوب الضمني، لا بدّ و أن يكون مأخوذاً في الوجوب الاستقلالي.

و عليه، فلا يعقل أن يكون في المقام وجوبان ضمّيتان متعلّقان بالركوع و القيام، لأنّ موضوع هذين الوجوبين هو «القادر عقلاً و شرعاً» لا محالة.

و حينئذ، فلا بدّ من كون كل من هذين الوجوبين مشروطاً بترك الآخر، لفرض عجز المكلف عن الجمع بينهما.

و هذا ينتج، أنّ جعل الأمر الاستقلالي بالصلاة مشروطاً بترك الاثنتين معاً، كما عرفت، من أنّ كل شرط يؤخذ في الوجوب الضمني، لا بدّ و أن يكون مأخوذاً في الوجوب الاستقلالي، فإذا أخذ في موضوع كل من هذين الوجوبين الضمّيتين ترك الآخر، فيكون معنى هذا، أن الأمر بالصلاة المركّبة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤١

من عشرة أجزاء، مشروطاً بترك هذين الجزئين منها، و هذا غير معقول، لأنّ الأمر بالعشرة على أن يترك بعضها غير معقول.

و بهذا يثبت عدم إمكان تصوير التزام في المقام لعدم إمكان جعل وجوبين ضمّيتين في محل الفرض.

و إن شئت قلت: إنّ الوجوب الضمني مجعول بعين جعل الوجوب الاستقلالي، فهو غير مستقل في الجعل.

و عليه، فأى شرط يؤخذ فيه، لا بدّ و أن يكون مأخوذاً في الجعل الاستقلالي، و حينئذ، عند ما يترأى لنا وجوبان ضمّيتان، يتعدّر على المكلف الجمع بينهما، كما لو قدر على الركوع دون السجود، فقد يقال بوقوع التزام بينهما.

فإذا أردنا أن نتعامل مع الواجبين الضمّيتين كما نتعامل مع الواجبين الاستقلاليين المتزامين من حيث أنّ كلا منهما مجعول على موضوعه، و هو «القادر عقلاً و شرعاً»، كان لازم ذلك، أخذ هذا الموضوع في الخطاب الاستقلالي أيضاً.

و من الواضح أنّ القدرة على كل منهما، لا تكون إلّا بترك الآخر، و معنى كون إيجابهما مشروطاً بالقدرة، هو اشتراط ذاك الوجوب الاستقلالي بترك الاشتغال بالجزئين معاً، و معنى هذا أنّ الأمر بالصلاة المركّبة من عشرة أجزاء يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بشيء من أجزائه، و هو واضح الفساد.

٤- الصيغة الرابعة، هي: أنه قد عرفت في حال التزام بين الواجبين الاستقلاليين «كالصلاة و الإزالة» أنه يتنجز كلا الوجوبين في حق المكلف في حال تركهما معاً، لأنّ وجوب كل منهما مقيد بالقادر بمعنى يساوق ترك الآخر، فينتج أنّه إذا ترك الاثنتين معاً، تنجز الوجوبان في حقه، لفعليّة شرط كلا الوجوبين، فإنّه بلحاظ تركه للصلاة، يتمّ في حقه موضوع وجوب الإزالة، و بلحاظ تركه للإزالة يتمّ في حقه موضوع وجوب الصلاة، و هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٢

النتيجة، و هي فعليّة كلا الواجبين عند تركهما لفعليّة شرطهما، مستحيّلة، فيستحيل ملزومها، و هو الأمر المشروط بنحو الترتّب.

و الوجه في استحالة هذه النتيجة، هو: إنّ الوجوبين في المقام جزءان تحليّيان من وجوب واحد، فلو فرض أنّ المكلف ترك كلا الواجبين، كان شرط كلا الأمرين الضمّيتين فعلياً، و من ثمّ يصبح الأمر بالمركب كله فعلياً.

و معنى هذا، ثبوت أمر استقلالي واحد يطلب فيه الجمع بين الضدّين، و هو محال لما عرفت، لا الجمع في الطلب كما هو الحال في

الطلبيين الاستقلاليين المتزاحمين كما أشكل المنكرون للترتب.

وقد تقدم وذكرنا أن هذا اللازم صحيح، و نلتزم به في الاستقلاليين، و لذلك، قلنا على أساسه بتعدد العقاب في صورة ترك الواجبين، و إن كان هذا اللازم لا يعقل الالتزام به في الوجوبين الضميين.

و الوجه في ذلك أنه في حالة ترك كلا الجزئين، «القيام و الركوع»، فسوف يجب كلا الجزئين، لأنه بلحاظ تركه «للقيام» يتنجز في حقه وجوب «الركوع»، و بلحاظ تركه «للركوع»، يتنجز في حقه وجوب «القيام».

و المفروض أن هذين الوجوبين ضميتان، راجعان إلى وجوب واحد، فكأن المولى طلب الإتيان بالجزئين معا. و هذا الأمر غير معقول، لعدم القدرة على متعلق هذا الأمر، و المفروض أن متعلق الأمر، لا بد و أن يكون مقدورا. و هذا الإشكال لا يأتي في الواجبين الاستقلاليين لأن المفروض فيهما وجود أمرين، لا أمر واحد، و مع وجود أمرين لا إشكال كما عرفت تفصيله في محله.

و عليه، فلا يمكن في المقام فرض وجوبين ضميين.

و معه فلا يمكن تصوير التراحم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٣

و ربما يمكن في المقام إبداء نكتة، تثبت عدم كفاية هذه الصيغ، لإثبات استحالة تصوير التراحم بين الواجبين الضميين.

و حاصل هذه النكتة هي: إنه يمكن افتراض تعلق الأمر ابتداء بعنوان المقدور من أجزاء المركب.

و هذا عنوان جامع ينطبق على مجموع الأجزاء المقدورة، و على المقدور منها، إذا كان بعضها تعيينا غير مقدور. و عند ما يقع التراحم بين اثنين منها، يكون ترك كل منهما محققا للقدرة على الآخر، فيكون الآخر مقدورا، و يكون هو الواجب المطلوب. [٤٧]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ١٤٣

هذا هو معنى أن الأمر بكل منهما مشروط بترك الآخر، كما هو الحال في الواجبين الاستقلاليين المتزاحمين.

و هذه النكتة، إن تمت، فإنها تثبت فشل كل الصياغات المتقدمة لإثبات استحالة التراحم بين الواجبين الضميين.

أما بطلان الصيغة الأولى، فيقال: أنه يمكن تصوير التراحم بناء على التقدير الثاني، و هو ما إذا لم تكن الصلاة مقدورة بجميع أجزائها، فإنه حينئذ، إذا كان قادرا على تسعة أجزاء منها، و عجز عن أحد الجزئين، إمّا «القيام» أو «الركوع»، فيقع التراحم بين الوجوبين الضميين المتعلقين بهذين الجزئين.

و ذلك بأن يقال: بأن المولى، جعل أمرا بعنوان المقدور من العشرة، فيأمر بالإتيان بما هو الممكن من العشرة، و لا يأمر بعنوان العشرة لكي يقال بسقوط هذا الأمر بسبب العجز عن أحد أفرادها كما عرفت تفصيله، بل يأمر بعنوان المقدور من العشرة و حينئذ، فإذا عجز المكلف عن جزء معين من العشرة، فسوف ينطبق الأمر على التسعة الباقية من العشرة، و إذا فرض أنه عجز عن أحد الجزئين لا بعينه، كما هو فرض الكلام، كما لو عجز عن الجمع بين القيام و الركوع، فحينئذ يبقى الأمر متعلقا بعنوان المقدور من العشرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٤

و هذا العنوان ينطبق على الركوع مع الأجزاء الثمانية، إذا لم يؤثر بالقيام، كما أن هذا الأمر ينطبق على القيام مع الأجزاء الثمانية، إذا لم يؤثر بالركوع.

و حينئذ يدور الأمر بين حالتين من الامتثال، إمّا الثمانية مع الركوع، و إمّا الثمانية مع القيام، و كل من هاتين الحالتين إذا امتثلت، ترفع موضوع الآخر، و بذلك يقع التراحم بين هاتين الحالتين الناشئة من التراحم بين الواجبين الضميين.

و بهذه النكتة أمكن تصوير التراحم بين الواجبين الضميين، و بطل ما ذكر في الصيغة الأولى.

و الخلاصة هي: إنه لأن الواجب في هذه الصيغة هو المقدور من الأجزاء العشرة، و ليس الأجزاء العشرة بعنوانها، لكي يسقط الوجوب بالعجز عن البعض، حينئذ كل من الجزئين المتراحمين مقدور على تقدير ترك الآخر، فيقع التراحم، فإمّا أن يؤتى بالثمانية مع الركوع، على فرض ترك القيام، أو العكس.

و أمّا بطلان الصيغة الثانية: فإننا نختار منها الشق الأول، و هو كون كل من الجزئين دخيلا في ملاك الصلاة، لكن لا مطلقا، حتى يرد الإشكال السابق، بل مقيدا بالقدرة، بمعنى يستبطن عدم الاشتغال بالواجب الضمني الآخر، فتكون القدرة شرعية، و يكون دخل الركوع في ملاك الصلاة متوقفا على عدم الإتيان و الاشتغال بالقيام. كما أن دخل القيام في ملاك الصلاة، يكون متوقفا على عدم الاشتغال بالركوع، و حينئذ يقع التراحم بين الواجبين الضميتين، لأنّ كلا منهما دخيل في ملاك الصلاة، من دون ورود الإشكال السابق، لما عرفته من أنّ الدخالة مشروطة لا مطلقا.

و عليه، فيبطل ما ذكر في الصيغة الثانية.

و خلاصة حلّ الصيغة الثانية، هو أن يقال: لأنّ الدخيل في الملاك، كما عرفت، إنما هو المقدور من الأجزاء، و المفروض أنّ كلا من الجزئين

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٥

على تقدير ترك الاشتغال بالآخر مقدور، إذن، فيكون مأمورا به على هذا الأساس، و هو معنى الترتب.

و بهذا يبطل ما ذكر في الصيغة الثانية.

إلّا أنّ هذا الحل للصيغة الثانية غير صحيح، إذ لو تمّ فإنّه يستدعى أن يكون التراحم بين الواجبين الضميتين المشروطين بالقدرة الشرعية دون القدرة العقلية، لأنّ معنى كونهما مشروطين بالقدرة العقلية، هو دخالة الواجبين الضميتين في الملاك مطلقا، و حينئذ يرد الإشكال السابق الذي ذكر في هذه الصيغة، كما عرفت، و كذا الحال لو كان أحدهما فقط مشروطا بالقدرة العقلية، لأنّ معنى ذلك، استحالة الأمر بالآخر حتى في حال عدم الاشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية، لأنّه بناء على ذلك، يستحيل تحصيل الملاك، لأنّ دخالة المشروط بالقدرة العقلية دخالة مطلقة، و حينئذ، فعدم الإتيان به يفوت الملاك، و إذا فات الملاك يستحيل الأمر بالآخر الذي يفرض كونه مشروطا بالقدرة الشرعية.

و الحاصل، هو: إنّ حلّ هذه الصيغة بالنحو الذي ذكر، لو تمّ، فإنّه لا يكون إلّا بين الواجبين الضميتين المشروطين بالقدرة الشرعية، و بذلك لا يمكن إجراء أكثر مرجحات باب التراحم في المقام، إذ قد تقدّم ترجيح ما كان مشروطا بالقدرة العقلية على ما كان مشروطا بالقدرة الشرعية.

فلو كان أحد الواجبين مشروطا بالقدرة العقلية، و الآخر مشروطا بالقدرة الشرعية، تعيّن الأمر بما يكون مشروطا بالقدرة العقلية دائما.

و بذلك يستحيل الترتب، فيستحيل التراحم.

بينما هنا على أساس حل هذه الصيغة الثانية، فإنّ التراحم لا يكون إلّا بين الواجبين الضميتين المشروطين بالقدرة الشرعية، و على أساسه، فلا يمكن ترجيح ما كان مشروطا بالقدرة العقلية على ما كان مشروطا بالقدرة الشرعية، لما عرفت من عدم إمكان فرض كون أحدهما مشروطا بالقدرة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٦

العقلية. و إذا كان هذا الحل لا يتم إلّا بين الواجبين الضميتين المشروطين بالقدرة الشرعية، فإنّه يثبت التخيير بينهما دائما، و لم يمكن إجراء شيء من مرجحات باب التراحم.

أمّا الترجيح بالقدرة العقلية، فقد عرفت وصفها.

و أمّا عدم الترجيح بالأهميّة، فلما عرفت من أنّ الترجيح بها فرع كون الواجبين مشروطين بالقدرة العقلية، و المفروض في حل الشبهة

كونهما مشروطين بالقدرة الشرعية، إذن فلا يجرى الترجيح بالأهمية.

وكذلك لا يجرى ترجيح ما لا يدل له على ما له بدل، لأنه فرع الترجيح بالأهمية، فهو راجع إليه، وقد عرفت أنه لا مجال له في المشروطين بالقدرة الشرعية، وكذلك لا يمكن تصور الترجيح بالأسبقية الزمانية، إذ قد تقدم عدم تماميته، حتى لو أريد به سبق الوجوب، فإنه لا موضوع له في المقام، حتى لو قيل به في الواجبين الاستقلاليين، وذلك لكون الوجوبين الضميين متعاصرين زمانا، وإن أريد به سبق الواجب، فإن الأمر بالمتقدم يكون متعيّنا دائما.

وحينئذ لا يبقى مجال للأمر بالمتأخر لو ترك المتقدم، إذ بتركة يفوت الملاك، وهو واحد بحسب فرض الكلام. وأما بطلان الصيغة الثالثة، على أساس النكته، هو أن يقال: بأن الوجوب الضمني لكل من الركوع والقيام، لم يقيّد بالقدرة، بمعنى يستبطن ترك الآخر، حيث تكون القدرة شرعية، وليرد بالتالي الإشكال المزبور، بل القدرة أخذت شرطا في الواجب، ويكون الوجوب متعلقا بعنوان المقدور، وبذلك يقع التراحم.

وإن شئت قلت: إن الصيغة الثالثة كانت مبيّنة على أن يكون الأمر بالأجزاء بعنوانها، مع أخذ عدم كل من الجزئين بعنوانه في موضوع الأمر بالآخر، وأما إذا كان الأمر متعلقا بعنوان المقدور من الأجزاء كما لو قال:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٧

«إذا كنت قادرا على شيء من الأجزاء فأت به»، فلا محذور منه أصلا، إذ يكون كل من الجزئين على تقدير ترك الجزء الآخر مقدورا، فيكون كل منهما على تقدير ترك الآخر واجبا.

و بتعبير آخر: فإن المقدور في حقه هو أحد الجزئين، فلا يجب عليه أكثر من أحدهما مع سائر الأجزاء.

وأما إبطال النكته للصيغة الرابعة، هو: أن يقال: إن ما ذكر في هذه الصيغة من لزوم الأمر بالضدين غير وارد حتى لو ترك المكلف الواجبين الضميين معا، وذلك لأن الواجب هو عنوان المقدور، وهذا الواجب يستحيل تطبيقه على الجمع بين الضدين، لأن هذا الجمع غير مقدور، والمفروض أن عنوان المقدور كما يستبطن القدرة بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر، فكذلك يستبطن القدرة التكوينية، والجمع بين الضدين غير مقدور تكوينيا.

وبذلك يرتفع إشكال الصيغة الرابعة ويقع التراحم على أساس تلك النكته.

وبهذه النكته، يقال بجريان التراحم، ويبطل ما ذكر في الصيغ الأربعة لإبطال التراحم بين الواجبين الضميين.

وإن شئت قلت: إن الأمر إذا كان متعلقا بالمقدور من الأجزاء، إذن فهو لا ينطبق إلّا على سائر الأجزاء والجامع بين الجزئين المتراحمين، لأنه المقدور للمكلف، إذن فلا يلزم طلب الجمع بين الضدين، وقد عرفت أن هذه النكته على فرض تماميتها، فإنها لا تنفع في إجراء أكثر مرجحات باب التراحم في المقام فلا نعيد.

والتحقيق في المقام، هو عدم إمكان تصوير التراحم بين الواجبين الضميين، وما ذكر من النكته غير تام، وذلك، لأن قيد القدرة المستبطن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٨

لعدم الاشتغال بواجب آخر، إن أخذ قيّدا في الوجوب فهو محال، لما ذكر في الصيغ الأربعة كما تقدم.

وإن أخذ قيّدا في الواجب، فهو خلف، لأن هذا القيد زائد، وعلى خلاف مقتضى القاعدة، والمفروض أننا نتكلم في مقام إثبات كون التراحم بابا مستقلا عن باب التعارض، استندنا في ذلك إلى مقتضى القاعدة، على أساس ذلك المخصّص اللبّي العقلي العام لكل خطاب، إذن فأخذ قيد آخر في الواجب هو تصرف بالدليل.

هذا مضافا إلى أنه لو تعقلنا التراحم بين الواجبين الضميين، فإن ذلك لا يفيد الفقيه شيئا، لأن الدليلين اللذين يعالجهما الفقيه، ليسا هما الوجوبين الضميين، بل هما دليلا الجزئيتين لقوله (ع): «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، «و لا صلاة إلّا بطهور»، ونحو ذلك، وليس



مفاد أمثال هذه الأدلة هو الوجوب الضمني ليقال بوقوع التراحم بينها، بل مفادها هو جزئية «الفتاحه و الطهارة» و التي هي حكم وضعي.

و من الواضح أن عنوان الجزئية لا يوجد فيه مخصيص لبي يقيد به بعدم الاشتغال بجزء آخر، لأن هذا التقييد من شئون الأحكام التكليفية، و عليه فلا مانع من الإطلاق في دليل كل جزء، بحيث تكون الجزئية ثابتة حتى في حال الاشتغال بجزء آخر. و معنى ذلك، أن جزئية «الركوع» تكون ثابتة حتى في حال الاشتغال «بالقيام»، و كذلك العكس في القيام. و لازم ذلك، هو سقوط الأمر بالصلاة رأساً، لعدم التمكن من امتثالها حينئذ، لأن المفروض عدم التمكن من الإتيان بالركوع و القيام معا.

و بما أن هذا اللازم، و هو سقوط الصلاة، لا نلتزم به، إذن فلا بد أن يكون أحد هذين الإطلاقين غير ثابت، و بذلك يقع التعارض بين الإطالقين، و يخرج الفرض عن محل التراحم الذي هو محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٩

و بهذا يثبت أن التراحم حتى لو قيل بإمكانه بين الواجبين الضميين، فهو لا يفيد الفقيه.

و إن شئت قلت في عدم تمامية هذه النكته: إن القدرة إن أخذت قيماً للوجوب، إذن تتم هذه الصياغات الأربع في استحالة التراحم، لأن معنى كون القدرة قيماً للوجوب، هو الأمر بالأجزاء العشرة بعنوانها، لكن مشروط بالقدرة عليها.

و أما إذا فرض كون هذه القدرة قيماً للواجب، كما هو مفروض النكته، حينئذ يكون من الأمر بالجامع بين المتراحمين، و هو يختلف عن باب التراحم الذي يوجد فيه أمران تعيينان، و لا يتأتى فيه البيان الذي استطعنا به أن نخرج باب التراحم على مقتضى القاعدة عن باب التعارض الحقيقي ببركة المقيّد اللبّي المستلزم لدخوله في باب الورد، كما عرفت، إذ إن جعل القدرة قيماً للواجب هو تصرف في ظهور الدليلين الدالّين على وجوب كل من الجزئين بعنوانه، و هذا ليس جائزاً على القاعدة، بل مقتضى القاعدة أنه لو علم بعدم سقوط الواجب الاستقلالي في مورد التراحم، فإنه يقع التعارض بين دليلي الجزئين، و إلا كان مقتضى القاعدة سقوط الواجب مطلقاً للعجز عنه، هذا مضافاً إلى أن أدلة الأجزاء و الشرائط ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية و الشرطية.

و هذا المعنى ليس مورداً للتراحم، إذ ليس مفاده حكماً تكليفياً يستحيل ثبوته للمتراحمين معاً كي نفتش عن المقيّد اللبّي له، بل مقتضى إطلاقات هذه الأدلة لحال العجز ثبوت الجزئية أو الشرطية فيه أيضاً، و عليه فيلزم سقوط التكليف الاستقلالي بالمجموع رأساً. فلو فرض العلم من الخارج بعدم سقوطه وقع التعارض حينئذ، بين إطلاق دليلي الجزئين المتراحمين على أساس العلم بانتفاء إحدى الجزئيتين، و به يخرج الفرض عن باب التراحم الذي هو محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٠

### التنبه الرابع من تبيهاات التراحم: هو في إجراء أحكام التراحم على ما لو وقع التراحم بين الواجب الموسع و المضيق

، و مثاله المشهور، هو نذر زيارة الحسين (ع) في اليوم التاسع، (يوم عرفه) من كلّ عام قبل الاستطاعة، فيقع التراحم بين الوجوبين، «الحج و النذر»، و حينئذ يبحث في أنه أيهما يقدّم على الآخر، «الحج، أو النذر»، أو إنه يختير بينهما؟.

الذي ينبغي أن يقال ابتداءً هو: تقديم وجوب الحج على النذر، و بيان هذا يكون بعدة تقرّيات:

التقريب الأول: هو: أن يقال بتقديم وجوب الحج حيث يقال: بأن دليل وجوب الوفاء بالنذر، لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعية، و كذلك دليل وجوب الحج، لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعية أيضاً، إذن فكلا الدليلين مشروط بالقدرة العقلية.

و عليه، فالمرجح فيهما هو، إمّا الأهميّة، أو محتمل الأهميّة، أو ما كانت الأهميّة فيه أكثر احتمالاً، و لا إشكال في وجود الثلاثة في الحج، إذن فهنا افتراضات ثلاث:

أ- الافتراض الأول هو: إنه لم تؤخذ في موضوع النذر، القدرة الشرعية، و هو أسوأ تقدير، فلا يجب إقامة البرهان عليه. الافتراض الثاني هو: إنه لم تؤخذ في موضوع دليل وجوب الحج، القدرة الشرعية، وهذا يجب إقامة البرهان عليه. وهنا قد يتوهم بأن دليل وجوب الحج أخذ فيه قيد القدرة الشرعية، باعتبار تقييد الخطاب بالاستطاعة، و معناه كون القدرة فيه شرعية. وهذا التوهم غير صحيح.

أما أولاً: فلأن القدرة هنا ينبغي أن تحمل على معناها العرفي،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥١

و المعنى العرفي لها هو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني.

و يلحق بهذا العجز، ما كان عجزاً تكوينياً بالمسامحة، مثل ما إذا كان من قبيل المشقة عليه، و أما استبطان القدرة هذه لعدم الاشتغال بصد واجب، فليس هذا مأخوذاً في موضوع دليل وجوب الحج.

و قد تقدم أن ما كانت القدرة التكوينية دخيلة في ملاكها فقط، فهو، كغير المشروط، لا يؤثر فيه الاشتغال بصد واجب، و الملاك فيه محفوظ على كل حال.

و ثانياً هو: إن دعوى أن آية الحج أخذ في موضوعها الوجدان و قد فسر بالقدرة الشرعية.

هذه الدعوى، مرفوضة، لأن الوجدان معناه الوجدان التكويني، لا عدم الاشتغال بصد واجب، غاية أن العجز التكويني يشمل المشقة، و هي الفرد الدقي، و بهذا عطف المريض عليه، و هذا فرد من العجز، إذن فعطف المرض على السفر لا- يعنى تطعيم القدرة بمعنى شرعي كما ذهب إليه الميرزا قده.

و لو تنزلنا و قلنا بأن هذه القرينة الميرزائية لو وجدت لتوسع مفهوم القدرة، فمثل هذه القرينة غير موجودة في آية الحج، إذ مقتضى حمل اللفظ على معناه الظاهر منه عرفاً، هو أن تكون القدرة تكوينية بمعناها العرفي.

ج- الافتراض الثالث هو: أن يقال: بأن الاستطاعة فسرت في الروايات بالزاد و الراحلة، فلو فرض طلب هذه القدرة، فإنه حينئذ لا بد من تقييدها بحدود هذا المقدار، و عليه، فلا نستفيد كون القدرة المأخوذة في الآية دخيلة في الملاك.

و حينئذ بعد أن ثبت ذلك يقال: بأن المتعين هو تقديم دليل وجوب الحج على دليل الوفاء بالنذر، لأن دليل وجوب الحج إن لم يكن معلوم الأهمية فهو محتملها بحسب الروايات الواردة في الحج و إنه من أهم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٢

الواجبات، و إنه من جملة ما بنى عليه الإسلام، فهذه إن لم تكن قرينة قطعية على أهمية الحج، فلا أقل من كونها محتملة القرينية، و بهذا يكون محتمل الأهمية فيقدم على النذر.

و إن شئت قلت في هذا التنبيه: إنه نسب إلى المحقق الثاني «قده» [٤٨] القول بعدم جريان التزاحم، فيما إذا وقع بين واجب موسع و واجب مضيق، كما في نذر زيارة الحسين (ع) في (يوم عرفه) من كل عام، و ذلك لإمكان الأمر بالواجب الموسع المزاحم مع الواجب المضيق في عرض واحد، و من دون حاجة إلى تقييد أحدهما بالآخر، ذلك لأن الواجب الموسع يرجع إلى إيجاب الجامع بين الأفراد الطولية.

و عليه، يكون الإتيان بهذا الجامع مع الواجب المضيق مقدوراً، فلا يلزم من الأمر بهما في عرض واحد المحال.

و عليه، فلا حاجة للأمر بهما على نحو الترتب كي نجرى التزاحم.

و قد منع من ذلك المحقق النائيني «قده» [٤٩]، بدعوى، أن ما قاله المحقق الثاني «قده» مبتنياً على كون القدرة شرطاً في التكليف بحكم العقل، لكونه يقتبح تكليف العاجز، بينما الخطاب بنفسه يخص متعلقه بالحصاة المقدورة لأن مفاد الخطاب هو البعث و التحريك، و هو غير معقول نحو غير المقدور، حتى لو أنكرنا التحسين و التقيح العقليين، و كان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، و

حينئذ، لا بد من كون متعلق الأمر مقيدا بالحصّة المقدورة عقلا و شرعا من أفراد.

و معنى هذا إنّه لا إطلاق في الواجب الموسع للفرد المزاحم، لعدم القدرة عليه شرعا، و هو معنى عدم إمكان الأمر به في عرض الأمر بالمضيق.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٣

نعم يمكن الأمر به بنحو الترتب.

و اعترض السيد الخوئي «قده» [٥٠] على المحقق النائيني «قده» بما حاصله: هو إن ما هو المشهور من كون الإنشاء إيجابا للمعنى باللفظ، مشهور لا أساس له أصلا، و إنّما حقيقة التكليف عبارة عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمّة المكلف، و إبرازه بمبرز «ما»، و لا نتعمّل معنى سوى ذلك للتكليف و الإنشاء، و حينئذ نقول: إنّ اعتبار المولى الفعل على عهدّة المكلف، لا يقتضى الاختصاص بالحصّة المقدورة، و لا نفس التكليف يقتضى اعتبار القدرة في متعلقه، و إنّما العقل يعتبرها شرطا في لزوم الامتثال و الإطاعة.

و لكن اعتراض السيد الخوئي «قده» غير تام، و ذلك لأنّ المدعى فيما أفاده الميرزا قده، ليس هو أخذ عنوان الباعثيّة و التحريك في المدلول التصورى لصيغته الأمر، كى يربط بينه و بين ما هو الصحيح في تشخيص معنى صيغته الأمر، أو الصياغة العقلانيّة للأحكام. و إنّما المدعى هو إنّ الخطاب المشتمل على التكليف، مهما كان مدلوله اللفظى التصورى، فإنّه يكشف كشافا تصديقا عن أنّ داعى المولى من وراء خطابه إنّما هو بعث المكلف، و تحريكه نحو الفعل، إذ مثل هذا الظهور التصديقى فى أدلّة الأحكام، لا ينبغى التردّد فيه، و ليس المراد من الخطاب التكليفى مجرد إخطار معناه على ذهن المكلف، إذ لا- يكون المراد منه حينئذ إلّا قلقه اللسان و الاعتبار.

و لأجل كون المدعى عند الميرزا «قده» هكذا، فلا يعقل حينئذ أن يتعلّق الخطاب بغير المقدور.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٤

و الصحيح فى الجواب هو أن يقال: إنّ داعى الباعثيّة و التحريك، لا يتطلّب أكثر من كون متعلق الخطاب مقدورا، و الحال إنّ متعلّق الواجب الموسع مقدور، لأنّ متعلقه هو الجامع بين الأفراد المقدورة و غير المقدورة.

و عليه، يكون هذا الجامع مقدورا، لأنّ الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور، و ليس متعلّق الواجب الموسع هو كل فرد فرد. و على هذا الأساس لا موجب لتقييد الواجب بالفرد غير المقدور، بل يبقى المتعلّق هو الطبيعة الكلّيّة، و يمكن للمكلف تحقيق هذا الواجب فى ضمن أى فرد، و يكون تحقيقه هذا امتثالا للتكليف.

نعم لو رجع التخيير العقلى فى الواجب الموسع إلى التخيير الشرعى، حيث يكون متعلّق الأمر هو كل فرد مشروطا بترك الأفراد الأخرى، حينئذ لا يكون الخطاب شاملا للفرد غير المقدور- كما فى الفرد المزاحم- إلّا بنحو الترتب.

و قد تقدّم فى محلّه عدم رجوع التخيير العقلى إلى الشرعى، بل قد عرفت أنّ العكس هو الصحيح.

٢- التقريب الثانى: هو أن نتحفظ فيه على ما افترضناه فى دليل الحج من أنّ القدرة الشرعيّة غير مأخوذة فيه، لكن لا نتحفظ على ما أخذ فى دليل وجوب الوفاء بالنذر من كونه مقيدا بالقدرة الشرعيّة، لأنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر قد قيد بأن يكون غير مناف مع شرط الله تعالى لما دلّ على أنّ «شرط الله قبل شرطك» [٥١]، و هذا يقتضى أن تكون الوجوبات الناشئة من قبل غير منافية لشرط الله تعالى.

و هذا واضح فى أخذ القدرة الشرعيّة فى دليل الوفاء بالنذر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٥

بينما دليل وجوب الحج لم يؤخذ فيه شىء من هذا.

و عليه، فنطبق المرجح الآخر للتزام، فنقدم ما كان مشروطا بالقدرة العقلية، على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية.

٣- التقريب الثالث: هو أن تنتزل في دليل وجوب الحج، و نفترض أن القدرة المأخوذة فيه، قد طعمت بالمعنى الشرعى.

و هنا أيضا يقدم دليل وجوب الحج على دليل وجوب النذر، لأنه على هذا، و إن أصبح كل من الخطابين مشروطا بالقدرة الشرعية.

أما دليل وجوب الوفاء بالنذر، فلما تقدّم.

و أما دليل وجوب الحج، فهو مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، و هو كون الملاك، عدم الاشتغال بضد واجب، بينما دليل

وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثانى، و هو كون الملاك متوقفا على عدم وجود أمر بالخلاف، سواء اشتغل

بضد واجب آخر، أو لم يشتغل.

و قد برهنا سابقا على أن المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، يقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثانى.

٤- التقريب الرابع: هو أن تنتزل و نفترض أن القدرة المأخوذة في دليل وجوب الحج، لها سنخ معنى حيث ينتفى بوجود المانع

الشرعى، و لو مع عدم الاشتغال بضد واجب، بدعوى أن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، و عليه، يصبح دليل وجوب الحج أيضا مشروطا

بالقدرة الشرعية بالمعنى الثانى، لأن مرجعه أن الملاك في دليل الحج متوقف على عدم المانع، فيصبح كلا الدليلين مشروطا بالقدرة

الشرعية بالمعنى الثانى.

و مع هذا نقدم دليل وجوب الحج على دليل وجوب الوفاء بالنذر، إذ قد برهنا هناك على أنه كلما وجد خطابان مشروطان بالقدرة

الشرعية بالمعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٦

الثانى، و كان أحدهما مشروطا بأن لا يوجد مانع بقطع النظر عن الخطاب الآخر، و كان الخطاب الثانى مشروطا بعدم المانع الشرعى

بالفعل، فإنه حينئذ يقدّم الخطاب الثانى على الخطاب الأول.

و هنا خطاب الوفاء بالنذر، مشروط بعدم المانع الشرعى، بقطع النظر عن خطاب الحج، فإن خطاب الوفاء بالنذر مسبوق فى المرتبة

السابقة بشرط الله تعالى، فإن ما كان شرطا للإنسان و مخالفا لشرط الله، و هو مخالفته كتابه، حينئذ يلغى شرط الإنسان.

و هذا معناه، إن خطاب وجوب الوفاء بالنذر أخذ فى موضوعه عدم المانع فى نفسه، و إلا فإن لم يوجد مانع فلا بأس.

أمّا دليل وجوب الحج حتى بعد التزل، و تطعيم القدرة فيه بالمعنى الشرعى للقدرة، فإنه مع هذا، ليس المقصود بالمانع فى دليل

وجوب الحج المعنى اللوائى، كما هو مقصود فى دليل وجوب الوفاء بالنذر.

فدليل وجوب الوفاء بالنذر بقطع النظر عنه، هو مشروط بعدم المانع فى نفسه، و لكن دليل وجوب الحج إذا قيد فهو مقيد بعدم المانع

العقلى.

و عليه، فيقدّم دليل وجوب الحج على دليل وجوب النذر، أو العهد، إذا تزامنا.

ثم إنه بقطع النظر عما تقدم من وجوه، فقد ذكر وجهان آخران لتقديم دليل وجوب الحج على دليل وجوب النذر، و كذلك فقد

ذكرت وجوه لتقديم دليل وجوب النذر على دليل وجوب الحج نستعرضها تباعا.

و نستعرض أولا الوجهين اللذين ذكرا لتقديم دليل وجوب الحج على دليل وجوب الوفاء بالنذر:

١- الوجه الأول: هو إنه لم يؤخذ فى موضوع دليل وجوب الحج، القدرة الشرعية، بينما أخذ فى موضوع دليل وجوب الوفاء بالنذر

القدرة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٧

الشرعية، و حينئذ، إذا تزامنا، يقدّم ما لم يؤخذ فى موضوعه القدرة الشرعية على ما أخذ فى موضوعه القدرة الشرعية، لأن الأول، و

هو الحج مطلق و منجز فعلى، و الثانى، و هو النذر، مشروط، و يحتمل أن تذهب المزاحمة بالشرط و لا تتمكن من تحصيله.

و أما أن دليل الحج لم يؤخذ فى موضوعه القدرة الشرعية، فلما تقدّم فى التقريب الأول.

و أما أن دليل وجوب الوفاء بالندر، أخذ في موضوعه القدرة الشرعية، فيكفي ما ذكرناه فيما تقدم.

و توضيحه، هو: أن وجوب الوفاء بالندر، موضوعه النذر، و هو الالتزام، أي التزام الشخص بالإتيان بعمل معين، و التزام الشخص بعمل لا يعقل أن يتعلّق إلّا بالمقدور، إذ إن العاقل لا يلتزم بما لا يدخل تحت قدرته، فالالتزام النذري بحسب طبعه يستدعي أخذ القدرة فيه بحسب جعل الناذر، و ذلك لاستحالة أن يلتزم بالعمل على أي حال حتى لو كان ميتاً، أو مشلولاً.

إذن فالالتزام هو موضوع دليل وجوب الوفاء بالندر، و القدرة مأخوذة فيه، فمع العجز، لا نذر، و لا عهد. إذن فلا يتصور كون الملاك فيه مطلقاً حتى لحال العجز، فالمصلحة في الوفاء، و المفسدة في الحث، متقومة بالقدرة، و هذا معناه، أن القدرة شرعية، و بهذا يتم تقديم دليل وجوب الحج على وجوب الوفاء بالندر.

و هذا الكلام لا يخلو من خدشة، و ذلك لأن الأمر و إن كان كما أفيد من حيث أن الناذر لا يلتزم إلّا بالمقدور و تكون حينئذ القدرة دخيلة في ملاك وجوب الوفاء بالندر على أساس أنه في حال العجز، لا ملاك لوجوب وفاء الناذر. لكن هنا نسأل: أي قدرة هذه التي تكون دخيلة في ملاك وجوب الوفاء بالندر؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٨

أ هي القدرة التي لا بد و أن تؤخذ في موضوع التزامه، و هي القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني؟.

إن كانت هذه هي القدرة، فهذا يبرهن على أن القدرة التكوينية تكون مأخوذة في موضوع النذر، و بالتالي في الوجوب الشرعي.

أم هي القدرة بمعنى أوسع حيث يشمل القدرة الشرعية، و عدم الاشتغال بصد واجب آخر؟.

إن كانت هذه هي القدرة الدخيلة في ملاك وجوب الوفاء بالندر، فهي ممّا لا برهان على لزوم أخذها في موضوع النذر، لأنه يعقل أن يلتزم الناذر بالفعل على كل حال، حتى لو كان مشغولاً بواجب آخر، بحيث أن هذا الالتزام يصرفه عن الواجب إلى الفعل هذا. و مثل هذا معقول من الناذر، و لو لكي يتخلص من الأضداد على أمل أن يمضى الشارع له هذا.

إذن فلا برهان من ناحية هذا البيان، على أن القدرة بمعنى الاشتغال بواجب تكون ثابتة أو داخلته، بل لا يبرهن على أكثر من دخل القدرة التكوينية في وجوب الوفاء.

و قد تقدم و قلنا في بحث المرجحات: إن المغلوب هو الواجب الذي يثبت أن القدرة فيه - بمعنى عدم الاشتغال بصد واجب - دخيلة في ملاك، لا القدرة التكوينية.

أما إذا ثبت أن القدرة التكوينية دخيلة في ملاك، فلا يكون حينئذ مغلوباً و مرجوحاً.

و عليه، إذن فهذا التقريب غير صحيح.

الوجه الثاني: و هو مبني على التنزل بشكل جديد، و ذلك بأن نفترض أن كلا الدليلين، دليل وجوب الحج، و دليل وجوب الوفاء بالندر، مشروط

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٥٩

بالقدرة الشرعية، بنحو واحد، بحيث لا يكون ميز لأحدهما على الآخر، و مع ذلك، يقدم دليل وجوب الحج باعتباره الأسبق زماناً.

و قد تقدم بأن أحد المرجحات للمشروطين بالقدرة الشرعية هو الأسبقية الزمانية، أي كون أحدهما أسبق زماناً.

و توضيحه، هو: إننا بنى على امتناع الواجب المعلق، و نقول: إن وجوب زيارة الحسين (ع) يوم عرفة لا يكون إلّا في يوم عرفة، لا من حين انعقاد النذر و إنشائه، أو تحقق الشرط، كى لا يلزم من ذلك الواجب المعلق و إنما يصبح فعلياً حين أداء الفعل المنذور.

و أما وجوب الحج، فلا إشكال في فعليته و وجوب الخروج إليه و تهيئته الزاد و الراحلة قبل مجيء (ذى الحجة)، و بذلك يكون وجوب الحج أسبق زماناً.

و هذا الكلام غير صحيح، لأن وجوب الخروج، إن أريد به وجوب غيرى مولوى، باعتباره مقدمة للواجب، فهذا معناه، الالتزام بوجوب

الحج من أول الأمر، و معنى هذا هو الالتزام بالواجب المعلق، و هو خلف، إذ قد فرض امتناعه. و إن فرض أن وجوب الخروج من باب المقدمات المفوتة عقلا، بحيث أن تفويتها يضيع الواجب في حينه، فهذا معناه، أن ملاك الحج ليس مشروطا بالقدرة، إذ لو كان مشروطا بالقدرة لانتفى الملاك، إذن، بضياع المقدمات، لا إنه يضيع. و يلزم من هذا، أن تكون القدرة عقلية لا شرعية، و أما إذا كانت شرعية، كما هو المفروض، فلا تجب مقدماته المفوتة قبل الوقت، كما حقق في محله.

و إن شئت قلت: إن فرض كون القدرة في الواجبين عقلية، فقد عرفت عدم الترجيح فيهما بالأسبقية الزمانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦٠

و إن فرض كون القدرة شرعية:

فإن أريد من تقدم الحج زمانا تقدّم الوجوب الغيرى المقدمى، فهذا يستلزم تقدم الوجوب النفسى للحج أيضا، و هذا خلف الالتزام باستحالة الواجب المعلق، كما فرض في هذا الوجه.

و إن أريد به تقدم وجوب الخروج للحج الثابت بحكم العقل، من باب وجوب المقدمات المفوتة قبل وقت الواجب، فهذا لا يصح إلا في واجب يكون ملاك فعليا في الوقت، و هو متوقف على أن تكون القدرة فيه عقلية، و أمّا إذا كانت القدرة فيه شرعية، كما هو المفروض، فلا تجب مقدماته المفوتة قبل الوقت، كما عرفت في محله.

قد يقال: إن شرط فعلية الملاك هو ثبوت القدرة على الواجب، و لو قبل الوقت، و ذلك بالقدرة على مقدماته المفوتة.

فيقال: إنه لو استظهر ذلك من دليل شرطية القدرة، فإنه يبطل الترجيح بالأسبقية، لأن المتأخر زمانا، سوف يكون ملاك فعليا، و يكون الاشتغال بالمتقدم تفويتا له، لا رافعا لموضوعه، كما عرفت.

هذا، و قد عرفت في بحث الترجيح بالأسبقية الزمانية، أن الراجح هذا يحتاج إلى استظهار تقييد زائد في دليل الخطاب، حيث لا يمكن تخريجه على القاعدة.

ثم إننا نستعرض ثانيا وجهين آخرين لترجيح دليل وجوب الوفاء بالنذر على دليل وجوب الحج:

١- الوجه الأول: هو إن دليل وجوب الحج، قد أخذ في موضوعه قيد القدرة الشرعية باعتبار قيد الاستطاعة، و لم يؤخذ مثله في دليل وجوب الوفاء بالنذر.

و عليه، تكون القدرة في الحج دخيلة في ملاك، بينما في النذر تكون دخيلة في خطابه فقط، و بهذا يقدم النذر عند التزاحم على الحج.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦١

و هذا الكلام غير صحيح، و يرد عليه.

أولا: إن دليل وجوب الحج لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعية.

و ثانيا: إن دليل وجوب الوفاء بالنذر، أخذ في موضوعه القدرة الشرعية.

و ثالثا: لو سلم أن دليل وجوب الحج، قد أخذ في موضوعه القدرة الشرعية، دون النذر، لكن مجرد عدم أخذ القدرة الشرعية في لسان الدليل، لا يثبت كون القدرة عقلية، كما عرفت، بل غاية ما ينتج، هو أن نشك في أن ملاك وجوب الوفاء بالنذر، هل هو مطلق حتى لحال العجز عن الفرد المزاحم، أو إنه ثابت في حال القدرة فقط؟.

و حينئذ لا بدّ من الرجوع إلى نكتة سابقة في مثل هذا المورد، و هي إن أحد الدليلين لو كانت القدرة دخيلة فيه جزما، بينما نحتمل أن تكون هذه القدرة دخيلة في الآخر، فإنه يقدم ما كانت القدرة فيه محتملة الدخول في ملاك، على ما جزم بدخولها في ملاك.

٢- الوجه الثانى: لترجيح دليل وجوب الوفاء بالنذر، هو أن يقال:

بأن كلا من الدليلين مشروط بالقدرة الشرعية، و رغم هذا يقدم دليل وجوب الوفاء بالندر لأسبقيته زمانا على دليل وجوب الحج. وهذا الكلام باطل مبني و بناء:

أما مبني: فلما عرفت من كونهما غير مشروطين بالقدرة الشرعية معا.

و أما بناء: فلاّنه لو سلّم بأنهما مشروطين بالقدرة الشرعية، فالأسبقية زمانا عبارة عن الأسبقية بلحاظ زمان الواجب و الوجوب لا سبق الوجوب فقط بدعوى أنّ القدرة الشرعية المأخوذة في كل منهما تنصرف إلى ذلك. بل الميزان في التقديم، سبق بلحاظ زمان الواجب و الوجوب كما تقدم تفصيله.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦٢

و عليه، فالصحيح تقديم دليل وجوب الحج على دليل وجوب الوفاء بالندر، لما عرفته سابقا.

و بذلك ينتهي بحث الترتب و التزاحم الحقيقي الذي هو خارج عن باب التعارض الحقيقي.

و لو لا أنّ قسما آخر من التزاحم هو بحسب الحقيقة من باب التعارض - و إن سّماه المحقق الخراساني «قده» بالتزاحم بين مقتضيات الأحكام و ملاكاتها في مقام التأثير - لكننا أكملنا البحث فيه، لكنّه خلاف الغرض.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦٣

## [الوامر]

### الأمر بشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه

#### إشارة

هذا العنوان ظاهر في الفراغ عن الجواز مع عدم العلم بانتفاء الشرط.

و إنما الإشكال تسبّب من ناحية علم الأمر بالانتفاء.

و من الواضح أنه ينبغي أن يحمل على أنّ ما يكون قد انتفى شرطه هو مرتبة من الأمر.

و ما يتكلم عن جواز صدوره إنما هو مرتبة أخرى من الأمر، و إلّا فمن الواضح أنّه لو كان المقصود «بالأمر» في العنوان مرتبة واحدة،

فإنّه من الواضح استحالة وقوع هذه المرتبة مع انتفاء الشرط واقعا، سواء علم بالانتفاء، أو ظنّ، أو شكّ، لأنّ المشروط تابع لواقع شرطه،

و المعلول ينتفى بانتفاء علته واقعا لا علما، إذن فتلك المرتبة المنوطة بذلك الشرط المنتفى، منتفية قطعاً.

و أمّا ما يمكن أن يقع الكلام في «أنّه يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه» فهو مرتبة أخرى من الأمر.

إذن فالأحسن أن يقال في صياغة السؤال: هل يجوز جعل حكم على تقدير مع العلم بانتفاء ذلك التقدير؟.

فإنّه هنا، حينئذ، يكون ما انتفى شرطه هو «المجعول» و ما نتساءل عن جوازه هو «الجعل»، و جواز الجعل غير منوط بشرط.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦٤

### [اقسام انتفاء شرط المجعول]

#### إشارة

إذن، فينبغي أن يقال: بأنّ انتفاء شرط المجعول، تارة يكون انتفاء ضروريا قهريا، و تارة أخرى يكون انتفاء باختيار المكلف.

## [الأول: الانتفاء الضروري القهري]

أما الأول: من قبيل أن يقول الأمر: «إذا وجدت في مكانين في زمان واحد فتصدق»، فهنا الشرط منتف بالضرورة و القهر، لامتناعه في نفسه، كما في اجتماع الضدين، من دون فرق بين أن يكون انتفاء الشرط بسبب غير الجعل، كما لو كان ممتنعاً في نفسه، كما في المثال، أو كان انتفاؤه بسبب الجعل نفسه، كما لو قال: «إذا لم يجعل عليك وجوب الصدقة، فتجب عليك الصدقة». فهنا، الشرط في المجعول هو عدم الجعل، و هذا الشرط منتف بنفس الجعل. إذن يستحيل فعلياً هذا المجعول، لأنه بنفس هذا الجعل ينتفي موضوع المجعول لانتفاء شرط جعله بنفس هذا الجعل. و في كلتا الحالتين، يكون الجعل هذا مستهجنا عقلايياً، حتى لو فرض إمكانه عقلاً، لأنه بعث مشروط بشرط لا- يتحقق، بل هو مستهجن حتى لو فرض إمكان أن يكون الغرض في نفس الجعل، فإن هذا ليس غرضاً عقلايياً من الجعل.

## و أما القسم الثاني، و هو ما لو كان الانتفاء اختيارياً:

فتارة يكون الانتفاء بنفس الجعل، أي إن منشأ انتفاء الشرط هو نفس الجعل، كما لو قال: «من أفطر في يوم رمضان على حرام متعمداً، فعليه كفارة الجمع بين عتق رقبة، و صيام شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكيناً»، فإن هذا الجعل مستلزم لانتفاء شرط هذا الجعل خارجاً، إذ بسبب هذا الجعل امتنع الناس عن الإفطار، خوفاً من الكفارة، فامتنع الشرط. و تارة أخرى: يكون منشأ انتفاء الشرط غير ناحية الجعل، بل يكون منشؤه هو نفسه، بقطع النظر عن الجعل، كما لو كان الشرط متأصلاً رفضه في عمق الوجدان و طبع الإنسان، فرفضه ثابت في طبع الإنسان بقطع النظر

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦٥

عن الجعل، كما لو قال: «من أكل العذرة فعليه كفارة»، فهذا الشرط بنفسه على خلاف طبع الإنسان. و حينئذ، فإن كان سبب الانتفاء هو نفس الجعل كما في الافتراض الأول، فإنه لا إشكال في صحته، إذ لا يخرج عن كونه محققاً و طريقاً إلى المقصود و الغرض من الجعل.

و إن كان سبب الانتفاء اختيارياً، سببه غير ناحية الجعل، فإنه حينئذ لا يمكن أن يكون الجعل مراداً بإرادة ناشئة من ذاك الغرض الأصلي، إذ إن ذاك الغرض الأصلي مؤمن للمولى، إذ من المعقول أن يكون هنا غرض في جعل باعث على تقدير، و إن لم يتحقق هذا التقدير خارجاً، إذ إنه مربوط بظروف المولى.

و إن شئت قلت في الثاني: إنه كما إذا جعل الكفارة على شرط أكل العذرة، فإن الشرط هنا بحسب طبعه منتف خارجاً. فالجعل، و إن كان معقولاً و جائزاً في نفسه، إلا أنه لا يمكن أن يكون كسائر الأوامر التي تكون بملاك الإرادة الغيرية و المقدمية للمولى، يقع في طريق امتثال المكلف خارجاً، لأن ذلك مضمون في المقام بحسب طبع القضية، إذ لا- محالة يكون الجعل مراداً لغرض مترتب عليه، من قبيل أن يتمكن المكلف من التعبد، و قصد الامتثال الموجب لترتب الثواب عليه، و نحو ذلك من الأغراض و المصالح التي تترتب على الجعل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٦٧

## تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد



و تحقيق ذلك هو: إنه لا بد من توضيح مقدمة بين يدي البحث، حاصلها:

إنّ الأعراض على خمسة أقسام:

١- القسم الأول، الأعراض الذهنية: وهي التي يكون معروضها لا محالة ذهنيًا، لأنّ العرض الذهني لا يعرض إلّا على الذهن، و يمثّلون لها بالمعقولات الثانوية في منطق الحكمة كالنوعيّة، و الفصلية، و الجنسية، و يطلق على هذا القسم، العوارض الذهنية، و ظرف العروض فيها هو الذهن، لأنّ المعروض هو صورة الكلّي في الذهن بما هو موجود فيه، فالمعروض ذهني، فالإنسان الذهني يتّصف بأنّه نوع لا الإنسان الخارجي.

٢- القسم الثاني، هو الأعراض الخارجية: وهي عكس الأول تمامًا، وهي ما يكون عروضها و الاتصاف بها كلاهما في الخارج، من قبيل الحرارة بالنسبة إلى النار، فإنّ ظرف العروض هو الخارج، و ظرف الاتصاف بها هو الخارج، إذ الحرارة تعرض للنار في العالم الخارجي على النار الخارجية، دون أن يكون لها وجود في الذهن، و وصفها بأنّها حارة، إنما هو بلحاظ النار الخارجية، لا النار الذهنية.

٣- القسم الثالث: و هو يختلف عن كلا القسمين، و هو من قبيل، الإمكان و الامتناع، و الضرورة، و الاستلزامات، كما في استلزام العلة للمعلول و نحو ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٨

و قد أفاد مشهور الحكماء في ذلك حيث قالوا: بأنّ هذا النوع من الأعراض يكون الاتصاف به خارجيًا، إذ الإنسان الخارجي هو الممكن، و النار الخارجيّة هي الملازمة للحرارة استلزام العلة لمعلولها، أو العكس.

إذن هذا القسم ليس من قبيل القسم الأول، و هو ليس من قبيل القسم الثاني، حيث أنّ الإمكان ليس كالحرارة و البياض، فإنّ الحرارة لها وجود في الخارج، بينما الإمكان و الملازمة ليس كذلك، فإنّ عروضها يكون في الذهن و بالاعتبار، بل لا يعقل، بل يستحيل أن يكون عروضها في الخارج، لأنّ ذلك يستلزم وجودها في الخارج و هو محال.

و برهان ذلك لزوم التسلسل، إذ لو كان الإمكان موجودًا خارجيًا، و يعرض على الممكن الموجود الخارجي، كان ذلك الوجود كوجود، معروض له الإمكان أيضًا، و يلزم من هذا وجود ثالث في الخارج يعرض عليه الإمكان، فيكون من ثم وجود رابع، و هكذا يتسلسل.

و الخلاصة هي: إنّ الإمكان و الملازمة ليس لهما وجود في الخارج كالحرارة، و إلّا لزم التسلسل فيهما.

و بهذا يتبرهن أيضًا، بأنّ الاستلزام لا يعقل وجوده في الخارج، و هو مناف لكونه وجودًا ذهنيًا.

و من هنا قال مشهور الحكماء: إنّ مثل هذه الأعراض يكون وجودها و عروضها في الذهن و الاعتبار، و بذلك تكون معقولات ثانوية عند الحكيم، و هي ليست كذلك عند المنطقي [٥٢].

و لذلك قالوا: بأنّها وسط بين القسمين الأوّلين.

و نحن قد أشرنا سابقًا إلى عدم تعقّل هذا المطلب، إذ لا يعقل أن يكون عالم العروض غير عالم الاتصاف، أي: ظرف العرض غير ظرف

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٤٩

المعروض، كما بيّنا أنّ الاستلزام و الإمكان إذا لم يكن موجودًا في الخارج، فلا يمكن أن نقول: إنّ قوامه العقل، إذ من الواضح أنّ قضية «أنّ العلة تستلزم المعلول» لا تتوقف على وجود العقل، بل حتى لو لم يكن هناك عقل في العالم، فهذه القضايا صادقة.

و من هنا قلنا: بأنّ الإمكان و الاستلزام هي أمور خارجية، و ظرف الاتصاف فيها هو الخارج، لكنّها خارجيّة بنفسها، لا بوجودها.

و توضيحه، هو: إنّ هناك وعاء اسمه الخارج، و معناه، أنّ كل مطلب لا يكون للاعتبار دخل في حقّانيته فهو خارج.

و هذه القضايا التي لا يكون للاعتبار دخل في حقّانيته هي على قسمين:

القسم الأول: أن تكون حقايتها بالوجود، لا بذاتها، كالإنسان.

القسم الثاني: هو كون خارجية بعض القضايا بنفسها، لا بوجودها، كالإمكان والاستلزام، فهي قضايا خارجية، لأنه من الحق أن العلة تستلزم المعلول، بقطع النظر عن الاعتبار، و من الحق استحالة اجتماع النقيضين، فإنها ماهية بنفسها حقة، دون إضافة شيء لها، لا كماهية الإنسان بما هي ماهية الإنسان، إذ هذه الماهية يلبسها ثوب الوجود، فتصبح حقة. إذن فوعاء الخارج أوسع من وعاء الوجود. و القسم الثالث من العوارض: هو من وعاء الخارج الذي يكون خارجا بنفسه.

و يرد على مختار مشهور الحكماء، من التفكيك بين القسم الثالث، و القسمين الأولين، يرد عليهم إيرادان:

١- الأول: هو إن التفكيك بين ظرف العروض، و ظرف الانصاف، أمر غير معقول، ذلك لأن الانصاف إنما يكون بلحاظ العروض، و حينئذ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٠

يستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض، حيث يكون ظرف الانصاف في عالم، و العروض في عالم آخر.

٢- الثاني: هو إن الإمكان و الاستلزام، و الشئية، من المعقولات الثانوية، فما ذا تقصدون من كونها أمورا ذهنية؟ هل تقصدون إنها بمعنى الاعتبارات الذهنية التي لا واقع لها إلا اعتبار المعبر، باعتبار أنه بالضرورة.

إنه فرق بين قولنا: الإنسان ممكن، و الإنسان طويل يصل إلى القمر؟ بمعنى أن القضية الأولى صادقة، وجد إنسان، أو لم يوجد إنسان، و القضية الثانية كاذبة، وجد أو لم يوجد إنسان.

فإن كان المقصود إن هذه الأعراض هي اعتبارية محضة، حيث لا حقيقة لها وراء الاعتبار، كما في «الإنسان طويل يصل إلى القمر»، فهذا واضح الفساد، لبداهة أن مثل قضية «الإنسان ممكن»، تختلف عن قضية «الإنسان طويل يصل إلى القمر»، إذ إن العقل يدرك صدق القضية الأولى و واقعيتها، بقطع النظر عن وجود عقل و معتبر.

و إن كان المراد من هذه المعقولات الثانوية، أنها حالة عقلية معينة بالضرورة ينساق إليها الإنسان اضطرارا؟ حينئذ هذا يكون نحو فرق بينهما؟

فإنه يقال حينئذ: بأن هذا الانساق، إما أن يكون باعتبار نكته قائمة بالتركيب الفلسفي لذات الإنسان، أو باعتبار نكته خارجة عن ذات المفكر.

فإن كان الأول، فهو أيضا خلاف الضرورة و الوجدان، بل الضرورة قائمة على الفرق بين القضيتين بغض النظر عن وجود إنسان، فمساوي المساوي مساو، و النقيضان لا يجتمعان، وجد أو لم يوجد مدرك في العالم.

إذن فكذب النكته راجع إلينا على خلاف الضرورة.

إذن فقد انحصر الاختلاف بينهما في أنه يرجع إلى نكته خارجية عتأ،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧١

فمتى تتصور الإنسان، تتصور فيه نكته لها الإمكان، و هكذا في اجتماع النقيضين، إذن فتكون النكته خارجة.

و عليه فالصحيح أن نعترف لهذه المحمولات و العوارض في القسم الثالث، بأنها أمور خارجية بنفسها، لا بوجودها، فهي كالأعدام خارجية بنفسها. بمعنى أن الأعدام و العدم واقعي بنفسه، و ليس معناه، أن وجوده خارجا بمعنى أنه موجود خارجا، فتكون خارجيته بوجوده، ليس هكذا، لأن العدم أوفق من أفق الوجود، و هو لا يتقبل الوجود.

و هذا المسلك هو الذي يمكن أن يوصل إلى بطلان مقالة من يحصر الخارج بالمادة و ظواهر المادة، إذ إن مدعى هذا الحصر، لا يمكنه أن يفسر هذه العوارض، إذ من الضروري صدق، أن المساوي للمساوي مساو، فهو أمر حقيقي صادق بقطع النظر عن وجود أية مادة أصلا، لأنها قضية خارجية، لا مادية، و لا قائمة بمادة.

و هذا معناه، أن الواقعية والخارجية أوسع من المادية، فلوح الواقع أوسع من لوح الوجود.

وقد نقل عن المحقق نصير الدين الطوسي «قده» [٥٣] اقتراحا لحل هذه المشكلة، وهو التسليم بأن المحمولات و العوارض في القسم الثالث، أمور خارجية، لكن هي عوارض للعقل الأول قائمة فيه، لا ذهنية، لكي يقال:

إنها إذا كانت ذهنية، و الذهن يخلقها، فكيف تكون صحيحة حتى مع فرض عدم الذهن؟.

و هذا الحل أيضا غير صحيح، لأن هذه القضايا مطلقه ثابتة حتى مع عدم وجود العقل الأول، إذ النقيضان لا يجتمعان قضية مطلقه ثابتة حتى لو لم يوجد عقل أول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٢

إذن فلا- محيص عن الالتزام بلوح الواقع، و كون هذا اللوح أوسع من لوح الوجود، فضلا عن لوح المادة التي هي قطاع من قطاعات لوح الوجود.

و إن شئت قلت: إنه يرد على تفكيك مشهور الحكماء بين القسم الثالث، و القسمين الأولين، يرد إيرادان:

الإيراد الأول، هو: إن التفكيك بين ظرف العروض و ظرف الاتصاف، أمر لا نتعقله، لأن الاتصاف إنما يكون بلحاظ العروض، إذن فيستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض.

الإيراد الثاني، هو: إن هذه الأعراض إذا كان مرادهم من كونها اعتبارية إنها اعتبارية ذهنية محضة كاعتبار «رجل طويل يصل إلى القمر»، بحيث أنه لا حقيقة لها وراء الاعتبار، فإن هذا واضح الفساد، بدهاه أن قضية «الإنسان ممكن» تختلف عن قضية «رجل طويل يصل إلى القمر». إذ إن العقل يدرك صدق القضية الأولى و واقعيتها، بقطع النظر عن وجود عقل و معتبر، بل حتى لو لم يوجد إنسان، و يدرك كذب الثانية حتى لو لم يوجد إنسان.

و إن كان مرادهم، إنها حالة عقلية معينة بالضرورة، بحيث أن الإنسان ينساق و يضطر إلى أن يعتبر هذه الأعراض، منذ ما يلاحظ معروضاتها، و لكن ليست كالأمر الاعتبارية المحضة، حينئذ يكون هذا نحو فرق بينهما.

و حينئذ يقال: بأن هذا الانساق إما أن يكون باعتبار نكته فلسفية قائمة في ذات الإنسان، تضطره أن ينساق إلى هذه المعاني، من دون أن يكون هذا مرتبطا بالواقع الموضوعي في الخارج، بل هي مرتبطة بنكته فلسفية قائمة في ذهن المفكر نفسه، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة المحدثين. إن كان ذلك كذلك، فهذا أيضا خلاف الضرورة و الوجدان، بل الضرورة قاضية بأن قضية «الإنسان ممكن»، و أن قضية «مساوي المساوي مساو»، قضية صادقة حتى لو لم يوجد إنسان أو فكر، إذ العقل يدرك

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٣

استحالة اجتماع النقيضين، وجد أو لم يوجد مدرك في العالم.

و إن كان مرادهم من اعتبارية هذه القضايا أن الذهن ينساق إليها بسبب نكته قائمة في الموضوع نفسه، أي: نفس القضية المفكر فيها، و ليس في الفكر و فلسفته الذاتية، إذن فقد انحصر الاختلاف بين القضيتين، في أنه يرجع إلى نكته خارجية عنا فتلك النكته لا بد أن تكون هي النكته الواقعية و الثابتة في لوح الواقع بنفسها و ذاتها، و إن خارجيتها و واقعيتها بالذات لا- بالوجود، كما في اجتماع النقيضين، و الأعدام، فإنها خارجية و واقعية بنفسها لا بوجودها، بل لا يمكن أن تكون خارجية بوجودها، و هذا أحد المسالك لإبطال مقالة من يحصر الخارج بالمادة و ظواهر المادة [٥٤]، إذ لا يمكنه أن يفسر لنا هذه العوارض حيث أنه من الضروري صدق قضية «أن مساوي المساوي مساو» بقطع النظر عن وجود أية مادة، إذ إنها قضية خارجية، لا مادية، و لا قائمة بمادة.

وقد عرفت بأن هذا معناه، أن الواقعية و الخارجية أوسع من المادية، إذ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، و كذلك عرفت بطلان مقالة المحقق الطوسي «قده» في دفع هذا الإشكال، من نقل القضية من الذهن بالمعنى المتقدم، إلى معنى آخر سمّاه بالعقل الأول- أي: الواجب، و أن هذه الأعراض ثبوتها و عروضها إنما تكون في العقل الأول، فهي ثابتة بثبوتها، و ليس بوجود موضوعها في الخارج.

وقد عرفت أنّ هذه الأعراض ثابتة وواقعية حتى لو لم يكن هناك وجود للعقل الأول والواجب، بل حتى المنكر لوجود الواجب يتقبل صدق هذه القضايا، إذ صدق استحالة اجتماع التقيضين قضية ثابتة وحقّة حتى في عالم يفترض فيه عدم وجود واجب الوجود، ولو محالا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٤

وعقلنا عند ما يدرك صدق هذه القضايا، إنّما يدرك صدقها وثبوتها دون أن يعوّل في ذلك على وجود العقل الأول بوجه من الوجوه.

إذن فلا محيص عن الالتزام بأنّ هذه الأعراض والمعاني، إنّما هي أمور من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، فضلا عن لوح المادة التي هي أحد قطاعات لوح الوجود.

٤- القسم الرابع: العوارض الذهنية، ذات الإضافة إلى شيء في الخارج، كحبّ على و بغض معاوية و هي كالمعقولات الثانوية في المنطق، فهي كالقسم الأول منها، كما عرفت، في كونها من عوارض النفس و الصورة الذهنية، و لكنها تختلف عنها في أنّ تلك العوارض تعرض على الصورة بما هي صورة و مفهوم، فتصوّر الإنسان بما هو تصوّر و مفهوم، يكون كليا أي: بما هو هو.

بينما هذه العوارض هنا تعرضها بما هي مرآة و فانية في الخارج، و لذلك يكون الوجود الخارجي معروضا بالعرض لها، و معروضها الحقيقي و الذاتى إنّما هو نفس الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية بالحمل الشائع هي المعروض أولا و بالذات، و هي بالحمل الأولى معروض بالعرض، فالعلم، و الحب، و البغض، و غيرها، عوارض قائمة بالنفس و عالمها، فهي من أقسام الكيف النفساني، و معروضها بالذات أيضا هو أمر قائم في عالم النفس، و هو الصورة الذهنية القائمة في النفس، و ليس معروضها الأمر الخارجي وجدانا و برهانا: أمّا الوجدان: فلو صرح بثبوت هذه العوارض أحيانا في موارد لا يكون في الخارج شيء معروض لها أصلا، كحب زيد، مع أنّه لا وجود لزيد في الخارج، أو كالاتقاد بإمامة زيد و ليست لزيد إمامة في الخارج، و إنّما كان المحب أو المعتقد يتوهم وجود زيد، و يتوهم إمامته، فلو كان المتعلق الحقيقي هو الخارج كما هو المدعى، فلا خارج هنا في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٥

و أمّا البرهان، فهو لأنّ هذه الصفات ذات إضافة، فهي لا يمكن أن نتصور في تمام مراتب ثبوتها حتى في مرتبة ذاتها، أن تنفك الإضافة هذه عن طرفها الذي هو المضاف إليه، بل لا بدّ أن يكون المضاف إليه ثابتا حتى في مرتبة ذاته الكائنة في الذهن و النفس. فالعلم لا تكمل حقيقته حتى يكون له معلوم، و هكذا الحب، و البغض.

و هذا معناه، إنّ الطرف المضاف إليه الحب و غيره، يجب أن يكون ثابتا في رتبة ذاته، و أفق وجوده، إذ معروض الحب و غيره، صفة قائمة في نفس أفق وجودها، و هو الذهن.

لكن هذه الصورة الذهنية المعروضة تختلف عن الصورة الذهنية التي هي معروض الكلية و النوعية في القسم الأول إذ إنّها في القسم الأول تعرض الكلية و النوعية الصورة الذهنية للإنسان، لا بما هي فانية في الخارج، بل بما هي هي.

و أمّا هنا في المقام، فالحب يعرض للصورة الذهنية التي ترى فانية في الخارج، و حاكية عنه، و ترى أنّها عين الخارج بالنظر التصوري، و إن كانت بالنظر التصديقي ترى غير الخارج.

و يترتب على ذلك، أنّ الحب له معروضان: معروض بالذات: و هو الصورة الذهنية، و معروض بالعرض: و هو الموجود الخارجي، و هو الذي انتزعنا منه الصورة الذهنية، و هذا بخلاف الكلية و النوعية، فإنّها ليس لها معروض بالعرض.

و بهذا البرهان، تثبت أيضا وحدة المتعلق و المتعلق، و أنّ الصورة الحية هي نفس الحب كما مرّ آنفا.

٥- القسم الخامس: هو الأعراض الذهنية ذات الإضافة إلى صورة كلية و طبيعية، لا إلى موجود خارجي، و مثاله تعلق الطلب - لكن لا بما هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٦

إنشاء واعتبار - بل بروحه و ملاكه الذي هو الحب في الأوامر، و البغض في النواهي، إذ إنَّ الطلب يتعلّق بالمفهوم كما في القسم الأول والرابع، و لكنّه يختلف عن كل منهما في شيء، فيختلف عن الأول، في أنّه يتعلّق بالمفهوم بما هو مرآة، لا بما هو هو، و يختلف عن الرابع في أنه ليس له معروض بالعرض، بل له معروض بالذات و هو نفس المفهوم الكلي، و إنّما لا - يعقل أن يكون له معروض بالعرض، لأنّ وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخيص، و حيث أنّ الوجود مساوق للتشخيص، إذن يكون تعلق الأمر به، تعلقاً بالموجود المتشخص، إذن فتعلق الأمر به تحصيل للحاصل.

و الحاصل، هو: إنّ الصورة الذهنية النفسانية بالذات هي معروضة الطلب في هذا القسم بما هي مرآة، لا بما هي فانية في الخارج، لأنّ الصورة الذهنية للماء لا تدفع عطشا، فلا تطلب بما هي هي، و إنّما الطلب يتعلّق بالصورة الذهنية باعتبار أنها بالنظر التصوري هي عين الخارج، لكن هي بالنظر التصديقي مغايرة للخارج:

فهو يشترك مع القسم الرابع في الإفناء و المرآتية، و لكن في القسم الرابع كان له معروض بالعرض مطابقاً للمعروض بالذات، بينما هنا في الخامس الصورة الذهنية كالحب مثلاً، ليس له مطابق في الخارج، بل الموجود في الخارج هو مصداق للمعروض بالعرض، فالطلب ليس له معروض بالعرض، فإنّ صرف الوجود لا مطابق له، و إنّما الخارج مصداق لمحكّيه.

و بناء على هذا تندفع عويصة في تصوير الطلب حاصلها: إنّ كان موضوع الطلب أمراً خارجياً، فظرف عروضه و فعليته في طول ظرف تحقق الأمر و عروضيته و خارجيته، و في هذا الظرف يكون الطلب تحصيلاً للحاصل، إذ لا معنى حينئذ لعروض الطلب عليه. و إن كان موضوع الطلب أمراً غير خارجي، فلا يمكن طلب غير خارجي، لأنّ المولى يتوخّى من طلبه نتيجة تقع في الخارج.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٧

أو فقل: إنّ الطلب إذا كان متعلقاً بالمفهوم، بما هو هو، فهذا أمر لا يستفيد منه المولى شيئاً، إذ المفهوم بما هو هو ليس إلّا هو، فهو موجود في ذهن المولى فقط.

و إذا كان الطلب متعلقاً بالموجود الخارجي، فهو طلب للحاصل.

و حل العويصة هو أن يقال: إنّ الطلب متعلّق بالمفهوم و الصورة الذهنية، بما هو مرآة و فان في الخارج، فهو مطلوب حينئذ بالحمل الأوّلي، و لذلك لم يكن نفس المفهوم مطلوباً بالحمل الشائع، إذ ليس المفهوم المطلوب بالحمل الشائع مصداقاً للمفهوم المطلوب بالحمل الأوّلي، و حينئذ لا يلزم من طلبه هكذا، طلب الحاصل، لأنّ الطلب هكذا ليس متعلقاً بالوجود الخارجي، و لو بالعرض، و إنّما الوجود الخارجي يكون مصداقاً لما يتعلّق به الطلب.

و حينئذ، لا - يرد إشكال، أنّ المتعلق بالعرض، لو كان هو الوجود الخارجي للزم تأخر الطلب عنه، و كانت مرتبته متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض، حيث معه استحيل طلبه، لأنّه طلب للحاصل.

و إن شئت قلت: إنّ القسم الخامس - و هو كما في الطلب - يشبه القسم الأول و الرابع، لأنّه عرض ذهني ذو إضافة إلى صورة كلية و طبيعية، و هو حينما يتعلّق بالمفهوم، فهو يتعلّق به، لا - بما هو إنشاء و اعتبار، بل يتعلّق بروحه و ملاكه الذي هو الحب في الأمر، و البغض في النهي.

إذن فهو يتعلّق بصرف وجود الطبيعة، و حينئذ، فبنفس البرهان و الوجدان المتقدم، نثبت أنّ الطلب معروضه بالذات الصورة الذهنية النفسانية، لكنّه يختلف عن الأول، في كونه يتعلّق بالمفهوم، بما هو مرآة، لا - بما هو هو، لأنّ المفهوم، بما هو هو، عبارة عن صورة ذهنية، و الصورة الذهنية للماء لا تدفع عطشا، إذن فلا تطلب، مضافاً إلى كونها حاصلة في نفس المولى، فيكون طلبها من قبل المولى تحصيلاً للحاصل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٨

إذن فالطلب يتعلّق بالصورة الذهنية، باعتبار أنها بالنظر التصوري هي عين الخارج، لكن هي بالنظر التصديقي مغايرة للخارج. ويختلف هذا القسم عن الرابع، مع كونه يشترك معه في الإفاء و المرآتية، في أنّ القسم الخامس هذا، ليس له معروض بالعرض، و إنما له معروض بالذات، هو نفس المفهوم الكلي الطبيعي، و إنّما لا يعقل أن يكون له معروض بالعرض، لأنّ فرض معروض بالعرض، هو فرض نحو من الوجود لهذا المعروض بالعرض، و هذا النحو من الوجود للمعروض بالعرض، مساوق مع التشخيص، و حيث أنّه كذلك، حينئذ يكون تعلق الأمر به تحصيلًا للحاصل.

نعم المعروض الموجود في الخارج، يكون مصداقًا لمعروض الطلب، إذ الطلب ليس له معروض بالعرض، فإنّ صرف الوجود ليس له مطابق في الخارج، بل ما هو في الخارج، إنّما هو مصداق صرف الوجود، لا- مطابقه، و هذا بخلاف مثل الشوق و الحب المتعلق بالإيمان، مثل حينئذ لعليّ (ع)، و بغضنا لمعاوية، كما في القسم الرابع، فإنّه فيه، له معروض بالعرض، و هو الوجود الخارجي للمحبوب المطابق للمعروض بالذات.

و بذلك تندفع عويصة تصوير الطلب و إشكاله القائل: بأنّ الطلب إذا كان متعلقًا بالمفهوم بما هو هو، أي: بالصورة الذهنية النفسانية، فهذا أمر غير مفيد للمولى، لأنّ الصورة الذهنية لهذا المفهوم موجودة و حاصله في ذهن المولى، بينما المولى يتوخّى من طلبه نتيجة تقع في الخارج.

و إن كان موضوع الطلب امرًا خارجيًا، فأيضًا لا يفيد، لأنّ ظرف عروض الطلب و فعليته في طول ظرف تحقق الموضوع و خارجيته. إذن، في مثل ذلك، يكون الطلب تحصيلًا للحاصل، لكون عروضه على موضوع متحقق في الخارج، و حينئذ لا معنى لعروض الطلب عليه.

و دفع هذه العويصة هو أن يقال حينئذ: إنّ الطلب يتعلّق بالمفهوم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٧٩

و الصورة الذهنية النفسانية، بما هو مرآة فان في الخارج، فالمطلوب ليس هو نفس المفهوم بالحمل الشائع، لأنّه ليس مصداقًا للمفهوم بالحمل الأوّلي، كما أنّ الطلب غير متعلق و لو بالعرض، بالوجود الخارجي لمعروضه، و أنّما يكون الوجود الخارجي مصداقًا لمحكي الصورة الذهنية، و لما يتعلّق به الطلب.

و عليه، فلا يرد حينئذ قول المشكل: بأنّ المتعلّق بالعرض، إن كان هو الوجود الخارجي لمعروض الطلب، لزم تأخر الطلب عنه، لكون مرتبته متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض، و معه يلزم طلب الحاصل.

و قد تصدّى المحقق الخراساني «قده» [٥٥] للجواب عن هذا الإشكال، فذهب إلى أنّ الطلب يتعلّق بإيجاد الطبيعة، لا- بالطبيعة الموجودة، و حينئذ لا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كي يلزم منه طلب الحاصل.

و هذا الجواب غير تام، ذلك لأنّه لا فرق بين الإيجاد و الوجود، بل هما بمعنى واحد، و إنّما الاختلاف بينهما بالاعتبار، إذ إنّ إضافة الشيء إلى الفاعل تارة، و إلى نفسه أخرى، لا يغيّر من الواقع شيئًا، حتى إذا كان الطلب متعلقًا بإيجاد الطبيعة، فإنه سوف يكون متأخرًا مرتبة عن رتبة هذا الإيجاد لأنه إن أريد بالإيجاد الخارج ففرض فعلية العرض فرع فعلية موضوعه، و موضوعه، حاصل، فطلبه تحصيل للحاصل و إن أريد به غير الخارج فلا يمكن طلبه.

إذن يكون طلب هذا الإيجاد إما طلبًا للحاصل، و إمّا طلبًا لما لا يمكن طلبه.

و عليه، فيبقى إشكال طلب الحاصل على حاله.

و الصحيح، إنّ حل هذه العويصة يعرف من خلال ما تقدم، و ذلك لأنّه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٠

إن لوحظ المعروض بالذات للطلب، فهو الصورة الذهنية التي هي بالنظر التصوري عين الخارج، و بالنظر التصديقي غير الخارج، و

حيث أنّها بالنظر التصوري عين الخارج، يتعلق الطلب بها رغم عدم خارجيتها بالنظر التصديقي، وحيث أنّها بالنظر التصديقي غير الخارج، صحّ تعلق الطلب بها، من دون لزوم تحصيل الحاصل، إذ إنّ الخارج تصور لا تصديق، هذا بلحاظ المعروض بالذات. و أمّا بلحاظ المعروض بالعرض فقد أنكرناه، و قلنا: بأنه ليس للطلب معروض بالعرض، وإنما الموجود في الخارج هو مصداق المعروض بالعرض، أي: مصداق المرئي بالصورة، لا عين الصورة كما هو الحال في حب الأعيان المتقدم في حب على (ع)، و بغض معاوية، فإنّ المحبوب بالعرض صرف الوجود، و إنّما المحبوب بالعرض خارجا هو مصداق المحبوب بالعرض. و عليه، فلا يلزم محذور تحصيل الحاصل، لا على مستوى العروض بالذات، و لا على مستوى المعروض الخارج. أما بالنسبة إلى المعروض بالذات، فلا أنّ المعروض ليس هو الخارج، و أما بلحاظ التطبيق خارجا، فلا أنّ معناه إيجاد مصداق للمحكي المعروض بالعرض.

و بناء على ما بيناه، يمكن الاستغناء عمّا ذكره المحقق الخراساني «قده» [٥٦] في (الكفاية) من دعوى أخذ الوجود في مفاد هيئته الأمر، حيث ذكر أنّ «صل» لها هيئته، و لها مادة، فمادة «صل» تدل على الطبيعة، و هيئتها تدل على الطلب. و لكن هنا شيء ثالث غير الطبيعة، و غير الطلب. و بما أنّ الطلب لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨١

يتعلق بالطبيعة ابتداء، فالشيء الثالث يكون هو الرابطة و الواسطة التي ندسها في الطبيعة، و هو وجود ما هو مدلول الهيئته، و هو الطبيعة. و بعبارة أخرى: الهيئته تدل على وجود الطبيعة. و هذا الكلام إنّما كان باعتبار الحاجة لمبرر لدس المفهوم الثالث في مدلول مادة الأمر.

أو فقل: إنّ دس مفهوم الإيجاد، أو الوجود، في مدلول مادة الأمر، بحاجة إلى مبرر، و المبرر هذا يقرب بتقريبات:

١- التقريب الأول: هو إنّ الطبيعة بما هي هي، ليست موردا لغرض الأمر، لأنّها حاضرة في ذهنه، بل طلبها لغو لأنّه تحصيل للحاصل، و الطبيعة الموجودة هي أيضا لا- يتعلق بها الطلب، لكونها موجودة، فطلبها تحصيل للحاصل أيضا. إذن فلا بدّ من تعلق الطلب بوجود الماهية، و من هنا دس مفهوم الإيجاد في مدلول الهيئته.

و هذا المبرر باطل، لما عرفت من أنّ الماهية بما هي هي، و إنّ لم تكن موردا لغرض المولى، لأنّها أمر اعتباري، لكن عند ما تلحظ فانية في الخارج، أي: الماهية بالحمل الأولى، تصبح حينئذ موردا لغرض المولى، و يتعلّق طلبه بها، لأنّ المفهوم بالحمل الأولى، لا يصدق إلّا على المصداق الخارجي، دون الصورة الذهنية نفسها، أي: الماهية بما هي هي، لأنّ الماهية بما هي هي، ليست إلّا هي، لا تطلب، و لا لا تطلب، و بالتالي فهي ليست مصداقا لنفسها، و لذلك يكون امتثال الطلب بإيجاد المصداق الخارجي.

و بهذا نستغنى عن توسط الوجود و دسه في مفاد الأمر، و إلّا لسرى الإشكال إلى الوجود المدسوس نفسه، لأنّه إن أريد به مفهوم الوجود، فحاله حال الماهية، فما دام لم يلحظ فانيا في الخارج، فلا يتعلّق به الطلب إذن فلا حاجة لتبديد المسافة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٢

و أمّا حقيقة الوجود، فليست من مداليل الألفاظ، و حينئذ لا موجب لدسه في مفاد الأمر من هذه لناحية.

٢- التقريب الثاني: هو أن يقال: بأنّ الماهية، بما هي هي، ليست إلّا هي، لا موجودة و لا معدومة، لا تطلب، و لا لا تطلب، كما ذكر في الحكمة، و عليه فيستحيل تعلق الطلب بها، و حينئذ تعلقه بها يحتاج إلى وسيط، و ليس هذا الوسيط إلّا الوجود، فندسه في الطبيعة ليتعلق الطلب بها.

و هذا الكلام هو خلط بين مطلب و مصطلح في الحكمة، و بين محل الكلام، حيث أنّ الحكماء قالوا هذا عند ما تصوروا أنّ الماهية إذا لوحظت من حيث مرتبة ذاتها، فلا يثبت لها إلّا ذاتها و ذاتياتها، و أيّ شيء يثبت لها في مرتبة ذاتها من جنس، و فصل، و نوع، لا بدّ أن يكون ذاتيا لها، فهي في مرتبة ذاتها و ذاتياتها، ليست إلّا هي، و أيّ أمر أو عرض آخر خارج عن هذه الذات، لا تكون متصفة

به في هذه المرتبة، و بالتالي فهو ليس من ذاتياتها.

إذن فالماهية بما هي هي، في مرتبة ذاتها و ذاتياتها، ليست إلّا هي.

و لكن رغم هذا نقول: إنّ كلا-المتضامين، و هما أنّها لا موجودة و لا معدومة، غير ثابت لها، لأنّ وجودها و عدمها ليسا جنسا، و لا فصلا لها، و لا غيره.

و في محل الكلام، لا نقول: إنّ الطلب يثبت لها من حيث كونها مطلوبة في مرتبة ذاتها حيث يصبح الطلب جزءا من ذاتها، بل نقول: إنّ الطلب يثبت لها بحدّ ذاتها، و بما هي هي. و عند ما يؤخذ قيد «بما هي هي» لتحديد الموضوع المعروض في نفسه، و إنّها مرحلة الذات و الذاتيات، حينئذ يقال: بأنّها مطلوبة دون أن يعنى عروض الطلب عليها، أنّها في مرحلة ذاتها أصبحت مطلوبة، و صار الطلب جزءا من ذاتها، فمصطلح «بما هي هي» قيد لتحديد المعروض، و أنّه مرحلة الذات و الذاتيات، و ليس لبيان ظرف الحمل، هو غير «بما هي هي»، الأخرى، التي تعنى أنّ الطلب ليس من ذاتياتها.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٣

و إن شئت قلت: إنّ الفلاسفة قالوا هذا و تصوروا أنّ الماهية إذا لوحظت في مرحلة ذاتها و ذاتياتها فهي ليست إلّا هي، و أيّ شيء يثبت لها في هذه المرتبة، لا بدّ أن يكون ذاتيا لها، سواء أ كان جنسا، أو نوعا، أو فصلا.

و أما بقية الأمور و العوارض الخارجة عن ذاتها، فهي ليست من ذاتياتها، إذ الماهية في مرحلة ذاتها و ذاتياتها، ليست إلّا هي. و هذا مطلب معقول خلاصته: تحديد مرحلة ذات و ذاتيات الماهية، و لكن الأصوليين استعملوا هذا المصطلح، و طبّقوه بشكل خاطئ، حيث تصوروا أنّ الماهية «بما هي هي» و في مرحلة ذاتها، لا يمكن أن يتعلّق أو يعرض عليها طلب، لأنّها «بما هي هي» ليست مطلوبة، و لا غير مطلوبة.

و قد غفل الأصوليون أنّ قيد «بما هي هي» إنّما قاله الفلاسفة لتحديد المعروض، و لبيان أنّ المعروض و الموضوع، إنّما هو مرحلة الذات و الذاتيات، و أنّ الطلب ليس جزءا من ذاتها في هذه المرحلة، و إنّما يثبت لها بحدّ ذاتها، و بما هي هي، فيقال حينئذ: إنّها مطلوبة، دون أن يعنى عروض الطلب عليها، أنّها في مرحلة ذاتها مطلوبة، و صار الطلب جزءا من ذاتها.

٣- التقريب الثالث: هو إنّ مدلول الأمر في، «صلّ»، هو طلب الصلاة، و مدلول النهي في، «لا تصلّ»، هو طلب ترك الصلاة. و حينئذ يقال: بأنّه لو لم يكن كل من الوجود و العدم مأخوذا في مدلول الأمر و النهي في «صلّ»، و لا، «تصلّ»، أي: في طلب الصلاة و تركها، لما أمكن التفريق بين مدلول المادة و مدلول الهيئة فيهما، مع أنّ نفس المادة و نفس الهيئة موجودة فيهما، و كلاهما يدلان على طلب الطبيعة.

إذن لا بدّ من أخذ الوجود و العدم في طلب الصلاة و النهي عنها.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٤

و هذا الكلام غير صحيح مبنى، و ذلك لأنّه مبنى على أنّ النهي مفاده الطلب، بينما النهي كما تقدم، و سوف يأتي، أنّ مفاده الزجر و المنع و هو يتعلّق بالطبيعة ابتداء، كما أنّه مدلول للمادة، و يتعلّق بها ابتداء، من دون حاجة لدسّ مفهوم ثالث كمفهوم الوجود و العدم بين الطلب و الماهية، للتفريق بينهما، لأنّ مدلول مادة «صلّ»، هو النسبة الإرسالية، و مدلول هيئته، «لا تصلّ»، هو النسبة الزجرية. و هذا البحث، و هو تعلّق الحكم بالطبيعة أو بالأفراد، أغلق فهمه على المتأخرين من علماء الأصول، فاختلقت تفسيراتهم و تصوراتهم في صياغته و تخريجه، و سوف نذكر تقرّيباتهم هذه تباعا بعد ذكر القسم السادس من هذه الأعراض.

٦- القسم السادس: و حاصله، هو: إنّ العرض فيه من العناوين التي يخترعها العقل في مقام الإشارة إلى الخارج، من قبيل عنوان، «أحد الفردين أو مجموعهما أو كلّ واحد منهما».

و هذا العرض، ليس ذهنيًا، لوضوح أنّ «زيدا» الخارجى هو أحد الشخصين و الفردين، لا الصورة الذهنية «لزيد»، كما أنّ هذا العرض



ليس من العوارض الخارجية، لوضوح أنّ عنوان أحد الفردين ليس موجودا في الخارج، و إنّما الموجود هو نفس شخص «زيد و عمرو».

إذن فهذا العرض، هو كَيْفِيَّةٌ من كَيْفِيَّاتٍ ملاحظة الخارج، و العقل ينتزع من هذه الكيفية مفهوما، و هذا المفهوم يجعل محمولا في القضية.

و بتعبير آخر يقال: إنّ العرض في هذا القسم، هو حالة لكيفية لحاظ الشيء الخارجى من قبيل عنوان «أحد الفردين أو مجموعهما»، و هذا العرض ليس من قبيل الأعراض الذهنية، إذن هو ليس من قبيل المعقولات الثانوية في الحكمه، كما في القسم الأول، و ليس من العوارض الخارجية، لوضوح أنّ عنوان أحد الفردين ليس موجودا في الخارج، و إنّما الموجود هو نفس

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٥

«زيد و عمرو»، إذ إنّ «زيدا» المتّصف بأنه «أحدهما» لم يصف إليه شيء زائد على نفسه، حتى في عالم الذهن و الاعتبار، فضلا عن الخارج، و إنّما عنوان أحدهما، تعبير عن كيفية لحاظ الذهن و تصوّره للموضوع، و إنّّه ملحوظ بشكل مجمل، و غامض، و غيره.

إذن فهذه العناوين هي عبارة عن حدود للحاظ العقل و تصوّره، كى يتمكن من التعبير عن الخارج و الإشارة إليه. إذا عرفت ذلك، ندخل فيما هو المقصود من تعلق الأوامر بالطبائع، أو بالأفراد، بعد أن أشكل الأمر على متأخرى الأصوليين في مقصود المتقدمين من هذا العنوان، فذهبوا فيه مذاهب شتى، و قزوه بتقريبات مختلفة نستعرضها تباعا:

التقريب الأول: هو إنّ النزاع في تعلق الأوامر بالطبائع، أو بالأفراد، على سبيل التخيير، هو فى كون هذا التخيير عقليا، أو شرعيا؟ فمن يرى أنّ الأوامر تتعلق بالطبائع، يرى أنّ التخيير فيها يكون عقليا، لأنّه يرى أنّ الأمر متعلّق بالجامع، و يكون تطبيق هذا الجامع على كل فرد من أفرادها، جائز بحكم العقل من دون أن يكون للمولى نظر إلى هذا التطبيق، حيث لا يكون كل فرد من أفراد الجامع مأمورا به بعنوانه، بل يوجد حكم واحد متعلّق بالجامع، و نسبته إلى أفرادها على حد سواء، فالترديد فيما بينها عقلى و هذا هو مرادهم من التخيير العقلى.

و من يرى أنّ الأوامر تتعلق بالأفراد يرى أنّ المقصود من التخيير هو التخيير الشرعى، لأنّه يرى أنّ هناك أحكاما عديدة بعدد أفراد الجامع، لكن على سبيل البدل، حيث يكون للمولى حينئذ نظر إلى تطبيق هذا الجامع على أفرادها، فيطلب هذا الفرد، أو ذاك الفرد. فيكون مرجعه إلى أمرين مشروطين، فيأمر بكل عدل على تقدير ترك الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٦

إذن من يقول بتعلّق الأوامر بالطبائع، يرى أنّ التخيير العقلى ثابت، و كثيرا ما يقع، فيكون الأمر متعلّقا بالطبيعة أى: بالجامع، و يكون تطبيقه على أفرادها بحكم العقل.

و من ينكر التخيير العقلى، و يقول بثبوت التخيير الشرعى فقط، يقول:

بأنّ الأوامر متعلقة بالأفراد على نحو البدل على ما عرفت تفصيله.

إلّا أنّ الميرزا «قده» [٥٧] لم يرتض هذا التقريب، لأنّه استبعد أن ينكر الأصوليون القدماء التخيير العقلى رأسا، و هو فى محله. و نحن نضيف على ما ذكره الميرزا «قده»، فنقول: إنّ حتى لو قلنا بتعلّق الأوامر بالأفراد على نحو البدل، فلا بدّ من الالتزام بالتخيير العقلى.

و ذلك لأنّ كل مفهوم، إمّا أن يلحظ مشيرا إلى فرد خارجى مفروغ عنه، و فى مثل ذلك يستحيل طلبه، لما تقدم و عرفت أنّ طلبه تحصيل للحاصل كما عرفت أنّ متعلق الأمر، إنّما هو المفهوم، بما هو هو، لا بما هو مشير إلى واقع خارجى مفروغ عنه.

و إمّا أن لا يلحظ المفهوم كذلك، و فى مثل ذلك يبقى «المفهوم»، متعلّق الأمر، مفهوما كليا، و إن حدّد بحدود، و قيد بقيود، ما لم يفرغ عن وجوده المشخص له حقيقة، لأنّ الكلى لا يخرج عن كونه كليا بإضافة قيد كلى له، و إن كانت تنصيق دائرته بذلك.

إذا عرفت ذلك، نقول: إن القائل بتعلق الأمر بالأفراد، إن أراد بالأفراد، العناوين المشيرة إلى الأفراد الخارجية المفروغ عنها، حينئذ يكون طلبها تحصيلاً للحاصل.

و إن أراد بالأفراد الحصاص المفهوميّة، بمعنى أنّه بدل أن يكون هناك أمر واحد متعلق بالصلاة، يكون هناك أوامر متعددة متعلقة بالصلاة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٧

المتحصّصة والمحددة بحدود مختلفة، كالصلاة في البيت، أو المسجد، ونحو ذلك.

ففي مثل ذلك لا بدّ من الالتزام بالتخيير العقلي، لأنّ تطبيق هذا المفهوم الكلّي على أحد حصصه يكون بحكم العقل.

وعليه، فحتى بناء على أنّ الأوامر تتعلق بالأفراد، لا بدّ من الالتزام بالتخيير العقلي.

وبهذا يظهر عدم تمامية هذا التقريب.

٢- التقريب الثاني: هو ما ذكره الميرزا «قده» [٥٨]، وحاصله، هو: إنّ النزاع في تعلق الأوامر بالطبائع، أو بالأفراد، مربوط ببحث فلسفي،

وهو إنّ الوجود هل يعرض على الماهية المشخّصة، أو إنّ يعرض على ذات الماهية والطبيعة، والتشخيص إنّما يكون بالوجود نفسه.؟.

فإن قيل بالثاني، وهو عروض الوجود على ذات الماهية، فهذا معناه أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، وأنّ ما هو معروض أو

موضوع الوجود، هو الكلّي الطبيعي، وهذا يستتبع أن تكون الإرادة التكوينية للعبد في إيجاد الفعل، متعلقة بذات الطبيعة، لأنّ الوجود

حسب الفرض، ينصب على ذات الطبيعة، وهذا يستتبع أن تكون الإرادة التشريعية من قبل المولى، منصبه على ذات الطبيعة، لأنّ إرادة

المولى بمثابة العلة لإرادة العبد، فينتج حينئذ أنّ الأوامر تتعلّق بالطبائع.

و أمّا إذا قيل بالأول، وهو أنّ الوجود يطرأ على الماهية المتشخّصة، بحيث يكون التشخيص داخلاً فيما له الوجود، فهذا يستتبع أن

تكون الإرادة التكوينية للعبد في إيجاد الفعل، متعلقة بالماهية المتشخّصة، وهذا يستتبع أن تكون الإرادة التشريعية متعلقة بها كذلك،

لأنّها تتعلّق بما يتعلّق به

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٨

الإيجاد والإرادة التكوينية، وهذا ينتج حينئذ، أنّ الأوامر تكون متعلقة بالأفراد.

ثمّ إنّهم فزعوا على هذا ثمره حاصلها: إنّ بناء على تعلق الأوامر بالماهية المتشخّصة، فإنّه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي، ذلك لأنّ

العناوين وإن كانا متغايرين بحسب عنوانيهما ومفهوميهما، إلّا أنّه لا إشكال في أنّ كل واحد منهما من مشخصات الآخر، وحينئذ

يتحد متعلق الأمر مع متعلق النهي، فيستحيل اجتماعهما. وهذا بخلافه فيما إذا قيل بعروض الوجود على ذات الماهية والطبيعة حيث

تكون مشخصات خارجة عن متعلق التكليف فإنّه حينئذ، يكون متعلق الأمر طبيعة، و متعلق النهي طبيعة أخرى، وإن تصادقا في مورد

واحد؛ فإنّ كلا منهما يكون بمثابة المشخص للكلّي الآخر.

وهذا التقريب فيه مواقع للنظر، نكتفي بذكر واحد منها، وحاصله، هو: إنّ لا ترتّب بين مسألة تعلق الأوامر بالأفراد، أو الطبائع، وبين

المسألة الفلسفية هذه، إذ لا يلزم القائل في المسألة الفلسفية بأنّ الوجود يطرأ على الماهية المتشخّصة، و كون التشخيص مأخوذاً في

معروض الوجود، لا- يلزمه أن يقول في محل كلامنا: بأنّ الإرادة التشريعية للمولى تكون متعلقة بالماهية المتشخّصة، و بنفس متعلق

الوجود أيضاً، بل يمكن للقائل بطرؤ الوجود على الماهية المتشخّصة، أن يقول في محل الكلام بطرؤ الإرادة التشريعية على ذات

الماهية.

و دعوى لزوم أن يكون متعلق الإرادة التشريعية هو نفسه تمام متعلق الإرادة التكوينية فهو ممّا لا دليل عليه، و ذلك، لأنّ البرهان إنّما

قام على أنّ الإرادة التشريعية للمولى يجب أن تكون متعلقة بشيء يعقل أن يدخل تحت الإرادة التكوينية للعبد، حيث يمكن صدوره

منه خارجاً، كي لا يلزم التكليف بغير المقدور.

و عليه، فيعقل أن تكون الإرادة التكوينية للعبد متعلقة بالماهية

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٨٩

المتشخصة، في ظرف تكون الإرادة التشريعية متعلقة بالماهية بلا مشخصات لأنها تحت قدرة المكلف و لا محذور في ذلك، حيث لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، و عليه فهذا التقريب غير تام.

٣- التقريب الثالث: و هو ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» [٥٩]، و حاصله، هو: إن النزاع في تعلق الأوامر بالطباع، أو بالأفراد، مربوط ببحث فلسفي، و هو: إن الكلي الطبيعي، هل هو موجود في الخارج، أو غير موجود؟ فعلى القول بوجوده، يقال حينئذ: بأن الأوامر تتعلق بالطباع، لأنه يمكن وجودها خارجا.

و على القول بعدم وجوده في الخارج، يقال حينئذ: بأن الأوامر تتعلق بالأفراد، لعدم إمكان إيجاد الطبيعة خارجا، و إلا لزم التكليف بغير المقدور.

و هذا التقريب غير صحيح، و ذلك لأن النزاع في وجوه الكلي الطبيعي في الخارج، و عدم وجوده، إنما هو بالنسبة للوجود بالذات، لا للوجود و لو بالعرض و الانتزاع.

و توضيحه، هو: إنه لا- إشكال في وجود الكلي الطبيعي خارجا و لو بالعرض بنحو من أنحاء الوجود المصحح لحمله بالحمل الشائع على الخارج، فيقال: «زيد إنسان» فلو لم يكن للكلي الطبيعي، «إنسان» نحو من أنحاء الوجود مع «زيد» لما صح هذا الحمل، مع أنه صحيح بلا إشكال.

فهذا يبرهن على وجود نحو اتحاد في الوجود بين الكلي الطبيعي و الفرد الخارجي.

غاية الأمر هي أنه وقع الكلام في هذا النحو من الوجود، و أنه هل هو وجود بالذات، لنفس الماهية؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٠

أو إن هذا، مفاده وجود الكلي الطبيعي في الخارج، و إن هذا الوجود هو وجود بالذات لماهية «زيد»، و يكون مفهوم الإنسان منتزعا من هذا الوجود؟.

و هذا معناه، إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بالعرض و الانتزاع لا ذاتا، إذن، فعلى كلا التقديرين يتعين أن يكون للكلي الطبيعي نحو من الوجود الخارجي، و هذا النحو من الوجود يصح تعلق الأمر و الإرادة التشريعية به، لطلب إيجاده في الخارج كيفما كان هذا النحو من الوجود، و معه لا يلزم التكليف بغير المقدور.

بل الصحيح إنه لا يعقل أن تتعلق الأوامر بالأفراد، لأن شخصيته كل حصه إنما تكون بخارجيتها و وجودها لا محالة.

إذن فكل مفهوم نأخذه، إذا لم نطعمه بالمشيرية إلى فرد خارجي فهو كلي، فلو كان متعلق الأمر هو الطبيعة المشار بها إلى وجود حقيقي مفروغ عنه، كان هذا تحصيلا للحاصل، و إلا كان متعلقه كليا لا محالة.

إذن فهذا النزاع، و هو كون الكلي الطبيعي موجودا أو غير موجود في الخارج، غير مربوط بمسألة كون الأوامر متعلقة بالطباع أو بالأفراد، إذ يمكن أن نقول بأن الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج، بمعنى أنه ليس هذا الوجود وجودا له بالذات، و لكن مع هذا نقول بتعلق الأمر به، لأن له نحوا من الوجود.

٤- التقريب الرابع: و لعله أفضل صورة معقولة للقائلين بتعلق الأوامر بالطباع، و للقائلين بتعلقها بالأفراد:

و لكن قبل عرضه، نقدّم له بهذه المقدمة، و هي: إن المشخص الحقيقي هو الوجود، بناء على أصالة الوجود، إلا أنه يوجد مشخصات عرضية و عرقية زائدة على وجود ذات الشيء، تشكل ضمائم له، و هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩١

الضمائم و إن كان يسبقها التشخص الحقيقي للشيء، إلا أنها هي التي تعين الشيء المشخص بالنظر العرفي.

فمثلا الإنسان الموجود في ضمن «زيد»، يشخصه هذا النحو من الوجود الكائن في «زيد»، إلا أن هذا النحو من الوجود له ضمائم و أحوال، و هي أعراض لا تنفك بحال عن الإنسان، كحاله في زمان، و مكان، و ذى لون، و هكذا تكون مشخصات عرضية لزيد، رغم كونها بالدقة، ضمائم عرضية، و مصاديق لماهيات أخرى كليّة، و هذه الأعراض و المشخصات العرضية، يستعان بها في مقام تفهيم من هو «زيد» حينما نسأل: من هو زيد، فيستعان بهذه المشخصات لتعيين الماهية، و لهذا كانت مشخصات عرفية و عرضية.

و يضم هذه المشخصات العرضية و العرفية إلى الوجود المحور لهذه المشخصات، يكون و يتحقق ما نطلق عليه اسم الفرد من الإنسان، بينما نطلق على ذات الوجود المشخص اسم الحصّة من الإنسان القابل للافتراق عن بقية الأفراد.

فالحصّة هي ذات الوجود المشخص الذي يكون مصداقا بالذات للماهية مع غض النظر عن مشخصاته العرفية، و الفرد عبارة عن تلك الحصّة، مع انضمام تلك المشخصات العرضية و العرفية الخارجية المشخصه له إلى الوجود المحور لهذه المشخصات.

و بعبارة أخرى: فإنّ الفرد هو عبارة عن تلك المشخصات العرفية و العرضية منضمّة إلى الوجود و المحور لهذه المشخصات، أو إنّ هو ذاك الوجود المحور لتلك المشخصات مع ضميمه تلك المشخصات العرفية إليه، بينما الحصّة عبارة عن ذات ذاك الوجود، مجرد عن مشخصاته العرفية، و هذه الحصص هي بدورها تشكل محورا، فيقال فرد و يقصد به المتعين. و بهذا اختلفت الحصّة عن الفرد.

فإذا ميزنا و فرقنا بين المشخص بالذات، و المشخص بالعرض، حينئذ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٢

يقال: بأنّ القائل بتعلق الأوامر بالأفراد يقصد به أنّ الأمر يسرى إلى تلك الحالات العرضية المشخصه، و التي بها يتحقق و يتكوّن الفرد.

و سريان الأوامر إلى هذه الضمائم و الخصوصيات، إمّا بمعنى أنّ الأمر المتعلق بالطبيعة، بحسب عالم الجعل، لم يؤخذ في وجهه إلا الطبيعة، لكن هذه الطبيعة في مقام التطبيق على مصداقها، تنطبق على الفرد، يعني هذه الحصّة بما لها من الخصوصيات و الشئون تكون مصداق الواجب، و إمّا بمعنى أنّ السريان بحسب عالم الجعل، و لا أقل من كونه بحسب عالم الحب، فيقال: بأنّ الحب لا يقف على الطبيعة، بل يسرى إلى لوازمها المشخصه لها، كما في كونها في مكان ما، أو زمان، و بذلك يجامعها، فلئن كان لا يعقل السريان بحسب عالم التكليف باعتبار أنّ هذه المشخصات قهرية الوقوع، فلا أقل من السريان بحسب عالم الحب الذي يعقل تعلقه حتى بما هو قهري.

و إن شئت قلت: إذ اتضح الفارق بين المشخص بالذات، و المشخص بالعرض، حينئذ يقال: بأنّه يمكن أن يكون المقصود من تعلق الأوامر بالطبائع، أو الأفراد، هو إنّ الأوامر هل تسرى بحسب جعلها، أو بحسب التطبيق إلى الأفراد، أي: إلى الوجود و مشخصاته أولا؟ فيقال حينئذ: بأنّ مقصود القائل بتعلق الأوامر بالأفراد هل هو السريان و التوسع بحسب عالم التطبيق، حيث يشمل تلك الضمائم المشخصه كلها، أو هو السريان و الشمول لهذه الضمائم بحسب عالم الجعل، أو على الأقل بحسب عالم الحب، حيث لا يبقى الحب واقفا على ذات الطبيعة، «الصلاة»، مثلا بل يسرى إلى ضمائمها و لوازمها المشخصه لها، ككونها في زمان ما، أو مكان ما، لاحتياج الطبيعة إليها، و لئن كان لا يعقل السريان بحسب عالم التكليف، باعتبار وقوع هذه المشخصات قهرا و حتما، فلا أقل من السريان بحسب عالم الحب الذي هو روح التكليف، فإنّه يعقل تعلقه حتى بما هو قهري.

إذن، فيرجع القول بتعلق الأوامر بالأفراد إلى سريان الأمر إلى الطبيعة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٣

و ضمائمها المشخصه لها، بحسب روح التكليف و هو الحب.

و قد عرفت أنّ هذا السريان للأمر، تارة يدعى بحسب مرحلة التطبيق، و أخرى بحسب عالم الجعل.

و في مقابل ذلك القول، يقال: بتعلق الأوامر بالطبيعة، فإنّ الأمر لا يسرى إلى تلك الضمائم و المشخّصات، لا بحسب عالم الجعل، و لا بحسب عالم التطبيق، و لا بحسب عالم الحب الذي هو روح التكليف.

أمّا عدم السراية بحسب عالم الجعل: فلأنّ الجعل تابع لملاكمه و الملاكم إنّما هو في ذات الطبيعة و لا ملاكم في المشخّصات، و لو كانت ملازمة للطبيعة، إلّا بناء على أنّ المتلازمين لا يختلفان في الحكم.

و أمّا عدم السراية بحسب عالم التطبيق: فلأنّ الماهية إنّما تنطبق على الحصّة، بينما العوارض كل واحد منها مطبق لماهية أخرى، و معه فلا معنى للسريان إليها.

و الأثر العملي لذلك، هو: إنّّه لو بنى في بحث اجتماع الأمر و النهي على أنّ الكون في المكان المغصوب، ليس موجودا بعين وجود الصلاة، بل كل منهما له كون، و إنّما الحرام هو الكون الغصبي أي: في المكان المغصوب، و حينئذ لو قلنا بتعلق الأمر بالطبيعة، و قلنا: إنّ هذا الكون من العوارض لماهية «الصلاة»، حينئذ لا بأس من اجتماع الأمر و النهي أي: إنه يلزم جواز اجتماع الأمر بالصلاة مع حرمة الغصب و لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين على أمر واحد.

أمّا لو قلنا بتعلق الأمر بالأفراد فإنه حينئذ يسرى الأمر إلى مشخّصات الصلاة و منها المكان، فالكون في المكان يصير مصداقا للواجب، أو للمحبوب، و كذلك هو مصداق للحرام، فيلزم من ذلك امتناع اجتماع الأمر و النهي.

و قد تبين من خلال استعراضنا أنّ الحق هو تعلق الأوامر بالطبائع لا بالأفراد ..

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٥

## بحث النسخ

### إشارة

و هو إنّّه إذا نسخ الوجوب، فهل يبقى دلالة على الجواز أولا؟

فالكلام يقع في مقامين:

- ١- المقام الأول: هو في تحصيل هذه الدلالة، بالدليل الناسخ أو المنسوخ.
- ٢- المقام الثاني: في تحقيق ما هو الأصل العملي في ذلك.

### أمّا المقام الأول: [في دلالة الدليل الناسخ أو المنسوخ على الجواز أو عدمها]

فإنّه لا إشكال في أنّ دليل الناسخ، لا يمكن أن يستفاد منه بقاء الجواز- لمجرد نسخ الوجوب- إلّا بطرز لسان ليس له ضابط كلّى إلّا شاذًا، كما لو قال: «خففت عنكم» فإنّه واضح حينئذ، أنّ المولى لم يرفع يده مطلقًا، و إنّما رفعها عن الوجوب فقط.

و حينئذ فإن اتّفق هذا اللسان أخذ به، و إلّا فلا.

و أمّا من ناحية دليل المنسوخ، فإنّهم لم يستشكلوا في الاستفاد منه بقاء الجواز، و ذلك بتقريب، أنّ دليل الوجوب المنسوخ مفاده معلوم ارتفاعه، و ما هو محتمل الثبوت ليس هو مفاده.

و التحقيق هو التفصيل بحسب المباني، إذ إنّّه على بعضها يستفاد بقاء الجواز، و هذا يكون توضيحه بتقريبات:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٦

- ١- التقريب الأول: و هو مبني على القول، بأنّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، و عليه يقال: بأنّ دليل «تصدّق» له دالتان: دلالة مطابقيّة، و هي وجوب الصدقة دائما، و دلالة التزامية على نفى حرمة الصدقة في كل زمان. و لكن بدليل النسخ

المنفصل، سقطت الدلالة المطابقيّة عن الحجّيّة، و بقيت الدلالة الالتزاميّة على نفى الحرمة، و حينئذ فبناء على استقلالها في الحجّيّة عند المشهور، يقال: حينئذ نتمسك بالدلالة الالتزاميّة لإثبات نفى الحرمة، و هو الجواز.

و قد أشكل على هذا التقريب بما حاصله، هو إنّ الدليل المنسوخ، «أى دليل وجوب الصدقة» له أربع دلالات التزاميّة، لا دلالة واحدة، و هذه الدلالات الأربعه هي: دلالة التزاميّة على نفى الحرمة، و دلالة التزاميّة على نفى الكراهة، و دلالة التزاميّة على نفى الاستحباب، و دلالة التزاميّة على نفى الإباحة بالمعنى الأخص.

و بعد نسخ الوجوب و انتفائه بالدليل الناسخ، يقع التعارض بين هذه الدلالات الالتزاميّة الأربعه، إذ لا يمكن التمسك بها، أو بكل واحدة منها، فتسقط جميعها بالمعارضه [٦٠]، كما أنه لا دلالة لواحد من دليلى الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات، على تعيين واحد من هذه الأحكام، إذ لا بدّ لتعيين واحد منها من دليل آخر.

و جواب هذا الإشكال، هو أن يقال: بأنّ الإباحة بالمعنى الأخص ليست مدلولاً التزامياً لدليل الوجوب، لأنّها ليست إلّا سلب الأحكام الاقتضائية الأربعه التي هي: الوجوب، و الحرمة، و الاستحباب، و الكراهة، و ليست الإباحة أمراً وجودياً، إذن نفس الإباحة معناه أنّها نقيض هذه الأحكام الأربعه، إذن فدليل الوجوب المنسوخ يدل بالمطابقة على ذلك، و ينفي الإباحة بنفسه، إذن ليست الإباحة مدلولاً التزامياً لدليل الوجوب، إذ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٧

دلالات الوجوب الالتزاميّة لا يحصل بينهما تعارض، إذن فالإباحة بالمعنى الأخص لها معنى مركّب من أعدام أربعه، و دليل الوجوب المنسوخ ينفي واحدا منها، و هو عدم الوجوب، و يكون نفيه هذا بالدلالة المطابقيّة، لا بالدلالة الالتزاميّة.

و إن شئت قلت: إنّ نفى الإباحة بالمعنى الأخص إنّما هو بالدلالة المطابقيّة لدليل الوجوب المنسوخ، و ليس بالدلالة الالتزاميّة لهذا الدليل، و ذلك لأنّ الإباحة بمعناها الأخص تثبت بانتفاء الأحكام الأربعه، عند ما لا يكون لها مقتض، و دليل الوجوب المنسوخ يدل على انتفاء الاستحباب و الكراهة و الحرمة بالالتزام، و لا يدل على نفى الإباحة إلّا بنفس إثبات الوجوب، و مقتضى الإلزام، حيث أنّ نفى النفي إثبات، إذن فارتفاع انتفاء الأحكام الأربعه- غير الإباحة- إنّما يكون بنفس ثبوت أحدها الذي هو المدلول المطابقي للخطاب، و الذي قد نفى بالدليل الناسخ.

إذن فيكون نفيه هذا، منضمّاً إلى الدلالات الالتزاميّة الثلاثة في الدليل المنسوخ على نفى الاستحباب و الكراهة و الحرمة، منتجاً للإباحة بالمعنى الأخص.

و الخلاصه، هي: إنّ استفادة عدم الحرمة- التي هي الجواز بعد نسخ الوجوب- لا يمكن إثباتها بالتمسك بالدلالة الالتزاميّة لدليل المنسوخ، بعد أن سقطت دلالاته المطابقيّة عن الحجّيّة، بناء على كون الدلالة الالتزاميّة غير تابعه في الحجّيّة للدلالة المطابقيّة. و قد يتوهم أنّ كونه مباحاً بالمعنى الأخص، هو أيضاً منفي بدليل الوجوب المنسوخ، لكون دليل الوجوب قد سقط عن الحجّيّة بسقوط الدلالة المطابقيّة، فيتبعه مدلوله الالتزاميّ في السقوط بناء على تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة، و قد تقدم بطلانه في محله.

٢- التقريب الثاني: و هو مبنى على أصل موضوعي مفاده: إنّ الدلالة التضمينية غير تابعه للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، فإذا سقطت الدلالة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٨

المطابقيّة عن الحجّيّة، بقيت حجّيّة الدلالة التضمينية.

فبناء على هذا يدعى، بأنّ دليل الوجوب المنسوخ مركّب من جزئين:

من طلب الفعل، و المنع من الترك، و دليل النسخ يكشف عن ارتفاع المجموع بما هو مجموع، و لا يدل على ارتفاع كلا الجزئين معاً،

أى: لا- يدل على نفى الجميع، و نفى المجموع يكفى فيه نفى الجزء الأحسن، و هو المنع من الترك، و يبقى الجزء الآخر- و هو طلب الفعل ثابتا-، لأنه لا داعى لنفية، و هو معنى الجواز بالمعنى الأعم، و تبقى الدلالة التضمنية بهذا محتفظة بحجيتها، و الجواز بالمعنى الأعم متضمنا لطلب الفعل.

و الفرق بين التقريب الأول، و هذا التقريب، هو: إن الأول يثبت الجواز بالمعنى الأعم فى ضمن الإباحة، و هذا التقريب الثانى يثبت الجواز بالمعنى الأعم فى ضمن الاستحباب، بتقريب أن الوجوب مركب من طلب الفعل و المنع من الترك، و الدليل الناسخ إنما ينفى مجموعهما لا جميعهما، فيكون المتيقن منه انتفاء الثانى، و تبقى دلالة الدليل المنسوخ على أصل الطلب، فيثبت الجواز بالمعنى الأعم، فى ضمن الاستحباب، لأننا نعلم بالطلب، و لا نعلم بعدم المنع، و ليس معنى الجواز بالمعنى الأعم فى ضمن الاستحباب إلّا هذا. و لعلّه يمكن تطبيق الفكرة نفسها، فيما لو قيل، بأن دليل الوجوب ليس مفاده طلب الفعل مع المنع من الترك، بل مفاده، الطلب الشديد و الإرادة الشديدة، فالمدلول التصديقى لدليل الوجوب المنسوخ هو الإرادة الشديدة، و المدلول التصديقى للاستحباب هو الإرادة الضعيفة، و حينئذ دليل النسخ ينفى الإرادة الشديدة، لا مطلق الإرادة، أى: إنه ينفى مرتبة الشدة مع بقاء أصل الإرادة. و بعبارة أخرى يقال: إن دليل الوجوب له دالتان: دلالة تضمينية على أصل الإرادة، و دلالة مطابقيّة على شدة الإرادة، و قد أسقط دليل الناسخ مدلول الدلالة التصديقيّة عن الحجية، و لا موجب لسقوط الدلالة التضمنية،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ١٩٩

فتبقى الدلالة التضمنية حجة فى أصل الإرادة، و هو الطلب، و هو معنى الجواز بالمعنى الأعم، المتمثل فى الاستحباب.

٣- التقريب الثالث: و هو مبنى على المسلك المعروف لمدرسة المحقق النائنى «قده» فى باب الوجوب و الاستحباب، و هو: إن الوجوب ليس مدلولاً للفظ [٦١]، و كذلك الاستحباب، فإنّ مدلول «صلّ الصبح»، «و صلّ الليل»، مفادهما واحد، و هو الطلب، و إنّ الوجوب فى «صلّ الصبح» إنّما يلزم به العقل، بعد أن ينتزعه من طلب الفعل، و عدم الترخيص فى الترك، فإنّ المولى كلما تصدى لطلب فعل دون أن يرخص فى تركه، يحكم العقل حينئذ بوجوبه.

إذن، فالوجوب يحصل بضم مطلبين: أحدهما: مدلول اللفظ الذى هو الطلب، و الآخر: عدم ورود ترخيص بالترك من قبل المولى، كما أن الحكم باستحباب «صلاة الليل» أيضا عقلى مبنى على أمرين: أحدهما: صدور طلب من المولى، و الآخر: هو الترخيص بالمخالفة.

و بناء على هذا المبنى لا ندرى لما ذا لم ينتبه أصحاب هذه المدرسة إلى إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم، بعد نسخ الوجوب، إذ لا يبقى لدليل الوجوب المنسوخ مفاد، إذا ارتفع الوجوب، فإنّ الدليل الذى دلّ على نسخ الوجوب يكون بمثابة الدليل على الترخيص لا أكثر، و يبقى دليل الطلب، غايته أنه إلى ما قبل النسخ لم يرد ترخيص، و من حين النسخ فصاعدا ورد ترخيص، و العقل هنا ينتزع الاستحباب.

و إذا تمّ هذا المبنى، فلا نبقى بحاجة إلى شىء من تبعية الدلالة التضمنية، أو الالتزامية للدلالة المطابقيّة فى الحجية و عدم التبعية، فلو فرض أن قلنا بتبعية الدلالة الالتزامية و التضمنية للدلالة المطابقيّة فى الحجية، فإنّه على هذا المبنى تسقط جميع الدلالات عن الحجية، و سوف

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٠

يتعطل بالتالى التقريب الأول و التقريب الثانى، دون هذا الثالث، لأننا هنا، نتمسك بالدلالة المطابقيّة، و غاية ما يثبت الدليل الناسخ هو الترخيص فى الفعل، و لا ينفى الطلب، فيكون مدلول الوجوب غير منسوخ أصلا.

نعم، لو كان لدليل النسخ [٦٢] نظر إلى مدلول دليل المنسوخ و نفية، فإنّه حينئذ يرتفع الطلب فعلا عن الوجوب و غيره. إلّا أن هذه عناية زائدة.

و هذا التقريب مع التقريبين السابقين. لا يمكن المساعدة على شيء منها لعدم تمامية مبانها. أما الأول: فلأن الأصل الموضوعى القائل بعدم تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية للدلالة المطابقية غير معقول، بينما نحن نقول بالتبعية، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية تبعها الدلالة الالتزامية و التضمنية في السقوط عن الحجية أيضا، كما سيأتي تفصيل ذلك في بحث العام و الخاص.

و أما الثاني: فهو باطل أيضا، لأن بقاء التضمنية على الحجية دون المطابقية، و إن كنا نقبله في الجملة، لكن لا نقبل أن يكون الوجوب مركبا من طلب الفعل مع المنع من الترك كما هو مذهب الميرزا «قده» [٦٣] في مدلول الأمر، كى يطبق عليه قاعدة عدم تبعية الدلالة التضمنية في الحجية للدلالة المطابقية.

و قد أوضحنا ذلك في بحث دلالة الأمر على الوجوب، و أثبتنا أن الوجوب مدلول لفظي، و ليس عقليا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠١

و أما الثالث: فهو غير صحيح أيضا، لأننا نرى أن الوجوب مدلول للفظ لا للعقل.

و عليه، فالصحيح إنه لا يمكن إثبات الجواز، لا بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص، فيما إذا نسخ الوجوب، لا بدليل النسخ، و لا بدليل المنسوخ، إلا إذا فرضت عناية زائدة في دليل النسخ.

و الخلاصة هي: إن هذه التقريبات الثلاثة المتقدمة لإثبات الجواز، بعد نسخ الوجوب، تمسكا تارة بالدلالة الالتزامية، و أخرى بالدلالة التضمنية، و ثالثة بالدلالة المطابقية، بدعوى أن الدلالة المطابقية لم تنته أصلا بناء على مسلك الميرزا «قده» في تفسير الوجوب و الاستحباب، تبين أنه لم يتم شيء منها.

و على ضوء ما تقدم نعرف حال الكلام الذى ذكره المشهور فى المسألة، من كونها مبيته على الخلاف فى مسألة فلسفية معروفة، و هى إن الجنس هل يبقى بعد زوال الفصل، أو إنه يزول بزوال الفصل؟.

بمعنى أنه إذا قيل: بأن الجنس يزول بزوال الفصل، فهنا الوجوب له جنس، و هو الجواز، و له فصل، و هو حيثية الإلزام، أى: المنع من الترك، فالجواز بالمعنى الأعم، أى: «الجنس»، يزول بزوال حيثية الإلزام، التى هى المنع من الترك الذى هو «الفصل»، إذ معه لا يثبت الجواز بدليل المنسوخ.

و أما إذا قلنا ببقاء الجنس، حتى بعد زوال الفصل، حينئذ يثبت الجنس أى: الجواز بالمعنى الأعم حتى بعد نسخ الوجوب.

و يمكن أن يستفاد من هذا الكلام فى مساعدة التقريب الثانى من التقريبات الثلاثة المتقدمة، و هو فى التمسك بالمدلول التضمنى لدليل الوجوب المنسوخ، إلا أن هذه الاستفادة مبيته على إمكان بقاء الجنس، و لو فى ضمن فصل آخر.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٢

و أما إذا لم نقل ببقاء الجنس بعد زوال الفصل، حينئذ يكون المدلول التضمنى لدليل الوجوب المنسوخ مرتفعا، و حينئذ لا يبقى كلام السيد الخوئى «قده» واردا كما ستعرف، حيث أن السيد الخوئى «قده» [٦٤] اعترض بثلاثة اعتراضات على مسألة ابتناء بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب على المسألة الفلسفية المختلف فيها، من بقاء الجنس بعد زوال الفصل و عدمه.

الاعتراض الأول: هو إن الوجوب و الاستحباب أساسا ليس من المجعولات الشرعية، بل هما حكمان اعتباريان من قبل العقل، و إنما ينتزع العقل حيثية الوجوب و الاستحباب من طلب المولى، و اعتباره، حيث لا يقترن طلبه بالإذن بالترك، و ينتزع الاستحباب من اقتران طلبه بالترك، فليس الوجوب و الاستحباب مدلولين لكلام المولى، بل يرجعان إلى حكم العقل و انتزاعه، و أميا المجعول من قبل المولى، فإنما هو نفس ذلك الاعتبار للفعل فى ذمة المكلف.

و إن شئت قلت: إن الأحكام من الأمور الاعتبارية المحضه و هى بسائط لا جنس لها، و لا فصل كى ترتفع بارتفاع فصلها أولا ترتفع، إذ لا معنى لافتراض الجنس و الفصل للوجوب كى يقال: بأن الجنس هل يزول أو لا يزول بزوال الفصل؟.



و هذا الاعتراض غير تام و ذلك لوضوح أنّ الوجوب بناء على المسلك المشهور المعروف هو، أنه بنفسه مفاد صيغة «افعل»، و عليه فهو مجعول شرعى، لا منتزع عقلى، و إنّما العقل يحكم بلزوم الإطاعة بعد ثبوت الوجوب شرعا. إذن فالوجوب و الاستحباب قسمة للحكم الشرعى فى المرتبة السابقة على حكم العقل، و عليه، فلا معنى لاعتراض السيد الخوئى «قده».

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٣

و أمّا إذا بنينا على مسلك الميرزا «قده» فى تفسير الوجوب و الاستحباب، و قلنا بأنهما من تبعات حكم العقل، حينئذ يكون من الواضح، أنّ الوجوب بعنوانه، و إن لم يكن مجعولا استقلاليا للشارع، لكنه مجعول بالتبع، لأنّ الوجوب مركّب من جزئين: وجودى و عدمى: و الجزء الوجودى هو الطلب، و الجزء العدمى: هو عدم الإذن بالمخالفة، و كلاهما شأن المولى، و من مجموعهما ينتزع العقل عنوان الوجوب، إذن حيث أنّ منشأ الانتزاع هذا مربوط بالمولى بكلا جزئيه، إذن فيكون الوجوب مجعولا بالتبع، و لذلك لا إشكال و لا استهجان فيما لو ورد نص شرعى فى رفع وجوب صلاة الليل، باعتبار أنّ الالتزام و الوجوب بيد الشارع. إذن فالوجوب قابل للنسخ بلحاظ كل واحد من جزئيه، فقد ينسخ بلحاظ الجزء الوجودى، و قد ينسخ بلحاظ الجزء العدمى، و ذلك بأن يتبدل عدم الترخيص بالترخيص، و كلاهما نسخ للوجوب.

فنسخ الوجوب أمر عرفى، و حينئذ بناء عليه يقال: بأنّ دليل النسخ قد فرضنا أنّه لا يستفاد منه أكثر من نسخ الوجوب، و هذا معناه: إنّ غاية ما يكشف عنه هذا الكلام هو رفع الجزء الثانى أى: الجزء العدمى من منشأ انتزاع الوجوب، و هو عدم الترخيص بالترك، أمّا الجزء الوجودى من منشأ الانتزاع، فلا يعلم برفع اليد عنه، و عليه، فنتمسك بدليل المنسوخ لإثبات الجزء الأول الوجودى لمنشأ انتزاع الوجوب.

نعم بناء على هذا يكون إثبات الجواز بالمدلول المطابقى للدليل المنسوخ، كما مر عليك فى التقريب الثالث، و لا- يكون إثباته بالمدلول التضمينى، ذلك لأنّ عدم الترخيص فى الترك، ليس مدلولاً للأمر، و عليه، فلا تكون المسألة متفرّعة على المسألة الفلسفية بلحاظ مدلول الدليل، إذ مدلول الدليل ليس أكثر من الاعتبار عند السيد الخوئى «قده» كما عرفت.

و إن كان بلحاظ مبادئ الحكم- حتى لو كان محض الاعتبار- من الحب و الإرادة و الشوق، تكون المسألة صغرى لكبرى المسألة الفلسفية،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٤

و لكن ليس الحكم هو مدلول الدليل، إذ حتى لو فرض عدم بقاء الجنس و تبدّله إلى وجود آخر، فى ضمن فصل آخر، كشفنا عنه بمقتضى مدلول الدليل، إلّا أنّ هذا قريب الشبه بمدعى المشهور، و إنّما احتاج المشهور لتفريع المسألة على المسألة الفلسفية، لكونهم قد فرغوا عن كون الوجوب مدلولاً للفظ، و عليه، لا محالة أنّه ينحلّ إلى جنس و فصل.

الاعتراض الثانى، هو: أنّه لو سلمنا بأنّ الوجوب مجعول شرعى، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز لأنّ الوجوب من الاعتبارات، و الاعتبارات من أبسط البسائط ليس لها جنس، و لا- فصل، فضلا عن المادة و الصورة، إذ ليست ذات ماهية حقيقية، إذ الاعتبار من الكيف النفسانى، فلا معنى لافتراض بقاء جزء و ارتفاع جزء بل حتى لو سلمنا بكون الوجوب مركبا، فليست المسألة مبتنية على تلك المسألة لأنّ النزاع هناك فى الإمكان العقلى بينما نزاعنا فى بقاء الجنس بعد انعدام الفصل إنما هو فى الوقوع الخارجى.

و هذا الاعتراض أيضا غير صحيح، و ذلك لأنّ من يقول: بأنّ جزءا من الوجوب يبقى، و آخر يرتفع، لا يقول: بأنّ الوجوب اعتبار واحد، كى يقال له: إنّ الاعتبار من البسائط، أو من أبسطها، فلا جنس له، و لا فصل، و إنّما المدعى بأنّ الوجوب متركب من مجموع اعتبارين: اعتبار عام، و اعتبار خاص، اعتبار طلب الفعل، أو كون الفعل فى ذمة المكلف، و اعتبار المنع من الترك، و هما مندكان فى اعتبار واحد، فهما بمثابة الجنس و الفصل، و ليس المدعى كون الاعتبار الواحد مركبا من جزئين.

و عليه يقال: بأنّ الدليل الناسخ، إنّما يدل على ارتفاع المجموع، وليس الجميع.

و عليه، يمكن إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ.

و لعلّه كان أقرب إلى الصواب لو عبّر بالمدلول التضميني و المطابقي، بدلا من التعبير بالجنس و الفصل لأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليلية

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٥

العقلية، فإرادة معانها الحقيقي هنا في المقام، أقرب إلى التشبيه و المجاز و المسامحة، منه إلى الحقيقة.

الاعتراض الثالث، هو: إنّ المسألة ناطرة إلى مقام الثبوت، بينما بحثنا في مقام الإثبات، فلا ربط له بها.

و توضيحه: إنّ المسألة مطروحة في الفلسفة لتحقيق أنّ الجنس هل يبقى بعد ارتفاع الفصل، أو إنّهُ يستحيل بقاؤه؟.

فلو قلنا: بأنّ الجنس يبقى، فليس معنى ذلك أنّه باق فعلا- و حتما، و نحن نبحت عن أنّه هل هو باق، أولا؟ إذن فيحتاج إلى تخريج آخر.

و إن شئت قلت: إنّ المسألة مطروحة في الفلسفة، لتحقيق مقام الثبوت، أي: إنّها تبحث عن إمكان بقاء الجنس بعد زوال فصله، أو استحالة على مستوى الإمكان العقلي، بينما بحثنا في المقام إثباتي، بمعنى أنّ الدليل المنسوخ هل يمكن أن يستفاد منه بقاء الجواز إثباتا أم لا، و عليه، فلا ربط بين البعثين.

و هذا الاعتراض أيضا غير صحيح: لأنّ مقصود من يفرّع هذه المسألة على تلك المسألة، أن يقول: إنّهُ بعد الفراغ عن عدم تبعية الدلالة التضمينية للدلالة المطابقية في الحجية، إذن نطبق هذه الكبرى في المقام، فنتمسك بالدلالة التضمينية لدليل الوجوب للإثبات على الجواز، و التمسك بذلك فرع إثبات إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل.

و توضيحه، هو: إنّ الوجوب يدل تضمنا على الجنس و الفصل، فدليل الوجوب يدل تضمنا على الجنس، و في المقام، الدلالة المطابقية لدليل الوجوب سقطت، فهل تتبعها الدلالة التضمينية في السقوط، أو إنّها لم تسقط بعد؟.

فإذا قلنا: بأنّ الجنس يبقى بعد ارتفاع الفصل، إذن لا يعلم بطلان المدلول التضميني، و ما لم يعلم ببطلانه و سقوطه فهو باق على حجتيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٦

و أما إذا برهنا في بحث فلسفي، أو منطقي، على استحالة بقاء الجنس بعد ارتفاع فصله، إذن يصبح الجنس معلوم الارتفاع.

نعم يمكن أن نحتمل جعل وجود آخر له و لو في ضمن فرد آخر فيبقى على الحجية إلا أنّه لا يكون مدلولاً تصديقا للدليل المنسوخ و إنما مدلول تصويري و لكن قد علمنا بارتفاع المدلول التصديقي الموجود لدليل الوجوب، إذن فالتفريع معقول.

و كلّ هذه الاعتراضات لا موجب لها، و إنّما الصحيح هو كلام المشهور، الذي مرجعه التقريب الوسط من هذه التقريبات السابقة، و هو التمسك بالدلالة التضمينية بعد سقوط الدلالة المطابقية، و لا داعي للتمسك بألفاظ الجنس و الفصل، و إن وردت في بعض الكلمات، و حينئذ لا بدّ من إكماله بالتقريب الأول و الثالث ليتضح الحق في المسألة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، و هو في بيان الدليل الاجتهادي.

### المقام الثاني: [في الاصل العملي في اثبات الجواز]

في تنقيح الأصل العملي في المسألة، بمعنى أنّه هل يمكن بالأصل العملي، إثبات الجواز بالمعنى الأعم بعد نسخ الوجوب، أو إنّهُ لا يمكن ذلك؟.

قد يقرب ذلك بالتمسك بالاستصحاب، حيث يقال: بأنّه كانت عندنا قضيتان متيقنات هما: الجواز بالمعنى الأعم، و الوجوب، و أنّ

الثانية علم ارتفاعها بدليل النسخ، و الأولى لم يعلم ارتفاعها، فيجرب استصحاب بقائها.

و قد أورد السيد الخوئي «قده» [٦٥] على هذا بإيرادين:

١- الإيراد الأول، هو: إن هذا الاستصحاب لا يجري لأنه من استصحاب

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٧

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، لأن الجواز بالمعنى الأعم، جامع محفوظ في ضمن الوجوب تارة، و في ضمن الاستصحاب، أو الكراهة، أو الإباحة بالمعنى الأخص، تارة أخرى، و قد وجد في ضمن حصه و هي الوجوب، و هذه الحصه يعلم بارتفاعها، و نشك في بقائه في ضمن حصه أخرى، و هذا هو استصحاب الكلي من القسم الثالث، و هو لا يجري.

و هذا الاعتراض غير وارد، و ذلك، لأن الجواز بالمعنى الأعم ليس عبارة عن أمر وجودي محفوظ في ضمن الوجوب تارة و في ضمن الاستصحاب أخرى، كعنوان الإنسان الذي يحفظ في عدة حصص، و إنما الجواز الذي نريد أن نشبهه، هو عبارة عن عدم الحرمة، إذ المفروض هو التأمين من جهة الحكم التثريمي، و عدم الحرمة كان معلوما سابقا، و لا ينبغي أن يقال: إنه من القسم الثالث من استصحاب الكلي، لأنه لا تحصيل له في ضمن الوجوب تارة، و في ضمن الاستصحاب أو الكراهة تارة أخرى، و إنما هو حصه واحدة تقترب بالوجوب تارة، و بالاستصحاب تارة أخرى، و هذا لا يجعله متغيرا و لا متعددا بحسب تعدد و اختلاف ما يقارنه إذ العدم المشكوك هو عين ذلك العدم المتيقن، و الأثر الذي هو التأمين، إنما يترتب على الجواز بمعنى عدم الحرمة، بينما الجواز بالمعنى الأعم بمعنى آخر، جامع بين الأحكام الأربعة، كما أورد السيد الخوئي «قده»، فإنه جواز بمعنى أعم ليس موضوعا لأثر عملي. فالاعتراض إن أريد به أن الجواز هو أمر وجودي له حصص، فإننا مضافا إلى أننا لا نتصور مثل ذلك الجامع الوجودي، كما عرفت، فإننا لا نحتاج إلى استصحابه أيضا.

و إن أريد بالجواز بمعنى عدم الحرمة، فمن الواضح أنه لا ينطبق عليه القسم الثالث من استصحاب الكلي. لأن العدم لا يتعدد، و لا يتحصي ص، و لا يختلف بتعدد و اختلاف و تحصيل ما يقارنه. و إن قارن الوجوب تارة، و الكراهة تارة أخرى، و عليه، فهو من الاستصحاب الشخصي، و ليس الكلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٨

نعم قد يتوهم أن استصحاب عدم الحرمة، لا يجري لأنه معارض باستصحاب آخر، و ذلك لأن الواجب بعد نسخ وجوبه علمنا بحدوث أحد الأحكام الأربعة الأخرى فيه، و تبدل عدمها بالوجود بعد نسخ الوجوب، و حينئذ يتعارض عدم الحرمة هذا مع عدم أحد هذه الأحكام الأربعة، كعدم الاستصحاب، أو مع عدم الكراهة، و هكذا، قد يتوهم.

و لكن هذا التوهم غير صحيح، إذ أقل ما يقال فيها: إنه حتى لو سلمنا أن الإباحة حكم وجودي في مقابل الأحكام الأخرى، فإن الاستصحاب لا يجري فيها في نفسه، فضلا عن أن يكون معارضا باستصحاب عدم الحرمة، و ذلك لأن الاستصحاب إنما يجري إذا كان منجزا، أو معذرا، لأنه أصل عملي، و قد جعل لذلك، فاستصحاب عدم الحرمة مثلا معذرا، بينما استصحاب عدم الإباحة بالمعنى الأخص، ليس بمعذرا، و لا بمنجز، لأنه لا يلائم مع الحرمة، و لا يثبت به الإلزام كي يكون منجزا.

أما كونه غير معذرا فلا نفي للإباحة بالمعنى الأخص، يلتزم مع الحرمة.

و أمّا كونه ليس بمنجز، فلأن التنجز به فرع إثبات الإلزام، و استصحاب عدم الإباحة لا يثبت الإلزام به إلا بالأصل المثبت، و هو كما تعلم حكايته، ناهيك عن أن التنجز ليس مترتبا على استصحاب عدم الإباحة لو فرض أنها حكم وجودي، فكيف بك إذا لم تجعل أصلا، فإنه لا يترتب عليها تنجز بطريق أولى.

إذن ففي المقام، حتى لو قلنا بأن الإباحة بالمعنى الأخص، حكم وجودي، و أنه يوجد في المقام أحكام وجودية أربعة، و قد علم بحدوث واحد منها و وجوده، فإنه رغم هذا كله، لا يجري استصحاب عدم الإباحة بالمعنى الأخص، لأن استصحاب عدم الإباحة

بالمعنى الأخص، ليس بمعذر، ولا بمنجز كي يشمله دليل الاستصحاب، بينما دليل الاستصحاب

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٩

يشمل استصحاب عدم الحرمة، لأنه معذر ومنجز، وهو يشمله بلا معارض.

إذن، فالصحيح إمكان إجراء الاستصحاب لإثبات الجواز بالمعنى الأعم.

٢- الإيراد الثاني، هو: إن هذا الاستصحاب، [٦٦] من الاستصحاب في الأحكام الإلهية الكلية، والسيد الخوئي «قده» ممن لا يقول بجريانه في الأحكام الكلية الإلهية في الشبهات الحكمية، بل هو لا يرى الاستصحاب إلّا في الشبهات الموضوعية.

وهذا غير صحيح، مبني وبناء:

أمّا مبني: فلما سوف يأتي في مباحث الاستصحاب، من كون المختار أنه يجري في الشبهات الحكمية، كما يجري في الشبهات الموضوعية.

و أمّا بناء: فلأنه حتى لو اخترنا مبني السيد الخوئي «قده»، فإنّ مبناه لا ينطبق في المقام لأنه على خلاف ما يقول به من التفصيل بين استصحاب الحكم الإلزامي، واستصحاب الحكم الترخيصي، فهو عند ما يمنع من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، إنما يمنع من جريانها في الأحكام الإلزامية، فهو مثلاً لا يستصح حرمة وطى الحائض، أو بقاء النجاسة في الماء بعد زوال تغيّره.

إذن فالاستصحاب الذي يراه السيد الخوئي «قده» غير جار للمعارضة مع استصحاب عدم الجعل، إنّما هو استصحاب بقاء الحكم الإلزامي في الشبهات الحكمية، وليس استصحاب عدم الحكم والترخيص، كما في مقامنا.

و بناء على هذا نقول: بأنّ الاستصحاب الذي نتمسك به، هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٠

استصحاب في الحكم الترخيصي، لا- الإلزامي لأنه استصحاب للجواز بالمعنى الأعم، أي: بقاء الإباحة، فيجري الاستصحاب، لأنه لا تعارض بين استصحاب بقاء المجعول والحكم الترخيصي، هذا كله في استصحاب الجواز بالمعنى الأعم.

نعم يمكن أن يشكل فيما لو كان المراد استصحاب ما هو أخص من الجواز بالمعنى الأعم، كإثبات خصوص الطلب بالاستصحاب حيث يقال:

إنّ بناء على مسلك المشهور من كون الطلب الوجوبي و الطلب الاستجابي متغايرين جعلاً من قبل الشارع، حينئذ لا يجري استصحاب بقاء أصل الطلب الموجود وجوداً تضمينياً تحليلياً في ضمن الطلب الوجوبي الذي هو مفاد الأمر المنسوخ، وذلك لشبهه استصحاب القسم الثالث من الكلي، حيث يقال هنا: بأنّ الطلب جامع بين نوعين منه أحدهما الطلب الوجوبي الذي هو مفاد الأمر المنسوخ، و أصل الطلب الموجود ضمن الوجوب وجوداً تضمينياً تحليلياً هو مشكوك بقاؤه، فلا- يجري استصحاب وجوده، إلّا إذ أجرى الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي.

و أمّا بناء على مسلك الميرزا «قده» [٦٧] من أنّ الطلب شيء واحد، و المجعول سنخ واحد، غايته أنّه يقترن بالإذن بالترك، فينتزع العقل عنوان الاستحباب تارة، و إن اقترن بعدم الترخيص بالترك، انتزع العقل عنوان الوجوب تارة أخرى.

بناء على هذا المسلك، حينئذ لا بأس بإجراء استصحاب الطلب و يكون هذا استصحاباً شخصياً، إذ لا مانع من أن يستقر طلب على فعل يبدأ واجبا و ينتهي مستحبا فيجري استصحاب جامع الطلب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١١

و بتعبير آخر: إنّ شخص ذلك الطلب المجعول ممّا يمكن بقاؤه بعد طرؤ الناسخ للوجوب.

و من هنا يتضح الأمر فيما ألمح إليه في (الكفاية) [٦٨]، من أنّ العرف يرى تغاير الوجوب و الاستحباب و تباينهما في الوجود، و إن كان بحسب الدقة العقلية لا فرق بينهما إلّا في الوجود الواحد، و حينئذ لا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإنّ

حكم العرف و نظره يكون متبعا في هذا الباب.

أقول: بناء على مسلك الميرزا «قده» من كون الوجوب و الاستحباب حكما عقليا، فإنه كما يمكن إجراء استصحاب الطلب استصحابا شخصيا، لكون شخص ذلك الطلب المجعول يمكن بقاءه بعد طرؤ الناسخ للوجوب، كذلك يمكن إجراء استصحاب روح الطلب- التي هي الإرادة التشريعية و حبّ المولى- في أصل الإرادة و الحب استصحابا شخصيا، و لو بالمرتبة الضعيفة للإرادة التي لا يعلم بارتفاعها.

و من هنا يتضح عدم تمامية ما ألمح إليه في (الكفاية) من عدم جريان الاستصحاب في روح الطلب. ذلك لأنّ العرف، و إن كان يرى التباين بين الوجوب و الاستحباب، و لكنه لا- يرى تباينا بين الإرادة التشريعية اللزومية، و الإرادة التشريعية غير اللزومية التي هي من مبادئ الحكم.

هذا تمام الكلام فيما إذا نسخ الوجوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٣

## الواجب التخييري

### إشارة

ينقسم الواجب إلى: تعيني و تخييري.

و قد عرّف «التعيني»: بأنّه ما ليس له بدل، و عرّف «التخييري» بأنّه ما يجوز تركه إلى بدل.

و قد أثرت مشكلة في تفسير الواجب التخييري، باعتبار ما قيل في تعريفه: من أنّه الواجب الذي يجوز تركه إلى بدل، إذ إنّ التعريف اشتمل على أمرين و عنصرين متنافيين و هما: الإلزام المتمثل في كلمة الواجب، و العنصر الثاني المنافي للإلزام هو كلمة «يجوز تركه إلى بدل»، و حينئذ استشكل في وجوب استبطن اللأوجوب.

و قد قيل في تخريج الوجوب التخييري و تصويره، لدفع مشكلة تعريفه عدة نظريات:

## النظرية الأولى: و حاصلها رجوع الواجب التخييري إلى الواجب التعيني

### [توضيح النظرية الثانية]

و ذلك أنّ الوجوب في موارد التخييري، يتعلّق دائما بفعل معين، و هو الذي سوف يختاره المكلف في مقام التطبيق و الامتثال واقعا، فمن اختار صيام شهرين متتابعين، يكون الوجوب في حقه متعلقا بالشهرين المتتابعين تعيينا، و هكذا من اختار إطعام ستين مسكينا، فالوجوب دائما يتعلّق بما يختاره المكلف

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٤

من البدائل، و حينئذ يكون ما اختاره المكلف من البدائل خارجا، هو الواجب عليه تعيينا.

و بهذا يرجع الواجب التخييري إلى الواجب التعيني، غاية أنّ متعلق الوجوب في صيام الشهرين غير متعلق الوجوب في الإطعام.

و هذه المحاولة لإبطال جنبه التخيير، و إرجاع التخييري إلى التعيني،

## [اعتراضات السيد الخوئي على النظرية الأولى]

## إشارة

قد تصدّى السيد الخوئي «قده» [٦٩] لها، و اعترض عليها بعدة اعتراضات:

### ١- الاعتراض الأول، هو: إن هذا التفسير للواجب التخييري، يخالف و يناقض صريح القاعدة و دليل الاشتراك في التكاليف

، التي هي من القواعد الضرورية، إذ إن دليل الاشتراك يفيد بأنّ المكلفين ضمن ظروف واحدة يكلفون بتكليف واحد لا فرق بينهم، و إن كان قد يتغير التكليف بتغير ظروف المكلفين، حيث لا يجب «الحج» على غير المستطيع، بينما يجب على المستطيع. إذن تفسير الوجوب التخييري كما طرح هو خلاف دليل الاشتراك، حيث يختار كل مكلف غير ما يختاره الآخر.

### ٢- الاعتراض الثاني، هو: إن هذا التفسير يرجع الوجوب التخييري إلى تحصيل الحاصل [٧٠]

، لأنّ الواجب التخييري سوف يكون منوطاً باختيار المكلف، فكأنه يرجع إلى قوله: «إذا اخترت الصوم وجب عليك الصوم»، و هذا ممّا لا- معنى له، لأنّ إناطة وجوب شيء باختيار ذلك الشيء، يجعل الوجوب بمثابة تحصيل الحاصل، إذ يصبح بلا موجب، و لا ملاك في بعثه و تحريكه، و هو محال.

و هذان الاعتراضان متهافتان لا يمكن الجمع بينهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٥

و توضيح ذلك، هو: إن عنوان «ما يختاره المكلف» كما في التفسير الأول للواجب التخييري، تارة يؤخذ بنحو الموضوعية، بحيث يكون هذا العنوان هو موضوع الوجوب، و مركز التكليف.

و أخرى يؤخذ بنحو المعرفيّة و المشيريّة، بحيث يكون مصب الوجوب و مركز التكليف هو ذات الشهرين بلا دخل لعنوان الاختيار.

فإن فرض الأول، و هو كون العنوان مأخوذاً على نحو الموضوعية: [٧١]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٢١٥

لا-اعتراض الأول لا- يرد عليه، لأنّ الاشتراك محفوظ، حيث أن الكل يجب عليهم عنوان واحد، هو «عنوان ما يختاره المكلف»، فهو مشترك بين الجميع.

غايته أن هذا العنوان يختلف مصداقه الخارجي، و لكن يكون كل من البدائل مصداقاً لما هو الواجب، و هو «عنوان ما يختاره المكلف»، لا إنّه الواجب.

و مثاله عنوان «وجوب امتثال ما يؤمر به الإنسان» رغم كونه مختلف المصداق، إذ المناط في دليل الاشتراك، هو وجود عنوان واحد يكون مصباً للوجوب، و هنا في المقام، عنوان واحد هو مصب الوجوب لدى الجميع، و عليه فالاعتراض الأول باطل.

و إن بنى على الفرض الثاني، و هو كون العنوان مأخوذاً على نحو المعرفيّة و المشيريّة إلى ذات ما يختاره الشخص الذي في علم الله أنّه سوف يختار صيام شهرين، كما لو قيل له من أول الأمر، صم شهرين، لكن من دون إناطة الوجوب بالاختيار و إنّما الاختيار معرّفًا و

مشيراً، حينئذ لا يبقى مجال للاعتراض الثاني لأنّ الوجوب فيه ليس منوطاً جعله بالاختيار و إنّما الاختيار عنوان مشير للمكلف به ..

و بتعبير آخر، يقال: إنّ الواجب هو واقع الفعل الذي اختاره المكلف، و لكنّ المولى أشار بهذا العنوان إلى أحكام عديدة بعدد المكلفين، لم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٦

يجعلها عليهم، و إنما استغنى عنها بهذا العنوان المشير، هذا بالنسبة للاعتراض الأول.

و أما بالنسبة للاعتراض الثاني، و هو لزوم تحصيل الحاصل، فإنه إنما يكون واردا، فيما إذا كان متعلق ما يختاره المكلف بنحو القضية الفعلية، و أما إذا كان المتعلق هو ما يختاره المكلف بنحو القضية التعليقية كما لو أوجب المولى مختار المكلف من البدائل فلا يكون حينئذ من باب تحصيل الحاصل، لأن عنوان «ما يختار المكلف» مأخوذ قيّدا في الواجب، لا في الوجوب.

٣- الاعتراض الثالث، هو: إن الوجوب التخييري، إذا كان متعلقا بما يختاره المكلف في الواقع، حينئذ نسأل: إذا لم يختار المكلف شيئا- كما في حالة العصيان- فهل إن الوجوب يكون ثابتا في حقه، أو لا يكون ثابتا؟ فإن قيل: بأن الوجوب ليس ثابتا في حقه، فمعنى هذا، أن العصيان أيضا هو غير ثابت في حقه، و هذا غير معقول، إذ الوجوب الذي ليس له عصيان، لا يكون جعله معقولا. و إن قيل بالأول، و هو كون الوجوب ثابتا في حقه: فهذا أيضا غير معقول، و ذلك لبقاء الوجوب بلا متعلق، حيث أن المكلف لم يختار شيئا، و بقاء الوجوب في حقه من دون متعلق لهذا الوجوب محال أيضا.

و هذا الاعتراض، إنما يرد، فيما إذا كان المراد من الاختيار، هو الاختيار بنحو القضية الفعلية، لا بنحو القضية الشرطية. و توضيحه، هو: إنه تارة يراد بهذه النظرية إناطة الوجوب بالاختيار الفعلي، فيقال حينئذ: بأن العاصي لا اختيار فعلى له. و أخرى يراد بهذه النظرية، إناطة الوجوب بالاختيار التقديري، أي إن الوجوب متعلق بذلك الفعل الذي لو أراد المكلف الامتثال لفعله، حينئذ يمكن أن يقال: بأن متعلق الوجوب محفوظ حتى في ظرف العصيان، إذ إنه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٧

في فرضه، سوف يختار متعلقا يناسب مزاجه و قواه.

و بهذا البيان يدفع الاعتراض الثاني أيضا، و ذلك إذا فسّرنا الاختيار على نحو القضية الشرطية، حينئذ يكون مرجع الوجوب إلى أنه، «إن كنت سوف تختار الصوم في حاله، لا- بد لك فيها من الاختيار، فيجب عليك الصوم»، و حينئذ، يكون وجوب الصوم منوطا بتفضيل الصوم على بديله لا باختياره فعلا. فيكون من يرجح الصوم على بديله ملزما بالصوم. و هذا ليس تحصيليا للحاصل كما فرض في الاعتراض الثاني، و ذلك لأنه ليس كل من يؤثر الصوم على بديله يصوم.

ففرق بين أن يكون الصوم منوطا بالاختيار المطلق، فينتج تحصيل الحاصل، و بين أن يكون الصوم منوطا بالاختيار النسبي، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

نعم إذا فرضنا أننا بنينا على أنه يمكن فرضا ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، بل فرضنا وقوع ذلك خارجا، من قبيل طريقي الهارب، و رغيفي الجائع.

حينئذ قد يقال: بأن ما سوف يختاره بهذا المعنى الشرطي من الاختيار، أمر غير متعين أصلا، إذ لا توجد أي مرجحات لما يختاره، فإذا فرضنا أن الإنسان لا يؤثر الصوم على بديله، لأن البدائل كلها بالنسبة إليه سواء، إذن سوف يختار واحدا منها بلا مرجح، و حينئذ، حتى لو قلنا بهذا، فهذا اعتراض غير مهم، لأنه حتى لو جوّزنا ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، و قلنا بإمكانه، فهو غير عملي، و هذا يكفي لدفع الإشكال.

إذن فالاعتراض الثاني و الثالث كلاهما غير صحيح، و إن كان الاعتراض الأول له صورة، لأن المفروض أن الوجوب لم يكن منوطا بالاختيار في عالم جعله، بل الاختيار عنوان مشير لمتعلق التكليف، أو للمكلف به.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٨

و إن شئت قلت: بأنه يمكن دفع الاعتراض الثالث، بأن يقال: بأن متعلق الوجوب هو ليس ما يختاره المكلف بالفعل، و إنما متعلق الوجوب هو ما يؤثره و يفصله المكلف من البدائل، إذا شاء أن يختار أحدها في حاله لا بد له فيها من الاختيار، و حينئذ يكون وجوب ما آثره المكلف و فصله منوطا بتفضيل ما فصله على بديله، و ليس منوطا باختياره فعلا، و حينئذ يكون من يرجح المفضل على بديله،

ملزما بهذا البديل المفضل، وهذا محفوظ حتى في فرض العصيان كما عرفت، وحينئذ لا يلزم من هذا تحصيل الحاصل. نعم لو فرضنا حالة، فقد فيها المكلف كل ترجيح لأحد البدائل على الآخر، بل لو فرضنا وقوع هكذا حالة خارجا، كطريقي الهارب، و رغيفي الجائع، فإنه حينئذ - حتى لو بنينا على إمكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية، - فإنه لا يوجد أي تعين أو تقرّر لمتعلق الوجوب.

و هذا رغم كونه معقول ثبوتا، و إن لم يقع إثباتا، إلا أنه لا يمنع عن كونه تكليفا عقليا.

وقد عرفت بأن هذا الجواب، هو أيضا جواب على الاعتراض الثاني، كما مرّ.

الاعتراض الرابع، هو: إن محاولة تفسير الوجوب التخييري كما عرضت، خلاف ظاهر دليل الواجب التخييري، إذ ظاهر دليله إثباتا، إن التكليف واقف بين البدائل كلها على مسافة واحدة، و ليس الوجوب هو خصوص ما يختاره المكلف فقط.

و هذا الاعتراض منهجته غير صحيحة، لأن صاحب محاولة تفسير الوجوب التخييري، إنما يفسره بهذه الصورة على أساس أنه من الحقائق التشريعية المعروفة في المجتمعات العقلية، و المركوزة في أذهان العقلاء و وجداناتهم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢١٩

و عليه يقال: إن كان هذا التفسير صادقا و موافقا مع المركوز في أذهان العقلاء و وجداناتهم، حينئذ يجب إخضاع الدليل لهذا التفسير، و حمل ظاهر الدليل عليه، كما هو الحال في كل ارتكاز عقلائي، فإنه يكون حاكما على ظاهر الدليل، و إن لم يكن هذا التفسير على طبق المرتكزات العقلية، بل كان على خلافها، حينئذ يرد ما ورد عليه، من أنه على خلاف المرتكز في أذهان العقلاء و بهذا يكون الإشكال ثبوتيا.

و الصحيح هو أن يقال: إن الوجوب التخييري حسب التفسير الأول، إن أريد بالاختيار فيه، مجرد المعرفية و المشيرية، فهو على خلاف الارتكاز العقلائي و العرفي.

و إن أريد أخذ الاختيار فيه على نحو الموضوعية، بحيث يكون ما يختاره مصداقا لمتعلق الوجوب فهذا معناه، التفتيش عن جامع انتزاعي بين الأفراد، و حينئذ نقول: إن كان «عنوان ما يختاره» عنوانا جامعيا بين البدائل على حد «عنوان أحدها»، إذن فلنقل ابتداء: إن كان الوجوب التخييري الشرعي عبارة عن إيجاب الجامع، فحينئذ، لا موجب لتطويل المسافة، و أخذ «عنوان ما يختار»، بل يقال من أول الأمر: فليكن متعلق الوجوب و العنوان الجامع بين البدائل هو «عنوان أحدها».

**النظرية الثانية: في تفسير الوجوب التخييري، هي للمحقق الخراساني «قده» [٧٢]**

**[بيان النظرية الثانية]**

و حاصلها، هو: إنه يمكن إرجاع الوجوب التخييري في بعض الموارد إلى فرض ملاكين و مصلحتين كاملتين موجودتين، كل منهما قائمة في أحد العدلين، حيث يكون مقتضى الطبع حينئذ، أن يحكم المولى بوجوب كل واحد منهما على نحو الوجوب التعييني، إلا أن الذي منع من ذلك، هو وجود التنافي بين هذين الملاكين اللذين يراد التوصل إليهما عن طريق هذه الأفعال.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٠

و إن لم يكن هناك تناف بين الفعلين، بل إنه يمكن الجمع بين الصوم و العتق، و لكن ملاك الصوم لا يترتب على الصوم، لو وجد العتق و ملاكه.

و من هنا فالمولى لا يأمر بهما معا بأمرين تعيينين، لأنه لا يمكن التوصل إلى كلا الملاكين، لأن وجود أحدهما يمنع من حصول



الآخر، وحينئذ هنا، يحكم المولى بوجوبين مشروطين، كل منهما متعلق بأحد الفعلين بخصوصه و عنوانه، مشروطا بعدم الآخر. غاية الأمر أن الوجوب المتعلق بكل واحد من الفعلين، ليس وجوبا على الإطلاق، بل مشروط بترك الفعل الآخر، وهذا معناه، وجود تناف و تضاد بين الملاكين.

### [الاعتراضات على النظرية الثانية]

#### إشارة

و قد اعترض على هذه النظرية السيد الخوئي «قده» [٧٣] وغيره من المحققين بعدة اعتراضات:

#### ١- الاعتراض الأول: هو إن هذه الفرضية على خلاف ظاهر دليل الوجوب التخيري

، إذ إن ظاهر دليله لا- يناسب إنشاء وجوبات متعددة على الأفعال بعناوينها التفصيلية، بل ظاهره إثباتا، فى أنه خطاب واحد، و إنشاء لوجوب فارد، لا خطابان مشروطان.

و هذا الإشكال كأنه إثباتى، لا ينطبق على هذه الفرضية، و لذلك لا يكون واردا على المحقق الخراسانى «قده». و التحقيق، هو: إن صاحب هذه الفرضية، لم يفترض هذا التفسير للوجوب التخيري فى سائر موارد الوجوب التخيري، و إنما قصد: إن هذه الفرضية تنطبق على بعض موارد الوجوب التخيري، لأن الوجوب التخيري ليس دائما بلسان «صم»، أو «أعتق»، أو «أطعم» حتى يقال: بأن الوجوب التخيري لا يناسب جعل وجوبين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢١

و توضيحه هو: إن الوجوب التخيري، تارة يتحصّل للفقهاء من دليل واحد، كما لو ورد فى دليل واحد، «إذا أفطرت، فصم»، أو «أعتق»، أو «أطعم»، و حينئذ قد يدعى: إن هذا اللسان ظاهر فى وحدة الوجوب.

و تارة أخرى، يحصل الفقيه على الوجوب التخيري، من ضمّ دليلين أحدهما إلى الآخر، كما لو دلّ دليل على وجوب «خصلة»، و دلّ دليل آخر على وجوب «خصلة» أخرى، و حينئذ، فإما أن نفرض أن كلا- من الدليلين ليس له إطلاق لفرض فعل الآخر، و ذلك إما لكون الدليل لثبا ليس له إطلاق، و إما لكون الدليل لفظيا، لكن المولى لم يكن فى مقام البيان من سائر الجهات، فلم تتم فيه مقدمات الحكمة لكى يثبت له وجوب على الإطلاق.

و فى مثل ذلك يقال: بأن القدر المتيقن من دليل، «إذا أفطرت فأعتق»، هو وجوب العتق فى فرض عدم الصيام، و هكذا الحال بالنسبة لدليل «إذا أفطرت فصم» فإن وجوب الصيام يكون فى فرض عدم العتق، إذن فبضم أحد الدليلين إلى الآخر، نحصل على الوجوب التخيري.

و إما أن نفرض أن لكل من الدليلين إطلاقا فى نفسه، فيجب عليه العتق على كل حال سواء، «صام»، أم لم يصم»، لكن علم من الخارج أنه لا يجب عليه الجمع العرفي بينهما، المقتضى لتقييد وجوب كل واحد منهما بترك الآخر، كما هو مختار السيد الخوئي «قده» فى مثل ذلك، حيث يقال:

بأن أصل الوجوب فى كل منهما لا ينافى الوجوب فى الآخر.

و بتعبير آخر، إن هذين الوجوبين يتعارض إطلاق أحدهما مع ما إذا صام، و يتعارض إطلاق ما إذا صام لما إذا تصدق و إذا تعارضا و تساقطا يبقى القدر المتيقن، و هو ما إذا صام و لم يعتق، أو أعتق و لم يصم.

أو فقل: إنه يتعارض إطلاق كل منهما فى حال الإتيان بالآخر، فيبقى إطلاق كل منهما على حاله فى حال ترك الآخر.

و فى مثل هذا الفرض، فرض العلم بالتخير، من ضم دليل إلى دليل،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٢

يصح تصور المحقق الخراسانى «قده»، و يكون منسجما مع ظاهر دليل التخير، و موافقا له فى مقام الإثبات، و ليس مخالفا له، إذ الفرضية التى طرحها المحقق الخراسانى «قده» هى من الناحية الإثباتية غير متوقفة على الذى ذكر فى الاعتراض، فالاعتراض غير تام.

## ٢- الاعتراض الثانى: [فى طبيعة التنافى بين الغرضين و الملاكين

### إشارة

هو أن الغرضين و الملاكين المفروض التنافى بينهما:

تارة يفرض عدم حصولهما معا فى عمود الزمان لا مقترنين، و لا مترتبين، بل كلما وجد أحدهما امتنع الآخر.

و أخرى يفرض عدم إمكان اجتماعهما مترتبين فقط، و أمّا وجودهما مقترنين فمعقول، يعنى من «صام و أعتق». فى وقت واحد، فسوف يحصل كلا الملاكين، و من صام ثم أعقبه بالعتق، لم يحصل إلّا ملاكا واحدا.

و حينئذ، فإن فرض الأول، و هو التنافى بينهم اقترانا و ترتبا، لزم منه، أنه لو أتى بكلا عدلى الواجب التخييرى فى وقت واحد، لزم عدم تحصيله شيئا من أغراض المولى، لأنهما متنافيان، و لا يمكن الجمع بينهما بحال، إذ إن أحدهما يمنع عن تأثير الآخر فى ملاكه، فلا ملاك «العتق» يحصل، لأن الآخر موجود، و هكذا الآخر.

و هذا خلاف الضرورة و الوجدان فى باب الواجبات التخييرية.

و إن فرض الثانى، كان لانه أن المولى يجب عليه أن يأمر بإيجادهما معا مقترنين دائما، لأن المفروض وجود ملاك ملزم فى كل منهما، فيمكن تحصيلهما لو أمر بهما مقترنين، و هذا أيضا خلف الوجوب التخييرى.

## [تقريبان لبطان الاعتراض الثانى

### إشارة

و هذا الاعتراض غير صحيح، و يمكن رده بصياغة فرضية المحقق الخراسانى «قده» بأحد تقريبين:

١- التقريب الأول، هو: أن يقال: بأن أحد هذين الغرضين المتنافيين بنحو أن أحدهما ترتبه على فعله و سببه، موقوف على عدم وجود الآخر، لا قبله و لا معه

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٣

، بمعنى أن مطلق وجود العدل الآخر فى عمود الزمان مانع عنه، و أمّا الغرض الثانى فترتبه على فعله، و سببه هو فرع عدم وجود الأول قبله، لا حينه، مثلا نفرض أن الإطعام لا قبل العتق و لا بعده. و أمّا الإطعام فترتب الغرض عليه موقوف على أن لا يكون قبله عتق.

و هذا بحسب الحقيقة، تعبير آخر عن افتراض الجمع الملق من الغرضين اللذين أبداهما صاحب الاعتراض، و هما: إن العتق يترتب غرضه على عدم كون الصوم قبله، أو مقارنا معه، و أمّا الصوم فترتب غرضه موقوف على أن لا يكون قبله عتق.

و بناء عليه، فلو أن المكلف جمع بينهما، فقد استوفى ملاك الصوم، لكون وجود الآخر مقارنا معه غير مانع من ترتب غرضه عليه و بذلك يكون الامتثال قد حصل به.

نعم ملاك العتق لم يوجد، لأننا فرضنا أن ملاكه موقوف على أن لا يكون قبله، و لا حينه، إطعام.

و من هنا فليس من اللازم أن يأمر المولى بالجمع بينهما، لأن ذلك لا يؤدي إلى تحصيل كلا الملاكين، حتى لو جمع، كما عرفت، و إنما يأمر بهما لو كان يحصل كلا الملاكين.

## ٢- التقريب الثاني، هو: أن نفرض التنافي في كل منهما بنحو يماثل التنافي في الآخر.

و حاصله، هو: إنه كلما وجد أحدهما، فسوف يكون سببا في إسقاط المتأخر عن التأثير رأسا، فلو عتق، فلن يترتب على الإطعام ملاكه، و لو أطعم لم يترتب على العتق ملاكه رأسا، و أما لو اقترنا، فهنا أيضا يكون كل منهما مانعا، و لكن مانعيته في حالة الاقتران، أضعف من مانعيته في حال التقدم، فهو يمنع، بمعنى أنه يضعف الآخر و ينصفه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٤

و معنى هذا إنه في حال الاقتران نحصل على نصف ملاك العتق، و نصف ملاك الإطعام و هذان النصفان يساويان ملاكا كاملا من الملاكين.

و بناء على هذه الفرضية، فإن المكلف سوف لن يؤمر بالجمع، و إنما يكون الجميع امتثالا، لأن المولى في مثل هذه الحالة يكون له ثلاثة أبدال:

العتق وحده، و الإطعام وحده، و المجموع المقترن في زمن واحد، و المحقق لملاك كامل من المقترنين، و حينئذ يحكم المولى بوجوب كل من هذه الثلاثة مشروط بترك الآخرين، و حينئذ لا يلزم كلا المحذورين، لا محذور عدم الاستيفاء، لأن الوجود الجمعي صار أحد الأعدال الثلاثة، فيحصل الاستيفاء، كما لو كان قد أتى بكل واحد على حدة، و حينئذ لا يرد إشكال إلزام المولى بالجمع، لأنه حين الجمع و الاقتران سوف يتنصف أثر كل واحد منهما، و ينتجا معا امتثالا واحدا.

و الخلاصة، هي: إن هذا الاعتراض يفترض أن الوجود السابق لكل من العدلين على الآخر يؤثر في المنع المطلق لاستيفاء ملاك الآخر، و أمّا الوجود الجمعي المقارن لهما، فهو يمنع عن استيفاء نصف الملاك الآخر في كل منهما، لكن استيفاء نصف ملاك كل واحد منهما، يشكّل ملاكا كاملا، كما لو كان استوفى ملاك أحدهما كاملا.

و على هذا يكون هناك ثلاثة بدائل، كل منهما منفردا، و مجموع العدلين مقترنين، و حينئذ لا يرد اعتراض أنه يؤمر بالجمع بينهما، لأنه بالجمع بينهما، و إن كان يستوفى نصف ملاك كل منهما، لكن باستيفاء النصفين فيهما، كأنه استوفى ملاكا كاملا، و هو كاف في مقام استيفاء المولى لملاكات أحكامه.

٣- الاعتراض الثالث للسيد الخوئي «قده» [٧٤] على صيغة التفسير المطروحة للوجوب التخيري، و حاصله هو: إن المكلف - بناء على الصيغة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٥

المقترحة لتفسير الوجوب التخيري - ينبغي أن يعاقب بعقابين لو لم يأت بكلا العدلين، كما «لو لم يصم، و لم يعتق»، لأن كلا الفعلين المشروطين أصبح فعليا بترك الآخر.

و لا- يقال: بأنه كيف يعاقب بعقابين في حين أنه لا- يقدر على تحصيل كلا الملاكين، إذ إنه على خلاف المفروض في الواجبات التخيرية، إذ فيها، لا يحصل أكثر من معصية واحدة و استحقاق عقاب واحد، إذا ترك كلا العدلين.

فإنه يقال: بأنه من قبيل التزامنا بتعدد العقاب في باب الترتب - بالرغم من عدم إمكان الجمع بين الفعلين هناك - و في المقام كذلك، و ذلك لتكرار المخالفة و تعدد العصيان، بينما هذا لا يمكن الالتزام به في المقام، فإن من يترك الوجوب التخيري، يعاقب بعقاب واحد.

و تحقيق الكلام في مقام، بيان عدم ورود هذا الاعتراض على تفسير المحقق الخراساني «قده» للوجوب التخيري يقال: إن الفعلين إذا

تعلق بهما وجوبان مشروطان، بحيث كان كل واحد منهما مشروطا بترك الآخر، فهذا يكون على نحوين:

١- النحو الأول، هو: أن يكون ترك العدل الآخر، قيذا شرعيا في ملاك وجوب الأول، بحيث لو لا- ترك الثاني لم يتصف الأول بكونه ذا ملاك أصلا، و لو لا- ترك الأول لم يتصف الثاني بكونه ذا ملاك أصلا، فترك كل منهما يأخذ في موضوع الآخر في اتصافه و كونه ذا ملاك.

فمثلا- إذا فرضنا أن وجوب الأكل، ملاكه الجوع، إلا أن «الجوع» مشروط بعدم شرب «الماء»، فيكون وجوب الأكل مشروطا بترك شرب الماء.

كما أن وجوب شرب الماء، ملاكه «العطش»، لكن العطش مشروط بترك أكل «الفاكهة»، و مع أكل الفاكهة لا يحدث عطش، إذن فكل من الوجوبين مشروط بترك الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٦

٢- النحو الثاني، هو: أن يكون ترك الآخر مأخوذا في موضوع الأول، لكن لا باعتباره قيذا شرعيا، إذ كل منهما ذا ملاك في نفسه سواء ترك الآخر، أو لا، لكن لضيق الخناق، و لعجز المكلف عن الجمع بين الملاكين، يقتيد المولى بترك الآخر، لئلا يلزم طلب غير الممكن.

و الآن في النحو الأول، لو فرض أن المكلف خارجا، كان عنده «ماء» يمكن أن يشرب منه، «و طعام» يمكن أن يأكل منه، لكن لا يمكنه أن يجمع بينهما، ففي مثل ذلك، لو أن المكلف لم يأكل و لم يشرب، مع تمكنه من أحد الأمرين، حينئذ سوف يحصل لدى المولى ألمان و خسارتان: «ألم الجوع، و ألم العطش»، و كلاهما بسبب المكلف، لأنه كان قادرا على أن لا يؤلم المولى، لا جوعا و لا عطشا، و ذلك بتقديم أحد الأمرين، إذ لو قدم الأكل لشبع و لما عطش، كذلك أصلا، و لو قدم الماء لارتوى و لما جاع أبدا، إذن فكلتا الخسارتين مستندان إلى العبد.

و في مثله يستحق عقابين.

و لا ينبغي أن يقال: بأنه لا يمكن معاقبته بعقابين، لعدم تمكنه من الجمع بينهما.

فإنه يقال: نعم، هو صحيح أنه لا- يتمكن من الجمع بينهما، لكن كان يمكنه أن يتفادى كلتا الخسارتين، تارة بالإشباع، و أخرى بالارتواء.

و أمّا في النحو الثاني: فإننا ندرس الحالة في عالم الملاكات، بقطع النظر عن حالة التكليف، فنرى أن المكلف لو اطلع على هذه الملاكات، و لم يأت، لا- بالماء، و لا بالطعام، إلى مولاه، إذن فسوف يلاقى هذا المولى ألمين و خسارتين، لكن إحدى الخسارتين واقعة على كل حال دون أن يقدر المكلف على دفعها، و إنما يقدر على أن لا توجد إحدى الخسارتين لا بعينها، بل بدلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٧

إذن ليس عليه إلا عقاب واحد، و ليس للمولى أن يعاقبه على ألمين، لأن هذا المكلف إنما يقدر على دفع إحدى الخسارتين، غاية أنه يقدر على دفعهما بدلا، فكذلك يكون عقابه بدلا، فيعاقب على واحدة.

هذا لو لوحظ عالم الأغراض و الملاكات بقطع النظر عن عالم الجعل و الإنشاء.

و من الواضح أن الجعل و الإنشاء لا يكثر العهدة، و لا يكثر العقاب، لأنه لا يكثر الملاكات و إنما هو ينجز التكليف باعتباره معبرا عن الأغراض و الملاكات، و لهذا لم يكن هناك فرق في التعبير عن الأغراض، سواء عير عنها بالجمل الخيرية، أو الإنشائية، بل تكاد تكون وظيفته كما قال الآخر:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

هذا مع حفظ النسبة بين الموردین.

إذن لا- معنى لأن يفرض زيادة في حجم العقاب من حيث أن المولى استعمل الإنشاء في مقام التعبير عن تلك الأغراض تارة، أو إنه استعمل الإخبار للتعبير عنها تارة أخرى.

وعليه، فالصحيح أن هذا التفصيل ينتج، أنه متى ما وجد فعلا متضادا ذاتا، كما في التراحم، أو متضادا عرضا، كما في فرضية المحقق الخراساني «قده»، فإن كان ترك الآخر قيذا في اتصاف الآخر بكونه ذا ملاك- كما سميناه في باب الترتب، بقيد القدرة الشرعية- فإنه حينئذ لو تركهما معا يعاقب بعقابين، وقد ارتكب معصيتين.

و أما إذا كان ترك الآخر أخذ قيذا للمزاحمة والمضادة، أي شرطا في وجود الملاك الآخر، فإنه حينئذ يعاقب بعقاب واحد، لأن المكلف لم يفوت على مولاه إلا خسارة واحدة، رغم أنهما من حيث الإنشاء على حدّ سواء.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٨

وقد عرفت أن الإنشاء لا يزيد في إحداث عهدة جديدة، و حينئذ يقال:

بأنه لا- تعدد في العقاب، لأن صاحب (الكفاية) «قده»، فرض أن الغرضين والملاكين متفايان ومتضادان في الوجود لا في أصل اتصاف الواجبين بالملاك فلو ترك المكلف الجميع حينئذ، فأحدهما فأت على المولى على كل حال.

وبهذا تتضح معقولية نظرية المحقق الخراساني «قده» في تصوير الواجب التخييري.

نعم هي صحيحة في نفسها، ومطردة فيما إذا كان الواجبان متضادين في الملاك وجودا لا ذاتا، ولكنها ليست مطردة بالنحو المذكور، فهي قاصرة عن تصوير الوجوب التخييري، خصوصا في الوجوب التخييري في الضميات، كالوجوب التخييري بين الفاتحة والتسبيحات في الركعة الثالثة، إذ إنه فيها لا- يعقل إرجاع الوجوب التخييري إلى وجوبين مشروطين، لأنهما مجعولين بجعل واحد استقلالي، مضافا إلى كون الجعل الضمني تابعا للجعل الاستقلالي.

إذن ففرضية المحقق الخراساني «قده»، معقولة ولكنها ليست مطردة، والمحقق الخراساني لم يدع أطرافها فيما إذا لم يكن بين الواجبين تضاد في الملاك وجودا لا ذاتا.

و بتعبير آخر يقال: إن هذا الاعتراض على نظرية المحقق الخراساني «قده»، غير وارد أيضا، لأن شرائط الوجوب على نحوين، أحدهما: شرائط اتصاف الآخر بكونه ذا ملاك، والثاني: شرائط وجود الملاك الفعلي على كل حال، و حينئذ يقال: إنه في موارد التنافي و التضاد الذاتى بين الواجبين، كما في باب التراحم، أو التنافي و التضاد ملاكا، كما في المقام.

في مثله، بناء على فرضية المحقق الخراساني «قده»، إذا كان ترك كل منهما قد أخذ شرطا في اتصاف الآخر بالملاك، فإن تركهما معا، معناه،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٩

حصول خسارتين و ألمين للمولى و ذلك لأن المولى لم يحصل على شىء منهما، رغم كون كلا- الملاكين فعليا، و عليه، فيعاقب بعقابين، إذ كان هذا المكلف قادرا على عدم إيلا مولا، لا جوعا، و لا عطشا، و ذلك بتقديم أحد الأمرين، فلو قدم الأكل لشبع، و لما عطش، و لو قدم الماء، لارتوى و لما جاع، و المفروض أنه هنا لم يأكل و لم يشرب، إذن فكلتا الخسارتين مستندان إلى المكلف و فى مثله يستحق عقابين.

و أما إذا كان ترك كل منهما قد أخذ شرطا في وجود الملاك الآخر، حينئذ يكون ترك أحد الملاكين و وقوع إحدى الخسارتين ميا لا- مفر منه، بل هي واقعة على كل حال، و لا يقدر المكلف على دفعها، و إنما يقدر على أن لا توجد الخسارة الثانية، إذا كان وقوع الأخرى ضروريا.

و حينئذ يقال: إنه إن كان مناط الثواب و العقاب، هو دفع ألم المولى و خسارته، بحسب عالم الأغراض و الملاكات، إذن فلا موجب إلا لاستحقاق عقاب واحد، لأن المكلف إنما كان قادرا على دفع خسارة واحدة لا بعينها من خسارتين.

و إن كان المناط هو مخالفة الإنشاء و الجعل بما هو إنشاء، بقطع النظر عن مبادئه من الأغراض و الملاكات، حينئذ، هنا مخالفتان لإنشاءين كان يمكن المكلف منع تحققهما، بأن يأكل أو يشرب، و لكنه لم يأكل و لم يشرب، فحصلت الخسارتان بسببه، و في مثله، يستحق عقابين.

هذا، و من الواضح، إن الصحيح في مناط الثواب و العقاب إنما هو مبادئ الحكم و ملاكه، لا جعله و إنشاؤه.

و من هنا، لا يفرق الحال في حجم العقاب و ترتبه في المقام، سواء أبرز المولى ملاك حكمه بصيغة الإنشاء أو الإخبار.

و على ضوء ما تقدم، فالصحيح في موارد التضاد و التنافي الذاتى، أو التضاد الملاكى، بين الواجبين، هو التفصيل، بين نحوين: أحدهما: فيما إذا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٠

كان عدم كل منهما أخذ شرطاً في اتصاف الآخر بالملاك، و بين الثانى: و هو ما إذا كان ترك الآخر شرطاً في وجود الملاك الآخر. فإنّه في الأول: يقال بتعدد العقاب لتعدد المعصية، كما لو تركهما معاً، و فى الثانى: يقال بوحدة العقاب، لكون إحدى الخسارتين واقعة على كل حال، و لا يقدر المكلف على دفعها، و إن كان قادراً على دفع خسارة واحدة لا بعينها، رغم كونهما من حيث الإنشاء على حد سواء.

و بذلك يتضح بطلان هذا الاعتراض من السيد الخوئى «قده» على المحقق الخراسانى «قده»، إذ إن المحقق العظيم هذا، قد افترض كون التضاد بين الملاكين فى الوجود، لا فى أصل اتصاف الواجبين بالملاك.

و عليه، فإنّ نظرية تصوير المحقق الآخوند «قده» لتفسير الوجوب التخيريّ، صحيحة فى نفسها، لو لا أنها ليست مطّردة، بل هى واقفة فى إطار ما لو كان الواجبان متضادّين فى الملاك و جوداً، لا ذاتاً، و أمّا إذا لم يكن هذا التضاد بينهما بالنحو المذكور، كما لو كان التضاد ذاتياً بينهما، حينئذ تكون نظرية المحقق الآخوند «قده» قاصرة عن تصوير الوجوب التخيريّ، بينما المحقق المذكور، لم يدع أكثر من ذلك.

### – النظرية الثالثة فى تفسير الوجوب التخيريّ، هى للمحقق الأصفهاني «قده» [٧٥] و حاصلها هو:

إنّ الوجوب التخيريّ مرجعه إلى وجوبين متعلقين بكلا الفعلين، و لكن مع إذن المولى و ترخيصه فى ترك أحدهما على سبيل البدل. و توضيحه، هو: إنّه فى نظرية المحقق الآخوند «قده» فرض الملاكان إلزاميين فى كلا الطرفين، و لكنهما متنافيان ذاتاً.

بينما هنا فى نظرية الشيخ الأصفهاني «قده» تفرض عدم التنافى بينهما،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣١

لذلك كان مقتضى الطبع أن لا يرخص المولى، لا فى ترك هذا، و لا فى ترك الآخر، إلّا أنّه هنا يدخل ملاكا آخر، و هو مصلحة التسهيل و الإرفاق، و مصلحة التسهيل هذه و الإرفاق، اقتضت رفع الوجوب عن أحدهما، لكن ليس رأساً، لأنّ ثقلهما لا يحتمل، و إن احتمل حمل أحدهما، فالمولى سوف يصدر إذناً فى ترك أحدهما على نحو البدل.

و هنا إذا فرض أنّ المكلف أتى بهما معاً، فقد أتى بواجبين، و إن فرض ان المكلف تركهما معاً، فسوف يعاقب بمقدار ما لا رخصة له فى تركه.

و إن فرض أنّه ترك أحدهما، فلا عقاب عليه من أجله، لأنّه يجوز له ترك أحدهما لا معيّنًا، و قد تركه.

و بعبارة أخرى: إنّ مصلحة التسهيل و الإرفاق، أحياناً تقتضى رفع الوجوب رأساً، و أحياناً لا تقتضى، بل تقتضى الإذن فى ترك أحدهما و عدم الجمع، فمن هنا إذا أتى المكلف بهما فقد أتى بواجبين و يثاب بثوابين، و إذا أتى بأحدهما، أثيب بثواب واحد و لم يعاقب على ترك الآخر، لأنّه مرخص له بترك واحد منهما على نحو البدل، و إن لم يأت بأى واحد منهما أصلاً، عوقب بعقاب واحد،

و هو عقاب على أحدهما، دون أن يعاقب على أحدهما الآخر، لأنه مرخص في تركه بمقتضى مصلحة التسهيل و الإرفاق. و الفرق بين النظريتين، هو: إن الأولى كان يفرض فيها التضاد الذاتى بين الملاكين فى العدلين.

بينما هنا فى نظرية المحقق الأصفهاني «قده» يستغنى عن افتراض التضاد الذاتى بين الملاكين فى العدلين.

و إن شئت قلت: أن نظرية الشيخ الأصفهاني «قده» فى تفسير الوجوب التخييري، هى: إن الوجوب التخييري: عبارة عن وجوب كل من العدلين، لأن الملاك موجود فيهما، و لكن لما كان تحصيل ملاكهما معا يعارض

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٢

مصلحة التسهيل و الإرفاق بالمكلف، فإن المولى حينئذ يرخّص بترك أحدهما بدلا، و على هذا، فلو أن المكلف تركهما معا، عوقب بعقاب واحد، لأنه ليس مرخصا إلا بترك أحدهما، و إن أتى بأحدهما، أو بهما معا، كان ممثلا للواجب.

و فرق هذه النظرية عن نظرية المحقق الآخوند «قده»، هو: إن هذه النظرية ليس فيها تضاد بين ملاكى عدلى الواجب.

و هذه النظرية، و إن أصبحت أكثر وضوحا، على ضوء اعتراضات السيد الخوئي «قده» على نظرية الآخوند «قده» فى تفسير الوجوب التخييري و أجوبتنا عليها، إلا أننا هنا إنما نستعرض اعتراضات السيد الخوئي «قده» [٧٦] على نظرية الشيخ الأصفهاني «قده» فى تفسير هذا الوجوب لتزداد هذه النظرية وضوحا أكثر:

الاعتراض الأول، هو: إن هذه النظرية خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييري، إذ إن ظاهره، وحدة الجعل، بينما نظرية المحقق الأصفهاني «قده» تفترض جعلين و وجوبين مستقلين.

و هذا الاعتراض، قد تقدّم نفسه، على نظرية المحقق الآخوند «قده» من قبل السيد الخوئي «قده».

و قد علّقنا عليه سابقا و قلنا: إن الوجوب التخييري، تارة يستخرج من دليل واحد، و أخرى من الجمع بين دليلين.

أمّا إذا استخرج من دليل واحد، كما إذا ورد فى دليل واحد، «إذا أظرت فصم، أو أعتق، أو أطعم»، فإن مثل هذا اللسان ظاهر فى وحدة الوجوب، و لا اعتراض عليه حينئذ.

و أمّا إذا استخرج من الجمع بين دليلين، فلا محل لهذا الاعتراض،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٣

كما تقدم بيانه، مضافا إلى أن مجرد كون طرفى الوجوب التخييري. على خلاف ظاهر الدليل إثباتا، لا يجعل النظرية مرفوضة ثبوتا، سيما إذا انحصر تفسير الوجوب التخييري فيها.

و من هنا يقال: إن المقصود من هذا البحث، هو إيجاد صيغة لتفسير الوجوب التخييري، بحيث لو انحصر تفسيره فيها، تعين الأخذ بها، و حمل خطاب المولى إثباتا عليها. فلو فرض أنها أيضا صادفت خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييري، فلا بأس بإبداء نظرية أخرى معقولة ثبوتا و إثباتا.

٢- الاعتراض الثانى، هو: إنه لا- طريق لنا لإثبات الملاك إلا الخطاب، و المفروض أن الخطاب ظاهر فى وحدة الحكم، و لا ينهض لإثبات وجود ملاكين تعيينيين فى كل من الواجبين.

و هذا الاعتراض كسابقه، الاعتراض الأول، حيث كان مفاده، إن ظاهر الدليل إثباتا وحدة الحكم.

و قد قلنا جوابا عليه، بأنه يمكن استفادة تعدد الحكم بالصيغة المتقدمة، و حينئذ لا يبقى مجال للاعتراض.

نعم يتعين حينئذ الكشف عن تعدد الملاك بتعدد الجعل، و قد مرّ معنا ما يوضح ذلك.

٣- الاعتراض الثالث، هو: إنه يرفض أن تكون مصلحة التسهيل و الإرفاق، مهمة فى نظر المولى، بحيث أنه لأجلها يرخّص فى ترك أحد الملاكين على سبيل البدل، ناهيك عن أنه لو كان لمصلحة التسهيل وجود فى حق المكلفين، لاستفدنا ذلك من الدليل، بينما استفادة ذلك من الدليل على خلاف ظاهره، حيث لا مثبت له، و لا قرينة تدل عليه.

و هذا الكلام لا محل له، لأنّ الكلام ليس في استظهار ذلك من الدليل، بل الكلام في تفسير الوجوب التخييري.

فلو فرض أن استفدنا تعدد الوجوب، حينئذ لا بدّ من حمل الدليل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٤

عليه، و يكون هذا الدليل نفسه دالاً على وجود ترخيص في ترك أحدهما لا بعينه إلى بدل، إذ بعد المفروغيه عن عدم كون الجمع مطلوباً بينهما، لا يبقى كلام إلّا في كيفية تخريج كون أحدهما مطلوباً لا بعينه إلى بدل، ثبوتاً.

إذن فهذا الاعتراض غير صحيح، و هو يرجع بروحه إلى الاعتراض الأول.

٤- الاعتراض الرابع، هو: إنّه إذا بنى على وجود واجبين، فكيف يسقط أحدهما إذا أتى المكلف بالواجب الآخر؟ إذ إن سقوط الوجوب لا يكون إلّا بالامتنال، أو العجز الناشئ و لو من العصيان، أو أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط لم يتحقّق، فلو فرضنا أنّ المولى أوجب الصوم و العتق، فلما إذا يسقط وجوب العتق إذا أتى المكلف بالصوم؟.

و هذا الاعتراض، لو تمّ، و فرض أنّ مقصود المحقق الأصفهاني «قده» هو الوجوبين المشروطين، لكنّه كالأعتراض الأول، يرجع النظرية إلى أنّها خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييري.

و قد عرفت جوابه ممّا تقدّم، بل تكاد تكون هذه الاعتراضات، بل هي كذلك، تحمل روحاً واحدة، و ترجع إلى اعتراض واحد، مفاده: مخالفة هذه النظرية لظاهر دليل الوجوب التخييري، الظاهر في وحدة الجعل لا تعدّده، و حينئذ يكون الجواب ما تقدّم، و قد عرفته.

٥- الاعتراض الخامس، هو: إنّ مقتضى هذه النظرية، أنّ المكلف لو ترك كلا العدلين، يلزم أن يعاقب بعقابين، بينما صاحب النظرية يفرض أنّه سوف يعاقب بعقاب واحد، لأنّه مرخص بترك أحد العدلين، لا على التعيين، و إنّما نقول نحن بتعدد العقاب، لأنّ الترخيص الذي لا يلزم منه عقاب، إنّما هو الترخيص بترك أحدهما على نحو البدل، و هو لم يتحقّق، كي يعاقب بعقاب واحد، و إنّما الذي تحقّق في فرض تركهما معاً، هو الترك الجمعيّ، و هذا لم يكن هو المرخص بتركه، و فيه يعاقب على تركهما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٥

بعقابين، و هذا على خلاف المفروض في موارد الوجوب التخييري.

و جوهر البحث في هذا الاعتراض، هو «الترخيص» الذي يتصوّره المحقق الأصفهاني «قده» ناشئاً من مصلحة التسهيل و الإرفاق، إذن لا بدّ من البحث حول هذا الترخيص، فنقول: إنّ الترخيص في المقام يتصوّر على أنحاء:

١- النحو الأول: هو أن يرجع إلى ترخيص فعلي مطلق متعلّق بحصه خاصه من الترك، و هو الترك المقرون بفعل الآخر.

و حينئذ، يتجه الاعتراض الخامس، لأنّ نفس الترخيص ليس مشروطاً، و إنّما المشروط هو متعلّق الترخيص، فالمرخص به هو ترك الصوم المقرون بالعتق.

و حينئذ يقال: بأنّ كل واحد من العدلين لم يكن منطبقاً على الترخيص المرخص به، لأنّ ترك الصوم غير مقترن بالعتق، و كذلك ترك العتق غير مقترن بالصوم، و حينئذ يتجه الاعتراض الخامس، في أنّه في المقام، صدر منه عصيانان، لأنّه تركهما معاً، هذا إذا بنينا على كون الميزان في تسجيل المعصية، إنّما هو مخالفة الإنشاء لا-الملاك، و إلّا فالفئات واحد من الملاكين، حيث أنّه صدر من المكلف ترك واحد غير مرخص فيه.

٢- النحو الثاني، هو: أن يرخص في ترك كل منهما، مشروطاً بفعل الآخر، لكن هنا، كلا الترخيصين مشروط، فالمشروط فيهما هو نفس الترخيص، لا الفعل، و إنّما فعل الآخر شرط في الحكم بالترخيص، فهو يرخص بترك «الصوم إذا أعتق»، و يرخص بترك «العتق إذا صام»، حيث يقال: إذا لم «يصم و لم يعتق» فلم يتحقق لا شرط هذا الترخيص، و لا شرط ذاك الترخيص.

و حينئذ يتجه الاعتراض الخامس فيقال: بأنّه في مثله، يتحقق منه عصيانان، لأنّه ترك كلا الشرطين في الترخيص.



بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٦

ولأنه غير مرخص بترك كلا- شرطى الترخيص، إذن، فيعاقب بعقابين، بناء على كون الميزان فى العقاب، إنما هو مخالفة الجعل و الإنشاء، لا الملاك.

٣- النحو الثالث، هو: أن يفرض ترخيص واحد متعلق بالجامع بين التركين، و هو المسمى، «بالجامع الانتزاعى»، كما لو قال: «أرخصك بترك أحدهما».

و حينئذ يكون من الواضح، أن أحدهما بالفعل يكون مرخصا به.

و على هذا الأساس، فلو أن المكلف تركهما معا، و فى ضمن هذا الترك، قد ترك ما هو مرخص به، و ما ليس مرخصا به، إذن لم يصدر منه إلا عصيان واحد بتركهما معا لأن أحد التركين مرخص به، إذن فلا يعاقب إلا عقاب واحد.

و هنا يقال: إذا كان تعلق الحكم بالجامع الانتزاعى- و هو عنوان أحدهما- معقولا، حينئذ يمكن اختصار الطريق، فيقال من أول الأمر: إن الوجوب التخييري متعلق بعنوان أحدهما، و لا داعى للدوران، و تطويل المسافة بينهما.

٤- النحو الرابع، هو: أن يكون الترخيص فى ترك المجموع، ترخيصا واحدا ليس متعلقا بالجامع بل بالمجموع، فإن المجموع له وجود واحد، و ترك واحد، نظير الأمر بالمجموع.

و حينئذ، إذا فرض أن الترخيص كان بترك المجموع، و المكلف هنا تركهما معا، إذن هو لا- يعاقب إلا بعقاب واحد على ترك الجميع، و ترك الجميع لا يزيد على ترك المجموع إلا بكونه تركا واحدا لا تركيبين. إذن فالاعتراض الخامس مدفوع.

و التحقيق فى الجواب على نظرية المحقق الأصفهاني «قده» هو أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٧

يقال: إنه إذا بنينا على مسلك الميرزا «قده» فى أن الوجوب ليس مجعولا من قبل الشارع، و إنما هو مستفاد بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل و عدم الترخيص بالترك، فإنه حينئذ، يمكن أن تكون نظرية المحقق الأصفهاني «قده» فى الواجب التخييري نظرية معقولة، حيث أنه يقال: بأن المولى إذا طلب فعلين لأجل ملاكين:

فتارة يرخص فى ترك كل واحد منهما، و هذا معناه استحباب كل منهما.

و أخرى لا يرخص فى ترك شىء منهما، و هذا معناه، إنهما واجبان تعيينان.

و ثالثه يطلبهما و يرخص بترك أحدهما- و لو بملاك التسهيل و الإرفاق- فينتزع العقل عنوان الواجب التخييري.

و أما إذا بنينا على أن الوجوب مجعول من قبل الشارع، فهو مدلول للأمر، أو فرض أن المولى قد أنشأ هذا الوجوب بنفسه، فإنه حينئذ، يلزم التهافت بين الوجوبين التعيينيين المطلقين، إذ لا يعقل جعل وجوبين تعيينيين مطلقين من قبل الشارع مع الترخيص بترك أحدهما، لأنه نظير إيجاب شىء و الترخيص بتركه، إذن لا بد أن يكون الترخيص هذا شرطا لوجوب كل منهما بما إذا ترك الآخر.

و بهذا نرجع إلى الاشتراط، فى نظرية المحقق الخراسانى «قده»، فإن كون وجوب كل منهما مشروطا بترك الآخر، هو إنه فى حالة فعل أى واحد منهما لا وجوب للآخر.

إذن فهذه النظرية على مسلك الميرزا «قده» صحيحة قائمة بذاتها.

و أما إذا كان الوجوب مجعولا من قبل الشارع، فترجع هذه النظرية إلى نظرية المحقق الخراسانى «قده».

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٨

**النظرية الرابعة: هى إن الوجوب التخييري وجوب واحد متعلق بالمردد بين العدلين أو البدائل.**

فالفرق بين الوجوب التعينيّ و الوجوب التخيريّ، ليس في التعدّد و الوحدة، بمعنى أنّ التعينيّ واحد، و التخيريّ متعدد، و كذلك ليس الفرق بينهما إنّ التعينيّ متعلق بالفرد، و التخيريّ متعلق بالجامع، ليس هذا هو الفارق، بل كلاهما وجوب واحد متعلق بالفرد، و إنّما الفارق بينهما، هو إنّ الوجوب التعينيّ متعلق على نحو التعيين بالفرد، بينما الوجوب التخيريّ متعلق بالفرد على نحو التخيير و هذا الكلام مبني على تعقل الفرد المرّد.

و قد اعترض على هذه النظرية المحقق الأصفهاني «قده» [٧٧] حيث يقول: بأنّ تعلق الوجوب بالفرد المرّد إن أريد به، المرّد بالحمل الأولي، «أى: مفهوم المرّد»، فهذا معناه، تعلقه بالجامع، لأنّ مفهوم المرّد ليس مرّدا، بل معينا، و يكون جامعا بين الفردين، و هذا رجوع إلى النظرية الخامسة.

و إن أريد بالفرد المرّد أنّه متعلق بواقع المرّد فهو مررد بالحمل الشائع، «أى: المرّد المصدقي»، فهو مستحيل، لأنّ ما هو بالحمل الشائع مرّد، يستحيل أن يكون له ثبوت و تحقق، لا- في الخارج، و لا- في الذهن، لأنّه يستلزم التناقض، إذ معنى أنّه مرّد بالحمل الشائع، يعنى: إنّ «أ»، و ليس، «أ» و إنّ «ب» و ليس «ب»، فالمرّد بالحمل الشائع إن فرض حمل كلا العنوانين عليه و لو بدلا، فيلزم ما مرّ من التناقض، و إن فرض حمله عليه بحيث لا- يكون تناقض كما لو قلنا بأنّ المرّد هو «أ» و ليس «ب»، و هو «ب» و ليس «أ»، إذن فيكون متعيّنا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٩

و إن شئت قلت: إنّ الفرد المرّد يستحيل ثبوته و تحققه، لا- في الخارج و لا في الذهن، لأنّه يستلزم التناقض، إذ لو كان ثابتا بحيث يحمل عليه أحد العنوانين فقط، فهذا معين لا مرّد، و إن كان بحيث يحمل عليه كل من العنوانين، فهذا يعنى، أنّه يصح حمل كل من العنوانين عليه، و سلبه عنه، و هذا تناقض.

و اعتراض المحقق الأصفهاني هذا، متين، و في غاية الجودة، و بالتالي هو أحسن ممّا قيل في دفع الفرد المرّد المفترض في النظرية الرابعة، إذ قيل بأن الفرد المرّد المصدقي مستحيل باعتبار أنّ الوجود مساوق للتشخص و التعين، فإنّ كون شيء «ما»، موجودا لا بدّ من تعينه. إذ هذا الكلام تطويل للمسافة.

و نحن نهيها منطقيا من دون بحث في الوجود و حقيقته و شئونه، و إنّ هل يعقل فيه تصور الفرد المرّد، أو التردّد، أو إنّ لا- يعقل ذلك؟.

بل نقول من أول الأمر، بأنّ المرّد بين الألف و الباء، إن كان حقيقته هو المراد، فيلزم منه التناقض، بلا حاجة إلى ضمّ برهان، أنّ الوجود يساوق التشخص، فيستحيل وجود الفرد المرّد مصداقا.

**النظرية الخامسة، هو: إنّ الوجوب التخيريّ، يرجع إلى الوجوب التعينيّ، و لكن يجعل المتعلق هو الجامع، و ذلك بإرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقليّ.**

**[تقريبان لارجاع الوجوب التخيري إلى الجامع]**

**إشارة**

و إرجاعه إلى الجامع يكون بأحد تقريبين:

**١- التقريب الأول، هو: إنه بعد أن نتصور جامعا حقيقيا من المعقولات الأولية، حينئذ يدعى أنّ هذا الوجوب متعلقا بذاك الجامع الحقيقيّ.**

و هذا الجامع الحقيقي يحاول إثباته بدليل و برهان، أن الواحد حتى النوعي لا يصدر إلّا من واحد بل الواحد لا يصدر من اثنين بدعوى أنه إذا كان يجمع بين العدلين ملاك واحد، و كان هذا الملاك ممّا يحصل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٠

بالصلاة تارة، و بالصوم أخرى، إذن نستكشف أن المؤثر في طلب كل من العدلين، بل المطلوب من كل منهما إنّما هو الجامع الذاتى بينهما، و من هنا ادّعى المحقق الخراساني «قده» [٧٨] ضرورة وجود الجامع الحقيقي بين العدلين.

و قد تقدّم في بحث «الصحيح و الأعم» هذا السنخ من الاستدلال.

و بحث هناك أنه هل يمكن تطبيق هذا القانون في مثل هذا المقام، حيث يكون الواحد نوعيا لا شخصيا؟.

أو فقل: هل إنّ قانون، «أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد»، يشمل ما إذا كان الواحد واحدا بالنوع، أو يختص فيما إذا كان الواحد واحدا بالشخص؟.

فإن قيل: بأنّ هذا القانون يختص فيما إذا كان الواحد واحدا بالشخص، إذن فلا يصدق في المقام. و إن قيل: بأنه يشمل ما إذا كان واحدا بالنوع، إذن فيصدق و يجرى هذا البرهان في المقام.

و الصحيح، هو أنه يعقل و لو بنحو الموجبة الجزئية افتراض الجامع الحقيقي، بحيث يرجع الوجوب التخيريّ الشرعيّ إلى وجوب متعلق بالجامع، و لكن هذا ليس ممكنا دائما، خصوصا إذا كان مرجع العدلين إلى الوجود و العدم، إذ إنه لا جامع حقيقيّ بينهما، كما هو الحال في التخير بين القصر و التمام، إذ إنه تخير بين إيجاد ركعتين بعد التشهد الأول، و عدم ذلك.

## ٢- التقريب الثاني، هو: أن يكتفى بالجامع الانتزاعي، و لو كان الجامع هو عنوان أحدهما، فيتعلّق الوجوب بعنوان أحدهما.

و هذا الجامع و إن كان انتزاعيا، إلّا أنه يمكن تعلّق الوجوب به، و ذلك لأنه ينظر إليه بما هو بالحمل الشائع، أي: بما هو مرآة و فان، و ليس بما هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤١

عنوان انتزاعيّ، بمعنى أنه ليس في الخارج إلّا واقع هذا أو واقع ذاك، فيمكن تعلّق الوجوب و مبادئه به، و عند التعلّق ينظر إليه بما هو عنوان بالحمل الشائع لا بالحمل الأولى.

و بهذا يتبين أنّ تفسير الوجوب التخيريّ لا ينحصر في نظريه أو فرضيه واحدة، بل يمكن أن يتم في عدة تفسيرات.

فإن فرض ملاك واحد يحصل بكل واحد من العدلين، فيناسبه أن يكون وجوب واحد متعلّق بالجامع الحقيقي، أو الانتزاعيّ بين العدلين و الفعلين.

و إن فرض وجوبان تعيينيّان، كل منهما تعلّق بفعل، كما إذا كان هناك ملاكان تعيينيّان متضادّان، فيناسبه أن يكون كل واحد منهما مشروطا بترك الآخر كما ذكره المحقق الخراساني «قده» [٧٩].

و هذا التفصيل هو الصحيح.

نعم المحقق الخراساني «قده» [٨٠] افتراض أنّ الجامع حقيقيّ دائما، بينما قد يكون انتزاعيا في بعض الموارد، كما عرفت.

و هذا الاختلاف في تفسير و صياغة الوجوب التخيريّ، له ثمره فقهيّة في موارد الشك في كون الواجب تعيينيا أو تخيريا، و تختلف هذه الثمرة باختلاف تفسيره و صياغته، كما لو تردّد أمر الصوم شهرين في كفارة الإفطار عمدا، أنه واجب تخيريّ أو تعيينيّ؟، حينئذ، إن فرض أنّ الوجوب التخيريّ يرجع إلى الوجوب المشروط حيث يرجع الشك إلى أنّ وجوب الصوم مطلق أو مشروط؟.

حينئذ، إن كان وجوب الصوم تعيينيّا، فمعناه أنّ الصوم واجب، حتى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٢

على من أعتق رقبته، و أمّا إذا كان وجوب الصوم تخييرياً، بمعنى كون الوجوب مشروطاً بعدم العدل الآخر، حيث نشك في وجوب الصوم لو أعتق رقبته، حينئذ يكون الشك في أصل التكليف بنحو الشبهة البدويّة، فتجرى البراءة عنه. و أمّا إذا فسّر و أرجع الوجوب التخييري إلى وجوب الجامع الذاتى الحقيقى بين العدلين، حينئذ تكون الشبهة من موارد الدوران بين الأقل و الأكثر، حيث يعلم بتعلق الوجوب بالجامع، بينما يشك في تعلقه زائداً على ذلك بخصوصية الصوم، و حينئذ يتوقف جريان البراءة فيه على القول بجريانها في موارد الدوران بين الأقل و الأكثر التحليليين، أى: الدوران بين المطلق و المقيد. و أمّا إذا فسّر و أرجع الوجوب التخييري إلى وجوب الجامع الانتزاعي، و هو وجوب أحدهما، أو أحد العدلين، حينئذ يدخل المقام في موارد الدوران بين التعيين و التخيير، حيث أنه يتشكل علم إجمالى، إمّا بوجوب الصوم بعنوانه، و إمّا بوجوب عنوان أحدهما، أى: أحد العدلين رغم كونهما متباينين مفهوماً، و حينئذ يقع بحث في أنه هل تتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالى، أو إنها لا تتعارض؟:

فإن قلنا بأنها تتعارض فمعنى ذلك، أن العلم الإجمالى منجز في كلا طرفيه، و إن قلنا بأنها لا تتعارض، حينئذ تجرى البراءة عن التعيين، أعنى وجوب الصوم بعنوانه، لأنه غير معارض مع البراءة عن الطرف الآخر للعلم الإجمالى، و هو وجوب أحد الفعلين كما هو الصحيح. أو قل: إنه إن لم تتعارض الأصول، فتجرى البراءة عن أشد طرفى العلم الإجمالى مؤنّه و كلفه زائده، و هى كائنه في طرف وجوب الصوم فقط.

إذن فهذه التفسيرات للوجوب التخييري تؤثر في وضوح جريان البراءة و خفائها.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٣

### الكلام في تصوير إمكان التخيير بين الأقل و الأكثر و عدمه

#### إشارة

و قد وقع الاستشكال في تصوير إمكان هذا التخيير و عدمه، حيث قيل: إن الأكثر، تارة يكون تدريجياً، بحيث أن الزيادة تقع زمناً بعد الأقل.

و أخرى يكون الأكثر عرضي الأجزاء، بحيث أن الزيادة تقع معاصرة مع الأقل.

فإن كان الأكثر تدريجياً، فمن الواضح أنه بعد الإتيان بالأقل، و قبل الشروع بالزيادة التى بها يتميّز الأكثر عن الأقل، يكون الغرض قد استوفى، و الملاك قد حصل، و سقط التكليف بالامتثال، و حينئذ فلا معنى لكون الزيادة دخيلة في الواجب، و كونها مصداقاً له. و إن كان الثانى، و هو كون الأكثر عرضي الأجزاء، من قبيل التخيير بين التصديق بدرهم، أو التصديق بدرهمين، فحينئذ يقال: بأنّ التكليف، و إن كان محفوظاً في حال وجود الأكثر، إلّا أن الزيادة في هذه الحال يجوز تركها لا إلى بدل، و ليس شىء يجوز تركه لا إلى بدل يكون مصداقاً للواجب، إذ إن الواجب لا يجوز تركه لا إلى بدل.

و إن شئت قلت: إنه استشكل في إمكان التخيير بين الأقل و الأكثر و عدمه، حيث قيل: إنه إذا كان الأقل و الأكثر تدريجيين في الوجود، فإنّ التكليف يسقط بامتثال لأقل و يحصل ملاك، و حينئذ لا يبقى مجال لأن يكون الأكثر مصداقاً للواجب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٤

و إن كان الأقل و الأكثر عرضيين، فإنّ التكليف و إن كان يستوفى في آن حصول الأكثر، إلّا أن الزيادة الواقعة في هذا الآن، لا يعقل

أن تكون واجبة، لأنه يجوز تركها لا إلى بدل. إذ لو كانت واجبة أو مصداقا للواجب لما جاز تركها لا إلى بدل.

### [صیغتان لتصوير إمكان التخيير بين الأقل والأكثر]

#### إشارة

و الآن نستعرض صيغتين لتصوير إمكان التخيير بين الأقل والأكثر ذكرهما المحقق الخراساني «قده» [٨١] كإجابة عن هذا الإشكال، و هما:

إمكان تعلق التخيير بالجامع الذي يرجع التخيير فيه إلى التخيير العقلي.  
و إمكان تعلق التخيير بكل من العدلين مشروطا بترك الآخر كما ذكر في (الكفاية).  
إذن، فتارة يقع الكلام على أساس صيغة رجوع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي.  
و أخرى يكون المنطلق هو صيغة الالتزام بوجوبين مشروطين، كل منهما بعدم الآخر.

**الصيغة الأولى، هي: إنه يمكن افتراض إن الطبيعة لها فردان: قوي، و ضعيف، أي: كامل و ناقص، و نفرض أن الملاك يفى به كلا الفردين،**

ففي مثل ذلك، لا بد من الالتزام بتعلق الوجوب التخييري بالطبيعة الجامعة بين كلا الفردين، باعتبار وفاء كل منهما بالملاك، و إلا كان تخصيص الأقل أو الأكثر بالوجوب بلا مخصيص، هذا فيما إذا كان الأقل والأكثر يشكل وجودا مستقلا واحدا للطبيعة، من قبيل الخط الطويل و القصير، باعتبار أن الاتصال يشكل وحدة للطبيعة، أو طبيعة واحدة.  
بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٥

**– الصيغة الثانية، هي: إن الأقل والأكثر هنا، غيره في الصيغة الأولى، فإنه في الأولى، كان الأقل والأكثر، كل منهما يشكل وجودا مستقلا واحدا للطبيعة. و أما في الصيغة الثانية، فإنه يراد بالأكثر، الوجودات المتعددة للطبيعة**

#### إشارة

، فإن دوران الأمر بين تسيحة واحدة، و تسيحات ثلاث، يشكل وجودات متعددة للطبيعة.  
و في مثله لا- بد من تغيير الصيغة فيه، إذ لا- يمكن القول: بأن الملاك يترتب على كلا- الفردين: الناقص و الكامل كما في الصيغة الأولى، لأن التسيحات ليست وجودا واحدا للطبيعة، بل هي ثلاثة وجودات، إذن فالملاك مترتب على التسيحة، أي: على الأقل بشرط «لا» من حيث الزيادة، و على الأكثر، و حيث أن كلا من الأقل بشرط «لا» و الأكثر، يفى بالملاك، فلا بد من القول بالتخيير.

### [توضيح الصيغة الأولى]

#### إشارة

و توضيح الصيغة الأولى، في مقام حل الإشكال، يتوقف على الإشارة إلى بحث، مفاده، أن التفاوت بين الشئيين المتفاوتين يكون على نحوين:

١- النحو الأول، هو: أن يكون التفاوت بلحاظ جهة عرضية أجنبيّة، و ذلك كالتفاوت بين العالم و الجاهل، و هذا هو المسمى بالتشريك العامي، أو بتشريك العامي، و الذي يكون ما به الامتياز فيه، غير ما به الاشتراك.

٢- النحو الثاني، هو: أن يكون التفاوت له حيثية ترجع إلى الجهة المشتركة، كالتفاوت بين الثلاثة والأربعة، فهما متفاوتان في العددية أيضا، إذ إن مرتبة هذا غير مرتبة هذا، وكذلك «الخط الطويل والقصير»، فهما «كَم» متصل، ولكن يتفاوتان أيضا بهذا الكَم المتصل. ومن هنا وقعت معركة آراء في تصوير أنه ما هو الذي به الاشتراك، وما هو الذي به الامتياز؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٤

ف قيل: إن ما به الاشتراك هو «العدد أو الكَم»، وما به الامتياز هو خصوصية «أربعية الأربعة»، إذ أربعية الأربعة حالة عرضية، ترجع هذا النحو إلى النحو الأول.

وقيل: إن ما به الامتياز حيثية ذاتية لا عرضية، وكذلك فإن ما به الاشتراك حيثية ذاتية أيضا، وحيث أنه يستحيل أن يكون ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز، إذن فلا بد من الالتزام بتعدد الأنواع في المقام، فيكون الثلاثة والأربعة مشتركين في الجنس، و كل مرتبة من العدد نوع.

وعليه، تكون مراتب الأعداد أنواعا متباينة وكذلك مراتب الخطوط.

وقيل: إن ما به الامتياز أمر ذاتي، ولكن هذا الأمر الذاتي هو عين ما به الاشتراك، فالعددية هي بنفسها ذاتها جهة الاشتراك، و جهة الامتياز، وهذا ما يسمى في كلمات أهل المعقول، «بالتشكيك الخاصي الماهوي».

ثم إنه في إطار هذا التصور لما به الامتياز والاشتراك، فقد ذهب بعضهم إلى أن عيتية ما به الامتياز والاشتراك، إنما هي في مرحلة الماهية.

و ذهب البعض الآخر إلى أنها في مرحلة الوجود، بناء على تصوير الثنائية بين الماهية والوجود.

وقد وقع هذا التشكيك الخاصي في الوجود بعد الماهية، إذ الوجود يحتوي على حيثية يكون بها الاشتراك، و حيثية يكون بها الامتياز. فالتشكيك في الماهية معناه: إن الخط الطويل في كونه خطأ، هو أولى بالخطية و أشد في معناه من الخط القصير، و هذا لم يقبله إلا الشواذ من أصحاب هذا التصور.

و التشكيك الخاصي في الوجود، معناه: إنه في عالم الماهية لا تشكيك، و إنما التشكيك في الوجود، إذ بناء على أصالة الوجود يكون الوجود الزائد على الماهية محتويا على حيثية وجودية يكون ما به الاشتراك بعينه هو الخطية، فالخطان خطيتهما واحدة إذا جردا عن عالم الوجود،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٧

ولكن في عالم الوجود، مرتبة وجود الطويل أكمل من مرتبة وجود القصير.

### [حل إشكال التخيير بين الأقل والأكثر، على ضوء الصيغة الأولى]

و إن شئت قلت: إن حل إشكال التخيير بين الأقل والأكثر، على ضوء الصيغة الأولى، يتوقف على بحث فلسفي في مسألة التشكيك الخاصي في الوجود، حيث قيل هناك: إن التفاوت والاختلاف بين مفردات الطبيعة الواحدة، يتصور على نحوين:

١- النحو الأول: أن يكون هذا التفاوت بلحاظ امتيازات عرضية على الماهية، و لكنها خارجة عنها، كالتفاوت بين الإنسان العالم، و الإنسان الجاهل، و هذا هو المسمى بالتشريك العامي، و هو الذي يكون ما به الامتياز فيه غير ما به الاشتراك.

٢- النحو الثاني، هو: أن يكون التفاوت بلحاظ امتيازات داخلية في الماهية، و لكنها تختلف فيما بينها بالمرتبة، و النقص، و الكمال، و الكَم، كما في الماهيات المشككة من قبيل الخط الطويل و الخط القصير، إذ كلاهما «كَم متصل»، و لكن يتفاوتان فيه، و هكذا يقال في العدد بين الثلاثة و الأربعة و ما شابه ذلك.

و من هنا اختلفت التفسيرات الفلسفية في تصوير هذه الامتيازات التشكيكية للماهية الواحدة.

فذهب فريق إلى أن هذه الامتيازات بين مفردات الطبيعة و الماهية الواحدة، على وزان الامتياز و التفاوت في النحو الأول القائم على أساس اختلاف في خصوصيات العرض، خارج عن ذات الماهية فيكون ما به الامتياز في كل وجود للماهية، غير ما به الاشتراك، ففي العدد مثلا، ما به الاشتراك، هو نفس العدد، أو نفس الكم، و ما به الامتياز هو خصوصية أربعية الأربعة، مع العلم أن هذه الخصوصية عرضية خارجة عن ذات الماهية، و هذا هو المسمى عندهم «بالتشريك العامي»، أو «بالتشكيك العامي».

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٨

و ذهب فريق آخر إلى أن ما به الامتياز حيثية ذاتية للماهية لا عرضية، كما أن ما به الاشتراك فيها حيثية ذاتية أيضا. و عليه، فما به الامتياز فيها هو عين ما به الاشتراك، و حيث أنه يستحيل أن يكون ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز، إذن، فلا بد من الالتزام بتعدد الأنواع في المقام، و ذلك بأن يفترض أن الامتياز بينها في مرحلة الذات و الماهية، فما هيئة الثلاثة و الأربعة، و إن كانتا مشتركتين في الجنس الذي هو «الكم»، لكن ماهية الثلاثة تختلف عن ماهية الأربعة، كما تختلف الأنواع في الجنس الواحد، فتكون كل مرتبة من العدد الذي هو الجنس، نوعا، و عليه، تكون مراتب الأعداد متباينة و كذا مراتب الخطوط، و إن كان ما به الامتياز فيهما هو من سنخ ما به الاشتراك و هو العدد، لكن تختلف الأربعة عن الثلاثة في الأربعة و الثلاثة كذلك، دون أي شيء آخر، و مثلهما الخط الطويل في اشتراكه مع الخط القصير في «الكم»، الجنس، و اختلافهما في الطولية و القصيرة.

و هذا ما يسمى في كلماتهم: «بالتشكيك الخاصي الماهوي».

و ذهب فريق ثالث إلى أن ما به الامتياز في كل منها أمر ذاتي، و هذا الأمر الذاتي هو عين ما به الاشتراك، و لكنه في الوجود لا في الماهية، فالعددية هي بنفسها و ذاتها جهة الاشتراك و جهة الامتياز، فالماهية المنتزعة عن الفردين المختلفين في المرتبة، هي ماهية واحدة ذاتا، و إنما الاختلاف بين الفردين إنما هو في الوجود الذي هو الأصل في الخارج، بناء على أصالة الوجود، فالخط الطويل يمتاز عن الخط القصير في حقيقة الوجود الكامل للخط الطويل، فإنه يختلف في كماله الوجودي، لا- الماهوي، عن وجود الخط القصير، رغم كونهما من سنخ واحد، و كل منهما مصداق مستقل واحد لماهية واحدة هي «الكم».

و هذا ما يسمى في كلماتهم «بالتشكيك الخاصي الوجودي».

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٩

و الخلاصة، هي: إن التشكيك الخاصي في الوجود، معناه، أن الوجود يحتوي على حيثية يكون بها الاشتراك و حيثية يكون بها الامتياز.

و التشكيك في الماهية، معناه: إن الخط الطويل، في كونه خطأ، هو أولى بالخطية و أشد في معنى الخطية من الخط القصير، و هذا لم يقبله إلا الشواذ من أصحاب هذا التصور.

و التشكيك الخاصي في الوجود معناه: إنه في عالم الماهية لا تشكيك، و إنما التشكيك في الوجود فبناء على أصالة الوجود، يكون الوجود الزائد على الماهية محتويا على حيثية وجودية يكون ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز، فخطية الخطين واحدة، و إن كان الخط الطويل يمتاز عن الخط القصير في كون مرتبة وجود الخط الطويل أكمل من مرتبة وجود الخط القصير.

و بعد هذا الاستعراض، نقول: إن كلام المحقق الخراساني «قده» يرتبط بهذه التصورات.

فإن فرض أن كلا من الأقل و الأكثر، كان فردا واحدا مستقلا للماهية، كما هو الحال في الخطين، الطويل، و القصير، لا إن الأكثر أفراد عديدة كما في التسيحات الثلاثة، فإن فرض أن التفاوت بينهما كان عرضيا، كما لو كان يشتمل على خصوصية زائدة على أصل الماهية المشتركة بينهما، فإنه حينئذ لا يمكن التخيير بينهما، إذ لا محالة يكون الملاك في ذات الماهية الجامعة بين الفردين، فتكون هي الواجبة تعيينا و تكون الخصوصية التي بها الامتياز الزائدة على الطبيعة غير دخيلة في حاق مصداق هذه الماهية.

و قد عرفت أن الواحد لا يصدر إلا من واحد في الأنواع.

و أمّا إذا أخذنا بالتصور الثاني، و قلنا: إنّ المائر بينهما ذاتيا، فما به الامتياز جهةً ذاتيةً، و لكن قلنا بالتشكيك العامي، أى: إنّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، حينئذ أيضا لا تتم صيغة صاحب (الكفاية).

لأنّه إن فرض أنّ الملاك الواحد قائم بالجنس من دون دخل للفصول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٠

المميّزة، فهذا معناه، أنّ ما به يكون الخط طويلا، لا دخل له في الواجب.

إذن فهذه الزيادة لا دخل لها، إذن فما معنى التخيير بعد أن عرفت أنّ ما له دخل هو الجنس فقط. إذن فهذه الحيثية لا دخل لها في المقام في إيجاد الواجب.

و إن فرض أنّ الملاك قائم بكل من الفصلين، إذن فيلزم صدور الملاك الواحد من الكثير، و هذا ممّا لا يقبله صاحب (الكفاية) أيضا.

و أمّا إذا فرض أنّ أخذنا بالتصور الثالث، و هو كون ما به الامتياز هو عين ما به الاشتراك، فإن قيل بالتشكيك الخاصي الماهوي، فأیضا يجرى الإشكال، لأنّ الملاك الواحد سوف يحصل بالمرتبة الضعيفة تارة، و يحصل بالشديدة أخرى دون أن يكون كل منهما بحدّه مشتركا في إيجاد الملاك، لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد.

و هذا معناه، أنه لا جامع ماهوي بين المرتبتين، بل تكون المرتبة الشديدة ممتازة في نوعها و ماهيتها عن المرتبة الضعيفة.

و لكن إن قلنا بالتشكيك الخاصي الوجودي، أى: في الوجود، كما ذهب إليه من فسر الامتياز بين مفردات الماهية الواحدة، و منهم صاحب (الكفاية)، فإنه حينئذ يتم ما أفاده صاحب (الكفاية) من التخيير بين الأقل و الأكثر، لأنّ الأكثر بحدّه المستقل في وجوده عن الأقل، لا- يختلف عن الأقل في الماهية، ما دام أنّهما تجمعهما ماهية جامعة بين مرتبتين من الوجود، و في مثل ذلك يكون الوجود التخييري متعلقا بالوجود الاستقلالي للطبيعة، و هذا الوجود الاستقلالي متمثل في إحدى المرتبتين، و المفروض أنّه بين المرتبتين جامع ما هوى. إذن فلم يصدر الواحد بالنوع من الكثير بالنوع بل من واحد بالنوع.

أو فقل: إنّنا إذا قلنا بالتشكيك الخاصي الوجودي، فإنّه يتم ما أفاده صاحب (الكفاية)، إذ يتعين التخيير بين الأقل و الأكثر لا محالة، لأنّ الأكثر بحدّه المستقل في وجوده لا يختلف عن الأقل في الماهية، بل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥١

الماهية، بل كلاهما وجود لطبيعة واحدة و ماهية فاردة، غاية أن الفارق بينهما في الوجود، و الفارق الوجودي أيضا من سنخ ما به الاشتراك، لا من سنخ آخر.

و عليه، فلا يلزم من تأثير كل منهما بحدّه في ذلك الملاك صدور الواحد من المتعدد بالنوع بل وحدة الماهية محفوظة فيهما.

و بهذا يتضح، أنّ هذه الصيغة لا تحتاج في إتمامها لأخذ قيد «بشرط لا» في الوجود الناقص، بدعوى أنّ الوجود الناقص يجب أن يؤخذ بقيد عدم الزيادة، إذ يعوّض عن هذا القيد بقيد الاستقلالية في الوجود.

و بذلك تكون هذه الصيغة في مقابل الصيغة الثانية.

أو فقل: لأنّ الأ-كثر ليس عبارة عن وجودين: وجود للأقل، و وجود للزيادة، فلا يقال حينئذ: إنّ لو لم يؤخذ الأقل «بشرط لا» عن الزائد، كان به الامتثال، و كان يجوز ترك الزائد لا إلى بدل و عليه فلا يكون هذا الزائد مصداقا للواجب.

لأنّه يقال: حيث أنّ المفروض أنّ الأ-كثر يشكل وجودا واحدا مستقلا للماهية، و ليس وجودات كثيرة، بدعوى أنّ الأ-كثر يشكل وجودات عديدة ببرهان أنّ الشيء ما دام متحركا، و لم يقف في حركته، لا يكون له وجود مستقل، و إلّا، لزم حصر اللامتناهي بالفعل بين حاصرين و هو مستحيل.

فهذا الاعتراض حينئذ غير وارد، إذ قلنا سابقا: إنّّه مخصوص بما إذا كان الأكثر ضمن وجودات عديدة للطبيعة لا وجود واحد لها.



## و الصيغة الأولى هذه، حولها كلامان:

### ١- الكلام الأول، هو: إن هذه الصيغة إذا تمت، فإنما تتم في الأكثر الذي يشكل، بما هو أكثر، وجودا واحدا للطبيعة

، كما في الخط الطويل بالنسبة إلى الخط القصير، و لا تتم في الأكثر الذي يشكل عدة وجودات متفصلة للطبيعة من قبيل التسيحات الثلاث، فإن الوجود الاستقلالي بحوث في علم الأصول، ج٦، ص: ٢٥٢ لطبيعة التسيح يحصل بالتسيحة الأولى، سواء انضم إليها تسيحة أخرى، أو لم ينضم إليها شيء، لأن الزيادة هنا ليست من قبيل الحركة في الخط، ليقال: إن هذا وجود واحد. إذن ففي المقام لا تتم هذه الصيغة فيما إذا كان الأكثر يشكل وجودات متفصلة، و لعله لأجل ذلك تقدم صاحب (الكفاية) بالصيغة الثانية.

### ٢- الكلام الثاني، هو: أنه يمكن الإيراد على هذه الصيغة ثانية

فيقال:

بأن المكلف، بعد أن يبدأ بامثال رسم الخط، فقد سقط التكليف، و لا يبقى معنى معقول للأمر به، لأنه إن فرض أن الغرض و الملاك يحصل بمجرد أن يبدأ بأصل وجود الخط، إذن فلا محالة يسقط التكليف بهذا المقدار، و عليه، فلا يكون الأكثر بحده دخيلا في الامتثال.

و إن فرض بقاء الأمر على ذمة المكلف، كما لو كان للمولى غرض آخر. كما لو كان يريد منه استقلالية الوجود، فأیضا لا معنى لبقاء الأمر الذي يطلب به الاستقلالية في الوجود ضمنا، و ذلك لأن الاستقلالية حاصله على أي حال في ضمن أحد الوجودين، إذن فيكون الأمر به تحصيليا للحاصل.

و كأن الأمر هنا، ينحل إلى أمرين: أمر بذات الطبيعة، و أمر باستقلالية وجودها، و المولى هنا حصل على غرضه على كل حال كما عرفت، و معنى هذا أن الامتثال يتحقق بالأقل.

و هذا الكلام إن كان يرد، فهو يرد فيما لو فرض أن الواجب لم يكن موقتا، بأن فرضنا أن المقيّد اللبّي العرفي للخطاب بالمقدور، يقتضى أن تكون مقدوريته متعلق كل وجوب ضمنى مستقلا.

و لكن هذا الكلام لا يرد فيما إذا كان الواجب مؤقتا، كما لو كن مقيّدا بزمان معين بأنه يجب أن توجد الطبيعة وجودا مستقلا في ذلك الزمان،

بحوث في علم الأصول، ج٦، ص: ٢٥٣

بحيث أنه إذا استمرت حركته في الخط إلى انقضاء ذلك الزمان القيد، بحيث أن وجود الطبيعة استقل في الزمان الثاني، فإنه حينئذ لا يكون هذا الوجود في الزمان الثاني، مصداقا للواجب، و تكون الاستقلالية في الوجود غير حاصله في الزمان المحدد، و حينئذ يرتفع الإشكال، و يصح أن يبقى الأمر على ذمة المكلف.

و هكذا يتضح، أن هذه الصياغة الأولى لعلاج التخيير بين الأقل و الأكثر عن طريق تصوير الأمر بالجامع بينهما، معقوله بشكل مجمل، و سواء افترضنا أمرا واحدا بالجامع، أو افترضنا وجود أمرين مشروطين كما لو فرض وجود ملاكين، فإن ذلك لا ينافي صدور الكثير من واحد بالنوع، و إنما يستحيل هذا في الواحد البسيط، بينما غيره فلكونه مركبا فلا مانع فيه من صدور الكثير من فردين لنوع واحد.

### ٢- الصيغة الثانية: و قد ذكرها المحقق الخراساني «قده» كحلّ لعلاج مسألة التخيير بين الأقل و الأكثر [و ذكر بحوث ثلاثة حول هذه الصيغة]

## إشارة

، فيما إذا كان الأكثر متحققا ضمن مصاديق متعددة للطبيعة، كما في التخيير بين تسيحة واحدة، و تسيحات ثلاث، فإنه فيه يمكن أن نتصور أن الواجب التخييري هو الأقل «بشرط لا» و الأقل «بشرط شيء»، فإن الواجب حينئذ يتحقق إما بالأقل أو بالأكثر، و حينئذ لا يكون الأقل في ضمن الأكثر واجبا أصلا.

و حينئذ لا يقال بسقوط التكليف بالأقل قبل الإتيان بالزيادة، لأنه لم يتحقق الواجب بالأمر الضمني بالأقل. و هنا لا يشكل، بأن هذا خلف، لأن الأقل «بشرط لا»، و الأكثر متباينان فلا يكون هذا تخييرا بين الأقل «بشرط لا» و الأكثر بحسب الحقيقة، لأن صاحب (الكفاية) «قده» كان بصدد وضع فرضية تصور التخيير بين الأقل و الأكثر، لأنه وقع في الفقه ما ظاهره ذلك، حتى و لو رجع ذلك إلى التخيير بين المتباينين. و كيفما كان فإن لنا حول هذه ثلاث كلمات:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٤

## ١- الكلمة الأولى: إن الأمر المتعلق بالجامع بين الأقل «بشرط لا» و الأكثر ينحل إلى أمرين ضميين

: أولهما: أمر ضمنى بذات الأقل المحفوظ فى الأقل «بشرط لا» و فى الأكثر. و ثانيهما: أمر ضمنى بالجامع بين الأقل «بشرط لا» و الزيادة، و حينئذ يقال: إن هذا الأقل «بشرط لا و بشرط شيء» لا يرتفعان أحيانا، و لا بديل لهما، كما لو فرض أن المولى خير بين تكبيرة واحدة «بشرط لا» و بين تكبيرة بشرط ضم أخرى إليها، فهنا الجامع بين الأمرين قهرى الحصول بعد التكبيرة الأولى، و حينئذ لا يعقل الأمر الضمنى الثانى. و هذا الإشكال إنما يرد فى حالة عدم وجود شق ثالث متصور فى المقام. و أما إذا كان يوجد شق ثالث كما لو فرض أن التخيير بين تسيحة واحدة «بشرط لا» ثانية، و بين تسيحة واحدة «بشرط ثانية و ثالثه»، فإنه حينئذ لا يكون الجامع هنا قهرى الحصول خارجا.

و إن شئت قلت: فى الكلمة الأولى، إن هذه الصياغة الثانية إنما تتم فيما إذا كان يمكن انتفاء الأقل و الأكثر معا مع بقاء وجود ذات الفعل، كما هو الحال فى التسيحة الواحدة و الثلاث تسيحات، فإنه يمكن وجود ذات التسيحة فى ضمن تسيحتين، إذ حينئذ لم يتحقق لا الأقل، و لا الأكثر.

و أمّا إذا كان فرض وجود ذات الفعل مستلزما لتحقيق إما الأقل، و إما الأكثر على كل حال، كما هو الحال فى التسيحة الواحدة، و الأكثر منها، و لو ضمن تسيحتين، فإنه حينئذ، قد يقال: إن التخيير بين مثل هذا الأقل و الأكثر، غير معقول و إن أخذ الأقل «بشرط لا»، لأن الأمر بالتخيير هنا ينحل إلى أمر ضمنى بذات الأقل المحفوظ ضمن التسيحتين، و أمر ضمنى

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٥

آخر بالجامع بين الأقل «بشرط لا» عن الزيادة و بشرط الزيادة إذن فهذا الجامع قهرى الحصول، فيكون الأمر الضمنى به حينئذ لغوا، لأنه تحصيل للحاصل.

نعم لو قيل: بأنه يكفى فى كون التكليف عقلائيا- استجابة لفحوى المقيّد اللبى- أن لا يكون متعلق التكليف حاصلا. فإنه حينئذ يمكن أن يكون التخيير المذكور معقولا.

## ٢- الكلمة الثانية، هي: إنه إذا فرضنا ملاكا واحدا يترتب على الأقل «بشرط لا»، و على الأقل مع الزيادة، فحينئذ هذا الملاك يحتاج إلى

جامع واحد يؤثر فيه

، وحينئذ يشكل الأمر- بناء على قانون أن الواحد لا يصدر إلا من واحد- و ذلك، لأن هذا الملاك، إن كان قد أثر في حصوله، الأقل «بشرط لا» بما هو «بشرط لا»، و الأقل «بشرط شيء»، أي: الأكثر بما هو أكثر، رغم كونهما متباينين، إذن لزم صدور الواحد من الكثير و المتباينين، و إن كان قد أثر في حصوله، الجامع المحفوظ في ضمن الأقل «بشرط لا»، و الأكثر، فإن الجامع يتحقق بذات الأقل، فإذن يكون ذات الأقل هو المؤثر في الملاك. إذن فيعود الإشكال طرا، لأن الجامع يتحقق بالتسيحة الأولى سواء أتى بثانية و ثالثة، أو لم يأت، فيكون ضم الزيادة دائما بعد تحقق الجامع، و تحقق الملاك. و الخلاصة، هي: إنه إذا كان الملاك يحصل بالجامع بين الأقل و الأكثر، و المفروض أن الجامع يتحقق بذات الأقل، فمعنى هذا، أن الملاك يحصل بالأقل، و حينئذ يرجع إشكال سقوط الواجب بالأقل قبل تحقق الأكثر.

**٣- الكلمة الثالثة، هي: إنه إذا فرض أن ملاكا واحدا يحصل من الأقل «بشرط لا» بما هو أقل «بشرط لا» و من الأقل «بشرط شيء» بما هو أقل «بشرط شيء»، فمعنى هذا، إن عدم الزيادة كوجود الزيادة، يكون دخيلا في حصول الملاك،**

و معنى هذا أن الشيء و نقيضه كلاهما دخيلين في بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٦ حصول الملاك، و هذا أشد استحالة من مسألة أن الواحد يصدر من متعدد. و هنا يمكن دفع كلتا الكلمتين و ذلك بافتراض فرضية أخرى، و هي: أن يكون المؤثر في الملاك هو الطبيعة الجامعة، أي: ذات التسيحة، الجامعة بين الأقل و الأكثر، دون أن يكون «للشرطانية» أو «البشرطية» دخل في تحقق الملاك. نعم يمكن أن يمنع من تحقق الملاك و وجوده، كون عدد الطبيعة اثنين. و حينئذ في مقام تحصيل الملاك، لا بد من الإتيان، إما بتسيحة واحدة، أو ثلاثة، فيكون المقتضى موجودا، و المانع مفقودا. و بهذا يندفع الإشكال الثاني. و لكن هذه الفرضية يقطع بعدمها خارجا، و لكنها تكفى. و كذلك تتم هذه الصيغة في تصوير التخيير بين الأقل و الأكثر، و تندفع الكلمات كلها، و لا يلزم إشكال صدور الواحد من الكثير، و ذلك فيما إذا افترضت نظرية الأمرين التعيين المشروطين، كل منهما إذ أتى به، بترك الآخر، باعتبار وجود ملاكين تعيينيين متضادين، و ذلك لأن الأمر بالأقل مشروط بترك الأكثر- و لو كان هذا الأكثر هو اثنين لا ثلاثة- فإنه لا يلزم منه تحصيل الحاصل، لأن من يترك الأكثر قد يأتي بالأقل و قد لا يأتي بشيء أصلا، كما تقدم معنا، و هكذا الحال فيما لو كان الأمر بالأكثر مشروطا بترك الأقل.

و كذلك، فإنه بناء على هذه الفرضية، لا يلزم صدور الواحد من الكثير، و لا صدوره من النقيضين، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٧

## الوجوب الكفائي

### [فروض في تصوير الوجوب الكفائي]

## إشارة

وقع الإشكال في تصوير الوجوب الكفائي، كما وقع الإشكال في الوجوب التخييري، و ذلك، حيث إن الوجوب الكفائي، رغم كون

متعلقه واجبا، فإنه يجوز للمكلف تركه إذا أتى به آخر غير المكلف به، مع أن الواجب لا يجوز تركه. و تحقيق الحال فيه هو: إن الوجوب الكفائي لا يخلو تفسيره من أحد فروض من ناحية كفيته تعلقه بالمكلف:

### ١- الفرض الأول، هو: أن يكون موضوعه جميع المكلفين

، بحيث يكون لكل واحد منهم وجوب يخصه، فيكون الوجوب بعدد المكلفين.

### ٢- الفرض الثاني، هو: أن يكون موضوعه مجموع المكلفين

، بمعنى أن مجموع المكلفين كالواحد، كما لو كلف عشرة بحمل الحجر، فالمكلف هو المجموع، بنحو العموم المجموعي، لا العام الاستغراقي، فكأن العشرة معا مكلف واحد، فالوجوب الواحد، على مجموعهم.

### ٣- الفرض الثالث، هو: أن لا يكون الوجوب للجميع، و لا للمجموع، بل يكون الوجوب متعلقا بالجامع بنحو العموم البدلي

، أي: إنه متعلق بعنوان «أحد المكلفين» على سبيل البدل، و الذي قد يعبر عنه «بصرف الوجود».

### ٤- الفرض الرابع، هو: أن لا يكون للوجوب الكفائي موضوع أصلا، بل له متعلق واحد، هو نفس الفعل الواجب

، من دون نظر إلى بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٨ المكلفين، لا بنحو المجموع، و لا بنحو العموم البدلي، و لا الاستغراقي، و إنما هو إيجاب للفعل فقط. و هذه الفروض، لا بد من فحصها، لنرى ما يصح منها تفسيرا للوجوب الكفائي، هذا بعد الفراغ عن ثلاثة خصائص للوجوب الكفائي، لا بد من الفراغ عن ثبوتها فيه أولا

### [خصائص الوجوب التخيري

و قبل كل شيء، لأنه لا غنى عنها فيه أبدا، و هذه الخصائص هي:

- ١- الخصيصة الأولى، هي: إن الوجوب الكفائي إذا قام به البعض امتثالا، سقط عن الباقي، و لو كانوا قادرين.
- ٢- الخصيصة الثانية، هي: إن الواجب الكفائي لو تركه جميع المكلفين، فالجميع عاصون و يستحقون العقاب مع الالتفات.
- ٣- الخصيصة الثالثة، هي: إن الواجب الكفائي، لو كان ممّا يقبل التكثّر و التعدّد، من قبيل الصلاة على الميت، فحينئذ لو اقترنت صلاتان على الميت، يحصل الامتثال و يثابون جميعا على ذلك، و إن كان لا يقبل التكثّر، فحينئذ لو تعاونوا على إيقاعه جميعا حصل الامتثال و كفى.

و هذه الخصائص مفروغ عنها فقها و أصوليا.

## [مناقشة الفروض الاربعة للوجوب التخيري على ضوء خصائص الوجوب التخيري]

### اشارة

و عليه، فيجب وضع نظرية معقولة فى نفسها و كافيته، و وافيته، بهذه الخصائص، فتتكلم فى هذه الفروض الاربعة المزبورة على ضوء تلك الخصائص.

### [صيغ الفرض الاول]

### اشارة

و قد كان الفرض الاول، يفترض أن موضوع الواجب الكفائى هو كل مكلف بنحو العام الاستغراقى، بحيث يكون لكل مكلف وجوبه المستقل، و هذا الفرض له عدة صيغ:

#### – الصيغة الأولى، هي: أن نفترض وجوبات عينيه متعددة بعدد المكلفين، إلا أنها مشروطة

، بحيث أن كل مكلف، وجوبه مشروط بعدم الوجوب على غيره بمعنى انه إذا قام به الأول سقط عن الآخر، باعتبار أن بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٩ قيام الآخر بالفعل يسد عليه باب القيام به، و سوف نبين ما اعترض به على هذه الصيغة.

#### – الصيغة الثانية، و هي: الصيغة التى حققناها نحن فى تفسير هذا الوجوب فى الفرض الثانى

### اشارة

، و خلاصته هي: إن الوجوب الكفائى عبارة عن وجوبات متعددة بعدد أفراد المكلفين، و مطلقه و غير مشروطة، و لكن متعلق الوجوب الذى هو الواجب، ليس هو تغسيل من كل مكلف بالخصوص، بل هو جامع الفعل القابل للانطباق على تغسيل زيد أو عمرو من المكلفين، فزيد يجب عليه أن يغسل هذا الميت، أى: يكون مغسلاً، و كذلك عمرو يجب عليه كما وجب على زيد، إذن فالواجب هو حصول الفعل خارجاً، و هذا معناه، جعل الوجوب الكفائى و صدوره خارجاً فى عهده كل مكلف. و قد عرفت فى بحث التعبدى و التوضيلى، أنه يعقل تعلق التكليف بالجامع بين فعل زيد و فعل غيره، و إن كان زيد لا يقدر على فعل غيره، لأن الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور.

و هذا التفسير فى الصياغة الثانية، يفى بالخصائص الثلاثة للوجوب الغيرى.

أما الخصيصة الأولى: فإن الجميع لو تركوا تغسيل الميت، إذن فقد عصى كل واحد منهم الخطاب الموجه إليه، لأن الخطاب جعل وجوب التغسيل على عهده كل واحد منهم، و حيث أن كل واحد منهم كان له وجوب فعلى مطلق، و من لم يمتثله يكون عاصياً. و أما الخصيصة الثانية و هي: أنه لو قام بالفعل أحد المكلفين، سقط الوجوب عن الباقيين، لتحقق الامتثال و الغرض، إذ إن الواجب عليهم تحصيل جامع الفعل فى الخارج و هو كون الميت مغسلاً، و هذا الجامع قد حصل، فترفع العهدة عن الآخرين.

و أما الخصيصة الثالثة، و هي: أنه لو قام الجميع دفعة واحدة بهذا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٠

الواجب وحقوقه في الخارج، كان فعل الكل امتثالا واحدا، و يثاب الجميع على ذلك، لأن الجامع الواجب قد تحقق بفعلهم جميعا، و يكون فعلهم هذا نظير من وجب عليه تعيينا عتق رقبة فأعتق رقتين دفعه واحدة. و بهذا تكون هذه الصيغة الثانية واضحة الصحة، لكونها مستوفية لكل خصائص الوجوب الكفائي.

### [الاعتراض على الصيغة الأولى من الفرض الأول

و لكن قد اعترض على الصيغة الأولى من الفرض الأول باعتراضين:

#### ١- الاعتراض الأول

هو: إن الملاك الذي من أجله جعل هذا الوجوب الكفائي على عهدة أحد المكلفين، إن افترض أنه ملاك واحد، فمعنى هذا أنه يناسبه وحدة الوجوب و الخطاب أيضا، و معنى هذا أنه لا موجب لتعدده. و إن افترض أن هذا الملاك متعدد، بمعنى أن فعل كل مكلف مترتب على ملاك خاص به، مناف مع ملاك فعل المكلف الآخر، و لذلك لا يؤمر المكلف بالفعل على كل تقدير، بل يؤمر بالفعل مشروطا بترك المكلف الآخر له، احترازا من التنافي بين الملاكات، إن افترض التعدد في الملاك هذا، فالتنافي بين هذه الملاكات إنما يتعقل إذا كان الواجب الكفائي سنخ أمر قابل للتكثير، كصلاة الميت، و أما إذا كان الواجب الكفائي سنخ أمر واحد لا يقتضى التكثير، من قبيل دفن الميت، حينئذ لا معنى لتعدد الملاكات. و جوابه هو: إننا نختار أن الملاكات متعددة ثبوتا، و يمكن تصوير التعدد حتى إذا لم يكن الواجب الكفائي قابلا للتكثير، كما في حالة الدفن، إذ إن الفعل الصادر من «زيد» غير الفعل الصادر من «عمرو». فالصادر من «عمرو» له ملاك، و الصادر من «زيد» له ملاك آخر غيره.

غاية الأمر أن الدفن كنتيجة، «أى: على نحو اسم المعنى المصدرى»، غير متعدّد، لكن هو من حيث حيثية الصدور، فهو مركز ملاك

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦١

مستقل، فكما تعقل هذه الفرضية في صلاة الميت، تعقل هنا [٨٢].

#### ٢- الاعتراض الثاني

هو: إننا إذا التزمنا بالوجوبين المشروطين بهذا النحو، بحيث أنه إذا قام بالفعل «الواجب الكفائي» أكثر من مكلف واحد، فإنه يلزم من ذلك، أن لا يكون قد وقع امتثال أصلا، لأن كل واحد، إنما ثبت الوجوب في حقه بشرط ترك المكلف الآخر له، و المفروض، أن مكلفين أو ثلاثة قد قاموا أو قاما بالفعل. إذن فلا- وجوب على واحد منهم، و معنى هذا، عدم تحقق الامتثال فيبقى الأمر في ذمة المكلفين بدون امتثال.

و لا- يمكن التخلص من هذا الاعتراض كما تخلصنا في الوجوب التخيري، حيث تصورنا في الوجوب التخيري عدلا ثالثا، و هو المجموع من الفعلين، إذ قلنا هناك: إن الوجوب التخيري متقوم بثلاثة بدائل فيكون مرجع وجوب أحد البدائل الثلاثة إلى وجوبات تخيرية ثلاثة هي: هذا البديل، و هذا البديل، و مجموع البديلين، فهنا إنما تعقل هذا في مجموع فعلين صدرا من مكلف واحد.

و لكن هنا في الوجوب الكفائي، لا يعقل، لأن كل فعل صدر من مكلف غير المكلف الذي صدر منه الفعل الآخر، إذ لا شيء وراء زيد و عمرو، كى يكون الواجب على المجموع المركب من زيد و عمرو و ذاك الشيء، فهذا الاعتراض باق.

و كذلك لا- يمكن التخلص من هذا الاعتراض، بما لو افترض أن الشرط، هو عدم إتيان المكلف الآخر بالفعل قبله فإذا أتى به

المكلف الآخر مقارنا لا يكون مسقطا.

فإن معنى هذا، إنه في آخر الوقت يجب على كل المكلفين الإتيان بالفعل، لكن بحيث أنه لو علم بأن المكلف الآخر يأتي به في هذا الوقت،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٢

إذن لا يكون ذلك مسقطا، وهو خلف خصائص الوجوب الكفائي كما عرفت.

و كذلك لا يمكن التخلّص من هذا الاعتراض بافتراض أن الشرط هو عدم إتيان المكلف الآخر بالفعل وحده، بحيث أنه في صورة إتيانها معا يكون شرط الوجوب فعليا.

فإن معنى هذا: إن إطلاق الوجوب شامل لصورة ما إذا كان المكلف الآخر قد جاء بالواجب، و لكن لا مطلقا، بل على تقدير أن يأتي المكلف الأول به أيضا، كي لا يكون وحده.

و هذا الإطلاق كما ترى فإنه يؤدي إلى تحصيل للحاصل، إذن فهذا الاعتراض يبقى مسجلا.

### – الصيغة الثالثة: من صيغ الفرض الأول، هي: أن تتصور ما تصوّره المحقق الأصفهاني «قده» [٨٣] في الواجب التخيري

، و نطبّقه على المقام، حيث كان تصوّره هناك يفترض، أن صدور الفعل له مبرزان: كونه مطلوباً للمولى أولاً، و مطلوباً صدوره من كل المكلفين ثانياً، إلا أنه باعتبار أن مصلحة التسهيل و الإرفاق تقتضي عدم إلزام كل المكلفين بالقيام بالفعل، فيرخص المولى لكل واحد منهم بترك الفعل مشروطاً بامتنال الآخر لطلبه هذا و هكذا الآخر، يرخّصه المولى بالترك، إذا امتثل الآخر مطلوبه.

أو فقل: إنه يفترض أن الفعل واجب على كل المكلفين، لكن هناك ترخيص في الترك لكل واحد منهم مشروط بفعل الآخر، مراعاة لمصلحة التسهيل و الأرفاق.

و قد تقدم إنه بناء على مذهب المحقق النائيني «قده» في الوجوب و الاستحباب، من أنهما عقليّان بلحاظ ورود الترخيص تارة، و عدم ورود

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٣

أخرى، فينتزع العقل الوجوب و الإلزام أو عدمه، و من أن المجعول من قبل الشارع إنما هو الطلب فقط.

بناء على مذهب المحقق النائيني «قده» هذا، تكون هذه الفرضية الأولى في تفسير الوجوب الكفائي، معقولة و مستوفية لكل خصائصه المتقدمة، و ذلك، إذا افترضنا أن غاية ما يترقب صدوره من المولى هو صدور الطلب، و قد صدر، غاية أنه باعتبار مصلحة التسهيل و الإرفاق، رخص لكل من المكلفين في مخالفة الطلب، ترخيصاً مشروطاً بعدم ترك الآخر، و هذا وسط بين الاستحباب و الوجوب العيني.

إذن فالوجوب الكفائي وسط، فيطلب من كلا المكلفين، و يرخّص لكل منهما على تقدير عدم ترك الآخر.

و حينئذ، إذا أتى المكلف بهذا الفعل، فقد امتثل، فإذا فرض أن أحدهما فقط قام بالواجب، فقد امتثل أيضاً، إذ إن الآخر مرخص له بالترك، و إذا لم يأت أحد منهما بالواجب أصلاً، فيعاقبان، لأن كلا منهما كان الواجب مطلوباً منه، غاية أنه مشروط بعدم إتيان الآخر به، و المفروض أن الآخر لم يأت به، و الأول لم يأت به، إذن فقد عصيا معاً.

أو فقل: إن هذه الصيغة وافية بجميع خصائص الوجوب الكفائي المتقدمة، إذ لو جاء أحد المكلفين بالواجب، أمكن للآخر تركه، لأنه مرخص له بالترك في حال مجيء الآخر به، و إلا فلو عصيا معاً، و لم يأتيا معاً بالفعل، فيعاقبان معاً، لأن الطلب فعلي في حقهما، و إن قاما كلاهما بالفعل، كانا ممتثلين للطلب، و إن كان أحدهما يصح له ترك الفعل عند قيام الآخر به.

بل بناء على هذا، يمكن الاستغناء في الكفائي و في الواجب التخيري عن افتراض مصلحة ثالثة للتخصيص هي مصلحة التسهيل و

الإرفاق، على أنها ملاك برأسه يزاحم كلا الطرفين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٤

بل نفترض أن كلا الطرفين التخييري والكفائي ناشئ من ملاك موجود فيه، وليس إلزاميا، وإن كان قريبا منه.

غايته أن تجمع التفويطات قد تستبطن الاستهانة والاستخفاف بالمولى، مما يوجب أذيته، فلا يرخص بترك أحدهما، إلا مشروطا بفعل الآخر.

و أما بناء على المسلك الصحيح والمشهور، من أن الوجوب والاستحباب مجعولان للشارع، فإن الطرفين المجعولين على المكلفين بعد فرض كونهما وجوديين، فلا محالة يقع تناقض بين كونهما مطلقين لعدد المكلفين، إذن فلا يجوز الترخيص فيهما وبين الترخيص لبعضهم مشروطا إذن فلا يجوز الترخيص فيهما. إذن فلا بد من توضيح دائرة الوجوبات، حيث يرجع إلى الصيغة الأولى.

أو فقل: إنه بعد فرض كون الطرفين المجعولين على المكلفين وجوديين، فإن كانا مطلقين، فلا يعقل الترخيص فيهما، وإن كانا مقتدين ومشروطين، فكذلك لا يعقل الترخيص فيهما، إذن فيرجع إلى الصيغة الأولى.

### – الصيغة الرابعة، هي: أن يكون مرجع الوجوب الكفائي إلى المنع عن بعض أنحاء العدم

، فالمولى يمنع كل مكلف عن بعض أنحاء العدم الجمعي، أي: إنه يمنعه أن يترك، منضمًا في تركه إلى ترك الآخرين، لا مطلق الترك، فهنا أحكام ليس مرجعها إلى الأمر والنهي، بل مرجعها إلى بعض حصص العدم.

وهذه صياغة تشريعية معقولة لإيجاب الفعل، يعني: لو افترض ملاكات متعددة مزاحمة لمصلحة التسهيل والإرفاق، أو إنها فيها قصور ذاتي، فإنه- بناء على مسلك المشهور، من كون الوجوب والإلزام مجعولا مولويًا- حينئذ يصوغ المولى تشريعه بهذا النحو بحيث لا يرد عليه، أنه إن كانا مطلقين يلزم عدم الترخيص فيهما، وإن كانا مقتدين مشروطين فلا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٥

يجوز الترخيص فيهما أيضا، بل المولى هنا يمنع عن الترك المنضم إلى ترك الآخرين، وبذلك يحصل على مطلبه، مع استيفاء كل خصوصيات الواجب الكفائي، فإن فرض أن ترك أحدهما دون الآخر إذن فلا عقاب لأحدهما، ولو فرض أن قاما معا أو أكثر من واحد بالفعل، فلا عقاب كذلك بل يكون كل واحد منهم قد حقق الملاك وتجنب الحرام، وإن فرض أنهما تركا معا، فيعاقبان، لأن كلا منهما أتى بترك منضم إلى ترك الآخر.

وهذا الإيجاب على الجميع بهذا النحو، قد يعبر عنه بصيغة الوجوب الكفائي، وهو أحد الأساليب العرفية.

وبهذا يثبت أن الفرض الأول معقول، ويدخل في نطاقه عدة صيغ معقولة ثبوتا.

وفي مقام فحصنا للفرض الثاني الذي كان يفسر الوجوب الكفائي بأنه وجوب وتكليف لعموم المكلفين، بنحو العموم المجموعي، بحيث يكون العموم موضوعا واحدا لخطاب الوجوب الكفائي، يترأى لنا فيه احتمالان:

١- الاحتمال الأول، هو: أن يكون المقصود منه مقياسه الوجوب الكفائي بمثل خطاب: «أيها العشرة دحرجوا هذا الحجر»، حيث يقال، هنا أيضا، يقال في الوجوب الكفائي: «أيها العشرة ادفنوا الميت». فيتوجه الخطاب إلى مجموع المكلفين.

أو فقل: إنه كما يكلف مجموع العشرة برفع الحجر، كذلك في الوجوب الكفائي، يكلف العشرة بدفن الميت.

إن كان هذا المعنى هو المقصود، فيرد عليه أولا:

إنه من الواضح أن خطاب «أيها العشرة دحرجوا الحجر»، ليس خطابا واحدا متعلقا بالمجموع، بل هو تحريكات متعددة بعدد الأفراد، بنحو العموم الاستغراقي، فمتعلق التكليف هو تعدد الطاقة، وإيقاع الفعل من

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٦



العشرة ينتج الدرجه. و ليس هذا من قبيل العام المجموعى فى شىء، غايته أنه يعبر عنه بهذا اللسان.

و بناء عليه، يصبح من الواضح، أنه لا- يمكن تفسير الوجوب الكفائى و تنظيره، بمثل خطاب «أيها العشرة دحرجوا الحجر»، لأنّ الوجوب الكفائى لا- يعقل صدوره من الجميع، بحيث يكون لكل واحد حصه فى هذا الواجب حتى لو تعلّقنا توجه التكليف إلى الجميع، إذ فرق بين رفع الحجر، و بين الصلاة على الميت، فإنّ الصلاة على الميت عمل فرد واحد لا يساهم غيره فيها فضلا عن كون صلاة كل مكلف عليه غير صلاة الآخر عليه، بينما رفع الحجر أو دحرجته، تساهم طاقات متعددة فيها كى تكون درجه. و يرد عليه ثانيا: إنّه لو فرض إمكان اشتراك الجميع فى الوجوب الكفائى، فمع هذا إذا قام به واحد سقط عن الجميع، و لا يشترط أن يأتى به الجميع، و هذا لا ينسجم مع خصائص الوجوب الكفائى، حيث يسقط التكليف عن الجميع إذا قام بالفعل واحد. و من هنا يتبين أنّ الوجوب الكفائى- بناء على هذا التنظير برفع الحجر- يرجع إلى وجوبات عديدة بالنسبة لكل مكلف، و يكون متعلق التكليف فيه هو المشاركة فى رفع الحجر، و ليس رفع الحجر، و لذلك يكون هناك امثالات عديدة، و عصابات عديدة أيضا. و الخلاصه هى: إنّ تنظير الواجب الكفائى، برفع الحجر أو دحرجته من قبل عشرة مكلفين معا قياس مع الفارق، و بالتالى فهو غير صحيح.

٢- الاحتمال الثانى، هو: أن يكون المراد من مجموع المكلفين كأنهم مكلف واحد، بحيث تكون هذه الوحدة منشأ لوحده اعتبارية، و يكون المكلف جزءا من هذا المركب الاعتبارى، فكما أنّ السجود، و الركوع، و القيام، و الجلوس، تشكل وحدة اعتبارية تكون منشأ للصلاة، بينما كل واحد من هذه المفردات جزء من الواجب، فكذلك فى المقام، فإنّ هذا المكلف الكبير المركب من عشرة مكلفين، هو المكلف بالواجب الكفائى،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٧

حينئذ فلو أنّ جزء هذا المكلف الكبير الذى هو أحد المكلفين، قام بالفعل و امثل، لحصل الامثال و سقط الواجب عن هذا المركب الاعتبارى، و هذا كما لو كان زيد هو المكلف برفع الحجر فرفعه برجله، أو يده اليمنى فقط، فحينئذ لا يرد على هذا الاحتمال الإيرادان السابقان، لأنّ ما يصدر من الكل يصدر من الجزء.

و الخلاصه هى: إنّه إن كان المراد من مجموع المكلفين فى هذا الاحتمال كونهم مكلفا واحدا بالوحده الاعتبارية، بحيث يكون منه امثال واحد، و عصيان واحد، فلو أنّ واحدا من هذا المجموع، قام بالفعل، فكأنّ هذا الفعل قد صدر من المجموع، نظير المكلف الذى قد يدحرج الحجر بيده فقط، أو برجله فقط، و مع هذا يكون ممثلا، فكذلك فى الواجب الكفائى، عند ما يكون المراد منه جعل التكليف على مجموع المكلفين.

و لكن هذا الاحتمال غير صحيح فى نفسه، لأنّ التركيب الاعتبارى، إن كان يصحّ فى متعلق التكليف، أى: المكلف به، كما فى تعلق التكليف بمجموع أجزاء الصلاة المركب الاعتبارى من السجود، و الركوع، و القيام، و الجلوس، حيث أنّ المطلوب إيجاد هذه المفردات و إيجاد المركب فيما إذا كان يمكن انقداح الداعى نحو هذا المركب، قلت: إن كان يصحّ تعلق التكليف فى طرف متعلقه، فإنّه لا- يصحّ تعلقه بالمركب الاعتبارى من مجموع المكلفين، لأنّ المركب الواحد الاعتبارى من اثنين أو ثلاثة من المكلفين ليس مكلفا واحدا حقيقه، بحيث يمكن زجره، أو مثوبته، أو عقوبته، أو إشغال ذمته بالتكليف لعدم إمكان قدح الداعى فى نفس هذا المركب الواحد الاعتبارى من مجموع مكلفين، و إنّما المكلف حقيقه إنما هو كل فرد فرد من هذا المركب.

و عليه فلا يعقل تصور امثال واحد، أو عصيان واحد لهذا المجموع المركب، إذن فهذا الاحتمال ساقط، و بالتالى فهذا الفرض ساقط أيضا.

و فى مقام فحصنا للفرض الثالث الذى كان يفسر الوجوب الكفائى

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٨

بكونه وجوبا متعلقا بالمكلفين عامة على سبيل العموم البدلي، أي:

بأحدهم، مقايسة بالعموم البدلي في طرف المتعلقات، فكما يقال، «أكرم عالما»، فيجزى إكرام أحد العلماء، كذلك هنا حينما يجب الدفن على المكلفين، فإنه يكفي أن يقوم أحدهم به.

و تحقيق الحال فيه، هو: إن العموم البدلي في طرف متعلقات الأمر، يتصور على نحوين:

فإنما أن تكون طبيعة العموم المتعلقة للأمر، مقيدة بقيد الأوليئة، كما لو كان «عالم»- في قولنا، «أكرم عالما»- مقيدا بالأوليئة، كما لو قال: «أكرم أول عالم تشاهده».

و النحو الثاني هو: أن تكون طبيعة العموم المتعلقة للأمر مقيدة بقيد الوحدة، كما لو قال، «أكرم عالما واحدا» حيث لا يجب إكرام اثنين.

و أما إذا لم يؤخذ قيد من قبيل الأوليئة أو الوحدة، فسوف تكون طبيعة متعلق الأمر، استغرافية، كما هو الحال في «أكرم العالم».

و في محل الكلام، عندنا وجوب كفائي معلق على المكلف، فإن لم يؤخذ فيه قيد زائد على طبيعته، فيكون بحسب طبيعته استغرافيا، لا محالة، فينحل الحكم فيه إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع.

و حينئذ إذا أريد من هذا العموم البدلي، فلا بد من تقييده بعناية مخصوصة كي يخرج عن طبيعته الاستغرافية.

و حينئذ نقول: إن كانت هذه العناية هي قيد «الأوليئة» و أن التكليف متعلق بأول المكلفين، فهذا واضح الفساد، و لا معنى معقولا له، لأنه على خلاف خصائص الوجوب الكفائي، إذ فيه لا يفرق بين المكلف الأول، و الآخر، بل هما فيه سواء.

و إن كانت هذه العناية هي قيد «الوحدة»، أي: إن متعلق الوجوب هو المكلف، بقيد «الوحدة»، بمعنى أن المكلف «أحدهم»، نظير الوجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٩

التخييري الذي هو وجوب لأحد الفعلين على بعض المباني، و عليه يتعين أن يكون العموم بدليا لا- محالة، و كذلك هي حقيقة الوجوب الكفائي.

فإن هذا غير تام أيضا، و إن كان يتم في طرف متعلق الوجوب التخييري.

و وجه الفرق، هو: إن الوجوب الكفائي المجعول على عنوان «أحد المكلفين» يختلف عن الوجوب التخييري، إذ إن إرجاع الوجوب التخييري إلى وجوب لأحد الفعلين معقول، لأن المطلوب في طرف متعلقه، أي: من المكلف، إنما هو إيجاد الفعل خارجا، بسبب جعل التكليف بأحد الفعلين داعيا نحوه، و قدح الداعي نحو أحد الفعلين أو الأفعال معقول، إذ يمكن إيجاد الفعل خارجا، و به يتم المطلوب.

و أميا في جانب المكلف، و جعل أحد الإنسانيين موضوعا للوجوب، فهو غير معقول، لأن الغرض من هذا الوجوب و التكليف، هو إشغال ذمته بالتكليف، بنحو يتحرك المكلف في الخارج نحو الامتثال.

و من الواضح أن هذا الإشغال يتعلق بنفس ما تعلق به الوجوب، و هو أحد المكلفين.

و حينئذ إن أريد بتكليف أحد المكلفين تشغيل ذمه و عهده هذا العنوان الاعتباري، دون أن تسرى إلى الخارج، لأن كل مكلف في الخارج سوف يتبرأ من هذا العنوان بحجة أنه واقع أحد المكلفين و ليس عنوان أحد المكلفين.

إذا كان المراد من تكليف أحد المكلفين هذا، فهو لغو، إذ ليس لهذا العنوان ذمه كي تنشغل بالتكليف.

و لو فرض أن هذا العنوان سرى إلى المعنون، فأشغلت ذمه كل فرد من أفراد الخارجيين، باعتبارهم مصاديق لهذا العنوان، فهذا غير معقول أيضا، لأنه خلاف وحدة التكليف.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٠

و إن فرضت سرية هذا العنوان إلى أحد مصاديقه المعنويين بعينه، فهو غير معقول أيضا، لأنه ترجيح بلا مرجح.

و إن فرضت سرية هذا العنوان إلى أحد مصاديقه المعنويين لا بعينه، فأريد تشغيل ذمه أحدهم المراد، فهو مستحيل أيضا، لاستحالة وجود الفرد المراد، فلا يعقل إذن تشغيل ذمته.

إذن فهذا الفرض غير تام، و يبقى الإشكال مسجلا عليه.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ التكليف من قبل المولى، و جعل الفعل في عهدة العنوان، يستوجب من العقل، أن يحكم على كل واحد من المكلفين - باعتباره قابلا - لانطباق العنوان عليه - بلزوم التحرك، و حفظ غرض المولى بمرتبة «ما»، بحيث لا يجوز لهم الترك المطلق للواجب.

و هذه الدعوى إن صحّت، فيجب تصوير صيغته أخرى للوجوب الكفائي، و لو على مستوى حكم العقل، و حينئذ لا بدّ من القول: إنّ العقل يحكم بلزوم الفعل على هذا المكلف بالخصوص، و ذاك بالخصوص، مع إعمال عناية في طرف اللزوم، أو المكلف، أو غيرهما.

و هذا رجوع إلى بعض الوجوه المتقدمة في تفسير الواجب الكفائي، لتشخيص من تشتغل عهده بالتكليف، و معنى هذا عدم تامة هذا الفرض.

٤- و أما الفرض الرابع. الذي كان يصور الواجب الكفائي بأنه عبارة عن طلب مولوى و إيجاب للفعل من دون إضافته إلى مكلف أصلا، و إنّما له متعلق و هو دفن الميت. غاية الأمر أنّه حيث كان الطلب من قبل المولى، و حاجة من حاجاته، فيجب على عبيده، بمقتضى عبوديتهم له، تحقيق حاجته و إيجادها.

و هذا الافتراض معقول على مستوى مبادئ الحكم، أى: عالم الحب و البغض، إذ من المعقول أن يتعلق الحب و الشوق بأمر في نفسه، بقطع النظر عن صدوره من أى إنسان. و لكن هذا الافتراض غير معقول على

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧١

مستوى عالم الجعل و الباعثية و إشغال العهدة. إذ هنا عالمان:

١- عالم الحب و البغض المسمى بعالم مبادئ الوجوب: في هذا العالم لا بأس بأن يكون غرض المولى متمثلا في حبه دفن الميت، من دون أن ينظر إلى المكلفين. فلو أنّ غرابا وارى هذا الميت لحصل المحبوب، لأنّه غير مشروط بدفن الإنسان له، مضافا إلى أنّ المصلحة قائمة بذات الدفن دون أن يكون لصدور الدفن من مكلف دخل في المصلحة، حيث لا يلزم أن يكون هناك من يجب عليه هذا الفعل، و إن كان الحب من الصفات الإضافية التي تحتاج إلى متعلق «يحب». فهو مضاف مع المحبوب، إذن فعدم وجود موضوع للوجوب الكفائي بحسب عالم الحب، أمر معقول.

٢- عالم الخطاب و الباعثية و التحريك: فالأمر غير معقول، لأنّ الباعثية مضافة للمبعوث، لا للمبعوث عنه، إذ لا يتصور باعث بلا مبعوث، و لو كان هناك مبعوث نحوه، و كذلك إشغال العهدة فإنّه بغير ذى عهدة، أمر غير معقول إذ لا بدّ من فرض ذى عهدة لكى تشتغل بذلك عهده، فاشتغال العهدة مضاف مع من تشتغل عهده. إذن فلا يعقل في هذا العالم افتراض باعثة و تحريك من دون طرف هو المكلف.

و من هنا كان فرض الوجوب الكفائي بلا موضوع على مستوى الجعل و الخطاب، غير معقول. بل حتى لو تنازلنا عن ذلك فافتراضنا - في أحسن الحالات - أنّ تعلق التكليف بالفعل بلا - مكلف، أمر معقول، فكما قلنا في عالم الحب و مبادئ الحكم: إنّ هذا يكفي في إشغال العهدة بحكم العقل، كذلك نقول هنا في عالم الخطاب و التحريك. أقول: حتى لو قلنا بذلك، فإننا نحتاج إلى الرجوع إلى بعض التفاسير التي تقدمت في تفسير الوجوب الكفائي و كيفية اشتغال العهدة بشكل يتناسب مع خصائص الوجوب الكفائي التي ذكرناها. و عليه، فهذا الفرض غير تام، بعد أن عرفت الصحيح منه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٣

## الواجب الموسع، والمضيق، والموقت،

### إشارة

قسّموا الواجب إلى: مؤقت و غير مؤقت، و قسّموا المؤقت: إلى موسّع و مضيق:

فالواجب المؤقت: هو الواجب الذي اشترط فيه، أدائه في وقت معين.

والواجب غير المؤقت: هو الذي لم يشترط في أدائه وقت دون وقت.

والواجب الموسّع: هو ما كان وقته أوسع من فرض الإتيان به بحيث يكون له أفراد طوليّة، و الواجب هو الجامع بين هذه الأفراد الطوليّة.

و الواجب المضيق، هو ما ليس له إمكان فردين طوليين، أو قل: هو الذي حدّد وقته بمقداره كما يأتي بيانه.

وقد تعرّض هذا التقسيم لبعض الشبهات، و حيث أنّها شبهات لا تستحق التوقف عندها، تتجاوزها كي ندخل في بحث ما هو المهم: و المهم في بحثنا هو: مسألة، ما إذا لم يمثل الواجب المؤقت في وقته، فهل يمكن إثبات وجوب امتثاله خارج الوقت، بنفس دليل وجوبه، أم إنّنا نحتاج إلى دليل آخر جديد؟ و هذا هو البحث المعروف، بمسألة تبعيّة القضاء للأداء.

فمن قال: بأنّه يمكن إثبات وجوب امتثال الفعل خارج الوقت بنفس

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٤

دليله الأول، فهو إذن لا يحتاج إلى دليل خاص على القضاء، بل يكون ذلك مقتضى القاعدة.

و من قال: بعدم إثبات وجوب امتثاله خارج الوقت بنفس دليله الأول، إذن فهو يحتاج لإثبات القضاء، إلى دليل خاص.

و تحقيق الكلام في ذلك، يقع في جهتين:

الجهة الأولى: نبحث فيها، عن الأنحاء المتصوّرة ثبوتاً في دليل التوقيت، و مدى علاقته كل نحو بتبعيّة القضاء و عدمه.

الجهة الثانية: نبحث فيها عما هو الممكن من هذه الأنحاء إثباتاً و وقوعاً في الخارج.

### و الأنحاء المعقولة ثبوتاً في دليل التوقيت في الجهة الأولى، عديدة:

١- النحو الأول، هو: أن يكون دليل التوقيت لا بلسان التقييد، بل بلسان جعل وجوب جديد، و هذا الوجوب الجديد، تارة يجعل على

التقييد فيكون القيد واجبا نفسياً، و أخرى يكون دليل التوقيت مقيداً لإثبات الوجوب على المقيد لا على التقييد، بحيث يكون هناك

أمر بالجامع بالدليل الأول، و بعده أمر بالحصّة الخاصّة ثابت بالدليل الثاني إذن ففي هذه الصورة يكون دليل التوقيت أجنبيّاً عن

التقييد، بل مفاده جعل الأمر المستقل، إمّا على التقييد، و إمّا على المقيد.

و في مثل ذلك، لا إشكال بإمكان الالتزام بالوجوب في خارج الوقت بنفس الدليل الأول، لأنّ الثاني إذا لم يمثل، فلا موجب لسقوط

الأول.

و إن شئت قلت: إذا دلّ دليل على وجوب فعل مطلقاً، ثم جاء دليل ثان يدل على وجوب آخر مستقل متعلّق، إمّا بتقييد نفس الواجب

الأول بوقت خاص، و إمّا متعلّق بالحصّة الخاصّة من ذلك الجامع، أي: الواقع منه في ذلك الوقت المعين، كما بنينا في بحث الإجزاء

على معقولية تعدّد الأمر، حيث يتعلّق أحدهما بالجامع، و يتعلّق الآخر بحصّة منه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٥

و حينئذ بناء على ذلك، لا إشكال في وجوب الإتيان بالفعل خارج الوقت، بنفس الدليل و الخطاب الأول، لأن غاية ما يقتضيه فوات الوقت، هو فوات التكليف الثاني، بينما يبقى التكليف الأول المتعلق بذات الفعل على حاله.

٢- النحو الثاني، هو: أن يكون دليل التوقيت لسانه لسان تقييد الوجوب المستفاد من الدليل الأول، إلا أنه تقييد لبعض مراتب هذا الوجوب، فكأن الوجوب المستفاد من الدليل الأول له مراتب، فالمرتبة الشديدة تقيّد بالوقت، بلسان الدليل الثاني، و أما المرتبة الضعيفة من الوجوب، فهي متعلقة بطبيعي الوجوب، و هذا هو معنى أن دليل التوقيت يكون تقييدا لبعض مراتب الوجوب. فلو أمكن هذا الفرض، تعين أيضا ثبوت القضاء بالدليل الأول، لأنه يكون عندنا من أول الأمر وجوبان: وجوب ضعيف متعلق بالجامع، و وجوب شديد متعلق بالحصّة، غايته أن الضعيف استفيد من الأول، و الشديد استفيد من الثاني. و الفرق بين هذه الصورة، و الصورة الأولى، هو: إنه في الصورة الأولى، استفيد وجوب الجامع من الدليل الأول، و وجوب الحصّة، استفيد من الدليل الثاني.

و أما في هذا النحو، فالوجوبان مستفادان من الدليل الأول، و وظيفته الدليل الثاني في هذا النحو هي أن تقيّد ما هو معروض بعض مراتب الوجوب التي استفيدت من الدليل الأول فقط، و ليست وظيفته الدليل الثاني إنشاء الوجوب. و الخلاصة، هي: إن دليل التوقيت في هذا النحو، لم يرد بلسان الأمر بالتقييد أو بالمقيد، بل ورد بلسان تقييد الأمر في الدليل الأول الدال على أصل الواجب. إلا أنه لا يقيد أصل الوجوب فيه، و إنما يقيد المرتبة الشديدة من ذلك الوجوب، مع بقاء أصل الوجوب غير مقيد بالوقت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٦

و هذا يعني، إن هناك وجوبان في داخل الوقت- و لو بنحو التأكيد- ثابتان بنفس الدليل الأول. و بهذا يفترق هذا النحو عن سابقه، و يكون أحدهما مقيدا دون الآخر.

و لا إشكال في هذا النحو أيضا، من حيث بقاء الأمر بذات الفعل خارج الوقت، بنفس دليل الواجب.

٣- النحو الثالث، هو: ان يفرض أن دليل التوقيت، لسانه التقييد بلحاظ تمام المراتب و لو لم توجد مراتب، و لكن هذا التقييد ليس تقييدا مطلقا ثابتا، بل هو تقييد، ما دام يمكن ذلك، إذن لا يكون مطلقا حتى لحال العجز و التمكن، بل هو تقييد ما دام يمكنه، من قبيل القيود غير الركنية في الصلاة، كالقيام حال التمكن، و إلا فيسقط، أي: إن لم يمكنه القيام، فقيديّة القيام ترتفع، و إلا لو بقيت حتى مع عدم التمكن، لارتفع وجوب الصلاة لا محالة.

فهنا دليل التوقيت مفاده القيدية للواجب بتمام مراتبه، لكن القيدية ليست مطلقة، بل ما دام في الوقت، و حينئذ فلو لم يأت في الوقت، فيرتفع التقييد.

و نتيجة ذلك: إن هذا المكلف، حدوثا، مأمور بأمر واحد و هو الصلاة في الوقت و هذا الأمر يسقط بالعصيان و ذهاب الوقت، و يحدث أمر جديد بالصلاة غير مقيدة بالوقت، و هذان الأمران متغايران، و حينئذ، يكون الوجوب الثاني أيضا ثابتا بالدليل الأول، لأنه كان يدل على وجوب الصلاة بلا قيد، و الدليل الثاني قيد بالوقت ما دام ممكنا، ثم سقط القيد، إذن فيرجع إلى الأول، و هو إطلاق «صل»، فيثبت الواجب في خارج الوقت.

و بناء على هذا، يثبت القضاء بنفس الدليل الأول أيضا.

أو فقل: إنه يفرض أن يكون دليل التوقيت- في هذا النحو- مقيدا للأمر الأول بتمام مراتبه، و لكن لا يقيد مطلقا، بل في فرض إمكان الإتيان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٧

بالقيد، فكأن الوقت فيه قيد غير ركني، و إنما يتقيد به الواجب مع القدرة عليه، و أما مع العجز عنه، فلا تقييد به.

و هذا يعني تعدد الأمر أيضا، و إن هناك أمرا بالمقيد في حق القادر عليه، و أمرا آخر بذات الفعل في حق من لم يأت بالمقيد، و هذا مقتضى إطلاق الدليل الأول لحال عدم الإتيان بالفعل المقيد عند عدم التمكن منه، إذ إن دليل التقييد لم يقيد حالة عدم التمكن. و معنى هذا، أن القضاء يثبت بنفس الدليل الأول.

٤- النحو الرابع، هو: أن يكون الدليل الثاني دالا- على مقيدية الوقت بنحو الركينة في تمام الحالات و تمام المراتب بما فيها حالة التمكن و العجز، فيكون الوقت قيذا ركنيا.

و معنى هذا، إنه يوجد هنا وجوبا واحدا بالمقيد، أفيد بمجموع الدليلين، و حينئذ، فمقتضى القاعدة، أن يسقط الأمر بخروج الوقت، و مع سقوطه لا بد من أمر و دليل خاص لإثباته.

و الخلاصة، هي: أن يفترض كون دليل التوقيت مقيدا لدليل الواجب بتمام مراتبه و حالاته، و حينئذ يكون الوقت قيذا ركنيا. و معنى هذا أنه يوجد وجوب واحد بالمقيد، أفيد بمجموع الدليلين، و حينئذ مقتضى القاعدة، أنه إذا فرض انتهاء الوقت، أن يسقط الأمر الأول، و لا يمكن أن تثبت به القضاء، و مع سقوطه، لا بد من أمر جديد و دليل خاص لإثباته. هذه أربع احتمالات و أنحاء ثبوتية لدليل التوقيت.

و ها نحن الآن، نريد أن نبحث في الجهة الثانية عما هو الممكن من هذه الأنحاء إثباتا و وقوعا في الخارج، بحسب ظاهر الدليل، الذي افترض فيه، انفصال دليل التوقيت عن دليل الواجب، حيث نبحت فيه إنه: هل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٨

يمكن إثبات الوجوب خارج الوقت بإطلاق دليل الواجب أم أنه لا يمكن ذلك؟.

أما النحو الأول: فمفنى أو مفروض العدم على الأقل، لأننا نتكلم في مورد، بحيث لو كان القيد فيه غير الزمان، لتعين فيه حمل المطلق على المقيد بنكات نفترضها أصلا موضوعيا، فيكون مورد تحقيقها المطلق و المقيد، و ذلك كما لو قيل، - بدلا، عن «صل في النهار»- «صل إلى القبلة»، فإنه حينئذ يقال- أى: عند ما نفترض الكلام أنه في مورد لو كان المأمور به غير الزمان- بأن العرف لا يرى فرقا بين الزمان و غيره من الخصوصيات، فكما يستظهر التقييد من لسان «صل» متظها، و لا يرى الأمر الثاني استقلاليا عن الجامع، فكذلك هنا، يستظهر من «صل» في النهار، أنه وارد مورد التقييد و جعل القيدية للوقت.

فالنحو الأول ساقط من دون فرق، بين أن يكون دليل التوقيت متصلا، أو منفصلا.

و إن شئت قلت: إن النحو الأول خارج عما افترض من أن دليل التوقيت دال على كون الوقت قيذا للواجب، كما هو الحال في جميع التقييدات التي يحمل فيها المطلق على المقيد، في حين إن ما افترض في هذا النحو هو خلاف ذلك، إذ افترض فيه دلالة دليل التوقيت على وجوب مستقل للواجب المؤقت من دون أن يتعرض إلى الوجوب الثابت للواجب المطلق، إذن فهذا الاحتمال ساقط.

و أميا النحو الثاني، فهو و إن كان لسان دليل التوقيت فيه لبعض مراتب المطلوبة، إلما أنه يمكن أن يقرب إمكان التمسك بالدليل الأول لإثبات وجوب الفعل و لو بعد انتهاء الوقت، حيث يقال:

بأن دليل التوقيت إن كان متصلا، فهو يوجب هدم ظهور الدليل الأول في الإطلاق رأسا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٩

و أمّا إذا كان دليل التوقيت منفصلا، فقد يمكن التمسك بالدليل الأول لإثبات وجوب الفعل بعد انتهاء الوقت و ذلك بشرطين:

١- الشرط الأول، هو: أن يكون الدليل الأول- أى: دليل الواجب- مطلقا، حيث كون المولى في مقام البيان، و قد تمت مقدمات الحكمة و انعقد الإطلاق، لا من قبيل الأدلة المجملة أو المهملة، أو من قبيل الأدلة اللبنة القاصرة دلالتها على كون الفعل في الوقت، و هو القدر المتيقن من دلالتها.

٢- الشرط الثاني: هو أن يكون دليل التوقيت ليس له نظر إلى تمام مراتب المطلوب في الدليل الأول، بمعنى أن يكون دليل التوقيت

دليلاً- على التوقيت، لكن بنحو القضية المجملة أو المهملة التي لا- إطلاق لها، كما لو كان دليلاً لفظياً ليس في مقام البيان لأصل المطلب، أو دليلاً ثانياً وليس للبي إطلاق.

أو فقل الشرط الثاني: هو أن لا يكون للدليل التوقيت إطلاق و ظهور في تقييد الدليل الأول بتمام مراتبه.

و حينئذ إذا تم هذا، يمكن أن يخرج النحو الثاني، حيث يقال: بأن الدليل الأول يقتضى بإطلاقه، إن وجوب الفعل بتمام مراتب الوجوب، ليس منوطاً بالوقت، وليس للوقت دخل في الواجب بتمام مراتبه، و دليل التوقيت باعتباره مجملاً أو مهملاً، فالقدر المتيقن من دلالاته هو كونه دخيلاً في المراتب العالية من مدلول الدليل الأول، أى: دليل الوجوب، و حينئذ يتمسك بالنسبة إلى سائر المراتب، بإطلاق الدليل الأول، و نرفع اليد عن القدر المتيقن للدليل التوقيت، فيثبت أن الوجوب بمرتبة «ما» متعلق بالفعل على الإطلاق، و هذا الوجوب ثابت حتى بعد خروج الوقت.

أو فقل: إن دليل التقييد باعتباره مجملاً أو مهملاً، فالقدر المتيقن من دلالاته، هو كونه مقيداً للمرتبة العالية جداً من الوجوب الثابتة بالدليل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٠

الأول، و ليس مقيداً لأصل مفاد الدليل الأول، و حينئذ يتمسك بإطلاق الدليل الأول لإثبات أصل الوجوب في خارج الوقت.

و هذا التقريب لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأن دليل التوقيت لا يخلو وضعه من حالتين:

١- الحالة الأولى هي: أن يفرض فيها أن دليل التوقيت غير ناظر إلى مفاد دليل الواجب أصلاً، بحيث نحتمل أن يكون تقييداً للدليل آخر.

و في مثل ذلك، لا- بأس بأن يقال: إن الدليل الأول يبقى على إطلاقه، حيث لا تقييد له أصلاً، و يكون الواجب الأول مطلقاً، بينما يكون دليل التقييد، قيداً لوجوب آخر لا نعلمه، و هذا رجوع إلى النحو الأول الذي عرفت سقوطه.

٢- الحالة الثانية، هي: أن يفرض فيها أن دليل التوقيت قد انعقد له ظهور عرفي في مفاد الدليل الأول و لو في الجملة فيقيده.

و في مثل ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الدليل الأول، كى نثبت به أصل الوجوب في خارج الوقت، بلحاظ بعض مراتب الوجوب، كما ادعى، لأنه و إن فرض فيه الإطلاق إلا أن معنى الإطلاق فيه إن الوجوب ثابت على كل حال، و ليس معناه إن الوجوب متعدد ذاتاً أو مرتبة، إذ إن الدليل لو خلى و نفسه، لا يثبت بلحاظ مدلوله التصديقي إلا وجوباً واحداً للفعل، دون أن يثبت إن له مراتب. [٨٤]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٢٨٠

م يثبت أن الوجوب الواحد لا يختص بزمان دون زمان، و لا بحصة دون حصة.

إذن فلا معنى للقول: إن التقييد يثبت بلحاظ بعض المراتب دون بعض، لأن هذا فرع أن يثبت مراتب متعددة.

نعم قد توجد عناية خاصة في دليل التوقيت تثبت هذا، لكن ليس هذا مقتضى طبع القضية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨١

و الخلاصة، هي: إنه في الحالة الثانية، يفترض أن دليل التوقيت ناظر إلى مفاد الدليل الأول، فيقيده، و حينئذ لا يصح التمسك بالدليل الأول كى نثبت به أصل الوجوب في خارج الوقت، و لو بمرتبة أخرى، بناء على معقولية تصوير المراتب في الوجوب بلحاظ المعبر، رغم كونه غير معقول بلحاظ الاعتبار، كما تقدم، لأن مفاد الخطاب ليس إلا جعل وجوب واحد، و هذا لا يثبت إطلاقاً كى نثبته، أو نعلمه لتمام مراتب الوجوب، كى يقال:

بأنه يبقى الإطلاق ثابتاً و لو لبعضها.

و من أجل هذا لا يستظهر من دليل الإيجاب لو خلى و نفسه، أنه واجب بالمرتبة العالية، و إنما المستظهر منه بلحاظ مدلوله التصديقي،

وجوب واحد للفعل، دون أن يثبت إن له مراتب، بل الذي يثبت له، هو:

إنَّ الوجوب الواحد لا يختص بزمان دون زمان، ولا بحصة دون حصة، فالقول إنَّ التقييد يثبت بلحاظ بعض المراتب دون بعض، لا معنى له، لأنَّ إثبات الإطلاق بلحاظ بعض المراتب، فرع ثبوت مراتب متعدّدة. هذا و المفروض أن دليل التوقيت ناظر و مقيد لمدلول الدليل الأول الواحد، إذن فلا يبقى للدليل الأول إطلاق كى يتمسك به فى خارج الوقت.

و أمّا النحو الثالث: فقد يقرب بسنخ ما قرب به النحو الثانى، حيث ذكر السيد الخوئى «قده» [٨٥] إنّه إذا كان لدليل الوجوب، أى الدليل الأول، إطلاق، و لم يكن لدليل التوقيت إطلاق، حينئذ يقال: بأنَّ دليل التوقيت يدل على التقييد، إلّا أنّه لا يعلم، هل هو تقييد على وجه الركنية بحيث يسقط الوجوب رأسا عند العجز عن القيد، أو إنّه تقييد ما دام القيد ممكنا. فيقال حينئذ: مقتضى إطلاق الدليل الأول، عدم أخذ قيد الوقت أصلا، و القدر المتيقن من دليل التوقيت، هو أخذ الوقت قيدا فى الدليل

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٢

الأول ما دام ممكنا، لا مطلقا فيرفع اليد عن الدليل الأول بهذا المقدار فقط.

و هذا معناه، أنّه يتمسك بإطلاق أصل مفاد الدليل الأول لما بعد الوقت الذى يمثّل حالة عدم التمكن من القيد، من قبيل ما إذا كان دليل التقييد مقيدا للدليل الأول بالنسبة إلى بعض المكلفين، كما فى الأمر بالجهر فى غير صلاة الظهرين بالنسبة للرجال فى حال التمكن من ذلك خاصة و فى حال عدم الغفلة أو العذر، فيبقى إطلاق الدليل الأول، أى: الواجب، تاما بالنسبة إلى سائر الحالات الأخرى، و حينئذ يتمسك بهذا الإطلاق لنفى ما يحتمل من قيود أخرى.

و حينئذ يقال: إنّه كما صحّ فى مثل ذلك، التمسك بالإطلاق، كذلك فى المقام، فإنّه يصح التمسك بالإطلاق، إذا فرض كون دليل التقييد بالوقت كان منفصلا، و كان القدر المتيقن المستفاد من التقييد بالوقت هو حالة التمكن، أى: حال كون المكلف فى الوقت لا مطلقا، هذا إذا توفرت الشروط المذكورة التى تقدّمت.

و هذا البيان هو أيضا غير تام ثبوتا.

و توضيحه، هو: إنّه تارة يفرض قيام دليل على وجوب الفعل على عموم المكلفين، و يكون مقتضى إطلاقه عدم اعتبار الشىء الفلانى قيدا، ثم يدل دليل آخر على كون الشىء الفلانى قيدا بالنسبة إلى بعض المكلفين، من قبيل أن يرد، «صلّ» فإنّ مقتضى إطلاقه أنّه غير مقيد بالجهر، ثم دلّ دليل آخر على كون الجهر قيدا بالنسبة للرجل، و لا إطلاق له ليشمل المرأة.

حينئذ لا بأس أن يقال: بأنّه هنا يتمسك بإطلاق الدليل الأول لإثبات عدم قيديّة الجهر فى حق المرأة، إذ إنَّ الدليل ينحل فى الحقيقة إلى أحكام متعدّدة، فيعقل أن يقيد بعضها دون بعض.

و أمّا إذا فرضنا أن الدليل دلّ على اعتبار قيد «ما» فى حق كل

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٣

المكلفين، غاية الأمر أنّه بعد العجز عن ذلك القيد، نشك فى أن المولى هل رفع يده عن القيد، أو عن المقيد رأسا؟.

ففى مثل ذلك، لا يجوز التمسك بإطلاق الدليل الأول، لإثبات كون وجوب الفعل غير مقيد بذلك القيد، و إلّا لزم من ذلك، أن يكون مدلول خطاب «صلّ»، له وجوبان على مكلف واحد.

و قد تقدّم و قلنا باستحالته، لأنّ أدلّة الوجوب لا يستفاد منها تعدّد الوجوب عرضيا، و إنّما استفدنا منها أنّ الوجوب له سعة، و أنّه غير مخصوص بزمان دون زمان.

و إن شئت قلتم: إنّه يجب على المكلف الإتيان بالصلاة فى الوقت، ما دام الوقت موجودا، فإذا خرج الوقت، فإنّه تجب عليه الصلاة من



دون وقت.

وهنا لكل من الوجوبين جعل مغاير لجعل الآخر، إذ لا يعقل أن يكون الوجوب الثاني هو نفس الوجوب الأول، لأن الوجوب الأول فيه وجوب ضمنى متعلق بالوقت دون الوجوب الثاني، إذن فلا بد أن يجعل الوجوب الأول بجعل مستقل مغاير لجعل الوجوب الثاني. والخلاصة، هي: أن هذين الجعلين لا استفادان من دليل جعل واحد، وإنما غاية ما يثبت بإطلاق الدليل الأول، سعة الوجوب، لا تعدد الجعل.

إذن فالمتيقن والمتعين بحسب القاعدة في عالم الإثبات، هو الاحتمال الرابع بعد أن تبرهن عدم إمكان الأنحاء الثلاثة، بحسب ظاهر دليل الواجب، مع دليل التوقيت، عند فقد القرينة على تعدد الجعل. وبناء على هذا لا يبقى في الدليل الأول ما يقتضى وجوب الفعل بعد خروج الوقت.

نعم يبقى هناك بحث في أنه: هل يمكن إجراء الاستصحاب بعد خروج الوقت، أو لا؟ وقد بحث في تنبيهات الاستصحاب تحقيق ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٤

### الأمر بالأمر

وقع البحث في أن الأمر بالأمر بشيء، هل يكون بقوة الأمر بذلك الشيء مباشرة، أو لا يكون؟.

فلو أن المولى توجه إلى عبد من عبيده، وأمره بأن يأمر شخصا ثانيا، فهل يكون الشخص الثاني ملزما أن يفعل الفعل بمقتضى الخطاب الأول، أو أنه ينظر حال الوسيط؟.

فلو أنه صدر من الأمر الثاني أمرا، وقام الدليل على وجوب إطاعته، كان على المأمور الثاني أن يأتي بمتعلق أمر المأمور الأول، وإن لم يقد دليل على وجوب إطاعة المأمور الأول، فلا يجب على المأمور الثاني شيء؟.

و توضيحه، هو أن يقال: إن الخطاب الموجه من المولى إلى المكلف الأول بأن يأمر المكلف الثاني، فيه عدة احتمالات ثبوتاً:

١- الاحتمال الأول، هو: أن يكون الخطاب صادراً لبيان إنشاء الأمر على المكلف الثاني حقيقة.

غايته أن العبد الثاني حيث كان غائبا عن المولى، كلف المولى العبد الأول أن يوصل أمره إلى العبد الثاني.

إذن فالخطاب مسوق إلى العبد الثاني، وعليه، يكون هذا الخطاب متضمناً تكليفين لبنا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٥

١- التكليف الأول، هو تكليف العبد الثاني بإيقاع متعلق الأمر، ولفترض أنه «الصدقة».

٢- التكليف الثاني، هو: تكليف العبد الأول بإيصال خطاب المولى إلى العبد الثاني.

وحينئذ ينطبق على هذا الخطاب، عنوان «المسألة المبحوثة» عرفاً، وإن كان لا ينطبق على حاق المسألة.

و معنى هذا، أن المطلوب إيقاع العمل في عهدة العبد الثاني، سواء أمره الأول، أو لم يأمره، و سواء وصل إليه التكليف بواسطة الأول،

أو لم يصل، وذلك لأن العبد الثاني هو المأمور حقيقة من قبل المولى، إذن فلا أمر بالأمر، وإنما هناك أمر بإيصال الأمر.

إذن فالمطلوب إيقاع التكليف في عهدة العبد الثاني، سواء وصل إليه التكليف عن طريق العبد الأول، أو عن طريق غيره.

والخلاصة هي: إن المجعول التشريعي بالأمر الأول، إنما هو طلب الفعل من العبد الثاني.

٢- الاحتمال الثاني، هو: أن يقال: إن المولى بخطابه هذا، يكون قد أصدر أمراً واحداً إلى العبد الأول، و متعلق هذا الأمر هو: أن يأمر

العبد الأول، العبد الثاني.

أو فقل: إنه يكون المجعول في الأمر بالأمر، هو إيجاب أن يأمر المأمور الأول، العبد الثاني، و ليس إيجاب متعلق التكليف على العبد

الثاني.

لكن ملاك هذا الأمر ليس نفسياً، بل طريقي بحث إلى حصول الفعل من الثاني، بمعنى أن المولى تعلّق غرضه، بأن يأمر المأمور الأول، العبد الثاني، حتى يصل إلى مقصوده، وهو فعل «الصدقة» من العبد الثاني.

غايته، أن الأمر من الأول له تأثير على الثاني، وفي مثله، وإن لم يكن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٤

الخطاب إنشاء تكليف على العبد الثاني ابتداءً، إلّا أنّه كاشف عن أمره للثاني - بالدلالة الالتزامية العرفية - عن طلب الفعل منه، إذ بعد فرض أمر المولى للمأمور الأول أن يأمر العبد الثاني ليصل إلى واقع مطلوبه، «الصدقة»، من العبد الثاني، حينئذ يكون الأمر للعبد الثاني مستفاداً من الخطاب بالالتزام.

و بناء عليه، يكون العبد الثاني مشغولاً بالعهد بالصدقة، سواء أمره المأمور الأول، أو أمره غيره، و سواء وصله الخطاب بطريق المأمور الأول، أو بطريق غيره.

و ممّا يلاحظ، أنّ هذين الاحتمالين يتفقان على كون المأمور الثاني هو المطلوب منه إيقاع الفعل، «الصدقة»، من أول الأمر، و من دون أن يتوقف هذا على أمر المأمور الأول له، بل لو وصله هذا الأمر من أيّ طريق آخر، فقد صار منجزاً وجوب هذا الفعل عليه من أول الأمر، لأنّه وجوب صادر من مولاه.

٣- الاحتمال الثالث، هو: أن يكون المولى أنشأ أمراً للعبد الأول بأن يأمر، و لم ينشئ أمراً للثاني بالصدقة، نعم تمام نظر المولى هنا هو إلى صدور الأمر من العبد الأول، إذ إنّ أمره هذا ملحوظ بنحو الموضوعية في غرض المولى، بل كأنّه هو المطلوب المولى، و حينئذ، فهذا الأمر لا يدل على مطلوبة الصدقة للمولى من الثاني، لا مطابقة، و لا التزاماً.

نعم يمكن أن تكون الصدقة على عهد الثاني إن استظهرنا من قول المولى - «مر العبد الثاني» - ضمناً إعطاء مقام الآمرية للأول، حينئذ يقع الفعل على عهد الثاني لكن لا لأجل كونه مأموراً به من المولى ابتداءً و إنّما لأجل كونه مأموراً به من المأمور الأول المجعول له الولاية و الأمر، إذ بعد أمره يتحقق وجوب الفعل على عهد المأمور الثاني.

و فرق ملاك هذا الاحتمال عن الملاك في الاحتمالين السابقين، هو أنّه هنا في الاحتمال الثالث، إنّما يقع الفعل في عهد المأمور الثاني إذا أمره المأمور الأول، لا على كل تقدير كما في الاحتمالين السابقين، كما أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٧

العهد هنا إنّما هي نتيجة وجوب مجعول من قبل المأمور الأول أمضى من قبل المولى.

و الخلاصة، هي: إن هذا الاحتمال هو نفس الاحتمال الثاني، لكن مع افتراض أن أمر الأول للثاني له موضوعية عند المولى، إذ يكون هو مطلوب المولى، و ليس صدور الفعل من المأمور الثاني، مطلوباً، و لا مراداً له.

و عليه لا- يثبت وجوب الفعل على المأمور الثاني إلّا إذا استظهر من أمر المولى بالأمر - ضمناً - إعطاء مقام الآمرية للأول على الثاني، فحينئذ يجب الفعل على المأمور الثاني و يتحقق هذا الوجوب بمجرد صدوره و وصوله ممّن جعل له الأمر.

٤- الاحتمال الرابع، هو: نفس الاحتمال الثالث مع فرض أن غرض المولى قائم بالمركب من صدور الأمر من المأمور الأول، و من فعل الصدقة من المأمور الثاني، لا بأحدهما وحده، و ذلك بأن يفرض إنّ الملاك إمّا قائم بالمجموع المركب من الصدقة و أمر المأمور الأول، أو إنّ قائم بأحدهما المقيّد بالآخر.

و حينئذ، يأمر المولى العبد الأول بأحد ركني الملاك هذا، و يكون الركن الآخر منوطاً بالعبد الثاني.

و بذلك يكون أمر المأمور الأول شرطاً في إيجاب الصدقة على المأمور الثاني، و يكون فعل الثاني متوقفاً على أمر الأول.

فإن فرض أنّ الملاك كان قائماً بمجموع الفعلين، حينئذ يدل كلام المولى بالدلالة الالتزامية على أنّ المولى يريد الجزء الآخر من

ركنَي الملاك من العبد الثاني.

و إن فرض أن صدور الأمر من الأول كان دخيلا- في أصل اتصاف فعل المأمور الثاني بالملاك، حينئذ لا بد من كون الملاك متعددا، و افتراض وجود ملاك مستقل قائم في أمر المأمور الأول، و إلا فقد أمره معناه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٨

إذن فهنا ملاكان طوليان: أحدهما: قائم في أمر العبد الأول، و الثاني: قائم في فعل العبد الثاني مشروطا بأمر الأول.

و الخلاصة هي: إنه، إما أن يكون غرض المولى و ملاكه واحدا، متقوما بمجموع أمر العبد الأول، و فعل العبد الثاني، بحيث يكون أمر العبد الأول من شرائط وجود ذلك الملاك بفعل العبد الثاني، بحيث يكون فعل الثاني متوقفا على أمر الأول. و إما أن يكون أمر المأمور الأول من شرائط اتصاف فعل العبد الثاني بالملاك.

و عليه، لا بد من تعدد الملاك و افتراض وجود ملاك مستقل قائم في أمر المأمور الأول.

و في كلتا الحالتين لا يجب الفعل، «الصدقة» على العبد الثاني، قبل صدور الأمر إليه من المأمور الأول.

و ممّا لا- شك فيه. أن أظهر هذه الاحتمالات هو أحد الأولين، إن لم يدع ظهوره في الأول منهما، إذ إن الظاهر من الخطاب، إن لم يكن جعل المأمور الأول مجرد وسيط في تبليغ العبد الثاني، فلا أقل من كون المأمور الأول مأمورا بأن يأمر، فيكون أمره توسيطا و فعلا طريقيا لا مصلحة فيه بالخصوص، فيلحقه حكم الأولين، و هو ممّا يجعل ظهور الأمر بالأمر في وقوع العهدة و إيجاب «الصدقة» على المأمور الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٩

### الأمر بعد الأمر

اختلفوا في أن الأمر بعد الأمر، هل يحمل على التأسيس، أو على التأكيد؟ فإذا أمر ثم أمر من دون أن يختلف الأمران في الشروط، كما لو فرض أنه ليس لهما شرط، أو إنه كان لهما شرط متماثل، فهل التكرار هذا يقتضى الحمل على التأسيس، بحيث يكون هناك وجوبان، أو إنه يقتضى الحمل على التأكيد، بحيث لا يكون هناك إلا وجوب واحد؟ و توضيح ذلك، هو إنه إن حملنا الخطاب الثاني على التأسيس، إذن فلا بد من إتيان الفعل مرتين.

و إن حملناه على التأكيد، إذن فكلا الخطابين يكون معبرا عن وجود واحد للطبيعة.

و قد ذكر صاحب الكفاية «قده» [٨٦] أنه يقع تعارض بين ظهور الهيئة في التأسيس، و ظهور المادة في الإطلاق المقتضى، كون متعلق الأمرين مفادا واحدا، و هذا معناه التأكيد، لأنه لو جمعنا بين ظهور الهيئة في التأسيس، و بين ظهور المادة في الإطلاق، للزم من ذلك اجتماع وجوبين على صرف الطبيعة، و هو محال، و ذلك لأن ظهور الهيئة مفاده تعدد الوجوب، و إن كان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٠

ظهور المادة في وحدة الوجوب، إذن فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين.

و صاحب الكفاية «قده» [٨٧]، و إن كان قد استظهر في المقام تقديم ظهور الهيئة في التأسيس لا التأكيد، إلا أنه استظهر انسباق التأكيد، و حكم به نتيجة، و ذلك ببيان أن كون الهيئة مسبقة بهيئة مثلها، و لم يذكر هناك سبب واحد، مثل هذا التكرار مع عدم ذكر سبب واحد ممّا يوجب إجمالها عرفا و سقوطها عن ظهورها في التأسيس.

و هذا ممّا يقتضى بقاء ظهورها في التأكيد، و عدم وجود أمر آخر.

و الصحيح هو، إنه لا ظهور لهيئة الأمر في التأسيس و لا في التأكيد، لا في المقام، و لا في غيره، و إنما هي ظاهرة في كونها للوجوب دون أن تكون مقتضية للكشف عن وجوب بقيد أن لا يكون مكشوفاً قبل الآن بكشف لأنها غير ظاهرة في ذلك.

ولذا فإن استعمال الهيئة في الكشف عن وجوب كشف عنه سابقا، ليس فيه أي تجاوز أصلا، لأنه لم يؤخذ في مدلولها ذلك. نعم هناك مزية لها بالظهور السياقي للمتكلم، قد نستعمله أحيانا في مقام إثبات التأسيس بدلا عن التأكيد، كما لو فرض أنه أفاد معنى، ثم ذكر جملة، دار أمرها بين كونها إشارة إلى الأول، أو إلى معنى آخر صالح لتأكيد المعنى السابق، حينئذ قد يدعى أن الظهور السياقي للمتكلم هو التأسيس لا التأكيد، لأن التأكيد حكم استثنائي، بينما التأسيس حكم طبيعي، فيكون أولى بالظهور فيه. إلا أن هذا البيان لا يمكن تطبيقه هنا، لأن «صل»، الأمر الأول، و«صل»، الثانية، الأمر الثاني، تارة نفترضهما منفصلتين بحيث أنه قال

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩١

الثانية منهما بنحو لا يصح عرفا العطف بالواو على الأولى.

و أخرى، قال الثانية تبعا، بنحو يصح عطفها بالواو على الأولى.

فإن فرض إن «صل» الثانية كانت منفصلة عن الأولى، فهو خارج عن الظهور في التأسيس، لأن الظهور الحالي في أن يؤسس بلحاظ شخص هذا الكلام، لا في غيره، حينما يدور الأمر بين التأسيس والتأكيد.

نعم لو كان الوجوب واحدا لزم منه أن يكون مقيدا لكلام سابق، وهذا ليس على خلاف الطبع، بل الذي على خلاف الطبع هو الذي يلزم منه التكرار في كلام واحد.

و أمّا إذا فرضنا أن «صل» الأولى مع الثانية، كانتا متصلتين، بحيث يمكن أن يعطف إحداهما على الأخرى بالواو، فيلتزم حينئذ بالتأسيس، باعتبار أن الواو ظاهرة في المغايرة بين «صل» الأولى و«صل» الثانية، وإذا فرض أنه قد أسقط حرف العطف، فإسقاطه قرينة عرفية على أن الثانية تكرر للأولى، وهذا التكرار يكون قرينة على التأكيد.

و الخلاصة هي: إن الصحيح، هو إن هيئة الأمر ليس لها مدلول إلا الوجوب، دون أن يكون للتأسيس أو التأكيد دخل في مدلولها، لأن الهيئة لم توضع لطلب مقيد بكونه لم يكشف عنه بكاشف قبل الآن، ولذا فإنه ليس مجازا استعمال الهيئة في الكشف عن وجوب سابق، لأنه لم يؤخذ في مدلولها ذلك، كما لو أمر عبده ثانية بما كان قد أمره به سابقا لأجل التأكيد.

نعم هناك مزية لها بالظهور السياقي الحالي للمتكلم، قد تستعمل في مقام إثبات التأسيس بدلا عن التأكيد، كما لو أفاد معنى، ثم ذكر جملة يمكن أن تصلح لتأكيد المعنى الأول، ويمكن أن تصلح لإفادة معنى جديد.

حينئذ قد يدعى حملها على إفادة معنى جديد، ببيان أن الظهور السياقي للمتكلم هو التأسيس لا التأكيد، لأن التأكيد حكم استثنائي، بينما التأسيس حكم طبيعي، فيكون أولى بالظهور فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٢

إلا أن هذا البيان لا ربط له بالمقام، لأن الأمر الثاني إن ذكر متصلا بالأول، بحيث يمكن عطفه عليه بالواو، وقد عطفه عليه فعلا بالواو، حينئذ كان العطف بنفسه قرينة على التأسيس، وذلك لكون العطف ظاهرا في أن المعطوف غير المعطوف عليه، وإلا فإن لم يذكر العطف بالواو، حينئذ يكون عدم ذكر العطف قرينة عرفية، و وسيلة من وسائل التأكيد عرفا، فتكون ظاهرة فيه.

و أمّا إذا ذكر الأمر الثاني منفصلا، حينئذ لا يكون له ظهور حالي، لا في التأسيس، ولا في التأكيد، لأن الظهور الحالي السياقي، يقتضى أن يؤسس بلحاظ شخص ذلك الخطاب، لا في خطاب آخر، إذ إن تكرار الأمر بشخص أمر آخر، ليس منافيا مع التأسيس بلحاظ شخص الأمر الثاني.

فالتيجة هي: إنه لا ظهور في مفاد الهيئة، كى يقتضى التأسيس، فيبقى إطلاق المادة مقتضيا للتأكيد.

و بهذا ننهي بحوث الأوامر، لندخل في بحوث النواهي، إن شاء الله تعالى، و آخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٣

## إشارة

و الكلام فيها يقع فى فصول:  
 الفصل الأول: فى دلالات صيغة النهى.  
 الفصل الثانى: فى مادة النهى.  
 الفصل الثالث: فى دلالة النهى على الفساد.  
 بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٥

## الفصل الأول [فى صيغة النهى]

## إشارة

و الكلام فى الفصل الأول، يقع فى جهات:

## الجهة الأولى: فى مدلول الصيغة ومفادها:

و قد اشتهر فى كلمات الأصوليين، أن مفاد صيغة النهى، هو الطلب، كما اشتهر أن مفاد صيغة «افعل»، هو الطلب، فكل من الصيغتين تدل على الطلب، غايتها أن إحداهما: تدل على طلب الفعل، و الأخرى: تدل على طلب الترك.  
 و قد اعترض مشهور المتأخرين من علماء الأصول، على هذا الكلام، مدعين بأن مدلول الصيغة فى كل منهما، تختلف عن الأخرى و تغيرها ذاتا، لا أنهما تدلان على الطلب و تختلفان فى متعلقه، لأن الصيغة ليس مفادها الطلب، وإنما مفادها فى النهى معنى يناسب مع الزجر و الردع و نحوه، و كذلك فى صيغة الأمر، فإن مفاد الصيغة فيه، معنى يناسب مع البعث، و الانبعاث، و التحريك.  
 و فى مقام توضيح ذلك و بيان أن مفاد الصيغة ليس هو الطلب، يوجد ثلاث كلمات:  
 الكلمة الأولى، هى: ما نسبه السيد الخوئى «قده» [٨٨] الى مشهور المعترضين.  
 بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٦  
 الكلمة الثانية، هى: للسيد الخوئى «قده» نفسه.  
 الكلمة الثالثة، هى: التحقيق و المختار.  
 و الكلمة الأولى، التى نسبها السيد الخوئى «قده» الى مشهور المعترضين [٨٩] هى: أنهم ذكروا أن مفاد صيغة الأمر، إنما هو البعث و التحريك نحو الطبيعة، و أن مفاد صيغة النهى، هو الزجر و الردع عنها، و ليس مفادها الطلب كما اشتهر.  
 إذن فالصيغتان متقاربتان و متعلقتان بالطبيعة.  
 غايتها أن إحداهما تقرّب من الطبيعة، و الأخرى تزجر و تبعد عنها.  
 و هذه الكلمة إن أريد بها إبداء فرضية معقولة فى قبال مسلك المشهور، فيصح القول حينئذ: إن صيغة الأمر موضوعه للطلب، و إن صيغة النهى موضوعه لمعنى مقابل، هو الردع و الزجر.  
 إن أريد بها هذا، فهذا بيان واف بذلك، و لكن ينقصه الدليل فقط.  
 و إن أريد بها البرهنة على بطلان الكلام المشهورى، فهو غير ممكن، إلّا إذا استعان بالوجدان العرفى مضافا الى نكات سند كرها.  
 و حيث أن السيد الخوئى «قده» يرى أن هذه الفرضية فى كلام المعترضين غير معقولة.

فقد أشكل عليهم، بأنه لا معنى لما يقوله المعترضون: من أن صيغة الأمر موضوعة للطلب، و صيغة النهي موضوعة للزجر، و ذلك لأنّ الزجر و التحريك لهما فردان: فرد تكويني، و فرد تشريعي.

فالتكويني كما لو دفعه بيده نحو الماء، أو دفعه عنه.

و التشريعي من المولى بما هو مولى، إنما يكون بخطابات المولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٧

فإن أريد أن صيغة «افعل» موضوعة للتحريك التكويني، و صيغة «النهي» موضوعة للزجر التكويني، فهذا واضح البطلان.

و إن أريد أنهما موضوعان للفرد التشريعي، فأيضاً هذا واضح البطلان، لأنّ هذه الصيغة هي بنفسها الفرد التشريعي، لا أنها دالة على الفرد التشريعي، لأنّ التحريك و الزجر التشريعيين يحصلان بنفس الأمر و النهي، لأنهما بوجوديهما الواقعيين مصداقان للتحريك و الزجر، لا بمدلوليهما، فكما لا يقال كلمة «زيد» تدل على صوت، لأنها بنفسها صوت، فكذلك، صيغتا «النهي و الأمر» لا بدلان على الطلب أو الزجر التشريعيين، لأنّ كلا منهما هو الفرد التشريعي.

إذن، فلا بد أن يكون مدلولهما أمراً آخر غير التحريك و الزجر.

و قد عرفت أن ما نسبته السيد الخوئي «قده» الى المعترضين بحدود بيانه لاعتراضهم، لا يشكل برهاناً على ردّ مقالتهن، إلّا إذا أضيف إليها دعوى الوجدان العرفي مضافاً الى نكات لهذا الوجدان سوف نذكرها فيما بعد.

و أما الاعتراض الذي وجهه السيد الخوئي «قده» [٩٠] إلى المعترضين، فكأنه مرتبط ذهنياً مع مناه في باب وضع الجملة التامة، حيث كان يرى - كما تقدم - أن الجمل الموضوع، دلالتها التصديقية، هي الدلالة الوضعية، و ينكر الدلالة التصويرية رأساً.

و قد سبق منه في بحث الوضع، أن بنى على التعهد، ثم صار في مقام تعيين ما هو المدلول التصديقي الثابت بالوضع.

فاعترضه هذا، مبني على تلك الأصول، فهو يرى أن المعنى الموضوع له، هو معنى تصديقي، أي إنه يدل اللفظ عليه و يكشف عنه كشفاً تصديقياً.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٨

و بعبارة أخرى، إن السيد الخوئي «قده» يرى أن الوضع ينتج مدلولاً تصديقياً لا مجرد خطورة، و لذلك فهو يتساءل، إنه: ما هو الذي يكشف عن الوضع كشفاً تصديقياً؟ إذ لا الفرد التكويني يكشف حينئذ، و لا الفرد التشريعي كذلك، لأن المنكشف لا بدّ من مغايرته للكاشف، و المفروض أنه عينه.

إذن لا بدّ أن يكون مدلولهما أمراً آخر غير التحريك و الزجر.

و أمّا بناء على مسلوك المشهور و مختارنا، من أن الوضع هو منشأ الدلالة التصويرية فقط، فمدلول مادة الأمر و النهي معنى اسمي، و مدلول الصيغة فيهما معنى حرفي نسبي، و دلالة الصيغة دلالة تصويرية، فمدلول هيتهما النسبة التكوينية الخارجية التي انتزع عنها ذلك المعنى الاسمي - كما تقدّم في معاني الهيئات - فهي النسبة الإرسالية التحريكية في «افعل»، و هي النسبة الزجرية الردعية في «لا تفعل»،

و كلتا النسبتين يراد منهما الإرسال و الزجر الخارجيين التكوينيين كمفهوم تصوّري لا تصديقي، فلا يرد حينئذ، أن هذا واضح البطلان لما عرفت من السيد الخوئي «قده»، لأنّ المدلول التصديقي - الذي هو عندنا كما هو عند المشهور - ليس من صنع الوضع، بل هو

يرجع إلى الظهور الحالي، فإنه إذا صدر الكلام من المتكلم، يكون لهذا الكلام معنى تصوّري، فيستظهر من حال المتكلم، و يكشف كشفاً تصديقياً عن أن المعنى و المراد الحقيقي القائم في نفس المتكلم هو الداعي للتحريك التشريعي و الزجر التشريعي، ف «افعل»

تدل على أن المولى يريد أن يحرك العبد حقيقة، و «لا تفعل» تدل على إرادة المولى، الزجر حقيقة، و بهذا يكون مدلول النهي غير مدلول الأمر تصوراً و تصديقياً.

و هذه الصيغة معقولة، و إن كان ينقصها الوجدان.

الكلمة الثانية: وهي ما اختاره السيد الخوئي «قده» [٩١]. وحيث أنه بنى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٩

على تلك المباني المشار إليها سابقا، صار في مقام التفتيش عن المدلول التصديقي لصيغة «افعل»، و «لا تفعل»، فقال إن صيغة «افعل» وضعت لإبراز اعتبار الفعل في ذمة المكلف، و «لا تفعل» وضعت لإبراز اعتبار مغاير للأول، كاعتبار كون المكلف مصدودا و مردوعا عن الفعل.

و بذلك تكون الصيغتان عند السيد الخوئي «قده» متغايرتين، لأن النهي عنده ليس اعتبار عدم الفعل في ذمة المكلف ليرجع إلى الأول، و قد استشهد على هذا المطلب بما عليه أهل العدل من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، حيث أن الأمر ينشأ من مصلحة في الفعل، فيتعين حينئذ اعتبار الفعل في ذمة المكلف، لأن الفعل هو مركز الأمر. و كذلك النهي فإنه ينشأ من مفسدة في الفعل، فيتعين اعتبار كون المكلف مصدودا و مزجورا عن الفعل، لأنه مركز المفسدة، لا أنه يعتبر عدم الفعل و تركه على ذمته، إذ ليس في عدم الفعل مصلحة، و هنا نقاط:

النقطة الأولى، هي: إن فرض كون صيغة الأمر «افعل»، و صيغة النهي، «لا- تفعل»، قد وضعتا لإبراز الاعتبار النفساني على عهدة المكلف، فيكون مدلول صيغة الأمر و النهي هو الاعتبار، مثل هذا الفرض، ينسجم مع مبنى السيد الخوئي «قده» في الوضع، حيث يبني على أن الوضع ينتج دلالة و كشافا تصديقا.

و قد عرفت في محله، أن المدلول الوضعي للأمر ليس هو الاعتبار.

نعم قد يستظهر كون الاعتبار مدلول تصديقا للظروف الحالية للمتكلم بدلالة سياقية، و ذلك لوضوح كون نظرية الاعتبار و ما يلازمها- من فرض وعاء ذمة و عهدة للمكلف- أمور معقدة، لا تتناسب مع بساطة الدلالة الوضعية، و أسبقية تصوورها.

و لوضوح أن صيغة الأمر كما تصدر ممن يملك اعتبار الفعل على العهدة، كالمولى العالی، فإنها كذلك، تصدر ممن لا يملك اعتبار شيء أو جعله في عهدة المولى تعالى، فنحن حينما نقول: «يا ربنا اغفر لنا»، لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٠

نملك أن نقصد اعتبار المغفرة في عهدة المولى.

إذن فالأوامر و النواهي كما تصدر من المولى العالی، تصدر من العبد الداني.

النقطة الثانية: هي إن ربط المدلول اللغوي لصيغة الأمر و النهي، و كون مدلول النهي هو اعتبار حرمان المكلف، لا اعتبار الترك، في ذمته، أقول ربط كل هذا، لمذهب أهل العدل، لا رابط له، و لا أثر له.

لأننا نتكلم في المدلول اللغوي لصيغة «افعل و لا تفعل»، و حينئذ لا معنى للاستدلال على مدلول لغوي وضعي، بأحد مذاهب الكلام التي ظهرت مؤخرا عند المسلمين.

النقطة الثالثة: هي إنه حتى لو أخذنا بمذهب أهل العدل في تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات، فإن ذلك لا يقتضى و لا يعين لنا أن الاعتبار في جانب النواهي، هو اعتبار المكلف محروما من الفعل، إذ كما أن اعتبار المكلف محروم من الفعل، مناسب لجانب النواهي، كذلك اعتبار عدم الفعل و تركه في ذمة المكلف، مناسب لها أيضا. إذ كلتا الطريقتين صالحة ليسلكها المولى في تباعد المكلف عن الفعل، غاية الأمر أن الطريقة الأولى أنسب، لكن متى كانت الأنسبية دليلا على الوضع اللغوي و أن الواضع قد لاحظ هذه الطريقة دون تلك.

الكلمة الثالثة: في أنه ما هو المختار عندنا؟

و حينئذ يقال: إن ما قيل في الكلمة الأولى، من التمييز بين مفاد صيغة «افعل و لا تفعل»، صحيح.

فإن صيغة «افعل»، تدل هيئتها على النسبة الإرسالية دلالة وضعية تصورية، و هيئة «لا تفعل» تدل على النسبة الزجرية و الردعية دلالة

وضعية تصويرية.

كما أنه صحيح ما قيل، من أن لهما دلالة تصديقية، تكشف في

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠١

«افعل» عن أنه إنما أتى بها بداعي البعث والتحرك، وتكشف في «لا تفعل» عن أنه إنما أتى بها بداعي الزجر والردع. كل هذا صحيح في الكلمة الأولى، فإنّ كلتا الصيغتين، «افعل»، و «لا- تفعل» لهما دلالة تصويرية ودلالة تصديقية وهما تختلفان في كلتا الداليتين كما عرفت.

والحجة على هذا الاختلاف، هو الوجدان الذي يقضى بأن ما يفهم من صيغة «افعل» يختلف عما يفهم من صيغة «لا تفعل» اختلافا ذاتيا، فهما مفهومان متغايران.

وليس كما قيل، من أن التغير والاختلاف بينهما، إنما هو بحسب متعلقهما، كما يدعى قدماء الأصوليين ذلك. وهذا الوجدان له متهات تعززه نذكر أهمها:

وهو: إن صيغة «افعل» و صيغة «لا تفعل»، إذا فسّرناهما على أساس أن مفادهما متباين حيث كان مفاد هيئة «افعل»، هو النسبة التحريكية والإرسالية بنحو المعنى الحرفي، و كان مفاد هيئة «لا تفعل» كذلك هو النسبة الزجرية والردعية، إذن، حينئذ لا نحتاج إلى افتراض شيء وراء المعنى الحرفي للهيئة، والمعنى الاسمي للمادة، لاقتناص مفاد الأمر والنهي، إذ حينئذ يكون مدلول هيئة «اشرب» هو النسبة التحريكية نحو الشرب، ومادته الشرب. وكذلك «لا تشرب»، يكون مفاد هيئته النسبة الزجرية عن مفاد المادة، أي: عن الشرب. وعلى هذا، لا نحتاج إلى ضم مفهوم آخر زيادة على المعنى الحرفي للهيئة، والاسمي للمادة، فيصير مفاد «افعل» بلحاظ هيئته ومادته هو النسبة الإرسالية نحو الشرب، وكذلك «لا تفعل»، يكون مفادها بلحاظ هيئتها ومادتها النسبة الزجرية عن الكذب مثلا. إذن، فالهيئة في كليهما تدل على النسبة.

والمادة فيهما أيضا تدل على طرف هذه النسبة وبذلك يتم ما أردنا.

لكن إذا أخذنا بما يقال عند القدماء من أن مفاد كلتا الصيغتين هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٢

الطلب، حينئذ نحتاج إلى توسط عنصر ثالث ومعنى آخر، غير مفاد الهيئة والمادة في مدلول النهي.

فمثلا لو قلنا: بأن مفهوم «لا تفعل» يحمل مفهوم «افعل»، وهو الطلب، إذن فيكون مفهوم «لا تفعل» هو التحريك نحو الفعل كما يكون مفهوم «افعل» هو التحريك نحو مدلول المادة. وهذا خلف، إذ إننا نريد في «لا تفعل»، الزجر والردع وعدم الفعل. إذن فنحتاج إلى ضم مفهوم الترك إلى جانب مفهوم «لا تفعل»، حينئذ وهذا هو العنصر الثالث الذي يضطر أصحاب هذه النظرية إلى إدخاله، وهو الترك. وهذا العنصر لا يمكن إدخاله إلى مدلول المادة، لأن مدلول المادة هو الطبيعة، وهي لم يؤخذ فيها لا الوجود ولا العدم، وإنما تصلح أن تكون مرآة لأفرادها الموجودة دون المعدومة.

إذن كيف يؤخذ الترك في مدلول المادة؟

وبعبارة أخرى، كيف يؤخذ المفهوم العدمي في المدلول الوجودي للمادة؟

وهذه مشكلة تنشأ من فرضية إرجاع مدلول صيغة النهي إلى مدلول صيغة الأمر. وحينئذ يكون أصحاب هذه النظرية بين أمرين: فهم إما أن يفرضوا دالا مستقلا ثالثا غريبا عن الهيئة والمادة يدل على هذا العنصر الجديد، يكون وراء الهيئة والمادة، والمفروض عدمه.

و إما أن يأخذوا هذا الدال الثالث، وهو «الترك»، في مدلول أحد الدالين: إما الدال على المادة، وإما الدال على الهيئة.

فإن أخذ الترك في مدلول الدال على المادة، فهذا معناه استعمال لفظ الصلاة، أي: صلّ، في الترك، وهو واضح البطلان حتى مجازا



لعدم العلقه بينهما.

و إن أخذ الترك- الذى هو العنصر الثالث- فى مدلول الدال على

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٣

المادة، بدعوى أنها فانية فى الترك الخارجى، فقد عرفت استحالته لما مرّ من أن الطبيعة فانية فى وجوداتها المتمثلة فى أفرادها الموجودة فى الخارج، وليست الطبيعة فانية فى أفرادها المعدومة.

و أما أخذ هذا العنصر الثالث. «الترك»، فى مدلول الدال على الهيئه، فكذلك هو واضح البطلان، لكونه خلاف الوضع اللغوى للهيئه، إذ مدلول الهيئه معنى حرفى نسبى. بينما مفهوم الترك معنى اسمى و هو طرف للنسبه.

و أخذ معنى اسمى فى معنى حرفى ممنوع، إذ لم نعهد أن تكون الهيئه- ذات المعنى الحرفى- داله على النسبه و طرفها الذى هو مدلول اسمى.

ثم إنه حتى لو تنزلنا و قلنا: بأن الهيئه تدل على النسبه و طرفها الذى هو مدلول اسمى، معا، رغم ذلك تبقى مشكله أخرى، و هى: إن العنصر الثالث، الترك هذا، لو دلّ على ما تدل عليه الهيئه، فإنه حينئذ لا بدّ له من نسبه إلى الطبيعة.

أو قل: إنه حتى لو تنزلنا و قلنا: بأن الهيئه تدل على النسبه و طرفها الذى هو مدلول اسمى، فإنه رغم ذلك يحتاج الى نسبه أخرى بين الترك- المعنى الاسمى المدلول عليها بالهيئه- و بين المادة و هى الطبيعة، و هذه النسبه هى نسبه الإضافه لأن المطلوب هو ترك المادة، لا مطلق الترك، و المفروض أنه لا دال على هذه النسبه الثانيه فتحتاج إلى دال آخر، فإن كان هو الهيئه، إذن فخرج «الترك» عن كونه دالا على النسبه، و إن كان مفهوم اسمى آخر هو الدال على النسبه، فكذلك ننقل الكلام إليه و ندخله فى مدلول الهيئه من جديد، و هكذا نعيد ما قلناه حتى يتسلسل.

إذن فهذه النظرية لمفاد صيغه النهى باطله، و بهذا تمّ الكلام فى صيغه «لا تفعل».

### الجهه الثانيه: هى أنه هل يستفاد من صيغه النهى الانحلال و تعدد الحكم

، بحيث

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٤

توجد تحريمات متعدده بعدد أفراد الطبيعة، أم إنه لا توجد إلا حرمه واحده كما هو الوجوب المستفاد من الأمر؟.

المعروف إن المستفاد من النهى هو الحرمه بنحو العموم الاستغراقى لكل أفراد الطبيعة، لا- حرمه واحده، فيكون هناك تحريمات عديده بعدد الأفراد، لا حرمه واحده. فإذا قيل: لا تكذب، فهذه الحرمه تنحل إلى تحريمات بعدد أفراد الكذب لا حرمه واحده. و الأثر العملى المميز لأحد القولين عن الآخر هو أنه بناء على كون المستفاد تحريما واحدا، لو صدر منه الكذب مره لا يكون الكذب الثانى منه محرما، لأنّ الحرمه ارتفعت بالكذب الأول.

و أمّا بناء على كون المستفاد من النهى الانحلال و التعدد، فإنّ الكذب الثانى يكون فردا محرما بحرمه أخرى لا تسقط بالعصيان كالكذب الأول، بناء على دعوى المشهور للاستغراق و التعدد.

و الصحيح هو ما عليه المشهور، فإنّ النهى بخلاف الأمر، إذ صيغه الأمر لا يستفاد منها تعدد الوجوب، بل وجوب واحد متعلق بصرف وجوده، على نحو الإطلاق البدلى، بينما متعلق النهى يكون شموليا استغراقيا.

إذن فمقدمات الحكمه جاريه فيهما معا، و لكن تختلف باختلافهما، فهى جاريه فى متعلق الأمر و بمقتضاها يكون بدليا، و هى جاريه فى متعلق النهى، و بمقتضاها يكون شموليا.

و من هنا يسأل، أنه: كيف أنتجت مقدمات الحكمه هذا الحكم المختلف، رغم كون الإطلاق فى المدلولين من نتائجها، و هى واحده

فيهما؟.

و قد عالج السيد الخوئي «فده» [٩٢] هذا الإشكال، ببيان أن هناك مقداراً

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٥

مشتركا من مقدمات الحكمة، يجرى في مورد الإطلاق البدلي، و الإطلاق الشمولي على حد سواء.

و هذا المقدار ليس هو المعين للبدلية أو الشمولية، و لكن بضم مقدمة عقلية إليه في بعض الموارد ينتج البدلية، و بضم مقدمة عقلية أخرى إليه ينتج الإطلاق الشمولي، و هذه الضميمة تدخل في مقدمات الحكمة، و تساهم في إنتاج البدلية تارة و الشمولية أخرى. و نذكر هذه الضميمة في ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: هو في متعلقات الأوامر، فإذا قال المولى: «صل»، فلا يخلو متعلق الأمر هذا من أحد شقوق ثلاثة:

أ- أن يكون متعلق الأمر جميع الصلوات، و هو معنى الإطلاق الشمولي أو الاستغراقى.

ب- أن يكون متعلق الأمر هو إحدى الصلوات لا بعينها، و هو معنى الإطلاق البدلي.

ج- أن يكون متعلق الأمر مجموعة من الصلوات، لا الكل، و لا الواحد. أى: إنه عبارة عن إيقاع عشرين صلاة في عشرين مسجداً.

و الشق الثالث من هذه الشقوق يبطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة العامة حيث نقول:

إنه لا خصوصية لتلك المجموعة من الصلوات، كى نحمل اللفظ عليها. إذ لو كان مراد المولى مجموعة معينة من الصلوات، إذن لكان عليه أن ينصب قرينه على ذلك، لعدم دلالة اللفظ عليها، و المفروض فى مقدمات الحكمة كون المولى فى مقام البيان. و ما دام هكذا، و لم ينصب قرينه على واحدة من هذه المجاميع، إذن لم يرد واحدة بعينها.

و أما الشقان الباقيان:

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٦

فالشق الأول منهما باطل أيضاً بمقدمة عقلية، مفادها: إن جميع الصلوات غير مقدور امتثال جميعها عقلاً، إذن لا يمكن إيجاب جميعها، و حينئذ يتعين الشق الثانى، و هو أن يكون المراد إيجاب الصلاة بنحو الإطلاق البدلي.

المثال الثانى: و هو فى متعلقات النواهي، و ذلك كما لو قال: «لا تشرب الخمر»، أو «لا تكذب»، فأيضاً هنا احتمالات ثلاثة:

أ- أن يكون الحرام، كل كذب بنحو الشمول الاستغراقى، أى:

جميع أفراد الكذب.

ب- أن يكون الحرام أحد أفراد الكذب، لا بعينه، بحيث يكتفى من المكلف أن يترك كذباً واحداً، و هو الإطلاق البدلي.

ج- أن يكون الحرام مجموعة معينة من الأكاذيب، من قبيل الكذب على الله و رسوله، أو الكذب فى حالة الصوم.

و الشق الثالث من هذه الشقوق، منتف و باطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة المتقدمة حيث يقال، إنه: لو كان مراد المولى تحريم هذه المجموعة، أو الفئة المعينة من الكذب- رغم كونه فى مقام البيان- لكان عليه أن ينصب قرينه على ذلك، و حيث أنه لم ينصب، و اللفظ لا يدل عليه، إذن فهو لم يرد هذه الفئة المعينة من الكذب، إذن فهذا الاحتمال باطل.

و يبقى الاحتمالان الاخيران، الأول و الثانى:

و نجد فى هذين الاحتمالين عكس ما وجدناه هناك فى متعلقات الأوامر، إذ نجد أن المقدمة العقلية تنفى الإطلاق البدلي- أى: الشق الثانى- لأن الإطلاق البدلي غير معقول، لأن مقتضى طبع المطلب أن يترك الإنسان كذباً واحداً- أى: أحد أفراد الكذب- إذ ترك

كذب واحد أمر ضرورى و قهري، و حينئذ لا معنى، بل لا يعقل التكليف بما تركه قهري

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٧

و ضرورى. إذن فيتعين الاحتمال الأول، و هو الإطلاق الشمولى.

المثال الثالث: و هو فيما سّماه بموضوعات الأحكام الوضعية، من قبيل، «أحلّ الله البيع». فإنّه أيضا فيه احتمالات ثلاثة:

أ- أن يكون قد أحلّ كل بيع.

ب- أن يكون قد أحلّ بيعا لا بعينه، أي: أحد البيوع.

ج- أن يكون قد أحلّ فئة أو مجموعة معيّنة من البيوع، كالبيوع العقديّة مثلا.

و هنا كذلك تأتي نفس المعالجات السابقة، فيقال: إنّ الاحتمال الثالث ينتفى بالقدر المشترك من مقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة، إذ لو كان مراده مجموعة معيّنة من البيوع، و هو في مقام البيان، لوجب عليه أن ينصب قرينه على إرادتها بالخصوص، و حيث لم ينصب، إذن فهو لم يردها.

و ينفي الثاني، و هو الإطلاق البدلي، بمقدمة خاصة من مقدمات الحكمة، و هي إنّه لا معنى، بل من اللغو تحليل بيع لا بعينه.

و حينئذ يتعين الاحتمال الأول، و هو الإطلاق الشمولي و ذلك بواسطة القدر المشترك من مقدمات الحكمة بعد ضم هذه المقدمة الخاصة.

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي «قده» [٩٣] في مقام الجواب عن السؤال المتقدم.

و ما ذكر السيد الخوئي «قده» فيه مواضع للنظر نذكر منها نكتتين:

١- النكتة الأولى، هي: إنه ليس استفادة الشمولية تارة، و البدلية أخرى، مستندة إلى لغوية الآخر، و امتناعه كما تقدم في كلام السيد الخوئي

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٨

«قده»، إذ ليس الميزان الفنى في استفادة البدلية أو الشمولية، هو عدم معقولية الآخر.

و ذلك ببرهان، أنه في كثير من الموارد يكون كل من الشمولية و البدلية معقولا و رغم ذلك، لا شك أنّ الفهم العرفي يقتضى تعيين واحد منهما، و ذلك كما في موضوعات الأوامر، دون متعلقاتها. فمثلا حينما يقول:

«أكرم العالم»، فإنّه بالنسبة إلى الموضوع، و هو العالم، لا إشكال في كون الإطلاق فيه شموليا، و الحكم فيه ثابت لكل فرد من أفراد طبيعة العالم، مع أنه لا إشكال و لا لغوية في كون الإطلاق بدليا بمعنى أنّه لا يجب إكرامه بكل أشكال الإكرام، أو إنه يجب إكرام عالم «ما» فقط، و إن كان الإطلاق بجانب العالم شموليا. إذن فكل من الشمولية و البدلية معقوليته على حد واحد.

ففرق، بين أكرم «العالم أو العلماء، أو عالما».

أمّا حين يقول «العالم أو العلماء»، هنا نستفيد الإطلاق الشمولى، فينحل إلى عدد العلماء.

فمثلا، كلمة مسجد، في قوله «طهر المسجد»، إطلاقها شمولى، بينما بحسب مقام الثبوت، الشمولية و البدلية فيها، كلاهما معقول، إذ يعقل أن يأمر بتطهير مسجد واحد لا بعينه، كما يمكنه أن يأمر بتطهير جميع المساجد.

فاستفادة الشمول هنا، لم تكن باعتبار أداة العموم، بل بحسب الإطلاق و مقدمات الحكمة، و مع هذا ثبت أنّه إطلاق شمولى، و إن كان الإطلاق البدلي معقولا أيضا.

و هذا يبرهن على أنّه وراء استحالة البدلية في مورد أو الشمولية في مورد آخر، نكتة، هي التي تقتضى أن يكون الكلام شموليا أو يكون بدليا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٩

٢- النكتة الثانية، هي: إنّه في موارد متعلق الأوامر- كما في المثال الأول- إذا أردنا أن نطبّق فكرة كون الاحتمالات ثلاثة: فإذا كان الأول غير معقول، و أن الثالث تنفيه مقدمات الحكمة، فيتعين الثاني.

أقول: ما أفيد بهذه الطريقة ليس كافيا، كي ننتهي إلى البدلية، لو لم يكن وراء هذه الطريقة نكتة، هي التي أوصلتنا إلى هذه النتيجة، و

ذلك لأننا إن بنينا على أن القدرة ليست شرطا شرعيا في مدلول الخطاب، وإنما هي شرط في مقام الامتثال كما ذهب إليه السيد الخوئي «قده» دون أن يفرع عليه في أي مورد، ولكن بنينا على أن القدرة شرط عقلي، فهنا لا بأس بحمله على الإطلاق الاستغراقي بحيث يشمل كل أفراد المتعلق، غاية الأمر أن العقل يحكم بتنجز المقدور منها.

و أما إذا بنينا على المبنى المشهور، و هو أن القدرة شرط عقلي في الخطاب، حينئذ حيث أن القدرة قيد عقلي لئبي متصل فلا بأس أن يقال، بأن الشمولية تثبت بالمقدار المقدور لأفراد المتعلق، و في حدود هذا المقيد المتصل، المقيد لدائرة الإطلاق الشمولي، و حينئذ يكون كبقية المقيدات للإطلاقات الشمولية.

و هنا لا يقال: أي قرينه على تعينه؟ لأنه يقال: بأنه مقيد بمخصص متصل.

و هكذا لو قلنا: بأن الخطاب يقتضي تقييد المادة بالمقدور منها، حينئذ يكون الحال فيها أوضح، فهنا حين حمل الخطاب على الحصه المقدورة لم يكن اعتبارا بل كان بضم المخصيص المتصل، غايته أنه يضيق الإطلاق الشمولي بقرينه متصله، إذن لا بد من ذكر نكته أخرى تقتضي البدلية في متعلقات الأوامر، و الشمولية في متعلقات النواهي و تحل الإشكال، و تكون وراء هذا الكلام.

و قد تقدم شرح هذه النكته مفصلا في بحث المرة و التكرار نعيده هنا مجملا فنقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٠

إن الشمولية و البدلية تارة تكون مفادا لأداة العموم من قبيل قولنا:

«أكرم كل عالم»، فإن الشمولية هنا استفيدت من أداة العموم، و هي «كل»، و من قبيل قولنا: «أكرم أي عالم»، فإن البدلية هنا قد استفيدت من أداة العموم و هي «أي»، و هذا النحو من الشمولية و البدلية خارج عن محل الكلام كما هو واضح لأن استفادتها كانت من اللفظ و هو أداة العموم، و ليس بواسطة مقدمات الحكمة التي هي محل السؤال و الإشكال.

و تارة أخرى تكون الشمولية و البدلية في موارد الإطلاق و مقدمات الحكمة، و هذا النحو هو محل الكلام، و قد توهم في هذا النحو فقيست المطلقات على العمومات و تصوّر فيها أن البدلية و الشمولية من شئون إطلاق اللفظ و مقدمات الحكمة.

و لذا أورد السؤال المتقدم، و هو: إن مقدمات الحكمة في كلا الموردين واحدة، فكيف أنتجت في أحد الموردين الشمولية و في المورد الآخر البدلية؟

و الصحيح إن هذا توهم، فإن الشمولية و البدلية في موارد الإطلاق، و مقدمات الحكمة، خارجتان عن مدلول اللفظ و ليسا مدلولين، لا لمقدمات الحكمة، و لا للوضع.

بل إن غاية ما تقيده مقدمات الحكمة و الإطلاق هو أن الطبيعة بذاتها وقعت موضوعا للحكم، أو متعلقا له، من دون قيد زائد عليها، لأنه يقال:

إن المولى في مقام البيان، فلو أراد قيذا زائدا على ذات الطبيعة لبيته، و حيث أنه لم يبيته، فيدل ذلك على أن موضوع حكمه، أو متعلقه، هو ذات الطبيعة:

فهذا ما تنتجه مقدمات الحكمة في جميع الموارد، غاية الأمر أن هذا الحكم المنصب على ذات الطبيعة.

تارة يفرض أنه قابل للانحلال في مقام تطبيقه على مصاديقه.

و أخرى يفرض أنه غير قابل لذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١١

فإن كان الأول، سمي بالشمولية، و إن كان الثاني سمي بالبدلية.

فالشمولية و البدلية في موارد الإطلاق و مقدمات الحكمة ليس مفادا للفظ، لا بالوضع و لا بمقدمات الحكمة، ليتوجه السؤال و الإشكال، و إنما هما من شئون الطبيعة.

و توضيح ذلك هو: إنَّ الحكم له موضوع، و له متعلق، كما في قولنا:

«أكرم العالم». فإنَّ موضوع الحكم هو «العالم» و متعلقه هو «الإكرام».

و من الواضح أنَّ الموضوع دائما يفرض في مرتبة سابقة على الحكم، لتوقف الحكم على الموضوع، إذ لا بدَّ من فرض وجود عالم كى يوجب المولى إكرامه.

و أمَّا المتعلق و هو «الإكرام»، فلا يفرض وجوده قبل الحكم، و إلما لكان طلبه تحصيلًا للحاصل. فالمتعلق دائما يكون من تبعات الحكم.

و مبنيًا على ذلك يقال: إنَّ الأصل في طرف الموضوعات هو انحلال الحكم و تعدده بتعدد الموضوع.

أو فقل: إنَّ الطبيعة المفروض الفراغ عنها قبل الحكم، تستتبع لا- محالة انطباقها على جميع مصاديقها، و بهذا يتعدّد الحكم بتعدّد مصاديق تلك الطبيعة من قبيل ما يقال في شأن القضايا الشرطية. فقولنا: «أكرم العالم»، يرجع إلى قولنا: إن كان هذا عالما و جب إكرامه، هذا في طرف الموضوعات.

و أمَّا في طرف المتعلقات: فالأصل يقتضى العكس، أى: عدم التعدد بتعدّد الحكم، لأنَّ المتعلق لم يفرض وجوده في مرتبة سابقة، كى يتعدد الحكم طبقًا لتعدد مصاديقه، و ذلك لأنه إنَّما يثبت بنفس الحكم، فلا موجب لتعدده.

و إن شئت قلت: إنَّ الموضوع لأنَّه كان لا- بدَّ من فرض وجوده في مرتبة سابقة على الحكم، كان لا- بدَّ من تعدد الحكم بتعدد الموضوع في مقام

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٢

جعل الحكم على الموضوع، لأنَّ المولى قد فرض وجود العالم خارجًا، و هو يعلم بتعدد مصاديقه. فإذا جعل له حكمًا لا بدَّ و أن ينحلَّ هذا الحكم إلى أحكام متعددة بعدد أفراد العالم، و هذا ما يسمّى بالشمولية.

و أمَّا في طرف المتعلق: فالمفروض أنَّ المتعلق من تبعات الحكم، و يوجد بعد وجود الحكم، و عليه فلا يتعدد الحكم بتعدده، و هذا ما يسمّى بالبدئية.

و بعبارة أخرى: إنَّ القضية الحقيقية التى أنيط فيها الحكم بالشرط، أو الجزاء بفرض الشرط، يتعدد فيها الجزاء بعدد فعليات ذلك الشرط، و ليس بلحاظ المتعلق. إذ لا يتعدد الجزاء بعد فعليات شيء آخر لم ينط الجزاء به.

و فى المقام، الذى أنيط به الحكم، هو الموضوع دون المتعلق. فمن هنا يتعدد الحكم بتعدد الموضوع، و لا يتعدد بتعدد المتعلق.

و من هنا ذكرنا فى المرة و التكرار إنَّ الأصل فى طرف الموضوعات، هو انحلال الحكم و تعدده بتعدد الموضوع، و الأصل فى طرف المتعلق هو عدم الانحلال، و الأصل الأول عبارة عن الشمولية، و الأصل الثانى عبارة عن البدئية.

ثم إنَّه قد استثنى من كل من هذين الأصلين استثناء بواسطة قرينه.

أمَّا ما استثنى من الأصل الأول فى طرف الموضوعات، فهو ما لو كان الموضوع فيه منونا بتنوين التنكير، كما لو قال: «أكرم عالما»، فإنَّه و إن كان مقتضى الأصل فيه تعدد الحكم بتعدد الموضوع، و هو «العالم» كما عرفت إلَّا أنه فى المقام يوجد قرينه على عدم التعدد، و

على كون الموضوع مأخوذًا على نحو البدئية، و هذه القرينه هى تنوين التنكير، إذ إنَّ تنوين التنكير ظاهرة فى أخذ قيد الوحدة، و هذا لا يجتمع مع الشمولية، فىكون الإطلاق فى المقام هو البدئية فى طرف الموضوع، و هذا خروج عن الأصل، لوجود قرينه على ذلك.

و أمَّا ما استثنى من الأصل الثانى فى طرف المتعلقات و الذى كان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٣

مفاده عدم تعدد الحكم بتعدد المتعلق، فقد استثنى منه متعلقات النواهي، إذ مقتضى الأصل فيها و إن كان عدم انحلال متعلقاتها كما عرفت، إلَّا أنه قد خرجنا عن هذا الأصل بقرينه، و هى إنَّ النهى إنَّما ينشأ عن مفسده، و الغالب كون المفسدة انحلالية و متعددة بعدد

أفراد الطبيعة. فمفسدة الكذب مثلا تنحل إلى مفسد بعدد أفراد الكذب، فهذا هو الغالب في المفسدة، وهذه الغلبة تكون قرينة على انحلال و تعدد الحكم بتعدد أفراد المتعلق، و بذلك كان الحكم في متعلقات النواهي انحلاليا و شموليا على خلاف أصله، و ذلك للقرينة المذكورة. بينما في متعلقات الأوامر، فإن هذه الغلبة غير متحققة فكان الحكم فيها جاريا على مقتضى الأصل المتقدم، و هو عدم الانحلال، فيكون الحكم بالنسبة للمتعلق فيها بدليا.

و بهذا يثبت أن الحكم في الأوامر بالنسبة لمتعلقاتها بدلي، و في النواهي شمولي، و حينئذ لا يرد السؤال و الإشكال المتقدم، لأن هذه الشمولية، لم تكن مستفادة من اللفظ، لا بالوضع و لا بمقدمات الحكمة.

بينما كان السؤال و الإشكال المتقدم مبني على كون الشمولية و البدئية مستفادين من اللفظ بواسطة مقدمات الحكمة، و لكن بعد أن ثبت أن الشمولية و البدئية ليست مستفادة من اللفظ، لا بالوضع و لا بواسطة مقدمات الحكمة، ينقطع ذلك السؤال و الإشكال.

و قد اعترض السيد الخوئي «قده» [٩٤] على كون الغالب في المفسدة الانحلال باعتراضين:

١- الاعتراض الأول: هو إن قرينته غلبة المفسدة على كونها انحلالية، إنما تتم بناء على تبعية الأحكام للمصالح و المفسد. و أمّا بناء على مذهب «الأشاعرة»، من إنكار التبعية للمصالح و المفسد، فلا تتم هذه القرينة، لأن النهي حينئذ لا يكون ناشئا عن مفسدة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٤

ليقال: إن الغالب كون المفسدة انحلالية، فيصير ذلك قرينة على ما ذكر.

و هذا الاعتراض غير تام، و ذلك لأن كلامنا في الظهور العرفي اللغوي للكلمة، بينما النزاع بين «الأشاعرة» و «الإمامية» في التبعية نزاع ثبوتى فى الأحكام الشرعية خاصة.

و من الواضح أن «الأشاعرة» و إن كانوا ينكرون ذلك فى أحكام الله تعالى، فهم لا ينكرون تبعية نواهي الناس للمفسدة، و هذا كاف فى تمامية القرينة المدعاة، لأن محل كلامنا، هو نواهي الناس، و كون المفسدة هى ملاك هذا النهي فى كل فرد من أفراد الطبيعة، سواء أ كانت هذه المفسدة ملاكا فى كلام المكلف، أو المولى، إذ لا ربط لهذا البحث، ببحث التبعية بين «الأشاعرة» و «الإمامية» لا سيما و نحن فى مقام تأسيس ظهور عرفي، إذ المدعى غلبة انحلالية «المفسدة»، ملاك النواهي العرفية لا الشرعية، و غلبة انحلال هذه المفسدة تستوجب الظهور العرفي فى النهي، و بذلك يكون هذا الظهور حجة لو صدر هذا النهي من الشارع أيضا.

و بهذا يظهر الفرق بين الأوامر و النواهي، لأن الأمر يسقط بالعصيان أو الامتناع لما قلناه، بينما النهي خلاف ذلك، فإنه لا يسقط بالعصيان مرة و ذلك لما قلناه من جهة تعدد الحرمة و النهي، و ظهور غلبة المفسدة و انحلال الملاك فيه.

٢- الاعتراض الثانى، هو: إن المفروض، أننا لا نعلم بملاكات المولى، إلّا عن طريق خطابه، حيث نستكشف انحلالية ملاكاته بانحلالية خطابه، و معه لا يعرف أن الملاك و هو «المفسدة» - كما فى محل الكلام - انحلالى، إلّا إذا علمنا بانحلالية الخطاب.

و عليه فكيف يحكم بانحلالية الخطاب لانحلالية الملاك؟ إذ لازم ذلك هو الدور.

و هذا الاعتراض قد اتضح دفعه من جواب الاعتراض الأول، إذ إننا لا ندعى انحلال ملاكات الشارع ليرد هذا الاعتراض، بل المدعى هو انحلالية ملاكات النواهي العرفية - نواهي الناس - لا الشرعية، لأن الغالب نشوء

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٥

نواهي الناس عن مفسد انحلالية، و هذه الغلبة فى نشوء مفسد نواهي الناس، تكون قرينة تستوجب ظهور الكلام فى الانحلالية، فيكون حجة، و حينئذ إذا صدر مثل هذا الكلام، و هو النهي من الشارع، نحكم بانحلاليته، لأن المولى لم يخترع لنفسه طريقة غير هذه الطريقة التى سار عليها عرف الناس، بل أمرهم على مثل ذلك.

و بذلك تثبت انحلالية النهي إذا صدر من المولى، و ذلك بواسطة القرينة المذكورة، فيكون مفاد النهي هو الانحلالية و الشمولية،

بينما يبقى مفاد الأمر على الأصل، و هو عدم الانحلالية في متعلقه، لعدم وجود مثل هذه القرينة فيه. و بذلك يندفع السؤال المتقدم. والخلاصة، هي: إننا نعرف مميّا تقدّم، لما ذا يبقى النهى بعد العصيان، و لا يبقى الأمر بعد العصيان أو الامتثال بل يسقط، و هذا بخلاف النهى، فإنّه حتى بعد صدور امتثاله، يبقى مفعول خطابه، فإنه إذا عصى و شرب الخمر في المرة الأولى، لا تسقط حرمة شرب الخمر في الساعة الثانية، بل يبقى خطاب، «لا تشرب الخمر» ساريا، و كذلك من امتثل، و لم يشرب الخمر مرة واحدة، فإنه لا تسقط حرمة شرب الخمر بعدها، بل يبقى خطاب «لا تشرب الخمر» مستمرا.

و معنى هذا: إنّه يوجد خطابات متعددة بلا تشرب الخمر، و أحكام متعددة تنتظر امتثالها و عصيانها، بخلاف الأوامر، فإنه حيث لا يوجد إلّا أمر واحد و تكليف واحد، لا يبقى عصيان بعد العصيان الأول للأمر، و لا امتثال بعد الامتثال الأول له. فعدم التكليف و بقاءه من حيث انحلالية الحكم في جانب النواهي، و عدمه في جانب الأوامر، هو لما عرفت. و بذلك ظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني «قده» [٩٥] في «الكفاية»،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٦

من إمكان إثبات النهى بعد العصيان، بالتمسك بإطلاق المتعلق، حيث فسّر بقاء النهى بمقتضى إطلاق المتعلق للشرب الثاني، حيث أن هذا الكلام غير صحيح لما أوضحناه، من أن إطلاق المتعلق الثابت بمقدمات الحكمة، لا يقتضى أكثر من كون الطبيعة بما هي موضوع لهذا الأمر.

و أما كون هذا الأمر استغراقيا، أو انحلاليا، فإنه يحتاج إلى قرينة أخرى كما عرفت.

و أما بقاء النهى بعد العصيان الأول، فإنه من تبعات تكثّر النهى و تعدد الحكم كما عرفت أيضا.

و هذا التعدّد لا يفى به إطلاق المتعلق الثابت بمقدمات الحكمة، إذ إنّه على نهج واحد في الموضوعات و المتعلقات، كما تقدم معنا.

### الجهة الثالثة: [فرق آخر بناء على أن النهى كان نهيا واحدا، و لم يكن انحلاليا]

و هي: إنه لو فرض أن النهى كان نهيا واحدا، و لم يكن انحلاليا و استغراقيا - بعد أن أثبتنا استغراقيته بقرينة في باب النواهي - بحيث صار مفاد «لا تشرب الخمر» حكما واحدا و إلزاما واحدا، كمفاد الأمر بالطبيعة، نقول: مع هذا سوف يبدو لنا فرق بين الأمر و النهى غير الفرق الذي ذكرناه في الجهة الثانية، حيث ذكرنا هناك أن مرجع أحدهما الانحلال إلى تكاليف متعددة و أمّا هنا فكل منهما تكليف واحد و تحريم واحد، و هذا لا يتحتمل و جوبين و عصيانيين، بل لا فرق بينهما من حيث السقوط بالعصيان، حيث يرتفع النهى بعد العصيان الأول.

و بهذا يتساوى الأمر مع النهى، و بهذا يزول الفارق المتقدم.

و لكن مع هذا يبقى بينهما فرق هو في كيفية امتثال هذا الأمر و النهى، فخطاب «صلّ» يمثل بإتيان أحد أفراد الطبيعة و من ثم يسقط الأمر و لا يكون عصيانه إلا بترك تمام أفراد الطبيعة.

و أمّا في جانب النهى، فالتحريم الواحد يمثل باجتنب تمام أفراد

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٧

الطبيعة، و لا يكفي اجتناب بعض أفرادها، و إنما يقع العصيان و يحصل، بإيقاع فرد واحد من أفراد الطبيعة، و حينئذ يعتبر المكلف بهذا عاصيا، و يسقط النهى حينئذ.

و هذا هو مفاد الكلام المشهور بين الأصوليين، بأنّ الأمر يمثل بإيجاد فرد من أفراد الطبيعة الواحدة مفهوما، و لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها.

و هذا الفارق فسّره الأصوليون على أنه مفاد حكم عقلي، و ليس مفاد دلالة لفظية، حيث قالوا: بأنّ الطبيعة مطلوبة الوجود في جانب

الأمر، و هو يحصل بإيجاد فرد واحد، و مطلوبة العدم في جانب النهى، و هو لا يحصل إلا بانعدام جميع أفرادها. و بما ذكرناه من التمييز بين هذا الفارق، و الفارق في الجهة السابقة، يتضح جملة من المغالطات وقعت في كلام الأصوليين، منها- على سبيل المثال- ما وقع في كلام المحقق العراقي «قده» [٩٦] عند ما أراد أن يعالج الفرق بين الأمر و النهى «حيث لا يبقى الأمر بعد العصيان. بينما يبقى النهى بعد العصيان». حيث طرح النكتة التي ذكرناها سابقا. و أجاب عليها بالكلام المشهور حيث جعل الفارق العقلي في كَيْفِيَّة الامتثال، هو الفارق حيث يمثل الأمر بإيجاد فرد، و النهى بإعدام جميع الأفراد كما ذكرناه آنفا بينما هذا ليس له دخل بل هو من تبعات ما عالجنه في الجهة الثانية.

و من الواضح أن كلام المحقق العراقي «قده» لا ربط له في دفع السؤال و الإشكال.

و قد عرفت أن الانحلالية في النهى هي الموجب لبقاء النهى بعد العصيان، و عدم الانحلالية هي الموجب لعدم بقاء الأمر بعد العصيان. و بعد اتضاح هذه المسألة يتبين عندنا فارقان:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٨

الأول: هو فارق الانحلالية.

و الثاني: فارق في طريقه امتثال كل من الأمر و النهى.

و لا- ينبغي أن نجعل أحد الفارقين ملاكا للآخر، حينئذ نسأل: هل صحيح أن الأمر و النهى يختلفان في كَيْفِيَّة الامتثال؟ أم إنهما يختلفان في شيء آخر؟.

و قد استشكل المحققون المتأخرون عن صاحب (الكفاية) في هذا الفارق و أنكروه، و قد تعرضنا في بحث المرة و التكرار لهذه المسألة و لاعتراضات المتأخرين، و أجبنا عنها مفصلا، و أثبتنا صحة ما ذهب إليه المشهور في حلها.

و ملخص ما أجبنا به عن هذه المشكلة في بحث المرة و التكرار هو:

إننا إذا لاحظنا الوجود الخارجى للكلى الطبيعى، فهناك نظريتان في تصوير وجوده في الخارج:

١- النظرية الأولى، و هي: الصحيحة و المشهور، و هي إن الكلى الطبيعى موجود بوجودات كثيرة، و لهذا قالوا: إن نسبة الكلى الطبيعى إلى أفراده الخارجية، هي نسبة الآباء إلى الأبناء، و في مقابل كل وجود من هذه الوجودات عدم.

٢- النظرية الثانية، كما ينقلها ابن سينا [٩٧] عن رجل همدانى فيلسوف، هي: إن الكلى الطبيعى له وجود واحد عددى، و هذا الوجود الواحد العددى يوجد مع أول فرد، ثم تعرض عليه جميع العوارض العارضة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣١٩

على بقية الأفراد، و يعبر عن هذا الكلى الطبيعى، بأن نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، بخلاف الأول، فإنه في الكلى الهمداني، كل حالة للفرد هي حالة لأبيه الكلى الطبيعى.

و هنا على مستوى البحث الفلسفى يقال: بأن الإتجاه الأول هو الصحيح و الثانى خطأ.

و على مستوى البحث الأصولى: فقد ربط البحث الأصولى بالبحث الفلسفى، فقيل: بأن الكلى الطبيعى إن كان وجوده على طريقة الفيلسوف الهمداني، فحينئذ، التفرقة بين كَيْفِيَّة امتثال الأمر و النهى، تكون صحيحة كما تقدم في كلام المشهور من أن الكلى الطبيعى يوجد بفرد واحد، و لا ينعدم إلا بانعدام تمام أفراده، لأن وجود الكلى الطبيعى في كل فرد محفوظ في ضمن ذلك الفرد فقط، و لا ينعدم إلا بانعدام ذلك الفرد. فالوجودات العديدة للطبيعة يقابلها أعدام عديدة، فإذا تعلق الأمر بوجود واحد، فإن النهى يتعلق بعدم واحد من تلك الأعدام، و حينئذ لا يبقى معنى لكلام المشهور.

و أما إذا كان وجود الكلى على النحو الأول المشهور، و هو الوجودات المتعددة؛ و أن وجود كل فرد ناقض لعدم الكلى الطبيعى في ضمن ذلك الفرد، فإنه حينئذ لا نتصور أن تكون الطبيعة محفوظة في فرد واحد، و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، إذ تقدم و قلنا:



إن وجود الكلّي الطبيعي و إن كان في أفراد متعددة، إلّا أنّها مقابلة بأعدام متعددة بعددها.

والخلاصة، هي: إن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده الخارجيّة، هي نسبة الآباء إلى الأبناء، و في قبال كل وجود منها عدم، كما هو المسلك الصحيح و المشهور.

و في مقابل ذلك، مسلك الفيلسوف الهمداني، من أنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى أبنائه فما يصيب أحدهم يصيبه، و ما يطرأ على الفرد من أفراد يطرأ عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٠

و هنا على مستوى البحث الفلسفي يقال بصحة الأول و خطأ الثاني.

و لكن بعد ربط البحث الأصولي بالبحث الفلسفي، يقال: بأنّ الكلّي الطبيعي، إن كان وجوده على طريقة الهمداني، فحينئذ، هذه التفرقة بين كيفية امتثال الأمر و النهي، تكون صحيحة كما تقدم.

و أمّا إذا كان وجود الكلّي الطبيعي على النحو الأول المشهور، و هو الوجودات المتعددة، و أنّ وجود كل فرد ناقض لعدم الطبيعة في ضمن ذلك الفرد لا مطلقاً، إذن لا يبقى معنى محصل لما اشتهر من أنّ الكلّي الطبيعي يوجد بوجود فرد واحد، و لا ينعلم إلّا بانعدام تمام أفراد، إذ لا تتصور أن تكون الطبيعة محفوظة في فرد واحد، و رغم هذا، لا تنعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، ذلك لأنّ وجود الطبيعي في ضمن كل فرد لا يحفظ إلّا في ضمن ذلك الفرد، و لا ينعلم إلّا بانعدام ذلك الفرد، إذ كما أنّ هناك وجودات عديدة للطبيعة، فأيضاً هناك أعدام عديدة لها، و حينئذ إذا كان الأمر متعلقاً بوجود واحد، فكذلك يكون النهي متعلقاً بعدم واحد من تلك الأعدام.

و قد تقدم في بحث المرة و التكرار أنّ الربط بين المسألة الأصولية و المسألة الفلسفية غير صحيح.

و أمّا بطلان مسلك الفيلسوف الهمداني، إنّما كان بلحاظ المسألة الفلسفية، و عالم الوجود الخارجي للكلّي الطبيعي.

و لكنّه بلحاظ المسألة الأصولية، و في عالم الذهن، فإذا أمكن توصل الذهن البشري إلى انتزاع جامع، يكون قدراً مشتركاً بين الأفراد، و انعدام ما به الامتياز بينها، فإنّه حينئذ يصح كلام الفيلسوف الهمداني، إذ لا إشكال في وحدة الكلّي الطبيعي عنواناً و مفهوماً، و نحن، كلامنا في الأوامر و النهي ينصبّ على هذا الوجود الذهني لهذا العنوان و المفهوم الواحد، لا الوجود الخارجي له، إذ إنّ هذا الوجود الذهني المتعلق للأمر و النهي ملحوظ بما هو مرآة للخارج، فما يكون من هذا الوجود الذهني متعلقاً للأمر

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢١

حقيقته، ينحفظ بفرد واحد، و لا ينعلم إلّا بانعدام تمام أفراد.

و لعلّ ذلك هو معنى الكلام المشهور، حيث يكون المطلوب في الأمر حفظ ذلك المفهوم الذهني، بينما يكون المطلوب في النهي إعدامه.

و قد عرفت تفصيل ذلك في بحث المرة و التكرار.

### الجهة الرابعة: و هي تشمل على تنبيهين

#### إشارة

مرتبطتين بالجهتين السابقتين:

## ١- التنبيه الأول، هو: إنَّ الفارقين المذكورين في الجهة الثانية والثالثة واللتين تميزان النَّهْي عن الأمر، محفظان و ثابتان للنَّهْي

سواء قلنا بأنَّ النَّهْي عبارة عن الزَّجر عن الفعل كما هو الصحيح. أو قلنا إنَّه عبارة عن طلب الترك. إذ لا فرق بين قول: «لا تشرب الخمر»، وبين قوله: «أترك شرب الخمر»، والسرّ فيه، هو إنَّ النكتتين اللَّتين أوجبتا الفارقين، موجودتان في قوله «أترك شرب الخمر»، كما هما موجودتان في قوله «لا تشرب الخمر».

فنفس ما يستفاد من الأول يستفاد من الثاني، لما قلناه من وجود كلتا النكتتين في طلب الترك، و هما كون نشوء طلب الترك، غالباً ما يكون من مفسدة انحلالية في الفعل، فيكون الحكم انحلالياً، و نكتة كون الطبيعة لا-ترك إلّا بترك تمام أفرادها، فيكون امتثال الحكم بترك تمامها.

## ٢- التنبيه الثاني، هو: إنَّك قد عرفت في الفارق بين الأمر و النَّهْي، أنَّ الأمر يتعلق بإيجاد الطبيعة، و بما أنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، فيكتفى في باب الأوامر، بإيجاد فرد واحد، و أمّا في النَّهْي فلا بدّ من إعدام جميع الأفراد

، لأنَّ النَّهْي متعلق بالطبيعة، و إعدامها، و الانتهاء عنها لا يكون إلّا بترك جميع أفرادها. و قد عرفت أن هذا الفارق أمر يدركه العقل، و يحكم به. و لا يمكن التخصيص في الحكم العقلي. و من هنا قد ينشأ إشكال بالنسبة للجامع الانتزاعي كعنوان «أحدهما، أو أحدهم» حيث خرج

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٢

عن مقتضى هذه القاعدة العقلية، و ذلك لأنه إذا قال المولى: «أنت بأحد الفردين»، و أتى المكلف بفرد واحد، فهذا يكون على مقتضى القاعدة، حيث يكتفى بالإتيان بفرد واحد.

و لكن لو قال المولى: «لا تأت بأحدهما»، فمقتضى القاعدة هو وجوب الاجتناب عن كلا الفردين لأنَّ النَّهْي تعلق بعنوان أحدهما، فلا بدّ من ترك كلا الفردين كي يتحقق إعدام العنوان كما هو مقتضى القاعدة، مع أننا نرى أن الاجتناب عن عنوان أحدهما يكفي فيه ترك أحد الفردين فقط و حينئذ يقال: كيف خرج هذا النحو عن مقتضى القاعدة، مع أنَّ القاعدة قد حكمت بها العقل، و حكمه غير قابل للتخصيص؟.

و إن شئت قلت: إنَّ حكم العقل، بأنَّ الطبيعة توجد بانوجد فرد واحد، و لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها، هذا الحكم العقلي ينطبق على كل كلى عقلي و طبيعة ما عدا الجامع الانتزاعي مثل «أحدهما»، فإنَّ المولى لو طلب إيجاد أحدهما، اكتفى بإيجاد واحد من أفراد الطبيعة.

بينما إذا طلب المولى إعدام أحدهما، أو ترك أحدهما، فإنَّه لا يفهم من خطابه تركهما و إعدامهما معاً، مع أنَّه من الواضح، أنَّ الحكم العقلي، أو القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

و في مقام الجواب عن ذلك نقول: إنَّ الصحيح هو أنَّ عنوان «أحدهما» و ما شابهه، ليس من الجوامع الحقيقية من قبيل الإنسان لأفراده، بل عنوان أحدهما هو مجرد أمر ذهني يشار به إلى فرد بعينه في الخارج، أو إلى أحد فردين لا بعينه في الخارج.

و حينئذ لا-يكون هذا جامعا ينطبق على كلا الفردين، المشار إليه و غيره كما في بقية الجوامع، و إنما هو كما في الواجب التعيني و التخيري، فيكون عنوان أحدهما من قبيل الدالة الجبرية و الرياضية التي يعبر بها عن الأعداد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٣

فلفظ «س» تارة يرمز به إلى عدد «ثلاثة»، و أخرى يرمز به إلى عدد «أربعة»، حيث لا يكون معنى ذلك، أنَّ هذا اللفظ «الرمز» جامع

بين العددين، وإنما هو بقوة قوله، «هذا أو ذاك» فلا يكون طلب ترك الجامع «أحدهما» طلباً لترك الجامع، وإنما هو طلب لإلغاء و ترك إحدى الخصوصيتين.

و الدليل على ذلك هو أن كل جامع لا يعقل انطباقه على الفرد بخصوصية وإنما ينطبق عليه بذاته دون خصوصيته لأن الجامع ينتزع عن الأفراد بعد إلغاء خصوصياتها كما هو واضح.

و هذا المعنى غير متحقق في عنوان «أحدهما» لأن هذا العنوان ينطبق على كل فرد من الفردين بخصوصيته، فهو ينطبق بالنتيجة على الخصوصية بما هي خصوصية، و هذا بخلاف الجامع، فإنه لا يمكن أن ينطبق على الفرد بخصوصيته.

و هذا يبرهن، على أن هذا الجامع ليس بجامع حقيقي، وإنما هو رمز، و بذلك، لا يلزم تخصيص القاعدة العقلية، لأن القاعدة العقلية، إنما كانت بالنسبة للنهي إذا تعلق بالجامع الحقيقي، فحينئذ، الانتهاء عنه لا يكون إلا بترك جميع أفراد.

و هذه قاعدة مطردة في جميع الجوامع الحقيقية إذا تعلق بها النهي.

و أما في مثل عنوان «أحدهما» فيكتفى فيه بترك أحد الفردين إذا تعلق به النهي، باعتبار أنه ليس بجامع حقيقي كما عرفت. إذن فلا تخصيص في هذه القاعدة العقلية.

و بهذا ينتهي الكلام في الجهة الرابعة، و بها يتم الكلام في الفصل الأول، أي: في صيغة النهي.

### الفصل الثاني: في مادة النهي

و الكلام في الفصل الثاني في مادة النهي يقاس على الكلام في صيغة النهي في الجهات الأربع التي تقدمت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٥

### اجتماع الأمر و النهي

#### إشارة

و الكلام في جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه، إنما يكون بعد فرض أصل موضوعي مفروغ عنه. و هذا الأصل الموضوعي، عبارة عن التضاد بين الأمر و النهي إذا كان مركزهما واحداً، من دون أي فارق بين متعلقيهما من قبيل قوله: «صلّ و لا تصلّ».

و بعد الفراغ عن هذا الأصل الموضوعي، يقع الكلام في أنه إذا اختلف مركز الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد كما في قوله: «صلّ، و لا تصلّ في الحمام»، أو اختلف مركزهما بالعنوان، من قبيل «صلّ، و لا تغضب»، فيما لو أضرط إلى الصلاة في الأرض المغضوبه، فهل إن اختلاف مركز الأمر و النهي بأحد هذين التحوين يكفي لدفع غائله و محذور التضاد، بحيث يمكن أن يثبت الأمر و النهي معاً، أو لا يكفي؟

و لتحقيق ذلك، لا بد من تحقيق ذلك الأصل الموضوعي، لنرى ما هو ملاك التضاد فيه، كي نبحث بعد ذلك، عن أن اختلاف مركز الأمر و النهي بأحد هذين التحوين، هل يرفع ملاك التضاد هذا، أو لا يرفعه؟

إذن، فيقع الكلام أولاً في تحقيق ملاك التضاد بين الأمر و النهي، إذا كان مركزهما واحداً و من دون أي اختلاف في متعلقهما الذي هو الأصل الموضوعي.

فنقول: إن توجيه خطابين إلى المكلف، من قبيل، «صلّ و لا تصلّ».

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٦

محال، و هذه المحالية نشأت من التضاد بين الحكمين، إذن لا بد أولاً من معرفة مركز هذا التضاد.

و في هذا المقام، تارة نتكلم على غير مبنانا، كمبنى السيد الخوئي «قده» و أخرى نتكلم على مبنانا.

### [التضاد على مبنى السيد الخوئي «قده»: بين قوله: «صلّ، و لا تصلّ»]

أمّا على مبنى السيد الخوئي «قده»: فلا تضاد بين قوله: «صلّ، و لا تصلّ» أصلا في أيّ مرتبة من مراتب الحكم. و توضيح ذلك، هو أنّ للحكم مراتب ثلاثة:

١- المرتبة الأولى: مرتبة نفس الحكم.

٢- المرتبة الثانية: مرتبة الامتثال.

٣- المرتبة الثالثة: مرتبة المبادئ.

أمّا بلحاظ مرتبة نفس الحكم: فلا تضاد، على مبنى السيد الخوئي «قده»، لأنّ الحكم عنده مجرد أمر اعتباري، و هو سهل المثونة، فلا تضاد بين الوجوب و الحرمة، لأنّه لا تضاد بين الاعتبارين كذلك.

و أمّا بلحاظ عالم الامتثال. فأیضا، لا تضاد، لأنّ المكلف، و إن لم يكن قادرا على امتثال هذين الحكّمين، إلّا أنّ القدرة عند السيد الخوئي «قده» ليست شرطا في الخطاب، بل هي شرط في حكم العقل، و عليه فلا مانع من توجه هذين الخطابين إلى المكلف. فإن وصل أحدهما دون الآخر، حكم العقل بوجوب امتثاله، و إن وصلا معا، لم يحكم بأى منهما، لتساوي نسبة المولوية بالنسبة إليهما.

و أمّا بلحاظ عالم المبادئ، أي مبادئ الحكم، كالحب و البغض:

فأيضا لا تضاد لأنه قد تكون مبادئ الحكم قائمة في نفس الجعل، لا في متعلقه، فلا يتحد مركز المصلحة الفعلية مع مركز المفسدة الفعلية كما بنى على ذلك السيد الخوئي «قده». إذن فلا تضاد، أو لأنّ المبادئ، بمعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٧

المصلحة و المفسدة، قائمة بالمتعلق، إلّا أنه ينكر الحب و البغض في أحكام المولى كما هو ظاهر بعض الأصوليين فلا تكون المصلحة و المفسدة موجبة للحب و البغض، فبناء على ذلك، لا تضاد، إذ لا مانع من أن يكون شيء واجدا للمصلحة و المفسدة معا. و الحاصل: إنّ لا تضاد بين خطاب «صلّ» و خطاب «لا تصلّ» بناء على مبنى السيد الخوئي «قده». و قد أوضحنا في محلّه بطلان هذه المباني.

### [التضاد على مبنى السيد الشهيد «قده»: بين قوله: «صلّ، و لا تصلّ»]

و أمّا إذا تكلمنا على مبانينا: فسوف نرى أنّ التضاد قائم بين هذين الخطابين.

أمّا بلحاظ عالم الحكم: فالتضاد موجود بين هذين الخطابين «صلّ، و لا- تصلّ» في عالم الجعل و الحكم، باعتبار أن الحكم متقوم بداعي المحركية و الزاجرية. و من الواضح أنّ هذين الداعيين متضادان فيستحيل اجتماعهما على عنوان واحد.

أمّا بلحاظ عالم الامتثال: فلأنّ القدرة شرط في التكليف، و عليه، فحيث أن المكلف ليس له إلّا قدرة واحدة إذن فهو غير قادر على امتثالهما معا، إذ لا قدرة لهذا المكلف على أن يصلّي، و لا يصلّي، إذن فيستحيل أن يتوجه الخطابان معا إليه.

و إذا كان يمكن دفع محذور التضاد في باب التراحم، عن طريق افتراض قدرتين مشروطتين كل منهما بعدم الأخرى، لكنه هنا في المقام غير معقول.

و أمّا بلحاظ عالم المبادئ: فلا يمكن اجتماع هذين الخطابين المتضادين، لأنّ الأمر يكشف عن مصلحة تامة و محبوبة فعلية في الفعل، و كذلك النهي يكشف عن مفسدة تامة و مبغوضية فعلية قائمة في الفعل.

و عليه فلا يمكن تعلّقهما بشيء واحد للزوم اجتماع الضدين. و قد ذكرنا في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية أنه لا يعقل

قيام المبادئ بنفس الجعل، بل هي قائمة بالمتعلق. و بناء عليه، فيحصل التضاد بينهما، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٨

مقتضى قوله: إن الصلاة ذات مصلحة و حب فعلى، و مقتضى قوله: «لا تصل»، أن الصلاة ذات مفسدة و بغض فعلى، و لا يعقل اجتماع هذين الأمرين في مركز واحد.

و بهذا يثبت التضاد بين «صلّ» و «لا تصلّ» بلحاظ تمام مراتب الحكم، و بهذا تمّ الكلام في هذا الأصل الموضوعي.

### [ارتفاع ملاك التضاد و محذوره باختلاف مركزي الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد، أو بالعنوان،]

#### إشارة

ثم إنه يقع الكلام ثانيا، في أن اختلاف مركزي الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد، أو بالعنوان، هل يرفع ملاك التضاد و محذوره على أساس مبانينا، كى لا يكون مانع من توجه الأمر و النهي معا حينئذ، أو إنه لا يرفعه، بل يستحيل توجه كلا الخطابين معا إلى المكلف؟ و لا يخفى أن الاختلاف بالإطلاق و التقييد، يبحث فيه من جهة واحدة، و هى إن هذا الاختلاف هل يكفى في جواز اجتماع الأمر و النهي فيه، أو لا يكفى؟

و أما الاختلاف بالنحو الثانى فيبحث فيه من جهتين:

١- الجهة الأولى، هى: إن تعدد العنوان هل يوجب تعدد الخارج ليجوز الاجتماع؟

٢- الجهة الثانية، هى: إنه على تقدير أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد الخارج، حينئذ يبحث في أن نفس اختلاف العنوان، هل يصحح اجتماع الأمر و النهي أو لا يصحح؟.

### أما إذا كان الاختلاف بالنحو الأول، أى: بالإطلاق و التقييد

، من قبيل قوله، «صلّ»، و «لا تصلّ فى الحمام»، فإنه فى مثله لا تضاد بين الحكمين بحسب عالم المحركية و الزاجرية، إذ يمكن فعليّة انقداح كلا-الداعيين: داعى البعث نحو المطلق، و داعى الزجر عن المقيّد، فى عرض واحد بلا- أى محذور، فيأمر المولى بالمطلق بداعى المحركية، و ينهى عن المقيّد بداعى الزاجرية حينئذ بلا أى محذور.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٩

و أمّا بلحاظ عالم الامتثال: فأیضا لا تضاد، لأنه يمكن للمكلف امتثالهما معا، بأن يأتي بالجامع بغير الحصّة المحرمة كما لو صلّى فى غير الحمام.

و أمّا بلحاظ عالم المبادئ: فتارة تلحظ هذا التنافى بينهما بالنسبة إلى عالم الذهن و المفاهيم، أى: المعروض بالذات.

و أخرى تلحظ التنافى بينهما بالنسبة إلى عالم الخارج و الوجود الخارجى، أى: المعروض بالعرض.

أما إذا لاحظته بالنسبة إلى عالم الذهن، العالم الأول: فقد يقال بوجود تضاد بينهما، بتقريب أن الصلاة بعنوانها قد وقعت تحت الأمر مستقلة، فتكون محبوبة استقلالاً بالفعل، كما أنها وقعت تحت النهي، و معروضة للمبغوضيّة ضمنا، أى: ضمن المقيّد لأنّ النهي قد تعلق بالصلاة بالحمام، فتكون الصلاة بعنوانها واقعة ضمنا تحت النهي، و بذلك تكون مبغوضه ضمنا.

و حينئذ يقال: كما أنه يستحيل اجتماع المحبوبيّة و المبغوضيّة الاستقلاليتين، كذلك يستحيل اجتماع المحبوبيّة الاستقلاليّة و

المبغوضية الضميمة، إذ من غير المعقول، الأمر بالصلاة استقلاليا مع النهى عن السجود ضمينا، وذلك لتضادهما. ولكن الصحيح أن هذا الكلام غير تام، و توضيح ذلك هو: إنه إذا أحب شخص شيئا مركبا من شيئين، كما لو أحب، «اللبن و الخبز مجتمعين» بحيث لا- يكون كل منهما وحده محبوبا. ففي مثل ذلك ينحل هذا الحب إلى حيين ضميتين، بمعنى أن حب اجتماعهما يحركه نحو إيجاد كل منهما.

و أما لو فرض أنه كان يبغض مركبا من شيئين، بحيث أنه كان لا يبغض كلا منهما وحده، ففي مثل ذلك لا ينحل بغضه إلى بغضين ضميتين، بمعنى أن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٠

بغضه لاجتماعهما لا يحركه نحو إعدام كل منهما، وإنما يحركه نحو إعدام أحدهما فقط.

إذن ففي طرف الحب: لا يتحقق محبوبه إلّا بإيجاد الشئين.

و أما في طرف البغض: فيمكن التخلص من مبغوضه بإعدام أحد الشئين.

و إن شئت قلت: إنه فرق بين المحبوبة الضميمة، و المبغوضية الضميمة:

إذ الأولى لا يمكن اجتماعها مع المبغوضية الاستقلالية.

بينما الثانية يمكن اجتماعها مع المحبوبة الاستقلالية، إذ يمكن للمولى أن يبغض مجموع أمرين مع تعلق حبه الاستقلالي بأحدهما. فالنتيجة هي: إن المحبوبة الضميمة يستحيل اجتماعها مع المبغوضية الاستقلالية، بينما يجوز اجتماع المبغوضية الضميمة مع المحبوبة الاستقلالية.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه في مثل مقامنا لا يلزم اجتماع المحبوبة الاستقلالية مع المبغوضية الضميمة بالنسبة إلى قوله: «صل و لا تصل في الحمام»، و ذلك لعدم كون الصلاة مبغوضة ضمنا بناء على ما ذكرناه، إذ المبغوض إنما هو المركب و هو «الصلاة في الحمام» و هذا المبغوض لا ينحل إلى بغضين ضميتين، كما يشهد بذلك الوجدان.

و رغم كون الوجدان قائما على ذلك، فإن البرهان أيضا قائم على ذلك، و ذلك بدعوى، أنه لا معنى للمبغوضية الضميمة، و ذلك لأن البغض الضمني إما أن يكون له اقتضاء، أو لا، و على الثاني يلزم أن لا يكون جزءا من الاستقلالي، و على الأول، إن كان يقتضى ما يقتضيه الاستقلالي. فحينئذ لا- يكون بغضا ضمينا بل يكون عبارة أخرى عن البغض الاستقلالي، و إن كان يقتضى نفس ترك الصلاة التي هي جزء من المبغوض الاستقلالي المركب، من «الصلاة في الحمام» فهذا معناه أن البغض الضمني اقتضى ما لا يقتضيه البغض الاستقلالي، و هذا خلف الضميمة، و عليه فلا يتم ما ذكر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣١

و إن شئت قلت بعد دلالة الوجدان: إن البرهان أيضا قائم على ما ذكرناه، بدعوى أن المبغوضية الضميمة غير معقولة في نفسها بخلاف المحبوبة الضميمة، لأن الحب عند ما يتعلق بمجموع أمرين سيكون معنى ذلك، أنه تعلقت بالجزءين محبوبيتان ضميتان، و يكون لكل من هاتين المحبوبيتين اقتضاء غير مستقل لإيجاد الجزء الذي تعلقت به تلك المحبوبة، و كذلك الأخرى، لا- كاقضاءين مستقلين، بل كل محبوبة تشكّل جزءا من اقتضاء الحب الاستقلالي للمجموع، و هكذا فإنّ الحب الضمني يكون جزءا تحليليا لذلك الحب الاستقلالي للمجموع.

و أما البغض: فهو خلاف ذلك، فإنه إذا تعلق بمجموع أمرين، فهو إنما يقتضى إعدام المجموع، و هذا يكفي فيه إعدام أحد الأمرين لا إعدام كليهما، و هذا الاقتضاء بخلافه في طرف الحب، فإنه هنا في البغض لا يمكن أن يتبعض الاقتضاء فينحل إلى بغضين ضميتين يتعلقان بكلا- الأمرين المبغوضين كي يكون لهما اقتضاءان تحليليان كما في الحب، ذلك لأنه تعلق بإعدام المجموع و بغضه، لا بإعدام الجميع، و حينئذ يكون معنى ذلك أن البغض في صورته هذه يكشف عن عدم انحلال المبغوضية للمجموع إلى مبغوضيتين

ضمنيتين، و ذلك لأنه لو كان هناك بغض ضمنى، فهو لا يخلو أمره من إحدى حالتين: فإما أن يكون له اقتضاء أو لا يكون:

فإن كان له اقتضاء لإعدام أحد الأمرين كما يقتضيه البغض الاستقلالى كان معناه أنه عبارة عن البغض الاستقلالى.

و إن كان يقتضى نفس ترك الصلاة التى هى الجزء من المبعوض الاستقلالى المركب منها، و من الكون فى الحمام، فهذا معناه أن البغض الضمنى اقتضى ما لا يقتضيه البغض الاستقلالى، و هو خلف كونه مبعوضا ضمينا. هذا مع العلم أن المجموع يوجد بوجود كل أجزائه، بينما يكفى فى إعدامه إعدام أحد أجزائه. و أمّا إذا كان ذلك البغض لا- يقتضى، فيلزم من هذا أن لا- يكون جزءا من المبعوض الاستقلالى و هو خلف كونه مبعوضا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٢

و قد يضاف إلى هذا البيان، بيان آخر، حيث يقال: إنما يتنافى الحب و البغض فيما إذا فرض تنافيهما فى مقام الاقتضاء و التأثير، كما لو كان بين مقتضاهما تضاد ذاتى لا عرضى كما عرفت ذلك فى باب التراحم، حينئذ يستحيل اجتماعهما.

فلو فرض عالم آخر غير عالما، حيث يمكن فيه اجتماع النقيضين، لأمكن تعلق الحب و البغض بشىء واحد، إذ إن البغض ليس نقيضا للحب بذاته، إذ لا تضاد ذاتى بينهما، و إنما التضاد و التنافى بينهما إنما هو بلحاظ متعلقهما.

و على هذا الأساس نقول: إنه لا تنافى و لا تعاند ذاتى بين مقتضى الحب الاستقلالى لشيء، و مقتضى البغض الضمنى لذلك الشىء نفسه، ذلك لأن البغض الضمنى لا يقتضى أكثر من إعدام المجموع لا الجميع، و هذا لا يتنافى مع مقتضى الحب الاستقلالى لأحد جزأى المجموع لأن إعدام المجموع، لا يتوقف على إعدام هذا الجزء منه.

و إلى هنا ثبت أنه بحسب عالم الذهن و المعروض بالذات لم يلزم اجتماع الضدين، فلا يكون هناك تضاد بين قوله «صل و لا تصل فى الحمام» بأى مرتبة من مراتب الحكم، حتى لو وقعت الصلاة مركزا للمحبوبية الاستقلالية، و مركزا للمبعوضيه الضمنية.

و أمّا التنافى بين الأمر و النهى بحسب عالم الخارج و المعروض بالعرض، فقد يقال أيضا بأنه: يلزم اجتماع الضدين، بدعوى، أن الأحكام إنما تتعلق بالعناوين الذهنية باعتبار حكايتها و مرآيتها للخارج، و حينئذ، تكون الصلاة فى الحمام موردا للأمر و النهى، لأن الصلاة فى الحمام هى وجود للمطلق و المقيّد، إذ إن الصلاة موجودة بعين وجودها فى الحمام عند الإتيان بها فى الحمام، فيما أنها وجود للمطلق تكون متعلقا للأمر، و بما أنها وجود للمقيّد تكون متعلقا للنهى، و بهذا يلزم اجتماع المحبوبة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٣

و المبعوضيه فى شىء خارجى واحد، و هو الصلاة فى الحمام، و هو غير ممكن، لاجتماع الضدين.

و بتعبير آخر يدعى: إن الأحكام إنما تتعلق بالعناوين باعتبار حكايتها و مرآيتها للخارج، و حيث أنه ليس فى الخارج إلّا شىء واحد، إذن، فقد صار هذا الوجود الواحد متعلقا للمحبوبية و المبعوضيه الاستقلاليتين معا، و هو غير ممكن لأنه اجتماع للضدين.

و لكن هذه الشبهة غير تامة، و ذلك لأن الأحكام و إن تعلقت بالعناوين الذهنية باعتبار حكايتها عن الخارج، و فئاتها فيه، إلّا أن فئاتها فى الخارج و مرآيتها له، إنما يكون بمقدار ما تساعد عليه المرآة من الكشف، أو فقل:

بمقدار مرآية ذلك العنوان المتعلق و كشفه.

و قد تقدّم تحقيق كون الأمر متعلقا بالطبيعة بنحو صرف الوجود، فما هو مفتى فيه، هو صرف وجود الطبيعة فى الخارج القابل للانطباق على أى فرد، و ليس هو الفرد بالذات، إذ الفرد مصداق للواجب، و ليس هو نفس الواجب، و لذا، لو أن المكلف أتى بفرد على أنه هو الواجب، لكان مشرعا.

و أمّا متعلق النهى - و المعروض بالعرض لقوله، «لا- تصل فى الحمام»، و المفتى فيه خارجا- إنما هو الفرد أو الحصّة الخاصة التى تكون مرآة للفرد، لأن الإطلاق فى النهى شمولى، بينما المعروض بالعرض، و المفتى فيه خارجا لقول «صل»، إنما هو صرف وجود الطبيعة، و صرف الوجود لا يلحظ من خلاله الأفراد كى يكون المعروض بالعرض واحدا كما عرفت، و عليه فلم تجتمع المحبوبة و

المبغوضية في مركز واحد خارجي في عالم المعروض بالعرض، و كذلك لم تجتمع في مركز واحد خارجي بلحاظ المعروض بالذات.

ثم إنه في مقابل هذا الكلام، هناك بيانان لبيان استحالة اجتماع الأمر

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٤

بالصلاة و التهي عن الصلاة في الحمام، الذي هو محل الكلام، فإن تم أحدهما ملاكا للامتناع، فسوف نلتزم بالامتناع في هذا النحو.

١- البيان الأول: هو ما أفاده المحقق النائيني «قده» [٩٨].

و حاصله هو: إن الأمر بمطلق «الصلاة»، مع التهي عن «الصلاة في الحمام»، متنافيان بالعرض لا بالذات، و ذلك لأن الأمر المتعلق

بالصلاة أخذ على نحو الإطلاق البدلي إذ إن هذا مفاد الأمر بصرف الوجود، و الإطلاق البدلي مرجعه إلى ترخيص المولى بتطبيق

الصلاة على أي فرد من أفرادها و منها الصلاة في الحمام. و هذا ينافي حينئذ الصلاة في الحمام.

إذن فالأمر بصرف الوجود يلزم منه الترخيص في التطبيق حتى على الصلاة في الحمام.

و بذلك يكون التنافي عرضيا باعتبار هذا اللازم.

و إن شئت قلت: إنه لا- يوجد تضاد بين الأمر و التهي المتعلقين بالمطلق و المقيد حال كون التركيب اتحاديا و ليس انضماميا، لأن

مركز الأمر هو صرف الوجود، و مركز التهي هو الفرد، و لا تنافي ذاتي بينهما، و إنما التنافي بينهما بالعرض.

و هذا التنافي يقتضى عدم إمكان اجتماع الأمر بالصلاة و التهي عن الصلاة في الحمام، و ذلك لأن الأمر بصرف وجود الطبيعة يلزمه

إمكان تطبيقها على أي فرد من أفراد الطبيعة خارجا حتى الفرد المحترم. و حينئذ يقع تناف لا محالة، بين المدلول الالتزامي المستفاد

من بدليته متعلق الأمر، و بين التهي عن الفرد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٥

و الفرق العملي المهم بين هذه الصياغة لبيان التنافي و الامتناع بالعرض، و بين الصياغة المتقدمة لبيان التنافي و الامتناع بالذات بين

مدلولي الأمر و التهي، هو: إنه بناء على الصياغة السابقة، لا يفرق الحال في الامتناع بين كون التهي تحريما، أو كراهيا، لأنه لا يعقل

اجتماع المحبوبة مع المبغوضية و لو كانت خفيفة.

بينما بناء على أساس هذه الصياغة للميرزا «قده»، فامتناع الاجتماع يختص بما إذا كان التهي تحريما، بينما لا يوجد تناف فيما كان

التهي كراهيا، لأنه لا مانع من اجتماع كراهة الصلاة في الحمام مع الترخيص في تطبيق الأمر بالصلاة على الصلاة في الحمام.

و على أي حال، فالصحيح عدم تمامية هذا البيان للامتناع.

و توضيح ذلك هو: ليس معنى الإطلاق البدلي المذكور هو الترخيص الفعلي في تطبيق الواجب على أي فرد من أفرادها، و ليس معنى

لازمه ذلك أيضا، بل المعنى المطابق للإطلاق هو أخذ الطبيعة بلا قيد موضوعا للوجوب كما عرفت تحقيقه سابقا. فإن المستفاد من

مقدمات الحكمه هو أن تمام ما أخذ في مقام الإثبات، هو تمام ما هو موضوع في مقام الثبوت، و ذلك لأصالة التطابق بينهما. إذ لو

زاد مقام الثبوت على مقام الإثبات بشيء لوجب بيان هذا الزائد، و المفروض أنه لم يبين.

إذن فالمعنى المطابق للإطلاق هو هذا المعنى المذكور، و لازم هذا المعنى هو عدم المانع من تطبيق الجامع على أي حصه من

الحصص، لكن عدم المانع من قبل شخص هذا الوجوب، باعتبار ما عرفت من كون هذا الوجوب عرضا على الطبيعة، و أن معروضه

هو ذات الطبيعة المبيته بحسب مقام الإثبات دون أخذ أي قيد فيها، و ليس المقصود عدم المانع الفعلي من قبل الشارع.

كما أن تشريع المولى لم ينحصر في هذا الأمر ليقال: إنه إذا لم يكن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٦

مانع في التطبيق من قبل هذا الأمر، فلا مانع أيضا من قبل الشارع.



و الخلاصة هي: إنّه وقع خلط في المقام بين الترخيص الوضعي المتمثل في اقتضاء الأمر، إذ الأمر يقتضى الترخيص الوضعي في تطبيق الحكم على أى فرد من أفراد الطبيعة المعروضة للحكم و الإجتزاء بأى فرد يحقق هذه الطبيعة، و معنى هذا: إنّ هذا لا ينافى أن يكون هناك مانع من ناحية أخرى، إذن فلا تنافى بين مدلول الأمر و النهى لا بالذات، و لا بالعرض.

٢- البيان الثانى: لاستحالة اجتماع الأمر بمطلق الصلاة مع النهى عن الصلاة فى الحّمّام.

و هو مبنى على أن التخيير الشرعى يلازم التخيير العقلى فى عالم الحب، لا فى عالم الجعل و الإلزام. و توضيح ذلك هو: إنّ الأمر فى المقام تعلق بالجامع بنحو صرف الوجود، و فى مقام التطبيق على الأفراد يحكم العقل بالتخيير، إلّا أنّ هذا التخيير العقلى لا يلزمه تخيير شرعى بحسب عالم الجعل و الإلزام، لأنّ معنى التخيير الشرعى فى المقام أنّه يرجع هذا الأمر إلى أوامر متعددة مشروطة، مع أنّنا بيّنا سابقا أنّه ليس معنى قوله «صلّ»، يعنى: صلّ فى المسجد، إذا لم تصلّ فى البيت، و صلّ فى البيت إذا لم تصلّ فى المسجد.

و السر فى ذلك. هو: إنّ الأمر مرجعه إلى الجعل و الإلزام من قبل المولى:

فالمولى تارة يجعل الأمر على الطبيعة بنحو صرف الوجود، و حينئذ فلا يسرى إلى الأفراد و لو تخييرا.

و أخرى يجعله على الأفراد، و حينئذ لا يصعد إلى صرف الوجود للطبيعة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٧

و عليه فلا تلازم بين التخيير العقلى و التخيير الشرعى بحسب عالم الجعل و الإلزام.

و أمّا بحسب عالم الحب: فيوجد تلازم بينهما، لأنّه إذا تعلق الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود، فمعنى ذلك تعلق الحب بهذا الجامع، و مرجع هذا الحب إلى التخيير العقلى كما هو واضح، و هذا الحب يلزمه عقلا فى نفس المحب أفراد كثيرة من الحب، فكلما توجه لفرد و فرض عدم الأفراد الأخرى، فسوف يحب ذلك الفرد. و هذا معنى التخيير الشرعى فى الحب، فيكون كل فرد محبوبا له لكن بشرط عدم وجود بقية الأفراد الأخرى.

و حينئذ نقول فى محل الكلام: إنّ الأمر المتعلق بصرف وجود الصلاة و رآؤه حب متعلّق بصرف وجودها، و هذا حب مرجعه إلى التخيير العقلى كما عرفت، و يلازمه حب بنحو التخيير الشرعى، فإنّ هذا الحب سوف يسرى إلى الأفراد، غاية أنّه يسرى بدلا، لا جمعا. و بذلك ستكون الصلاة فى الحّمّام التى هى من جملة أفراد الصلاة محبوبة على تقدير عدم الأفراد الأخرى.

و كون الصلاة فى الحّمّام محبوبة و لو على تقدير، ينافى كونها مبغوضة على كل تقدير كما هو مقتضى النهى عنها.

فبهذا يثبت استحالة اجتماع الأمر بالصلاة بنحو صرف الوجود مع النهى عن الصلاة فى الحّمّام، فلا يكون الاختلاف بالإطلاق و التقييد كافيا فى رفع ملاك التّضاد بين الأمر و النهى.

و الخلاصة هي: إنّ الحب المتعلق بالجامع بنحو صرف الوجود، لازمه تعلق الحب بكل فرد على تقدير عدم الأفراد الأخرى. و معنى هذا أنّ التخيير العقلى دائما يلزم منه التخيير الشرعى بلحاظ عالم الحب، و إن لم يكن كذلك بلحاظ عالم الجعل و الحكم، و هذا يقتضى التّضاد بين النهى عن

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٨

الحصّة و الأمر بالطبيعة، لأنّ النهى عن الحصص يقتضى تعلق البغض بالحصّة، و الأمر بالطبيعة يقتضى تعلق الحب بها مشروطا بترك الحصص الأخرى. إذن فبلحاظ عالم الحب، يكون الحب ساريا من الطبيعة إلى الأفراد بنحو مشروط، و إن لم يكن كذلك بلحاظ عالم الجعل و الحكم، فيلزم بذلك اجتماع الضدين، إذ إنّ كما لا يجتمع الضدان مطلقا، فكذلك لا يجتمعان مشروطا.

و لا يخفى أن هذا البيان موقوف على تسليم التلازم بين التخيير العقلى و التخيير الشرعى بحسب عالم الحب، أى: على تسليم إرجاع كون الحب المتعلق بالطبيعة إلى كل فرد من أفرادها مشروطا بعدم الأفراد الأخرى.

و هذا التلازم، و إن لم يبرهن أحد عليه، و لكن مع هذا، لا يستطيع أحد إنكاره، لأنه وجداني، فمثلا: من يعطش فيشرب الماء، لا يقال له: إن حبك متعلق بصرف الوجود للماء، فما شربته من الماء ليس هو المحبوب لك، بل هو مصداق له، فإن مثل هذا الكلام ينكره الوجدان، و إن لم يمكن دعمه بالبرهان.

و معنى هذا أنه بلحاظ عالم الحب و البغض، يلزم دائما من التخيير العقلي تخيير شرعي. و عليه فلا يمكن اجتماع الأمر بمطلق الصلاة، مع التهي عن الصلاة في الحمام، كما تقدم و عرفت في البيان الثاني. فالاختلاف بين مركزي الأمر و التهي بالإطلاق و التقييد لا يرفع ملاك التضاد. و عليه فهذا البيان تام في إثبات الامتناع.

### [الاختلاف بين مركز الأمر و التهي من ناحية تعدد العنوان]

#### إشارة

و أما الاختلاف بالنحو الثاني و هو الاختلاف بين مركز الأمر و التهي من ناحية تعدد العنوان من قبيل. قوله: «صل»، و «لا تغضب» فيما لو اضطر

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٩

المكلف إلى الصلاة في الغضب بسوء اختياره، ففي هذا النحو هل يكون تعدد العنوان مجديا في رفع محذور التضاد، أو لا يكون مجديا؟ و هنا توجد دعويان متطرفتان:

#### ١- الدعوى الأولى: مفادها: إنه يكفي في رفع غائلة التضاد بين الحكيم، تعدد الوجود الذهني

لأنه هو المعروف بالذات للحكم، كما إذا كان أحد الوجودات الذهنية معروضا للحكم بالوجوب، و الآخر معروضا للحكم بالحرمة، و لو كان هذان الوجودان الذهنيان متحدين خارجا، أي: و لو اتحد المعروض بالعرض لهما.

و هذه دعوى متطرفة في جواز الاجتماع، و لازم هذه الدعوى هو أنه لو أوجدنا ماهية واحدة في الذهن بوجودين مرتين - كما لو تصورنا الصلاة مثلا مرتين - فإنه بناء على هذا، يمكن أن يتعلق بإحدهما الحب، و بالأخرى البغض، لأن كلا منهما وجودها غير وجود الأخرى، و إن اتحدتا في الماهية، نظير عروض أحد الضدين على «زيد» و الآخر على «عمر» بلا فرق رغم كونهما وجودين خارجيين لماهية واحدة.

و لا يخفى أن هذه الدعوى مبيتة على أن الأحكام تتعلق بالوجودات الخارجية.

و هذا هو الأساس في عدم استحالة اجتماع الأمر و التهي.

و دعوى أن الأحكام تعرض على الوجودات الذهنية و أنها لا تعرض على الوجودات الخارجية، قد برهن عليها بثلاثة براهين:

١- البرهان الأول: هو أنه لا بد من كون معروض الأمر و الحكم الشرعي محفوظا في حالتى الامتثال و العصيان، و لا يكون معروض الأمر محفوظا في كلتا الحالتين إلا إذا كان وجودا ذهنيا، و ذلك لأن المعروض

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٠

الخارجي إنما يكون محفوظا في حالة الامتثال فقط، بينما لا يكون محفوظا في حالة العصيان لعدم تحققه، أو تحقق شيء من مصاديقه في الخارج، و بهذا يثبت أن معروض الأمر و متعلقه هو الوجود الذهني، لا الخارجي.

٢- البرهان الثاني: هو إن الأمر بالصلاة مثلا، لو كان عارضا على الوجود الخارجي للصلاة، لكان الأمر متأخرا عن وجودها الخارجي،

مع أن وجود الصلاة في الخارج متأخر رتبة عن الأمر بها، إذ إن الصلاة إنما توجد خارجا بسبب الأمر بها، فالأمر من مبادئ وجودها في الخارج، و معه لا يعقل أن يكون الوجود الخارجي لها معروضا للأمر، وإلا لزم الدور كما هو واضح. وهذا معنى ما يقال: من أن العلية تنافي العروض، إذ إن كون الأمر علة لوجود الصلاة خارجا، ينافي مع كون الأمر عرضا من أعراض هذا الوجود للصلاة. وقد أجاب المحقق الأصفهاني «قده» [٩٩] عن هذا البرهان بما حاصله:

إن ما هو عارض على وجود الصلاة إنما هو الأمر بوجوده الواقعي. وأمّا ما هو علة لوجودها فهو الأمر بوجوده العلمي، أي: علم المكلف بالأمر، لأنّ العلة في إيقاع الصلاة هو علم المكلف بالأمر لا مجرد وجود الأمر واقعا وتقديرا، وإن لم يعلم به المكلف. والخلاصة هي: إنّ العارض على الوجود الخارجي للصلاة، إنما هو الأمر الواقعي، وما يكون علة للوجود الخارجي إنما هو الأمر بوجوده العلمي. إذن، فاختلف ما هو العلة والمتقدم عمّا هو العارض المتأخر، فلا دور.

ألا أنّ هذا الجواب غير تام: وذلك لأنه إذا كان الأمر بوجوده الواقعي عارضا ومتأخرا عن الوجود الخارجي للصلاة، إذن فيستحيل أن يكون العالم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤١

يمثل هذا الأمر محركا نحو إيجاد الصلاة، إذ إنّ العلم بهذا الأمر سوف يكون كاشفا عن وجود معروض هذا الأمر في الخارج، و عليه يكون العلم بهذا الأمر كعدم العلم به، لأنّ متعلق ما علمه حاصل، فتعلق العلم بالأمر الواقعي، إنما هو تحصيل للحاصل. ومن الواضح أنّ ما يكون محركا إنما هو العلم بالأمر الفعلي، لا العلم بالأمر التقديري. والأمر إنما يكون فعليا بعد تحقق الموجود خارجا، و لا أقل من أنه بعد أن يرى العالم معروضه موجودا في الخارج، وإلا فلا يكون الأمر فعليا، و عليه، لا يكون هذا الأمر محركا. إذن فالصحيح هو صحة هذا البرهان.

٣- البرهان الثالث: هو ما أشرنا إليه مرارا.

وحاصله: إنّ الأحكام الشرعية من الصفات الإضافية، فتكون الإضافة حينئذ مقومة لها، لا تنفك عنها في أي مرتبة، وهذا يعني أنّ الإضافة ذاتية لمثل هذه الصفات، حيث لا يعقل افتراضها في أي مرتبة منفكة عن تلك الإضافة حتى مرتبة ذاتها، وإلا فلو أمكن انفكاكها عن الإضافة في مرتبة من المراتب لأمكن تعقل حبّ بدون محبوب، أو علم بلا معلوم، و هو غير معقول. وهذا يبرهن، على أنّ المضاف إليه بالذات، يجب أن يكون موجودا بنفس وجود هذه الصفة، و ثابتا في مرتبة ذاتها، لا بوجود آخر مغاير وزائد عليها، وإلا لكانت هذه الإضافة عرضية لهذه الصفة، ولما كانت ثابتة لها في مرتبة ذاتها وذاتياتها، و هو خلف ما برهنا عليه.

وبهذا يثبت أنّ المعلوم بالذات، و المحبوب بالذات، و المبعوض بالذات، إنما هو موجود بنفس وجود العلم و البغض و الحب، أي: إنّ المحبوب بالذات هو نفس الحب و البغض.

وبهذا يتبرهن أنّ الأحكام تعرض على الوجود الذهني لا الخارجي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٢

و حينئذ يكون تعدد الوجود الذهني لمتعلق الأمر و النهي رافعا لمحدور التضاد، فيجوز الاجتماع.

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى لو تمت لاقتضت جواز الاجتماع في صورة تعدد الوجود الذهني لمتعلق الأمر و النهي، حتى و لو كان العنوان واحدا.

و من هنا كانت هذه الدعوى. دعوى متطرفة في الجواز.

إلّا أنّ هذه الدعوى غير صحيحة، فإنّ الأحكام، و إن كانت متعلقة و عارضة على الوجودات الذهنية، إلاّ أنّه مع ذلك لا تتم هذه الدعوى.

و توضيح ذلك، هو: إن الوجودات الذهنية في نفس المولى لها اعتباران و لحاظان:

أحدهما: لحاظ بالحمل الأولى، و هو لحاظ تصوري.

و الثاني: لحاظ بالحمل الشائع، و هو لحاظ تصديقي، فمثلا العطشان حينما يحب الماء، فإن حبه هذا إنما يكون قائما بالصورة الذهنية للماء، لا بالوجود الخارجي له، إذ قد لا يكون له وجود خارجي أصلا.

و هذه الصورة الذهنية التي تعلق بها الحب:

تارة ينظر إليها بالنظر التصديقي فنحمل عليها محمولاتها بالحمل الشائع، فيقال: هذه صورة ذهنية للماء لا تروى من العطش و لا تبرد الغليل، و بهذا النظر سوف لن يحب العطشان هذه الصورة الذهنية للماء.

و أخرى ينظر إلى هذه الصورة الذهنية بالنظر التصوري، فنحمل عليها محمولاتها بالحمل الأولى فنقول: هذا ماء سائل بارد بالطبع. و بهذا المنظار سوف يحب العطشان هذه الصورة الذهنية، إلا أن هذا نظر تصوري لا حقيقة له في مرحلة التصديق، لأنه لا يوجد في الذهن ماء سائل بارد بالطبع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا تحقق في الذهن وجودان لماهية واحدة، فبالنظر التصديقي نرى شيئين لا- شيئا واحدا، إذ إن النظر التصديقي لا ينظر

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٣

إلى الماهية، و إنما يتمحض نظره بالوجود الذهني، و الوجود الذهني متعدّد.

إذن فهو في هذه الحالة يرى شيئين، إلا أن هذا المرئي، المتعدّد لا يجدى في جواز الاجتماع، لأنّ الحب إنما يتعلق بالصورة الذهنية بالنظر التصوري لا التصديقي. و بالنظر التصوري سوف نرى شيئا واحدا، لأنّ الحب إنّما يتعلق بالوجود الذهني بما هو عين الموجود خارجا. و الحال إنّ الموجود خارجا إنما هو ماهية واحدة. إذن فبالنظر التصديقي نرى شيئين، لكن ذلك لا يجدى في جواز الاجتماع، و ذلك لعدم تعلق الحب بالصورة الذهنية المنظور إليها بالنظر التصديقي، و الصورة الذهنية بالنظر التصوري و إن تعلق بها الحب، إلا أنه بهذا النظر نرى شيئا واحدا لا شيئين، و معه لا يجوز الاجتماع. و عليه فلا ينبغي أن يجعل ميزان جواز الاجتماع هو تعدد الوجود الذهني مطلقا، بل الميزان هو تعدده بالنظر التصوري، و قد عرفت أنه غير متعدّد بهذا النظر، و بذلك تبطل هذه الدعوى.

و إن شئت قلت: إن الوجودات الذهنية هي باللحاظ التصوري- الذي هو الحمل الأولى- هي عين الوجود الخارجي الملحوظ بها.

و الوجودات الذهنية هي باللحاظ و النظر التصديقي- الذي هو الحمل الشائع الصناعي- تكون مباينة للوجود الخارجي الملحوظ بها، و فاقدة لخصائصه و أحكامه، كما في الماء الموجود في الذهن، فإنّه بالنظر التصديقي صورة ذهنية للماء، دون أن يروى عطشا، أو يبرد غليلا.

بينما هذا الوجود الذهني للماء بالنظر التصوري، يمكن أن نحمل عليه محموله بالحمل الأولى فنقول: هذا ماء سائل بارد بالطبع، و هو بهذا المنظار سوف يحب العطشان هذه الصورة الذهنية كما أنّ الحكم بمبادئه يتعلق بهذه الصورة الذهنية بحسب النظر التصوري، لا بالنظر التصديقي، لأنّه لا حقيقة له في مرحلة التصديق، لأنّه لا يوجد في الذهن ماء و لا سائل بارد بالطبع، و لذلك لا يكون مطلوبا و لا محبوبا في مرحلة التصديق، و إنّما المطلوب و المحبوب و المحرك نحو الخارج هو المنظور التصوري.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٤

و عليه يكون الحكم و الحب بحسب لحاظ المولى متعلقا بالصورة الذهنية بالنظر التصوري بالحمل الأولى، و بالنظر التصوري هذا، سوف لا يرى به إلا شيئا واحدا، لأنّ الحب بهذا النظر إنّما يتعلّق بالوجود الذهني بما هو عين الموجود خارجا، و الموجود خارجا إنما هو ماهية واحدة.

إذن فالماهية و المنظور التصوري الذي تعلق به الحب شيء واحد- و لو كان ضمن وجودين ذهنيين-

و عليه، فيستحيل اجتماع الأمر و النهى على هذا المنظور التصوري الحاكي عن الماهية، لأنهما شيء واحد. و عليه فلا ينبغي أن تنحصر استحالة اجتماع الأمر و النهى، فيما إذا كان الوجود الذهني المعروف للأمر و النهى، وجوداً ذهنياً بالحمل الشائع واحداً.

كما أنه لا ينبغي أن يجعل ميزان جواز اجتماع الأمر و النهى هو تعدد الوجود الذهني مطلقاً، بل الميزان هو تعدد الوجود الذهني بالنظر التصوري، أي: بالحمل الأولي.

و قد عرفت أنه في المقام غير متعدد بهذا النظر، و بذلك تكون هذه الدعوى باطلة و البرهان مثلها.

## ٢- الدعوى الثانية: هي إنه لا بد في رفع غائلة التضاد من تعدد الوجود الخارجي، و لا يكفي تعدد الوجود الذهني

و ذلك لأدب الأحكام الشرعية، و إن كانت متعلقة في بادئ النظر بالصور و العناوين الذهنية، إلا أنها أتما تتعلق بها باعتبارها بما هي فانية في معنوياتها الخارجية، إذ لو لا- هذا الفناء لما أحب المولى هذه العناوين لأدب المتعلق المطلوب للمولى إنما هو المعنون الخارجي، و عليه، فيكون الميزان في رفع غائلة التضاد، هو تعدد الوجود الخارجي

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٥

لمتعلق الأمر و النهى، و إلا حصل التضاد، حتى و لو كانت العناوين متعددة:

و من هنا قيل: بأن الميزان في جواز الاجتماع و الامتناع، إنما هو تشخيص أن تعدد العنوان بعدد المعنون و عدمه بمعنى أن التركيب بين معنون المأمور به مع معنون المنهى عنه هل هو اتحادي أو انضمامي؟

فإن كان اتحادياً، بمعنى أن المعنون الموجود في الخارج واحد، لكنه بإزائه عناوين، فحينئذ امتنع الاجتماع لوحدة الوجود الخارجي.

و إن كان انضمامياً، بمعنى أن المعنون الموجود في الخارج متعدد حيث يكون لكل من العناوين محكي خارجي مستقل، إلا أن ما بإزاء أحدهما ينضم إلى ما بإزاء الآخر، فحينئذ يصح الاجتماع. لتعدد الوجود الخارجي.

و هذا المقدر من البيان، يشترك فيه، المحقق الخراساني «قده» و المحقق النائيني «قده»، و المحقق الخوئي «قده»، حيث يتفقون على دعوى أن الأحكام تتعلق بالعناوين، إلا أنهم يختلفون في تطبيقها على صغرها.

فالمحقق الخراساني «قده» [١٠٠] يقول: إنه لا يصح الاجتماع، لأن الخارج غير متعدد، باعتبار أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. و هذا غير أصل الدعوى، و إنما ذكر هذا في ضمن برهانه على الامتناع.

و المحقق النائيني «قده» يقول بالجواز لأن تعدد العنوان عنده يوجب تعدد المعنون فيما إذا كان بين العناوين عموم و خصوص من وجه، كعنواني الصلاة و الغضب، فيكون الخارج متعدداً فيصح الاجتماع [١٠١]. و قد استدلل على أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون

في صورة ما إذا كان بين العناوين عموم من وجه، كالصلاة و الغضب بما حاصله: [١٠٢]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٣٤٥

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٦

إن كلا- من العناوين لا- بد و أن يكون منتزعا من جهة مشتركة محفوظة في موارد الاجتماع و الافتراق. فعنوان الغضب لا بد و أن يكون منتزعا من جهة محفوظة في موارد الصلاة في الغضب، و في موارد اللعب في الغضب، و عنوان الصلاة لا بد و أن يكون منتزعا من جهة محفوظة في موارد الصلاة في الغضب، و في موارد الصلاة في المسجد. و بناء على ذلك لا بد من الالتزام بوجود جهتين في موارد الاجتماع، و إلا استحال انتزاع عناوين بينهما عموم من وجه، بل صح حينئذ انتزاع عنوان الغضب من الصلاة في المسجد، و صح انتزاع عنوان الصلاة من الغضب، حتى و لو لم يكن في البين صلاة.

إذن فالجهة الأولى هي: التي ينتزع منها عنوان الغضب في موارد الافتراق عن الصلاة، وهذه الجهة هي غير الجهة التي ينتزع منها عنوان للصلاة، لأن هذه الجهة الأولى محفوظة في موارد افتراق الغضب عن الصلاة. فلو كانت عينها لانتزع عنوان الصلاة من اللعب في الغضب، وهذا غير معقول.

والجهة الثانية هي: التي ينتزع منها عنوان الصلاة في موارد الافتراق عن الغضب، وهي غير الجهة الأولى، لأن هذه الجهة الثانية محفوظة في مورد افتراق الصلاة عن الغضب، فلو كانت عين الأولى، يصح انتزاع عنوان الغضب عن الصلاة في المسجد، وهو غير معقول.

وبهذا يتبرهن أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون في مادة الاجتماع، ومعه يكون التركيب انضمامياً، لأن المعنون متعدد خارجاً، وعليه فيجوز الاجتماع.

و أما المحقق الخوئي «قده» [١٠٣]، فوقف موقفاً وسطاً بين المحقق

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٧

الخراساني «قده» والمحقق النائيني «قده» حيث ذكر أن العنوانين إن كانا من الماهيات الحقيقية والمقولات الأولية، فحينئذ تعددهما يوجب تعدد المعنون لأنه يستحيل أن يكون للشئ الواحد ماهيتان حقيقتان.

وأما إذا كان هذان العنوانان من العناوين العرضية الانتزاعية التي تكون نسبتها إلى الخارج نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه، لا نسبة الماهية إلى مصداقها، فحينئذ لا يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون، حتى ولو كان بين العنوانين عموم من وجه، فإن العنوان إذا كان انتزاعياً، فلا يلزم أن يكون منشأ انتزاعه جهة واحدة مشتركة لئتم ما ذكره المحقق النائيني «قده»، بل يمكن انتزاعه من ماهيات مختلفة.

وعليه فلعلهما في مادة الاجتماع منتزعان من ماهية واحدة، وإن كان في مادة الافتراق كل واحد منهما انتزع من ماهية أخرى. وعليه فلا بد وأن يلحظ أنه هل انتزعا من ماهية واحدة أو من ماهيتين؟

فعلى الأول: يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون، فيصح الاجتماع.

وعلى الثاني: لا يكون تعدده موجبا لتعددده، فلا يصح الاجتماع.

و إن شئت قلت: إن المحقق الخوئي «قده» سلك مسلكاً وسطاً بين، الأخوند «قده» والميرزا «قده» فرفض الإطلاق في دعوى عدم إيجاب تعدد العنوان لتعدد المعنون، وكذلك رفض الإطلاق في دعوى إيجاب تعدد العنوان لتعدد المعنون في العامين من وجه، وذهب إلى التفصيل بين كون العناوين من المقولات الحقيقية والماهيات الخارجية، وبين كونها من العناوين الانتزاعية الاعتبارية.

فإن كان العنوانان من الأولى، فلا بد من تعدد المعنون بتعدد عنوانه، لأنه يستحيل كون ماهيتين لموجود واحد في الخارج، إذ الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٨

و إن كان العنوانان من الثانية، فلا يوجب تعدد العنوان لتعدد المعنون، حتى ولو كانا عامين من وجه.

وعليه، فما ذكره المحقق النائيني «قده» من البرهان على مدعاه غير تام، إذ لا يلزم أن يكون منشأ العنوان الانتزاعي ماهية واحدة، إذ قد ينتزع في مورد الاجتماع من ماهية، وينتزع في مورد الافتراق من ماهية أخرى.

هذا زبده مسالك هؤلاء الأعلام في مقام تطبيق القاعدة الكلية التي اتفقوا عليها، وهي كون الميزان في دفع غائله الاجتماع تعدد الوجود الخارجي وعدمه، وإن كانوا قد اختلفوا في تطبيقها، كما عرفت.

وقبل أن نتعرض لما ذكره من التطبيقات وبراهينها، نتكلم الآن في أصل الدعوى والقاعدة التي اتفقوا عليها، وهي كون الأحكام متعلقة بالصور والعناوين الذهنية بما هي فانية في معنوياتها الخارجية، حيث يكون الحكم بحسب الحقيقة متعلقاً بالخارج، ومعه لا بد

من تعدد الخارج كى يصح الاجتماع.

و حينئذ نقول: إن هذه القاعدة الكلية غير تامة، و توضيح ذلك، هو:

إن الأحكام و إن كان صحيحا أنها تتعلق بالعناوين بما هي فانية في معناتها الخارجية، لا بما هي هي، و على نحو المعنى الاسمي، إلا أنه ليس معنى ذلك أن الحكم يسرى حقيقته إلى المعنون الخارجى، فإن هذا السريان مستحيل سواء قيل بأنه سريان تلقائى للحكم من الصورة الذهنية إلى المعنون الخارجى، أو قيل بأنه سريان حيث تكون العناوين الذهنية وسيلة و سببا في إدراك المولى للمعنونات الخارجية فيلقى عليها الحكم.

أما بطلان الأول: فلما تقدم من الأدلة على استحالة تقوّم الحكم بالوجود الخارجى.

و أمّا بطلان الثانى: فلأن الصورة الذهنية لا- يمكن أن تحضر نفس الخارج لدى المولى الإنسان الذى تصور هذه الصورة، لأن الإدراك لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٩

ينصب إلّا على الصورة القائمة في الذهن، كما برهنا عليه سابقا.

فالتعبير بالفناء، و توهم أن لدى المولى شيئين، أحدهما الفانى، و الآخر المفنى فيه، مجرد توهم، و بالتالى هو مستحيل، كما عرفت. و إنما معنى الفناء هو أن الصورة الذهنية الحاضرة لدى المولى، تارة ينظر إليها بالنظر التصورى، أى: بنظر الحمل الأولى. و أخرى ينظر إليها بالنظر التصديقى، أى: بنظر الحمل الشائع الصناعى، كما عرفت تفصيل ذلك سابقا أن مصب هذين النظرين هو هذه الصورة الذهنية الواحدة.

فإذا نظر إليها بالنظر التصديقى، فمعنى ذلك، أننا لاحظنا هذه الصورة الذهنية بحقيقتها، و هي كونها صورة ذهنية فقط.

و إذا نظر إليها بالنظر التصورى، فمعنى ذلك أننا لم نلاحظ هذه الصورة بحقيقتها، و إنما لاحظناها بما هي ماهية خارجية، و لذا حكمنا على الصورة الذهنية للماء بهذا النظر، بأنه، سائل بارد بالطبع، كما تقدم تفصيله. فتكون الصورة الذهنية حينئذ مرآة و فانية في الخارج. فالفناء هو عبارة عن لحاظ الصورة الذهنية بالنظر التصورى، لا بالنظر التصديقى، هذا هو معنى حقيقة الفناء.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الأحكام، و إن كانت متعلقة بالصور و العناوين الذهنية بما هي فانية في معناتها، إلا أنه ليس معنى الفناء أنه سريان الأحكام إلى المعنونات الخارجية، كى يمتنع الاجتماع باعتبار أن الخارج حقيقة واحدة، و لا يتبعض، بل معنى الفناء، هو أن الأحكام ترى من خلال هذه العناوين الذهنية بالنظر التصورى عين الخارج، و لا يعنى كون هذه الأحكام أنها ترى عين الخارج هكذا، أنها تعرض على الخارج، و تتعلق به حقيقة، لأنه يوجد عندنا عنوانين ذهنيين قد لوحظا فانيين في الخارج، و حينئذ يكون عندنا شيئين مرتبين في الخارج، فإن عالم الذهن هو عالم التحليل، فيحلل الشىء الواحد إلى أشياء متعددة بعدد المفاهيم التى يراها

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٠

عنوانا لذلك الشىء. و عليه فيتعلق الأمر بأحدهما و النهى بالآخر، و إن كان الخارج حقيقة هو شىء واحد.

و عليه: يتضح جواز تعلق الأمر و النهى بالعنوانين، و إن كان المعنون و الوجود الخارجى لهما شيئا واحدا لما عرفت، من أن متعلق الأمر و النهى، إنما هو الصورة الذهنية بالنظر التصورى، فيتعدد المعنون بنفس تعدد العنوان بالنظر التصورى، لأنه بحسب النظر التصورى يكون عندنا أمران مرتبان في الخارج، إذ ليس معنى كونهما مرتبين في الخارج يعنى لحاظ وجودهما الشخصى في الخارج، بل لحاظ نفس الطبيعة و العنوان في الخارج، و الحال أنهما متعددان بعدد المفاهيم الملحوظة عنوانا لذلك الشىء، فيتعلق الأمر بأحدهما و النهى بالآخر و إن كان الخارج حقيقة واحدا.

فالتيجة إذن، هي أن تعدد العنوان بحسب النظر التصورى- الذى هو ظرف عروض الحكم- يكون كافيا لدفع محذور التضاد بالذات بين الأمر و النهى في هذا القسم، كما كان كذلك في القسم الأول، و هو ما إذا كان بين العنوانين عموم مطلق.

ثم إنه كنا قد ذكرنا في النحو الأول- وهو ما إذا كان الاختلاف بين متعلقى الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد- بيانين لتقريب استحالة الاجتماع.

وقلنا هناك: إنه إن تم أحدهما نلتزم بالامتناع هناك.

وأما هنا في هذا النحو الثاني فنقول: بأنه لا يمتنع الاجتماع حتى لو تم البيانان السابقان.

وتوضيح ذلك هو: إن البيان الأول الذي نقلناه هناك عن النائيني «قده» كان حاصله هو: إن الأمر بالصلاة ينافي النهي عن الصلاة في الحَمَام، لأن معنى الأمر بمطلق الصلاة، هو ترخيص المولى بتطبيقها على أي فرد من

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥١

أفرادها التي منها الصلاة في الحَمَام، وهذا ينافي مع النهي عن الصلاة في الحَمَام.

فهذا البيان، لو تم، لجرى هناك، إلا أنه لا يجرى هنا في النحو الثاني، وهو فيما إذا كان الاختلاف بين متعلقى الأمر والنهي بالعنوان، ذلك، لأن الأمر بمطلق الصلاة وإن كان معناه ترخيص المولى في تطبيقها على أي فرد من أفرادها بما فيها الصلاة في المغصوب، إلا أن هذا لا يتنافى مع النهي عن أصل الغضب كما هو مفروض البحث، حيث أن الأمر بتعلق بالصلاة، والنهي بتعلق بالغضب، وهو عنوان آخر غير الجامع المعروف للأمر، وليس حصه منه إذ إن الصلاة في المغصوب شيء، وأصل الغضب شيء آخر.

وأما البيان الثاني، والذي كان حاصله، أن الأمر بصرف وجود الصلاة يلزمه مجبوتية حصصها بنحو التخيير الشرعي، بمعنى أن هذا الحب يكون متعلقاً بخصصها بدلاً، فيحب المولى هذا الفرد بناء على عدم الأفراد الأخرى، وحينئذ يكون المولى مجباً للصلاة في الحَمَام على بعض التقادير، وهذا ينافي بغضها على كل تقدير كما هو مقتضى النهي عنها.

وهذا البيان لو تم لجرى هناك، كما عرفت، إلا أنه لا يجرى هنا، لأن حب الصلاة في المغصوب على بعض التقادير- كما هو مقتضى الأمر بصرف وجود الصلاة- لا ينافي مع مبغوضيته الغضب على كل تقدير، إذ إن حب الحصه، وهي الصلاة في الغضب، لا يتنافى مع بغض قيدهما وهو الغضب، فإن معنى التخصص، هو أن يكون التقييد داخلاً، والقيد خارجاً، كما عرفت سابقاً.

وعليه: فالأمر بمطلق الصلاة، وإن لزمه حب حصصها بنحو التخيير الشرعي- ومن جملة حصصها الصلاة في الغضب، فيكون مجباً لها على تقدير عدم بقية الحصص-.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٢

إلا أن هذا لا يتنافى مع بغض الغضب على كل تقدير، لأن الغضب الذي هو قيد هذه الحصه خارج عنها.

ومن هنا كان المختار في النحو الثاني جواز اجتماع الأمر والنهي.

والخلاصة هي: إن متعلق النهي هنا هو عنوان آخر، وهو الغضب، وهو غير الجامع المتعلق للأمر، بل ليس حصه منه، إذ إن الحصه المقيدة للصلاة بالغضب تعنى الصلاة مع تقيدها بالمكان المغصوب بنحو دخول التقييد وخروج القيد، ومعنى هذا أن عنوان الغضب الذي هو القيد يبقى خارجاً عن معروض الأمر، أو الحب، المتعلقين بالصلاة حتى لو لزم منهما الترخيص في تطبيقه على الحصص الأخرى، أو تعلق الحب بها بنحو التخيير الشرعي.

وبهذا يتضح أن معروض الحب والأمر إنما هو ذات الحصه والتقييد، بينما معروض النهي والبغض هو القيد، وهو الغصبيه، ولا محذور في ذلك لأن هذا لا يتنافى مع بغض القيد، وهو الغضب على كل تقدير، لأن الغضب الذي هو قيد هذه الحصه، خارج عن معروض الأمر والحب المتعلق بالصلاة.

وعليه: فالمختار في النحو الثاني هو جواز اجتماع الأمر والنهي، وعلى ضوء هذا النحو تعرف امتناع الاجتماع في النحو السابق، وهو فيما إذا تعلق النهي بالحصه المقيدة كالصلاة في المكان الغصوب، لأنه حينئذ، يلزم من الأمر بالجامع المنطبق على هذه الحصه المقيدة، اجتماع المتضادين في مركز واحد.



إلى هنا نكون قد استعرضنا ثلاثة ملاكات و أنحاء، لجواز اجتماع الأمر و النهى فى موضوع واحد بحيث لو تمّ شىء منها فى مورد جاز اجتماع الأمر و النهى:

١- النحو الأول، هو: ما إذا كان الأمر قد تعلق بصرف وجود الطبيعة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٣

فى الخارج، و تعلق النهى بخصه أو فرد من أفرادها، فإنه هنا لا تضاد بينهما فيجوز الاجتماع، إذ لا محذور فى إرادة المولى صرف الوجود الجامع و نهيته عن فرد من أفرادها.

٢- النحو الثانى، هو: ما لو كان عنوان متعلق الأمر غير عنوان متعلق النهى، فإنه يجوز حينئذ الاجتماع حتى لو انطبق العنوانان على وجود واحد خارجا، ذلك لأنّ تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد المعنونات معروض الأمر و النهى و الحب و البغض حقيقة، كما تقدم.

٣- النحو الثالث، هو: ما لو كان التركيب بين عنوان المأمور به و عنوان المنهى، تركيبا انضماميا، لا اتحاديا، بمعنى أن يكون تعدد العنوان مستلزما لتعدد المعنونات خارجا.

هذه أنحاء و ملاكات ثلاثة لجواز اجتماع الأمر و النهى.

و قد أوضحنا فيما تقدم أنّ الملاك و النحو الأول و إن كان صحيحا فى نفسه بلحاظ نفس الأمر و النهى، إلّا أنه يلزم وقوع التضاد بين الأمر بالجامع و النهى عن أحد أفرادها فى عالم الحب و البغض الذى هو عالم المبادئ و روح الحكم، إذ سبق أن ادّعينا أنّ الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود يلزم منه وجدانا، التخيير الشرعى فى عالم الحب و الإرادة المستلزم بدوره لتعلق الحب بالفرد عند ترك سائر الأفراد، و بهذا يقع التضاد بينهما، كما عرفت.

و أمّا النحو و الملاك الثانى: فقد عرفت أننا أثبتنا جواز الاجتماع على أساسه حتى مع وحدة المعنونات.

و أمّا الملاك و النحو الثالث: فقد عرفت أنّ المحققين بنوا عليه جواز الاجتماع كبرويا، و إن اختلفوا صغويا فى تشخيص موارده كما ستعرف مزيد تفصيل عن ذلك.

### [التحفظات على القول بالجواز]

#### إشارة

ثم إنه بعد الفراغ عمّا تقدم، بقى بعض التحفظات - على القول بالجواز - لا بدّ من التنبيه عليها.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٤

#### ١- التحفظ الأول: هو: إن القول بجواز الاجتماع، إنما هو فيما إذا لم يكن الواجب عباديا.

و أمّا إذا كان الواجب عباديا - كما لو فرض أنّ الحركة الصلاة صارت معنونة بعنوانين: عنوان الصلاة، و عنوان الغضب، بحيث كان كلا- العنوانين منطبقين على شىء واحد خارجا، - ففى مثل ذلك لا نقول بجواز الاجتماع، لا لغائلة التضاد، إذ لا تضاد مع تعدد العنوان، كما عرفت، بل لأنّ الواجب العبادى يتقوم بقصد القربة، و مع حرمة الحركة الصلاة لأجل الغضب، يستقل العقل بقبحها، و معه لا يمكن التقرب بها، فإذا أتى بها حينئذ، تكون فاسدة، إذن فهذه الحركة الصلاة امتنع كونها مجمعا للأمر و النهى لما ذكرناه، لا من جهة التضاد.

و مما يذكر من ثمرات لهذا التحفظ، هو كون التّهي واصلا، وإلّا فمع الجهل به يمكن التقرب بالواجب، ويقع المجمع مصداقا له. بينما على القول بالامتناع، يقع الواجب العبادى باطلا حتى مع الجهل بالتّهي. و هنا ثمرات عملية تترتب على هذين المسلكين، سوف نتعرض لها في تنبيهات مسألة الاجتماع إن شاء الله تعالى.

## ٢- التحفظ الثاني: هو إنّ تغاير العنوانين، إنّما يكون موجبا لرفع غائلة التضاد بين اجتماع الأمر و التّهي، فيما إذا كان العنوانان حقيقيين، سواء أ كانا ماهويين أو انتزاعيين.

و أمّا إذا كانا عنوانين رمزيين، و من العناوين التي يخترعها العقل و ينشئها، كعنوان أحدهما، أو واحد منهما، فإنّ هذه العناوين إن هي إلّا رموز يشير بها الذهن إلى الخارج، و في مثلها لا ترتفع غائلة التضاد، لأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٥

نسبة العنوان الرمزي إلى ذى الرمز، هي نسبة اللفظ إلى معناه، لا نسبة الكلّي إلى مصاديقه، و في مثله يكون الأمر و التّهي في الحقيقة متعلّقين بذى الرمز، و ذو الرمز واحد، فيلزم اجتماع الضدّين في واحد، و هو مستحيل، كما لو أمر بإحدى خصال ثلاث، فإنه لا يمكنه أن ينهى عن أحدها بالخصوص، لأنّ معروض الأمر و الحب سيكون واقع هذه الخصال بنحو التخيير الشرعى، لأنّ الذهن يرى من خلال هذا العنوان الانتزاعى، واقع العناوين المنطبق عليها، و في مثله يقع التضاد و التهافت.

## ٣- التحفظ الثالث: [العنوانان المتغايران المشتركان في ركن أساسى لهما و لكنهما مختلفان بالحيثية]

هو إنّه إذا كان العنوانان المتغايران مشتركين في ركن أساسى لهما و لكنهما مختلفان بالحيثية، كما في القيام تعظيما للعدل، و القيام تعظيما للفسق، فلو أمر المولى بالأول فوجب، و نهى عن الثانى فحرم، و انطبق كلا هذين العنوانين على قيام واحد في الخارج، كما لو قام المكلف للعدل و الفاسق في مورد ينطبق على قيامه كلا العنوانين. ففي مثله لا يكون تعدد العنوان مجديا في رفع غائلة التضاد، لأنّ هذا القيام الذى اجتمع فيه العنوانان يكون محبوبا و مأمورا به و لو ضمنا، و باعتبار لزوم التخيير الشرعى منه سوف يتعلّق الحب بهذا الفرد المبعوض، فيكون هذا من قبيل اجتماع محبوبة مطلق الصلاة مع مبعوضة الصلاة فى الحّمّام الذى ذكرنا أنه مستحيل. فمقامنا يكون من قبيل النحو الأول، و هو ما لو اختلف متعلق الأمر بالإطلاق و التقييد، لا من قبيل النحو الثانى. و هو الاختلاف فى العنوان.

و الخلاصة هي: إنّ تعدد العنوان، أنّما يوجب جواز الاجتماع فيما إذا كان العنوانان متغايرين و متميزين بتمام حقيقتهما.

و أمّا إذا كانا متغايرين فى الخصوصية مع الاشتراك فى ذى الخصوصية، فإنّه يكون من قبيل النحو الأول و هو اختلاف العنوانين بالإطلاق و التقييد. ثمّ إنّه كما تحفظنا حول الملاك الثانى للجواز، و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٦

كفاية تعدد العنوان لدفع غائلة التضاد، و بحثناه بحثا تطبيقيا صغرويا، فأیضا نبحت بحثا تطبيقيا صغرويا الملاك الثالث لجواز الاجتماع و هو ثبوت كون المجمع متعددا و التقرب بالمجمع حتى لو كان منضمّا إلى مصداق الحرام كما تقدّم.

و إنّما سلك المحققون من الأصوليين هذا المسلك لتصوير الجواز- و لم يكتفوا بتعدد العنوان شافعا فى جواز الاجتماع- لما اشتهر من أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالعناوين، لا- بما هي هي، بل تتعلّق بها بما هي فانية فى الخارج و حاكية عنه، و بهذا احتملوا كون المعروض إنّما هو الخارج.

و عليه، بنوا كون الخارج متعددا لتعدد العنوان الحاكي عنه، و بهذا جوّزوا الاجتماع، كما ذهب إليه الخراسانى، و النائينى، و الخوئى،

من تفسير فناء العنوان في المعنون، بمعنى أن الحكم المنصب على العنوان يسرى و يقف على المعنون خارجا. وقد أوضحنا هذه المغالطة عند عرض كلمات هؤلاء الأعظم، حيث قلنا هناك: بأننا حتى لو سلمنا بهذا التفسير للفناء و الإفناء بما ذهب إليه هؤلاء الأعظم- من كون الحكم المنصب على العنوان يقف على المعنون خارجا- فمع هذا لا يلزم أن يكون الميزان في رفع غائلة التضاد، و جواز الاجتماع هو تعدد الوجود خارجا، لأن تفسير الفناء و الإفناء كما ذكره، ليس معناه أنه يوجد شيان: العنوان و المعنون. و أن الحكم يسرى من الأول إلى الثاني، بل ليس هنالك إلّا معروض واحد للحكم و هو العنوان.

و هذا العنوان: تارة نلحظه بالحمل الأولي فيكون معروضا للحكم.

و أخرى نلحظه بالحمل الشائع الصناعي فلا يكون معروضا للحكم.

إذن فالفناء في الخارج عبارة عن لحظ العنوان بالحمل الأولي في مقام جعل الحكم، فيرى العنوان كأنه شيء في الخارج، فإذا تعدد هذا العنوان تعدد لا محاله مرتبة و خارجيته دون أن يكون هناك أي ربط لذلك بالمعنون، أو الوجود الخارجي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٧

بل نصعد هذا النقض فنقول: بأننا حتى لو سلمنا بأن الحكم يعبر من العنوان إلى المعنون الخارجي- و قطعنا النظر عما يلزم من محاذير و لوازم باطلة- فإن غاية معناه: أن الذهن يجعل العنوان وسيلة لصب الحكم على المعنون بمقدار ما يرى المعنون بالعنوان.

و حينئذ يقال: إن جواز الاجتماع على هذا، لا يحتاج إلى فرض تعدد المعنون في وجوده الخارجي، و إنما يكفي تعدد المقدار المرئي من المعنون بكل من العناوين سواء أ كان وجوده متحدا مع المرئي بالعنوان الآخر، أم لم يكن كذلك، لأن الذهن إنما يرى المعنون بمقدار ما يحكى عنه العنوان لا بمقدار ما هو موجود من المعنون خارجا، و ذلك لأن المرأة إنما تكشف ذا المرأة بقدر المرأة، لا بقدر ذى المرأة الخارجي، و لذا لو كان ذو المرأة خارجا أكبر حجما من المرأة، فلا يرى ذو المرأة بتمام حجمه الخارجي.

هذا من دون فرق بين هذه العناوين الذاتية- نوعية كانت أم جنسية أم فصلية- و العناوين الانتزاعية، كالفوقية، و التحتية لأنها هي أيضا حيثيات واقعية في خارج الذهن، و إن لم تكن من سنخ الوجود كما ستعرف تفصيله.

و الخلاصة هي: إن الذهن يرى المعنون بواسطة العنوان، إذن فلا محالة يرى المعنون حينئذ بقدر ما يحكى عنه العنوان، و لا يراه بتمام حجمه الخارجي.

و مهما كان، فقد ذهب المحقق الخراساني «قده» إلى أن المجمع واحد مهما تعدد العنوان، لأنه يمكن انطباق عناوين متعددة على وجود واحد، و قد يكون هذا الوجود الواحد بسيطا من كل الجهات كالواجب تعالى. إذن فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. و عليه: ذهب هذا المحقق العظيم إلى عدم جواز الاجتماع.

إذا اتضح ذلك فنقول: إن العناوين تنقسم الى قسمين:

١- القسم الأول، هو: العناوين الذاتية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٨

٢- القسم الثاني، هو: العناوين الانتزاعية العرضية كالفوقية و التحتية و القسم الأول له شقان:

١- الشق الأول: العناوين الذاتية النوعية، و هو ما يسمّى بالنوع كالإنسان.

٢- الشق الثاني: العناوين الذاتية الجنسية و الفصلية كالحيوان و الناطق.

أمّا الشق الأول، و هو العنوان النوعي: فإنه إذا جعل مرآة لمعنون، كالإنسان إذا جعل مرآة لزيد، فيكون محكيه هو تمام الوجود الخارجي لزيد.

و أمّا الشق الثاني، و هو العنوان الجنسي أو الفصلي: فإنه إذا جعل مرآة لمعنون، كالحيوان أو الناطق إذا جعل مرآة لزيد، فحينئذ لا يكون محكيه تمام الوجود الخارجي لمعنونه، «زيد»، لأنّ تمام الوجود الخارجي لزيد لا يرى بالحيوانية أو بالناطقية، و إنما يرى

بالإنسانية.

نعم إنما يرى بالحيوانية حيثية ضمنية من الوجود الخارجي لزيد، وكذا يرى بالنطقية حيثية ضمنية منه مغايرة للحيثية الأولى، فإن الوجود الخارجي وإن لم يكن قابلاً للتبعض خارجاً، إلا أنه يتبعض في عالم رؤية الذهن.

و عليه فلا مانع من أن يتعلق الأمر بالحيثية الأولى، و النهى بالحيثية الثانية وإن كان ما يزاء الحيثيتين في الخارج شيئاً واحداً، إذ إنه لا محذور في ذلك؛ بعد أن عرفت أن الوجود الخارجي لم ير بتمامه بواسطة عنوانه، وإنما الذي رئي منه هو الحيثيتان المذكورتان، فالحكم يسرى من العنوان إلى هاتين الحيثيتين فيتعلق الأمر بالأولى، و النهى بالثانية، و لا محذور.

و أما القسم الثاني، و هو العناوين الانتزاعية العرضية: فأيضاً لا يشترط في جواز الاجتماع فيها تعدد الوجود خارجاً، فمثلاً، عنوان التقدم عنوان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٩

عرضي انتزاعي، فإذا تعلق الأمر بتقدم الصلاة على التسبيح، و تعلق النهى بتقدم الصلاة على الأكل، فأوقع المكلف الصلاة، ثم أوقع بعدها التسبيح و الأكل، فهنا يوجد تقدمان للصلاة:

أحدهما: تقدم على التسبيح، و هذا مأمور به.

و الثاني: تقدم على الأكل، و هذا تقدم منهي عنه.

و هذان التقدمان حيثيتان عرضيتان انتزاعيتان فلا مانع من أن يتعلق الأمر بإحدهما، و النهى بالأخرى، و إن كان ما يزائهما في الخارج وجوداً واحداً، و هو تقدم ذات الصلاة، و ذلك لما عرفت من أن معنى الإفناء، هو أن الحكم لا يقف على العنوان، بل يسرى إلى المعنوي، و المعنوي في مقامنا جهة واقعية ثابتة في لوح الواقع بناء على ما بيناه سابقاً من أن العناوين العرضية الانتزاعية ما يزائهما في الخارج حيثيات واقعية، و بنفسها خارجية لا بوجودها.

إذن فمعنوي كل عنوان عرضي انتزاعي حيثية واقعية مغايرة للحيثية الأخرى، و عليه فلا مانع من أن يتعلق الأمر بإحدى الحيثيتين، و يتعلق النهى بالحيثية الأخرى و إن كان ما يزاء الحيثيتين في الخارج شيئاً واحداً، كما ألمحنا إليه سابقاً، لأن المرئي بالعنوان هو تلك الحيثية، لا ذلك الوجود الخارجي، حتى تكون وحدته مانعة من جواز الاجتماع.

و بهذا ثبت، أنه حتى لو تنزلنا و فسّرنا الإفناء بمعنى سراية الحكم من العنوان إلى المعنوي، فلا يكون ميزان رفع غائلة التضاد ما ذكره الخراساني و النائيني و الخوئي «قدست أسرارهم» من تعدد الوجود خارجاً.

بل الميزان، هو: أن يكون المقدار المحكى لكل عنوان مغايراً للمقدار المحكى للعنوان الآخر، بحسب رؤية الذهن لهذه المعنونات، كما عرفت تفصيله.

و مجمل القول إلى الآن، هو: إنك قد عرفت أن المختار - فيما لو كان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٠

الاختلاف بين مركزي الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد الذي هو النحو الثاني - هو جواز اجتماع الأمر و النهى، ثم ذكرنا للقول بجواز الاجتماع تحفظات، و قد ذكرنا في التحفظ الأول: إن القول بالجواز إنما هو إذا لم يكن الواجب عبادياً.

و أمياً إذا كان عبادياً فلا نقول بجواز الاجتماع، و عدم قولنا بجواز الاجتماع ليس لغائلة التضاد، إذ إنها مرتفعة بتعدد العنوان، كما عرفت.

و إنما لا نقول بالجواز لأن مثل هذه العبادة لا يمكن التقرب بها للمولى، كما عرفت تحقيقه، و هذا إنما يتم فيما لو كان متعلق الأمر و النهى هو نفس الحركة الصلاة، بحيث لم يكن تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنوي.

و أما إذا كان تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنوي، فحينئذ يكون متعلق الأمر غير متعلق النهى، و حينئذ لا تكون الصلاة المأني بها في

الغضب مبعوضة للمولى فتقع صحيحة.

و من هنا كان لا بدّ أن نبحت في أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون خارجا، أو لا يوجبه؟.

وقد عرفت أنّ المحققين الأعظم: الخراساني و النائيني و الخوئي قد بنوا القول بجواز الاجتماع على كون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون.

و هنا يقع بحث آخر حيث يقال: بأنه لو سلّمنا بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فهل أنّ هذا المسلك هو أوسع في النتيجة من المسلك الذي بنينا عليه جواز الاجتماع، أو لا؟.

و من أجل ذلك و غيره، كان لا بدّ و أن نبحت في أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، أو لا؟ حيث يتضح من خلال هذا البحث، حقيقة الخلاف الذي وقع بينهم في تطبيق ما ذكره من القاعدة الكلية التي اتفقوا عليها، و التي قد عرفت عدم تماميتها.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦١

فنقول: قد عرفت أنّ المحقق النائيني «قده» يذهب إلى أنّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون إذا كانت النسبة بين العناوين العموم من وجه.

و نحن و إن كنا قد ذكرنا حاصل استدلاله، و لكن هنا سنفضّل هذا الاستدلال، مع استعراض ما ذكره المحقق الخوئي «قده» عليه من الاعتراض، كي تتضح حقيقة المطلب.

و تفصيل ذلك هو: إنّ المحقق النائيني «قده» [١٠٤] ذكر أنّ العناوين على قسمين:

١- القسم الأول: العناوين الاشتقاقية التي تحمل على الذات، من قبيل عنوان العالم، و العادل، و الطويل، و أمثالها.

٢- القسم الثاني: العناوين التي هي عناوين لمبادئ الاشتقاق.

أو فقل مبادئ اشتقاق تلك العناوين، من قبيل عنوان، العلم، و العدل، فإنه هو المبدأ لاشتقاق عنوان العالم و العادل الذي يحمل على الذات.

و في القسم الأول: عندنا محمول عليه، و هو زيد، و محمول، و هو العالم. و عندنا حيثية الحمل و الصدق، و هي العلم، فإنّ قيام هذه حيثية في زيد هي التي صححت حمل العالم عليه، و هذه حيثية، حيثية تعليلية لأنّها هي العلة في صدق هذا المحمول على هذا الموضوع. إذن فهذه العناوين منتزعة من الذات، و جهة صدقها عليها كونها تعليلية و ليست تقييدية، و بناء على ذلك، فتكثر حيثيات في مثل ذلك لا- يوجب تعدد الموضوع- «المعنون»- خارجا، بل يمكن تكررها مع انحفاظ ذات واحدة في الخارج، فيقال، «زيد عالم»، لحيثية العلم القائمة به، و «أبيض»، لقيام حيثية البياض و نحو ذلك، فتعددت حيثيات الموجبة لصحة الحمل، مع أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٢

الذات واحدة. و عليه فتعدد حيثيات التعليلية لا يوجب تعدد الموضوع- «المعنون»- خارجا.

إذن لا- يكون تعدد العناوين الاشتقاقية هذه موجبا لتعدد المعنون خارجا، و إن كانت النسبة بينها عموما من وجه. و من هنا يكون التركيب بين كل هذه العناوين الاشتقاقية كالحلو، و الأبيض، و المصلّي، و الغاصب، في مورد الاجتماع اتحاديا دائما، و من هنا لا يصح الاجتماع.

و أمّا القسم الثاني من العناوين، و هي: عناوين مبادئ الاشتقاق من قبيل «العلم و العدل»، و التي هي مبادئ لاشتقاق عنوان العالم و العادل، فإنّ هذه العناوين بنفسها حيثيات تعليلية و تقييدية. كما يقال: «هذا علم»، و يشار إلى كيف النفساني المخصوص فيما أنّ المحمول عليه هو نفس تلك حيثية التي هي كيف نفساني، فتكون هذه حيثية حينئذ حيثية تقييدية. و بما أنّ هذه حيثية هي التي صححت الحمل، فتكون حيثية تعليلية.

و بناء على ذلك: فإذا تعددت حيثيات الصدق كما لو فرض وجود عناوين «كالغضب، و الصلاة»، لا الغاصب، و المصلّي، و كان لكل

منهما حيثية صدق، غير حيثية الصدق في الآخر، فلا محالة حينئذ يتعدد المصداق بتعددتها، فتعدد العنوان في مثل ذلك، يوجب تعدد المعنون خارجا.

والميزان الكلي الذي فيه تكون حيثية الصدق في أحد العنواين غير حيثية الصدق في العنوان الآخر، هو ما إذا كان بين العنواين عموم من وجه، لأنه إذا كان بينهما عموم من وجه، فهذا يحتاج لافتراض حيثية صدق محفوظة في مورد الاجتماع وافتراق. وهذا معناه، أنه في مورد الاجتماع نحتاج إلى افتراض حيثية صدق:

إحدهما: تحفظ في مورد اجتماع الصلاة مع الغضب. وافتراق الصلاة عن الغضب.

والأخرى: تحفظ في مورد اجتماع الغضب مع الصلاة، وافتراق

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٣

الغضب، عنها. وإحدى حيثيتين غير الأخرى كما عرفت تفصيله سابقا.

وبهذا يتبرهن أن حيثية الصدق التي هي تقييدية و تعليلية بالنحو المتقدم، متعددة في كل مورد تكون النسبة بين العنواين عموما من وجه، وإذا تعددت حيثية هذه، فلا محالة يتعدد المصداق المحمول عليه خارجا، ومعه يكون التركيب بين العنواين والمصداقين انضماميا فيصح الاجتماع.

ومن هنا قال المحقق النائيني «قده» بجواز اجتماع الأمر والنهي.

وما تقدم كان توضيحا لما ذكره في تقسيم العنواين إلى قسمين.

والخلاصة، هي: إن النوع الثاني من العنواين، حيث أنه ينتزع من نفس مبادئ الاشتقاق التي هي عناوين ذاتية لها، فتكون هي مصداقها بنحو حيثية التقييدية، إذن فتعددتها يوجب تعدد المعنون خارجا إذا كان بين العنواين عموم من وجه، كالغضب و الصلاة، لا الغاصب والمصلى، وحينئذ لا بد لكل من العنواين من جهة صدق بنحو حيثية التقييدية محفوظة في مورد افتراقه عن العنوان الآخر، وهذا لا يكون إلا مع تعدد المعنون، وإلا لزم عدم صدقهما في مورد الاجتماع.

وبهذا يتبرهن أن التركيب انضمامي بين المبادئ والعناوين الذاتية في مورد الاجتماع، إذا كان بينهما عموم من وجه، كما في الصلاة، والغضب، ولأجله ذهب الميرزا «قده» إلى القول بجواز الاجتماع.

نعم لا يتم هذا البرهان في العنواين والمهيات الطولية، كما في الأجناس المتصاعدة، أو النوع، أو الفصل، فإنه حتى لو كانت النسبة بين العنواين فيها التساوي أو العموم من وجه، فقد يكون التركيب فيها اتحاديا، ولذلك لا يتم فيها البرهان الذي ذكره.

وقد اعترض السيد الخوئي «قده» [١٠٥] على هذا الكلام، فذكر أنه وإن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٤

كان يوافق على أصل هذا الاستدلال، إلا أن القسم الثاني من العنواين التي هي عناوين مبادئ الاشتقاق لها شقان:

١- الشق الأول: العنواين المقولية، أي: المهيات الأولية، فإنه في مثلها يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون والمصداق، وذلك لاستحالة أن يكون لمصداق واحد ماهيتان حقيقتان.

٢- الشق الثاني: العنواين الانتزاعية العرضية، التي لا حقيقة مقولية لها في الخارج، كالفوقية، والتحتية، ونحوها، فإنها حيث أنها ليست من المهيات المتأصلة في الخارج، فلا يلزم من تعدد العنوان فيها، تعدد المعنون خارجا، ولو كان بين العنواين منها عموم من وجه، لإمكان أن يكون للعنوان الانتزاعي الواحد مناشئ انتزاع متباينة، كما يقال في «السقف أنه فوق، والسما فوق» وهكذا كما عرفت تفصيله، لاحتمال أن يكون العنوانان في مادة الاجتماع منتزعين من ماهية واحدة، وحيث أن الصلاة، والغضب من هذه العنواين، و يحتمل أن يكون منشأ انتزاعها في الخارج حركة واحدة، فلا يكون تعدد العنوان فيها حينئذ موجبا لتعدد المعنون، وعليه فيلزم امتناع الاجتماع.

و التحقيق في المقام أن يقال: إنَّ مرد هذا النزاع بين هذين العلمين ليس كبرويا، و إنما النزاع بينهما مبني على جهة لم تبحث بينهما، فكأنه نزاع صغروي، يرجع إلى تشخيص كون الحمل في العناوين الانتزاعية، ما هو؟

هل هو حمل اشتقاق فقط، أي: حمل ذو هو؟ أو حمل مواطاء، أي: حمل هو هو، كما يكون في المبادئ الذاتية المتأصلة؟ و توضيح ذلك، هو: أنَّ الحمل ينقسم إلى قسمين:

١- القسم الأول: حمل المواطاء، أي: حمل «الهوهوية»، كما يقال:

هذا بياض، و يقصد باسم الإشارة، نفس البياض، فيكون المحمول نفس الموضوع، و لذا سمي هذا الحمل، بحمل، «هو هو»، أو الهوهوية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٥

٢- القسم الثاني: حمل الاشتقاق، أو حمل، «ذو هو»، كما لو أشير إلى جسم و قيل: هذا ذو بياض، و قد يعبر عن «ذو»، بهيئة اشتقاقية فيقال:

هذا، أي الجسم، أبيض.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّ عناوين مبادئ الاشتقاق، ذات شقين، كما ذكر السيد الخوئي «قده» [١٠٦].

١- الشق الأول: العناوين المقولية، التي هي ماهيات حقيقية لمصاديقها في الخارج، من قبيل عنوان، العلم و البياض، فمثل هذه العناوين تحمل بكلا الحملين، حيث أنَّها تحمل على مصاديقها بحمل الهوهوية، فيقال: «هذا علم، و هذا بياض»، و تحمل على معروض ذلك المصداق بحمل ذو هو، فيقال: هذا، أي جسم. ذو بياض، أو أبيض.

٢- الشق الثاني: هو العناوين العرضية الانتزاعية، فلا- إشكال في أنَّها تحمل بحمل «ذو هو» في الخارج على مناشئ انتزاعها، فيقال: السقف فوق، أي: ذو فوقية، و الإنسان عالم، أي: ذو علم.

إلَّا أنَّ الكلام في أنَّ مثل هذه العناوين هل تحمل بحمل الهوهوية، أو لا؟ فهل يصح أن نشير إلى شيء في الخارج و لو ذهنا فنقول: هذه فوقية أو هذه تحتية، أو لا يصح؟

و الخلاصة هي: إنَّ مرجع هذا الاختلاف بين العلمين، النائين، و الخوئي «قده»، ليس كبرويا، و إنما هو صغروي، بمعنى أنَّه يرجع إلى تشخيص أنَّ الحمل في العناوين الانتزاعية هل هو حمل مواطاء، أي: حمل هو هو، كما هو في المبادئ الذاتية المتأصلة، حيث يمكن أن يشار إلى حيثية في الخارج فيقال: هذه فوقية، و هذه تحتية؟ أو إنَّ الحمل فيها هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٦

حمل اشتقاق فقط أي: حمل ذو هو، فيقال: السقف فوق، و الإنسان عالم، أي: ذو فوقية، و ذو علم.

و صحة ذلك و عدمه مبني على مسألة تقدم تحقيقها، و اخترنا فيها خلاف ما عليه المشهور.

و حاصلها هو: إنَّ المشهور ذهبوا إلى أن هذه العناوين الانتزاعية هي أمور، ظرف العروض فيها هو الذهن، و ظرف الاتصاف فيها هو الخارج.

و بناء على ذلك يتعذر حمل «الهوهوية» في هذه العناوين، لأنَّ ظرف فوقية هو الذهن، و عليه فواء الذهن لا يمكن أن نشير إلى شيء في الخارج بحمل مواطاء، فنقول: إنَّه فوقية، بل نشير إلى سقف فنقول: «هذا ذو فوق»، لأنَّ ظرف الاتصاف هو الخارج، إذن فالمتعين هو حمل «ذو هو» فقط.

و أمَّا بناء على ما اخترناه من أنَّ هذه العناوين لها واقع خارجي ثابت في لوح الواقع خارج الذهن، و هو أوسع من لوح الوجود بقطع النظر عن عالم الاعتبار و الذهن، فإنَّ هناك حيثية في خارج الذهن يحمل عليها عنوان «الفوقية» و يصدق عليها، كصدق سائر المبادئ الذاتية على مصاديقها بحمل المواطاء، فإنَّ السماء فوق الأرض، حتى لو لم يكن هناك ذهن.

إذن فالفوقية ثابتة على كل حال، و ظرف العروض في هذه العناوين هو ظرف الاتصاف، و لا يعقل أن يكون غير ذلك كما عرفت سابقا، غاية أنه هذه الأمور الانتزاعية بنفسها خارجية، لا بوجودها.

و بناء على هذا المسلك، يصح حمل «هو هو» في هذه العناوين الانتزاعية، أي: حمل المواطاء، لأنّ الفوقية لها واقع خارجي بقطع النظر عن عالم الذهن، و حينئذ يشار إلى هذا الخارج و يقال: هذا فوق، أو هذه فوقية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٧

إذا عرفت ما تقدّم نقول: إنّ هذه العناوين الانتزاعية، بناء على أنّها تحمل على الخارج بحمل «الهُوْهِيَّة» أي حمل مواطاء، كما لو كان لها مصداق بالذات، فيكون الإتجاه العام لكلام الميرزا «قده» هو الصحيح.

و أمّا بناء على أنّها لا تحمل بهذا الحمل، بل تحمل فقط بحمل «ذو هو» على مناشئ انتزاعها، فتكون الخارجية لمناشئ انتزاعها، فحينئذ يكون الإتجاه العام لكلام السيد الخوئي «قده» هو الصحيح.

فالتزاع بين هذين العلمين «قده» مبني على هذه النقطة، و كأنهما لم يلتفتا إلى ذلك، و لهذا لم يبحثاها.

و لهذا فما ذكره النائيني «قده» يتم بنحو عام، بناء على أنّ هذه العناوين تحمل بحمل «الهُوْهِيَّة»، و ذلك لأنّ هذا العنوان الذي يحمل على تلك الحثية بحمل «الهُوْهِيَّة»، تكون نسبته إلى تلك الحثية نسبة العنوان الذاتي إلى مصداقه. فكما لا يمكن أن يكون لموجود واحد في الخارج ماهيتان حقيقيتان، و عنوانان عرضيان منتزعان من مرتبة ذاته، لأنّ الموجود الواحد ليس له إلّا ماهية واحدة، كذلك الأمر هنا، فإنّه لا يمكن أن يكون لجهة خارجية واحدة عنوانان ذاتيان عرضيان، فإنّ قولنا: هذه فوقية، أي:

إنّ اسم الإشارة هو بنفسه المصداق بالذات للعنوان المحمول عليه، و حينئذ، لا يمكن أن يكون مصداقا لعنوانين عرضيين بحيث يكون كل منهما تمام ماهيته، و عليه فلا بدّ و أن يتعدّد المحمول عليه بتعدد الحثيات المصححة لحمل العناوين عليه، و حيث أنّ هذه الحثيات خارجية بأنفسها، فلا محالة تكون خارجية إحداها غير خارجية الأخرى.

و بهذا يثبت، أنّ تعدّد العنوان في مثل ذلك يوجب تعدّد المعنونات خارجا، كما ذكر النائيني «قده»، و لا يرد حينئذ ما ذكره المحقق الخوئي «قده»، من أنّ العناوين الانتزاعية كالفوق و التحت، قد تنتزع من منشأ واحد، و أنّ عنوانا واحدا قد ينتزع من مناشئ متباينة، كالسقف و السماء، لأنّ هذا ناظر إلى حمل العناوين الانتزاعية على مناشئ الانتزاع الذي هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٨

حمل «ذو هو» و نحن لا ندعى تعدّد المحمول فيها بتعدد الحثيات، بل ندعى ذلك في حمل «هو هو» كما عرفت.

و عليه يكون ما ذكره المحقق الخوئي «قده» من الخلط بين حمل المواطاء، و حمل الاشتقاق، إذ إنّ «السقف و السماء» المتباينين يحمل عليهما، الفوق حمل اشتقاق، لا حمل مواطاء كما هو ثابت حتى في الماهيات المتأصلة، هذا بناء على أن يكون لهذه الحثيات خارجية، فتحمل عليها هذه العناوين بحمل «الهُوْهِيَّة»، حينئذ يتم ما ذكره المحقق النائيني «قده» بنحو عام.

و أمّا إذا أنكرنا أن يكون لهذه الحثيات خارجية- و إنما الخارجية لمناشئها، أي: لما تحمل عليه بحمل الاشتقاق- و بنينا على مسلك الحكماء، فإنّ هذه العناوين حينئذ لا تحمل إلّا بحمل «ذو هو» فقط، و حينئذ يتجه كلام المحقق الخوئي «قده»، و لا يتم كلام النائيني «قده».

و ذلك لأنّ مجرد تعدّد العنوان الانتزاعي لا- يوجب تعدّد المحمول عليه في الخارج، لأنّ المحمول عليه في الخارج محمول عليه بحمل «ذو هو» أي: هو مصداق بالعرض و المسامحة للمبدأ، و ما هو مصداق بالعرض و المسامحة، يمكن أن يكون بالعرض و المسامحة مصداقا لمبدأين.

و هذا معنى قول المحقق الخوئي «قده» إنّهُ يمكن أن ينتزع عنوانان من منشأ انتزاعي واحد، و بناء على هذا المسلك، حينئذ لا يكون تعدّد العنوان موجبا لتعدد المعنونات.



و حيث قد عرفت أن المسلك الصحيح هو أن هذه العناوين الانتزاعية لها واقع خارجي، بقطع النظر عن عالم الاعتبار و الدهن، و أن ظرف العروض فيها هو ظرف الاتصاف خلافا لمشهور الحكماء، فحينئذ بناء على هذا المسلك الصحيح، يمكن أن تحمل هذه العناوين على الخارج بحمل «الهُووية». و متى ما صحَّ هذا الحمل يكون كلام المحقق النائيني «قده» هو بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٩

الصحيح كبرويا كما عرفت، إلا أنه يبقى لنا حساب مع المحقق النائيني «قده» من جهتين:

١- الجهة الأولى، هي: إن ما ذكره الميرزا «قده»، برهاناً، و وافقه الخوئي «قده»، على كون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنونات، لا يختص بما إذا كان بين العناوين عموم من وجه، كما ذكر الميرزا «قده»، إذ غاية ما ذكر في ذلك هذا البرهان هو: إن الحيتين العرضيتين يستحيل أن يكون لهما مصداق واحد بالذات في الخارج، لأنه يستحيل أن يكون للشئ الواحد ماهيتان عرضيتان. و هذا البرهان و الفذلكة يصدق أيضا فيما لو كان بين العناوين نسبة التساوي، لأنه يستحيل أيضا أن يكون للشئ الواحد ماهيتان عرضيتان، سواء أ كانت النسبة بين العناوين عموما من وجه، أو التساوي، فإنه متى ما كان هناك عنوانان، و لكل واحد منهما مصداق بالذات في الخارج، و كان العنوانان عرضيين، فإنه حينئذ يستحيل أن يكون مصداقهما بالذات واحداً، و لو كانا متساويين لما عرفت من دون فرق بين العناوين الحقيقية و الانتزاعية كما تقدم. نعم يمكن أن يكون هذا الاختصاص للبرهان فيما إذا كانت النسبة بين العناوين العموم من وجه في الماهيات المتداخلة، و التي يتم بعضها البعض الآخر.

٢- الجهة الثانية، هي: إن هذا الملاك لجواز الاجتماع، إنما ينفع فيما إذا تعلق الأمر و النهى بالمبدأ الانتزاعي بجنبته المصدرية، لا فيما إذا تعلق الأمر و النهى بالمبدأ بجنبته الاشتقاقية. و نحن هنا نخالف بعض مصطلحات النحويين. و توضيح المقصود في المقام هو: أنه إذا تعلق الأمر بالعبادية و النهى بالغضبية، فيصح الاجتماع حينئذ بهذا الملاك المذكور، لأن الصلاة التي هي فعل واحد، هي معروضة لجهتين واقعيتين:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٠

١- الجهة الأولى، هي: كون هذا الفعل الصلواتي مضافا إلى الله تعالى بإضافة التعبد.

٢- الجهة الثانية، هي: كون هذا الفعل مضافا إلى استعمال ملك الغير بغير رضاه.

فهاتان إضافتان و أمران انتزاعيتان قد عرضا على الصلاة، فهي منشأ انتزاعهما بمعنى من المعاني، فحينئذ إن تعلق الأمر بعنوان إحدى هاتين الإضافتين كما لو أمره المولى أن يجعل عمله هذا عبادة و مضافا إلى المولى و تعلق النهى بعنوان الإضافة الأخرى كما لو نهاه المولى عن جعل عمله هذا غصبا فيصح الاجتماع، لأن هذين العناوين، يحملان بحمل «الهُووية» على تلك الإضافة، لأن الإضافة الأولى هي العبادية، و الثانية هي الغصبية.

و عليه فيكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنونات لما عرفت تفصيله، و مع التعدد يصح الاجتماع، هذا إذا كان متعلق الحكم نفس الإضافة أي العبادية و الغصبية.

و أما إذا فرض أن متعلق الأمر و النهى هو الفعل المضاف، أي: الفعل العبادي المعبر عنه بالعبادة، و الفعل الغصبي المعبر عنه بالغضب، لا- العبادية، و الغصبية، فإن أسماء الأفعال هذه، و إن كانت مبادئ بحسب عرف اللغة و النحو، إلا أنها بحسب الحقيقة نسبتها إلى مصادرها، نسبة المشتق إلى المصدر، فهي تستبطن اشتقاقا مستترا. فالعبادة، و الغضب فيهما جنبه اشتقاق، و إن لم يذكر في اللغة. فمصدر الغضب هو الغصبية، و كذلك العبادة، فإن مصدرها هو العبادية و نحن كلامنا في طبيعة الأشياء، لا حسب مصطلحات النحاة و اللغويين. و حينئذ، فإذا تعلق الأمر و النهى بالمبدأ الانتزاعي بجنبته الاشتقاقية، أي: تعلق بالعبادة، و الغضب، أي:

بمعرض الإضافة في كل منهما، لا بنفس الإضافة، فحينئذ لا يصح الاجتماع لأن حمل الغصبية و العبادية على الفعل الغصبي و الفعل الصلواتي يكون حمل ذو هو و فيه لا يكون تعدد على الحيات و الإضافات موجبا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧١

لتعدد المحمول عليه، فلا يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون، و معه لا يصح الاجتماع.

و الخلاصة، هي: إن هذا الملاك الثالث لجواز الاجتماع، كما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»، إنما ينفع إذا كان متعلق الحكم هو نفس الإضافة، لا- الفعل المضاف، أي: فيما إذا كان العنوانان عرضيين و محمولين على الخارج حمل مواطأة، أي: إن لهما مصداقا بالذات، لا حمل اشتقاق.

أو فقل: إن الملاك الذي ذهب إليه المحقق النائيني، إنما ينفع في جواز الاجتماع، إذا كان متعلق الحكم هو نفس الإضافة، فيحمل هذا العنوان على مصداقه الخارجى بالذات، حمل مواطأة، لا- الفعل المضاف، لأنه إذا كان متعلق الحكم هو نفس الإضافة، يكون الحمل حينئذ حمل مواطأة، أي: حمل «هو هو»، و معه لا يتعدّد المعنون بتعدد العنوان.

و أما إذا كان متعلق الحكم هو الفعل المضاف، فحينئذ يكون الحمل حمل اشتقاق، أي: حمل «ذو هو»، و معه لا يتعدّد المعنون بتعدد العنوان.

على ضوء ما سبق فقد تحصل لدينا ملاكان صحيحان لجواز اجتماع الأمر و النهى:

الملاك الأول، هو: ما ذكرناه من أن تعدد العنوان يكفي لرفع غائلة التضاد، لأن كون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبيعة في الخارج، لا ينافي كون النهى متعلقا بالفرد و الحصة، إذ لا- تضاد بينهما، حيث أنه لا محذور في إرادة صرف وجود الجامع و النهى عن أحد أفراد.

الملاك الثاني، هو: ما ذكره الميرزا «قده»، من كون متعلق الأمر غير متعلق النهى بحسب العنوان، و إن انطبق العنوانان على وجود واحد في بعض الموارد خارجا، فإن تعدد العنوان يوجب تعدد معروض الأمر و النهى، و الحب و البغض، حقيقة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٢

و هناك ملاك ثالث للجواز: ذكرناه في النحو الأول، و هو ما بنى عليه المحققون جواز الاجتماع كبرويا، و اختلفوا في تشخيص مورده صغرويا.

و خلاصته كبرويا، هي: ما لو كان الاختلاف بين مركزى الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد، و كان التركيب بين عنوانى المأمور به و المنهى عنه انضماميا، لا اتحاديا، حيث يكون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبيعة، و لا يسرى إلى الأفراد، و يكون النهى متعلقا بالفرد، و لا يصعد إلى الطبيعة.

و بهذا يتعدّد العنوان فيكون مستلزما لتعدد المعنون خارجا.

و حينئذ لو أغمضنا النظر عن الوجدان الذى أبطلنا به هذا الملاك للجواز، فإنه يتحصل عندنا حينئذ ثلاث ملاكات لجواز الاجتماع. و إذا أردنا المقارنة بين هذه الملاكات، لنرى ما هو الأوسع منها بحسب النتيجة، فإننا نرى أن الملاك الثانى الذى ذكرناه و أثبتناه نحن- و هو كون تعدد العنوان يكفي في رفع غائلة التضاد- لا يختلف كثيرا من حيث النتائج عن الملاك الثالث الذى ذكره الميرزا «قده»، من كون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون، إذ نرى كأنه بين الملاكين ملازمة لتصادقهما معا، و ارتفاعهما معا، باستثناء مورد واحد حيث يصدق ما ذكرناه و أثبتناه نحن، دون ما ذكره الميرزا «قده»، فيكون ما ذكرناه من ملاك و تبيينه أعمّ ممّا ذكره الميرزا «قده» و تبيينه.

و توضيح ذلك، هو: إنه بالنسبة لجميع عناوين المبادئ الحقيقية أو الانتزاعية التى تعتبر من المعقولات الأولية- و التى تحمل على مصدايقها حمل مواطأة- ينطبق ما اختاره الميرزا «قده» و ما اخترناه.

أمّا انطباق ملاك الميرزا «قده» فلائنه إذا أمر المولى بالسجود، و نهى عن الكلام، فهنا عنوانان، و تعددهما يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن كلا من عنوانى السجود و الكلام، له محمول عليه مواطأتى فى الخارج، لأنه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٣

يمكن الإشارة إلى شيء في الخارج، فنقول: هذا كلام، وهذا سجود، فيكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون.  
و أما انطباق ما اخترناه هنا من الملاك أيضا، فلأنّ العنوان متعدد، فإنّ عنوان السجود غير عنوان الكلام. هذا بالنسبة لعناوين المبادئ الحقيقية.

و أما بالنسبة إلى عناوين المبادئ الانتزاعية، فيما إذا تعلق الأمر و انتهى بالعنوان الانتزاعي بجنبته المصدرية كما ذكرناه، أي: بالعبادية و الغصبية، فهنا أيضا يصدق كلا الملاكين. أما ملاكنا، فباعتبار تعدد العنوان كما هو واضح، و أما صدق ملاك الميرزا «قده» فلأنّ العبادية و الغصبية لهما محمول عليه مواطاتي، كما عرفت، و حينئذ يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون.  
و أما إذا فرض أن الأمر و انتهى قد تعلقا بالعنوان الانتزاعي بجنبته الاشتقاقية، و الذي يحمل على مصداقه حمل اشتقاق، أي: بالعبادة و الغصب، كما عرفت، فإنه هنا لا يصدق كلا الملاكين.

أما عدم صدق ملاك الميرزا «قده»، فلأنّ المحمول الاشتقاقي لعنوانين انتزاعيين، قد يكون واحدا وجودا، فلا يكون المعنون حينئذ متعددا.

و أمّا عدم صدق ملاكنا، فلأنّ كلا- من الأمر و انتهى قد تعلق بذى الإضافة، أي: بالعبادة و الغصب، و معه يكون هناك محمول مشترك بين متعلق الأمر و انتهى، أعنى عنوان العبادة و الغصب، و هو الفعل و الذات، لأنّ الغصب و الصلاة، نسبتها إلى الغصبية و الصلاتية، نسبة المشتق إلى المصدر، فيكونان مطعّمين بنحو من التركيب بين الحيشة التي قلنا إنها خارجية بنفسها، و بين ذى الحيشة، حيث يكون للعنوانين محور مشترك، هو الذات المتّصفه بالحيشة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٤

و إذا كان الأمر كذلك، فيدخل هنا تحت التحفظ الثالث الذي قلنا إنه كلما كان هناك محور مشترك بين العنوانين، فلا يتم فيه الملاك الثاني، و إن تعدد العنوان، و كذلك الملاك الثالث للجواز، لأنه بلحاظ ذلك المحور المشترك، سوف يجتمع الأمر و انتهى على عنوان واحد، فلا يصح الاجتماع، إذن ففي المقام لم يصدق كلا الملاكين.

نعم هناك مورد واحد يصدق فيه ملاكنا، و لا يصدق فيه ملاك الميرزا «قده»، و هو ما لو تعلق الأمر بعنوان حيشة الجنس، و تعلق انتهى بعنوان حيشة الفصل. ففي مثل ذلك يصدق ملاكنا لأنّ الجنس و الفصل، و إن كانا موجودين بوجود واحد خارجا، إلّا أنّ الذهن يمكنه تحليل هذه الماهية الواحدة، فيتترع عنوانا من حيشة جنسها، و عنوانا آخر من حيشة فصلها، فيتعدد العنوان، و معه يصح الاجتماع، بناء على ملاكنا. و مثاله: ما لو أمر المولى برسم خط، و نهى عن إيجاد الانحناء. فلو أوجد المكلف خطا منحنيا، أمكن فيه اجتماع الأمر و انتهى، لأنّ الخط المنحني نوع من الخط، و جنسه الخط، و فصله الانحناء، فهو و إن كان موجودا واحدا في الخارج، إلّا أنّ الذهن يحلّه كما تقدم، و مع كون الانحناء «الفصل» من المبادئ بالنسبة إلى الخط «الجنس» و ليس بينهما محور مشترك، إذن فيكون العنوان متعددا فيجوز الاجتماع، و معه يصدق ملاكنا.

و أما عدم صدق ملاك الميرزا «قده»، «الملاك الثالث» فلأنّ خارجيّة الجنس و الفصل ليست مستقلة بإزاء كل منهما مستقلا بنفسه، و إنما خارجيتهما بوجودهما معا ضمن ماهية واحدة لها وجود واحد في الخارج فهما جزءا ماهية، فوجودهما واحد لأنّ التركيب بينهما اتحادى، و معه يكون المعنون واحدا، لا- متعددا، إذ ليس ما بإزاء الخط وجود خارجي مغاير للوجود الخارجى الذى بإزاء عنوان الانحناء، و ذلك كما فى مثال ما لو رسم المكلف خطا منحنيا، و لهذا اشترطنا فى صحه هذا الملاك، كون العنوانين عرضيين، و ليسا طوليين، كما فى الجنس، و النوع، و الفصل، لأنّ الفصل متمم للجنس، و فى طوله.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٥

و هذا المورد يكون برهانا «إثباتيا» على صحه ملاكنا من كفاية تعدد العنوان فى جواز الاجتماع، و إن كان المعنون واحدا بحسب وجوده

الخارجي، فإنَّ الوجدان قاض بجواز أن يقول المولى: «أرسم خطا و لا توجد انحناء».

و بهذا يثبت أنَّ ملاك جواز لا ينحصر في ملاك الميرزا «قده»، كما يثبت بهذا، أنَّ النسبة بين ملاكنا، «الملاك الثاني» و بين ملاك الميرزا «قده».

«الملاك الثالث»، هي نسبة العموم و الخصوص المطلق، بمعنى أنَّ الملاك الثاني «ملاكنا» هو الأوسع بحسب النتيجة. و أمَّا النسبة بين هذين الملاكين للجواز «ملاكنا، و ملاك الميرزا «قده»، و بين ذلك الملاك الأول المذكور في النحو الأول، و الذي كان يكتفى في الجواز بأن يكون الأمر متعلقا بصرف الوجود، و النَّهى متعلقا بفردة- مع قطع النظر عن مسألة لزوم التخيير الشرعي بحسب عالم الإرادة و الحب- فهي نسبة العموم من وجه.

أمَّا مورد تمامية ذلك الملاك الأول، دون تمامية ملاكنا و ملاك الميرزا «قده»، إنَّما هو في العنوانين اللذين بينهما محور مشترك، فإنَّه فيه لا- يتم كلا- هذين الملاكين، ملاكنا و ملاك الميرزا «قده» كما عرفت سابقا في مثال الأمر بالصلاة و النَّهى عن الصلاة في الحمام.

و أمَّا الملاك الأول، فإنه يتم، لأنَّ الأمر تعلق بصرف وجود الصلاة و هو لا يسرى إلى الحصص، و النَّهى تعلق بحصة الغصب و هو لا يسرى إلى الطبيعة.

و أمَّا تمامية ملاكنا و ملاك الميرزا «قده» دون الملاك الأول، فهو فيما لو فرض وجود عنوانين متغايرين، و قد تعلق الأمر بأحدهما بنحو مطلق الوجود، و تعلق النَّهى بالآخر كذلك كما في «الصلاة» و «الغصب»، فيما لو فرض تعلق الأمر و النَّهى بعنوان الصلاة و الغصب، بجنبتهما المصدرية كما عرفته سابقا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٦

و الحاصل هو: إنَّ نكتة ملاكنا تامه باعتبار تعدد العنوان، و نكتة ملاك الميرزا «قده» تامه أيضا باعتبار أنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي، لأنَّ كلا من هذين العنوانين له محمول عليه مواطاتي كما عرفت.

إلَّا أنَّ الملاك الأول لا يتم، باعتبار أنَّ كلا من الأمر و النَّهى تعلق بمطلق الوجود، و معه يسرى الحكم إلى الحصص، لا أنَّ الأمر تعلق بصرف الوجود، و تعلق النَّهى بالحصص لئتم ذلك الملاك الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٧

### تطبيق ملاكات اجتماع الأمر و النهي

و بعد استعراض الملاكات في بحث اجتماع الأمر و النَّهى، ينبغي أن نبحث في تطبيق هذه الملاكات على المثال المعروف لهذه المسألة، و هو «الصلاة في المغصوب» فيما لو اجتمع الأمر بالصلاة، و النَّهى عن الغصب في مورد واحد، كما لو صلَّى في المغصوب، فإنه حينئذ يسأل: هل تقع الصلاة صحيحة و مصداقا للمأمور به، أم لا؟

و هذا المثال ينحل إلى فرعين:

١- الفرع الأول: الصلاة في اللباس المغصوب.

٢- الفرع الثاني: الصلاة في المكان المغصوب.

أمَّا الفرع الأول، فله شقان:

١- الشق الأول، هو: أن يكون اللباس المغصوب هو نفس الساتر.

٢- الشق الثاني: أن يكون المغصوب غير الساتر.

أو قل: أن لا يكون الساتر هو المغصوب، و إنَّما المغصوب غيره.

و في هذا الفرع الأول يوجد تقريبان لبيان عدم جواز الاجتماع فيه: حدهما يختص بالامتناع بالشق الأول، و ثانيهما يعم كلا الشقين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٨

١- التقريب الأول و هو: المختص بالشق الأول، و هو ما لو كان نفس الساتر مغضوبا.

و حاصل هذا التقريب، هو: إن الصلاة في الساتر المغضوب من موارد اجتماع الأمر و النهي في واحد، باعتبار أن التستر فعل واحد، و هو مصداق للواجب، لأن التستر واجب في الصلاة، و هو مصداق للحرام لأنه تصرف بالمغضوب، ففعل واحد، صار مصداقا للأمر و النهي معا، و هذا غير جائز.

و هذا التقريب غير تام بقطع النظر عن جواز الاجتماع و عدمه، و الوجه في ذلك هو أن هذا المورد ليس من موارد الاجتماع أصلا، لأن التستر بالمغضوب، و إن كان مصداقا للحرام، إلا أنه ليس مصداقا للواجب، لأن التستر قيد في الصلاة الواجبة و ليس جزءا منها، و الأمر بالمقيد لا ينبسط على ذات القيد، بل على التقييد فحسب، كما حقق ذلك سابقا. و عليه: فلا يكون القيد مصداقا للواجب، فيكون التستر بالمغضوب خارجا عن مصب الأمر بالصلاة.

و من هنا، نحكم بصحة الصلاة في الساتر المغضوب على مقتضى القاعدة، لو لا قيام إجماع تعبدى على خلافه، حتى و لو قلنا ببطلان جميع ملاكات جواز الاجتماع، و ذلك لأن المورد ليس من موارد الاجتماع.

هذا مضافا إلى أنه لو كان التستر جزءا، لوجب إتيانه مع قصد القرية، مع أنه من الواضح بمكان عدم وجوب قصد القرية فيه، ناهيك عن قصور الأدلة عن إثبات جزئية التستر.

٢- التقريب الثاني: الشامل لكلا شقي الفرع الأول، أعنى الصلاة في الساتر المغضوب، و في الثوب المغضوب، و إن لم يكن ساترا. و حاصل هذا التقريب، هو: أنه يلزم منه اجتماع الأمر و النهي في الفعل الصلاتي الواحد نفسه، من ركوع و سجود و قيام، فإن الركوع مثلا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٩

فعل صلاتي واحد، و هو مأمور به باعتباره جزءا من الصلاة الواجبة، و منهى عنه باعتباره علة للغضب، بناء على أن ما هو جزء من الصلاة إنما هو نفس الهوى للركوع، و حينئذ يقال: بأن هذا الهوى علة في تحريك الثوب، و تحريكه، حرام لأنه غضب، فيكون الهوى حراما لأنه علة للحرام، و المفروض أنه واجب باعتباره جزءا من الصلاة، فيلزم حينئذ اجتماع الوجوب و الحرمة على نفس الهوى، و هو فعل واحد، و هذا مستحيل.

و كذلك الحال إذا قلنا: بأن ما هو جزء الصلاة، هو نتيجة الهوى، و هو نفس الركوع، ففيه أيضا يلزم الاجتماع في فعل واحد، حيث يقال: إن تقوس الجسم الذي هو عبارة عن الركوع واجب، لأنه جزء من الصلاة، و هو حرام لأنه علة في تحريك الثوب المغضوب أو تقوسه و طيئه، فيلزم الاجتماع في فعل واحد، هو مستحيل.

و هذا التقريب لو تم، فإنه لا يفرق فيه بين أن يكون المغضوب هو الثوب الساتر، أو غير الساتر كما هو واضح.

و لكن هذا التقريب غير تام أيضا: سواء قلنا بأن الهوى هو نفسه جزء الصلاة، أو أن نتيجة الهوى الذي هو الركوع، هو جزء الصلاة، فعلى كلا الحالين لا يتم هذا التقريب.

و ذلك لأن نفس الهوى و بقیة أفعال الصلاة ليست علة تامة للغضب، و تحريك هذا اللباس المغضوب، حتى مع فرض كون هذا التحريك تصرفا في المغضوب، لأن الهوى، و الركوع، و القيام، ليست سببا تاما في تحريك الثوب، و إنما هي جزء السبب. و هناك أجزاء أخرى كإبقاء الثوب على البدن و غيره، تشكل بمجموعها مع القيام و الركوع و السجود، سببا تاما و علة تامة للحرام، و ما لم يكن علة تامة للحرام لا يكون حراما، فالركوع و السجود بمفردهما ليسا علة تامة للحرام. إذن فالفرع الأول ليس من موارد اجتماع

الأمر و التّهي. و عليه: فيحكم بصحة الصلاة في مثل هذا المورد، إذا لم يقم إجماع على خلافه، و إن لم نقل بتمامية كل ملاكات جواز الاجتماع.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٠

٢- الفرع الثاني، و هو: «الصلاة في المكان المغصوب». و الكلام فيه ليس من جهة الروايات، و إلا فقد ذكرت رواية واحدة [١٠٧] تدل على عدم جواز الصلاة في المكان المغصوب، و هي مناقشة سندا و دلالة، و إنّما الكلام في هذا الفرع من جهة مسألة الاجتماع، و حينئذ يقال- كما جرت العادة، أن تطرح هذه المسألة- بأنه يوجد عندنا عنوانان: أحدهما متعلق للأمر، و هو الصلاة، و الثاني متعلق للتّهي، و هو الغصب.

و حينئذ لا بدّ و أن يرى أن تعدّد العنوان في المقام، هل يكفي لرفع غائلة الاجتماع بأحد الملاكات المتقدمة، أو إنّه لا يكفي؟ و الصحيح إنّ هذا الطرح لهذه المسألة غير صحيح، لأنّ الغصب ليس محرما بعنوانه، و إنّما المحرّم هو مصاديقه، «كأكل مال الغير»، و نحوه، ممّا ورد في القرآن الكريم النص على تحريمه كقوله تعالى لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا. و من المعلوم أنّه لا خصوصية للدخول كي تحرم مصاديقه لحرمة أيضا، إذ عنوان الغصب ليس بنفسه مركزا و مصبا للتّهي. و عليه فلا بدّ من تنقيح العناوين التفصيلية لمصاديق الغصب التي هي المحرمة، لنرى أنّه هل أخذ واحد منها تحت الأمر في قوله: «صل»، أو لم يؤخذ؟

و هل يتحد شيء منها مع أفعال الصلاة، أم لا؟.

فنقول:

إنّ الغصب و التصرف في ملك الغير يكون بأحد أمور:

١- الأمر الأول، هو: أن يكون بإحداث تغيير في ملك الغير.

٢- الأمر الثاني، هو: أن يكون بالكون في ملك الغير.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨١

٣- الأمر الثالث، هو: أن يكون بإلقاء الثقل على ملك الغير دون مجرد المماسه، فإنّه لا يصدق عليها أنّها تصرّف في ملك الغير. و قد انصبّ التحريم على هذه المصاديق الثلاثة.

من هنا لا بدّ من النظر في أجزاء الصلاة، كي نرى أنّه هل يكون واحدا منها أحد هذه المصاديق لتدخل المسألة في مسألة اجتماع الأمر و التّهي، أو لا يكون شيئا منها أحد هذه المصاديق، فتكون هذه الأجزاء خارجة عنها؟

فنقول: إنّ الصلاة تقسم إلى عدة أقسام:

١- القسم الأول، التّهي: و لا إشكال في أنّها ليست أحد الأمور الثلاثة المتقدمة.

٢- القسم الثاني، الأقوال: كالقراءة التي هي من مقولة اللسان، أو كيف له. و لا إشكال أيضا في أنّها ليست أحد الثلاثة المتقدمة.

إلا أنّه فلا يدعى أنّ القراءة مرجعها إلى الصوت، و هو يستوجب تموج الهواء، و هذا التموج تصرف و تغيير في فضاء ملك الغير، فإنّ الغير كما يملك ذلك المكان، فإنّه يملك فضاء أيضا. و عليه، فتكون القراءة محرمة، و المفروض أنّها واجبة، لأنّها جزء من الصلاة، فتدخل في مسألة الاجتماع.

إلا أنّ هذه الدعوى شبهة غير صحيحة.

أمّا أولا: فلأنّ الصوت أو القراءة، ليس عبارة عن تموج الهواء، بل هو مسبب عن ذلك، فأحدهما غير الآخر.

و أمّا ثانيا: فلو أغمضنا عن ذلك، و سلّمنا أنّ القراءة هي نفس التموج، إلا أنّه لا دليل على ملكية الغير لهذا الهواء، إذن فلا حرمة في التصرف في الهواء، حتى لو قلنا بملكية الغير للفضاء.

و أمّا ثالثاً: فلو سلّمنا بملكيّة الغير للهواء، إلّا أنّه لا يصدق على ذلك أنّه تصرف في ملك الغير، بحسب النظر العرفي، أو تغيير فيه، لكي يشمل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٢

دليل حرمة التصرف بهذا المقدار من التصرف لا بأس به.

و أمّا رابعاً: فلو سلّمنا أنّه تصرف، إلّا أنّه لا إطلاق في دليل حرمة التصرف ليشمله. و عليه فلا مجال لعقد مسألة الاجتماع بلحاظ القراءة.

٣- القسم الثالث من الصلاة: الاستقراء المعبر عنه بالطمأنينة. و هذا عبارة عن الكون في المكان، فيجتمع فيه الأمر و النهي. إلّا أنّ الصحيح عدم كونه مورداً للاجتماع، و ذلك لأنّ الاستقرار عبارة عن عدم الاضطراب من دون أن يستبطن معنى المكان، كما لو أمكن الصلاة في غير مكان، فصلّى بلا اضطراب، فإنّه يصدق معه عنوان الاستقرار، كما يحدث ذلك لمن يركب «الطائرات أو البراشوت» في عصرنا.

٤- القسم الرابع، من الصلاة: ممّا هو من مقولة أفعال الجوارح، كالركوع و السجود، و حينئذ قد يدعى أنّه من موارد اجتماع الأمر و النهي، لأنّه تصرف في ملك الغير بنحو من الأنحاء. إلّا أنّ هذا غير صحيح، لأنّه بعد أن أشغل مكان الغير بالكون، فلا يصدق أنّ الركوع تصرّف في ملك الغير بل حتى لو سلّمنا بأنّ الكون تصرف، فلا نسلم بأنّ الكون جزء من الصلاة، هذا مضافاً إلى أنّ الركوع و السجود بما هي أفعال المصلّي، فهي تصرّف في جسم الراكع و الساجد، لا في ملك الغير، إذ إنّ الركوع و أمثاله نسب بين أجزاء الجسم، فهو تصرف فيه.

و قد يقال: بأنّ الاجتماع يحصل بلحاظ الهوى إلى الركوع، لأنّه حركة في الكون في المكان، و الحركة كذلك كون في المكان، لأنّ الحركة من كل طبيعة، هي مصداق لتلك الطبيعة، و بذلك يجتمع الأمر و النهي في الهوى.

إلّا أنّ هذا القول غير صحيح، لأنّ الهوى كذلك، و إن كان موضوعاً للنهي، إلّا أنّه ليس موضوعاً للأمر، فإنّ الهوى ليس جزءاً من الصلاة، و إنّما هو مقدمة للجزء.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٣

و قد يقال: إنّ الاجتماع بين الأمر و النهي يحصل بلحاظ السجود، بناء على أنّ السجود لا يكفي فيه مجرد المماسّة بالأرض، بل لا بدّ فيه من إلقاء الثقل على الأرض، و هو نحو تصرف فيها، و في مثله يتحقق الاجتماع.

و هذا القول صحيح: و على ضوءه يبحث في جواز الاجتماع و عدمه.

و في المقام لا بدّ من القول بالامتناع عند من يستند في جواز الاجتماع إلى ملاك كفاية تعدّد العنوان، أو إلى ملاك الميرزا «قده» القائل بأنّه لا بدّ من تعدّد المعنون خارجاً.

و الوجه في ذلك هو أنّ عنوان الغضب في المقام، غير متعدّد، بل هو واحد، بعد أن عرفت أنّ المحرّم ليس هو عنوان الغضب، و إنّما المحرّم هو واقع الفعل الذي به يتحقق الغضب، و هو «إلقاء الثقل على الأرض»، و عنوان إلقاء الثقل شيء واحد، و قد صار هذا العنوان الواحد متعلقاً للأمر و النهي، و بهذا لا ينطبق واحد من الملاكين. الثاني و الثالث. هنا لما عرفت من اتّحاد المعنون فضلاً عن عدم تعدد العنوان، و أنّ النهي و كذلك الأمر متعلق بمصداق الغضب بالنحو المتقدم.

و عليه فمن يستند في جواز اجتماع الأمر و النهي إلى ملاكنا، أو ملاك الميرزا «قده» يتعيّن عليه القول بامتناع الاجتماع في المقام لوحدته العنوان المتعلق للأمر و النهي.

نعم من يستند في جواز الاجتماع إلى الملاك الأول المذكور في النحو الأول، القائل بأنّ الأمر متعلق بصرف الوجود، و هو لا يتنافى مع النهي عن الحصّة، يجوز له أن يقول بجواز الاجتماع حيث يقال حينئذ: إنّ الأمر متعلق بصرف الوجود و هو لا يسرى إلى الحصّة، و

النهى متعلق بالحصّة وهو لا يصعد إلى صرف الوجود. و عليه. فيجوز اجتماع الأمر و النهى في المقام بلا محذور. و الخلاصة: إنّه بناء على الملاك الأول، يمكن إدعاء جواز الاجتماع بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٤

في مورد السجود- بمعنى كونه إلقاء الثقل - و عليه، فلا- يكون من تطبيقات كبرى امتناع اجتماع الأمر و النهى، إلّا إذا بنينا على الملاك الثاني و الثالث، و يبقى تنقيح بطلان الصلاة في المكان المغصوب، في ذمّة الفقه لما استدلل له ببعض الروايات. بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٥

## تنبيهات اجتماع الأمر و النهى

### إشارة

ثم إنّه بعد استعراض كلمات المحققين في أصل مسألة اجتماع الأمر و النهى، و استعراض ملاكات الجواز و الامتناع فيها، نستعرض أخيراً ما ذكره صاحب الكفاية «قده» أولاً، تحت عنوان «مقدمات»، و نذكره نحن تحت عنوان «التنبيهات»، لأنّه بعد استعراضنا لأقوال المحققين في أصل المسألة، يسهل فهمها:

### \* التنبيه الأول: في تحقيق كون هذه المسألة، أصولية، أو فقهية، أو كلامية، أو إنها من المبادئ التصديقية أو الأحكامية لها.

فقد اختار صاحب الكفاية «قده» [١٠٨] إنّه مسألة أصولية، لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليها، و هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط حكم شرعي كلي، باعتبار أنّ القول بالجواز يترتب عليه صحة الصلاة في الدار المغصوبة، و القول بعدم الجواز يترتب عليه بطلان تلك الصلاة.

و قد أشكل عليه المحقق النائيني «قده» [١٠٩] حيث ذكر أنّ ضابط المسألة الأصولية، ليس هو مجرد وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، بل هو وقوعها

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٤

كبرى في قياس الاستنباط، حيث لا تحتاج معها إلى ضم مسألة أصولية أخرى إليها.

و الحال إنّه تحتاج إلى ضمّ كبرى أخرى إليها كفساد العبادة بالنهى عنها، فإنّها من دون ضم هذه الكبرى لا تثبت حكماً شرعياً. و عليه: فلا يمكن أن تكون مسألة أصولية، و إلّا فلو كان الضابط في المسألة الأصولية ما ذكره صاحب الكفاية «قده»، لكانت مسائل اللغة هي أيضاً مسائل أصولية حيث أنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط. فإنّ كون كلمة (الصعيد) دالة على مطلق وجه الأرض لغوياً، هي أيضاً تقع في طريق استنباط جواز التيمّم في مطلق وجه الأرض، لكن بناء على ما ذكرناه من الضابط، تخرج مسائل اللغة، لأنّه لا يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي بلا ضم مسألة أصولية أخرى إليها.

و بناء على كون الضابط ما ذكرناه فلا تكون مسألة اجتماع الأمر و النهى من المسائل الأصولية، لأنّه لا يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي بلا ضمّ مسألة أصولية أخرى إليها، إذ إنّ مجرد القول بامتناع الاجتماع لا يثبت بطلان الصلاة بمجرد، بل بناء على الامتناع يقع التعارض بين «صلّ، و لا تعصب» فلا بدّ من تطبيق باب التعارض. فلو قدّمنا جانب النهى، فإنّ ذلك لا يثبت بطلان الصلاة ما لم يثبت أنّ النهى عن العبادة يقتضي فسادها.



و بهذا يتبين أن مجرد القول بالامتناع، لا- يثبت البطالين إلّا بعد ضمّ مسألة التعارض، و مسألة اقتضاء النهي للفساد، و كلاهما من المسائل الأصولية.

و قد حاول السيد الخوئي «قده» [١١٠] أن يدفع الإشكال عن صاحب الكفاية «قده» حيث ذكر أن ضابط المسألة الأصولية، و إن كان ما ذكره

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٧

الميرزا «قده» إلّا أنه يكفي في أصولية المسألة أن تتوفر فيها هذا الضابط، و لو على أحد تقديرها.

و في المقام إذا قلنا بالامتناع يتوجه ما ذكره الميرزا «قده» من عدم إمكان استنباط بطلان العبادة إلّا بعد ضمّ غيرها من المسائل الأصولية إليها، إلّا أنه بناء على جواز الاجتماع، يحكم بالصحة، بلا حاجة إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى إليها، و هذا يكفي في أصولية المسألة.

و نحن بدورنا نعلّق على كل من كلام السيد الخوئي «قده» و الميرزا «قده».

أمّا تعليقنا على كلام السيد الخوئي «قده» فهو أن يقال: إنه بناء على ما ذكره الميرزا «قده» من الضابط للمسألة الأصولية، فإنه لا يمكن استنباط الحكم بالصحة من مجرد القول بالجواز، بلا ضمّ مسألة أصولية أخرى، و ذلك لأنّ القول بالجواز، لا بدّ و أن يكون بأحد الملاكات الثلاثة المتقدمة.

فإن قلنا بالجواز بناء على ملاك كون تعدّد العنوان يوجب تعدد المعنوي: ففي مثله يكون ما هو الصلاة خارجاً غير ما هو الغضب خارجاً.

و حينئذ، فإما أن يفرض وجود مندوحة للمكلف. و إما أن لا يكون له مندوحة، أي: بمعنى إنه لا يمكنه الإتيان بالصلاة إلّا في الأرض المغصوبة.

فإن لم يكن له مندوحة، فيقع التزاحم بين «صلّ، و لا تغصب».

و الحكم بصحة الصلاة يتوقف على أحد أمور ثلاثة، كما حققت في باب التزاحم. و هي أولاً: أن نحصل على مرجح للأمر على النهي.

و إما أن نقول بإمكان الترتب.

و إما أن نقول بإمكان التقرب بالملاك.

و هذه الأمور تثبت بقواعد التزاحم، و عليه فقد احتجنا في إثبات صحة العبادة إلى باب التزاحم الذي هو مسألة أصولية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٨

و أما إذا كان للمكلف مندوحة، فحينئذ، يكون للصلاة فردان:

أحدهما: مقدور شرعاً، و هو الصلاة في غير المغصوب.

و ثانيهما: غير مقدور شرعاً، و هو الصلاة في الأرض المغصوبة.

و في مثله إن بنينا على عدم إمكان تعلّق الأمر بالجامع بين المقدور و غير المقدور. كما يقول الميرزا «قده»، فحينئذ يقع التزاحم، و لا بدّ من الرجوع إلى قواعده.

و إن بنينا على إمكان تعلّق الأمر بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فتقع العبادة صحيحة لكون الجامع بين المقدور و غيره مقدوراً.

و عليه فتصحح العبادة يتوقف على إثبات كبرى إمكان الأمر بالجامع بين المقدور و غيره، و كبرى إمكان الأمر بالجامع مسألة أصولية، إذن فإثبات صحة العبادة في مورد اجتماع الأمر و النهي بحاجة إلى ضمّ كبرى أخرى على كل حال. فإذا فرض أن الثمرة لهذه المسألة هي تصحيح الصلاة في مورد اجتماع الأمر و النهي، فهي بحاجة إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى على كل التقادير في مسألة

اجتماع الأمر و النهى، و لا- يكفي فيها مجرد القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، هذا بناء على أن جواز الاجتماع بملاك كون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون.

و أما إذا قلنا بأن جواز الاجتماع كان بالملاكين الأخيرين، ففي مثله يكون ما هو الصلاة خارجا، هو نفسه الغصب، كما عرفت تحقيقه. و عليه:

فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة إلا بعد إثبات عدم اقتضاء النهى للفساد، لأن هذه الصلاة بناء على ذلك، و إن كانت مأمورا بها، إلا أن المفروض أنه منهي عنها. إذن فنحن بحاجة إلى ضم مسألة اقتضاء النهى للفساد، و إثبات عدم اقتضائه لاستنباط الحكم بصحة الصلاة.

و بهذا يثبت صحة ما ذكره الميرزا «قده» من الضابط في المسألة الأصولية تعليقا على صاحب «الكفاية». من أنه لا يمكن استنباط الحكم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٩

بالصحة أو البطلان من مسألة الاجتماع بمجردهما، بلا ضم أي مسألة أصولية أخرى إليها على جميع التقادير.

و عليه: فإشكال الميرزا «قده» على المحقق الخراساني «قده» ثابت، و إشكال السيد الخوئي «قده» على الميرزا «قده» غير تام.

و أما التعليق على كلام المحقق النائيني «قده» فهو أن يقال: بأنه يمكن التخلص من إشكال الميرزا «قده» لو أن صاحب «الكفاية» جعل الوجوب و الحرمة، ثمرة اجتماع الأمر و النهى، بدلا من جعل الصحة و البطلان كأن يقال: القول بجواز الاجتماع، يستنبط منه الحكم بالوجوب، و القول بامتناع الاجتماع، يستنبط منه الحكم بالحرمة، فإن الوجوب و الحرمة هما أيضا، حكمان شرعيتان كليتان، و أبعد عن إشكال الميرزا «قده»، و ذلك لأنه بمجرد القول بالجواز، يثبت الوجوب و الحرمة معا، و إن كان القول بالامتناع لا يثبت أحدهما إلا بضم كبرى أصولية أخرى إليه.

و بعد أن عرفت مبنى صاحب «الكفاية» «قده»، و مبنى الميرزا «قده»، و مبنى السيد الخوئي «قده»، يتبين لك أن كل هذا الكلام لا موضوع له، بناء على ما هو الضابط عندنا في المسألة الأصولية. إذ قد عرفت أن الضابط عندنا هو اشتمال المسألة الأصولية على ثلاثة خصائص:..

١- الخصيصة الأولى، هي: أن يكون استخراج الحكم الشرعي الكلي من المسألة بنحو الاستنباط و التوسيط لا- التطبيق، و هذه الخصيصة متوفرة في مسألة الاجتماع، لأن استخراج الوجوب، و الحرمة، و الصحة، و البطلان، من قاعدة إمكان اجتماع الأمر و النهى العقلية، أو من امتناعه، ليس بنحو تطبيق الكلي على مصاديقه، لوضوح أن الحكم المستخرج ليس مصداقا لإمكان الاجتماع، و امتناعه، بل هو مغاير له، و إنما استخراجه بنحو الاستنباط و التوسيط.

٢- الخصيصة الثانية، هي: أن تكون المسألة الأصولية بحسب مادتها مشتركة بين عدة أبواب غير مختصة بباب واحد. و هذه الخصيصة متوفرة في

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٠

المقام، لأن مسألة الاجتماع لا تختص بباب الصلاة- مورد مثالنا- بل تشمل غيره كالصوم و غيره.

٣- الخصيصة الثالثة، هي: أن يكون المبحوث في المسألة أمرا مرتبنا بالشارع دون غيره، كوثاقة الراوى المرتبطة بأمر خارجي. و هذا متوفر في المقام أيضا، لأننا نبحث عن إمكان اجتماع الأمر و النهى، و هما فعلا للشارع، و بهذا يثبت أن مسألة اجتماع الأمر و النهى مسألة أصولية لا شتمالها على خصائص المسألة الأصولية.

**\* التنبيه الثاني: هو إن الإمكان و الامتناع المبحوث عنهما في المقام، هل يختص بالإمكان و الامتناع الذي يكون بحكم العقل، أو إنه يشمل ما**

## يكون بحكم العرف أيضا؟.

و منشأ هذا التشقيق هو ذهاب البعض إلى جواز الاجتماع عقلا، و امتناعه عرفا.

و قد اعترض على كون النزاع في الإمكان و الامتناع بنحو يشمل حكم العرف، باعتبار أن الإمكان و الامتناع أمران واقعيتان يدركهما العقل فقط، و لا- شأن للعرف في إدراك الأمور الواقعية، و ليس نظره حجة في تشخيصهما، و إن كان حجة في غيرهما كما في المفاهيم و مدلول اللفظ.

و قد ذكر في مقام توجيه مدخلية العرف في ذلك ما حاصله:

إن الحكم بالإمكان و الامتناع، و إن كان هو العقل، حيث أن العقل هو الذي يحكم باستحالة اجتماع الأمر و النهي على شيء واحد، و عدم استحالته على شيئين، إلا أن تشخيص كون هذا شيئا واحدا أو شيئين، يختلف فيه نظر العرف عن نظر العقل، باعتبار المسامحة في نظر العرف، و الدقة في نظر العقل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩١

و قد أشكل على مدخلية العرف في ذلك حيث قيل: بأن مدخلية العرف في بحث الإمكان و الامتناع، مرجعه إلى تشخيص العرف للمصادق.

و حكمه في تشخيص المصادق ليس حجة، و إنما هو حجة في تشخيص مفهوم اللفظ. فمثلا- بعد أن يحكم العرف في معنى (الصعيد)، و نعلم أنه خصوص التراب- لا- يرجع إلى العرف ليشرح و يحكم على مشكوك الترابية بأنه تراب، بل يرجع في ذلك إلى العقل المبني على الدقة و التحليل. و هذا الكلام و إن كان صحيحا في نفسه، إلا أنه مع ذلك يمكن القول بأن الكلام في الإمكان و الامتناع يشمل ما كان بحكم العرف إمكانا و امتناعا.

و توضيح ذلك، هو: إن العرف قد يدرك تلازمات قد لا يدركها العقل، باعتبار كون حكم العرف مبنيا على النظر المسامحي الدوقي، بينما حكم العقل مبني على الدقة و التحليل. فمثلا: العرف يدرك التلازم بين مطهريه الماء و طهارته، فإذا علم بمطهريه ماء من دليله، تراه يحكم بطهارة هذا الماء بسبب هذا التلازم العرفي، لأنه لا يعقل كون المطهر غير طاهر، و هذا التلازم هو دلالة التزامية، و هي حجة كسائر الدلالات، بينما قد لا يحكم العقل بهذا التلازم، حيث أن التفكيك بين مطهريه الماء و طهارته ليس مستحيلا بنظره. و الحاصل هو: إن العرف المبني على النظر المسامحي بحسب مرتكزاته، قد يدرك تلازما بين شيئين لا يدركه العقل، كما لو ادعى الحكم بالإمكان أو الامتناع، باعتبار إدراكه تلازما يكون مقتضاه الحكم بالامتناع، فمثل هذا الإدراك للتلازم حجة لأنه دلالة التزامية، و هي حجة كما عرفت.

و نفس الشيء يقال في المقام، فمثلا: دليل «صل»: يدل بالمطابقة على وجوب الصلاة، و بالالتزام بنظر العرف على أن الصلاة لا تقع في مورد «ما» مصداقا للغضب، باعتبار أنه يرى التمانع بينهما و لو كانا ذا عنوانين، و كذا دليل «لا تغضب» فإنه يدل بالمطابقة على حرمة الغضب، و بالالتزام- بنظر

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٢

العرف- على أن الغضب لا يقع في مورد مصداقا للصلاة، فإنه حينئذ يحكم باستحالة الاجتماع لهذه الدلالة، و يكون دليل وجوب الصلاة حينئذ، دالا بالملازمة العرفية، على اختصاصها بغير الفرد المحرم.

و بهذا يثبت أن البحث عن الإمكان و الامتناع، بحيث يشمل حكم العرف بهما، أمر معقول.

نعم يبقى فرق بين الإمكان و الامتناع بحكم العقل، و الإمكان و الامتناع بحكم العرف:

فالأول: لا يفرق فيه بين ما إذا كان دليل الوجوب و الحرمة لفظيا أو غير لفظي، كما لو كان الدليل لثيبا، كالإجماع و غيره. بينما يختص

الثاني بما إذا كان دليل الوجوب و الحرمة لفظيا باعتبار أنّ حكم العرف مبنى على إدراك و وجود دلالة التزامية تشكّل موضوعا لكبرى حجية الدلالات، و هذا من شئون الخطابات اللفظية و دلالاتها.

و الحاصل: هو: إنّ البحث في الإمكان و الامتناع غير مختص بالإمكان و الامتناع العقلي، بل يشمل الإمكان و الامتناع العرفي أيضا. و عليه: فلا مجال للتفصيل المذكور، و هو القول بجواز الاجتماع عقلا، و امتناعه عرفا.

بل الصحيح، هو إنّنا في كل مورد قلنا فيه بجواز الامتناع و الاجتماع عقلا، نقول فيه بجوازه عرفا، و هكذا العكس.

و يشهد لذلك الوجدان، و هناك منبه على ذلك الوجدان، و حاصله هو: إنّ القول بجواز الاجتماع عقلا، معناه، إمكان اجتماع مبادئ الأمر من الحب مع مبادئ النهي من البغض، كما يحصل للإنسان العرفي حيث يمر وجدانه بعناوين كثيرة يحب بعضها، و يبغض بعضها الآخر، و قد يجتمع حبه و بغضه على عنوان واحد و مورد فارد، حيث يكون فصل واحد، بأحد العناوين محبوبا، و بالعنوان الآخر مبغوضا، و الحب و البغض من الأمور

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٣

التكوينية الواقعية، فإذا كان يمكن اجتماعهما عقلا بلا محذور، إذن سوف لا يرى الإنسان العرفي بوجدانه أي مانع من اجتماع الأمر و النهي على شيء واحد ذي عناوين، محبوبا بأحدهما، و مبغوضا بالآخر، و ليس معنى هذا إلّا جواز الاجتماع عرفا كما هو جائز عقلا.

### \* التنبيه الثالث: و هو قد عقد للفرقة بين مسألة الاجتماع، و مسألة اقتضاء النهي لفساد العبادة و عدمه

، حيث أنّه قد يتوهم رجوعهما إلى مسألة واحدة، باعتبار أنّ البحث هنا، في أنّ النهي عن العبادة هل يقتضى فسادها أم لا، يرجع إلى أنّ النهي عن العبادة هل يقتضى بطلانها؟ بمعنى عدم كونها مصداقا للمأمور به، أم لا؟ و معنى البحث في المقام عن إمكان اجتماع الأمر و النهي و عدمه، هو: إنّ النهي عن شيء هل يوجب زوال الأمر عنه حتى لا يكون مصداقا للمأمور به، أم لا؟

و معنى هذا، رجوع البحث في المسألتين إلى ما بحث عنه في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

و أول من حاول التفرقة بين المسألتين هو صاحب القوانين «قده» [١١١]، حيث ذكر أنّ المسألتين متغايرتان لتغاير موضوعهما، إذ إنّ موضوع مسألة أنّ النهي هل يقتضى الفساد أم لا، هو أن يكون هناك طبيعة واحدة، تعلق الأمر بمطلقها، و النهي بمقيدها، كالأمر بالصلاة، و النهي عن الصلاة في الحمام، أي: يكون عندنا أمران بينهما عموم و خصوص مطلق، فيتعلق الأمر بالأعم، و النهي بالأخص.

بينما موضوع مسألة الاجتماع، هو ما إذا كان عندنا عنوانان، بينهما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٤

عموم و خصوص من وجه، فيتعلق الأمر بأحد العامين، و النهي بالآخر، و يقع الكلام في إمكان اجتماعهما في مادة الاجتماع، كما في مثال الغضب و الصلاة: إذ موضوع أحدهما غير موضوع الآخر، و من هنا يقع التغاير بينهما، و يكون أحدهما مستقلا عن الآخر.

و أشكال صاحب «الفصول» [١١٢] عليه، حيث ذكر بأنّ موضوع مسألة الاجتماع هو ما إذا كان هناك عنوانان على معنون واحد، سواء أ كانت النسبة بينهما العموم من وجه، أو العموم المطلق، دون أن يختص ذلك بالعامين من وجه، لأنّ ضابط مسألة الاجتماع هو تعدد العنوان.

و من هنا فرّق صاحب «الفصول» بين المسألتين بوجه آخر، حاصله:

إنّه في مسألة الاجتماع عندنا عنوانان، و في مسألة اقتضاء النهي لفساد عندنا عنوان واحد، تعلق الأمر بمطلقه، و النهي بمقيدده.

و هذا التفريق بين المسألتين من قبل هذين العلمين غير تام.

أمّا بطلان تفریق صاحب القوانين: فإنّه مضافا إلى ما قاله صاحب «الفصول»، من عدم اختصاص بحث الاجتماع بما إذا كان العنوانان عامين من وجه، بل يشمل ما إذا كان بينهما عموم مطلق، فإنّه كذلك لا يختص البحث عن اقتضاء النهی الفساد، بما إذا كان النهی قد تعلق بالعبادة من خلال عنوان أخص منها، بل يشمل أيضا ما إذا تعلق النهی بها، و لو من خلال عنوان أعم منها من وجه. و أمّا بطلان تفریق صاحب «الفصول» فإنّه مضافا لما عرفت و تعرف- فهو غير تام، خصوصا في مسألة اقتضاء النهی للفساد، حيث جعل موضوعها عنوانا واحدا، تعلق الأمر بجامعه و النهی بفرده. بل قد يكون لموضوعها عنوانان، كما لو فرض أنّ المقام من باب اجتماع الأمر و النهی.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٥

فإذا قلنا بامتناع الاجتماع، و رجحنا جانب النهی، فإنّه حينئذ يقع البحث في أنّ النهی هل يقتضى الفساد أم لا؟. و بهذا يكون بحث موضوع مسألة اقتضاء النهی للفساد مندرجا في مبحث اجتماع الأمر و النهی، كما ذكر بالملاك الأول للجواز. و من هنا سلك المحقق النائيني «قده» [١١٣] طريقا آخر للترقية بين المسألتين، حيث فرق بينهما بالرتبة لا بالموضوع، باعتبار أنّ مسألة الاجتماع تنفّح موضوع مسألة اقتضاء النهی للفساد، فهي في مرتبة متقدمة عليها، لأنّ البحث في مسألة الاجتماع هو الذي ينفّح سراية النهی عن الغصب إلى الصلاة و عدم سرايته.

أو قل: إنّ المبحوث عنه إنّما هو سريان النهی و عدمه إلى متعلق الأمر، كالصلاة، فالقول بالاجتماع، معناه عدم السراية، و القول بالامتناع معناه السراية.

فإذا قلنا بالسراية تنفّح موضوع الاقتضاء، و حينئذ يقع البحث في أنّ هذا النهی هل يقتضى الفساد أم لا؟ إذن فمسألة الاجتماع نفّحت موضوع مسألة اقتضاء النهی للفساد.

و أمّا إذا ثبت عدم السراية، فلا موضوع لهذه المسألة. و بهذا يثبت التغير بين المسألتين.

و لكن هذه التفرقة غير تامّة أيضا، لأنّ البحث في مسألة الاجتماع ليس منصبا ابتداء على السراية و عدمها ليتوجه التفریق المذكور، بل البحث ابتداء عن إمكان الاجتماع و عدمه، و لو مع فرض السراية، و وحدة المعنوي، و إنّما السراية، هي أحد ملاكات الامتناع، فلا تكون إحدى المسألتين مترتبة على الأخرى، و إنّما يكون البحث في هذه الجهة في عرض البحث في مسألة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٦

«اقتضاء النهی للفساد من حيث الرتبة، كما لو بحث عن الجواز بملاك أنّ الأمر يتعلق بصرف الوجود، و لا يسرى إلى الحصص، فمن يبحث بهذا الملاك المتقدم تفصيله، يكون بحثه في مسألة اقتضاء النهی للفساد، و بحثه في إمكان الاجتماع في عرض واحد.

و قد فرق صاحب الكفاية «قده» [١١٤] بين المسألتين بفارق آخر هو غير الفوارق المتقدمة، حيث جعل الفارق بينهما هو الجهة، حيث أنّ جهة البحث في مسألة الاجتماع هي سراية النهی إلى متعلق الأمر و عدم سرايته، بينما جهة البحث في مسألة اقتضاء النهی للفساد، هي استتباع النهی للبطلان و عدمه، و بهذا تختلف المسألتان.

و لكنّ هذا الفارق أيضا غير تام، لأنّ جهة البحث تحتل أموراً، و كلها لا يتم على ضوئها هذا التفریق:

إذ تارة، يقصد بجهة البحث المحمول في القضية.

و تارة أخرى، يقصد بجهة البحث الحيثية التعليلية و الواسطة في إثبات المحمول للموضوع.

و تارة ثالثة، يقصد بجهة البحث، الغرض الفقهي المتوخى من المسألة.

فإن قصد بجهة البحث، المحمول الذي يبحث عن ثبوته للموضوع، و عدم ثبوته، فحينئذ لا يكون هذا منطبقا على ما ذكره في مسألة الاجتماع، حيث ذكر هناك أنّ [١١٥] جهة البحث في مسألة الاجتماع، هو السراية و عدمها، أي: كون التركيب اتحاديا أو انضماميا، مع أنّ السراية ليست هي محمول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٧

مسألتنا، بل المحمول هو إمكان الاجتماع و عدمه. و أما السراية فهي حيثية تعليلية بمثابة البرهان على امتناع الاجتماع و عدمها، حيثية تعليلية بمثابة البرهان على إمكان الاجتماع. هذا أولاً.

و ثانياً، هو: إنه بعد أن عرفت أن المحمول هو إمكان الاجتماع و عدمه، إذن فيتحد محمول المسألتين حينئذ، لأن معنى إمكان الاجتماع و عدمه، هو ملاءمة الأمر مع النهي، و عدم ملاءمته، معناه: اقتضاء النهي للبطلان، كما عرفت عند ذكر أصل الشبهة، و هذا هو بعينه محمول مسألة اقتضاء النهي للفساد.

و إن قصد بجهة البحث، الواسطة في ثبوت المحمول للموضوع، أي: حيثية التعليلية التي بها ثبت محمول المسألة لموضوعها، فيرد عليه:

إنّ هذا لا يلزم ما ذكره، من أن جهة البحث في اقتضاء النهي للفساد هو استتباع النهي للبطلان و عدمه، لأنّ هذا هو نفس المحمول، لا حيثية التعليلية.

أو فقل: إن كان المقصود بجهة البحث، واسطة الإثبات، فالسراية يمكن أن تكون واسطة لإثبات محمول مسألة الاجتماع. و لكن البطلان ليس واسطة في المسألة القادمة، بل هو نفس المحمول. إذن ينبغي أن يذكر إن الجهة فيها هي عدم إمكان قصد التقرب. هذا أولاً.

و ثانياً: إن تعدد حيثية التعليلية لا يوجب تعدد المسألة، لإمكان أن تكون مسألة واحدة، و لها حيثيات تعليلية، و براهين متعددة، و رغم هذا لا تخرج عن كونها مسألة واحدة.

و إن قصد بجهة البحث، الغرض المتوخى فقهياً من المسألة: فيرد عليه: إن السراية و عدمها التي جعلها جهة للبحث في مسألة الاجتماع، ليست هي الغرض منها، بل الغرض منها المتبادر إلى ذهن المستشكل، هو تصحيح العبادة في تطبيق الأمر على مورد النهي،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٨

و بطلانها، و هذا الغرض بنفسه هو الغرض من اقتضاء النهي للفساد، و عليه: فيتحد غرض المسألتين.

و الحاصل، هو: إن جميع هذه الوجوه المذكورة للفرقة بين المسألتين إذا أخذت على بساطتها، غير تامة، لكونها مورداً للإشكال كما عرفت.

و الصحيح في مقام التفرقة بين المسألتين هو أن يقال: إن تعدد المسألة يتوقف على مجموع أمرين:

- ١- الأمر الأول، هو: أن تعدد القضية، و تعددها يكون بالمغايرة، إمّا بالموضوع أو المحمول، لأنهما ركنا القضية الأساسيان.
- ٢- الأمر الثاني، هو: أن لا يكون إثبات المحمول للموضوع في مسألة، مستلزماً لثبوت المحمول للموضوع في المسألة الثانية، و إلّا لما كان وجه لعقد بحث في المسألة الثانية.

و بعبارة أخرى: هي أن لا تكون حيثية التعليلية و نكتة الثبوت واحدة في كلتا المسألتين بحيث لو ثبتت في إحدى المسألتين ثبتت في الأخرى.

هذا هو الضابط في تعدد المسائل.

و عليه فلا معنى لعقد بحثين: أحدهما في مقدمة وجوب الصلاة، و آخر في مقدمة وجوب الصوم، و ذلك، لأنّ الجهة التعليلية في كلتا المسألتين واحدة، إذ كلا الوجوبين يستلزم وجوب مقدمته.

و حينئذ نقول: إنّ هذا الضابط بكلا أمريه متوفر في محل الكلام.

أما الأمر الأول: فلأنّ القضيتين مختلفتان و لو بالمحمول، فإنّ المحمول في مسألة اقتضاء النهي للفساد، هو منافاة النهي للصحة و عدمه. و أمّا المحمول في مسألة الاجتماع، فهو منافاة النهي للوجوب. فالمحمول في المسألة الأولى حكم وضعي. و المحمول في المسألة الثانية حكم تكليفي. و أحد هذين المحمولين غير الآخر.

و أما الأمر الثاني: فلأنّ إثبات المحمول للموضوع في إحداهما لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٩

يستلزم ثبوت المحمول للموضوع في المسألة الثانية، لأنّه يمكن القول بمنافاة النهي للصحة، و مع ذلك لا نقول بمنافاة النهي للوجوب، باعتبار كونهما في موضوعين، هذا بناء على أنّ الأمر يتعلق بصرف الوجود، و لا يسرى إلى الحصة.

كما أنه يمكن أن يقال: بأنّ النهي ينافي الوجوب، و مع ذلك لا نقول بمنافاة النهي للصحة، بناء على كفاية التقرب بالملاك، و صحة العبادة بذلك.

و بهذا يثبت أنّ هاتين المسألتين متغايرتان، و حيثية الإثبات فيهما متعددة.

**\* التنبيه الرابع: هو إنه قد يقال: بأنّ بحث مسألة اجتماع الأمر و النهي، يبتنى على مسألة، أنّ الأوامر و النواهي، هل تتعلق بالطبائع، أو إنها تتعلق بالأفراد؟.**

فإن قلنا بأنّ الأمور و النواهي تتعلق بالأفراد: فحينئذ يتعيّن القول بامتناع الاجتماع باعتبار ثبوت السراية، مع أنّ الموجود في الخارج فرد واحد فلا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر و النهي.

و أمّا إذا قلنا بأنها تتعلق بالطبائع: فهنا تارة. يقال: إنّه يتعيّن القول بجواز الاجتماع، باعتبار تعدّد المتعلق، لأنّ طبيعة الصلاة، غير طبيعة الغضب، و المفروض أنّ الأوامر و النواهي تتعلق بالطبائع.

و تارة أخرى يقال: إنّه بناء على القول بتعلقها بالطبائع، حينئذ يقع الكلام في جواز الاجتماع و عدمه.

فإن قلنا إنّها تتعلق بالطبيعة من حيث هي: فيتعيّن القول بجواز الاجتماع لاختلاف الطبيعة.

و إن قلنا: إنّها تتعلق بالطبيعة بما هي مرآة و فانية في الفرد الخارج،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٠

فحينئذ يقع البحث في أنّ هذه المرآة هل تجرّ الأمر و النهي إلى نفس الفرد، أو لا؟ فعلى الأول: يتعيّن القول بالامتناع، لوحدة الفرد خارجا، و على الثاني: يقال بجواز الاجتماع كما هو واضح.

و قد تعرّض صاحب «الكفاية» «قده» [١١٦] لهذا التوهم و لم يرتضه، و ذكر أنّ مسألة الاجتماع غير مبنيّة على مسألة تعلق الأوامر بالطبائع، أو الأفراد، بل يمكن على كلا التقديرين في تلك المسألة، البحث هنا في الجواز و الامتناع، و ذلك لأنّ نكته جواز الاجتماع و الامتناع هي أنّ تعدّد العنوان مع كون المعنون خارجا واحدا، هل يرفع غائلة التضاد بين الأمر و النهي في معنون واحد خارجا، أو لا يرفعها؟.

فإن قلنا: بأنّ تعدّد العنوان يرفع غائلة التضاد بينهما، فحينئذ لا بدّ من المصير إلى جواز الاجتماع، حتى على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، لفرض كون تعدّد العنوان يجدي في رفع غائلة التضاد.

و إن قلنا: بأنّ تعدّد العنوان لا يجدي في رفع غائلة التضاد بينهما، فلا بدّ حينئذ من المصير إلى القول بالامتناع، حتى و لو كنّا نقول بتعلق الأوامر بالطبائع، لأنّه و إن كان عندنا طبيعتان و عنوانان.

إلّا أنّهما منطبقتان على موجود واحد خارجا حسب الفرض.

و أما المحقق النائيني «قده»، فقد سلك [١١٧] طريقا آخر في بيان عدم ابتناء مسألة الاجتماع على تلك المسألة. فهو لم يفرض كون الموجود في الخارج أمرا واحدا كما ذكر صاحب «الكفاية» «قده».

بل ذهب إلى أن مسألة الاجتماع و عدمه مبنية على أن الموجود في

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠١

الخارج، هل هو أمر واحد، أو أمران؟ أي: إن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، خارجا لكون التركيب بينهما انضماميا فيكون الموجود خارجا أمرين أو لا يوجبه، لكون التركيب بينهما اتحاديا، فيكون الموجود خارجا أمرا واحدا.

و بعبارة أخرى: هل إن التركيب بين العنوانين اتحادى أو انضمامى؟.

فإن قلنا إنه اتحادى: فلا يجوز الاجتماع، حتى و لو قلنا بتعلق الأوامر و التواهي بالطبائع، لأنها إنما تتعلق بالطبائع، باعتبار فنائها في الأفراد، و المفروض أن الموجود في الخارج إنما هو فرد واحد، فيستحيل تعلق الأمر و النهى به.

و إن قلنا إن التركيب بينهما انضماميا: فيجوز الاجتماع، حتى لو قلنا بتعلق الأوامر، و التواهي بالأفراد، لأن المفروض - بناء على ذلك - كون الموجود في الخارج أمرين، لا أمرا واحدا.

و لتحقيق المقام يقال: إنه بعد أن استعرضنا مسالك أربعة لمسألة تعلق الأوامر و التواهي بالطبائع أو الأفراد، كما استعرضنا ثلاثة ملاكات في جواز الاجتماع، ينبغي حينئذ استعراض كل مسلك من المسالك الأربعة في مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، على ضوء كل واحد من ملاكات الجواز، لنرى مدى تأثير كل منها على ملاكات القول بالجواز.

و بذلك يتضح ابتناء مسألة الاجتماع على مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد و عدم ابتنائها:

المسلك الأول، من مسالك تعلق الأوامر بالطبائع أن يقال:

إن معنى تعلق الأوامر بالطبائع هو: إن الأمر متعلق بالجامع، و لا يسرى إلى الأفراد، لا عرضا و لا بدلا، أي: تعلق بالجامع بنحو صرف الوجود، فيكون التخيير بين الأفراد عقليا محضا.

و معنى القول بتعلقها بالأفراد، هو: إن الأمر يسرى من الطبيعة إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٢

الأفراد، فيتعلق بكل فرد من أفراد الطبيعة على نحو البدل، فيكون التخيير بين الأفراد شرعيا، و حينئذ، فعلى ضوء هذا المسلك، إذا قلنا بتعلق الأوامر بالأفراد، إذن سوف يبطل الملاك الأول للجواز القائل بأن الأمر متعلق بصرف الوجود، و النهى متعلق بالحصه، و الوجه في بطلانه، هو: إن الأمر بناء على هذا المسلك، سوف يسرى إلى الحصه، إذ إن هذا، هو معنى تعلق الأوامر بالأفراد كما عرفت، و

المفروض أن النهى أيضا متعلق بالحصه، إذن فتكون هذه الحصه مركزا لتعلق الأمر بالسرايه و للنهى ابتداء، و هذا غير جائز، لأن متعلق الأمر و النهى واحد.

و بذلك تكون مسألة الاجتماع مبنية على تلك المسألة بهذا النحو المذكور.

و أمّا الملاك الثانى، و الملاك الثالث لجواز الاجتماع: فلا يبطلان بناء على هذا المسلك، لأن الملاك الثانى عبارة عن أن تعدد العنوان يكفى لرفع غائله الاجتماع، و معه لا مانع من اجتماع الأمر و النهى فى هذه الحصه الخاصه، لأن لها عنوانين كما هو مفروض البحث.

و أما الملاك الثالث: فهو لا يبطل، لأن التركيب خارجا بين العنوانين انضمامى، و معه يكون الموجود فى الخارج حصتين، و التركيب بينهما انضماميا، إذن فلا مانع من اجتماع الأمر و النهى فيهما، و ذلك بأن يكون الأمر متعلقا بحصه، و النهى بالأخرى.

و الحاصل: إن القول بتعلق الأوامر بالأفراد بناء على هذا المسلك، يبطل الملاك الأول لجواز الاجتماع دون الملاك الثانى و الثالث، فتكون مسألة الاجتماع مبنية على تلك المسألة باعتبار الملاك الأول للجواز بالنحو الذى عرفت.



المسلك الثاني، و حاصله: إن معنى تعلق الأمر بالطبيعة هو: إن الأمر لا يسرى إلى الطبائع الثانوية، أى: إلى المشخصات العرفية للطبيعة بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٣

خارجا من «الأيّن و الكون» فى زمان خاص، أو صفة خاصة، و غير ذلك، بل يبقى واقفا على الطبيعة، بينما معنى القول بتعلقه بالأفراد أنّه يسرى، و لذلك فبناء على هذا المسلك - إذا قلنا بتعلق الأوامر بالأفراد - سوف يبطل الملاك الثالث للجواز دون الأول و الثانى. أمّا بطلان الثالث: فلأنّ «الكون» فى المكان المخصوص صار واجبا، لسراية الأمر من الصلاة إليه: لأنّ هذا «الكون» مشخص لوجود الطبيعة فى الخارج، و صار حراما، لخطاب «لا تغضب»، بينما هو «كون» واحد، و معه لا يمكن حينئذ دعوى أنّ التركيب انضمامى بين العنوانين ليصح الاجتماع، إذ حتى لو فرض كون التركيب انضماميا بينهما، فسوف يسرى الأمر إلى المشخصات العرفية لوجود الطبيعة فى الخارج، و التى منها خصوصية المبدأ المنهى عنه فى مورد الاجتماع.

و أما عدم بطلان الملاك الأول: فلأنّ الأمر بالطبيعة و إن سرى إلى «الكون» المشخص المسامحى لها، إلّا أنّه لا يسرى إلى حصصه، كما هو مقتضى الملاك الأول للجواز، بل يقف على طبيعى الكون، فهو أمر بصرف الوجود، و المفروض أنّ النهى متعلق بالحصّة كما هو مقتضى هذا الملاك، و معه لا يلزم محذور، حيث أنّ الأمر متعلق بطبيعى الكون، بينما النهى متعلق بالكون المخصوص، و لا منافاة، فلا مانع من الاجتماع حينئذ.

و أما عدم بطلان الملاك الثانى: فلأنّه و إن سرى الأمر إلى طبيعة الكون، «المشخص المسامحى»، إلّا أنّه لا يعنى السريان إلى عنوان المشخص و طبيعى الغضب، بل السريان إلى طبيعة المشخص سريان إليه بما هو مشخص، لا بما هو غضب. و عليه: فيكون العنوان متعددا، و معه يجوز الاجتماع، لأنّ تعدد العنوان يكفى لرفع غائلة الاجتماع، كما هو مقتضى هذا الملاك.

و عليه فمسألتنا، مبيته على تلك المسألة على ضوء هذا المسلك،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٤

بالمقدار الذى عرفته، أى: على ضوء الملاك الثالث للجواز فقط.

المسلك الثالث: من مسالك تعلق الأوامر بالطبيعة أو الأفراد.

و حاصله، هو: إنّ معنى القول بتعلق الأمر بالطبيعة، هو إنّ الأمر متعلق بالطبيعة بما هى هى، و معنى القول بتعلقه بالأفراد، هو أنّه متعلق بالطبيعة بما هى فانية فى الوجود الخارجى لأفرادها.

و حينئذ، فإن قلنا بتعلقه بالأفراد، فيمكن النزاع فى تمامية ملاكات الجواز الثلاثة و عدم تماميتها.

و أمّا إذا قلنا بتعلقه بالطبيعة، فسوف يتعين الملاك الثانى للجواز القائل بأنّ تعدد العنوان يكفى لرفع غائلة الاجتماع، و ذلك لأنّ العنوان متعدد فى المقام.

المسلك الرابع هو: أن يقال: بأنّ تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، مرجعه إلى البحث فى «أصالة الوجود، أو الماهية».

فمن يقول بأصالة الماهية، يقول بتعلق الأوامر بالطبيعة لأنها هى الماهية.

و من يقول بأصالة الوجود، يقول بتعلق الأوامر بالأفراد. و بناء على هذا المسلك قد يتوهم ابتناء مسألتنا فى المقام على تلك المسألة، بدعوى أنّه لو قلنا بأصالة الوجود، فلا إشكال فى امتناع الاجتماع، لأنّه ليس عندنا إلّا وجود واحد فى مورد الاجتماع، و عليه: فلا يمكن الاجتماع.

و أمّا لو قلنا بأصالة الماهية، و أنّ الأمر متعلق بالطبيعة، فلا إشكال فى جواز الاجتماع، لأنّه يوجد عندنا ماهيتان، و هما: ماهية الصلاة، و ماهية الغضب. و عليه: فيصح الأمر بالأولى. و النهى عن الثانية.

و جواب هذا التوهم، هو أن يقال: إنّ القول بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية، لا يفرق فيه من ناحية الوحدة و التعدد، إذن هو غير

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٥

على المقام، حيث أنه كلما كان الموجود واحداً، كانت هناك ماهية حقيقية واحدة أيضاً، كما تقدم، وإنما يتصور التكثر في عناوين الموجود الواحد فيما إذا كانت تلك العناوين عرضية انتزاعية، لا ذاتية ماهوية حقيقية له. وعليه: فلا تخلو مسألتنا من بناء على تلك المسألة بالنحو و المقدار الذي عرفته، حيث أنه لا خلاف بين القول بأصالة الوجود، و القول بأصالة الماهية، من حيث الوحدة و التعدد الخارجى، فإن كل ما يراه القائل بأحدهما واحداً، يراه الآخر واحداً أيضاً، و إنما الاختلاف فى أن الأصل ما هو قوام الشيء و حقيقته، هل هو أمر عيني، «فى مصطلح أهل العرفان». حيث لا يمكن أن تدركه العقول إلّا عرضاً، كمفهوم الوجود المشار به إلى الخارج؟ أو إن الأصل و قوام الشيء هو ما ينتزعه العقل، و يدركه من المعقولات الأولية من الخارجيات؟ إذن فالخلاف فى هوية الخارج لا فى وحدته و تعدده.

**\* التنبيه الخامس: و حاصله: هو أنه هل يشترط فى موضوع مسألة الاجتماع، فرض ثبوت الملائك فى المجمع، بحيث تكون الصلاة فى الدار المغسوبة واجدة لملاك الوجوب، و لملاك الحرمة، أو لا يشترط ذلك؟. و الكلام هنا يقع فى عدة مقامات:**

**المقام الأول: فى أصل هذه الشرطية، التى ذكرها المحقق الخراسانى «قده» [١١٨] حيث ذهب إلى اشتراط ذلك فى المجمع**

، لأنه إذا لم يكن المجمع واجداً لكلا الملائك فى مورد الاجتماع، بل كان واحداً لأحدهما فقط، ففى مثل ذلك يكون هذا الفرض خارجاً عن هذا البحث، لأنه على كل تقدير سوف يقع التعارض بين دليلي الحرمة و الوجوب، و لا يحوثن فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٦ يعقل ثبوتهما معاً، كما هو مقتضى القول بجواز الاجتماع، لأن معناه، ثبوت أحد الحكمين بلا ملاك، كما أنه لا يعقل التزام بين مقتضيهما، لأنه فرع ثبوت الملائك. و عليه: فلا تدخل المسألة فى باب الاجتماع و عدمه. و أما إذا فرض كون المجمع واجداً لكلا ملاك الأمر و النهى، فحينئذ تدخل المسألة فى باب الاجتماع. فإن قلنا بالجواز فمعنى ذلك، أن الملائك يؤثران معاً، و يجتمع الوجوب و الحرمة تمسكاً بإطلاق دليلهما و إن قلنا بالامتناع، فحينئذ تدخل المسألة فى باب التزام بين الملائك و الاقتضاءين، دون أن يقع التعارض بينهما، لأن الملائك مفروضة الوجود. و عليه: فلا بد من فرض ثبوت الملائك فى المجمع، كى تدخل المسألة فى باب الاجتماع و عدمه. هذا خلاصة ما ذكره فى «الكفاية»، من دون أن يستدل عليه بشيء، و سوف يتوضح من خلال التعليق عليه، ما يمكن أن يكون دليلاً على مدعاه.

و قد اعترض غير واحد من المحققين، كالمحقق النائينى «قده» [١١٩] على هذا الكلام، فذكر ما حاصله: إن مرجع ما ذكره المحقق الخراسانى «قده» هو إلى ابتناء مسألة الاجتماع على مسألة تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها. إذ بناء على ذلك، لا بد أن يكون المجمع واجداً لكلا الملائك، و أما إذا لم يكن واجداً لهما، فمعنى ذلك هو عدم تبعية الأحكام لذلك، كما يقول بذلك (الأشعري)، و الصحيح أنه لا وجه لدعوى ابتناء مسألة الاجتماع على ذلك،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٧

لأن كلا منهما مسألة مستقلة عن الأخرى، لأن مسألة تبعية الأحكام و عدمها، مربوطه بمسألة الإيمان بالحسن و القبح العقليين و عدمه. و أما مسألة الاجتماع، فموضوعها إن اجتماع الأمر و النهى على عنوانين تصادقا على موضوع واحد، بحيث يكون أحدهما متعلقاً للأمر و الآخر للنهى، هل يلزم من هذا الاجتماع اجتماع الضدين، أو لا؟ فمن قال بلزوم اجتماع الضدين: يقول بعدم جواز الاجتماع.

و من قال بعدمه: يقول بجواز الاجتماع.

و عليه: فيمكن حتى للأشعري أن يتكلم في جواز الاجتماع و عدمه في مورد واحد، ما دام أن مناط البحث، هو لزوم اجتماع الضدين-  
أى: الأمر و النهى- في موضوع واحد، فإن كان (الأشعري) يرى المحال في لزوم اجتماع الضدين، إذن هو لا يقول بالاجتماع، رغم أنه  
ينكر التبعية.

و عليه: فلا وجه لاشتراط وجود الملاكين في مورد الاجتماع حيث أنه لا ربط بين المسألتين.

هذا ملخص ما ذكر في اعتراض الميرزا «قده» على المحقق الخراساني «قده». إلا أنه لا يظن أن صاحب الكفاية «قده» أراد ما ذكره، ما  
فهمه منه الميرزا «قده»، لوضوح عدم الربط بين المسألتين، إذ ليس مقصود صاحب الكفاية «قده» من الملاكين، المصلحة و المفسدة،  
بل مقصوده من الملاك، الغرض، سواء أ كان الغرض هو المصلحة و المفسدة، أو كان المراد منه التحكم، أو أى شىء آخر غير  
ذلك، فإن (الأشعري) الذى ينكر التبعية، لا ينكر نشوء الحكم عن الإرادة.

غايته أن الكلام بين الأشعري و غيره، فى أن هذه الإرادة هل هى لمصلحة فى فعل المكلف دائما، أو ليست كذلك.

فمقصود المحقق الخراساني «قده» من وجوب وجدان المجمع لكلا الملاكين، هو إن الصلاة فى الدار المغصوبة، يجب أن تكون  
واحدة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٨

للحيثية، أى شىء كانت تلك الحيثية الداعية للأمر بها، بحيث لو لم يكن غضب، لأمر بها المولى جزما و تعيينا، كما أنها يجب أن  
تكون واجدة للحيثية التى تدعو المولى للنهى، بحيث لو لا الصلاة، لنهى المولى عن الكون فى الدار المغصوبة جزما و تعيينا، و هذا  
الاشتراط المذكور يمكن افتراضه حتى على مبنى (الأشعري) كما عرفت.

و بناء على ذلك، لا يكون كلام الميرزا «قده» واردا على المحقق الخراساني «قده».

و إن شئت قلت: إن ما أورده الميرزا «قده» على صاحب «الكفاية»، منشؤه التشابه اللفظي بين ما ذكره صاحب «الكفاية» من لزوم فعليته  
وجدان المجمع لكلا الملاكين، و بين مسألة تبعية الأحكام للملاكات بمعنى المصالح و المفساد. بينما من المظنون قويا أن مقصود  
صاحب «الكفاية» من الملاك فى المقام، ليس هو الملاك فى مسألة تبعية الأحكام للمصالح و المفساد لوضوح عدم الربط بين  
المسألتين، بل مقصوده من الملاك، سنخ ملاك لا يختلف فيه (الأشعري) المنكر للتبعية عن غيره، كالغرض و مبادئ الحكم، سواء أ  
كان هذا الملاك هو المصلحة و المفسدة الراجعة إلى المولى نفسه، أو إلى العبد. و سواء أ كان هذا الملاك جزائيا و تحكيمياً، و لا  
مصلحة للمكلف فيه، أو لم يكن كذلك، إذ كل حكم لا بد له من منشأ و غرض يكون داعيا له، و ينشأ منه لا محالة، حتى و لو لم  
يكن فيه مصلحة للمكلف.

و عليه: يكون مراد صاحب «الكفاية» من لادبية وجدان المجمع لملاك الأمر و النهى، أى: وجدان الحيثية الداعية إلى الأمر، و الحيثية  
الداعية إلى النهى، إذ حينئذ يمكن بحث إمكان فعليته الأمر و النهى فى المجمع، من حيث لزوم التضاد، أو عدم لزومه.

و بهذا يتضح عدم الربط- فى كلام صاحب «الكفاية»- بين ما جعله شرطا، و بين ما جعله الميرزا «قده» تفسيرا لكلام الخراساني «قده»  
حيث

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٩

فسر هذه الشرطية بكونها مبنيّة على تبعية الأحكام للمصالح و المفساد.

و لعل السر فى دعوى صاحب «الكفاية» لهذه الشرطية، هو دفع أحد إشكاليين قد يوردان على المشهور:

١- الإشكال الأول: إنه إذا وجد عنوانان بينهما عموم من وجه، فقد ذهب بعضهم فى مسألة الاجتماع إلى جواز اجتماع الأمر و النهى  
فيهما، و ذهب آخرون إلى عدم جوازه.

بينما اتفق الجميع في بحث التعادل و التراجيح، على أنه إذا كان هناك دليلاً متكفلاً لحكمين متنافيين، و كانت النسبة بينهما العموم من وجه، فيقع التعارض بينهما، فحينئذ قد يشكل فيقال: إن القائل بالجواز منهم، لما ذا يقول بالتعارض في مثل ذلك، مع أن مقتضى مبناه هو عدم التعارض، و ذلك لتعدد العنوان.

فلعل صاحب «الكفاية» «قده» اشترط في المجمع أن يكون واحداً لكلا الملاكين، لدفع هذا الإشكال، لأنه يقال: بناء على هذا الاشتراط، فرض وجدان المجمع لكلا الملاكين في مسألة الاجتماع، و من أجله قالوا بالجواز.

بينما في مبحث التعادل و التراجيح، فرض وجود الملاك في أحدهما فقط، و من أجله قيل بالتعارض، حيث لا يمكن الجمع بينهما. و بهذا يتلاءم القول بالجواز في هذه المسألة، مع القول بالتعارض في تلك المسألة.

و إن شئت قلت: عند ما كان قول القائل بجواز الاجتماع - لتعدد العنوان و عدم التعارض - فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه - متنافياً مع قوله نفسه، بوقوع التعارض بينهما - في بحث التعادل و التراجيح - فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين عموماً من وجه أيضاً، حيث يشكل فيقال: لما ذا قال بالتعارض بينهما في بحث التعادل و التراجيح، بينما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٠

مقتضى مبناه في مسألة جواز الاجتماع، هو عدم التعارض، لتعدد العنوان؟

لأجل ذلك حاول صاحب الكفاية «قده» دفع هذا الإشكال، فاشترط وجدان المجمع لكلا الملاكين في مسألة اجتماع الأمر و النهي، و عليه قالوا بجواز الاجتماع، بينما قالوا بالتعارض بينهما و عدم إمكان جمعهما في بحث التعادل، لعدم فرض وجود الملاك، ألا في أحدهما فقط من قبيل، «أكرم العالم و لا - تكرم الفاسق»، و بهذا يتلاءم قول القائل بجواز الاجتماع في المقام مع قوله بالتعارض في مسألة التعادل و التراجيح.

إلا أن دفع هذا الإشكال لا يتوقف على ما ذكره صاحب «الكفاية» «قده» من الاشتراط، بل يمكن دفعه بوجه آخر، فيقال: إن التعارض قد يكون من ناحية المتعلق كما في «صل، و لا تغصب»، و قد يكون في الموضوع، كما في «أكرم عالماً، و لا تكرم الفاسق»، و حينئذ، فإن كان التعارض من ناحية المتعلق، فيدخل ذلك في مسألة الاجتماع، و إن كان من ناحية الموضوع، فقد يكون عندهم خارجاً عن بحث الاجتماع، و داخل - في بحث التعارض لما أشرنا إليه من أن هذه المبادئ تحمل بلحاظ الموضوع بحمل «ذو هو». و كيف ما كان، فقد يقرب مستند هذه الشرطية التي ذكرها صاحب الكفاية «قده» بأحد تقريبين:

١- التقريب الأول، هو: كون تعقل جواز اجتماع الأمر و النهي مبنيًا على كون مقتضى الحكمين موجوداً، أو ثابتاً في موردهما في المرتبة السابقة، إذن فلا بد من افتراض وجود الملاكين في المجمع قبل بحث جواز اجتماع الأمر و النهي فيه، و إلا كان من الواضح امتناع الاجتماع على كل حال، و لو لعدم ملاك أحدهما.

و هذا التقريب غير تام، و ذلك، لأن هذا خلط بين الامتناع بالذات، و الامتناع بالغير، إذ إن امتناع اجتماع الأمر و النهي لعدم ملاك أحدهما، إنما هو امتناع بالغير، و هذا ليس هو المبحوث عنه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١١

و إنما المبحوث عنه هو، الامتناع بالذات من ناحية التضاد، سواء وجد هناك مناطان، أم لم يوجد.

إذن فحيثية بحث الاجتماع، هي كون الامتناع بالذات من ناحية التضاد و عدمه، حتى مع إحراز المنطين.

و هذا أمر لا يلزم في تعقله ثبوت المنطين، بل قد يكون ثبوت الجواز في هذه الحيثية منشأ لإحراز المنطين كما يصرح به صاحب الكفاية «قده» في موضع آخر من كلامه.

٢- التقريب الثاني لمستند الشرطية، هو أن يقال: إن ترتب ثمره بحث جواز الاجتماع تتوقف على ثبوت كلا الملاكين في المجمع، و ذلك لأن ثمره القول بالجواز هو ثبوت كلا الحكمين، و ثبوتهما لا يكفي فيه مجرد عدم امتناع الاجتماع، بل يتوقف على ثبوت

ملاكيهما.

و هذا التقريب غير تام أيضا حيث يقال: إن الثمرة منوطة بعدم إحراز انتفاء الملاكين في المجمع، دون أن يشترط إحراز ثبوتيهما، لأنه إذا قلنا بالجواز، و لم نعلم من الخارج بانتفاء المناطين، فإنه يتمسك حينئذ بإطلاق دليل المناطين لإثبات متعلقهما، و بالتالي إثبات فعليتهما.

هذا مع أنه لا ينبغي أن يؤخذ في موضوع مسألة، ما يكون دخيلا في ترتب الثمرة على تلك المسألة، بل يكفي كون المسألة بنفسها دخيلة في ترتبها فمثلا: إذا كانت الثمرة المترتبة على ظهور صيغة الأمر في الوجوب، متوقفة على عدم وجود معارض له، فلا يعني هذا، أن عدم وجود المعارض هذا، شرط في موضوع بحث ظهور صيغة الأمر في الوجوب.

و عليه: فلا وجه للشرطية التي ذكرها صاحب «الكفاية» لأن مسألة الاجتماع غير منوطة بإحراز الملاكين في المجمع.

٢- الإشكال الثاني، الذي قد يورد على المشهور هو: إن القائلين من

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٢

الأصحاب بامتناع اجتماع الأمر و النهي، أفتوا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب، و يبطلانها مع العلم به.

و من هنا قد يشكل عليهم فيقال: إن القائل بجواز الاجتماع ينبغي أن يقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، حتى مع العلم بالغصب. و القائل بامتناع الاجتماع، ينبغي أن يقول ببطلانها، حتى مع الجهل بالغصب، لأن مقتضى الامتناع هو وقوع الصلاة باطله حتى مع الجهل، كما لو صلى بلا وضوء جهلا.

و حينئذ تأتي محاولة صاحب الكفاية «قده» لدفع هذا الإشكال، حيث يقال: إن هناك فرقا بين الصلاة في المغصوب مع الجهل، و بين الصلاة بلا- وضوء مع الجهل، حيث يحكم بصحتها في الأول، و يبطلانها في الثاني، و ذلك لأنه في بحث مسألة الاجتماع نفترض إحراز وجود الملاكين في الجمع من أول الأمر. فإذا قلنا بالامتناع و تقديم جانب النهي بعد التعارض، تقع الصلاة باطله في الغصب، مع العلم، و لأنها منهى عنها تكون معصية.

و أما مع الجهل فتقع صحيحة لوجود المقتضى، و هو الملاك، و فقدان المانع، حيث لا معصية مع الجهل.

و أما في موارد تقييد الصلاة بالوضوء، فيحكم بالبطلان حتى مع الجهل، لعدم إحراز الملاك حينئذ.

و قد عرفت فيما تقدم، أنه لا وجه للشرطية التي ذكرها المحقق الخراساني «قده».

**المقام الثاني: في إمكان إثبات كلا الملاكين في المجمع في باب الاجتماع و عدم إمكان إثباتهما، سواء قلنا بالشرطية التي ذكرها صاحب «الكفاية» و اعتبرها، أو لم نقل باعتبارها:.**

#### إشارة

و من الواضح أنه لو وجد دليل خاص على ثبوتيهما، لأمكن التمسك

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٣

بدلالته، و كذلك لو وجد إجماع فلا إشكال في ذلك.

كما أنه من الواضح إنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، أيضا يتم الدليل على وجودهما، لأن نفس خطاب «صل» و خطاب «لا تغضب»، يدلان بالمطابقة على ثبوت الحكم، و بالالتزام على ثبوت الملاك.

كما أنه لا إشكال في أن الدليلين إذا كان مفادهما الحكم الاقتضائي لا الفعلي، فأیضا يمكن إثبات كلا الملاكين بنفس إطلاق دليل «صل» و دليل «لا تغضب»، سواء قلنا بجواز الاجتماع، أو امتناعه.

أمّا إثباتهما إذا قلنا بالجواز: فواضح، لأنه يمكن التمسك بمفاد دليل الوجوب، الذي هو الحكم الاقتضائي، في مورد النهي، لعدم

منافاة مدلوله مع الحرمة.

و أمّا إثباتهما إذا قلنا بالامتناع: فلأنه لا مانع من الجمع بين مدلولي الدليلين، لأنّ مدلوليه حكمان اقتضائيان مناطيان، أى: عبارة عن الملاكين، لا فعليين، والامتناع يكون في مرحلة الفعلية، لا في المرحلة الاقتضائية، فلا يحصل تعارض بين الدليلين، فيعمل بهما معا. نعم يقع التراحم بين الاقتضائين في الفرض الأول و الثالث، دون الثانى، لأنّه ليس فيه تراحم و لا- تعارض، كما ذكر هذه الحالات صاحب «الكفاية» أيضا.

و أمّا في غير هذه الحالات. و ليسم ذلك حالة رابعة، فقد ذكر صاحب «الكفاية»، إنّه لا سبيل لإثبات الملاكين في المجمع، لأنّ معنى الحالة الرابعة هو القول بالامتناع مع عدم ثبوت أى حالة من الحالات الثلاثة المتقدمة، و حينئذ يكون معنى القول بالامتناع، وقوع التكاذب و التعارض بين دليلي «صلّ» و «لا تغضب»، و معه لا يبقى دليل على ثبوت كلا الملاكين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٤

أو فقل: إنّه في هذه الحالة، إذا كان مفاد الدليلين حكما فعليا، و قلنا بالامتناع، فهنا ذكر صاحب «الكفاية» إنّه لا سبيل إلى إثبات الملاكين في المجمع، و ذلك لوقوع التعارض و التكاذب بين دليل الأمر مع دليل النهى فيتساقطان، و مع التساقل لا يبقى دليل نثبت به كلا الملاكين.

إلّا أنّ المحقق الأصفهاني «قده» ذكر أنّه يمكن إثبات الملاكين في هذه الحالة الرابعة بأحد طريقين: [١٢٠].

الطريق الأول: هو التمسك بالدلالة الالتزامية لدليلي الأمر و النهى على الملايك، بعد سقوط دلالتهما المطابقية على الخطاب في مورد الاجتماع، و ذلك لعدم تبعيتها لها في الحجية، فإنّ لدليل، «صلّ»، و «لا تغضب» مدلولًا مطابقًا هو ثبوت الحكم الفعلي، و مدلولًا التزاميًا هو ثبوت الملايك، و بعد سقوط المدلول المطابق بالمعارضة، يبقى المدلول الالتزامى بلا مكذب و معارض له، فيكون حجة. و هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه:

أمّا أولاً: فلأنّه مبنى على عدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية، و هذا غير تام لما عرفت من أنّ الصحيح هو التبعية.

و أمّا ثانياً: فلو سلّم ذلك، لجرى هذا الكلام في سائر موارد التعارض بين دليلين في موضوع واحد، كما لو قال «صلّ و لا تصل» فإنّه حينئذ يقال:

إنّ «صلّ» يدل بالمطابقة على الأمر، و بالالتزام على ملاكه، و هو محبوبته الشائية، و خطاب «لا تصل» أيضا يدل بالمطابقة على ثبوت النهى، و بالالتزام على ملاكه، و هو مبغوضيته الشائية. و بعد سقوط الدلالة المطابقية بالمعارضة، تبقى الدلالة الالتزامية فيهما على الحجية، و حينئذ يدخل المقام في باب التراحم بين الملاكات، لتماية الملاكين بالدلالة الالتزامية لكل منهما، مع أنّ دخولهما في هذا الباب لم يلتزم به أحد. [١٢١]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٤١٥

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٥

و قد حاول المحقق العراقي «قده» [١٢٢]. أيضا، إثبات كلا الملاكين في المجمع بالدلالة الالتزامية، كما فعل المحقق الأصفهاني «قده»، إلّا أنّه كأنه التفت إلى ورود النقص على ما ذكره الأصفهاني «قده»، فحاول إثبات مراده ببيان آخر، حيث لا يرد عليه مثل هذا النقص الذى ورد على الأصفهاني «قده». فقّدّم على بيان مراده مقدمة حاصلها:

إنّ كلّ خطاب يتكفّل طلب الفعل، كما في «صلّ»، فإنّه يدل بالمطابقة على طالب المادة المأخوذة فيه و هى الصلاة، و يدل بالالتزام على الردع عن نقيضها و هو ترك الصلاة- بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام- و طلب المادة يكشف إنّيّا عن وجود مبادئ الطلب فى تلك المادة، و إلّا لما طلبها، كما أنّ الردع عن نقيض المادة، يكشف إنّيّا عن عدم وجود مبادئ الطلب فى

هذا النقيض، وإلا لما ردع عنه، وبذلك يكون لدليل «صلّ» أربعة مداليل: الأول: طلب المادة، وهي الصلاة، الثاني: الردع عن ترك الصلاة، الثالث: وهو مدلول التزامي للمدلول الأول، وهو إن الصلاة التي طلبت، واجدة لمبادئ الطلب. الرابع: هو: مدلول التزامي للمدلول الثاني، وهو إن نقيض الصلاة، وهو تركها الذي ردع عنه، غير واجد لمبادئ الطلب وكذلك يقال فيما لو كان الخطاب متكفلا للردع عن الفعل كما في قوله لا تصلّ.

فيكون ذا مداليل أربعة على غرار ما ذكر أولا:

فالمدلول الأول هو: طلب ترك الصلاة.

والثاني: هو الردع عن نقيض ترك الصلاة، وهو الصلاة.

الثالث: وهو مدلول التزامي للأول، وهو إن الردع عن الصلاة واجد لمبادئ الطلب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٦

والرابع: هو مدلول التزامي للثاني وهو إن نقيض ترك الصلاة الذي هو الصلاة، غير واجد لمبادئ الطلب. وبعد هذه المقدمة قال:

إنه تارة يرد دليلان متعارضان على موضوع واحد من قبيل: «صلّ ولا تصلّ».

وتارة أخرى، يرد دليلان متعارضان بنحو العموم من وجه، من قبيل:

«صلّ ولا تغضب».

وحيث لا بدّ من معالجة هذين الموردتين على ضوء هذه المقدمة.

أما المورد الأول، وهو ما لو ورد «صلّ، ولا تصلّ»، فهنا قال المحقق العراقي:

إنّ بابه باب التعارض البحث، ولا يمكن إثبات الملاكين معا، ليكون داخلا في باب التزاحم.

والوجه في ذلك هو، إنّ دليل «صلّ» وإن كان دالا بالملازمة على وجدان الصلاة لمبادئ الطلب، وهي المحبوبة التي هو المدلول الثالث له، إلا أنّ خطاب «لا تصلّ»، كما يكذب خطاب «صلّ»، بلحاظ مدلوله الأول، وهو فعلية طلب الصلاة الذي هو مدلول مطابق «لصلّ»، كذلك يكذبه بلحاظ مدلوله الالتزامي الثالث، وهو كون الصلاة واجدة لمبادئ الطلب لأن المدلول الرابع لخطاب لا تصلّ هو إن نقيض عدم الصلاة. وهو الصلاة غير واجد لمبادئ الطلب فيكون بذلك مكذبا للمدلول الثالث لخطاب صلّ، وهو كون الصلاة واجدة لمبادئ الطلب.

وبعبارة أخرى: يقال: كما أنّ الدليلين يتكاذبان بلحاظ مدلولهما المطابقي كما تقدم، فكذلك يتكاذبان بلحاظ مدلوليهما الالتزامي الرابع والثالث في كل منهما، لأنّ الرابع في كل واحد منهما يدل على أنّ نقيض مادته ليس واجدا لمبادئ الطلب، ونقيض مادة كل منهما هو عين مادة الآخر، والثالث في كل منهما يدل على أنّ مادته واجدة لمبادئ الطلب، وبذلك يقع التكاذب، ولهذا يقع التعارض بين الخطابين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٧

وإن شئت قلت: ما دام أنّه لكل خطاب هذه الدلالات الأربع، إذن في مورد التعارض سوف يقع التكاذب فيما بينها، حيث يقع التكاذب بين المدلولين الالتزاميين الثالث والرابع في كل من الدليلين مع الآخر، أي إنّ المدلول الرابع في خطاب «صلّ» يعارض المدلول الثالث في خطاب «لا تصلّ»، وكذلك فإنّ المدلول الرابع في خطاب «لا تصلّ»، يعارض المدلول الثالث في خطاب «صلّ»، وبناء على هذا لا يبقى ما يثبت الملاك.

وأما المورد الثاني الذي عالجه المحقق العراقي «قده»، فهو في مورد الاجتماع، وهو ما لو ورد، «صلّ، ولا تغضب»، وحيث إنّ فرض أنّ الصلاة والغضب متباينان ذاتا بتمام أجزائهما، وإمّا أن يفرض اشتراكهما في جزء، واختلافهما في آخر، كما لو فرض كون الصلاة عبارة عن الحركة المضافة إلى المولى، وكون الغضب عبارة عن الحركة المضافة إلى مال الغير.

فإن فرض أنهما متباينان تماما كما في الأول، فحينئذ، لا يكون الطلب في كل منهما دالا على نفي مبادئ الطلب في الآخر، لأن كلا منهما يدل على نفي مبادئ الطلب في نقيض مادته، و نقيض مادة كل منهما ليس هو عين مادة الآخر، للتباين التام بينهما بحسب الفرض، إذ إن الأمر بالصلاة، وإن دل على فقدان نقيضهما من الملاك، إلّا أن نقيضها ليس هو عدم الغضب، كما أن النهي عن الغضب، لا يدل على فقدان الصلاة للملاك.

و عليه فيكون هذان الخطابان متعارضين في الحكم الفعلي، و غير متعارضين في إثبات المبادئ، إذن فنأخذ بالمبادئ في كل منهما. و إن فرض أنهما يشتركان في جزء، و يختلفان في آخر، كما لو فرض أن الصلاة عبارة عن المجموع المركب من الحركة و الصلاة، و فرض أن الغضب عبارة عن المجموع المركب من الحركة و الغصبيّة، فهما يشتركان في جزء، و هو الحركة، و يختلفان في غيرها، و حينئذ، إذا قال المولى:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٨

«صلّ، و لا تغضب»، لا يكون كل من هذين الخطابين نافيا لمبادئ الطلب في الآخر، حيث لا منافاة بين محبوبة الحركة الصلاة، و مبغوضة الحركة الغصبيّة، فيكون الملاك في كل منهما تاما. فإذا تصادقا في مورد، كالصلاة في الدار المغصوبة، يقع التزاحم بين ملاكيهما، و لا يقع التعارض بين ملاك الأمر بالصلاة و ملاك النهي عن الغضب، بناء على الامتناع.

و بعبارة أخرى يقال: إن الأمر بالمجموع من الحركة و الصلاة، يدل على وجود الملاك في هذا المجموع، و كذلك فإن النهي عن المجموع من الحركة و الغصبيّة، يدل على وجود الملاك في ترك هذا المجموع، إذن فلا يتعارض ملاك الأمر بالصلاة، و ملاك النهي عن الغضب، بناء على الامتناع، لأن ترك المجموع من الحركة و الغصبيّة، يختلف عن المجموع من الحركة و الصلاة، و لكن يدخلان في باب التزاحم بلحاظ ملاكيهما.

و من ثم قال المحقق العراقي: إن هذا هو السر في تفريق مورد الاجتماع عن غيره، حيث قالوا: إن غير مورد الاجتماع من باب التعارض المحض كما عرفت، بينما قالوا إن مورد الاجتماع من باب التزاحم إذا قيل بالامتناع. إلّا أن ما أفاده المحقق العراقي «قده»، فيه مواقع للنظر:

١- الموقع الأول: هو إنه يرد عليه نفس الإشكال الأول الذي ورد على المحقق الأصفهاني «قده»، لأن ما أفاده العراقي «قده» مبنى على عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، و قد عرفت تبعيتها لها.

٢- الموقع الثاني: هو إنه بعد الغض عن الأول، يبقى الإشكال الثاني واردا عليه، و الوجه في ذلك هو: إن كلام المحقق العراقي «قده» مبنى على مقدمة، حيث فرض فيها أن لكل دليل أربعة مداليل، و قد أوقع التعارض بين المدلول الرابع و الثالث لكل من الدليلين، و بذلك دفع الإشكال الثاني.

إلّا أن التحقيق هو: إن المدلول الرابع الذي جعله مكشوفاً إنّيا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤١٩

للمدلول الثاني، لا- وجود له، لأنّ النهي عن النقيض، لا ينافي مع ثبوت مبادئ الطلب في ذلك النقيض، غاية، قد تكون مبادئ هذا الطلب مطلوبة لمبادئ أخرى، فلذلك نهى عنه.

فما ذكره، من أن الردع عن نقيض المادة، يكشف إنّيا عن عدم وجود مبادئ الطلب في ذلك النقيض، غير تام.

و عليه: فإذا لم يكن للمدلول الرابع وجود، فيبقى المدلول الثالث لكل من الدليلين سالما عن المعارض، و حينئذ يتوجه عليه الإشكال الثاني الوارد على المحقق الأصفهاني «قده» بالنحو الذي عرفت.

و إن شئت قلت: إنه لا نسلم بالمدلول الرابع لخطاب، «صلّ»، أى:

الدلالة على فقدان ترك الصلاة للملاك.



لأنه إذا أريد استفادته بالملازمة، من نفس الأمر بالصلاة، أي: من المدلول المطابقى لخطاب «صل»، فمن الواضح، أن الأمر بفعل، لا يكشف عن فقدان الملاكة في نقيضه، وإنما يكشف عن جود ملاك في طرف الفعل المأمور به، سواء أ كان نقيضه، أي: ترك الفعل، فاقدًا لكل ملاك، أو كان فيه ملاك، ولكنه مغلوب لملاك الفعل المأمور به.

و إن أريد استفادته من المدلول الالتزامى الأول، أي: من حرمة الضد العام، فمن الواضح أن حرمة الضد حرمة تبعية ناشئة من نفس ملاك الأمر بالفعل، وليس من ملاك آخر. و حينئذ يتوجه عليه نفس الإشكال الذى توجه إلى الأصفهاني «قده».

٣- الموقع الثالث: هو إنه لو قطع النظر عن الموقع الأول والثانى، فإنه يرد عليه: إن مقتضى ما ذكره هو دخول بعض موارد المطلق و المقيد فى موارد التراحم، مع أن هذا لا يلتزم به أحد.

و توضيحه هو: إنه لو قال: «صل»، ثم قال: «لا تصل فى الحمام»،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٠

فهنا، المطلق أمر، و المقيد ناه، فيكون لدليل «صل» بناء على ما ذكره، أربعة مداليل:

الأول: كون الصلاة مطلوبة. الثانى: الردع عن تركها، الثالث: إن الصلاة واجدة لمبادئ الطلب. الرابع: إن تركها ليس واجداً أو مورداً لمبادئ الطلب، و كذلك، يكون لقوله: «لا تصل فى الحمام»، أربعة مداليل: الأول: إن ترك الصلاة فى الحمام مطلوب. الثانى: إن نقيض هذا الترك، و هو الصلاة فى الحمام مردوع عنه. الثالث: إن ترك الصلاة فى الحمام واجد و مورد لمبادئ الطلب. الرابع: إن نقيض ترك الصلاة فى الحمام، و هو الصلاة فى الحمام، غير واجد لمبادئ الطلب، و حينئذ يقال:

إنه لا منافاة بين المدلول الثالث لقوله، «صل»، و المدلول الرابع، لقوله، لا تصل فى الحمام، لأن المدلول الثالث لقوله، «صل»، هو إن الصلاة مورد لمبادئ الطلب، و المدلول الرابع لقوله «لا تصل فى الحمام»، هو إن الصلاة فى الحمام ليس مورداً لمبادئ الطلب، و لا منافاة بينهما، لأن ترك الصلاة فى الحمام عبارة عن ترك المجموع المركب من الصلاة و الكون فى الحمام، و ترك المجموع غير ترك الجزء، و هو نفس الصلاة، فليس ترك الجزء جزءاً من ترك المجموع، بل فرد منه.

و الحاصل هو: إن كون الصلاة فى الحمام ليس مورداً لمبادئ الطلب، لا ينافى كون ذات الصلاة مورداً لها، فيكون الملاك فى كل منهما موجوداً، و بذلك يقع التراحم بينهما، مع أن دخول ذلك فى باب التراحم الملاكى لم يلتزم به أحد، فإن مورد التراحم الملاكى هو المورد المتعارف لبحث الاجتماع.

و بتعبير آخر. يقال: إنه ينقض على العراقى «قده» بموارد المطلق و المقيد، فيما إذا ورد الأمر بالصلاة و انتهى عن الصلاة فى الحمام، و ذلك لأن النهى يدل على حرمة المجموع، و حرمة المجموع تدل بالالتزام على وجود ملاك فى تركه، و ترك المجموع غير ترك الصلاة، مع أنه هنا لم يلتزم أحد بالتراحم الملاكى بما فيه العراقى «قده».

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢١

- الطريق الثانى الذى يريد من خلاله أن يثبت المحقق الأصفهاني كلا الملاكين فى المجمع هو أن يقال: إننا نتمسك بإطلاق المادة فى «صل»، و بذلك يثبت وجدان الصلاة لملاكها، و المفروض أن ملاك «لا تغصب» أيضاً موجود، و حينئذ يثبت وجدان المجمع لكلا الملاكين.

و توضيح ذلك، هو: إن هناك موانع عقلية تمنع عن فعلية الوجوب، كالعجز، و النسيان، و وجود حكم مضاد، بناء على امتناع الاجتماع.

و عليه، فلا بد من تقييد الوجوب، و هو مفاد الهيئة، بغير هذه الحالات.

و أمياً إطلاق المادة أعنى نفس الواجب، فلا موجب لتقييده، و بذلك يثبت أن الوجوب المقيّد بغير حالة العجز و النسيان، و وجود حكم مضاد، متعلق بذات الصلاة، لا بالصلاة المقيّدة بغير الغصب، لأنه لا موجب لتقييد المادة بعد تقييد الهيئة.

و بهذا يبقى إطلاق المادة على حاله، و هو يقتضى تعلق الوجوب المقيّد، بغير تلك الحالات، بذات الصلاة، و بذلك يثبت أن ذات الصلاة واجدة لملاكها، لأن كونها موردا للوجوب، يكشف عن ثبوت الملاك في مورد الاجتماع.

و بتعبير آخر يقال: إنّه يتمسك بإطلاق المادة، أى: نفس الواجب، لإثبات الملاك في المجمع، بتقريب:

إنّ الموانع العقلية من مثل العجز، و النسيان و غيره، إنّما تقتيد إطلاق الهيئته و مفادها، بما إذا لم يكن شيء من هذه المحاذير و الموانع العقلية.

و أمّا مدلول المادة الذى هو نفس الواجب، فلا موجب لتقيده، بل يبقى الوجوب المقيّد متعلقا بالمادة المطلقة، أى: بذات الصلاة، لا بالصلاة المقيّدة بغير الغضب، لأنّه لا موجب لتقييد المادة بعد تقييد الهيئته. إذن فتعلق الوجوب المقيّد بالمادة المطلقة، يكشف عن ثبوت الملاك في مورد الاجتماع.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٢

إلّا أن هذا الطريق غير تام أيضا:

أمّا أولا: فلأنّ هذا البيان إنّما يتم فيما إذا كان المحذور يقتضى تقييد الوجوب، أى: إطلاق الهيئته كما في موارد العجز و نحوه، و ليس في المقام الذى يكون المحذور راجعا إلى مدلول المادة مع بقاء الهيئته على إطلاقها، إذ إنّ المحال هنا إطلاق الواجب للفرد المحرّم بحسب الفرض. إذن ففي محل الكلام لا- يتم هذا البيان، لأنّه لو فرض وجود مندوحة عن الصلاة فى الغضب، ففي مثل ذلك لا موجب لتقييد الوجوب بناء على الامتناع، لأنّ الوجوب ثابت على كل حال فى هذه الصورة، و لكن لا بدّ من تقييد الصلاة، و هى الواجب بخصوص الحصّة المباحة. إذن فانصبّ التقييد هنا ابتداء على المادة، و معه لا يمكن إثبات ملاك الصلاة. و أمّا ثانيا: فلو فرض أنّ التقييد بالقدرة منصبّ على الهيئته، أى:

الوجوب، و أمّا الواجب فهو مطلق الفعل حتى الصادر فى حالة العجز، و سلّمنا أيضا بأنّ قيود الهيئته لا ترجع إلى المادة، فلو سلّم ذلك كله، فإنّه لا ينفع فى إثبات وجدانية الصلاة لملاكها، و ذلك لما ذكرناه سابقا من أن القيود الدخيلة فى المصلحة على نحوين: الأول: ما يكون دخيلا- فى أصل اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، كالأستطاعة بالنسبة للحج، و مثل هذه القيود تؤخذ فى جانب الوجوب.

الثانى: هو ما يكون دخيلا فى ترتب المصلحة خارجا، كالطهارة بالنسبة للصلاة، و مثل هذه القيود تؤخذ فى جانب الواجب.

و عليه: بإطلاق المادة، غاية ما يقتضيه، هو نفى وجود قيد دخيل فى ترتب المصلحة. و أمّا القيود الدخيلة فى أصل الاتصاف فلا ينفىها، حيث أنّها تؤخذ فى الوجوب و هو مفاد الهيئته، فمثل هذه القيود لا يمكن نفيها به، بل إنّ الوجوب مقيّد لا محالة بعدم العجز، و النسيان، و وجود حكم مضاد، بناء على الامتناع، و نحو ذلك. فإذا لم يكن إطلاق المادة نافيا لمثل هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٣

القيود، فحينئذ لا- يمكن الجزم بأنّ هذا القيد، و هو عدم الغضب، غير دخيل فى اتصاف الصلاة بكونها ذا مصلحة و ملاك. إذن بإطلاق المادة لا يكشف عن ثبوت الملاك حينئذ.

و إن شئت قلت: إنّ شكنا فى المقام شك فى اتصاف الفعل الواقع فى حال عدم الوجوب بكونه ذا مصلحة و ملاك، و المفروض إنّ الإطلاق الذى يكشف عن الاتصاف بالملاك دائما، إنّما هو إطلاق الوجوب و فعليته فى ذلك المورد، لا إطلاق المادة، فإنّها تنفى التقييد بقيود الوجود، لا قيود الاتصاف، و المفروض سقوط إطلاق الهيئته، و عدم إمكان التمسك به.

فالصحيح فى المقام: إنّ لا يمكن إثبات وجدانية المجمع لكلا الملاكين بهذين الدليلين. إذن فالتزاحم الملاكى ليس على القاعدة، لا فى موارد الاجتماع، و لا فى غيرها من موارد التعارض.

إذن، فالتزاحم عند المحقق الخراسانى «قده»- و هو التزاحم الملاكى-، يختلف عن التزاحم عند المحقق النائينى «قده»، حيث أنّ

التراحم عند المحقق النائيني «قده» إنما هو في مقام الامتثال، من حيث أنه لا تنافى بين الحكمين في التراحم الامتثالي، لأن كلا منهما قد جعل مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوى ولا محذور في ذلك فإنه بالاشتغال به يرتفع موضوع الآخر، فيرتفع بذلك التكاذب و التعارض بين دليليهما.

و عليه: فليس على المولى التدخل و بذل عناية مولوية في مورد التراحم، بل المكلف يختار الأهم منهما على المهم. بينما التنافى في التراحم الملاكى عند الخراساني «قده»، إنما هو بين نفس الجعلين، لاستحالة اجتماعهما في موضوع واحد، مما يؤدي إلى التكاذب، و وقوع التعارض بين دليليهما، و كذلك يكون من وظيفة المولى هنا، أن يبذل عنيته في ترجيح أقوى المقتضيين على أضعفهما، لأنّ تشخيص مقتضيات الحكم و مبادئه الداعية للمولى إلى جعل الحكم، إنما هي وظيفة المولى، لا وظيفة العبد. بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٤

و من هنا ندخل في المقام الثالث من التنبيه الخامس من تنبيهات اجتماع الأمر و النهي، حيث سئل هناك، إنّه: هل يشترط في موضوع مسألة اجتماع الأمر و النهي، فرض ثبوت الملاكين في المجمع، أو إنّه لا يشترط ذلك. و قد تقدم الكلام في مقامين في ذلك، و هذا هو المقام الثالث:

٣- المقام الثالث، من التنبيه الخامس: يقال فيه انه بعد وضوح الفرق بين التراحمين، و بعد فرض إمكان التراحم الملاكى، و أنّ المجمع واجد للملاكين بتقريب من التقريبات المتقدمة، يقع الكلام في أنّه هل يطبق على هذا التراحم الملاكى، أحكام التراحم الحقيقي المتقدمة في بحث الضد، أو إنّه يطبق عليه أحكام باب التعارض؟ و قد كانت مرجحات باب التراحم الحقيقي، عبارة عن تقديم الأهم على المهم، و تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، و تقديم ما ليس له بدل، على ما له بدل.

و هذا التساؤل و عدم الجزم بتطبيق أحكام باب التراحم الحقيقي عليه إنما هو للفوارق المهمة بين هذا التراحم، و ذاك التراحم الحقيقي. و بعد استعراض هذه الفوارق ننظر، في أنّه هل يجرى و يطبق شيء منها على التراحم الملاكى، إذا أحرز شيء منها في أحد الملاكين دون الآخر، أم لا؟ و هذه الفوارق ثلاثة:

١- الفارق الأول: هو إنّه في التراحم الحقيقي، لم يكن تناف بين نفس الجعلين، و إنما التنافى بين فعليّة الجعلين معا كما عرفت، و ذلك لأنّ كلا من الجعلين جعل على نحو القضية الحقيقية، «كصلّ و لا تغصب»، و لا تنافى بين نفس هذين الجعلين كما هو واضح، نعم هناك تناف بين فعليتهما.

و أمّا التراحم الملاكى: فإنّ التنافى فيه بين نفس الجعلين، لأنهما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٥

واردان على موضوع واحد، و يمتنع اجتماع حكمين على موضوع واحد كما هو المفروض في المقام.

٢- الفارق الثاني: و هو متفرع على الأول، و حاصله:

إنّه في موارد التراحم الحقيقي لا تعارض بين الدليلين لأنّ مفاد الدليل هو الجعل، و قد فرضنا عدم التعارض بين الجعلين.

و أمّا في موارد التراحم الملاكى فيوجد تعارض بين الدليلين بعد فرض التنافى بين الجعلين.

٣- الفارق الثالث: و هو متفرع على سابقه، و حاصله: هو إنّه في موارد التراحم الحقيقي، يكون العقل هو المرجع في تشخيص الوظيفة دون المولى لأنّ المفروض أنّه لا- تناف بين الجعلين اللذين جعلهما المولى، ففي مقام الامتثال يرجع إلى العقل، و نطبق أحد قوانين الترجيح المتقدمة.

أمّا في موارد التراحم الملاكى، فالمرجع في تشخيص الوظيفة، هو الشارع، إذ بعد فرض التنافى بين الجعلين، لا بدّ في تشخيص

المجعول من الرجوع إلى الشارع، لأنّ الجعل من وظيفته و عمله.

و على ضوء هذه الفوارق، لا بدّ من البحث، لنرى أنّه أيّ مقدار من أحكام التراحم و أحكام التعارض، يمكن تطبيقها في المقام. و قد ذهب المحقق النائيني تفرّيعاً على الفارق الثاني، إلى أنّ التراحم الملاكي ملحق محضاً بباب التعارض محضاً، فنطبق عليه أحكامه.

و تحقيق المسألة يحتاج إلى بسط الكلام في عدة نقاط:

- النقطة الأولى، هي: إنك قد عرفت أنّ ترجيح بأهميّة الملاكي، إنّما هو من مرجحات باب التراحم، دون التعارض، لأنّ هذا المرجح فرع وجود الملاكين، و هذا غير متحقق في باب التعارض، لأنّ موضوع التعارض هو عدم إحراز كلا الملاكين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٦

فالعلم بأهميّة الملاكي الذي هو أحد مرجحات باب التراحم الحقيقي، مرجعه إلى قضيّة شرطية و هو أنّه لو كان الملاكي موجوداً لكان هذا الملاكي أهم من الآخر، و شرط هذه القضيّة غير متحقق في باب التعارض كما هو واضح، فلا يكون هذا المرجح مفيداً بالنسبة إليه.

إذا عرفت ذلك نقول: هل يمكن إعمال هذا المرجح في باب التراحم الملاكي، أو لا يمكن؟.

و تحقيق الكلام في ذلك هو التفصيل بين صورتين في المقام:

١- الصورة الأولى: هي أن يفرض قيام دليل خارجي، من إجماع و نحوه، على ثبوت أحد الملاكين في مورد الاجتماع، و أنّ أحدهما أهم أو غير مشروط بالقدرة الشرعية، أو ليس له بدل بخلاف الآخر، أي: إنّنا نعلم بالقضيّة الشرطية، و بنفس الشرط، من الخارج.

٢- الصورة الثانية: هي أن يفرض إنّ أصل ثبوت الملاكين معلوم من نفس دليلي، «صلّ، و لا تغصب»، لكن العلم بأهميّة أحدهما، كان ثابتاً من الخارج، و لا أقل بأحد التقريبين اللذين تقدما عن المحقق الأصفهاني «قده».

أمّا الصورة الأولى: كما لو علم بوجدان كل من «الصلاة و الغصب» لملاكيه في موارد اجتماعهما، و علم أنّ ملاكي الصلاة أهم، فإنّه حينئذ لا بدّ من إعمال المرجح المذكور، و هو ترجيح الأهم فيحكم حينئذ بصحة الصلاة، لأنّ هذا العلم المفترض يدلنا على أنّ المولى جعل حكماً على طبق الأهم، و هو الصلاة، لأنّ المقتضى لوجوب الصلاة موجود لإحراز ملاكيها من الخارج، و المانع مفقود، لأنّه لا يتصور مانعاً إلّا دليل. «لا تغصب»، و هو لا يصلح مانعاً، لأنّ ما هو أضعف ملاكاً لا يمنع عن تأثير ما هو أقوى ملاكاً.

و أمّا الصورة الثانية، و هي: أن يفرض ثبوت ملاكي، «صلّ، و لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٧

تغصب»، بنفس إطلاق الدليلين بواسطة الدلالة الالتزامية كما ذكره المحقق الأصفهاني كما عرفت، و يفرض أنّه علمنا من الخارج أنّه إذا ثبت ملاكي الصلاة فهو أقوى من ملاكي الغصب، ففي هذه الصورة، يخرج المقام عن باب التراحم الملاكي حينئذ، و يدخل في باب التعارض، و تطبق عليه أحكامه.

و توضيح ذلك: إنّ دليل «صلّ» يدل بالمطابقة على وجوب الصلاة، و بالالتزام على ثبوت ملاكي الصلاة، و بالتزام آخر طولي على أهمية ملاكي الصلاة، لأنّنا فرضنا أنّ ثبوت ملاكي الصلاة ملازم لأهميته.

و أمّا دليل «لا تغصب» فيدل بالمطابقة على حرمة الغصب، و من الواضح، أنّ حرمة الغصب لا تجتمع أهمية ملاكي الصلاة، لأنّه لا يمكن جعل الحكم على طبق الملاكي المغلوب. و عليه: فدليل «لا تغصب» يكون دالاً بالالتزام على عدم أهمية ملاكي الصلاة، و عدم أهمية ملاكي الصلاة يلزم منه عدم أصل ملاكي الصلاة، للملازمة بين ثبوته و أهميته كما عرفت.

و عليه: فيكون دليل «لا تغصب» بمدلوله الالتزامي، و هو عدم أهمية ملاكي الصلاة، مكذباً للمدلول الالتزامي لدليل «صلّ»، الدال على ثبوت ملاكي الصلاة، فيقع التعارض بين المدلولين الالتزاميين كما هو واقع بين المطابقين كما عرفت. و عليه: فلا يتم في المقام كلام

المحقق الأصفهاني «قده»، و هو الأخذ بالمدلولين الالتزاميين على تقدير تسليمه، و يدخل المقام في باب التعارض لوقوع التكاذب بين الدليلين بمدلوليهما المطابقي و الالتزامي فيطبق عليهما أحكام باب التعارض.

- النقطة الثانية، هي: إنه هل يمكن إعمال الترجيح بمحتمل الأهمية في باب التزاحم الملاكي، أو لا يمكن؟  
و الكلام في ذلك يقع في صورتين.

١- الصورة الأولى، هي: أن يفرض أن ثبوت أصل الملاك فيهما، أي: في «الصلاة و الغضب»، كان بنفس إطلاق دليلهما بالنحو المتقدم،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٨

و يفرض أننا علمنا من الخارج، أن ملاك الصلاة إذا ثبت فهو إما مساو، أو أهم من ملاك الغضب، ففي مثل ذلك لا يمكن ترجيح محتمل الأهمية، و ذلك لوقوع التعارض بين الدليلين، فاللازم حينئذ هو تطبيق قواعد التعارض، و توضيح ذلك يعلم من النقطة الأولى.

و لكن مجمل القول فيه، هو: إن دليل «لا تغضب» يدل بالالتزام على عدم أهمية، ملاك الصلاة كما يدل على عدم مساواته له أيضا، لأن حرمة الغضب لا تتناسب إلا مع أهمية ملاكه. و عليه: فيكون دليل «لا تغضب» نافيا لأصل ثبوت ملاك الصلاة باعتبار الملازمة بين أصل ثبوت ملاك الصلاة، و بين كونه أهم أو مساويا. فإذا انتفى الثاني، انتفى الأول، و بذلك يكون كل من الدليلين مكذبا بمدلوله الالتزامي للآخر، و هذا معناه، التعارض.

٢- الصورة الثانية، هي: أن يفرض أن ثبوت أصل ملاك الصلاة كان بدليل خارجي، و كذلك ملاك الغضب، ففي مثل ذلك يقع التعارض أيضا.

و لا يمكن تقديم محتمل الأهمية، و ذلك لأن احتمال الأهمية هنا، مرجعه إلى شك في أصل التكليف، لأننا نقول: إن هذه الحركة في الأرض المغصوبة فيها مصالح و مفساد، و لا ندري أن المصالح أكبر من المفساد ليحكم بوجوبها، أو مساوية لها لیتساقطا، فيرجع الأمر إلى الشك في أصل جعل الوجوب و عدمه، و في مثله تجرى أصالة البراءة.

و هذا الكلام لا يمكن تطبيقه في باب التزاحم الحقيقي، لأن أصل وجوب الصلاة، و كذا الإزالة، معلوم.

و من جملة المرجحات المذكورة في باب التزاحم الحقيقي، هو ترجيح ما كان احتمال الأهمية فيه أكبر من الآخر، و بعد أن عرفت عدم إجراء المرجح السابق في باب التزاحم الملاكي، يظهر أن عدم إجراء هذا المرجح إنما هو بطريق أولى كما هو واضح.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٢٩

نعم بالنسبة إلى هذا المرجح لا يكون دليل «لا تغضب» نافيا لأصل ثبوت ملاك الصلاة، باعتبار أنه ينفي فرض أهمية ملاك الصلاة، أو مساواته. و عليه: فعمل ملاك الصلاة موجود بنحو مغلوب، و المفروض أنه لا تلازم بين نفي أهمية أو مساواة ملاك الصلاة، و بين نفي أصل وجوده، كما في الصورة الأولى.

- النقطة الثالثة، هي: إنه من جملة المرجحات المذكورة في باب التزاحم الحقيقي، هو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فهل يمكن إعمال هذا المرجح في باب التزاحم الملاكي، أو لا يمكن؟

و الكلام في هذه النقطة كالكلام في النقطة الأولى، فإن كان أصل ثبوت الملاك معلوما من الخارج، فنقدم ما ليس له بدل على ما له بدل في باب التزاحم الملاكي، فيقدم في المقام دليل «لا تغضب» على دليل «صل» إذا فرض وجود مندوحة عن الصلاة في الغضب، و ذلك باعتبار القطع الوجداني، بأن المولى جعل الحكم على طبق «لا تغضب»، لأن مقتضى لحرمة حينئذ موجود، و هو ملاكه، و المانع مفقود، لأن ما يحتمل مانعيته، هو المصلحة القائمة في الصلاة، و لكن هذه المصلحة بدئية، لإمكان الصلاة خارج الأرض المغصوبة، و عليه: فلا تكون هذه المصلحة مانعة عن حرمة الغضب.

و أمّا إذا كان أصل الملاك فيهما ثابتاً، بإطلاق دليلهما بواسطة الدلالة الالتزامية، كما عرفت، فحينئذ، سوف يقع التعارض بين الدليلين، لأنّ دليل «صلّ» له إطلاق بدلي، وفي نفسه يقتضى الشمول بدلاً لهذه الحصّة من الصلاة، وهي الصلاة في المغصوب، وهذا الإطلاق لا يتلاءم مع أصل وجود ملاك التحريم في الغضب الثابت بإطلاق دليل «لا تغضب»، باعتبار أنّ المصلحة البدلية يستحيل أن تغلب المفسدة التعيينية، وبذلك يكون دليل «صلّ» نافياً لثبوت أصل ملاك الغضب، فيقع التكاذب حينئذ، ومعه لا بدّ من تطبيق أحكام التعارض.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٠

- النقطة الرابعة، وهي: فيما إذا فرض وقوع التعارض بين دليلين:

فلا بدّ أولاً: من ملاحظة إمكان الجمع العرفي بينهما، فإذا لم يمكن، فيرجع إلى المرجحات العلاجية، كأقوائية السند ونحوه، فإذا لم يمكن هذا أيضاً، حينئذ تصل النوبة إلى التساقت، هذا إذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التباين. و أمّا إذا كان التعارض بنحو العموم من وجه: فلا مورد للمرجحات العلاجية حينئذ كما هو مفصّل في محله. و الآن نريد أن نرى أن إحراز الملاكين في المجمع، هل يؤثر على قواعد الجمع العرفي، وقواعد المرجحات العلاجية، والتساقت، أو لا يؤثر؟.

إذن فيقع الكلام في ثلاث مقامات:

- المقام الأول، وهو: تأثير إحراز الملاكين على قواعد الجمع العرفي و عدم تأثيره:

وهنا، يظهر من صاحب الكفاية [١٢٣]، عدم تأثيره في ذلك، حيث أنّ إحراز الملاكين في المجمع، هو بنفسه يمهد للجمع العرفي بين الدليلين، فإنّه لو أحرز اشتمال كلا الحكمين على الملاك، وإنّ أحدهما أقوى من الآخر، حينئذ نفس هذا الإحراز، يوجد جمعا عرفياً، وذلك بأن يحمل صاحب الملاك الأقوى على الفعلية، وصاحب الملاك الضعيف على الاقتضاء. ومعه لا تصل النوبة إلى المرجحات العلاجية، أو التساقت.

و إن شئت قلت: إنّ يظهر من صاحب الكفاية «قده»، عدم تأثير إحراز

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣١

الملاكين على قواعد الجمع العرفي، حيث أنّ إحراز الملاكين في المجمع، وإحراز أقوائية أحدهما على الآخر، هو بنفسه يمهد لجمع عرفي بين الدليلين، وهو حمل دليل الحكم ذي الملاك الأقوى، على إفادة الحكم الفعلي، ودليل الحكم الآخر، على إفادة الحكم الاقتضائي الشأني.

وهذا الكلام فيه نظر، لأنّ إحراز الملاك، إمّا أن يكون مستفاداً من خارج الدليلين، أو من إطلاق نفس الدليل.

فإن كان الملاك محرزاً من خارج الدليلين، فلا يكون أي معنى للجمع العرفي، لأنّه فرع التعارض، وهنا لا تعارض، لأننا نعلم تفصيلاً بكذب غير معلوم الأهمية و عليه: فلا وجه للجمع العرفي.

و إن كان الملاك محرزاً من إطلاق نفس الدليل بواسطة الدلالة الالتزامية مثلاً، فهذا له صورتان:

الصورة الأولى، هي: أن يفرض كون التعارض بين الدليلين بنحو العموم من وجه كما في «أكرم الهاشمي» و «لا تكرم الفاسق» و يفرض تعارضهما في هاشمي فاسق، ويفرض أيضاً أن علمنا من الخارج بأنّه متى ما ثبت ملاك الوجوب فهو أقوى.

وفي مثله كما يمكن الجمع بما ذكره صاحب «الكفاية» [١٢٤] من حمل «أكرم الهاشمي» على الفعلية، و حمل «لا تكرم الفاسق» على الشأنيّة، كذلك يمكن الجمع بتقييد الهاشمي بغير الفاسق، أو تقييد الفاسق بغير الهاشمي.

و ليس أحد هذه التصرفات أقرب إلى الفهم العرفي من الآخر و معه فلا يتم ما ذكره الآخوند «قده».

و إن شئت قلت: إنّ اتضح ممّا تقدم، أنّه إذا كان الملاك الأرجح مستفاداً من خارج الدليلين، سقط دليل الحكم المرجوح عن

## الحجبة في

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٢

نفسه، للقطع ببطلان مؤداه حينئذ، وإن كان لهذا الكلام وجه فيما إذا كان ثبوت الملاك الأرجح بنفس الدليل.

٢- الصورة الثانية، هي: أن يفرض كون التعارض بين الدليلين بنحو التباين، كما في، «صل»، و «لا تصل»:

و في مثله لا يمكن حل التعارض بالتقييد، لأنهما واردان على موضوع واحد، وإنما يحل، بحمل أحدهما على الاقتضاء، و حمل الآخر على الفعلية. و المتعين هو حمل معلوم الأهمية على الفعلية.

إلا أن هذا ليس جمعا عرفيا بين الدليلين - باعتبار أن الحكم الإنشائي أو الاقتضائي ليس حكما، إذا لنظر العرفي لا يفهم من الحكم إلا البعث و التحريك الفعلي -، وإنما هو إلغاء لدليل غير معلوم الأهمية، لأن مرجع حمله على الاقتضاء أنه حكم لولائي، بمعنى أنه لو لا المصلحة الغالبة في الصلاة، لنهى المولى عن الصلاة، و هذا في نظر العرف إلغاء للدليل لا عمل به بوجه.

و الخلاصة، هي: إن إحراز الملاكين في المجمع، لا يحقق جمعا عرفيا بين الدليلين، بل حال المتعارضين مع إحراز الملاك، كحالهما مع عدم إحرازه بالنسبة للمجمع العرفي.

- المقام الثاني: هو في تأثير إحراز الملاكين في المجمع على المرجحات السندية، و عدم تأثيره.

و الكلام في ذلك يقع في صورتين:

١- الصورة الأولى، هي: أن يكون التعارض بين الدليلين بنحو العموم من وجه، و في مثله لا- تجرى المرجحات السندية، سواء أحرز الملاكان، أو لم يحرزا، و ذلك لما هو مفصل في محله في باب التعادل و التراجع.

٢- الصورة الثانية، هي: أن يكون التعارض بين الدليلين بنحو التباين، و في مثله، يرجع إلى المرجحات السندية، سواء أحرز الملاكان، أو لم يحرزا، و ذلك لأن التعارض مستحكم بين الدلالة الفعلية لكل منهما،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٣

و إن لم يكن بينهما تعارض بمدلوليهما الالتزاميين. و حينئذ، فتسرى هذه المعارض إلى السند، فيعمل بالمرجحات السندية، فإذا قدم أحدهما على الآخر سندا، فيكون ذلك مساويا لسقوط الآخر، و حينئذ فإن كان ملاكه محرزا بالدلالة الالتزامية، فيسقط هذا الملاك بسقوط أصل الدليل، و إن فرض أن ملاكه كان محرزا من الخارج، فسوف يبقى الملاك، إلا أنه يسقط عن الحجية.

و الخلاصة، هي: إنه في هذه الصورة التي يثبت الملاك فيها بنفس دليل الحكم، يقع التعارض بينهما لا محالة، لأن دليل الحكم الآخر سوف يدل بالالتزام على نفي أصل ملاك الحكم الأول، و لو فرض العلم من الخارج بأنه لو كان ثابتا لكان أرجح.

و هذا يعنى وقوع التعارض بين الدليلين في إثبات الملاك أيضا.

و لصاحب الكفاية «قده» عبارة في المقام، حاصلها: إنه في مثل ذلك يرجع إلى المرجحات الدلالية، أى: الجمع العرفي، و المرجحات السندية، فإذا قدم أحدهما على الآخر بمرجح دلالي أو سندی، فيكشف ذلك بطريق الإنّ الأرسطي عن أقوائية الحكم الآخر مناطا.

و قد فسّرت هذه العبارة بتفاسير عديدة، أصحها أن يقال: بأن مقصوده، أنه بعد ترجيح أحد الدليلين، فيكون الدليل المرجح دالا بالمطابقة على فعلية الحكم الدال عليه، و بالالتزام على أقوائية هذا الحكم، لأنه لو لم يكن أقوى لما كان فعليا في صورة المعارضة، فإذا ثبتت فعليته ثبتت أهميته.

و إن شئت قلت: إن ظاهر مقصوده هو، استكشاف ذلك، بعد فرض إحراز فعليّة الملاكين في مورد الاجتماع، فإنه حينئذ، لو ثبت ترجيح أحد الحكمين، ثبت بالدلالة الالتزامية أقوائية ملاكه.

و ليس المقصود، دلاله قوة الكشف و الدلالة في أحد الدليلين على قوة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٤

الملاك، و نحو ذلك، مما جعل تفسيراً لكلامه، حيث اعترض عليه، بعدم التلازم بين مقام الإثبات و الكشف، و بين مقام الثبوت و الملاك.

٣- و الخلاصة، هي: إنّه لا جمع عرفي بهذا الشكل في المقام، بل يرجع إلى المرجحات الدلالية الأخرى، أو المرجحات السندية إن كانت و كان التعارض بنحو التباين، و إن لم يكن شيء من هذه المرجحات فلا مناص من استحكام التعارض ثم التساقط. و لكن لا يجوز الرجوع حينئذ إلى أصل عملي يكون على خلاف كلا الملاكين المتزاحمين بحيث يلزم منه تفويتها معاً. -المقام الثالث، هو: تأثير إحراز الملاكين على الحكم بالتساقط بعد عدم إمكان المرجحات السندية و الدلالية، و عدم تأثيره. و مقتضى القاعدة مع فقد تلك المرجحات، هو الحكم بالتساقط فيما إذا لم يحرز الملاكان. و أمّا مع إحرازهما، فالمدلولان المطابقان للدليلين، و إن سقطا بالتعارض، و كان لا يمكن الرجوع إلى أصل عملي يكون على خلاف كلا الملاكين المتزاحمين، لأنّ مثل هذا الأصل يلزم من العمل به تفويتها معاً، و هذا مخالفٌ للواقع جزماً، لا سيما إذا كان تفويتها على المولى بلا موجب. و لكن هذا الرجوع إلى الأصل العملي المتضمن لحكم ثالث، ممكن في صورة عدم إحراز الملاكين. هذا بالنسبة لما لو التزمنا بالتساقط الكلي، بحيث يرجع بعد ذلك للأصول، و لو كان الأصل على خلاف كلا الدليلين. و أمّا إذا التزمنا بالتساقط الجزئي، و هو عدم ثبوت كل من الحكمين بخصوصه، لكن الحكم الثالث المخالف لهما، أيضاً لا يصح الرجوع إليه.

ففي مثل ذلك لا يبقى فرق بين إحراز الملاكين و عدمه في عدم جواز الرجوع للأصول المخالفه للحكمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٥

### استدراك على المقام الثاني

كثيراً قد ذكرنا في الصورة الثانية أنّه يمكن إجراء المرجحات السندية فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التباين، سواء أحرز الملاكان، أو لم يحرز، و قد عرفت هناك السرّ في ذلك، و لكن قد يفصل في المقام فيقال: إنّه يمكن الرجوع إلى المرجحات السندية، فيما إذا أحرز الملاكان على تقدير، و عدم الرجوع إليها على تقدير آخر. و حاصل الكلام في توضيح ذلك هو: إنّ إحراز الملاكين، إمّا أن يكون بنفس إطلاق الدليل، و إمّا أن يكون من الخارج. فإن كان من الخارج، فيرجع إلى المرجحات السندية، للسبب الذي ذكرناه في الصورة الثانية. و أمّا إذا أحرز الملاكان بنفس إطلاق الخطاب، بدعوى التمسك بالدلالة الالتزامية، باعتبار عدم تبعيتها للدلالة المطابقية في الحجية، ففي مثل ذلك لا يرجع إلى المرجحات السندية، و ذلك لأنّ الدلالة المطابقية، و إن سقطت عن الحجية، إلّا أنّ الدلالة الالتزامية باقية، و بقاؤها لا يمكن أن يكون بلا سند. و عليه: بقاء السند لا بد منه، و لا بأس بالتعبد به، إذن، فالتعارض لا يسرى إلى السند ليرجع إلى المرجحات السندية.

و إن شئت قلت: قد يتوهم عدم صحة الرجوع إلى المرجحات السندية، فيما إذا أمكن إثبات الملاكين بنفس إطلاق الخطابين، و لو بدعوى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٦

التمسك بالدلالة الالتزامية، باعتبار عدم تبعيتها للدلالة المطابقية في الحجية، لأنّ إمكان الرجوع إلى المرجح السندي، فرضه فيما إذا تكاذب الدليلان في تمام مدلولهما، بحيث كان لا يمكن الأخذ بالسند في شيء منهما.

و في المقام يمكن الأخذ بمدلوليهما الالتزاميين بحسب الفرض.

إذن، فلا يسرى التعارض و التكاذب إلى السنديين ليرجع إلى المرجحات السندية.



و لكنّ التحقيق هو: عدم صحة هذا التفصيل، فإنّ المرجحات السندیة و العلاجيّة مطلقا، تجرى حتى لو كان إحرار الملاكين، بالدلالة الالتزامية.

و يقرب الدليل على ذلك بتقريبين:

١- التقريب الأول، هو: إنّ أهم مدرك للمرجحات العلاجيّة، هو الروايات، و قد أخذ في موضوع هذه الروايات، عنوان، «إذا جاء خبران متعارضان، و مختلفان، و هذا العنوان يصدق في محل الكلام، سواء قلنا بسريان التعارض إلى السند أو لم نقل، فلم يؤخذ في موضوع هذه الروايات خصوص ما سرى التعارض إلى سنده، ليتم ما ذكر». و عليه: فنفس هذه الأخبار- الدالة على الرجوع إلى تلك المرجحات العلاجيّة، و التي لم يؤخذ في موضوعها خصوص ما سرى التعارض إلى سنده- تكون دليلا على سريان التعارض إلى السند، و الرجوع إلى المرجحات السندیة، فضلا عن المرجحات المضمونية و الجهتية.

ثم إنّ لو بنى على هذا التفصيل، و اشترط في أعمال المرجحات السندیة، سريان التعارض إلى السند، حتى بلحاظ الدلالة الالتزامية، لندر أعمال المرجحات السندیة، بناء على عدم تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية، إذ قلما يوجد مورد ليس فيه دلالة التزامية سليمة عن المعارض.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٧

أو فقل: إنّ لو فرض كفاية ثبوت المدلول الالتزامي للخطابات المتعارضة، في عدم سريان التعارض إلى السنديين، فسوف لن يبقى مورد معتدّ به لأخبار العلاج، و يكون ذلك بحكم إلغائها عرفا، لما عرفت من أنّه بناء على عدم التبعية بين الدالتين في الحجية، لا يتفق مورد للتعارض لا- يكون لأحد المتعارضين مدلول التزامي يسلم عن المعارضة. إذن، فمثل هذه الموارد، هي القدر المتيقن لمضمون أخبار العلاج.

٢- التقريب الثاني، هو: إنّ صاحب المسلك القائل بعدم تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، إمّا أن يدعى بأنّ الدلالة الالتزامية منتزعة من إطلاق الخطاب: و إمّا أن يدعى بأنّها منتزعة من أصل الخطاب:

فإن ادعى الأول: و هو كونها منتزعة من إطلاق الخطاب، كما لو قال المولى: «أحلّ الله البيع»، و كان مقتضى إطلاقه هو تصحيح البيع المعاطاتي، و بأنّ البيع من أهم المعاملات، و مع ذلك صحّحنا المعاطاة فيه، فيحكم حينئذ بصحة الإجارة المعاطاتية. و عليه: فيكون لقوله «أحلّ الله البيع»، مدلولان: أحدهما مطابق، و هو حليّة البيع المعاطاتي.

و الثاني: التزامي، و هو حليّة الإجارة المعاطاتية. و هذا المدلول الالتزامي قد استفيد من إطلاق الخطاب. فإن ادعى القائل بعدم تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، أنّ الدلالة الالتزامية منتزعة من إطلاق الخطاب، ففي مثله لا يكون للمدلول الالتزامي سند مستقل في مقابل المدلول المطابق، لأنّ هنا كلاما واحدا له سند واحد، فإذا أسقط المدلول المطابق عن الحجية، يبقى المدلول الالتزامي حجة مع ذلك السند، إذ لا يعقل وجود مدلول كذلك بلا سند، و حينئذ لا موجب لسريان التعارض إلى السند في المقام ليرجع إلى المرجحات السندیة.

و أمّا إذا ادعى الثاني، و هو كون الدلالة الالتزامية منتزعة عن أصل الخطاب لا عن إطلاقه، كما هو محل كلامنا، حينئذ، إمّا أن يكون مقصود

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٨

القائل بعدم تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية، هو أنّ الراوي كأنه في قوله، «صلّ»، شهد بشهادتين: إحداها بالمدلول المطابق، و هو الوجوب، و الثانية: بالمدلول الالتزامي و هو الملاك، و كذلك بالنسبة لقوله «لا تصلّ»، فقد شهد أولا بالحرمة، و ثانيا بالملاك، و في مثله، التعارض السندي واضح، لأنّ التعارض واقع بين المدلولين المطابقين، و هذا التعارض يسرى إلى السند، فيرجع للمرجحات السندیة، هذا إذا كان مقصود القائل بعدم التبعية أنّ الراوي في قوله: «صلّ» شهد بشهادتين، و كذا في قوله «لا تصلّ».

وقد يكون مقصوده بعدم التبعية أنه يثبت بشهادة الراوى أمر واحد، و هو شخص هذا الكلام، أعنى «صل»، و لكن كلام «صل» له دلالتان:

إحداهما مطابقة، و أخرى التزامية، و فى مثله، لا تعارض فى السند، لأنه ليس عندنا إلا سند واحد و متن واحد، قد أثبتته ذلك السند، غاية الأمر، أن هذا المتن له مدلولان: مطابقى و قد سقط بالمعارضه، و الترامى لا يزال ثابتا. و بذلك اتضح أن الصحيح هو الرجوع إلى المرجحات السندیة من دون تفصيل بين ما إذا أحرز الملاك من إطلاق الخطاب بالدلالة الالتزامية مثلا، أو من الخارج.

### \* التنبيه السادس: و قد عقد هذا التنبيه لبيان إمكان تصحيح الامتثال بإتيان المجمع

، بناء على الأقوال و الاحتمالات فى مسألة الاجتماع، فنقول:

إما أن نلتزم بامتناع الاجتماع، أو بإمكانه.

فإذا التزمنا بامتناعه، و قدّمنا جانب الأمر، فلا إشكال فى صحه الامتثال بالمجمع و أجزائه، باعتبار كونه مصداقا للمأمور به، من دون أن يفرق فيه بين علم المكلف بحيثه الحرمة المغلوبة و عدمه، و بين كون

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٣٩

الواجب توصليا أو عباديا، مع عدم وجود منشأ لشبهة البطلان.

و أما إذا قدّمنا جانب النهى، فسيأتى حكمه قريبا.

و أما إذا التزمنا بإمكان الاجتماع، فحينئذ يثبت أمر و نهى.

و فى مثله تارة يكون هناك مندوحة، و أخرى لا يكون.

فإذا فرض عدم المندوحة، فسوف يقع التزاحم بين الأمر و النهى، فتطبق قواعده، فإن قلنا بإمكان الترتب فيصح الامتثال بإتيان المجمع باعتباره.

و إن لم نقل بإمكان الترتب، و التزمنا بإمكان استكشاف الملاك من الأمر، فأیضا يصح الامتثال بإتيان المجمع بالملاك، و إلا فسوف يتعذر تصحيح الامتثال بالمجمع.

و أما إذا فرض وجود مندوحة، فلا تعارض و لا تزاحم، أما الأول:

فلأننا نقول بالجواز. و أما الثانى: فلوجود المندوحة.

نعم على مبنى الميرزا «قده» القائل: بأن الأمر بالجامع يختص بالحصه المقدوره، و لا يمكن أن يكون له إطلاق و لو بدليا للحصه غير المقدوره، فحينئذ سوف يقع التزاحم بين إطلاق الواجب البدلى، و بين الحرمة، لعدم اجتماعهما، فإن الفرد من الصلاة الملازم للحرام، هو غير مقدور شرعا، فيستحيل شمول إطلاق الواجب له، فيقع التزاحم بالنسبه لهذا الفرد، بين إطلاق الواجب و بين الحرمة باعتبار أن إطلاق الواجب يستدعى أن يكون هذا الفرد مقدورا شرعا و عقلا، و دليل الحرمة يجعله غير مقدور، و حينئذ لا يمكن تصحيح هذا الفرد إلا بالترتب، أو بالملاك.

و أما إذا بنينا على امتناع الاجتماع، و تقديم جانب النهى، فحينئذ، تارة يفرض أن النهى معلوم، و أخرى، يفرض أنه غير معلوم.

فإن فرض أنه معلوم، فلا إشكال فى بطلان الامتثال بالمجمع إذا كان

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٠

عباديا، لأنه مبغوض، و معه لا يمكن التقرب به. و أما إذا لم يكن عباديا، بل كان توصليا، فإن أحرز ملاكه فيصح، لأن التوصلى لا

يحتاج إلى قصد القربة، و أما إذا لم يحرز الملاك، فيبطل.

و أما إذا فرض عدم العلم بالتهى، فحينئذ: قد يقال: بأن الامتثال بالمجمع يقع صحيحا و لو كان عباديا، كما ذهب إليه المشهور، حيث حكموا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب، أو بحكمه.

و هذا الحكم منهم صار سببا للإشكال الذي طرحه صاحب الكفاية «قده» [١٢٥] و الذي حاصله هو:

إنه إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر و التهى، ينبغي أن يلتزم بصحة الصلاة حتى مع العلم بالغصبي و بحكمه، باعتبار وجود أمر بالصلاة. و إن قلنا بامتناع الاجتماع ينبغي أن يقال ببطلان الصلاة حتى مع الجهل بالغصبي، باعتبار وقوع التعارض بين الدليلين، فإذا قدم جانب التهى فلا بد من وقوع الصلاة باطله، و عليه فلا حاجة لما ذكره المشهور من الحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب، أو بحكمه، و الحكم ببطلانها مع العلم بذلك.

و في مقام توجيه حكم المشهور يذكر عدة وجوه:

أ- الوجه الأول: هو ما أشير إليه في كلمات صاحب الكفاية [١٢٦] و هو متوقف على مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى، هي: إن التضاد بين الأحكام إنما هو في مرحلة فعليتها، لا بمرحلة واقعها و وجودها الإنشائي.

ب- المقدمة الثانية، هي: إن فعلية الحكم تتوقف على وصوله، بمعنى العلم به، حيث يكون باعثا، و محركا، و مانعا، و زاجرا بالفعل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤١

و بعد تمامية هاتين المقدمتين يقال: إننا لو كنا نقول بالامتناع، و بتقديم جانب التهى على الأمر، فحينئذ نلتزم بصحة الصلاة مع الجهل بالغصب و بحكمه، كما نلتزم ببطلانها مع العلم بالغصب و بحكمه.

و الوجه في ذلك، هو: أنه مع الجهل بالغصب أو بحكمه لا يكون النهى فعليا كما هو مقتضى المقدمة الثانية، و إذا لم يكن فعليا، فلا يكون مضادا و مانعا عن الأمر بالصلاة، كما هو مقتضى المقدمة الأولى، و إذا لم يكن مانعا عن الأمر بالصلاة و لا معاندا له، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الوجوب، حال الجهل بالغصب أو بحكمه، و معه يحكم بصحة الصلاة.

و أما إذا كان الغصب و حكمه معلوما، ففي مثله يكون النهى فعليا بحكم المقدمة الثانية، و إذا كان فعليا فيكون مضادا و مانعا للأمر بالصلاة، بمقتضى المقدمة الأولى، و إذا كان مانعا له- و المفروض أننا في هذه الموارد نلتزم بامتناع الاجتماع، و تقديم جانب التهى- فإنه حينئذ لا يحكم بصحة الصلاة، و ذلك لسقوط الأمر حينئذ.

إلا أن هذا الوجه غير تام نقضا و حلا:

أما نقضا، فلأنه لو تم هذا الوجه، لجرى في سائر موارد التعارض و التنافي بين دليلين، مع أنه لا يلتزم بذلك، فمثلا: لو ورد، «أكرم كل هاشمي»، و ورد، «لا تكرم أي فاسق»، فيتعارضان في الهاشمي الفاسق، بنحو العموم من وجه، و في مثله لا يكون الهاشمي الفاسق مشمولا لأي من الدليلين مع تساويهما، فإذا قدمنا جانب النهى ينبغي أن يلتزم بمقتضى هذا الوجه، بشمول دليل «أكرم كل هاشمي» للهاشمي الفاسق الذي لم يعلم بنفسه، لأن هذا و إن كان فاسقا في الواقع، إلا أن حرمة إكرامه، ليست فعليه، للجهل بها، و معه، لا مانع من ثبوت وجوب إكرامه، مع أنه في مثل هذا المورد، لا يلتزم بذلك، بل يحكم بعدم شمول دليل الوجوب للهاشمي الفاسق، سواء أ كان فسقه معلوما، أو مجهولا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٢

و كذلك ينقض هذا الوجه، بأن مقتضاه، هو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فيقال: بأنه إنما ترفع اليد عن العام بمقدار ما يكون حكم العام مضادا مع حكم الخاص، و الخاص إنما يضاد العام إذا كان الخاص فعليا، و مقتضى ذلك، جواز التمسك بالعام في الموارد التي يشك في انطباق الخاص عليها، و من جهة الشبهة المصدقية، لأن الخاص ليس فعليا بالنسبة لهذه الموارد، مع أن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لم يلتزم به.

و أما حلًا، فهو: إنه إن كان مراد صاحب «الكفاية» بالفعلية التي أناط بها التضاد و التمانع بين الأحكام، إن أريد بها الفعلية بمعنى التنجز كما أفيد في المقدمة الثانية، فهو صحيح لأن التنجز فرع الوصول و العلم، إلا أن المقدمة الأولى حينئذ لا تكون صحيحة، لأن التمانع بين الأحكام، إنما هو أيضا باعتبار مبادئها من المصلحة و المفسدة، و الحب و البغض، فلا يختص التمانع بين الأحكام بمرحلة الوصول و العلم بها، بل قبل هذه المرحلة أيضا يوجد تضاد بينها بلحاظ مرتبة مبادئها، كما مرّ سابقا، و هذا لا ربط له بمرحلة التنجز. و إن أريد بالفعلية، المرحلة إلى تكون قبل التنجز، و هي ما يقابل الإنشائية، أي كون التنجز على طبق اللفظ المنشأ من قبل الإرادة و الكراهة الحقيقيتين للمولى، فحينئذ تكون المقدمة الأولى صحيحة، لأن هذه الفعلية هي مناط التضاد و التمانع، إلا أن المقدمة الثانية غير صحيحة، لأن الفعلية بهذا المعنى ليست منوطه بالوصول و العلم، بل هي منوطه بتمامية موضوع الحكم واقعا، سواء علم، أو لم يعلم.

- الوجه الثاني: في توجيه فتوى المشهور، هو: ما يستفاد أيضا من كلمات صاحب الكفاية «قده» [١٢٧]، لكن لا- بنحو التنبؤ، بل بنحو الإشارة، و حاصله:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٣

إن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات، لا بما هي هي، بل بما هي مؤثرة في الحسن و القبح عقلا، إذ إن الأحكام الشرعية هذه انعكاسات للواجبات و الألفاظ العقلية، و من الواضح إن تأثير المصلحة و المفسدة في الحسن و القبح، فرع العلم بالغضب: إذ مع عدم العلم بالغضب: لا حكم شرعي بالحرمة، فيبقى دليل الوجوب على حاله، فتقع العبادة صحيحة، حيث لا ملاك و لا فعلية للحرمة حتى تضاد و تنافي الوجوب.

و أما في فرض العلم بالغضب: فتكون المفسدة مؤثرة في القبح، و بالتالي مؤثرة في الحكم الشرعي بالحرمة، و معه تقع العبادة فاسدة. و هذا الوجه غير تام أيضا، و يرد عليه أولا النقض السابق بنحو ما عرفت.

و يرد عليه ثانيا: إنه لو تم هذا الوجه، لتم في فرض الجهل بالموضوع، و هو الغضب، و لا- يتم في فرض الجهل بالحكم، و هو حرمة الغضب، و ذلك لأنه في فرض الجهل بالغضب، تصح العبادة بالنحو الذي ذكر في هذا الوجه، و أما في فرض الجهل بحكم الغضب مع العلم بنفس الغضب، فإن هذا الجهل لا يمنع عن ثبوت الحرمة، لأن جهة الغضب معلومة، فتؤثر في القبح، لأن القبح تابع لوصول حيثيته أعني الغضب، و هي واصلته، و ليس تابعا لوصول نفس الحرمة- أعني، الحكم- لأننا فرضنا أن الحرمة هي تابعة له، لأن الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات المؤثرة في الحسن و القبح. و عليه: ففي هذه الصورة تكون الحرمة موجودة، فلا- تقع العبادة صحيحة، مع أن المشهور حكموا بصحتها في هذه الصورة أيضا، و هي العلم بالغضب مع الجهل بحكمه و هو الحرمة.

و يرد عليه ثالثا: إنه لا دليل على ما ذكر، من أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسدات المؤثرة في الحسن و القبح العقليين، بل الدليل قام على عدمه، كما هو مذكور في محله.

نعم قام الدليل على تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات الواقعية، فلو التزم بما ذكر في الكفاية، للزم أنه لا بد في المرتبة السابقة على الحكم، من

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٤

وصول المصلحة و المفسدة، مع أن المصالح و المفسدات تعلم من قبل الأحكام، لا إنها تعلم من قبلها.

و إن شئت قلت: إنه يرد عليه ثالثا، عدم صحة المبني، فإن الأحكام ليست تابعة للمصالح و المفسدات، بما هي مؤثرة في الحسن و القبح العقليين، بل الدليل قام على عدمه.

نعم قام الدليل على تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات الواقعية، و إلا لو التزم بما ذكره في «الكفاية» للزم توقف تلك الأحكام على وصول تلك المصالح و المفسدات، و معرفة المكلفين بحيثياتها، مع أن تلك المصالح و المفسدات لا تعلم إلا في طول فعلية الأحكام و

العلم بها.

- الوجه الثالث في توجيه فتوى المشهور، و هو: قد ذكر في «الكفاية» أيضا، و هو مبنى على أصل موضوعي، و حاصله، هو: إنّه في موارد اجتماع الأمر و النهي يكون المجمع واجدا لكلا ملاكَي الوجوب و الحرمة، أي: إنّه يكون ملاك كل من الحكمين فعليا فيه، و يكون التمانع بين الحكمين. و بناء على هذا المبنى الذي افترضه أصلا موضوعيا لبحث الاجتماع يقال: إنّ المكلف إذا كان عالما بالغصبيّة و بحرمتها، فتقع الصلاة حينئذ باطلّة، لأنّها و إن كانت واجدة للملاك، إلّا أنّه باعتبار تنجّز الحرمة، تقع الحركة الصلّاتية قبيحة، فتكون مبعده، و في هذه الحالة لا يمكن التقرب بها، فتقع باطلّة. و أمّا مع عدم العلم بالحرمة: فتقع الصلاة صحيحة، لإمكان التقرب بها حينئذ، و المفروض أنّها واجدة لملاكها أيضا، و لا يعتبر في صحة العبادة أكثر من ذلك [١٢٨].

و قد اعترض السيد الخوئي على هذا الوجه: بأنّ صحة التقرب بالفعل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٥

بلحاظ ملاكه، إنّما يكون فيما إذا لم يكن هذا الملاك مغلوبا، و المفروض في كلام «الكفاية» هو البناء على امتناع الاجتماع و تقديم جانب النهي، و معه يكون ملاك الصلاة مغلوبا، و لا يمكن التقرب به حينئذ، لعدم صلاحيته لذلك، مع كونه مغلوبا، لأنّه في هذه الصورة يكون مبغوضا للمولى، و لو فرض جهل المكلف بالحرمة.

و هذا الاعتراض غير تام: لأنّ صلاحية الفعل للمقربيّة، مربوطة بوجودان المتقرب، إذ لا يشترط في فعلية التقرب أكثر من تخيل الأمر و المحبوبيّة و لو كان واقع الفعل مبغوضا دون اشتراط المحبوبيّة الفعلية زيادة على الملاك، و لذا قد يفرض أنّ شيئا يكون مبغوضا محضا، و مع هذا يصلح للمقربيّة، كإيقاد عدوّ المولى بتخيل أنّه ولده تقريبا إليه.

و في محل الكلام، فإنّ محبوبيّة الصلاة، و إن كانت مغلوبة بالنسبة لمبغوضيّة الغصب، إلّا أنّ المكلف لم يحرز هذه المبغوضيّة كي تمنعه عن التقرب بتلك المحبوبيّة.

و تحقيق الحال في هذا الوجه: إنّه سليم عن أيّ إشكال سوى أصله الموضوعي المذكور في هذا الوجه، و هو وجدان الفعل في مورد الاجتماع لنفس ملاك الأمر بالعبادة و مصلحته.

و قد عرفت سابقا، عدم إمكان إحراز ذلك، إلّا بالتمسك بالمدلول الالتزامي، بعد سقوط المدلول المطابقي، أو إطلاق المادة، و كلاهما كان باطلا. إذ لو كان شيء منهما تاما، لحكم بذلك في سائر موارد التعارض، كما عرفت سابقا.

إذن فهذه الوجوه الثلاثة التي ذكرت في «الكفاية»، لا تفي بدفع الإشكال عن المشهور، كما أنّ هذه الوجوه كانت مبنية على اختيار امتناع الاجتماع مع الالتزام بتقديم جانب النهي. و كأن صاحب الكفاية «قده» لم يستشكل بصحة الصلاة، بناء على القول بالجواز، سواء أ كانت الحرمة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٦

معلومة، أو غير معلومة، و لذلك حاول دفع الإشكال من تلك الجهة.

- الوجه الرابع: هو ما ذكره المحقق النائيني «قده» [١٢٩] في وجه هذا التفصيل، و لكن بناء على القول بجواز الاجتماع، و ليس بناء على القول بامتناع الاجتماع، و كأن المحقق يعترف ببطالان الصلاة بناء على الامتناع، سواء أ كانت الحرمة معلومة، أو غير معلومة، و لذا حاول دفع الإشكال عن فتوى المشهور من الجهة الأخرى، حيث بنى تخريج فتوى المشهور بناء على الجواز.

و حاصل ما ذكره المحقق «قده» في المقام، و هو: مبنى على مبناه، من استحالة شمول الوجوب المتعلق بالجامع للفرد غير المقدور، شرعا أو عقلا، حيث قال: إنّه بناء على جواز الاجتماع، يخرج وجوب الصلاة على الإطلاق، و حرمة الغصب كذلك عن باب التعارض إلى باب التزاحم في مقام الامتناع، لأنّ إطلاق الواجب للصلاة الغصبيّة مستحيل، لأنّ هذا الفرد من الصلاة، و إن كان غير الغصب

خارجا بناء على جواز الاجتماع، إلّا أنّه ملازم مع الحرام، فلا يكون مقدورا شرعا، و معه فلا يكون دليل الواجب شاملا له، لما عرفت من الأصل الموضوعى الذى بنى عليه كلامه. و عليه:

فيقع التراحم بين إطلاق دليل الواجب و بين دليل الحرمة، و حينئذ فإذا كانت الحرمة منجزة فيستحكم التراحم، و معه لا يمكن ثبوت الأمر بالنسبة لهذا الفرد، لأهمية النهى كما هو المفروض، كما أنّه يستحيل أن يثبت أمر ترتبى به، حيث أنّ الميرزا «قده» يبنى على استحالة الترتب فى موارد اجتماع الأمر و النهى، كما تقدم منه فى محله. و عليه: فلا أمر بهذا الفرد من الصلاة.

نعم ملاك الصلاة موجود، إلّا أنّه لا يمكن التقرب بهذا الملاك، لأنّه مزاحم بقبح فاعلى، لأننا و إن قلنا بأن الصلاة و الغضب فى الخارج، شيان انضماما لبعضهما، إلّا أنّهما يوجدان بإيجاد واحد من قبل المكلف، و بفاعلية  
بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٧

واحدة، و هذا الإيجاد لهما قبيح، لأنّ أحد الفعلين و هو الغضب، معصية، فيكون هذا القبح مزاحما مع ملاك هذا الفرد، و معه لا يمكن التقرب به، فتقع الصلاة حينئذ فاسدة، لعدم الأمر، و عدم إمكان التقرب بملاكها الموجود.  
هذا فيما إذا كانت الحرمة منجزة، و قد عرفت أنّ الصلاة تقع باطلّة.

و أمّا إذا لم تكن الحرمة منجزة من جهه عدم وصولها: ففى مثله لا تراحم، لأنّ فعلية التراحم فرع وصول الخطابين، كما عرفت فى محله، و إذا لم يكن تراحم، فلا محذور فى بقاء الأمر فى جانب الصلاة على إطلاقه بلا أى قبح، و حينئذ، فيتقرب بامثال ذلك الأمر، و تقع الصلاة صحيحة.  
و يرد على هذا التخريج:

أولا: إنّنا لا نسلّم بوقوع التراحم بين الأمر بالمطلق، و بين النهى عن الحصه فى المقام، لأنّ ما هو الواجب، و هو الجامع، لا مزاحمة بينه و بين ما هو الحرام، فعلى القول بالجواز، كما لا يقع تعارض، لا يقع تراحم، كما عرفت تحقيق ذلك فى بحث الترتب.  
و ثانيا، هو: إنّ لو سلمنا وقوع التراحم كما قال الميرزا «قده»، فلا مانع من الترتب فى مثله، كما حقق فى محله أيضا.  
و ثالثا، هو: إنّ بعد قطع النظر عن الأولين، فإنّ ما ذكره الميرزا «قده» من عدم إمكان التقرب بالملاك، لمزاحمته بالقبح الفاعلى، كما ذكر، غير تام، و ذلك لأنّه إمّا أن نبني على اتحاد الإيجاد و الوجود حقيقه، و أنّ الاختلاف بينهما اعتبارى فقط، و إمّا أن نبني على اختلاف حقيقتهما:

فإن بنينا على الأول، و قلنا بجواز الاجتماع، فيكون عندنا فى مثالنا وجودان و إيجادان: وجود للصلاة، و آخر للغضب، و إيجاد للصلاة، و آخر للغضب.

و لا ريب فى تغاير هذين الوجودين، و كذلك الإيجادين، لأنّ إيجاد

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٨

الصلاة هو عين وجودها، فإذا كان وجودها غير الغضب، فينبغى أن يكون إيجادها غير إيجادها، و معه لا يكون فى الصلاة أى قبح، و حينئذ ينبغى أن يحكم بصحتها، حتى مع العلم بالحرمة، لأنّه إذا لم يكن فى وجودها قبح، فلا يكون فى إيجادها قبح، أيضا، لأنّ الإيجاد عين الوجود حسب الفرض، و إذا لم يكن فى إيجادها قبح، فهذا معناه أنّه لا قبح فاعلى بها، حتى مع العلم بالحرمة. و عليه: فتقع صحيحة حتى فى هذه الصورة.

و أما إذا بنينا على أن الوجود مغاير للإيجاد حقيقه، فحينئذ إن قلنا بأن لكل وجود إيجاد مستقل، فالكلام هو الكلام، لأنّ إيجاد الصلاة غير إيجاد الغضب حينئذ.

و معه لا يبقى أى قبح فى إيجادها كما لا قبح فى وجودها.

و إن قلنا، بإمكان صدور وجودات متعددة بإيجاد واحد، فيكون عندنا وجودان: أحدهما: للصلاة، و الآخر: للغضب إلّا أنّهما جدا

بإيجاد واحد، وهذا يقتضى أن يكون هذا الإيجاد مقدمة للحرام، لأنه مقدمة للغصب، إلا أن مقدمة الحرام لا يسلم كونها قبيحة و مبعده، كما هو محقق في محله، و لو سلم قبحها، فلا مانع من التقرب بذبيها، لأن القبح القائم بالمقدمة لا ينافى التقرب بذى المقدمة. إذن فهذا الوجه غير تام أيضا.

- الوجه الخامس، هو: ما يمكن اقتناصه من كلمات الميرزا «قده» مع بعض التغيير، و حاصله، هو: إنه بناء على القول بالجواز، يقع التراحم مع وصول الحرمة، بين إطلاق الواجب و الحرمة، كما أنه يلتزم باستحالة الترتب حينئذ، و إلى هنا يشترك هذا الوجه مع سابقه، إلا أنه في هذا الوجه يقال: بأن عدم إمكان التقرب بالملاك باعتبار عدم الدليل على ثبوته، لأن الكاشف عنه هو الأمر، و المفروض سقوط الأمر الأول بالواجب بالمزاحمة، كما أن المفروض عدم إمكان الأمر الترتبي. و عليه: فلا كاشف عن الملاك، و بذلك تقع العبادة باطله.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٤٩

هذا إذا كانت الحرمة معلومة.

و أما إذا لم تكن الحرمة معلومة: فلا تراحم لأنه فرع فعلية الطرفين.

و عليه: فيبقى إطلاق الأمر على حاله، فتصح العبادة بهذا الأمر، إذن، فاختلاف هذا الوجه عن سابقه، إنما هو في تفسير عدم إمكان التقرب بالملاك.

و من هنا سلم هذا الوجه عن الإشكال الثالث الذى ورد على الوجه السابق، و يبقى الإشكالان، الأول و الثانى، و اردن عليه.

- الوجه السادس، و هو: مبنى على القول بجواز الاجتماع بالملاك الأول للقول بجواز الاجتماع، و هو أن الأمر متعلق بالطبيعى، و لا يسرى إلى الحصص، و إن انتهى متعلق بالحصه، و لا يصعد إلى الجامع، و بناء على هذا صح الاجتماع، و حينئذ يقال: إن المجمع - على هذا المسلك - يكون مصداقا للواجب، و يقع صحيحا إذا أتى به على وجه عبادى. و هذا إنما يتم إذا لم تكن الحرمة واصله، و أما إذا كانت الحرمة واصله: فلا يمكن الإتيان به على وجه عبادى، لأنه قبيح بحكم العقل. و هذا أحسن وجه تخرج به فتوى المشهور بناء على هذا المسلك.

- الوجه السابع: و هو مبنى على القول بجواز الاجتماع بالملاك الثانى للجواز، و هو: إن مجرد تعدد العنوان يكفى لرفع غائلة الاجتماع.

و يبنى على أن المجمع هو واحد خارجا له عنوانان، و يبنى أيضا على أن المقربىة و المبعديّة من شئون الوجود الخارجى لا العناوين. فبناء على جميع ذلك يقال: إذا كانت الحرمة واصله، فلا يقع المجمع مقربا لقبحه، باعتبار أنه موجود، واحد، و يشتمل على الحرام. و أما إذا لم تكن واصله، فلا قبح فيه، فيكون حينئذ مقربا، و يقع صحيحا.

و فرق هذا الوجه عن سابقه: إنه قد فرض في هذا الوجه، كون تعدد العنوان موجبا لجواز الاجتماع، لا لإمكان المقربىة و المبعديّة فى المجمع، و إلا لما كان هناك فرق بينه، و بين سابقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٠

- الوجه الثامن، و هو مبنى على القول بالامتناع، بلحاظ الملاك الأول للامتناع الذى يبنى عليه الميرزا «قده»، و هو: إن إطلاق الواجب للحصه المحرمة، يتضمن و يستلزم الترخيص فى تطبيق الأمر على الحصه المحرمة، و هى الصلاة فى المغصوب، و هذا ينافى مع حرمة هذه الصلاة، حينئذ يقال إذا كانت الحرمة معلومة فيلزم هذا التنافى المذكور و عليه: فلا بدّ من خروج هذه الحصه المحرمة من تحت إطلاق الواجب، و حينئذ إذا أتى المكلف بها، لا تقع صحيحه.

و أمّا إذا كانت الحرمة غير معلومة: فلا ضرورة لخروج الحصه المحرمة من الصلاة من تحت إطلاق الواجب، لعدم المحذور فى شموله لها، باعتبار عدم حرمة هذا الفرد من الصلاة للجهل بالحرمة حسب الفرض، فليس فى المقام ما ينافى الترخيص فى الأمر

بالجامع على هذه الحصة المحرمة واقعا، وحينئذ، فإذا أتى المكلف بها تقع صحيحة.

إلا أن هذا الوجه غير تام.

لأنه إما أن يكون مقصودهم أن إطلاق الواجب هو بنفسه ترخيص في تطبيق هذا الأمر على كل حصة من حصصه، وإن كانت محرمة.

و إما أن يكون مقصودهم أن للإطلاق معنى غير الترخيص، لكن يستلزمه كما ذكر في الوجه المذكور.

فإن كان المقصود هو الأول: فلا- يكون هذا الوجه تاما، لأن الترخيص الثابت في صورة الجهل بالحرمه، ترخيص ظاهري، وهو لا يتنافى مع الحرمة الواقعية، ولزوم الإعادة بعد الانكشاف. و عليه: فهو خارج عن محل كلامنا في الإطلاق الواقعي للواجب المستدعي للترخيص الواقعي الذي يتنافى مع الحرمة. و مثل هذا الترخيص لم يثبت عند الجهل بالحرمه. و عليه: فيبقى الإشكال على حاله.

و إن كان المقصود هو الثاني. و هو إن إطلاق الواجب يستلزم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥١

الترخيص لا إنه عينه، فحينئذ، إن كان مقصودهم أنه يستلزم الترخيص العملي- بمعنى أنه لو أقدم لكان معذورا، فيتم هذا الوجه، لأن هذا الترخيص موجود في المقام، لأن الترخيص الظاهري الثابت، حال الجهل بالحرمه، هو ترخيص عملي بهذا المعنى- و إن كان مقصودهم أنه يستلزم الترخيص الواقعي، فحينئذ لا يتم هذا الوجه، لأن الترخيص الثابت حال الجهل، عملي، لا واقعي.

- الوجه التاسع: و هو مبني على القول بالامتناع بلحاظ الملاك الآخر للامتناع الذي بنى عليه صاحب الكفاية «قده» و من تبعه، و هو: إن الأمر المتعلق بصرف الوجود، ينافي التهي عن بعض حصص هذا المتعلق، باعتبار سريان الأمر إلى حصصه. فبناء على هذا المسلك يمكن أن ترفع المنافاة بين الأمر و التهي بأحد شكلين.

أ- الشكل الأول، هو: أن يقتيد دليل «صل» بعدم الغضب مطلقا، أي: سواء أ كان معلوما، أو مجهولا. و حينئذ فيحكم ببطان الصلاة في المغضوب حتى مع الجهل بالغضب.

و عليه: فيبقى الإشكال على حاله بالنسبة لفتوى المشهور.

ب- الشكل الثاني، هو: أن يقتيد دليل «صل» بعدم الغضب المعلوم و معه تصح الصلاة في الغضب إذا كان غير معلوم.

و هذا الشكل يرفع المنافاة بين الأمر و التهي، لأن شمول الأمر للحصه يكون مترتبا على الجهل بحرمتها، فيكون الأمر في طول الجهل بالتهي، و بذلك يرتفع التضاد.

و هذا الشكل غير تام، و أوضح ما يقال في الإشكال عليه، ما تقدم سابقا في بحث الترتب: من أن تعدد الرتبة لا يكفي لرفع غائلة اجتماع الضدين، لأن المحال هو اجتماع الضدين، على موضوع واحد، في زمان واحد، سواء أ كانا في ربتين، أو رتبة واحدة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٢

و بهذه يظهر أن هذا الوجه لا يرفع الإشكال عن فتوى المشهور.

- الوجه العاشر، لتخريج توجيه فتوى المشهور، و يوجد فيه ثلاثة افتراضات:

أ- الافتراض الأول، هو: أن يفرض قيام الدليل على ثبوت الملاك في المجمع، كما يرى صاحب الكفاية [١٣٠]، و المحقق العراقي [١٣١]، و الأصفهانى «قده» [١٣٢].

ب- الافتراض الثاني، هو: أن يفرض عدم قيام الدليل على وفاء المجمع بالملاك، و لا على عدم وفاءه- و لا بد من ملاحظة هذه الافتراضات لنرى صحة فتوى المشهور و عدمها، على ضوءها.

أما بالنسبة للافتراض الأول: فيصح كلام المشهور، و في الحقيقة إن هذا الافتراض عبارة عن الوجه الثالث الذي نقلناه عن الكفاية.

و أما بالنسبة للافتراض الثاني: فأیضا یصح على ضوءه ما ذكره المشهور من التفصيل بين صورة العلم بالحرمه، و الجهل بها، حيث يقال



حينئذ: إنه في صورة فرض العلم بالحرمة، بناء على هذا الافتراض، تقع الصلاة باطله، سواء أ كانت وافية بالملاك واقعا، أو غير وافية، وذلك لأنها مبعوضة للمولى، فلا يمكن التقرب بها.

و أما في صورة فرض عدم العلم بالحرمة، فتقع الصلاة صحيحة.

و الوجه في ذلك: إن الصلاة حينئذ صالحة للتقرب بها، فإذا أتى بها المكلف، ثم انكشف أنها كانت في المغصوب المحرم، حينئذ يقع الكلام في وجوب الإعادة و عدمه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٣

و مرجع هذا الشك إلى دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر، باعتبار رجوع هذا الشك إلى أن الملاك هل هو قائم بالمقيد، أى: بخصوص الصلاة التي تكون في المكان المباح، و هو الأكثر، أو إنه قائم بمطلق الصلاة، و إن كانت في مغصوب لا يعلمه، و هو الأقل و في مثله تجرى أصالة البراءة عن القيد الزائد، و معه يحكم بعدم وجوب الصلاة إذا وقعت في المكان المغصوب حال جهل المكلف بذلك، و بهذا تثبت صحة الصلاة حينئذ.

هذا إذا لاحظنا عالم الملاك.

و أما إذا لاحظنا عالم الخطاب: و هو قوله، «صل»، فكذلك مقتضى الأصل هو عدم وجوب الإعادة.

و ذلك لأن الصلاة في المغصوب، إن كانت وافية بالملاك واقعا، فيسقط الوجوب، و إن لم يكن مصداقا للواجب بناء على القول بالامتناع، و كل ما يسقط الوجوب يكون الوجوب حينئذ مقيدا بعدمه.

و أما إذا لم تكن وافية بالملاك، فلا تسقط الوجوب، و حينئذ فلا يكون عدم هذه الصلاة قيدا في الوجوب.

و هذا معناه: إن الشك يرجع إلى أن وجوب الصلاة هل هو مطلق، أو مقيد بعدم الصلاة في المغصوب. و مرجع هذا إلى الشك في أن وجوب الصلاة هل هو ثابت على كل تقدير، أى: حتى لو أتى بها في المغصوب، أو إنه ثابت في حال مخصوص، و هو حال عدم الإتيان بها في المغصوب، فيدور الأمر بين وجوب الأقل و الأكثر، فتجرب البراءة عن وجوب الأكثر، و هو وجوبها على كل تقدير. و مقتضى هذا الأصل هو صحة الصلاة حينئذ.

و أما بالنسبة للافتراض الثالث: فهو لا يتناسب مع فتوى المشهور، لأنه قد فرض فيه قيام الدليل على عدم وفاء المجمع بالملاك، و معه، تقع الصلاة باطله في صورة العلم بالحرمة، و الجهل بها.

إلا أنه بالإمكان نفى هذا الافتراض الثالث، و تعيين أحد الافتراضين

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٤

الأولين، و بذلك يكون هذا الوجه صحيحا في مقام تخريج فتوى المشهور.

و الوجه في نفى الافتراض الثالث هو: إن ما يتصور دليلا- على نفى وفاء المجمع بالملاك، هو التمسك بإطلاق الهيئة في خطاب «صل»، فإن مقتضى هذا الإطلاق هو: إن وجوب «الصلاة» ثابت مطلقا، أى: حتى مع الإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة.

و هذا معناه: إن من يصلى في المغصوب، يجب عليه إعادة الصلاة.

و بذلك يثبت عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك.

و لكن التحقيق: إن التمسك بإطلاق الهيئة، لإثبات ما ذكر غير تام.

و ذلك لأننا لو لاحظنا خطاب «صل»، بقطع النظر عن خطاب «لا تغصب»، لكان الإطلاق في هيئة «صل» و مادته، سليما، و لا محذور فيه، فيكون الوجوب ثابتا على كل حال، و الواجب هو الصلاة على أى حال، أى: و لو كانت في المغصوب.

لكن المفروض أنه لا بد من ملاحظة دليل «لا تغصب» الذي يقتضى حرمة الصلاة في المغصوب، بناء على الامتناع. و عليه: فبمقتضى

دليل «لا تغصب» لا بد من التصرف في دليل «صل» بحيث تخرج الصلاة في المغصوب عن كونها مصداقا للواجب، لاستحالة كون

الصلاة مصداقا للواجب و الحرام في آن واحد، بناء على الامتناع، كما هو المفروض، و التصرف بدليل «صلّ» لأجل ما ذكر يكون بأحد وجهين:

أ- الوجه الأول، هو: أن نبقي الهيئة على إطلاقها، و نقيّد إطلاق مادة الواجب، فتكون النتيجة: إنّ الواجب هو خصوص ما كان في المكان المباح. و عليه: فلا تكون الصلاة في المغصوب مصداقا للواجب، و بذلك يحصل المقصود من التصرف.

ب- الوجه الثاني: هو: أن نقيّد إطلاق الهيئة في دليل «صلّ»، و نبقي

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٥

المادة على إطلاقها، و تكون النتيجة: إنّ وجوب الصلاة مقيد بمن لم يأت بالصلاة في الدار المغصوبة.

و بذلك يحصل المقصود، لأنّ من يصلى في المغصوب، لا تقع صلاته مصداقا للواجب، حينئذ، لأنّه لا وجوب بالنسبة إليه حسب الفرض.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ تقييد المادة و إبقاء الهيئة على إطلاقها، معناه عدم وفاء المجمع بالملاك، و إلّا لو كان وافيا بالملاك، لكان ينبغي تقييد الوجوب الذي هو مفاد الهيئة بمن لم يأت بالصلاة في المغصوب.

و أمّا تقييد الهيئة و إبقاء المادة على إطلاقها، فمعناه: وفاء المجمع بالملاك، كما هو واضح، و المفروض إنّ خطاب «صلّ» لا يعين أحد هذين الوجهين، فيدخل ذلك تحت كبرى أصولية بحثت في بحث الواجب المشروط.

و قد ذهب المشهور في المقام، إلى أنّه لا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر، و حكموا بتساقط الإطالقين، و عليه: فيكون إطلاق الهيئة ساقطا، و معه لا يبقى دليل على إثبات عدم وفاء المجمع بالملاك، لأننا فرضنا عدم تصور دليل على ذلك، سوى إطلاق الهيئة، و إذا لم يبق دليل على نفي وفاء المجمع بالملاك، فينتفى الافتراض الثالث، و يتعين أحد الافتراضين الأول، أو الثاني.

و قد عرفت أنّه بناء على هذين الافتراضين يتم تفصيل المشهور و فتواه بالصحة مع الجهل بالحرمة، و البطلان مع العلم بها. و عليه: فيكون هذا الوجه وجهها صحيحا لتخريج فتوى المشهور.

\*- التنبيه السابع، هو أنّه لو قيل بالامتناع، فيقع التعارض حينئذ، بين دليل «صلّ»، و دليل «لا تغصب».

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٦

و قد وقع الكلام حينئذ في أنّه هل يقدم دليل «لا تغصب»، أو إنّهما دليلان متكافئان؟

و قد ذكر بعضهم، أنّه يقدم دليل النهى على دليل الأمر، و قرّب ذلك بأحد تقرّيبين:

أ- التقريب الأول: و هو مؤلف من صغرى و كبرى.

أمّا الكبرى: فهي: إنّ متى تعارض إطلاق شمولى، و آخر بدلى، فيقدم الشمولى على البدلى.

و أمّا الصغرى، فهي: إنّ التعارض في المقام هو بين مادة «صلّ»، و مادة «لا تغصب»، و إطلاق مادة «صلّ» بدلى، و إطلاق مادة «لا تغصب» شمولى، فيكون مقامنا صغرى للكبرى المتقدمة.

و عليه: فيقدم دليل «لا تغصب» لأنّه إطلاق شمولى على دليل «صلّ» لأنّه إطلاق بدلى.

و تحقيق الكلام في المقام يستدعى التكلم في كل من الصغرى و الكبرى.

أمّا الكلام في الصغرى: فقد يعترض عليه بما حاصله، هو: إنّ التعارض إنّما يكون بين الشمولى و البدلى في صورة وجود المندوحة، لأنّ وجوب الصلاة يكون مطلقا و ثابتا على كل حال، فلا داعى لتقييد مفاد الهيئة الذي هو الوجوب، فلا يكون دليل «لا تغصب» بمادته، معارضا لإطلاق هيئة «صلّ»، و إنّما يكون معارضا لمادته كما ذكر.

و بذلك يكون التعارض بين الشمولى و البدلى كما تقدم.

إذن ففي فرض وجود المندوحة، تكون الصغرى تامة.

إلا أنه إذا فرض عدم وجود مندوحة عن الصلاة خارج الغضب، ففي

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٧

مثله يكون التعارض بين إطلاقين شموليين، وذلك لأنّ دليل «لا- تغضب» ينفي أصل الوجوب حينئذ، وذلك لأنّ الصلاة خارج الغضب غير ممكنة، وفي الغضب حرام بمقتضى دليل «لا تغضب». وعليه: فلا بدّ من رفع اليد عن أصل الوجوب الذي هو مفاد هيئته «صلّ»، وحينئذ فيكون التعارض بين إطلاق مادة «لا تغضب»، وإطلاق هيئته «صلّ»، وكلاهما شمولي، ومعه لا يكون المقام صغرى للكبرى المذكورة.

ولكن هذا الاعتراض غير تام: وذلك لأنّ نفي أصل الوجوب ليس تقييدا زائدا في مفاد الهيئته، لئتم ما ذكر، وذلك لأنّ نفي أصل الوجوب، باعتبار عدم القدرة في هذا الفرض. ومن الواضح أنّ دليل «صلّ» مشروط بالقدرة من أول الأمر، فالتقييد الزائد إنما يتصور في مادة «صلّ»، فيعود التعارض بين إطلاق مادة «صلّ» وهو بدلي، وبين إطلاق مادة «لا تغضب» وهو شمولي، إذن فالصحيح إنّ الصغرى المذكورة صحيحة لا إشكال فيها.

وأما الكلام في الكبرى، وهي تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي عند تعارضهما: فهذا أمر موكول إلى محله في بحث التعادل والتراجع، حيث نبين هناك عدم تمامية هذه الكبرى.

نعم في خصوص هذا المقام وأمثاله، إذا بنينا على ما ذهب إليه الميرزا «قده» [١٣٣]، من اختصاص الأمر بالحصّة المقدورة، فحينئذ لا بدّ من تقديم إطلاق مادة «لا تغضب» الذي هو شمولي، على إطلاق مادة «صلّ» الذي هو بدلي، لكن هذا ليس باعتبار ما ذكر في الكبرى من لزوم تقديم الشمولي على البدلي عند تعارضهما، بل من باب الحكومه، أو الورود.

وبيان ذلك، هو: إنّه إذا قلنا باختصاص الأمر بالحصّة المقدورة، إذن، فيرجع قوله، «صلّ»، إلى قوله، «صلّ» الصلاة المقدورة شرعا و عقلا والمفروض إنّ دليل «لا تغضب» يقتضى حرمة الصلاة في الغضب، وبذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٨

يخرجها عن كونها مقدورة، فتخرج حينئذ عن موضوع خطاب «صلّ»، لأنّ موضوعه الصلاة المقدورة. فحينئذ لا بدّ من تقديم خطاب «لا تغضب» من باب أنّه يرفع موضوع خطاب «صلّ» بالنسبة إلى الصلاة في المغضوب. وبهذا يتضح عدم تمامية هذا التقريب الأول لعدم تمامية كبراه.

٢- التقريب الثاني، هو: إنّه كلما تعارض دليلان يتكفل أحدهما حكما إلزاميا، والآخر حكما ترخيصيا، بنحو العموم من وجه، قدّم الإلزامي على الترخيصي، كما لو ورد، «لا- تغضب»، وورد دليل على حليّة شرب الحليب، وتعارض الدليلان في شرب الحليب المغضوب. ففي مثله، يقدم دليل «لا تغضب» لأنّه إلزامي، ومقتضاه: حرمة شرب الحليب المغضوب.

فهذه كبرى تنطبق على محل الكلام، لأنّ التعارض في مقامنا بين إطلاق دليل «لا تغضب» وهو الزامى، وبين إطلاق دليل «صلّ» وهو ترخيصي، لأنّ إطلاقه بدلي، فيكون مرجعه إلى التخيير بين أفراد الصلاة من باب التوسعة، وهذا في حقيقته حكم ترخيصي، وحينئذ، فيقدم دليل «لا تغضب» تطبيقا لتلك الكبرى.

والتحقيق في المقام هو: إنّ الكبرى صحيحة، إلا أنّ مقامنا ليس من صغرياتهما.

ولتوضيح ذلك يقع الكلام في موردين:

أ- المورد الأول: في ملاك هذه الكبرى، حيث نقول: إنّه لا تعارض بين دليل الحكم الإلزامي، ودليل الحكم الترخيصي، بل يعمل بهما معا، ونتيجة ذلك هو الحكم بحرمة شرب الحليب المغضوب، وذلك لأنّ كل دليل ترخيصي يدل على نفي الحرمة عن العنوان المرخص به، كشراب الحليب، ومعنى ذلك: إنّ شرب الحليب ليس من المحرمات الشرعية بعنوان كونه شرب حليب، إلا أنّ هذا لا

ينافى طرؤ عنوان عليه يجعله محرماً، كطرؤ عنوان الغضب، لأنَّ الحرمة جعلت على عنوان الغضب، ولا يكون ذلك منافياً للترخيص بعنوان شرب الحليب، وفي مثله لا بد من العمل بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٥٩  
 بكلا الدليلين، فيحكم بحرمة الغضب، وبحليته شرب الحليب بما هو حليب.  
 وهذا لا ينافى حرمة شرب الحليب المغصوب.  
 ففي الحقيقة لا يكون الحكم بحرمة شرب الحليب المغصوب، تقديماً للدليل النهي الإلزامي، بل هو إعمال له في قبال إعمال الدليل الترخيصى.

٢- المورد الثانى: هو: إنَّ هذه الكبرى لا تنطبق على محل الكلام.  
 سواء قلنا بالامتناع، كما هو مسلك الميرزا «قده» بالامتناع، أو كما هو المسلك الآخر.  
 أمّا باعتبار المسلك الآخر: فواضح، حيث أنه لا منافاة بين النهي عن الصلاة الغصبيّة، والأمر بطبيعي الصلاة.  
 و أمّا باعتبار مسلك الميرزا «قده»، فلاّته و إن وقعت المعارضة حينئذ بين دليل «لا تغضب» والإطلاق البدلى لدليل «صلّ» لأنّ هذا الإطلاق يتضمن ترخيصاً فى تطبيق الصلاة على الصلاة الغصبيّة، وهذا الترخيص يتنافى مع النهي عن الصلاة الغصبيّة.  
 إلّا أنّنا نقول: إنَّ هذا الإطلاق البدلى، هل معناه الترخيص فى هذه الحصة الغصبيّة، وعدم تحريمها بما هى صلاة فقط، مع عدم التعرض لها بما هى غضب؟ أو إنَّ معناه الترخيص الفعلى على الإطلاق، و بلحاظ تمام العناوين؟  
 فإن قيل بالأول: فيكون من قبيل دليل حليته شرب الحليب مع دليل «لا تغضب».  
 ولكن هذا خلف، لأنّ معناه: إنّه لا- تعارض حقيقى بين «صلّ»، و بين «لا تغضب»، و إنّه يجوز الاجتماع كما جاز فى «لا تغضب»، و حليته شرب الحليب، مع أنّ المفروض أنّنا نتكلم بناء على الامتناع.  
 و إن قيل بالثانى: و أنّ هذه الحصة الغصبيّة لا حرمة فيها بتمام بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٠  
 عناوينها، حينئذ يتم القول بالامتناع، لأنّ الترخيص الفعلى على الإطلاق، لا يجتمع مع التحريم بلحاظ بعض العناوين، فيقع التعارض، و يقال بالامتناع. فمن هذه الناحية لا يلزم الخلف كما فى الأول.  
 الّا أنّه يخرج المورد عن كونه مصداقاً لتلك الكبرى، لأنّ ملاك تلك الكبرى عدم التعارض الحقيقى بين الدليلين.  
 بينما التعارض موجود فى محل الكلام، و لا دليل يقتضى تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر، و لو فرض كونه ترخيصاً بالنحو الذى ذكر.  
 إلى هنا ثبت أنّه فى مقام المعارضة، لا دليل على تقديم جانب النهي على جانب الأمر.

### \*- التنبيه الثامن: فى تحقيق حل الإشكال بالنسبة للعبادات المكروهة:

و حاصل هذا الإشكال هو: إنّ الأحكام التكليفيه الخمسة متضادة بأسرها، دون أن يختص ذلك بالوجوب و الحرمة. و من هنا تنشأ المشكله باعتبار مجموع أمرين قد تسالم الفقهاء عليهما:  
 أ- الأمر الأول، هو: إنّ العبادة تتصف أحياناً بالكرهه «كالصلاة فى الحّمّام».  
 ب- الأمر الثانى: هو: إنّ الصلاة تكون صحيحة، لو أتى بها فى الحّمّام، و هذا يعنى كونها مصداقاً للمأمور به الوجوبى، أو الاستجابى، كما هى مصداق للمكروه.

و من هنا وقع الإشكال في كيفية اجتماع الأمر مع النهى في العبادة الواحدة.

و ربما جعل بعض القائلين بالجواز هذه المشكلة دليلا على جواز الاجتماع، حيث أن الأحكام التكليفية الخمسة كلها متضادة فيما بينها،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦١

و ليس التضاد خاصا بالوجوب و الحرمة فقط. فلو لم يجز الاجتماع، لما جاز هنا في المقام.

و الخلاصة هي: إنه كيف يمكن أن تكون عبادة واحدة مأمورا بها و صحيحة، و مع ذلك يكون منهيها عنها، و تتصف بالكرهية؟

و قد أورد الآخوند [١٣٤] على هذا البعض، بأن هذه المشكلة كما تواجه القائلين بالامتناع، فكذلك هي تواجه القائلين بالجواز، لأن القائلين بالجواز، إما بملاك كفاية تعدد العنوان، و إما بملاك أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي. و في كلتا الحالتين لا ينطبق ملاكهم في المقام، لأن الصلاة لها عنوان واحد، و قد تعلق الأمر بطبيعتها و النهى بها مقيدة بالحمام، فلا يوجد في المقام عنوانان حتى يكون ملاكا للجواز المذكور منطبقين في المقام.

كما إن القائل بالجواز، بالملاك الأول، و هو: إن الأمر يتعلق بصرف الوجود، و لا يسرى إلى الحصص. و النهى متعلق بالحصص، و لا يصعد إلى صرف الوجود، فإنه كذلك، يواجه المشكلة، لأن بعض موارد العبادات المكروهة، يكون متعلق الأمر و النهى فيها طبيعة واحدة، و ذلك كصوم يوم عاشوراء.

و الخلاصة هي: إن استدلال القائلين بالجواز باجتماع الوجوب مع الكراهية، ليس إشكالا على القائلين بالامتناع، بل لا بد للقائلين بالجواز من الدفاع أيضا عن أنفسهم، حيث أن القائل بالجواز، إنما يقول به مع تعدد العنوان، لا وحدته، و في العبادات المكروهة، قد تعلق النهى بنفس عنوان العبادة، كالصلاة في الحمام.

و ما أفاده صاحب الكفاية [١٣٥] صحيح، بل حتى لو قلنا بالملاك الأول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٢

للجواز، فإنه أيضا يرد الإشكال في العبادات المكروهة، لأنها ليست منحصرة بما إذا كان الأمر بصرف الوجود، بل يشمل موارد الأمر بنحو مطلق الوجود، من قبيل كراهة صوم يوم عاشوراء، فإنه مستحب لأنه عبادة مستحبة في كل يوم، مع أنه مكروه في يوم عاشوراء. إذن فالإشكال ليس مختصا بالقائلين بالامتناع، كما أن ثبوت العبادات المكروهة لا يمكن أن يكون دليلا على الجواز.

ثم إن صاحب الكفاية «قده» قسّم البحث في المقام إلى قسمين:

أ- القسم الأول: العبادة المكروهة التي لها بدل «كالصلاة في الحمام».

ب- القسم الثاني: العبادة المكروهة التي لا بدل لها «كصوم يوم عاشوراء».

أمّا الكلام في القسم الأول: فإن القائلين بجواز الاجتماع بالملاك الأول، فهم في فسحة من دفع هذا الإشكال طبقا لمبناهم، حيث لا يرد عليهم، و ذلك لأن الأمر قد تعلق بطبيعي الصلاة، و النهى قد تعلق بصفة خاصة، و هي الصلاة في الحمام.

و كذلك من يقول بالامتناع بملاك الميرزا «قده»، و هو كون المحذور، اجتماع النهى مع الترخيص في التطبيق، كما عرفت تفصيله، لأنه لا منافاة بين النهى عن الصلاة في الحمام، و بين الترخيص في تطبيق المأمور به على الصلاة في الحمام الذي استفيد من إطلاق دليل «صل»، و ذلك لأن هذا النهى كراهي، كما هو المفروض، فهو لا ينافي الترخيص بالفعل.

و إنما يواجه هذا الإشكال من يقول بالجواز بالملاكين الثاني و الثالث، حيث لا ينطبق ملاكهما، باعتبار عدم تعدد العنوان في المقام.

و كذلك يواجه هذا الإشكال من يقول بالامتناع، بملاك أن النهى عن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٣

الصفة يتنافى مع نفس الأمر المتعلق بصرف الوجود. و هذا الملاك متحقق في المقام لأنه يقال: إن النهى عن الصلاة في الحمام،

يتنافى مع الأمر المتعلق بطبيعي الصلاة، باعتبار سريانه إلى حصصه، فيجتمع وجوب و كراهة في الصلاة في الحمام، و هو مستحيل. والحاصل: إن هذه المشكله مستحكمة بناء على هذه المذاهب.

و قد حاول صاحب الكفاية «قده» [١٣٦] دفع هذا الإشكال بحمل النهي على الكراهة الإرشادية، إلى قلة الثواب، لا الكراهة المولوية، و وجود حزازه في العبادة، و بذلك يرتفع إشكال اجتماع حكيمين متضادين، و ذلك لعدم وجود حكيمين حينئذ في البين. و بيان ذلك كما ذكر في «الكفاية»، هو أن نفترض كون الصلاة لو خليت و طبعها، فإنها تقتضى، خمس مراتب من المصلحة، و لو عنونت بعنوانها الحسن، كالصلاة في المسجد، لاقتضت ست مراتب. و لو عنونت بعنوانها المكروه لاقتضت أربع مراتب. و يفترض أن المولى يريد أربع مراتب على أقل تقدير، فهذه المراتب الأربعة تحفظ في الصلاة في الدار، أو المسجد، أو الحمام. فالصلاة في أى واحد منها، يكون محققا للمأمور به.

و لكن بما أن المولى يحرص على إرشاد العبد إلى المراتب العالية، فحينئذ يأمره بالصلاة في المسجد، و هذا أمر مولوى، كما أنه يحرص من تورطه بما يوجب نقصان المراتب، فينهاه عن الصلاة في الحمام، و هذا النهي ليس مولويا، لأن النهي المولوى هو الذى ينشأ عن مفسده، و هنا لا يوجد مفسده، غاية أنه تقل فيه المصلحة. و عليه: فلا نهى مولوى في المقام، و معه يندفع الإشكال لعدم اجتماع حكيمين متضادين في الصلاة الواقعة في الحمام.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٤

إلا أن الصحيح هو عدم تمامية ما ذكره صاحب الكفاية «قده»، و ذلك لأنه قد فرض أنه يوجد عندنا بموجب ما ذكره ثلاثة أمور:

أ- الأمر الأول: المقتضى، أى: الصلاة.

ب- الأمر الثانى: المقتضى، و هو المصلحة، أى: المرتبة الخامسة.

ج- الأمر الثالث: المانع، الذى يمنع عن اقتضاء الصلاة لهذه المرتبة الخامسة. و هذا المانع هو الصلاة في الحمام. و عليه: فيكون حصول هذه المرتبة الخامسة منوطا بعدم كون الصلاة في الحمام.

و قد تقدم فى بحث الضد، أن مؤثرية عدم المانع الذى هو أحد أجزاء العلة، ليس بمعنى أن عدم المانع يكون مؤثرا فى اقتضاء المقتضى لمقتضاه حتى يقال: بأن عدم الصلاة فى الحمام يؤثر فى حصول المرتبة الخامسة، فإن هذا مستحيل، لأن معناه إن المعدوم يؤثر وجودا.

بل معنى مؤثرية عدم المانع هو: إن وجود المانع يؤثر أثرا يمنع عن تأثير المقتضى لمقتضاه، فحينئذ يؤخذ عدمه شرطا فى التأثير.

ففى مقامنا مثلا: الصلاة، لو خليت و نفسها، تؤثر خمس مراتب، و إيقاعها فى الحمام يمنع عن تأثيرها خمس مراتب، بمعنى أن كونها فى الحمام يوجب تأثيرها فى أربع مراتب، فيكون ذلك مانعا عن تأثيرها فى خمس، لأن هذه المرتبة مضادة لتلك.

و إلى هنا ثبت أن الصلاة فى الحمام تؤدي إلى منقصة، لا إلى مجرد عدم الزيادة، كما ذكر صاحب الكفاية «قده»، لأن كونها فى الحمام أوجب حصول مرتبة تراحم تأثير الصلاة فى مرتبتها العالية، فإيقاع الصلاة فى الحمام، أوجب منقصة، فتكون مبغوضة، و هذا يستتبع نهيا مولويا، و بذلك يبطل ما ذكره الآخوند «قده» من عدم استتباع الصلاة فى الحمام المنقصة و المبغوضة، و خاصة على مبناه من كون حسن الصلاة ذاتيا و توضيحه:

إن صاحب الكفاية يرى أن محبوبية الواجب النفسى ذاتية، بمعنى أن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٥

ملاك الصلاة قائم بذات الصلاة، فبناء على ذلك يقال: بأن الصلاة لو خليت و طبعها تؤثر خمس مراتب من الحسن، و الكون فى الحمام يمنع عن المرتبة الخامسة، و عليه: فلا بد و أن يفرض أن الكون فى الحمام علمة لشيء مبغوض فى نفسه، ليقع الكسر و الانكسار بين محبوبيتها الذاتية و مبغوضيتها، و تكون النتيجة: إن الصلاة فى الحمام توجب أربع مراتب فقط. و عليه: فلا بد من فرض

مبغوضية تكون مؤثرة في نقصان المراتب، ولا إشكال أن المبغوضية تستتبع نهيا مولويا.

نعم لو قيل: بأن محبوبية الصلاة ليست ذاتية، بمعنى أن ملاك الصلاة غير قائم بها، وإنما هو قائم فيما يترتب عليها من مراتب الحسن، فتكون محبوبيتها غيرية، ومعه لا يرد إشكالنا المذكور على صاحب الكفاية «قده» وذلك لأن الكون في الحمام، وإن اقتضى ضداً يزاحم تأثير الصلاة في خمس مراتب التي هي محبوبه في نفسها، إلا أن هذا الضد لا يلزم أن يكون مبغوضاً لأنه لا يجب أن يكون ضداً ما هو محبوب في نفسه، مبغوضاً ليرد الإشكال.

و الصحيح إن التحقيق يقتضى ورود الإشكال حتى على هذا المبني، لأنه يقال: إن المرتبة الخامسة محبوبه، وبناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، كما هو الصحيح، فيكون عدم هذه المرتبة الخامسة مبغوضاً، والمفروض أن الصلاة في الحمام علة لعدم هذه المرتبة الخامسة، و علة المبغوض مبغوضه، كما تقدم في مقدمه الواجب، وعليه: فتكون الصلاة في الحمام مبغوضه، وعليه: فلا بد أن تستتبع نهيا مولويا، غاية أن هذا النهى غيرى لأنه مقدمى.

إلا أن القول بامتناع الاجتماع، لا يفرق فيه بين أن يكون الأمر والنهى نفسيين، أو غيريين أو مختلفين.

وعليه: فالإشكال وارد حتى على هذه الفرضية، وبهذا يثبت أن ما أجاب به صاحب الكفاية عن أصل المشكلة، غير صحيح على مبناه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٦

والحاصل: إن المقصود أن ما ذكره صاحب الكفاية «قده»، من عدم كون الصلاة في الحمام موجبة للمفسدة و المبغوضية، غير تام على مبناه، ومعه لا يتم ما ذكره.

و تحقيق الكلام في دفع هذه المشكلة في هذا القسم - وهو العبادة التي لها بدل - أن يقال:

إن النهى في قوله «لا تصل في الحمام» له عدة ظهورات، ويكون دفع الإشكال برفع اليد عن أحدها:

أ- الظهور الأول، هو: ظهور النهى في كونه مولويا، بمعنى أنه بداعي الزجر حقيقة، و حينئذ نحمل هذا النهى على الإرشاد، فيكون بمثابة جملة خبرية يخبر فيها من يريد الصلاة، أن الصلاة في الحمام أقل مرتبة من غيرها، وهذا الإرشاد قد يكون إرشادا إلى نقصان في الصلاة في الحمام، و مبغوضية لها، و بعد الكسر و الانكسار بين هذه المبغوضية و محبوبية الصلاة ينتج أربع مراتب، و قد يكون إرشادا إلى أنها أقل مرتبة بناء على المبني الآخر في تأثير عدم المانع، كما عرفت.

و على أى حال: يمكن حمل هذا النهى على الإرشاد بأحد هذين المعنيين، و معه لا يلزم اجتماع حكيمين متضادين، كما ذكر في تقريب صاحب الكفاية.

و قد عرفت فيما سبق، إن إشكالنا على تقريب صاحب الكفاية «قده»، إنما هو على مبناه، و إلا فهو صحيح، و به يرتفع الإشكال.

ب- الظهور الثانى: هو: إن قوله «لا تصل في الحمام» ظاهر فى أن متعلقه الحصه الخاصه، أى: المقيد، و هو الصلاة فى الحمام و ليس متعلقا بنفس خصوصية الحصه: أى: بالتقيد، و هو كون الصلاة فى الحمام، حينئذ نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٧

لو قطعنا النظر عن رفع اليد عن الظهور الأول، و سلمنا أن النهى مولوى، فهنا بالإمكان دفع الإشكال، و ذلك برفع اليد عن هذا الظهور الثانى فنقول: إن متعلق النهى هو خصوصية الحصه، فيكون المنهى عنه التواجد فى الحمام حين الصلاة، و متعلق الأمر هو ذات الصلاة، فلم يلزم اجتماع حكيمين متضادين.

ج- الظهور الثالث، هو: إن قوله: «لا تصل في الحمام» الظاهر فى النهى المولوى، و المتعلق بالحصه الخاصه، ظاهر فى أن هذا النهى ناشى من مبادئ فعلية، لا اقتضائية مغلوبه، و مندكّه.

و حينئذ فلو قطعنا النظر عن رفع اليد عن الظهورين السابقين، فبالإمكان رفع اليد عن هذا الظهور الثالث، و بذلك يندفع الإشكال.

و توضيح ذلك: إنه يوجد مصلحه فى طبيعى الصلاة، كما أنه يوجد مفسده فى الصلاة فى الحمام، و هذه المفسده بمقدار تعلقها

الضمنى بالكون فى الحَمَام، لا- يقع التنافى بينها و بين تلك المصلحة، لأنَّ الكون فى الحَمَام لم يكن متعلقا بالأمر، و لكن هذه المفسدة بمقدار تعلقها الضمنى بالصلاة الواقعة فى الحَمَام، تكون مزاحمة لتلك المصلحة لأنَّ هذه الصلاة الواقعة فى الحَمَام، وقعت متعلقا للأمر، و لذا حكمنا بصحتها، فمن هنا حصل التنافى لاجتماع المصلحة، و المفسدة فى الصلاة الواقعة فى الحَمَام إلا أنَّ المفروض أنَّ المصلحة فيها أقوى من المفسدة، و لهذا حكم بصحتها.

و عليه: فهذه المفسدة بمقدار تعلقها بالصلاة، تكون مغلوبة و مندكَّة، و بمقدار تعلقها فى الكون فى الحَمَام، لا تكون مغلوبة، بل تكون فعلية.

و المولى يتقرب منه أن يجعل حكما على طبق هذه المفسدة المغلوبة من جهة، و الفعلية من جهة أخرى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٨

و بما أنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الفعلية و الغالبة، لا للمصالح الاقتضائية المغلوبة، فيكون المترقب من المولى أن يجعل النهى على نفس الكون فى الحَمَام، لا على الصلاة فيه، و هذا هو ما ذكرناه من كون ظاهر النهى المولى ناشئا عن مبادئ فعلية، لا اقتضائية مغلوبة و مندكَّة، و الوجه فى ذلك، هو: إنَّ مقتضى لجعل النهى موجودا و المانع مفقودا، هو إما وجود المقتضى باعتبار أنَّ ملاك النهى موجود فيها، لو خلى هذا الفعل و نفسه، و إما فقدان المانع، فلأنَّ المانع المتصور فى المقام هو أنه إذا جعل نهى على طبق هذه المفسدة المغلوبة بأن نهى المولى عن الصلاة فى الحَمَام، للزم من ذلك تضييع المصلحة الغالبة الموجودة فى هذه الصلاة حسب الفرض.

إلا أنَّ الصحيح: أنَّ هذا المحذور لا يلزم، فيمكن أن يجعل المولى نهيا على هذه الصلاة مع عدم تضييع المصلحة الغالبة، و ذلك لأنَّ الأمر بالصلاة تعلق بالجامع بين الصلاة فى الحَمَام و غيرها، و النهى يجعل حسب الفرض، على خصوص الصلاة فى الحَمَام، و يمكن للمكلف عدم تضييع المصلحة، و اجتناب المفسدة المغلوبة، و ذلك بالصلاة خارج الحَمَام.

و لا شك أنَّ تحصيل المصلحة مع اجتناب المفسدة المغلوبة، أحسن عند المولى من تحصيل المصلحة مع المفسدة المغلوبة الناشئة من الصلاة فى الحَمَام، فيجعل المولى نهيا عن الصلاة فى الحَمَام، لتحصيل المصلحة، مع اجتناب المفسدة المغلوبة.

و بهذا يرتفع الإشكال، لأنَّ مبادئ الأمر المتعلق بطبيعى الصلاة، فعلية، إلا أنَّ مبادئ النهى المتعلق بالصلاة فى الحَمَام، ليست فعلية، لأنَّها مغلوبة كما عرفت، و إذا اختلفت المبادئ من هذه الجهة، لا يبقى تضاد بين الحكيم، فهذا تصرف فى ظهور النهى الثالث، أعنى: كونه ظاهرا فى أنه ناشئ من مبادئ فعلية، و حمله على أنه ناشئ من مبادئ اقتضائية مغلوبة، و بهذا يرتفع الإشكال.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٦٩

هذا تمام الكلام فى القسم الأول، و هو العبادة المكروهة، و التى لها بدل.

و أما القسم الثانى، و هو: العبادة المكروهة التى لا بدل لها، «كصوم يوم عاشوراء» على القول بكراهته، فهنا تمام متعلق الأمر هو متعلق النهى، و هنا يكون الإشكال المذكور فى القسم الأول أقوى، حيث أنَّ ما ذكرناه من الأجوبة فى القسم الأول لا تأتى هنا.

و أما عدم تأتى الجواب الأول: فلأنَّ المفروض أنه لا بدل لصوم عاشوراء ليرشد المولى إليه.

و أما عدم تأتى الجواب الثانى: فلأنَّه يستحيل حمل النهى على أنه متعلق بالخصوصية، لأنَّ ذات هذا الفرد من الصوم الذى هو متعلق للأمر، ملازم مع تلك الخصوصية، فلو تعلق النهى بتلك الخصوصية للزم التكليف بما لا يطاق.

و أمَّا تأتى الجواب الثالث، و هو: رفع اليد عن ظهور النهى فى كونه ناشئا من مبادئ فعلية، فلأنَّ عدم ملاك النهى إن فرض كونه غالبا، لزم أن تكون مبغوضية صوم عاشوراء أشدَّ من محبوبيته، فإذا قدم الغالب يكون الصوم مبغوضا بالفعل، و معه لا يمكن التقرب به ليقع صحيحا. و إن فرض أنَّ ملاك النهى كان مغلوبا، فحينئذ لا يستتبع نهيا، و لا يقاس بما قيل فى القسم الأول، لأنه إن استتبع نهيا فى المقام، لزم من ذلك تضييع الملاك الغالب، لأنَّ كليهما فى مصب واحد، بخلاف القسم السابق كما عرفت، و من هنا كان



الإشكال في هذا القسم أقوى.

ثم إنَّ المحقق الخراساني «قده» [١٣٧] تصدى لدفع هذا الإشكال بما حاصله: إننا نسلّم كون الكراهة متعلقة بصوم عاشوراء، إلّا أنّ التّهي عن هذا الصوم، لم ينشأ عن مبعوضيه هذا الصوم، ليقع باطلا، بل نشأ عن بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٠

مصلحته في تركه، فيرجع التّهي في المقام إلى طلب الترك، لا إلى الزّجر عن الفعل، و معه لا مانع أن يفرض بقاء الصوم على مصلحته، غايته، يقع التّراحم بين ملاك المحبوبة في الفعل، و ملاك المحبوبة في ترك هذا الفعل. و حيث أنّ محبوبة الترك أقوى فيقدم، و هذا يقتضى التّهي، بمعنى طلب الترك، و بذلك يكون طلب الترك فعليا.

و أما طلب الفعل فلا يكون فعليا، لأنّه مغلوب، فيسقط الأمر بالفعل خطابا، إلّا أنّه يبقى ملاكا كما هو الحال في سائر موارد التّراحم. و عليه: فيمكن تصحيح هذا الصوم بالملا-ك بلا- حاجة للأمر، و معه يرتفع الإشكال لعدم لزوم اجتماع حكمين متضادين، باعتبار سقوط الأمر كما عرفت.

إلّا أنّ الميرزا «قده» [١٣٨] أشكل على ما ذكره الخراساني «قده» بما حاصله:

إنّ التّراحم لا يعقل أن يكون بين استحباب صوم عاشوراء، و بين استحباب تركه، لأنّ هذين من الضّدين اللّذين لا ثالث بينهما، فهما من المتناقضين، و في مثله لا يعقل التّراحم، لأنّ فرض التّراحم هو فرض ثبوت جعلين، حينئذ يقال: إنّه إن وجد ملاكان للاستحباب في الفعل و الترك:

فإن كان أحدهما أقوى، تعيّن جعل الحكم على طبق الأقوى.

و إن تساويا، فلا حكم أصلا، لأنّ جعله عليهما معا غير معقول، لا تعينا، و لا تخيرا.

أمّا الأول: فلاستحالة الجمع بين الفعل و الترك، فيكون تكليفا بغير المقدور.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧١

و أمّا الثاني: فلا أنّ وقوع أحدهما قهري، و معه لا حاجة لجعل حكم تخيري بينهما.

نعم التّراحم يعقل بين الضّدين اللّذين لهما ثالث، كالصلاة و الإزالة كما مرّ تفصيله في محله.

لكن السيد الخوئي «قده» [١٣٩] حاول دفع هذا الإشكال عن صاحب الكفاية «قده»، و صوّر إمكان التّراحم في المقام، فذكر أنّ مقامنا من قبيل الضّدين اللّذين لهما ثالث، و معه يعقل وقوع التّراحم، فإنّه ليس المقصود من المتناقضين، المتناقضين في اصطلاح الفلاسفة، بل المقصود بهما هو كل شيئين لا ثالث لهما، كما أنّ المقصود بالضّدين، كل شيئين لهما ثالث.

و مقامنا من قبيل الضّدين، لأنّ لهما ثالث، و ذلك لأنّ الأمور به في محل الكلام، ليس مطلق الصوم في عاشوراء، بل حصّة خاصّة منه، و هو الصوم القربى. و عليه: فيكون عندنا ثلاثة أطراف:

أ- الصوم القربى.

ب- الصوم بلا قربة.

ج- و ترك الصوم.

و حينئذ، ففي موارد التّراحم بين فعل الصوم القربى، و ترك الصوم، إذا تساويا يمكن جعل حكم بينهما على نحو التّخير، و لا يرجع ذلك إلى طلب الحاصل، بدعوى أنّ وقوع أحدهما قهري، و ذلك باعتبار أنّه يمكن عصيانهما معا، و ذلك باختيار الضد الثالث و هو الصوم، لا بقصد القرية، و عليه: فما ذكره الميرزا «قده» من عدم إمكان فرض التّراحم بين فعل الصوم في عاشوراء، و بين تركه، غير صحيح.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٢

و لكن التحقيق في المقام هو أن يقال: بأن الميرزا «قده» تخيل أن مقصود صاحب الكفاية «قده» من التزاحم، هو التزاحم الحقيقي في عالم الامتثال.

و مثل هذا التزاحم يستدعي جعلين، و حينئذ، فيتوجه إشكال الميرزا «قده» بالنحو الذي عرفت.  
ثم إن السيد الخوئي «قده»، [١٤٠] مشى على فهم الميرزا «قده».

و من هنا حاول دفع الإشكال عن الآخوند «قده» بناء على كون المقصود هو التزاحم الحقيقي.  
إلا أن الصحيح أنه ليس مقصود صاحب الكفاية «قده» من التزاحم الحقيقي، بل مقصوده، التزاحم الملاكي الذي يستلزم جعلاً واحداً على طبق الملاك الأقوى، فإن صاحب الكفاية «قده» يريد أن يقول: بأنه يوجد عندنا محبوبان: أحدهما صوم عاشوراء، و الثاني ترك هذا الصوم.

و بما أن ملاك الترك أقوى، لذا جعل الحكم على طبقه دون الطرف الآخر، و هو الفعل، إلا أن الفعل يبقى ملاكاً محفوظاً في نفسه، فيتقرب بالفعل بواسطة ملاك.

إذن فلا يوجد عندنا جعلان، كي يرد إشكال الميرزا «قده».

ثم إنه لو سلم أن مقصود صاحب الكفاية «قده»، من التزاحم، هو التزاحم الحقيقي، لا الملاكي، فحينئذ يتوجه إشكال الميرزا «قده»، و ما ذكره السيد الخوئي دفعا لإشكال الميرزا «قده»، غير تام.

و قد أشرنا سابقاً إلى الوجه في ذلك بما ملخصه:

إنه كما في الأوامر الوجوبية يكون الأمر مقيداً لثبوتها - كما برهننا عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٣

سابقاً بعدم الاشتغال بضد واجب مساو أو أهم، كذلك في الأوامر الاستجابية، يكون الأمر الاستجابي مقيداً لثبوت عدم الاشتغال بمستحب آخر مضاد مساو أو أهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الأمر بصوم عاشوراء، لا بد أن يؤخذ في موضوعه عدم الاشتغال بمستحب آخر مضاد مساو، أو أهم، و هو هنا ترك هذا الصوم، لأن المفروض أن الترك مستحب أهم، و حينئذ فيكون عدم الترك مأخوذاً في موضوع الأمر بصوم عاشوراء، و عدم الترك هو الفعل، فكأنه أخذ الفعل، و هو صوم عاشوراء، في موضوع الأمر بصوم عاشوراء، فيرجع مثل هذا إلى قوله: إذا صمت، فصم بقصد القرية.

و هذا غير معقول، لأنه قد فرض أن وقوع الفعل في مرتبة سابقة على الأمر، و أن الأمر في طول وقوع الفعل، و الأمر الذي يكون في طول وقوع الفعل، يستحيل أن يكون محرراً نحو ذلك الفعل، إذن فمثل هذا الأمر لا معنى له، و معه لا يبقى أمر بالصوم ليؤتى به بقصد القرية.

و عليه: فيقع الصوم باطلاً.

و بهذا يثبت أن تطبيق التزاحم الحقيقي في المقام غير تام.

و الخلاصة: إن السيد الخوئي «قده» [١٤١] حاول دفع اعتراض الميرزا «قده» على صاحب الكفاية «قده» بما حاصله: إن المقام ليس من النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل من الضدين اللذين لهما ثالث، إذ توجد عندنا ثلاثة أمور، هي: الصوم بقصد القرية، و الإمساك من دون قصد الصوم و القرية، و عدم الإمساك أصلاً. و العبادة، هي الأمر الأول، و المصلحة الأقوى في الأمر الثالث، و يمكن التزاحم بينهما لإمكان تركهما، و ذلك بإتيان الفعل مجرداً عن قصد القرية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٤

و دفع السيد الخوئي لإشكال الميرزا «قده» غير تام كما عرفت، لأن الأمر بالصوم يوم عاشوراء، ككل أمر ترتبي، في مقام التزاحم، لا

بدّ وأن يكون مشروطا بترك الاشتغال بالأهم، أو المساوى، و هو في المقام ترك الصوم، الذي هو فعل الصوم.

إذن فيرجع هنا، الأمر بالصوم، إلى الأمر بقصد القرية على تقدير الصوم.

وهذا غير معقول، لأن الأمر بشيء يستحيل أن يكون محركا نحو متعلقه، مشروطا بتحقيق متعلقه، إذ لا يراد بقصد القرية إلا محركية الأمر و داعويته، و في طول وقوع الشيء خارجا، لا يعقل داعويته الأمر نحوه.

وقد عرفت أن مقصود صاحب الكفاية من التراحم في المقام، إنما هو التراحم الملاكي، لا التراحم الامتثالي، و الأمر الترتبي.

و حيث أن التراحم الملاكي يقتضى ثبوت الملاك الأقوى، و هو هنا ملاك الأمر، و إن سقط خطابه، و هذا لا يستلزم إلا جعل واحدًا على طبق هذا الملاك. حينئذ أراد صاحب الكفاية «قده» تصحيح العبادة المكروهة على أساس ذلك، حيث جعل الحكم على طبق ملاك الترك الذي هو أقوى، و بقي ملاك الفعل محفوظا في نفسه، و حينئذ يمكن التقرب بالفعل بواسطة ملاك. و عليه: فلا يوجد هنا جعلان كي يرد إشكال الميرزا «قده».

ثم إنه قد يورد على ما ذكره في الكفاية، بأنه حتى لو فرض أن التراحم بين فعل صوم يوم عاشوراء و تركه، كان تراهما ملاكيا، فلا يمكن الحكم بصحة الصوم من باب التقرب بملاك، و ذلك لأنه بناء على أن الأمر بشيء يقتضى النهي عن ضده العام، سوف يكون الأمر المتعلق بترك هذا الصوم مقتضيا للنهي عن هذا الصوم، و هذا يوجب مبغوضيته، و معه يستحيل وقوعه عباديا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٥

و بهذا يبدو الفرق بين التراحم الملاكي، بين ملاكي النقيضين، كما في محل الكلام، و بين التراحم الملاكي بين ملاكي الضدين كما في الإزالة و الصلاة، حيث أن هذا الإشكال لا يرد باعتبار أن الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده الخاص، و هو محل كلام. إلا أن هذا الإشكال غير صحيح، و يجاب عنه بعدة أجوبة:

١- الجواب الأول: إن مثل هذا النهي عن الصوم الذي اقتضاه الأمر بالصوم، إنما هو نهى غيري، و هو لا يوجب البطلان، كما حَقَّق في محله.

٢- الجواب الثاني، هو: إن المصلحة الاستحبابية الغالية، لم تكن متعلقة بالترك بعنوانه، بل هي متعلقة بعنوان منطبق على الترك، كما فرض صاحب الكفاية «قده» في كلامه.

و بذلك يندفع الإشكال، لأن الأمر يكون متعلقا بذلك العنوان المطبق على الترك، و لنفرضه عنوان مخالفة بني أمية، باعتبار أن بني أمية صاموا يوم عاشوراء فرحا، و حينئذ فمثل هذا الأمر يستدعي النهي عن نقيض هذا العنوان و هو عدم مخالفة بني أمية. و بذلك يثبت أنه لا نهى عن نفس الصوم.

و عليه فهذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفاية «قده» هو أن يقال: إن الإتيان بصوم عاشوراء بداع إلهي، هو أمر غير معقول، لأن معنى الإتيان بالفعل كذلك، هو إن الله تعالى هو الدافع إلى ترجيح الفعل على الترك، و في مثله يمكن التقرب بالفعل.

إلا أن المفروض في مقامنا، أن ترك صوم عاشوراء أفضل من صومه.

و معه لا يعقل أن يكون الله تعالى داعيا إلى ترجيح فعله على تركه.

و من هنا لا يمكن الإتيان بالصوم بداع إلهي، إذن فما ذكره صاحب الكفاية «قده» من أنه يتقرب بصوم عاشوراء بواسطة ملاك، غير صحيح.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٦

و لا يقاس ذلك على مورد تراحم الصلاة مع الإزالة، بداع إلهي، مع أن الإزالة أهم، لأننا نقول: إن المقصود من الداعي الإلهي، هو أن يكون المولى هو الدافع إلى أن الفعل أولى من الترك، و هنا فعل الصلاة أولى من ترك الصلاة في نظر المولى على تقدير ترك الإزالة و عصيانها.

و الحاصل: إنَّ تصحيح الصوم بناء على ما ذكره في الكفاية من التقرب بملا-كه، غير صحيح، لأنه لا معنى لمثل هذا التقرب، و لا للإتيان بالفعل بداع إلهي، كما عرفت.

فالتحقيق في مقام دفع الإشكال بالنسبة للعبادات المكروهة التي لا-بدل لها، هو في حمل النواهي الواردة في المقام على الإرشاد، بمعنى أنَّ المكلف حسب العادة الجارية، لا يصوم الدهر كله، و إنما يصوم استحباباً بعض الأيام، و حينئذ فيرشد المولى إلى تطبيق هذه الأيام التي يريد صومها استحباباً على غير يوم عاشوراء.

و بذلك يندفع الإشكال، لأنه لا نهى مولى ليلزم من ذلك اجتماع الحكمين المتضادين كما هو لسان الإشكال.

و لا يخفى أنَّ هذا الإرشاد هو غير الإرشاد الذي حملت عليه النواهي في القسم الأول من العبادات المكروهة.

و من هنا، فلا-يرد الإشكال على قولنا، من أنَّ جميع الأجوبة التي ذكرت في القسم الأول، لا تأتي هنا في القسم الثاني، لأنَّ الإرشاد السابق قصد به الإرشاد إلى بقیة الأفراد، و هذا لا يأتي في المقام، لأنَّ الصوم لا بدل له ليرشد إليه، و إنما المقصود بالإرشاد هنا، الإرشاد إلى التطبيق، كما عرفت.

### \*- التنبيه التاسع هو فيما إذا فرض كون الحرمة ساقطة أو مترقبة السقوط بقطع النظر عن الأمر

، و إنما سقوطها أو ترقبه بسبب طرو الاضطرار لإيقاع الحرام، كما

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٧

لو ألزم المكلف بالتوضي بالماء المغصوب، و ألزم بإراقة الماء المغصوب على أعضائه، بحيث لا يكون في إراقة على أعضاء الوضوء غضب زائد على الغضب الحاصل من إراقة على بقیة الأعضاء، ففي مثل ذلك تسقط الحرمة عن مادة الاجتماع، باعتبار الاضطرار. و هذا الكلام لا كلام فيه، و إنما الكلام في مادة الاجتماع من ناحية الأمر، و أنه هل يثبت الأمر في مادة الاجتماع بعد سقوط الحرمة؟ أو إنه لا يثبت؟ و ذلك بعد الفراغ عن القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

بينما كان الكلام في غير هذا التنبيه في مادة الاجتماع، و التي يفرض فيها كون الحرمة ثابتة، بقطع النظر عن الأمر، بمعنى أنه لا يوجد ما يترقب مانعيته عن الحرمة سوى الأمر، و إنما فلو لا-الأمر لكانت الحرمة فعليّة، و لذا كنّا نبحت هناك أنَّ الأمر هل ينافي ثبوت الحرمة، و هو معنى القول بالامتناع، أو إنه لا ينافي ثبوتها، و هو معنى القول بالجواز، بينما الكلام في هذا التنبيه، كما عرفت.

و تفصيل الكلام فيه يقع في مقامين، لأنه تارة يكون الاضطرار بغير اختياره، و أخرى يكون الاضطرار باختياره.

١- المقام الأول، و هو: فيما إذ حدث الاضطرار بغير اختياره.

و الكلام في هذا المقام، تارة يقع في الكبرى، أي: في حكم مادة الاجتماع، و أخرى في الصغرى، أي: في الأمثلة التي تكون مصداقاً لهذه الكبرى.

أمّا الكلام في الكبرى: أي: في حكم مادة الاجتماع: فلا إشكال من ناحية الحكم التكليفي، لأنَّ الحرمة تسقط بالاضطرار كما عرفت و ستعرف عند البحث في حديث الرفع.

و إنما الكلام في الحكم الوضعي، و هو: إنه بعد سقوط الحرمة عند الوضوء بالماء المغصوب، هل يكون إطلاق دليل الأمر بالوضوء، شاملاً

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٨

لمثل هذا الوضوء، بحيث يقع هذا الوضوء بالمغصوب مصداقاً للواجب و يكون صحيحاً، أو إنه لا يشملها، فيقع فاسداً؟

ذهب المشهور إلى أنَّ إطلاق دليل الأمر، شامل له لوجود المقتضى و عدم المانع.

أما وجود المقتضى، فلأنَّ الأمر بالوضوء مطلق لم يقيد بعدم كون الوضوء بماء الغير.  
و أما عدم المانع، فلأنَّ المانع عن فعلية هذا المقتضى هو الحرمة، و قد سقطت بالاضطرار.  
و من هنا فزق المشهور بين قسمين من المانعية:

أ- القسم الأول من المانعية، هو: المانعية المتحصلة من الحرمة التكليفية كما في المقام، فإنَّ الوضوء قيد بأن لا يكون بماء مغضوب، فالغصبية مانعة عن صحة الوضوء، و هذه المانعية لم يدل عليها دليل مباشرة، و إنما استفيدت بلحاظ دليل حرمة الغضب، بضم برهان القول بالامتناع.

إذن فهذه مانعية استفيدت بلحاظ دليل الحرمة التكليفية.

ب- القسم الثاني من المانعية، هي: المانعية المستفاد من النهى الإرشادي ابتداء، من قبيل، «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»، فإنَّ هذا النهى مسوق ابتداء لإفاداة مانعية لباس ما لا يؤكل لحمه عن صحة الصلاة، و ليس مفاده الحرمة. فهذان قسمان من المانعية.

و قد فزق المشهور بينهما، فقالوا: إنَّ كل مانعية تكون من قبيل القسم الأول، أى: مستفاد بلحاظ الحرمة التكليفية، فمثل هذه المانعية ترتفع بارتفاع الحرمة، لأنها تنتج عنها. و كل مانعية تكون من قبيل القسم الثاني،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٧٩

فلا ترتفع بالاضطرار إلى ارتكاب نفس المانع، كما لو أضر المكلف إلى لبس «ما لا يؤكل لحمه طوال النهار»، و ذلك لأنَّ قوله، «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»، ليس مفاده الحرمة لترتفع المانعية بارتفاع الحرمة، و إنما مفاده المانعية، و المانعية يمكن انحفاظها حتى مع الاضطرار. و عليه:

فيمسك بإطلاق دليل المانعية لإثبات مانعية «لبس ما لا يؤكل لحمه» عن صحة الصلاة، حتى في حالة الاضطرار إلى لبسه.

و نتيجة ذلك: سقوط الأمر بالصلاة المقتد بعدم هذا المانع.

نعم إذا وجد دليل خاص على ثبوت أمر بالصلاة، مع وجود هذا المانع، فإنه حينئذ يلتزم به، كما وجد ذلك الدليل الخاص بالنسبة للصلاة التي لا تسقط بحال، و إن كان هذا الالتزام على خلاف القاعدة، إلا أنه لا بد من مراعاة الدليل الخاص.

و قد خالف المحقق النائيني «قده» [١٤٢] هذا المشهور، في هذه التفرقة بين المانعية في كل من القسمين، و ذهب إلى أنَّ حال المانعية في القسمين واحد، و هو عدم ارتفاع المانعية بطرو الاضطرار إلى ارتكاب المانع، و يقرب ذلك بتقريبين: [١٤٣]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٤٧٩

التقريب الأول، هو: المستفاد من كلام الميرزا «قده» كما ذكره السيد الخوئي «قده» [١٤٤] في التقارير و حاصله:

إنَّ سقوط الحرمة لا يوجب ارتفاع المانعية، كما ذكره المشهور، لأنَّ النهى التكليفى عن الغضب يكون علة لأمرين في رتبة واحدة، و هذان الأمران ضدان: أحدهما الحرمة، و الثانى: عدم الوجوب، أى: المانعية عن كونه واجبا، و عن شمول دليل الواجب له. و قد عرفت في بحث الضد، أنَّ وجود أحد الضدين في مرتبة عدم ضده الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٠

و حينئذ، فهذه العلة، و هى النهى، إذا وجد ما يمنعها عن إيجاد معلولها الأول و هو الحرمة، فلا يعنى ذلك عدم تأثيرها في إيجاد معلولها الثانى، و هو المانعية.

و عليه فالمانعية تكون ثابتة و إن سقطت الحرمة، كما تكون المانعية من القسم الثانى ثابتة بعد الاضطرار إلى ارتكاب نفس المانع.

ثم إنَّ السيد الخوئي «قده» [١٤٥] اعترض على الميرزا «قده» باعتراضين:

١- الاعتراض الأول، هو: إن مقصود الميرزا «قده» من كون النهى علة للحرمة و لعدم الوجوب، أى: إن المانعية هو العلية بحسب مقام الإثبات و الكشف، لا بحسب مقام الثبوت، و ذلك لأنه في عالم الثبوت يكون النهى ناشئا عن الحرمة، فكيف يكون علة لها. و عليه: فعلية النهى للحرمة و المانعية، إنما هو بحسب عالم الإثبات و الكشف، بمعنى أن النهى يكون كاشفا عن الحرمة و المانعية. و من هنا يرد الاعتراض على الميرزا «قده» بما حاصله: إن النهى لا يكون كاشفا عن الحرمة و المانعية في عرض واحد، لأن الحرمة مدلول مطابق للنهى، و المانعية مدلول التزامي له.

و من الواضح أن كشف الكلام عن مدلوله المطابقي، أسبق رتبة من كشفه عن مدلوله الالتزامي. و ما ذكر برهاننا في بحث الضد، من أن وجود أحد الضدين مع عدم ضده الآخر، معلولان في رتبة واحدة، إنما هو بحسب مقام الثبوت، لا الإثبات كما هو نظر الميرزا «قده».

إذن فلا يمكن أن يثبت مقصود الميرزا «قده» بذلك البرهان من عرضية المدلولين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨١

٢- الاعتراض الثاني، هو: إن النهى له دالتان:

دلالة مطابقيه على الحرمة، و دلالة التزامية على المانعية، فإذا سقطت الأولى، سقطت الثانية تبعاً لها، لأنها تابعة لها في الحجية، كما هي تابعة لها في الوجود.

و قد تقدم الكلام في ذلك.

و هذا إشكال مبني من السيد الخوئي «قده» و لنا على ما ذكره الخوئي «قده» تعليقان:

١- التعليق الأول، هو: إنه لو كان مقصود الميرزا «قده» من كون ثبوت الحرمة و عدم الوجوب، أى: المانعية، في عرض واحد- هو العرضية- بحسب مقام الإثبات و الكشف، لكان الاعتراض الأول وارداً عليه، كما ذكره السيد الخوئي «قده». إلا أنه أكبر الظن، أن مقصوده من العرضية، هو العرضية في مقام الثبوت. و الذى أوهم السيد الخوئي، ففهم أن مقصود العرضية في كلام الميرزا «قده»، هو العرضية في مقام الإثبات، إنما هو تعبير الميرزا «قده» بأن «النهى علة للحرمة».

و من المعلوم أن النهى بحسب مقام الثبوت، ليس علة للحرمة، بل العكس هو الصحيح.

فمن هنا حمل السيد الخوئي «قده» مقصود الميرزا «قده» على العلية بمعنى الكشف، و اعترض على ذلك.

إلا أن أكبر الظن كما عرفت، أن مقصود الميرزا «قده» هو العرضية في مقام الإثبات.

و التعبير بعلية النهى للحرمة فيه مسامحة، بدليل ما جاء في (فوائد

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٢

الأصول) تقريراً لبحث الميرزا «قده» [١٤٦]، حيث عثر بأن الملاك علة للحرمة و المانعية في عرض واحد.

و هذا صحيح لا إشكال فيه، فإن الملاك ثبوتاً علة لهذين الأمرين في رتبة واحدة بالبرهان المتقدم في بحث الضد، على أن وجود أحد الضدين و عدم ضده الآخر، معلولان في رتبة واحدة.

إذن فالاعتراض الأول لا يكون وارداً على الميرزا «قده».

نعم يبقى الاعتراض الثاني وارداً، لأن الملاك، و إن كان علة للحرمة و المانعية في عرض واحد، إلا أن الدليل على ثبوت ملاك الحرمة هو النهى، فإن خطاب «لا تغصب» يدل بالمطابقة على الحرمة، و بالالتزام على ثبوت ملاكها، و إذا سقط المدلول المطابقي بالاضطرار، يسقط حينئذ المدلول الالتزامي حجة، كما يسقط وجوداً، و إذا سقط المدلول الالتزامي، لم يبق دليل على ثبوت الملاك، و مع عدم الملاك ينتفى موضوع كلام الميرزا «قده» كما هو واضح، حيث أن الملاك الذى هو علة للأمرين لم يثبت ليقال: إن هذه

العلّة إذا لم تؤثر في معلولها الأول، فلا مانع من تأثيرها في معلولها الثاني.

٢- التعليق الثاني، وهو: تعليق على منهجة اعتراض السيد الخوئي «قده» وحاصله: إنه كيف أمكن للسيد الخوئي تصوير اعتراضين؟ فإن الميرزا «قده»، إن قصد من العرضية، العرضية بحسب مقام الكشف، فيتم ما اعترض به السيد الخوئي «قده» أولاً دون الثاني: لأنّه إن صحّ كون كشف النهي عن الحرمة والمانعية في عرض واحد، فلا يكون أحدهما تابعا للآخر وجوداً، أو حجة، ليتوجه الاعتراض الثاني.

و أمّا إذا كان مقصود الميرزا «قده» من العرضية هو ما ذكرناه، أعني

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٣

العرضية ثبوتاً، فالاعتراض الأول لا يتوجه، و إنّما الذي يتوجه هو الاعتراض الثاني.

والحاصل: إنه لا يمكن تسجيل هذين الاعتراضين معاً على كلام الميرزا «قده».

لأنّه لو كان نظر الميرزا «قده» في العرضية إلى عالم الإثبات كما افترض في الاعتراض الأول، إذن فكيف يربط البحث بباب الدلالة الالتزامية و طوليتها للدلالة المطابقة.

و إن فرض أنّ النظر إلى عالم الثبوت، فكيف يورد على الميرزا «قده» بالاعتراض الأول؟ بل حتى الإيراد الثاني لا يصح إلاً مبنائياً، إذ إنّ الميرزا «قده» من القائلين بعدم الطولية بين الداليتين في الحجية.

و التحقيق: إنّ كلام الميرزا «قده» في هذا التقريب مبنّى على مقدمتين:

١- المقدمة الأولى، هي: إنّ ملاك الحرمة ثابت بالدلالة الالتزامية بناء على مبناه من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، فسقوط الدلالة المطابقة لخطاب «لا تغضب» على الحرمة عن الحجية، لا يوجب سقوط دلالة الالتزامية على الملاك، و بهذا يثبت أنّ ملاك الحرمة موجود.

٢- المقدمة الثانية: هي: إنه إذا ثبت وجود ملاك الحرمة، فهذا الملاك يكون علّة لأمرين في عرض واحد، و هما: الحرمة، و عدم الوجوب، أعني المانعية، فإذا وجد ما يمنع هذه العلّة عن تأثيرها في معلولها الأول، فلا مانع عن تأثيرها في معلولها الثاني. و على حاصل هاتين المقدمتين بنى الميرزا «قده» كلامه.

و يرد على ما ذكره الميرزا «قده» اعتراضات ثلاثة:

١- الاعتراض الأول: و هو مختص بالمقدمة الأولى، و هو مبنائي،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٤

و هو عبارة عن الاعتراض الثاني للسيد الخوئي «قده»، و هو: إنه لا يمكن إثبات الملاك بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية، لأنّ الدلالة الالتزامية تابعة لها.

و قد عرفت الإشكال على منهجية اعتراض السيد الخوئي «قده».

بينما هذا الإشكال لا يرد على نهجنا.

و إن شئت قلت: إنّ منهجة التقريب غير تامة، فإنّه إذا سلّمنا حجية المدلول الالتزامية للخطاب بعد سقوط مدلوله المطابق، كفى ذلك في إثبات المانعية بلا حاجة إلى مسألة تأثير الملاك بصورة عرضية في الحرمة و المانعية، لأنّ دليل النهي يدل على المانعية و عدم الوجوب التزاماً، و إلاً فالدعوى الأولى غير كافية، إذ من أين نحز الملاك بعد سقوط الخطاب، إذا لم نقل بالتبعية حتى نحز ثبوت معلوله الثاني، و هو المانعية.

٢- الاعتراض الثاني: و هو مختص بالمقدمة الثانية، و هو: إنّ الملاك إذا وجد، فإنّه يكون علّة لأمرين في عرض واحد، و هما: الحرمة، و عدم الوجوب أي: المانعية.

و توضيحه، هو: إنه قد تقدم في بحث الضد، و وافق الميرزا «قده» على ما تقدم، من أن مقتضى الضد الغالب أن يكون علّة لأمرين في عرض واحد: أحدهما: وجود مقتضى الضد الغالب، و الآخرة: عدم ضده، كالسواد، و البياض، فلو فرض أن مقتضى السواد هو الغالب، فيكون علّة لأمرين: أحدهما: إيجاد السواد، و الثاني: عدم البياض، و هذا أمر قد برهن عليه سابقاً.

إلا أن عليه مقتضى السواد الغالب لهذين الأمرين، تتصوّر على أحد نحوين:

أ- النحو الأول، هو: أن يقال: إن هذه العلّة ترجع بحسب الحقيقة إلى علتين و تأثيرين: فإحدى علتين: تؤثر في الأمر الوجودي، و هو إيجاد السواد، و الثانية: تؤثر في الأمر العدمي، و هو عدم البياض. و بناء على

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٥

هذا، يتم ما ذكره الميرزا «قده» في المقدمة الثانية، لأنه إذا وجد مانع من تأثير العلّة الأولى في معلولها الوجودي، فلا يعنى ذلك، عدم تأثير العلّة الثانية في معلولها العدمي:

إلّا أن هذا النحو من تصوير العلّة، باطل، كما عرفت تحقيقه في بحث الضد، حيث ذكرنا هناك إنّ علّة الأمر الوجودي للعدمي، كعلّة الأمر العدمي للأمر الوجودي، مستحيلة.

و عليه فلا يصح القول: بأن مقتضى الضد الغالب يكون علّة بصورة مستقلة لأمرين: أحدهما وجودي و الآخر عدمي في عرض واحد.

ب- النحو الثاني، هو: أن يقال: إنّ هذه العلّة، ترجع إلى علّة واحدة لها معلول واحد بحسب الحقيقة، بمعنى أن مقتضى السواد الغالب يكون علّة لوجود السواد، بمعنى أنه يوجد، كما أنه يكون مانعاً عن تأثير البياض في إيجاد البياض.

فإذا قيل: إن مقتضى السواد علّة لعدم البياض، فليس معنى ذلك، أنه يوجد و يخلق عدمه، بل بمعنى أنه يمنع عن تأثير مقتضاه في إيجاد، فمقتضى الضد الغالب ليس له تأثيران، بل تأثير واحد و هو إيجاد الضد الغالب و هو السواد، و بما أن السواد و البياض لا يجتمعان في محل واحد، فيكون مقتضى السواد بقدر ما يقرب يكون مبعداً للبياض بالمعنى الذي تقدم.

إذن، فعلى مقتضى السواد لعدم البياض، ليست علّة مستقلة عن علّة مقتضى السواد لإيجاد السواد، بل هي الجانب السلبي لهذه العلّة.

و بناء على ذلك يقال: إنه إذا وجد ما يمنع عن تأثير مقتضى السواد في إيجاد السواد، فلا يبقى موجب لحفظ تأثير مقتضى السواد في عدم البياض، بمعنى أنه لا موجب لكي يبعد مقتضى السواد عن وجود البياض.

و الحاصل، هو: إن ما ذكره الميرزا «قده» في المقدمة الثانية، من أن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٦

الملاك إذا وجد يكون علّة لأمرين: أحدهما الحرمة، و الآخر، عدم الوجوب، بمعنى المانع في عرض واحد، فهذا الذي ذكره، إنّما يتم بناء على النحو الأول لتصوير العلّة، و قد عرفت استحالتها، و لا يتم على النحو الثاني، لأنه إذا كانت علّة الملاك لعدم الوجوب، بمعنى التباعد عن الوجوب بقدر التقريب نحو الحرمة، فحينئذ إذا وجد ما يمنع من تأثير هذه العلّة في الحرمة، فلا يبقى موجب لكي يؤثر البعد بالنسبة للوجوب.

٢- الاعتراض الثاني، و هو: اعتراض منهجي على كلام الميرزا «قده».

و حاصله هو: إنه إذا تمت المقدمة الأولى، و هي عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، فيثبت مراد الميرزا «قده» بلا حاجة إلى إثبات المقدمة الثانية التي أتعب نفسه في إثباتها، و هي عرضية المعلولين لعلّة الملاك، فإنه حتى لو لم يثبت ذلك، يتم المطلوب بعد تمامية المقدمة الأولى، فإنه يقال: بأن دليل «لا تغصب» يدل بالمطابقة على الحرمة، و بالالتزام على المانع، فإذا سقطت الدلالة المطابقية تبقى الدلالة الالتزامية دالة على المانع، و بذلك يثبت المطلوب بلا حاجة لتوسيط المقدمة الأولى.

و أما إذا فرض عدم تمامية المقدمة الأولى، فلا تنفع المقدمة الثانية في إثبات المطلوب، لأنه إذا لم يثبت عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، فمعنى ذلك، أنه إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية، تسقط الدلالة الالتزامية تبعاً لها.



و معنى ذلك أنه لا يبقى دليل على وجود الملاك الذى هو أصل موضوعى للمقدمة الثانية، كما عرفت.

هذا حاصل التقريب الأول لعدم سقوط المانع بسقوط الحرمة، و قد عرفت عدم تماميته.

٢- التقريب الثانى: لبيان بقاء المانع الناشئة من الحرمة التكليفية حتى بعد سقوط الحرمة بالاضطرار:

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٧

و حاصل هذا التقريب مركب من أمرين:

١- الأمر الأول، هو: إنه يمكن إثبات ملاك الحرمة، بالرغم من سقوط الحرمة بالاضطرار، و ذلك بواسطة حديث الرفع الذى رفع الحكم الذى يكون موردا للاضطرار.

و توضيح ذلك: إن حديث الرفع وارد مورد الامتنان، فرفع الحرمة حال الاضطرار إنما هو من باب المنية، و هذا يكشف عن وجود مقتضى الحرمة و ملاكها، و إلا لو لم يكن مقتضاها، موجودا، لكان ارتفاع الحرمة باعتبار عدم وجود مقتضاها و لا يكون أى امتنان فى رفعها حينئذ.

فظهور حديث الرفع فى كونه مسوقا مساق الامتنان، يكشف عن وجود ملاك الحكم المرفوع.

و إن شئت قلت: إن الأمر الأول هو عبارة عن إثبات ملاك الحرمة، لا بالدلالة الالتزامية لدليل الحرمة، «لا تغضب»، بل بحديث الرفع المخصى ص لأدلة التكليف الاضطرارية، بدعوى أن المرفوع بقوله «رفع ما اضطروا إليه»، إنما هو الحرمة فقط، لا الملاك، لأن ما هو مقتضى الرفع الامتنانى، إنما هو رفع الحرمة و التكليف مع ثبوت مقتضياها، لا ارتفاعها من باب عدم المقتضى لها.

٢- الأمر الثانى: و يقرب بتقريبين:

أ- التقريب الأول، هو: إنه بعد أن ثبت وجود ملاك الحرمة فى مادة الاجتماع، فلا يمكن حينئذ التقرب بهذا الفعل، لأن ملاك الحرمة يمنع عن ذلك، فالمانعية ثابتة مع أن الحرمة سقطت بالاضطرار.

و لكن هذا التقريب يختص بخصوص العبادات، باعتبار أن غيرها من الواجبات لا يحتاج إلى قصد القرية ليمنع ملاك الحرمة منه.

٢- التقريب الثانى، هو: إنه بعد أن ثبت وجود ملاك الحرمة فى مادة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٨

الاجتماع، فمعنى ذلك، هو وجود مبادئ الحرمة، و معه لا يكون دليل الأمر شاملا لمورد الاجتماع، بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى، كما هو المفروض.

و هذا إنما يتم، بناء على أن نكته امتناع الاجتماع هى التنافى بين الأمر و النهى بلحاظ مبادئهما، كما تقدم تفصيله فى محله.

و إذا لم يكن دليل الأمر شاملا لمورد الاجتماع، فلا يقع الفعل صحيحا، و إن سقطت الحرمة، فيثبت بذلك وجود المانع حتى مع سقوط الحرمة.

و هذا التقريب لا يختص بخصوص العبادات، كما هو واضح.

إلا أن التحقيق يقتضى بطلان هذا التقريب لبيان بقاء المانع بعد سقوط الحرمة بكلا أمريه:

أما بطلان الأمر الأول: فما ذكر فيه من أن حديث الرفع يدل على وجود الملاك باعتباره واردا مورد الامتنان بالنحو الذى عرفته، فهذا إنما يتم بالنسبة للمولى العرفى، و لا يتم بالنسبة للمولى الحقيقى، و هو الله سبحانه و تعالى.

و توضيح ذلك، هو: إن أوامر و نواهي المولى العرفى، ترجع إلى مصلحته الخاصة، فلو فرضنا أن هذا المولى العرفى عطشان، و هو يعلم أن تحصيل الماء يصعب جدا على عبده، فحينئذ إذا رفع عن العبد طلب الماء، فيكون فى رفعه منه عليه، بالنحو الذى ذكر، لأن ملاك الأمر بالإتيان بالماء موجود و هو العطش، فإذا رفعه مع ذلك، فيكون رفعه هذا منه.

و أمّا بالنسبة إلى المولى الحقيقى، سبحانه و تعالى، فلا يتم هذا الكلام، لأن أوامره و نواهي لا ترجع إلى مصلحته له، بل يلاحظ بها

مصالح عباده، فإذا كان في الفعل مصلحة للعبد فيأمر به، وإذا كان فيه مفسدة فينهاه عنه، فالله تعالى دائما يحسب حساب العبد، وحينئذ فلو فرض أن تحصيل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٨٩

الماء لأجل الوضوء كان صعبا على العبد، فالله تعالى يلاحظ هنا مصلحة العبد، فإن مصلحة الوضوء المتوقفة على تحصيل الماء، ألزم للعبد من المفسدة و المشقة الناشئة من تحصيل الماء، فحينئذ يأمره بتحصيل الماء، ولا يكون أي امتنان في رفع وجوب الوضوء، بل الامتنان في إلزامه به.

و إن فرض أن مفسدة طلب الماء أكبر من مصلحة الوضوء، فحينئذ تندك هذه المصلحة في المفسدة، و بعد الكسر و الانكسار، تنعدم تلك المصلحة، فلا يبقى حينئذ أي مقتض للأمر أصلا.

و إن فرض تساوى المصلحة و المفسدة، فلا مقتض للأمر، و لا للنهي حينئذ بعد الكسر و الانكسار، و عليه: فلا يكون رفع الحكم في مورد الاضطرار كاشفا عن وجود ملاكه و مقتضاه كما ذكر.

إذن، فالامتنان لا يرجع إلى ما ذكر، بل معناه إن الشريعة شريعه سمحاء، و هي دائما تلاحظ مصالح العباد، و تقدم الأهم على المهم، امتنانا على العباد، و شفقة عليهم.

و أما بطلان الأمر الثاني بتقريبه، فحاصله: إنه لو سلم كون حديث رفع الاضطرار كاشفا عن وجود ملاك الحرمة في مادة الاجتماع، إلّا أنه لا دلالة في حديث الرفع على أن هذا الملاك يؤثر في المبعوضيه، ليمنع من التقرب، كما جاء في التقريب الأول لهذا الأمر، و لا يكون منافيا لمبادئ الأمر كما جاء في التقريب الثاني له، هذا أولا.

و ثانيا هو: إنه لو سلم أن ملاك الحرمة الذي يكشف حديث الرفع عن وجوده، يؤثر في المبعوضيه الفعلية.

إلّا أن هذا لا يمنع من التقرب به، لأن ميزان التقرب نحو المولى، هو أن يكون حال المولى مع هذا الفعل المتقرب به، أحسن من حاله مع فعل آخر.

و عليه: فإذا كان المكلف مضطرا لإراقة الماء، سواء على أعضاء

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٠

وضوئه، أو مطلقا، فهنا لا إشكال في أن إراقة على أعضاء وضوئه بالتوضؤ به، أحسن عند المولى من إراقة على الأرض.

و عليه: فهذا التقريب الثاني لإثبات بقاء المانع الناشئة من الحرمة التكليفية حتى بعد زوال الحرمة بالاضطرار، غير تام.

فالصحيح إذن: ما ذهب إليه المشهور، من أن مثل هذه المانع تسقط بسقوط الحرمة.

هذا تمام الكلام في الكبرى أي: في حكم مادة الاجتماع إذا حصل الاضطرار، لا بسوء الاختيار.

و أما الكلام في الصغرى، أي: في الأمثلة التي تكون مصداقا للكبرى المذكورة، كالصلاة في المكان المغصوب.

و الميزان في وقوعها صحيحة في الغضب، و كونها صغرى لتلك الكبرى، هو أن لا تكون الصلاة موجبة لغضب زائد عن الغضب المضطر إليه، و إلّا فتقع باطله، و لا تكون صغرى.

و الكلام في هذا المقام يتصور له حالات ثلاث:

١- الحالة الأولى: هو: أن يفرض أن المكلف مضطر إلى البقاء في الغضب في تمام الوقت.

و هنا ذهب كثير من المحققين إلى صحة الصلاة في الغضب، لأن المفروض أن هذا المكلف مضطر إلى الغضب، فإيجاده في ضمن الصلاة أحسن عنده من إيجاده في ضمن غيرها.

و عليه: فيمكن التقرب بهذه الصلاة، و المفروض أنها لا تسبب غضبا زائدا عن الغضب المضطر إليه، و بذلك يكون هذا من مصاديق تلك الكبرى.

إلا أن بعضهم ذهب إلى أن الصلاة الاختيارية لا تقع صحيحة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩١

و الوجه في ذلك: إن هذه تشتمل على غضب زائد، لتضمّنها الركوع، و السجود، و القيام المستلزم للحركة، بينما يمكن لهذا المضطر أن يبقى ساكنا، فتكون الصلاة مشتملة على غضب زائد، و حينئذ تقع باطلة، لأنّ هذا الزائد محرم، فلا يكون مصداقا للواجب. و قد علّق صاحب «الجواهر» على هذا القول: بأنّه ناشئ من قلة التدبّر، و إنّ الاستمرار عليه ناشئ من صعوبة التراجع عن الخطأ. و ما ذكره «قده» صحيح، و الوجه فيه هو: إنّ الغضب يتحقق و يتمثل إما بإشغال الحيّز، أو بإلقاء الثقل، و كل من هذين الأمرين متحقق من الكائن في الغضب، سواء أ كان متحركا، أو ساكنا.

و تخيل أنّ في الحركة غضبا زائدا مبنيّا على أحد تصورين:

١- التصور الأول، هو: أن يقال: بأنّ الساكن كما لو كان جالسا مثلا، ففي هذه الحالة يرتكب حراما واحدا، فيما لو فرض أنّ الغضب عمدى، و هو الجلوس، و أمّا المتحرك، كالمصلى، فهو يرتكب عدة محرّمات، كالقيام و الركوع، و السجود، و أمثالها. إلا أنّ فساد هذا التصور واضح، لأنّ الجلوس هو إشغالات متعددة للمغصوب بعدد الآنات، و إنّ لو كان واحدا لما اختلف إثم الجالس ساعة عن إثم الجالس سنه، مع أنّه لا إشكال في وجود الاختلاف، فهذا يدل على أنّ الجلوس في كل آن فرد مستقل من الحرام. و عليه: فلا فرق بين السكون و الحركة.

غايته أنّه في السكون يكون قد أتى بأفراد متماثلة من الحرام، و في الحركة يكون قد أتى بأفراد غير متماثلة.

٢- التصور الثاني، هو: أنّه إذا بقي المكلف ساكنا، فيكون قد مارس الغضب في الكون فقط، بينما في الصلاة يكون ممارسا له في الكون و الحركة، و هو أشدّ من الأول. و عليه: فتبطل الصلاة. و هذا التصور أيضا فاسد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٢

و قد علّق صاحب «الجواهر» عليه، حيث قال: بأنّ هذا سجن أشدّ من سجن الظالم، لأنّه سجن ممنوع فيه من الحركة، بخلاف سجن الظالم.

و الوجه في فساد هذا التصور هو: إنّ الحركة مع الكون ليست مغايرة للكون، بل هي عينه، غايته، أنّه حال الحركة يكون الكون متحركا، و الكون المتحرك لا- يزيد على الكون الساكن، كما عرفت في وجه فساد التصور الأول. و عليه: فيجوز له الإتيان بالصلاة الاختيارية، و تقع صحيحة.

٢- الحالة الثانية: هي أن يفرض أنّ المكلف الذي اضطر للدخول إلى المكان المغصوب، سوف يمكنه الخروج بعد ساعة، و قبل خروج وقت الصلاة، و هو يعلم بذلك، ففي هذه الحالة هل تجوز له الصلاة داخل الغضب، و تقع صحيحة، ليكون ذلك صغرى لتلك الكبرى؟ أو إنّ لا تقع صحيحة؟ و ممّا ذكرناه في الحالة الأولى يظهر الحال في هذه الحالة، و أنّه يجوز له الصلاة في الغضب، و تقع صلاته صحيحة، لأنّ هذا الوقت الذي يمكنه في الغضب مضطرا إليه، فهو غير محرم، و قد عرفت أنّه ليس في الصلاة تصرف زائد على الغضب المضطر إليه، و معه تقع صلاته صحيحة [١٤٧].

٣- الحالة الثالثة، هي: أن يفرض أنّ المكلف الذي اضطر للدخول إلى المكان المغصوب، تمكن فعلا من الخروج من الغضب. ففي هذه الحالة، يجب عليه الخروج فورا، تخلصا من الغضب، و لا يجوز له أن يمارس أيّ عمل يمنعه، أو يؤخّره عن الخروج. و حينئذ فإن فرض أنّ صلاته الاختيارية لا تعيقه عن الخروج، و لا تؤخره، فحينئذ يجوز له الصلاة، و تصح صلاته، كما لو خرج في سيارة، و أمكنه الصلاة فيها صلاة اختيارية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٣

و أمّا إذا فرض أنّ صلاته تعيقه عن الخروج، أو تؤخره، كما لو خرج ماشيا، فإنّ صلاته الاختيارية هنا تؤخر خروجه، لاشتمالها على

الركوع و السجود و غيرهما، ممّا يؤخر خروجه، ففي هذه الحالة: إمّا أن يفرض اتّساع وقت الصلاة أو ضيقه، فإن كان موسعا، فلا يجوز له الصلاة سواء الاختيارية، أو الإيمائية.

أما عدم صحة الأولى: فلأنّها تؤخره عن الخروج، فيكون فيها غضب زائد، فتقع حراما.

و أما عدم صحة الإيمائية، فلأنّ المفروض أنّ الوقت واسع، إذن فيمكنه الخروج و الإتيان في غير الغضب، بصلاة اختيارية، و معه لا تصح الصلاة الإيمائية.

و أمّا إذا فرض ضيق وقت الصلاة، فحينئذ، يأتي بالصلاة إيماء حال الخروج.

٢- المقام الثاني: و الكلام فيه يقع في جهتين:

١- الجهة الأولى: و هي: فيما إذا حصل الاضطرار بسوء الاختيار، كما لو دخل الأرض المغصوبة بسوء اختياره:

و هو في هذه الحالة، يجب عليه الخروج في أقل زمان يمكنه الخروج فيه، فهو مضطر لهذا المقدار من الزمان، لأنّه لا يمكنه التخلص من الغضب إلّا به.

و لا إشكال في أن المتعيّن عليه من الناحية العملية، هو الخروج، حتى لا يتورط في حرام تلو الحرام.

و الكلام في حكم هذا الخروج، يكون في ثلاث نقاط:

- النقطة الأولى، هي: إنّه هل يوجد مقتضى للحكم بحرمة الخروج أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٤

و لو كان هناك مقتضى للحرمة، فما هو مقدار تأثيره و فعلية مقتضاه؟

فنقول: إنّ المقتضى للحرمة بحسب مقام الإثبات و الدليل تام، لأنّ هذا الخروج تصرف في مال الغير، فيشملة إطلاق دليل حرمة التصرف في المغصوب.

و لا- مانع من تأثير هذا المقتضى قبل الدخول في الغضب، لأنّ المولى قد زجر عن جميع أنحاء التصرف في الغضب، و منها هذا الخروج، و هو مقدور له بقدرته على الدخول و عدمه.

و أمّا بعد دخوله إلى الأرض المغصوبة، فأیضا المقتضى لحرمة الخروج موجود، لأنّ الخروج لم يخرج عن كونه غضبا، فيكون مشمولا لإطلاق حرمة الغضب.

إلّا أنّ بقاء النهي في هذه الحالة غير معقول.

و الوجه في ذلك، هو: إنّ الغرض من الأمر و النهي، هو توجيه اختيار المكلف نحو مطلوب المولى و مقصوده.

و في المقام، لا يمكن توجيه اختيار المكلف بهذا النهي، فإنّ هذا النهي، قد استوفى غرضه، و لا بدّ من سقوطه، و ذلك لأنّه إن ادّعى توجيهية اختيار المكلف للخروج، فهذا خلف النهي عن الخروج، و إن ادّعى توجيهية اختيار المكلف لترك الخروج، فهذا مناف لغرض المولى، لأنّ ترك الخروج يوقعه في محذور أشد.

و بهذا يثبت أنّ هذا النهي غير قابل للمحركية، فيحكم بسقوطه، إلّا أنّه سقوط عصياني يستحق عليه العقاب.

و قد يقال: بأنّ ما يتوهم كونه سببا لسقوط النهي، هو كون الخروج غير مختار فيه، باعتبار الاضطرار إليه.

و هذا التوهم فاسد، لأنّ الامتناع بالاختيار، لا ينافي الاختيار و هنا المفروض أنّ لابدئية الخروج نشأت من اختيار الدخول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٥

و عليه: فلا مانع من اتصاف الخروج، بالحرمة بعد الدخول.

إلّا أنّ هذا القول غير تام، فإنّ قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، قاعدة فلسفية لا ربط لها بمحل الكلام، و ذلك لأنّ نظر هذه القاعدة إلى أنّ مجرد تخلّل أمر وسط بين الاختيار و الفعل- و هو الإيجاب أو الامتناع- لا يخرج الفعل عن اختياريته.

و هذا أمر صحيح على ما هو محقق في محله، إلما أنه لا-ربط له بمحل الكلام، حيث لا دليل على جواز تعلق النهى بكل فعل يكون مستندا للاختيار لیتم هذا الكلام، و إنما الدليل قام، على أنه لا بد في النهى من كونه موجها لاختيار المكلف، فمتى لم يمكن ذلك فيه، يسقط.

و قد عرفت أنه لا يمكن فيه ذلك، فيحكم بسقوطه إلا أنه سقوط عصياني كما تقدم.

و بما ذكرنا، يظهر أن مقتضى ثبوت حرمة الخروج، موجود بحسب مقام الإثبات و الدليل، سواء قبل الدخول أو بعده، و هذا المقتضى يؤثر في فعلية مقتضاه، و هو الحرمة قبل الدخول، إلا أن هناك مانعا من تأثيره بعد الدخول، كما عرفت.

- النقطة الثانية: و هي: في أنه هل يوجد مقتضى لإيجاب الخروج، أو لا؟

و الكلام هنا يقع في جهتين:

١- الجهة الأولى: في دعوى وجود مقتضى الوجوب النفسى للخروج.

٢- الجهة الثانية: في دعوى وجود مقتضى الوجوب الغيرى للخروج.

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد ادعى وجود المقتضى لاتصاف

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٦

الخروج بالوجوب النفسى، و ذلك باعتبار أن الخروج مصداق لعنوان تخلية المال لصاحبه و نحوه من هذه العناوين التى هى واجبة بالوجوب النفسى.

و عليه: فيكون الخروج مصداقا لما هو واجب نفسى، و بذلك يكون المقتضى لاتصاف الخروج بالوجوب النفسى موجودا.

ثم إنه وقع النزاع بين السيد الخوئى «قده» [١٤٨] و بين الميرزا «قده» فى تشخيص هذا العنوان الواجب بالوجوب النفسى، و الذى يكون الخروج مصداقا له، و لكن هذا النزاع بلا- موضوع، حيث لم يقم دليل على وجوب تخلية مال الغير و أمثاله من العناوين، و إنما قام الدليل على حرمة الغضب و التصرف بمال الغير من غير رضاه.

و أميا وجود حكم إلزامى آخر وراء هذا، بحيث يكون الغاصب معاقبا بعقابين، فيما إذا غصب، و يكون أحدهما: على ارتكاب الغضب، و الثانى:

على ترك تخلية هذا الغضب، فمثل هذا غير ثابت.

و عليه: فالصحيح أنه ليس هناك عنوان واجب بالوجوب النفسى، و يكون الخروج مصداقا له لیتم وجود المقتضى لاتصاف الخروج بالوجوب النفسى كما ذكر.

و أما ما ذكر من العناوين، كعنوان تخلية المال لصاحبه، و عنوان الانسحاب من مال الغير و أمثاله، فإنما هى معرفات لاجتناب ذلك الحرام، و هو التصرف بمال الغير من دون رضاه. و بهذا ثبت أنه لا مقتضى لاتصاف الخروج بالوجوب النفسى.

و أما الكلام في الجهة الثانية، و هى فى دعوى وجود المقتضى، لوجوب الخروج غيريا، فإن الكلام فيها، يقع فى ناحيتين:

١- الناحية الأولى: فى الصغرى، و هى: فى أن الخروج هل هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٧

مقدمة لترك الحرام الواجب و هو «الغضب»، أو لا؟

٢- الناحية الثانية فى الكبرى، و هى: فى أنه بعد تسليم مقدمية الخروج، فهل تتصف هذه المقدمية بالوجوب الغيرى، أو لا تتصف، حتى بناء على الملازمة بين وجوب الشىء، و وجوب مقدمته؟

أما الكلام فى الناحية الأولى: فقد ادعى غير واحد عدم مقدمية الخروج لترك الحرام، و يتمثل الاستدلال على ذلك ببيانين:

١- البيان الأول، و هو: الذى يظهر من تقارير السيد الخوئى «قده» [١٤٩].

وحاصله: إن الخروج مقدّمه للكون خارج الأرض المغصوبة، و الكون خارج الأرض المغصوبة ملازم لترك الحرام، و ليس عينه، لأنّ الكون خارج الأرض المغصوبة أمر وجودي، و ترك الحرام أمر عدمي، فأحدهما غير الآخر جزماً، غاية أنّهما متقارنان إذن، فما هو المطلوب، و هو كون الخروج مقدّمه لترك الحرام الواجب لم يثبت. و الذي يثبت هو مقدّمية الخروج للكون خارج الأرض المغصوبة.

و هذا لا يفيد المدعى للمقدّمية، لأنّ هذا الكون غير واجب لتجب مقدمته، و هذا الكون، و إن كان مقارناً لترك الحرام الواجب، إلّا أنّه لا يجب أن يحكم المتقارنان بحكم واحد، ليحكم بوجود هذا الكون، و يتوصل بذلك إلى الحكم بوجود مقدّمه هذا الكون، و هو الخروج.

و الحاصل: إنّ الخروج ليس مقدّمه لترك الحرام الذي هو «الغصب».

إلّا أنّ هذا البيان غير تام: و ذلك لأنّ الذي يدعى مقدّمية الخروج لترك الحرام، إن ادعى هذه المقدّمية من باب أنّ الخروج مقدّمه للكون خارج

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٨

الغصب، و الكون خارج الغصب هو عين ترك الحرام، فيكون الخروج مقدّمه لترك الحرام.

إن ادعى ذلك، فيرد عليه: ما ذكره السيد الخوئي «قده» من أنّ الكون خارج الغصب أمر، و ترك الحرام أمر آخر، فكون شيء مقدّمه لأحدهما، لا يستلزم كونه مقدّمه للآخر.

و هذا واضح كما ذكره السيد الخوئي «قده». إلّا أنّ المدعى للمقدّمية يمكنه أن يدعيها بشكل آخر، فيقول: إنّ الخروج هو مقدّمه لأمرين في آن واحد، و هما: «الكون خارج الغصب»، و «ترك الحرام».

و بناء على هذه الدعوى، لا يرد كلام السيد الخوئي «قده». و عليه:

فهذا البيان لعدم المقدّمية غير تام.

٢- البيان الثاني، و هو: لجملة من المحققين، منهم المحقق الأصفهاني «قده» [١٥٠].

و حاصله: بأنّ الخروج و البقاء متضادان، و قد تقدّم في بحث الضد، أن لا مقدّمية بين الضدين، بمعنى أنّه ليس فعل أحد الضدين مقدّمه لترك الآخر، كما أنّه ليس ترك أحدهما مقدّمه لفعل الآخر.

و بناء عليه: فلا يكون الخروج مقدّمه لترك البقاء، أعنى الغصب الحرام.

و لو قطعنا النظر عمّا جاء في بحث الضد، من عدم المقدّمية بين الضدين، إلّا أنّ من يدعى المقدّمية بينهما يقول: بأنّ ترك أحد الضدين، مقدّمه لفعل الآخر، لا إنّ فعل أحدهما مقدّمه لترك الآخر.

و عليه: فلا يكون الخروج الذي هو الفعل، مقدّمه لترك الغصب، حتى مع قطع النظر عمّا جاء في بحث الضد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٤٩٩

و هذا البيان غير تام أيضاً.

و لتوضيح ذلك لا بدّ من الإشارة إلى نكته، حاصلها: أنّه تقدّم في بحث الضد، أنّ الضدين المتبادلين في عرض واحد، و زمان واحد، على موضوع واحد، لا- تعقل المقدّمية بينهما، من قبيل السواد و البياض في جسم واحد، في لحظة واحدة، فهنا لا يكون سواد هذا الجسم متوقفاً على عدم بياضه، و كذلك لا يكون عدم بياضه متوقفاً على سواده، و إنّما سواده يتوقف على تمامية مقتضى السواد، و عدم المانع منه، و الذي هو عبارة عن عدم تمامية البياض، فمثل هذين الضدين لا مقدّمية بينهما، كما عرفت تحقيقه في محله.

و أمّا إذا لاحظنا أحد الضدين، لا بالإضافة إلى ضده الذي هو بديله و يحل محله موضوعاً و زماناً، إذا فرض عدم وجوده كما في المثال المتقدم، بل لاحظنا أحد الضدين بالإضافة إلى ضد آخر في زمان آخر، و ذلك كما لو لاحظنا سواد الجسم في اللحظة الأولى

مع بياضه في اللحظة الثانية، فهنا لا يمنع أن يكون الجسم أسود في اللحظة الأولى، و أبيض في اللحظة الثانية، إلا أنه لو فرض وجود خصوصية أوجبت عدم اسوداد الجسم أبدا فيما إذا اتصف بالبياض آناً- ما- وهذا فرض ممكن، ففي هذه الحالة يكون عدم اتصاف الجسم بالبياض مقدمة لاتصافه بالسواد، فالمقدمية في مثل ذلك معقولة، ولا مانع منها.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّ المقدمية المدعاة في محل الكلام، و هي مقدمية الخروج لترك الحرام، من قبيل الثاني، لا الأول، و ذلك لأنَّ المدعى كون الخروج في هذا الآن، مقدمة لترك الغضب و الحرام في الآن الثاني، لا في نفس ذلك الآن الأول، حتى لا تعقل المقدمية كما عرفت، إذن فليس المدعى هو كون الخروج مقدمة لترك الغضب المزامن له، و الذي هو في عرضه، بل المدعى أنَّ المكلف لا يكون في الآن الثاني تاركا للغضب، إلا إذا تحرك خروجاً في الآن الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٠

و عليه، فلا محذور في كون الخروج في الآن الأول، مقدمة لترك الغضب الزائد المحرم في الآن الثاني.

و بهذا يثبت بطلان هذا البيان الثاني لعدم المقدمية، و بذلك يظهر عدم تمامية ما ذكر برهانا على عدم مقدمية الخروج لترك الحرام. و أما ما يذكر برهانا على إثبات هذه المقدمية، فهو مركب من مقدمتين:

١- المقدمة الأولى، و حاصلها: إنه لا إشكال في كون الخروج مقدمة للكون خارج الأرض المغصوبة، كما لا إشكال في أن الكون خارج الأرض المغصوبة، ملازم مع ترك الحرام، و هو الغضب الزائد، أعنى الكون في الأرض المغصوبة في الزمان الثاني.

٢- المقدمة الثانية، هي: إنَّ التلازم بين أمرين، إمّا أن يكون ناشئا من كون أحدهما علّة للآخر، أو ناشئا من كونهما معلولين لعلّة واحدة، و إلا لما كان وجه للتلازم، لأنّه إذا فرض أن لكل منهما علّة مستقلة، فقد تتم علّة أحدهما دون الآخر، فيوجد أحدهما حينئذ دون الآخر، و هو خلف التلازم.

و عليه: فالتلازم لا بدّ و أن ينشأ ممّا ذكرنا.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول: إنَّ الكون خارج الأرض المغصوبة في الزمان الثاني، ملازم لترك الكون في الأرض المغصوبة في نفس ذلك الزمان، كما ذكر في المقدمة الأولى.

و هذا التلازم إمّا أن ينشأ من كون أحدهما علّة للآخر، أو من كونهما معلولين لعلّة واحدة، كما ذكر في الثانية.

أما كون أحدهما علّة للآخر: فهو مستحيل، لأنهما ضدان، و لا عليّة بين الضدّين، و حينئذ، فيتعيّن أن يكونا معلولين لعلّة واحدة، و قد عرفت أن الخروج مقدمة، و علّة للكون خارج الأرض المغصوبة، و عليه فيتعيّن كونه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠١

مقدمة و علّة لملازمه، و هو ترك الحرام الذي هو الغضب الزائد، لأننا فرضناهما معلولين لعلّة واحدة.

و بهذا ثبت أن الخروج مقدمة لترك الحرام، و هو المطلوب.

و قد اعترض المحقق الأصفهاني «قده» [١٥١] على هذا البرهان، لإثبات المقدمية باعتراضين:

١- الاعتراض الأول: و هو موجه لما ذكر في المقدمة الثانية، و حاصله: إنَّ تلازم أمرين أحدهما وجودي، و الآخر عدمي، لا يعنى كون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معلولين لعلّة واحدة، بل قد يكون لكل منهما علّة مستقلة، و مع ذلك يكونان متلازمين باعتبار أنهما ضدان لا ثالث لهما. فحينئذ يكون وجود أحدهما ملازما مع عدم الآخر، من باب أنه لا ثالث لهما.

و مقامنا من هذا القبيل، فإنَّ الكون خارج الدار، و ترك الكون داخلها، إمّا هو من باب الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فتلازمهما إنّما هو لهذه النكته، لا لكونهما معلولين لعلّة واحدة، ليمت ما ذكر في البرهان.

و هذا الاعتراض من المحقق الأصفهاني «قده» غير تام، إذ لا يعقل أن يكون هناك تلازم بين ضدّين، مع أن لكل منهما علّة مستقلة، لأنّه لو فرضنا وجود علّة الأول، و عدم وجود علّة الثاني، ففي هذه الحالة، لا بدّ و أن يوجد الأول، و أمّا الثاني، فإن وجد، فهو بلا علّة،

و هذا مستحيل، و إن لم يوجد فهو خلف التلازم.

ففى مقامنا، المفروض تلازم الكون خارج الأرض مع ترك الكون داخل الأرض، فلو كان لكل منهما علّة مستقلة، أو لم تكن علّة أحدهما بتمام أجزائها علّة للآخر، فحينئذ، إذا فرض وجود علّة ترك الكون داخل الأرض، و فرض عدم تماميّة علّة الكون خارج الأرض، ففى هذه الحالة، إن

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٢

وجد الكون خارج الأرض، فهو وجود بلا-علّة، و هو مستحيل، و إن لم يوجد، لزم ارتفاع الضدّين، و هو الكون داخل الأرض، و الكون خارجها، و هذا مستحيل، لأنّ المفروض أنّ لا ثالث لهما، فإذا انتفى أحدهما، لا بدّ و أن يوجد الآخر، كما أنّ المفروض أنّ ترك الكون داخل الأرض، ملازم مع الكون خارجها، و وجود ترك الكون داخلها بدون الكون خارجها، خلف التلازم المفروض.

إلّا أن يقال: بأنّ علّة وجود الكون خارج الدار مع علّة الكون داخل الدار، من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فإذا انتفت إحداهما تتعين الأخرى. و عليه: فلا يرد ما ذكرنا من إمكان عدم وجود علّة الكون خارج الدار مع وجود علّة ترك الكون داخل الدار، ليرد الإشكال المذكور على هذا الاعتراض، لأنّ المفروض أنّه متى ما وجدت علّة الكون داخل الدار، انتفت علّة الكون خارجها، و كذا العكس.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام أيضا، لأننا ننقل الإشكال إلى هاتين العلتين، فنقول: بأنّ عدم وجود علّة الكون خارج الدار، مع وجود علّة الكون داخلها متلازمان، و هنا أيضا نورد نفس الإشكال السابق و هكذا.

و عليه: فالصحيح أنّ تلازم الضدّين، لا-بدّ و أن ينشأ كما ذكر فى ذلك البرهان، إمّا من كون أحدهما علّة للآخر، أو من كونهما معلولين لعلّة واحدة، إذن فاعتراض المحقق الأصفهاني: «قده» غير تام.

٢- الاعتراض الثانى، و هو: للأصفهاني «قده» [١٥٢] أيضا، و حاصله:

إنّه لو سلّم أنّ كل متلازمين لا بدّ و أن يكون أحدهما علّة للآخر، أو إنهما معلولين لعلّة واحدة، ففى مقامنا نسلم بأنّ الكون خارج الأرض، مع ترك الكون داخلها الذى عرفت، أنّهما متلازمان، فإننا نسلم كونهما معلولين لعلّة ثالثة، لكن لا بمعنى أنّ علّة أحدهما هى بنفسها تمام علّة الآخر، أو

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٣

جزء منها بشكل مباشر، ليم برهان إثبات المقدميّة بالنحو الذى عرفت، بل معنى ذلك أنّ هناك نقطة التقاء فى العليّة، لكن على نحو غير مباشر، بين هذين المتلازمين، بحيث يثبت بذلك التلازم بينهما، و لا يتم برهان الخصم.

و توضيح ذلك، هو: أن يقال: بأنّ علّة الكون خارج الدار مركبة من أمرين:

١- الأمر الأول، هو: المقتضى، و هو إرادة الكون خارج الدار.

٢- الأمر الثانى، هو: شرط، و هو الخروج، لأنّ مجرد هذه الإرادة بلا أن يستبقها خروج، لا تؤثر الكون خارجها.

و أمّا ترك الكون داخل الدار، فيكفى فى تحقّقه عدم إرادة الكون داخلها، فعدم إرادة الكون داخلها هى علّة ترك الكون داخلها، و حينئذ نقول:

إنّ المقتضى للكون خارج الدار، الذى هو الجزء الأول من علته مع عدم إرادة الكون داخل الدار الذى هو العلة التامة لترك الكون داخلها، فهذا الجزء الأول من علّة الأول، مع تمام علّة الثانى، معلولان لعلّة واحدة، و هى الدافع و المرغّب للكون خارج الدار، و هذه العلة هى نقطة اللقاء بين المتلازمين، لأنّه يتولد منها مقتضى الكون خارج الدار، كما يتولد منها العلة التامة لترك الكون داخل الدار.

و بهذا يثبت التلازم بين هذين الأمرين، من دون أن يتم برهان إثبات مقدميّة الخروج لترك الكون داخل الدار.

و حيث عرفت من هذا البيان أنّه لا-ارتباط مباشر بين الخروج، و بين ترك الكون داخلها، بل الخروج من تبعات المقتضى للكون خارجها الذى هو عبارة عن إرادة الخروج، و هذا المقتضى توأم مع عدم إرادة الكون داخل الدار باعتبار أنّهما معلولان لعلّة واحدة.



فالارتباط بين الخروج، و ترك الكون داخل الدار، إنما هو من هذه الجهة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٤

فقط، و إلا فلا ارتباط مباشر، بمعنى كون الخروج مقدمة، كما يروم الخصم إثباته.

و لكن الصحيح عدم تمامية هذا الاعتراض أيضا، و لنا عليه ثلاث ملاحظات:

١- الملاحظة الأولى، هي: إن نتيجة ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»، هو إن الخروج ليس ملازما مباشرا مع ترك الكون داخل الأرض المغصوبة، و إنما هو ملازم لملازمه، فعلاقته معه من قبيل علاقة ملازم العلة مع معلوم تلك العلة. و هذا غير تام في محل كلامنا.

و توضيحه، هو: إن إلقاء الورقة في النار علة لاحتراقها، و هناك أمر ملازم مع الإلقاء، و هو تموج الهواء الحاصل من الإلقاء، فهذا التموج ملازم للعلة، و هي الإلقاء الملازم للإحراق، و ليس التموج ملازما مباشرا مع الإحراق، فلو فرضنا- من باب الفرض فقط- أننا ألقينا الورقة في النار، و لم يحصل تموج، ففي هذه الحالة يحصل الاحتراق لا محالة، و ذلك لأنه ليس للتموج أى علاقة مباشرة بالاحتراق.

إذا عرفت ذلك، حينئذ نأتى إلى مثالنا فنقول: إن عدم الكون داخل الأرض المغصوبة، معلول لعدم إرادة هذا الكون، و الخروج ليس له أى علاقة مباشرة، و إنما هو ملازم مع علة عدم هذه الإرادة، فحال الخروج حال تموج الهواء في المثال السابق. و حينئذ نسأل: أنه لو فرض أن إنسانا كان داخل الأرض المغصوبة، و تحققت عنده علة ترك الكون داخلها، و لم يتحقق الخروج، ففي هذه الحالة، هل يعقل تحقق ترك الكون داخل الدار؟.

و الجواب، طبعاً: إنه لا يعقل، و هذا يدل على وجود علاقة مباشرة بين ترك الكون داخل الدار، و بين الخروج، و اللف و الدوران لا يخفى هذه العلاقة المباشرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٥

٢- الملاحظة الثانية، هي: أنه يفهم مما ذكره «قده»، أن إرادة الكون داخل الأرض المغصوبة، و إرادة الكون خارجها، من الضدين اللذين لا ثالث لهما، بمعنى أنه إذا انتفى أحدهما، لا بد و أن يثبت الآخر.

و هذا غير تام، فقد ذكرنا في بحث اتحاد الطلب و الإرادة، إن موجب الفعل لا ينحصر بالإرادة، بل قد يحصل بسلطنة المكلف كما في المتساويين، فهنا يمكن أن يفرض عدم إرادة الكون داخلها، و عدم إرادة الكون خارجها، كما لو تساوى عنده الأمران، ففي هذه الحالة تكون عدم إرادة داخلها ثابتة، و مع ذلك، فلا يتعين ثبوت إرادة الكون خارجها كما ادعى، لأن المفروض أنه لا يريد الكون خارجها.

فبهذا يثبت أنهما ليسا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، هذا أولاً.

و ثانياً: إنه في هذه الحالة التي يتساوى فيها الضدان، يمكن أن يفرض عدم إرادة الكون داخل الأرض المغصوبة، و مع ذلك لا يوجد الخروج، و يكون هذا فرضاً واقعاً، لا مجرد فرض، كما أشرنا إليه في الملاحظة الأولى، و ذلك لأنه في صورة التساوى، يكون عدم إرادة الكون داخلها ثابتاً، و لا- تكون إرادة الكون خارجها ثابتة، و إذا لم تكن إرادة الكون خارجها ثابتة، فلا يوجد الخروج، لأنه معلول لها كما عرفت سابقاً.

و بهذا يثبت وجود عدم إرادة الكون داخلها، مع عدم تحقق الخروج.

و في هذه الحالة، قد عرفت أن عدم الكون داخلها، متوقف على الخروج لا محالة، و لا يتحقق بمجرد عدم إرادة الكون في الداخل، فيثبت أن هناك علاقة مباشرة بين عدم الكون داخلها، و بين الخروج في هذه الحالة، و هي حالة تساوى الضدين.

و بهذا يثبت المطلوب، و هو مقدمة الخروج لترك الكون داخلها.

٣- الملاحظة الثالثة: هي: إنه لو فرض وجود حجر في مكان، فحينئذ ليس المقتضى لبقائه في ذلك المكان هو الإرادة، وإنما هناك مقتضى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٦

طبيعي لبقائه، فإذا وجد ما يزاحمه يرتفع تأثيره، كما لو أخذ هذا الحجر من مكانه.

و في مقامنا أغفل هذا المقتضى الطبيعي، فإنَّ الإنسان الموجود داخل الدار، إذا لم يكن عنده إرادة للبقاء أو الخروج، فهنا يوجد مقتضى طبيعي يؤثر في بقاءه، فإنَّه في هذه الحالة يكون حاله كالحجر، فلا محالة يبقى، و حينئذ، هذا المقتضى الطبيعي لا بدَّ من مزاحم له ليرفع تأثيره في البقاء، و ليس ذلك المزاحم إلَّا الخروج، فيثبت أنَّ الخروج مقدمة لترك البقاء، و الكون في الدار. و عليه فالإنصاف إنَّ مقدمية الخروج لترك الكون داخل الدار، و لترك الغضب الزائد، ممَّا لا ينبغي الإشكال فيه، هذا تمام الكلام في الصغرى.

و أمَّا الكلام في الكبرى، أي: بعد ثبوت مقدمية الخروج لترك الغضب الزائد فهل يتصف هذا الخروج بالوجوب الغيري، أو إنَّه لا يتصف، حتى بناء على الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته؟.

و تحقيق الكلام في المقام، إنَّما هو بذكر ما أفاده صاحب (الكفاية) «قده» [١٥٣] في هذه المسألة.

و حاصل ما ذكره هو: إنَّه حتى بناء على القول بالملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فمثل هذا الخروج لا يتصف بالوجوب الغيري.

و الوجه في ذلك، هو: إنَّ المقدمة التي قد تقع على وجه حرام، تكون على ثلاثة أقسام:

١- القسم الأول، هو: أن يكون للمقدمة فردين: أحدهما مباح، و الآخر محرّم، و في مثل ذلك، حتى القائل بالملازمة، يقول: بأنَّ الوجوب الغيري يختص بالمقدمة المباحة، و لا يشمل المقدمة المحرمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٧

٢- القسم الثاني، هو: كذلك، بأنَّ يكون للمقدمة فردين: أحدهما مباح، و الآخر محرّم، إلَّا أنَّ المقدمة انحصرت بالفرد المحرّم، لا بسوء اختيار المكلف، كما لو انحصر إنقاذ الغريق بالمشي في الأرض المغصوبة، لا بسوء اختيار المكلف.

و في مثل ذلك، يقع التراحم بين دليل حرمة هذه المقدمة، و بين دليل وجوب إنقاذ الغريق، حيث لا يمكن بقاء المقدمة على حرمتها، و الإنقاذ على وجوبه، و بعد تطبيق قواعد التراحم، يقدم وجوب الإنقاذ، لأنَّه أهم بنظر المولى، و حينئذ يسقط خطاب حرمة المقدمة، و هو خطاب حرمة الغضب، و بذلك تزول حرمة المقدمة، و حينئذ يسرى الوجوب الغيري إليها، بناء على الملازمة.

٣- القسم الثالث: هو: ما إذا كان للمقدمة فردين: أحدهما محرّم، و الآخر مباح، و انحصرت المقدمة بالفرد المحرّم بسوء اختيار المكلف، كما هو محل كلامنا.

ففي مثله، لا تتصف هذه المقدمة بالوجوب الغيري، حتى بناء على الملازمة، لأنَّ هذه المقدمة محرمة حرمة نفسية، و هذه الحرمة لم تسقط كما كانت تسقط في القسم الثاني، فإنَّ سقوطها في القسم الثاني، إنَّما هو باعتبار التراحم كما عرفت.

و أما هنا فلا تراحم بين التَّهْي عن المقدمة، و بين وجوب ذى المقدمة، لأنَّ هذا التَّهْي، و إن سقط بعد انحصار المقدمية بهذه المقدمة المحرمة، فالنَّهْي هنا استنفذ غرضه، كما عرفت سابقا، فيسقط، إلَّا أنَّ سقوطه سقوط عيصاني.

و عليه: فلا يكون هذا التَّهْي مزاحما لوجوب ذى المقدمة، لأنَّه قبل سقوط هذا التَّهْي، لم يكن هذا الفرد مقدمة بنظر الشارع، كى يزاحمه وجوب ذى المقدمة، و بعد أن أصبح هذا الفرد مقدمة، سقط التَّهْي عنه، و بعد سقوطه، لا يتصور مزاحمته، لوجوب ذى المقدمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٨

و عليه: فهذه المقدمة باقية على حرمتها النفسية، و معه، لا تكون متصفة بالوجوب الغيري، حتى بناء على الملازمة. والحاصل: إن ميزان اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري - بناء على الملازمة - إنما هو، إذا لم تكن المقدمة محرمة بالحرمة النفسية. فإن قيل: إنه بعد قيام البرهان العقلي على الملازمة، كيف يحكم بعدم وجوب المقدمة في بعض الصور، فإن مرجع هذا إلى تخصيص في حكم العقل، و هو مستحيل.

قلنا: لو كانت الملازمة ثابتة بالبرهان و الدليل العقلي، لتّم هذا الكلام، إلّا أنّ الملازمة في المقام، ثابتة بالتجربة و الوجدان، لأنها من الأمور التجريبية، فإن مرجع الملازمة في المقام، إلى أنّ من أحب شيئا، أحب مقدمته، و هذا لا يثبت بالبرهان، و إنما بالتجربة النفسية، و التجربة قائمة على أنّ من أحب شيئا فقد أحب مقدمته، إذا لم تكن هذه المقدمة مبغوضة بغضا نفسيا، أو كانت مبغوضة كذلك، إلّا أنّ هذه المبغوضية زالت بالتزام، كما عرفت في القسم الثاني.

و عليه: فالخروج في محل كلامنا لا يتصف بالوجوب الغيري، بعد أن كانت مبغوضيته النفسية ثابتة.

إذن فيبقى الخروج في المقام مبغوضا و محرما، رغم وقوعه مقدّمه للواجب.

هذا ملخص مراد صاحب الكفاية «قده» في المقام، و هو متين، و يدعمه الوجدان، و هو تمام الكلام في الكبرى، و به تمّ الكلام في النقطة الثانية أيضا.

- النقطة الثالثة، و هي: في أنه لو فرض تمامية مقتضى إيجاب الخروج، و فرض أيضا تمامية مقتضى تحريمه، ففي هذه الحالة، تنشأ مشكلتان:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٠٩

١- المشكلة الأولى، هي: في كيفية التوفيق بين وجوب الخروج و حرمة.

٢- المشكلة الثانية، هي: في مشكلة التوفيق بين حرمة الخروج، و وجوب ترك الغضب الزائد المنحصر في الخروج، حتى لو قطعنا النظر عن الوجوب المقدمي.

أما المشكلة الأولى، و هي: التوفيق بين وجوب الخروج الناشئ عن تمامية مقتضيه، و حرمة الخروج الناشئة عن تمامية مقتضيهما. و في بادئ النظر قد يتصور أن لا أساس لهذه المشكلة أصلا، لأنّ الوجوب في زمان، و الحرمة في زمان آخر، و معه، لا تبقى مشكلة، فإنّ حرمة الخروج ثابتة قبل الدخول، و في هذه الحالة لا وجوب للخروج، لأنّ وجوبه فرع مقدمته لترك الغضب، و قبل الدخول لا غضب أصلا.

و أما الوجوب: فإنّه ثابت بعد الدخول، و في هذه الحالة، لا حرمة، لسقوط التّهي سقوتا عصيانيا في هذه الحالة كما عرفت. و عليه: فقد اختلف زمن كل منهما، و معه لا مشكلة.

و هناك تقريبان لتصوير المشكلة لا يتأتى معهما هذا الكلام.

١- التقريب الأول، هو: إنّ التضاد بين الوجوب و الحرمة، إنّما هو بلحاظ عالم المبادئ، و هنا مبادئ كل منهما قد اجتمع مع الآخر في زمان واحد، لأنّه بعد الدخول، تكون مبادئ الوجوب موجودة، كما أنّ مبادئ الحرمة موجودة، لأنّ الساقط هو خطاب الحرمة، و هو لم يسقط بنسخ لترتفع مبادئه، و إنّما سقط عصيانا، فمبادئه موجودة، و بذلك ثبت اجتماع مبادئ كل منهما مع الآخر في زمان واحد، نعم لم يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة بلحاظ عالم الخطاب، لما ذكر في بيان عدم الأساس لهذه المشكلة، حيث عرفت سقوط خطاب الحرمة بعد الدخول، و عدم وجود خطاب الوجوب قبل الدخول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٠

و عليه فالمشكلة موجودة بلحاظ عالم المبادئ التي هي الأساس في تضاد الأحكام.

و هذا التقريب غير تام، و ذلك لأنّه بعد انحصار ترك الحرام بالخروج، يكون الخروج محبوبا، فبعد الكسر و الانكسار بين محبوبيته و

مبغوضيته، تزول مبغوضيته، لأن ملاك المحبوبة أقوى، و مع زوال المبغوضية لا تكون مبادئ الحرمة موجودة، كى يقال باجتماعها مع مبادئ الوجوب.

٢- التقريب الثانى، و هو: مبنى على تسليم كون الحرمة و الوجوب فى زمانين، لا زمان واحد.

إلا أن اجتماع الوجوب و الحرمة على فعل واحد، و لو فى زمانين مستحيل بالنسبة للمولى العالم بالخفايا، و هو الله سبحانه و تعالى، و ذلك لأن هذا الفعل الواحد «كالخروج» مثلا، إذا لاحظته المولى، فإما أن يكون فيه مصلحة غالبية بالفعل، أو مفسدة كذلك، و على الأول يحكم بوجوبه لا غير، و على الثانى يحكم بحرمة لا غير، و لا معنى لاستبدال حكمه بعد ذلك، لأن المفروض أنه لن يطلع على أمر لم يكن مطلقا عليه.

و عليه، فاجتماع حكمين على فعل واحد، يؤدى إلى جهل الحاكم، و لو كان زمان كل حكم غير زمن الحكم الآخر كما فى محل الكلام.

نعم يتصور ذلك فى المولى العرفى، لإمكان الجهل فى حقه، و أما المولى الحقيقى، فلا يتصور فى حقه ذلك.

و عليه: فيستحيل اجتماع الوجوب و الحرمة فى فعل «الخروج»، و لو كان ذلك فى زمانين.

و هذا التقريب غير تام أيضا: بل الصحيح إمكان اجتماع حكمين على فعل واحد، فى زمانين بالنسبة إلى المولى الحقيقى، و لا يؤدى ذلك إلى جهله، و ذلك أن الخروج إذا لاحظته المولى سوف يرى أنه ذو مفسدة باعتبار أنه غضب، كما أنه سيرى أنه ذو مصلحة باعتبار انحصار ترك الغضب به،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١١

و لا بد للمولى أن يحسب حساب هذه المصلحة و تلك المفسدة، و يكون ذلك بجعل حكمين، فيحرم الخروج قبل الدخول، و لا داعى لإيجابه فى هذه الحالة، و أما بعد الدخول، فيوجب الخروج بعد سقوط الحرمة، و لا يؤدى ذلك إلى جهل المولى. و توضيح ذلك، هو: إن عدم الخروج، يتحقق إما بعدم الدخول من الأول، و إما بترك الخروج، و استبداله بالبقاء فى الأرض المغصوبة، فيما إذا فرض أنه دخل.

فسد باب عدم الخروج، إما أن يتحقق بترك الدخول رأسا، أو باستبدال الخروج بالبقاء فى الأرض، إذا فرض أنه دخل.

و سد باب عدم الخروج بترك الدخول رأسا، فيه مفسدة الغضب، لأن سد هذا الباب، معناه، الدخول إلى الأرض المغصوبة، و هذا ليس فيه أى مصلحة، إذ لا مقدمية فى مثله.

و أما سد باب عدم الخروج باستبداله بالبقاء، فهذا فيه مصلحة و مفسدة، لأن سد هذا الباب معناه، فعل الخروج، و هذا فيه مصلحة المقدمية و مفسدة الغضب.

و بما أن المصلحة أهم، فتقدم على المفسدة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن سد الباب الأول الذى هو عبارة عن الدخول، فيه مفسدة خالصة، فلا بد من محافظة المولى على فتحه، و ذلك بالنهى عن الدخول و الخروج، لأنهما غضب، و أما بعد الدخول، فسد الباب الثانى الذى هو عبارة عن الخروج، و إن كان فيه مصلحة و مفسدة، إلا أن المصلحة أهم، فالمولى يحافظ على سده، و ذلك بالأمر بالخروج فقط.

و بهذا، ثبت أنه قبل الدخول، هناك نهى عن الخروج فقط، و أما بعده، فهناك أمر به فقط، و لا يوجد أى تهافت، أو أى شىء آخر يوجب نسبة الجهل إلى الحاكم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٢

إلا أنه على ضوء ما ذكرنا، فنحن لا نلتزم بهذين الحكمين، حيث أنه لا مقتضى لوجوب الخروج، لا نفسيا، و لا غيريا، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى المشكلة الأولى مع حلها.

٢- المشكله الثانيه، و هي: في كيفيه التوفيق بين حرمه الخروج، و وجوب ترك الغضب الزائد المنحصر تركه بالخروج.

و في مقام بيان الإشكال في كيفيه الجمع بينهما، تذكر عدة أنحاء:

١- النحو الأول، و حاصله: إن حرمه الخروج تنافي وجوبه كما هو واضح، و وجوب الخروج وجوب غيري معلول لوجوب ذي المقدمه، و هو ترك الغضب.

و من المعلوم، أن التفكيك بين العله و المعلول مستحيل، و عليه، فما يكون منافيا مع المعلول، يكون منافيا مع العله و بذلك يثبت أن حرمه الخروج تنافي وجوب ترك الغضب، باعتبار أنها منافيه لمعلوله، و هو وجوب الخروج.

و هذا الكلام غير تام، و يجاب عليه بوجه:

١- الوجه الأول، هو: ما ذكرناه سابقا، من أن الخروج ليس فيه ملاك الوجوب أصلا، و بهذا يرتفع أصل الإشكال.

٢- الوجه الثاني، و هو: أنه لو فرض اتصاف الخروج بالوجوب الغيري، ففي هذه الحاله، تسقط حرمة كما عرفت سابقا، و بهذا يندفع أصل الإشكال أيضا.

٢- النحو الثاني، و هو: إنه لا يمكن اتصاف ترك الغضب الزائد بالوجوب، مع كون الخروج حراما، و ذلك لأنه يشترط في الوجوب، أن يكون متعلقه مقدورا، عقلا- و شرعا، و في المقام، ترك الغضب الزائد ليس مقدورا شرعا باعتبار حرمه مقدمته المنحصرة، و الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، لا يعقل التكليف به.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٣

و عليه: فلا يعقل التكليف بترك الغضب مع كون مقدمته، و هي الخروج، محرمة، فحرمه الخروج تنافي وجوب ترك الغضب الزائد. و لا يخفى أن هذا الوجه لو تم، فإنه لا يتوقف على فرض كون الخروج مقدمه لترك الغضب، بل حتى لو فرض أنه لم يكن مقدمه، إلا أنه ملازم له.

و من الواضح، أن الأمر بأحد المتلازمين مع تحريم ملازمه، تكليف بغير المقدور.

و هذا النحو غير تام أيضا: فإن القدرة على متعلق التكليف شرط بحكم العقل، فلا بد من ثبوت القدرة التكوينية و الشرعية على الفعل، و إلا لا يصح التكليف به.

و مرجع القدرة التكوينية إلى كون المكلف قادرا تكوينيا على الفعل مع مقدماته.

و مرجع القدرة الشرعية، إلى كون المكلف- على تقدير انقياده للمولى- قادرا على الفعل مع مقدماته، و حينئذ إذا كانت المقدمه محرمة شرعا، و كانت منحصرة، فلا يصح تكليفه بذي المقدمه- مع فرض انقياده للمولى- لأن المفروض أنه لا يمكن لهذا المكلف إذا أراد الإتيان بذي المقدمه، التخلص من معصية المولى، باعتبار أن مقدمته التي انحصر الإتيان فيها محرمة. و عليه: فلا يكون في هذه الحاله متمكنا من الانقياد، و معه لا يصح تكليفه.

و الحاصل: إن القدرة الشرعية شرط بحكم العقل، و مرجعها إلى ما ذكرناه من كون المكلف- على تقدير انقياده- قادرا على الفعل مع مقدماته، و هذه القدرة موجودة في محل كلامنا، و ذلك لأن الخروج بالنسبة لمن دخل الغضب بسوء اختياره، لو فرض أنه سينقاد لمولاه بعده، فهذا الخروج ليس منافيا للانقياد، بل هو عين الانقياد، و إن كان معصية، إلا أنه أخف المحذورين. و عليه: فالقدرة الشرعية على ترك الغضب الزائد، موجودة، لأن مرجعها هو القدرة على الفعل، حتى على فرض الانقياد، و هو قادر عليه في فرض الانقياد، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٤

و هذا الجواب مطابق لما ذكره في «الكفاية» [١٥٤]، كما ذكر جوابا آخر عن هذا النحو، و حاصله: إننا لو سلمنا بعدم القدرة الشرعية على ذي المقدمه، و هو ترك الغضب الزائد، فغاية الأمر، أننا نلتزم بسقوط وجوبه، كما التزمنا بسقوط النهي عن الخروج بعد الدخول،

إلا أن سقوط الوجوب سقوط عصياني يعاقب عليه. و عليه: فكما يعاقب على الخروج، فإنه يعاقب على عدم ترك الغضب الزائد. و بذلك يثبت المطلوب بثبوت نتيجته، و هذا كلام تام أيضا.

٣- النحو الثالث: لبيان هذه المشكلة، هو إن انتهى عن الخروج و إن سقط، إلا أنه سقوط عصياني كما عرفت، و هذا معناه، أن الغرض من عدم الخروج فعلى، و لهذا كان صدور الخروج معصية، و إذا كان غرضه فعليا، فحينئذ، لا يمكن للمولى أن يأمر بذي المقدمه المنحصر وجودها بالخروج، لأن معنى ذلك، أن المولى يحركه نحو الخروج، و هذا التحريك نقض للغرض الفعلي لعدم الخروج. و بهذا يثبت عدم إمكان التوفيق بين حرمة الخروج، «بمعنى كونه معصية» و بين وجوب ذي المقدمه، و هو ترك الغضب الزائد. و هذا النحو غير تام أيضا: و ذلك لأن الأمر بذي المقدمه، لا ينقض هذا الغرض، و إنما هو في طول انتقاض هذا الغرض، و ذلك لأن المكلف بعد دخوله إلى الغضب، هو مضطر للمكث بمقدار ما يستغرقه الخروج.

و عليه: فيتعين عليه المكث في هذا المقدار، إما مكثا سكونيا، أو مكثا خروجيا، و لو لم يأمر المولى بترك الغضب الزائد. و حينئذ فهذا المقدار من المكث، قد انتقض فيه الغرض، فلا يكون بالأمر بذي المقدمه هو الناقض، بل في طول هذا الانتقاض.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٥

نعم الأمر بذي المقدمه هو المعين لأسلوب النقص، فيجعل مكثه مكثا خروجيا لا سكونيا، لأن أمره بترك الغضب الزائد هو تحريك نحو الخروج.

و عليه: فلا محذور من الأمر بذي المقدمه، و بهذا يتضح حل المشكلة الثانية، و بهذا أيضا يتم الكلام في المقام الأول، و هو حكم الخروج بنفسه.

٢- المقام الثاني، و هو: لبيان حكم الصلاة حال الخروج، و يتضح ذلك من خلال شقين:

١- الشق الأول، هو: أن يفرض أن هذا المكلف بعد خروجه من الغضب، لا يتمكن من الإتيان بالصلاة أصلا.

٢- الشق الثاني، هو: أن يفرض أنه يتمكن من الصلاة الاختيارية، أو الاضطرارية فقط.

أما الكلام في الشق الأول: فتارة نبني على جواز اجتماع الأمر و النهي، و أخرى نبني على عدم جوازه.

فإن بنينا على الجواز، فإمّا أن تكون الصلاة الاختيارية موجبة لزيادة المكث في الغضب، و إمّا أن لا تكون موجبة لذلك، فهاتان صورتان:

أ- الصورة الأولى، و هي: فيما إذا كانت الصلاة الاختيارية موجبة لزيادة المكث، و قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي، ففي هذه الحالة لا إشكال في أن وظيفته هي الصلاة الاضطرارية- أى الإيماء- و لا- يكلف بالصلاة الاختيارية، فإن الصلاة الاختيارية و إن لم تكن مصداقا للحرام- بناء على جواز الاجتماع- إلا أنها ملازمة للمكث الزائد المحرم، فيقع التراحم بينها و بين حرمة الغضب، و بمقتضى تقديم جانب حرمة الغضب، حينئذ يرفع المولى يده عن الصلاة الاختيارية، و تكون الوظيفة هي الصلاة الإيمائية، و هي ليست مصداقا للحرام، لأن المفروض هو جواز الاجتماع، كما أنها غير ملازمة مع الحرام، لأنها لا تستوجب مكثا زائدا، فهي غير مزاحمة بحرمة الغضب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٦

إلا أنه لو فرض أنه في مثل هذه الحالة أتى المكلف بالصلاة الاختيارية، فحينئذ، تقع صلاته صحيحة بناء على الترتب، و الوجه في ذلك، أن هذه الصلاة الاختيارية ليست مصداقا للحرام، بناء على جواز الاجتماع، غاية، أنه ملازم مع المكث الزائد الذي هو حرام، فإذا عصى هذا الحرام، بأن صلى صلاة اختيارية، تقع حينئذ صحيحة بناء على الترتب.

ب- الصورة الثانية: و هي: ما إذا لم تكن الصلاة الاختيارية مستلزمة لزيادة المكث، و في هذه الحالة يتعين عليه الصلاة الاختيارية، لأنها ليست مصداقا للحرام- بناء على جواز الاجتماع- كما أنها غير مستلزمة للحرام، لأنها لا تستلزم مكثا زائدا حسب الفرض.

و أما بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى، ففي المقام، إما أن يبنى على أن الغضب يتحد مع الصلاة في السجود فقط، و إما أن يبنى على أنه يتحد معها في جميع أكوانها.

أما إذا بنى على الأول، فالمتعين حينئذ هو الصلاة الإيمانية، سواء استلزمت الصلاة الاختيارية مكثراً زائداً، أو لم تستلزم. و الوجه في ذلك: إن الصلاة الاختيارية تشتمل على السجود، و هو محرم بالنهي السابق الساقط عصياناً، و مع حرمة لا يكون خطاب «صل»، شاملاً له، بناء على الامتناع، و تقديم جانب النهي، و إذا لم يكن خطاب «صل»، شاملاً له، فلا يقع صحيحاً، و بذلك تبطل الصلاة المشتملة عليه.

و عليه: فالمتعين هو الصلاة الإيمانية.

و أما إذا بنى على الثاني، و هو: إن الغضب يتحد مع الصلاة في جميع أكوانها، فحينئذ، مقتضى القاعدة هو عدم وجوب الصلاة، سواء الإيمانية أو الاختيارية، فيسقط خطاب «أقيموا الصلاة»، إلا أنه سقوط عصيانى كما يسقط خطاب «لا تغضب» سقوطاً عصيانياً، و ذلك لأنه يوجد عندنا خطابان، «صل»، و «لا تغضب»، و بناء على الامتناع، و تقديم جانب النهي، يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٧

خطاب «لا تغضب» مقيداً لخطاب «صل»، حال التعارض فيقيده بالصلاة في المكان المباح، فينتج عندنا حينئذ خطاب أحدهما، «لا تغضب»، و الثاني، «صل» في المكان المباح، و كلا هذين الخطابين، يمكن امتثالهما قبل الدخول في الغضب، إلا أنه بعد الدخول بسوء الاختيار، يكون المكلف مضطراً للغضب بمقدار الخروج، و بذلك يسقط خطاب «لا تغضب» سقوطاً عصيانياً بسبب هذا الاضطرار الذى كان بسوء الاختيار، كما أن خطاب «صل»، في المكان المباح، يسقط لعدم القدرة على الصلاة في المباح، بناء على فرض الكلام.

و عليه: فيسقط هذا الخطاب سقوطاً عصيانياً، هذا هو مقتضى القاعدة.

إلما أنه قام الدليل الخاص، و هو الإجماع، على أن الصلاة لا تترك بحال، و عليه، فلا بد من الإتيان بالصلاة حال الخروج، و تقع صحيحة، لأنها مأمور بها، و من هنا، التزم غير واحد بانتفاء المبعوضيّة عن هذه الصلاة، و عللوا ذلك بوجهين:

الوجه الأول: و قد ذكره الخوئي «قده» [١٥٥] حيث ذهب إلى انتفاء المبعوضيّة، باعتبار أنه لو كانت المبعوضيّة، لما أمكن التقرب بهذه الصلاة، لأن المبعوض لا يعقل التقرب به، و إذا لم يمكن التقرب بها لا تقع صحيحة، و المفروض أن هذه الصلاة تقع صحيحة، إذن فلا بد من الالتزام بانتفاء هذه المبعوضيّة.

إلّا أن هذا الوجه غير تام، إذ قد عرفت إمكان التقرب بالمبعوض، و ذلك لأنّ بديل الفعل المبعوض الممكن فعلاً، إن كان أشد منه مبعوضيّة، فحينئذ، يتقرب بالمبعوض الأضعف، و قد عرفت تحقيقه سابقاً.

و مقامنا من هذا القبيل، لأنّ الأمر يدور بين الغضب المجرد، أو الغضب المقارن للصلاة، و الثاني أخفّ مبعوضيّة، فيكون وقوعه أحسن لحال المولى، و هذا هو معنى التقرب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٨

نعم لو كان البديل للصلاة في الغضب، هو ترك الغضب، لما أمكن التقرب بهذه الصلاة.

٢- الوجه الثانى الذى ذكره وجهاً للالتزام بانتفاء المبعوضيّة، هو:

إنّ هذه الصلاة لو كانت مبعوضّة، للزم اجتماع الضدين فى شىء واحد، لأنّ المفروض أنّها محبوبّة، باعتبار الأمر بها، فيلزم اجتماع المحبوبيّة و المبعوضيّة فى شىء واحد، و هو مستحيل.

و هذا الوجه غير تام أيضاً، لأننا نقول: إنّ هذه الصلاة غير واجدة للمحبوبيّة ليلزم اجتماع الضدين، فإنّه لا موجب للالتزام بمحبوبيتها، لا ثبوتاً، و لا إثباتاً.

أما ثبوتها: فلأنَّ الأمر كما يتعقل نشوؤه من المحبوبة، كذلك يتعلق نشوؤه من محاولة تخفيف المبعوضة، كما في فرض الكلام. و أما إثباتها، فلأنَّ الأمر بهذه الصلاة، لو كان مستفادا من دليل لفظي، كما عن المعصوم [١٥٦]، صلى الله عليه وآله، أنه «لا تدع الصلاة على حال، الصلاة عماد دينكم»، فحينئذ، نلتزم بوجود المحبوبة في متعلقه، لأنَّ الاستظهار العام في مثل هذه الخطابات، هو فعلية الحكم مع مبادئه من المحبوبة، أو المبعوضة.

إلا أنَّ المفروض، أنَّ هذا الأمر لم نستفده من خطاب لفظي، بل من دليل لثبي، وهو الإجماع، وغاية ما يقتضيه هذا الإجماع، هو إثبات الوجوب، و أما فعلية المحبوبة، فلا تثبت به، كى يقال، إنه لا بدَّ من الالتزام بزوال المبعوضة، و إلاَّ لزم اجتماع الضدين في واحد. وقد يقال: بأنَّ هذا الأمر استفيد من دليل لفظي، وهو قوله: «لا تدع

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥١٩

الصلاة على حال»، فهذا دليل لفظي، يدل على وجوب الصلاة في كل حال.

فإننا نقول: إنَّ هذا الدليل، لا يمكن استفادة الأمر منه في مثل المقام، بل يستفاد منه الأمر في موارد الاضطرار غير الاختياري، أى: في موارد قاعدة الميسور.

و توضيح ذلك هو: إنَّ قاعدة «لا تدع الصلاة بحال»، معناها، إنَّ كل مكلف قد شرع في حقه الصلاة بنحو، إما أن يكون ممثلا، أو عاصيا، و حينئذ، فإذا فرض أنَّ إنسانا لا يتمكن من الصلاة قياما، ففي هذه الحالة، إن قيل تسقط في حقه مطلقا، فهذا خلاف القاعدة المذكورة، فإنَّ مقتضاها انه مكلف بالصلاة من جلوس، فهذه القاعدة يثبت بها الأمر في مثل هذه الموارد، و هكذا في كل مورد لا يعتبر المكلف مخاطبا بالصلاة، بحيث لو ترك، لا يكون عاصيا.

ففي كل مورد من هذا القبيل، ثبت وجود الأمر بالصلاة الممكنة له.

و أما في محل الكلام: فإنَّ المكلف، هو الذى أحرَّ صلواته عمدا إلى آخر الوقت، بحيث لا يتمكن من الإتيان بها خارج الغضب، ففي مثل ذلك، لا يمكن أن تثبت الأمر بالصلاة بهذه القاعدة.

و الوجه فيه هو: إننا لو لم نلتزم بوجود أمر من ناحية هذه القاعدة، لا يلزم منه كون المولى قد رفع يده عن هذه الصلاة حتى لا يكون عاصيا، ليكون هذا منافيا لمقتضى القاعدة، بل المولى لم يرفع يده، و الأمر بهذه الصلاة سقط سقوطا عسائيا، فيعاقب على ذلك. و بهذا يظهر أنَّ هذه القاعدة يثبت بها الأمر في موارد الاضطرار غير الاختياري، و لا- يثبت بها الأمر في مثل محل كلامنا، و لأجل ذلك، قلنا إنَّ ثبوت الأمر بالصلاة في محل الكلام، منحصر بالدليل اللثبي، و هو الإجماع أو شبهه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢٠

و عليه: فلا وجه للالتزام بارتفاع المبعوضة عن هذه الصلاة التى ثبت الأمر بها، و أنها تقع صحيحة.

إلا أنَّ الكلام، فى أنَّ هذه الصلاة الواجبة، هل يتعين كونها اختيارية، أو إيمائية فنقول: إنَّ الصلاة الاختيارية، إن كانت مستلزمة لمكث زائد، فالمتعين فى حقه هو الصلاة الإيمائية، حيث لا موجب لرفع اليد عن حرمة المكث الزائد.

و إن لم تكن مستلزمة لمكث زائد، فالمتعين هو الصلاة الاختيارية، و لا ينافى ذلك مع حرمة المكث الزائد، باعتبار عدم استلزام الاختيارية للمكث الزائد، كما لا يتنافى ذلك مع حرمة أصل الغضب المضطر إليه، و التى سقطت سقوطا عسائيا بالاضطرار، و ذلك لأنَّ حال الاختيارية هو حال الإيمائية بالنسبة لحرمة أصل الغضب، لأنَّ المفروض اتحاد الصلاة مع الغضب فى جميع أكوانها، و عليه: فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق جزئية الركوع و السجود و غيرهما، بل يتمسك بهذا الإطلاق، و بذلك يثبت أنَّ الواجب هو الصلاة الاختيارية.

هذا كله بناء على القول المختار، من وقوع الخروج معصية و محرما بالتهى الساقط بالاضطرار الناشئ من سوء الاختيار.

و أما بناء على القول الآخر، و هو إنَّ الخروج يقع واجبا، إما نفسيا، أو غيريا، ففي كل مورد أوجبنا الصلاة الإيمائية على القول المختار،



فتكون هذه الصلاة الإيمائية أيضا واجبة، بناء على هذا القول، وذلك لأن الصلاة الاختيارية بما هي ركوع و سجود، ليست مصداقا للخروج لتكون واجبة و يرتفع المانع عن إيقاعها صحيحة، بل حال الاختيارية بناء على هذا القول، كحالها بناء على المختار. نعم الصلاة الإيمائية بناء على المختار، تكون واجبة بالدليل الثانوي، و هو الإجماع، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢١

و أما بناء على هذا القول، فتكون واجبة بالدليل اللفظي، هو نفس خطاب «أقيموا الصلاة».

و الوجه في ذلك هو: إن الخروج واجب حسب الفرض، و ليس في الصلاة الإيمائية ما يزيد على الخروج شيئا من المكث، لتكون محرمة، و عليه: فلا موجب لسقوط خطاب «أقيموا الصلاة» و عدم شموله لهذه الصلاة، بل يبقى شاملا لها. و من خلال ما ذكر، يمكن التفريق حينئذ في النتيجة، بين القول المختار، و القول الآخر.

هذا هو تمام الكلام في الشق الأول، و هو أن يفرض إن المكلف لا يتمكن من أداء الصلاة بعد خروجه من الغضب.

و أمّا الكلام في الشق الثاني: و هو ما لو فرض أنه يتمكن من الصلاة بعد خروجه من الغضب، فحينئذ: ففي المورد الذي حكمنا بوجود الصلاة الإيمائية عليه في الشق السابق، إن كان يتمكن خارج الغضب من أداء الصلاة الاختيارية، أو ما هو أحسن حالا من الإيمائية، فحينئذ لا يجوز له الصلاة داخل الغضب.

و إن لم يتمكن من ذلك، بل كان حال الصلاة خارجها كحالها داخله، فحينئذ، بناء على أن وجوب الإيمائية ثابت بالدليل اللفظي، فله أن يصلى داخل الغضب أيضا.

و أما بناء على أنه ثابت بالإجماع كما هو الحال على القول المختار، فحينئذ، ليس له أن يصلى داخل الغضب، لأن الإجماع دليل لثبي، يقتصر فيه على القدر المتيقن، و هذا المورد ليس منه.

هذا هو تمام الكلام في التنبيه الأخير من تنبيهات اجتماع الأمر و النهي و به تم الكلام في مسألة اجتماع الأمر و النهي ثم بعد هذا ندخل في بحث اقتضاء النهي الفساد:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢٣

### [الفصل الثالث في اقتضاء النهي الفساد و الكلام فيه يقع في مسألتين:]

#### إشارة

أ- المسألة الأولى: في العبادات.

ب- المسألة الثانية: في المعاملات.

### [المسألة الأولى اقتضاء النهي للفساد في العبادات و يستدعي بيان أمور]

#### إشارة

أمّا الكلام في المسألة الأولى، و هي اقتضاء النهي للفساد في العبادات، فيستدعي بيان أمور:

١- الأمر الأول، هو: إن المقصود بالفساد هنا، هو: عدم الصحة، بالمعنى الذى يهيم المكلف

، أى: عدم كون ما أتى به مجزيا في مقام الامتثال، و كونه موجبا للإعادة أو القضاء. و لا- فرق بين كون اقتضاء النهى لفساد العبادة، بلحاظ عجز المكلف عن الإتيان بالعبادة، بسبب عدم إمكان التقرب بها من جهة مبغوضيتها، و إن لم تفقد ملاكها، و بين كون اقتضائه للفساد بلحاظ قصور العبادة الذاتية، باعتبار أن النهى يوجب زوال ملاكها. فالبحث عن الاقتضاء للفساد لا يفرق فيه من هذه الجهة، بل المهم إثبات الفساد بأحد هذين اللحاظين.

## ٢- الأمر الثاني: هو: إن النهى على أقسام خمسة:

### ١- القسم الأول، هو: النهى الذى يكون نفسيا، خطابا و ملاكا

، كالتنهى عن الشرك بالله، فإنه نفسى ملاكا، باعتبار أن نفس متعلق النهى،- و هو الشرك- هو مفسده بذاته. فالملا-ك، و هو المفسده، هو نفس  
بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢٤  
المتعلق، كما أنه نفسى خطابا، لأنه نفسى ملاكا، و المولى قد جعل نفس ترك الشرك فى عهده المكلف.

### ٢- القسم الثاني، هو: النهى الذى يكون نفسيا خطابا، و غيريا ملاكا

، و ذلك كالتنهى عن شرب الخمر، فإنه نفسى خطابا، لأن نفس ترك شرب الخمر، قد جعل على عهده المكلف، إلا أنه غيرى ملاكا، لأن ملاك حرمة شرب الخمر، ليس قائما بنفس الشرب من حيث هو، بل قائم بآثاره، و من هنا كان الملاك غيريا.

### ٣- القسم الثالث، هو: النهى الذى يكون غيريا ملاكا و خطابا

، كالتنهى عن الصلاة باعتبار مضاذتها للإزالة، بناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فإن النهى عن الصلاة هنا غيرى ملاكا، لأن هذا النهى، كان بلحاظ محبوبية الإزالة، لا لمفسده فى نفس الصلاة، كما أنه غيرى خطابا، لأن النهى قد استفيد تبعاً، من الأمر بالصّد، فالمولى لم يدخل ترك الصلاة مباشرة فى عهده المكلف، بل استفيد ذلك تبعاً، كما عرفت.

### ٤- القسم الرابع، هو: النهى الذى يكون ناشئا من مصلحة فى نفس جعله

، بمعنى أن نفس المتعلق لا- مفسده فيه، كما فى القسم الأول، و لا- يترتب عليه مفسده لو خلى و طبعه، كما فى القسمين الثانى، و الثالث، و إنما المصلحة فى نفس جعله، بناء على معقولية هذا النحو، و قد عرفت عدم معقوليته سابقا.

### ٥- القسم الخامس، هو: النهى الذى يكون ناشئا عن ملاك فى متعلقه، إلا أن هذا الملاك فى المتعلق، متولد من جعل نفس النهى

، و ذلك كالتناهى الامتحانية. و هذا هو النحو المعقول فيه، نشوء احكام من مصالح فى نفس جعلها.

و الآن، يبحث فى أن اقتضاء النهى للفساد، هل يشمل جميع هذه

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢٥

الأقسام، أو أنه يختص ببعضها، إنما هذا مرهون بتشخيص الملاكات المذكورة للاقتضاء.

و عليه: فلا بد من البحث عن هذه الملاكات التى يدعى كونها ملاكات للاقتضاء، و هذا ما سوف نذكره فى الأمر الثالث.

### ٣- الأمر الثالث: في بيان الملائك التي ذكرت، وتحقيق حالها:

١- الملائك الأول، و حاصله هو: إن النواهي تابعة للمفاسد، فإذا تعلق النهي بعبادة، فيكون كاشفاً، «إنّا»، عن ثبوت مفسدة في تلك العبادة، و بما أن المفسدة و المصلحة من الأوصاف المتنافية التي لا يمكن اجتماعها، فحينئذ، يكون النهي الكاشف عن وجود مفسدة، كاشفاً عن عدم وجود مصلحة في العبادة المنهي عنها، و إذا لم يكن في العبادة مصلحة، فلا تكون واجدة للملائك، و معه لا تقع مجزية، و هذا هو المطلوب.

و بهذا يثبت، إن النهي يقتضى عدم الإجزاء، و هذا هو مقصودنا بالفساد في عنوان المسألة.

و لا يخفى أن هذا الملائك يثبت بطلان العبادة باللحاظ الثاني الذي أشير إليه، أى: بسبب قصور العبادة الذاتية عن الإجزاء، باعتبار أنها فقدت ملاكها بالنهي عنها.

و يتفرع على ذلك، إن المانع من الصحة و الإجزاء، إنما هو النهي بوجوده الواقعي، و إن لم يكن واصلاً للمكلف، لأن ملاك عدم الإجزاء، هو استكشاف عدم المصلحة، و عدم المصلحة تابع لثبوت النهي واقعا.

و عليه: ففي صورة الشك في وجود الحرمة، إن قام دليل اجتهادي على ثبوتها، فيكون هذا الدليل دالاً بالالتزام على بطلان تلك العبادة المحرمة، و أمّا مع عدم الدليل، فتجربى البراءة.

و بذلك تثبت صحة العبادة لكن ظاهراً، و أمّا واقعا، فإن الصحة و الفساد تابعان لعدم ثبوت الحرمة و ثبوتها واقعا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢٦

ثم إن هذا الملائك لو تم، فلا يختص بالعبادات، بل يشمل الواجبات التوضيحية إذا نهى عن بعض أفرادها، «كرد السلام»، لو فرض أن نهى عنه بكيفية خاصة، فحينئذ، إذا ردّ المكلف السلام بهذه الكيفية المنهي عنها، لا يكون رده مجزياً، لنفس البيان السابق. و الصحيح في المقام عدم تمامية هذا الملائك إلا في القسم الأول من أقسام النهي الذي لا مثال عملي له في الفقه.

و توضيح ذلك، يتوقف على بيان مقدمة، و حاصلها: إن الأوصاف المتنافية على قسمين:

١- القسم الأول: الأوصاف التي تكون متنافية، بحمل «هو هو»، و بحمل «ذو هو»، و ذلك كالعلم و الجهل، فهما وصفان متنافيان بكلا الحملين، فلا يصح حملهما على موضوع واحد، بحمل «هو هو»، فلا يقال: «هذا الشيء علم»، و هو بعينه جهل، كما لا يصح حملهما على موضوع واحد بحمل «ذو هو»، فلا يقال: «زيد ذو علم بتلك القضية، و ذو جهل بنفس تلك القضية».

٢- القسم الثاني: الأوصاف المتنافية بحمل «هو هو» دون حمل «ذو هو»، و ذلك كالبياض و الرائحة، فلا يحملان على موضوع واحد بحمل «هو هو» فلا يقال: «هذا بياض»، و هو بعينه رائحة، لأن البياض كيف مبصر، و الرائحة كيف مشموم، و هما متنافيان، لكن هما غير متنافيين بحمل «ذو هو»، فلا مانع أن يقال: «هذا الشيء ذو بياض» ثم يشار إلى نفس ذلك الشيء و يقال: إنه «ذو رائحة».

و بعد هذه المقدمة، نأتى إلى محل الكلام فنقول: إن الأحكام التي تكون من قبيل القسم الأول من الأقسام الخمسة، بأن يكون النهي نفسياً، خطاباً و ملاكاً، كالتنهي عن الشرك بالله تعالى، كما أن الأمر نفسى، خطاباً و ملاكاً، كالأمر بمعرفة الله تعالى، ففي مثل ذلك، نفس متعلق النهي، هو مفسدة، و نفس متعلق الأمر هو مصلحة، فتكون المصلحة و المفسدة محمولتين على المتعلق بحمل «هو هو»، لأنه يقال: الشرك بالله مفسدة،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٢٧

و معرفة الله تعالى مصلحة، و من المعلوم إن المصلحة و المفسدة متنافيتان بحمل «هو هو»، فلا يقال: هذا «مصلحة» ثم يشار إليه بعينه، و يقال: إنه مفسدة، فإن ذلك مستحيل.

و عليه، فإذا ثبت إن هذا الشيء مفسدة، فيدل ذلك بالملازمة على عدم وجود مصلحة فيه، و معه، لا يكون ملاكها تاماً، و عليه فلا يقع

مجزيا، و بذلك يتم هذا الملاك الأول للقول بعدم الإجزاء.

هذا إذا لاحظنا القسم الأول من الأقسام الخمسة. و أما إذا لاحظنا بقيّة الأقسام، ففي تلك الأقسام، لا يكون المتعلّق بنفسه مفسدًا في النواهي، و بنفسه مصلحة في الأوامر، بل يترتب عليه مفسدة أو مصلحة، فحينئذ، المصلحة و المفسدة في هذه الأقسام، تكون محمولة على المتعلّق بحمل «ذو هو» لا بحمل «هو هو» لأنّه ليس بنفسه مصلحة أو مفسدة، بل هو ذو مصلحة أو ذو مفسدة.

و من المعلوم، إنّ المصلحة و المفسدة غير متنافيتين بحمل «ذو هو»، فلا مانع أن يقال: «هذا الشيء ذو مصلحة»، و هو بعينه ذو مفسدة، لاحتمال أن يكون ذا مصلحة من جهة، و ذا مفسدة من جهة أخرى، و حينئذ، ثبوت المفسدة فيه، لا يكون دالا بالالتزام على انتفاء المصلحة، لئتم ما ذكر في الملاك الأول.

و بهذا يثبت، إنّ الملاك الأول لا يتم، إلّا في القسم الأول فقط، و عليه فلا فائدة منه، لأنّ الكلام في النواهي، إنّما هو بلحاظ الأقسام الأربعة الأخيرة.

و أمّا القسم الأول: فهو غير عملي فقهيًا، لأنّ العبادات المنهى عنها، ليس نفس المتعلّق فيها مفسدة، كما هو حال القسم الأول، بل المتعلّق فيها ممّا يترتب عليه المفسدة، فهو من قبيل أحد الأقسام الأربعة الأخرى. و بهذا يثبت، أن لا فائدة عمليّة في تماميّة هذا الملاك.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 528

٢- الملاك الثاني، و هو: يتنزّل عمّا ذكر في الملاك الأول، من أنّ النهي يكشف عن نفي المصلحة رأسًا، إلّا أنّه يدعى فيه، بأنّ النهي يكشف عن أنّ المصلحة في الفعل مغلوبة للمفسدة، و ذلك لأنّ النهي الفعلي يكشف عن مفسدة فعليّة، و مع فعليّة المفسدة تكون المصلحة مغلوبة، و معه لا يمكن للعبد أن يتقرب بهذا الفعل، لا من ناحية الأمر، لأنّه لا أمر في ظرف فعليّة النهي بعد البناء على امتناع اجتماع الأمر و النهي، و لا من ناحية الملاك، لأنّه مغلوب.

و عليه، فيقع هذا الفعل باطلا، و غير مجز، و هو المطلوب.

و هذا الملاك، إن تمّ، فهو ينتج: إنّ بطلان الفعل لا- لقصور ذاتي فيه، كما كان في الأول، لأنّ المفروض هنا، أنّ الفعل لم يفقد ملاكه، غاية أنّه مغلوب، و إنّما يكون البطلان من جهة عدم إمكان التقرب، و يترتب على ذلك، إنّ هذا الملاك، إن تمّ، فهو يختص بالعبادات، لأنّ البطلان بسبب عدم إمكان قصد القربة، إنّما يكون بالنسبة للعبادات، حيث يشترط فيها هذا القصد، و أمّا غيرها فلا يشترط فيه.

و من هذه الناحية أيضًا، افترق هذا الملاك في النتيجة عن سابقه.

نعم، يتفق هذا الملاك مع السابق، في أنّ البطلان مستند إلى وجود النهي واقعا، لأنّ نكته البطلان، هي مغلوبية المصلحة، و هذا تابع لوجود النهي واقعا، و يترتب على ذلك، أنّه في فرض الشك يحكم بالصحة ظاهرا.

ثمّ إنّ بناء على فرض تماميّة هذا الملاك، فإنّه يتم في جميع أقسام النهي المتقدمة، عدا القسم الرابع، و هو الذي يكون النهي فيه ناشئا عن مصلحة في نفس جعله، ففي هذا القسم، النهي لا- يكشف عن مفسدة في المتعلّق، و عليه، فلا- يكون كاشفا عن مغلوبية في المصلحة، لأنّ المصلحة لم تندك ضمن مفسدة أقوى لتكون مغلوبة، حيث أنّه لا مفسدة في المتعلّق أصلا، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 529

و الصحيح، عدم تماميّة هذا الملاك أيضًا، فإنّ مجرد مغلوبية المصلحة و الملاك، لا يمنع من التقرب بالفعل، ما لم يكن هناك مانع آخر، كتنجز الحرمة، و نحو ذلك ممّا يأتي الإشارة إليه، و إلّا فلو فرض أنّ الفعل محرّم واقعا، إلّا أنّ الحرمة لم تصل إلى المكلف، فأى مانع حينئذ من التقرب بهذا الفعل، و لو كان ملاكه مغلوبا بحسب الواقع؟.

و بعبارة أخرى: إنّ صاحب هذا الملاك اشتبه بين معينين من القرب و البعد.

و توضيح ذلك: إنَّ للقرب و البعد معنيين:

١- المعنى الأول، هو: القرب و البعد بلحاظ الأغراض النفسية للمولى.

٢- المعنى الثاني، هو: القرب و البعد بلحاظ موازين المولوية و العبودية، فمثلا- لو أنقذ شخص ابن المولى بتخييل أنه عدوه، فهنا، يحصل قرب من المولى بلحاظ المعنى الأول، لأنَّ هذا الإنقاذ يوافق غرضه النفسى، إلَّا أنه لا يحصل قرب بالمعنى الثانى، لأنَّ هذا الإنقاذ، لا يمثل العبودية.

و ينعكس الحال، فيما لو أنقذ عدو المولى، يتخييل أنه ابنه، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ قصد القربة المعتبر فى العبادة، إن قصد به المعنى الأول، للقرب، فحينئذ، لا- يمكن التقرب بالملا-ك المغلوب واقعا، و إن لم يعلم المكلف بمغلوبيته، لأنَّ هذا لا يوافق غرض المولى النفسى، و يتم ما ذكر فى هذا الملاك حينئذ. إلَّا أنَّ الصحيح، أنَّ قصد التقرب المعتبر، هو التقرب بالمعنى الثانى، أى: بحسب موازين المولوية و العبودية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٣٠

و معه، لا مانع من التقرب بالملاك المغلوب واقعا، إذا لم يكن المكلف عالما بمغلوبيته، و حينئذ، فلا يتم ما ذكر فى هذا الملاك.

٣- الملاك الثالث: و حاصله: هو إنَّ التهى إذا تعلق بالعبادة، فذلك يستوجب انتفاء الأمر عنها- بناء على امتناع الاجتماع-

و عليه، فلا- يمكن التقرب بالأمر لعدم وجوده، و أمَّا الملاك، فهو و إن كان موجودا، إلَّا أنه لا يمكن التقرب به، لا لأنه مغلوب، كما كان الحال فى الملاك الثانى، بل من جهة أنَّ الملاك بما هو ملاك، لا يصلح لأن يتقرب به، سواء أ كان غالبا، أو مغلوبا. و يمكن أن يقرب هذا بوجهين:

١- الوجه الأول، هو: إنَّ الملاكات التى هى عبارة عن المصالح، تارة، ترجع إلى نفس المولى، كما هو الحال فى المولى العرفى، و أخرى، ترجع إلى نفس العبد دون المولى، كما فى أوامر الله تعالى.

فإذا كانت من قبيل الأول: فحينئذ، يمكن للعبد أن يتقرب بالملا-ك، كما لو علم العبد بأن مولاة عطشان، فهنا، يمكن أن يتقرب لمولاة، بالإتيان له بالماء، ليسد عطشه، و إن لم يأمره مولاة.

و أمَّا إذا كانت من قبيل الثانى: فحينئذ، لا يمكن التقرب بالملاك، فإنَّ الفعل إذا لم يكن فيه أمر من المولى- و قد فرضنا أن مصلحة هذا الفعل تعود على العبد محضا- فإنه حينئذ لا يمكن أن يأتى العبد بهذا الفعل متقربا إلى مولاة، لأنَّ هذا الفعل غير مضاف للمولى أصلا.

نعم، إنَّما يمكن التقرب به إذا كان فيه أمر، و مقامنا من هذا القبيل، فإذا أتى المكلف بالعبادة، و لم يكن فيها أمر، فتقع باطله، لعدم إمكان التقرب بالملاك، و بذلك يثبت البطلان.

٢- الوجه الثانى، هو أن يقال: بأنه ثبت فقها وجوب قصد القربة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٣١

بمعنى قصد امتثال الأمر، و عليه، فالتقرب بالملاك و إن كان ممكنا، إلَّا أنه لا يجزى، فتقع العبادة باطله، إذا لم يكن هناك أمر.

و لا- يخفى أنَّ هذا الملا-ك لو تم، فهو يثبت بطلان العبادة، لا من جهة القصور الذاتى فيها، بل من جهة عجز المكلف عن قصد القربة، و من هنا كان هذا الملاك مختصا بالعبادات.

يبقى الكلام، فى أنَّ هذا البطلان، هل هو تابع لوجود التهى الواقعى، و إن لم يصل، أو إنه تابع لوجوده الواصل؟.

و الصحيح، هو: إنَّ الحال يختلف باختلاف هذين الوجهين المذكورين.

فبناء على الوجه الأول، و هو: عدم إمكان التقرب بالملاك أصلا: فإنه حينئذ، لا يكون البطلان تابعا للتهى بوجوده الواقعى، بل يكون تابعا له بوجوده الواصل، و ذلك لأنه إذا فرض ثبوت التهى واقعا، إلَّا أنه لم يصل، و وصل عدمه، بمعنى أنه وصل أمر بذلك الفعل،

ففي مثله، لا مانع من التقرب بهذا الأمر، و يحكم بالصحة، و لا إشكال، مع أن النهى ثابت واقعا.

و أما إذا بنى على الوجه الثانى، و هو: إنه قام الدليل فقها على وجوب قصد القرية، بمعنى قصد امتثال الأمر، فحينئذ، قد يفرض أن هذا الدليل اشترط وجوب قصد الأمر الشرعى الواقعى، و بما أنه لا أمر شرعى واقعى فى كل مورد كان فيه نهى واقعى، فحينئذ، يكون البطلان منوطا بوجود النهى الواقعى، كما هو واضح.

ثم إن هذا الملاك، لو تم، فإنه يتم فى جميع أقسام النهى المتقدمه، لأن النهى فى تمام الأقسام الخمسه، يقتضى سقوط الأمر، و معه، لا يمكن قصد امتثال الأمر، و المفروض أن الملاك غير قابل للتقرب، فتبطل العبادة حينئذ، و هو المطلوب إثباته. و التحقيق، هو عدم تمامية هذا الملاك أيضا، بكلا وجهيه:

بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص: 532

أما الوجه الأول، ففيه: إن المصلحة و إن كانت راجعة للبعد محضا، كما فى محل كلامنا، إلا أن هذه المصلحة، تارة، ينظر لها بما هى راجعة للبعد محضا، و معه لا معنى للتقرب بها نحو المولى، و أخرى ينظر لها بما هى مصلحة مؤثرة فى نفس المولى و لو اقتضاء، و فى مثله، لا مانع من التقرب بها.

و هذا كثيرا ما يتفق للإنسان، فإننا نرى أن الصغير يحافظ على نفسه لأجل أن ذلك يرضى والده، لا لأجل نفسه، مع أن مصلحة المحافظة ترجع إلى الصغير محضا، إلا أنها لوحظت بما هى مؤثرة فى نفس الوالد، و بذلك أمكن التقرب بها نحوه. و مقامنا من هذا القبيل.

و أمرا الوجه الثانى، ففيه: إنه لم يقد عندنا دليل لفظى على عبادية جل العبادات، إن لم يكن كلها، و إنما تثبت عباديتها بالإجماع و الارتكاز من جهة المتشرعة، و هذا الإجماع لا يقتضى أكثر من الإتيان بالفعل على وجه قريب، مهما كان هذا الوجه القريب، فتقيده بخصوص قصد امتثال الأمر، لا وجه له.

و عليه، فالصحيح، إن هذا الملاك الثالث غير تام.

4- الملاك الرابع: و حاصله، هو: إن النهى يوجب سقوط إطلاق دليل الأمر بناء على امتناع الاجتماع، و مع سقوط إطلاق دليل الأمر، لا يكون هناك كاشف عن الملاك، و حينئذ، فى مقام الامتثال، لا يمكن للمكلف الاكتفاء بهذا الفعل، فإن مقتضى أصالة الاشتغال بالملاك المعلوم، هو لزوم الخروج عن عهده، و لا يمكن الخروج عن العهده بمثل هذا الفعل، لأنه ليس مصداقا للواجب يقينا، حيث أن المفروض أن إطلاق دليل الأمر سقط كما أنه لم يحرز وفاؤه بالملاك ليتقرب به، حيث لا كاشف عن الملاك بعد سقوط الأمر، و حينئذ بمقتضى أصالة الاشتغال يحكم بعدم وفاء هذا الفعل، و هذا معنى البطلان.

بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص: 533

و بذلك يثبت المطلوب، و هذا الملاك يثبت البطلان بدعوى القصور الذاتى فى الفعل، لأنه يدعى أن هذا الفعل لا دليل على وفائه بالملاك.

و يترتب على ذلك، أنه لو تم، لما اختص بالعبادات كما عرفت فى الملاك الأول.

و من جملة خصوصياته، أنه لو تم لكان البطلان ظاهريا، لأنه ثابت بأصالة الاشتغال، و يتفرع على ذلك، أن البطلان يكون تابعا لوصول النهى، لا لواقعه، لأن النهى بوجوده الواقعى، لو لم يصل، لما سقط إطلاق دليل الأمر، بل كنا نتمسك بالإطلاق، و نثبت بذلك المصلحة، و معه لا تجرى أصالة الاشتغال، و يحكم حينئذ بالصحة.

و من جملة خصوصياته، أنه إذا بنينا على امتناع اجتماع أى أمر مع أى نهى، فحينئذ، يكون هذا الملاك تاما فى أقسام النهى الخمسه، لأن أى واحد من هذه النواهي، لا يمكن اجتماعه مع الأمر، فورود النهى معناه، سقوط إطلاق دليل الأمر، و معه لا كاشف عن الملاك.

و عليه، فبمقتضى أصالة الاشتغال، يثبت بطلان هذا الفعل كما عرفت، و بذلك يكون هذا الملاك تاما في جميع أقسام النهي. و أما إذا قلنا بأن النهي الذي لا يجتمع مع الأمر، إنما هو خصوص النهي الناشئ عن مفسدة في متعلقه، فحينئذ، يكون هذا الملاك تاما في أقسام النهي المتقدمة عدا القسم الرابع، لأن النهي فيه ليس ناشئا عن مفسدة في متعلقه، بل هو ناشئ عن مصلحة في نفس جعله، كما عرفت.

و مثل هذا النهي لا يسقط إطلاق دليل الأمر، بل يبقى إطلاقه، و معه يكون الفعل وافيا به، و لا تجرى أصالة الاشتغال، و لا يتم هذا الملاك، و أما في بقية الأقسام، فيتم لما عرفت. و الصحيح إن هذا الملاك، غير تام أيضا، و الوجه في ذلك هو: إنه بناء على الامتناع، فإنه لا إشكال في أنه لا إطلاق في مادة دليل، «صل».

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 534

للفرد المحرم، فمادة الصلاة، و هي الواجب، لا تشمل الفرد المحرم، و إلّا لزم تصادق الواجب و الحرام على فرد واحد، و هو محال، بل الواجب مختص بالفرد غير المحرم، فكأنه قال: «الصلاة الواجبة هي غير الفرد المحرم»، و هذا لا كلام فيه. و إنما الكلام في إطلاق الهيئة، و إن هيئة، «صل»، التي مفادها الوجوب، هل لها إطلاق لما لو أتى بالفرد المحرم، بمعنى أن وجوب الصلاة هل يبقى ثابتا حتى لو أتى بالفرد المحرم، أو إنه لا إطلاق لها؟ بمعنى أنه لا وجوب بعد الإتيان بالفرد المحرم؟.

فإن فرض ثبوت الإطلاق في الهيئة، فنفس هذا الإطلاق الذي هو دليل اجتهادي، يكون كاشفا عن بطلان هذا الفرد المحرم، و إلّا لو كان هذا الفرد وافيا بالمصلحة، و غير باطل، لَمَا ثبت الوجوب حتى بعد الإتيان به. إذن، فهذا الإطلاق بنفسه يكشف عن بطلانه، و لا حاجة لإثبات البطلان بأصالة الاشتغال كما ذكر.

و بعبارة أخرى، هي: إنه لو فرض وجود إطلاق في دليل الوجوب، أي: في هيئة «صل»، فالنتيجة و إن كانت بطلان العبادة و عدم الإجتراء بها، إلّا أن البطلان هنا، ليس على أساس قاعدة الاشتغال، بل على أساس أن نفس إطلاق دليل الوجوب، يكون دليلا اجتهاديا على عدم جواز الاكتفاء بذاك الفرد المنهي عنه، و عدم وجدانه للملاك و المصلحة، سواء أ كان هذا الواجب توصليا، أو تعبديا، و سواء أ كان النهي واصلًا، أم لا.

و إن فرض عدم الإطلاق في الهيئة، فيكون المورد من موارد الشك في الوجوب، لأنه يرجع إلى أنه، هل تجب الصلاة على من أتى بالفرد المحرم منها أو لا؟. و هذا مجرى لأصالة البراءة، لا الاشتغال.

و عليه، فهذا الملاك غير تام بصيغته المذكورة.

نعم يمكن تكميمه بحيث يكون صحيحا بهذا النحو الذي ذكرناه الآن،

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 535

أي: بحيث يثبت البطلان بإطلاق الهيئة لا بأصالة الاشتغال كما عرفت.

و هذا إنما يتم، فيما لو كان للهيئة- التي هي دليل الوجوب- إطلاق.

و أمّا إذا لم يكن لها إطلاق- كما إذا افترض أن الوجوب ثبت بدليل لبي- و يكون القدر المتيقن منه ثبوت الوجوب على المكلف، لو لم يأت بالفرد المنهي عنه، فإنه حينئذ مع الإتيان بالفرد المنهي عنه، لا يكون الشك في تفرغ الذمة كي تجرى أصالة الاشتغال، و إنما يكون الشك في أصل التكليف بالوجوب، فتجرب أصالة البراءة، فلا- تجب الإعادة، و على هذا الأساس، لا يتم هذا الملاك أصلا.

5- الملاك الخامس، هو: إن النهي، يكشف عن مبغوضية الفعل في نظر المولى، و معه، فلا يمكن التقرب بهذا الفعل، لأنه إنما يعقل

التقرب بالفعل نحو المولى - أي مولى كان - فيما إذا كان حال المولى مع هذا الفعل أحسن من حاله مع تركه. و أما إذا كان حاله مع تركه أحسن من حاله مع فعله، كما في محل الكلام، فلا يمكن التقرب به حينئذ، و مع عدم إمكان التقرب به يقع باطلا و غير مجز. هذا حاصل ما يقال في تقريب هذا الملاك، و لا يحتاج فيه إلى إبراز آثار النهي، من كونه مبعدا لا يمكن التقرب به، و أنه يقبح معصية النهي و أمثال ذلك، لأن ما ذكرناه في هذا الملاك من مناط المقريية، قضية صادقة، حتى و لو فرض أنه لا قبح في معصية المولى الناهي، كما لو كان المولى من الموالى الذين لا تقبح مخالفتهم، فحتى في مثل ذلك، لا يمكن أن يتقرب لهذا المولى بما نهى عنه لما ذكرناه.

و إن شئت، قلت: إن المكلف بعد توجه النهي إليه، يكون عاجزا عن الإتيان بالفعل العبادى بقصد قربي إلهي، لأن وصول النهي إليه يكشف عن تمامية مبادئ النهي، و يكشف بالتالى عن كون العبادة مبغوضة بالفعل، و كون تركها أرجح عند المولى من فعلها، إذ لو لا ذلك لما تعلق النهي الفعلى بها، و مع إحراز المبغوضية الفعلية يستحيل أن يؤتى بالفعل لأجله

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 536

تعالى، فإن الإتيان بفعل لأجل المولى، إنما يعقل فيما لو فرض أن حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع تركه، و أما لو فرض أن حاله مع تركه أحسن من حاله مع فعله، بحيث كان الترك هو الأفضل كما في محل الكلام، حينئذ، لا يمكن التقرب به إلى المولى، و مع عدم إمكان التقرب به يقع باطلا و غير مجز، لأننا قد فرضنا أن الفعل العبادى قد أصبح مبغوضا بالفعل للمولى، فيكون حال المولى مع تركه أحسن من حاله مع فعله.

وعليه، لا يعقل أن يؤتى به للتقرب من المولى، و معناه، عدم التمكن من قصد القربة، فلا تقع العبادة صحيحة. ثم إن هذا الملاك يثبت البطلان من باب عجز المكلف عن قصد التقرب، لا من جهة القصور الذاتى فى نفس الفعل، لأنه لا يثبت ذلك كما هو واضح.

و يترتب على ذلك أن يكون هذا الملاك مختصا بالعبادات، و لا يشمل التوصليات.

و من خصائص هذا الملاك، أنه إن تم، فهو يثبت البطلان الواقعى، إلا أن هذا البطلان ليس تابعا للنهي بوجوده الواقعى، بل هو تابع للنهي بوجوده الواصل، لأن النهي الواصل هو الذى يمنع عن قصد التقرب.

و من جملة خصوصيات هذا الملاك، أنه إن تم، فهو يسرى فى تمام أقسام النهي، عدا القسم الرابع، لأن النهي فى القسم الرابع، لا يكشف عن مبغوضية فى متعلقه، ليكون ذلك مانعا من التقرب، بل لعل متعلقه ذو مصلحة، فيتقرب به رجاء و احتمالا، و لو كان هناك نهى فى الواقع، و يترتب على ذلك، أنه مع عدم وصول النهي، حينئذ، يقطع بالصحة، لا أن الصحة تكون ظاهرية.

و إن شئت قلت: إن هذا الملاك إن تم، فهو يسرى فى تمام أقسام النهي، عدا القسم الرابع، فإن النهي فيه، لا يكشف عن مبغوضية متعلقه

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 537

و إنما يكشف عن مصلحة فى جعل هذا النهي، فقد يكون حال المولى مع فعل المتعلق أحسن من حاله مع عدم فعله. و كذلك يتم هذا الملاك حتى لو بنينا على جواز اجتماع الأمر و النهي على أساس الملاك الأول، أو الثانى لجواز الاجتماع، فإنه مع تقديم جانب النهي، و افتراض أن الفعل الخارجى مبغوض للمولى، لا يمكن التقرب به.

نعم لو بنينا على جواز الاجتماع على أساس الملاك الثالث لجواز الاجتماع، فلا يتم هذا الملاك الخامس، فإنه بناء على هذا الملاك يكون هناك وجودان فى الخارج: أحدهما مبغوض للمولى، و الآخر محبوب له، و معه يمكن التقرب بالوجود المحبوب، بينما الملاكات السابقة لو تمت، فهي مختصة بخصوص فرض امتناع الاجتماع، و لا تتم بناء على جواز الاجتماع، سواء أ كان على أساس الملاك الأول، أو الثانى، أو الثالث من ملاكات جواز الاجتماع، فإن مقتضى القول بجواز الاجتماع هو فعلية الأمر و وقوع الفعل،



مصدقا للواجب، و هذا يعنى، ثبوت المصلحة فيه، فينتفى الملاك الأول، و لا بد أن تكون هذه المصلحة غير مندكة، و غير مغلوبة في دائرتها، كى يمكن نشوء الأمر منها، فينتفى الملاك الثانى، و مع وجود الأمر و فعليته يمكن التقرب، فينتفى الملاك الثالث، و كذلك تستكشف المصلحة من وجود الأمر، فينتفى الملاك الرابع.

و التحقيق في حال هذا الملاك، يتوقف على بيان مقدمة:

و حاصلها هو: إن المقربىة و المبعديئة من شئون الداعى النفسانى للبعد، و ليستا من الصفات القائمة بحيثيات الأفعال الخارجيه، فلا تنشأ منها.

و من هنا، لو شرب شخصان من إناء واحد، إلا أن أحدهما شرب بداعى كون هذا الماء من ماء «زمزم» تبركا، بينما شرب الآخر بداعى كون هذا السائل خمرا، ففعل الأول يكون مقربا، بينما يكون فعل الآخر مبعدا،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٣٨

مع أن الفعل الخارجى كان واحدا، إذن فالمقربىة و المبعديئة من شئون الداعى النفسانى المحرك نحو الفعل.

و هذا الداعى، يخلق في طول وجوده عنوانا ثانويا، إما حسنا أو قبيحا في هذا الفعل، و هذا العنوان الثانوى، يكون مقربا تارة بتبع مقربىة الداعى، و مبعدا أخرى بتبع مبعديئة الداعى.

و على هذا، فلو أمكن وجود فعل واحد بداعيين: أحدهما إلهى، و الآخر شيطانى معا، فقد ثبت الاقتراب و الابتعاد معا، لأن السبب للقرب و البعد ليس هو الفعل، حتى يقال: كيف يعقل أن شيئا واحدا يوجب القرب و البعد إلى المولى في نفس الوقت، و ذلك لأن السبب هو الداعى و القصد، فإنه مع تعدده، يعقل التقرب و الابتعاد معا.

و على ضوء هذه المقدمة، نقول: إنه تارة يفترض أن مصلحة العبادة قائمة بخصوص الحصه المنهية عنها، و أخرى، يفترض أن المصلحة قائمة بالجامع بين الحصه المنهية عنها، و بقيه الحصص المباحة.

فلو افترضنا أن المولى نهى عن الصلاة فى الحمام، و كان الأمر متعلقا بخصوص الصلاة فى الحمام، بمعنى أن المصلحة كانت قائمة بخصوص هذه الحصه من الصلاة، ففى مثله، لا يمكن التقرب بالصلاة فى الحمام، لما ذكر فى هذا الملاك، فإن النهى الفعلى يعجز المكلف عن قصد التقرب بها.

و يستحيل فى هذا الفرض أن يوجد داعى النهى عند المكلف، ما يقربه من المولى، لأن هذا الداعى المفروض، إن فرض أنه داع نحو الصلاة فى الحمام، فالمفروض أنه لا يمكنه التقرب بها لما عرفت.

و إن فرض أنه داع نحو الجامع بين الصلاة فى الحمام، و الصلاة خارجه، فهذا باطل، لأن المفروض أن المصلحة قائمة فى خصوص الصلاة فى الحمام، و لا ملاك، و لا مصلحة فى الجامع.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٣٩

و عليه: ففى هذا الفرض، يستحيل أن ينقذ داعى النهى فى نفس العبد نحو هذا الفعل، و إذا لم يوجد مثل هذا الداعى، فيقع الفعل باطلا، و بذلك يتم هذا الملاك.

و بتعبير آخر، يقال: إنه له افترضنا قيام المصلحة بخصوص الحصه المنهية عنها، فإنه يستحيل قصد التقرب بها حينئذ، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون فى نفس العبد داع إلهى، لأن هذا الداعى الإلهى، إن دعاه إلى الجامع بين هذه الحصه و بين الحصص الأخرى المباحة، فهو غير معقول، لأن المصلحة غير قائمة بالجامع، و إنما هى قائمة بخصوص الحصه.

و إن دعاه إلى إيجاد خصوص هذه الحصه، فهو أيضا غير معقول، لأن ترك الحصه أحسن عند المولى من فعلها، فكيف يمكنه أن يأتى بها بقصد التقرب منه تعالى، إذن فثبت أنه لا يعقل أن يقع الفعل عباديا، إذن فهذا الملاك الخامس يتم فى هذه الفرضية.

و أما لو فرض أن المصلحة كانت قائمة بالجامع بين الحصه المحرمة، و الحصه المباحة، أى: إنها قائمة فى الجامع بين الصلاة فى

الحَمَام، و الصلاة خارجه، فإنه في مثله، يعقل انقذاح الداعي الإلهي في نفس العبد نحو هذا الجامع، و ذلك لوجود المقتضى، و عدم المانع، أمّا المقتضى، فهو قيام الملائك فيه، و أمّا عدم المانع، فلأنّ المفروض أنّ حال المولى مع هذا الجامع، أحسن من حاله مع عدمه.

نعم حال المولى مع الحصّة المحلّلة منه، أحسن من حاله مع الحصّة المحرمة منه، لكن المفروض إنّ الحصّة المحلّلة ليست مركزا للملائك، و إنّما المركز، هو الجامع، و حال المولى معه، أفضل من حاله مع تركه مطلقا، و عليه فهناك مجال لانقذاح الداعي في نفس العبد نحو هذا الجامع، و حينئذ فإن انقذح في نفسه داع إلهي آخر نحو الحصّة المحلّلة منه، فيكون قد امتثل الأمر و النهي، و أمّا إذا لم ينقذح داع إلهي آخر عنده نحو الحصّة المحلّلة، بل انقذح عنده داع شيطاني نحو الحصّة المحرمة، فصلّى في بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤٠

الحَمَام، ففي مثل ذلك، بمقدار ما تكون هذه الصلاة ناشئة من الداعي الإلهي، تكون مقربة. و هذا أمر معقول، لأنّ الداعي الذي دعاه لإيجاد جامع الصلاة، و لو بفرد محرم، هو داع إلهي، حيث أنّ الملائك قائم بالجامع كما عرفت، غايته، أنّ هذا الفرد من الصلاة، من جهة أخرى هو غير مقرب، بل هو مبعّد، و حينئذ، فإن اكتفينا في العبادات بوجود داع قربي مؤثر في العبادة، سواء وجد فيه داع آخر مؤثر في المبعديّة، أو لم يوجد، فحينئذ تكون هذه الصلاة مقربة، و معه تقع صحيحة، و لا يكون هذا الملائك تاما.

و أمّا إذا لم نكتف في العبادات بمثل ذلك، و اشترطنا عدم وجود داع آخر فيها مبعّد، فتقع حينئذ هذه الصلاة باطلة، و يكون هذا الملائك صحيحا.

ثمّ إنّ هناك فرقا أساسيا، بين الملائك الخامس، و الملائك الأربعة المتقدمة. و حاصله، هو: إنّ الملائك الأربعة المتقدمة، كانت مبيّنة على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي. و أمّا إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي بأيّ ملاك من ملاكات الجواز، فإنّها لا تتم حينئذ، و ذلك لأنه بناء على جواز الاجتماع، يكون الأمر بالفعل الذي فرض النهي عنه، أيضا فعليا، و مع فعليّة الأمر تكون المصلحة فعليّة.

و بذلك يبطل الملائك الأول، لأنّ هذا الملائك قد أثبت بطلان الفعل من طريق نفى المصلحة، كما أنّه مع فعليّة الأمر لا تكون المصلحة مغلوبة كما هو مبنى الملائك الثاني، فيبطل الملائك الثاني حينئذ، كما أنّه مع فعليّة الأمر، يمكن التقرب به، و بذلك يبطل الملائك الثالث، كما أنّ الرابع يبطل، لأنه مع فعليّة الأمر، يكون الأمر كاشفا عن فعليّة المصلحة و الملائك، كما عرفت سابقا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤١

و أمّا هذا الملائك الخامس، فيتّم، حتى بناء على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، فإنه إذا بنى على جواز الاجتماع، من باب أنّ الأمر المتعلق بصرف الوجود لا يسرى إلى الحصص، أو من باب أنّ تعدّد العنوان بمجردده يكفي لرفع غائلة الامتناع.

فبناء على جواز الاجتماع بأحد هذين الملائكين، يكون الملائك الخامس تاما أيضا، لأنه بناء على الجواز بأحد هذين الملائكين، يكون الفعل الخارجى واحدا، و هو مبغوض، لفرض النهي عنه، و مع المبغوضيّة، لا يمكن التقرب به، كما تقدم و عرفت.

نعم لو بنينا على جواز الاجتماع، من باب أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، حينئذ، لا يتم هذا الملائك، لأنّ متعلق الأمر حينئذ شيء، و متعلق النهي شيء آخر، و لا مانع من التقرب بالصلاة في الغضب، و عليه فلا يتم هذا الملائك.

٦- الملائك السادس: و حاصله هو: إنّّه إذا كان النهي واصلا للمكلف فيكون حينئذ منجزا عليه، و معنى تنجزه، هو أنّ العقل يحكم بمبعديّة معصيته عن المولى، و مع هذه المبعديّة يستحيل أن يقع مقربا، فإذا أتى به يكون باطلا.

و هذا الملائك يختلف عن سابقه، بأنّه يبرز حيثيّة المبعديّة التي هي معلولة للنهي، بينما الملائك السابق يبرز حيثيّة المبغوضيّة التي هي مكشوفة للنهي.

و أمّا خصائص هذا الملاك، فمنها: إنه لو تم، فهو يتم في جميع أقسام النهي، حتى في القسم الرابع، لأنّ النهي في جميعها مولوى، و لم ينشأ من مبغوضيه في متعلقه و ما دام كذلك، فالعقل يحكم بقبح عصيانه حينئذ، و معه لا يكون الفعل مقربا، لأنّهما ضدان لا يجتمعان فإذا أتى به المكلف حينئذ، فإنّه يقع باطلا، و يستحيل أن يكون مقربا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤٢

و أمّا بقيّة الخصائص، فيتفق فيها مع الملاك الخامس.

و التحقيق عدم تمامية هذا الملاك.

و الوجه في ذلك هو: إنّ التنافي بين المقربيه و المبعديه على نحوين:

١- النحو الأول، هو: أن يكون التنافي بلحاظ المحل القابل، بمعنى أن يكون الشيء الواحد في زمن واحد، قريبا من شيء و بعيدا عنه، و هذا مستحيل.

٢- النحو الثاني، هو: أن يكون الشيء الواحد سببا للقرب من المولى و سببا للبعد عنه.

و هذا مستحيل أيضا، و حينئذ، ففي محل الكلام، إن أريد من التنافي بين المقرب و المبعّد هو النحو الأول، فهو ممنوع، لأنّه لا تنافي بين كون العبد قريبا من المولى، و بعيدا عنه في آن واحد، و مثال ذلك، النظر إلى الأجنبيّ حال الصلاة، فإنّه في هذه الصورة، قد فعل محرّما أثناء الإتيان بواجب. [١٥٧]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٥٤٢

لقرب و البعد المعنوي، كما هو محل الكلام، ليس كالتقرب و البعد المكاني، الذي يستحيل فيه ذلك، فإنّه يستحيل أن يكون الإنسان قريبا من مكان، و بعيدا عنه في آن واحد.

و عليه، فالتنافي بين المقربيه و المبعديه بلحاظ المحل القابل، غير موجود في محل الكلام.

و إن أريد من التنافي بين المقرب و المبعّد، النحو الثاني، فهذا أيضا غير موجود في محل الكلام، لأنّ نفس الفعل الذي أتى به، لا أثر له في المقربيه و المبعديه ليرد إشكال التنافي، و يقال: إنّه كيف أمكن أن يكون نفس الفعل مقربا و مبعّدا، بل المقرب و المبعّد في الحقيقة، هو الداعي النفساني للمكلف، على ما ذكرنا سابقا، و هو مختلف في المقام، لأنّ مثل هذا المكلف، نجد عنده داعيان: أحدهما مولوى، و هو مقرب، و الثاني

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤٣

شيطاني، و هو مبعّد. و قد اشترك كلا هذين الداعيين في إبراز هذا الفعل، فيكون هذا الفعل مقربا بلحاظ نشوئه من الداعي الأول، و مبعّدا بلحاظ نشوئه من الداعي الثاني.

و عليه، فالنحو الثاني من التنافي أيضا غير موجود، و بذلك يثبت عدم تمامية هذا الملاك.

و إن شئت قلت: إنّه إن كان المقصود أنّه يستحيل أن يكون شيء واحد سببا للاقتراب و الابتعاد، فهذا صحيح، إلّا أنّه في المقام لا يلزم من إمكان التقرب، أن يكون السبب واحدا، فإنّه اتضح في الجواب على البرهان الخامس، أنّ المقرب و المبعّد ليس هو الفعل الخارجي، كى يقال: لا يوجد إلّا فعل واحد، و إنّما السبب للتقرب و الابتعاد، هو الداعي، و الداعي في المقام متعدد، إذ يوجد داعي امتثال الأمر، و يوجد داعي عصيان النهي، فليكن أحدهما مقربا، و الآخر مبعّدا.

٧- الملاك السابع: و فيه نرجع المسألة بالتحليل إلى مسألة فقهية، فنقول: إنّه قد اتضح من مناقشة الملاكات السابقة، أنّ النهي عن العبادة لا يقتضى عجز المكلف و قصوره عن الإتيان بالعمل بقصد القربة، بل هو قادر على قصد التقرب، و إلى جانب هذا القصد يوجد قصد عصياني مترتب على النهي الواصل بالمنجز، و لذا انتهينا في مناقشة الملاك الخامس إلى أنّ هذا المكلف ينقذ في نفسه

داعيان: إلهي، و شيطاني، و الفعل مستند إلى مجموع الداعيين، لكن بنحو يكون كل منهما صالحا للاستقلال في المحركة. و حينئذ، فإن قلنا في باب العبادات فقها: إن المعبر في صحة العبادة مجرد وجود داع قربي، فتصح هذه العبادة حينئذ، لأن هذا الداعي موجود.

و إن قلنا: إن المعبر هو التمحض في الداعي القربي، فتبطل، لأنها لم تتمحض بذلك. و هذا الملاك لو تم، فهو يثبت البطلان منوطا بوصول النهي و تنجزه، لأن العصيان يتحقق بذلك. و أما مع عدم وصول النهي فلا

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 544

يتحقق الداعي الشيطاني ليكون مضرا بصحة العبادة. كما أن هذا الملاك يرجع إلى القصور في قدرة المكلف، و لذا يختص بالعبادات، كما أنه لو تم فهو يتم حتى بناء على القول بجواز الاجتماع بأحد ملاكي جواز الاجتماع الأول أو الثاني دون الملاك الثالث من ملاكات الاجتماع، كما عرفت في الملاك الخامس.

ثم إن هذا الملاك يحول المسألة إلى مسألة فقهية، و هي: إنه هل يشترط في صحة العبادة تمحضها في الداعي القربي، أو أنه لا يشترط ذلك؟

و قد عرفت أن العبادية بمعنى وجوب قصد القرية لم يثبت بدليل لفظي، بل إن أهم دليل عليه هو الإجماع و الارتكاز. و من المعلوم أن الارتكاز قائم على أن الله تعالى لا يطاع من حيث يعصى.

و عليه فالإتيان بالصلاة بداع قربي مقرون بداع شيطاني، لا يكون مسقطا للأمر بها، بل لا بد من تمحضها بداع قربي فقط. و مرتكزات المتشرعة تقضي بذلك، و بهذا يثبت بطانها، بلا حاجة إلى ما ذكر في الملاكات السابقة.

و بهذا يتضح، إن الصحيح هو هذا الملاك السابع، و كذلك الملاك الرابع بعد تميمه كما عرفت في محله.

هذا تمام الكلام في ملاكات اقتضاء النهي للفساد في العبادة، و قد تبين أن الصحيح من هذه الملاكات، هو الملاك السابع، و الملاك الرابع، بصيغته المعدلة، كما عرفت سابقا.

و قد بقي تنبيهات للمسألة، نستعرضها تباعا:

1- التنبيه الأول، هو: إنه لو بني على أن النهي التحريمي يقتضي الفساد بأحد الملاكات السابقة، فهل إن ذلك الملاك الذي أوجب اقتضاء النهي التحريمي للفساد، يوجب اقتضاء النهي الكراهتي عن العبادة للفساد أيضا، أو إنه لا يوجب ذلك؟ أو فقل: إنه لو بنينا على أن النهي التحريمي

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 545

يوجب بطلان العبادة، فهل إن النهي الكراهتي يوجب بطانها أم لا؟.

و تحقيق الحال في هذه المسألة هو: إن كراهة العبادة، تارة يقصد به كونها أقل محبوبية، و فضيلة من غيرها، سواء أ كانت هذه الأقلية، ذاتية، أو عرضية، ناشئة من التزاحم بين محبوبية هذا الفرد المكروه، كالصلاة في الحمام، و بين مبغوضيته المستكشفة من النهي، فبعد الكسر و الانكسار، يوجب ذلك منقصة الصلاة في الحمام عن سائر أفراد الصلاة بالنسبة للمحبوبية، فبناء على أن كراهة العبادة ترجع إلى ذلك أي إلى النقص في المحبوبة، فلا يكون النهي الكراهتي حينئذ موجبا للبطلان، لأن الصلاة في الحمام على هذا المبنى، تكون مصداقا لمتعلق الأمر، و مشمولة للأمر، فيمكن التقرب بها بعد فرض كونها محبوبة، و معه تقع صحيحة.

و تارة أخرى يقصد بكراهة العبادة، كونها مبغوضة فعلا، غايته، أن هذه المبغوضية مبغوضية ناقصة، يمكن اجتماعها مع الترخيص بها. و حينئذ، فإما أن يبنى على استحالة اجتماع الأمر و النهي، و لو كان كراهيا.

و إما أن يبنى على الجواز، فإن بني على الامتناع، فحينئذ، يكون النهي الكراهتي مقتضيا لفساد العبادة بالملاك الأول للفساد، و الوجه في ذلك هو، إن هذا النهي يكشف «إنا» عن قصور ذاتي في هذه العبادة، و أنها لا تفي بالمصلحة الوجوبية، لأنه لو كانت وافية بهذه

المصلحة، وكانت محبوبة، و من المعلوم أن المحبوبة اللزومية تقدم على المبعوضة الكراهية في مقام التزاحم، فبعد الكسر و الانكسار، تكون هذه العبادة محبوبة، غايته، أنها تكون أقل محبوبة من سائر الأفراد، و هذا خلف فرض كونها مبعوضة فعلا. و عليه: فلا بد و أن يكون هذا كاشفا عن أن المحبوبة اللزومية غير شاملة لهذه الحصة من العبادة المكروهة، و مع عدم كونها مشمولة لها، تكون قاصرة ذاتا عن الوفاء بالملاك و المصلحة.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 546

و بهذا يثبت، إن النهى الكراهتي، كشف عن قصور ذاتي في هذه العبادة، و هذا يعني، بطلانها بالملاك الأول. و إن شئت قلت: إنه لو افترضنا أن النهى كان ناشئا من مبعوضة فعلية في هذا الفرد، فتارة نلتزم بامتناع اجتماع الأمر و النهى حتى مع النهى الكراهتي، و أخرى، نلتزم بإمكان اجتماع الأمر و النهى الكراهتي.

فإن التزما بامتناع الاجتماع، و مع هذا افترضنا وجود النهى الناشئ من مبعوضة فعلية لمتعلقه، فلا بد حينئذ من الالتزام ببطلان العبادة، على أساس الملاك الأول من ملاكات اقتضاء النهى للفساد المتقدمة، لأن مثل هذا النهى الناشئ من مبعوضة متعلقه، يكشف لا محالة عن عدم محبوبة متعلقه، لعدم إمكان اجتماع الحب و البغض في شيء واحد، و عدم محبوبة هذا الفرد، يكشف عن أن تلك المصلحة الإلزامية للعبادة، التي تكون ثابتة في الجامع، بين الأفراد، غير ثابتة في الجامع الشامل لهذا الفرد المنهى عنه، إذ لو كانت ثابتة في الجامع بين هذا الفرد و بين بقية الأفراد، لكان هذا الجامع محبوبا بملاك إلزامي.

و بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى، و افتراض عدم تمامية ملاكات جواز اجتماع الأمر و النهى، فإنه لا بد و أن يسرى هذا الحب من الجامع إلى الحصة و الفرد، فيقع التزاحم بين هذا الحب الذي يكون بملاك إلزامي و بين بغض هذا الفرد، الذي يكون بملاك كراهي، و بعد التزاحم، لا بد و أن يزول البغض أمام الحب، لأقواتية ملاك الحب بحسب الفرض، مع أن المفروض أن هذا الفرد المنهى عنه مبعوض بالفعل بالبغض الكراهتي.

إذن فالمبعوضة الفعلية لهذا الفرد، المستكشفة من النهى، تكون دليلا على أن الجامع المنطبق على هذا الفرد، ليس واجدا لملاك المأمور به.

و هذا يعني، أن هذا الفرد من العبادة، يقع باطلا بنكته قصوره الذاتي، و عدم وجدانه للملاك.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 547

و هذا في الحقيقة هو الملاك الأول من الملاكات السبعة المتقدمة لاقتضاء النهى فساد العبادة، و به تبطل العبادة كما هو الصحيح. و أمّا إذا بنينا على جواز اجتماع الأمر و النهى، فحينئذ، لا يكون النهى الكراهتي موجبا للبطلان، لأن الملاكات المتقدمة للبطلان، أربعة منها كانت مبنية على الامتناع، و المفروض هنا، أننا نقول بالجواز، إذن فلا محل حينئذ لهذه الملاكات الأربعة. و أمّا الملاك الخامس و السادس، فلم يتما في أنفسهما.

و أمّا الملاك السابع، فيرجع إلى تقوّم العبادة بأمرين حسب المرتكزات التشريعية: أحدهما: وجود داع قربي، و الثاني: عدم وجود داع مضاد، إلا أن القدر المتيقن من هذا الارتكاز، هو عدم وجود داع مضاد تحريمي عصياني، لا كراهي.

و عليه، فلا موجب لبطلان العبادة بمقتضى هذا الملاك السابع.

و بتعبير آخر: هو إنه لو التزما بجواز اجتماع الأمر و النهى بدعوى:

أن الأمر متعلق بصرف الوجود، و النهى متعلق بالحصة، فالظاهر أن النهى الكراهتي لا يقتضى الفساد، فإن الملاكات الأربعة الأولى لاقتضاء النهى للفساد، كانت مختصة بفرض الامتناع، و الملاك الخامس و السادس، لم يثبتا في أنفسهما، و الملاك السابع كان على أساس دعوى ارتكازية، هي إنه يشترط في صحة العبادة، عدم وجود داع شيطاني، و القدر المتيقن من هذا الارتكاز، هو إنه يشترط عدم وجود داع شيطاني عصياني، بحيث يترتب على مقتضاه العقاب، و لا يشمل مثل مخالفة النهى الكراهتي، لكون القدر المتيقن من

الداعى المضاد، كونه، داعيا تحريما عصيانيا.

٢- التنبيه الثانى: فى أن النهى كما يتعلق بأصل العبادة، فكذلك قد يتعلق بجزئها أو شرطها. وقد ذكر صاحب الكفاية «قده» إنه إذا تعلق النهى بجزء العبادة، فيكون ذلك موجبا لبطلان هذا الجزء بالملاك الصحيح

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤٨

للبطلان، و إذا بطل هذا الجزء، فإما أن يتدارك بغيره الذى لا نهى عنه، أو لا، فإذا لم يتدارك، فتبطل العبادة لنقصانها بفقد جزء منها، و إذا تداركها المكلف، فتقع صحيحة، إلا إذا أوجب هذا التدارك زيادة و نحوها مما يوجب البطلان ١٥٨]. و هنا كلام تام. إلا أن الميرزا «قده» [١٥٩] اعترض على ذلك، و ذكر أن الإتيان بالجزء المنهى عنه، يوجب بطلان العبادة، لأن النهى عن الجزء يوجب تحريمه، و إذا ثبت تحريمه، فيثبت تقييد الصلاة بغيره، و بناء عليه، فتكون الصلاة مأخوذة «بشرط لا» من جهته، فإذا أتى به، تقع الصلاة باطلة.

إلما أن هذا الكلام غير تام، لأن مرجع تحريم الجزء، إلى أن الصلاة مقتيدة بغيره، و معنى ذلك، هو إن الجزء المحرم ليس مصداقا للواجب، و ليس معنى ذلك أنه مانع عن الواجب ليكون الواجب مأخوذا «بشرط لا» من جهته، هذا بالنسبة للنهى عن الجزء. و أما بالنسبة للنهى عن الشرط، فإن كان الشرط عبادة، فيبطل لحرمة، و حينئذ، تبطل أصل العبادة المشروطة به، لأن بطلان الشرط يوجب بطلان المشروط.

و أما إذا لم يكن عبادة فحينئذ، يمكن التمسك بإطلاق دليل الشرط، لإثبات شموله لهذا الفرد المحرم، و معه يقع المشروط صحيحا، و ذلك لوجود شرطه.

إلا أن السيد الخوئى «قده» [١٦٠] و جملة من الأعلام، ذهبوا إلى أن المورد يدخل تحت كبرى مسألة اجتماع الأمر و النهى، و ذلك لأن هذا الشرط صار موردا للأمر بلحاظ الواجب المشروط، و موردا للنهى كما هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٤٩

الفرض، و ذلك كالتستر فى الصلاة بثوب مغصوب، و حينئذ، فتكون هذه المسألة مبيته على مسألة الاجتماع. و هذا الكلام غير تام، فإننا ذكرنا سابقا أن موارد حرمة هذا الشرط، لا تدخل تحت كبرى مسألة اجتماع الأمر و النهى و ذلك، لأن متعلق النهى هو نفس الشرط، و أما متعلق الأمر فهو تقييد المشروط بشرطه لا نفس الشرط، فاختلف متعلق الأمر و النهى، فلا تكون المسألة من صغريات مسألة اجتماع الأمر و النهى.

٣- التنبيه الثالث: هو أن النهى المولوى التحريمى ينقسم إلى قسمين: و ذلك، لأن الحرمة، تارة تكون ذاتية، و أخرى، تكون تشريعية. و الكلام المتقدم فى اقتضاء النهى الفساد، كان فى الحرمة الذاتية كالصلاة فى الأرض المغصوبة، بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى. فإن نفس فعل الصلاة محرم، و إن لم يسند إلى الله تعالى.

بينما فى هذا التنبيه، يبحث عن الحرمة التشريعية، و إن النهى فى مثله، هل يقتضى الفساد، أو لا يقتضيه؟ أو فقل: هل إن الحرمة التشريعية توجب البطلان كالحرمة الذاتية أم لا؟.

و تحقيق الحال فى ذلك هو أن التشريع يكون على نحوين:

١- النحو الأول، هو: أن يسند المكلف إلى الله تعالى، فعلا، يعلم أن الله تعالى لم يشرعه.

٢- النحو الثانى، هو: أن يسند المكلف إلى الله تعالى فعلا يشك فى تشريع الله تعالى له.

أما بالنسبة إلى النحو الأول: فلا إشكال فى بطلان العبادة فى مرحلة سابقة على ثبوت حرمة التشريع، و ذلك لأن المكلف يعلم بأن الله تعالى لم

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٠

يشرع هذا الفعل، و عليه، فهو يعلم بأن الأمر بهذا الفعل، و عدم الأمر به، ليس إلّا من جهة عدم وفائه بالمصلحة، فيكون هذا الفعل قاصرا ذاتا عن الوفاء بالمصلحة، و حينئذ، فإذا أتى المكلف به، يكون باطلا لهذا القصور، مع قطع النظر عن الحرمة التشريعية المترتبة على إتيانه به مسندا له إلى الله تعالى.

و أما بالنسبة للتشريع بالنحو الثاني، و هو أن يأتي المكلف بالفعل، و يسنده إلى الله تعالى، مع أنه يشك في تشريع الله تعالى له: فإنه من المعلوم، أن هذا النحو لا يستتبعن البطلان بملاك القصور الذاتي، و ذلك لاحتمال كون هذا الفعل ذا مصلحة في الواقع، لأن المفروض أنه يشك في تشريعه، لا أنه يجزم بعدمه، و إنما البطلان في هذا النحو، إنما هو لعجز المكلف عن قصد القربة المعتبر في صحة العبادة، و يقرب ذلك بوجوه:

١- الوجه الأول، و حاصله، هو: إن الإتيان بهذا الفعل محرم تشريعا، و الحرمة التشريعية، كما تكون متعلقة بالفعل القلبي الذي هو عبارة عن إسناد الفعل للمولى، كذلك تكون متعلقة بالفعل الخارجي المأتي به، لأن التشريع يكون وجهها من وجوه الفعل، و عنوانا من عناوينه، و حينئذ، فيحرم الفعل بهذا العنوان، و يصير حال هذا الفعل حال العبادة المحرمة ذاتية، كالصلاة في الأرض المغصوبة، بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهي، و حينئذ، فيثبت البطلان هنا بالملاك الذي أثبت به البطلان هناك.

٢- الوجه الثاني، هو: إنه لو تنزلنا، و قلنا: بأن الحرمة التشريعية تكون متعلقة بالإسناد القلبي فقط، و لا تسرى إلى الفعل الخارجي، فمع هذا يثبت البطلان، لأن هذه الحرمة تثبت إن القصد المحرك نحو العمل قصد غير إلهي لأنه محرم، و إذا لم يكن القصد إلهيا، فتبطل العبادة المأتي بها لفقدان قصد القربة.

٣- الوجه الثالث: هو: إننا لو تنزلنا و قلنا: إن التشريع غير محرم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥١

شرعا، و لكنه قبيح عقلا، فيكون حاله كحال قبح المعصية، فكما أن المعصية قبيحة عقلا، و لا تستلزم حكما شرعيا بحرمتها، لأنها من تبعات حق المولى، فلا معنى لتدخل المولى من جديد و حكمه بالحرمة عليها.

فحتى لو قلنا: بأن التشريع كالمعصية غير محرم شرعا، و إنما هو قبيح عقلا، فمع هذا، يحكم ببطلان العبادة في المقام، لأن قصد المكلف بعد فرض كونها قبيحا عقلا، يكون جرأة على الله تعالى، و معه يستحيل أن يكون مقربا نحوه، و حينئذ، تبطل العبادة. و من مجموع ما ذكرنا، يمكن استنتاج الفوارق بين الحرمة الذاتية، و الحرمة التشريعية، فإنه في الحرمة الذاتية كان مصب الحرمة و البغض هو العمل، حيث كان بالإمكان أن يقرب بقصد إلهي قد يتفق وجوده، و أما في الحرمة التشريعية، فنفس القصد المحرك في العمل، يكون قصدا شيطانيا، فلا يمكن التقرب على أساسه.

و إن شئت قلت: إنه لو سلمنا عدم تعلق الحرمة التشريعية، لا- بالفعل الخارجي، و لا بنفس الإسناد و القصد- بأن يفترض أن قبح التشريع يكون من قبيل قبح المعصية و التجري الذي يكون في طول حق المولى، فلا يمكن أن يكون موجبا لحكم شرعي- لو سلمنا بهذا، فلا إشكال في قبح هذا الإسناد و القصد عقلا، لكونه موجبا لهدر حق المولى، و ما يوجب هدر حق المولى و هتكه، يستحيل أن يكون مقربا إلى المولى.

٤- التنبيه الرابع: و هو معقود لبيان المواضع التي يكون فيها النهي إرشاديا، و التي يكون فيها مولويا: و إنه إذا ثبت كونه إرشاديا، فهو يقتضى البطلان، إمّا لكونه إرشادا إلى البطلان رأسا، كالتنهي عن الصلاة في ما لا- يؤكل لحمه، و إمّا لكونه إرشادا إلى عدم المشروعية، كالتنهي عن الصوم يوم عاشوراء، و عدم المشروعية لا يكون إلّا لأجل عدم الملاك، و مع عدمه يكون الفعل باطلا.

إذن في هذين الموردين، لا إشكال في اقتضاء النهي للبطلان، لأنه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٢

يكشف عن القصور الذاتي في الفعل، و هذا ممّا لا نزاع فيه.

و إنما الكلام في بيان المواضع التي يحمل فيها النهى على الإرشاد، فنقول:

إن النهى، تارة، يكون متعلقاً بعنوان ينطبق على العبادة، كالتنهي عن الغضب الذي ينطبق على الصلاة في بعض الموارد، بناء على اتحاد الصلاة مع الغضب.

و أخرى يتعلّق التّهي بعنوان العبادة رأساً، كالتنهي عن الصلاة مباشرة، أو عن الركوع.

أما بالنسبة إلى القسم الأول: ففي مثله، يكون التّهي مولوياً تحريمياً، فإن مقتضى القاعدة الأولية في باب النواهي، أن النهى يستعمل بداعي الزجر لا- الإخبار و لا- مقتض للخروج عن هذه القاعدة، لأنه لا معنى لكون التّهي عن الغضب إرشاداً إلى بطلان الصلاة في المغضوب، لأنّ دليل حرمة الغضب لم ينظر فيه إلى الصلاة.

و أما بالنسبة إلى القسم الثاني، ففيه صور:

١- الصورة الأولى: هي أن يفرض أن التّهي تعلّق بأصل العبادة، كالتنهي عن صوم «يوم عاشوراء»، فهنا يحمل هذا التّهي على الإرشاد إلى عدم مشروعيتها هذا الصوم، و إن كان مقتضى القاعدة هو كون التّهي مولوياً، تحريمياً، إلّا أنّه في هذه الصورة، لا بدّ من الخروج عن مقتضى هذه القاعدة، و الوجه في ذلك، هو إنّ العبادة من حيث كونها عبادة، تكون في معرض الأمر بها، و هذا هو المترقب بالنسبة لها، و كل عنوان كان في معرض ترقب صدور أمر به، ثم صدر عنه نهى، فحينئذ لا- يكون لهذا النهى ظهور في التحريم المولوي.

بل إمّا أن يكون ظاهراً في مجرد نفي الأمر المتوهم، و هذا معنى الإرشاد إلى نفي المشروعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٣

و إمّا أن يكون مجملاً.

و على كلا الحالين، فهو يقتضى البطلان، باعتبار كشفه عن القصور الذاتي، لأنه إذا كان لنفي المشروعية فيكشف عن عدم وجود أمر به و بالتالي عدم مشروعيتها، و إن كان مجملاً فيستكشف أنّه لا أمر أيضاً، بناء على الامتناع، لأنه لا يخلو إمّا أن يكون إرشاداً لعدم المشروعية و الأمر، و إمّا أن يكون تحريمياً، فإن فرض الأول فهو المطلوب، و إن فرض الثاني، فالمفروض أنّ الحرمة لا تجتمع مع الأمر، لأنّ المفروض البناء على الامتناع فيثبت حينئذ عدم وجود الأمر.

و الحاصل، أنّه في مثل ذلك يعلم بعدم وجود أمر، و معه تبطل العبادة للقصور الذاتي، لأنّ عدم الأمر ليس إلّا من جهة عدم وفائه بالمصلحة و الملاك.

٢- الصورة الثانية، هي: أن يكون التّهي متعلقاً بخصوصية من خصوصيات العبادة، كتعلقه بالجزء و ما يشبهه، و تكون تلك الخصوصية من الخصوصيات التي يتوهم- لو لا ورود التّهي عنها- أنّها جزء من العبادة، من قبيل أن يقال: «لا تقرأ فاتحة الكتاب في الصلاة على الميت» فهنا حيث أنّ التركيز في الذهن، أنّه لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، فيترقب حينئذ، كون الفاتحة جزءاً من الصلاة على الميت، فيرد التّهي عنها.

و هذا التّهي حاله حال التّهي في الصورة الأولى، لأنه وارد في مقام توهم الأمر، فحينئذ لا بدّ كما عرفت، من حمله، إمّا على الإرشاد إلى عدم كون الفاتحة جزءاً، و أنّها ليست مشروعاً، و إمّا على كونه مجملاً مردداً بين النهى الإرشادي و النهى التحريمي، و في كلا الحالين، إذا أتى بها، لا- تكون مقتضية لبطلان العبادة، إلّا إذا قام الدليل على إبطال مثل هذه الزيادة، لأنّ التّهي هنا ليس ظاهراً في التحريم، لأنه في مورد توهم الأمر. و إن كان غاية ما يدل، فقد يدل على عدم كونها جزءاً، أو شرطاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٤

٣- الصورة الثالثة: هي: أن يتعلّق التّهي بخصوصية من خصوصيات العبادة، و هذه الخصوصية ليست في معرض الأمر بها، كالتنهي عن القرآن بين السورتين في ركعة واحدة، و مثل هذا التّهي، لا- يحمل على ما تقتضيه القاعدة الأولية، و هو التحريم المولوي، و إنّما



يحمل على المانعِية، تطبيقاً لقاعدة أخرى، و هي: إنَّ جميع الأوامر والنواهي الواردة في خصوصيات المركبات، ظاهرة في الإرشاد إلى عناصر تلك المركبات، جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، و عليه، فلا بدّ من حمل هذا النهي على المانعِية، فإذا أتى بهذه الخصوصية المنهى عنها، تبطل العبادة، لكون هذه الخصوصية مانعاً عن الصحة. و بهذا التنبيه، يتم الكلام في التنبهات، و بذلك تمّ الكلام في المسألة الأولى، و هي اقتضاء النهي الفساد في العبادات.

## ٢- المسألة الثانية: في اقتضاء النهي الفساد في المعاملات: و الكلام في هذه المسألة يقع في جهتين:

### إشارة

- ١- الجهة الأولى: في الاقتضاء بلحاظ مقتضى القاعدة.
- ٢- الجهة الثانية: في الاقتضاء بلحاظ الدليل الخاص.

### [الجهة الأولى: في الاقتضاء بلحاظ مقتضى القاعدة]

### إشارة

أمّا الجهة الأولى: فموضوع الكلام فيها، هو النهي المولوي التحريمي، لأنّ الإرشادي، لا إشكال في اقتضائه للبطلان، لأنّه، إمّا أن يكون إرشاداً إلى بطلانها، أو إلى تقوّمها بأمر وجودي، أو عدمي، فمع عدم مراعاته تبطل، من قبيل «لا تبع ما ليس عندك» و نحوه، فلا إشكال في أنّ مثل هذه النواهي تقتضي البطلان.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٥

و عليه، فموضوع كلامنا في هذه الجهة هو النهي المولوي التحريمي.

فنقول: إنّ هذا النهي تارة: يكون متعلقاً بالسبب، و هو المعاملة التي تصدر من المتعاملين مباشرة.

و أخرى: يكون متعلقاً بالمسبب، كانتقال المبيع إلى المشتري، و انتقال الثمن للبائع مثلاً، فإنّ مثل هذا الانتقال، مسبب عن تلك المعاملة.

و ثالثة: يكون النهي متعلقاً بالأثر المترتب على المسبب، كتصرف البائع بالثمن، و المشتري بالثمن، فإنّ هذا التصرف أثر من آثار المسبب، و هو الانتقال.

و الكلام يقع في كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، و إنّ تعلق النهي بها هل يقتضي البطلان، أم لا؟.

### [القسم الأول النهي المتعلق بالسبب]

أمّا القسم الأول، و هو النهي المتعلق بالسبب: فلا إشكال في عدم اقتضائه الفساد، كالتّهي عن البيع عند وقت النداء لصلاة الجمعة، فبمناسبة الحكم و الموضوع يظهر أنّ الحرمة متعلقة بالسبب، و ذلك حتى لا ينشغل المكلف به عن الاستجابة للنداء، و هذه الحرمة المتعلقة بالسبب لا تقتضي الفساد.

و يظهر الوجه في ذلك، ممّا يأتي، حيث أنّ الوجه التي تدعى لاقتضاء النهي عن المسبب للفساد، لو تمّت، لا- تشمل النهي عن السبب، و المفروض أنّه ليس هناك وجه آخر غير تلك الوجوه، يكون موجبا لاقتضاء النهي عن السبب للبطلان. و عليه: فلا منافاة بين

مبغوضيَّة السبب و بين نفوذه، بمعنى ترتب أثره عليه، فمقتضى الجمع بين دليل حرمة التكليفية، و بين التمسك بإطلاق دليل نفوذه، هو الحكم بترتب الأثر عليه، و إن ترتب العقاب على الإتيان به، و لا منافاة. و هذا نظير تطهير الثوب بماء مغصوب، فالفعل محرّم، و لكن يترتب عليه أثره، و هو طهارة الثوب. بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٦

## ٢- أما القسم الثانى: و هو فيما إذا تعلق النهى بالمسبب: و الكلام فيه يقع فى مقامين:

### إشارة

- ١- المقام الأول: فى أصل معقولية تعلق النهى بالمسبب.
- ٢- المقام الثانى، هو: إنه بعد الفراغ عن معقوليته، يبحث فى أنه هل يقتضى البطلان، أو لا يقتضى؟.

### [المقام الأول: فى أصل معقولية تعلق النهى بالمسبب.]

### إشارة

أما الكلام فى المقام الأول:

فقد يستشكل فى أصل معقوليته، و يقرب ذلك بتقريبين:

### ١- التقريب الأول، هو: إن النهى إنما يتعلق بما هو فعل المكلف، و المسبب ليس فعلا للمكلف، بل حكم للمقنن و المشرع

بانتقال السلعة من البائع إلى المشتري، و عليه فلا يعقل تعلق النهى به. و هذا التقريب غير تام، فإن المسبب، و إن لم يكن فعلا مباشرا للمكلف، إلّا أنه فعل تسببى له، باعتبار أنه يمكن إيجاده بإيجاد سببه الذى جعله الشارع و المقنن سببا له، فالمسبب يدخل تحت قدرة المكلف بالقدرة على سببه.

### ٢- التقريب الثانى، هو: إن المسبب عبارة عن الانتقال و التمليك، و هو من اعتبارات الشارع و إمضاءاته

، فإذا فرض إنه مبغوض للشارع، فمن الأول يمكنه أن لا يقننه و يمضيه، و لا معنى لنهى المكلف عنه حينئذ. و هذا التقريب غير تام أيضا: فإن المسبب لو كان محصورا بخصوص الشرعى، لكان لهذا التوهم صورة على ما سيأتى إن شاء الله تعالى، لكن إذا فرض أن المقصود من المسبب المعنى الأعم، الجامع بين الشرعى و العقلانى، فحينئذ لا يتوجه هذا التقريب، لأن إعدام هذا الجامع لا يتحقق بمجرد كفى المولى عن تقنينه و جعله، بل يحتاج فى مقام إعدامه إلى الاستعانة بالمكلف.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٧

و بهذا يثبت أن كلا هذين التقريبين غير تام، فالصحيح هو إن النهى عن المسبب أمر معقول.

### [المقام الثانى، و هو اقتضاء النهى عن المسبب للفساد]

### إشارة

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو اقتضاء النهى عن المسبب للفساد بعد تعقل تعلقه به:

## [وجهان للاقتضاء]

## إشارة

ففي هذا المقام يذكر وجهان للاقتضاء:

## ١- الوجه الأول، هو: إن التهي عن المسبب يكشف عن مبعوضيه الشارع له، و كونه ذا مفسدة

، و مع هذا الفرض فمن الواضح أنّ المولى لا يمكنه أن يمضيه، و هذا معنى البطلان. و بهذا يثبت أن هناك تهاافتا بين إمضاء السبب و التهي عن المسبب لذلك السبب. أو قل: إن التهي عن المسبب يكشف عن مبعوضيته شرعا، سواء أ كان المنهى عنه خصوص المسبب الشرعي، أو الجامع بينه و بين المسبب العقلاني، فإنّ مبعوضيه الجامع تسرى إلى الأفراد أيضا باعتبار انحلاليتها. فإذا كان المسبب الشرعي مبعوضا للشارع، فلا بدّ و أن لا يفعله بنفسه، بأن لا يجعل السببية كي لا يثبت المسبب عند ثبوت السبب، فالتهي عن المسبب يكشف عن عدم جعل السببية، و هو معنى البطلان.

إلّا أن هذا الوجه غير تام: و ذلك لعدم التهاافت بين إمضاء السبب و التهي عن المسبب. و الوجه في ذلك هو إنّنا لو لم نلتفت إلّا إلى المسبب الشرعي، و لاحظنا قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** فهذا يرجع إلى إنشاء إمضاء للبيع على نحو القضية الحقيقية. و هذا الجعل ثابت في نفسه، سواء وجد موضوعه و هو البيع خارجا، أو لم يوجد. و هناك مجعول تابع في فعليته إلى فعلية وجود موضوعه، و هو البيع الخارجي. و عليه: فعندنا جعل و مجعول، و قد يفرض وجود مصلحة في نفس هذا الجعل على نحو القضية الحقيقية، و إن كان هذا الجعل شاملا على نحو القضية الحقيقية لمجعول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٨

محرم، كبيع المصحف من الكافر، و حينئذ ففي هذه الحالة لا بد و أن يحافظ الشارع على جنبه المصلحة التي يفرض كونها أهم، و على جنبه المفسدة أيضا، و هذه المحافظة تتحقق بأن يجعل البيع و يمضيه على نحو القضية الحقيقية، على نحو يشمل المسبب المحرم، حفاظا على جانب المصلحة، و بأن يحرم و ينهى عن الإيجاد التسيبي لانتقال المصحف إلى الكافر، تخلصا من المفسدة، و بذلك يكون قد حافظ على جنبه المصلحة و المفسدة.

و بهذا يثبت أنّه لا تهاافت بين إمضاء السبب و النهي عن مسبه.

و إن شئت قلت: إنّه يمكن أن يفترض أنّ المبعوض للشارع ليس مطلق السبب، بل هو صرف وجوده بنحو لا ينحل إلى كل فرد فرد، و ذلك كما إذا فرض أنّ عدم وقوع طبيعي المسبب في الخارج الأعم من الشرعي و العقلاني، هو المحبوب للشارع. و هذا لا ينافي أن يمضى الشارع السببية، و ذلك أن يثبت المسبب عند ثبوت السبب، فإنّه مع ثبوت المسبب العقلاني خارجا، يثبت طبيعي المسبب، و لو في ضمن المسبب العقلاني، و بعد وقوع طبيعي المسبب، لا يكون وقوع فرد ثان منه، و هو المسبب الشرعي مبعوضا، إذ بإمكان الشارع أن يجعل السببية، و لكن ينهى عن المسبب كي لا يوجد السبب، فلا يقع طبيعي المسبب خارجا، و لو في ضمن المسبب العقلاني.

## ٢- الوجه الثاني، هو: ما أفاده الميرزا النائيني «قده» [١٦١]

، و حاصله هو: إنّ صحة المعاملة، كالبيع مثلا، تتوقف على تمامية ثلاثة أركان:

أ- الركن الأول، هو: أن يكون البائع مالكا، أو موكلا بالبيع، أو وليا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٥٩

ب- الركن الثاني، هو: أن يكون مسلطاً شرعاً على التصرف الوضعي في العين، بأن لا يكون المالك مجنوناً، أو محجراً عليه، بحيث لا يمكنه إيجاد النقل والانتقال في أمواله.

ج- الركن الثالث، هو: أن يستعمل البائع الأسباب الصحيحة الموجبة للانتقال، فيأتي بالصيغة المعتبرة مع تمام ما يعتبر من الشرائط، لتحقيق السبب.

فإذا تمت هذه الأركان، حينئذ يحكم بصحة المعاملة، وإذا اختل واحد منها يحكم ببطلانها، حينئذ نقول: بأنّ التهي عن المعاملة بمعنى المسبب، أي: إنّ التهي عن المسبب، كالتهي عن تملك المصحف للكافر.

مثل هذا التهي يقتضي بطلان المعاملة، وذلك لاختلال الركن الثاني، باعتبار أنّ هذا المسلم الذي يريد بيع المصحف من الكافر، وإن كان مالكا للمصحف، إلا أنه غير مسلط شرعاً على مثل هذا التصرف الوضعي، وبذلك يثبت بطلان هذا البيع.

### [إشكالان على هذا الوجه

#### إشارة

وهذا الوجه يرد عليه إشكالان: أحدهما تفصيلي، والآخر إجمالي.

### [الإشكال التفصيلي

أمّا الإشكال التفصيلي، هو: أن يقال: إنّ السلطنة التي جعلت ركناً ثانياً لصحة المعاملة، يتصور لها ثلاثة معان:

١- المعنى الأول، هو: أن تكون السلطنة بمعنى عدم الحرمة التشريعية، فمعنى كونه مسلطاً عليه شرعاً، يعني أنه غير محرم، فإذا كان المقصود بالسلطنة هذا المعنى، فحينئذ يرجع أخذ السلطنة ركناً في صحة المعاملة، إلى أن عدم حرمة المسبب شرط في صحة المعاملة، وهذا هو عين المتنازع فيه و عليه، لا يكون هذا الوجه تاماً.

٢- المعنى الثاني، للسلطنة هو: أن تكون بمعنى القدرة التكوينية على إيجاد المسبب الاعتباري، وهذه القدرة التكوينية على المسبب، فرع ملاحظة ما هو موضوع الحكم بالإمضاء والصحة في لسان الشارع، فبعد ملاحظة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٠

هذا الموضوع و معرفته بخصوصياته، يعلم أنّ هذا المكلف قادر تكويناً على هذا المسبب، أو غير قادر.

فإذا كان ذلك الموضوع، مع خصوصياته، تحت قدرته، فهو قادر، وإلا، فلا قدرة له عليه. و عليه فلا بدّ في المرتبة السابقة على هذه القدرة أن يلاحظ موضوع دليل الإمضاء والصحة، و حينئذ فلا يعقل أن تكون هذه القدرة مأخوذة على نحو الركبية في موضوع دليل الإمضاء والصحة، و ذلك للزوم الدور كما هو واضح، فالسلطنة بهذا المعنى الثاني، لا يعقل أخذها ركناً، فإذا قصد بالسلطنة هذا المعنى الثاني، فلا يكون هذا الوجه الثاني تاماً.

٣- المعنى الثالث للسلطنة هو: أن ترجع السلطنة إلى اعتبار من الاعتبارات الشرعية على حدّ اعتبار الملكية، والولاية، ونحوهما. فكما أنّ الشارع اعتبر جواز تصرف الولي بمال ولده، كذلك هنا يقال: بأنّ السلطنة عبارة عن اعتبار كون الإنسان مختاراً شرعاً في أن يفعل، و أن لا يفعل، فتكون السلطنة هنا راجعة إلى القدرة الاعتبارية، لا القدرة التكوينية.

وهذا المعنى للسلطنة لا مانع من اعتباره ركناً في صحة المعاملة، فكما يعتبر في الصحة، اعتبار كون البائع مالكا، كذلك اعتبار كونه مالكا للتصرف، و كونه مسلطاً عليه، يكون مأخوذاً في موضوع الصحة.

إلا أنّ هذا يرد عليه، أولاً: بأنّه لا دليل على هذه الركبية إذا لم يقم دليل على أنّ اعتبار كونه مالكا للتصرف أخذ في موضوع الصحة،

بل إن هذه الركيتية منفية بنفس إطلاق أحل الله البيع.

فإن قيل: إن بيع الصبي لا يصح، مع أنه مالك، إذن فليست عدم صحة بيعه، إلا من جهة كون صحة البيع، منوطة باعتبار السلطنة على التصرف، و الصبي لم يعتبر له هذه السلطنة، فيبطل بيعه لذلك.  
قلنا:

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦١

إن عدم صحة بيع الصبي ليست لما ذكر، فإن ذلك لم يثبت، وإنما عدم صحة بيعه من جهة تخصيص أدلة الإمضاء بغيره، و لو لا المخصص لصحنا بيعه.

و عليه فلا دليل يثبت أن السلطنة بهذا المعنى الثالث مأخوذة في موضوع صحة المعاملة، هذا أولا.

و أما ثانيا: فلو سلم وجود مثل هذا الدليل على ركيتية هذه السلطنة بهذا المعنى، إلا أننا نقول: إن تحريم المسبب لا يوجب انهدام هذا الركن، لأن اعتبار السلطنة و جعل الحرمة، ليسا من باب التقيضين ليكون تعيين أحدهما موجبا لزوال الآخر، بل هما أمران وجوديان اعتباريان، و لا- تناف بينهما، لأن الاعتبارات بما هي اعتبارات، لا منافاة بينها، كما أنه لا منافاة بينهما بلحاظ آثارهما، لأن أثر اعتبار الحرمة هو استحقاق العقاب على هذا التمليك، و أثر اعتبار السلطنة هو ترتب الأثر، و هو التمليك، و لا منافاة بين هذين الأثرين، بل لا- منافاة بين هذين الاعتبارين، حتى بلحاظ عالم التصور، فضلا عن التصديق، لأنه يمكن أن يتصور أن إنسانا مسلط على الفعل و عدمه، لكن يطلب منه أن لا يفعل، و عليه، فاعتبار الحرمة لا ينفي اعتبار السلطنة ليقال: إن النهي عن المعاملة بمعنى المسبب، يقتضى بطلانها، لانتفاء اعتبار السلطنة الذي هو ركن في الصحة.

هذا تمام الكلام في الاستشكال التفصيلي على الوجه الذي ذكره الميرزا «قده» لاقتضاء النهي عن المعاملة بمعنى المسبب، للفساد.

### [الإشكال الإجمالي إنه لو كان النهي عن المعاملة بمعنى السبب يقتضى بطلانها، للزم كون النهي متعلقا بأمر غير مقدور، و هذا مستحيل

\*- الإشكال الثاني الإجمالي، الذي يرد على ما ذكره الميرزا «قده»، فإنه يستفاد من تضاعيف كلامه «قده» حيث التفت إليه و أجاب هو عنه.

و حاصل هذا الإشكال هو: إنه لو كان النهي عن المعاملة بمعنى السبب يقتضى بطلانها، للزم كون النهي متعلقا بأمر غير مقدور، و هذا مستحيل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٢

و بيان ذلك، هو: إن النهي متعلق بالمسبب، و قد فرض أن النهي يهدم الركن الثاني من أركان صحة المعاملة، و معه يتعذر وجود المسبب، و إذا تعذر وجود المسبب فإنه حينئذ يستحيل النهي عنه، لأنه تكليف بغير المقدور و هذا الاستشكال منتزع من الإتجاه المعاكس القائل: بأن النهي عن المعاملة يقتضى الصحة [١٦٢]، و إلا فلو اقتضى الفساد، للزم هذا المحذور.

و قد أجاب الميرزا «قده» عن هذا الكلام: بأن المسبب لو كان محصورا بخصوص المسبب الشرعي، لثم هذا الاستشكال بالنحو الذي عرفت، إلا أن المفروض أنه غير منحصر بالمسبب الشرعي، بل كما يوجد مسبب شرعي، كذلك يوجد سبب عقلائي، فحينئذ يفرض أن النهي الشرعي متعلق بالمسبب العقلائي، أو بالجامع بينه و بين الشرعي، فحينئذ لا يرد هذا الإشكال، لأن النهي الشرعي المتعلق بالمعاملة بمعنى المسبب يوجب البطلان الشرعي للمعاملة، لا- البطلان العقلائي، و البطلان الشرعي يوجب تعذر خصوص الحصاة الشرعية، أي: المسبب الشرعي، و أما المسبب العقلائي أو الجامع، فيبقى تحت القدرة، فلا مانع من تعلق النهي الشرعي بأحدهما، و لا يرد الإشكال حينئذ.

و هذا الكلام تام إذا فرضنا أن النهي تعلق بالجامع.

إلّا أنّ الميرزا «قده» فرضه متعلق بالمسبب العقلاني، و هنا لا- يكون جوابه تاما، لأنّه يقال: إذا كان النهي الشرعي متعلقا بالمسبب العقلاني، فما الموجب لبطلان المعاملة، مع أنّه لا نهى عن المسبب الشرعي؟.

و لأجل أن يكون جوابه تاما، لا بدّ و أن نضيف إليه دعوى أخرى، و هي أن يقال: بأنّ صحّة المعاملة و إمضاء المسبب الشرعي من قبل المولى، منوط بالقدرة الشرعيّة على المسبب العقلاني، و المفروض أنّ المسبب بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 563

العقلاني غير مقدور شرعا بسبب النهي الشرعي عنه، فبإضافة هذه الدعوى، يتم جوابه الذي فرض فيه تعلق النهي بخصوص المسبب العقلاني.

و هذا الجواب الذي أفاده الميرزا «قده» يفى بحل الإشكال في صورة ما إذا فرض أنّ النهي الذي يتعلّق بالمسبب يكون نهيا شرعيا دائما.

لكن إذا تعلق نهى عقلاني بالمعاملة، بمعنى المسبب، فإنه أيضا يرجع الإشكال حينئذ، فإنّه كما كان النهي الشرعي يوجب تعذّر المسبب الشرعي، فكذلك النهي العقلاني، يوجب تعذّر المسبب العقلاني بنفس البيان، و مع تعذّر المسبب الشرعي و العقلاني، لا يبقى هناك ما يمكن تعلق النهي به، و إذا فرض أنّ النهي متعلق بهما، فيرجع الإشكال، باعتبارهما غير مقدورين كما عرفت. و عليه فالمتعين في مقام الجواب عن هذا الإشكال، هو أن يقال: بأنّ النهي المتعلق بالمسبب يكون متعلقا بما يكون تمليكاً لو لا النهي، أي:

متعلقا بوجوده اللولائي الفعلي، و من المعلوم، أنّه حتى لو كان النهي مقتضيا للبطلان، و أوجب ذلك تعذر المسبب الشرعي و العقلاني، إلّا أنّ التمليك اللولائي الذي هو متعلق النهي مقدور، لأنّه يصدق عليه حتى مع البطلان أنّه تمليك لو لا النهي. و ممّا ذكرنا، ظهر أنّ الوجه الثاني الذي ذكره الميرزا «قده» في مقام بيان اقتضاء النهي عن المسبب للبطلان، غير تام، لما يرد عليه من الإشكال التفصيلي، و إن لم يرد عليه الإشكال الإجمالي. و من هنا ظهر أيضا، أنّ النهي عن المسبب لا يقتضى البطلان. هذا تمام الكلام في القسم الثاني من النهي.

### ٣- القسم الثالث، و هو: النهي الذي يكون متعلقا بالأثر المترتب على المسبب

#### إشارة

كقوله، «ثمن العذرة سحت»، و نحوه من التحريمات المتعلقة بالآثار، حيث أنّ هذه النواهي تدل على حرمة التصرف بهذا الثمن، و التصرف من آثار المسبب، و هو التمليك.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 564

#### و استلزام مثل هذا النهي لبطلان المعاملة يكون بأحد ثلاثة طرق:

١- الطريق الأول، هو: أن يفرض أنّ الحرمة التي يوجبها النهي في المقام، توجب عدم ترتب أيّ أثر من الآثار التي يترقب ترتبها على المسبب

بحيث لو حكم بصحة المعاملة، لكان هناك مسبب بلا أيّ أثر شرعي عملي، بمعنى أنّه لو حصل التمليك، لما ترتب عليه أيّ أثر من آثاره كجواز بيعه، و هبته، و نحو ذلك.

و عليه: فيكون نفس الدليل الذي تكفل نفى هذه الآثار دالا على بطلان هذه المعاملة، لأنّه إن كانت الأحكام الوضعيّة تابعة للأحكام

التكليفية في الجعل، فالمفروض هنا أن الأحكام التكليفية قد نفيت جميعها، فلا مجال لانتزاع الحكم الوضعي، و هو الصحة. وإن كانت الأحكام الوضعية مستقلة بالجعل، فكذلك لا معنى لجعل الصحة، لأن جعل هذا الحكم مع عدم ترتب أي أثر عليه، يكون لغوا. فمن هنا يظهر أن الشارع لم يجعل الصحة بمعنى أنه لم يمض مثل هذه المعاملة، وبذلك يثبت البطلان.

**٢- الطريق الثاني، هو: أن يفرض أن دليل الحرمة لا ينفي تمام الآثار، وإنما ينفي الأثر الركني الذي يكون بينه وبين سائر الآثار ملازمة عرفية**

، و حينئذ فيكون هذا الدليل النافي لذلك الركن نافيا لسائر الآثار بالدلالة الالتزامية العرفية، و معه يكون هذا الدليل مقتضيا للبطلان.

**٣- الطريق الثالث، هو: أن يفرض أن دليل الحرمة ينفي بعض الآثار، لا تمامها، و لا الركن منها**

، كما لو دلّ الدليل على عدم جواز بيع المشتري هذه السلعة التي تملكها بتملك منهي عنه، حينئذ يقال: إن الدليل الذي دلّ على ترتب هذا الأثر، و هو جواز بيع ما يشتريه، على كل بيع صحيح، يكون دالا على بطلان هذه المعاملة. و بيان ذلك هو: إن الدليل دلّ على ترتب هذا الأثر، و هو جواز البيع،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٥

على كل بيع صحيح، كما أن دليل الحرمة قد نفى ترتب هذا الأثر، و حينئذ، فإن فرض أن هذا البيع كان صحيحا، فيكون الدليل الذي دلّ على نفى الأثر، مخصصا للدليل الدال على ترتب الأثر، و إن كان البيع باطلا، فيرجع نفى الأثر إلى تخصيص في دليل ترتب الأثر، و كلما دار الأمر بين التخصيص و التخصّص فيرجع إلى أصالة عدم التخصيص، و بذلك يثبت التخصّص، و هذا يثبت بطلان المعاملة، لأنه لو كانت صحيحة، لرجع نفى الأثر إلى تخصيص في دليل ترتب الأثر، لا إلى تخصيص فيه، كما عرفت.

**إلا أن تمامية هذا الطريق مبنية على أمرين:**

**١- الأمر الأول: على تمامية ما ذكر من كبرى أصالة عدم التخصيص في مقام هذا الدوران**

، و إن شئت قلت: إن المقام من دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص، فلو كانت المعاملة صحيحة، و مع هذا لا يترتب عليه الأثر، فهذا معناه التخصيص في دليل الأثر، و لو كانت المعاملة باطلة فهي خارجة عن موضوع دليل الأثر، و هو معنى التخصّص. و الصحيح في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص عدم جريان أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص.

**٢- الأمر الثاني، هو: أن لا تقع المعارضة بين دليل ذلك الأثر المنفي، و دليل صحة المعاملة**

لأنه قد يفرض وجود إطلاق في دليل المعاملة، و هذا الإطلاق يقتضى صحتها، و حينئذ يقع التعارض بين الدليلين، و معه يرجع إلى قواعد التعارض.

و حينئذ لا يكون هذا الطريق تاما، فلا بدّ في تماميته من تمامية هذين الأمرين. و عليه: فالعمدة في إثبات البطلان في المقام هو الطريقين: الأول و الثاني.

و إن شئت قلت: إنه لو سلّمنا جريان أصالة عدم التخصيص في أمثال المقام، فيكون دليل الأثر دالا لا محالة بإطلاقه على بطلان المعاملة،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٦

و حينئذ لو كان هناك دليل يدل على صحة هذه المعاملة، و لو بالإطلاق- كما هو الحال في مطلقات أدلة الصحة- وقع التعارض لا

محالة بين إطلاق دليل الصحة، و بين إطلاق دليل الأثر. إذن فلا بد من ملاحظة هذا التعارض، إذ قد يتقدم دليل الصحة على إطلاق دليل الأثر.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، و هي اقتضاء النهي الفساد في المعاملات بلحاظ مقتضى القاعدة.

## ٢- الجهة الثانية، و هي: في اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد، بلحاظ الدليل الخاص.

### إشاره

و هنا قد يدعى وجود مثل هذا الدليل على الاقتضاء، و هو الروايات الواردة في نكاح العبد، بدون إذن مولاه.

### [دلالة رواية زرارة في المقام

ففي هذا المقام نقل زرارة عن جملة من الفقهاء الموجودين في ذلك الزمان بأنهم يذهبون إلى أن نكاح العبد فاسد من أصله على نحو لا ينفع معه تعقب الإجازة بعد ذلك.

فهم يرون أن هذا النكاح كالنكاح في العدة الذي هو فاسد من أصله، و لا يصح بوجه، فقد روى زرارة عن أبي جعفر «ع» قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده، إن شاء أجازته، و إن شاء فزق بينهما»، قلت: أصلحك الله، إن الحكم بن عيينة، و ابراهيم النخعي، و أصحابهما، يقولون: إن أصل النكاح فاسد و لا تحل إجازة السيد له.

و هنا قال الإمام «ع» في مقام الجواب عن هذا التوهم: «إن العبد لم يعص الله، و إنما عصى مولاه، فإذا أجازته، فهو له جائز» [١٦٣].

فبين عليه السلام أن نكاح العبد هذا، ليس باطلا من أصله، بحيث لا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٧

ينفع معه تعقب الإجازة، و إنما هو باطل، إذا لم تتعقبه الإجازة، كما هو مفهوم الكلام.

و بتعبير آخر يقال: إن ظاهر جواب الإمام «ع» أنه لو كان عاصيا لله، لكان النكاح باطلا من أصله.

و ظاهر العصيان هنا، هو العصيان التكليفي، و ليس العصيان الوضعي، بمعنى الإتيان بالمعاملة الفاسدة، إذ إن العصيان الوضعي، ليس في الحقيقة عصيانا و تمردا على المولى، إذن لا بد و أن يكون المقصود، أن العصيان التكليفي هو الذي يوجب فساد النكاح، و هذا يعني، أن النكاح لو كان منهيًا عنه لوقع باطلا، و هذا هو معنى أن النهي عن المعاملة يوجب الفساد.

أو فقل: إنه من جواب الإمام «ع» يستدل على أن النهي المولوي يقتضى الفساد في المعاملة، بدعوى وجود ظهورين، و من مجموعها يستفاد اقتضاء النهي للبطلان:

١- الظهور الأول: هو: إن مفهوم قول الإمام «ع»، إن هذا العبد لم يعص الله، هو إن عصيان الله يوجب الفساد، حيث علل عدم الفساد بأنه لم يعص الله، فهذا الظهور يقتضى كون عصيان الله موجبا للفساد.

٢- الظهور الثاني، هو: إن العصيان الوارد في كلام الإمام «ع» ظاهر في المعصية التكليفية، لا الوضعية، لأن العصيان التكليفي هو الذي يكون فيه تمرد حقيقي على المولى، و أما العصيان الوضعي فهو مجرد اصطلاح أصولي، و إلا فهو لا يتضمن تمردا على المولى، فإن من يأتي بمعاملة فاسدة غير قاصد لترتب الأثر، لا يكون متمردا، و أما إذا قصد ترتب الأثر، فترجع المعصية إلى المعصية التكليفية، و حينئذ، فمن مجموع هذين الظهورين، يثبت أن العصيان التكليفي يوجب فساد المعاملة، و العصيان التكليفي نتيجة للنهي المولوي التحريمي، فيثبت أن النهي المولوي التحريمي عن المعاملة يقتضى فسادها، و هو المطلوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٨

إلا أن الصحيح عدم تمامية هذا الكلام، لعدم تمامية الظهور الثاني.



و لتوضيح ذلك نقدم مقدمة، و حاصلها، هو: إنه يوجد عندنا إذن تكليفي، و في مقابله، منع تكليفي، كما أنه يوجد عندنا إذن وضعي، و في مقابله منع وضعي.

و المقصود بالإذن الوضعي، هو: أن يقر الشارع و المولى مضمون المعاملة، من دون نظر إلى السبب و الإنشاء. و المقصود بالمنع الوضعي هو: عدم إقرار مضمون المعاملة، و هذان النحوان من الإذن و المنع يختلفان في أمرين:

١- الأمر الأول: هو: إن الإذن و المنع التكليفيين لا يتصوران إلّا قبل إيقاع الفعل، لأنه بعد وقوع الفعل لا يترقب من المولى شيء آخر ليؤذن فيه أو يمنع عنه، و أمّا الإذن و المنع الوضعيين، فكما يتصوران قبل إيقاع الفعل، كذلك يتصوران بعد إيقاعه، و ذلك لأنّ الحكم الوضعي، مربوط بمضمون المعاملة، فحتى بعد إيقاعها يترقب من المكلف صدور شيء، و هو ترتيب آثار هذه المعاملة، و معه فيعقل الإذن و المنع، حتى بعد إيقاع المعاملة.

٢- الأمر الثاني، و هو: متفرّع على الفرق الأول، و حاصله: إن المنع التكليفي إذا وجد قبل إيقاع الفعل، فلا معنى لتبدّله بالإذن التكليفي بعد وقوع الفعل كما هو واضح.

و أمّا المنع الوضعي، فإذا حدث قبل إيقاع المعاملة، فيعقل تبدّله بالإذن بعد إيقاعها، لأنّ ذلك ينتج إمكان ترتيب الآثار على هذه المعاملة، هذه هي المقدمة.

و حينئذ نأتى إلى محل الكلام فنقول: إن المستظهر من العصيان الوارد في كلام الإمام «ع»، هو العصيان الوضعي، لا التكليفي، لوجود عدة قرائن كما ستعرف، و بناء عليه فلا يتم الاستدلال، لاختلال الظهور الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٦٩

و غاية ما يدل عليه كلام الإمام «ع» حينئذ، هو: إن المنع الوضعي عن النكاح يقتضى فساده، و هذا خارج عن محل الكلام، لأنّ محل الكلام هو اقتضاء التّهيّ التكليفي للفساد، لا التّهيّ الوضعي.

و أمّا القرائن التي توجب ظهور العصيان في كلام الإمام «ع» في العصيان الوضعي فهي أربعة:

١- القرينة الأولى، هي: إن عصيان الله و عصيان السيد الواردين في الرواية ينبغي أن يحملا على معنى واحد، إمّا العصيان التكليفي، و إمّا العصيان الوضعي.

و حينئذ، فإذا حمل عصيان الله على التكليفي، فينبغي أن يحمل عصيان السيد على التكليفي أيضا، و حمل عصيان السيد على التكليفي يستدعي أن يكون السيد قد صدر منه نهى عن هذا النكاح قبل إيقاعه، لما عرفت في المقدمة، من أنّ التّهيّ التكليفي يكون قبل إيقاع الفعل، مع أنّ هذا المعنى لم يفرض في السؤال الموجه للإمام «ع»، و غاية ما يقتضيه السؤال هو: إن نكاح العبد كان بغير إذن سيده، لا أنّه منعه عنه قبل إيقاعه.

و عليه، فلا بدّ من حمل عصيان السيد على العصيان الوضعي، و معه يتعيّن حمل عصيان الله على الوضعي أيضا، لما عرفت من لزوم حملهما على معنى واحد، و بذلك يختل الظهور الثاني المدّعي، لأنّ عصيان الله ليس ظاهرا في العصيان التكليفي.

و بعد حمل العصيان في كلام الإمام «ع» على العصيان الوضعي، يكون حاصل المعنى، إنّ هذا العبد، لم يعص الله، بمعنى أنّ الله أقرّ هذا النكاح، إلّا أنّ المولى لم يقره، و إقرار كل منهما بحسبه، فأقرار الله له، بمعنى أنّ الله قد أحلّ الزواج على وجه كلّى، و عدم إقرار المولى، بمعنى، أنّ هذا المولى لا يرضى بأن تكون هذه المرأة زوجة لعبد، و بهذا يستقيم معنى الرواية بلا مخالفة لأيّ ظاهر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٠

بينما لو حملنا عصيان الله على العصيان الوضعي لوجب حمل عصيان المولى عليه أيضا، و هذا يقتضى أن يكون المولى قد نهى عبده عن هذا النكاح قبل إيقاعه، كما عرفت. و ظاهر السؤال الموجه للإمام «ع» لا يثبت ذلك.

و عليه، فلا بدّ من حمل عصيان الله الوارد في الرواية على الوضعي، و معه لا يتم الاستدلال، لاختلال الظهور الثاني المدّعي.

٢- القرينة الثانية، هي: إن قول الإمام «ع»، فإن أجاز فهو له جائز، فإن هذا نص في أن الإجازة في هذا الفعل بعد إيقاعه، ترفع المحذور والمنع، وإن المنع الذي يرتفع بالإجازة بعد إيقاع الفعل، إنما هو المنع الوضعي لا التكليفي، كما عرفت في المقدمة. و عليه فالعصيان بالنسبة للسيد لا بدّ و أن يحمل على الوضعي، و حينئذ، لا بدّ و أن يحمل عصيان الله على الوضعي أيضا، كما عرفت، فيختل الظهور الثاني المدعى، و لا يتم الاستدلال.

٣- القرينة الثالثة، هي: إنه: قد فرض في كلام الإمام «ع» أن هذا العبد لم يعص الله، و إنما عصى سيده، و حينئذ، فإذا حملنا العصيان على العصيان الوضعي، فيلتم معنى الرواية، فإنه لم يعص الله باعتبار أن الله أقرّ هذا الفعل على وجه كلي. و أما عصيان السيد، فلائ سیده لم يقّر هذا الفعل كما عرفت.

و أما إذا حملنا العصيان على العصيان التكليفي، فلا يلتم معنى الرواية حينئذ، لأنّ هذا العبد إذا عصى السيد تكليفا، فلا بدّ و أن يكون عاصيا لله تكليفا، لأنّ عصيان السيد محرّم بحكم الله تعالى.

٤- القرينة الرابعة، هي: إنك قد عرفت في القرينة الأولى، أنه إذا حمل عصيان الله على التكليفي، فينبغي حمل عصيان السيد عليه أيضا، و حمل عصيان السيد على ذلك، يستدعي صدور نهى من السيد قبل إيقاع بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧١

هذا الفعل، و حينئذ نسال: بأن السيد قبل إيقاع الفعل، عن أى شيء ينهى؟

فإن قيل: إنه ينهى عن المسبب، فالمفروض أنه لم يقع المسبب ليتحقق عصيان السيد، مع أنه قد فرض تحقّقه في الرواية. و إن قيل: أن السيد ينهاه عن أصل إنشاء العقد، بمعنى أنه يحجر عليه التلفظ بإنشاء هذا العقد، ففي مثله لو أنشأ العبد ذلك لا يكون عاصيا، لأنه لا دليل على تسلط المولى على عبده إلى هذا الحد.

فبهذا يثبت أن فرض كون العبد عاصيا لسيده، يعنى كون المراد من العصيان، هو العصيان الوضعي لا التكليفي، و إلا لما التأم المعنى كما عرفت.

و إذا حمل عصيان السيد على الوضعي تعين حمل عصيان الله تعالى عليه أيضا، فيختل الظهور الثاني المدعى، و بذلك يبطل الاستدلال بهذه الرواية و أمثالها، على أن النهي المولوى عن المعاملة يقتضى الفساد.

و الحاصل، هو: إن هذه القرائن تعين كون المراد من العصيان إنما هو العصيان الوضعي، و لو تنزلنا، فلا أقلّ من كونه موجبا لإجمال الرواية، و معناه أنه لا يمكن الاستدلال بها.

هذا هو تمام الكلام في الجهة الثانية، و بها تم الكلام في مسألة اقتضاء النهي للفساد في العبادات و المعاملات، و بذلك يتم الكلام في بحث النواهي.

و الحمد لله رب العالمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٢

## بحوث المفاهيم

### تعريف المفهوم

و لتحديد موضوع البحث في المقام، لا بدّ من تعريف المفهوم، فنقول: أنه لا إشكال في أن المفهوم مدلول التزامي للكلام، في مقابل المنطوق، الذي هو مدلول مطابق له، كما أنه لا إشكال في أنه ليس كل مدلول التزامي للكلام، مفهوما، كما في وجوب المقدمة، فإنه مدلول التزامي لوجوب ذبيها، مع أنه ليس من المفاهيم.

و عليه، فالمفهوم، هو حصة خاصة من المدلول الالتزامي.

و قد وقع البحث في تمييز هذه الحصة عن غيرها، و في مقام توضيح ذلك، ذكرت عدّة وجوه.

١- الوجه الأول: و هو مستفاد من كلام الميرزا «قده» في تقريرات بحثه [١٦٤]: و حاصله: هو ان المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي الذي يكون لازما بينا بالمعنى الأخص، بمعنى انه بمجرد تصور الملزوم ينتقل منه إلى اللازم بلا توسط شيء آخر، و من هنا لم يكن وجوب المقدمه من المفاهيم، لأن تصور وجوب الصلاة لا يستدعي الانتقال إلى تصور وجوب الوضوء، كما هو واضح. إلا ان هذا الوجه غير تام، لأن الميرزا «قده» و غيره قد ذكروا في مقام إثبات مفهوم الشرط وجوها لإثبات المفهوم، و هذه الوجوه لو تمت فهي تثبت المفهوم، لكن لا- يكون هذا المفهوم لازما بينا بالمعنى الأخص، بل قد يكون لازما غير بين أصلا، و إنما هو لازم خفي يحتاج إلى توسط برهان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٣

و أعمال عناية، فمثلا من جملة الوجوه التي ذكرت لإثبات مفهوم الشرط، وجها يعتمد على استحالة صدور الواحد عن متعدد، إما بيان ان مقتضى إطلاق الشرط أنه مؤثر في الجزاء على كل حال، سواء قارنه أو سبقه شيء آخر أم لا، و حينئذ لو كان هناك شيء آخر علة لنفس الحكم في الجزاء أيضا، فلو تحقق ذاك الشيء الآخر قبل تحقق الشرط في الخارج، لكان ذاك الشيء الآخر هو الموجد للجزاء دون الشرط، و لو تحقق ذاك الشيء مع الشرط معا و متقارنين، كان المجموع علة، لا الشرط بخصوصه. فالنتيجة أنه لا- يكون الشرط بما هو هو، علة للجزاء عند سبق ذلك الشيء الآخر، أو عند تقارنه معه، و إنما لزم صدور الواحد بالشخص- الذي هو الحكم بالجزاء- من الاثنين، و هو مستحيل.

و إما بيان أنه لو كان هناك علة أخرى في جانب الشرط، فلو كان المؤثر هو الشرط بعنوانه، و ذاك البديل بعنوانه، لزم صدور الواحد بالنوع و هو طبعي الحكم في الجزاء- من الاثنين، و هو مستحيل، و لو كان المؤثر هو الجامع بين الشرط و ذاك البديل، فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثرا بعنوانه.

و لو تم هذا الوجه، فهو لا يثبت الانتقال من المدلول المطابقي إلى المفهوم، إلا بعد إثبات استحالة صدور الواحد عن متعدد، و حتى لو فرض انهم أثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بهذا القانون الفلسفي الذي لا يدركه إلا الفلاسفة، فكيف يكون المفهوم المستكشف و المثبت بهذا القانون الفلسفي، لازما بينا بالمعنى الأخص.

بل هو على هذا الأساس لا يكون إلا لازما خفيا و غير بين أصلا، و عليه فما ذكره الميرزا «قده» غير تام.

٢- الوجه الثاني: كما أفاده صاحب الكفاية «قده» [١٦٥]، و هو ان

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٤

المفهوم، حكم إنشائي أو إخباري، لازم لخصوصية في المدلول المطابقي، و ليس لازما لأصل المدلول المطابقي و كأنه يريد بذلك، تمييز المفهوم عن سائر المداليل الالتزامية، حيث أنه في سائر المداليل الالتزامية عدا المفهوم، تكون هذه المداليل، لوازم لأصل المدلول المطابقي، بخلاف المفهوم، فإنه لازم لخصوصية فيه، لا لأصل المدلول المطابقي.

و من هنا لم يكن وجوب الوضوء مفهوما، لأنه لازم لأصل وجوب الصلاة الذي هو المدلول المطابقي للدليل، لا لخصوصية فيه.

ثم ذكر «قده»، ان هذه الخصوصية، قد تثبت بمقدمات الحكمة، كما تثبت بالوضع.

ثم بعد هذا قال: سواء وافقه في الإيجاب و السلب أو خالفه، و بهذه العبارة الأخيرة عمم المفهوم إلى مفهوم المخالفة و مفهوم الموافقة. و لنا حول هذا الكلام تعليقان.

١- التعليق الأول: هو انه «قده» قد اعتبر مفهوم الموافقة مفهوما، مع ان تعريفه لا ينطبق عليه، فمثلا قوله تعالى، فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ يَدُلُّ بالأولوية على حرمة الضرب و هذا هو مفهوم الموافقة، مع ان حرمة الضرب لازم لأصل المدلول المطابقي، و ليس لخصوصية فيه، و

عليه فتعريفه لا يكون جامعا.

٢- التعليق الثاني: هو أنّ هذا التعريف غير مانع.

و بيان ذلك هو: أنّ المفهوم كما عرّفه، أنّه هو اللازم لخصوصية في المدلول المطابقي، وهذه الخصوصية، قد تثبت بمقدمات الحكمة كما ذكره «قده»، و حينئذ، يمكن أن نفرض لازما ينطبق عليه هذا التعريف، مع أنّه لا إشكال في أنّه ليس مفهوما. فمثلا لو قيل، «صلّ»، فبناء على بعض المسالك في استفادة الوجوب من صيغة «افعل»، و هو كون المدلول المطابقي للصيغة إنّما هو الطلب

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٥

بينما الوجوب مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمة على أساس كونه خصوصية زائدة في الطلب، و حينئذ يقال: بأنّ وجوب المقدمة، يصبح لازما لخصوصية في المدلول المطابقي لقوله «صلّ»، فينطبق تعريف المفهوم على وجوب المقدمة أي الوضوء مع انه لا إشكال في انه ليس من المفاهيم، حتى لو بنى على أنّ استفادة الوجوب كانت بمقدمات الحكمة. و بهذا يثبت ان هذا التعريف للمفهوم غير مانع، كما لم يكن جامعا كما عرفت في التعليق الأول.

٣- الوجه الثالث: و هو ما يقتضيه التحقيق، و حاصله: أنّ القضية التي يربط فيها بين جزئين، تارة يفرض ان اللازم لهما لازما بلحاظ الحكم بحيث لو غير الحكم لزال هذا اللازم. فمثلا حينما يقال: صلّ، فإن لازمه وجوب الوضوء، لكن لو غير هذا الحكم و هو وجوب الصلاة فليل، تباح الصلاة، ففي مثله ينتفى وجوب الوضوء.

و تارة أخرى، يفرض أنّ اللازم فيها لازم بلحاظ الموضوع، بحيث لو تغير الموضوع لزال هذا اللازم، فمثلا لو قيل، أكرم ابن الهاشمي، فيستفاد منه إكرام الهاشمي بطريق أولى، فهنا لو تغير الموضوع، فليل أكرم اليتيم، فلا يكون دالا على وجوب إكرام الهاشمي. و تارة ثالثة: يفرض أنّ اللازم، لازم بلحاظ ربط الحكم بالموضوع، و ليس لازما للحكم بخصوصه، و لا للموضوع بخصوصه، بل للربط بينهما، كما لو قيل: إذا جاءك زيد فأكرمه، فيستفاد منه، الانتفاء عند الانتفاء، فهذا اللازم، لازم للربط بين الحكم و الموضوع، لا لأحدهما بخصوصه، و لذا لو بدلنا الحكم فقلنا، إذا جاءك زيد فلا تكرمه، أو بدلنا الموضوع فقلنا: إذا جاءك عمرو فأكرمه، فإنه في هاتين الصورتين يبقى اللازم و هو الانتفاء عند الانتفاء، لأنه لازم للربط، و هو موجود .. و من هنا يصح أن نعرف المفهوم، بأنه عبارة عن المدلول الالتزامي الذي تكون نكته اللزوم فيه قائمة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٦

يربط الحكم بموضوعه لا بالحكم بخصوصه، و لا بالموضوع بخصوصه، هذا هو الصحيح في تعريف المفهوم.

و إن شئت قلت: ان القضية التي تربط بين جزئين، لا- محالة يكون اللازم لهما، إمّا لازما لنفس هذين الجزئين بنحو لو بدلنا أحد الجزئين بشيء آخر فلا- يثبت اللازم، و إمّا ان يكون لازما للربط بين الجزئين بنحو يكون اللازم ثابتا ما دام ان الربط الخاص ثابت و ان تغير طرفاه، و حينئذ، فالقسم الثاني من اللازم هو المفهوم دون الأول، و مثال القسم الأول هو أن يقال: صلّ، فإنه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة التي هي الوضوء، ان وجوب المقدمة يكون لازما للحكم في صلّ بنحو لو غيرنا هذا الحكم و افترضنا ان الصلاة مباحة غير واجبة لا يثبت وجوبها. و كذلك لو قيل أكرم ابن الهاشمي، و افترض ان اللازم له، وجوب إكرام نفس الهاشمي أيضا بالأولية، فإنّ هذا لا يكون لازما للربط بين الحكم و الموضوع، و إنما يكون لازما لنفس الموضوع، و لعلّ ما يدل على هذا انه لو غيرنا الموضوع بموضوع آخر و قلنا، أكرم اليتيم، فلا- يثبت هذا اللازم و لا- يدل على وجوب إكرام أم اليتيم مع ان نفس الربط السابق بين الحكم و الموضوع محفوظ.

و مثال الثاني، الجمل الشرطية، كما لو قيل، «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنه يدل بالملازمة على الانتفاء عند الانتفاء، لأنّ اللازم. هنا، لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط و الجزاء، و لا يكون لازما لذات الشرط و لا لذات الجزاء، بدليل أنّه لو بدلنا الشرط و الجزاء معا،

أيضا دلت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء، لو كان نفس الربط السابق محفوظا، كما إذا قيل بدلا عن المثال السابق، إن جاء ك عمرو فأكرمه، فإنها تدل أيضا على الانتفاء عند الانتفاء، غايته أنه مع تبديل أطراف منطوق الجملة، يتبدل أطراف المفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٧

### ضابط استفادة المفهوم من الجملة

و بعد أن عرفت تعريف المفهوم، يقع الكلام في تحقيق ما هو الضابط لاستفادة المفهوم من الجملة الشرطية أو الوصفية أو الغائية و غيرهم، بمعنى انه ما هي النكته التي إذا ثبت دلالة الجملة عليها، تكون هذه الجملة حينئذ دالة على المفهوم. و في هذا المقام ذكر المشهور ان الضابط في دلالة الجملة على المفهوم، يتركب من ركنين، و لناخذ الجملة الشرطية كمثال على ذلك.

١- الركن الأول: هو أن تكون الجملة الشرطية، دالة بهيئتها، أو بأداتها، على أن الجزء مربوط بالشرط ربطا لزوميا، و على أن الشرط، علة تامه و منحصرة بالنسبة للجزء حيث لا علة سواه، و لا هما معلولين لعله أخرى، فإذا تم ذلك، يثبت حينئذ، أن الحكم المجعول في الجزء، سوف ينتفى بانتفاء الشرط.

٢- الركن الثاني: هو أن يكون المعلق على الشرط، هو طبيعي الحكم لا- شخصه، و إنما فإذا كان المعلق شخصه، فغايه ما تدل عليه الجملة حينئذ، هو انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط، و هذا لا يمنع حينئذ من ثبوت نوع الحكم في ضمن شخص آخر و بملاك آخر، و معه، فلا تكون الجملة دالة على المفهوم الذي هو عبارة عن انتفاء نوع الحكم.

فإذا تم هذان الركنان، تكون الجملة الشرطية دالة على انتفاء الجزء الذي هو نوع الحكم، عند انتفاء الشرط.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٨

إلا ان هذا الكلام غير تام:

أما بالنسبة للركن الأول، فعليه تعليقان: أحدهما مجمل، و الآخر مفصل.

أما التعليق المجمل، فحاصله: هو أنه يمكن أن نتوصل إلى النتيجة، و هي الانتفاء عند الانتفاء، بلا حاجة لإثبات دلالة الجملة على جميع الأمور الأربعة المذكورة، فمثلا، لا يجب أن يكون الشرط علة، تامه، لأنه لو فرض أنه جزء العلة المنحصرة للجزء، فحينئذ، يتعين انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، كما هو واضح، مع أن هذا الشرط ليس علة تامه، بل لا يجب أن يكون الشرط علة للجزء أصلا. لأنه لو فرض أن الشرط و الجزء، كانا معلولين لعله ثالثه منحصرة، فبانتفاء الشرط ينتفى الجزء، لأن انتفاء الشرط، معناه، انتفاء علته المنحصرة، و إذا انتفت علته المنحصرة، لا بد و أن ينتفى الجزء أيضا، لأنه قد فرض أن هذه العلة علة تامه لهما معا.

و الحاصل هو، أن المهم من هذه الأمور الأربعة، هو إثبات انحصار الجزء بالشرط، سواء كان الشرط، علة تامه، أو ناقصه، أو لم يكن علة أصلا، فما دام الجزء منحصرا بالشرط، فيتعين انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، و لو لم تثبت العلية مطلقا.

و أما التعليق المفصل، و الذي به تتضح حقيقة الأمر، فتوضيحه هو:

أن للجملة الشرطية مدلولان: تصوري، و تصديقي، كسائر الجمل، و حينئذ، فتارة يدعى استفادة المفهوم من مدلولها التصوري، و أخرى، يدعى استفادة المفهوم من مدلولها التصديقي، و عليه، فلا- بد و أن نبين كيفية استفادة المفهوم بلحاظ كل واحد من المدلولين.

أما استفادته بلحاظ المدلول التصوري، فنقول: إن مفاد هيئة الجملة الشرطية التصوري أو مفاد أدواتها التصوري، هو الربط بين الجزء و الشرط، بنحو المعنى الحرفي للربط، لا المعنى الاسمي، فإن مدلول الهيئة أو الأداة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٧٩

هو واقع الربط لا مفهومه، غاية الأمر، أنّ هذا الربط الذي هو معنى حرفي، يوازيه معنى اسمي للربط، وهو عبارة عن مفهوم الربط، و لذا قد نعتبر عن المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي له لأنه يوازيه، ثم أنّ هذا الربط بالمعنى الحرفي، يتصور على أحد نحوين:

أ- النحو الأول: هو أن يكون هذا الربط بمعنى توقف الجزاء على الشرط، بمعنى أنّ النسبة بين الجزاء و الشرط، تكون نسبة المتوقف إلى المتوقف عليه، و نسمي هذه النسبة، بالنسبة التوقفيّة، فالجملة الشرطيّة الدالة بهيئتها، أو بأداتها على الربط، تكون دالة على هذه النسبة التوقفيّة، لأنّ هذه النسبة، هي معنى الربط حسب الغرض، فإذا قيل، إذا جاء ك زيد فأكرمه، تكون هذه الجملة دالة على النسبة التوقفيّة، و هذه النسبة التوقفيّة لها معنى اسمي يوازيها، فإذا أردنا أن نحقق هذه النسبة في مفهوم اسمي، و جب أن نقول، بدل قولنا، إن جاء ك زيد فأكرمه، نقول- و جوب إكرام زيد موقوف على مجيئه، فنأتي بلفظ موقوف، الذي هو المعنى الاسمي الموازي للنسبة التوقفيّة.

إذا عرفت ذلك فنقول، إذا كانت الجملة الشرطيّة دالة على هذه النسبة التوقفيّة، فلا إشكال حينئذ، في استفادة المفهوم منها، لأننا لو بدلناها إلى موازيها الاسمي و قلنا، و جوب إكرامه موقوف على مجيئه، لما شكّ أحد في انتفاء و جوب الإكرام عند انتفاء المجيء، و هو معنى المفهوم، و هذا المفهوم يثبت، سواء ثبت أنّ الشرط هنا علة للجزاء أو لم يثبت، و سواء ثبت انحصار الجزاء في الشرط، أو لم يثبت، بل حتى لو فرض أنّهما تقارنا بمحض الصدفة، فإنّ لمثل هذه الجملة مفهوم، لأنها تثبت خصوصيّة التوقف، و حينئذ فلا يكون الركن الأول تاما.

ب- النحو الثاني: هو أن يكون هذا الربط بين الجزاء و الشرط، بمعنى ربط الموجود بالموجود، و المستلزم للمستلزم، و نعتبر عنه، بالنسبة الإيجاديّة، فتكون الجملة الشرطيّة، دالة على هذه النسبة الإيجاديّة، و هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٠

النسبة يوازيها معنى اسمي، لو أردنا أن نعتبر عنه، لقلنا، بدل قولنا، إن جاء ك زيد فأكرمه، نقول، مجيء زيد يستلزم و جوب إكرامه. إذا عرفت ذلك نقول: أنّ الجملة الشرطيّة، لو كانت دالة على النسبة الإيجاديّة، لما كان لها مفهوم لأننا لو لاحظنا موازيها الاسمي المتقدم، لما كان دالا على المفهوم، لأنّ مجيء زيد و إن استلزم و جوب إكرامه، إلّا أنّ هذا لا ينافي و جوب إكرامه و إن انتفى مجيئه، كما لو كان هناك سبب آخر لوجوب الإكرام.

فإن قيل: إنّنا نقيّد هذه النسبة الإيجاديّة بالانحصار، بحيث يكون هذا المجيء وحده هو الموجب لوجوب الإكرام، و حينئذ فلا بدّ، بناء على ذلك، من انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

قلنا: بأن أخذ خصوصيّة الانحصار على مستوى المدلول التصوري للجملة، يتوقف على أن تكون النسبة الإيجاديّة القائمة بين الشرط و الجزاء، متخصّصة إلى حصتين.

إحدهما، انحصاريّة، و الأخرى، غير انحصاريّة، و إلّا فلا معنى لإدخال الانحصار كمفهوم اسمي في مدلول الأداة أو الهيئة، مع أنّه ليس عندنا معنى حرفي من هذا القبيل، أي أنّه متخصّص إلى حصتين، بحيث يكون حال النسبة، مع إحدى الحصتين، غير حالها، مع الحصّة الأخرى، بل حقيقة النسبة واحدة لا تتبدل.

و عليه، فبناء على هذا النحو الثاني للربط، لا تكون الجملة دالة على المفهوم، فاستفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة، بلحاظ مدلولها التصوري، موقوف على إثبات كون الربط الذي هو مدلول لها، بمعنى النسبة التوقفيّة، و بذلك يثبت للجملة مفهوم، حتى و لو لم تتوفر الأمور الأربعة التي ذكرت في الركن الأول.

فالمهم أن نثبت خصوصيّة التوقف، و لا دخالة لحيثيّة التوقف، من

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨١

كونه بنحو العليّة التامة المنحصرة، فإنّ هذه الأمور حيثيات تعليليّة للتوقف، و ليست هي السبب في التوقف.

و بهذا يظهر، أنّ الركن الأول الذي ذكره المشهور، في مقام بيان الضابط، في دلالة الجملة على المفهوم، غير تام. و أما استفادة المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي، فيما إذا فرض أنّنا لم نستخدمه بلحاظ المدلول التصوري، فهو أن يقال: إنّنا لو صدّقنا أنّ الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء، بتقريب من التقريبات لصدّقنا بأنه إذا انتفى الشرط لا بدّ و أن ينتفى الجزء، كما لو تمسكنا بقاعدة أنّ الواحد لا- يصدر إلّا من واحد، بتقريب، أنّه لو كان للحكم في الجزء علّة أخرى غير الشرط، لزم صدور الواحد من اثنين، و هو مستحيل، إذن فالجزاء لا يصدر إلّا من الشرط، و هذا يعنى انحصاره به إذ مع عدم الشرط، لا بدّ و أن يكون الجزء معدوما أيضا. و من الواضح، أنّ كلام المشهور أكثر انطباقا على هذا اللحاظ التصديقي منه على اللحاظ التصوري، غاية الأمر، أنّه لا بدّ من تعديل ما ذكره المشهور كما عرفت في التعليق الإجمالي، و هو أنّه لا يلزم أن نثبت الأمور الأربعة لتتم الدلالة على المفهوم. و بما ذكرناه، يتضح أنّ استفادة المفهوم على مستوى المدلول التصوري، يكون بإثبات كون الجملة الشرطية موضوعه بهيئتها أو بأداتها للنسبة التوقفية.

و أما استفادته على مستوى المدلول التصديقي، فهو أن يكون المدلول التصديقي متضمنا للدلالة على أنّ الشرط و الجزء لا ينفك أحدهما عن الآخر، إمّا لكون الشرط علّة منحصرة له، أو لأنّه جزء علّة منحصرة، أو لكونهما معلولين لعلّة ثالثة منحصرة. و عليه، فلا بدّ من صياغة الركن الأول الذي ذكره المشهور بهذا النحو.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٢

ثم إنّ المحقق العراقي «قده» [١٦٦] قد وافق المشهور على أنّ ضابط دلالة الجملة على المفهوم، هو تمامية هذين الركنين دون أن يناقش في ذلك، إلّا أنّه قال، إنّ الركن الأول، و إن كان دخيلا في استفادة المفهوم من الجملة، لكن هذا الركن محل وفاق بين العلماء حتى في مثل الجملة الوصفية، كما ستعرف، و إنّما النزاع وقع بينهم، في الركن الثاني، و أنّ المعلق على الشرط، أو الوصف و نحوهما، هل هو نوع الحكم، ليثبت المفهوم، أم أنّه شخص الحكم كي لا يثبت، و لذا حصر بحثه في الركن الثاني، و استدل على ما ذكره «قده» من كون الركن الأول محل وفاق بين العلماء، بأنّه لا إشكال عندهم- فيما إذا ورد مطلق، «كاعتق رقبة»، ثم ورد مقيد، «كاعتق رقبة مؤمنة»- في حمل المطلق على المقيد، فيما إذا علم أنّ الحكم المجعول في كلاً- الدليلين واحد، فيحكم بوجود عتق خصوص الرقبة المؤمنة، و هذا يدل على أنّهم متفقون على الركن الأول، لأنهم لو لم يروا بأنّ الوصف مثلا علّة تامّة منحصرة للحكم، لما حملوا المطلق على المقيد، و ذلك لأنّه بناء على ذلك، يحتمل أن يكون هناك وصف غير الإيمان يوجب إيجاب العتق، و معه لا- يصح حمل المطلق على المقيد و الحكم بوجود عتق خصوص المؤمنة.

و عليه فحملهم المطلق على المقيد، يدل على اتفاقهم، بأنّ الوصف أو الشرط و نحوهما علّة تامّة منحصرة بالنسبة للجزاء، و لأجل ذلك، حصر بحثه في الركن الثاني، و ذكر أنّه متى ما أثبتنا أنّ المعلق على الشرط، هو نوع الحكم، فيثبت المفهوم، و أمّا إذا لم نثبت ذلك، فلا مفهوم.

و إن شئت قلت: إنّ المحقق العراقي «قده» ذكر، بأنّ نزاع الأصحاب في بحث المفاهيم، إنّما وقع في الركن الثاني من الأركان الأربعة المتقدمة، فيكون قد جعل ضابط استفادة المفهوم، هو كون المعلق في الجزء هو سنخ الحكم، بينما هم متفقون على الركن الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٣

و قد استدلل على اتفاقهم هذا، بأنهم يتفقون في باب المطلق و المقيد على حمل المطلق على المقيد فيما لو علم وحدة الحكم المجعول في كلا الدليلين، و ليس معنى هذا، إلّا كون القيد و الوصف علّة منحصرة للحكم، و إلّا فلو فرض احتمال وجود علّة أخرى للحكم لاحتمل ثبوت الحكم مع انتفاء القيد، و حينئذ لا يكون هناك وجه لحمل المطلق على المقيد، بل لا بدّ و أن يؤخذ بالمطلق و المقيد معا.

و ما ذكره «قده» غير تام، لأنّ اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد، يكشف عن اتفاقهم على ان شخص الحكم ينتفى بانتفاء شرطه أو وصفه، و هذا يعنى، انّ الشرط أو الوصف علة تامّة منحصره بالنسبة لشخص الحكم المعلق عليهما.

و هذا لا خلاف فيه، و بهذا يثبت اتفاق العلماء على دلالة القضية الوصفية على انّ الوصف علة تامّة منحصره بالنسبة لشخص الحكم المعلق على الوصف.

إلّا انّ هذا لا يكشف عن اتفاقهم، بأنّ القضية الوصفية تدل على كون الوصف علة تامّة منحصره بالنسبة إلى طبعي الحكم، لو كان المعلق على الوصف هو طبعي الحكم.

و ذلك لأنّ البرهان الذي يثبت به العلية التامة الانحصارية للوصف إنما هو بالإضافة لشخص الحكم - إذا فرض انّ المعلق عليه هو شخص الحكم.

و لكن هذا البرهان لا يثبت العلية التامة الانحصارية للوصف بالنسبة إلى طبعي الحكم.

و توضيح ذلك، يتوقف على ذكر هذا البرهان، و حاصله: هو انّ تشخص كل حكم، يكون بجعله، و من الواضح، انّ كلّ جعل له موضوع واحد يجعل الحكم على أساسه، و لا يعقل أن يكون له موضوعان عرضيان.

نعم يمكن أن يكون الحكم متقومًا بموضوعين، لكن على سبيل البدل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٤

و بناء على ذلك يقال: إذا ورد، «أكرم العالم»، ثم ورد، «أكرم العالم العادل» و علمنا بوحدة الحكم في المطلق و المقيد - و من الواضح انّ وحدة الحكم ترجع إلى وحدة الجعل - و من هنا يمكن أن نثبت انّ «العدالة» التي أخذت في المقيد هي علة تامّة منحصره بالنسبة إلى شخص الحكم، و هو «وجوب الإكرام»، بمعنى أنّها مأخوذة في موضوع ذلك الجعل الواحد، بنحو لا يكون الجعل شاملًا لحالة فقدها.

و الذي يدلنا على ذلك، هو أنّه لو كان هناك علة أخرى، لوجوب الإكرام، غير العدالة، فحينئذ، لا يخلو الأمر، فإما أن يكون كل من العلتين بعنوانه مأخوذاً في موضوع هذا الجعل الواحد، و إما أن يكون المأخوذ هو الجامع بينهما.

فإن كان الأول، فهو مستحيل، لأنّه يستحيل أن يكون للجعل الواحد موضوعان عرضيان كما عرفت.

و إن كان الثاني، أي انّ المأخوذ هو الجامع، فهذا ممكن، إلّا أن معنى ذلك، هو انّ العدالة لم تؤخذ بعنوانها الخاص في عالم الجعل، و إنّما هي مأخوذة في ضمن أخذ الجامع بينها و بين العلة الأخرى المفروضة.

و هذا ينافي أصالة التطابق بين مقام الثبوت و مقام الإثبات، فإنّ مقتضى هذا الأصل، هو انّ كل قيد أخذ إثباتاً، فهو مأخوذ ثبوتاً، و إذا لم يكن مأخوذاً إثباتاً، فلا يكون مأخوذاً ثبوتاً.

و في محل كلامنا، المفروض، أنّه قد أخذت العدالة بعنوانها الخاص في عالم الجعل و مقام الإثبات، و هذا يكشف عن أنّها مأخوذة كذلك في مقام الثبوت، و بذلك يبطل فرض كونها مأخوذة في ضمن الجامع.

و عليه، فإذا بطل هذان الاحتمالان المتفرعان على فرض علة أخرى غير العدالة، يثبت حينئذ، انّ العدالة، علة تامّة منحصره، و إذا كانت هكذا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٥

فبانتفائها ينتفى شخص الحكم، و بذلك يتعين حمل المطلق، و هو «أكرم العالم»، على المقيد، و هو «أكرم العالم العادل».

إلّا انّ هذا البرهان لا يتم فيما إذا كان المعلق على الوصف هو طبعي الحكم، لأننا نختار الاحتمال الأول، و هو أن يكون هناك علة أخرى للوجوب، و يكون كل من العلتين بعنوانه الخاص، علة و موضوعاً، و لا يلزم منه، تقوّم الجعل الواحد بموضوعين عرضيين، لأنّ كلامنا في طبعي الحكم، و لا مانع من وجود جعلين بالنسبة للطبعي، أحدهما أخذ في موضوعه العدالة، و الثاني، أخذ في موضوعه



العلّة الأخرى المفترضة.

فهذا يثبت انّ البناء على كون الوصف علّة منحصرة بالنسبة لشخص الحكم إذا علق على ذلك الوصف لا يلزم منه كون الوصف علّة منحصرة بالنسبة لطبيعي الحكم إذا علق على ذلك الوصف، و عليه فلا يمكن ان نستكشف من اتفاق العلماء على حمل المطلق على المقيد انهم متفقون على الركن الأول الذي ذكره المشهور بحيث لا- نحتاج في إثبات المفهوم إلّا إلى إثبات الركن الثاني كما ذكر المحقق العراقي «قده».

هذا تمام الكلام في الركن الأول، مع ما يرد عليه.

و أمّا بالنسبة إلى الركن الثاني، و هو ان يكون المعلق على الشرط أو الوصف طبعي الحكم لا شخصه، فهذا الركن لا إشكال في اعتباره في الجملة، باعتبار أنّه لو كان المعلق على الشرط هو شخص الحكم، فلا مفهوم، لأنّه مع انتفاء الشرط يحتمل أن يكون وجوب نفس الفعل ثابتاً، لكن في شخص آخر، و بملاك آخر.

و إن شئت قلت: إنهم ذكروا أنّه لا بدّ و أن يكون مدلول الجزء- فيما لو كانت الجملة شرطية- طبعي الحكم و سنخه، لا شخصه، حتى يمكن أن يستكشف من انتفاء الشرط انتفاء الحكم، و أمّا استكشاف انتفاء شخص الحكم الذي قد يثبت في كل قضية، فليس هو المفهوم، لاحتمال وجود شخص آخر من نفس الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٦

و لنا حول هذا الركن كلامان:

١- الكلام الأول: و نتعرض فيه لذكر إشكال مع دفعه، و هذا الإشكال، قد أورد على ما ذكره المشهور من الضابط، و مرجعه، إلى أنّه على بعض التقادير، يكون الركن الثاني وحده كافياً لإثبات المفهوم، دون حاجة إلى الركن الأول، و على بعض التقادير الأخرى، لا يكون كلا الركنين وافيين لإثبات المفهوم.

و حاصل هذا الإشكال هو: أنّه إذا قال المولى، «إذا جاءك زيد فأكرمه»، و فرض انّ المعلق على المجيء، هو مطلق الوجوب و طبيعياً، فحينئذ، نقول.

إنّ للإطلاق معنيين، أحدهما، الإطلاق بنحو مطلق الوجود، و هو المسمى بالإطلاق الاستغراقي، و الثاني، الإطلاق بنحو صرف الوجود، ففي مثالنا، إمّا أن يكون المعلق على الشرط هو المطلق بنحو مطلق الوجود، أو المطلق بنحو صرف الوجود.

فإن أريد الأول، فيرجع قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه» إلى أن المعلق على المجيء هو كل فرد من أفراد وجوب الإكرام، و إنّ تمام أفراد وجوب الإكرام إنّما تثبت عند مجيئه.

و هذا يكفي لإثبات المفهوم، حتى و لو لم نثبت الركن الأول، و هو كون الشرط علّة تامّة منحصرة، أو كون الجملة الشرطية بأداتها أو هيئتها موضوعاً للنسبة التوقفيّة كما ذكرنا نحن، لأنّ تعليق تمام أفراد الوجوب على المجيء، يدل كما هو واضح، على انتفاء طبعي وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، بلا حاجة إلى ضم شيء آخر، و حينئذ، فيكون الضابط لإثبات المفهوم، هو تمامية الركن الثاني فقط.

و إن أريد الثاني: و هو كون المعلق على الشرط إنّما هو المطلق بنحو صرف الوجود، فمن المعلوم، انّ صرف الوجود، مساوق للوجود الأول، لأنّ صرف الوجود، هو الناقض للعدم المطلق، و ذلك يساوق الوجود

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٧

الأول، و حينئذ، فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه» إلى انّ أول وجود لوجوب إكرامه، معلق على مجيئه، فإذا أثبتنا أنّ المجيء علّة منحصرة لوجود وجوب الإكرام الأول، فيثبت المفهوم بالنسبة للوجود الأول، بمعنى، أنّه إذا لم يجيء، فالوجود الأول لوجوب الإكرام، لا يثبت، إلّا انّ هذا لا يكفي لإثبات المفهوم الذي نحن بصدد إثباته، و الذي هو عبارة، عن نفى وجوب إكرامه قبل مجيئه، و أنّه إذا

جاء و أكرمناه فلا سبب آخر يقتضى وجوب إكرامه بعد ذلك، فهذا هو المفهوم الذى نحن بصدد إثباته.

و فى محل الكلام، لو فرض «أن زيدا جاء و أكرمناه»، و بعد ذلك، فرض و احتملنا أن يكون مرضه سببا لوجوب إكرامه، فهنا لا يمكن أن نفى هذا الاحتمال بهذا المفهوم، لأن غاية ما يدل عليه هذا المفهوم هو أن الوجود الأول لوجوب الإكرام، لا يتحقق إلّا بالمجىء، إلّا أن ما فرضناه، هو وجود ثانى للوجوب، و هذا المفهوم لا يتكفل بنفيه هذا الوجود الثانى، لأن كون المجىء علّة منحصرة للوجود الأول لوجوب الإكرام، لا ينافى أن يكون المرض علّة منحصرة للوجود الثانى لوجوب الإكرام كما هو واضح.

و بهذا يثبت، أن كلا الركنين على هذا الفرض، لا يثبتان المفهوم بالمعنى الذى هو محل كلامنا.

و بهذا يتحصل، أنه على بعض التقادير، الركن الثانى، يكفى لإثبات المفهوم، بلا حاجة إلى إثبات الركن الأول، و على بعض التقادير الأخرى، لا يكون كلا الركنين وافيين لإثبات المفهوم.

و بهذا يثبت، أن ما ذكره المشهور من الضابط، غير تام.

هذا هو حاصل الإشكال.

إلّا أن هذا الإشكال غير تام، لأنه مبنى على أن الإطلاق الاستغراقى، يرجع إلى ملاحظة تمام الأفراد، و أن الإطلاق بنحو صرف الوجود، يساوق الوجود الأول، مع أن هذا غير صحيح.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٨

و توضيح ذلك، يتوقف على التنبيه على أمر، تقدّم تحقيقه سابقا، فى مقام التفريق بين الأمر و النهى، و أن إطلاق الأول بدلى، و إطلاق الثانى استغراقى، حيث ذكرنا هناك، أن المطلقات لا نظر فيها إلى الأفراد بما هى أفراد، و إنما النظر فيها إلى الطبيعة، و أما العمومات، فالمنظور فيها هو الأفراد.

إذن فمصّب النظر فى المطلق، هو ذات الطبيعة بلا قيد زائد، و مثل هذه الطبيعة، إذا علّق عليها محمول من المحمولات، فقد يكون تعليق بعض المحمولات مقتضيا لتأثير هذا المحمول فى تمام أفراد الطبيعة، و قد يكون تعليق بعضها مقتضيا لتأثير المحمول فى أحد أفراد الطبيعة، و المثال الواضح لذلك، هو «الأمر و النهى»، فإذا علّق على الطبيعة محمول من قبيل الأمر، كقوله، «صل» فتعلق هذا المحمول، يقتضى تأثيره فى أحد أفراد الطبيعة، لأن المحمول هنا، و هو الأمر، يقتضى إيجاد طبيعة الصلاة، و هذا، يتحقق بإيجاد فرد واحد منها، و هذا ما يسمى بصرف الوجود، و أمّا إذا علّق على الطبيعة محمول، من قبيل، النهى، كقوله، «لا تكذب»، فتعلق هذا المحمول، يقتضى تأثيره فى جميع أفراد الطبيعة، لأنّ المحمول هنا و هو النهى، يقتضى إعدام الطبيعة، و من الواضح، أن انعدام الطبيعة، لا يتحقق، إلّا بانعدام جميع أفرادها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: فى محل الكلام، بالنسبة إلى الركن الثانى الذى ذكره المشهور لضابط المفهوم، إنّ المعلق على الشرط، هو طبعى الحكم، من دون أى قيد زائد فى الطبيعة، و هذه الطبيعة، وقعت موضوعا لمحمول، و هذا المحمول، هو النسبة التوقفية، بناء على تمامية ما ذكرناه فى الركن الأول، أو النسبة الإيجابية بناء على عدم تماميته.

فإن كان المحمول هو النسبة التوقفية، فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه» إلى قولنا، طبيعة هذا الحكم، موقوفة على مجىء زيد، و هذا يدل على انتفاء أفراد طبيعة هذا الحكم، عند انتفاء المجىء، لا من جهة أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٨٩

الأفراد لوحظت بالطبيعة- بل هى غير ملحوظة كما عرفت- و إنما ذلك، من جهة أن المحمول على الطبيعة فى المقام إنما هو التوقف، و التوقف من سنخ النهى، لأنه يقتضى الإعدام عند عدم وجود الشرط، فإذا كان كذلك، فيثبت المفهوم، لكن بعد ضميمة الركن الأول إلى الثانى.

و أمّا إذا كان المحمول هو النسبة الإيجابية، فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه»، إلى قولنا، «طبيعة وجوب الإكرام»، يوجد

المجىء، و حينئذ، فيكون المحمول في المقام، من سنخ الأمر، لأن وجود الطبيعة المتوقفة على الشرط، يتحقق بوجود فرد واحد منها، و عليه فلا- مفهوم، لأنه يحتمل أن يكون هناك فرد من أفراد طبيعي الحكم، لا يوجد بهذا الشرط، و لكن يوجد بشيء آخر، و هو معنى عدم المفهوم.

و بذلك يتبين أنه، إذا كان المحمول هو النسبة التوقفية، فيثبت المفهوم، لكن بعد ضميمته الركن الأول إلى الثاني كما عرفت، و معه يندفع الإشكال المذكور الذي أورده المحقق العراقي [١٦٧] «قده»، هذا هو الكلام الأول حول الركن الأول.

٢- الكلام الثاني: و هو حول الركن الثاني، و حاصله: هو أنّ هذا الركن الثاني - و هو كون مدلول الجزاء، سنخ الحكم، لا شخصه - لا يحتاج إليه إذا بنى على بعض البراهين التي ذكرها بعض الأصحاب، في مقام استفادة العلية المنحصرة من الجملة الشرطية. و توضيح ذلك هو أنّ بعض الأصحاب، حاول استفادة العلية المنحصرة من الجملة الشرطية على مستوى المدلول التصديقي للجملة، ببرهان، أنّ مقتضى الإطلاق الأحوال في الشرط، هو أنّ هذا الشرط، علة على كل حال، سواء قارنه شيء آخر أو لا، و لازم ذلك هو: عدم وجود علة أخرى غير هذا الشرط، لأنه لو كان هناك علة أخرى غير هذا الشرط، للزم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٠

في حال اجتماعهما أن تكون العلة، إمّا المجموع المركب، أو الشرط وحده.

و الأول ينافيه الإطلاق الأحوال، باعتبار أنه يقتضى كون الشرط علة مستقلة كما عرفت.

و الثاني يلزم منه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، و هو مستحيل.

و بهذا يتبرهن، أنّ الشرط علة منحصرة للجزاء.

و هذا البيان، لو تمّ، فهو يثبت المفهوم، بلا- حاجة إلى الركن الثاني، لأنه حتى لو كان المعلق على الشرط، هو شخص الحكم، فمع ذلك، يثبت المفهوم بضم ضميمته.

و بيان ذلك هو: أنّ مقتضى الإطلاق الأحوال للشرط، كون الشرط علة مستقلة لشخص هذا الحكم، و هو وجوب الإكرام مثلا، سواء وجد شيء آخر مع الشرط، أو لم يوجد، و هذا الإطلاق ينفي كون الشيء الآخر علة، و لو لشخص حكم آخر، فضلا عن شخص هذا الحكم الأول، و ذلك لأنه لو كان الشيء الآخر علة، فإن كان علة لشخص الحكم الأول، فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، و إن كان علة لشخص حكم آخر، من وجوب الإكرام، فيلزم اجتماع المثليين، أي شخصين من وجوب الإكرام، و هذا مستحيل. فبهذا يثبت، أنّ هذا البرهان لو تمّ، فهو يثبت المفهوم، حتى و لو لم يتم الركن الثاني.

و كذلك، هناك برهان آخر، حاولوا إثبات المفهوم به، و لو تمّ لا يحتاج إلى إثبات الركن الثاني.

و حاصله: هو انه في مقام استفادة المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي يقال: انه لو كان هناك علة أخرى للجزاء غير الشرط المذكور في القضية

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩١

الشرطية، كما لو فرض أنّ المجيء علة للإكرام، و القيام علة له، حينئذ يقال:

انه إذا كان كل منهما علة بخصوصه، فيلزم صدور الواحد بالنوع - و هو وجوب الإكرام - من المتعدد بالنوع، لأنّ المجيء نوع، و القيام نوع آخر، و من المعلوم أنّ صدور الواحد بالنوع من المتعدد بالنوع مستحيل.

و أمّا إذا كانت العلة هي الجامع بين المجيء و القيام، فلازم ذلك، أن لا يكون الشرط الموجود في القضية الشرطية، مؤثرا وحده في الجزاء، مع أنّ هذا خلاف ظاهر الجملة الشرطية، فإنّ ظاهرها أنه مؤثر فيه وحده.

و بهذا يثبت، ان الشرط علة مستقلة للجزاء، فيثبت المفهوم بلا- حاجة إلى إثبات الركن الثاني، غاية أنه لا بدّ من إضافة الضميمة المذكورة في البرهان الأول.

و الحاصل أنه بناء على تمامية هذين البرهانين، يثبت المفهوم، بلا حاجة إلى الركن الثانى الذى ذكره المشهور، لكن بما أن الصحيح هو بطلان هذين البرهانين، فحينئذ كان الركن الثانى ضروريا فى مقام إثبات المفهوم. و من مجموع ما ذكرنا، اتضح أن الضابط لإثبات المفهوم هو، تمامية الركن الأول بالنحو الذى ذكرناه، لا بالنحو الذى ذكره المشهور، مع تمامية الركن الثانى أيضا، هذا حاصل الكلام فى ضابط المفهوم. بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٢

### «فى مفهوم الشرط» و انه هل للجمله الشرطية مفهوم أو لا

#### إشارة

و فى مقام تحقيق ذلك، يقع الكلام فى ثلاث نقاط.

١- النقطة الأولى:

فى مفاد الجملة الشرطية منطوقا.

٢- النقطة الثانية:

فى أن المعلق على الشرط، هل هو طبيعى الحكم، أو شخصه و هذا هو الركن الثانى للضابط.

٣- النقطة الثالثة:

فى تحقيق حال الركن الأول من الضابط، على مستوى المدلول التصورى، و على مستوى المدلول التصديقى.

### [النقطة الأولى فى مفاد الجملة الشرطية منطوقا]

#### إشارة

و أما الكلام فى النقطة الأولى، فيكون فى مراحل ثلاثة.

### ١- المرحلة الأولى: فى مفاد أداة الشرط:

و المشهور بين علماء العربية، كما أن المرتكز فى أذهان أهل العرف و المحاوره، هو، أن أداة الشرط، موضوعه للربط بين جملة الشرط، و جملة الجزاء، بنحو من الأنحاء، كما سيأتى تحقيق ذلك.

إلما أن المحقق الأصفهاني «قده» خالف المشهور فى ذلك، و ادعى عدم وضع أداة الشرط للربط بين الشرط و الجزاء، و إنما هى موضوعه لإفاده

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٣

كون مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدير [١٦٨]، و إنما استفيد الربط بين الشرط و الجزاء، من هيئة ترتيب الجزاء على الشرط، كما تفيده، «الفاء»، فمثلا: إذا لاحظنا جملة «جاء زيد»، فهذه الجملة، تارة، تقع موقع الاخبار، و ذلك، حينما يقال، «جاء زيد» و تارة أخرى، تقع موقع الاستفهام، و ذلك، حينما يقال، «هل جاء زيد»، و ثالثة، تقع موقع التمنى أو الترجى و نحو ذلك، و رابعة، تقع موقع الفرض و التقدير، فيقال: «إن جاء زيد فآكرمه»، فقولنا، «إن جاء زيد» أى «لو فرضنا و قدرنا مجيء زيد»، و الذى دلّ على ذلك، هو أداة

الشرط، و قولنا، «فاكرمه»، هو الذي أفاد الربط بين الجزاء و الشرط. و الاصفهاني في ذلك، لا يكون قد أقام دليلا على مدّعه، و إنّما اكتفى بادّعائه ذهاب أهل العربية إلى ذلك. إلّا انه يمكن في المقام، تصوير دليل على ما ذكره «قده»، و حاصله: انّ الاستفهام يدخل على الجملة الشرطية بأحد نحوين.

١- النحو الأول: هو ان يدخل عليها بنحو تكون الجملة الشرطية بتمامها متعلقة للاستفهام. كما في قولنا: «هل إذا جاء زيد تكرمه»؟  
٢- النحو الثاني: هو أن يدخل عليها بنحو يكون الاستفهام هو الجزاء فيها، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فهل تكرمه»؟، فالاستفهام هنا، وقع جزاء.

و لا إشكال في انّ الاستفهام فعليّ في كلا النحوين، و من هنا، كان السامع يتربّب جوابا على هذا الاستفهام. إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ فعليّة الاستفهام على النحو الأول، واضح و معقول، لأنّ الاستفهام ورد على الجملة الشرطية بتمامها. بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٤

و أمّا فعليّة الاستفهام بالنحو الثاني- أي فيما إذا وقع جزاء- فإنه لا يمكن تفسيرها على مذهب المشهور، من كون أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط و الجزاء، و ذلك، لأنّ أداة الشرط، إذا كانت موضوعة للربط، فمعنى ذلك، أنّه في قولنا، «إن جاء ك زيد فهل تكرمه»، تكون أداة الشرط دالة على إناطة الجزاء، و هو الاستفهام، هنا، بوقوع الشرط، و حينئذ، فلا يكون الاستفهام فعليا، و هو خلاف الفرض.

بينما على مبنى الأصفهاني «قده»، يمكن تفسير فعليّة الاستفهام، و ذلك لأنّ الجزاء الذي هو الاستفهام، يكون منوطا بحكم هيئة الترتيب، بفرض الشرط و تقديره، لا بواقعه خارجا، و حيث أنّ الشرط بوجوده الفرضي فعليّ و متحقق، فيكون الاستفهام المعلق عليه، أيضا فعليا.

إذن، بناء على مذهب الأصفهاني «قده» أمكن تصوير فعليّة الاستفهام، و هذا يكون دليلا على صحّة ما ذهب إليه، من عدم كون أداة الشرط موضوعة للربط، بل الدال على الربط هو هيئة الترتيب بين الجزاء و الشرط. التمثل، «بالفاء». و إن شئت قلت: أنّ المشهور بين علماء العربية، و المتداول عند أهل العرف و المحاوره، أنّ أداة الشرط، موضوعة لإيجاد الربط بين جملة الشرط، و جملة الجزاء بنحو من الأنحاء، كما سيأتي تحقيقه.

و خالف في ذلك المحقق الأصفهاني «قده»، فذهب إلى أنّ أداة الشرط، موضوعة، لإفادة أنّ مدخولها الذي هو الشرط، واقع موقع الفرض و التقدير، و ليس للربط بين الشرط و الجزاء، و حيث أنّ المحقق الأصفهاني «قده» لم يبرهن على مدّعه، فإنه يمكن تصوير برهان على هذا المدّعى، و حاصله: انّ الاستفهام يدخل على الجملة الشرطية بأحد نحوين.

فإنّما أن يدخل عليها بنحو تكون الجملة الشرطية بتمامها متعلقة للاستفهام كما في قولنا، «هل إذا جاء زيد تكرمه»؟ و إنّما أن يدخل عليها بنحو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٥

يكون الاستفهام هو الجزاء فيها كما في قولنا، «إذا جاء زيد فهل تكرمه»؟

فالاستفهام هنا وقع جزاء، و لا إشكال في انّ الاستفهام فعليّ على كلا النحوين.

و من هنا كان السامع يتربّب جوابا على هذا الاستفهام.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ فعليّة الاستفهام على النحو الأول، واضحة و معقولة، لأنّ الاستفهام ورد على الجملة الشرطية بتمامها.

و أمّا فعليّة الاستفهام على النحو الثاني،- أي فيما إذا وقع الاستفهام جزاء- فهذه الفعليّة، لا يمكن تفسيرها على مذهب المشهور، من كون أداة الشرط، موضوعة للربط، بين الجزاء و الشرط، إذ بناء على هذا يكون الاستفهام معلقا على مجيء زيد، لأنّ الجملة

الاستفهامية هي بنفسها جعلت جزءا في الجملة الشرطية، و عليه لا يكون الاستفهام فعليا حينئذ ما دام أنّ مجيء زيد ليس فعليا.

بينما فعلية الاستفهام على النحو الأول، واضحة، بل بديهية.

و أما على مبنى المحقق الأصفهاني «قده» فإنه يمكن تفسير فعلية الاستفهام، بان يقال إن الاستفهام و إن كان معلقا على الشرط أيضا، إلّا أنّ الشرط هنا، ليس هو واقع مجيء زيد، كي لا يكون فعليا، و إنّما الشرط هنا، هو فرض مجيء زيد، و حيث أنّ هذا الفرض ثابت و فعلى بركة أداة الشرط، فالاستفهام المعلق على هذا الشرط، أيضا يكون فعليا، و إذا تحققت فعلية الاستفهام، تعين مبنى المحقق الأصفهاني «قده»، دون مبنى المشهور، و تبين أنّ الدال على الربط، هو هيئة الترتيب بين الجزء و الشرط، المتمثل «بالفاء»، و ليس أداة الشرط هي الدالة على الربط بين الجزء و الشرط، كما ذهب إليه المشهور.

إلّا أنّ هذا الدليل غير تام، لأنّ الجزء الذي أنيط بمفاد الشرط الذي هو الفرض و التقدير، لم ينط به، بما هو فرض و تقدير، بل أنيط به بما هو

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 596

فان بواقع المفروض و المقدّر، و الحال أنّ واقع المفروض و المقدّر ليس فعليا، إذن، لازمه، أن لا يكون الاستفهام فعليا.

و بهذا يعود الإشكال، فيرد على مسلك الأصفهاني «قده»، كما كان واردا على مسلك المشهور.

و إن شئت قلت- في عدم تمامية البرهان لمدعى الأصفهاني «قده»- بأنّ إشكال فعلية الاستفهام يرد حتى على مبنى المحقق الأصفهاني «قده»، لأنه يقال: بأنّ فرض المجيء و تقديره إنّما وقع شرطا للجزاء، بما هو مرآة و فان في المفروض و إلّا، للزم من عدم هذا القول، أن يصبح التكليف فعليا على المكلف- فيما إذا كان الجزء متضمنا لتكليف إلزامي، كما في قوله، «إن جاء زيد فأكرمه»- حتى و لو لم يتحقق الشرط في الخارج، على أساس، أنّ شرط الحكم، إنّما هو الفرض و التقدير، و الحال، أنّ الفرض فعلي على كل حال، فلا بدّ و أن يكون الحكم فعليا، مع أنّ هذا أمر لا يلتزم به أحد فقهاء.

و بناء على كون الشرط هو فرض المجيء بما هو مرآة و فان في المجيء، يعود الإشكال حينئذ على المحقق الأصفهاني «قده»، لأنه يقال له حينئذ، أنه كيف يصبح الاستفهام فعليا، مع كون المجيء غير فعلي في الخارج.

و حلّ هذا الإشكال على كلا المسلكين، هو أن يقال، إنّ هذا النحو من الاستفهام الذي وقع بنفسه جزءا، يرجع إلى النحو الأول من الاستفهام، لأنّ مرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فهل تكرمه»؟ إلى قولنا، «هل إذا جاءك زيد تكرمه»؟ ففي الحقيقة، النحو الثاني من الاستفهام، يرجع إلى النحو الأول.

و قد عرفت أنّ فعلية النحو الأول واضحة، فحينئذ، تكون فعلية النحو الثاني أيضا مثلها لرجوعها إليها.

و التحقيق في المقام، هو أنّ ما ذهب إليه المشهور، من كون أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط و الجزء، هو الصحيح، و الوجدان يقضى

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 597

بذلك، كما أنّه يمكن إقامة الدليل، على بطلان ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني «قده»، و صحة ما ذهب إليه المشهور.

و حاصل هذا الدليل هو، أنّ مدخول أداة الشرط، دائما يكون حملة تامه، إلّا أنّ أداة الشرط، تحوّل هذه الجملة، من كونها تامه، إلى كونها ناقصة، كما في قولنا، «إذا جاء زيد».

و هذا التحول يمكن تفسيره على مذهب المشهور، فيقال: إنّ أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط و شيء آخر، و حينئذ، فإذا أتى بجملة الشرط، و لم يؤت بالشئ الآخر، تكون الجملة ناقصة، كما في قولنا، «إذا جاء زيد»، باعتبار أنّ كلمة «إذا»، لا تكون مستوفية لمعناها.

و أمّا على مسلك المحقق الأصفهاني «قده»، فلا- يمكن تفسير هذا التحول، لأنّ أداة الشرط عنده، تعطى للشرط طابع الفرض و

التقدير، وحينئذ، يكون حالها، حال أداة الاستفهام التي تعطى طابع الاستفهام لمدخولها، فكما أنّ مفاد قولنا، «هل جاء زيد»؟ نسبة تامّة، لكن ملحوظة بما هي جملة مستفهمّة، فكذلك مفاد قولنا، «إذا جاء زيد»، يكون نسبة تامّة، لكن ملحوظة بما هي مفترضة و مقدرّة، فلا تكون أداة الشرط على هذا المبنى، مخرجة للجملة من التمام إلى النقصان، مع أنّه لا إشكال في أنّ أداة الشرط أخرجتها، فهذا يكون دليلاً على بطلان مبنى الأصفهاني «قده» و صحّة ما ذهب إليه المشهور، حيث أمكن تفسير هذا التحول بناء على ما ذهب إليه.

إذن فالصحيح، أنّ أداة الشرط، موضوعه للربط ما بين الشرط و الجزاء، و أمّا ماهيّة هذا الربط، فسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى. ثم أنّه يمكن تحقيق هذه المرحلة ببيان آخر، و فيه عدول عن بعض ما جاء في البيان الأول، حيث نستعرض دليلين في تفسير هذا الخروج للجملة من صحّة السكوت و التمام، إلى عدم صحّة السكوت و النقصان.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٨

أو قل، إنّ في مقام تحقيق هذه المرحلة ببيان آخر، يوجد عندنا دليلان، أحدهما يثبت كلام المشهور، و الثاني، يثبت كلام المحقق الأصفهاني «قده».

أمّا الدليل الأول، الذي يثبت كلام المشهور و يبطل به كلام الأصفهاني «قده» فحاصله: أنّه لا إشكال في أنّ قولنا «جاء زيد»، جملة تامّة يصح السكوت عليها، كما أنّه لا إشكال في أنّ دخول أداة الشرط عليها، يحولها من جملة يصح السكوت عليها إلى جملة لا يصح السكوت عليها، و هذا التحول يفسّر بأحد تفسيرين.

١- التفسير الأول: هو أنّ أداة الشرط، حوّلت النسبة الموجودة في هذه الجملة، من نسبة تامّة، إلى نسبة ناقصة، و لهذا لا يصح السكوت عليها.

٢- التفسير الثاني: هو أنّ النسبة تبقى تامّة على حالها حتى بعد دخول أداة الشرط، فعدم صحّة السكوت على هذه الجملة، لم ينشأ من جهة نقصان النسبة، و إنّما نشأ من نقصان في أداة الشرط، باعتبار أنّ أداة الشرط، «إذا» لها سنخ معنى، و هذا المعنى ينتظر لحوق شيء بجملة الشرط، فمع عدم اللحوق لا يكتمل معنى أداة الشرط، و هذا يوجب عدم صحّة السكوت على الجملة، هذان تفسيران لعدم صحّة السكوت على هذه الجملة.

و على ضوء التفسير الأول، لا يمكن أن نرجح قول المشهور، أو قول المحقق الأصفهاني «قده»، لأنّ القولين يتلائمان مع هذا التفسير. أمّا ملائمة قول المشهور، فقد عرفته فيما سبق، و أنّ النسبة تتغير و تتبدّل إلى النسبة الناقصة، بمجرد دخول أداة الشرط عليها. و أمّا ملائمته لقول المحقق الأصفهاني «قده»، فلاّنه يمكن للأصفهاني «قده» أن يدعى بأنّ دخول «إذا» يوجب خروج النسبة من التمام إلى النقصان.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٥٩٩

و أمّا على ضوء التفسير الثاني، فيتم كلام المشهور، و لا يتم كلام الأصفهاني «قده».

أمّا تماميّة كلام المشهور فباعتبار أنّ «إذا»، حينئذ، موضوعه للربط بين الشرط و الجزاء، فإذا لم يوجد الجزاء، لا يكون المعنى الذي وضعت له أداة الشرط مكتملاً، و من هنا لا يصح السكوت على الجملة.

و أمّا عدم تماميّة كلام الأصفهاني «قده» فلاّ أنّ أداة الشرط عنده، موضوعه لإفادة كون مدخولها واقعا موقع الفرض و التقدير، و هذا المعنى لا- يستوجب شيئاً وراء وجود المدخول، و حينئذ ففى قولنا، «إذا جاء زيد» تكون «إذا»، مستكملة لمعناها، فينبغي ان يصح السكوت عليها، مع أنّه لا إشكال في عدم صحّة السكوت عليها، و من هنا يبطل كلام الأصفهاني «قده»، و حينئذ، فلا بدّ أن نثبت أنّ التفسير الثاني لعدم صحّة السكوت هو المتعين، و أنّ التفسير الأول غير صحيح. و بهذا نثبت صحّة كلام المشهور، و بطلان الكلام المحقق الأصفهاني «قده».

و إثبات بطلان التفسير الأول، يكون ببيان أمرين.

- ١- الأمر الأول: هو ان جملة الشرط لها مدلول تصديقي باعتراف الأصفهاني «قده» لأنه قال بأن الأداة موضوعه لإفادة كون مدلولها واقعا موقع الفرض و التقدير، فتكون دالة على ان هذا المعنى موجود في نفس المتكلم، و هذا معنى الدلالة التصديقية.
- ٢- الأمر الثاني: هو ان الجملة لا- يعقل أن يكون لها مدلول تصديقي، إلّا إذا كانت جملة تامة. و قد حقق ذلك في بحث المعنى الحرفي، و حاصل ما ذكرنا هناك في مقام بيان الفرق بين النسبة التامة و النسبة الناقصة، هو انه في مقام التفريق بينهما يوجد نظريتان. النظرية الأولى هي: ان النسبة التامة هي ما كان على طبقها مدلول تصديقي، و النسبة الناقصة هي التي لا يكون على طبقها مدلول تصديقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٠

النظرية الثانية هي: ان النسبة الناقصة ترجع الشئيين إلى واحد كما في قولنا قلم زيد، فهذه الجملة ترجع إلى معنى إفرادي كما هو واضح.

و أما النسبة التامة، فهي أن يكون شيان، و النسبة تربط بينهما.

و هذه النظرية هي الصحيحة كما عرفت في محله، و قد ذكرنا هناك، ان المدلول التصديقي فرع النسبة التامة.

و سواء لاحظنا، النظرية الأولى، أو الثانية، فثبت كون الجملة الشرطية ذات المدلول التصديقي، تكون نسبتها تامة.

أما بناء على النظرية الأولى، فواضح، لأن تامة النسبة إنما تكون بالمدلول التصديقي.

و أما بناء على النظرية الثانية، فلأن وجود المدلول التصديقي، فرع تامة النسبة كما عرفت، فثبت ان الجملة التي يكون لها مدلول تصديقي تكون النسبة فيها تامة.

و قد ثبت بالأمر الأول، ان الجملة الشرطية كقولنا، «إذا جاء زيد» لها مدلول تصديقي، فينتج ان النسبة فيها تامة، و حينئذ، فعدم صحة السكوت عليها ليس لنقصان النسبة، و بهذا يبطل التفسير الأول لعدم صحة السكوت، و يتعين التفسير الثاني، و هو ان عدم صحة السكوت إنما هو لنقصان في نفس أداة الشرط.

و عليه فيتم كلام المشهور، و يبطل كلام الأصفهاني «قده» لما عرفت من ان التفسير الثاني إنما يتلائم مع كلام المشهور و لا يتلائم مع مذهب الأصفهاني «قده».

و بهذا يثبت، ان أداة الشرط موضوعه للربط بين الشرط و الجزاء.

هذا كله مضافا للوجدان القاضي بذلك، كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠١

هذا الدليل الأول الذي يثبت به مذهب المشهور، و يبطل به مذهب الأصفهاني «قده».

- ٢- الدليل الثاني: هو الذي يثبت به كلام الأصفهاني «قده»، و يتوقف توضيحه على ذكر مقدمة، حاصلها: هو أنه في كثير من الموارد يدخل الاستفهام في الجملة الشرطية بحيث يكون مقصود المتكلم الاستفهام عن وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط، كما في قولنا، «إذا جاء ك زيد فهل تكرمه؟» ففي مثله، يحتمل فيما هو المعلق على الشرط ثلاث احتمالات.

١- الاحتمال الأول: أن يكون المعلق على الشرط هو المستفهم عنه، و هو صدور الإكرام لا الاستفهام.

إذن، فهذا الاحتمال يعزل الاستفهام عن كونه داخلا في الشرط أو في الجزاء، فيكون الاستفهام فوق الجملة الشرطية، أي داخلا فيها ككل فقط.

فيرجع قولنا، «إذا جاء ك زيد فهل تكرمه؟» إلى قولنا، «هل تكرم زيدا إذا جاء؟»

و هذا الاحتمال غير صحيح، لأنه يجب أن يكون فعل الشرط و جزاؤه في الجملة الشرطية، جملتين تامتين في أنفسهما و بقطع النظر



عن أداء الشرط.

و بناء على هذا الاحتمال، لا- يكون الجزاء جملة تامة في بعض الموارد، كما في قولنا، «إذا زارك عدوك فكيف حالك»، فهنا لو أخرجنا كلمة- «كيف»- عن نطاق الجزاء، لبقى عندنا كلمة- «حالك»- و هي غير تامة فلا يمكن أن تكون هي المعلق على الشرط، إذن فهذا يبرهن على أن أداء الاستفهام داخله في الجزاء و مقومه له، لأنّ الجزاء لا يكون جملة تامة إلا بأداء الاستفهام، كما في مثالنا. و عليه، فهذا الاحتمال يبطل، لأنه يعزل أداء الاستفهام عن الجزاء، كما يعزلها عن الشرط.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 602

2- الاحتمال الثاني: هو أن يكون نفس الاستفهام، هو المعلق على الشرط بوجوده الخارجي، فيرجع قولنا، «إذا جاء زيد فهل تكرمه»، إلى أن استفهام المتكلم عن الإكرام، منوط بمجيء زيد خارجا، و لازم ذلك، أنه قبل مجيئه، لا استفهام. و هذا الاحتمال، واضح البطلان، لأنه لا إشكال في فعلية الاستفهام في المثال، و لو لم يتحقق مجيء زيد، و لهذا يترقب المتكلم جوابا قبل وقوع المجيء خارجا.

3- الاحتمال الثالث: هو أن يكون الاستفهام، هو المعلق على الشرط، لكن لا على الشرط بوجوده الخارجي ليلزم الإشكال المتقدم، بل على الشرط بوجوده التقديري الفرضي.

و هذا الاحتمال هو المتعين، بعد إبطال الاحتمالين السابقين، و لا يرد عليه ما ورد على الاحتمال الثاني كما عرفت.

كما أنه لا يرد عليه ما ورد على الأول، لأنه لم يعزل أداء الاستفهام عن الجزاء.

هذا حاصل المقدمة، و حينئذ نقول، إن هذا الاحتمال الثالث ينسجم مع مذهب الأصفهاني «قده». و لا ينسجم مع مذهب المشهور، فيكون ذلك دليلا على ما ذهب إليه الأصفهاني «قده».

أما انسجامه مع مذهب الأصفهاني «قده» فواضح، باعتبار أن الأصفهاني «قده» يرى أن الشرط يصبح أمرا تقديريا و فرضيا بواسطة أداء الشرط، و حينئذ لا مانع أن يقال، بأن الاستفهام يكون معلقا على هذا الشرط التقديري الفرضي، كما هو لسان الاحتمال الثالث. و أما عدم انسجامه مع مذهب المشهور، فلأنّ إثبات كون الاستفهام معلقا على الشرط بوجوده التقديري له أحد طريقين، و كلاهما مسدود على مذهب المشهور.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 603

1- الطريق الأول: هو ما سلكه الأصفهاني «قده»، و انسداد هذا الطريق على المشهور واضح.

2- الطريق الثاني: هو أن يقاس الاستفهام على الأحكام، فيقال: كما أن للأحكام المشروطة مرتبتين، إحداهما مرتبة الجعل، و هي منوطة بوجود الشرط التقديري، و الثانية مرتبة المفعول، و هي منوطة بوجوده الخارجي، كذلك فإنّ للاستفهام مرتبتين، و حينئذ، فيكون الاستفهام في مرتبة جعله منوط بوجود الشرط التقديري.

و هذا الطريق أيضا مسدود على المشهور، لأنه ليس للاستفهام مرتبتان، بل هو حالة وجدانية لا اعتبارية كي يتصور فيها ما يتصور في الأحكام من مرتبتين.

و عليه، فلا يمكن للمشهور إثبات كون الاستفهام معلقا على الشرط بوجوده التقديري، كما هو لسان الاحتمال الثالث الصحيح، فحينئذ لا يكون مذهب المشهور منسجما مع هذا الاحتمال الثالث.

إذن فهذا يكون دليلا على بطلان مذهب المشهور، و صحة مذهب الأصفهاني «قده».

إلّا أن الصحيح، بطلان هذا الدليل: أمّا أولا- فإنه يمكن اختيار الاحتمال الثاني، و هو كون الاستفهام معلقا على الشرط بوجوده الخارجي، و مع هذا، لا يرد عليه ما ذكر من استلزام ذلك لعدم فعلية الاستفهام، و ذلك لأن فعلية الاستفهام و إن لم يمكن استفادتها من نفس اللفظ، إلّا ان هناك قرينة عرفية يمكن بواسطتها استفادة فعليته، و هذه القرينة هي نفس توجيه هذا الكلام. و هو قوله، «إذا

جاء ك زيد فهل تكرمه».

فنفس توجيه هذا الكلام، قرينه عرفية على طلب الجواب، و ليس معناه إلاً كون الاستفهام فعليا. اذن، فلاحتمال الثاني تام و لا إشكال، فلم ينحصر الاحتمال الصحيح بالاحتمال الثالث ليم هذا الدليل.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٤

و أما ثانيا، فإن الإشكال الذي أورد على الاحتمال الثاني، و هو عدم فعلية الاستفهام يرد أيضا على الاحتمال الثالث لو قطعنا النظر عما ذكرناه من القرينة العرفية، و ذلك لأنه في الاحتمال الثالث قد جعل الجزء منوطا بوجود الشرط التقديرى، فحينئذ نقول: هل انّ الجزء أنيط بوجود الشرط التقديرى بما هو تقديرى، أو بما هو فان في المقدّر؟.

فإن قيل الأول، فلزمه أن تكون الأحكام التي جعلت منوطة بشرط فعليته قبل تحقق الشرط خارجا، و ذلك باعتبار أنّها أنيطت بوجود الشرط التقديرى بما هو تقديرى، و هذا فعلى، فيلزم أن تكون فعلية و إن لم يتحقق الشرط خارجا. ففي قولنا: إذا جاء ك زيد فأكرمه، يجب أن نكرم زيدا قبل مجيئه، و هذا خلف. و إن قيل الثاني، و هو كون الجزء منوطا بوجود الشرط التقديرى بما هو فان في المقدّر، فحينئذ لا يلزم هذا الإشكال بالنسبة للأحكام، لأن فعلية الحكم حينئذ منوطة بفعلية الشرط و وجوده خارجا، لكن معنى ذلك ان الاستفهام لا يكون فعليا إلاً بعد وجود الشرط خارجا لأن فعلية الاستفهام قد أنيطت بذلك لأن حالها حال الأحكام.

فهذا الاحتمال الثالث لا يدفع إشكال عدم فعلية الاستفهام، و الذي يدفعه هو ما ذكرناه من القرينة العرفية.

و بهذا يثبت ان الاحتمال الثالث على فرض صحته فهو غير متعين، و ذلك لتمامية الاحتمال الثاني أيضا، و معه لا يكون هذا الدليل لمذهب الأصفهاني «قده» تاما.

فما ذهب إليه المشهور من كون أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط و الجزء هو الصحيح لما عرفته في الدليل الأول و لشهادة الوجدان على ذلك كما أشرنا إليه. هذا تمام الكلام فى المرحلة الأولى من النقطة الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٥

## ٢- المرحلة الثانية: هي، فى انّ المربوط بالشرط أصالة، هل هو المدلول التصورى للجزء، و هو النسبة التحريكية الإرسالية؟، أو انّ المربوط به، هو المدلول التصديقى له؟ و هو جعل الوجوب.

و إن شئت قلت: بعد اتّضح انّ أداة الشرط تدل على الربط بين الشرط و الجزء كما ذهب إليه المشهور، حينئذ يصير الكلام، فى تحقيق كون المربوط من الشرط و الجزء ما هو، هل هو مدلولهما التصورى؟ أو أنّها تربط بين مدلوليهما التصديقيين؟ فمثلا قولك، «إن جاء زيد فأكرمه» هل ان كلمة الشرط تدل على كون المربوط هو المدلول التصورى للجزء، و هو النسبة التحريكية الإرسالية بين الإكram و المكلف، و بذلك يكون المدلول التصورى للجزء هو المعلق و هو المربوط؟ أو أنّها تدل على كون المربوط، هو المدلول التصديقى له؟ و هو الإلزام و الإيجاب الثابت فى نفس المولى، أو جعل الوجوب، و بذلك يكون المدلول التصديقى للجزء هو المعلق و هو المربوط؟

و ليس معنى كون المربوط هو المدلول التصورى، يعنى انّ المدلول التصديقى للجزء سوف لا- يكون مربوطا و معلقا، بل يمكن أن يكون المدلول التصديقى أيضا مربوطا، لكن بتبع ربط المدلول التصورى.

فالأداة، تربط بين المدلولين التصوريين أولا و بالذات، ثم يسرى الربط هذا، إلى المدلول التصديقى ثانيا و بالعرض.

و الصحيح هو الشق الأول، و هو انّ المربوط بأداة الشرط إنّما هو المدلول التصورى للشرط و الجزء، و يدلنا على ذلك أمران.

١- الأمر الأول: هو أنّه قد ذكرنا فى بحث الوضع، انّ الدلالة الوضعيّة، هى دلالة تصورية دائمة، و أمّا الدلالة التصديقية، فهى خارجة

عن الوضع، و إنما ترجع إلى ظهور سيأتي كما عرفت تحقيقه، و حينئذ نقول: إنه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٦

في محل الكلام، لا بدّ و أن نفرض معنى كاملا للجملة الشرطية في مرحلة مدلولها التصوري قبل ملاحظة مدلولها التصديقي، باعتبار أنّه قد لا يكون لها مدلول تصديقي أصلا، كما لو صدرت الجملة الشرطية من غير العاقل الملتفت، كآلة التسجيل مثلا، و إمّا لكون المدلول التصديقي ليس موازيا للجزء، و إنما هو موازيا لما دخل على الجملة الشرطية كما في قوله: «هل إن جاء زيد فتكرمه»، أو، «ليس إذا جاء زيد فتكرمه»، فالمدلول التصديقي هنا هو الاستفهام عن الجملة، أو نفى مفاد الجملة، دون إثبات الإكرام و الجزء بنحو الإخبار أو الإنشاء، و مع عدم وجود مدلول تصديقي للجزء، لا يمكن أن تربط الأداة بين المدلولين التصديقيين، إذ لو كانت مفيدة لربط مدلولها التصديقي، للزم، أن لا يكون هناك معنى متكامل للجملة الشرطية في مورد عدم وجود مدلول تصديقي لها، مع أنّ هذا واضح الفساد، لأنّ المعنى المتكامل للجملة الشرطية محفوظ على مستوى المدلول التصوري، سواء كان لها مدلول تصديقي، أو لم يك لها ذلك.

فهذا يثبت أنّ الأداة تفيد ربط المدلول التصوري بالشرط.

٢- الأمر الثاني: هو أنّ المدلول التصديقي قد يكون مستفادا من كلمة في ضمن الجملة الشرطية، و ليس من نفى الجملة الشرطية، كما في قولنا، «هل إذا جاء زيد تكرمه»؟ فالجزء هنا، ليس له مدلول تصديقي، ليقال، بأنّ أداة الشرط تدل على ربطه بالشرط، و إنّما المدلول التصديقي، مستفاد من كلمة «هل»، و هذا بخلاف المدلول التصوري، فإنّه دائما يستفاد من الجملة الشرطية. و هذا يدل على أنّه هو المربوط بالشرط، و إلّا لما كان معنى الجملة مكتملا في فرض عدم وجود مدلول تصديقي لها كما عرفت سابقا.

إلّا ان ١٦٩] السيد الخوئي «قده» يرى أنّ المربوط بالشرط هو المدلول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٧

التصديقي للجملة، و هذا القول منه مبني على ما ذهب إليه في بحث الوضع من ان الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية دائما، و بناء على هذا يتعدّد تخريج الركن الثاني لضابط المفهوم، كما انه يترتب عليه أمور أخرى سوف نتعرض لها إنشاء الله تعالى. و بعد ان ثبت أنّ المربوط أصالة بالشرط إنّما هو المدلول التصوري، يقع الكلام في أنّ هذا الربط هل يسرى تبعاً منه إلى المدلول التصديقي للجملة، أو أنّه لا يسرى؟

فنقول: ان الجملة الشرطية قد لا يكون لها مدلول تصديقي، و إنّما يكون المدلول التصديقي بإزاء كلمة في ضمنها كما عرفت في مثل، «إذا جاء زيد تكرمه» فإن مثل هذه الجملة خارجة عن محل الكلام موضوعا حيث لا مدلول تصديقي بإزاء الجملة الشرطية لبحث عن سريان الربط من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي.

و قد يكون للجملة الشرطية مدلول تصديقي، و هذا يتصوّر على نحوين:

١- النحو الأول: هو أن يكون الجزء جملة خبرية.

٢- النحو الثاني: هو أن يكون الجزء جملة إنشائية.

أمّا النحو الأول، فكقولنا، إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، و المدلول التصديقي لهذه الجملة هو قصد الحكاية، و يمكن تصوير قصد الحكاية هنا على ثلاثة وجوه.

أ- الوجه الأول: أن يكون كل من قصد الحكاية، و الحكاية المقصودة، و المحكى عنه، فعليا.

و في مثله، لا- يمكن أن يكون الجزء، هو المحكى عنه، لأنّه قد فرضنا فعليّة المحكى، مع أنّ الجزء ليس فعليا في المثال كما هو واضح،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٨

ولا بد أن يكون المحكى عنه هو الربط والتعليق بين جملتي الشرط والجزاء.

فالمقصود من قوله، «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، هو الكشف عن الملازمة بينهما، وصدق هذه الحكاية، لا يستلزم صدق الطرفين، فإن نفس الربط والتعليق صادق، سواء طلعت الشمس أم لا.

وفي هذا الوجه، لم يسر التعليق والربط من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، لأن المدلول التصديقي لم ينصب على المدلول التصوري للجزاء، بل انصب على التعليق كما عرفت، ومع اختلاف المصّب لا موجب لئس يسرى القيد من أحدهما إلى الآخر. ٢- الوجه الثاني: هو أن يكون قصد الحكاية فعليا دون الحكاية، والمحكى عنه، ويكون مرجع الجملة حينئذ إلى الإخبار بالجزاء على تقدير الشرط، فتكون الحكاية مشروطة، وهنا أيضا صدق الحكاية لا يستلزم صدق الطرفين، لأنه إذا فرض عدم الشرط، لا يتحقق الكذب، باعتبار ان الحكاية حينئذ لا تتحقق.

وفي هذا الوجه، التعليق يسرى من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي لأن الحكاية عُلقت على الشرط تبعا لتعليق المدلول التصوري عليه، فبمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، بعد وحدة المصّب، هو سراية التعليق.

٣- الوجه الثالث: هو أن يكون كل من قصد الحكاية، والحكاية، فعليا، دون المحكى عنه. فيكون مرجع قولنا، إذا جاء زيد، جاء ابنه معه، إلى قولنا، سوف، يجيء ابن زيد عند مجيء أبيه، وهذه حكاية فعلية عن مجيء ابن زيد في المستقبل.

و فرق هذا الوجه عن الوجهين السابقين هو لزوم الكذب هنا فيما إذا لم يتحقق الشرط، لأن له حكاية فعلية عن مجيء الابن عند مجيء الأب، فلو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٠٩

ان الأب لم يأت، تكون هذه الحكاية كاذبة لأنها حكاية عن أمر استقبالي لم يقع.

وفي هذا الوجه لا يسرى التعليق من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي.

وفي هذا الوجه، قد ارتكبت مخالفة للظاهر، باعتبار أنّ مصّب المدلول التصديقي والتصوري للجزاء متحد، فكان لا بد من السراية بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، مع أنه لا سراية.

فهذا دليل لمي، على كونه مخالفا للظاهر، كما أنّ هناك دليلا إنيّا على ذلك، وهو أنّ العرف، لو سمع هذه الجملة، فإنه لا يتهم المتكلم بالكذب فيما إذا لم يتحقق الشرط، وليس ذلك، إلا من جهة عدم وفاء هذه الجملة ببيان حقيقة الوجه الثالث، ومن هنا كان هذه الوجه محتاجا إلى قرينة.

وأما النحو الثاني من النحويين، وهو ما إذا كانت جملة الجزاء إنشائية، كما في قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه»، فهنا، تارة، يفرض أنّ المدلول التصديقي يكون موازيا لمدلول جملة الجزاء، وأخرى يفرض عدم موازاته له، وإنّما يكون موازيا لهيئة الجملة الشرطية ككل.

فإن فرض الثاني، فحينئذ، تكون جملة الجزاء متمخضة في المدلول التصوري، ولا يكون ما يوازي هذا المدلول التصوري في عالم المدلول التصديقي، وفي مثله، لا يسرى التعليق من المدلول التصوري للجزاء، إلى المدلول التصديقي، وبذلك يكون المدلول التصديقي لهذه الجملة، غير معلق على شيء، وتكون الجملة بهذا للحاظ، خبرية، لا إنشائية، وإن كانت جملة الجزاء إنشائية، وذلك لأن مرجع الجملة بلحاظ مدلولها التصديقي، إلى الحكاية عن ربط الجزاء بالشرط، ولهذا كانت خبرية.

وقد يقال: أنّ المدلول التصوري للجزاء، إنشائي، فإذا فرض أنّ الجملة بمدلولها التصديقي خبرية، يكون ذلك منافيا لأصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٠

إلّا أنّ نقول: إنّ أصالة التطابق هذه، إنّما تكون، فيما إذا كان المدلول التصديقي، موازيا للمدلول التصوري لجملة الجزء، و هذا عكس فرض محل الكلام.

و أما إذا فرض الأول، و هو كون المدلول التصديقي، موازيا لمدلول جملة الجزء، بمعنى أنّ ما يفاد بهذه الجملة، هو إيجاب الإكرام، لا- الربط بين إيجابه، و مجيء زيد، كما كان على الفرض الثاني، فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، أن يكون التعليق ساريا من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، و هو الوجوب، فكما أنّ المدلول التصوري لهيئة «أكرمه» يكون مقيدا الشرط، و هو، «المجيء»، كذلك المدلول التصديقي الموازي له، و الذي هو الإيجاب، يكون مقيدا بذلك الشرط.

و معنى كون الوجوب مقيدا الشرط، بالنسبة للقضايا الحقيقية، التي يكون للوجوب فيها، جعل و مجعول، هو أنّ الوجوب، بمعنى المجعول، مقيد بالشرط، لا بمعنى الجعل، لأنّ الجعل موجود الآن، و قبل تحقق الشرط.

و قد ذكرنا في محله، أنّ قيديّة الشرط للمجعول، ترجع إلى التخصيص، لا إلى السببيّة الحقيقية، إذ لا ثبوت للمجعول حقيقة عند ثبوت الشرط، لأنه لا وجود للأحكام وراء عالم الجعل.

هذا بالنسبة للقضايا الحقيقية، التي يكون للوجوب فيها مرحلة جعل و مرحلة مجعول.

و أما بالنسبة للقضايا الشخصية الخارجيّة، التي قد يكون للوجوب فيها، مرحلة جعل و مرحلة مجعول، و قد تكون إحداها مندمجة في الأخرى، ففي مثله، أي إذا كانتا مندمجتين، فإنّ تقييد الوجوب بالشرط، يرجع إلى أنّ أصل الجعل مقيد به. [١٧٠]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٦؛ ص ٦١١

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١١

ألّا أنّ هذا خلاف الظاهر بالنسبة للقضايا الشرطية، فإنّ الظاهر منها بحسب الارتكاز العرفي، هو كونها قضايا حقيقية، فيرجع تقييد الوجوب بالشرط إلى تقييد المجعول، لا أصل الجعل، كما عرفت.

و من مجموع ما ذكر، اتّضح أنّ المناط في سراية التعليق من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، هو أن تكون الجملة من قبيل الوجه الثاني من النحو الأول، و أن تكون من قبيل الفرض الأول من النحو الثاني.

و إن شئت قلت: عند ما يكون المدلول التصديقي موازيا لمفاد هيئة الجملة الشرطية، لا يسرى التعليق حينئذ إلى المدلول التصديقي، و عند ما يكون موازيا لمفاد الجزء، فالظاهر السريان، سواء كان الجزء جملة إخباريّة أو إنشائيّة.

و هنا نبحت فيما هو الظاهر من هذين الاحتمالين. فقد يقال بأن الظاهر هو الثاني، لأنّ الأول مخالف لما تقتضيه أصالة التطابق بين عالم الثبوت و عالم الإثبات، إذ في عالم الإثبات يكون المدلول التصوري للجزء معلقا، و يكون المدلول التصوري فيما إذا كان الجزء جملة إنشائيّة عبارة عن النسبة الإرساليّة، بينما لو كان المدلول التصديقي موازيا لمفاد هيئة الجملة الشرطية لكان المدلول التصديقي غير معلق، و كان المدلول التصديقي مخالفا مع المدلول التصوري.

و هذا بخلاف ما إذا كان المدلول التصديقي موازيا لنفس الجزء.

ألّا انه لا يمكن المساعدة على هذا، لأنّ المدلول التصديقي، إنّما ينبغي أن يكون مطابقا مع المدلول التصوري، فيما إذا كان موازيا لنفس ذاك المدلول التصوري، لا فيما إذا كان موازيا لمدلول تصوري آخر.

و عليه، فلا تعقل البرهنة، على لزوم كون المدلول التصديقي موازيا للجزء، بأصالة التطابق، بين المدلول التصديقي، و المدلول التصوري للجزء.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٢

و بناء على هذا، يقال: إنّ الصحيح هو، أنّ الظاهر هو الاحتمال الأول، أي أنّ المدلول التصديقي، مواز لنفس مفاد هيئة الجملة

الشرطية، و ذلك، باعتبار أنه بحسب عالم المدلول التصورى، تكون النسبة الإرسالية طرفاً للنسبة التعليقية، فإن النسبة التعليقية نسبة بين مفاد الشرط و مفاد الجزء، و ليست النسبة التعليقية طرفاً للنسبة الإرسالية، بل النسبة الإرسالية قائمة بطرفين مستقلين لها. و بهذا الاعتبار، يكون المركز و المحور و المنظور الأساسى فى المداليل التصورية، هو النسبة التعليقية لا النسبة الإرسالية، و إنما جىء بالنسبة الإرسالية، لىتم بذلك أطراف النسبة التعليقية.

و حينئذ يقال، بأنه لو كان المدلول التصديقى و المنظور الأساس فيه، هو النسبة التعليقية، حينئذ يتطابق المدلول التصديقى مع المدلول التصورى، و أما لو كان المدلول التصديقى بإزاء النسبة الإرسالية، فإنه حينئذ تنعكس المسألة، و يكون المنظور الأساس هو النسبة الإرسالية، و تكون النسبة التعليقية منظورة بالتبع، و مقتضى اصالة التطابق بين مقام الثبوت و الإثبات، ان يكون المدلول التصديقى مواز مع النسبة التعليقية لا النسبة الإرسالية.

### ٣- المرحلة الثالثة: هى انه بعد أن عرفنا أن المعلق على الشرط هو المدلول التصورى للجزء أولاً و بالذات، يقع الكلام فى ان المعلق، هل هو المدلول التصورى لهيئة الجزء أو المدلول التصورى لمادة الجزء.

و مقتضى ما ينساق إليه الذهن، الفطرى، كون المعلق عليه هو المدلول التصورى لهيئة الجزء دون مادته. لأن أداة الشرط موضوعه لإفادة تعليق نسبة على نسبة، و النسبة مدلول للهيئة، و ليس للمادة.

و بتعبير آخر، يقال: ان الجزء مركب من هيئة تدل على النسبة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٣

الإرسالية، فيما إذا كان جملة إنشائية، و من مادة تدل على مفهوم اسمى خاص، و هو الإكرام مثلاً.

و حينئذ يقال: هل ان المعلق على الشرط هو النسبة الإرسالية، أو ان المعلق عليه هو الإكرام؟.

فإذا ادعى انسحاق الذهن إلى كون المعلق هو المدلول التصورى لهيئة الجزء دون مادته، استشكل فى ذلك، باعتبار أن مدلول الهيئة هو النسبة بنحو المعنى الحرفى، و المعنى الحرفى غير قابل للتقييد، و معه يستحيل أن يكون المعلق و المقيد، هو المدلول التصورى لهيئة الجزء.

و هذا الإشكال قد ارتضاه جملة من العلماء، منهم الشيخ الأعظم «قده».

و من هنا، ذهب الشيخ الأعظم «قده» إلى ان جميع القيود فى الواجب المشروط ترجع إلى المادة لا إلى الهيئة [١٧١]، كما حقق ذلك فى محله.

و بعبارة أخرى، فإن الشيخ الأعظم «قده» ذهب إلى كون المعلق على الشرط هو المدلول التصورى لمادة الجزء، أى المفهوم الاسمى الخاص، الذى هو «الإكرام».

و من هنا، استشكل عليه، بأنه بناء على ذلك، لا يبقى فرق بين قيد الوجوب، و قيد الواجب، لأن القيد فيهما راجع إلى المادة، مع أنه لا إشكال فى الفرق بينهما، حيث إنه لا يجب تحقيق شرط الواجب فى مقام امثال الجملة الشرطية، فلو قال، «إن جاء زيد فأكرمه»، فإنه لا يجب أن تأتى يزيد كى نكرمه، بينما يجب الإتيان بالمدلول التصورى لهيئة الجزء، و الذى هو «الإكرام».

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٤

و قد تصدى المحقق النائنى [١٧٢] «قده» لدفع هذا الإشكال عن الشيخ الأعظم «قده»، فوجه مقصوده، بحيث لا يرد هذا الإشكال عليه، فادعى وجود فرق بين قيد الوجوب و قيد الواجب، و إن كان كلاهما راجعا إلى المادة.

و حاصل هذا الفرق، هو ان رجوع القيد إلى المادة، تارة يكون قبل عروض الوجوب عليها، و أخرى يكون فى عرض عروض

الوجوب عليها، فعلى الأول، يكون الوجوب عارضا على المادة المقيدة بما هي مقيدة، وحينئذ، يجب تحصيل القيد و هذا شأن قيد الواجب، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و على الثاني، يكون عروض الوجوب على المادة في عرض تقييد المادة بالشرط، و حينئذ لا يكون القيد واجب التحصيل، و هذا شأن قيد الوجوب كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، و هذا الذي سماه بتقييد المادة المنتسبة [١٧٣]، حيث قال انّ القيد يرجع إلى المادة المنتسبة.

و هذا الكلام من الميرزا «قده» على ما هو عليه، لا يدفع الإشكال الوارد على الشيخ الأعظم «قده».

و من هنا كان لا بدّ من توضيحه بشكل يدفع هذا الإشكال، و لهذا فإنّ الكلام يقع في أمرين.

١- الأمر الأول: في أصل المشكلة، و أنّه هل يمكن رجوع القيد إلى الهيئة، أو لا يمكن، و قد ذكر المحقق الأصفهاني [١٧٤] «قده» في المقام، انّ رجوع الشرط إلى الهيئة يتصور على نحوين.

أ- النحو الأول: هو أن يفرض رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة، و هي النسبة الإرسالية، بعد أن تستكمل هذه النسبة وجودها كنسبة متقومة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٥

بطرفين، و هما المرسل، و المرسل إليه، و هذا النحو يرد عليه الإشكال المذكور لأنّ هذه النسبة معنى حرفي، و لا يتصور فيه التقييد.

ب- النحو الثاني: أن تكون هذه النسبة الإرسالية، من أوّل الأمر، متقومة بثلاثة أطراف، المرسل، و المرسل إليه، و الشرط، فيكون الشرط داخلا في أصل وجود هذه النسبة، و هنا لا يرد الإشكال، لأنّ لا نريد تقييد النسبة بعد اكتمالها.

إذن فهذا النحو الثاني، يدفع الإشكال الوارد على القول برجوع القيد و الشرط إلى مفاد الهيئة.

و قد ذكرنا في بحث الواجب المطلق و المشروط، انّ هذا الكلام، لا يدفع الإشكال، لأنّ رجوع القيد إلى الهيئة، يكون على النحو الأول، لا الثاني، و قد عرفت انّ النحو الأول لا يدفع الإشكال.

و التحقيق في حلّ هذا الإشكال قد ذكرناه في محله. و ملخصه: انّ هذا الإشكال ينحل في الحقيقة إلى إشكالين.

١- الإشكال الأول: هو انّ النسبة معنى حرفي، و المعنى الحرفي من المعاني الآلية التي لا يلتفت إليها، و حينئذ، فيستحيل تقييدها، لأنّ تقييد شيء، فرع الالتفات إليه.

الإشكال الثاني: هو انّ المعنى الحرفي، من المعاني الجزئية، و هي غير قابلة للتقييد.

و قد ذكرنا في مقام دفع الإشكال الثاني، أنّه ليس المقصود بجزئية المعنى الحرفي، الجزئية الحقيقية، أيّ عدم الصدق على كثيرين، بل المراد بجزئيته، أنّه متقوم بالأطراف التي يربط بينها و يستحيل تجرده عنها.

و أمّا بالنسبة لبقيّة الخصوصيات الأخرى، فهو أمر كلّى يقبل الإطلاق و التقييد.

أمّا الإشكال الأول: فقد اعترفنا في محله انّ هذا الإشكال لا يمكن

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٦

تجاوزه بالنظره الأولى التي هي نظرة إلى المعنى الحرفي، لأنّه بهذه النظرة لا إشكال في عدم قابليته للتقييد، لكن نظرة ثانية، و لو بتوسط مفهوم اسمي مشير إليه، يمكن تقييده على ما عرفت تحقيقه في محله.

هذا حاصل ما ذكرناه في مقام دفع أصل هذا الإشكال ممّا يهمننا ذكره، و أمّا التفصيل فقد ذكر في محله، و بهذا تمّ الكلام في الأمر الأول.

٢- الأمر الثاني: هو في توضيح ما ذكره الميرزا «قده» في مقام دفع الإشكال، حيث ذكر ان الشرط يرجع إلى المادة المنتسبة [١٧٥]، و بعد توضيح كلامه يظهر ان ما ذكره من الجواب يرجع إلى ما ذكرناه في مقام الجواب عن هذا الإشكال، فكلا الجوابين يرجعان إلى

معنى واحد، و حاصل ما يمكن ان يقال في مقام توضيح كلامه «قده» هو ان المادة، و هي الإكرام، في قولنا، إذا جاء زيد فأكرمه،

فهذه المادة وقعت موضوعاً لنسبتين، الأولى، النسبة الإرسالية التي هي مفاد «هيئة أكرم»، والثانية، النسبة التي هي عبارة عن تقييد «المادة بالشرط».

و هنا يوجد ثلاثة أنحاء لتنظيم العلاقة بين هاتين النسبتين.

١- النحو الأول: هو أن يكون عروض النسبة الإرسالية، أي الوجوب، على المادة بعد تقييد المادة بالشرط، وهذا النحو غير صحيح، لأن لا يُلزمه عروض الوجوب على نفس الشرط، باعتبار أن الوجوب طراً على الإكرام المقيّد بهذا الشرط بما هو مقيّد، وهذا معناه، عروض الوجوب على هذا الشرط، وهذا واضح البطلان، لأن الشرط لا يجب تحصيله، فلو قال، إذا قلت فأكرم زيدا، فإنه لا يجب تحصيل الشرط، وهو القيام كي نكرم زيدا، وهذا واضح.

٢- النحو الثاني: هو أن يكون عروض كل من النسبة الإرسالية، والتقييد بالشرط، على المادة في عرض واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٧

و هذا المعنى، وإن كان هو ظاهر عبارة تقريرات [١٧٦] بحث الميرزا «قده»، إلّا أنه من المظنون أنه قصور في عبارة التقريرات.

و هذا النحو أيضاً غير صحيح، لأن لا يُلزمه أن لا يكون هناك أيّ علاقة تقييدية بين الشرط والواجب، لا مباشرة، بأن يكون الشرط قيّداً للوجوب لأنه في عرضه، ولا- بالواسطة، بأن يكون قيّداً لمتعلق الوجوب، لأن كل تقييد لمتعلق الوجوب يجب أن يكون أسبق من الوجوب، وقد فرضنا أن هذا القيد في عرض الوجوب، إذن فهذا النحو باطل أيضاً.

و بعبارة أخرى، يقال: إن النحو الثاني هو أن تطرأ النسبتان الإرسالية والتعليقية على مفاد المادة في عرض واحد، وهذا النحو أيضاً باطل، لأنه بناء عليه لا- يثبت التقييد لا- في الوجوب ولا في الواجب، ولا يُلزمه أنه يجب على المكلف بالفعل أن يكرم زيدا وإن لم يجيء، فإن المفروض أن الوجوب لم يعرض على القيد كما أن المفروض أن التقييد ليس في طول الوجوب، فهذا النحو باطل أيضاً.

٣- النحو الثالث: هو أن يفرض أولاً عروض الوجوب على المادة.

و هذه المادة بما هي معروضة للوجوب يطرأ عليها الشرط، فيكون التقييد بالشرط في طول التقييد بالوجوب فالشرط قيد للإكرام المعروض للوجوب، لكن لا بمعنى أنه قيد لنسبة الإكرام إلى الوجوب كما فهمه السيد الخوئي «قده» فأشكل عليه بأن هذا رجوع إلى أصل الإشكال، بل المقصود أن الشرط قيد لخاصة من الإكرام، المعروض للوجوب بما هو مفهوم إفرادي متحصص و للنسبة الإرسالية، فإن هذا الإكرام المعروض للوجوب المقيّد، هو حصّة خاصة من المفهوم الاسمي، وهو الذي يكون منوطاً بالشرط.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٨

لا يقال: بأن أداة الشرط موضوعاً لتعليق نسبة [١٧٧] على نسبة كما استظهر ذلك الميرزا «قده» من عبارة التهذيب، فكيف صار المعلق مفهوماً إفرادياً.

فإننا نقول: إن أداة الشرط موضوعاً لتعليق نسبة على نسبة، بمعنى أنه لا بدّ و أن يكون المعلق، و المعلق عليه، في مرحلة الكلام جملة تامة، لا أن المعلق لبا يجب أن يكون نسبة.

و هذا النحو الثالث، هو المتميّز بعد بطلان النحويين، الأول و الثاني.

و هذا النحو يرجع في حقيقته إلى نفس ما ذكرناه في مقام دفع الإشكال الأول، و هو إشكال الآئيه، لأنّ ما ذكرناه يرجع إلى أنا ننتزع من «أكرم» مفهوماً اسمياً تقيدياً و هو مفهوم «الإكرام» المعروض للوجوب و نرجع القيد إليه. و هذا هو لسان النحو الثالث أيضاً الذي ذهب إليه الميرزا «قده».

و بعبارة أخرى يقال: إنّ هذا النحو الثالث هو اختياري، و حاصله: هو أن المعلق إنما هو مفاد الهيئة، لكن لا مباشرة، بل بتوسط مفهوم اسمي مشار إليه، كمفهوم هذه النسبة مثلاً، فكأنما قيل، «أكرم زيدا» و هذه النسبة الإرسالية معلقة على الشرط.

و هذا الذي قلنا، أنه يرجع إلى روح ما قاله الميرزا «قده»، من أنّ المادة بما هي معروضة للنسبة تكون معلقة، و هذا معناه، اتخاذ مفهوم



اسمى مشير إلى النسبة، و تعليق ذاك المفهوم الاسمى على الشرط.

و أما بالنسبة للإشكال الثانى، و هو إشكال الجزئية، فكلامنا الذى ذكرناه فى دفعه، متفق مع ما ذكره الميرزا «قده» فى مقام دفعه. و قد تقدم تحقيق ذلك كله، فى بحث الواجب المطلق و المشروط، و الذى ذكرناه فى المقام، هو المقدار الذى نحتاجه فى مقام استنتاج المفهوم من الجملة الشرطية هذا تمام الكلام فى المرحلة الثالثة، و بها تم الكلام فى النقطة الأولى. بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦١٩

## ٢- النقطة الثانية: هي فى تحقيق الركن الثانى من ضابط المفهوم، و هو انّ المعلق على الشرط، هل هو طبيعى الحكم، أو شخصه

، فإذا أثبتنا انّ المعلق عليه هو طبيعى الحكم، فيتم الركن الثانى للضابط، كما أشرنا إليه سابقا. و قد يقال: إنّه بواسطة مقدمات الحكمة، يثبت انّ المعلق هو طبيعى الحكم، فمثلا- فى قوله تعالى، «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِذَا شَكَّ فِي أَنْ الْمَحَلَّلْ هَلْ هُوَ طَبِيعِي الْبَيْعِ، أَوْ شَخْصٍ خَاصٍ مِنْهُ، فَيَتَمَسَّكُ بِمَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْمَحَلَّلِ هُوَ طَبِيعِي الْبَيْعِ، فَيَقَالُ: لَوْ أَرَادَ الْمَوْلَى شَخْصًا يَبِيعُ مَعِينًا، لَيَبِينُ، لِأَنَّهُ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ، وَ حَيْثُ أَنَّهُ لَمْ يَبِينْ، فَيُثَبِّتُ أَنَّهُ أَرَادَ طَبِيعِي الْبَيْعِ. وَ فِي مَحَلِّ الْكَلَامِ أَيْضًا يُقَالُ ذَلِكَ: فَفِي قَوْلِهِ: «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ»، عِنْدَنَا حَكْمٌ، وَ هُوَ «وَجُوبُ الْإِكْرَامِ»، وَ قَدْ عَلَّقَ هَذَا الْحَكْمَ عَلَى شَرْطٍ، فَإِذَا شَكَّ فِي أَنَّ الْمَعْلُقَ هَلْ هُوَ شَخْصٌ هَذَا الْحَكْمِ، أَوْ طَبِيعِيٍّ وَجُوبِ الْإِكْرَامِ، فَيَتَمَسَّكُ حِينَئِذٍ بِالْإِطْلَاقِ، فَيُثَبِّتُ أَنَّ الْمَعْلُقَ هُوَ طَبِيعِي الْحَكْمِ، وَ ذَلِكَ بِوَسْطَةِ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ كَمَا عَرَفْتَ فِي مِثَالِ، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». فبهذا البيان، يمكن إثبات الركن الثانى، و هو كون المعلق على الشرط، إنّما هو طبيعى الحكم.

و بعبارة أخرى يقال: أنّه فى قوله: «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ»، يوجد عندنا موضوع، و هو عبارة عن مفاد جملة الجزاء، الذى هو «وجوب الإكرام»، و عندنا حكم، و هو تعليق هذا الموضوع، على المعجىء، فإذا شك فى أنّ هذا الحكم، و هو التعليق، هل رتب على طبيعى وجوب الإكرام، أو على شخصه؟ فحينئذ، بواسطة مقدمات الحكمة، يثبت أنّه رتب على الطبيعى، و هذا كما لو بدلنا المعنى الحرفى بمعنى اسمى، فقلنا بدل قولنا، «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ»، قلنا، «وجوب إكرام زيد معلق على معيئه» و شككنا فى كون المعلق، هل هو طبيعى الحكم أو شخصه، ففى مثله، لا إشكال فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٠

التمسك بالإطلاق، لإثبات كون المعلق، هو طبيعى الحكم لا شخصه، فهذا برهان يثبت به الركن الثانى.

و تحقيق الحال فى هذا البرهان، هو انّ تماميته تتوقف على شروط ثلاثة:

١- الشرط الأول: هو أن يكون رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة فى الجملة الشرطية، كما فى قولنا، «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ»، إنّما هو، بعد استكمال النسبة الإرسالية و تقوّمها بطرفيها، و هو النحو الأول، من النحويين المذكورين، فى تصوير رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة كما عرفت، فبناء على ذلك، يمكن أن يتم هذا البرهان، فيقال: إنّ بعد تمامية النسبة و طرو التقييد بالشرط، يشك فى انّ المقيّد هل هو طبيعى الحكم، أو شخصه، فيتمسك حينئذ بالإطلاق، لإثبات الركن الثانى.

و أمّا لو سلطنا مسلك المحقق الأصفهاني «قده»، و هو النحو الثانى، و قلنا بأنّ النسبة الإرسالية من أول الأمر، هي متقومة بثلاثة أطراف، المرسل، و المرسل إليه، و التقييد بالشرط، فيكون التقييد بالشرط داخلا فى حقيقة النسبة، و معه لا يتم هذا البرهان، لأنّه لا يكون التقييد أمرا طارئا على النسبة ليكون من باب الموضوع مع حكمه كى يتمسك بالإطلاق بالنحو الذى مرّ، و عليه، فبناء على مسلك الأصفهاني «قده» يتعذر إثبات الركن الثانى.

٢- الشرط الثانى: هو أن لا يكون المعلق على الشرط اصالة، هو المدلول التصديقى، كما هو مسلك السيد الخوئى «قده»، فإنّه بناء على ذلك، يكون المعلق على الشرط، هو الجعل الموجود فى نفس المتكلم، و الذى كشفت عنه الجملة الشرطية، و من المعلوم أنّ

الجعل الموجود في نفس المتكلم، فرد مشخّص، و معه لا يتم الركن الثاني، و هو كون المعلق طبيعى الحكم. و أما على مسلكنا و كون المعلق على الشرط هو المدلول التصورى،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢١

فيمكن تمامية هذا البرهان، لأنّ المدلول التصورى كلى دائما فيما عدا الأعلام الشخصية، و إذا كان كليا، فيعقل التمسك فيه بالإطلاق، لأنّ مقدمات الحكمة إنّما تجرى في المفاهيم الكلية، و عليه، فعلى مبنى السيد الخوئى «قده» المذكور، يتعدّر إثبات الركن الثانى.

٣- الشرط الثالث: هو أن يكون المدلول التصديقى للجملة الشرطية موازيا للجملة الشرطية ككل، أى للنسبة الربطية، لا لهيئة الجزء، و هو النسبة الإرسالية.

و توضيحه: إنك قد عرفت أنّ المعلق على الشرط مباشرة و بالأصالة، هو المدلول التصورى للجزء، و حينئذ، فالمدلول التصديقى للجملة، أمّا أن يكون موازيا مع هيئة الجزء، أو مع الجملة الشرطية ككل، فإذا كان الأول، فالتعليق يسرى من المدلول التصورى إلى المدلول التصديقى، و إن كان الثانى، فلا سريان، كما تقدم تفصيله.

فإذا كان المدلول التصديقى موازيا لهيئة الجملة الشرطية ككل، فإنّ ذلك يعنى، أنّ النسبة الإرسالية في جملة الجزء، وقعت موضوعا للمدلول التصديقى، لا حاكية عنه، فيكون للنسبة الإرسالية صورتان:

إحدهما على مستوى المدلول التصورى، و الأخرى على مستوى المدلول التصديقى، و المدلول التصورى للنسبة الإرسالية هو طبيعى و جوب الإكرام، لأنّ المدلول التصورى، كلى دائما كما عرفت، و حينئذ فبمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت نعين المقصود من النسبة الإرسالية التى وقعت موضوعا للمدلول التصديقى، و بذلك يثبت، أنّ ما هو موضوع التصديق و الربط واقعا، هو عبارة عن نفس ما دلّ عليه هيئة أكرم، أى طبيعى النسبة الإرسالية، فيتم الركن الثانى.

و أمّا إذا كان المدلول التصديقى للجملة، موازيا مع هيئة الجزء، فحينئذ، تكون النسبة الإرسالية حاكية عن المدلول التصديقى - و هو حكم المتكلم و جعله للوجوب - لا موضوعا له، و من المعلوم أنّ المدلول

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٢

التصديقى جزئى، كما عرفت، و حينئذ، فيتعدّر إجراء مقدمات الحكمة لإثبات كون المعلق هو طبيعى الحكم، أى الوجوب. و لا مجال فى المقام لإجراء أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت كما فى الفرض الأول، لأنّ محكّى المدلول التصديقى، هو جزئى، و لا إشكال فى ان الجزئى يزيد على الكلى بمشخصاته.

و عليه، فلا معنى لإجراء أصالة التطابق.

هذا حاصل الكلام فى هذه الشروط الثلاثة، و قد عرفت تمامية الأول و الثانى، و أمّا الثالث فهو أيضا تام، لأنّ تماميته عبارة عن تطبيق أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، لأنه بحسب مقام الإثبات عندنا نسبة إرسالية، هى مفاد هيئة أكرم، و هذه النسبة الإرسالية، وقعت - على مستوى المدلول التصورى - طرفا لنسبة أخرى تامة، و هى النسبة الربطية، و بهذا خرجت عن كونها ممّا يصح السكوت عليها، إلى كونها ممّا لا يصح السكوت عليها، و حينئذ، فإن فرض ان المدلول التصديقى كان بإزاء هيئة الجملة الشرطية ككل، أى النسبة الربطية و كانت النسبة الإرسالية طرفا له، فحينئذ، تتطابق صياغة مقام الإثبات مع مقام الثبوت.

و أمّا إذا فرض أنّ المدلول التصديقى كان على طبق النسبة التى هى طرف، بحيث كأنّ هذه النسبة هى الأصل فى مرحلة المدلول التصديقى، و أمّا فى مرحلة تركيب المدلول التصورى كانت طرفا، فحينئذ لا يكون هناك تطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، فبمقتضى أصالة التطابق، ينصرف الذهن لانتزاع المدلول التصديقى بإزاء هيئة الجملة الشرطية ككل، لا بإزاء هيئة الجزء، فهذا دليل لمى لإثبات الشرط الثالث.

و ينبغي الإشارة لشيء، و هو أنّ الشعور بدلالة لفظ على معنى، تارة، يكون على أساس وجدان مباشر لاستظهار المعنى منه، و هو ما يسمّى بالانصراف، و نحوه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٣

و في حالة عدم وجود هذا الوجدان، فحينئذ، إن أمكن أن يثبت أنّ المقام صغرى من صغريات كبرى مسلمة، من قبيل، «كبرى مقدمات الحكمة»، فيكون ذلك دليلاً «لمينا» لإثبات الدلالة.

و مقامنا من هذا القبيل، فبعد تسليم عدم وجود وجدان يثبت الركن الثاني، إلّا أنّه قد تمكّننا من إدخاله تحت كبرى مسلمة، و هي مقدمات الحكمة بالنحو الذي عرفت.

و بذلك، أمكن إثباته، فالركن الثاني من الضابط تام، هذا هو تمام الكلام في النقطة الثانية.

### ٣- النقطة الثالثة: و هي في تحقيق الركن الأول، و الذي كان بحسب تعبير المشهور، عبارة عن إثبات دلالة الجملة الشرطية على اللزوم العلى الانحصارى.

#### إشارة

و بحسب تعبيرنا، ينحل إلى مقامين.

١- المقام الأول: انتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصورى، و ميزانه، أن تكون الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية.

٢- المقام الثانى: انتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصديقى، و ميزانه، دلالة المدلول التصديقى على عدم الانفكاك بين الشرط و الجزاء، كما عرفت تفصيله.

و من هنا يمكن أن نصنّف التقريبات التي ذكرت لإثبات هذا الركن، إلى نوعين.

أحدهما، تقريبات لانتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصورى.

و الآخر، تقريبات لانتزاعه بلحاظ المدلول التصديقى.

و كلّ تقريب يكون مبنيًا على التبادر و الانسباق، يكون مرجعه إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٤

دعوى انتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصورى، لأنّ الانسباق و التبادر دليل الوضع، و الدلالة الوضعيّة دلالة تصويرية كما عرفت.

و كلّ تقريب، مبنى على التمسك بمقدمات الحكمة، يكون مرجعه إلى انتزاع المفهوم، بلحاظ المدلول التصديقى، لأنّ مقدمات الحكمة ترجع إلى الظهور السياقى، و الدلالة الراجعة إلى الظهور السياقى، دلالة تصديقية.

#### [التقريبات في المقام

#### إشارة

إذا عرفت ذلك، ندخل في التقريبات التي ذكرت في المقام، و هي خمسة.

**التقريب الأول: و حاصله: هو أنّ هيئة الجملة الشرطية أو أداة الشرط، موضوعة للربط بين الشرط و الجزاء، و هذا الربط، عبارة عن اللزوم العلى الانحصارى**

حسب تعبير المشهور، و بناء على تعبيرنا نقول: بأن هيئة الجملة الشرطية، موضوعة لإفادة النسبة التوقفية، و يستدل على ذلك بالتبادر، و هو دليل الوضع.

و هذا التقريب ان تم فهو يثبت المفهوم للجملة الشرطية، لكن في مرحلة المدلول التصوري.

و قد اعترض على هذا التقريب، بأن لازمه التجوز و العناية في الجملة الشرطية التي لا تكون دالة على المفهوم كما في قولنا، إذا شربت السمّ تموت، فهذه جملة لا مفهوم لها قطعاً، فإذا فرض ان الجملة موضوعة للنسبة التوقفية، أو للربط بنحو اللزوم العلى الانحصارى، للزم التجوز في الجملة المذكورة، لأنها لم تستعمل فيما وضعت له باعتبار انه لا مفهوم لها، مع انه لا إشكال في عدم التجوز في أمثال هذه الجملة.

و هذا الاعتراض، سوف يأتي الكلام فيه، بعد استعراض باقى التقريبات.

### التقريب الثانى: هو أن يقال: ان الجملة الشرطية موضوعة للجامع بين اللزوم العلى الانحصارى، و اللزوم العلى غير الانحصارى

، إلا انه عند

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٥

إطلاقها ينصرف الجامع إلى اللزوم العلى الانحصارى لكونه الفرد الأكمل و الأجلى و باعتبار أنه أشدّ أنحاء اللزوم استحكاماً.

و هذا التقريب كالتقريب السابق، يرجع انتزاع المفهوم إلى مرحلة المدلول التصوري.

و هذا التقريب، ممنوع صغرى و كبرى.

أمّا منع الصغرى: فباعتبار أنّ هذا اللزوم، ليس بأكمل أفراد اللزوم، لأنّ هذا الجامع الذى يدعى انصرافه، إن كان عبارة عن النسبة التوقفية، فقد عرفت فيما سبق، أنّ النسبة التوقفية، هى وحدها كافية، فى انتزاع المفهوم، سواء ثبتت العلية الانحصارية أو لم تثبت.

و إن كان هذا الجامع، عبارة عن النسبة الاستلزامية و الإيجابية، فحينئذ نقول: بأن النسبة الاستلزامية فى حال الانحصار، ليست بأقوى منها فى حال عدم الانحصار، لأنّ كون «ألف» يستلزم «باء»، لا يفرّق فيه، بين أن يكون هناك شىء آخر يستلزم «باء» أو لا يكون.

نعم حاجة، «باء» إلى «ألف»، مع فرض وجود علة أخرى ل- «باء»، - أقلّ منها، فيما إذا لم يكن هناك علة أخرى.

و هذا بحسب الحقيقة، رجوع إلى النسبة التوقفية، و قد عرفت الكلام فيها، فالصغرى ممنوعة.

أو فقل: ليس اللزوم الانحصارى بأكمل أو أشدّ استحكاماً فى اللزوم من غير الانحصارى، إذ أنّ وحدة العلة أو تعددها لا تؤثر فى درجة الإيجاد و الاستلزام الموجودة بين العلة و معلولها، و إنّما تختلف درجة حاجة المعلول إلى العلة، بوجود علة أخرى أو عدمه و

توقفه عليها.

نعم، لو استفيد من الشرطية النسبة التوقفية، ثبت المفهوم حينئذ، و لكنّه غير موقوف حينئذ على إثبات العلية الانحصارية للشرط.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٦

و أمّا منع الكبرى، فلأنّه لو سلّمّت أكملية اللزوم العلى الانحصارى، إلا أنّ مجرد الأكملية، ليست موجبة للانصراف، و إلا لانصرف لفظ الإنسان لأكمل أفرادها، و إنّما الموجب للانصراف، هو اشتداد العلاقة بين اللفظ و أحد معانيه لعوامل و أسباب خارج الوضع و هذا

الاشتداد، لا يكفى فيه مجرد الأكملية، بل يرجع هذا إلى مناسبات عرفية و استعمالات خارجية لا مجرد الأكملية الثبوتية.

### ٣- التقريب الثالث: و فيه يراد إثبات أمور ثلاثة كى نتوصل إلى مفهوم فى الجملة الشرطية. و هذه الأمور الثلاثة هى: أولاً، الاستلزام بين

الشرط و الجزاء، و ثانياً، كون الاستلزام بينهما على أساس العلية، و ثالثاً، كون هذه العلية انحصارية.

أما الاستلزام، فنثبتته بالوضع في مرحلة المدلول التصوري للجملة الشرطية، بدعوى أن اللزوم مأخوذ في مدلول النسبة الربطية التي تدل عليها هيئة الجملة الشرطية أو أدواتها.

و أمّا العلية، فنستفيدها من إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفرع، الموجودة واقعا أو كيانا في الجملة الشرطية، فيقال: كما أن الجزء متفرع على الشرط و مترتب عليه إثباتا، كذلك هو متفرع عليه ثبوتا بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، فيثبت بذلك أن الشرط علة للجزء، و إلّا لما كان هناك تطابق بين عالم الثبوت و الإثبات و هو خلاف الإطلاق.

و أمّا الانحصار، فنثبتته بواسطة الإطلاق الأحوالي للشرط، لأن مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط، أنه علة على كل حال، سواء قارنه شيء آخر أو لا، و سواء سبقه شيء آخر أو لا، كما عرفت سابقا، و سواء كان هناك علة أخرى لخصه من الوجوب أو لا، و ذلك لأنه إذا كان هناك علة أخرى، فإن فرض أن كلا منهما علة مستقلة لشخص هذا الحكم، فلازمه صدور

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٧

الواحد من متعدد، أو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، و هو محال، و إن كان كل منهما جزء علة، فهذا خلاف إطلاق ترتب الجزء على الشرط، فإن مقتضاه أن الشرط علة تامة لترتب الجزء، كما هو عند المنكر للمفهوم أيضا، و لو كان الشرط علة لخصه، و ذاك علة لخصه أخرى، للزم اجتماع الحكيم المثلين على متعلق واحد، و هو باطل.

إذن فهذا الإطلاق الأحوالي، يبرهن على انحصار العلية بالشرط، و هذا التقريب إذا تم، ثبت المفهوم بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام، المستكشف بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

### [اعتراضات على هذا التقريب]

#### إشارة

إلّا أن هذا التقريب غير تام، و يرد عليه عدة اعتراضات.

#### ١- الاعتراض الأول: و هو اعتراض على إثبات العلية

، و حاصله: أن غاية ما يقتضيه أصالة التطابق بين مقام الإثبات و الثبوت، هو أن الجزء مترتب على الشرط، إلّا أن الترتب لا ينحصر أمره في الترتب العلي، ليستكشف منه علية الشرط للجزء، بل يمكن أن يكون ترتبا زمانيا، كما في قولنا: إذا وجد البرق وجد الرعد، فإن وجود الرعد مترتب كلاما على وجود البرق ترتبا زمانيا، باعتبار أن حركة النور أسرع من حركة الصوت، و ليس معنى ذلك، أن الرعد معلول للبرق، بل هما معلولان لعلّة أخرى.

#### ٢- الاعتراض الثاني: و هو اعتراض على إثبات الانحصار،

و حاصله: هو أن الإطلاق الأحوالي، إنّما يثبت علية الشرط على نحو الانحصار، في صورة ما إذا كانت العلة الأخرى المحتملة يمكن اجتماعها مع الشرط، كما لو احتملنا أن إهداء زيد هديّة، يمكن أن يكون علة لوجوب إكرامه، كالمجىء الذي كان علة لوجوب الإكرام، فهنا يمكن اجتماع المجىء مع الهدية، ففي مثل ذلك، ثبت علية المجىء على نحو الانحصار بالإطلاق الأحوالي بالنحو المتقدم.

و أمّا لو كانت العلة الأخرى المحتملة لا يمكن اجتماعها مع الشرط، كالموت مثلا، فيما إذا احتمل كونه علة، فهنا المجىء لا يجتمع مع الموت،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٨

و حينئذ، فلا معنى للتمسك بالإطلاق الأحوال لإثبات أن المجيء علة لوجوب الإكرام مطلقاً، أى سواء مات أو لا، إذ يمكن اختيار الفرض الثاني من الفروض الثلاثة في ذلك التقريب، وهو فرض احتمال كون العلة الأخرى علة مستقلة أيضاً لحصة أخرى من الحكم، دون أن يلزم من ذلك اجتماع حكيمين مثلين على موضوع واحد، بعد أن افترضنا عدم اجتماع الشرطين معا.

### ٣- الاعتراض الثالث: وهو أنه لو سلم بأن ترتب الجزاء على الشرط، يستفاد من الترتب العلى، إلا أن ذلك لا يثبت أنه علة تامة

، لاحتمال كونه جزء علة، وإطلاق ترتبه على الشرط، لا يثبت أنه علة تامة، لأن هذا الإطلاق، ينفي جزئية العلة الناشئة من القصور الذاتي، لا الجزئية الناشئة من تراحم العلتين.

و توضيح ذلك هو: أن الشيء، تارة يكون جزء علة، باعتبار قصوره الذاتي عن الاستقلال في إيجاد المعلول، كالنار، فإن النار لا تكفي وحدها للإحراق ما لم ينضم إليها عدم المانع، وأخرى يكون الشيء جزء علة، لا من باب القصور الذاتي، بل هو في نفسه علة تامة، إلا أن يكون هناك شيء آخر علة تامة في نفسه، و حينئذ، فإذا اجتمعا في وقت واحد، فلما كان يستحيل تأثيرها معا، على نحو يكون كل منهما علة تامة، فحينئذ، لا بد و أن يصبح كل منهما جزء علة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن جزء العلة التي ينفى بها إطلاق الترتب هي الأولى، فتنفى بهذا الإطلاق، و أما الثانية، فلا تنافيه لتنفى به، فإنه متى ما وجدت العلة وجد معلولها، سواء وجدت العلة الأخرى أو لا.

و إن شئت قلت: إنه يمكن اختيار الشق الثالث، وهو احتمال كون الشرط- عند ما يجتمع مع العلة الأخرى المحتملة- يشكل جزء علة، و كذلك العلة الأخرى تشكل جزء آخر.

و الحاصل: أن كلا منهما يشكل جزء علة لإيجاد الجزاء الواحد، لأن هذه الجزئية ليست ناشئة عن القصور الذاتي للشرط، كى يكون على خلاف

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٢٩

ظاهر الجملة الشرطية في كفاية الشرط لإيجاد الجزاء، و إنما هو قصور بالعرض، أنتج الاقتران بين علتين مستقلتين في نفسهما، و مثل هذه الجزئية غير منفية بالإطلاق، لأن الترتب و العلية بين الجزاء و كلتا العلتين محفوظ في هذه الحالة، إذ الترتب بين الشرط و الجزاء، أعم من أن يكون الشرط علة واحدة أو علتين مقترنتين شكلتا علة واحدة، و شرطا فاردا. و عليه، فمن مجموع ما ذكرنا، يظهر عدم تمامية هذا التقريب الثالث.

### ٤- التقريب الرابع: و فيه يراد إثبات أمور ثلاثة العلية، و اللزوم و الانحصار كما في التقريب السابق

، فالعلية، و اللزوم، يثبتان بنفس ما ذكرنا في السابق، و أما الانحصار، فنثبت به برهان آخر غير برهانه السابق، و حاصله: هو أنا نفرض أن العلة الأخرى المحتملة، لا تجتمع مع الشرط، و في هذا الفرض، لم يمكن إثبات انحصار العلية بالشرط بالتقريب السابق كما عرفت. بينما هذا التقريب، يدعى فيه إمكان إثبات ذلك، فيقال: لو كان لوجوب الإكرام علة أخرى غير المجيء، و هو «الموت» مثلا، فحينئذ يقال:

إن كان كل منهما علة مستقلة لشخص هذا الحكم، فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص معلول واحد، و هذا مستحيل، كما عرفت في التقريب السابق، بل إن هذا أوضح بطلانا في هذا التقريب.

و الوجه فيه هو: إننا نتكلم هنا عن علة أخرى محتملة لا تجتمع مع الشرط، و حينئذ، فكيف يعقل أن يكون الوجود الشخصى الناشئ من «مجيء زيد» هو بعينه الوجود الشخصى الناشئ من موته، و المفروض أن مجيئه و موته لا يجتمعان في زمان واحد، إذن فالمحذور

في هذا التقريب أشد منه في التقريب السابق.

و إن كان كل من الشرط و العلة الأخرى المفروضة جزء علة، لا علة تامة، فهذا أيضا باطل، كما عرفت، لأنه خلاف إطلاق ترتب الجزاء على

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣٠

الشرط الذي يقتضى كون الشرط علة تامة للجزاء، بل البطلان في هذا التقريب أوضح من سابقه أيضا، لأن فرض الكلام في علتين لا يمكن اجتماعهما، فإذا فرض أن كلا منهما جزء علة، لتعدّر وجود علة وجوب الإكرام دائما، لأنّ المعجىء و الموت لا يجتمعان أصلا. و إن كان كل من الشرط و العلة الأخرى المفروضة، علة لوجود من الحكم، غير الوجود الذي يكون الآخر علة له، فإنّ هذا الفرض أبطلناه في التقريب السابق، و قلنا بأنّ لازمه، اجتماع المثليين.

إلا أنّ هذا المحذور لا يرد في هذا التقريب، لأنّ فرض الكلام فيه، هو عدم إمكان اجتماع العلتين معا، و معه لا يلزم هذا المحذور، إلا أنّ هذا الفرض نبطله ببرهان آخر، و حاصله: هو أنّ هاتين العلتين إذا فرض أنّ كلا منهما علة بخصوصه، فلازمه صدور الواحد بالنوع من الكثير بالنوع و هو مستحيل.

و إن فرض أنّ العلة هي الجامع ما بينهما، فهذا خلاف ظهور الشرط، فإنّ ظاهره أنّه علة بعنوانه.

و بهذا ثبت، أنّ جميع الاحتمالات المترتبة على فرض وجود علة أخرى غير الشرط، باطلة.

و بهذا يتعين أن يكون الشرط علة منحصرة، و يثبت المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي.

و هذا التقريب، غير تام، لأنه يمكن أن نختار الاحتمال الأخير، و هو أنّ يكون كل من المعجىء و الموت، علة لوجود من الحكم، غير الوجود الذي يكون الآخر علة له.

و نختار الشق الأول من هذا الاحتمال، و هو أن يكون كل منهما بخصوصه علة، و مع ذلك، فلا يرد ما ذكر من الإشكال، و هو صدور الواحد بالنوع من المتعدّد بالنوع، و الوجه في ذلك هو: لأنّ ذلك الواحد بالنوع،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣١

إن كان عبارة عن جعل الوجوب، فمن الواضح بطلانه، لأنّ الجعل لا يصدر إلا من الجاعل فهو معلول له و ليس معلولا للشرط فلا دخل للشرط في تحقيقه و إنما دوره دور التخصيص و التقييد. و إن كان ذلك الواحد بالنوع هو الملاك، فحينئذ، لا دليل على أنّ ملاك الوجوب عند المعجىء، هو عين ملاك الوجوب عند الموت، ليلزم المحذور المذكور. و عليه فهذا التقريب غير تام.

##### ٥- التقريب الخامس: و هو للمحقق النائيني [١٧٨] «قده»، و قد أراد إثبات الأمور الثلاثة المتقدمة

#### إشارة

، فأثبت الأول و الثاني بعين ما أثبتاهما في التقرابين السابقين.

و أمّا ثالث هذه الأمور، و هو «الانحصار» فقد حاول إثباته بصياغة أخرى، و حاصلها: أنّ الجزاء يعقل أن يكون مطلقا من جهة الشرط كما يعقل أن يكون مقيدا به، فكما يعقل ثبوت وجوب إكرام زيد، سواء جاء أو لم يجىء، كذلك يعقل أن يكون وجوب إكرامه مقيدا بمجيئه، إذن لا بدّ من أخذ هذين الأمرين، إمّا الإطلاق في الجزاء، أو التقييد، و بما أنّ الإطلاق غير صحيح، باعتبار أنّه لا يستفاد من الجملة الشرطية وجوب إكرام زيد حتى و لو لم يجىء، فحينئذ يتعين التقييد.

و بهذا يثبت أنّ الجملة الشرطية تدل على تقييد الجزاء بالشرط.

لكن هناك، يشك في أنّ هذا الشرط، هل هو كلّ القيد، أى تمام العلة، أو جزؤها؟ و كونه جزء العلة، ينفي بمقدمات الحكمة، لأنه

لو كان هناك شيء آخر، بحيث كان المجيء و ذلك الشيء الآخر كلاهما علة واحدة للجزاء، لوجب على المولى أن يعطف بالواو، فيستكشف عدم كون الشرط جزء علة، و يثبت أنه علة تامة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣٢

ثم يشك ان الشرط الذي هو علة تامة، هل هو علة منحصرة، أو أنه له بديل؟ و بمقدمات الحكمة نفى البديل. لأنه لو كان له بديل لوجب على المولى ان يعطف بأو و يقول إذا جاء زيد أو أهداك فآكرمه، فمن عدم التقييد بأو يستكشف انه لا بديل له و انه علة منحصرة، و بذلك يثبت المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي.

و إن شئت قلت: أنه بعد ثبوت تقييد الجزاء بالشرط، يواجه هذا التقييد تشكيكين، أولهما، هو أنه هل يكون الشرط كل العلة أو جزؤها؟

ثانيهما، هو أنه هل يكون الشرط علة تعيينية، أو بدلية، بحيث يوجد هناك شيء آخر يصلح أن يقوم مقامها؟. و التشكيك الأول ينفي بالإطلاق المقابل للواو، فإنه لو كان الشرط جزء العلة، و المولى في مقام بيان تمام علة حكمه و موضوعه، كان ينبغي عطف الجزء الآخر عليه و جعلهما معا شرطا، و هو خلاف الإطلاق.

و التشكيك الثاني، ينفي بالإطلاق المقابل لأو، إذ لو كان الشرط علة بدلية، كان ينبغي عطف العلة الأخرى عليه بأو، فيكون مقتضى السكوت عنه عدم البدل. و معنى هذا، ان الشرط علة بنحو التعيين و الانحصار.

### [مناقشة هذا التقريب]

و هذا التقريب غير تام أيضا، و ذلك لأن تقييد الجزاء الذي أثبتته بطلان الإطلاق في الجزاء كما عرفت، فهذا التقييد في الجزاء، إن أراد به معنى يساوق التوقف، بمعنى ان الجزاء يكون موقوفا على الشرط، فهذا حينئذ يرجع إلى النسبة التوقفية و إذا ثبتت دلالة الجملة الشرطية على هذه النسبة، فيثبت المفهوم كما عرفت تفصيله.

إلما ان التقييد بهذا المعنى، لا يمكن إثباته بالبرهان كما ذكر الميرزا «قده»، حيث أثبتته بإبطال الإطلاق في الجزاء، و ذلك لأن مجرد عدم إمكان الإطلاق في جزاء الجملة الشرطية، كما يناسب النسبة التوقفية، كذلك يناسب النسبة الإيجابية، باعتبار ان النسبة الإيجابية أيضا، تفيد تقييد الجزاء بالشرط، لكن من دون توقف، و إن أراد بالتقييد معنى يتناسب مع

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣٣

النسبة الإيجابية أيضا، حينئذ نقول: أنه لا يمكن ان نثبت الانحصار بإطلاق الشرط و عدم تقييده «بأو»، و ذلك لأنه ليس كل ما لم يذكر في الكلام يستكشف من عدم ذكره، عدم وجوده.

و توضيح ذلك: هو أنه لو قال: أكرم زيدا، و لم يقل أكرم عمروا، فلا- يستكشف من ذلك، ان عمروا لا يجب إكرامه، لأن إكرام عمرو، لو كان واجبا، لما كان ذلك قيذا في وجوب إكرام زيد، فلا يستكشف من عدم ذكره عدم وجوده.

و أميا لو قال: أكرم زيدا، و لم يقل يوم الجمعة، فيستكشف منه ان وجوب إكرامه ثابت في يوم السبت أيضا، لأنه لو كان خاصا بالجمعة، لكان يوم الجمعة مقيدا لوجوب إكرامه، فمن عدم ذكره يستكشف عدم دخالته و قيديته.

إذن فالضابط هو: ان عدم ذكر شيء، إنما يكون دالا على عدم وجوده، فيما إذا كان ذلك الشيء، على تقدير ثبوته، مقيدا لمدلول الكلام، و إلّا، فلا يكون عدم ذكره، دليلا على عدم وجوده.

إذا عرفت ذلك فنقول: بناء على ان المقصود بتقييد الجزاء، معنى يتناسب مع النسبة الإيجابية أيضا، فحينئذ، لا يكون عدم التقييد بأمر، دالا على الانحصار بالشرط، لأنه لو فرض ان المجيء يستلزم وجوب الإكرام، و فرض ان الهدية تستلزمه أيضا، إلّا ان استلزام الهدية للوجوب، لا يقيد و لا يضيق دائرة استلزام المجيء له، و إنما تضيف إليه استلزاما آخر، و إذا لم يكن استلزام الهدية له مضيقا لدائرة



استلزام المجيء له، فلا يكون عدم بيان كون الهدية مستلزماً له، دليل على عدم ثبوت هذا الاستلزام واقعا. إذن، فعدم التقييد «بأو»، لا يثبت الانحصار، لأن «أو» ليست قيوداً حقيقياً، وإنما تعبير عن استلزام آخر، فلا يكون عدم ذكرها، كاشفاً عن عدم وجود استلزام آخر.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 634

و بهذا تبين أنه لا يمكن إثبات الانحصار بالبرهان الذي ذكره الميرزا «قده».

و من مجموع ما ذكرنا يتبين بطلان هذا التقريب.

بعد أن عرفت أن كلا من التقريرات الثلاثة الأخيرة، قد أثبت فيها ثلاثة أمور، «اللزوم، و العلية، و الانحصار»، و قد تقدم الكلام في الأمر الثالث مفصلاً، فيبقى الكلام في الأمرين الأول و الثاني.

### [الكلام في الأمر الأول هو دعوى كون اللزوم مأخوذاً في المدلول الوضعي للجملة الشرطية دون بقية الخصوصيات

#### إشارة

أما الأمر الأول، فهو دعوى كون اللزوم مأخوذاً في المدلول الوضعي للجملة الشرطية دون بقية الخصوصيات، كالترتب، و العلية، و الانحصار، و يدل على ذلك أنه لو استعملت الجملة الشرطية في مقام الربط بين الجزاء و الشرط، و لم يكن هناك أي تلازم بينهما، لكان ذلك مجازاً، بخلاف بقية الخصوصيات، فإذا ربط المتكلم بين الشرط و الجزاء المتلازمين، و لم يكن بينهما ترتب و علية و انحصار، لما كان هناك أي عناية.

فبهذا، يثبت، أن اللزوم، هو المأخوذ في المدلول الوضعي للجملة الشرطية، دون غيره من الخصوصيات.

#### [إبطال تلك الدعوى

إلا أن هذا الكلام، غير تام، و ذلك، لأنه يمكن طرح فرضيتين في المقام، تفسر هذه العناية الثابتة عند الربط، بين شرط و جزاء لا تلازم بينهما.

١- الفرضية الأولى: هي ما ذكره، من أن اللزوم مأخوذ في المدلول الوضعي للجملة الشرطية، و على ضوء هذه الفرضية، يتم هذا الكلام.

٢- الفرضية الثانية: و حاصلها، هو أنه حينما يعقد المتكلم جملة شرطية، فهنا ثلاثة احتمالات.

أ- الاحتمال الأول: هو أن يكون ربط المتكلم بين الشرط و الجزاء، من جهة اعتقاده بوجود تلازم بينهما، و لو من أحد الطرفين.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 635

ب- الاحتمال الثاني: هو أن يكون ربط المتكلم بين الشرط و الجزاء، باعتبار أن الجزاء ثابت على كل حال، سواء وجد الشرط أم لم يوجد، فكما يمكن للمتكلم أن يخبر عن هذا الجزاء بقول مطلق، كذلك، يمكنه أن يخبر عن حاله وجود شرط، و حينئذ، فيربط بينهما، و يكون ذلك، سكوتاً عن الجزاء حال عدم وجود الشرط، و لا مانع منه، بعد أن كان الجزاء ثابتاً على كل تقدير، و مثاله، قولنا: إذا كان الإنسان ناطقاً، كان المطر نازلاً.

الاحتمال الثالث: هو أن يفرض عدم وجود اعتقاد بالتلازم، و عدم علم بثبوت الجزاء على كل حال، و مع ذلك، يعقد المتكلم قضية شرطية خارجية ناظرة إلى جميع الأزمنة، كما يقول: كلما مطرت السماء، غرذ طائر، و المسوخ لهذا الربط، هو علمه الغيبي بذلك، و أنه كلما نزل مطر، غرذ طائر، و لو من باب الصدفة، فهذه احتمالات ثلاثة.

أمّا الاحتمال الثاني، فهو معقول ثبوتاً إلا أنه خلاف الظاهر إثباتاً، و الوجه في ذلك هو أنه إذا فرض ثبوت الجزاء على كل حال، سواء

وجد الشرط أم لم يوجد بحيث لم يكن للشرط أى تأثير فى ثبوت الجزاء، ففى مثله، لا معنى لإناطة الجزاء بالشرط، و يكون ذلك لغوا، فمن إناطة الجزاء بالشرط، يفهم عرفا أنّ للشرط نوعا من التأثير فى ثبوت الجزاء، و هذا جار حتى فى التقييد بالوصف الذى لا مفهوم له، فمثلا- لو قال المولى، «أكرم العالم العادل»، فإنّ التقييد بالعادل، يدل على أنّ وجوب الإكرام غير ثابت لجميع العلماء، و إلّا لكان ذكر العدالة لغوا، نعم قد يشمل بعضا من غير العدول، لنكتة، فهذا المقدار من المفهوم، ثابت حتى للتقييد بالوصف، و قد سميانه بالسالبة الجزئية، كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

و حينئذ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للتقييد بالوصف، فبطريق أولى بالنسبة للتقييد بالشرط، فإذا رأى المتكلم أنّ الجزاء ثابت فى جميع الحالات، فلا معنى للتقييد بالشرط، لأنّ التقييد هو التحفظ عن بعض

بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص: 636

الحالات، و مع عدم المقتضى للتحفظ، لا موجب له، إذن فهذا الاحتمال الثانى منفى.

و أمّا الاحتمال الثالث: فهو مبنى على أن تفرض قضية خارجية، دائما يتصور فيها علم الغيب، و من المعلوم، أنّ طبع المحاورات العرفية، غير مبنى على القضايا الخارجية.

و عليه، فبالحصر، يتعين الاحتمال الأول، و هو أن يكون ربط المتكلم بين الجزاء و الشرط، من جهة اعتقاده بالتلازم بينهما، و لو من أحد الطرفين، و بذلك يثبت استفادة اللزوم من القضية الشرطية، لكن على مستوى المدلول التصديقى، باعتبار الظهور الحالى السياقى، فإنّ ظاهر حال المتكلم عند إخباره بوجود الجزاء على تقدير وجود الشرط، هو أنّه معتقد للتلازم بينهما، لما عرفت من بطلان الاحتمالين السابقين.

إذن، فهذه فرضية ثانية، يمكن على أساسها تفسير العناية الثابتة عند استعمال الجملة الشرطية فى مقام الربط بين جزاء و شرط لا تلازم بينهما.

و بناء على هذه الفرضية، لا يتم ما ذكر فى الأمر الأول، و هو دخالة اللزوم فى المدلول الوضعى للجملة الشرطية، كما هو واضح، لأنه بناء على هذه الفرضية، قد استفدنا اللزوم من الجملة الشرطية، لكن بلحاظ مدلولها التصديقى، لا الوضعى التصورى.

و الآن لا بدّ من المقارنة بين هاتين الفرضيتين، لنرى أيتهما المتعينة فى مقام تفسير هذه العناية.

و الصحيح، أنّ المتعين، هو الفرضية الثانية.

و الوجه فى ذلك هو: أنّا لو لاحظنا شرطا و جزاء لا-تلازم بينهما، كمجىء زيد، و نزول المطر، فتارة، نؤلف منهما جملة شرطية ماضوية فنقول: «كان إذا جاء زيد، نزل المطر»، و أخرى نؤلف منهما جملة شرطية استقبالية، فنقول: «إذا جاء زيد، نزل المطر».

بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص: 637

و نحن بالوجدان نرى انه لا عناية فى الجملة الأولى، و أمّا فى الثانية، فالعناية موجودة، مع أنّ التلازم غير موجود بين الشرط و الجزاء فى كلتا الجملتين، و حينئذ، فلا بدّ و ان نفسر العناية بالفرضية التى تبرز الفرق بين الجملتين، الماضوية و الاستقبالية.

و من الواضح، أنّ الفرضية الأولى، لا تبرز أى فرق بينهما، و ذلك، لأنه بناء على الفرضية الأولى القائلة، بأنّ اللزوم مأخوذ فى المدلول الوضعى للجملة، تكون العناية ثابتة، فى كل مورد لا يكون هناك لزوم، سواء كانت الجملة ماضوية أو استقبالية.

و عليه فهذه الفرضية لم تبرز الفرق بين الجملتين، الماضوية و الاستقبالية، مع أنّ الفرق ثابت بينهما وجدانا.

و أمّا الفرضية الثانية، فهى تبرز الفرق بينهما، لأنه إذا كانت الجملة استقبالية كما لو قال: «إذا جاء زيد نزل المطر» فحينئذ، الاحتمال الثالث من الفرضية الثانية، يكون واردا، و هو أنّ المتكلم، يمكن أن يكون قد أطلع على الغيب، و أنّه «إذا جاء زيد نزل المطر».

و قد عرفت، أنّ هذا الاحتمال، فيه عناية.

و أمّا إذا كانت الجملة ماضوية، كما لو قال: «كان إذا جاء زيد نزل المطر»، فمثل هذا لا يحتاج إلى علم غيب، و إنّما يحتاج إلى

الاستقراء، و هذا لا عناية فيه.

إذن، فعلى هذه الفرضية أمكن إبراز الفرق بين الجملة الاستقبالية و الجملة الماضوية، و كون العناية ثابتة فى الأولى دون الثانية. و بهذا، يثبت أنّ المتعين فى مقام تفسير العناية، هو الفرضية الثانية، دون الأولى، و معه تبطل دعوى كون اللزوم مأخوذاً فى المدلول الوضعى للجملة الشرطية، كما هو لسان الفرضية الأولى.

و عليه، فما ذكر فى الأمر الأول غير تام.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣٨

## ٢- الأمر الثانى: و قد ادعى فيه استفادة علية الشرط للجزاء بمقتضى إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفرع الموجودة واقعا أو كيانا فى الجملة الشرطية

إشارة

فيقال: كما أنّ الجزء متفرع على الشرط إثباتا، كذلك هو متفرع عليه ثبوتا، و ذلك، بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، فيثبت بذلك، أنّ الشرط علة للجزاء بواسطة الإطلاق، لا بواسطة كون العلية مأخوذة فى المدلول الوضعى للجملة الشرطية. و قد اعترضنا على ذلك فيما سبق، و كل ذلك عرفت تفصيله.

[اعتراض أساسى على هذا الكلام حاصله: أنّ لمقام الإثبات معنيين

إشارة

و نريد الآن أن نوجه اعتراضا أساسيا على هذا الكلام، و حاصله: أنّ لمقام الإثبات معنيين.

### ١- المعنى الأول: هو أن يراد به مرحلة المدلول التصورى، أى مرحلة المراد الاستعمالى للكلام

، و حينئذ، فيكون المراد بمرحلة الثبوت، مرحلة المدلول التصديقى، أى مرحلة المراد الجدى للكلام، و هذا المعنى صحيح كبرويا، فيقال، الأصل التطابق بين هاتين المرحلتين، فلو قال:

«أحلّ الله البيع» حينئذ يقال: إنّ المراد الاستعمالى، هو ذات البيع بلا ضم قيد، و بمقتضى أصالة التطابق المذكور، ثبت أنّ موضوع الإرادة الجديّة هو ذات البيع بلا قيد زائد، فهذا معنى صحيح لأصالة التطابق.

إلّا أنّ مقامنا ليس من صغرياتها، لأنّ تطبيقها على محل الكلام، يستدعى أن نقول: أنّ المتكلم فى مقام الاستعمال قصد بيان ترتب الجزء على الشرط، و حينئذ، بمقتضى أصالة التطابق، ثبت أنّه قصد ذلك فى مرحلة المدلول الجدى للكلام، فيثبت بذلك، أنّ الجزء معلول للشرط.

إلّا أنّ هذا، يستدعى أن يكون ترتب الجزء على الشرط و علية الشرط له مأخوذة فى المدلول الوضعى التصورى للكلام، و هذا خلاف فرض الكلام، حيث أنّهم فى مقام إثبات العلية، بواسطة الإطلاق، لا بواسطة كون العلية مأخوذة فى المدلول الوضعى للجملة الشرطية كما عرفت.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٣٩

### ٢- المعنى الثانى لمقام الإثبات هو: أن يراد به، عالم الألفاظ، لا عالم، مدلولاتها

، فيقال: بأن هذا الشكل من التنسيق بين الألفاظ، الأصل أن يكون متطابقا مع تنسيق معنوي في مرحلة المدلول التصديقي. وهذا المعنى ينطبق على محل الكلام، فيقال: إن تنسيق الكلام و ترتيبه في هذه الجملة الشرطية، كان فيه لفظ الجزاء مترتبا على لفظ الشرط، إما فعلا، أو تقديرًا، و حينئذ يقال: الأصل أن يكون في مرحلة التصديق كذلك، أي يكون واقع الجزاء بعد واقع الشرط، تطبيقًا لأصالة التتابع بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، و بذلك ثبتت عليته الشرط للجزاء.

إلا أن هذا المعنى لمقام الإثبات غير صحيح كبروياً، بمعنى أنه لا محصل له، باعتبار أنه ليس هناك أصل باسم أصالة التتابع بين عالم بناء الألفاظ، و عالم بناء المعاني، و إنما أصالة التتابع، ظهور حالي، مرجعه إلى أنه إذا استعمل حينما يريد إحضار معنى باللفظ في ذهن السامع، فلا بد و أن يكون ذلك على أساس أن هذا المعنى مراد جدي له.

فأصالة التتابع، ناظرة إلى مرحلة المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، أي إلى المعنى الأول لمقام الإثبات، لا إلى المعنى الثاني، و يدل على ذلك، أن الترتب الذكري، لا يستفاد منه الترتب الواقعي، فلو قيل:

«جاء زيد و عمرو»، فهنا، «عمرو»، مترتب ذكرًا على «زيد»، فإذا طبقنا أصالة التتابع، فيثبت بها، أن مجيء «زيد»، كان قبل مجيء «عمرو»، مع أن هذا المعنى، لا يستفاد من العطف «بالواو»، جزماً.

فهذا دليل على أن أصالة التتابع بين مرحلة الإثبات و مرحلة الثبوت، لا تطبق على المعنى الثاني لمقام الإثبات.

و أما إذا قال المتكلم، «جاء زيد، ثم عمرو»، فهنا نقول، المتكلم قصد إخطار معنى الترتب، و بمقتضى أصالة التتابع، يثبت أنه يحكى جدا عن ذلك، و هذا يدل على أن أصالة التتابع، تطبق على المعنى الأول لمقام

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤٠

الإثبات، و بما أن محل كلامنا ليس من صغريات المعنى الأول الصحيح، بل من صغريات المعنى الثاني الذي هو غير صحيح، فحينئذ لا يمكن أن ثبتت عليته الشرط للجزاء بأصالة التتابع بين مقام الإثبات و مقام الثبوت كما ادعى في هذا الأمر الثاني.

و من جميع ما ذكرنا، اتضح أن التقريبات الخمسة التي ذكرت لإثبات مفهوم الشرط غير صحيحة.

### [إنهاء الاستدلال على إثبات ظهور الكلام]

#### إشارة

و الذي ينبغي أن يقال هو: أن الاستدلال على إثبات ظهور الكلام في شيء، يتم بأحد أنحاء.

#### ١- النحو الأول: هو أن يكون الاستدلال بلحاظ تطبيق كبرى مفروغ عن صحتها على محل الكلام

، كما عرفت ذلك في التقريبات الثلاثة الأخيرة، حيث أن أصحابها قد حاولوا تطبيق كبرى مقدمات الحكمة، لاستفادة انحصار الجزاء بالشرط، و قد عرفت عدم صحته.

إذن فهذا النحو من الاستدلال، متعذر في محل كلامنا.

#### ٢- النحو الثاني: هو أن يكون اللفظ دالاً على معنى مفروغ عن دلالة عليه، لكن يبرهن على استلزام هذا المعنى لمعنى آخر

، و حينئذ، فبضم برهان الملازمة، ثبتت دلالة اللفظ على هذا المعنى الثاني.

و هذا النحو متعذر في محل كلامنا أيضاً، لأن المقدار المتيقن دلالة الجملة الشرطية عليه، لا يستلزم الانحصار، كما عرفت.

#### ٣- النحو الثالث: هو أن تكون الحيتية التعليلية للاستظهار، أمراً قابلاً للإدراك المباشر

، وذلك، يتحقق في موارد كون الاستظهار ناشئا من القرينة، سواء كانت لئيه أو لفظية، وحينئذ، فقد يغفل شخص عن ظهور هذا اللفظ في هذا المعنى، فنبت له الاستظهار بواسطة الحيثية التعليلية، والمفروض أنها قابلة للإدراك المباشر، فبعد إدراكه، يشعر بالظهور، و يلتفت إليه.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 641

و هذا النحو من الاستدلال، متعذر في محل الكلام، لأننا لا نتكلم عن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بلحاظ قرينة معينة لتكون الحيثية التعليلية قابلة للإدراك المباشر، وإنما نتكلم بلحاظ دعوى كون الجملة موضوعه لما يستفاد منه المفهوم.

#### ٤- النحو الرابع: هو دعوى الانصراف والتبادر

، و هذا النحو، هو المتعين سلوكه في المقام، فنقول: ان المنسب من الجملة الشرطية، هو ثبوت المفهوم، و ذلك باعتبار ان المنصرف عرفا من الربط المستفاد من أداة الشرط، إنما هو النسبة التوقفية، و معه، يثبت المفهوم، كما عرفت سابقا.

و على ضوء إثبات المفهوم بهذا النحو، ينبغي أن نغير منهجية البحث في المقام، من المنهجية التي سار عليها المشهور، حيث طرحوا قضية مشكوكه، و هي ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، و صاروا في مقام الاستدلال عليها، بما عرفته من التقريبات، إلى منهجية أخرى، و هي أن نقول: بأن الجملة الشرطية بحسب الوجدان العرفي، تدل على المفهوم، إلا أنه يبقى عندنا وجدانات متعددة لا بد من تنسيقها، ضمن نظرية موحدة، قابلة لتفسيرها كلها، و فائدة هذا التفسير أولا، هي باعتبار ان التمكن من تفسيرها ضمن نظرية موحدة، يكشف لنا أحقية و صحة هذه الوجدانات «كما ان العجز عن تفسيرها، كذلك يكشف عن خطأ بعضها، و من هنا أنكر بعضهم المفهوم، حيث عجز عن تفسيرها بنحو تتوافق كلها.

و ثانيا: هو أنه من خلال هذا البحث التفسيري للوجدانات، نكتشف جوهر دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، و هذا يساعدنا على تقييم هذه الدلالة عند معارضتها مع غيرها من الدلالات، و عليه، فيقع الكلام في مقامين.

الأول: في ذكر هذه الوجدانات.

و الثاني: في تفسيرها.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 642

١- المقام الأول: و فيه نذكر خمس وجدانات بالنسبة للقضية الشرطية.

أ- الوجدان الأول: و هو الوجدان القاضى بثبوت المفهوم، لكل جملة شرطية يكون الجزء فيها جملة إنشائية، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه».

ب- الوجدان الثاني: و هو الوجدان القاضى بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، ليست على نحو، بحيث لو لم تدل عليه، لكان استعمالها مجازا.

ج- الوجدان الثالث: و هو الوجدان القاضى بعدم التجوز، في الجملة الشرطية، فيما إذا استعملت في مورد كان الشرط فيه عدل علة أخرى، بحيث لم تكن دالة على المفهوم لا- هي و لا الشرط، فإنه مع ذلك لا يسقط المفهوم، بل يثبت بلحاظ ما عدا هاتين العلتين، دون أن يتضرر بسبب عدم انحصار العلة في الشرط.

٤- الوجدان الرابع: و هو الوجدان القاضى، بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، سنخ دلالة قابلة للتبويض، و ذلك في الموارد التي تتعدّد فيها علة الجزء، كما إذا قال، «إذا خفي الآذان فقصر»، و علمنا بدليل آخر، بأن «خفاء الجدران» سبب التقصير أيضا، ففي مثل ذلك، لا يلغوا المفهوم رأسا، بل يتبعّض، فيقال: بأننا نلتزم بوجود علة أخرى للتقصير، غير خفاء الآذان، و هي، «خفاء الجدران»، و لكن لا نلتزم بوجود علة ثالثة.

و أما لو كنا نستند في إثبات المفهوم، إلى إثبات الانحصار، للغي المفهوم بالمرّة، باعتبار انهدام الانحصار، بمجرد وجود علة ثانية.

٥- الوجدان الخامس: و هو الوجدان القاضى، بعدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، التى يكون جزاؤها جملة خبرية، كما فى قولنا: «إذا شربت السمّ، متّ»، فإنه لا يدل على عدم الموت، إذا لم يأكل السم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤٣

٢- المقام الثانى: و هو فى وضع تفسير نظرى لتمام هذه الوجدانات.

أمّا بالنسبة للوجدان الأول و الثانى، فقد اعترف بهما المحققون المتأخرون، و هذا ما جعلهم أمام مشكلة التوفيق بينهما، باعتبار أنّ ذلك لا يتلائم مع مبناهم، لأنهم يرون أنّ ضابط المفهوم، هو دلالة الجملة الشرطية على اللزوم العلى الانحصارى، و حينئذ، فإن كان هذا اللزوم العلى الانحصارى مأخوذاً فى مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فيصدق الوجدان الأول، لأنّ لازم ذلك، هو ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، إلّا أنّ هذا يكذب الوجدان الثانى، لأنّه إذا فرض أنّ اللزوم العلى الانحصارى مأخوذ فى مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فلازمه، أنّه إذا استعملت الجملة الشرطية فى مورد، و لم يكن لها مفهوم من جهة عدم دلالتها على اللزوم مثلاً، لكان هذا الاستعمال لها مجازى، لأنّ اللزوم، داخل فى ما هو الموضوع له، و الالتزام بالمجاز فى ذلك، تكذيب للوجدان الثانى.

و أمّا إذا لم يكن اللزوم العلى الانحصارى مأخوذاً فى مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فحينئذ، يصدق الوجدان الثانى، لعدم لزوم المجاز فيما إذا استعملت الجملة الشرطية فى غير اللزوم العلى الانحصارى، بحيث لم تكن دالة على المفهوم، إلّا أنّه يكذب الوجدان الأول، لأنّ الجملة الشرطية إذا لم تكن دالة على اللزوم العلى الانحصارى الذى هو ضابط المفهوم، فحينئذ، لا تكون دالة على المفهوم، و هذا تكذيب للوجدان الأول، القاضى بثبوت المفهوم.

و باعتبار اعتراف المحققين المتأخرين بالوجدان الأول و الثانى من ناحية، و عدم ملائمة هذين الوجدانين مع مبناهم فى كون اللزوم العلى الانحصارى هو الضابط فى مفهوم الجملة الشرطية من ناحية أخرى، فقد وقعوا أمام مشكلة التوفيق بينهما، و فى مقام حلّ هذه المشكلة ذكر اتجاهان.

١- الإتجاه الأول: هو أنّ هذه الخصوصيات، أى، اللزوم، و العلية،

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤٤

و الانحصارية، غير مأخوذة فى مدلول الجملة الشرطية وضعاً، و حينئذ، يصدق الوجدان الثانى، إلّا أنّ هذه الخصوصيات، تثبتها بالإطلاق و مقدمات الحكمة، و بذلك، يصدق الوجدان الأول.

و من هنا نشأت محاولة الميرزا «قده»، لإثبات العلية بأصالة التطابق و إثبات الانحصار بالإطلاق و مقدمات الحكمة، كما عرفت [١٧٩]، و هذا الإتجاه غير تام، إذ قد اتضح ممّا ذكرنا عدم إمكان إثبات العلية بأصالة التطابق، و عدم إمكان إثبات الانحصار بمقدمات الحكمة.

٢- الإتجاه الثانى: و قد سلكه صاحب الكفاية «قده» [١٨٠]، فإنه بعد أن أدرك، أنّ الإطلاق و مقدمات الحكمة، لا تفى بإثبات الانحصار و العلية، تزلزل وجدانه الأول، القاضى بثبوت المفهوم، باعتبار أنّه لم يجد حلاً لهذه المشكلة، بينما نجد أنّه يعمل بالمفهوم فى الفقه، فهذا يدل على أنّه طرح الوجدان الأول أصولياً فقط، باعتبار عدم تمكّنه من حل المشكلة.

و التحقيق فى المقام، بحيث يتلائم الوجدان الأول، مع الوجدان الثانى، هو أن يقال: بأنّ هذه الخصوصيات، و هى اللزوم، و العلية، و الانحصارية، غير مأخوذة فى مدلول الجملة الشرطية وضعاً، و بهذا، يصدق الوجدان الثانى.

و يقال أيضاً: بأنّ المأخوذ فى مدلول الجملة الشرطية وضعاً، هو النسبة التوقفية، بالمعنى الذى عرفته، و حينئذ، يصدق الوجدان الأول، القاضى بثبوت المفهوم، لأنّه إذا كانت الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية، يكون لها مفهوماً، و قد اتضح ذلك سابقاً.

و فى قولنا: إذا كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً، و إن كنا نشعر

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 645

بالتجوز والعناية، إلا أنه ليس ذلك، من جهة أنه لا تلازم بين الشرط والجزاء، ليكون ذلك كاشفا عن أخذ اللزوم في مدلول الجملة وضعا، بل التجوز من جهة أنه لا توقف للجزاء على الشرط، فتكون الجملة مستعملة في غير ما وضعت له، فتكون مجازا، فبهذا التفسير النظري، اتضحت ملائمة الوجدان الأول مع الوجدان الثاني.

و أما الوجدان الثالث، القاضى بعدم التجوز في صورة عدم المفهوم، من جهة ثبوت عدل للشرط، كما لو قال: «إن جاء زيد فإكرمه»، و علمنا أن مرضه أيضا سبب لإكرامه، فهنا لا مفهوم للجملة المذكورة بقول مطلق، ومع ذلك لا تجوز فيها، فهذا الوجدان أيضا متلائم مع الوجدانين السابقين، و الوجه في ذلك هو: إنك قد عرفت، أنه متى ما كانت الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية، يكون لها مفهوم، لكن بعد ضم إطلاقين.

الأول: هو الإطلاق الذي يمثله الركن الثاني من ضابط المفهوم، و هو ان يكون المعلق، طبعى الوجوب، و إلا لما كان لقولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه» مفهوما، لأن المنفى حينئذ، هو شخص هذا الوجوب، و هذا لا ينافى ثبوت شخص آخر من الوجوب عند مرضه مثلا. و عليه، فثبوت إطلاق الجزاء، و كون المعلق طبعى الحكم، شرط في ثبوت المفهوم، و حينئذ، نقول: أنه إذا علمنا أن للشرط عدل، فكما يجب إكرامه لمجيئه، كذلك يجب إكرامه عند مرضه، ففي مثل ذلك ينهدم هذا الإطلاق، لكن لا تنتفى دلالة الجملة الشرطية على النسبة التوقفية، حيث أنه لا موجب لاتفائها، و معه لا يلزم التجوز، لأن الإطلاق الذي رفعنا اليد عنه، ليس مدلولاً وضعياً للجملة الشرطية، ليلزم التجوز.

و ما هو مدلول وضعى، و هو النسبة التوقفية، لم نرفع اليد عنه.

هذا هو الإطلاق الأول.

الإطلاق الثاني: هو الإطلاق الأحوالى للتوقف، ففي قولنا، «إذا جاء

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 646

زيد فأكرمه» بعد تحويله للمكافئ الاسمى و هو قولنا، وجوب إكرامه، موقوف على مجيئه، فهنا ثبت ان الوجوب موقوف مطلقا على المجيء بواسطة الإطلاق الأحوالى للتوقف، فلو فرض أنه قيد هذا التوقف بحال الصحة، فقال: «إذا جاء زيد فأكرمه ما دام صحيحا»، فإنه لا يلزم التجوز حينئذ، لأنه تقييد لدائرة التوقف و ليس من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و حينئذ نقول: إذا فرض وجود عدل للشرط، فهنا يمكن أن نرجع ذلك إلى تقييد في الإطلاق الأحوالى للتوقف، و معه لا يلزم التجوز.

و الحاصل أنه في صورة وجود عدل للشرط، فإما أن يرجع ذلك إلى انهدام إطلاق المعلق، أو إلى انهدام الإطلاق الأحوالى للتوقف، و فى كلتا صورتين، لا تجوز، لأن المدلول الوضعى للجملة الشرطية، و هو النسبة التوقفية لم نرفع اليد عنه، بل يبقى ثابتا، و معه، لا موجب للتجوز.

و بهذا التفسير النظري، يتلائم الوجدان الثالث مع سابقه.

و أما الوجدان الرابع القاضى بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، سنخ دلالة قابلة للتجزئة و التبعض، و ذلك في صورة وجود عدل للشرط، كما فى قولنا: «إذا خفى الأذان فقصر»، حيث علمنا بوجود عدل للشرط، و هو «خفاء الجدران»، فهذا الوجدان، يتنافى مع الوجدان الأول القاضى بثبوت المفهوم لكل جملة شرطية إذا كان جزاؤها جملة إنشائية، و ذلك، بناء على مذهب المشهور، من كون الضابط فى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، هو دلالتها على اللزوم العلى الانحصارى، فإنه بناء على ذلك، يقال: إذا كان اللزوم العلى الانحصارى مأخوذا فى مدلول الجملة الشرطية وضعا، فحينئذ، يكذب الوجدان الرابع، و ذلك لأنه بمجرد وجود عدل للشرط، ينتلم الانحصار، و معه يلزم التجوز فى الجملة، و حينئذ، لا يبقى ملاك ينفى به بقیة الأسباب التى يحتمل كونها عدلا، فيبطل الوجدان الرابع، القاضى بتجزئة المفهوم، باعتبار أن لازم ذلك، عدم ثبوت المفهوم أصلا.

و أما إذا لم يكن اللزوم العلى الانحصارى مأخوذاً في مدلول الجملة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤٧

الشرطية وضعا، فيبطل الوجدان الأول القاضى بثبوت المفهوم، لأن ضابطه حسب الفرض، هو ثبوت اللزوم العلى الانحصارى، و كون هذه الخصوصيات مدلوله للجملة الشرطية، فإذا فرض أنها غير مدلوله لها، فلا وجه حينئذ لثبوت المفهوم.

و أما بناء على ما ذكرناه من ضابط المفهوم، فلا تنافى بين هذين الوجدانين، و ذلك لأن ضابطه هو، دلالة الجملة الشرطية على النسبة التوقفية مع توفر إطلاق الجزاء و الإطلاق الأحوالى للتوقف، و المفروض ان هذين الإطلاقين قابلين للتقييد و التجزئة، فيكون المفهوم قابلاً لذلك، و لا يلزم التجوز، باعتبار أننا لم نرفع اليد عن النسبة التوقفية التى هى المدلول الوضعى للجملة الشرطية، كما مرّ تحقيقه.

و أما الوجدان الخامس، القاضى بعدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية إذا كان جزاؤها جملة خبرية، فهنا قد يقال: بأن أداء الشرط لها وضع نوعى واحد، سواء بلحاظ الجملة الخبرية، أو الإنشائية، و حينئذ، فإن كانت النسبة التوقفية مأخوذة في مدلول الأداة، فتكون الجملة الشرطية دالة على المفهوم، سواء كان جزاؤها إخباراً أو إنشاءً، و إذا لم تكن مأخوذة في مدلولها، فينبغى عدم دلالتها على المفهوم سواء كان جزاؤها إخباراً أو إنشاءً، و بهذا يكذب الوجدان الأول. إذن لا بدّ من معرفة الفرق بين الجملة الخبرية و الإنشائية، حتى قيل بثبوت المفهوم في الثانية، و بعدم ثبوته في الأولى.

و لتحقيق الفرق بينهما، لا بدّ و أن نرجع إلى ما ذكرناه مفصلاً في بحث الوضع، في مقام التفرقة، بين مفاد الجملة الخبرية، و مفاد الجملة الإنشائية، و التفرقة بين النسبة التامة، و النسبة الناقصة، و نذكر ذلك بنحو مجمل، بحيث يتضح حل هذا الإشكال. فنقول ان النسبة على قسمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤٨

١- القسم الأول: النسب التى يكون موطنها الأصلي هو الخارج، من قبيل، نسبة الموت إلى الميت.

٢- القسم الثانى: النسب التى يكون موطنها الأصلي هو الذهن، من قبيل، النسبة الحكمية، أى نسبة المحمول إلى الموضوع فى أفق الحكم، كما فى قولنا، «هذا عالم»، فالنسبة فى هذا المثال ذهنية، ببرهان، ان النسبة تستدعى طرفين، فلو كانت خارجية للزم ان يكون لها طرفان فى الخارج، مع أنه فى الخارج ليس عندنا إلا طرف واحد، لأنّ هذا، هو عين العالم، و ليس طرفاً غيره فى الخارج، لكن فى عالم الذهن، فإن الذهن يحلّل ذلك إلى مفهومين، و يربط بينهما، إذن، فالنسبة فى المقام ذهنية، و لا موطن لها إلا الذهن. ثم انه قد برهنّا فى بحث الوضع على ان كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، يكون ما يازائها فى الذهن، نسبة ناقصة دائماً، و لهذا نعبر عنها بجملة ناقصة، فنقول: «موت زيد».

و كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الذهن، تكون نسبة تامة، لأنّها توجد فى الذهن بما هى نسبة واقعية.

إذا عرفت ذلك، نقول: إن كلا من الجملة الخبرية و الجملة الإنشائية جملة تامة، و مفاد الجملة التامة نسبة تامة، و حينئذ، فتكون الجملتان من القسم الثانى، أى إن موطن النسبة فى كل منهما هو الذهن، و عليه، فيكون مفاد قولنا، «زيد ميت»، هو النسبة الحكمية، لا النسبة الخارجية لما عرفت، و حينئذ، ففى قولنا: «إذا شرب زيد السم يموت»، و فى قولنا، «إذا جاء زيد فأكرمه»، يكون المعلق هو النسبة الحكمية فيرجع قولنا «إذا شرب زيد السم يموت»، إلى ان الحكم على زيد، مشروط بشربه السم، فإذا لم يشرب السم، فلا حكم عليه، و ليس معنى ذلك، أنه إذا لم يشرب السم لا يموت، لأنّ المعلق هو الحكم و ليس النسبة الخارجية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٤٩

و بهذا اتضح، أنه لا مفهوم للجملة الشرطية إذا كان جزاؤها جملة خبرية.

نعم لو قال: «موت زيد موقوف على شربه السم»، لكان لها مفهوم، لأنّ المعلق هو النسبة الخارجية، لا الحكمية، إلا ان المفروض انّ المستفاد من قولنا، «إذا شرب زيد السم يموت»، هو انّ المعلق هو النسبة الحكمية لما عرفت، فلا يكون لها مفهوم.



و أمّا بالنسبة إلى الجملة الإنشائية، كما في قولنا، «إذا جاء زيد فاكرمه»، فالمعلّق هو الحكم أيضا، فيرجع قولنا هذا، إلى أنّ النسبة الإرسالية والحكم بالوجوب، معلّق على مجيئه، لكن بما أنّه ليس للحكم واقع إلّا واقع النسبة الإرسالية، فتكون هذه الجملة، دالة على المفهوم، فإنّ عالم حكم هذه النسبة، هو عالم خارجها، لأنّ خارجيتها بالجعل والحكم، وبهذا كان لها مفهوم.

وبهذا، اتضح وجه الفرق بين الجملة الشرطية التي يكون جزاؤها جملة إنشائية، وبين الجملة الشرطية التي يكون جزاؤها إخبارا، بحيث كان للأول مفهوم دون الثانية، مع فرض أنّ الأداة في الجملة الشرطية موضوعه بوضع نوعي واحد بلحاظ كلتا الجملتين كما عرفت في بحث الوضع، وبهذا اتّضحت ملائمة الوجدان الخامس، مع الوجدان الأول.

ومن مجموع ما ذكرنا، ثبت دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالضابط المتقدم، وهو كون الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية وضعا، بشرط أن ينضم لذلك إطلاق الجزاء، وكون المعلّق طبعي الحكم، وإطلاق التوقّف كما عرفت. وعلى ضوء ذلك، أمكننا وضع نظرية تفسر هذه الوجدانات الخمسة.

وإن شئت، قلت في تحقيق الفرق بين الجملتين، بأن هذا التهافت في الدلالة بين الجملتين مبني على تخيل أنّ مفاد الجملة الشرطية الخبرية، إذا

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 650

كان على وزان الجملة الشرطية الإنشائية من حيث الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وتعليق النسبة الواقعية بين المخبر والمخبر به على الشرط، فلا بدّ وأن يكون المثال السابق على تقدير وجود المفهوم، مكافئا مع قولنا: «موت زيد معلّق على شربه السم»، الدال بمقتضى إطلاقه، على عدم موته، إذا لم يشرب السم، في حين أنّه تحقّق في محله، بأنّ مفاد الجملة الخبرية ليس هو النسبة الواقعية الخارجية، وإنّما النسبة الحكمية التصادقية التي لا موطن لها إلّا في الذهن، وهي نسبة أنّ هذا ذاك، التي هي نسبة غير خارجية، بل في الخارج لا توجد إلّا وحدة وعيية بين هذا وذاك، وأما النسبة الخارجية فتأتي في الذهن بصورها التي لا تكون نسبة حقيقية في الذهن، بل تحليلية ومختزلة، أي صورة نسبة.

وقد برهنّا في بحث الوضع - في مقام التفرقة بين مفاد الجمل الخبرية، ومفاد الجمل الإنشائية، وبين النسب التامة، والنسب الناقصة - أنّ جميع النسب الخارجية، كالظرفية أو الابتدائية أو غيرهما، ومما وضع بإزائها الحروف والهيئات الناقصة، يكون ما بإزائها في الذهن نسبة ناقصة تحليلية، وكل النسب التي موطنها في الذهن، وتكون نشأتها فيه، فهي نسب تامة، وتوضع بإزائها الجمل التامة.

وعلى هذا الأساس، يتّضح أنّ المعلّق على الشرط في قولنا: «إذا شرب زيد السم سوف يموت» ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة، هي نسبة عروض الموت إلى زيد، بل المعلّق، هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت، وبين زيد، وهذه النسبة، هي مدلول الجملة التامة في الجزاء، أي النسبة الحكمية الإخبارية، فيكون المعلّق، هو إخباره بالموت، لا واقع الموت، فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق، هو انتفاء النسبة الحكمية والإخبار عن موته عند انتفاء الشرط، لا انتفاء موته الخارجي.

و أمّا الجملة الشرطية الإنشائية، فهي وإن كانت متضمنة لنسبة تامة

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 651

إنشائية، هي النسبة الإرسالية مثلا، وتكون هي المعلّقة على الشرط، لا النسبة الإرسالية الخارجية، ولكن حيث أنّ الحكم لا واقع ولا حقيقة له وراء الإنشاء والنسبة الحكمية، فلا محالة، يدل انتفاء هذه النسبة الحكمية الإنشائية عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا، إذ لا واقع له في غير أفق الإنشاء المنتفي بحسب الفرض، وهذا بخلاف الإخبار الذي يبقى واقع المخبر به محفوظا مع انتفاء الإخبار أيضا.

## [تنبيهات]

## إشارة

و بهذا تم الكلام فى أصل دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، و بقى تنبيهات، نعالج فيها ما تبقى من مشاكل المفهوم.

### ١- التنبيه الأول: و نعالج فيه عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لبيان تحقّق الموضوع

مثل قوله: إذا رزقت ولدا فاختنه.

و لتوضيح ذلك، نذكر مقدمة، و حاصلها هو: إنّه فى قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه»، فالحكم فى الجزاء و هو، و جوب الإكرام، له تقييدان.

الأول: تقييد لموضوعه، و هو «زيد»، و هذا التقييد، تستبطنه جملة الجزاء بلا حاجة لضم الشرطية إليها، و الثانى، تقييده بشرط و هو «المجىء»، و هذا التقييد يحصل بملاحظة الجزاء داخل الجملة الشرطية، و هذان التقييدان للحكم، طوليان، فتقيده بالشرط، فى طول تقييده بالموضوع، بمعنى أنّ تقييد جوب الإكرام بالشرط، إنّما يكون بالنسبة لجوب الإكرام المفروغ عن تقييده بموضوعه و هو زيد، و هذا أمر عرفى، و يمكن إقامة البرهان عليه صناعيا أيضا.

و حاصل هذا البرهان هو، أنّ تقييد الحكم بالموضوع، مرجعه إلى نسبة ناقصة، لأنّ الحكم، هو مفاد الهيئة التى تدل عليها النسبة الإرسالية، و هذه النسبة، نسبة بين المادة، و هى الإكرام، و بين الفاعل له، و هو عمرو مثلا، فحينئذ، يحصل التقييد بالموضوع عن طريق تخصص المادة بالموضوع، فيرجع ذلك إلى قولنا، «إكرام عمرو»، فتكون كالنسبة الإضافية بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٢

و لا إشكال فى كونها ناقصة، هذا بالنسبة إلى تقييد الحكم بالموضوع، و قد عرفت أنّ مرجعه إلى نسبة ناقصة.

و أمّا تقييد الحكم بالشرط، فمرجه إلى النسبة التوقفية كما عرفت، و هى نسبة تامة، و بهذا كانت الجملة الشرطية جملة تامة، و كلما اجتمعت نسبة ناقصة و نسبة تامة، فيجب أن تكون الناقصة مأخوذة فى طرف التامة، لتتم الناقصة بذلك، و حينئذ، يصح السكوت على الكلام المتضمن لهما، و أمّا إذا لم تندمج الناقصة فى طرف التامة، و فرض وقوعها فى عرضها، فحينئذ، تبقى الناقصة على نقصانها، و هذا معناه، اشتمال الكلام على ما لا يصح السكوت عليه، و هو خلاف الفرض.

و بهذا، يثبت أنّ تقييد الحكم بموضوعه الذى مرجعه إلى نسبة ناقصة، هو فى رتبة، أسبق من تقييده بشرطه، الذى يرجع إلى نسبة تامة، و بذلك تكون النسبة الناقصة، طرفا فى النسبة التامة، و لأجله تمت و صح السكوت بالنسبة لمجموع الكلام.

و حاصل هذه المقدمة هو: إن الحكم المفروض فى الجزاء من الجملة الشرطية، «كوجوب إكرام زيد»، على تقدير مجيئه، يتصور له تقييدان أحدهما، التقييد بموضوعه، و الآخر التقييد بالشرط، و التقييد الأول، تستبطنه جملة الجزاء، بينما التقييد الثانى، تدل عليه أداة الشرط.

و هذان التقييدان طوليان بحسب الفهم العرفى و التخريج الصناعى أيضا، بمعنى أنّ التقييد بالشرط، يطرأ على جوب الإكرام المفروغ عن تقييده بموضوعه، فالمقيّد بالشرط هو «وجوب إكرام زيد»، «لا ذات و جوب الإكرام»، و ذلك باعتبار أنّ التقييد الأول، مرجعه إلى النسبة الناقصة بين المادة، و هو «الإكرام»، و بين الموضوع، لأنّ الموضوع فى الجزاء طرف لنسبة ناقصة بينه و بين المادة، فتكون النسبة الإرسالية، أى «الوجوب»، أيضا متقيده بالموضوع، لأنّ الموضوع، تخصيصا لمتعلق الحكم، و تكون النسبة بينه و بين المادة بحسب

الروح، نسبة الإضافة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٣

الناقصة، وإن كان المتعلق بحسب قواعد النحو، مفعولا به.

و أما التقييد الثاني، أعني تقييد الجزاء بالشرط، فهو نسبة توقيفية تامه كما عرفت سابقا، وكلما اجتمعت نسبتان، إحداهما تامه، و الأخرى ناقصة، كانت النسبة الناقصة مأخوذة في طرف النسبة التامة لكي تتم بها، إذ لو كانت في عرضها، كان الكلام ناقصا و بحاجة إلى تتمه، و هذا هو معنى الطولية المقصودة.

و في ضوء هذه المقدمة نقول: إن الشرط، تارة، يفرض أنه أمر مغاير مع الموضوع، من قبيل، «المجىء»، بالنسبة «لزید»، فإنه مغاير له، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فاکرمه» و في مثله لا إشكال في ثبوت المفهوم، باعتبار أن مرجع التقييد بالشرط، إلى النسبة التوقفية، و هذا يقتضى انتفاء وجوب الإكرام، عند انتفاء المجىء، إلا أن وجوب الإكرام الذي ينتفى، هو وجوب الإكرام المقيّد بموضوعه، و هو «زيد»، بناء على ما عرفته في المقدمة، و عليه فتكون هذه الجملة دالة على انتفاء وجوب إكرام زيد، عند انتفاء مجيئه، و لا تدل على انتفاء وجوب إكرام غيره.

و تارة أخرى، يفرض أن الشرط ملازم مع وجود الموضوع، فيكون عدمه مساوقا لعدم وجود الموضوع، و هذا ما يسمّى بالشرط المسوق لتحقق الموضوع كما في قوله، «إذا رزقت ولدا فاختنه»، فوجود الشرط، و هو الرزق، مساوق و ملازم لوجود الموضوع، و هو الولد، و عدمه، مساوق لعدمه، كما هو واضح.

و بتطبيق المقدمة المذكورة، يتضح أنه لا مفهوم لهذه الجملة و أمثالها، حيث نقول: إن وجوب الختان، قيد بتقيدين.

أحدهما بالموضوع، و هو الولد، و الثاني، بالشرط، و هو الرزق، و التقييد الثاني، يجب أن يكون في طول الأول كما عرفت، فالتقييد بالشرط، مصبه وجوب الختان المقيّد بالولد، و حينئذ، لا يكون لهذه الجملة مفهوم، لأنه إن أريد بالمفهوم، نفى مصب التقييد بالشرط، و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٤

وجوب ختان الابن، عند انتفاء الشرط، و هو الرزق، ففيه، أن هذا الانتفاء، قهري، سواء وجدت هناك أداة شرط، أو لم توجد، لأن انتفاء الشرط، مساوق لانتفاء الموضوع حسب الفرض، و إن أريد بالمفهوم، نفى مصب أوسع من مصب التقييد بالشرط، كما لو أريد نفى ختان أي ولد إذا انتفى الشرط المذكور، ففيه، ان هذا الانتفاء، لا يدل عليه الكلام، لأن التقييد بالشرط، إنما يقتضى انتفاء مصبه عند انتفاء الشرط، و لا يقتضى أكثر من ذلك.

نعم لو كان التقييدان المذكوران عرضيان، بأن يكون مصب التقييد بالشرط، هو وجوب الختان في نفسه، لا وجوب ختان الابن، كما لو قال، «إذا رزقت ولدا فيجب الختان»، ففي مثله، يكون التقييدان عرضيان، و لأجله، يثبت المفهوم، لكن لما كان التقييدان في قولنا، «إذا رزقت ولدا فاختنه»، طوليين بالبرهان المتقدم، يثبت حينئذ أنه لا مفهوم لمثل هذه الجملة كما تقدم لأنه خلاف الطولية بين التقييدين و مما ذكرنا، ظهر أن كل جملة شرطية كان الشرط فيها مغايرا مع الموضوع، يكون لها مفهوم، من قبيل قولنا، «إذا جاء زيد فاکرمه»، و كل جملة شرطية كان الشرط فيها مسوقا لتحقق الموضوع، فلا مفهوم لها، من قبيل قولنا، «إذا رزقت ولدا فاختنه»، و هناك جمل وسط بين هاتين الجملتين، كما في قوله تعالى، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا، فَإِنْ مَوْضِعُ الْحَكْمِ هُوَ النَّبَأُ، وَ الشَّرْطُ، هُوَ مَجِيءُ الْفَاسِقِ بِهِ، وَ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَجِيءَ الْفَاسِقِ بِالْبِنْيَا، هُوَ إِجَادَةُ لِلْبِنْيَا، فَمِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ، تَكُونُ هَذِهِ الْآيَةُ، شَبِيهَةً بِالْجُمْلَةِ الْمَسْوَوقَةِ لِبَيَانِ تَحَقُّقِ الْمَوْضِعِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ تَحَقُّقَ الشَّرْطِ فِي الْآيَةِ، يَحَقِّقُ مَوْضِعَ الْحَكْمِ.

إلا أن تحقق هذا الموضوع، غير منحصر بالشرط، و هو مجيء الفاسق، و ذلك، لإمكان أن يحقق العادل هذا الموضوع، و بهذا اختلفت الآيه عن الجملة المسوقه لبيان تحقق الموضوع، باعتبار أن الشرط، و هو الرزق، في تلك الجملة، هو المحقق الوحيد للموضوع، و هو

الولد، و من هنا كانت هذه الآية المباركة، حدّ وسط بين الجملتين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٥

و لكنّ الصحيح، هو ثبوت المفهوم فيها أيضا، لأنّ التقييد بالشرط الذى يفيد النسبة التوقفية، يقتضى انتفاء مصبّه إذا انتفى الشرط، بحيث يكون التعليق مفيدا لأمر لا- يتحصل لولاه، و هذا متوفر فى المقام، لأنّ انتفاء الشرط، و هو مجيء الفاسق، غير مساوق لانتفاء الموضوع، كما هو الحال فى الجملة المسوقة لبيان تحقق الموضوع، أى جملة، إذا رزقت ولدا فاختنه و عليه، فالتعليق فى الآية، أفاد أمرا، لا- يتحصّل لولاه، و حينئذ، فإذا انتفى الشرط، و هو مجيء الفاسق، ينتفى وجوب التبيّن، كما فى صورة مجيء العادل بالنبا. و هكذا يكون مقتضى إطلاق التعليق فى الآية، ثبوت المفهوم فيها أيضا.

## ٢- التنبيه الثانى: و فيه نعالج، إشكال كون المنتفى بالمفهوم، هل هو، مطلق الوجوب، أو الوجوب المطلق

، حيث يقال: انّ المفهوم فى قولنا: «إذا جاء زيد فإكرمه» هل يدل على انتفاء مطلق وجوب الاكرام، بحيث إذا لم يجىء، ينتفى أى وجوب إكرام له؟، أو أنّه يدل على انتفاء الوجوب المطلق للإكرام؟، بحيث أنّه إذا لم يجىء يكون المنفى هو الوجوب المطلق؟، و هذا لا ينافى ثبوت الوجوب المقيّد.

و من هنا، كان لا بدّ من وضع ميزان فى بيان انّ المفهوم هل يقتضى انتفاء مطلق الوجوب، أو الوجوب المطلق. و بتعبير آخر يقال: أنّه لا- إشكال فى انّ جملة الجزاء فى الشرطية مطلقة، فقولنا، «إذا جاء ك زيد فإكرمه»، يدل على وجوب مطلق الإكرام لزيد إذا جاء، و حينئذ، يستشكل فى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، حيث يقال: انّ الجزاء المعلق على الشرط إن كان هو وجوب مطلق الإكرام، فغاية ما تقتضيه دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، هو انتفاء هذا الوجوب، و هذا لا ينافى ثبوت وجوب إكرام مقيّد له، كالإكرام بنحو الضيافة مثلا، و إنّما الذى ينافيه، انتفاء مطلق وجوب الإكرام.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٦

و الجواب هو: انه فى القضية الشرطية يوجد أمران:

الأمر الأول: التعليق، و الأمر الثانى، وجوب الإكرام.

و حينئذ، فتارة يفرض أنّا نثبت أولا، الإطلاق فى وجوب الإكرام ثم نعلقه بعد ذلك، فتكون النتيجة ان المعلق على الشرط هو الوجوب المطلق للإكرام.

و أخرى يفرض العكس، فيقال: ان المعلق على الشرط هو طبيعة وجوب الإكرام، و بعد التعليق يشك فى انّ المعلق، هل هو مطلق الوجوب؟

أو الوجوب المقيّد؟

فبمقدمات الحكمة يثبت انّ المعلق هو مطلق الوجوب.

إذن ففى المقام دعويان.

أ- الدعوى الأولى: هى أن يكون إجراء مقدمات الحكمة، فى مرتبة سابقة على التعليق.

و هذا يفيد انتفاء الوجوب المطلق، عند انتفاء الشرط.

ب- الدعوى الثانية: هى أن يكون إجراء مقدمات الحكمة، فى طول التعليق.

و هذا يفيد انتفاء مطلق وجوب الإكرام.

و الصحيح فى المقام، هى الثانية، و أنّ التعليق فى مرتبة سابقة على إجراء مقدمات الحكمة، فيكون المفهوم مقيّدا لانتفاء مطلق

الوجوب، و هذا، ينافي ثبوت أى حصة من حصص الوجوب.

و هذه الدعوى الثانية، مطابقة مع الوجدان العرفي، كما أنها مطابقة للبرهان.

و توضيح ذلك هو: إنه قد يدعى قيام البرهان على الدعوى الأولى،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٧

و أن التعليق يطرأ على الوجوب بعد إثبات إطلاقه، بدليل أن التعليق حكم، و موضوعه، هو وجوب الإكرام، و هذا الموضوع، ينبغي معاملته كأى موضوع آخر، فمثلا فى قوله: أحلّ الله البيع، فإنّ الموضوع هو البيع، و هذا الموضوع، يدور أمره، بين المطلق، و المقيّد، فنثبت إطلاقه بمقدمات الحكمة، و بعد إثبات إطلاقه، يجعل موضوعا للحكم.

و محل كلامنا من هذا القبيل، فإنّ وجوب الإكرام، موضوع للتعليق، فإذا دار أمر هذا الموضوع بين المطلق، و المقيّد فإننا نثبت إطلاقه بمقدمات الحكمة، و حينئذ يثبت أنّ موضوع التعليق، هو الوجوب المطلق للإكرام، فيكون التعليق طارئا على الوجوب المطلق. و بهذا يتبين صحة الدعوى الأولى.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام، أمّا أولا، فإنّ هناك فرقا بين الموضوعين، فالبيع، و هو الموضوع فى قوله تعالى، أحلّ الله البيع، لا يمكن أن يراد به طبيعة البيع الجامعة بين البيع المطلق، و البيع المقيّد، باعتبار أنه لا وجود مستقل لهذه الطبيعة مع قطع النظر عن حصتها، و معه لا يعقل أن تكون موضوعا للحكم الشرعى.

و حينئذ، فيدور الأمر، بين أن يكون المراد، هو البيع المطلق، أو البيع المقيّد، و بمقدمات الحكمة نثبت كون المراد، هو البيع المطلق. و هكذا، بالنسبة لكل موضوع لا يعقل بقاؤه على الجامع.

و أمّا الموضوع فى محل الكلام، و هو وجوب الإكرام، فلا- يدور أمره بين المطلق و المقيّد فقط، بل هناك طرف ثالث، و هو أن يكون المقصود به مطلق الوجوب الجامع بين المطلق و المقيّد، و هذا الجامع، و إن لم يكن له وجود مستقل عن حصته، إلّا أنه يعقل أن يجعل موضوعا للتعليق و لا محذور فيه.

و حينئذ، فمقدمات الحكمة، تعين هذا الطرف الثالث، لأنه أوسع

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٥٨

دائرة، و بهذا يكون الإطلاق طارئا على التعليق، كما هو لسان الدعوى الثانية.

و أمّا ثانيا: فإنّ إجراء مقدمات الحكمة قبل التعليق، يثبت أنّ المعلق هو الوجوب المطلق للإكرام، و هذا تضيق لدائرة التعليق، لأنّ مرجعه، إلى أنّ المعلق ليس هو طبيعة الوجوب على إطلاقها و بكلتا حصتها، بل المعلق هو الطبيعة فى ضمن إحدى الحصتين، و هى الوجوب المطلق، و هذا خلف مقدمات الحكمة.

و هذا بخلاف ما لو أجرينا مقدمات الحكمة بعد التعليق، فإنها تفيد كون المطلق هو الطبيعة، كما عرفت.

و هذا الجواب الثانى، يستفاد من الأول.

و قد يتوهم فى مقام إثبات الدعوى الأولى، فيقال: إنّ الإكرام الذى هو موضوع الوجوب، يحتمل الإطلاق، و التقييد، فنثبت إطلاقه بمقدمات الحكمة، فيكون المقصود منه مطلق الإكرام، فبعد تعلّق الوجوب به و تعليق هذا الوجوب على الشرط، تكون النتيجة، أنّ المعلق على الشرط، هو وجوب مطلق الإكرام، و حينئذ، بانتفاء الشرط، ينتفى وجوب مطلق الإكرام، و هذا لا ينافي ثبوت وجوب بعض حصص الإكرام.

و بهذا، يثبت مضمون الدعوى الأولى.

إلّا أنّ هذا الكلام، لو تمّ، لانتفى مفهوم الجملة رأسا، و بيان ذلك هو: أنّا ذكرنا أنّ ضابط المفهوم، مؤلف من ركنين، و الركن الثانى، هو كون المعلق على الشرط، هو مطلق الحكم و طبيعته، لا شخصه.

وقد عرفت، أنّ إثبات ذلك، موقوف على إجراء مقدمات الحكمة، وإجراؤها، يتوقف على شروطها، وبعض هذه الشروط، يرجع إلى أن لا يكون المدلول التصديقي بإزاء جملة الجزاء، بل لا بدّ و أن يكون بإزاء جملة الشرط نفسها، أي بإزاء النسبة التوقفيّة، إذ لو كان بإزاء جملة الجزاء، للزم

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 659

عدم جريان مقدمات الحكمة، و معه لا يثبت أنّ المعلق طبيعي الحكم، بل يكون شخص الحكم، لأنّ المدلول التصديقي شخصي دائماً، و قد عرفت تفصيله.

و ممّا ذكرنا، يفهم أنّ المعلق هو طبيعي الحكم الذي هو مدلول تصوري، و حينئذ نقول.

إذا كان مدلول جملة الجزاء هو الحكم كمفهوم كلي، فلا يعقل إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق في الإكرام، لأنّ مقدمات الحكمة، إنّما تجرى لأجل التوفيق بين مرحلتى الثبوت و الإثبات، أي بين المدلول التصوري، و المدلول التصديقي. و قد عرفت أنّه لا مدلول تصديقي لجملة الجزاء، لأنّ المدلول التصديقي قد فرض جعله بإزاء جملة الشرط نفسها. نعم، إذا فرض أنّ المدلول التصديقي بإزاء جملة الجزاء، فحينئذ، يكون للجزاء مدلول تصديقي، و معه يمكن إثبات الإطلاق، لأنّه لا مانع حينئذ من جريان مقدمات الحكمة.

إلّا أنّه بناء على هذا الفرض، لا يمكن أن تثبت كون المعلق هو طبيعي الحكم، أي الركن الثاني، لما عرفت أولاً.

و بهذا يثبت، أنّ تمامية الركن الثاني، ملازمة لاستحالة إثبات الإطلاق في نفس الإكرام قبل التعليق.

فإن قيل: أنّه من المتسالم عليه، أنّ ما يثبت المنطوق، هو الذي ينفيه المفهوم، و في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه»، فهنا المنطوق، يثبت وجوب مطلق الإكرام، و من هنا صحّ امتثاله بإكرامه، بنحو الضيافة، و الهدية، و نحو ذلك مما هو إكرام، و حينئذ فالمفهوم لا بدّ و أن ينفي وجوب مطلق الإكرام، و هذا لا ينافي وجوب بعض حصص الإكرام، فبهذا تثبت صحة مضمون الدعوى الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 660

قلنا: ما ذكر من أنّ الثابت بالمنطوق هو الذي ينفي بالمفهوم، صحيح إلّا أنا نقول، أنّ الثابت بالمنطوق، و المعلق على الشرط هو مطلق وجوب الإكرام، و هذا له حصتان كما عرفت سابقاً، إحداهما، الوجوب المطلق، و الثانية، الوجوب المقيد، و حينئذ، فبانتفاء الشرط، ينتفي الجامع، و انتفاء الجامع لا يكون إلّا بانتفاء كلتا حصتيه، و أمّا إذا وجد الشرط فحينئذ يوجد الجامع، و وجود الجامع، يتحقق و لو في ضمن إحدى حصصه، فالذي أثبت المنطوق هو عين ما نفاه المفهوم، و هو الجامع.

فإن قيل: أنّ وجود الشرط يقتضى وجود الجامع بين المطلق و المقيد، و حينئذ، فما هو المعين لهذه الحصّة؟

قلنا، المعين لها، هو مقدمات الحكمة، فإنّها تقتضى تحقق الجامع في ضمن حصته المطلقة، و مقدمات الحكمة هذه، لا بدّ و ان تكون في طول التعليق كما عرفت.

### ٣- التنبيه الثالث: [الكلام في مرحلة الثبوت و الإثبات للشرط المسوق لتحقيق الموضوع

إذا فرض عموم الجزاء كما في قوله، «إذا رزقت مالا فتصدق به، على كل الفقراء»، ففي مثله، يقع الكلام في مرحلتين:

أ- المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت، و في هذه المرحلة، يوجد عندنا ثلاث احتمالات.

أ- الاحتمال الأول: هو ان يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم، أي بما هو صفة، و في مثله، يكون المفهوم مقتضياً لانتفاء العموم عند انتفاء الشرط، فيكون المنفي هو وجوب الإكرام بنحو العموم، و هذا لا ينافي وجوب إكرام بعض الأفراد.

ب- الاحتمال الثاني: هو أن يكون المعلق على الشرط، ذات العام، أي نفس الأفراد، على نحو، تكون ملحوظة بنحو العموم الاستغراقي،

و في مثله: المفهوم يقتضى انتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن سائر الأفراد، فيكون المفهوم مقتضيا للسالبة الكلية.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦١

وقد علل ذلك الميرزا [١٨١] «قده»، بأن نقيض الموجبة الكلية، وإن كان سالبة جزئية بحسب قوانين المنطق إلا أن المفهوم يثبت النقيض العرفي لا المنطقي، والنقيض العرفي للموجبة الكلية هو سالبة كلية، ومن هنا كان المفهوم بناء على هذا الاحتمال، مقتضيا للسالبة الكلية.

وهذا التعليل غير تام، فإن النقيض العرفي كالنقيض المنطقي، حيث أنه لا إشكال في وجود التناقض عرفا بين قولنا، «مات كل القوم»، وبين قولنا، «بعض القوم لم يموت».

فالصحيح في مقام بيان اقتضاء المفهوم، السالبة الكلية، أن يقال:

إننا قد فرضنا أن المعلق على الشرط، هو ذات الأفراد، على نحو الاستغراق.

و التعليق، حكم كسائر الأحكام، فيتعدد و يتكثر بتكثير أفرادها، فيكون لكل فرد تعليق خاص، فكل فرد من الأفراد، يكون وجوب إكرامه معلقا على الشرط، فإذا انتفى الشرط ينتفى وجوب إكرام كل فرد.

٣- الاحتمال الثالث: هو أن يكون المعلق على الشرط ذات العام، أى نفس الأفراد كما في الثاني، إلا أنه في الثالث، لوحظ هذا العام بنحو العموم المجموعى، لا- الاستغراقى، و في مثله، يكون المفهوم، مقتضيا لانتفاء وجوب إكرام المجموع، وهذا لا- ينافى ثبوت وجوب إكرام الأفراد.

نعم إذا بنى في مقام إثبات المفهوم، على استفادته من الإطلاق الأحوالى للشرط، باعتبار إفادته للانحصار كما عرفت، حينئذ، يكون المفهوم مقتضيا لانتفاء وجوب الإ- إكرام، و جميع حصصه، لأن مقتضى الإطلاق الأحوالى للشرط، أن هذا الشرط، علة منحصرة لمجموع حصص

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٢

الوجوب، و هذا ينافى وجود علة أخرى، و لو لبعض حصص الوجوب، و من هنا، يكون المفهوم مقتضيا للسالبة الكلية. إلا أنك عرفت فساد هذا المبنى [١٨٢].

و إن شئت، قلت في هذا الاحتمال: أن المعلق على الشرط فيه هو، مجموع الأحكام كمركب واحد، فإنه لا يثبت بالمفهوم أكثر من انتفاء هذا المجموع، و هذا لا ينافى ثبوت البعض.

نعم بناء على بعض المباني في استفادة المفهوم، قد يقال، باستفادة عموم الانتفاء في طرف المفهوم أيضا.

و هو المبنى القائل بالمفهوم، على أساس استفادة العلية المنحصرة، بضميمة الإطلاق الأحوالى للشرط، بلحاظ اقترانه مع علة أخرى محتملة و عدمه، فإن مقتضاه، كون الشرط علة مستقلة في جميع الأحوال، فيقال حينئذ، إن مقتضى الإطلاق الأحوالى، كون الشرط علة تامة مستقلة للمجموع، سواء اقترن بتحمل العلية أم لا، و هذا ينفى وجود علة أخرى حتى للبعض، إذ لو كان موجودا لكان الشرط في حال الاقتران بها، علة غير مستقلة بلحاظ ذلك البعض، فلم تصبح علة مستقلة لذات العام.

٢- المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات و الاستظهار، و فيها نقول: إن العموم، تارة يستفاد بنحو المعنى الاسمى، «ككل، و جميع»، و أخرى، يستفاد بنحو المعنى الحرفى، كالجمع المحلى باللام، بناء على دلالة على الاستغراق.

فإن كان مستفادا بنحو المعنى الاسمى، من قبيل «كل و جميع»، فحينئذ، يكون الظاهر من الجملة و المستظهر منها، هو الأول، أى تعليق بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٣

العموم على الشرط، لأن «كل و جميع» عبارة ثانية عن العموم، فكأنه قال:

«إذا جاء زيد فاكرم عموم الفقراء».

و إن كان العموم مستفاد بنحو المعنى الحرفي، كما في الجمع المعزف باللام، بناء على دلالة هذه اللام على العموم، فحينئذ، يكون الظاهر من الجملة، هو تعليق العام لا العموم، لأن المنظور مستقلا هو العام، و أما العموم، فهو نسبة ناقصة مندكة في جنب المدخول. و بناء على ذلك، إن كان العموم استغراقيا، كما هو الظاهر منه- لأن المجموع مؤنثة زائدة- فيتعين الاحتمال الثاني، و إن قامت قرينة على هذه المؤنثة، فيتعين الاحتمال الثالث.

و الخلاصة: هي أنه في مرحلة الإثبات، إن فرض أن الدال على العموم كان بنحو المعنى الاسمي، كما في «كل، و جميع»، فيكون كما لو قال: «إذا جاءك زيد فاعلم عموم الفقراء» يكون المستظهر حينئذ، هو الاحتمال الأول، أي تعليق العموم على الشرط، و هذا لا ينافي كون الحكم منحللا- من جهة المنطوق إلى عدة أحكام، لأنه لا- معنى لثبوته على عنوان العموم بنحو الموضوعية، و إنما موضوعية العموم تكون مرآة للأفراد بنحو الانحلال.

و أمّا بلحاظ الحكم بالتعليق، فإنّ المعلق إنّما هو وجوب العموم بعنوانه، و هو عرفا، في قوة قولنا: «عموم الوجوبات، متوقفة على الشرط»، و أمّا إذا كان العموم مستفادا بنحو المعنى الحرفي، كالجمع المحلى باللام- بناء على دلالة على الاستغراق- فإن مقتضى القاعدة، هو الاحتمال الثاني، و ذلك لانحلال الحكم- الذي هو موضوع التعليق- إلى أحكام عديدة، و مقتضى الإطلاق، تعليقها جميعا بنحو الاستغراق، إلا أن تقوم قرينة على ملاحظة التركيب و المجموعية، فيثبت حينئذ الاحتمال الثالث.

و بإتمام الكلام في المرحلة الثانية، يتم الكلام في التنبيه الثالث.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٤

#### ٤- التنبيه الرابع: و هو فيما إذا تعدد الشرط في الجملة الشرطية، و اتحد الجزاء

، فلا إشكال في أن دائرة المنطوق تضيق، و بقدر ما تضيق هذه الدائرة، تتسع دائرة المفهوم، كما في قولنا: «إذا جاء زيد، و كان عالما تقيا، فاعلمه»، فالمنطوق، عبارة عن وجوب الإكرام، إذا اجتمعت هذه الشرائط كلها.

و أمّا المفهوم فهو يثبت بمجرد اختلال شرط واحد من الشروط المذكورة، لأن ظاهر هذه الجملة، هو توقف وجوب الإكرام على مجموع هذه الشرائط، و هذا ممّا لا إشكال فيه و لا كلام.

و إنما الكلام في عكس ذلك، و هو ما لو فرض اتحاد الشرط و تعدد الجزاء في الجملة الشرطية، كما لو قال: «إذا رزقت ولدا فصل ركعتين و صم يومين»، ففي مثل هذا يقع الكلام، في أن المفهوم، هل هو انتفاء الجميع، أي انتفاء وجوب كل من الصلاة و الصوم عند انتفاء الشرط، أو أن المفهوم هو انتفاء المجموع، أي مجموع الجزاءات الذي لا ينافي ثبوت بعضها. و لتحقيق ذلك، يقع الكلام في مرحلتين.

١- المرحلة الأولى: هي مرحلة الثبوت، و في هذه المرحلة، يوجد عندنا ثلاث احتمالات، فإنّ قوله، «إذا رزقت ولدا فصل، و صم»، فقوله «صل»، طرأت عليه حالتان، الأولى، التعليق، حيث أنه علق على رزق الولد، و قد دلّ على ذلك، أداة الشرط، و الثانية، هي العطف، حيث أنه قد عطف عليه قوله، «صم»، و قد دلّ على ذلك حرف «الواو»، فمن هاتين الحالتين يمكن فرض ثلاث احتمالات في المقام.

١- الاحتمال الأول: هو أن يكون العطف في طول التعليق، بمعنى أن عطف قوله، «صم»، على «صل»، كان بعد تعليق الصلاة على الشرط، و في مثله، يكون مقتضى المفهوم، هو انتفاء الجميع عند انتفاء الشرط، لأن المفروض أن عطف «الصوم» على «الصلاة» كان بعد تعليق الصلاة على

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٥



الشرط، وهذا معناه، أنه عطف الصوم على الصلاة بما هي معلقة على الشرط، والعطف يقتضى التشريك في هذا الحكم، وهو التعليق، فحينئذ، يكون الصوم أيضا معلقا على الشرط، فبانتفاء الشرط، ينتفى كل من وجوب الصلاة و وجوب الصوم. والخلاصة: في هذا الاحتمال هي، أن يكون العطف في طول التعليق، أى أن الحكم الأول علق على الشرط، ثم عطف عليه الحكم الثانى، فيرجع إلى تشريكه مع الأول في التعليق، ومقتضى هذا، هو انتفاء الجميع، بانتفاء الشرط.

٢- الاحتمال الثانى: وهو عكس الأول، إذ أنه يفرض التعليق في طول العطف، أى أن عطف الصوم على الصلاة، كان قبل اكتساب الصلاة للتعليق، وفائدة هذا العطف، هو تشريك الصوم مع الصلاة فى الانحصار ذهنى، وبعد هذا التشريك، يطرأ التعليق عليهما معا.

وهذا الاحتمال لا بدّ فيه من ثنونه، وهى ملاحظة الصلاة مع الصوم أمرا واحدا، وبعد أن ينظر إليهما بما هما شىء واحد، يطرأ التعليق على ذلك الشىء الواحد، فيكون المعلق على الشرط، هو المجموع من الصلاة والصوم، فيكون مقتضى المفهوم، هو انتفاء المجموع الذى لا ينافى ثبوت أحدهما.

و بتعبير آخر يقال: إن هذا الاحتمال، هو أن يكون التعليق فى طول العطف، وذلك بأن يجمع بين الحكمين فى مرتبة سابقة على التعليق، ويوحد بينهما، ثم يعلق المجموع بما هو مجموع، على الشرط، ومقتضى هذا، هو انتفاء المجموع، دون منافاته لثبوت أحدهما. ٣- الاحتمال الثالث: هو أن يفرض أن التعليق فى طول العطف، كلاحتمال الثانى، لكن يفترق عنه، فى أنه يفرض فى هذا الاحتمال الثالث، أن التعليق لم يطرأ على الصلاة والصوم بما هي جملة جزء واحد، بل يطرأ عليها بما هي أجزاء متعددة، وهذا يقتضى انحلال التعليق إلى تعليقات

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٦

بعدد جمل الجزاء، لأنّ التعليق الواحد يستحيل أن يكون أكثر من طرف واحد.

و عليه فلا بدّ من فرض الانحلال كما ذكرنا، فيكون مقتضى المفهوم حينئذ، هو انتفاء الجميع بانتفاء الشرط، لأنّ كل تعليق يقتضى انتفاء ما علق عليه فى صورة انتفاء الشرط، فتكون نتيجة هذا الاحتمال كنتيجة الاحتمال الأول.

و بعبارة أخرى، يقال فى الاحتمال الثالث: بأنّ التعليق فيه، يكون فى طول العطف، ولكن من دون افتراض الوحدة و التركيب بين الجزاءين فى مقام التعليق.

و مقتضاه، انتفاء الجميع بانتفاء الشرط كما فى الأول.

٢- المرحلة الثانية: وهى مرحلة الإثبات والاستظهار، وقد يقال فى المقام، بأنّ المتعين فى هذه المرحلة، هو الاحتمال الثالث، لبطلان الاحتمالين الأولين.

أمّا بطلان الاحتمال الأول، فباعتبار أنّا ذكرنا سابقا أنه كلما اجتمعت نسبة ناقصة و نسبة تامة فلا يعقل أن تكون النسبة الناقصة فى عرض النسبة التامة أو فى طولها، وإلا لبقيت ناقصة، وكان الكلام مشتملا على ما لا يصح السكوت عليه كما تقدم.

و عليه فلا بدّ و ان تندمج الناقصة فى طرف التامة، وهذا يبرهن على بطلان الاحتمال الأول، لأنّ العطف نسبة ناقصة، ولهذا إذا قيل، «زيد و عمرو»، يكون الكلام ناقصا، و التعليق نسبة تامة.

فهنا قد اجتمعت النسبة الناقصة، مع النسبة التامة، و معه لا بدّ و أن تكون الناقصة مندمجة فى طرف التامة، فيكون العطف الذى هو نسبة ناقصة، مأخوذا فى طرف النسبة التعليقية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٧

وهذا معناه، أنّ التعليق فى طول العطف، لا فى رتبة سابقة عليه، كما هو لسان الاحتمال الأول.

و الخلاصة هي، أنّ بطلان الاحتمال الأول، باعتبار ما قد يتصور، من أنّ العطف معنى حرفى، فيكون نسبة ناقصة، و معه يستحيل أن

تكون في طول التعليق الذي هو النسبة التامة في الجملة، لما تقدم، من ان النسب الناقصة تؤخذ دائما في أطراف النسب التامة و لا تكون في عرضها أو في طولها، وإلا لبقى الكلام غير تام.

ولهذا لا يكون قولنا «زيد و عمرو»، ممّا يصح السكوت عليه.

و أما بطلان الاحتمال الثاني: فهو من جهة أنه محتاج إلى مثنوّة زائدة كما عرفت، و الإطلاق ينفي هذه المثنوّة، و بعد بطلان هذين الاحتمالين، يتعين الاحتمال الثالث، و تكون النتيجة، هي ان المفهوم، يقتضى انتفاء جميع الجزاءات عند انتفاء الشرط، و هذا ينافي ثبوت بعضها.

و التحقيق في المقام، هو ان هذه النتيجة صحيحة، فإنّ المتفاهم العرفي يقتضيها، إلّا ان إثبات هذه النتيجة، لا يحتاج إلّا إلى إبطال الاحتمال الثاني، و لا- يحتاج إلى إبطال الاحتمال الأول، لأنّه يقتضى عين هذه النتيجة، كما عرفت، مضافا إلى ان ما ذكر من وجود النسبة الناقصة إلى جانب النسبة التامة، فإنه غير تام، فإنّا قد ذكرنا في بحث المعاني الحرفية ان العطف نسبة تامة، لا ناقصة، باعتبار ان النسبة التامة، هي التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن كما تقدم تحقيقه، و العطف لا يراد به في المقام العطف الخارجي، بل يراد به العطف الذهني، إذ قد لا- يكون المعطوف و المعطوف عليه مميّا يراد بيان اجتماعهما في الخارج أصلا، فمفاد العطف هو إحضار الشئيين في سياق ذهني واحد، و هذا معناه ان موطن العطف الأصلي هو الذهن.

و بذلك يتبرهن أنه من النسبة التامة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٨

و أما عدم صحة السكوت على قولنا، «زيد و عمرو»، فليس ذلك من جهة قصور في نسبة العطف، فإن نسبة العطف قائمة بدورها المطلوب، و هو إشراك المعطوف مع المعطوف عليه في السياق الذهني، و إنّما القصور في نفس السياق الذهني، لأن السياق الذهني هنا هو مجرد الإحضار و التصور، و هذا يوجب عدم صحة السكوت على هذا الكلام.

و الخلاصة هي: ان هذه النتيجة، و إن كانت صحيحة، إلّا ان إبطال الاحتمال الأول المشترك مع الاحتمال الثالث في النتيجة، مبني على كون العطف معنى حرفيا و نسبة ناقصة.

و أما إذا قلنا بأنه نسبة تامة لكونه نسبة غير خارجية، بل هو نسبة ذهنية موطنها الذهن، من أجل إخطار المعنى الآخر إلى الذهن، و تشريكه في الحكم، فحينئذ، لا- يتم الكلام المزبور و النقض الملحوظ في قولنا: «زيد، و عمرو»، و ليس هذا من ناحية نقصان نسبة العطف، و إنّما من جهة عدم وجود حكم يشرك به «زيد و عمرو» في الكلام، كما يشهد لذلك صحة عطف الجملة على الجملة، و عليه، فيرجع العطف لبا إلى تشريك الحكم الثاني مع الحكم الأول في التعليق، فكأنه كثر الشرط، فقال: «إذا رزقت ولدا فتصدق، و إذا رزقت ولدا فصلّ ركعتين»، و قد يكون هذا هو المنشأ الفطري لما يقال، من ان العطف في قوة التكرار.

و من هنا، يعرف اشتراك الاحتمال الأول و الثالث في نتيجة واحدة، لكون المحقق في المعنى الحرفي، كون العطف نسبة ذهنية تامة، و حينئذ لا يتصور أكثر من احتمال واحد، و هو تشريك الحكمين و الجزاءين في التعليق، كما لو كثر، كما عرفت.

##### ٥- التنبيه الخامس: [في بيان الفرق بين هاتين الجملتين «إذا جاء زيد فآكرمه» و «أكرم زيدا عند مجيئه»]

#### إشارة

و هو فيما إذا ورد قيد على هيئة الأمر بلسان الجملة الشرطية كما في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه»، فلا إشكال في ثبوت المفهوم لمثل هذه الجملة كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٦٩

و أمّا إذا ورد مثل هذا القيد، لكن لا بلسان الجملة الشرطيّة، كما لو قيل «أكرم زيدا عند مجيئه»، ففي مثله لم يدع أحد ممن قال بمفهوم الشرط، بثبوت المفهوم لمثل هذه الجملة في مقام التطبيقات الفقهيّة، و الوجدان العرفي قاض بما تسالموا عليه، فلا كلام من هذه الجهة.

و إنّما الكلام، في بيان الفرق بين هاتين الجملتين، و كل دليل أريد به إثبات مفهوم الشرط و لم يكن متضمنا لإبراز الفرق بين هاتين الجملتين، يكون بنفسه نقضا على صاحب هذا الدليل، فمثلا الميرزا «قده»، حاول إثبات مفهوم الشرط، بالتمسك بالإطلاق في مقابل العطف، «أو»، كما عرفت، حيث ذكر أنّ السبب منحصر بالقيد المذكور في الجملة بمقتضى ذلك الإطلاق، و هذا الكلام لو كان صحيحا لكان مثبتا للمفهوم حتى في مثل «أكرم زيدا عند مجيئه»، لأنّه يقال بأنّ مقتضى الإطلاق، هو كون السبب منحصر بهذا القيد، فمن هنا يعلم أنّ هذا الدليل الذي ذكره يكون نقضا عليه، لأنّه لم يلتزم بالمفهوم في مثل هذه الجملة.

و توضيح الفرق بين هاتين الجملتين هو: إنّنا قد ذكرنا سابقا أنّ الركن الثاني لمفهوم الشرط، هو كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم، لا شخصه، و إثبات ذلك يكون بإجراء مقدمات الحكمة، و إجراؤها، يتوقف على شروط.

أحدها: أن يكون المدلول التصديقي بإزاء النسبة الربطيّة لا بإزاء جملة الجزاء، و كونه بإزاء النسبة الربطيّة، موقوف على كون النسبة الربطيّة نسبة تامّة، و النسبة الربطيّة في الجملة الشرطيّة نسبة تامّة، لأنّ المقصود منها الربط بين الشرط و الجزاء في عالم الحكم، و أفق هذا العالم هو الذهن، و كلّ نسبة كان موطنها الأصلي هو الذهن، تكون تامّة، و حينئذ يكون المدلول التصديقي بإزاء هذه النسبة التامة، و يتمحض الجزاء في المدلول التصوري، و معه يمكن إجراء مقدمات الحكمة لإثبات أنّ المعلق على الشرط، هو طبيعي الجزاء لا شخصه، و بذلك يثبت المفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 670

و أمّا بالنسبة لمحل الكلام في قولنا «أكرم زيدا عند مجيئه»، فلا يمكن إجراء مقدمات الحكمة لإثبات أنّ المعلق هو طبيعي الحكم، لأنّ قوله:

«عند مجيئه»، يمثل نسبة ناقصة لا تامّة، باعتبار أنّه يعتبر عن الربط بين الوجوب و المجرى الخارجى، و هذا الربط موطنه الأصلي هو الخارج، و كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، تكون ناقصة، كما عرفت مرارا، و إذا كانت ناقصة، فيستحيل أن يكون المدلول التصديقي بإزائها، و يتعين أن يكون بإزاء الجزاء، و معه لا يمكن إجراء مقدمات الحكمة، لإثبات أنّ المعلق طبيعي الحكم لا شخصه، و بهذا يختل الركن الثاني لإثبات المفهوم.

و بهذا، أمكن التفريق بين الجملة الشرطيّة، و بين قوله «أكرم زيدا عند مجيئه»، و ظهر الوجه، في ثبوت المفهوم للأولى دون الثانية. و ما ذكرناه، يجرى في جميع المفاهيم، فكلّ قيد يرجع إلى الوجوب، إن كانت نسبته التقيدية نسبة تامّة، فحينئذ، يثبت المفهوم للجملة، و إلّا فلا يثبت.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 671

### استدراك على التنبيه الخامس، لتوضيح النقاط المذكورة فيه.

فإنه قد يقال: إنّنا ذكرنا أنّ مفاد كلمة «عند مجيئه»، نسبة ناقصة، و إذا كان يوجد نسبة تامّة في قولنا «أكرم زيدا عند مجيئه»، فإنّ هذه التماميّة من شئون هيئة أكرم، و إلّا فكلمة «عند مجيئه» لا تتضمن إلّا نسبة ناقصة.

و حينئذ يقال: إنّّه يستشكل في تخريج ذلك، بناء على ما ذكرناه من الضابط للنسبة التامة و النسبة الناقصة، حيث ذكرنا أنّ النسبة التامة هي التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن، و الناقصة هي التي يكون موطنها الأصلي هو الخارج.

و الإشكال هو أن يقال: انه في قولنا «أكرم زيدا عند مجيئه»، نريد أن نربط، بين وجوب الإكرام، و المجرى، و من المعلوم، أنّ وجوب

الإكرام، من موجودات النفس و الذهن، و حينئذ، تكون النسبة تامة، لأن موطنها الأصلي هو الذهن، و تخرج عن كونها ناقصة، باعتبار أن أحد طرفيها ذهني.

و جوابه: أن ما ذكرناه من الضابط، ينطبق على محل الكلام، بحيث يثبت به أن هذه النسبة ناقصة.

و توضيحه: إننا لا نقصد بعالم الذهن، عالم النفس بخصوصه، بل نقصد به ما وراء الذهن، سواء كان نفسياً أو خارجاً، حيث أنه لكل كلام مدلول بالذات، و هو عبارة عن المفهوم الذهني الذي يخطر في الذهن عند سماع اللفظ، و هذا هو المدلول التصوري للكلام، و مدلول بالعرض، و هو عبارة عن مصداق المدلول بالذات، و هذا المدلول خارج عن عالم المفاهيم

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 672

الذهنية، و ليس معنى ذلك، أنه موجود في خارج النفس، بل قد تكون خارجيته بهذا المعنى، و قد تكون بمعنى لا ينافي وجوده داخل النفس، فمثلاً، كلمة «عالم»، مدلولها بالذات، هو مفهوم «العالم»، و مدلولها بالعرض، مصداق «العالم»، و هذا المصداق، موطنه الخارج، أي خارج النفس، لكن كلمة «لحاظ» مدلولها بالذات، هو مفهوم كلمة «لحاظ»، و مدلولها بالعرض، واقع اللحاظ و هو مصداقه، إلا أن هذا المصداق موطنه الذهن و النفس، لا الخارج الواقعي.

فإذا عرفت المقصود من عالم الذهن، و عالم الخارج، نقول: إن النسبة، تارة تكون بين المدلولين بالعرض، أي بين مصداقي المفهومين، من قبيل:

«العصفور في القفص»، فإن هذه النسبة قائمة بين مصداق عصفور، و مصداق قفص، كما هو واضح، و حينئذ، فيكون الموطن الأصلي لهذه النسبة هو، الخارج بالمعنى الذي عرفته، و معه لا بدّ و أن تكون هذه النسبة ناقصة، لأن كل نسبة كان موطنها الأصلي هو الخارج، تكون ناقصة، كما برهنّا عليه.

و تارة أخرى، تكون النسبة بين نفس المفهومين، من قبيل النسبة التصادقية في قولنا: «النار محرقة»، فإن مفاد ذلك، على ما تقدّم، هو النسبة التصادقية، بمعنى أن ما يصدق عليه هذا المفهوم، هو عين ما يصدق عليه ذلك المفهوم.

و من الواضح أن النسبة التصادقية، نسبة قائمة بين المفهومين في عالم الذهن، لا بين المصداقين، لأنّ الذي يصدق، هو المفهوم، لا المصداق.

و عليه، فيكون الموطن الأصلي لهذه النسبة، هو الذهن، و معه تكون هذه النسبة تامة، لما عرفت من أن كل نسبة كان موطنها الأصلي هو الذهن، تكون تامة.

إذا اتضح ما ذكرناه، نأتى إلى محل الكلام، و هو قولنا: «أكرم زيدا عند مجيئه»، لإثبات أن النسبة ناقصة في كلمة «عند مجيئه»، فنقول: أن النسبة التقييدية هنا، القائمة بين، وجوب الإكرام، و المجيء، إنما هي قائمة

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 673

بين مصداق المجيء، و مصداق الوجوب، لا بين مفهوميهما، بدليل وجود هذين المفهومين ضمن مصداقيهما، و عليه، فيكون الموطن الأصلي لهذه النسبة هو الخارج، و بذلك تكون ناقصة.

و أما النسبة الربطية في الجملة الشرطية في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه»، فهي تامة، بدليل أنه يمكن دخول النفي على هذه النسبة، بحيث يكون النفي منصبا على مفاد الجملة، لا مفاد الجزاء، فنقول: «ليس إذا جاء زيد و جب إكرامه»، و كل نسبة يمكن أن يطرأ عليها النفي كذلك، يمكن أن يطرأ عليها الحكم بالإثبات التصديقي، لأنّ النفي و الإثبات، يردان على مورد واحد.

و بهذا يثبت أن هذه النسبة، يمكن أن تكون ذات مدلول تصديقي، و حينئذ، تكون نسبة تامة، لأنّ التامة هي التي يكون يازائها مدلول تصديقي، فبهذا، ثبت أن النسبة الربطية في الجملة الشرطية نسبة تامة.

و أما تخريج تماميتها، على أساس الضابط الذي ذكرناه، من أن النسبة التامة، هي التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن، فهو أن يقال:

إنه في قولنا، «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، قد يقال، بأن الارتباط الواقع بين الجزاء و الشرط هنا ارتباط واقعي، ثابت خارجا، و معه ينبغي أن تكون النسبة ناقصة، لأن موطنها الأصلي هو الخارج لا الذهن.

و لكن التحقيق هو، أن يقال في الجواب، إن مفاد الجملة الشرطية ليس هو الارتباط الواقعي الذي هو خارجي، كما أنه ليس مفاد الجملة الحملية كذلك، كما في قولنا، «زيد قائم»، بل مفاد الجملتين، هو النسبة التصادقية، ففي الشرطية المذكورة، المقصود بيانه، هو أن صدق هذه النسبة الحملية يتوقف على صدق النسبة الحكمية الأخرى، و الصدق من شئون النسبة في عالم الذهن، و إلا ففي عالم الخارج لا تتصف النسبة بالصدق أو الكذب، و إنما تتصف بالوجود أو العدم، و حينئذ، فإذا كان الموطن لهذه النسبة هو الذهن، تكون تامة لا ناقصة.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 674

ثم إننا ذكرنا في التنبيه الخامس، أن عدم ثبوت المفهوم لقولنا، «أكرم زيدا عند مجيئه»، باعتبار اختلال الركن الثاني، و نضيف هنا فنقول، أن الركن الأول غير موجود أيضا. لأن الركن الأول، عبارة عن دلالة الجملة الشرطية على النسبة التوقفية، و هذا متوفر في الجملة الشرطية، لقيام الوجدان على أن أداء الشرط، دالة على النسبة التوقفية.

إلا أن هذا الوجدان غير موجود بالنسبة لكلمة، «عند مجيئه»، و معه، يختل الركن الأول، مضافا إلى اختلال الركن الثاني.

و خلاصة هذا التنبيه: هو أنه إذا ورد قيد على هيئة الأمر، لكن لا بلسان الجملة الشرطية، كما في قولنا، «أكرم زيدا عند مجيئه»، فإنه في مثله، لم يدع أحد ممن يقول بمفهوم الشرط، بثبوت المفهوم لمثل هذه الجملة في مقام التطبيقات الفقهية، و الوجدان العرفي قاض بما تسالموا عليه.

و إنما الكلام في كيفية تخريج الفرق بين هذا، و بين ما إذا وقع نفس القيد في سياق الشرط، كما في قوله، «إذا جاء زيد فآكرمه».

و كل دليل أريد به إثبات مفهوم الشرط، و لم يكن متضمنا لإبراز الفرق بين هاتين الجملتين، يكون بنفسه نقضا على صاحب هذا الدليل، كما حدث مع الميرزا «قده».

و توضيح الفرق بين هاتين الجملتين، هو أن يقال: إن ثبوت المفهوم للجملة الشرطية كما تقدم، يتوقف على إثبات أن المعلق هو طبيعي الحكم لا شخصه.

و طريقة إثبات ذلك، هو إجراء مقدمات الحكمه فيه، و إجراء مقدمات الحكمه في مفاد الجزاء، يتوقف على أن لا يكون المدلول التصديقي في الجملة الشرطية بإزاء جملة الجزاء، لكي يبقى مفادها مدلولاً تصوريا محضا صالحا للإطلاق و التقييد، باعتبار وقوعه طرفا للمدلول التصديقي الذي هو التعليق، و هذا يتوقف على أن تكون النسبة الربطية نسبة تامة يعقل أن يقع بإزائها مدلول تصديقي، كما هو الحال كذلك، في الربط بين النسبة الحكمية

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 675

في طرف جملة الجزاء، و النسبة، في طرف جملة الشرط المدلول عليها بالأداة، فإن هذا الربط، نسبة تامة كما برهنا عليه عند مناقشة مسلك المحقق الأصفهاني «قده»، حيث تبرهن هناك على أن هذا الربط، نسبة ذهنية لا موطن لها في الخارج، فإن فحوى هذا الربط، كفحوى النسبة التصادقية، عبارة أخرى عن قولنا، «كلما صدقت النسبة في طرف الشرط، صدقت النسبة في طرف الجزاء»، أي ما دام أن النسبة الصدقية و الصدق و التصادق من شئون المفاهيم الذهنية، فتكون من النسب في عالم الذهن.

و قد عرفت سابقا، أن النسب الذهنية تكون تامة، و عليه، فيتفرغ مفاد الجزاء عن المدلول التصديقي، و يتمحض في كونه مدلولاً تصوريا و طرفا للنسبة الربطية التامة، فيجرى فيه الإطلاق حينئذ، كما يجري في أطراف سائر النسب الحكمية التامة.

و هذا التخريج، لا يجري إلا في مورد تكون فيه النسبة بين القيد و الحكم، نسبة تامة، كالنسبة الربطية الالتصاقية.

و أمرا إذا كانت ناقصة، كما في التقييد، في قولنا، «أكرم زيدا عند مجيئه»، حيث يعبر التقييد عن الربط الخارجى بين الوجوب و

المجىء الخارجى، فإنه لا يمكن إجراء الإطلاق فيه، لإثبات أن المعلق هو طبيعى الحكم، لا شخصه، و بهذا يختل الركن الثانى لإثبات المفهوم.

و بهذا، يمكن التفريق بين الجملة الشرطية، و بين قوله، «أكرم زيدا عند مجيئه»، و ظهر الوجه فى ثبوت المفهوم للأولى دون الثانية. و ما ذكرناه، يشكّل نكتة عامة، تجرى فى تمام موارد عدم المفهوم.

إذن فكل قيد يرجع إلى الوجوب، إن كانت نسبه التقييدية نسبة تامة، فحينئذ، يثبت المفهوم للجملة، و إلا فلا. و كذلك، فإن الركن الأول فى قوله، «أكرم زيدا عند مجيئه»، غير موجود، لأن الركن الأول، عبارة عن دلالة الجملة الشرطية على النسبة

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٧٦

التوقفية، و هذا متوفر فى الجملة الشرطية، لقيام الوجدان، على أن أداة الشرط، دالة على النسبة التوقفية، إلا أن هذا الوجدان، غير موجود بالنسبة لكلمة، «عند مجيئه»، و بهذا يختل الركن الأول، و بهذا يصبح واضحا تخريج أنه لا مفهوم لمثل قوله «أكرم زيدا عند مجيئه».

#### ٦- التنبيه السادس: [فى عدم دلالة الجملة الشرطية حينئذ على المفهوم إذا كانت أداة الشرط هى موضوع الحكم

هو ان أداة الشرط، تارة تكون متمحضة فى ربط جملة الجزاء بجملة الشرط، كما فى «إذا». و «إن». فمثل هذه لا إشكال فى ثبوت المفهوم لها.

و أخرى، يفرض. أن أداة الشرط تشكل موضوعا للحكم فى الجزاء، كما فى «من» و «ما» كما فى قولنا، «من أكرمك فآكرمه». فإن كلمة «من»، هنا التى هى أداة الشرط قد رجع إليها ضمير «آكرمه» فى جملة الجزاء، فهى بمثابة «زيد» فى قولنا «إذا جاء زيد فآكرمه». و مثل هذه الجمل، و هى، «من أكرمك فآكرمه» و أمثالها لا مفهوم لها، لأنها مسوقة لتحقيق الموضوع، لأن أداة الشرط فيها هى موضوع الحكم، فبانتفاء الشرط ينتفى موضوع الحكم.

فتكون القضية حال انتفاء الشرط، سالبة بانتفاء الموضوع، و معه لا يكون لها مفهوم، و تفصيل ذلك قد تقدم فى التنبيه الأول. و الخلاصة، هى: أن أداة الشرط إذا كانت هى موضوع الحكم كما فى قولنا. «من أكرمك فآكرمه»، فالصحيح هو عدم دلالة الجملة الشرطية حينئذ على المفهوم.

و قد ذكرنا فى التنبيه الأول تخريج عدم دلالتها على المفهوم، و قلنا هناك إن انتفاء الشرط فيها يساوق انتفاء موضوع الحكم و المفروض ان المعلق على الشرط إنما هو الحكم المقيّد بموضوعه، لا طبيعى الحكم، و حينئذ فهو ينتفى بانتفاء موضوعه بحكم العقل لا محالة.

#### ٧- التنبيه السابع: هو فيما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

، كما فى قوله، «إذا خفى الآذان فقصر»، و قوله، «إذا خفيت الجدران فقصر»، حيث علق حكم واحد على كل من الشرطين فيهما.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٧٧

و حينئذ، بناء على ثبوت المفهوم، يقع التعارض بين منطوق كل من الجملتين مع مفهوم الأخرى، لأن كلا من الجملتين إذا لوحظت فى نفسها، فهى تقتضى أن يكون شرطها علة تامة منحصرة بناء على ثبوت المفهوم، و من المعلوم، أنه يستحيل كون كل من الشرطين

المذكورين علة تامّة منحصره لوجوب القصر.

و من هنا، يقع التعارض، بين منطوق كل منهما، و مفهوم الأخرى، و ذلك فيما لو خفى الأذان، دون أن تختفى الجدران، أو العكس، كما هو واضح.

و أما لو لم نقل بالمفهوم، فلا تعارض حينئذ، لأنّ غاية ما يستفاد من الجملتين، هو أنّ الشرط في كل منهما علة مستقلة للجزاء، و هذا لا يوجب أيّ تعارض كما هو واضح، فالتعارض في المقام، إنّما نشأ من القول بالمفهوم.

و إن شئت قلت: إنّّه إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء في جملتين شرطيتين، بأن علق حكم واحد على كل من الشرطين، كما في قوله: «إذا خفى الأذان فقصر»، «و إذا خفيت الجدران فقصر»، فإنّه حينئذ، يقع التعارض، بين إطلاق المنطوق في كل منهما، مع إطلاق المفهوم في الآخر، و حينئذ، لا بدّ، إمّا من رفع اليد عن إطلاق المفهوم في كل منهما حيث يلتزم حينئذ بوجود علتين مستقلتين لوجوب التقصير، و هذا رفع لليد عن الإطلاق المقابل «بأو»، المثبت للانحصار، أو رفع اليد عن إطلاق المنطوق لكل منهما، المقابل للعطف «بالواو»، فيثبت أنّ مجموعهما علة واحدة لوجوب التقصير.

و رفع هذا التعارض يختلف باختلاف المباني في إثبات مفهوم الشرط، و عليه، فلا بدّ من استعراضها أولاً، لنعالج رفع التعارض على أساسها ثانياً.

١- المبني الأول: و هو الذي اختاره الميرزا «قده» [١٨٣]، و قد تقدّم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٧٨

تحقيقه، و كان يستند إلى إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفرّيع، و هو الذي يثبت العلية، و إلى الإطلاق المقابل «لواو»، و هو الذي يثبت الاستقلالية، و الإطلاق المقابل «لأو»، و هو الذي يثبت الانحصار.

و مبني على ذلك، ذكر في المقام أنّ التعارض في المقام، يرجع إلى التعارض بين إطلاقين، لكل من المنطوقين، باعتبار أنّ المفهوم مدلول التزامي للجملة الشرطية، فالتصرّف في المفهوم، يرجع إلى التصرف في المنطوق، و من هنا أرجع «قده»، المعارضة إلى نفس المنطوقين.

و توضيح ما ذكره هو أنّ لكل من الجملتين إطلاقين، أحدهما، الإطلاق المقابل للعطف «بالواو»، و هو الذي يثبت العلية التامة.

و الثاني: الإطلاق المقابل للعطف، «بأو»، و هو الذي يثبت انحصار الشرط، و لا يمكن التحفظ على كل من الإطلاقين في كلا الجملتين، للزوم التعارض كما عرفت، إذن، لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، و إبقاء الآخر على حاله.

فإنّما أن نرفع اليد عن الإطلاق المقابل للعطف «بالواو»، و ذلك بأن نقيّد «بأو»، و نبقي الإطلاق الآخر، و تكون النتيجة حينئذ، أنّه إذا «خفى الأذان و الجدران فقصر»، فيكون كلا الشرطين، عبارة عن علة واحدة، فإذا انتفى أحدهما، ينتفى وجوب التقصير حينئذ، لأنّ وجوب التقصير، لا يثبت إلّا بثبوت كلا الشرطين.

و إمّا أن نرفع اليد عن الإطلاق المقابل للعطف «بأو»، بأن نقيّد «بأو»، و نبقي الإطلاق الآخر على حاله، و حينئذ، تكون النتيجة، أنّه إذا خفى الأذان أو خفيت الجدران فقصر»، فيصبح كل منهما علة مستقلة لوجوب التقصير.

و عليه، فلا بدّ في المقام من رفع اليد عن أحد هذين الإطلاقين، و إبقاء الآخر على حاله، و بذلك ترتفع المعارضة، و لمّا كان كل من الإطلاقين المذكورين مستندا إلى مقدمات الحكمة، فلا يبقى مرجح لأحدهما على الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٧٩

و معه، لا بدّ من تساقطهما و الرجوع إلى الأصول العملية، و الأصل في المقام، يقتضى عدم وجوب التقصير، إلّا إذا اجتمع الشرطان معاً، لأنّه إذا وجد أحدهما دون الآخر، يشكّ حينئذ في وجوب القصر، و الأصل يقتضى عدم وجوبه، فتكون نتيجة الأصل العملي، هي نتيجة التقييد «بالواو».

فإن قيل: إن هناك مرجح لتقديم الإطلاق المقابل «للوأو»، على الإطلاق المقابل «لأو»، فيرفع اليد عن الإطلاق الثاني، وذلك لأنّ الإطلاق المقابل «لأو» والذي يثبت الانحصار، في طول الإطلاق المقابل «للوأو»، الذي يثبت العليّة التامة المستقلة، ولا ريب أنّ انحصار العليّة في شيء، فرع، أصله، عليّة ذلك الشيء وتماميّة عليته، و عليه، فيكون الإطلاق المقابل «لأو»، في رتبة متأخرة عن الإطلاق الآخر، وهذا يرجح الإطلاق الآخر عليه.

وقد أجاب الميرزا «قده» [١٨٤] عن هذا بما حاصله: إنّ ما ذكر لا يوجب تقديم أحد الإطلاقين على الآخر بعد فرض أنّ الموجب لتساوقهما هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، فإنّا نعلم إجمالاً، إمّا بعدم الاستقلاليّة في كل منهما، أو بعدم الانحصار في كل منهما، ونسبة هذا العلم الإجمالي إليهما على حد واحد، وحينئذ، فلا بدّ من تساوقهما، حتى لو كان أحد الإطلاقين متأخراً رتبة عن الآخر. والخلاصة هي أنّ الميرزا «قده» اختار في المقام وقوع التعارض و التساوق بين الدليلين، لأنّه من التعارض بين إطلاقين.

ثم إنّ الميرزا «قده» [١٨٥] أشكل على نفسه، بأنّه قد يقال، بتعين سقوط الإطلاق المقابل للتقييد «بأو»، لأنّه متفرع على الإطلاق المقابل للعطف «بالوأو»، لأنّ الانحصار في العلة، في طول إثبات أصل العليّة. وأجاب عنه بما حاصله: إنّ التعارض بملاك العلم الإجمالي بكذب [١٨٦]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٦ ؛ ص ٦٨٠

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٠

أحد الإطلاقين، ونسبة هذا العلم إليهما على حد واحد، فلا بدّ حينئذ من تساوقهما، وإن كان أحد الإطلاقين متأخراً رتبة عن الآخر. ومن هنا ينتقل إلى الأصل العملي حيث أنّه يقتضى عدم وجوب التقصير إلّا إذا اجتمع الشرطان معاً، لأنّ وجود أحدهما دون الآخر، يوجب الشك في وجوب القصر، والأصل يقتضى عدم وجوبه، فتكون نتيجة الأصل العملي، هي نتيجة التقييد بالوأو. ولنا حول ما ذكره الميرزا «قده» ثلاث تعليقات.

١- التعليق الأول: هو بالنسبة لما ذكره «قده» من تساوق الإطلاقين و الرجوع إلى الأصل العملي المقتضى لوجوب التقصير، حيث يكون المقتضى، هو التقييد «بأو»، كما عرفت.

و حينئذ نقول: إنّ هذا الكلام، تارة يراد تطبيقه على خصوص هذه المسألة، بمعنى أنّه ليس كقاعده كليّة. وأخرى يقصد به، النظر إلى قاعدة كليّة، وتكون هذه المسألة من مصاديقها. فإن كان مقصوده الأول، فلنا معه كلامان.

١- الكلام الأول: هو أنّ الرجوع إلى الأصول العمليّة بعد تساوق الإطلاقين، إنّما يتم في صورة فقد المطلق الفوقاني، و في المقام يوجد مطلق فوقاني يمكن الرجوع إليه.

وهذا المطلق الفوقاني، هو عبارة عمّا دلّ على وجوب القصر بمجرد قصد ثمانية فراسخ، فإنّ مقتضى هذا الدليل، وجوب القصر بمجرد القصد و الشروع في السفر.

غاية الأمر، أنّه ورد مخصّص لهذا الدليل، و هو مفهوم قوله، «إذا خفى الجدران»، و قوله، «إذا خفى الأذان فقصّر»، إلّا أنّ هذين المفهومين قد سقطا، لمعارضه كل منهما مع منطوق الآخر كما عرفت و حينئذ فيرجع إلى ذلك المطلق الفوقاني، فيحكم بوجوب القصر بمجرد خفاء أحدهما،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨١

و يكون القدر المتيقّن لعدم وجوبه، هو عدم خفاء أيّ منهما، و عليه، فتكون نتيجة هذا المطلق، هي نتيجة التقييد «بأو»، لا التقييد «بالوأو»، إلّا أنّ يدعى، بأنّ خفاء الأذان وحده يمنع صدق عنوان المسافر على من قصد ثمانية فراسخ و خفيت عليه الجدران، و حينئذ،



فلا يكون مشمولاً لأدلة وجوب القصر التي فرضناها مطلقاً فوقانياً، بل لا بدّ من الرجوع إلى دليل أعم، وهو دليل وجوب التمام، إذا فرضنا أنّ المطلقات الأولية تقتضى بطبعها وجوب التمام، إلّا أنّ هذا مجرد دعوى، فإنّ من يقصد ثمانية فرائض، إذا خفى عليه الأذان، يصدق عليه أنّه مسافر، وإن لم تخف الجدران، وكذلك العكس.

و الخلاصة: هي أنّ الميرزا «قده»، إن أراد من قوله - أنّ مقتضى الأصل العملي بعد التساقط، هو التقييد، «بالواو»، أى رفع اليد عن إطلاق المنطوق - أنّ مقتضى الأصل العملي هو هذا، فى خصوص هذا المثال، ورد عليه حينئذ.

أولاً: أنّ مقتضى القاعدة بعد التساقط، هو الرجوع إلى العموم فوقاني الدال على وجوب التقصير فى السفر الصادق قبل خفاء الجدران أو الأذان، لأنّه بعد أن صار دليل التقييد المتمثل فى هاتين الشرطيتين مجعلاً بالتعارض، فإنّه حينئذ، يقتصر على قدره المتيقن، وهو ما إذا خفى الجدران والأذان معاً.

ولو فرض الشك فى صدق مفهوم السفر، مع خفاء أحدهما، كان المرجح حينئذ، هو عمومات «أقيموا الصلاة»، الدالة على وجوب الصلاة تماماً، إذا فرض الإطلاق فيها.

٢- الكلام الثانى: هو أنّه لو سلّمنا عدم وجود مطلق فوقاني، وتعيّن الرجوع إلى الأصل العملي، حينئذ نسال: أنّه ما مراده بالأصل العملي الذى اقتضى عدم وجوب القصر إذا خفى أحدهما دون الآخر؟

فإن كان هذا الأصل، عبارة عن أصالة البراءة، فهى لا تجرى فى المقام، لأنّ المورد من موارد العلم الإجمالى، فإنّه يعلم إجمالاً، أنّه فى بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٢

هذه الحالة، إمّا أنّه يجب عليه التمام، وإمّا أنّه يجب عليه القصر، فأصالة البراءة حينئذ فى كل منهما، تكون معارضة بأصالة البراءة فى الآخر.

و إن كان هذا الأصل، عبارة عن الاستصحاب، أى استصحاب وجوب التمام؟

ففيه: أنّ هذا الاستصحاب تعليقى فى كثير من الأحيان، وذلك لأنّه إذا سافر قبل الوقت، فإنّه فى هذه الحالة، لم يكن التمام واجبا عليه ليستصحبه بعد ذلك، إلّا على نحو التعليق، حيث يقال حينئذ، أنّه على تقدير دخول الوقت، كان التمام واجبا عليه، فيستصحب حينئذ.

إلّا أنّ المفروض أنّ الميرزا «قده» لا يقول بالاستصحاب التعليقى.

هذا كله، لو كان نظره «قده» إلى خصوص هذه المسألة بالذات.

و إن شئت قلت: أنّه لو فرض عدم وجود عموم فوقاني، فإنّه مع ذلك، لا- تجرى أصالة البراءة، لأنّه إن أريد به، أصالة البراءة عن وجوب القصر، فإنّ وجوب القصر، طرف لعلم إجمالى آخر، وإن أريد به استصحاب بقاء وجوب التمام، فهذا أصل تعليقى فى أكثر الأحيان، حيث لا يكون الوجوب فيها فعلياً قبل بلوغ حد الترخيص. هذا كلّ لو كان نظره إلى خصوص هذه المسألة بالذات.

و أما إذا كان نظره إلى قاعدة كليّة، فحينئذ ينبغى التفصيل بين ما إذا كان الجزاء حكماً إلزامياً، وبين ما إذا كان حكماً ترخيصياً.

فإن كان الجزاء حكماً إلزامياً، فإنّه يتم ما ذكره، لأنّه إذا وجد أحد الشرطين دون الآخر، يشك فى هذا الحكم الإلزامى، حينئذ، فتجرى عنه أصالة البراءة، فيكون ذلك موافقاً للتقييد «بالواو»، لأنّ مقتضى ذلك، أنّه لا يثبت هذا الحكم إلّا إذا وجد كلا الشرطين.

و إن كان الحكم ترخيصياً، فحينئذ، تكون أصالة البراءة على وفقه، وعلى أى حال، فالأصل يختلف باختلاف ملاسبات المسألة. فلا ضابط كلي فى المقام ينطبق على مسألتنا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٣

و بتعبير آخر يقال: أنّه إذا كان نظر الميرزا «قده» فيما قاله، إلى كونه قاعدة كليّة و يريد تطبيقه على تمام موارد التعارض بين شرطين من هذا القبيل، فالإشكال يكون أوضح، إذ قد لا يكون الحكم المعلق حكماً إلزامياً، بل ترخيصياً، فحينئذ يكون مقتضى أصالة البراءة العكس و كفاية أحد الشرطين فى رفع الإلزام.

إذن لا يوجد في المقام ضابط كَلِّي للأصل العملي الذي يجري بعد التساقط، وإِنما يختلف حاله من مسألة إلى أخرى، وحينئذ لا بدّ من ملاحظة كل مورد بخصوصه.

٢- التعليق الثاني: هو في أنّ الميرزا «قده»، قد فرض إشكالا، وهو وجود مَرَّحٍ للإطلاق، المقابل «للوأو»، باعتبار أنّه في رتبة سابقة على الإطلاق المقابل «لأو»، ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بما عرفت، ونحن في هذا التعليق، نتعرض لثلاثة أمور.

١- الأمر الأول: هو أنّه يمكن أن يورد على الميرزا «قده»، بأنّه لا موضوع لهذه الشبهة والإشكال أصلا، ومعه لا يكون جوابه عنها واردا.

و توضيح ذلك: هو أنّ الشبهة قد فرضت التعارض بين الإطلاق المقابل «للوأو»، والإطلاق المقابل «لأو» في جملة شرطية واحدة، بدليل أنّه فرض أنّ أحد الإطلاقيين في طول الآخر، وهذا لا يتم إلّا إذا كان الملحوظ ذلك، لأنّه إذا كان الملحوظ هو التعارض بين الإطلاق المقابل «للوأو» في إحدى الجملتين، مع الإطلاق المقابل «لأو» في الجملة الأخرى، لما كان للطولية المذكورة مجالا، باعتبار أنّه لا طولية بين هذين الإطلاقيين، فمن هنا نستكشف أنّ صاحب الشبهة، لاحظ هذين الإطلاقيين بالإضافة إلى جملة واحدة، مع أنّ المعارضة بحسب الحقيقة، هي بين منطوق إحدى الجملتين، ومفهوم الأخرى، وهذا معناه، فرض التعارض بين الإطلاق المقابل «لأو» في كل من الجملتين، مع الإطلاق المقابل «للوأو» في الجملة الأخرى، لا فرض التعارض بين الإطلاقيين بالنسبة لجملة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٤

واحدة كما هو لسان الشبهة، و حينئذ، فلا يكون لهذه الشبهة موضوع، ومعه، لا يكون جواب الميرزا «قده» عن هذه الشبهة موجهًا. إلّا أنّه يمكن الجواب عن هذا الإشكال، وحاصله: أنّ التعارض وإن كان بين الإطلاق المقابل «للوأو»، في كل من الجملتين، مع الإطلاق المقابل «لأو» في الأخرى، إلّا أنّ هذه المعارضة تسرى إلى الإطلاقيين بالنسبة لكل جملة، بمعنى أنّ المعارضة تتحقق بين الإطلاق المقابل «للوأو» في جملة «الآذان»، مع الإطلاق المقابل «لأو» في جملة «الآذان»، وكذلك تتحقق المعارضة بين الإطلاقيين المذكورين في جملة «الجدران».

و الدليل على ذلك هو، أنّ سقوط الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في إحدى الجملتين، يستلزم سقوط هذا الإطلاق في الجملة الأخرى، لأنّ التقييد «بالوأو» في رواية «الآذان»، معناه، أنّ الآذان جزء العلة لا تمام العلة، ولازم ذلك، هو أن يكون «خفاء الجدران» جزء علة، وإلّا لو كان تمام العلة، لما كان أي معنى لضم خفاء الآذان إليه.

و من هنا يعلم أنّ سقوط الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في جملة «الآذان» يستلزم سقوط الإطلاق المقابل «للوأو» في جملة «الجدران»، إذن، فهناك ملازمة بين كل من الإطلاقيين المقابلين للتقييد «بالوأو» في الجملتين، فيكون المعارض لأحدهما، معارضاً للآخر، والمفروض أنّ الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في جملة الجدران، معارض للإطلاق المقابل للتقييد «بأو» في جملة الآذان، و حينئذ يتحقق التعارض بين الإطلاق المقابل للتقييد «بأو» في جملة الآذان، مع الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في جملة الآذان، لما عرفت من أنّ ملازم المعارضة لشيء معارض لذلك الشيء، وكذلك يقال بالنسبة لجملة الجدران.

و بهذا ثبت انه أمكن فرض التعارض بين الإطلاقيين بالنسبة للجملة الواحدة، فتكون الشبهة المذكورة وجهية، ومعه يكون جواب الميرزا «قده» عنها واردا.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٥

و الخلاصة: هي أنّ شبهة تعيين سقوط الإطلاق المقابل «لأو» قد تدفع، بأن يقال: إنّ الإطلاق المقابل «لأو» في كل منهما، إنّما يعارض الإطلاق المقابل «للوأو» في الآخر، لا في نفس الطرف، إذن فلا طولية بين المتعارضين.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام، لأنّ تقييد منطوق أحدهما «بالوأو» الذي يعنى افتراض الشرط جزء علة الجزء، يستلزم لا محالة، تقييد منطوق الآخر أيضا «بالوأو»، وإلّا كانت الشرطية الأولى لغوا.

إذن، فالشرطان متلازمان في الجزئية والتمامية ثبوتاً، إذ لا يعقل أن يجعل الشارع أحدهما جزء الموضوع، مع كون الآخر موضوعاً مستقلاً، فيكون المفهوم لأحدهما بعد فرض ثبوت أصل الترتب، بالقطع، أو بالظهور الوضعي، مثبتاً لجزئية الشرط فيهما معاً، وهذا معنى سريان التعارض إلى منطوق نفس المفهوم.

والتحقيق في مقام الجواب عن هذه الشبهة، هو أن يقال: أنه لا- طولية بين الإطالقين، لا بلحاظ المنطوق، ولا بلحاظ المفهوم، فإن السكوت عن «الواو» يثبت كون الشرط علة تامّة، و السكوت عن «أو»، يثبت أن ما وقع شرطاً لا عدل له، بحيث إذا انتفى، ينتفى الجزء، سواء كان علة تامّة أم لا، ويعلم إجمالاً بكذب أحدهما في المقام، فيتعارضان، وبهذا يكون جواب الميرزا «قده» عن الشبهة معقولاً.

٢- الأمر الثاني: هو في الشبهة التي تعرض لها الميرزا «قده» وأجاب عنها، فإن هذه الشبهة، لو سلمت الطولية المذكورة فيها بين الإطالقين، لكانت واردة، ولما كان جواب الميرزا «قده» عنها تاماً كما ستعرف في الأمر الثالث.

ومن هنا، فالجواب الصحيح عنها هو، إنكار الطولية المدّعاة، بين الإطالق المقابل «للوأو»، والإطالق المقابل «لأو». والوجه في ذلك، هو أن الإطالق المقابل «لأو»، يراد به إثبات

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٦

الانحصار، ومن هنا، ذهب صاحب الشبهة [١٨٧]، إلى أن هذا الإطالق، في طول الإطالق المقابل «للوأو» الذي يراد به، إثبات تمامية العلية، لأن انحصار العلية، فرع تماميتها.

وهذا الكلام غير تام، لما عرفت سابقاً، من أن كون العلة منحصرة، كما يتلائم مع كونها علة تامّة كذلك يتلائم مع كونها جزء علة، وعليه، فما نريد أن نثبت بالإطالق المقابل «لأو» لا يتوقف على ثبوت مفاد الإطالق المقابل «للوأو» كي تتحقق الطولية بينهما. إذن، فالصحيح في الجواب عن الشبهة المذكورة، هو إنكار الطولية رأساً.

والخلاصة، هي أن ما أجاب به الميرزا «قده» عن الشبهة، غير تام أيضاً، لأنه لو سلمت الطولية بين المدلولين - حيث كانت الدلالة الإطالقية المثبتة للانحصار، مثبتة انحصار ما هو العلة التامة - فالعلم الإجمالي بكذب هذا الإطالق، أو الإطالق المقابل «بالواو»، منحل إلى العلم التفصيلي بكذب الإطالق المقابل «بأو»، إذ نعلم وجدانا، بعدم كون الشرط علة تامّة منحصرة، إمّا لعدم كونه علة تامّة، أو لكونه علة غير منحصرة، ومع هذا، نشكك بدواً في كذب الإطالق المقابل «للوأو».

والصحيح في الجواب عن هذه الشبهة أن يقال: أنه لا طولية بين الإطالقين، لا بلحاظ الدال، ولا بلحاظ المدلول، فإن السكوت عن «الواو»، يثبت كون الشرط علة تامّة، و السكوت عن «أو» يثبت أن ما وقع شرطاً لا عدل له، بحيث إذا انتفى ينتفى الجزء، سواء كان علة تامّة أم لا، والحال أنه يعلم إجمالاً بكذب أحدهما في المقام، فيتعارضان.

٣- الأمر الثالث: وفيه، نتعرض لجواب الميرزا «قده» [١٨٨] عن هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٧

الشبهة، حيث ذكر أن الطولية لا أثر لها في تقديم المتقدم رتبة، باعتبار أن منشأ التعارض، هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، ونسبته إليهما على حد سواء.

وهذا الجواب منه «قده» غير تام: وذلك، لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي في الإطالق المقابل «لأو»، وشك بدوي في سقوط الآخر، وذلك، لأن الإطالق المقابل «لأو»، إمّا أن يكون مفاده الانحصار غير المتضمن للعلية التامة، وإمّا أن يكون مفاده الانحصار المتضمن للعلية التامة.

فإن كان مفاده الأول، فحينئذ، لا يكون هناك طولية بين الإطالقين كما أوضحناه في الأمر الثاني المتقدم.

وإن كان مفاده الثاني، فحينئذ، يقال: أن هذا الانحصار المتضمن للعلية التامة، يعلم تفصيلاً بعدم مطابقته للواقع، لأننا نعلم إجمالاً، بأن الشرط قد عطف عليه عدل، إمّا بواسطة «الواو»، أو بواسطة «أو»، إذن إمّا لا علية تامّة إذا كان العطف «بالواو»، وإمّا لا انحصار إذا

كان العطف «أو».

و عليه، فالانحصار المتضمن للعلية التامة، يعلم تفصيلا بعدم مطابقتها للواقع، إذن فالإطلاق المقابل «أو» يعلم تفصيلا بسقوطه، فينحل العلم الإجمالي، و تجري أصالة الإطلاق المقابل «للوأو» بلا معارض.

التعليق الثالث: و هو بالنسبة لما ذكره الميرزا «قده» [١٨٩] من تعارض الإطالقين و تساقطهما، باعتبار عدم المرجح لأحدهما، حيث أنّ المعارضة كما ترتفع بتقييد مفهوم كل من الجملتين بمنطوق الأخرى- و هذا نتيجة تقييد الإطلاق المقابل «أو»- و كذلك ترتفع المعارضة، بتقييد كل من المنطوقين- و هذا نتيجة تقييد الإطلاق المقابل «للوأو».

و بما أنّه لا مرجح لأحد الإطالقين، فيحكم بتساقطهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٨

و قد اعترض السيد الخوئي [١٩٠] «قده» على ذلك، مبتدئا بمقدمة لاعتراضه، حاصلها:

ان هناك قانونا عاما في باب التعارض لا بدّ من مراعاته، و هو أنّه لو وجد عندنا دليلا متعارضان، و كان هناك دليل ثالث ليس طرفا للمعارضة، إلا أنّ رفع اليد عن الدليل الثالث، يوجب رفع التعارض بين الدليلين الأولين، ففي مثل ذلك، لا يجوز رفع اليد عن الثالث، بل يتعين العمل به، لأنّه يجب العمل بظهور كل دليل ما لم يكن له معارض مساو له أو أقوى، فمجرد كون رفع اليد عن الثالث يوجب رفع المعارضة بين الدليلين الأولين، لا يسوّغ رفع اليد عن الدليل الثالث، بل لا بدّ من العمل به، و حينئذ تقع المعارضة بين الأولين، و يرجع فيهما إلى قوانين باب التعارض.

و مثال ذلك: ما لو ورد، «أكرم كل فقير»، ثم ورد، «لا يجب إكرام فساق الفقراء»، فحينئذ، يقع التعارض بين هذين الدليلين، و عندنا دليل ثالث، و هو ظهور صيغة افعل في الوجوب، فلو رفعنا اليد عن هذا الثالث لارتفعت المعارضة بين الدليلين الأولين، لأنّ قوله، «أكرم كل فقير»، ينشئ الاستحباب، و قوله «لا تكرم فساق الفقراء» ينفي الوجوب، و لا تعارض بينهما.

لكن لو عملنا بالدليل الثالث، لوقعت المعارضة، ففي مثله، لا- بدّ و ان نعمل بالدليل الثالث، و نعامل الدليلين الأولين معاملة المتعارضين.

و في مثالنا: يقدم قوله، «لا تكرم فساق الفقراء»، على قوله «أكرم كل فقير» باعتبار أنّ الخاص أقوى من العام.

و بناء على هذه المقدمة، رتب السيد الخوئي [١٩١] «قده» اعتراضه على الميرزا «قده»، فذكر، أنّ تقييد أيّ واحد من الإطالقين، يرفع المعارضة،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٨٩

لكن ليس كل ما يرفع التعارض، يجب العمل على طبقه، كما عرفت في المقدمة.

ففي محل كلامنا: نجد معارضتين، و هما معارضة كل من المنطوقين مع مفهوم الآخر، و هاتان المعارضتان، ترتفعان إذا قيدنا كلا من المنطوقين «بالوأو»، إلّا أنّ هذا لا- يعنى وجوب تقييدهما، بل لا- بدّ من ملاحظة نفس المتعارضين و معاملتهما حسب قوانين باب التعارض.

و نحن إذا لاحظنا المتعارضين في محل كلامنا، نرى أنّ أحدهما أقوى من الآخر، لأنّ المنطوق في كل من الجملتين، أقوى من المفهوم في كل منهما، فالمتعين هو رفع اليد عن المفهوم، و العمل بالمنطوق، و هذا معناه، تقييد الإطلاق المقابل «أو»، و العمل بالإطلاق المقابل «للوأو»، و عليه، فما ذكره الميرزا «قده» من سقوط هذين الإطالقين غير تام.

و لنا حول ما ذكره السيد الخوئي «قده» ثلاث تعليقات.

١- التعليق الأول: هو حول المقدمة التي ذكرها، فنقول: إنّ ما ذكره «قده» في المقدمة صحيح كبرويا، فإنّه لا مسوغ لرفع اليد عن الدليل الثالث، إذا لم يكن طرفا للمعارضة، فإنّ مجرد ارتفاع المعارضة بين الدليلين الأولين برفع اليد عنه، لا يسوّغ رفع اليد عنه إذا لم

يكن طرفا للمعارضة.

إلا أن هذا القانون العام مستحيل الوقوع خارجا، بمعنى أنه لا يمكن وجود دليل ثالث من هذا القبيل ولا يكون طرفا للمعارضة، بدليل أنه قد فرض أن رفع اليد عن الدليل الثالث يوجب رفع التعارض بين الدليلين الأولين، وهذا معناه، أن صدق الدليلين الأولين يتنافى مع صدق الدليل الثالث.

و بهذا يتبرهن أن الدليل الثالث طرف للمعارضة، لكن يكون معارضا مع صدق مجموع الدليلين.

و هذا الدليل على استحالة خارجية هذا القانون و وقوعه، ينطبق على ما ذكره من المثال، لأن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، الذي هو الدليل

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩٠

الثالث، يتنافى صدقه مع صدق مجموع الدليلين الأولين، بالبرهان المتقدم، فإن صدق الدليلين الأولين معا و هما، «أكرم كل فقير»، و «لا تكرم فساق الفقراء»، يتنافى مع ظهور صيغة «افعل» في الوجوب كما هو واضح، و عدم رفع اليد عن هذا الدليل الثالث، لا لما ذكره الخوئي «فده»، بل لأن الجمع العرفي يقتضى العمل بالخاص، و رفع اليد عن العام، و هو الدليل الأول.

و حينئذ فصيغة «افعل»، تبقى على حالها، إلا أنه يلتزم بتخصيص الدليل الأول كما هو مقتضى الجمع العرفي.

نعم، هذا القانون، له نوع واحد من الأمثلة يمكن وقوعها، و ذلك في مورد لا يكون المدلول الالتزامى للدليلين الأولين حجة، كما لو ورد، «أكرم كل فقير»، ثم ورد نفي الحكم بالإكرام عن زيد، فقيل، «لا تكرم زيدا». و إلى هنا لا يعلم أن خروج زيد من تحت العام كان بنحو التخصيص أو التخصص.

و نحن إذا ضمنا هذين الدليلين إلى بعضهما، و صدقنا بهما معا، فاللازم العقلي لذلك، هو ان لا يكون زيد فقيرا باعتبار أن الأول أوجب إكرام كل فقير، و الثاني أخرج زيدا عن وجوب الإكرام.

و عليه، فيثبت أن خروج زيد كان بنحو التخصص.

و هذا، بخلاف ما عليه المشهور في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، فإنهم في مثل ذلك، لا يلتزمون بالتخصص، و عليه، فالتخصص و إن كان لازما عقليا للتصديق بكلا الدليلين، إلا أن هذا التخصص لا يثبت بهذا التصديق.

و إلى هنا ثبت أن ضمّ الدليلين الأولين إلى بعضهما، و التصديق بهما، لا يثبت عدم فقر زيد، فيكون التصديق بهذا الدليل الثالث، موجبا لوقوع المعارضة بين الدليلين الأولين بنحو العموم و الخصوص من وجه، لأنّ الأول، أوجب إكرام كل فقير، و الثاني، نفي وجوب إكرام زيد الفقير.

و أما إذا لم نصدق بالثالث، فلا معارضة بين الدليلين الأولين، لأنّ الأول يوجب إكرام كل فقير، و الثاني ينفي وجوب إكرام زيد، و زيد ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩١

بفقير حسب الفرض، و عليه، فالتصديق بالثالث، يوجب المعارضة بين الدليلين الأولين، بحيث لو رفعنا اليد عن الثالث، لارتفعت هذه المعارضة.

و مع هذا، فإنّ الدليل الثالث ليس طرفا للمعارضة، بمعنى أن مجموع الدليلين، لا ينافى هذا الثالث، لأنّ الدليل الثالث، يثبت فقر زيد، و مجموع الدليلين الأولين لا ينفيان فقره كما عرفت.

إلا ان هذا اللازم، غير حجة، كما عرفت، لأنّ حجتيه، معناها، خروج زيد عن وجوب الإكرام، من باب التخصص، لا التخصيص، و هذا خلاف ما عليه المشهور عند دوران الأمر بينهما.

و بهذا يتضح، أن هذا النوع من الأدلة لا يمكن أن يكون مصداقا للقانون الذي ذكره السيد الخوئي «فده».

إلّا أنّ تحقّق ذلك، موقوف على فرض عدم حجّية المدلول الالتزامي لمجموع الدليلين الأولين، وإلّا، فلا مصداق خارجي لهذا القانون، و أين هذا من محل كلامنا الذي هو شائع الوقوع، ولا يحتاج وقوعه لمثل هذا الفرض.

٢- التعليق الثاني: هو حول الدليل الثالث، الذي فرضه السيد الخوئي [١٩٢] «قده»، أنّه غير داخل في المعارضة، وإن كان رفع اليد عنه، يوجب رفع التعارض بين الدليلين الأولين.

و من كلامه، يفهم أنّ مقصوده بالدليل الثالث، هو المنطوق في كل منهما، أي أنّ منطوق جملة «الجدران»، يمثّل الدليل الثالث إذا لوحظت المعارضة بين مفهوم الجدران، و منطوق الآذان، و منطوق «الآذان»، يمثّل الدليل الثالث، إذا لوحظت المعارضة بين مفهوم «الآذان» و منطوق «الجدران».

و حينئذ نقول: إنّ ما ذكره من الضابط، لا ينطبق على ذلك، مع قطع النظر عمّا جاء في التعليق الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩٢

و الوجه في ذلك، هو أنّ الميرزا «قده» قد فرض المعارضة بين منطوق الآذان، و مفهوم الآذان، و كذا بين منطوق الجدران، و مفهوم الجدران، و ذلك بواسطة السراية كما أوضحناه مفصلاً.

و عليه: فالمنطوق الذي فرضه الخوئي «قده» دليلاً ثالثاً، أيضاً، هو طرف للمعارضة، فمنطوق «الجدران»، يكون معارضاً لمفهومه بالسراية، و لمفهوم «الآذان» بالأصالة، و كذا الحال بالنسبة لمنطوق «الآذان».

و بهذا يثبت أنّه ليس هناك دليل ثالث غير داخل في المعارضة كما فرض الخوئي [١٩٣] «قده»، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه لو قطعنا النظر عن ثبوت المعارضة بين منطوق كل جملة مع مفهومها، بحيث لم نقل بالسراية المتقدمة، فمع هذا، لا يتم كلامه، و ذلك لأنّ رفع اليد عن إطلاق منطوق الجدران و تقييده «بالواو»، لا يؤثر في رفع المعارضة بين منطوق الآذان و مفهوم الجدران، لأنّ منطوق الجدران، بعد رفع اليد عن إطلاقه المذكور، يكون دالاً على أنّ خفاء الجدران هو جزء العلة لوجوب القصر، إلّا أنّ كونه جزء العلة، لا يلزم منه أن يكون خفاء الآذان جزء العلة، لأنّنا قطعنا النظر عن السراية.

و هذا الكلام، إنّما كان يقال لإثبات السراية، و عليه، فيكون منطوق الآذان دالاً على أنّ خفاء الآذان هو كل العلة، و مفهوم الجدران يدل على عدم وجود العلة لوجوب القصر إذا انتفى خفاء الجدران، فيتعارضان، مع أنّنا قد رفعنا اليد عن منطوق الجدران، و لهذا لو فرض أنّه لا إطلاق في منطوق جملة الجدران أصلاً، فمع هذا تقع المعارضة بين مفهوم الجدران و منطوق الآذان.

١- التعليق الثالث: هو بالنسبة لما ذكره السيد الخوئي «قده» [١٩٤]، من

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩٣

تقديم المنطوق على المفهوم، باعتبار أنّ المنطوق أقوى، لأنّه أخصّ من المفهوم، إذ إنّ مفهوم «الجدران» يدل على أنّه إذا لم تخف الجدران فلا تقصير، سواء خفي «الآذان» أم لا، و أمّا منطوق «الآذان»، فيدل على أنّ خفاء «الآذان» موجب للتقصير فقط، و هذا أخصّ من الأول كما هو واضح، و كذلك الحال بالنسبة لمفهوم «الآذان»، مع منطوق «الجدران».

و حينئذ نقول: إنّ هذا الذي أفاده، إنّما يتم لو كانت العلية التامة للشرط، مستفادة من الوضع بواسطة مقدمات الحكمة.

لكن الصحيح، وفاقاً للسيد الخوئي و الميرزا و مشهور المحققين «قده»، هو أنّ الجملة الشرطية، لا تدل على العلية التامة بالوضع، و إنّما يستفاد ذلك من إطلاق الترتب فيها، هذا الإطلاق الذي يسميه الميرزا «قده» بالإطلاق المقابل للتقييد «بالواو».

إذن فالعلية التامة، مستفادة من إطلاق الترتب، و النسبة بين إطلاق الترتب، و إطلاق المفهوم، هي العموم من وجه، لا- العموم و الخصوص المطلق، و ذلك لاجتماعهما في مادة، و افتراق كل منهما في مادة أخرى.

فمادة الاجتماع، هي فيما إذا لاحظنا مفهوم «الجدران» مع منطوق «الآذان»، كما لو خفي «الآذان»، و لم تخف «الجدران»، فمقتضى إطلاق الترتب في منطوق «الآذان»، هو وجوب التقصير، و مقتضى إطلاق مفهوم «الجدران»، هو عدم وجوب التقصير، فيتعارضان في

مثل ذلك.

و مادة افتراق إطلاق الترتب في منطوق «الأذان» هو فيما إذا خفى «الأذان و الجدران» معا، فمنطوق «الأذان» يدل على وجوب التقصير، و مفهوم «الجدران» لا يدل على عدم الوجوب، باعتبار خفاء «الجدران» فلا تعارض، و مادة افتراق مفهوم الجدران، هو فيما إذا لم يتحقق كلا الشرطين، بأن لم يخف «الأذان» و لا «الجدران»، فمفهوم «الجدران» يقتضى عدم وجوب القصر، إلا أن منطوق «الأذان» لا يدل على وجوب القصر، لعدم خفاء «الأذان»، فلا تعارض بينهما.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 694

و عليه فالنسبة بين إطلاق الترتب في المنطوق في أحدهما، و بين إطلاق المفهوم في الثانية، هي العموم من وجه، و معه يتوجه كلام الميرزا «قده» صناعيا، و هو أنه، يتعارضان و يتساقطان، لعدم المرجح.

ثم انه ينبغي أن يعلم أن مورد كلامنا هو، فيما إذا كان الحكم المعلق على خفاء «الأذان» هو، بعينه الحكم المعلق على خفاء «الجدران»، ففي مثله، بناء على مبنى الميرزا [195] «قده» يتعارض الإطلاقان و يتساقطان كما تقدم.

و أمّا إذا احتملنا أن يكون الحكم المعلق على خفاء «الأذان» غير الحكم المعلق على خفاء «الجدران»، بحيث أنه إذا حصل الشرطان، ثبت وجوبان للقصر، ففي مثل ذلك، يكون عندنا ثلاث إطلاقات متعارضة، الإطلاق المقابل «لأو»، و الإطلاق المقابل «لأو»، و الإطلاق في المعلق، و ذلك لأن رفع المعارضة في المقام لا يتوقف على رفع اليد عن أحد الإطالقين الأولين، بل إذا رفعنا اليد عن إطلاق المعلق، ترتفع المعارضة أيضا، فإن مقتضى الإطلاق في المعلق، أن الجزء المعلق على الشرط، هو طبعي الحكم، فلو رفعنا اليد عن هذا الإطلاق، و بنينا على أن المعلق على خفاء «الأذان» إنما هو شخص من الحكم، و أن المعلق على خفاء «الجدران» شخص آخر من الحكم، ففي مثل ذلك، يرتفع التعارض حتى لو تحفظنا على الإطلاق المقابل «لأو» و الإطلاق المقابل «لأو»، لأنه لا مانع من الالتزام بالعلية المنحصرة في كلا الشرطين، ما دام أن الحكم المعلق على كل منهما، غير الحكم المعلق على الآخر.

و معنى ذلك هو، أن إطلاق المعلق، داخل في المعارضة، و لهذا كان رفع اليد عنه موجبا لرفع التعارض، و بهذا تكون الإطلاقات المتعارضة

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 695

ثلاثة، و حيث أنه لا مرجح لأحدها على مبنى الميرزا «قده»، فيحكم بتساقطها.

هذا كله، بناء على مبنى الميرزا «قده»، في إثبات المفهوم.

و قد عرفت أن النتيجة هي تساقط الإطالقين.

و هذه النتيجة نفسها، نصل إليها، بناء على مبنا في إثبات المفهوم، حيث ذكرنا- فيما مرّ عليك- أن الجملة الشرطية تدل على النسبة التوقفية، و بضم إطلاق المعلق، و إطلاق التوقف، تكون دالة على المفهوم، كما عرفت تفصيل ذلك.

و هنا قد يتوهم، أنه بناء على مبنا، ينبغي تقديم إطلاق المفهوم على إطلاق المنطوق، و ذلك، لأن أمر الشرط يدور بين أن يكون جزءا من علة منحصرة، و بين أن يكون علة تامّة، و لكن بلا انحصار، فإن كان جزءا من علة منحصرة، فمعناه، أننا تحفظنا على النسبة التوقفية، لكن رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق، لأنه يقتضى العلية التامة.

و إن كان علة تامّة، لكن غير منحصرة، فمعناه، أننا تحفظنا على إطلاق المنطوق، و لكن رفعنا اليد عن النسبة التوقفية، لأنه لا توقف مع عدم الانحصار.

و عليه، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق المنطوق، و بين رفع اليد عن النسبة التوقفية، و المتعين هو الأول، لأنه إطلاق حكمي، بينما النسبة التوقفية مدلول وضعي، و المدلول الوضعي، مقدم على الإطلاق الحكمي.

فالنسبة التوقفية، هي رفع اليد عن إطلاق المنطوق، و الأخذ بإطلاق المفهوم.

إلا أن هذا مجرد توهم، وذلك لأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، لا تتم بمجرد دلالتها على النسبة التوقفية، بل لا بد مع ذلك، من توفر إطلاقين.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 696

إطلاق في المعلق، وإطلاق في التوقف، كما تقدم، فإن الجملة الشرطية وإن كانت تدل بالوضع على توقف الجزاء على الشرط، إلا أن توقفه عليه بنحو مطلق، أي سواء وجد ما يحتمل أن يكون عدلا، أو لم يوجد، فهذا لا يتم إلا بواسطة الإطلاق في التوقف، وعليه فالدال على نفي عليّة الشرط الآخر، هو إطلاق التوقف، والتصريف فيه، تصريف في المفهوم، والدال على تماميّة عليّة الشرط هو إطلاق الترتب كما عرفت، والتصريف فيه، تصريف في المنطوق.

فالمعارضة بحسب الحقيقة، هي بين هذين الإطلاقين، وحيث لا مرجح لاحدهما، فيتساقتان.

فالنتيجة على مبناها، هي نفس النتيجة على مبنى الميرزا «قده» في إثبات المفهوم.

و أما بناء على إثبات المفهوم من باب استفادة العلية الانحصارية فهو بواسطة الانصراف، باعتبار أن الجملة الشرطية تدل على اللزوم، وإن أكمل أفراد اللزوم هو اللزوم العليّ الانحصاري، واللفظ ينصرف إليه لا محالة، وبذلك، تكون الجملة دالة على المفهوم كما مرّ تفصيل ذلك.

وبناء على هذا المبنى المتعين، والتحفّظ على المنطوق، ورفع اليد عن المفهوم، لأنه أكمل الأفراد، هنا حينئذ نعلم ببطالانه جزما، لأننا نعلم إجمالا بأن الشرط، إما أنه ليس علة تامّة، وإما أنه ليس بعلة منحصرة، حتى وإن كان علة تامّة، إذن، فأكمل الأفراد غير مراد جزما، وما هو أقل منه لا معين له.

وبهذا يثبت، أن الدال على المفهوم قد سقط، لأن الدال عليه هو عبارة عن الانصراف إلى أكمل الأفراد، وقد عرفت أنه لا موضوع له. وأما الدال على المنطوق، وهو إطلاق الترتب، فهو باق على حاله.

فتكون النتيجة هي، التحفّظ على المنطوق، ورفع اليد عن المفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج 6، ص: 697

و نفس هذه النتيجة، نصل إليها بناء على المبنى الذي يثبت المفهوم بواسطة الإطلاق الأحوالي للشرط، فإن مقتضى هذا الإطلاق، أن الشرط علة مستقرة على كل حال، سواء اجتمع مع ما يحتمل كونه علة أخرى أو لا.

وهذا يبرهن، على أن الشيء الآخر الذي احتملنا عليّته ليس بعلة، وإلا لو كان علة، لما صار الشرط الأول علة مستقلة على كل حال، لأنه متى ما وجد علة مستقلة في نفس آن العلة الأولى، فلا بد وأن يخرجنا عن الاستقلالية ويكون كل منهما جزء علة.

وعليه، فإذا فرضنا أن الشرط الأول علة مستقلة حتى في فرض اجتماعه مع الشيء الآخر الذي احتملنا عليّته، كان هذا برهانا، على أن الشيء الآخر ليس بعلة.

وبهذا يثبت انحصار العلية بالشرط الأول، فيثبت المفهوم.

فلو بنينا على هذا المبنى في إثبات المفهوم، لكانت النتيجة، التحفّظ على المنطوق ورفع اليد عن المفهوم وذلك، لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط، نعلم ببطالانه جزما، بالنسبة لخفاء «الأذان» مثلا، إذا فرض اجتماعه مع خفاء «الجدران»، فنعلم حينئذ، أن خفاء «الأذان» ليس علة تامّة، إمّا لأنه من الأول جزء علة، وهذا معناه، سقوط إطلاق المنطوق، وإما لأنه وإن كان علة مستقلة، إلا أنه

باجتماعه مع العلة الثانية يخرج عن كونه علة مستقلة لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد.

وبهذا، يصبح كل من العلتين بلحاظ الاجتماع جزء علة.

وهذا معناه، سقوط إطلاق المفهوم، فالإطلاق الأحوالي للشرط في جملة «الأذان»، ساقط لا محالة.

وكذا الحال في جملة «الجدران»، للعلم بسقوط الإطلاقين.



بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩٨

وعليه، فلا يبقى ما يدل على المفهوم، وإنما الدال عليه حسب الفرض، هو الإطلاق الأحوالي للشرط، وقد سقط.  
و أما الدال على المنطوق، وهو إطلاق الترتب، فباق.  
فتكون النتيجة هي التحفظ على إطلاق المنطوق، ورفع اليد عن إطلاق المفهوم.  
و من مجموع ما ذكرنا، يمكن استظهار النتائج على بقیة المباني في إثبات المفهوم.

#### ٨- التنبيه الثامن: وهو في بيان حال الشرطيتين المتحدتين جزاء، والمختلفتين شرطا، في فرض اجتماع الشرطين

من حيث اقتضائهما تداخل الأسباب و عدمه، و تداخل المسببات و عدمه.  
و المقصود من التداخل في الأسباب هو، اقتضاء الشرطين معا لحكم واحد لا حكمين، حيث لا يكون حينئذ، إلا سبباً واحداً لمجموع الشرطين، و قد يصطلح على هذا، بالتداخل في عالم الجعل.  
و المقصود من التداخل في المسببات هو انه بعد افتراض تعدد الحكم، قد يقال بكفاية الإتيان بفرد واحد من الطبيع في مقام الامتثال، و يصطلح على هذا، بالتداخل في عالم الامتثال.

و قد ذكر المحقق الخراساني «قده» [١٩٦] في المقام، انه إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء، فلا إشكال بالتداخل بناء على الوجه الثالث، و هو فيما إذا قيد إطلاق المنطوق في الشرطيتين لأنه حينئذ يكون المجموع علة لوجوب واحد فيكفي امتثال واحد.

و أما على سائر الوجوه الأخرى، فهل يجب الإتيان بالجزاء متعددا

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٦٩٩

بحسب تعدد الشروط، أو أنه يتداخل، و تكتفي بإتيانه دفعة واحدة.

فيه أقوال، و المشهور عدم التداخل.

و عن جماعة منهم المحقق الخراساني التداخل، و عن الحلّي «قده»، التفصيل بين اتحاد جنس الشرط، و تعدده.

و التحقيق- و الكلام للمحقق الخراساني- انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه و بكشفه عن سببه، و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الأخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً، محالاً، ضرورة ان لازمه، ان تكون الحقيقة الواحدة، مثل «الوضوء»، بما هي واحدة، في مثل، «إذا بليت فتوضأ»، «و إذا نمت فتوضأ»، أو فيما إذا بال مكررا و نام كذلك، محكوما بحكمين متمثلين، و هو واضح الاستحالة كالمتضادين، و حينئذ فلا بد على القول بالتداخل، من التصرف فيه، إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الالتزام، بكون متعلق الجزاء و إن كان واحدا صورة، إلا انه حقايق متعددة حسب تعدد الشرط، إلا ان الإجتراء بواحد لكونه مجمعا لها، كما في «أكرم هاشميا و أضف عالما»، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين، يصدق أنه امتثلها، و لا محالة يسقط الأمر بامتثاله و موافقته، و إن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، و أضف العالم الغير الهاشمي إلخ.

و هذا الكلام صحيح، و من فهم الطوليئة بين المسألتين، فقد توهم، إذ لم يظهر من كلام المحقق الخراساني «قده» إرادة الطوليئة هذه.

نعم إنما هي مجرد دعوى انّ البحث في هذه المسألة إنما هو في طول عدم التصرف في منطوق الشرطيتين.

و توضيح ذلك: هو انّ هناك معارضتين مستقلتين، عالجتا إحداها في المسألة السابقة، و الأخرى في هذه المسألة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٠

و المعارضتان، عرضيتان طرفا و موردا و علاجا.

أما عرضيتهما طرفاً، فباعتبار أنّ المعارضة الأولى، معارضة بين الإطلاق المثبت للمفهوم، و الإطلاق المقابل «للاو» في المنطوق، فإذا أدخلنا إطلاق الحكم في الجزاء، كانت الأطراف ثلاثة كما تقدم و عرفت.

و أما المعارضة الثانية، فهي المعارضة، بين ظهور الشرطية في كون الشرط علّة لأصل الحكم، لا لمرتبة شدّته - كما سيأتي - و بين إطلاق المتعلّق في الجزاء المقتضى لتعلق الحكم بشيء واحد فيهما، حيث يلزم من التحفظ عليهما معاً، اجتماع حكّمين على موضوع واحد، و هو مستحيل.

إلّا أنّ هذه المعارضة، إنّما تكون بعد افتراض إطلاق المنطوق المثبت لكون الشرط علّة تامّة، و إلّا أمكن الأخذ بكلا الظهورين السابقين.

و هذا يعني، بأنّ هذه المعارضة ثلاثية الأطراف، و يكون طرفها الثالث مشتركاً بين المعارضتين، و انحلالها، برفع اليد عن إطلاق المنطوق، إنّما هو من جهة رفع اليد عن أحد الأطراف المتعارضة، لا من جهة الطولية بين المعارضتين.

و أما العرضية بينهما مورداً، فلأنه، ربّما تجتمع المعارضتان في مورد، و ربما تفترقان فتوجد إحداها دون الأخرى.

فإذا كانت الجملتان الشرطيتان دالتين على المفهوم، و كان الجزاء قابلاً للتعدّد ثبوتاً و إثباتاً، اجتمعت المعارضتان فيه لا محالة.

و إن كانتا حمليتين أو شرطيتين، و لكن لا مفهوم لهما، فالمعارضة الثانية وحدها موجودة دون الأولى.

و إن كانتا شرطيتين لهما مفهوم، و لكن كان الجزاء حكماً واحداً، لا يقبل التعدّد، كوجوب التقصير مثلاً، فالمعارضة الثانية غير موجودة، للعلم على كل حال، بعدم تعدّد الحكم في مورد اجتماع الشرطين معاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠١

و أما العرضية بينهما علاجاً فلأنّ كلا من المعارضتين بعد ان كانت لها أطرافها الخاصة بها، و أنها - كما عرفت - قد تجتمع في مورد، و قد تفترقان، كان لا بدّ حينئذ من ملاحظة الحال في كل مورد.

فإذا كانت إحداها موجودة دون الأخرى، عولجت المعارضة الموجودة بما عرفت، و إن كانتا مجتمعتين - حيث يعني اجتماعهما هذا، كون إطلاق المنطوق طرفاً مشتركاً في معارضتين - فاللازم في مقام العلاج، ملاحظته فيهما معاً، لا ملاحظته في إحداها في رتبة أسبق من الأخرى.

و الضابط العام في مثل هذه الحالات، هو أنّ الطرف المشترك، تارة يفترض كونه أضعف من طرفه المعارض في كلتا المعارضتين، و في مثله، يتعيّن التصرف فيه، و تقديم طرفه المعارض له، عليه، في كل من المعارضتين.

و أخرى، يفترض كون الطرف المشترك مساوياً في القوة و الضعف مع طرفه المعارض في كلتا المعارضتين، و في مثله، يحكم بالتساوق في الجميع.

و ثالثة، يفترض كون الطرف المشترك أضعف من طرفه المعارض في إحداها، و أضعف منه أو مساوياً في المعارضة الأخرى، و حكمه حينئذ، تقديم الطرف الأقوى عليه، فيتصرف فيه، و حينئذ يبقى الطرف الآخر المساوياً أو الأضعف بلا معارض، فيرجع إليه لا محالة، و حينئذ تكون النتيجة كما هي في الحالة الأولى.

و رابعة، يفترض كون الطرف المشترك أقوى من طرفه المعارض في إحداها، و مساوياً لطرفه المعارض في المعارضة الأخرى، و حكمه حينئذ، التساوق مع الطرف الآخر المساوياً له، و الرجوع إلى الطرف الأضعف، باعتبار سقوط ما يتقدم عليه، فيرجع حينئذ، إليه، بنكته الرجوع إلى المرجح الفوقاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٢

و خامسة، يفترض كون الطرف المشترك أقوى من طرفه المعارض في كلتا المعارضتين، و حينئذ، يؤخذ به، و يقع التعارض بينه و بين طرفه المعارض إذا كان متعدداً، و لكن يتقدم هذا الطرف المشترك على طرفه المعارض إذا كان واحداً في كلتا المعارضتين.

و هنا، يقع الكلام في هذا التنبيه في مسألتين:

١- المسألة الأولى: في تداخل الأسباب في مورد يعقل فيه تعدد الحكم، إمّا بتعدد متعلقه، كما في وجوب الإكرام مرتين، أو بتعدد مع وحدة المتعلق، كما في حق الفسخ.

و البحث فيها، تارة، عن وجود دلالة تقتضى عدم التداخل في الأسباب.

و أخرى، فيما يقتضى عدم التداخل.

و ثالثه، في كيفية العلاج بينهما.

أمّا البحث عمّا يقتضى الدلالة على عدم التداخل، فيمكن تقريبه بأحد نحوين.

أ- النحو الأول: هو أنّ المنطوق يحتوي على ظهورين و هذان الظهوران بمجموعهما يقتضيان عدم التداخل.

أمّا الظهور الأول، فهو كون الشرط علة تامّة مستقلة للجزء.

و أمّا الظهور الثانى، فهو في كون الشرط علة لأصل الحكم، لا لمرتبة تأكده و شدته.

و ينتج عن هذين الظهورين، عدم التداخل، حيث يستحيل أن تجتمع علتان تامتان مستقلتان على معلول واحد.

و هذا النحو لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الظهور الثانى و إن كان تاماً، إلّا أنّ الظهور الأول ليس كما قيل، بمعنى أنّ المنطوق لا يدل

على علية الشرط التامة بهذا العنوان، و إنّما يستفاد ذلك بالإطلاق المقابل «للوأو»

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٣

بحسب تعبير الميرزا «قده»، و بإطلاق الترتب بحسب تعبيرنا، أى بإطلاقه لحالة فقدان الشرط الآخر.

و هذا غاية ما يلزم منه، هو إثبات تمامية الشرط في حالة انفراده، بينما لا يثبت تماميته في حالة اجتماعه.

فكونه جزء العلة في حالة الاجتماع، لا ينافى هذا الظهور.

٢- النحو الثانى: هو ما ذكره المحقق الخراسانى «قده»- عند ما تفتن إلى عدم تمامية الظهور الأول في النحو السابق، فاستبدله بتقريب

آخر يتفق مع السابق في الظهور الثانى، و يختلف عنه في الظهور الأول- حيث ادعى هنا، أنّ الشرطية، ظاهرة في حدوث الجزء عند

حدوث الشرط، لا مجرد الثبوت.

و هذا الاستظهار، قد يدعى في باب الأفعال، كفعل الأمر، فيكون مقتضى الشرطيتين حدوث أصل الحكم حين حدوث كل من

الشرطين، و هذا ينافى التداخل.

و هذا النحو يفترض فيه عدة افتراضات.

أ- الافتراض الأول: هو أنّه لا بدّ و أن يكون الجزء جملة فعلية كى يدل على الحدوث، فإنّه لا يجرى فيما إذا كان جملة اسمية، كما

في قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرامه واجب».

ب- الافتراض الثانى: هو أنّه لا بدّ من افتراض تعاقب الشرطين، و عدم اقترانهما في التحقق، و إلّا كان الحدوث عند الحدوث حاصلًا

بناء على التداخل.

ج- الافتراض الثالث: هو التسليم بالإطلاق الأزمانى للشرطية التى تحقق شرطها أولاً، لإثبات بقاء الحكم بعد تحقق الشرط الثانى، كى

لا يتبدل أو يرتفع الحكم أو يحدث حكم آخر مماثل بالشرط الثانى.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٤

و أمّا ما يدل على التداخل فهو: ان هذا الظهور- أى الظهور في الحدوث عند الحدوث- يقابله ظهوران.

أ- الظهور الأول: هو ظهور مادة الجزء، فى أنّ متعلق الحكم- أى مادة الأمر- هو الإكرام بما هو، لا بعنوان آخر.

ب- الظهور الثانى: هو ظهور إطلاق المادة، و عدم تقييدها بفرد من الطبيعة، غير الفرد الذى انطبق عليه الواجب الآخر.

و مقتضى التحفظ على هذين الظهورين هو، التداخل في الأسباب، إذ لا يعقل حدوث مطلق وجوبين متعلقين بطبيعي الإكرام، و حينئذ، لا بدّ، إمّا من تقييد أحدهما بعدم الآخر، و إمّا افتراض أنّ متعلق أحدهما ليس هو عنوان الإكرام، بل هو عنوان آخر ينطبق عليه، كما هو مجمع العنوانين، أو هو كذلك، و هذا هو مبنى التداخل في المسببات التي هي المسألة الثانية.

و أمّا كيفة علاج التعارض بين هاتين الداليتين، فإنه حيث أنّ الأمر يدور بين الظهور الوضعي، و الظهور الحكمي فإنه لا بد حينئذ من تقديم الوضعي، و حيث أنّ الظهور في الحدوث عند الحدوث، و الظهور في أنّ الإكرام بعنوانه واجب، هما ظهوران وضعيان - أي من باب أصالة التطابق بين ما يذكر إثباتا، و ما لم يؤخذ ثبوتا، فحينئذ يقدّم الظهوران الأولان على الظهور الأخير، و حينئذ تكون النتيجة هي عدم التداخل، لا في الأسباب و لا في المسببات.

و هنا ذكر المحقق الثاني [١٩٧] «فده» في المقام كلاما متينا، حاصله: ان لا تقييد أصلا في المادة، في المرتبة السابقة على عروض مفاد الهيئة، لأنّ تعدّد الوجوب، الذي يعني تعدّد النسبة الإرسالية، يستلزم بنفسه تعدّد

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٥

المرسل إليه، لأنّ الإرسال و البعث مضاييف مع الانبعاث، فيتعدد بتعدد لا محالة، فتقييد المادة بفرد آخر، تقييد يثبت في طول عروض مفاد الهيئة، فلا ينافي إطلاقها في المرتبة السابقة على عروض مفاد الهيئة، و لا حاجة إلى تقييدها لكي يكون خلاف الظاهر.

٢- المسألة الثانية: في تداخل المسببات، أي في مرحلة الامتثال، و هذا إنما يكون معقولا بعد الفراغ عن تعدد الحكم في المسألة الثانية.

و قد عرفت ان مبنى ذلك هو افتراض وجود تكليفين قد تعلق كل واحد منهما بعنوان غير عنوان الآخر، و إلّا - فكما عرفت - لزم، إمّا اجتماع المثليين، و هو محال، و إمّا تقييد كل واحد منهما بفرد آخر، و هو ما يعبر عنه بعدم التداخل في المسببات، و على هذا الأساس يصبح من الواضح، ان مقتضى القاعدة في الشرطيتين المتحدتين جزاء، هو عدم التداخل في المسببات، فإن حمل عنوان، الإكرام، مثلا، على إرادة عنوان آخر ينطبق عليه. خلاف الظاهر [١٩٨].

و الخلاصة هي:

ان اقتناص المفهوم من الجملة، له أحد مسلكين.

١- المسلك الأول: هو ان يقال: بالدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بحسب مرحلة المدلول التصوري للكلام، و هذه الدلالة، متوقفة على ركنين.

أ- الركن الأول: هو دلالة الجملة على النسبة التوقفية و الالتصاقية بين الحكم و الشرط، أو الوصف، بحسب مرحلة مدلولها التصوري.

ب- الركن الثاني: هو إثبات أنّ المعلق و التوقف، هو طبيعي الحكم لا شخصه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٦

٢- المسلك الثاني: هو أنّ الجملة، تدل على المفهوم في مرحلة المدلول التصديقي للكلام، عند ما يقوم برهان عقلي، أو استنتاج عرفي يقتضى كون الشرط، علّة منحصرة لطبيعي الحكم، بحيث يستلزم عقلا، انتفاء نوع الحكم، فيما إذا انتفى الشرط أو الوصف، و قد أوضحنا كلا المسلكين، فيما مرّ عليك.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٧

مفهوم الوصف

إشارة

على ضوء ما تقدم في مفهوم الشرط، وقع الكلام في جملة الوصف و الموصوف، فقليل، هل ان الجملة الوصفية لها مفهوم، أو أنه ليس لها مفهوم؟ فلو قيل «أكرم الفقير العادل»، فهل ان تقييد الفقير بوصف «العادل»، يدل على انتفاء وجوب الإكرام عن غير العادل، أو أنه لا يدل؟

ولا بد قبل التحدث عن مفهوم الوصف، من أن نشير إلى أن الوصف الذي نتحدث عنه هو، أعني من الوصف النحوي و إنما هو كل وصف معنوي، و هو أعني من كونه نحويًا و غيره، فلو قلنا: «أكرم الفقير عادلاً»، فهنا: كلمة، «عادلاً»، «حال»، و ليست نعتاً، و مع هذا، فهي داخله في محل الكلام، لكونها وصفاً معنوياً.

كما و ينبغي الالتفات، إلى أن المقصود، ليس دلالة الجملة الوصفية على انتفاء شخص الحكم، فإن شخص الحكم - أي الوجوب الخاص الذي ملاكه العدالة - لا إشكال في انتفائه عند انتفاء العدالة، و ذلك لقانون أصالة التطابق بين مرحلة الإثبات و الثبوت، و مرحلة المدلول التصوري و المدلول التصديقي، و بالتالي مرحلة الخطاب و الجعل من ورائه، التي تقضي بكون ظاهر الجملة التي يتقيد الحكم فيها بالوصف، بأنه ثابت في مرحلة المدلول التصديقي و الجدّي أيضاً، فكما ان وجوب إكرام العالم، مقيد في مرحلة بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٨

عالم الإثبات، «بالعادل»، بحيث لا يشمل غيره، فكذلك الجعل و الخطاب المبرز به يكون مقيداً ثبوتاً بذلك. و إنما المقصود، هو إثبات المفهوم الكلي في المقام، و حينئذ يقال:

إنه لا إشكال في ثبوت المفهوم الجزئي الذي هو عبارة عن انتفاء شخص هذا الحكم، حيث لا يتنافى مع ثبوت حكم آخر مماثل على حصة أخرى من العالم.

اللهم، إنا إذا عرف من الخارج وحدة الجعل ثبوتاً أيضاً، فحينئذ، يحمل المطلق على المقيد، حتى عند من يقول بعدم المفهوم للوصف.

نعم، إذا لم تحرز وحدة الحكم حينئذ، يكون الحمل على المقيد موقوفاً على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية. و من هنا، يعرف ان التسالم على حمل المطلق على المقيد لا يمكن جعله نقضاً على إنكار المفهوم للجملة الوصفية، كما قد يتوهم ذلك.

و بعد هذا البيان، نعود إلى موضوع البحث، و هو، ان التقييد بالوصف، هل يدل على المفهوم، أو أنه لا يدل؟ و حينئذ يقال: إنه لا بد في إثبات المفهوم للجملة الوصفية، من سلوك أحد المسلكين المتقدمين.

### [المسالك في اثبات المفهوم للجملة الوصفية]

أما المسلك الأول و هو دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بحسب مرحلة المدلول التصوري للكلام فالتحقيق هو عدم توفره [١٩٩] في الجملة الوصفية في هذا المسلك لأنه - كما سبق القول - موقوف على ركنين لم يتم شيء منهما في المقام. أما الركن الأول، فيتضح بطلانه من خلال عدة أمور.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٠٩

أ- الأمر الأول: هو أنه من الواضح وجدانا، عدم دلالة الجملة الوصفية على التوقف، و على النسبة التوقفية بين الحكم و الوصف، و إنما غاية ما تدل عليه هو، نسبة إرسائية بين الموضوع المقيد مع المخاطب المأمور.

ب- الأمر الثاني: هو عدم وجود دال يمكن أن يدل على النسبة التوقفية، إذ هيئة التوصيف لا تدل على أكثر من النسبة الوصفية التي هي نسبة تقييدية ناقصة، تقتضي تقييد شخص الحكم بالوصف، و هيئة الفعل تدل على النسبة الإرسائية، فإن أريد استفادة التوقف من

تلكما النسبتين، أو من إحداهما، فإنّ ذلك، يكون على خلاف المداليل الوضعية اللغوية لهما. و إن أريد استفادته من هيئة مجموع الجملة الوصفية، فيكون المراد واحد من اثنين. الأول: هو أن يكون المراد، كون مجموع الجملة الوصفية بدلا عن مفاد الهيئة الوصفية الناقصة. وهذا خلف ما تقدم.

الثاني هو، أن يكون المراد، استفادة التوقف مضافا إلى مفاد المفردات الأخرى. و حينئذ يقال، إن ادعى دلالة هيئة المجموع على النسبة التوقفية بين شخص ذلك الحكم المقيّد بالوصف، و بين الوصف، الأمر الذي كان مستفادا من النسبة التوصيفية نفسها، كان ذلك لغوا.

و إن أريد، استفادة توقف سنخ الحكم و طبيعته على الوصف، فليس في الكلام- بناء على اقتناص المعاني المرّكبة بنحو تعدّد الدال و المدلول- ما يدل على طبيعي الحكم، كى يعلّق على الوصف.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٠

ت- الأمر الثالث: هو أنّ النسبة التوقفية التي يدعى دلالة الهيئة عليها لا يخلو أمرها من أحد افتراضين. أ- الافتراض الأول: هو ان يفترض كونها نسبة ناقصة.

و كونها هكذا، لا ينفع في اقتناص المفهوم كما مرّ معنا و برهنا عليه في بحث الجملة الشرطية، حيث قلنا هناك، ان النسبة الشرطية، لا بدّ من أن تكون تامة لكي يكون المدلول التصديقي بإزائها.

ب- الافتراض الثاني: هو ان يفترض كونها تامة.

و حينئذ، يلزم من ذلك، سلخ النسبة الإرسالية في الجملة الوصفية و تجريدها عن التمامية، و جعلها مدلولاً تصوريا.

و هذا خلاف الوجدان البديهي، حيث ان الوجدان يقضى بكون النسبة الإرسالية الطليية، هي النسبة الحكمية التامة في الجملة الوصفية، بخلاف الحال في الجملة الشرطية.

و أمّا الركن الثاني: و هو إثبات كون المعلق و المتوقف، هو طبيعي الحكم لا شخصه، فهو غير تام، لأنّ المفروض، تقييد الحكم المبرز بالجملة الوصفية بالوصف، بحسب مرحلة المدلول التصوري، لأنّ الوصف طرف للنسبة التقييدية الناقصة، مع الموضوع الذي هو طرف لنسبة تقييدية مع المادة، كما في، «الإكرام»، و التي هي طرف للنسبة الإرسالية الحكمية. و عليه، فلا محالة، يكون الحكم في الجملة الوصفية، حكما شخصيا، نظير ما تقدّم معنا في وجه عدم المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع.

و أمّا المسلك الثاني لاقتناص المفهوم، و هو كون المعلق هو طبيعي الحكم لا شخصه، فتحقيق الحال فيه هو أن يقال.

إنّ ما يراد نفيه في مرحلة المدلول التصديقي هو، أحد أمور ثلاثة.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١١

أ- الأمر الأول: هو أن يكون المراد، نفى احتمال ثبوت الحكم على ذات الموصوف بنحو الموجبة الكلية.

فقوله: «أكرم العالم الفقيه»، يطلب بالمفهوم فيها، نفى احتمال وجوب إكرام مطلق «العالم» غير الفقيه، بنحو الموجبة الكلية.

ب- الأمر الثاني: هو أن يكون المراد، نفى احتمال وجوب إكرام أيّ صنف من أصناف «العلماء»، غير مورد الوصف، أي أنه ينفي الكلية و الجزئية معا.

ج- الأمر الثالث: هو أن يكون المراد، نفى احتمال وجوب إكرام مطلق «العالم» بنحو الموجبة الكلية، كما في الأمر الأول، و لكن مع افتراض انّ هذا الوجوب، و وجوب آخر، ينطبق على ما هو مورد الخطاب، و يجتمع معه كجعل آخر، لا أنه في مورد الخطاب عينه كما في الأمر الأول، كما لو فرض انّ قسما من أفراد «العالم» غير الفقيه لا يجب إكرامه، «كالعالم» غير الفقيه من أهل «بغداد»، بينما القسّم

الآخر، يجب إكرامه، «كالعالم» غير الفقيه من أهل «البصرة»، وحينئذ، يكون الداعي للتقييد بوصف الفقيه، هو دفع توهم شمول الحكم بوجوب الإكرام للقسم الذي لا يجب إكرامه، وهو «العالم» من أهل بغداد، إذ لو قيل أكرم «العالم» من دون ذكر قيد الفقاهة، لتوهم حينئذ، شمول الحكم بوجوب الإكرام لكل عالم حتى العالم «البغدادى»، إذن، فغاية ما يدل عليه التقييد بالوصف هو النفي الكلى، حتى لا- يشمل الحكم العالم «البغدادى»، و النفى الجزئى، و هو نفى وجوب الإكرام لبعض افراد «العالم» غير الفقيه كما فى العالم «البصرى».

أما الاحتمال الأول: فإنه يمكن نفيه بالنظر إلى المدلول التصديقى للجملة الوصفية، بأحد تربيين.

أ- التقريب الأول: هو أنّ المشهور أنّ ثبوت «وجوب الإكرام لمطلق العالم»، بنحو الموجبة الكليّة، مرجعه، إلى أنّ مناط وجوب الإكرام و ملاكه، هو ذات العالم، بلا دخل لخصوصيّة، وصف «الفقاهة» فيه.

بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص: 712

و هذا معناه: أنّ قيد «الفقيه» المذكور فى الخطاب، غير مربوط بالحكم بحسب مقام الثبوت، مع أنّه قد تقدّم، أنّ هذا المقدار يثبت بمقتضى أصالة التطابق بين مقامى الإثبات و الثبوت لا محالة.

و بتعبير آخر: إنّ هذا الجعل الكلى المحتمل، إن فرض أنّ القيد دخيل فيه، كان خلف كونه كليا، و إلّا كان خلف ظهور التقييد إثباتا فى كونه دخيلا ثبوتا.

و هذا المقدار من البيان، يمكن دفعه: و ذلك بأن يقال: بأنّه لو فرض وحدة الجعل المستكشف بالخطاب، لتّم حينئذ هذا البرهان، فى نفي احتمال كون الحكم ثابتا بنحو الموجبة الكليّة.

إلّا أنّه، لا موجب لافتراض ذلك، إذ يعقل أن يكون فى واقع الأمر، جعول متعددة، بعدد أصناف العلماء، بحيث ينتج الموجبة الكليّة، و ذلك بأن تكون خصوصيّة كل صنف، داخله فى الملاك، مستقلة عن غيرها من الخصوصيات، و حينئذ، لا يكون ثبوت وجوب الإكرام للأصناف الأخرى من العلماء، منافيا مع ظهور الخطاب، فى دخل قيد الفقاهة فى الحكم المجعول فيه.

ب- التقريب الثانى: هو أن يقال: بأنّ المولى العرفى، عادة، إذا ابتلى بتشريع من هذا القبيل - بحيث أنّه كان يرى، أنّ كل صنف من العلماء، له ملاك خاص فيه لجعل الحكم عليه - فإنّه لا يجعل جعولا متعددة، بل يكتفى بجعل واحد على نهج القضيّة الكليّة، و ذلك دفعا لمحدور اللغوية [200] العرفية، فى حين أنّه كان يمكنه ان يتوصل إلى نفس النتيجة العمليّة المرادة له بواسطة الجعول المتعددة.

بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص: 713

فيلحظ هذه القرينة العرفية من اللغوية، ينفى حينئذ، احتمال ثبوت الحكم على القضيّة الكليّة، إذ لو كان ذلك بنحو الجعول المتعددة، لكان خلف قرينة عدم اللغوية العرفية و إن كان بنحو الجعل الواحد، كان خلف ظهور الخطاب فى دخل القيد فى الحكم المجعول بسببه.

أما الاحتمال الثانى - من هذه الاحتمالات الثلاث - لما يراد نفيه فى مرحلة المدلول التصديقى، أعنى نفي جعل الحكم بنحو الموجبة الجزئية على غير مورد الوصف - الذى هو المنتج للمفهوم المطلوب فى المقام - فلا يمكن نفيه بالنظر إلى المدلول التصديقى للجملة الوصفية.

كما انه لا يمكن ذلك، بالنظر إلى المدلول التصورى للجملة الوصفية، إذ لا يلزم من ثبوت جعل الحكم بنحو الموجبة الجزئية على غير مورد الوصف، محذور مخالفة ظهور دخل القيد المأخوذ فى الحكم، المبرز بالخطاب.

كما انه لا يلزم من ذلك محذور اللغوية العرفية.

و هكذا مثله، نفي الاحتمال الثالث، أعنى ثبوت حكم آخر على طبعى العالم، بنحو يكون مجتمعا مع هذا الحكم - بناء على إمكان اجتماعهما - كما إذا فرض احتمال أنّ كلا من طبعى العلم، و خصوصيّة الفقاهة، له ميزة خاصة، تقتضى الإكرام مستقلا - فإن هذا لا

ينافي ظهور القيد في الدخالة، كما لا يستلزم اللغوية العرفية.

إذن فالصحيح على ضوء مجموع ما تقدم، هو عدم المفهوم للجمله الوصفية، وذلك لعدم تمامية انطباق شيء من الطريقتين المتقدمين لاقتناص المفهوم، على الجملة الوصفية. ولا انطباق واحد من الدوال الثلاثة الموجودة في الجملة الوصفية على التوقف. وقد عرفت من خلال ما تقدم، أنه لا يمكن أن يقال، انّ التقييد بالوصف يكون لغوا، إذا لم يكن للوصف مفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٤

لأنه يقال: انّ محذور اللغوية لا يتوقف دفعه على ثبوت المفهوم للجمله الوصفية- أي على انتفاء وجوب الإكرام عن جميع أفراد العالم غير الفقيه- بل يندفع هذا المحذور، فيما إذا فرض انّ صنفاً من أفراد العالم غير الفقيه، لا يجب إكرامه، كالعالم الفاسق من أهل بغداد، وانّ صنفاً آخر يجب إكرامه كالعالم الفاسق من أهل البصرة.

و حينئذ، بناء على هذا الافتراض، يندفع محذور اللغوية، فإنّ التقييد بوصف الفقهاء، يكون الداعي له هو، دفع توهم شمول الحكم بوجوب الإكرام للصنف الذي لا يجب إكرامه، وهو العالم البغدادي، لأنّه حينئذ لو قال: اكرم العالم من دون ذكر قيد الفقهاء، لتوهم شمول الحكم بوجوب الإكرام لكل عالم حتى العالم البغدادي.

إذن فغاية ما يدل عليه التقييد بالوصف هو، السلب الجزئي، أي عدم ثبوت وجوب الإكرام لبعض أفراد العالم غير الفقيه، ولا يدل على السلب الكلي، أي انتفاء وجوب الإكرام عن جميع أفراد العالم غير الفقيه، الذي هو المفهوم، كما عرفت سابقاً.

### [استعراض كلمات بعض الأعلام حول دلالة الجملة الوصفية على المفهوم]

#### إشارة

وقبل ختام البحث، أراني مضطراً لاستعراض كلمات بعض الأعلام حول موضوع البحث- وهو دلالة التقييد بالوصف على المفهوم، و عدم دلالاته-.

### ١- الكلمة الأولى: [للمحقق العراقي]

هي للمحقق العراقي [٢٠١]، حيث نستعرضها من خلال نقاط ثلاث:

أ- النقطة الأولى: هي ما سبق و ذكره في بحث مفهوم الشرط، حيث لم يستشكل في موافقة المشهور، من كون الركن الأول من ركني المفهوم- وهو كون التوقف و العلية الانحصارية بالشرط، ركن أول، في استفادة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٥

المفهوم و اقتناصه من الجملة الشرطية- إلا أنه يدعى ثبوت هذه الدلالة للجمله الوصفية أيضاً، و ذلك بشهادة التسالم على حمل المطلق على المقيد، فيما إذا أحرز فيه وحدة الحكم، حتى عند المنكرين للمفهوم هذا.

و عليه، فلا بدّ من أن ينصب البحث على الركن الثاني الذي يتوقف عليه استفادة المفهوم من الجملة الوصفية، و هو كون المعلق المترتب على الشرط، أو الوصف هو، طبيعي الحكم و سنخه، لا شخصه.

هذا إذا بنينا على مسلك المحقق العراقي.

و أمّا إذا لم نبن على مسلكه، نصبح بحاجة إلى إثبات كلا الركنين- لا خصوص الثاني- لاستفادة المفهوم من الجملة الوصفية.



و بعبارة أخرى، فإنه بعد أن وافق العراقي «قده» المشهور في كون الركن الأول متوفرا في الوصف كما توفره في الجملة الشرطية، إذن لا بد من بحث الركن الثاني - وهو كون المعلق المترتب على الوصف، هو طبيعي الحكم لا شخصه.

ب- النقطة الثانية: هي أنه لم يستشكل أحد، في أن مقتضى مقدمات الحكمة و الإطلاق، إثبات كون المعلق إنما هو طبيعي الحكم لا شخصه، إنما إذا قامت قرينة - ولو عامة - على خلاف ذلك، و المفروض كون المدعى أن الحكم بلحاظ موضوعه يلحظ على نهج القضية المهملة بحسب البناء العرفي و اللغوي، أي لا - مطلقا و لا مقيدا، و من هنا، فإنه لا يجرى الإطلاق فيه بلحاظ، و لعل السر في عدم المفهوم للجملة اللقيية، فقولنا: «إكرام زيدا»، و «إكرام زيد واجب»، لا مفهوم له.

بينما لو كانت تجرى مقدمات الحكمة فيه بلحاظ لكان له مفهوم، كما لو قال: «إكرام زيد كل الواجب».

و هذا البناء العرفي، هو الذي اضطرر واضع علم المنطق الأرسطي، إلى عدم تقسيم القضية إلى كلية و جزئية، محمولها متأثرا بذلك، بالوضع اللغوي و العرفي و خالطا بذلك بين اللغة و المنطق.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٦

بينما الحكم بلحاظ غير الموضوع، كالشرط مثلا - لا - مانع من إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة فيه، حيث يقال حينئذ، إن طبيعي الحكم معلق على الشرط، لأنه يوجد في الجملة الشرطية نسبتان، نسبة الحكم إلى موضوعه، و هو «زيد»، الذي يجب إكرامه، و نسبة الحكم إلى شرطه.

و هذا البناء النوعي المتقدم، لا يقتضى إهمال المحمول بلحاظ النسبة الثانية، كما كان يقتضيه بلحاظ النسبة الأولى، فيحكم حينئذ، بأن مطلق و جوب إكرام «زيد»، معلق على الشرط.

ج- النقطة الثالثة: هي أن الجملة الوصفية، و إن كانت متضمنة لنسبتين، إحداهما، نسبة الحكم إلى موضوعه، و هو الموصوف، و الثانية، هي نسبة الحكم إلى الوصف، باعتبار أن الموصوف بما هو موصوف، هو طرف الإضافة، و هو ينحل بالدقة العقلية إلى ذات و صفة، إنما أنه بحسب النظر العرفي، ليس هناك إلا نسبة واحدة بين الحكم، و موضوعه المقيّد، و قد سبق و قلنا: أنه لا يمكن إجراء الإطلاق في الحكم بلحاظ موضوعه، لكون الحكم يلحظ مهملا بلحاظ الموضوع، لا مطلقا و لا مقيدا.

و هذا هو [٢٠٢] السر، في عدم ثبوت المفهوم للموصوف.

و إن شئت قلت، ان الركن هو الركن الأول و هو التوقف الذي لم يستشكل المحقق العراقي «قده» في ثبوته، فهو غير تام. و ذلك لأن جملة «إكرام العالم الفقيه»، فيها ثلاثة أمور.

أ- الأمر الأول: هو تقييد الوجوب بالإكرام، و هذا تقييد و ارتباط ذاتي، بمعنى ان الوجوب بذاته مرتبط بغيره ارتباط الحكم بموضوعه الموصوف، و لا يمكن أن يوجد وحده، و بهذا يكون غنيا عن الدال على هذا التقييد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٧

ب- الأمر الثاني: هو تقييد الإكرام بالعالم، أي نسبة الإكرام إلى العالم، و هي نسبة ناقصة تقييدية، و الدال عليها هي هيئة المفعولية.

ج- الأمر الثالث: هو أن نسبة الفقاهة إلى العالم، هي أيضا نسبة ناقصة تقييدية، و الدال على هذه النسبة هو، هيئة الوصف و الموصوف. و أنت كما ترى، فإن شيئا من هذه الدوال الثلاثة، لا يدل على التوقف.

و عليه فالجملة الوصفية لا مفهوم لها لاختلال كلا الركنين.

و الآن نعلق على هذه النقاط الثلاث تباعا.

١- التعليق على النقطة الأولى: هو أن يقال أنه قد سبق و قلنا في بحث مفهوم الشرط، أنه لا تسالم على استفادة الركن الأول في الجملة، كما أنه لا - يوجد تلازم بين استفادة هذا الركن بلحاظ شخص الحكم و استفادته بلحاظ طبيعي الحكم، ذلك لأن برهان تلك الاستفادة هو، استحالة قيام الحكم الشخصي المبرز بالخطاب، بموضوعين، و كذلك، فإن قيامه بالجامع - كما احتمل - هو خلف أخذ

القيد في مقام الإثبات المقتضى لدخله في مقام الثبوت بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و الثبوت، أى بين المدلول التصورى و التصديقى.

و إن شئت قلت: ان الإطلاق في الحكم يمكن أن يراد به أحد معان ثلاثة.

- ١- المعنى الأول: هو أن يراد به كون المعلق هو، مطلق حصص الحكم بنحو الاستغراق.
- ٢- المعنى الثانى: هو، أن يراد به كون المعلق هو صرف وجوده الناقض للعدم الكلى و المنطبق على الوجود الأول.
- ٣- المعنى الثالث: هو، أن يراد به الطبيعة بما هي هي، من دون أخذ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٨

قيد معها، بمعنى أنه لا يلحظ فنائها في الوجودات الخارجيه المتكثرة، و لا في أول وجودها، إذ ان كل ذلك، شئون زائدة على ذات الطبيعة بما هي هي خارجيه.

و لطالما قلنا سابقا مرارا، إن ملاحظه كون الطبيعة ملحوظة بنحو صرف الوجود، كما في متعلق الوجوب، أو بنحو الاستغراق، كما في متعلق التحريم، كل ذلك إنما يكون بنكتة زائدة على أصل الإطلاق و مقدمات الحكمة. و حينئذ، و بعد اتضاح هذه المعاني الثلاثة للإطلاق في الحكم، نقول: إن أراد المحقق العراقى «قده» بالإطلاق في الحكم. أى طبيعى الحكم- الذى هو الركن الثانى لاقتناص المفهوم عنده و عند المشهور، و المختلف فيه عند القائلين بالمفهوم و المنكرين له- المعنى الأول من هذه المعاني الثلاثة، أعنى كون المعلق مطلق حصص الحكم، فإنه من الواضح، ان هذا المعنى كاف وحده لإثبات المفهوم، بلا حاجة إلى الركن الأول، سواء أريد من الركن الأول، استفادة عنوان العلية الانحصارية للشرط، أو الوصف، أو أريد به استفادة دخالتهما بخصوصهما في الحكم بمقتضى أصالة التطابق بين عالم الإثبات و الثبوت الذى به أثبتنا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد، ذلك لأن اللفظ سوف يكون بحسب مدلوله التصورى دالا على ان تمام حصص الحكم تثبت عند ثبوت الموضوع المقيّد.

و هذا لا يصدق إلّا مع انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء القيد.

و بتعبير آخر يقال: إن انتفاء الطبيعى بهذا المعنى، لا يكون محتاجا حينئذ، حتى إلى الظهور الذى كنا نحتاجه في إثبات انتفاء شخص الحكم- و هو ظهور دخل القيد بخصوصه في الحكم- إذ لو لم ينتف، كان معناه، ان المتكلم قد كذب في تعليقه كل حصص الحكم على المقيّد أو الوصف، حتى لو لم يكن القيد بخصوصه دخيلا- فيه، و إنما المراد به ذات المقيّد في مورده، لأن ذات المقيّد أيضا، ليس ثبوته مساوقا مع ثبوت كل الحصص كما كان كذلك فيما إذا كان المعلق شخص الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧١٩

و الخلاصة، هي ان عدم الانتفاء بناء على هذا المعنى للطبيعى، يكون مكذبا لنفس هذا الإطلاق، بلا حاجة إلى ضم ظهور آخر. و نقول نفس الشىء- فيما لو أراد المحقق العراقى «قده»- المعنى الثانى للإطلاق، و هو الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجود- لو قيل بكفايته في نفسه لاقتناص المفهوم-.

و قد تقدم الإشكال فيه عند البحث عن مفهوم الشرط. و إن أراد المحقق العراقى «قده» المعنى الثالث، أى ان المترتب و المعلق، هو ذات الطبيعة، فمن الواضح حينئذ. ان القائل بالمفهوم يصبح بحاجة إلى إثبات الركن الأول، و هو العلية الانحصارية، و لا يكفى فيه مجرد ظهور أخذ القيد في الموضوع في دخله بخصوصه في الحكم. إذ ان ترتب الطبيعة بهذا المعنى. على المقيّد لا يقتضى انتفاؤها عند انتفاء القيد. إذ لعله يترتب مع وجود قيد آخر أيضا، كما لو كان هناك علتان و موضوعان كل منهما يختص بحصه من الطبيعى و حينئذ لا- يكون الالتزام بذلك مستلزما للالتزام بعدم انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد، لأن شخص الحكم لا يمكن أن يقوم بموضوعين كما عرفت.

و أما النقطة الثانية في كلام العراقى «قده» هو أن يقال في جوابها:

إنه «قده»، إن أراد من إهمال المحمول - أي الحكم - ما يقابل الإطلاق بالمعنى الأول أو الثاني من المعاني الثلاثة المتقدمة، فإنه يرد عليه، ما عرفته و تقدم مرارا، من أن الإطلاق بهذين المعنيين مثنوّة زائدة، لا تقتضيه مقدمات الحكمة، و إنما لا بدّ من اقتناصه في كل مورد، بحسب القرائن الخاصة المناسبة.

و إن أراد من إهمال المحمول، ما يقابل الإطلاق بالمعنى الثالث - الذي هو مقتضى مقدمات الحكمة - فإننا نقول حينئذ، إن الإهمال بهذا المعنى غير ثابت في المحمول، لا في الجمل الخبرية، و لا في الجمل الإنشائية، بل الثابت في محمول الجملة الخبرية هو الإطلاق، أي أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٠

المستفاد منها، هو حمل ذات طبيعة المفهوم في طرف المحمول، على الموضوع، فإذا قال: «إكرام العالم واجب»، يكون المحمول فيه هو طبيعي الواجب الذي لا يقتضى ثبوته له انتفاء طبيعي الوجوب عند انتفاء الموضوع.

و أمّا الثابت في محمول الجملة الإنشائية، كما لو قال: «أكرم العالم»، فباعتبار وجود نسبة إرسالية تامة فيها، متعلقة بالإكرام المقيّد بموضوعه، و هو العالم، فسوف يكون الحكم الثابت نسبة إرسالية مقيده، و يستحيل إجراء الإطلاق فيها بلحاظ موضوعها و قيوده حينئذ، إذ أنّ النسبة متقومة بطرفها، فإذا فرض كون طرفها هو المقيّد - كما تقدم البرهان عليه - فلا معنى لإجراء الإطلاق فيها بلحاظ طرفها حينئذ.

و بهذا يتعين كون الحكم في الجملة الإنشائية هو، المقيّد بالموضوع، لا المطلق، و لا المهمل.

و أمّا النقطة الثالثة في كلام العراقي «قده»، فيرد عليها ثلاثة إیرادات.

١- الإیراد الأول: هو أن يقال: أنّ النسبة الثانية التحليلية - بحسب مدّعاها - في الجملة الوصفية، إن أريد بها، نسبة المحمول إلى التقيّد بالوصف - الذي هو جزء تحليلي عقلا - للموضوع، و إن كان الموضوع واحدا عرفا - فمن الواضح، أنّ نسبة المحمول إلى موضوعه مهمل بحسب مبناه، إذ لا فرق بين أجزاء الموضوع - فهذه النسبة بين الحكم و الوصف لا تفيّد في إثبات المفهوم، لأنّه كالنسبة إلى ذات الموصوف من حيث عدم إمكان إجراء الإطلاق فيها.

و إن أريد بها النسبة الثابتة بين المجموع المركب من المحمول و موضوعه، إلى الوصف، فهي نظير نسبة الجزء بما هو حكم و موضوع إلى الشرط.

أو قل: نظير نسبة الموضوع بما هو موضوع إلى وصفه، و بهذا يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢١

طرف هذه النسبة هو، القيد، لا التقيّد، أي وجوب «إكرام العالم المقيّد بالعدالة»، و حينئذ، لا تكون هذه النسبة تحليلية، بل هي عرفية أيضا، لدلالة الهيئة الناقصة عليها بحسب الفرض، و لكن مع هذا، لا يمكن إجراء الإطلاق بلحاظها، لأنها نسبة تقييدية ناقصة بين ذات الموضوع أو الموضوع بما هو موضوع مع الوصف.

و قد عرفت في مفهوم الشرط، أنّ المحمول إنّما يمكن إجراء الإطلاق فيه فيما إذا فرض وقوعه طرفا للنسبة التامة، و إلّا لم يجز فيه ذلك، حتى في الشرطية في مثل قوله، «أكرم زيدا عند مجيئه»، لأنّ طرف النسبة الناقصة ليس شيئا مستقلا في مقابل الطرف الآخر كي يلحظ مطلقا في مقام الانتساب إليه تارة، و مقيدا تارة أخرى، بل مرجع ذلك إلى التخصيص، و ملاحظة حصّة خاصة من المفهوم، فينحل عقلا إلى طرفين و نسبة.

٢- الإیراد الثاني: هو أن يقال: إنّ هذه النسبة - بحسب قواعد العربية - نسبة بين ذات الموضوع و الوصف، لا الموضوع و المحمول المنتسب إلى موضوعه، هذا فيما إذا تعقلنا أصل إمكان إيقاع النسبة الناقصة بين طرفين، إحداهما نسبة تامة في نفسها.

و الذي يجدي في إثبات كون المعلق مطلق الحكم، إنّما هو نسبة الحكم إلى القيد، أي تقيّد الحكم كما هو في الجملة الشرطية، لا

تقييد موضوع الحكم كما هو واضح.

٣- الإيراد الثالث على المحقق العراقي «قده» هو أن يقال: إن دعوى وحدة النسبة في المقام، قد ينافي ما تقدم منه من التسليم، بدلالة الجملة الوصفية على العلية الانحصارية للقيود أو الوصف، لأن هذا، يعنى وجود نسبة توفيقية بين الحكم المنتسب إلى موضوعه وبين الوصف، تفيده الجملة، سواء كانت وصفيّة أو شرطية.

إذن فإنكار وجود أكثر من نسبة واحدة في دعواه ينافي دعواه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٢

اللهم إلاً أن يقال: إن دلالة الجملة الوصفية على العلية ليست دلالة لفظية ليتم الإشكال المذكور، بل هي بمعونة مقدمات الحكمة الراجعة إلى أصالة التطابق بين مرحلتى الإثبات والثبوت، وحينئذ، تكون القرينة على إثبات العلية الانحصارية، مرتبطة بمرحلة الدلالة التصديقية للكلام التى تتكون بواسطة مقدمات الحكمة، لا بلحاظ الدلالة التصورية للكلام. و عليه، فلا يرد عليه الإشكال.

نعم، يرد عليه ما ذكرناه مرارا، من أن أصالة التطابق المذكورة، إنما تثبت العلية الانحصارية لشخص الحكم لا لطبيعته.

و إن شئت قلت: قد يكون مراد العراقي «قده» استفادة العلية الانحصارية من الدلالة التصديقية الحالية، بمقتضى أصالة التطابق بين ما أخذ إثباتا بأنه مأخوذ ثبوتا، لا من الدلالة التصورية المستفادة من هيئة التوصيف، و لكن حينئذ، هذا المقدار من الدلالة لا يقتضى أكثر من انتفاء شخص الحكم لا سنخه.

و رغم هذا فكلامه من أجود الكلام فى المقام.

## ٢- الكلمة الثانية: هي للمحقق النائيني «قده»

وقد أفاد فى المقام كلاما مضطربا يظهر فى أوله مطلباً، و يظهر فى نهايته مطلباً آخر، بحيث يفهم من كلامه وجود ضابطين لإثبات المفهوم للوصف، فإن تمّ أحدهما ثبت المفهوم، و إلاً فلا مفهوم للجملة الوصفية.

أ- المطلب الأول: من كلامه «قده»، هو أن ثبوت المفهوم للوصف، إما أن يكون منوطاً بأخذ الوصف قيماً للموضوع و المتعلق، و إما أن يكون منوطاً بأخذه قيماً للحكم مباشرة، و حينئذ يقال:

بأنه بناء على الأول، لا مفهوم للجملة الوصفية، لأن معنى ذلك ان

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٣

الحكم يطرأ على المقيّد بما هو مقيّد، و حينئذ يكون التقييد لمفهوم مفرد فى المرتبة السابقة قد وقع موضوعاً للحكم، فيكون نظير اللقب، الذى لا يدل على أكثر من ثبوت الحكم له لأن غاية ما تدل عليه الجملة الوصفية ان الحكم ثابت لهذا المقيّد و هذا لا يعنى انتفاؤه عن غيره. و أمّا بناء على الثانى أى إذا كان الوصف قيماً للحكم، كما حَقَّق فى محله - فإنه بناء على إمكان تقييد الحكم و مفاد الهيئة - فحينئذ يثبت المفهوم لا محالة، لأن الحكم إذا كان مقيّداً، فالمقيّد عدم عند عدم قيده، و هو المفهوم ٢٠٣].

إذن فيثبت المفهوم.

و حيث أن الظاهر عرفاً من القضايا الوصفية، رجوع القيد إلى الموضوع أو المتعلق، فلا مجال حينئذ لتوهم المفهوم فيها.

و قد مرّ معنا مناقشة هذا البيان لمدرسة النائيني «قده» فى نفي المفهوم عن الجملة الوصفية، عند تحقيقنا لضابط المفهوم، حيث ذكرنا هناك، أنه لا بدّ من إثبات كون المعلق هو سنخ الحكم، و لا يكفى مجرد تقييد شخص الحكم فى تحقيق المفهوم، فقوله «أكرم العالم العادل»، تكون العدالة قيماً للعالم، فتحصيه، ثم يطرأ الوجوب بعد ذلك، و ليست قيماً للحكم، لأنه لا يفهم من هذه القضية وجوب

إكرام العالم حين عدالته حتى لو كان القيد راجعا إلى الحكم فيها.

وعليه، فيتعين القول بعدم المفهوم حينئذ، لأنّ كون القيد قيّدا للحكم لا يكفي وحده في إثبات المفهوم، بل لا بدّ من إثبات الركن الثاني، وهو كون المقيّد طبيعى الحكم لا شخصه.

و إثبات كون المقيّد هو طبيعى الحكم، متوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٤

وقد ذكرنا في بحث مفهوم الشرط، أنّ إجراء مقدمات الحكمة، يتوقف على تماميّة النسبة القائمة بين الحكم والقيد، وهي غير متوفرة هنا، إذ النسبة القائمة بين الحكم والوصف في مقامنا، نسبة ناقصة تقييدية، لأنّ العلاقة بين الحكم والوصف، بما هو إفرادى، علاقة خارجية، موطنها الأصلي هو الخارج، فتكون نسبة ناقصة، وكنا قد ذكرنا سابقا أنّ كل نسبة موطنها الأصلي هو الخارج، تكون نسبة ناقصة.

وعليه، فلا يعقل إجراء مقدمات الحكمة فيها، وحينئذ لا يمكن إثبات كون المقيّد طبيعى الحكم.

ومن الواضح حينئذ عدم إمكان إثبات المفهوم، حتى لو فرض كون القيد قيّدا للحكم.

إذن فهذا الضابط الأول غير تام.

ب- المطلب الثاني: من بيانه الذى ذكره فى ذيل كلامه هو، أنّه لو قامت قرينة على أنّ الوصف علة للحكم، فيثبت المفهوم حتى لو لم يكن علة انحصارية، مع أنّه قيدها فى بحث مفهوم الشرط بالانحصارية، ولذا استدرك عليه السيد الخوئى «قده» بقوله، بأنّ كون القيد علة لثبوت الحكم وإن كان أمرا ممكنا فى نفسه وقابلا لقيام القرينة عليه من الخارج، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفي فى دلالة القضية على المفهوم، ما لم تقم قرينة على كون العلة منحصرة كما هو الظاهر [٢٠٤]، وحينئذ يثبت المفهوم للقضية الوصفية.

وهذا البيان غير تام، لا من المحقق النائيني «قده» ولا من السيد الخوئى «قده» إذ مجرد إثبات كون الوصف علة منحصرة للحكم وكذلك إثبات كونه علة للحكم بواسطة القرينة، كل ذلك لا يكفي فى إثبات المفهوم، ما لم يثبت كونه علة منحصرة لطبيعى الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٥

وقد عرفت أنّ إثبات ذلك، يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فى مفاد «أكرم»- النسبة الإرسالية- وقد عرفت أنّ إجراءاتها متعذر، لأنّ هذه النسبة متقومة بطرفين، «مادة الفعل»، الإكرام، و «فاعله»، والمادة متحصصة بواسطة إضافة الفعل إلى المفعول. وعليه، فهذه النسبة بحسب تكوينها الذاتى متقيدة و متحصصة، و معه يستحيل إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق فيها، لما عرفت تفصيله سابقا.

وبناء عليه، فالمفهوم لا يثبت حتى لو فرض كون الوصف علة منحصرة للحكم إذن فهذا الضابط الذى ذكره المحقق «قده» غير تام أيضا.

### ٣- الكلمة الثالثة: هى للمحقق الأصفهاني «قده»

، وقد ذكر فيها بيانا قلقلنا، نستعرضه و نوضحه عبر كلامين.

١- الكلام الأول: هو أنّه كلّما أمكن استفادة كون الوصف علة للحكم من القضية الوصفية و لو بمساعدة قرينة خاصة، أمكن حينئذ استفادة انحصارها بنحو يفيد المفهوم [٢٠٥].

وقد برهن على ذلك: بأنّه لو فرض وجود علة أخرى للحكم، للزم من ذلك محذور ثبوتى، أو إثباتى، لأنّه لو كان الجامع بينهما هو العلة، كان ذلك خلاف ظهور الجملة الوصفية فى كون الوصف بخصوصه دخيلا فى الحكم، وهذا يعنى، انه خلاف أصالة التطبيق

بين مقام الإثبات و الثبوت، و لو كان كل منهما بخصوصه علة للحكم، للزم من ذلك صدور الواحد بالنوع من المتعدد بالنوع و هو مستحيل كما هو المشهور.

ثم انه «قده» تبه على بطلان صدور الواحد بالنوع من المتعدد.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٦

و إن شئت قلت:

إن الكلام الأول مركب من نقطتين.

أ- النقطة الأولى: هي أن نفرض قيام قرينه على كون الوصف علة لطبيعي الحكم.

ب- النقطة الثانية: هي أن نستخرج انحصار هذه العلية من دليل عام.

و بتمامية هاتين النقطتين يثبت المفهوم.

أما النقطة الأولى فنقول: إنه لا معنى لإثباتها لأنها مفترضة افتراضا.

و أما الثانية: فغاية ما يقال في إثباتها: إنه لو كان هناك علة أخرى غير «العدالة» لطبيعي الحكم- في قولنا أكرم الفقير العادل- فلا يخلو الأمر فإما أن تكون كل من العلتين بخصوصها علة، و إما أن يكون الجامع بينهما هو العلة.

و الأول لازمه صدور الواحد بالنوع، و هو طبيعي الوجوب، من المتعدد بالنوع. لأن العدالة مباينة للهاشمية نوعا، و هذا مستحيل بناء على مسلك المشهور في استحالة صدور الواحد من الكثير.

و الثاني: لازمه أن لا تكون العدالة بخصوصها دخیلة في وجوب الإكرام، و هو خلاف أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، لأن قيد العدالة أخذ بعنوانه في مقام الإثبات، ففرض عدم دخالته بعنوانه في مقام الثبوت، خلاف أصالة التطابق بين المقامين.

و بهذا: يثبت بطلان فرض وجود علة أخرى لطبيعي الحكم غير العدالة، فيثبت بذلك، الانحصار، و يتبعه يثبت المفهوم.

إلا ان هذا الكلام غير تام، و نحن و إن كنا قد استعرضنا مثله في بحث مفهوم الشرط.

إلا اننا هنا نزيد المقام توضيحا فنقول: إننا هنا نختار الفرض الأول، و لا يلزم منه صدور الواحد بالنوع من المتكثر بالنوع أي أنه لا يلزم محذور

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٧

ثبوتى، لأن تطبيق هذه القاعدة، إن كان بلحاظ طبيعي الحكم، فلا يلزم هذا المحذور، لا في مرتبة الجعل، و لا في مرتبة المجعول.

أما بالنسبة إلى مرتبة الجعل، فباعتبار أن الحكم معلول للحاكم لا للقيود المأخوذة فيه، ليلزم المحذور.

و قد عرفت أن القيود، دورها دور المحصص.

و أمّا بالنسبة إلى مرتبة المجعول، فإنها مرتبة وهمية تصويرية و ليس وجودا فلسفيا حقيقيا كما تقدم، إذن فهي غير خاضعة للنظر الفلسفى، كى تخضع لقانون أن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

و إن كان تطبيق هذه القاعدة، على روح الحكم و مبادئه- أى الملاك- الذى يكون للموضوع و قيوده، فجوابه: أنه لا يلزم ان يكون الملاك من سنخ واحد ليلزم المحذور، بل يمكن افتراض سنخين من الملاك متباينين، أحدهما معلول للعدالة، و الآخر معلول للهاشمية، و لكنهما مع ذلك، مطلوبين لزوميين للمولى، و حينئذ لا يلزم المحذور، كما مرّ ذلك مفصلا فى بحث مفهوم الشرط.

٢- الكلام الثانى: هو: أنه كأنه «قده» أراد فيه التعويض بشيء عما افترضه فى النقطتين السابقتين ليتوصل إلى المفهوم. فبالنسبة إلى النقطة الأولى، أراد أن يعوض بقرينه عامة مستفادة من الظهور العرفى تثبت العلية.

و حاصل هذه القرينة هو، أن الأصل فى القيود أن تكون احترازية، و يثبت ذلك بأصالة التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات، حيث يقال: ان قيد العدالة أى الوصف قد أخذ فى طرف النسبة الإرسالية- أى فى موضوع الحكم ثبوتا- أى فى مرحلة المدلول التصورى

للكلام- و عليه، فالأصل أن يكون مأخوذاً في مرحلة المدلول التصديقي إثباتاً- أى في مرحلة الجعل و الوجوب. و بهذا يثبت أن قيد العدالة قيد احترازي، و ثبتت علتيه، فإننا لا نريد في العلية إلا أن يكون هذا القيد مأخوذاً في موضوع جعل الحكم، و هذا قد ثبت،

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٨

فتثبت العلية، و لا نريد بالعية أكثر من هذا المعنى [٢٠٦]، و بالنسبة للنقطة الثانية أراد أن يعوض بواسطة ظهورين يضمنان إلى الأول، أحدهما ظهور الخطاب في كون الوصف بخصوصه علته، و ثانيهما، ظهور المعلول في كونه طبعي الحكم لا شخصه، و بذلك تتم الدلالة على المفهوم، لأن ثبوت علتين و موضوعين عرضيين للجعل الواحد مستحيل، لعدم تحمّل كل جعل لأكثر من موضوع واحد، و ثبوت موضوعين كذلك لطبعي الحكم بلحاظ حصتين منه هو خلاف الظهور الثاني، و ثبوت موضوع واحد، و هو الجامع بين العلتين لطبعي الحكم، خلاف الظهور الأول، و هذا يعني أن أيّ حصّة تفترض للحكم لا بدّ و أن تكون علته منحصرة في الوصف المأخوذ في الجملة، و هو المطلوب.

و إن شئت قلت: أنه يمكن أن نثبت الانحصار بواسطة ظهورين موجودين في قول المولى: «أكرم العالم العادل».

أ- الظهور الأول: هو ظهور العدالة في انها بعنوانها علته لوجوب الإكرام.

ب- الظهور الثاني: هو ظهور المعلول، في أن المعلول هو طبعي الحكم.

و حينئذ، إذا ضمنا الظهور الثاني إلى الأول، فيثبت الانحصار، لأنه يقال: أن العدالة لو كانت علته لبعض أشخاص وجوب الإكرام، و لم يكن جعل آخر لوجوب آخر، فقد ثبت المطلوب، و إن فرض وجود جعل آخر، فإن كانت علته هي العدالة فقد ثبت المطلوب أيضاً، و إن فرض أن علته شيء آخر غير العدالة، فهو خلاف الظهور الثاني، القائل، بأن المعلول للعدالة هو طبعي وجوب الإكرام، لأن معنى هذا الفرض هو، كون العدالة علته لبعض الوجوب، و إن فرض أن لهذا الجعل الآخر علتين متبادلتين - كالعدالة

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٢٩

و الهاشمية- فحينئذ، لا- بدّ و أن يفرض الجعل على الجامع بينهما، لعدم معقولية تحمّل جعل واحد لموضوعين مستقلين، و بما أن الجعل قد أنشئ و لم يقيد إلا بالعدالة، فيثبت كونها علته منحصرة، و بهذا يثبت المطلوب.

و هذا الكلام غير تام، و لنا عليه تعليقات ثلاث:

١- التعليق الأول: هو أن الجمع بين إثبات العلية للوصف بمقتضى ظهور القيد في الاحترازية، و بين إثبات كون المترتب طبعي الحكم لا شخصه، متهافت، لأن الأول ظهور تصديقي غير مأخوذ في مرحلة المدلول التصوري للكلام، أى اكتشاف كون المدلول التصديقي قد أخذ في موضوعه الوصف أيضاً.

و من الواضح، أن المدلول التصديقي يكون الحكم فيه جزئياً، لأنه جعل واحد لا جعلين، فلا معنى لإجراء الإطلاق فيه.

نعم لو كانت العلية مستفادة بحسب المدلول التصوري للكلام، أمكن حينئذ أن يقال: أن مدلول الأمر هو طبعي النسبة الإرسالية بالنحو المناسب مع المعاني الحرفية، و لكن الأمر ليس كذلك.

و إن شئت قلت: إن هذا الكلام غير تام، لأنه حاول فيه إثبات علية الوصف للحكم في النقطة الأولى، كما أنه حاول إثبات علية الوصف لطبعي الحكم في النقطة الثانية، و بين هذين الأمرين نحو تهافت، لأن قولنا «أكرم العالم العادل»، تارة نظر إليه في مرحلة مدلوله التصوري، و أخرى نظر إليه في مرحلة مدلوله التصديقي.

ففي النظر الأول، يكون مفاد «أكرم»، هو طبعي الطلب، بنحو المعنى الحرفي- أى النسبة الإرسالية، إلا أنه بهذا اللحاظ لا علية أصلاً، لأن العلية إنما تثبت بواسطة أصالة التوافق، إذ أن أيّ قيد يكون قد أخذ في مرحلة المدلول التصوري لا بدّ و أن يكون مأخوذاً في مرحلة مدلوله التصديقي.

و عليه، فإثبات العليّة كان في مرحلة المدلول التصديقي لا التصوري.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٠

و على النظر الثاني، فالعليّة حينئذ موجودة، لكنّها تثبت لشخص الحكم، و ذلك لأنّ المدلول التصديقي، عبارة عن جعل شخص الحكم، قائم في نفس المتكلم، و هذا الجعل موجود جزئي كما هو واضح.

و الخلاصة هي: أنّه في مرحلة المدلول التصوري، يستفاد طبيعي الحكم، لكنّه لا عليّة، و في مرحلة المدلول التصديقي الأمر بالعكس، إذن فكلامه متهافت.

٢- التعليق الثاني: هو أنّ الإطلاق المنتج للمفهوم فيما إذا كان الوصف علّة منحصرة، بالمعنى المتقدم للعليّة- أي مجرد كونه مأخوذاً في الموضوع ثبوتاً- إنّما هو الإطلاق، بمعنى تمام الحصص، لا الطبيعة بما هي.

و قد تقدم، أنّ هذا مئونة زائدة لا تثبتها مقدمات الحكمة.

٣- التعليق الثالث: هو أنّه لو تنزلنا و فرضنا أنّ العليّة كانت نسخ نسبة دخلت في المدلول التصوري للكلام، بحيث أنّه في هذه المرحلة، وجدت هيئة تدل على نسبة قائمة بين مفاد «أكرم» في مرحلة المدلول التصوري، و بين الوصف، و هذه النسبة هي العليّة بنحو المعنى الحرفي، فيثبت أنّ الوصف علّة لطبيعي الحكم في مرحلة المدلول التصوري، و فرضنا أنّ إثبات كون العلة علّة لطبيعي الحكم موقوف على إجراء مقدمات الحكمة كما تقدم فإننا مع ذلك نقول: إنّ إجراء مقدمات الحكمة متعذر في المقام، لأنّ هذه النسبة، نسبة ناقصة، كما عرفت ذلك في مناقشة كلام النائيني «قده» عند ما أفاد، انه لو كان الوصف مقيداً للحكم تمّ المفهوم في الجملة.

و قد قلنا فيما سبق، بأنّ هذا ممنوع كبرى و صغرى، إذ ليس الوصف قيدا للحكم بحسب المدلول التصوري، و ليس يكفي ذلك في إثبات المفهوم على تقدير ثبوته.

و عليه فلا مفهوم للجملة الوصفية، و بهذا ينتهي الكلام في مفهوم الوصف.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣١

### مفهوم الغاية

الغاية تارة: تكون غاية لمفهوم إفرادي، هو موضوع الحكم، كما في قوله تعالى: فَاعْسَلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، فالمرفق هو، غاية للموضوع، و هو اليد.

و تارة أخرى: تكون الغاية، غاية لمتعلق الحكم الذي هو مفهوم إفرادي في نفسه، كما في قوله، (صم إلى الليل)، فالليل، غاية للصوم الذي هو متعلق الحكم.

و تارة ثالثة: تكون الغاية غاية للنسبة- أي لنفس الحكم- التي هي مدلول هيئة الجملة كما في قوله: (صم حتى تصبح شيخاً)، أو فقل: تكون غاية لنفس الحكم المستفاد من مدلول الهيئة و النسبة التامة، و ليست غاية للمتعلق- الصوم- و إلّا لوجب الصوم مستمرا إلى الشيخوخة، و إنّما هي غاية للحكم، و هو الوجوب المستفاد من هيئة «صم».

فالمقصود هو، أنّ وجوب الصوم ثابت في حق الإنسان حتى يصبح شيخاً.

و تارة رابعة: تكون غاية للحكم المستفاد من مادة الكلام، كما في قوله. الصوم واجب إلى الليل، فإنّ الوجوب هنا استفيد من كلمة «واجب»، و الليل هنا، غاية لكلمة واجب، فالغاية هنا غاية للحكم المستفاد

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٢

من مفهوم اسمي إفرادي، فقوله: الصوم واجب إلى الليل- أي وجوبا مستمرا إلى الليل.

و ميزان ثبوت المفهوم للجملة الغائية عند المحقق النائيني «قده»، يختلف من جملة إلى جملة، حيث أنّ الظاهر من كلامه، أنّ الغاية



متى ما كانت غاية لمفهوم إفرادى فلا- يثبت المفهوم، و متى ما كانت غاية لمدلول الهيئة التامة في الجملة الإنشائية- و هو النحو الثالث- فالمفهوم ثابت، و معنى ذلك، انّ بقیة الأقسام لا يثبت فيها المفهوم عنده لأنّ الغاية فيها ترجع إلى مفهوم إفرادى كما تقدم. و أما السيد الخوئي «قده» فقد جعل الميزان في ثبوت المفهوم، كون الغاية غاية للحكم، فيثبت المفهوم سواء كان الحكم مفادا بنحو المعنى الاسمي أو مفادا للنسبة، و إن كانت غاية لغيره فلا يثبت.

و يقع الخلاف بين السيد الخوئي «قده» و الميرزا «قده» في القسم الرابع، حيث أنّه لا مفهوم له عند النائيني «قده»، و له مفهوم عند السيد الخوئي [٢٠٧] «قده»، إذن، فهما متفقان على ثبوت المفهوم فيما إذا كانت الغاية غاية للحكم، لكن النائيني «قده» قيده بما إذا كانت الغاية غاية لمدلول الهيئة التامة في الجملة الإنشائية.

و قد ذكر النائيني «قده» في بيان مدّعا ما حاصله: انّ معنى الغاية هو الانتهاء و العليّة للعدم، و حينئذ، فإذا كانت الغاية غاية للحكم، كان معنى ذلك، انتهاء الحكم المغنيا و انعدامه، بحصول الغاية، و لا نريد بالمفهوم أكثر من ذلك المعنى، و أما إذا كانت الغاية غاية للموضوع أو للمتعلق، فغاية ما تقتضيه هو، تحديد دائرة الموضوع أو المتعلق في رتبة سابقة على طرو الحكم، فيكون حال الجملة الغائية حينئذ، حال الجملة الوصفية التي يكون الوصف و غيره فيها قيما للموضوع، و قد تقدم عدم ثبوت المفهوم

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٣

فيها، لأنّ ثبوت الحكم للمقيّد لا ينافي ثبوته لشيء آخر غير مقيّد.

و التحقيق في المقام، عدم تمامية ما ذكره النائيني، و الخوئي «قدس سرهما»، حيث تقدّم انّ ثبوت المفهوم، متوقف على تمامية ركنين.

الأول: إثبات كون القيد علّة منحصرة للحكم.

الثاني: إثبات كون المعلق على القيد هو طبعي الحكم لا شخصه.

و الأول تام في المقام، لما ذكره النائيني «قده» في سبب ثبوت المفهوم، فإنّ الغاية سنخ مفهوم يؤدّي نفس دور العلّة المنحصرة، من ناحية العدم لا الوجود.

إلّا انّ الركن الثاني غير تام، لأنّ طريق إثباته هو، إجراء مقدمات الحكمة في المعلق الذي هو الحكم، و إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة فيه مستحيل كما في الوصف، لأنّ النسبة الغائية التي هي مفاد أداء الغاية، هي نسبة ناقصة، و قد عرفت عدم إمكان إجراء مقدمات الحكمة فيها، و إنه إنما تجرى فيما لو كانت النسبة تامة.

و توضيح كون النسبة الغائية ناقصة، يمكن إثباته، «إنيا، و لميا»، أي أنّه يمكن إثباته تارة، بعد تحصيل ميزان كون النسبة تامة أو ناقصة، و هذا عبارة عن الإثبات اللّمي.

و تارة أخرى، يمكن إثباته بحسب نتائج النسبة التامة أو الناقصة، و هذا عبارة عن الإثبات «الإني».

أمّا إثبات كون النسبة الغائية ناقصة، «إنيا»، فلو صرح نقصان الجملة الغائية وحدها، كما في قوله: (الصوم إلى الليل) فإنّه لا يصح السكوت عليها، و هي لا تختلف في النقصان عن الجملة الوصفية أو الإضافة كما في قولهم، «متاع زيد».

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٤

نعم تصلح أن تكون متبها في المقام لا أكثر.

و أمّا إثبات كونها ناقصة، «لميا»، فلأنّ النسبة الغائية تربط بين الغاية و المغنيا في عالم الواقع و الخارج، بقطع النظر عن ذهن المتكلم، و قد عرفت انّ كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، تكون نسبة ناقصة، و حينئذ، يتعذر إجراء مقدمات الحكمة لإثبات كون المعلق على الغاية و المغنيا بها هو طبعي الحكم، كما عرفت تفصيله سابقا.

نعم لو قال: (صم إلى الليل) و نصب قرينه على أنّه يريد معنى قولنا، «وجوب الصوم مغيا إلى الليل»، لكان لتلك الجملة مفهوم.

و عليه: فالصحيح ان الغاية، و إن كانت غاية للحكم، لا يثبت لها مفهوم، إلّا يبذل مؤنثة و عناية زائدة كما تقدم. نعم يكون للغاية مفهوم بلحاظ المدلول التصديقي بالمقدار الذي قلنا به في مفهوم الوصف، و هو نفى الموجبة الكلية التي تكون عين مدلول الخطاب في مورد الخطاب، حيث يفهم من قوله (صم إلى الليل)، أنه لا يجب صوم الليل في جميع الأحوال، و إلّا لو فرض أنه يجب في جميع الأحوال و لو بجعل آخر، لكان أخذ قيد «الليل» لغوا كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٥

### مفهوم الاستثناء

الاستثناء، تارة يعبر عنه بمفهوم اسمي، و أخرى يعبر عنه بمفهوم حرفي، فإن عبر عنه بمفهوم اسمي، فيكون الاستثناء حينئذ قيدا من قيود الموضوع أو المتعلق، سواء كان الاستثناء من إيجاب، كما في قولنا: «أكرم العالم غير الفاسق»، أو كان من سلب كما في قولنا: «لا يجب إكرام العالم غير العادل»، فإن الاستثناء فيهما قيد من قيود موضوع الحكم أو المتعلق.

و لا- إشكال، في عدم المفهوم لهذا النوع من الاستثناء، لأنه بحسب الحقيقة يرجع إلى الوصف، بل هو حقيقة حيث يدل على توصيف المفهوم الإفرادي و تخصيصه بقسم خاص، فيلحقه حينئذ الحكم الذي ذكرناه لمفهوم الوصف.

و إن عبر عنه بمفهوم حرفي و بما هو نسبة اقتطاعية، كما لو عبر عنه «بالألم»، فإنه حينئذ، إمّا أن يكون الاستثناء من السلب، و إمّا أن يكون من الإثبات، فإن كان من الأول، كما في قوله: «لا يجب تصديق المخبر إلّا الثقة»، فلا إشكال في ثبوت المفهوم فيه، فإن هذا هو معنى قولهم، الاستثناء من السلب إثبات، فدل حينئذ على وجوب تصديق المخبر الثقة، و إن كان من الثاني، كقوله: «أكرم العلماء إلّا الفاسق»، فإنه حينئذ، هل يكون الاستثناء من الإيجاب سلبا ليثبت المفهوم فيه أيضا، أم أنه لا يكون كذلك، فلا يثبت له مفهوم؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٦

و التحقيق هو، ان الاستثناء من الإيجاب سلب، فيثبت المفهوم فيه أيضا.

و بيان ذلك، يكون على ضوء الموازين التي ذكرناها في إثبات المفهوم، حيث ذكرنا ان ثبوت المفهوم في المقام، متوقف على ثبوت ركنين.

الأول: هو إثبات كون العلية انحصارية.

الثاني: هو إثبات كون المعلق طبيعي الحكم.

أمّا الأول، فهو ثابت، لأنّ أداة الاستثناء تثبت ان مناط الحكم و ما هو موضوع له، هو المستثنى منه فقط، و ان المستثنى ليس علّة و لا موضوعا له، و هذا هو معنى العلية الانحصارية.

و أمّا الثاني: فهو ثابت أيضا، لأنّ النسبة الاستثنائية في المقام، نسبة قائمة بين المستثنى منه و المستثنى في عالم الذهن، لأنه في مرحلة الواقع لا معنى للاستثناء و الاقتطاع، لأنّ كل عرضي في هذه المرحلة قائم على موضوعه من الأزل إلى الأبد، «فوجب الإكرام» ثابت على العلماء من الأول إلى الأخير، «و عدم وجوب الإكرام» ثابت لغيرهم كذلك، و إمّا يكون الاستثناء و الاقتطاع في عالم الذهن، إذ فيه ينسب ثم يقتطع.

و عليه، فالنسبة الاستثنائية نسبة تامة، لأنّ موطنها الأصلي هو الذهن، و إذا كانت النسبة الاستثنائية تامة، فإنه يعقل حينئذ إجراء مقدمات الحكمه لإثبات ان المستثنى قد أخرج من طبيعي الحكم لا من شخصه، و بذلك يثبت المفهوم.

و قد مرّ معك، تفصيل الأصول الموضوعية لهذا الكلام مرارا.

و إن شئت قلت: إنه على ضوء الموازين المتقدمة في إثبات المفهوم، و هو ان الاستثناء يعنى الاقتطاع، و هو لا- يكون إلّا من شئون

النسب التامة الحقيقية في الذهن، و أمّا في الخارج، فلا اقتطاع و لا حكم، فهي كالعطف

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٧

و الإضراب و نحوهما في اللغة، فهي نسب ثانوية ذهنية و ليست أولية خارجية كي تكون ناقصة، و حينئذ يعقل إجراء مقدمات الحكمة و الإطلاق في طرفها، و هو الحكم، لإثبات ان طرفها الذي أخرج منه المستثنى، هو طبيعي الحكم لا شخصه، و المفروض دلالة وضعه على الحصر، و بذلك يتم كلا ركني المفهوم.

فإن قيل: لو كانت النسبة الاستثنائية تامة، لكانت الجملة المشتملة على المستثنى و المستثنى منه فقط جملة تامة، كما في قوله: «العلماء إلّا الفساق»، فإن هذه الجملة مشتملة على النسبة الاستثنائية، و لو كانت تامة، لكانت هذه الجملة تامة، مع أنه لا إشكال في كونها جملة غير تامة، لعدم صحة السكوت عليها.

قلنا: إن النسبة الاستثنائية تامة، إلا أن أطرافها ثلاثة، المستثنى منه، و المستثنى، و مستثنى بلحاظه، فإن استثناء الفساق من العلماء، ليس المقصود به استثناء الفساق من العلماء بما هم علماء، و إلّا لكان ذلك دالا على أن الفساق ليسوا بعلماء، بل المقصود استثناءهم من العلماء بلحاظ الحكم، و هو، «وجوب الإكرام»، و عليه، فوجوب الإكرام طرف للنسبة الاستثنائية أيضا، فما لم يؤت به لا تكون النسبة مستوفية لأطرافها، فنقصانها من هذه الجهة، لا من جهة عدم كون النسبة الاستثنائية نسبة تامة.

و إن شئت قلت: إن عدم التامية هنا، ليس باعتبار نقصان النسبة نفسها، بل باعتبار عدم ذكر أطرافها، فإن الاستثناء و الاقتطاع فرع وجود حكم مسبق، فلا معنى له من دون سبق حكم في الجملة.

و إن شئت قلت: إن مجرد تمامية النسبة لا يكفي لإجراء مقدمات الحكمة و إثبات الركن الثاني، بل لا بد من أن تثبت، أن هذه النسبة ذات مدلول تصديقي، لأن الإطلاق الحكمي مرجعه إلى اصالة التطابق بين ما هو موضوع للمدلول التصوري و ما هو موضوع للمدلول التصديقي، و عليه: فلا بد من إثبات كون هذه النسبة ذات مدلول تصديقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٨

و الصحيح: أن هذه النسبة الاستثنائية، يوجد بإزائها مدلول تصديقي.

و توضيحه: أنه في قولنا «أكرم العلماء إلّا الفساق»، توجد نسبتان.

أ- النسبة الأولى: هي مفاد هيئة أكرم.

ب- النسبة الثانية: هي مفاد إلّا، و لا شك أن هذه الجملة الاستثنائية تشتمل على مدلول تصديقي، و حينئذ فإما أن يدعى أن هذا المدلول التصديقي بإزاء النسبة المستفاد من «هيئة أكرم»، و أن النسبة المستفاد من هيئة أداء الاستثناء لا مدلول تصديقي بإزائها، و إما أن يدعى العكس، و إما أن يدعى أنه بإزاء كل من النسبتين مدلول تصديقي.

و هذه الدعوى الأخيرة هي الصحيحة و المتعينة، لأن الإنسان لو خالف الواقع في المستثنى و المستثنى منه لكان قد كذب كذبتين، كما لو قال: «كل إنسان أسود إلّا الزنجي»، فهنا كذبتان: الأولى: هي الحكم على كل إنسان بأنه زنجي، الثانية: هي استثناء الزنجي، فالكذبة قد تعددت، و تعددها دليل على تعدد المدلول التصديقي.

فالصحيح إذن، أن هناك مدلول تصديقا بإزاء النسبة الاستثنائية، و معه يتم جريان الإطلاق و يثبت المفهوم.

ثم انه قد عرفت سابقا، أنه إذا كان الاستثناء من السلب، كما في قوله: «لا يجب تصديق المخبر إلّا الثقة» فإنه لا إشكال في ثبوت المفهوم، و لم نحاول إثبات الركن الثاني كما حاولنا في الاستثناء من الإثبات.

و الوجه في ذلك: انه في الاستثناء من السلب سواء أثبت الركن الثاني، أو لم يثبت، فعلى أي حال يثبت المفهوم الذي هو وجوب تصديق الثقة، لأن المستثنى منه، سواء كان شخص الحكم أو طبيعياً، فإنه لا محالة في أن تحقق الإثبات الذي هو وجوب تصديق خبر الثقة ثابت، و من هنا، كان المفهوم في هذا النحو، أوضح منه في النحو الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٣٩

و إذا عرفت ثبوت المفهوم للاستثناء، فإذا ورد «أكرم العلماء إلبا الفساق»، و ورد، «إذا زارك العالم الفاسق فأكرمه»، فحينئذ، يقع التعارض بين مفهوم الدليل الأول، و منطوق الدليل الثاني، و لا- بد حينئذ، إلبا من الجمع العرفي إن أمكن، و إلبا، فتطبيق قواعد التعارض.

و أميا لو فرض أنه ورد، «أكرم كل عالم إلبا الفساق»، و ورد «أكرم الفاسق الفقير»، و فرضنا وجود إنسان عالم فقير فاسق، ففي مثله، لا يتعارض الدليلان، و الوجه فيه واضح، فإن طبيعى و جوب الإكرام الذى نفيناه عن الفساق فى الجملة الأولى بمقتضى المفهوم، إنما هو طبيعى و جوب الإكرام الثابت للعالم و الذى يكون للعلم مدخليئة فيه، و أما الوجوب الذى ليس للعلم مدخليئة فيه، فلا ينفى عن الفاسق، و المفروض أن الوجوب الذى ثبت فى الدليل الثانى، إنما ثبت لعنوان الفقير، و مثله لا مانع من شموله للفاسق الفقير، لأن مثل هذا الوجوب لم يكن داخلا فى المستثنى منه لينفى بمفهوم الاستثناء.

و إن شئت قلت: ان المفهوم المدعى فى الاستثناء إنما هو انتفاء طبيعى الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه فى المستثنى فلا ينافى مع ثبوت حكم مماثل له بعنوان آخر غير عنوان المستثنى منه، كما لو قال: «أكرم الفاسق الفقير»، فإنه لا- يتعارض مع مفهوم أكرم كل العلماء إلبا الفساق، لأن طرف النسبة الاستثنائية التامة إنما هو وجوب إكرام العالم، و هو لا يصدق على وجوب إكرام الفقير. و الخلاصة: هى، ان المستثنى منه هو، عنوان العلماء بما هو موضوع للحكم بوجوب الإ-كرام، و أميا الفقير الذى هو موضوع آخر لوجوب الإكرام، فلم يستثن منه شىء.

نعم لو ثبت حكم بوجوب الإ-كرام على فاسق عالم مع دخل علمه فى الموضوعية و لو بنحو جزء الموضوع، حينئذ يكون معارضا مع مفهوم الاستثناء، لأنه خلف الاستثناء من العلماء بما هو موضوع لوجوب الإكرام.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤١

### مفهوم الحصر

و ميا له مفهوم، أدوات الحصر و صيغته: «كإنما»، و تقديم ما حقه التأخير، و هكذا كل أداة تثبت كونها للحصر فهى تدل على المفهوم، كما لو قيل: «إنما تجب الصلاة»، فيدل ذلك على حصر الوجوب بالصلاة.

و الوجه فى دلالة أدوات الحصر على المفهوم هو، اشتغالها على ركنيه.

أما الركن الأول و هو الدلالة على العلية الانحصارية، فلأن حصر الوجوب بالصلاة مساوق مع كون الصلاة علئ منحصرة للوجوب، و إلبا لما حصر الوجوب بها، و هذا يعنى توفر الركن الأول بحسب مدلولها التصورى.

و أميا الركن الثانى، و هو إثبات كون المحصور طبيعى الحكم و سنخه لا شخصه، فهو ثابت أيضا فى جملة الحصر، فلا نحتاج فى إثباته إلى مقدمات الحكمة أو الظهور الإطلاقى، لأن هناك ظهوران سياقيان حاليان يثبتان هذا الركن.

الظهور الأول: هو، أنه لو كان المحصور شخص الحكم لما كانت أداة الحصر مؤسسه لمطلب جديد، بل كانت مؤكدة لما كان، لأن انحصار شخص الحكم بالموضوع فى كل قضية هو على القاعدة، لا يحتاج إلى أداة حصر، لأن شخص الحكم أمر كان ثابتا بقطع النظر عن الحصر، و لازم ذلك هو كون الإتيان بأداة الحصر للتأكيد هو خلاف الظاهر. فلا بد من كونها لتأسيس مطلب جديد لا تأكيد ما كان.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٢

الظهور الثانى: هو أنه لو لم يكن المحصور سنخ الحكم، و فرض وجود فرد آخر من الوجوب لغير الصلاة، كما فى مثالنا، لكان حصر الوجوب بالصلاة لغوا، باعتبار أنه سواء حصرنا الوجوب بالصلاة أم لم نحصره بها، فإن هناك فرد آخر من الوجوب ثابت لغير الصلاة، فيكون حصره بها حينئذ، لغو عرفا، و هذا خلاف الظاهر أيضا.

و بهذان الظهوران يثبت الركن الثانى، و هو انّ المحصور سنخ الحكم بلا حاجة إلى أصالة الإطلاق. و من هنا كان هذا المفهوم من أقوى المفاهيم، مضافا إلى انّ ظهور الحصر فى إثبات العلية الانحصارية- الركن الثانى- فى غاية القوة. و يبقى من المفاهيم، مفهوم اللقب و العدد، و حيث أنه لا- ميزة خاصة بينهما و بين مفهوم الوصف، فلا- حاجة للتكلم فيهما بخصوصهما، و إنما يعرف حالهما مما تقدم فى مفهوم الوصف. نعم فى العدد، لو فرض كون المولى فى مقام التحديد به، فهذا بنفسه يكون قرينة على المفهوم، كما هو الحال فى القرائن الشخصية الأخرى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٣

## الفهرس

الموضوع الصفحة

بحث التراحم ٥

تميز التعارض عن التراحم ٧

خروج التراحم عن التعارض ١٠

الوجه الأول ١٠

الوجه الثانى ١٢

الوجه الثالث ١٣

فى مرجحات التراحم ١٩

المرجح الأول:

ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية ١٩

المعاني المختلفة للقدرة الشرعية ٢٠

مقتضى القاعدة عن الشك فى كون القدرة شرعية أو عقلية ٢٤

لأصل العمل فى صور الشك ٢٨

مقتضى الدليل الاجتهادى فى صور الشك ٣٠

المرجح الثانى:

تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل ٣٨

بحثان مربوطان بالمرجح الأول ٥٠

بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٤

المرجح الثالث:

الترجيح بالأهمية ٥٩

ترجيح معلوم الأهمية ٦٥

التنبه على أمور ٧١

الأمر الأول ٧٦

الأمر الثانى ٧٨

طرق إثبات أهمية ملاك أحد الخطابين المتراحمين على الآخر ٧٨

الطريق الأول لإثبات الأهمية ٧٩

الطريق الثاني لإثبات الأهمية ٨٠

الطريق الثالث لإثبات الأهمية ٨٠

الطريق الرابع لإثبات الأهمية ٨٠

الطريق الخامس لإثبات الأهمية ٨١

الطريق السادس لإثبات الأهمية ٨٢

المرجح الرابع و الأخير:

ترجيح الأسبق زمانا ٨٤

رجوع كل المرجحات إلى باب الورود ٨٨

حكم التراحم و التكليف عن انعدم المرجحات ٨٨

تنبيهات التراحم ٩٥

التنبيه الأول: جريان التراحم في المتضادين دائما ٩٥

التنبيه الثاني: موارد ادى خروجها عن التراحم ٩٧

التنبيه الثالث: ١٠٤

المورد الأول: كون أحد التكليفين مشروطا بالقدرة الشرعية ١٠٤

المورد الثاني: كون الواجب متوقفا على مقدمة محرمة ١١٩

المورد الثالث: ١٢٧

المورد الرابع: إذا كان هناك تلازم بين الواجب و الحرام [٢٠٨]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٦ ؛ ص ٧٤٥

بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٥

المورد الخامس: موارد اجتماع الأمر و النهي ١٣٤

التنبيه الثالث: تصوير التراحم و تطبيق أحكامه على الواجبات الضمنية ١٣٧

الصيغ البرهانية المتعددة على عدم إمكان التراحم في الواجبات الضمنية ١٣٧

التنبيه الرابع: في إجراء أحكام التراحم بين الواجب الموسع و المضيق ١٥٠

الأمر بشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ١٦٣

انتفاء الشرط قهريا ١٦٤

انتفاء الشرط اختياريا ١٦٤

تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد ١٦٧

كلام مشهور الحكماء في الأعراض ١٦٨

تقسيم العوارض بحسب أوعيتها ١٦٩

كلام المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي في المحمولات و العوارض ١٧١

- جواب المحقق الخراساني «قده» ١٧٩
- في كون العناوين أعراضا يخترعها العقل للإشارة إلى الخارج ١٨٤
- ثمرة ما فرعه المتأخرون على تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد ١٨٨
- أقوال المعقول للقائلين بتعلق الأوامر بالطبائع ١٩٠
- بحث النسخ ١٩٥
- المقام الأول: في دلالة دليل النسخ أو المنسوخ على الجواز أو عدمها ١٩٥
- إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ ٢٠٤
- المقام الثاني: في الأصل العملي في إثبات الجواز ٢٠٦
- بحث الواجب التخييري ٢١٣
- رجوع الواجب التخييري إلى الواجب التعيني ٢١٣
- نظريه المحقق الخراساني في تفسير الوجوب التخييري ٢١٩
- نظريه المحقق الأصفهاني في تفسير الوجود التخييري ٢٣٠
- النظريه الرابعه في تفسير الوجوب التخييري ٢٣٨
- النظريه الخامسه في تفسير الوجوب التخييري ٢٣٩
- بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٦
- في إمكان التخيير بين الأقل و الأكثر ٢٤٤
- الصيغه الأولى لتصوير التخيير بين الأقل و الأكثر ٢٤٤
- الصيغه الثانيه لتصوير التخيير بين الأقل و الأكثر ٢٤٥
- أنحاء التفاوت بين الشئين المتفاوتين ٢٤٥
- اختلاف التفسيرات الفلسفيه في تصوير الامتيازات التشكيكية للماهية الواحدة ٢٤٧
- الوجوب الكفائي ٢٤٧
- الفرض الأول في تفسير الوجوب الكفائي ٢٥٧
- الفرض الثاني في تفسير الوجوب الكفائي ٢٥٧
- الفرض الثالث في تفسير الوجوب الكفائي ٢٥٧
- الفرض الرابع في تفسير الوجوب الكفائي ٢٥٧
- خصائص الوجوب الكفائي ٢٥٨
- الخصيصة الأولى ٢٥٨
- الخصيصة الثانيه ٢٥٨
- الجهة الأولى ٢٧٤
- الجهة الثانيه ٢٧٧
- الأمر بالأمر بشيء ٢٧٧
- الاحتمال الأول ٢٨٤
- الاحتمال الثاني ٢٨٥

- الاحتمال الثالث ٢٨٦
- الاحتمال الرابع ٢٨٧
- الأمر بعد الأمر ٢٨٩
- النواهي ٢٩٣
- الفصل الأول: في صيغة النهي ٢٩٥
- الجهة الأولى ٢٩٥
- بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٧
- الجهة الثانية ٣٠٣
- الجهة الثالثة ٣١٦
- الجهة الرابعة ٣٢١
- الفصل الثاني: في مادة النهي ٣٢٣
- اجتماع الأمر و النهي ٣٢٥
- تحقيق ملاك التضاد بين الأمر و النهي ٣٢٥
- اختلاف مركزى الأمر و النهي بالإطلاق و التنفيذ هل يرفع ملاك التضاد و محذوره ٣٢٨
- بيانان لبيان استحالة اجتماع الأمر و النهي ٣٣٣
- البيان الأول للمحقق النائيني «قد» ٣٣٤
- البيان الثاني ٣٣٦
- اختلاف مركزى الأمر و النهي من ناحية تعدد العنوان ٣٣٨
- الدعوى الأولى ٣٣٩
- الدعوى الثانية ٣٤٤
- ثلاث ملاكات لجواز اجتماع الأمر و النهي في موضوع واحد ٣٥٢
- مجرد تعدد العنوان لا يفيد في جواز اجتماع الأمر و النهي عند المحقق الخراساني «قده» ٣٥٧
- تعدد العنوان و إيجابه تعدد المعنون و عدمه ٣٦٠
- تطبيق ملاكات اجتماع الأمر و النهي ٣٧٧
- تنبهات اجتماع الأمر و النهي ٣٧٧
- التنبيه الأول: في تحقيق كون هذه المسألة أنها أصولية أو فقهية أو كلامية ٣٨٥
- التنبيه الثاني: هل يختص الإمكان و الامتناع بحكم العقل أو أنه يشمل ما هو بحكم العرف ٣٩٠
- التنبيه الثالث: في التمييز بين مسألة الاجتماع
- بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٨
- و مسألة اقتضاء النهي لفساد العبادة ٣٩٣
- التنبيه الرابع: في ابتناء مسألة اجتماع الأمر و النهي على تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد ٣٩٩
- مدى تأثير مسالك اجتماع الأمر و النهي على ملاكات القور بالجواز ٤٠١
- التنبيه الخامس: اشتراط وجود ملاك الوجوب و الحرمة في المجمع و عدمه ٤٠٥



- التنبية السادس: فى إمكان تصحيح الامتثال بإتيان المجمع ٤٣٨
- التنبية السابع: انه بناء على الامتناع و وقع التعارض هل يقدم دليل النهى أو انهما متكافئان ٤٥٦
- التنبية الثامن: فى تحقيق هل الإشكال فى العبادات المكروهة ٤٦٠
- التنبية التاسع: فى انه هل تسقط الحرمة عن مادة الاجتماع بالاضطرار أو لا؟ ٤٧٧
- حكم الصلاة عند الكون فى المغصوب إذا حصل الاضطرار بسوء الاختيار ٤٩٣
- عدم كون الخروج من المغصوب مقدمة لترك الحرام ٤٩٨
- تقريبان لحل مشكلة الخروج واجبا و حراما ٥٠٩
- فى اقتضاء النهى الفساد ٥٢٣
- المسألة الأولى: فى اقتضاء النهى الفساد فى العبادات ٥٢٣
- الأمر الأول: ان المقصود بالفساد هو عدم الصحة و وجوب إعادة أو القضاء ٥٢٣
- الأمر الثانى: هو ان النهى على خمسة أقسام ٥٢٣
- الأمر الثالث: فى بيان ملاكات اقتضاء الفساد ٥٢٥
- تنبيهات اقتضاء النهى الفساد فى العبادة ٥٤٤
- التنبية الأول: فى إيجاب اقتضاء النهى التحريمى اقتضاء النهى الكراهى ٥٤٤
- التنبية الثانى: فى كون النهى المتعلق بالعبادة يتعلق بجزئها و شرطها و عدمه ٥٤٧
- بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص: ٧٤٩
- التنبية الثالث: انقسام النهى التحريمى إلى حرمة ذاتية و حرمة تشريعية ٥٤٩
- التنبية الرابع: بيان مواضع النهى المولوى و الإرشادى ٥٥١
- المسألة الثانية: فى اقتضاء النهى الفساد فى المعاملات ٥٥٤
- الجهة الأولى: فى اقتضاء النهى الفساد فى المعاملة بلحاظ مقتضى القاعدة ٥٥٤
- الجهة الثانية: فى اقتضاء النهى الفساد فى المعاملة بلحاظ الدليل الخاص ٥٦٦
- ختام الكلام فى بحث النواهى ٥٧٠
- بحوث المفاهيم ٥٧٢
- تعريف المفهوم ٥٧٥
- ضابط الدلالة على المفهوم ٥٧٧
- دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ٥٧٨
- مفهوم الجملة الشرطية ٥٩٢
- تنبيهات مفهوم الشرط ٦٥١
- مفهوم الوصف ٧٠٨
- مفهوم الغاية ٧٣٢
- مفهوم الاستثناء ٧٣٦
- مفهوم الحصر ٧٤٢

- [١] (١) أجود التقريرات ج ١: ص ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧١.
- [٢] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٣٣٧ بمعنى أنه يتساوى اللفظي و اللبّي في عدم جواز التمسك عند الميرزا «قده».
- [٣] (٢) مطارح الإنظار - الأنصاري: ص ١٩٣.
- [٤] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٢.
- [٥] (١) إشارة الى ما ورد في الوسائل الجزء السابع عشر صفحة ٤٠٩ باب ٢٢ من أبواب موانع الإيثار نقلا عن (قرب الإسناد).
- [٦] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٢ و فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢.
- [٧] (١) الأسس المنطقية للاستقراء - الشهيد الصدر - ص ١٥٧.
- [٨] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٧.
- [٩] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٧.
- [١٠] (١) أجود التقريرات: الخوئي: ج ١ ص ٢٨٠.
- [١١] (١) أجود التقريرات: الخوئي: ج ١ ص ٢٨٠.
- [١٢] (١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٢٨٦.
- [١٣] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٤] (١) هامش أجود التقريرات - السيد الخوئي: ج ١ ص ٢٧٦.
- [١٥] (١) القرآن المجيد - آل عمران آية ٩٦.
- [١٦] (٢) الوسائل - مجلد ٨ باب ٧ ص ٢٠.
- [١٧] (١) أجود التقريرات الخوئي ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٩.
- [١٨] (١) المصدر السابق.
- [١٩] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٣٠٩ - ٣١٠.
- [٢٠] (٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ - ص ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١.
- [٢١] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٧.
- [٢٢] (١) و كذلك لا يمكن إثبات كونه كذلك للزوم نفس اللازم. (المقرر).
- [٢٣] (١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٣١٠ - ٣١١.
- [٢٤] (١) محاضرات فياض - ج ٣ - ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
- [٢٥] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣.
- [٢٦] (٢) محاضرات فياض: ج ٣ - ص ٢٦٧.
- [٢٧] (١) المصدر السابق.
- [٢٨] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- [٢٩] (٢) محاضرات فياض: ج ٣ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١.
- [٣٠] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٢٢٠.

- [٣١] (٢) نفس المصدر.
- [٣٢] (٣) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢١٥-٢٢٩-٢٣٠.
- [٣٣] (١) أجود التقريرات- الخوئي: ج ١- ص ٣١٨-٣١٩.
- [٣٤] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ١
- [٣٥] (١) فوائد الأصول،- الكاظمي: ج ١ ص ٢٣٢-٣٣٣.
- [٣٦] (١) كفاية الأصول- المشكيني: ج ١- ص ٢١٢-٢١٣.
- [٣٧] (١) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٣٢-٢٣٣.
- [٣٨] (١) كفاية الأصول- المشكيني ج ١ ص ١٤٨.
- [٣٩] (١) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٣٨.
- [٤٠] (٢) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٢١-٢٢٢.
- [٤١] (١) مقالات الأصول- العراقي: ج ١ ص ٣٤٠-٣٤١. طبعة جديدة.
- [٤٢] (١) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٤١-٢٧٢.
- [٤٣] (٢) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٢.
- [٤٤] (١) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٢.
- [٤٥] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٢٩٣.
- [٤٦] (٢) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٢٩٤-٢٩٧-٢٩٩-٣٠١.
- [٤٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٤٨] (١) جامع المقاصد- الكركي: ج ٥ ص ١٣-١٤.
- [٤٩] (٢) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٢٧١-٢٧٢.
- [٥٠] (١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٦٦-٦٨ بتصرف- أجود التقريرات: ج ٢ هامش صفحة ٣٦٨.
- [٥١] (١) وسائل الشيعة- الحر العاملي: ج ١٧ ب ٢٢ ص ٤٠٩.
- [٥٢] (١) منظومة السبزواري في المنطق والحكمة: ص ٣٩-٤٠.
- [٥٣] (١) الأسفار الأربعة- الشيرازي: ج ١ ص ١٤٥-١٤٦.
- [٥٤] (١) مقالة في التفكير الإنساني- جون لوك- فيلسوف إنكليزي- و المادية و المثالية في الفلسفة- جورج بوليتير: ص ٧١-٧٢-
- ٧٥- و حول التطبيق- ماوتسي تونغ:
- ص ١١-١٤.
- [٥٥] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ص ٢٢٢-٢٢٣.
- [٥٦] (١) المصدر السابق.
- [٥٧] (١) أجود التقريرات- الخوئي: ج ١ ص ٢١٠.
- [٥٨] (١) أجود التقريرات- الخوئي: ج ١ ص ٢١٠.
- [٥٩] (١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٥٦-٥٧.
- [٦٠] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٤.
- [٦١] (١) فوائد الأصول- الكاظمي: ج ١ ص ٧٠-٧١.

- [٦٢] (١) بدائع الأفكار- الآملی: ج ١ ص ٤١٣.
- [٦٣] (٢) فوائد الأصول- الكاظمی: ج ١ ص ٧٠-٧١.
- [٦٤] (١) محاضرات فياض: ج ٤- ص ٢٣-٢٤.
- [٦٥] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٢٥.
- [٦٦] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٢٥.
- [٦٧] (١) فوائد الأصول- الكاظمی: ج ١ ص ٧٠-٧١.
- [٦٨] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥.
- [٦٩] (١) محاضرات فياض- ج ٤- ص ٢٦.
- [٧٠] (٢) محاضرات فياض- ج ٤ ص ٢٦-٢٧.
- [٧١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٧٢] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦.
- [٧٣] (١) محاضرات فياض- ج ٤ ص ٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٣٧-٣٨.
- [٧٤] (١) المصدر السابق.
- [٧٥] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني: ج ٢ من المجلد الأول صفحة و هامش ٦٨-٦٩.
- [٧٦] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٢٨-٢٩-٣٠.
- [٧٧] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني: ج ٢ من المجلد الأول ص ٦٩-٧٠.
- [٧٨] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦.
- [٧٩] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٦.
- [٨٠] (٢) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥.
- [٨١] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٢٦-٢٢٧.
- [٨٢] (١) ولعلّ بسبب التنافي و التدافع بين وجودات هذه الملاكات المتعددة، كان الوجوب مشروطاً (المقرر).
- [٨٣] (١) نهاية الدراية الأصفهاني: ج ٢ من المجلد الأول ص ٦٨-٦٩-٧٥.
- [٨٤] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٨٥] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٦٤-٦٥-٦٦-٦٧.
- [٨٦] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١ ص ٢٣١.
- [٨٧] (١) كفاية الأصول- مشكيني: ج ١- ص ٢٣١.
- [٨٨] (١) محاضرات فياض: ج ٤- ص ٨١.
- [٨٩] (١) نفس المصدر.
- [٩٠] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٨٤-٨٥-٨٦-٨٧.
- [٩١] (١) المصدر نفسه
- [٩٢] (١) محاضرات فياض: ج ٤- ص ١٠٦-١١٤.
- [٩٣] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ١١٣-١١٤-١١٥.
- [٩٤] (١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ١٠٧-١٠٨-١٠٩-١١٠-١١١-١١٢-١١٣.

- [٩٥] (١) كفاية الأصول: المشكيني - ج ١ ص ٢٣٣.
- [٩٦] (١) مقالات الأصول: العراقي - ج ١ - ص ١٢١ - ١٢٢.
- [٩٧] (١) رسالة في الكلى الطبيعي: ابن سينا - ج ١ ط ١ ص ٦٧.
- منظومة السبزواري - تعليق الآملي: ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩.
- الأسعار - الشيرازي - المقولة الثالثة: ج ٢ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- الشفاء - إلهيات - ابن سينا - المقالة السابعة - الفصل الثاني ص ٣١٤ - ٣١٥.
- [٩٨] (١) فوائد الأصول، الكاظمي: ج ١ - ص ٢٥٩ - ٢٦٧ - ٢٦٨.
- فوائد الأصول ج ٢ الكاظمي - مؤسسه النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة تاريخ ذى الحجة الحرام ١٤٠٤ هـ.
- [٩٩] (١) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ٩٨ - المطبعة العلمية - رقم ١٣٧٩ - ١٣٣٨.
- [١٠٠] (١) كفاية الأصول - المشكيني: ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.
- [١٠١] (٢) أجود التقريرات - الخوئي: هامش ص ٣٣٧ - ٣٣٨.
- [١٠٢] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٠٣] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ هامش صفحة ٣٣٧ - ٣٣٨.
- محاضرات فياض ج ٤ ص ١٦٩ - ١٧٠.
- [١٠٤] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧.
- [١٠٥] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ هامش ص ٣٣٧ - ٣٣٨.
- [١٠٦] (١) نفس المصدر.
- [١٠٧] (١) الوسائل: باب ٢ من أبواب مكان المصلى حديث ٢.
- [١٠٨] (١) كفاية الأصول - مشكيني - ج ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- [١٠٩] (٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ - المطبعة العلمية.
- [١١٠] (١) أجود التقريرات: ج ١ هامش - ص ٣٣٣ - ٣٣٤.
- [١١١] (١) قوانين الأصول - المحقق القمي: بحث الاجتماع ص ٧٧.
- [١١٢] (١) الفصول في الأصول - محمد حسين بن محمد رحيم: ص ١٢٦.
- [١١٣] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ص ٣٣٤.
- [١١٤] (١) كفاية الأصول، المشكيني - الأمر الثاني من أمور اجتماع الأمر والنهي: ص ٢٣٤ - ٢٣٥.
- [١١٥] (٢) المصدر السابق.
- [١١٦] (١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.
- [١١٧] (٢) فوائد الأصول - الكاظمي - طبعه مؤسسه النشر الإسلامى سنة ١٤٠٤ هـ ص ٤١٢ - ٤١٦ - ٤١٧ - فوائد الأصول - الكاظمي: ص ٢٥٥ طبعه المطبعة العلمية سنة ١٣٦٨ هجرية.
- [١١٨] (١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٢.
- [١١٩] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ص ٣٤٥ - ٣٤٦ - فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٥٦.
- [١٢٠] (١) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ٩١ - ٩٢ - المطبعة العلمية - رقم ١٣٧٩ هـ.
- [١٢١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

- [١٢٢] (١) مقالات الأصول - العراقى: ج ١ - ص ١٣٠ - ١٣١ المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ.
- [١٢٣] (١) كفاية الأصول - المشكينى: ج ١ - ص ٢٤٢.
- [١٢٤] (١) المصدر السابق.
- [١٢٥] (١) كفاية الأصول - المشكينى: ج ١ - ص ٢٤٩.
- [١٢٦] (٢) كفاية الأصول - مشكينى: ج - ص ٢٤٩.
- [١٢٧] (١) نفس المصدر: ص ٢٤٧.
- [١٢٨] (١) نفس المصدر.
- [١٢٩] (١) فوائد الأصول: ج ١ - ط ١ - ص ٢٦٣ - ٢٦٤.
- [١٣٠] (١) كفاية الأصول - الخراسانى: ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧.
- [١٣١] (٢) مقالات الأصول - العراقى: ج ١ ص ١٣٠ - ١٣١.
- [١٣٢] (٣) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ٩٦ - ٩٧.
- [١٣٣] (١) فوائد الأصول - الكاظمى: ج ١ ص ٢٧٢.
- [١٣٤] (١) كفاية الأصول - الخراسانى ج ١ - ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- [١٣٥] (٢) كفاية الأصول - الخراسانى: ج ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- [١٣٦] (١) كفاية الأصول - الخراسانى: ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧.
- [١٣٧] (١) كفاية الأصول - الخراسانى: ج ١ - ص ٢٥٧ - ٢٥٩.
- [١٣٨] (١) فوائد الأصول - الكاظمى: ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- [١٣٩] (١) أجود التقريرات - الخوئى: ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٥.
- [١٤٠] (١) أجود التقريرات - الخوئى: ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٥.
- [١٤١] (١) أجود التقريرات - الخوئى: ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٥.
- [١٤٢] (١) فوائد الأصول - الكاظمى: ج ١ ص ٢٧٣ - ٢٧٤.
- [١٤٣] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٤٤] (٢) أجود التقريرات - الخوئى: ج ١ - ص ٣٧١ - ٣٧٢.
- [١٤٥] (١) أجود التقريرات - الخوئى: ج ١ ص ٣٧١ - ٣٧٢.
- [١٤٦] (١) فوائد الأصول - الكاظمى: ج ١ ص ٢٧٤.
- [١٤٧] (١) كون صلاته تقع صحيحة. فى النفس منها شىء لاحتتمال عدم شمول رفع الاضطراب مع العلم بارتفاعه و بقاء وقت الصلاة. المقرر.
- [١٤٨] (١) أجود التقريرات - هامش - الخوئى: ج ١ ص ٣٧٨ - ٣٧٩.
- [١٤٩] (١) أجود التقريرات - الخوئى: ج ١ - ص ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧.
- [١٥٠] (١) نهاية الدراية - الاصفهاني: ج ١ ص ٢٨٧ - ج ٢ ص ١٢٣.
- [١٥١] (١) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧.
- [١٥٢] (١) نفس المصدر السابق.
- [١٥٣] (١) كفاية الأصول - الخراسانى: ج ١ ص ٢٦٤.

[١٥٤] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٦٨.

[١٥٥] (١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٣٨١ - ٣٧٣.

[١٥٦] (١) وسائل الشيعة الحر العاملى: ج ٢ ص ٦٠٥ حديث - ٥.

[١٥٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[١٥٨] (١) كفاية الأصول - الخراساني: ج ١ ص ٢٩٢.

[١٥٩] (٢) أجود التقريرات - الخوئي: ج ٢ ص ٣٩٧.

[١٦٠] (٣) محاضرات فياض: ج ٥ ص ٢٥ - ٢٦.

[١٦١] (١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٩٢. أجود التقريرات - الخوئي: ج ٢ ص ٤٠٤.

[١٦٢] (١) الإحكام في أصول الأحكام - الآمدى: ج ٢ ص ١٧٩ - فوائد الأصول الكاظمي: ج ١ ص ٢٩٤.

[١٦٣] (١) وسائل الشيعة - الحر العاملى: ج ١٤ ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء ص: ٥٢٣.

[١٦٤] (١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٢٩٦ - المطبعة العلمية ١٣٦٨ هـ.

[١٦٥] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ ص - ٣٠٠ - ٣٠١.

[١٦٦] (١) مقالات الأصول - ج ١ - العراقى ص ١٣٨ - ١٣٩.

[١٦٧] (١) المصدر السابق.

[١٦٨] (١) نهاية الدراية - الأصفهاني - ج ٢ ص ١٦١ - المطبعة العلمية - قم.

[١٦٩] (١) أجود التقريرات - ج ٢ - الخوئي ص ٤١٩ - ٤٢٠.

[١٧٠] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[١٧١] (١) مطارح الأنظار - الأنصاري - ج ١ - ص ٤٦ - ٤٧ - ٤٨.

[١٧٢] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ١٨١ - ١٨٢ - ٣٠١.

[١٧٣] (٢) فوائد الأصول الكاظمي، ج ١، ص ٣٠١.

[١٧٤] (٣) نهاية الدراية - الأصفهاني ج ٢ ص ٢٩٠ - ٢٩١.

[١٧٥] (١) فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

[١٧٦] (١) فوائد الأصول ج ١ - الكاظمي ص ٢٩٦ - ٣٠١ المطبعة العلمية.

[١٧٧] (١) فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

[١٧٨] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠٣.

[١٧٩] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ - ص ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠٣.

أجود التقريرات - ج ٢ ص ٤١٧ - ٤١٨.

[١٨٠] (٢) كفاية الأصول - الخراساني ج ١ ص ٣٠٠ - ٣٠١.

[١٨١] (١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ - ص ٣٠١ - ٣٠٢.

[١٨٢] (١) المصدر السابق.

[١٨٣] (١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - المطبعة العلمية - ١٣٦٨ هـ أجود التقريرات - الخوئي ج ١ ص ٤٢٣ -

٤٢٤ - ٤٢٥.

[١٨٤] (١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٣٠٤.

- [١٨٥] (٢) المصدر نفسه: جزأ و صفحة.
- [١٨٦] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٨٧] (١) المصدر السابق.
- [١٨٨] (٢) أجود التقريرات- الخوئي - ج ١ ص ٤٢٥-٤٢٦.
- [١٨٩] (١) فوائد الأصول- الكاظمي - ج ١، ص ٤٨٤-٤٨٩.
- [١٩٠] (١) أجود التقريرات ج ١، ص ٤٢٤-٤٢٥.
- [١٩١] (٢) المصدر السابق.
- [١٩٢] (١) أجود التقريرات- الخوئي - ج ١ ص ٤٢٤-٤٢٥.
- [١٩٣] (١) المصدر السابق.
- [١٩٤] (٢) المصدر السابق.
- [١٩٥] (١) المصدر السابق.
- [١٩٦] (١) كفاية الأصول- الخراساني ج ١، ص ٣١٤-٣١٥، مشكيني.
- [١٩٧] (١) أجود التقريرات- الخوئي - ج ٢ ص ٤٢٩-٤٣٠-٤٣١.
- [١٩٨] (١) بل هو في قوة تعلق وجوبين بعنوان واحد، و هو مستحيل أيضا. المقرر.
- [١٩٩] (١) خلافا للمحقق العراقي- مقالات الأصول- ج ١ ص ١٤٢-١٤٣.
- [٢٠٠] (١) إن هذا الدفع لمحذور اللغوية، غير تام- إذ ما دام أن كل صنف له ملاك خاص فيه لجعل الحكم عليه فلا لغوية، فيمكنه أن يقول إكرام العلماء الفقهاء، و أن يقول بدله المتكرر فيه ذكر الصنف المتعلق للملاك. المقرر.
- [٢٠١] (١) مقالات الأصول- العراقي - ج ١- ص ١٤٢-١٤٣.
- [٢٠٢] (١) مقالات الأصول- العراقي - ج ١- ص ١٤٢-١٤٣.
- [٢٠٣] (١) فوائد الأصول- الكاظمي - ج ١- ص ٣١٤-٣١٥.
- [٢٠٤] (١) أجود التقريرات- الخوئي - ج ٢- هامش ص- ٤٣٥.
- [٢٠٥] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني ج ٢- ص ١٧٥-١٧٦-١٧٧.
- [٢٠٦] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني - ج ٢، ص ١٧٧-١٧٨.
- [٢٠٧] (١) أجود التقريرات- الخوئي - ج ١- هامش ص ٤٣٦-٤٣٧.
- [٢٠٨] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٢٠٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء السابع

### تنويه:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيدنا و نبينا محمد و آله الطيبين الطاهرين. و بعد: فهذا هو الجزء السابع من كتابنا «بحوث في علم الأصول» و قد استوعبت أجزاءه السبعة جميع مباحث الدليل اللفظي، ابتداء من مبحث تعريف هذا العلم، و انتهاء بمبحث المجمل و المبين، و به تمت دورة كاملة في مباحث الألفاظ، استفدتها خلال تشرفي



بحضور درس سيدى و أستاذى الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس الله سره الشريف. و إنى و إن كنت قد استوعبت وقتى كله حلقات التدريس فى معهد الشهيد الأول للدراسات الإسلامية، و أعمال المجلس الإسلامى الشيعى الأعلى، و إدارة المحاكم الشرعية، مضافا إلى أعمال الدعوة و التبليغ و العلاقات الاجتماعية الأخرى، لكن أخيرا وفقنى الله تعالى لإعادة النظر فيما كنت قد كتبتة من هذه الدروس فى النجف الأشرف، لإعداده و طبعه و عرض آخر ما انتهى إليه الفكر الأصولى من خلال هذه المدرسة الأصولية اليتيمة، و التى أقام أركانها و شيد بنائها هذا المعلم الربانى الشهيد الصدر.

فلا عجب أن تحتوى على جليل الأفكار و المبانى العلمية الدقيقة مما

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٤

يجعلها بحق تجديدا فى هذا الفن، و تطورا عظيما لمناهج هذا العلم و مضامينه.

فسلام الله عليك يا سيدى أيها المعلم العظيم، حيث كنت علما لا- تضاهى، يهتدى بك فى كل مفردات المعرفة، كما ستبقى مدرستك الخالدة ترسم للأجيال معالم الطريق إلى الحقيقة التى جاهدت بعقلك و دمك من أجلها، حتى استشهدت فى محراب عقيدتك و رسالتك.

فسلام عليك يا سيدى: يوم جاهدت، و يوم استشهدت، و يوم تبعث حيا، و نسأل المولى أن يوفقنا لاتباع نهجك، و اللحق بقاقلتك، و الاجتماع بخدمتك فى مستقر رحمته مع الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا.

حسن عبد السباتر

بيروت ١٤١٥ هجرية

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥

## «العام و الخاص»

### إشارة

و البحث فيهما فى فصول

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٧

## الفصل الأول فى العام

### إشارة

و يبحث فيه عن جهتين:

## ١- الجهة الأولى: فى تعريف العموم و أقسامه:

### إشارة

و قد عرّفه صاحب الكفاية [١] (قده) بأنه عبارة عن شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من الأفراد.

## [التعريف]

## إشارة

و تحقيق الحال في هذا التعريف يكون من خلال عدة نقاط.

## ١- النقطة الأولى: هو، ان الشمول، تارة يستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل

كما في قوله: «أكرم كل عالم»، حيث يستفاد من لفظ «كل»- بناء على وضع كلمة «كل» لغة للاستيعاب- و أخرى يستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمة كما في قوله: «أكرم العالم»- بناء على أن المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم، و لذلك يسمّى لفظ «العالم» هنا مطلقاً لا- عاماً. و عليه، لا يصح حينئذ القول بأن العموم هو الشمول بنحو مطلق، لأنه حينئذ يشمل المطلق، إذن، فلا بدّ من تقييده بالشمول المستفاد من اللفظ، و عليه:

فإطلاق الشمول في تعريف صاحب الكفاية (قده) ليس في محله.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٨

و بتعبير آخر يقال: إن الاستيعاب تارة يستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل كما في المثال المتقدم- بناء على وضع كلمة «كل» لغة للاستيعاب-.

و أخرى يستفاد من مرحلة التحليل العقلي، و نقصد بها، مرحلة تطبيق العنوان على معنونه خارجاً، كما في قوله: «أكرم العالم»، حيث أنّ اللفظ لا- يدلّ وضعاً و لغة على أكثر من جعل الحكم على طبيعي العالم بحسب مرحلة الجعل، إلّا أنه بلحاظ الخارج و مرحلة المجعول يطبق الحكم على كل مورد يتحقق فيه العالم خارجاً. و العموم هو النوع الأول من الاستيعاب لا الثاني.

## ٢- النقطة الثانية: هي ان الشمول و الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً،

## إشارة

تارة يفاد بنحو المفهوم الاسمي، كما لو قال: «أكرم كل عالم»، و هكذا، «جميع، و كافة، و عموم». و غيرها من الألفاظ الموضوعية لغة لنفس معنى الاستيعاب و الشمول و العموم، فإنّ كلّ واحدة منها تعامل معاملة الاسم، كجعلها مبتدأ في الجملة. و أخرى يفاد الشمول و الاستيعاب بنحو المعنى الحرفي، كما في «هيئة الجمع المحلّي باللام»، بناء على أنّ الجمع المعرّف باللام يفيد العموم، و حينئذ تكون اللام دالة على النسبة الاستيعابية، كما في قوله: «أكرم العلماء».

و في مقام تطبيق تعريف صاحب الكفاية (قده) يقال: إنّ قد استفيد استيعاب العالم لجميع أفراده بقرينة «كل» كما في المثال الأول، و بقرينة «اللام»، كما في المثال الثاني، إذ أنّ لفظ عالم و علماء قد يلحظان مرآة لتمام أفرادهما، و قد يلحظان مرآة لبعض أفرادهما. و لفظه «كل» و «اللام» تدلان على أنه أريد منهما تمام أفرادهما التي يصلح انطباق المفهوم عليها، فعموم عالم معناه استيعابه و شموله لجميع ما يصلح انطباقه عليه.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٩

و إن شئت قلت: إن الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً، تارة: يكون مفاداً بنحو المعنى الاسمي كما في، كل، و جميع، و كافة، و عموم و نحوها من الألفاظ الموضوعية لغة لنفس معنى الشمول و الاستيعاب و العموم و ذلك بدليل أنها تعامل معاملة الاسم كجعلها مبتدأ في

الكلام. و أخرى يكون هذا الشمول مفادا بنحو المعنى الحرفى، كما هو فى هيئة الجمع المحلّى باللام، بناء على دلالتها على الشمول و الاستيعاب. إذ أنّها كغيرها من الهيئات و الأدوات، فقد وضعت لمعان غير مستقلة، إلّا أنّ هذا الكلام غير تام. فإنّ هذا التعريف يحتمل فيه أحد وجهين.

### أ- الوجه الأول: هو أنه إذا كان الاستيعاب مفادا بنحو المعنى الاسمى،

فإنّ تعريف صاحب الكفاية للعموم لا يتم بذلك. بل ينبغى أن يقال فى تعريفه، بأنّ العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، حيث يلحظ المفهوم الواحد مرآة لتمام أفرادها، كما لو لوحظ مفهوم «العالم» فانيا فى تمام أفرادها بنحو الشمولية و البدئية، فيكون العام دالّا وضعا على أنّ المفهوم قد لوحظ بهذا النحو. و قد أوضحنا فى مبحث الوضع، أنّ كل مفهوم منتزع عن الطبيعة، لا يعقل أن يرى به إلّا ذات الطبيعة، و لا يمكن أن يرى به كثرة أفرادها، فمفهوم «عالم» لا يرى به إلّا ذات الطبيعة، و لا يمكن جعله عنوانا للكثرة ليرى به كثرة الأفراد، و كذا مفهوم الكثرة، لا يمكن أن يرى به إلّا ذات الطبيعة- «الكثرة»-، لكن إذا أضيف مفهوم الكثرة إلى مفهوم آخر، كمفهوم «عالم» مثلا، حينئذ، يكون مفهوم الكثرة حاكيا عن أفراد مفهوم «العالم» و مستوعبا له. و من هنا، قلنا فى بحث «الوضع»، إنّه يستحيل الوضع العام، و الموضوع له الخاص من دون استعمال مفهوم زائد على الطبيعة التى يراد وضع اللفظ بإزاء أفرادها.

و مفهوم الكثرة، من جملة الطبائع التى ينتزع عنه مفاهيم متعددة، كمفهوم «كل»، و «عامّة»، و «كافّة»، و «جميع»، و هى و إن كان حالها حال

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠

سائر المفاهيم الأخرى التى لها أفراد متعددة، من حيث أنّه لا يمكن أن يرى بها كثرات متعددة، بل يرى بها نفس طبيعة الكثرة، إلّا أنّها بإضافتها إلى مفهوم آخر تفصيلي كمفهوم «العالم» مثلا، فإنّها ترينا أفراد ذلك المفهوم، فإنه بالإضافة إليها، يستفاد كثرة ذلك المفهوم التفصيلي و أفرادها، فإذا قيل «أكرم كل عالم»، فهنا مفهوم «عالم» لا يرينا إلّا ذات طبيعة العالم، و مفهوم «كل»، يرينا طبيعة الكثرة و الاستيعاب، فإذا أضيف «كل» إلى «عالم»، تكون حاكية عن أفراد مفهوم «العالم» و مستوعبة لها، و حينئذ، يكون الأصح هو: أن يقال: بأنّ العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، و لا يصح ما ذكره فى الكفاية، من أنّ العموم هو، استيعاب المفهوم لجميع أفراد نفسه أو ما يصلح انطباقه عليه.

نعم يمكن أن يقال: بأنّه لو لوحظ المفهوم واحد مسامحة، أمكن انطباقه على التعريف المذكور.

### ب- الوجه الثانى: هو أن يكون المقصود من استيعاب المفهوم لأفراد نفسه، نسبة استيعابية فى مرحلة المدلول اللفظي،

قائمة بين المفهوم و أفرادها، كما فى قوله: «أكرم العلماء»، فإنّ هذا يستدعى دوالا ثلاثة فى مرحلة اللفظ هى: مادة العلماء، الدالة على طبيعة العالم- و هيئة الجمع، الدالة على الأفراد بالجملة لدلالتها على الثلاثة فصاعدا و اللام الدالة على النسبة الاستيعابية بينهما، كما هو الحال فى كل معنى اسمى كما سيأتى توضيحه عند الكلام عن الجمع المحلّى باللام- بناء على إفادته العموم- و لذلك يختص هذا الوجه من تفسير العموم، بنحو المعنى الحرفى لا الاسمى، فإنّه إذا كان الاستيعاب مفادا بنحو المعنى الاسمى كما فى «كل»، و جميع، و كافّة»، فإنّه يكون ذاتيا للمفهوم المستوعب، كما فى «كل عالم» و لا يحتاج إلى أكثر من دالين، و هما «كل»، و «عالم»، و أمّا إذا كان الاستيعاب مفادا باللام، فلا يكون ذاتيا، و يحتاج إلى دال ثالث و هو، اللام فى قوله: «أكرم العلماء»، كما ستعرف توضيحه فى بحث دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم و عدمه.

فالصحيح هو، أن يقال في تعريف العموم: إنه عبارة عن استيعاب

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١١

مفهوم وضعاً لأفراد مفهوم آخر، سواء كان الاستيعاب ذاتياً للمفهوم المستوعب - بالكسر - أو بدالاً ثالث مثلاً.

### ٣ - النقطة الثالثة: هي في أقسام العموم،

#### إشارة

وقد قسم إلى ثلاثة أقسام.

#### ١ - القسم الأول: هو العام الاستغراقي،

وهو أن يكون حكم العام مشتملاً على أحكام عديدة بعدد أفرادها، أو قل: هو، أن يكون الحكم فيه شاملاً لجميع الأفراد في عرض واحد، فتكون موضوعية كل فرد للحكم، في عرض موضوعية سائر الأفراد.

#### ٢ - القسم الثاني: هو أن يكون العام مشتملاً على أحكام عديدة، بعدد أفرادها،

لكن تكون موضوعية كل فرد للحكم، ملحوظة على نحو البدلية، أي أن حكم العام، يكون شاملاً لجميع الأفراد على نحو البدل، لا في عرض واحد.

وهذا يعني، أن حكم العام فيه، مرجعه إلى ثبوت الحكم للجامع، كما ستعرف بيانه إن شاء الله تعالى.

#### ٣ - القسم الثالث: هو أن يكون حكم العام فيه، مشتملاً على حكم واحد تعلق بمجموع الأفراد الملحوظة،

بما هي مركب واحد، فيثبت حكم العام على جميع الأفراد، وكأنها موضوع واحد مركب، له حكم واحد. وفي مقام تحقيق هذا التقسيم، نستعرض ثلاث نظريات:

#### [النظريات الثلاث]

#### ١ - النظرية الأولى: وهي لصاحب الكفاية [٢] (قده)،

فإنه يدعى فيها وحدة معنى العموم في هذه الأقسام الثلاثة، من الاستيعاب و الشمول، و أما خصوصية الاستغراقية، أو البدلية، أو المجموعة فهي خارجة عن العموم بما هو عموم، و تابعة لكيفية تعلق الحكم بموضوعه من كونه في عرض واحد، أو على سبيل البدل، أو كونه حكماً واحداً و إن شئت قلت: إن صاحب

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٢

الكفاية يرى أن العام بما هو عام لا ينقسم إلى هذه الأقسام، لأن العموم معناه الشمول و الاستيعاب، و هذا يكون على نحو واحد. و أما خصوصية، الاستغراقية، أو البدلية، أو المجموعة، فهي حالات لكيفية تعلق الحكم بالعام بعد فرض الاستيعاب. إذ ان الحكم، تارة يتعلق بالأفراد على نحو يختص كل فرد بحكم في عرض ثبوت الحكم السائر الأفراد، و هذا هو العموم الاستغراقي. و أخرى، يتعلق بكل فرد على نحو البدلية، و هذا هو البدلي، و ثالثاً يثبت حكم واحد لجميع الأفراد بما هي مركب، و هذا هو المجموعي.

و هذه النظرية غير تامة، لأنها اعتبرت أن هذه الخصوصيات من شئون طرو الحكم، و في مرحلة لاحقة له، مع أنه لا إشكال في كون

البديئية والاستغرافية، حالتين للعموم في مرتبة سابقة على طرو الحكم. أي في مرحلة المدلول التصوري وقبل الوصول إلى الحكم، حيث نرى بالوجدان، الفرق بين قولنا: «جميع الأشياء»، وقولنا: «أحد الأشياء»، فإن هنا في المثالين صورتين متغيرتين، فالاستغرافية في المثال الأول، و البديئية في الثاني، بقطع النظر عن تعلق أي حكم بهما. و أما الفرق بين العموم الاستغرافي، و المجموعى، فسوف يتضح عند مناقشة النظرية الثانية التي تشارك نظريته صاحب الكفاية (قده) في خصوص هذا الجزء، أي في كون المجموعى و البديئية، و الاستغرافية، من شئون كفيته تعلق الحكم.

## ٢- النظرية الثانية: و هي للمحقق العراقي [٣] (قده)،

### إشارة

و قد بحث فيها نقطتين، الأولى: في بيان الفرق بين الاستغرافية و البديئية، و الثانية، في بيان الفرق بين الاستغرافية و المجموعى.

## ١- النقطة الأولى: فقد ذكر فيها، ان الفارق بين البديئية و الاستغرافية خارج عن مدلول أداة العموم،

فهما، ليستا من شئون الحكم، تماما كما ذكر

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٣

في الكفاية، و إنما هما خصوصيتان تابعتان لكيفية ملاحظة مدخول أداة العموم، حيث أنه، إن كان مدخولها نكرة، تعين أن يكون العموم بدليا، لأن التنكير ناشئ من أخذ قيد الوحدة فيه، و معه لا يعقل شمولها لجميع أفرادها في عرض واحد، و إلا كان خلف أخذ قيد الوحدة فيه.

و هكذا إذا كان مدخول أداة العموم اسم جنس دلت أداة العموم على الاستغرافية، و تعين أن يكون العموم استغرافيا، لأن مفهوم الجنس في حالة استيعابه لأفراده إنما يستوعب كل أفرادها في عرض واحد.

و هذه النقطة غير تامة، لأن العموم لا يصح أن يفترض أنه عبارة عن استيعاب مفهوم لأفراد نفسه ليصح ما قاله، و إنما هو عبارة عن استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر.

أو قل: إنما هو عبارة عن استيعاب مفهوم لتمام أفراد مدخوله بنحو الشمول أو البديئية و لو كان منكرًا، فكون المدخول قد أخذ فيه قيد الوحدة أو، لا، لا ينافي استيعاب الأداة لتمام أفراد الآحاد بنحو الشمول أو استيعابها لها على نحو البدل، فإن ما يراد كونه مستوعبا هو مفهوم، «كل»، نفسه لا نفس المدخول، ليلزم المحذور، فتقول: «كل واحد من العلماء»، أو «كل عالم»، بناء على أن تنوينها للتنكير، و كذلك تقول: «أيا من العلماء»، رغم أن مدخولها ليس منكرًا.

## ٢- النقطة الثانية: فقد ذكر فيها ان المجموعى و الاستغرافية من شئون كفيته تعلق الحكم،

كما ذهب صاحب الكفاية (قده)، فإن كان الحكم واحدا كان العام مجموعيا، و إن كان متعددًا كان العام استغرافيا، و هذه النقطة غير تامة أيضا، لأنه ان كان المراد من وحدة الحكم و تعدده، وحدته و تعدده في عالم الجعل، ففيه ان الحكم في عالم الجعل واحد حتى في العموم الاستغرافي. و إن كان المراد، وحدته و تعدده في عالم المجعول، ففيه حينئذ أنه لا بد من فرض فرق بين موضوع الحكم في العام المجموعى، و موضوع الحكم في العام الاستغرافي في مرحلة سابقة على تعلق الحكم، و إلا لزم أن

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٤

يكون العموم استغرافيا دائما و ذلك لأن إنشاء الوجوب على الطبيعة على وجه كلى و إن كان واحدا من حيث الجعل، لكن من حيث المجعول ينحل إلى أحكام بعدد أفراد الطبيعة و معه يكون استغرافيا. فلكى لا ينحل و يكون مجموعيا لا بد من إيجاد فرق و أعمال

عناية في مرحلة سابقة على الحكم. وحاصل هذه العناية، هي أن المولى يجعل الأفراد كلها فردا واحدا بالتركيب وبهذا يصبح كل فرد جزء و تتحول الطبيعة الكلية إلى كل ثم يعلق الحكم بهذا المركب، و حينئذ، يكون العموم مجموعيا، و هذا الإشكال يرد على نظرية صاحب الكفاية أيضا. و إن شئت قلت إن وحدة الحكم، و تعدده الموجب لصيرورة العام مجموعيا أو استغراقيا إن أريد به وحدة الحكم، بمعنى الجعل، فهو واحد فيهما، و إن أريد به وحدة المجمعول فمن الواضح أن المجمعول تابع في وحدته و تعدده لما جعل موضوعا له. فإن كان موضوعه واحدا بالنوع ولكنه منجلا إلى أفراد عديدة، فحينئذ يتعدد المجمعول، و إن كان موضوعه واحدا بالشخص، بأن لوحظت الأفراد بشكل مركب واحد بحيث كان كل فرد جزء منه، فحينئذ يكون المجمعول واحدا لا محالة، إذن، فالوحدة و التعدد في الحكم، تابع لكيفية موضوع الحكم من حيث كونه مجموع الأفراد كمركب واحد أم لا.

### ٣- النظرية الثالثة: و هي المتعينة،

و هي ما تتبناه، و حاصلها: أن تقسيم العام إلى هذه الأقسام إنما هو بلحاظ نفس العام، فإن هذه الخصوصيات ترجع إلى الاستيعاب المستبطن داخل العام، فإن كان الاستيعاب لمجموع الأفراد في عرض واحد، فيكون العام استغراقيا، و إن كان الاستيعاب على نحو البديل، فيكون العام بدليا، و هذا في مرحلة المدلول التصوري و قبل طرو الحكم. هذا فيما يخص التفريق بين البدلي و الاستغراقى.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٥

و أميا فيما يعود للتفريق بين المجموعى و الاستغراقى، فكما عرفت من أن أفراد الطبيعة إذا حولت إلى مركب ثم تعلق بها الحكم فالعموم يكون مجموعيا و إنما فاستغراقيا كما مر معنا، و الخلاصة: هي أن هذه الأقسام متصورة للعام بما هو عام ثبوتا، فالبدلية في قولك: أى عالم، و الشمولية في قولك: كل عالم، مستفادتان من أداء العموم لا من مدخولها، فإنه واحد فيهما.

### ٤- النقطة الرابعة: و هي في دفع توهم،

إن الأعداد من ألفاظ العموم، حيث أنه ربما يتصور أن أسماء الأعداد كعشرة من حيث استيعابها لما تحتها من الوحدات، تكون من أدوات العموم. و قد حاول صاحب الكفاية [٤] (قده) دفع هذا التوهم، بأن العموم هو استيعاب الأفراد، لا الأجزاء، و الوحدات في أسماء العدد أجزاء لها لا أفراد. و بتعبير آخر يقال: إن لفظ العدد- عشرة- تارة يلحظ بما هو مضاف إلى طبعى الرجل كما لو قيل- عشرة رجال- فإن لفظ عشرة لا يستوعب طبعى الرجل بما له من أفراد، بل تأخذ مقدارا منه، و بهذا اللحاظ لا يأتي التوهم، لأن عدم تحقق الاستيعاب واضح، و أخرى يلحظ بما هو مضاف إلى وحدته، و حينئذ، تكون العشرة مستوعبة لوحدها بلا شك في ذلك. و بهذا اللحاظ قد يقال: إن العشرة و نحوها من ألفاظ العموم، و قد يجاب على ذلك فيقال: بأن هناك فرقا بين أداء العموم و لفظ العشرة، حيث إن أداء العموم تقتضى استيعاب المفهوم للأفراد، بينما استيعاب العشرة لوحدها استيعاب للأجزاء لا للأفراد، حيث إن كل وحدة جزء لها، و ليست فردا لها. لكن هذا الجواب غير تام. لأن أداء العموم كما تصلح للاستيعاب الأفرادى، فهي كذلك تصلح للاستيعاب الأجزاءى حيث يصح أن يقال:

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٦

تارة، أقرأ كل كتاب، و يقال أخرى، أقرأ كل الكتاب كما هو واضح فالعموم كما عرفت هو الاستيعاب و هو كما يكون بلحاظ الأفراد يكون بلحاظ الأجزاء.

و لكنّ الصحيح في الجواب أن يقال: إنه بناء على ما تقدم من أن العموم هو ما دل على استيعاب أفراد مفهوم آخر، فمن الواضح حينئذ أن أسماء العدد لا تدل على استيعاب أفراد مدخولها، بل على استيعاب أفراد نفسها، فالتعريف لا يكون منطبقاً في المقام و أما بناء على عدم اعتبار ذلك في التعريف، فإنه أيضاً لا تكون أسماء الأعداد من العموم لأنها لا تدل على الاستيعاب أصلاً، بل تدل على مفهوم مركب هو العدد، مهما كانت حقيقته، نظير سائر المركبات التي لا يتوهم كونها من العموم في شيء. أما حيثية شمول كل عدد لما يحتوي عليه من الوحدات فهي حيثية واقعية في ذلك المفهوم المركب، لا أن الاحتواء والاستيعاب مدلول للفظ كما هو الحال في أدوات العموم، و يشهد لذلك، دخول أدوات العموم عليها كما تدخل على سائر الطبائع، فيصح أن تقول: أكرم كل عشرة من العلماء، دفعة واحدة، كما تقول: أكرم كل رجل، و أكرم كل عشرة، و اقرأ كل السورة.

و الخلاصة هي أن الصحيح أن يقال: إنه بناء على ما سلكناه في تعريف العموم، يكون دفع التوهم واضحاً، لأنه في الأعداد لا يوجد مفهومان، أحدهما مستوعب، و الآخر مستوعب ليشمله التعريف. و أما بناء على مسلك صاحب الكفاية (قده) في تعريف العموم، فإن دفع التوهم أيضاً واضح، لأن الاستيعاب الذي يكون عموماً، هو الذي يكون ثابتاً في مرحلة المدلول اللفظي للكلام إماماً بنحو المعنى الاسمي، و إماماً بنحو المعنى الحرفي كما عرفت سابقاً.

و حينئذ يقال: إن عدد عشرة، و إن كان مستوعباً لوحده، إلا أن هذا الاستيعاب حكم واقعي للعشرة و ليس مدلولاً للفظ عشرة. و عليه: فلا ينطبق تعريف العموم عليه حينئذ.

#### ٥- النقطة الخامسة:

هي أنّ العموم و الاستيعاب، تارة يكون بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧

الأجزاء، و أخرى يكون بلحاظ الأفراد فهي موضوعه في المقامين لمعنى واحد هو واقع الاستيعاب و لكن الطبع الأولى لأداة العموم المسماة، كل، هو الاستغراق الجزائي، لأن كل، تدل على استغراق تمام الطبيعة المدخولة لها. و بما أن أجزاء الطبيعة ألصق بها من أفرادها، لأن وجدانها لأجزائها أمر ذاتي، بينما وجدانها لأفرادها أمر يحتاج إلى نظر، حينئذ يكون مقتضى الطبع الأولى لها كون الاستغراق فيها أجزائياً، و حينئذ، فصرفه إلى الاستغراق الأفرادي يحتاج إلى قرينه، و يؤيد ذلك، إن ما يقابل لفظ كل، هو لفظ بعض، و بعض لفظه واضحة في التجزئة، فتكون دالة إذن على الاستغراق الجزائي، لكن هناك ظاهرة ملحوظة في موارد استعمال، كل، و هي انه إذا كان مدخولها معرفة أفادت الاستيعاب الجزائي، كما في قوله: اقرأ كل الكتاب، أو كل السورة، و أما إذا كان مدخولها نكرة، أفادت الاستيعاب الأفرادي كما في قوله: اقرأ كل كتاب، و هذا الظهور لا إشكال فيه، و إنما الكلام في تخريجه و تفسيره. و قد ذكر المحقق العراقي [٥] (قده) تفسيراً عرفياً لذلك الظاهرة.

و حاصلها هو: إن الأصل في «اللام»، أن تكون عهديّة، و العهديّة مساوقة للتعيين و التخصص، بحيث إذا قيل، «اقرأ كل الكتاب»، يتبادر إلى الذهن، الكتاب المعهود، و هذا ينافي الاستغراق الأفرادي، فيتعين أن يحمله الذهن على الاستيعاب و الاستغراق الجزائي، و أما إذا لم توجد «اللام» كما في قوله: «اقرأ كل كتاب»، فلا مانع من توجه الاستغراق إلى الأفراد.

و الظاهر من كلام المحقق العراقي (قده) هنا، كأنه فرض أن استيعاب الأفراد هو الأصل في لفظه «كل»، و إنما يصرف إلى استيعاب الأجزاء، بواسطة دخول «اللام».

و ما ذكره المحقق العراقي (قده) غير تام: لأنه إن قصد بالعهديّة،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨

المعنى المساوق، «اللام العهدي»، كما هو ظاهر كلامه، فحينئذ ظاهرة تحوّل الاستيعاب من الأفرادي إلى الجزائي لا تنحصر بوجود اللام

بل إذا كان المدخول معرفاً ولو بالإضافة فإن الاستيعاب يتحول فيه إلى الأجزاء كما في قوله: اقرأ كل كتاب زيد، إذن عهديه اللام ليست التفسير الصحيح لتخريج المطلب، وإن قصد بالعهدية معنى يساوق التعيين المحفوظ في جميع موارد المعرفة، فهو غير تام أيضاً، لأن التعيين بهذا المعنى لا ينافي الاستيعاب الأفرادي، فإن العهدية بما أنها ترجع إلى الإشارة لفرد مخصوص يكون التعريف بلام العهد منافياً للاستغراق الأفرادي، وأما غيره فلا.

وإن شئت قلت: إن الملحوظ هو استيعاب الأفراد دائماً في موارد دخول كل على المنكر، مع أن المانع لو كان هو اللام كان اللازم وقوع كلا الاستيعابين فيه، هذا أولاً: وثانياً: هو أنه إن كان المراد من التعيين هو مطلق التعيين المساوق مع التعريف فمن الواضح أنه لا ينافي مع التعدد الأفرادي كما هو الحال في المعرف بلام الجنس، وإن كان المراد التعيين العهدي خاصة، فاستفادة الاستيعاب الأجزائي ليست مختصة به، بل هو جار في كل موارد المعرفة كما في قوله: اقرأ كل كتاب زيد.

و الصحيح في تخريج هذه الظاهرة هو أن يقال: إنك وقد عرفت أن مقتضى الأصل الأولي هو توجه الاستيعاب نحو الأجزاء المدخولة لكل. لأن المفهوم المدخول لكل سواء كان مفرداً أو جمعا تكون دلالة على أجزائه ثابتة بمقتضى إطلاقه الأولي، وهكذا في الحالات التي يكون مدخول كل معرفة، يكون الاستيعاب للأجزاء على القاعدة. وإنما الذي يحتاج إلى تخريج هو كونه أفرادياً إذا كان مدخولها نكرة.

و تخريجه هو أن يقال: إنه لو حذفنا أداة العموم، وقلنا: اقرأ سورة، فحينئذ يستفاد الإطلاق البدلي، وهذا الإطلاق قرينة على ملاحظة الأفراد، لأن المطلوب في المقام، أي فرد من أفراد السورة. وإذا دخلت أداة العموم وقلنا: اقرأ كل سورة، تكون دالة على استيعاب الأفراد باعتبار وجود قرينة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩

على أن الأفراد ملحوظة. ومن هنا نرى أن استيعاب الأفراد ملازم لهذه النكته، وهي انه لو لا أداة العموم لكان الإطلاق بدلياً، وأداة العموم كما تصلح للاستيعاب الأجزائي. كذلك هي تصلح للاستيعاب الأفرادي. ومن هذا يعرف أن دخول كل على الجمع أو ما هو بحكمه، كما في اسم الجمع يمكن أن يكون العموم فيه باعتبار استيعابه لتمام أجزاء المدخول. بحيث تكون مراتب الجمع أجزاء فيه، و يمكن أن يكون باعتبار استيعابه لتمام أفراد المدخول، ولكن لا يبعد أن يكون الأول هو الأظهر فيه كما هو الحال فيما إذا دخل على اسم العدد المعرف، من قبيل كل العشرة.

و دعوى ان هذا ينافي صحة استثناء أحد الأفراد كما في قوله. قرأت كل الكتب أو الكتب العشرة إلّا هذا الكتاب، وعدم صحة أن يقال: إلّا هذا الجزء من الكتاب، ممّا يعني أن الاستيعاب أفرادي لا أجزائي. هذه الدعوى مدفوعة، بأن يقال: بأن أجزاء العشرة أو الجمع بما هو جمع إنما هو مراتبه لا أجزاء آحاده، والمفروض ان المدخول هو الجمع بما هو جمع. نعم لو دخل كل على المثني كما في قولك: قرأت كل الكتابين أو كل هذين الاثنيين، كان ظاهراً في استيعاب أجزاء كل منهما لعدم مناسبة الاثنيين مع التكثر والاستيعاب. فيكون هذا بنفسه قرينة على النظر إلى أجزاء كل منها.

## ٢- الجهة الثانية: في أدوات العموم:

### إشارة

و البحث فيها يقع في مقامين:



**١- المقام الأول: في أسماء العموم.****إشارة**

٢- المقام الثاني: في سنخ العموم الذي تدل عليه.  
و أميا المقام الأول: فإن أول أدوات العموم لفظة «كل» و هي مميا لا ينبغي الإشكال في دلالتها على العموم، خلافا لشكك بعض [٦] قداماء الأصوليين.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٠  
و إنما الكلام في تخريج هذه الدلالة لغويا، حيث قيل: بأن دلالتها على العموم منوطه بإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.  
و قد قيل بعدم احتياجها إلى ذلك.

**[المسلكن لصاحب الكفاية]****إشارة**

و قد ذكر صاحب الكفاية (قده) مسلكين معقولين في إفادة «كل» لعموم مدخولها.  
١- المسلك الأول هو أنها موضوعه لاستيعاب تمام ما يصلح انطباق المفهوم عليه.  
و هذا المسلك يستلزم أن لا تكون في دلالتها على العموم محتاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، بل هي بنفسها تثبت الاستيعاب لتمام أفراد الطبيعة، لأنها حينئذ تكون موضوعه لإفاده ذلك.  
٢- المسلك الثاني هو أنها موضوعه لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها.  
و هذا المسلك، يستلزم توقف دلالتها على الاستيعاب، على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها مسبقا، لأن مقدمات الحكمة حينئذ، هي التي تعين المراد من المدخول، و ليس كل هي التي تحدد المراد من المدخول، و إنما وظيفة «كل» حينئذ، هي استيعاب أفراد ما أريد.  
فهنا مسلكان، و لكل واحد منهما قائل به.

**١- المسلك الأول: هو، إن دلالة كل على العموم، يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.****إشارة**

و قد اختار هذا القول جملة من العلماء منهم الميرزا [٧] (قده).  
بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢١  
و قد يعترض عليه بعدة اعتراضات.

**١- الاعتراض الأول: و هو ما أفاده السيد الخوئي [٨] (قده)**

من أن كون دلالة «كل» على العموم منوطه بإجراء مقدمات الحكمة، يلزم منه، لغوية هذه الأداة وضعا و استعمالا، لأنه قبل إجراء مقدمات الحكمة، لا تكون «كل» دالة على العموم، و بعد إجرائها، تكون المقدمات نفسها كافية في إثبات العموم، و لا حاجة حينئذ لوضع «كل» للدلالة على العموم من قبل الواضع أو استعمالها فيه من قبل المستعمل، لانتفاء الفائدة في ذلك، حتى الفائدة التأكيدية،

لأن دلالتها على التأكيد تكون في طول إجراء مقدمات الحكمة، و دلالتها على العموم و التأكيد لا تعقل إلّا في دالين عرضيين. لكن هذا الاعتراض غير تام:

و يدفعه: أولاً: إنك قد عرفت سابقاً، ان الإطلاق الحكمي، مرجعه في المدلول اللفظي، إلى ملاحظة الطبيعة خالية من القيد، من دون كون الكثرة مرئية.

بينما العموم الأداتي، مرجعه في عالم المدلول اللفظي إلى ملاحظة الكثرة.

و إن شئت قلت: إن الإطلاق و مقدمات الحكمة، لا تقتضى أكثر من إثبات إن ما أخذ موضوعاً، إنما هو ذات الطبيعة بلا قيد، و أما التكثر الإفرادي، فإنه لا يرى في مرحلة المدلول اللفظي بالإطلاق، على ما عرفت في الجهة الأولى من الفصل الأول من هذا البحث، و إنما يفاد ذلك، بأداة العموم، حيث يفاد بها صورة ذهنية أخرى، هي، ملاحظة الأفراد بما هي متكررة، إذن، كل من الإطلاق و الأداة يعطى صورة متميزة عن الأخرى، و حينئذ نقول: إنه لا لغوية في المقام، لأنه ليس غرض الواضع من وضع الأداة للعموم، بيان الأحكام الشرعية، كي يقال حينئذ: بأن الاستيعاب

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢

حاصل من الإطلاق، و معه لا- حاجة إلى «كل»، بل غرضه تفريغ الصور الذهنية و تنوعها إلى المخاطب، و في مقام المحاوره، و إخطار المعاني إلى الذهن.

و قد عرفت، ان الصورة التي يعطيها الإطلاق غير الصورة التي تعطيها الأداة، على أنه لا لغوية حتى لو كان نظر الواضع إلى خصوص الأحكام الشرعية، باعتبار أنه قد يكون غرضه، بيان أن ملاك الحكم قائم بالأفراد بما هي أفراد.

أو قل: ان هذا قد يترتب عليه الأثر الشرعي، و ذلك باستظهار أن مركز الحكم المجعول و موضوعه، إنما هو الفرد بما هو فرد لا الطبيعة، و هذا لا يفاد بمقدمات الحكمة، لما عرفت، أنه لا نظر لها إلى الأفراد في عالم المدلول اللفظي.

فالمتمعن لإفاد ذلك هو «كل»، و عليه فلا لغوية في إفادة «كل»، للعموم، حتى لو أنيطت دلالتها هذه بإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.

و يدفعه ثانياً: حيث يقال: حتى لو سلمنا لزوم اللغوية، نقول: إن الأداة ليست موضوعه لإفاد العموم الساذج، و إنما هي موضوعة لإفاد حصة خاصة منه، و هي العموم الاستغراقي، و حينئذ نقول: إن مقدمات الحكمة، و إن كانت قد تفيد الاستغراق، إلّا أن إفادته كل له. ليس في طول إفادته الإطلاق له، و توضيحه هو: أنه لو قيل أكرم العالم، فهنا نحتاج إلى مقدمات الحكمة لإثبات أن العالم أخذ بلا قيد و أنه مطلق، و هذا الإطلاق يحتمل الشمولية و الاستغراقية كما يحتمل البدلية. و لأجل تعيين الاستغراقية نحتاج إلى قرينه أخرى غير مقدمات الحكمة.

و بناء عليه: فإنه يوجد في المقام دالان، قد استفدنا منهما الإطلاق الشمولي الاستغراقي.

أ- الدال الأول هو مقدمات الحكمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣

ب- الدال الثاني هو القرينه الأخرى.

و حينئذ نقول: إن أداة، كل، تفيد العموم الاستغراقي، و قد أخذ في موضوعها الدال الأول- و هو مقدمات الحكمة- و أما الدال الثاني الذي دلّ على الاستغراقية و هو:- القرينه- فليست دلالة الأداة- «كل»- على الاستغراقية في طوله، بل هي في عرضه، و معه يمكن أن تكون كل مؤكدة [٩] و لا لغوية في المقام.

و الخلاصة: هي أن الطولية إنما هي بين الاستيعاب و الإطلاق و هو كون المدخول غير مقيد، و أما خصوصية الشمولية للإطلاق، فهي مستفادة بدال آخر و لو كان قرينه عامه، من قبيل وقوعه موضوعاً للحكم فالنتيجة هي أن خصوصية البدلية أو الشمولية إنما تستفاد في

المطلقات من دال آخر، عقلى أو عرفى كما عرفته سابقا، بينما الاستيعاب المفاد بالأداة ليس فى طول الدال على هذه الخصوصية، بل هو فى عرضه فيمكن أن تكون مؤكدة له، و بذلك ترتفع اللغوية.

و يدفع ثالثا: بأن يقال: إن قولنا: «أكرم كل عالم»، فيه الحكم المستفاد من «أكرم»، و «كل»، متعلق الحكم، و «عالم»، متعلق «كل». و نحن إنما نجرى مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق فى عالم. الذى هو متعلق كل و التى هى بدورها متعلق للحكم، و لا نريد أن نثبت بها إطلاق عالم بلحاظ كونه متعلقا للحكم، ليقال: بأن كون كل دالة على العموم، يلزم منه اللغوية.

و هكذا فقد تخيل المستشكل، ان الإطلاق الجارى فى مفهوم عالم، إطلاق بلحاظ الحكم مباشرة مع أنه إطلاق فيه بما هو معروض للاستيعاب.

و هذا و إن كان تطويلا- للمسافة، و لكنه صورة ذهنية أخرى، يكون موضوع الحكم فيه هو العموم، غايته أن الإطلاق لوحظ فى مدخوله.

و هذا جانب آخر لرفع اللغوية فى الوضع و الاستعمال بلحاظ ما هو

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٤

غرض الوضع و الاستعمال، فيكون هذا الجواب مع الجواب السابق له بروح واحدة.

## ٢- الاعتراض الثانى: هو ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده)

من أنه لو كانت دلالة كل على العموم منوطه بإجراء مقدمات الحكمة فى المدخول لزم اجتماع استيعابين على شىء واحد و هو مستحيل لاستلزامه اجتماع المثليين و هو غير معقول [١٠].

و هذا الاعتراض غير صحيح إذ يرد عليه:

أولا: إن الاستيعاب المستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمة، استيعاب بلحاظ مرحلة التطبيق و التحليل، لا بلحاظ مرحلة التصور، فإنه بلحاظ هذه المرحلة لا يستفاد من الإطلاق إلّا كون ذات الطبيعة بلا قيد.

و هذا بخلاف الاستيعاب الأداة فإنه ليس من سنخ ذلك الاستيعاب المستفاد بمقدمات الحكمة، و عليه: فالاستيعابان مختلفان. فلا يقال بأنه من قبيل اجتماع المثليين، أو من قبيل المماثل لمماثله.

و ثانيا: هو أنه لو فرض أنهما من سنخ واحد، فلا يلزم اجتماعهما بمركز واحد، لأن الاستيعاب استيعاب لطبيعة المدخول، فالمستوعب هو عالم فى قولنا أكرم كل عالم، و المستوعب هو أفراد، و أما الاستيعاب الأداة فهو قائم بمفهوم كل كما مرّ معك من أن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، و عليه لم يلزم اجتماع المثليين.

و إن شئت قلت: إن مركز أحد الاستيعابين غير مركز الاستيعاب الآخر، إذ أن الاستيعاب الأول مركزه المدخول، و الثانى مركزه نفس أداة العموم الاسمى.

و ثالثا: إن الاستيعاب مدلول لدالين، أحدهما الأداة، و الثانى الإطلاق

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٥

و لا ضير فى ذلك، لأن الطولية بينهما طولية بين الدالين لا بين المدلولين و عليه فلا يلزم تعدد فى الاستيعاب كى يكون من اجتماع المثليين.

## ٣- الاعتراض الثالث: هو ما أفاده السيد الخوئى (قده)،

و هو لو أنيطت دلالة كل على العموم بإجراء مقدمات الحكمة فى مدخولها، للزم من ذلك لازم باطل، و هو عدم تمكن الإنسان من

التصريح بالعموم مهما استعمل من الألفاظ ما لم يجر مقدمات الحكمة، فلو قال: أكرم كل عالم قاطبة، و نحو ذلك، فلا يكون كلامه مفيدا للعموم ما لم يجر مقدمات الحكمة، لأن غاية ما تدل عليه هذه الألفاظ و الأدوات هو، استيعاب ما يراد من المدخول، أما تفسير المراد، و أنه العام، فيحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة، و هذا باطل بالوجدان [١١] العرفي.

و هذا الاعتراض غير تام، لأنه إن أريد دعوى أن الإنسان لا يمكنه أن يجعل كلامه صريحا في العموم بواسطة أداة العموم ما لم يجر مقدمات الحكمة، فهذا هو مدعى أصحاب هذا القول. و إن كان مراده أنه لا يمكنه التصريح بالاستيعاب و العموم أصلا لجميع أفراد مدخول كل، فهو غير تام، لأنه يمكنه ذلك كما لو صرح فقال: أكرم كل عالم بدون استثناء، فحينئذ يكون مفيدا للاستيعاب من دون إجراء مقدمات الحكمة، لأن غاية ما تثبته مقدمات الحكمة هو أن عدم ذكر القيد يدل على عدم التقييد، و هنا قد صرح المتكلم بعدم أخذ القيد فتكون الدلالة على عدم أخذ القيد دلالة لفظية لا سكوتية حكيمية، و معه لا حاجة لإجراء مقدمات الحكمة لإثبات عدم القيد.

و إن كان مراده مجرد دعوى وضوح صراحة العموم في الاستيعاب، و أنه بخلاف الإطلاق، فهذا ما سوف نستعرضه إن شاء الله تعالى، و إن كانت صيغة كلامه، لا يتضح منها إرادة هذا المعنى. إذن. فهذه الاعتراضات على المسلك الأول غير تامة.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٦

و قد يستدل على هذا المسلك فيقال: بأننا نرى بالوجدان، إن أداة العموم حيادية و لا بشرط تجاه المفهوم، بمعنى أنها تتسع لاستيعاب مدخولها، سواء كان هذا المدخول مطلقا أو مقيدا، و حينئذ، نحتاج لتعيين كون المدخول هو المطلق أو المقيد إلى دال آخر، و هذا الدال هو مقدمات الحكمة.

و هذا الدليل غير تام: لأن ما ذكره، غاية ما يثبت هو، أن «كل»، لا تعين لفظ مدخولها، و أنه «العالم»، أو، «العالم العادل»، بمعنى أن مدخولها، هل هو العالم بما له من شمول، أو خصوص العادل. و هذا صحيح و لا يدعيه الخصم. و إنما مدعى الخصم هو أن لفظ المدخول بعد أن يتعين، و لنفرض انه العالم العادل.

حينئذ نشك في معناه، في أنه مطلق أو مقيد، و أداة العموم تثبت أنه مطلق، و لا حاجة إلى مقدمات الحكمة، هذا هو مدعى الخصم. إذن فما ذكر من الدليل لا يبطل هذا المدعى.

و يمكن أن يعمق هذا الاستدلال على هذا المسلك قليلا- فيقال: إن أداة العموم تحتاج في دلالتها على العموم إلى إجراء مقدمات الحكمة في مرتبة سابقة في مدخولها لتعيين أنه المطلق، و ذلك لأن هنا ثلاث احتمالات.

١- الاحتمال الأول هو أن يقال إن الأداة ينصب استيعابها على مدلول الكلمة بلا قرينة أصلا، لا عامة، و لا خاصة، بعد فرض أن الموضوع له اسم الجنس هو، الطبيعة المهملة التي يسميها الميرزا (قده)، بالماهية اللابشرط المقسمى و التي هي جامع بين الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسمة و الملحوظة بنحو بشرطية، و الملحوظة بنحو البشرطلا، و بعد فرض أن الطبيعة الموضوع لها اسم الجنس، غير قابلة للصدق على أفرادها الخارجية، لأن من هذه الأفراد الطبيعة الملحوظة بشرط لا التي لا تقبل الصدق.

و وضع الأداة بهذا النحو غير معقول، لأن الطبيعة الملحوظة بنحو اللابشرط

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٧

المقسمى الموضوع لها اسم الجنس لا- يعقل انطباقها على كثيرين في الخارج عند الميرزا (قده)، إذن لا بد من تحويل الطبيعة من المهملة إلى غيرها كي يجرى عليها الاستيعاب.

إذن فهذا الاحتمال ساقط.

٢- الاحتمال الثاني هو أن يقال: إن «كل»، أداة العموم، تقوم بعملين، أحدهما توسيع دائرة المدخول، و الثاني، استيعابه.

و هذا الاحتمال ساقط، لأن معناه: إن الأداة لها مدلولان في استعمال واحد، و هو محال، و من هنا يظهر الخلل في كلام السيد الخوئي

(قده) في إشكاله على الميرزا (قده)، إذ قال: إن الأداة بنفسها تثبت أن المدخول هو اللابشرط القسمي، ووجه الخلل هو: أنه إن أراد أنها تثبت ذلك ولا تدل بعده على الكثرة، فهو خلاف الوجدان، وإن أريد أنها تدل على الكثرة أيضا، فهذا معناه أنها تدل على معينين، وهو غير تام. وإذا سقط هذان الاحتمالان تعين الثالث.

٣- الاحتمال الثالث هو أن تكون الأداة دالة على استيعاب مدخولها بعد تحويله بمقدمات الحكمة من اللابشرط المقسّمى إلى اللابشرط القسّمى.

والتحقيق هو: إن كون أسماء الأجناس موضوعاً للطبيعة المهملة صحيح.

لكن كون الطبيعة المهملة هي الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسّمى كما ادعى الميرزا (قده) لا نوافق عليه.

وحيث نقول: إن الطبيعة الملحوظة بنحو اللابشرط المقسّمى، سواء كانت قابلة للصدق خارجاً أم لا، فإن الماهية المهملة، الموضوع لها اسم الجنس، قابلة للصدق، وهذا خلاف مبناي بيننا وبين الميرزا (قده).

والآن نستعرض ما جعله الميرزا (قده)، دليلاً فنياً على مدّعاها، من أنّ الماهية المهملة، هي الملحوظة بنحو اللابشرط المقسّمى، و أنّها حينئذ لا تكون قابلة للصدق على أفرادها خارجاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨

فنقول: إنّما اختار ذلك، لأن الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسّمى لها ثلاثة أفراد، أحدها، الشرطية، وثانيها، اللابشرط، و ثالثها، الشرطية، والأولان وهما، المقيد والمطلق اصطلاحاً قبلان للصدق، وأما الثالث، وهو الماهية المجردة عن الخصوصيات الخارجية التي تقع موضوعاً في المعقولات الثانوية كما في قولهم، «الإنسان نوع»، فإن الطبيعة المهملة بهذا المعنى يستحيل أن تنطبق على الأفراد الخارجية لكونها جامعة بين ما يقبل الانطباق، وهي المطلقة، وما لا يقبل الانطباق، بينما أداة العموم لا يمكنها أن تدل على العموم إلّا إذا كان مدخولها مما يقبل الانطباق والصدق على تمام الأفراد الخارجية. وبما أن الماهية لا بشرط مقسّمى جامعة بين ما يقبل الصدق، وما لا يقبل الصدق، وجب أن لا تكون قابلة للصدق، وهذا البرهان لو تمّ، فهو يقتضى، أن الماهية لا بشرط مقسّمى إذا بقيت على حالها لا- تقبل الصدق على أفرادها، لكن بمجرد أن تخرج عن جامعيتها لتلك الأقسام، بإخراج الماهية بشرط لا منها، فإنها تصبح قابلة للصدق على الأفراد خارجاً لأن القسمين الباقيين تحتها قابلين لذلك، وعليه يقال: إن تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة القابلة قابلاً للانطباق على جميع الأفراد، يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة وبهذا يظهر بطلان ما أفاده السيد الخوئي (قده) لإبطال دليل الميرزا (قده) على مسلكه. ولكن بناء على ما أفاده الميرزا (قده) نقول يمكننا إيجاد احتمال رابع فنقول: إنّ الاستيعاب يطرأ على المدلول الوضعي لكلمة، «عالم»، في قولنا: «أكرم كل عالم»، لكن مع ضمّ القرينة العرفية النافية للقسم الثالث من أقسام اللابشرط المقسّمى، وهو الشرطية، لا القرينة العرفية النافية للابشرطية القسّمى التي هي مقدمات الحكمة، ثم إن هذه القرينة العرفية موجودة دائماً، لأن الطبيعة تلحظ عرفاً بما هي فانية ومعرف، لا بما هي هي، نعم تلحظ بما هي هي في علم المنطق. وهكذا يصبح الاستيعاب في طول تلك القرينة النافية للشرطية.

فالصحيح في الجواب على هذه الشبهة هو أن يقال: كما أشرنا سابقاً، إن المدلول الوضعي الاستعمالي لاسم الجنس، وإن لم يؤخذ فيه الإطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩

ولا التقييد، إلّا أنّه يكون مطلقاً بالحمل الشائع عند ما لا يتعقبه قيد، لأنه لا يراد بالمطلقة إلّا تصوّر الطبيعة دون أن تتصور معها قيد، لا أن يتصور معها عدم القيد، إذن فالمراد الاستعمالي يتحدد ويحصل من نفس إطلاق اسم الجنس من دون قيد، بعد إحراز عدم استعماله في المقيد، باصالة الحقيقة، فإن مقتضاها، أنه لم يستعمل اللفظ في المقيد، وإلا كان مجازاً، لاتفاقهم على كون استعمال العام في الخاص مجازاً.

و بهذا يكون مدخول الأداة قابلاً للانطباق على الأفراد بذاته، بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة، حيث أنه يمكن أن تدل الأداة على استيعاب تمام ما تنطبق عليه. و بكلمة واحدة، فإن المراد الاستعمالي بمقتضى عدم المجازية، هو نفس المدلول الوضعي كما في فرضية صاحب الكفاية (قده). و الخلاصة هي: أن طرو الاستيعاب على المدلول الوضعي للمتعلق يتوقف على كون الطبيعة قابلة للانطباق على أفرادها، و هذه القابلية ليست فرع انقلاب اللابشرط المقسمي إلى اللابشرط القسمي كي نكون بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مرتبة سابقة، بل هي فرع قيام القرينة العرفية على أن الطبيعة لم تلحظ بنحو الموضوعية، بل لوحظت بنحو المعرفية، إذن بمجرد أن تقوم القرينة على أن الطبيعة لوحظت بنحو المعرفية، تكون قابلة لطر الاستيعاب عليها فيطرأ، و يكون من فوائد أداة العموم و ليس من فوائد مقدمات الحكمة.

و التحقيق هو: أن مفاد «كل» و نحوها، هو الاستيعاب المتوجه إلى المدلول الوضعي للمتعلق، و هو الطبيعة المهملة و لا موجب لصرفه عن الطبيعة المهملة إلى ما كان مفاداً لمقدمات الحكمة، لأن هذا الصرف، إن كان بقرينة عقلية - كما في البرهان المتقدم، من أن المدلول الوضعي للمدخول، لا يعقل فيه الانطباق - فقد عرفت حاله. و إن كان لقصور في جانب الموضوع - بدعوى أن الواضع عند ما وضع، «كل»، وضعها لاستيعاب ما يراد من مدخولها، و الذي يعينه و يحدده مقدمات الحكمة - فهذا خلط عجيب بين مرحلتى المدلول التصوري و التصديقي، و ذلك لأن مقدمات الحكمة تنظر إلى مرحلة المدلول التصديقي، لأنها تعين و تحدد المراد، بينما

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠

محل الكلام هو المدلول التصوري لكلمة «كل» و الذي ينبغي حفظه حتى في الموارد التي لا يكون فيها مدلول تصديقي، إذن لا يعقل ربط المدلول التصديقي للمدخول، بالمدلول التصوري «لكل».

إذن فلا وجه لصراف الاستيعاب من المدلول الوضعي و الطبيعة المهملة إلى ما هو مفاد مقدمات الحكمة المسمى بالمراد الحكمي. فالصحيح هو بطلان مسلك الميرزا (قده)، القائل: بأن دلالة «كل» على العموم، منوطه بإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها. و الصحيح هو: أن الاستيعاب المستفاد من «كل»، ينصب على الطبيعة الجامعة بين، «اللابشرط» و «البشرطي»، أي الطبيعة المطلقة و المقيّدة، و تكون هذه الأداة بنفسها مفيدة للشمول و الاستغراق بدون حاجة إلى مقدمات الحكمة.

#### ٤- الاعتراض الرابع: و الصحيح على فرضية الميرزا (قده)،

و هو أنه ما المراد من قولنا أن الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد ما يراد من المدخول؟

أن المقصود من استيعاب ما يراد من المدخول يمكن أن يكون أحد احتمالات ثلاث.

١- الاحتمال الأول هو أن يكون المقصود من الاستيعاب، إنما هو استيعاب أفراد المراد التصديقي الجددي الذي يحدّد بالإطلاق و مقدمات الحكمة، في مدخول الأداة، لأن مصبها حينئذ، هو، المراد الجددي، و الذي يحدده و يعينه لنا، إنما هو مقدمات الحكمة، و حينئذ، يكون العموم في طوله.

و هذا الاحتمال يدفعه أولاً: إن الكلام في مرحلة المدلول الاستعمالي التصوري للفظ، لا المدلول التصديقي، إذ لو فرضنا توجه الأداة إلى المدلول التصديقي مباشرة، للزم أن لا يكون لها معنى في مورد لا يكون للجمله، مدلولاً تصديقياً، كما في مورد الهزل، مع العلم أنه لا إشكال في وجود

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١

المدلول الاستعمالي التصوري للجمله حينئذ و انحفاظه في هذا المورد قطعاً.

و يدفعه ثانياً: إنه إذا فرضنا أن الأداة لا معنى لها، إذن فسوف لن يكون هناك ربط بين أطراف الجمله المتضمنة لها و لا يتحصّل معنى جمعي للجمله بحسب مرحلة المدلول التصوري و الاستعمالي للكلام سواء أ كان هناك مراد جددي أم لا و هو واضح البطلان.

و يدفعه ثالثاً: لزوم التهافت في اللحاظ، لأنه لو فرض أنّ «كل» تستوعب المراد الجدى من المدخول، فهي إذن، تفترض وجوده في مرتبة سابقة.

و من الواضح، أنّ المراد الجدى من المدخول، هو نفس المراد الجدى من مجموع الجملة، وليس من كل كلمة كلمة. و عليه فإنّ «أكرم» في قوله، «أكرم كل عالم»، ترى في عالم المدلول التصورى متعلقة «بكل»، «فكل» بالنسبة إليها موضوع، مع أنّ «كل» تعلق بالمراد الجدى الذى هو الحكم- الذى يكون مدلول «أكرم» التصورى مرآة له و فانيا فيه.

٢- الاحتمال الثانى ممّا يقصد، من استيعاب المراد من المدخول، هو أن يكون المراد منه، استيعاب أفراد تمام المراد الاستعمالى للمدخول.

و هذا معقول حينئذ، لكنه لا يحقق غرض الميرزا (قده)، فإن غرضه من إجراء مقدمات الحكمة فى المدخول، هو نفى إرادة القيد، و هذا يكفى فيه اصالة الحقيقة كما تقدم، لأن الأداة بناء على هذا الاحتمال موضوعه، لاستيعاب أفراد المراد الاستعمالى لكلمة عالم، فلو شككنا فى المراد الاستعمالى منها و أنه أخذ فيه قيد العدالة أم لا، فإنه حينئذ لا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة لإثبات عدم أخذه، بل نثبت باصالة الحقيقة، فإن مقتضاها أنه لم يستعمل اللفظ فى المقيد. لأنه لو أخذه و استعمل اللفظ فى المقيد لكان المراد من اللفظ حينئذ معنى مجازياً، و الأصل عدمه، كما اتفقوا على أن استعمال العام فى الخاص بما هو خاص يكون مجازياً.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢

فإن قلت: إن المدخول كبقية أسماء الأجناس، ليس موضوعاً لا للطبيعة المطلقة بما هي مطلقة، و لا للطبيعة المقيدة بما هي مقيدة، و عليه فكما أن القيد غير داخل فى المراد الاستعمالى، فكذلك عدم القيد.

قلنا: صحيح ان كلا من القيد و عدمه غير داخل فى ذلك، لكن المراد الاستعمالى ليس مقيداً بالحمل الشائع، بمعنى، أن عدم القيد لم يؤخذ جزءاً منه لكنه يصدق عليه وجداناً أنه لم يؤخذ فيه التقييد، و فرق بينهما، فإن معنى أن عدم التقييد داخل فيه، يعنى، أن اللفظ موضوع للمطلق، و استعماله فى المقيد يكون مجازاً، و معنى ان القيد غير داخل، يعنى أنه يكفى فيه مجرد عدم أخذه فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه.

و عليه: فالمراد الاستعمالى مطلق بالحمل الشائع- لا بمعنى أن الإطلاق جزء منه- و يثبت أنّ مدخول الأداة مطلق، لكن باصالة الحقيقة، من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة.

و خلاصة ما يرد عليه هو: أنّ المراد الاستعمالى يتحدد باصالة الحقيقة، إذ مقتضاها أن اللفظ لم يستعمل فى المقيد، و إلّا كان مجازاً، و عليه يكون قد استعمله فى ذات الطبيعة- التى هي المدلول الوضعى لاسم الجنس- و تكون بهذا مطلقة بالحمل الشائع، فتكون الأداة، «كل»، دالة على استيعاب تمام الأفراد بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة.

أو قل: إنّ المراد الاستعمالى، بمقتضى عدم المجازية، هو نفس المدلول الوضعى، كما ذهب إليه صاحب الكفاية [١٢].

٣- الاحتمال الثالث هو، أن يكون المراد منه استيعاب أفراد المدلول الوضعى، بدون زيادة، فإن المدخول لما كان اسم الجنس، إذن، فهو موضوع للطبيعة المهملة. و لكن لما كان الموجود فى ذهن المتكلم دائماً هو:

إما الطبيعة المقيدة، و إما الطبيعة المطلقة. لأنه إما أن تلحظ مقيدة و إما أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣

تلحظ مطلقة، و لا يمكن وجودها فى الذهن مجردة منهما، لاستحالة ارتفاع النقيضين، و حينئذ يكون لا بد أن يراد منها ما هو أزيد من المعنى الموضوع له- و هو، الطبيعة المهملة- و أداة العموم موضوعه لاستيعاب تمام أفراد المدخول، لكن ليس خصوص ما تدل عليه الطبيعة المهملة، بل مع زيادة ما فى ذهن المتكلم، و لما كنا لا نعرف ما الذى تصوره المتكلم، احتجنا إلى مقدمات الحكمة لإثبات أنه تصوّر المطلق، إذن فقد توقف الاستيعاب على مقدمات الحكمة فى مرتبة سابقة.

و خلاصته هو أنه يريد دلالة الأداة على استيعاب تمام ما يتصوره المتكلم من المدخول في مقام الاستعمال، و حيث أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة، و المتكلم لا يمكنه أن يتصورها إلّا مطلقاً أو مع القيد، إذن فنحتاج إلى مقدمات الحكمة، لإحراز أنه تصوّر القيد مع الطبيعة، أم لم يتصوره معها.

و هذا الاحتمال، يدفعه أولاً: أنه يلزم منه أخذ مفهوم غريب عن معنى الأداة في مدلول الأداة، و ذلك، أنه يوجد في المقام ثلاثة دوال هي، الأداة، و اسم الجنس المدخول لها، و هيئة الإضافة، و بعد أن عرفت عدم وضع المدخول لذات الطبيعة، و عرفت أن هيئة الإضافة تفيد النسبة الناقصة أو هي موضوعة لها، حينئذ كان لا بدّ و أن تستفاد خصوصية تحديد ما هو تصور المتكلم عن المدخول من حيث الإطلاق و التقييد من الأداة بأخذه في معناها و هو واضح البطلان.

و إن شئت قلت: يدفعه أولاً: هو أن قولنا، كل عالم. جملة ناقصة، فيها، مضاف يدل عليه لفظ كل، و مضاف إليه، و يدل عليه، لفظ عالم، و نسبة ناقصة قائمة بين الطرفين، و يدل عليها الهيئة، و حينئذ نقول: إنّ الطرف الثاني للاستيعاب، إن فرض أنه بمقدار المدلول الوضعي للفظ عالم فلا إشكال، و إن فرض أنه أزيد من ذلك فنقول حينئذ:

إن هذه الزيادة لا بدّ لها من دال يدل عليها، لوضوح أننا نتكلم على

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤

مستوى المدلول اللفظي للكلام، و لا يمكن أن نفهم أي معنى في هذه المرحلة، من دون أن يكون هناك ما يدل عليه.

و من الواضح، أن النسبة القائمة بين الاستيعاب «كل»، و بين الطرف الثاني تحتاج إلى طرفين، و لا بدّ من كون هذين الطرفين في مرحلة المدلول اللفظي منطوقين- و إن كان لا مانع في مرحلة المدلول الجدي من أخذ خصوصيات لا دال عليها لفظاً لكنه خارج عن الفرض-.

و حينئذ، نسأل: إن هذا الطرف الثاني الذي جعل مصباً للاستيعاب- و هو الطبيعة مع الزيادة- ما الدال عليه؟ فإن كان الدال عليه هو، المقدمات، فهو خلف، لأنّ معناه: إنّ الأداة ناظرة إلى مفاد المقدمات، و المفروض أن مرحلتها المراد الجدي، و إن كان كلمة «عالم»، لزم التجوز، و إن كان الأداة، فهو يعني استعمالها في معنيين، هما: الاستيعاب، و الزيادة في الطرف الآخر، و هو غير ممكن أو غير واقع. و يدفعه ثانياً: إنه لو سلّمنا أن الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد المعنى الذي يتصوره المتكلم- و لو لم يكن عليه دال في الكلام- و فرضنا أيضاً أن الهيئة حينئذ بين مدلول كل و معنى غيبي، و كأن كل عالم. يرجع إلى كل من ينطبق عليه المعنى الذي يتصوره المتكلم من كلمة عالم، و حينئذ سوف يبقى هذا الكلام مجملاً إلى الأبد و ليس باستطاعة المقدمات أن تعين المراد منه، لأنها إنما تجرى إذا لم يكن إجمال في المدلول اللفظي، حيث تثبت التطابق بين المدلول اللفظي و المراد الجدي، و أما مع الإجمال فلا.

و المفروض إنّ الأداة دلّت على استيعاب المعنى الذي تصوّره المتكلم، و هو غير معلوم، و لا- يمكن أن نثبت بواسطتها أنّ المتكلم تصوّر المطلق، أو لعلّه تصور المقيّد، فمن يدري؟.

و لأنّ وظيفتها إثبات التطابق بين المعنى المتصور، و المعنى المراد، و مع جهل المعنى المتصور، إذن فتطابقه مع أيّ شيء، و هو خلف وظيفتها؟!

و هذه الاحتمالات التي ذكرها المحقق النائيني (قده)، تشترك كلها في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥

جهة هي، أنّ الدعوى تنصب على المعنى الموضوع له أداة العموم حيث تشترك في افتراض أخذ خصوصية في مدلول الأداة الوضعي و الاستعمالي، زائداً على مفهوم الاستيعاب، مع الاختلاف في تحديد واقع تلك الخصوصية، بالمراد الجدي تارة، و الاستعمالي أخرى، و تصور المتكلم ثالثه، فهي في كل الحالات لا تتجاوز مرحلة المدلول الوضعي التصوري.

و في مقابل كل تلك الاحتمالات، احتمال رابع، مبين لها، حيث لا يشار إليها في ذلك الافتراض المزبور.



٤- الاحتمال الرابع هو أن يقال: بأن الميرزا (قده) و من يسلك مسلكه، لا- يختلفون عن المحقق الخراساني (قده) في أن المعنى الموضوع له الأداة، إنما هو استيعاب تمام أفراد المدلول الوضعي للمدخل بلا تصرف، و لكن يختلفون عنه في، أن استفادة العموم من خطاب- «أكرم كل عالم»- استفادة تصديقية، إنما يكون بلحاظ المدلول التصديقي له، و حينئذ يقولون: إن استفادة العموم منه، تابعة لجريان مقدمات الحكمة.

و خلاصته هو، أن الأداة، و إن كانت موضوعه بإزاء الاستيعاب لمدلول مدخولها، فهي بلحاظ المدلول الاستعمالي يكون المعنى محدد و متعين بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

و لكن تحديد المدلول التصديقي، و إن حكم المولى في عالم الثبوت عام و مستوعب لتمام الأفراد هو غير ممكن إلا بعد جريان الإطلاق، حيث يحتمل أن يكون موضوع استيعاب الحكم ثبوتا هو، المقيّد، و مثل هذا الاحتمال، لا رافع له، إلا مقدمات الحكمة، و هذا الاحتمال يختلف عن كل ما سبقه من الاحتمالات، و لأجل أن نفهمه جيدا يجب أن نتدبر هذا المثال، «أكرم العالم»، فترى أن له مدلولاً لفظياً وضعياً تصورياً، و مدلولاً آخر تصديقياً، هو المراد الجدّي.

و في مرحلة المدلول التصوري، نرى أن هناك هيئة، مفادها الربط بين النسبة الإرسالية في أكرم، و بين المدلول التصوري- الطبيعة المهملة- للفظ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦

«عالم»، و هذا، لا يفيدنا شيئاً، و في مرحلة المدلول التصديقي، نرى أنه في مقابل الوجوب في «أكرم»، هناك حكم مجعول في نفس المولى، و هو المراد الجدّي، و ذلك الحكم له موضوع، و هذا الموضوع بإزاء كلمة «عالم».

ثم إنه في مرحلة المدلول التصوري، اكتفينا بكون الموضوع مهملاً، إذ لا- حاجة إلى إطلاقه أو تقييده، لكن في مرحلة المدلول التصديقي لا يمكن كونه مهملاً بل لا بدّ من معرفته، أنه مطلق أو مقيّد.

و حينئذ، يأتي دور مقدمات الحكمة فنقول: إن الأصل في موضوع الحكم في المدلول التصديقي أن لا- يزيد عن الموضوع في المدلول التصوري، فلو كان قيد «الفيقه»، مأخوذاً في مرحلة المدلول التصديقي، لكان الموضوع فيها أزيد منه في مرحلة المدلول التصوري، و إذن، فمقتضى اصالة التطابق بين المرحلتين، هي أن يكون موضوع الحكم هو المطلق، و حينئذ فنسرى الحكم إلى سائر أفراد العلماء.

و الآن نأتي إلى قولنا: «أكرم كل عالم»، فنرى في مرحلة المدلول التصوري، أن «أكرم»، تدل على الوجوب، و «كل»، تدل على الاستيعاب، و «عالم»، على الطبيعة المهملة، و المدلول التصوري للجملة أن هناك وجوباً بنحو المعنى الحرفي تعلق على نحو الاستيعاب بتمام أفراد المدلول الوضعي للمدخل الذي هو الطبيعة المهملة، و هذا كله لا- يكفي لاستنباط العموم، و في مرحلة المدلول التصديقي هناك مدلول تطابق أجزاءه مع المدلول التصوري، و لا- يمكن أن يكون موضوع الاستيعاب في المدلول التصديقي هو الطبيعة المهملة، بل إما المطلقة، و إما المقيّدة، لأن، الموجود منها في ذهن المتكلم هو أحدهما، و عليه فلا بدّ من دليل يدل على تعيين الموجود منهما في ذهن المتكلم، و ذلك الدليل هو مقدمات الحكمة، إذن وظيفة مقدمات الحكمة هي تعيين المراد من المدخل الذي انصب عليه الاستيعاب بعد فرض عدم جدوى كونه مهملاً- و أنه المطلق و هذا الاحتمال غير تام أيضاً، و لتوضيح الحال، نتدبر مثالين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧

١- المثال الأول هو أنه لو أخذنا- «أكرم زيدا»- فإن مدلوله التصوري واضح، و هو الوجوب بنحو النسبة الإرسالية المتعلقة- «بزيد»- لكن لو شككنا في أن المتكلم، هل كان هازلاً أم جاداً في كلامه، فالمرجع حينئذ هو، أصل عقلائي يقول: إن ظاهر حال المتكلم، أن لا يقول ما لا يريد، و هذا غير مقدمات الحكمة، إذ لسنا بحاجة إليها في المقام لتعيين المراد.

٢- المثال الثاني هو، «أكرم العالم»، فإنه لا بدّ من إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق عند الشك في التقييد، وذلك عملاً بأصل عقلائي يقول: إنّ ظاهر حال المتكلم هو، أن لا يريد أزيد ممّا يقول، فلو أنّه أراد «الفقيه» من قوله،- «أكرم العالم»- لكان مراده أزيد من كلامه، وهذا الظهور هو مقدمات الحكمة.

و الأصل الأول نحتاجه في كل كلام نحتمل فيه الهزل لإثبات أنّ المولى كان جادا، بينما الأصل الثاني نحتاجه في كلام نحتمل فيه التقييد فقط.

و الآن نأتى إلى أداة العموم فنقول: إنها في مرحلة المدلول اللفظي موضوعاً لاستيعاب تمام أفراد المدلول الوضعي للمدخول، و هو الطبيعة المهملة، لكن أوضحنا أنها مطلقة بالحمل الشائع، و في مرحلة المدلول التصديقي لو كان لا يريد إكرام الكل، لكان معناه أنه قال ما لا يريده، و هو خلاف الظهور الحالى الأول، بينما في- «أكرم العالم»- يمكن أن لا يريد إكرام البعض، لأن هذا البعض ليس مقولاً لكلامه، فإن المطلق لا نظر له إلى الأفراد، بل ينظر إلى ذات الطبيعة، و هي صادقة في البعض و في الكل.

و هذا هو الفارق بين العموم و الإطلاق، فإنه في العام يتعامل مع الأفراد بخلاف المطلق، فإنه يتعامل مع الطبيعة، و عليه فالحكمة التي نحتاجها في الأداة و مدخولها هي الظهور الحالى الأول للمتكلم لا الثاني، فإنّ هذا مورده الإطلاق، و بهذا يتضح عدم الحاجة إلى إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة في مدخول الأداة.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٨

## ٢- المسلك الثاني: هو أنّ- «كل»- تدل على استيعاب تمام ما يصلح انطباق المفهوم عليه، دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، في مرتبة سابقة.

و هذا المسلك، يستدل عليه، بكل الاعتراضات السابقة على المسلك الأول، كما أنّ الاعتراض على هذا المسلك الثاني، يكون بنفسه دليلاً على المسلك الأول، و ما يستدلّ به على المسلك الأول،- و الذى لو تمّ، يكون اعتراضاً على المسلك الثاني،- هو أن يقال: إن مفاد أداة العموم هو الاستيعاب و المدلول الوضعي للمدخول هو، الطبيعة المهملة المرددة بين المطلق و المقيّد، و بشرطلا- كما في قولهم- «الإنسان نوع».

و حينئذ نقول: أنّ الطبيعة المهملة، ما دامت كذلك فهي لا تصلح للانطباق على شىء من الأفراد ما لم تتعين، و عليه فلا بدّ و أنّ تتعين في المطلق إن أردنا انطباقها على تمام الأفراد، أو في المقيّد إن أردنا انطباقها على البعض، أو في بشرطلا، إذا أردنا سلخها من الدلالة على أى فرد.

و بناء عليه، فانطباقها على تمام الأفراد متوقف على إعطائها صفة الإطلاق.

و لكن ما الذى يعطيها صفة الإطلاق؟

فإن قيل: كلمة «كل»، كما هو ظاهر السيد الخوئي (قده)، فهو غير تام، لأن كل، حينئذ، هل تدل على الإطلاق في المدخول مع دلالتها على الاستيعاب، أم أنها تدل عليه بدلا عنه؟، فإن كان الأول، فيلزم منه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، و إن كان الثاني، فهو خلاف فهمنا للاستيعاب من قولنا: أكرم كل عالم، إذن لا بدّ من دال آخر، و هذا الدال الآخر ليس إلّا مقدمات الحكمة.

و بهذا البرهان من الميرزا (قده) يظهر أن ما أفاده السيد الخوئي (قده) لإبطاله- بدعوى أنّ الأداة، هي، التي تدل على أنّ مدخولها عبارة عن الطبيعة المطلقة- غير تام.

و لكن برهان الميرزا (قده) هو أيضا غير تام، و يبطله ما ذكرناه سابقاً،

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٩

من إمكان إثبات الإطلاق في المدخول دون حاجة إلى مقدمات الحكمة، حيث ذكرنا أنّ الطبيعة المطلقة بالحمل الشائع، و لأنها لما لم

يلحظ معها قيد، تكون مطلقة و إن لم يكن الإطلاق داخلا في مدلولها، إذ لا يراد بالمطلقة إلا أن تتصور الطبيعة من دون أن تتصور معها قيد، لا أن يتصور معها عدم القيد.

و حينئذ تكون قابلة للانطباق على تمام الأفراد، و يطرأ الاستيعاب عليها، إذ أن هذا يحصل، من نفس إطلاق اسم الجنس من دون قيد، بعد إحراز عدم استعماله في المقيد بواسطة أصالة الحقيقة كما عرفت، و بهذا يكون مدخول الأداة قابلا للانطباق على الأفراد بذاته بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

و قد تبين من ذلك، عدم صحة الإشكال الذي كنا قد أوردناه على برهان الميرزا (قده)، و الذي كان حاصله مبنيًا على افتراض أن الطبيعة لا تكون قابلة للانطباق على الأفراد لأنها جامعة بين ما يقبل الصدق عليها- بشرط شيء، و لا بشرط- و بين ما لا يقبل الصدق عليها- بشرط لا، و قلنا هناك، أنه يكفي في انطباقها، إخراج الشرط، من تحتها، فتبقى جامعة بين الشرط شيء، و اللابشرط، و حينئذ تقبل الانطباق و الصدق، و عليه تكون قابلة للانطباق و لو بالجملة، و لكن هذا لا يكفي، لأن المطلوب قابليتها للانطباق على تمام الأفراد، و هو فرع كونها مطلقة.

و قد اتضح أيضا، أن كل أدوات العموم غير محتاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها بلا فرق بين كل و غيرها مما يكون دلالة على العموم بالوضع.

و لكن بعد أن وافقنا الميرزا (قده) في مدعاه، بأن الطبيعة لا بد من أن تتعين في المطلق قبل طرو الاستيعاب عليها، خالفناه في الطريق إلى ذلك و قلنا: إن الطريق إلى ذلك، ليس ما ذهب إليه الميرزا (قده)، من أنه مقدمات الحكمة، بل الطريق إلى مدعاه إنما هو أصالة الحقيقة، فإنها تكفي في إثبات أن المدلول مطلق بالحمل الشائع.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠

و لكن ربما يجب على بياننا هذا بما حاصله: أن الحكم إذا تعلق بالطبيعة المهملة، فإنه يسرى إلى تمام الأفراد، و ذلك، لأن اسم الجنس- إنسان- موضوع للطبيعة المهملة، و الوضع حكم على اللفظ و المعنى، لأنه عبارة عن جعل العلقه الوضعية بينهما، و اسم الجنس يسرى إلى تمام أفراد معناه، بدليل صحة استعمال كلمة- «إنسان»- في كل واحد من حصصه، على نحو تعدد الدال و المدلول، مثل «إنسان طويل» «إنسان قصير»، «إنسان أسود»، «إنسان أبيض» و هكذا، و لو لا السريان إلى تمام الحصص، لما صح ذلك، و مقامنا من هذا القبيل، فإن الاستيعاب حكم يتعلّق بالطبيعة المهملة، و يسرى إلى تمام الأفراد دون حاجة إلى ما يفرضه الميرزا (قده) من لزوم تحديد الطبيعة في المطلق لإثبات صحة السريان [١٣]، فإن العلقه الوضعية أيضا، هي حكم من قبل الواضع، يربط فيه بين اللفظ و ذات الطبيعة المهملة، مع أن هذا الحكم يسرى إلى تمام الحصص، فكذلك يقال في المقام: إن الاستيعاب حكم للطبيعة المهملة، التي هي المدلول الوضعي و يسرى إلى تمام الأفراد.

و الجواب على هذا و إن كان في بحث المطلق و المقيد، لكن على نحو الإجمال نقول.

إذا لاحظنا وجوب الإكرام في قولنا: «أكرم العالم»، فإننا نراه يسرى إلى تمام أفراد الطبيعة، و موضوع الإكرام، هو ذات طبيعة العالم، لا الطبيعة بما هي مطلقة، و هذا يعنى، أن الإطلاق ليس دخيلا في الموضوع، إذ لو كان دخيلا، لما وجدنا العالم المطلق الذي يجب إكرامه، مع أنه ثابت و مقوم للموضوع، فكيف نفسر هذا التناقض؟.

و الجواب هو، أنه في الذهن مرئي- هو، ذات الطبيعة- و مرأتان- هما، الإطلاق و التقييد- و هناك كيفية رؤية ذات الطبيعة بأي من المرأتين،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١

و هي إما رؤية إطلاقية، و هي عبارة عن لحاظ الطبيعة مع عدم لحاظ الخصوصية من القيد، و الوصف.

و عدم لحاظ الخصوصية، قيد في الرؤية، لا في العالم- المرئي- إذ أنها لا تزيد في المرئي شيئا عن ذات الطبيعة، و إما رؤية تقييدية، و

هي عبارة عن لحاظ الطبيعة مع لحاظ القيد و الوصف و إلا لما حكم المولى بوجوب الإكرام على العالم، فالإطلاق هنا غير داخل في الموضوع لأنه خصوصية للرؤية لا المرئي، فهو كالمنظار فكما أن المنظار لا يدخل في المنظر، فكذلك عدم لحاظ الخصوصية، فإنها خصوصية للرؤية، و عدم لحاظ الخصوصية هذا، الذي هو غير داخل في الموضوع، يحدد مدى سعة الموضوع، فهو يشكل الحيثية التعليلية لسعة الموضوع لا الحيثية التقييدية، فالواجب إذن، إكرام ذات الطبيعة، من دون أن يكون الإطلاق دخيلاً في موضوع الإكرام. و هذا الكلام بنفسه يجرى في الوضع، فإن الواضع عند ما جعل العلقه الوضعية، فإنما جعلها لذات المعنى ناظراً له بالرؤية الإطلاقيه فتكون هذه حيثية تعليلية تقتضى سعة إطلاق الموضوع، و هو يقتضى صحه انطباقه على تمام أفراده.

و هذا بنفسه يجرى في المقام أيضاً، فإن الاستيعاب الأداتي موضوع لذات الطبيعة، لا المطلقة بما هي مطلقة، لأن ما ينطبق على الأفراد خارجاً هو المنظور و ليس المجموع من المنظور و النظارة، و ذات الطبيعة بالحمل الشائع مطلقة، و لولاه لما أمكن الاستيعاب. ثم أوجب على بياننا ثانية، فقول: إن الطبيعة المهملة هي الجامع بين المطلق و المقيد، إذن، فهي محفوظة فيهما، و لا بد من صحه انطباقها عليهما، و المطلق بدوره محفوظ في أفرادها و منطبق عليها، و المحفوظ في المحفوظ، محفوظ. إذن فالمهملة محفوظة و منطبقة على تمام الأفراد، و لا حاجة لمقدمات الحكمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢

و الجواب هو أن هنا نحويين من الرؤية.

١- النحو الأول الرؤية الإطلاقيه، و هو مكونه من عنصرين، أحدهما، لحاظ ذات الطبيعة. و الثاني، هو عدم لحاظ الوصف، و المنظور بهذه الرؤية هو ذات الطبيعة، و قد عرفنا آنفاً، أن عدم لحاظ الوصف لا يزيد في المرئي شيئاً.

٢- النحو الثاني الرؤية التقييدية: و هي مكونة من لحاظ ذات الطبيعة، مع لحاظ الوصف، أو القيد.

ثم إن لحاظ القيد يساهم في تكوين نحو رؤيته، لكن له مرئي، لأنه لحاظ، لا عدم لحاظ.

و هاتان الرؤيتان متباينتان، فإن الأولى: حيثية تعليلية لسعة الانطباق، و الثانية: حيثية تعليلية لضيق الانطباق، و أما ذات المرئي - الطبيعة - فهو محفوظ فيهما، و ذات الطبيعة لا- يمكن تصورهما و تعليق الحكم عليها، إلا من خلال هاتين الرؤيتين، فإن كلا منهما، متوقف على وجودها في الذهن، و هو لا يكون إلا ضمن الإطلاق و التقييد، فإذا لم ينظر إليها بأحدهما، لا يمكن الحكم عليها بشيء ليقال: بأن الحكم يسرى إلى تمام الأفراد أم لا، و إذا نظر إليها بأحدهما، فيتبعها حكمها.

و من هنا يتضح، أن الطبيعة المهملة، هي عين الطبيعة المطلقة، لكن مع قطع النظر عن طراز الرؤية، و قطع النظر عن ذلك، هو رؤية في الحقيقة، فالمهملة عند ما ترد إلى الذهن، تكون مطلقة بالحمل الشائع.

و بهذا يتضح، أنه لا- معنى للدلالة الأداة على استيعاب مدخوله، و هو اسم الجنس الذي هو ذات الطبيعة، إلا إذا كان الملحوظ هو الطبيعة المطلقة بالحمل الشائع، إذ بهذه الرؤية يمكن الحكم بالاستيعاب على ذات الطبيعة، و أما الطبيعة بما هي مجردة عن الرؤية الإطلاقيه و التقييدية- المسماة بالطبيعة المهملة- فليست مرئية لكي يعقل أن تقع موضوعاً لحكم، سواء أ كان ذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣

الحكم هو، الوضع أو الاستيعاب أو غيرهما من الأحكام، فأى طبيعة تفترض رؤيتها، فهي ليست إلا المطلقة بالحمل الشائع أو المقيده، و إلا، لزم ارتفاع النقيضين المحال.

و من هنا فإن الصحيح في الاعتراض على المحقق النائيني (قده)، هو ما ذكرناه، من أن إثبات كون مدخول الأداة هو الطبيعة المطلقة بالحمل الشائع لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة و الإطلاق، و إنما يكفي نفس ذكر اسم الجنس و عدم ذكر القيد معه، و حينئذ إذا أضيف إلى هذا، مدلول الأداة، تتم بذلك حينئذ الدلالة اللفظية على استيعاب تمام الأفراد التي تنطبق عليها الطبيعة.

**٢- المقام الثاني: هو في بيان سنخ العموم الذي تدل عليه، «كل»****إشارة**

فهل إنها تدل على العموم الاستغراقي، أم أنها تدل على العموم المجموعي، بعد وضوح عدم دلالتها على العموم البدلي، قولان:

**١- القول الأول: هو أنها مقتضى الإطلاق فيها الاستغراقية،**

و ذلك لأن المجموعة تحتاج إلى عناية زائدة، هي عناية تقييد بعض الأفراد ببعض، لتتحول إلى أجزاء مترابطة في مركب واحد. ومن هنا، كان امتثال العموم المجموعي، بالإتيان بجميع الأفراد، وعصيانه، بترك ولو فرد واحد منها. وعليه، فإذا كان هناك ما يدل على هذه العناية، يكون العموم مجموعيا، وإلا، فالإطلاق يقتضى كونه استغراقيا. وبتعبير آخر يقال: إن مقتضى الأصل في «كل» إفادة العموم الاستغراقي، و أما المجموعي، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة، وحينئذ، نفيها بالإطلاق، بدعوى أن المجموعيّة، كما عرفت،- تتوقف على ملاحظة أمر زائد على ذات الأفراد يكون به مركبا وحدانيا يشكّل كل فرد منه جزءا فيه.

**٢- القول الثاني: هو عكس الأول،**

أى أن مقتضى الإطلاق هو

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤

المجموعيّة، أى أن العموم المجموعي هو المفاد الأولى لأداة كل، باعتبار أنّ العموم المجموعي و إن كان بحاجة إلى عناية زائدة، لكن هذه العناية داخله في المراد الاستعمالي لكلام المتكلم، لأن لفظ كل قد أعمل في مدلولها هذه العناية، فإنه مفهوم واحد يحيط بتمام الأفراد، و حينئذ، مقتضى اصالة التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو أن تكون هذه العناية قد أخذت في موضوع المراد الجدى للمتكلم، و إن شئت قلت: إن العموم المجموعي هو المفاد الأولى لأداة كل، باعتبار أنه لا بد من افتراض وجود معنى وحداني للأداة تتوحد فيه الأفراد المتكثرة، و أمّا الدلالة على الأفراد المتكثرة بما هي متكثرة فهي معان متكثرة لا يمكن أن تكون مدلولاً للأداة الواحدة.

**و التحقيق هو أن يقال: إن عناية توحيد الكثير على نحوين.**

١- النحو الأول: هو أن يفرض أن هناك أفراد تشترك في صفة واحدة، «كالعلم»، و نريد أن نعبر عنهم جميعا بلفظ واحد، كلفظ، «كل»، فحينئذ لا بد للمستعمل من إلباس هذه الكثرة ثوب الوحدة، فيجعلها شيئا واحدا و يستعمل فيه اللفظ.

و هذه العملية، عملية اعتبارية في عالم الاستعمال، و ليس لها ما وراء في الخارج أصلا.

٢- النحو الثاني: هو أن يفرض أن هذه الأفراد لها صفة مشتركة قائمة بمجموع الأفراد مع قطع النظر عن الاستعمال، و هذه الصفة تعطيم نوعا من التوحد، باعتبار أن الأفراد بمجموعهم أصبحوا مركزا لهذه الصفة.

كعنوان الجيش، و الفرق بين النحوين هو، أن صفة العلم في الأول قائمة بالجميع، أى بكل فرد بما هو هو، و هذه الصفة لم تعط للأفراد توحدًا بحيث تصيرهم مركبا، بينما في النحو الثاني، التركيب ثابت بقيام صفة بالمجموع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بقيام هذه الصفة.

و حينئذ يقال: إن عناية توحيد الكثير المأخوذة في المدلول

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥

الاستعمالي، إن كانت مأخوذة فيه لمجرد كونها عملية اعتبارية من المستعمل للاستطراق بها إلى التمكن من الاستعمال في المجموع، فهي من شئون الاستعمال، وليس لها ما وراء و محكى في الخارج، و عليه، فلا يقتضى البناء العقلاني حفظ هذه العناية في مرحلة المراد الجدى، لأنه إنما يجب حفظ كل ما يقوله في مرحلة المدلول الاستعمالي، في مرحلة المدلول الجدى إذا لم يكن من شئون الاستعمال.

و إن كانت مأخوذة فيه باعتبار أنّ لها واقعا موضوعيا وراء شئون الاستعمال، فمثل هذا التركيب ينبغي حفظه في مرحلة المراد الجدى، و مقتضى اصالة التطابق حفظه، و ذلك لأن هذا التركيب له ما وراء و هو ليس من شئون الاستعمال.

و من هنا نفرق بين، أكرم كل رجل، و أكرم كل العسكر، فإنّ الأول، مقتضى الإطلاق فيه، كون العموم استغراقيا، لأن المجموعة بحاجة إلى عناية توحيد الكثير في مرحلة المراد الجدى، و لا قرينة على ذلك، بينما الثاني مقتضى الإطلاق فيه كون العموم مجموعيا، ما لم يكن قرينه على الخلاف، لأن نكته توحيد الكثير، لها واقع و محكى وراء عالم الاستعمال فينبغي حفظه في مرحلة المراد الجدى. و على ضوء ما ذكرنا آنفا، نستطيع أن نفسر وجه الفرق بين «كل» الداخلة على المفرد النكرة حيث تفيد العموم الإفرادى و الاستغراق بلحاظ الأفراد، و «كل» الداخلة على المفرد المعرف باللام حيث تفيد العموم الاجزائي. فتارة تقول: اقرأ كل كتاب، و أخرى تقول: اقرأ كل الكتاب، فالقول الأول نفهم من «كل» الاستغراقية، فيكون كل فرد موضوعا لحكم مستقل، لأن وحدة هذه الكتب ليست إلا حثية اعتبارية محضة خلقها المستعمل في مرحلة الاستعمال ليصحح و ليس لها ما يزاء، بينما كل في القول الثاني نفهم منها المجموعة، أى حكما واحدا قائما بالمجموع، و لذا لو ترك ورقة دون قراءة، يكون قد عصى الأمر، و هذا الفهم في المقامين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦

منشؤه هو، أنّ حثية اجتماع الأفراد في الأول اعتبارية محضة نشأت من ضرورة عالم الاستعمال، فإن المستعمل ليس هو الذى أعطى هذه الوحدة للمركب، بل هي موجودة بقطع النظر عن لحاظ الاستعمال، و من هنا كانت اصالة التطابق تقتضى بأن هذه الحثية الوحديّة مأخوذة في المراد الجدى كما كانت مأخوذة في المراد الاستعمالي التصورى، إذن فالأصل في كل حيث تأتي لإفادة العموم الإفرادى هو الاستغراقية، و حيث تأتي لإفادة العموم الأجزائي هو المجموعيّة، و مما يؤيد هذا التمييز بين مدلولي كل هو اتفاق علماء العربية على أنّ كل بلحاظ حال لفظها مذكرة مفردة، لكن بلحاظ حال معناها تختلف من التذكير إلى التأنيث و من الأفراد إلى التثنية إلى الجمع فذكروا أنها إذا دخلت على النكرة كانت في الافراد و الجمع و التأنيث و التذكير تابعة لمدخولها- عند الأصوليين- أى معناها عند علماء العربية- بينما إذا دخلت على المعرفة فيجوز فيها الوجهان- أى لحاظ مدخولها، و لحاظ نفسها- فإنه إذا دخلت على النكرة كانت ظاهرة في الاستغراقية التى لا تلحظ فيها توحيد المتكثرات و إن كان هناك وحدة في مرحلة الاستعمال و الرؤية، ففى قولنا، كل جمع، يلحظ المدخول، فيرجح ضمير الجمع، و أمّا إذا دخلت على المعرفة فتكون ظاهرة في كون المجموع ملحوظا كشيء واحد على النكته المزبورة، ففى قولنا كل عالم، يرجح ضمير المفرد المذكرين، و هذا يؤكد ما ذكرنا إذ يبدو أنّ مدلول كل اللفظي، و «هو حثية الكثرة» منسحقه و مختبئه في الجملة و ليس له ظهور، إذ حتى في مرحلة الإسناد الكلامي لا ينظر إليه، و معه كيف يقال: إنّ هذا المدلول المطلق يجب حفظه في مرحلة المدلول الجدى؟.

( )

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧

«الجمع المحلى باللام»

و من جملة ما ادعى إفادته العموم، دخول اللام على الجمع.  
و البحث فيه يقع في مقامات.

### ١- المقام الأول: في كيفية دلالاته على العموم ثبوتاً.

٢- المقام الثاني في كيفية دلالاته عليه إثباتاً.

٣- المقام الثالث في أن العموم الدال عليه، هل هو استغراقى، أم مجموعى؟.

أما المقام الأول فالكلام فيه «تارة»، يكون بناء على كون العموم أنه استيعاب مفهوم لأفراد نفسه، أى استيعابه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه كما فسره الآخوند (قده) و تارة أخرى بناء على ما حققناه من أنه استيعاب مفهوم لتمام أفراد مفهوم آخر.  
أمّا بناء على التفسير الأول، فإننا نحتاج إلى مفهوم اسمى واحد يكون مستوعباً لأفراد نفسه، و بناء عليه، نحلل لفظ العلماء، فنرى أن فيه: «مادة، و هيئة، و اللام».

و المادة تدل على مفهوم اسمى بلا إشكال، و اللام تدل على معنى حرفى بلا إشكال.

و محط الكلام إنما هو الهيئة، فهل تدل على معنى حرفى أم معنى اسمى؟.

يمكن القول بأنها تدل على معنى حرفى كبقية الهيئات، و هذا المعنى الحرفى قائم بمدلول مادة العلماء، فيدل على تعدد الأفراد المرادة من هذه المادة،

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٨

لكن بما هو نسبة، و يمكن القول، بأنها تدل على معنى اسمى، و هو عبارة عن المتعدد من أفراد المادة- ما لا يقل عن ثلاثة-. و إن شئت قلت: إن البحث الثبوتى تارة يكون الكلام فيه مبنيًا على تفسير الآخوند (قده) للعموم، بأنه استيعاب مفهوم لتمام أفراد نفسه، و أخرى يكون الكلام فيه مبنيًا على تفسيرنا و تحقيقنا، من أن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، فأما على التفسير الأول فيقال: لا إشكال فى اشتمال الجمع المعرف باللام على دوال ثلاثة هى، «مادة الجمع و هيئته، و اللام».

و لا- كلام فى مادة الجمع، و إنما البحث عن مدلول الدالين الآخرين و حينئذ يقال: إن هيئة الجمع تارة يفترض أن مدلولها معنى اسمى هو المتعدد من أفراد المادة، و تارة أخرى يفترض أن مدلولها معنى حرفى فقط شأنها فى ذلك شأن جميع الهيئات.

و إذا أردنا تطبيق العموم بناء على الفرض الأول، و هو تفسير الآخوند (قده) فعلى أن نصور أن مدلول هيئة الجمع هو العام الذى يستوعب تمام أفراد نفسه و ذلك من خلال عدة وجوه.

١- الوجه الأول هو أن يقال: أن هذا المفهوم الاسمى يستوعب كل فرد فرد من أفراد العلماء باعتبار اندراج كل فرد تحت الجمع.

و جوابه إن كل فرد فرد ليس فرداً من مدلول هيئة الجمع، لأن مدلولها هو، الجمع بالمعنى الاسمى، و الفرد ليس مصداقاً له، كى يكون مقتضى استيعاب الجمع لتمام مصاديق نفسه، شموله لكل فرد.

و عليه، فاستيعابه للأفراد لا ينطبق عليه تعريف الآخوند (قده) للعموم.

٢- الوجه الثانى هو أن يقال: إن مدلول هيئة الجمع بناء على كونه معنى اسمياً يستوعب كل ثلاثة ثلاثة منها، فيكون كل فرد داخلاً باعتبار جزء الثلاثة.

و جوابه هو أن الثلاثة و إن كان أحد مراتب الجمع و مصاديقه، لكن

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٩

هيئة الجمع لم توضع لمصادقها الثلاثة بشرط لا من حيث الزيادة إذ مقتضى مفهوم العموم استيعاب جميع مصاديقه التي منها، الأربعة أربعة، والخمسة خمسة، والستة ستة، وهكذا إلى آخر حلقات و مصاديق الجمع إن كان للجمع آخر ونهاية.

٣- الوجه الثالث هو أن يقال: إن هيئة الجمع وضعت لمعنى مرن، نعب عنه، بالمتعدد الذي لا يقل عن ثلاثة، ولكن قد يزيد، لكن عند ما ندخل عليه اللام، فإنها تدل على أنه أريد منه المرتبة العليا، فيستوعب تمام المراتب الأخرى.

و جوابه هو أن هذا بحسب الحقيقة، ليس عموماً بالمعنى الدقيق، لأنه ليس استيعاباً لتمام مصاديق الجمع، إذ المرتبة العليا من الجمع هي إحدى مصاديقه لا جميعها و لكن جعلوا من اللام قرينة على إرادة هذه المرتبة باعتبار دخول المراتب الأخرى تحتها فكأنها كل المراتب، و إنما معنى العموم هو أن تدل اللام مع مدخولها على استيعاب تمام أفراد نفسه، أي الجموع كلها، و هنا قد دلت على أن مدلولها متعين في المرتبة العليا، و هذا نتيجة العموم لا نفس العموم.

٤- الوجه الرابع هو أن مدلول هيئة الجمع الذي هو العام، يستوعب تمام أفراد نفسه من مراتب الجمع بحسب المدلول التصوري، أي الثلاثات و الأربعات و الخمسات بحسب المدلول الجدوى.

و جوابه إنه يلزم من ذلك، التداخل، فإن الثلاثة داخله في ضمن الأربعة و الأربعة في ضمن الخمسة و هكذا الخمسة في ضمن الستة إلى آخر الجموع، كما أنه يلزم من ذلك الاشتراك، إذ قد يدخل فرد في ثلاثين و هكذا، لكن لما كان المولى لا يريد إكرام الواحد مرتين، فهذا يشكّل قرينة على إسقاط المتكررات من وجوب الإكرام و عدم ثبوت أحكام متعددة للفرد الواحد، باعتبار دخول هذه المتكررات تحت حكم مجاميع متعددة، و حينئذ فسوف يبقى عندنا ما يشبه نتيجة الوجه الثالث- تمام الأفراد- فإنها هي المرتبة التي لا يتصور فيها تكرار.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠

و أما إذا أردنا تطبيق العموم بتعريف الآخوند بناء على الفرض الآخر الذي يفترض أن مدلول هيئة الجمع معنى حرفي بحت- ملاحظة التعدد في مدلول المادة بما هو نسبة و ربط- كما في الهيئات الأخرى، أي أنه يدل على استيعاب المادة لأفرادها، فإنه يلزم من ذلك اجتماع معنيين حرفيين على مدلول مادة الجمع كما في كلمة العلماء، و هما هيئة الجمع، و اللام، و حينئذ، نواجه في مقام تصوير دلالة على العموم عدة افتراضات.

١- الافتراض الأول هو أن يكون لكل من الهيئة و اللام مدلول حرفي خاص به، في مقابل الآخر، و كلاهما يطردان على مدلول المادة في عرض واحد، فيدل كل منهما على استيعابه لأفراد نفسه، فالمعنى الذي تدل عليه الهيئة نسبة من التعدد- و هي مرتبة من الاستغراق- ثلاثة فصاعداً من دون تعيين- و الذي تدل عليه اللام، هو الاستغراق الكامل، أي تمام المراتب.

و جوابه هو أنه لو كان الأمر كذلك، لكان الاستغراق الأول، مستدركا في الثاني و مستغنى عنه، لأنّ الناقص- أي الاستغراق المستفاد من الهيئة- يكون زائداً في الصورة الذهنية، لوضوح أنّنا لا نتصور في المقام استغراق مادة الجمع لشيء من أفراد مرتين في عرض واحد.

٢- الافتراض الثاني هو أن يكون كل من اللام و هيئة الجمع بمجموعهما موضوعاً لاستغراق واحد لتمام الأفراد، أي يكونا بمجموعهما دالاً على استيعاب المادة لتمام أفرادها بنحو المعنى الحرفي.

و جوابه هو أن هيئة الجمع في المعرف، نفسها في المنكر، و لازم ذلك، تعدد الوضع لهيئة الجمع، و لو كان الأمر كذلك، لوجب أن يختلف مدلولها في مورد دخول اللام عليها، عن مدلولها في مورد عدم دخوله عليها.

و هو على خلاف المرتكز العرفي.

٣- الافتراض الثالث هو أن يكون لكل من هيئة الجمع و اللام،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١



مدلولاً حرفياً، لكنهما وردا على المادة بنحو الطولية، كما هو ترتيبهما اللفظي في الكلمة، بمعنى أن اللام طرأت على الهيئة بعد طرو الهيئة على المادة، فتدل اللام على النسبة الاستيعابية بين مدلول مادة الجمع المستوعبة ببركة مدلول هيئة الجمع، استيعاباً ثلاثياً و بين الأفراد بأحد الوجوه الأربعة المتقدمة مع مناقشتها، بناء على كون مدلول هيئة الجمع اسماً.

فنتيجة هذا الفرض، نفس نتيجة كلامنا السابق، عن هيئة الجمع لو كان مدلولها معنى اسماً، لأن مدلول المادة، بعد أن يمتص مدلول الهيئة الحرفي، يصبح عبارة أخرى عن معنى اسمي مطعم بالجمع، ثم دخلت عليه اللام و حينئذ تأتي نفس الوجوه الأربعة المتصورة المتقدمة مع مناقشتها.

و أمراً بناء على التفسير الثاني: فالصحيح ما اخترناه من أن العموم هو، استيعاب مفهوم لتمام أفراد مفهوم آخر- فإنه حينئذ يجب أن نحصل على دال يدل على مفهوم مستوعب، و دال آخر، يدل على مفهوم مستوعب، و دال ثالث، يدل على النسبة الاستيعابية بينهما على نحو المعنى الحرفي.

و في الجمع المعرف باللام، أولاً هيئة الجمع تدل على معنى اسمي- الجماعة التي لا تقل عن ثلاثة- كما اخترنا ذلك في هيئات أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة و غيرها في بحث المشتق، و هو المفهوم المستوعب. و ثانياً: المادة، و تدل على المفهوم المستوعب، بلحاظ ما له من مصاديق خارجاً.

و ثالثاً: اللام، و تدل على النسبة الاستيعابية، غاية الأمر، أن دلالتها على ذلك، ترجع إلى تعيين مرتبة الجمع- و هي العليا في العموم. و الفرق بين قولنا «كل عالم»، في دلالتها على العموم، حيث لم نحتج إلماً إلى دالين، هما، لفظ «كل»، و لفظ «عالم»، و بين المقام، حيث احتجنا إلى ثلاث دوال، حيث أن الاستيعاب، تارة يكون ذاتياً لمفهوم المستوعب،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢

«ككل»، فلا نحتاج حينئذ إلى ما يدل عليه، و أخرى لا يكون ذاتياً له، كهيئة الجمع، «علماء»، و حينئذ لا بد من دال يدل عليه.

## ٢- أما المقام الثاني: و هو في كيفية دلالة الجمع المعرف باللام على العموم إثباتاً،

### إشارة

و فيه مسلكان، لتخريج هذه الدلالة و إثباتها.

١- المسلك الأول هو أن «اللام» فيه، قد وضعت لإفادة العموم بأحد الأدلة المنقولة. و هذه الدعوى، تعني، أن هناك فرقاً بين «اللام» الداخلة على الجمع، و اللام الداخلة على المفرد، فإن الأولى تدل على العموم بالوضع، بينما الثانية تدل عليه بمقدمات الحكمة.

٢- المسلك الثاني هو أن «اللام» لها معنى واحد في الموردین، و هو التعيين، كما ستعرف في بحث المطلق و المقيد، لكن الداخلة على الجمع تدل على التعيين مباشرة، ثم على العموم، لأنها عند ما دلت على أن مدخولها متعين في الجميع، إذن يجب أن يراد به الاستغراق، لأن التعيين في الجميع لا يكون إلماً في المرتبة العليا المستوعبة لجميع الأفراد، إذ لو أريد مرتبة دون ذلك، لما كان متعيناً، فلو كان للفظ «العلماء» مائة فرد، فإنه يكون متعيناً في المائة، و إلماً لم يتعين، لأنه حينئذ، يكون كل فرد مردداً بين الخروج و الدخول. و الآن، نستعرض الأمور التي ذكرت للفرق بين المسلكين أولاً، ثم نستعرض المناقشات حول كل منهما ثانياً.

### ١- الأمر الأول: هو أن دلالة اللام على العموم - بناء على الأول - وضعية ثابتة بمقتضى اصالة الحقيقة في استعمال «اللام»،

و حينئذ، نفى احتمال إرادة العهدية منها، باصالة الحقيقة، بينما بناء على الثاني، فإنه مع احتمال العهدية يلزم الإجمال، لأن «اللام»

حينئذ، كما تصلح لتعيين الجمع في المرتبة العليا، فهي أيضا تصلح لتعيين المرتبة المعهودة، و معنى هذا ان احتمال إرادة العهديّة، لا يكون على خلاف التعيين، كى نفيه باصالة

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٣

الحقيقة، إذن، بناء على الثانى، تكون دلالة «اللأم» على العموم فى طول نفي دلالتها على العهديّة، بخلاف الأول، حيث لا تتوقف دلالتها على العموم على ذلك.

إلا ان الصحيح عدم ترتب هذا الفرق بين المسلكين، و إنما يتم هذا الفرق، لو كان صاحب المسلك الأول، يدعى وضع «اللأم» الداخلة على الجمع، للعموم فقط، و إن استعمالها فى العهد، يكون مجازا، أما لو ادعى أنّها موضوعة بنحو الاشتراك اللفظى للعموم و العهد بوضعين، فحينئذ، يكون كل منهما موضوعا له.

و عليه: فلا يكون أحدهما مجازا، و معه لا يمكن نفي العهديّة باصالة الحقيقة فيما لو احتمالناه، و حينئذ، يتفق المسلكان فى الإجمال. و إن شئت قلت ان هذا الفرق غير مترتب بين المسلكين، لأنّ صاحب المسلك الأول، يعترف أيضا، بأنّ من معانى «اللأم»، التعيين، لوضوح عدم استفادة العموم منها فى غير موارد الجمع، إذن، فيكون مشتركا لفظيا بين التعيين و العموم، و دخولها على الجمع، كما يناسب العموم، يناسب أيضا إرادة التعيين فى جماعه معهودة، و عليه: فلا يمكن إثبات العموم باصالة الحقيقة، ليجدى فى موارد الإجمال و احتمال التعيين، فإنّ الاستعمال حقيقى على كل حال، كما أنه بناء على المسلك الثانى، أيضا لا يمكن رفع الشك فى موارد احتمال العهد، بالإطلاق و مقدمات الحكمة، لأنّه من موارد احتمال القرينية و البيان.

### الأمر الثانى: هو أنه بناء على الأول يمكن أن يتصور أن اللأم موضوعة للعموم بنحو إفاء الطبيعة فى كل فرد فرد.

و بناء على الثانى، فإنّ اللأم تعين مرتبة الجمع، إذن لا- دلالة لها على الاستغراقية، بنفسها، و إنّما يرجع فى تحقيق ذلك إلى نفس الجمع.

و بتعبير آخر، لو قلنا: «أكرم علماء»، فهل انّ هذا اللفظ ظاهر فى الاستغراقية، أم المجموعة، أم أنه مجمل؟.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٤

فلو قلنا إنّه ظاهر فى المجموعة، فحينئذ، إذا كانت «اللأم» وظيفتها تعيين مرتبة الجمع، فسبقى مجموعيا، غايته: إنه قبل «اللأم»، كُنّا مردّدين بين مراتبه، و بعدها تعين فى خصوص العليا.

بينما لو قلنا: إنّ «اللأم» كانت موضوعة للعموم، فسوف نتصور وضعها له بنحو يغيّر حالة الجمع فى لفظه «علماء»، و يقلب دلالاته من المجموعة إلى الاستغراقية بعد دخولها.

و هذا الأمر يرد عليه: إنّ الجمع ما ذا يقتضى فى نفسه، المجموعة، أم الاستغراقية؟.

و قبل بيان ذلك، نتكلم فى بيان ما يمكن أن يراد من الأعداد، فلو قال المولى: «أكرم ثلاثة علماء»، فهل إنّ ظاهرها العموم الاستغراقى، أم المجموعى؟.

من الواضح أنّ ظاهرها، المجموعة، لأنّ حيثية الاجتماع فى الثلاثة، لها ما وراء و محكى، بقطع النظر عن اعتبار المستعمل.

و مقتضى الأصل، حفظ هذه حيثية فى مرحلة المراد الجدّى و الحكم.

فالعدد، إذن، من مقولة الكم المنفصل، و هى من المقولات الحقيقية، و على الأقل لها واقع موضوعى فى المرتكز العرفى، فيكون العموم فيها مجموعيا.

و هذا الميزان، مطابق مع الميزان العرفى، فإنّ المولى لو قال: «أكرم ثلاثة علماء»، فأكرم العبد واحدا، أو اثنين فقط، فإنه لا يعد ممثلا عرفا.

و هذا الكلام بنفسه، نقوله في الجمع، فإن قوله: «أكرم علماء» في قوة قوله: «أكرم ثلاثة علماء»، إلا أنه لا بشرط من حيث الزيادة، إذن الجمع من ناحية نفسه يدل على المجموع.

و بناء على هذا، يصح أن نقول: إنه بناء على أن «اللام» تدل على التعيين، فوظيفتها تكون تحديد ما أريد من مدخولها، فتوسع نطاق مدلوله إلى المرتبة العليا، أما كونه مجموعيا فيبقى على حاله.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥

و بناء على أن «اللام» تدل على العموم ابتداء، فيمكن القول حينئذ:

بأنها تلبس العموم ثوبا جديدا و هو، الاستغراقية.

و الصحيح هو، أن العموم استغراقي، حتى بناء على المسلك الثاني، و هو ما يقتضيه الفهم العرفي.

و ذلك لأن «اللام» إذا دلت على استغراق هيئة الجمع للمرتبة العليا و لو بتوسط دلالتها على التعيين، فهذا يعني، أن هيئة الوحدة الملحوظة في هيئة الجمع ليست هيئة العدد، و إنما هي هيئة اعتبارية محضة، «التجميع»، فقولنا: «أكرم عشرة علماء»، ظاهر في المجموعية، لأن هيئة العدد، لها ما وراء، بقطع النظر عن اعتبار المستعمل، بينما في قولنا: «أكرم العلماء»، يكون نظر المستعمل إلى الاستغراق، و لذا نرى صدقه يزداد و ينقص، عشرة أو أكثر أو أقل، و ذلك لأن هيئة التوحيد اعتبارية محضة، و لذا تطرح بحسب الفهم العرفي، و لا يحافظ عليها في مقام اقتناص المراد الجدي، و هذا يعني:

أن العموم استغراقي.

و هكذا يكون عموم «العلماء» استغراقي على كلا المسلكين.

فالصحيح إذن، عدم تمامية الفارق المذكور أيضا.

### ٣- الأمر الثالث: هو أنه لو فرضنا أن أفراد الجمع المعرف «باللام» كانوا عشرة، و المتكلم أراد تسعة،

بحيث كانت التسعة متعينة، حيث لا ترد في المقام، و حينئذ، تارة نفرض أن تعين التسعة كان بقريته لبيته، و تارة أخرى، كان تعين التسعة، لكونه قدرا متيقنا في مقام التخاطب، و تارة ثالثة، يكون التعيين لقريته خارجية.

و مثال الأول، كما لو قال: اصعد الطوابق، و كانت عشرة، و احتملنا إرادته لتسعة منها، فهنا كما كانت العشرة متعينة لكونها أعلى المراتب، فكذلك التسعة، تكون في المقام متعينة حيث لا يحتمل إرادة الفرد العاشر دون التاسع، إذن، ليس هناك تردد بين تسعات.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٦

و بتعبير آخر إن الفرد الخارج، و هو العاشر- بناء على إرادته التسعة- متعین، و بالمقابل، التسعة متعينة، و لا تردد في الخارج و لا في الداخل.

و مثال الثاني كما لو قال: العبد لمولاه: أ أكرم تسعة من العلماء؟ فقال له المولى: أكرم العلماء، و حينئذ، فإن أراد المولى إكرام العشرة، يكون قد تبرع بإضافة واحد، و إن أراد التسعة، فلا تردد فيها.

و مثال الثالث: هو كما لو علمنا أن زيدا أقل العلماء شأنا، فهنا إن أراد المولى إكرام العشرة فلا بأس، و إن أراد إكرام التسعة، فزيد خارج بخصوصه.

و حينئذ نقول: إنه بناء على المسلك الأول، تكون «اللام» في كل هذه الحالات الثلاثة، دالة على العموم، و يكون احتمال إرادة التسعة، على خلاف أصالة الحقيقة، فنفيه بها.

و أما بناء على المسلك الثاني، فإن فرض أن التعيين لا يشترط فيه أن يكون مدلولاً لنفس الكلام، فإن المولى حينئذ إن أراد العشرة، فهي متعينة، و إن أراد التسعة، فهي متعينة، و لا تردد في الانطباق خارجا، و حينئذ يكون اقتضاء «اللام» للتعين، حياديا، لأن إرادة كل

من العشرة و التسعة مناسبة معه.

أمّا إذا فرض أنّ التعيين يشترط أن يكون مدلولاً لنفس الكلام، و لو باعتبار قرائن، فحينئذ، نسقط الحالة الثالثة، و نبقي الحالتين الأولى، و يلزم من هذا حينئذ، عدم دلالة الجمع المعرف «باللام» على العموم. و هذه ثمرة مهمة بين هذين المسلكين، إذ بناء على المسلك الأول، تكون دالة على العموم، بخلاف المسلك الثاني، بل هذا قد يكون منبها لأصحاب المسلك الثاني على بطلان مسلكهم، إذ كانوا يروا بوجدانهم دلالة المعرف باللام على العموم على الإطلاق، فيكون هذا منبها إلى أن تفسيرهم ليس صحيحاً، لأن الوجدان المدعى أكبر من التعيين الذي يفسرونه، و إن شئت قلت: إنه بناء على المسلك الثاني لا يمكن إثبات العموم في الحالات كلها، أو في الحالتين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٧

الأولى و الثانية لو قيل باشتراط ما يعين مدخول اللام من داخل الخطاب، و لا يكفي تعيينه بقريته خارجية منفصلة. لأن اللفظ نسبته إلى إرادة كل من المقدرين المتعينين في الخارج على حد سواء، و لا معين لأحدهما دون الآخر، و هذا الفارق بنفسه يكون منبها وجدانياً على عدم تمامية المسلك الثاني عند من يدعى وجدانا على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم على الإطلاق حتى في موارد هذه الحالات الثلاث، هذه هي الفوارق بين المسلكين.

و أمّا المناقشة فيهما: فقد أشكل السيد الخوئي [١٤] (قده) على الأول من هذين المسلكين، بلزوم كون استعمال «اللام» في موارد العهد مجازياً، و هو خلاف الوجدان و باطل بالضرورة، فإنّ استعمالها فيه ليس مجازياً، بينما لا يلزم ذلك لو قلنا بوضعها للتعين. و هذا الإشكال غير صحيح، و إنّما يرد، لو كان أصحاب المسلك الأول، يقولون بأنّ «اللام» وضعت بوضع واحد للعموم، و هذا بعيد، فإنّ «اللام» الداخلة على الجمع وضعت للعموم، و الداخلة على المفرد وضعت للتعين و العهد، و حينئذ تكون من المشترك اللفظي، الموضوع بوضعين مستقلين في عرض واحد، و معه لا مجاز في استعمالها في أيّ منهما، بل يكون الاستعمال حقيقياً، لأنه من استعمال المشترك في أحد معنيه.

و قد ناقش المحقق الخراساني [١٥] (قده) في صحة المسلك الثاني، بما يصلح أن يكون رداً و إيراداً على السيد الخوئي (قده)، فقال: إنه ليس المراد من التعيين، المرتبة العليا، لأنّ كل مرتبة في نفسها، لما كانت تحكي عن عدد معين، و ذلك العدد له تعيين و حقيقة، كان المقصود من التعيين، التعيين الماهوي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٨

و بعبارة أخرى يقال: إنه كما تكون المرتبة العليا المتمثلة في جميع الأفراد متعينة، فكذلك المرتبة الدنيا، و هي الثلاثة، فإنها أيضاً متعينة، و حينئذ، لا وجه لاستفادة العموم بالملازمة، من مجرد دلالة «اللام» على التعيين.

و قد أوردت مدرسة المحقق النائيني [١٦] (قده) على مناقشة المحقق الخراساني (قده) فقالت: إنه ليس المقصود من التعيين ما ذكر من التعيين الماهوي، بل المقصود بالتعيين، التعيين في الصدق الخارجي، فإنّ المقصود، إنّ المرتبة العليا متعينة في مقام التطبيق، حيث أنه لا تردد في تطبيقها، بخلاف ما دونها من المراتب، فإن عدد الثلاثة، و إن كان متعينا بحسب الماهية، لكنه ليس بمتعين بحسب الصدق في الخارج، و ذلك لإمكان انطباقه على هذه الثلاثة، و على تلك الثلاثة، و هكذا سائر المراتب.

و لكن يمكن تقرير إيراد المحقق الخراساني (قده) بوجه آخر، لا يرد عليه جواب مدرسة المحقق النائيني (قده)، فيقال: إنّ «اللام» تدل على التعيين، و المراد منه تعيين الجنس - لا - الصدق الخارجي - كالتعيين الجنسي المفهوم من «اللام» إذا دخلت على المفرد، و الفرق ليس إلّا من ناحية أنّ التعيين الجنسي في المفرد، يكون لذات الطبيعة، و فيما نحن فيه، يكون لجماعة من أفرادها. و هذا أمر يبنى عليه العرف في الجمع و المثني، فنقول مثلاً: «العلماء أو العالمان، أكثر فائدة من العالم الواحد»، فهنا، مفاد «اللام» هو، أنّ جنس العلماء أو العالمين أكثر عطاء من جنس العالم الواحد، فإنّ العلماء أو العالمين غير متعنين صدقاً في أشخاص، لكنه يراد المقابلة بين ماهية الكثير

و ماهية القليل، فجاء بلفظ يعين حدها الجنسي من أجل المفارقة، وهذا مثل قولهم: «الأسد أقوى من الذئب»، فإنها تدل على الجنس لا الفرد الخارجي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٩

و الخلاصة هي، أن «اللام» موضوع لجامع التعيين، و هو كما قد يكون للصدق الخارجي كما هو في موارد العهد، فكذلك، قد يكون ذهنيا، و قد يكون ماهويا، أي تعيينا للجنس و الطبيعة، كما هو الحال في موارد دخول «اللام» على الجنس، في مثل قولك: «العالم خير من الجاهل».

و عليه: فكما يمكن أن يكون المراد من «لام» الجماعة التعيين الخارجي بحسب الصدق الملازم مع إرادة العموم، كذلك يمكن أن يكون المراد منه التعيين الجنسي، و ذلك: بأن يكون المقصود منه، جنس الجمع و الكثرة، فيكون نظير قولهم: «إن العلماء أو العالمين خير من عالم واحد» و يقصدون بذلك، أن جنس العلماء أو العالمين، أفضل و أكثر عطاء من جنس عالم واحد. و بهذا التقرير، يندفع جواب مدرسة المحقق النائيني (قده)، على مدعى المحقق الخراساني (قده).

هذا مضافا إلى أن هناك إيرادا آخر يوجه على المسلك الثاني، خلاصته: إن المتكلم إذا قال «أكرم العلماء»، و كانوا عشرة، فإن أصحاب المسلك الثاني، كانوا يفترضون أن المتكلم، إما أن يريد العشرة، و هي مرتبة متعينة صدقا، و إما أن يريد تسعة مخصوصة، لكن يتردد الأمر في كون زيد داخلا فيها أم لا، و حينئذ، لا تكون متعينة صدقا، فإذا دخلت «اللام» ثبت الأول، لأنه المتعين صدقا، و حينئذ نقول: لو كان المتكلم يريد إكرام تسعة كلياته لا مخصوصة، إذن فيحصل الامتثال بإكرام تسعة، سواء كان فيهم زيد أم لا، و يكون التعيين حينئذ محفوظا، لأن المراد كلّي التسعة، و هو متعين صدقا، أي لا-تردد في صدقه، و إذا ثبت للتسعة هذا النحو من التعيين، نقول: لما ذا، «اللام»، تعين مرتبة العشرة المحققة للاستغراق، و لا تعين مرتبة التسعة غير المحققة له، مع العلم، أنها موضوعة للتعين، و هو يحصل بكل منهما؟

و الحاصل هو: أن إرادة مرتبة أخرى من الجمع غير مرتبة الاستيعاب،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٦٠

كالتسعة مثلا، بدلا عن العشرة، هي أيضا لا تنافي التعيين المدلول عليه «باللام»، فيما إذا أريد كلّي التسعة الصادق على سبيل البدل على مصاديق خارجية متعددة بحيث يكون كل واحد منها محققا للكلّي في مقام الامتثال، و المفروض أن اللام موضوع لطبيعي التعيين، ثم إنه قد يناقش في أصل المسلكين، أي دلالة «الجمع المعرف باللام» على العموم.

أو قل، إنه قد يناقش في أصل دلالة الجمع المعرف «باللام» على العموم- على كلا المسلكين- فيقال: إن الجمع المعرف «باللام» لا يدل على العموم، و ذلك لدخول أداة العموم- «كل»- عليه، حيث يقال: «أكرم كل العلماء» فإن نفس دخول «كل» عليه، قرينة على أن مدخولها لا يدل على العموم، و إلّا لزم، إما محذور وجداني إثباتي و هو التكرار في إفادة العموم، و إما محذور ثبوتي و هو، أن «العلماء» لو كان فيه استغراق، لزم من دخول «كل»، أن يكون مستغرقا أيضا، و المستغرق لا يقبل استغراقا آخر، و المماثل لا يقبل مماثلا معه، لأن المدخول يكون مستوعبا، فلا يعقل أن يطرأ عليه الاستيعاب من الأداة مرة أخرى.

و الجواب هو، أنه لا يلزم من قولنا، بدلالته على العموم، أي من المحذورين، و ذلك لأنه يوجد في المقام نحوان من الاستغراق.

١- النحو الأول هو استغراق هيئة الجمع لمفاد مدلول المادة، و هو استغراق إفرادي، بمعنى أن المادة تمتص كل أفراد مدلولها ثم تحولهم إلى أجزاء لمدلول هيئة الجمع، و هكذا يكون كل فرد جزء من الجماعة، و حينئذ يأتي دور الاستغراق الثاني.

٢- النحو الثاني من الاستغراق هو، استغراق «كل»، فإن مفادها الاستيعاب الأجزائي، و حينئذ، ينحل المحذوران.

أما انحلال المحذور الأول، فلأنه لا تكرر في الاستيعاب، لأن أحدهما في طول الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٦١

و أما انحلال المحذور الثاني، لأن الاستيعاب الثاني أجزائي يطرأ على المستوعب الأفرادى، و يكون سنخ أحدهما غير سنخ الآخر. و الخلاصة هي، أن أداة العموم إذا دخلت على المعرف باللام، تدل على الاستيعاب الأجزائي، كما ذكرنا ذلك في التمييز بين العموم المجموعى و العموم الاستغراقى، و فى المقام، أيضا تدل الأداة على الاستيعاب الأجزائي لمدخلها، و هو الجمع المحلى باللام، لأن الأفراد التى استوعبها الجمع المحلى و استغرقها، ببركة دخول اللام عليه، يصبح كل منها بمثابة جزء من ذلك المعنى الواحد، و حينئذ تدل الأداة على استيعاب تمام تلك الأجزاء، إذن فالاستيعاب المستفاد من الجمع المحلى، غير الاستيعاب المستفاد من أداة «كل»، و بهذا لا يلزم المحذور الإثباتى، و هو، التكرار، كما أنه لا يلزم المحذور الثبوتى، و هو دخول الأداة على الجمع المحلى، و المسمى بقبول المماثل للمماثل، أو المستغرق لاستغراق آخر.

### [وجوه أخرى لإثبات أن «الجمع المحلى باللام» يدل على العموم

#### إشارة

ثم إن هناك وجوها أخرى نستعرضها يستدل بها لإثبات أن «الجمع المحلى باللام» يدل على العموم، و من خلالها، يتضح الحقيقة، و المختار.

#### ١- الوجه الأول: هو صحة الاستثناء منه،

كما فى قولك: «أكرم العلماء إلّا زيدا» و معنى الاستثناء هو، إخراج ما لو لا الاستثناء لدخل. و حينئذ نقول: إن هذا الفرد المستثنى، و الذى كان داخلا فى معنى كلمة «العلماء»، هل هو داخل فى المدلول الوضعى للكلمة، أم فى المدلول الناشئ من مقدمات الحكمه و الإطلاق،؟ و الثانى باطل، فيتعين الأول. و أمّا بطلان الثانى، فلأن مقدمات الحكمه، ترجع إلى مرحلة المدلول الاستعمالى، و هذا يعنى أن المستثنى داخل فى المدلول الوضعى لكلمة «العلماء»، و به يثبت أن «الجمع المعرف باللام» موضوع للعموم، لأن المدلول الإطلاقى الحكيمى مدلول تصديقى جدى لا يكون إلّا فى موارد وجود الإرادة التصديقية، بينما صحة الاستثناء هذا، غير موقوف على ذلك. و الجواب عن هذا الوجه، نقضا و حلا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٦٢

أما نقضا، يقال: بأن هذا الاستثناء كما يصح من «الجمع المعرف باللام»، فإنه يصح من «المفرد المعرف باللام»، كما فى قوله تعالى: **إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا و لو تَمَّ ما ذكرتم، لزم أن نلتم بقول من قال: بأن المفرد المعرف باللام، يدل على العموم وضعا، و لا وجه للفرق بين الجمع المعرف باللام، و بين المفرد المعرف بها. هذا أولا، و للزم ثانيا مخالفة المشهور القائلين بعدم دلالة «المفرد المعرف باللام» على العموم، فإن ادعى أن الوجدان يشهد على الفرق بين الاستثناءين. حيث أن دلالة الاستثناء من المفرد على العموم تحتاج إلى عناية، بينما دلالة الاستثناء من الجمع على العموم لا تحتاج إليها، قلنا: أولا، هذا قياس، فلا ينبغي قياس أحدهما على الآخر. و ثانيا، ينقض عليهم بالجمع المضاف كما فى قولهم: أكرم علماء البلد، فإنه لا إشكال فى صحة الاستثناء منه بلا عناية مع أن المشهور عدم دلالتها على العموم.**

و أما ما يجاب عن الوجه الأول حلا فهو: إن الاستثناء و إن كان معناه إخراج ما كان داخلا لولاه، إلّا أن الأمر لا يدور فى الدخول، بين الدخول تحت المدلول التصورى الوضعى للمستثنى منه، أو المدلول الجدوى، بل هناك شق ثالث، و هو الدخول تحت المدلول الاستعمالى للجمع، إذ أنه لا إشكال فى أن كلمة «العلماء»-الجمع- يصح استعمالها فى كل مرتبة من مراتب الجمع بتمامه، بنحو يكون المراد، كلا منها بتمامها و كمالها، و لا مجاز فى ذلك، لأن الواضع عند ما وضع هيئة الجمع لما يزيد عن اثنين، إنما وضع هذا،

كعنوان مشير إلى واقع الكثرات، وحينئذ، تكون الثلاثة مصداقا لهذا العنوان بتمامه، وهكذا تكون الأربعة والخمسة مصداقا له، و يكون صدقه عليها على حد واحد.

و بناء عليه نقول: إذا قال المتكلم: «أكرم العلماء إلّا زيدا»، فإننا نستكشف أنّ زيدا داخل في المراد الاستعمالي من العلماء، أي أنّ غاية ما يلزم من صحة الاستثناء هو دخول المستثنى في المراد الاستعمالي من المستثنى منه، وهو الجمع المحلي، فيكشف عن أنّه قد استعمله في العشرة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٦٣

المشتملة على المستثنى لا التسعة، وهذا لا كلام في صحته و كونه استعمالا حقيقيا حتى عند المنكرين لدلالة الجمع على العموم. لكن السؤال حينئذ هو، هل أنّه يوجد في الكلام ظهور يقتضى كون المراد الاستعمالي فيه هو العشرة؟ و لو كان لفظ العلماء موضوعا للعموم، لتعين أن يكون المراد ذلك.

و الخلاصة هي: إنّ الكلام إنّما هو في أنّه هل يتعين استعماله فيه كي يمكننا إثباته باصالة الحقيقة، أو أنّه لا يتعين فيه، بل يمكن استعماله كذلك في الأقل، إذن، فصحة الاستثناء لا يبرهن إلّا على أنّ المستثنى كان داخلا في المراد الاستعمالي من المستثنى منه لو لا الاستثناء، وهذا لا يدل إلّا على جواز استعمال اللفظ في العشرة حقيقته، وهذا لا -خلاف فيه، و إنّما محل الخلاف، في جواز استعماله في غيره حقيقة و عدم جواز ذلك، و نحن نريد إثبات عدم جوازه في غيره إلّا مجازا، و هذا لا يثبت بهذا البرهان، فإنه يصح أن نقول: «أكرم علماء البلد إلّا زيدا»، بلا عناية، مع أنّ لفظ علماء البلد، «الجمع المضاف» لا -دلالة فيه على العموم، و هذا متبناه للوجدان، إلى أنّ صحة الاستثناء لا تكون برهانا على وضع اللفظ للعموم.

### الوجه الثاني: [في حذف كلمة «كل»]

هو أنّه لا شكّ في دلالة قوله: «أكرم كل العلماء» على العموم، و لو لا كلمته، «كل»، لكان ذلك موردا للنزاع، و قد استدللنا به سابقا على نفي دلالة الجمع المعرّف على العموم.

و تقريب الاستدلال به على العموم هو، أنّ «كل»، إذا دخلت على المعرفة، يكون مفادها الاستيعاب الأجزائي و التأكيد على أنّ الحكم ثابت لتمام أجزاء المدخول، فهي لا تحدد ماهية أجزاء المدخول بحسب الوضع، بل ماهيته، تتحدّد من قبل نفس المدلول الاستعمالي للفظ المدخول، و هذا يعني: أنّ لفظ «العلماء» في المثال، يدل بنفسه ضمنا على أنّ كل فرد من أفراد «العلماء» يشكل جزءا من مدخول «كل»، و هذا معنى العموم.

و هذا الوجه يبطل نقضا و حلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٦٤

أمّا إبطاله نقضا: فبما تقدم في النقض على الوجه السابق، من لزوم دعوى دلالة الجمع المضاف على العموم أيضا «علماء البلد» عند من يرى فرقا بينه و بين المعرّف الواقع مدخولا «لكل»، «كل العلماء» فإنّ نفس هذا الدليل يجري فيه، إذ لا إشكال في استفادة العموم منه عند دخول الأداة عليه، كما في قولهم: «أكرم كل علماء البلد»، حيث يدل على العموم الأجزائي، لأنّه حينئذ، لا بدّ من افتراض أنّ كل فرد هو جزء من المدخول، و هذا يعني، أنّ «علماء البلد» وضع للدلالة على هذه الأفراد، و هو معنى العموم.

أمّا إبطاله حلا، فيكون بأحد طريقتين:

١- الطريق الأول هو أن يقال بأنه صحيح أنّ «كل» التي تفيد العموم الأجزائي لا تضيف إلى مدخولها معنى جديدا، بل تنظر إلى المعنى المستعمل فيه المدخول، و تقول: إنّّه أريد بتمام أجزائه. و في المقام فإنّ المعنى المستعمل فيه المدخول، معنى مرنا قابلا لأن يكون ثلاثة، و أربعة، و خمسة، إلخ ... و بما أنّ «كل» لا تدل على أكثر من استيعاب تمام أفراد المرتبة المرادة من الجمع المعرّف،

كانت لا- تدل على العموم إنما إذا أريد من الجمع الواقع مدخولا لها، المرتبة العليا، و أما تعيينها بالخصوص من بين المراتب، فهو يحتاج إلى دليل.

وقد يقال: بأن هناك قرينة تجعلنا نفهم العموم من الجمع في المقام، و تلك القرينة هي دلالة الاقتضاء، فإنه لو كان المتكلم قد أتى «بكل» على ذلك النحو، لزم اللغو، لأن الإتيان بها حينئذ، لا يفيد ثمره معتدا بها عرفا في مقام إفادة المقصود، إذ مع الإتيان بها، نفهم أن هناك مرتبة من الجمع أرادها المتكلم، و مع عدمه، نفهم نفس المعنى لأنها حسب الفرض لا تضيف معنى جديدا. إذن كي لا يلزم اللغوية، يكون الإتيان بها من المتكلم قرينة على أن غرضه إرادة المرتبة العليا، و بذلك يتحصل معنى العموم. و الخلاصة هي ان استفادة العموم عند دخول الأداة، إنما يكون بدلالة

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٦٥

الاقتضاء التي هي من الدلالات العرفية، فإن استعمال الأداة مع عدم إرادة العموم، يكون باللغو أشبه عرفا.

٢- الطريق الثاني هو أن الجمع المعرف، له مدلول استعمالي، و هو متعين في مرتبة من مراتب الجمع، و مدلول وضعي، و هو غير متعين، لأنه معنى مرن قابل للتعيين في كل موارد الكثرة.

و حينئذ نقول: إن «كل»، إن كانت موضوعه لاستيعاب تمام أجزاء المراد الاستعمالي، فالإشكال يكون واردا، و هو أنها تابعة لمدخولها، فيجب معرفة المراد منه قبلا لتستوعبه بتمامه، و إن كانت موضوعه لاستيعاب أجزاء تمام ما يمكن أن يكون جزءا للمدلول الوضعي للمدخول، فحينئذ، كل ما يمكن كونه جزءا من المدلول و احتمال دخله، يثبت له الحكم، فالرابع مثلا، يمكن كونه جزءا من المدلول، لإمكان تعيين المدلول الوضعي في أربعة، و كذلك الخامس، لإمكان تعيينه في خمسة، و هكذا.

و بناء عليه: يثبت دلالة «كل» على العموم بنفسها، بلا حاجة إلى قرينة خارجية و بلا حاجة إلى افتراض أن المدخول دال على أعلى المراتب.

و بهذا البيان: نستطيع تفسير استفادة العموم من الجمع المحلي عند دخول الأداة عليه، حتى في موارد عدم وجود إرادة استعمالية في الكلام، بخلافه على البيان السابق.

### ٣- الوجه الثالث: و هو محاولة تكميل و تصحيح المسلك الثاني المتقدم في دلالة الجمع المحلي باللام على العموم،

#### إشارة

و حاصله: أنه لا- إشكال في دلالة اللام عرفا على التعيين و كما يذهب علماء العربية إلى ذلك أيضا، إذن فلا بدّ و أن يكون مفاد مدخولها متعينا بنحو من أنحاء التعيين، فإن لم يكن عهد في البين، فإنها تحمل على التعيين الجنسي أو النوعي، و إن كان عهد ذهني أو خارجي أو ذكري حملت عليه.

و هذا الحال ثابت فيها حتى مع دخولها على الجمع، حيث أنها لا تنسلخ عن مفادها.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٦٦

و من هنا، فهي تدل على التعيين عند دخولها على الجمع - علماء-.

و هذا التعيين المحتمل في مورد دخول اللام على الجمع يتصور بأحد أنحاء.

١- النحو الأول هو أن يكون عهديا، و هذا التعيين معقول في نفسه، و في كل مورد يكون هناك عهد كما لو كان هناك علماء معهودين، لا إشكال في عدم دلالة على العموم، إذن فعدم التعيين العهدي يؤخذ كأصل في موضوع دلالة الجمع المحلي باللام على العموم كمصادرة على المطلوب.



٢- النحو الثاني هو ان يكون تعيينا جنسيا: وهذا النحو و إن كان معقولا في نفسه و محتمل أيضا. لكن هناك قرينة نوعية قائمة على خلافه، و ذلك لأن هيئة الجمع غالبا ما تلحظ آله لإرادة ذوات الأفراد لا عنوان الجمع و الجماعة، و لذلك قلنا إن الأصل في العموم الاستغرافية و لذا قلنا باستفادة الاستغرافية من الجمع المحلّي باللام بناء على استفادة العموم منها، و هذه الحالة الجمعية تسقط في المراد الجدى، فيسقط الاحتمال.

٣- النحو الثالث و هو تعيين لا ينفع اللغوى، و إنما ينفع الفقيه، حيث يعرف به الحكم.

و هذا التعيين بالنتيجة تعيين بدلى للكلى لا يفيد تعيينا في مرحلة مدلول الكلام، لأن الإطلاق البدلى لا يضيف نحوا من التعيين إلى الماهية، لا- في مرحلة تفررها الذهني، و لا- في مرحلة انطباقها الخارجى على مصاديقها، و إنما هو تعيين أصولى و ليس عرفيا، لأن البدلية لا تقتضى تعيينا في مرحلة انطباقها الخارجى على مصاديقها، و لا في مرحلة تفررها الماهوى، حيث لا تضيف شيئا ماهويا إلى المعنى كما عرفت. و إذا انتفت هذه الاحتمالات الثلاث تعين النحو الرابع.

٤- النحو الرابع و هو تعيين كون «اللام» الداخلة على الجمع، دالة على العموم و الاستغراق.

و بعد استبعاد الاحتمالات الثلاثة، بتعين الاحتمال الرابع، فيدل دخول

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٦٧

«اللام» على الجمع، على إرادة المرتبة المتعينة صدقا من مدلول المادة، كما هي في الاحتمال الرابع لأن أى مرتبة أخرى غيرها، لا تكون متعينة.

لكن هذا الوجه غير تام أيضا في إثبات العموم، لأنه و إن كانت «اللام» تدل على التعيين الصدقى، لكن هل هذا يكفى في إثبات العموم المطلوب بالوضع؟ أم أنه لا بدّ من قرينة أخرى تثبت ذلك؟

و بيان ذلك هو، أنه لو قال المولى: «أكرم العلماء»، فإنه بمقتضى القول بدلالة «اللام» على التعيين، نعرف أنه ليس المراد نصف العلماء، و لا ثلثهم و نحوه، إذ لو أريد ذلك لسألنا حينئذ أنه أى نصف أو ثلث أريد؟

و من الواضح أنّ هذا خلاف التعيين، لأنّ التعيين يقتضى إرادة تمام الأفراد.

ثمّ نسأل ثانية، هل أراد تمام أفراد الطبيعة بلا قيد، أو أنه أرادها ضمن حصة خاصة مقيدة بها؟

قد يقال بأنّ كلتا الحصتين من الطبيعة معقول و محفوظ فيه التعيين، و لكن «اللام» لا تعين أحدهما، إلّا أن يدعى أنّ «اللام» تدل على استغراق المطلق من مدخولها، و لكن هذا أمر إضافى، لا بدّ له من دليل، و نفس «اللام» لا تقتضيه.

إذن، بعد دلالة «اللام» على التعيين و تردده بين المطلق و المقيد، تأتى مقدمات الحكمة، و تثبت أنه المطلق.

و هكذا يكون العموم استفيد تليقا من «اللام» و مقدمات الحكمة.

و إن شئت قلت: إنّ غاية ما يثبت بهذا الوجه هو، دلالة «اللام» على استيعاب الطبيعة للمرتبة المستوعبة من الأفراد، باعتبارها هي المتعينة صدقا، و لكن السؤال هو، هل أنّ الطبيعة المستوعبة، هي الطبيعة المطلقة، أو المقيدة منها؟

و من الواضح، أنّ «اللام» لا يمكنها أن تعين واحدة منهما، لأنه كما

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٦٨

تكون جميع أفراد الطبيعة المطلقة متعينة صدقا، كذلك جميع أفراد الطبيعة المقيدة تكون متعينة صدقا.

و بناء على هذا، فإننا نحتاج إلى دال آخر لإثبات كون الطبيعة المستوعبة المستغرقة هي المطلقة لا المقيدة، لأنّ «اللام» الدالة على التعيين لا تقتضى إلّا نفى احتمال كون المستوعب بعض أفراد الطبيعة المطلقة.

إذن فكل قيد يطرأ على طبيعة العالم، يكون مقيدا للمقدمات، و ليس تصرفا في مدلول «اللام».

و عليه يكون نتيجة تقييد المعرف «باللام»، كنتيجة تقييد المطلقات، أى أنّ القيد يعرض على المقدمات و ليس على الدلالة الوضعية

للكلمة، ولذا نشعر وجدانا أنّ تقييد «أكرم كل عالم»، فيه عناية أكبر من العناية الموجودة في تقييد «أكرم العلماء»، مع أنّه لو كانت دلالة كل منهما على العموم بالوضع، لاحتاج الفرق إلى تفسير، بينما على ما ذكرنا، فإنّ العموم المستفاد من «اللام» تدخل في مقدمات الحكمة، والعناية في تقييدها، أخفّ مثنوّة من تقييد العموم المستفاد من «كل» لأنّه بالوضع.

### و زيادة في توضيح دفع الوجه الثالث المتقدم

نقول: إنّ لا إشكال في ان الجمع له مراتب وهذه المراتب تمثل كثرات متغايرة، بعضها أكبر من بعض، وكل كثرة من هذه الكثرات لها محدّد به يكون قوامها، وهذا المحدّد على قسمين، محدّدات كمّيّة، ومحدّدات نوعيّة. أمّا المحدّد الأول: فنريد به الكثرة التي تكون محدّدة بعدد صحيح أو كسرى، مثل سبعة، وثمانية، وعشرة، وثلث، وربع ونصف ونحوها، وأمّا المحدّد الثاني: فنريد به، الكثرة المنتسبة إلى فئة خاصّة، كالعلماء العدول، والعلماء الفقهاء، والعلماء المؤلّفين ونحو ذلك. وحينئذ، بعد هذا نقول: إن هيئة الجمع موضوعة لمعنى اسمي، هو هذه الكثرات، لكن وضعها لذلك يتصور على نحوين:

أ- النحو الأول هو أنّها موضوعة لها بنحو لا- تكون دالة على ما به تتحدّد كل كثرة، أي أنّها موضوعة للقدر المشترك بين هذه الكثرات، وحينئذ، لو أريد كثرة بعينها لزم أن يكون حدّها الكمي أو النوعي مبينا بديل آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٦٩

ب- النحو الثاني هو أنّها موضوعة لها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فيتصوّر الواضع الجامع بينها ثم يجعله مشيراً إلى واقع هذه الكثرات بحدودها الذاتية التي يميز بها كلّ كثرة عن الأخرى، ووضع الهيئة لأشخاص تلك الكثرات، وحينئذ تكون كلّ كثرة بحدّها الكمي أو النوعي مدلولاً للهيئة على نحو البديل، كالمشترك اللفظي، غاية الأمر أنّه يختلف عن المشترك اللفظي بأنّه بوضع واحد، بينما المشترك اللفظي بوضعين، كما ذكرنا سابقاً، وهذه ميزة هذا القسم من الوضع، وعليه يكون استعمال هيئة الجمع في كلّ كثرة بحدّها صحيحاً وحقيقه.

وبناء على القسم الثاني، فإنّ كلمة «علماء» يصح استعمالها في أيّ كثرة، فيجوز للمستعمل لها، أن يقول: إنّي أردت الكثرة الفلانيّة، و يكون ذلك صحيحاً ولا اعتراض عليه، نعم يكون مجملاً في مقام التفهيم والتفهم لو قال: «أكرم علماء»، وسكت، ولكن لو أدخل «اللام» فقال: «أكرم العلماء»، فحينئذ نقول: إنّ لا بدّ وأن يكون قد أراد كثرة محدّدة، لكن تلك الكثرة، لو كان حدّها كمياً لا تكون ذات تعين صدقي، حتى لو صرّح به المتكلم فقال: أردت سبعة مثلاً، لأنّه لا ندرى أيّ سبعة أراد، إذ أنّ السبعة قابلة للصدق على سبعت متعدّدة، بينما لو كان حدّها نوعياً فحينئذ، تكون متعيّنة صدقاً. لأنّها تستوعب تمام الأفراد، سواء أكان باعتبار أصل الطبيعه، ويسمّى بالاستغراق الكامل، أم كان باعتبار صفة من الصفات الطارئة عليها، «كالعدالة»، فإنّ هذا المحدّد متعيّن الصدق خارجاً، وحينئذ الكثرة، مدخول «اللام» الدالة على التعيين، لم يرد منها كثرة محدّدها كمياً، أي، «كثرة متناهية»، بل أريد منها كثرة محدّدها نوعياً، أي، «كثرة غير متناهية»، وهذه يعبر عنها أصولياً بالاستغراق.

ولما كانت الحدود النوعية متعدّدة، حينئذ نسأل: إنّ أيّ كثرة محدّدة نوعياً أرادها المتكلم؟

والجواب إنّ «اللام» تثبت التعين، والتعين الصدقي موجود في جميع

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٠

الكثرات المحدّدة نوعياً، لأنّ أيّ مرتبة منها إذا علمناها، تكون متعيّنة صدقاً.

لكن أيّا منها أريد، فهذا أمر غير متعيّن فيها جميعاً، حتى في مرتبة الاستغراق المطلق، لأنّه لا دليل يدل على ذلك.

وهذا يعني، أنّ دلالة «اللام» على التعين لا تفيد العموم، بل نحتاج في إثبات دلالتها على العموم إلى دال آخر، سواء أكان مقدمات الحكمة أم غيرها.

## ٤- الوجه الرابع: [الكلام في مدرك العموم المفهوم]

## إشارة

هو أنه لا إشكال في فهم الفقيه، العموم، من مثل، «أكرم العلماء»، ولذا يفتى بوجوب الإكرام على نحو الموجبة الكلية. ولكن الكلام في مدرك هذا العموم المفهوم، فهل هو، لأنّ الجمع المعرّف موضوع للعموم؟ وهذا يعني أنّ العموم يكون مدلولاً لفظياً للكلام، بحيث إنّ لفظ «العلماء» لو استعمل في غير العموم، كان مجازاً، أم أنّ المدرك هو، مقدمات الحكمة، ويكون العموم مدلولاً جدياً للكلام؟ لأنّ مقدمات الحكمة تنظر إلى المراد الجدى. وبناء عليه لا يكون استعمال لفظ «العلماء» في الخصوص مجازاً لعدم أخذ العموم في المدلول الوضعى. والسؤال الذى يطرح نفسه هو، هل أنّ مقدمات الحكمة تصلح أن تفسّر لنا استفادة العموم من لفظ «العلماء» أم لا تصلح؟ وعلى الأول، تبقى المسألة مجملّة.

وعلى الثانى، يتعيّن كون المدرك لهذا الانفهام هو الوضع.

وقد ذكر لنفى صلاحية مقدمات الحكمة لإثبات العموم تقريباً [١٧].

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٧١

## ١- التقريب الأول: [في الفرق بين العموم المستفاد من الأداء، وبين العموم المستفاد من مقدمات الحكمة]

هو أنّنا قد بيّنا في صدر البحث، أنّ هناك فرقا بين العموم المستفاد من الأداء، وبين العموم المستفاد من مقدمات الحكمة مع اشتراكهما في سراية الحكم إلى تمام الأفراد، وذلك الفرق هو أنّه في المطلقات، مثل، «أكرم العالم»، المنظور إليه في مرحلة اللفظ. هو نفس الطبيعة، ومقدمات الحكمة تنفى القيود عنها، ثمّ إنّ ذلك الحكم المتعلق بها يسرى منها إلى الأفراد، لأنّ انطباقها عليها ضرورى.

بينما في العمومات الوضعية، مثل، «أكرم كلّ عالم»، المنظور إليه في مرحلة اللفظ هو نفس الأفراد، بمعنى أنّ المتكلم قد حشرها تحت المدلول اللفظى للكلام، ثم صبّ الحكم عليهم.

وبناء على هذا نقول: إنّهُ في المقام، لو قال المولى، «أكرم علماء»، فإنّ مفاد الجمع هنا، جماعة لا بشرط من حيث سائر الحصص. وهذا قد يلحقه تنوين التنكير، وبعد دخول «اللام»، يصير معرفةً نحوياً.

وحينئذ، لو بقينا نحن ومقدمات الحكمة، فإنّها غاية ما تثبت لنا هو، عين ما تثبت في قولنا: «أكرم العالم»، حيث أنّ لفظ «علماء» لم يضاف إليها قيوداً أصلاً، ولا- يمكن أن تترى الأفراد بتمامهم ولو بنحو إجمالى، و إنّما تترى عنواناً، ولكن من باب أنّه بلا قيد، فإنه ينطبق على تمام الأفراد.

بينما الوجدان، قاض بخلاف ذلك، حيث أنّه في قولنا: «أكرم العلماء»، نرى الأفراد بصورة إجمالية، و كم فرق، بين «أكرم العلماء»، و بين «أكرم العالم»، إذ فى الثانى، الحكم انصبّ على الطبيعة ثم سرى منها إلى الأفراد، بينما فى الأول، الحكم انصبّ على الأفراد مباشرة.

وهذا لا يمكن تفسيره على أساس مقدمات الحكمة، إذن فينبغى تفسيره على أساس الوضع.

وهذا الوجه يمكن الإجابة عليه نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً، فإنكم إن كنتم لا تقولون بدلالة الجمع المضاف على

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٧٢

العموم، فإنّ نفس الكلام يجرى هنا فيه، فإنّ العموم هنا لو كان بمقدمات الحكمة، لكان قولنا: «أكرم علماء البلد»، من قبيل قولنا: «أكرم عالم البلد»، والمنظور إليه حينئذ طبيعة الجمع، والمقدمات تنفي القيد ويسرى الحكم حينئذ إلى تمام الأفراد عن طريق الانحلال، بينما الوجدان قاض بأنّه في قولنا: «أكرم علماء البلد»، يستحضر القائل الأفراد، ثم يحكم. إذن لا مورد لمقدمات الحكمة.

و أمّا الإجابة عنه حلا: فإنّه بناء على ما حقّقناه سابقا من دلالة «اللام» على التعيين، يكون تفسير هذه الظاهرة واضحا، وذلك لأنّ دلالة «اللام» على التعيين تقتضى الاستغراق، أى كثرة ذات محدّد نوعي، لا- كمّي- وإن كانت لا تثبت ماهيّة ذلك المحدّد النوعي- وذلك لأنّ هذه الكثرة لها تعين صدقي، وكلّ كثرة من هذا القبيل، لها ذلك التعين، ولذا لا يختلف حال أى محدّد نوعي عن محدّد نوعي آخر، وتبقى «اللام» حيادية من ناحية تعين شخصيّة ذلك المحدّد النوعي، وحينئذ لو فرض أنّه وجدت قرينة نسّميتها مقدمات الحكمة، ودلت على أنّ ذلك المحدّد النوعي، هو أوسع المحدّدات، فنضم دلالة «اللام» على الاستغراق إلى القرينة المعينة والمشخصّة للمحدّد النوعي، فيتكوّن لدينا رؤية لجميع الأفراد بنحو الإجمال. ومن هنا، لا يقاس «أكرم عالم»، على «أكرم العلماء»، فإنّ الأول تعلق الحكم فيه بالطبيعة ولا نظر له في مرحلة الكلام إلى الأفراد، ولذا لا دال عليها.

بينما الثاني، الحكم فيه تعلق بتمام الأفراد لوجود دليل وضعي يدل على الاستغراق، لكنه مهمل من ناحية حدّه النوعي، ودليل آخر عرفي، بشخص ذلك المحدّد النوعي، وحينئذ فسوف تتكوّن لدينا نظرة إجمالية إلى تمام الأفراد في مرحلة الكلام. وهذا سر الوجدان الذي نشعر به بالفرق، ولا حاجة معه لفرض أنّ «اللام» موضوعه مباشرة للعموم.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٣

لكن يبقى سؤال وهو، أنّه ما هي تلك القرينة الحكيمية التي تثبت أنّ المحدّد النوعي هو أوسع المحدّدات دون غيره.

## ٢- التقريب الثاني: و مرجعه إلى إنكار جريان مقدمات الحكمة في المقام، حتى بالنحو الذي تجرى فيه في مثل أحلّ الله البيع.

وبيانه مبني على ما تقدم، من أنّ هيئة الجمع موضوعه بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، يعني أنّ الموضوع له هو كلّ كثرة كثرة من الكثرات المتغيرة بالمحدّدات النوعية والكمية، وبناء عليه، لو فرضنا، أنّ لفظ «العلماء» في قولنا: «أكرم العلماء»، لا دلالة فيه على العموم، فحينئذ نبقي مرددين بين إرادة هذه الكثرة ذات المحدّد النوعي الأضيّق، وبين إرادة تلك الكثرة ذات المحدّد النوعي الأوسع، وهذا يصير من باب الإجمال اللفظي، لأنّ استعمال اللفظ في كلّ منها على نحو الحقيقة، ويكون من قبيل المشترك اللفظي إذا استعمل في أحد معنييه دون قرينه معينه لذلك، ومجرد ذلك لا يعني أنّه استعمل في المعنى الأوسع، ومقدمات الحكمة لا تجرى حينئذ لأنّه ليس من شأنها تعيين أحد معنيي المشترك.

بينما لا إشكال في استفادة الإطلاق، ولا منشأ لذلك إلّا كون الجمع المعرّف «باللام» موضوعا للعموم.

والجواب عن هذا الوجه هو، أنّه في الوضع العام والموضوع له الخاص، يحتاج دائما إلى أن يتصور الواضع عند الوضع عنوانا كليا يجعله مرآة وحاكيا عن الأفراد، ويضع بواسطته اللفظ لها، وهذا العنوان الكلّي المتصور على قسمين:

أ- القسم الأول هو أنّه تارة يكون بنفسه مصداقا لنفسه.

ب- القسم الثاني هو أن لا يكون كذلك، وهذا ليس بأمر غريب، فقد تقدّم في المنطق، أنّ بعض المفاهيم تكون بنفسها مصداقا لنفسها، كمفهوم الكلّي، فإنّه بنفسه كلّي ومصدق لنفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٤

وبعض المفاهيم ليس كذلك، كمفهوم الجزئي، فإنّه ليس جزئيا، أى ليس مصداقا لنفسه.

و عند ما لا- يكون ذلك العنوان الكلي مصداقا بنفسه لنفسه، فاللفظ الموضوع له، يجب استعماله في الأفراد و لا يجوز استعماله في الكلي، لأنّ اللفظ وضع لأفراده، و هو ليس من أفراد نفسه، و مثاله، «الحرف»، فإنّه موضوع «لنسبة»، بالوضع العام و الموضوع له الخاص، و نفس مفهوم «النسبة» ليس مصداقا بنفسه لنفسه، و لذا نعبر عنه «بالاسم»، فكلمة «في» لا يصح استعمالها في مفهوم «النسبة الظرفية» لأنها موضوعه لأفرادها، و نفس النسبة الظرفية ليست من أفراد نفسها.

و أمّا إذا كان ذلك العنوان الكلي مصداقا بنفسه لنفسه، كما لو وضعنا لفظا للكليات بتوسط الكلي، فبما أنّ الكلي هو أحد الكليات، فحينئذ، يصح استعمال اللفظ في نفس مفهوم الكلي.

و من هنا نخلص إلى قاعدة مفادها: إنّ في موارد القسم الثالث من الوضع لا بدّ من تصور عنوان كلي يشير به الواضع إلى الأفراد، و هذا العنوان، إن كان بنفسه فردا لنفسه، فإنّه يصح حينئذ استعمال اللفظ الموضوع فيه، بل يكون هو المنصرف من اللفظ، باعتبار أنّ العلقه الوضعية و إن تحققت في غيره من الأفراد، لكنّها في هذا الفرد لها وجه تأكد في الجملة، و هي به أحق، و إلّا لم يصح.

و إذا أردنا تطبيق ذلك في المقام نقول: إنّ لو سلّمنا أنّ هيئة الجمع موضوعه بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإنّ الواضع احتاج عند الوضع إلى تصور مفهوم كلي يشير به إلى الكثرات المتعدّدة، و هذا المفهوم، هو نفس مفهوم الجمع و الكثرة، و مفهوم الجمع، جمع، أي إنّ يصح استعمال اللفظ الموضوع فيه، لأنّه يصح أن يكون مصداقا بنفسه لنفسه، بل يكون هو المنصرف من اللفظ، و حينئذ، فإذا قيل «أكرم العلماء»، يحمل ذلك على كلي الجمع، لأنّه أحد أفراد نفسه التي وضع اللفظ لها، و حينئذ لا مانع

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٥

من جريان مقدمات الحكمة لنفي القيود الزائدة، و إثبات أنّ هذا الكلي وقع موضوعا للحكم على إطلاقه كما تجرى في كلي البيع إذا وقع موضوعا للحكم بالحليّة.

و كتبنا قد ذكرنا في آخر التقريب الأول من الوجه الرابع، أنّه بقى سؤال، مفاده هو، أنّه ما هي تلك القرينة الحكمية التي تثبت أنّ المحدّد النوعي هو أوسع المحدّدات دون غيره؟.

و هنا، نعطي الجواب عن هذا السؤال فنقول: إنّ مفاد الجمع على ما بيّنا سابقا، هو كلي الكثرة القابلة للتعين في أيّ حد، و وظيفة مقدمات الحكمة، هي نفي الحدود، لكن تارة، يكون نفي الحدود عن ذوات الأفراد المتكوّن منها الكثرة، و أخرى يكون نفيها، عن نفس الكثرة بما هي.

و الأول: مرجعه إلى نفي لحاظ الأوصاف و الخصوصيات الطارئة على الفرد، و حينئذ فإنّ غاية ما ينتج إجراء مقدمات الحكمة هو، إطلاق الأحوال بالنسبة إلى هذه الأفراد، و هذا لا يعطينا نظرة أشمل للأفراد، بل يعطينا نحو تعرية لها من القيود.

و من هنا، نشأ الإشكال.

و الثاني، مرجعه إلى نفي القيود- و هي المحدّدات الكمية و النوعية- عن الكثرة، و هذا يعني، أنّ الكثرة التي تشكل موضوعا للحكم في مقام الإثبات، لم يؤخذ معها محدّد من المحدّدات، إلّا ذات مدلول المادة.

فمثلا لفظ «العلماء»، لا يمكن شموله- «للجهال»- و بمقتضى اصالة التطابق بين مقامى الثبوت، و الإثبات، يثبت أنّ المحدّد المأخوذ في مقام الثبوت و هو «العلم» في المثال، أي المحدّد النوعي الذي هو أوسع المحدّدات النوعية أيضا هو مدلول المادة فقط، و هذا معناه، الاستغراق.

إذن أيّ محدّد آخر يزيد على ذلك هو، منفيّ بمقدمات الحكمة و اصالة التطابق، و لذا نرى كثره، محدّدها «العالمية»- في المثال- فقط، و هي كثرة استغراقية، و هكذا تثبت المقدمات الرؤية الأوسع للأفراد.[١٨]

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٦

وبهذا، تتضح نكتة رؤيتنا للأفراد، حتى في غير مورد ثبوت «اللام»، كما في الجمع المضاف، مثل، «أكرم علماء البلد». والخلاصة: هي أن البرهان على وضع «اللام» للعموم ابتداءً أو بتوسط التعيين، إما لَمَيَّ، كتصريح الواضع، وإما إِنِّي، وهو أن يكون عندنا وجدان بدالاتها على ذلك، ولا نستطيع تفسيره، إلا على أساس الوضع.

لكن قد عرفت، أن هذا الوجدان يمكن تفسيره على أساس مقدمات الحكمة، إذن فدالاتها على العموم، لم تكن لوضعها له، حيث أنه لم يثبت وضعها له، لا ابتداءً، ولا بتوسط دالاتها على التعيين، بل لعله من المطمئن به هو عدم كلام الأمرين.

أما دالاتها عليه وضعا بتوسط دالاتها على التعيين، وذلك بأن يراد من التعيين، التعيين الصدقي، ولا تعيين صدقي إلا بالاستغراق. فيرد عليه، مضافا إلى ما ذكرنا، من أن هذا يثبت الاستغراق، لكنه لا يثبت الحد النوعي لهذا الاستغراق، فنحتاج إلى قرينة تثبت أن التعيين لا ينحصر بالتعيين الصدقي، بل التعيين الذهني والتعيين الجنسي كل منهما معقول في الجمع المعرف، كالمفرد المعرف. والشاهد هو، صحة قولنا: «أكرم الكثير من العلماء» من دون عناية، بينما هو غير متعين صدقا. وغاية ما يقتضيه ذلك القول هو، إكرام أكثر عدد منهم، مع أن «اللام» هي «اللام»، والتعيين الذي تعطيه لكلمة كثير، هو نفسه الذي تعطيه لهيئة الجمع.

وما ذكرنا في مقام تلفيق وجه للاستدلال على العموم، من أن التعيين الذهني غير مناسب، لأن الجمع يلحظ مرآة للأفراد، ومعه لا يناسب التعيين يجاب عنه:

بأن التعيين إنما هو في مرحلة اللحاظ الاستعمالي، وملاحظته مرآة،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٧

إنما هو في مرحلة تعليق الحكم عليه، والمتعين بعد تعيينه يلحظ مرآة، ولا منافاة بين الأمرين.

وعليه، فدلالة «اللام» على التعيين، غير موجبة لدالاتها على العموم وضعا.

وأما دالاتها على العموم ابتداءً للوضع، فهو بعيد، بدليل أن الجمع المعرف يطرأ عليه المقيّد المتصل، مثل، «أكرم العلماء العدول» دون عناية أو تجوز في إرادتنا منه خصوص العدول.

وحينئذ، نقول: إن «اللام» تدل على استغراق هيئة الجمع في مدخولها.

ولكن ما هو مدخولها؟ هل هو خصوص علماء، أم علماء العدول؟.

المتعين هو الأول، لأن لفظ «العدول» وصف «للعلماء» بعد دخول «اللام» عليه، إذن، فهو في طوله، لأن الوصف دائما في طول الموصوف، وكلمة «علماء» لم تستوعب كل أفرادها.

وهذا هو الفرق بين «اللام»، ولفظة «كل»، فإن «كل»، في قولنا: «أكرم كل عالم عادل»، دخلت على المجموع المركب من مفهوم «عالم و عادل».

إذن مدخول «اللام» لم يستغرق كل أفرادها، ولذا كان استعماله في خصوص العدول بلا تجوز ولا عناية، وإلا للزم التجوز والعناية.

وقد يقال: إن «اللام» تدل على استغراق مدخولها لأفرادها بالقدر الذي لا يوجد ما ينفيه ويخرجه من الكلام.

وحينئذ يندفع هذا الإشكال، حيث إن «اللام» تكون دالة على استغراق المدخول في كل أفرادها التي لم يتم دليل في الكلام على نفيها وإخراجها، ولما قال: «العدول»، يكون قد نفى «الفساق»، وحينئذ يبقى الاستغراق، لكنه أضيق دائرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٧٨

ولكن هذا بعيد، لأنه يعني أن كلمة «عدول» لم تعد محصية «للعلماء»، بل كاشفة عن حدّها حقيقة، والظاهر أنها محصية كما في قولنا «أكرم العالم العادل».

و هذا نحو مقرّب لعدم دلالة «اللام» على العموم وضعا.

و ملخصه: هو أنه لو كانت «اللام» دالة عليه، فإما أن تكون دالة على الاستغراق في المدخول، و هذا حينئذ، ينافيه تقييده «بالعدول»، لأنّ مدخوله «ذات العلماء».

و أما أن تكون دالة عليه، و لكن المدخول هو مجموع «علماء عدول».

و هذا غير صحيح كما عرفنا سابقا.

و أما أن تكون دالة على استغراق ناقص، و هو استغراق المدخول فيما لا قرينه على تعيينه.

و هو، و إن كان معقولا لكنه بعيد.

و هذا البيان لا يرد على من يقول بدلالاتها على العموم بتوسط دلالتها على التعيين، لأنّ هذا القائل يقول بدلالاتها على الحصّة المتعيّنة للمدخول، و إذا لم يرد قيد فالحصّة المتعيّنة هي الاستغراق، و إلّا فالمقيده هي المتعيّنة.

و من هنا كان هذا المبعّد يختص بافتراض دلالتها على العموم ابتداء.

و الخلاصة: انه يوجد هنا ثلاثة احتمالات:

١- الاحتمال الأول هو أن يكون القيد خارجا عن مدخول اللام.

و هذا بعيد جدا بحسب المنهج العرفي في التراكيب اللفظية عند علماء اللغة العربية.

٢- الاحتمال الثاني هو أن يكون القيد خارجا عن مدخول «اللام»، و يكون القيد منافيا مع عموم المقيده، و لكنه يقدم عليه في مقام الكشف عن المراد.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٧٩

و هذا أيضا خلاف الوجدان العرفي، فإنه شاهد على عدم العناية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي قبل مرحلة كشف المدلول التصديقي.

٣- الاحتمال الثالث هو أن يكون المدخول هو «العلماء» بشرط أن لا يأتي بعد ذلك بما يقيد و يضيقه.

و هذا أيضا خلاف الوجدان القاضى، بأن الإتيان بالقيد تقييد لسعة المقيده كما في المفرد، لا أنه تقييد بحيث وجد مقيدا كما هو مقتضى هذا الاحتمال.

و هذا المبعّد ليس إبطالا لقول من يقول، بدلالة «اللام» على العموم بتوسط دلالتها على التعيين، لوضوح كون التقييد بالعدول أو بغيره لا ينافي مع التعيين الصدقي الذي لا بدّ منه لإشباع حاجة «اللام» الوضعية.

و منا هنا كان هذا المبعّد إبطالا للمسلك الآخر القائل بدلالة «اللام» على العموم ابتداء.

### ٣- و أما المقام الثالث: و هو تحقيق أن العموم الدال عليه، هل هو استغراقى أم مجموعى؟

فقد اتضح مما تقدم، أن مقتضى الطبع الأولى و إن كان دلالة الجمع على أمر موحد ثابت في مرتبة سابقة على دخول «اللام»، إلّا انه مع ذلك و لنكتة زائدة أشرنا إليها سابقا، تلغى هذه الوحدة، و يكون العموم المستفاد من دخول «اللام» هو، العموم الاستغراقى، بناء على استفادة أصل العموم منه.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٨٠

**النكرة في سياق النفي أو النهي**

## إشارة

و مما ادعى كونه من صيغ العموم، وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي. و كأن منشأ هذه الدعوى هو، ملاحظتهم بأن النكرة إذا وقعت في سياق الإثبات، مثل، «أكرم نحوياً» فإنها لا تدل على شمول الحكم لكل أفراد النحويين، و لذا يكتفى بإكرام فرد واحد في مقام الامتثال، بخلاف ما إذا وقعت بعينها في سياق النفي أو النهي، فإنها تدل على شمول الحكم لكل أفراد الطبيعة كما لو قال: «لا تكرم فاسقا»، أو «لا تشرب خمرا»، فإنها تشمل كل أفراد الفساق أو كل أنواع الخمر، لأن انتفاء الطبيعة لا يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها، و بهذه القرينة العقلية جعل وقوعها في هذا السياق من صيغ العموم. و لنا حول هذه الدعوى تعليقات.

## ١- التعليق الأول: هو أن هذه الاستغراقية، ليست من شؤون ورود النكرة في سياق النفي أو النهي،

بل هي من شؤون كون المورد مورد النفي أو النهي، و لذا إذا وقعت المعرفة في هذا السياق، استفيد الاستغراقية أيضا، كما لو قال: «لا تكرم الفاسق»، فإنه يدل على إعدام إكرام كل فرد من أفراد الفاسق، بخلاف قوله: «أكرم العادل»، فإنه يكتفى فيه بالامتثال بإكرام فرد واحد من أفراد العادل.

و من هنا نرى أن نفس الفارق الملحوظ بين النكرة المأمور بها، و النكرة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨١

المنهى عنها موجود بين المعرفة المأمور بها و المعرفة المنهى عنها مع انه لم يقل أحد بدلالة المعرفة الواقعة في سياق النهي على العموم، مع دلالة على الاستغراقية، إذن الاستغراقية المدعاة هي من شؤون المورد لا من شؤون النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، و قد تقدم في مبحث الأوامر تفصيل هذه القرينة العقلية، و ما تقتضيه من الفرق بين وقوع الطبيعة في سياق الأمر و وقوعها في سياق النهي.

## ٢- التعليق الثاني: [في انعدام جميع أفراد الشيء بسبب النهي عنه

هو أن هذه الاستغراقية المستفاد من القرينة العقلية استدلال عليها، بأن النهي عن الشيء طلب لاعدامه، و إعدام الطبيعة لا يكون إلا بانعدام جميع أفرادها.

و هذا الدليل يدل على الاستغراقية، سواء تعلقت النهي بنكرة أو معرفة، لأن هذه الاستغراقية، استغراقية بحسب عالم الامتثال، أي أن الحكم الثابت واحد، لكن امتثاله لا يكون إلا بإعدام الطبيعة الذي لا يتحقق إلا بإعدام جميع أفرادها، و ليست هي استغراقية بحسب عالم الحكم، حيث لا يمكن إثبات استغراقه و انحلاله إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الطبيعة بحيث يكون لكل واحد منها عصيانه و إطاعته.

إذن، لا يمكن إثبات استغراقية الحكم الذي هو العموم، و انحلاله إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، بمثل هذه القرينة العقلية، و إنما نحتاج معه إلى قرينة أخرى تثبته، بل لو استفيدت الاستغراقية و العموم من النواهي، فذلك يكون بقرينة أخرى تقدم ذكرها في مبحث النواهي، و هي هنا خارجة عن محل النزاع.



**٣- التعليق الثالث: هو أن هذه الاستغرافية أجنبية عن محل الكلام،**

لأن مناط عمومية العموم هو إراءة الأفراد بالمدلول اللفظي للكلام، سواء كان الحكم عليها استغرافيا أم بدليا، والاستغرافية قد تثبت بالعموم، وقد تثبت بمقدمات الحكمة كما في قوله تعالى: وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فَإِن مَوْضُوعَاتِ الْأَحْكَامِ دَائِمًا تَجْرِي فِيهَا مَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ وَ تثبت فيه الاستغرافية.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨٢

و الخلاصة هي، أن الطبيعة في متعلق النهي أو الأمر قد تكون شمولية، وقد تكون بدلية، وهذا ليس عموما، لأن مناط عمومية العموم هو، عبارة عن الدلالة على استيعاب أفراد الطبيعة وضعا لا مجرد كون الطبيعة ملحوظة بنحو الشمولية، كما هو الحال في وقوع الطبيعة موضوعا، أي متعلق المتعلق للأمر، كما في قوله، «أكرم العالم» فإن موضوعات الأحكام دائما تجرى فيها مقدمات الحكمة و تثبت فيها الاستغرافية.

**٤- التعليق الرابع: هو أن هذا الدليل العقلي، لا يغني عن القرينة العقلية المسماة بمقدمات الحكمة في إفادة الاستغرافية [١٩]،**

لأن مفاده هو، أن انتفاء الطبيعة لا يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها، وهذا صحيح، لكنه لا يدل على أن التحريم تعلق بالمطلق أو بالمقيد في مرحلة المدلول الجدي، وإن كان في مرحلة المدلول اللفظي تعلق بالطبيعة بلا قيد، لكن لا ندري، فإن كان قد تعلق بالمطلق، فسوف لن يحصل الامتثال إلا بانتفاء المطلق- أي جميع الأفراد- وإن كان قد تعلق بالمقيد، فسوف يحصل الامتثال بانتفاء المقيد. و مقدمات الحكمة حينئذ، تعين أن مصب الحكم هو المراد الجدي للكلام و هو المطلق. إذن بواسطة مقدمات الحكمة، ينتقح موضوع هذه الدلالة العقلية.

و الخلاصة: هي أن القرينة العقلية المزبورة، غاية ما تقتضيه هو أن متعلق النهي أو النفي من الطبائع لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها خارجا، و أما تحديد الطبيعة المتعلقة بها النهي أو النفي هل إنها الطبيعة المطلقة أو المقيدة، فهذا خارج عن وظيفتها، وإنما يتكفل بإثباته الإطلاق و مقدمات الحكمة كما ذكرنا سابقا.

**٥- التعليق الخامس: [في كلام المحقق الخراساني**

هو أنه، هل صحيح، أن الطبيعة توجد بوجود

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨٣

فرد و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد كما ذكر المحقق الخراساني (قده)؟.

لقد استشكل في ذلك كل من المحقق [٢٠] الأصفهاني و الخوئي (قده)، حيث ذكر أن ما ذهب إليه الخراساني (قده) غير صحيح، و إنما الصحيح هو أن الطبيعة على نحو واحد في الإثبات و النفي، فإن لوحظت بنحو يناسب البدلية فالأمر و النهي لا يقتضيان إلا إيجادا واحدا أو نفيًا و إعداما واحدا، و إن لوحظت بنحو يناسب الاستغرافية، فالأمر حينئذ يقتضى كل الإيجادات، و النهي يقتضى كل الإعدامات.

و قد تعرضنا لذلك في مبحث النواهي و قلنا: بأن الصحيح ما عليه المشهور، و أن الطبيعة لا تختلف فيهما، و إنما الذي يختلف، هو محمولها، فإن كان محمول نفي فلا يصدق إلا بنفي تمام الأفراد، و إن كان محمول إثبات فيصدق بوجود فرد.

و ما اعترض به الأصفهاني [٢١] و الخوئي (قده) على الخراساني (قده) و المشهور إنما هو خلط بين المسألة الفلسفية في النزاع المعروف بين ابن سينا و الرجل الهمداني، و بين ما هو الملحوظ في المسألة الأصولية في تحديد المفاهيم الواقعة متعلقات للأوامر و النواهي في عالم الذهن، و بهذا ينتهي البحث عن العموم.  
بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٨٤

## الفصل الثاني في التخصيص

### إشارة

و البحث عنه يقع في فصول:  
الفصل الأول

**هو هل أن العام المخصّص، حجة في الباقي بعد التخصيص، أم لا؟**

### إشارة

و إنما طرحت هذه المسألة بهذا الشكل، لأنّ العمومات المخصّصة حولها مشكلتان.

### ١- المشكلة الأولى: هي أنه لما ذا يقدم ظهور الخاص على ظهور العام،

مع العلم أنّ كلا- منهما له ظهور في نفسه و مشمول لدليل حجية الظهور، إذ كما يمكن التصرف في العام بإرادة الخصوص منه، فكذلك يمكن العكس، و التصرف في ظهور الخاص في كثير من الأحيان.

و الحاصل هو، أنّه ما دام أنّ كلا من الخاص، و العام بعد التخصيص، قابل للتأويل في مقابل الآخر، إذن لما ذا يقدم ظهور الخاص على ظهور العام؟.

فمثلا- لو قال: لا- يجب إكرام أى عالم، ثم قال: أكرم الفقهاء، فهنا قد نلتزم بتخصيص العام، فنخرج الفقهاء من تحت عدم وجوب الإكرام إلى

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٨٥

وجوب الإ-كرام، و هذا يعنى أننا تصرفنا في عموم العام. و قد نلتزم بحمل صيغة افعال في الخاص على الاستحباب، و هذا يعنى أننا أبقينا العام على عمومه، و لكن تصرفنا في ظهور المخصّص، و هكذا نرى أنه يمكن التصرف في كل من الدليلين على وجه يتحفظ معه على ظهور الدليل الآخر، و حينئذ نقول: لما ذا يقدم التصرف الأول و هو التصرف في العام لمصلحة ظهور الخاص، مع أن لكل منهما ظهور في نفسه، و كل منهما مشمول لدليل حجية الظهور و نسبتها إليهما على حد و نحو واحد.

فقد يقال في مقام الجواب عن ذلك: إن ظهور الخاص يفنى ظهور العام و لا- يقيه ذاتا، و هذا يعنى أنه يكون واردا عليه و رافعا لموضوع حجية الظهور في العام. و قد يقال: إن ظهور الخاص حاكم على دليل حجية ظهور العام، باعتبار أن حجية ظهور العام منوطة بعدم ورود الخاص، إمّا لأنّ ظهور الخاص أقوى فشرطت تلك الحجية بعدم هذه، و إمّا لأن ظهور الخاص قرينة على العام فشرطت حجية ظهوره بعدم ورود القرينة على الخلاف.

و تحقيق الحال في هذه المشكلة موكول إلى محله في بحوث تعارض الأدلة حيث يبحث هناك عن نكتة تقديم الخاص على العام، إما بالورود أو بالحكومة أو بالقرينة أو غير ذلك.

## ٢- المشكلة الثانية: [في عدم حجية العام في الباقي]

### إشارة

هي أن العام بعد تخصيصه يصير مجازا في أي مرتبة من المراتب الباقية و من جملتها تمام الباقي، و لا معين للمرتبة المرادة، و عليه فلا دليل على إرادة تمام الباقي لأن نسبة تمام الباقي إلى المعنى الحقيقي للفظ، كنسبة أي مرتبة أخرى من مراتب الباقي إليه، إذن، فلا يكون العام حجة فيه.

ثم إن كلتا المشكلتين لا تشملان موارد التخصيص الراجع إلى تضيق دائرة المدخول من أول الأمر، كما لو كان التخصيص متصلا بنحو انصب في العموم و الاستيعاب على الخاص ابتداء، بحيث كأنه وجد مخصّصا، كما في قوله «أكرم كل عالم عادل»، إذ في مثل ذلك لا موضوع للمشكلة الأولى، لأنه لا يوجد من أول الأمر ظهوران أحدهما للعام و الآخر للخاص و دالتان

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨٦

إحدهما للعام و الأخرى للخاص كي يقع التنافي بينهما و يبحث عن وجه تقديم أحدهما على الآخر، فإن أداة العموم موضوعه لاستيعاب تمام أفراد المدخول، و المخصّص في المثال المزبور جزء منه، إذن فلا ظهور للكلام إلّا في الخصوص، و لا ظهور للعام كي يفتش عن تقديم أحدهما على الآخر.

كما أنه لا موضوع للمشكلة الثانية، لأن هذه المشكلة متفرعة على طرو التخصيص على العام، و هنا لم يطرأ تخصيص على العام، و إنما استعملت الأداة في الاستغراق، غاية الأمر أن هذا الاستغراق ضيق الدائرة من أول الأمر باعتبار كون الخاص هو تمام العام المستوعب بأداة العموم.

إذن لا تخصيص من أول الأمر، بل تخصّص، و ذلك لورود التقييد في رتبة سابقة على العموم.

إذن، فالمشكلتان إنما تبرزان كموضوعين للبحث فيما إذا كان قد انعقدت الدلالة على العموم و استكمل العام مدخوله، و ورد الخاص مستقلا عنه، و سواء كان هذا الخاص متصلا أم منفصلا.

و لكن من المناسب هنا، البحث عن المشكلة الثانية التي تبحث عن وجه حجية العام في تمام الباقي، مع تساوي نسبته إلى مراتبه الأخرى، فإن هذه المشكلة طرحت بصيغتين مختلفتين مقصدا و غاية، و متفقتين مضمونا.

و تبعا لذلك يختلف أسلوب علاجهما للتمييز بينهما، كي لا تختلط حيثيات بحث إحدهما بحيثيات بحث الأخرى.

١- الصيغة الأولى و هي تطرح تحت عنوان التشكيك في كبرى حجية العام في الباقي حيث يقال: إن العام بعد التخصيص هل هو حجة في تمام الباقي أم لا؟

إذن فنحن نشك في حجيته في ذلك بعد التخصيص و لا- ندرى هل استقرّ بناء العقلاء على العمل بكلام المولى إذا كان عاما و خصّص؟ و إذا لم نعمل به هل نعاقب؟ و هل لنا اعتذار بانهدام حجية العام بعد تخصيصه فيما لو لم نعمل به أم لا؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨٧

٢- الصيغة الثانية: هي أنه- بعد التسليم و العلم بحجية العام المخصّص في تمام الباقي بعد التخصيص للسيرة العقلانية- يبحث عن كيفية تخريج هذه الحجية فنيا و بيان نكته، و أنه كيف بنى العقلاء على حجية ذلك، مع أنه ليس عندهم قرارات و تعبدات محضة، و إنما تثبت الحجية بناء العقلاء، من باب الظهور الراجع إلى اصالة الحقيقة، و المفروض انثلام الحقيقة بالتخصيص، حيث لم يرد

بالعام الاستغراق.

إذن، فكيف بنى العقلاء على إرادة تمام الباقي من العام و حجيته فيه.

أما في حل الصيغة الأولى، فينبغي أن نرجع إلى العقلاء، لنرى هل أنهم بنوا على الحجية أم لا، و نتبعهم في ذلك، فإذا عرفنا أنهم بنوا على الحجية، تنتقل حينئذ إلى حل الصيغة الثانية، حيث نبحث عن التخريج الفنى لهذه الحجية. و في مقام الجواب عن هذا الإشكال، ذكرت عدة محاولات لحل هذه المشكلة، و بعضها يصلح لحل كلتا الصيغتين، و بعضها يصلح لحل إحدهما فقط.

### ١- المحاولة الأولى: هي أن يقال فيها: بأن هذه المشكلة غير واردة في المقام،

لأنه لا تخصيص أصلاً، إذ التخصيص المفروض، يرجع بحسب الحقيقة إلى التخصيص، و هذا معناه، أن غاية ما يفيد ذلك المخصص هو، تضيق دائرة العام، أي المدخول من أول الأمر.

و قد ذكرنا سابقاً خروج مثل هذا عن هذه المشكلة كما في قوله: «أكرم كل عالم عادل»، فإن العام فيه انعقد ضيقاً من أول الأمر. و هذه المحاولة لها عدة تقرّيات.

١- التقريب الأول هو أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استغراق أفراد المدلول و الظهور المتحصل بركة مقدمات الحكمة من المدخول، لا المدلول الوضعي له، أي لا كل ما ينطبق عليه المدخول وضعاً، و حينئذ بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨٨

ينحل الإشكال في كل مخصّص متصل، لأن «كل»، في قولنا: «أكرم كل عالم»، و لا يجب إكرام النحويين تدل على استيعاب تمام أفراد المدلول الحكمي للفظ «عالم»، و المفروض أن مقدمات الحكمة لم تتم في كلمة «عالم» باعتبار أن أحد شروط مقدمات الحكمة عدم ذكر القيد، و المفروض أن القيد، قد ذكر هنا، و مع ذكره، يكون المدلول الحكمي، أي مدلول المقدمات، قد ضيق، و أنه المقيّد لا المطلق، و أن «كل» موضوعة لاستغراق هذا المدلول الذي ضيق، أي المقيّد، و المفروض أنّها استغرقت و لم يرد تخصيص بعد ذلك على هذا العموم لترد المشكلة، هذا بالنسبة للمخصصات المتصلة.

و أما بالنسبة للمخصصات المنفصلة، فإن انحلال الإشكال و عدمه فيها مبني على انثلام مقدمات الحكمة بواسطة المخصص المنفصل و عدم انثلامها ذاتاً، و إن انثلمت حجية.

فإن بنينا على الانثلام، فإنّه حينئذ، تنحل المشكلة، و يكون الكلام كالكلام في المخصّص المتصل، باعتبار أن أداة العموم، تكون مستعملة حينئذ فيما وضعت له، و هو استغراق تمام المدلول الحكمي، أي تمام ما يكون مدلولاً للمقدمات، غاية أن هذا المدلول تضيق بعد ان كان وسيعاً، و إن بنينا على عدم الانثلام ذاتاً. و إن انثلمت حجية فقط، فلا تنحل المشكلة، باعتبار أنه مع عدم ذكر القيد استقرّ ظهور لمدلول مقدمات الحكمة، أي للمدلول الحكمي فإذا جاء القيد المنفصل بعد ذلك فإنه يهدم حجيته لا أصل ظهوره، و عليه فتبقى المشكلة على حالها لأنّ الأداة فيه موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدلول الحكمي. و المدلول الحكمي هو المطلق، فإذا ورد المخصص المنفصل، فإنه يكشف عن عدم إرادة الاستغراق في تمام المطلق، و عليه، فيبقى الإشكال و هو أنه لا- معيّن لتمام الباقي.

٢- التقريب الثاني هو أن يقال: إن أداة العموم موضوعة لاستغراق

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٨٩

تمام أفراد المدلول الجدى من المدخول، و بناء عليه تنحل المشكلة في المخصصات المتصلة و المنفصلة، لأنّ المخصص سواء أ كان متصلاً أو منفصلاً، فإنه يكشف عن ضيق دائرة المراد الجدى، و المفروض أن أداة العموم موضوعة لاستغراق تمام أفراد المراد

الجدى، الذى قد يكون ضيقاً تارة، و واسعاً تارة أخرى، و عليه، فأداة العموم لم يرد عليها تخصيص لترد المشكلة. و كلا- هذين التقريبين غير تامين، لأنهما مبنيان على مسلك غير صحيح فى باب العمومات، و هو كون العموم فى طول جريان مقدمات الحكمة، أو قل، احتياج «كل» فى الدلالة على العموم إلى مقدمات الحكمة، و قد عرفت إبطاله و خلافه كما تقدم.

٣- التقريب الثالث: هو أن يقال: بأن أداة العموم موضوعه لاستغراق تمام أفراد المدلول الوضعى للمدخل- كما هو الصحيح- لكن، باستثناء ما يخصص، بحيث يكون هذا القيد، و هو «استثناء ما يخصص» قد أخذه الواضع قيذا فى الوضع.

و بناء عليه تنحل المشكلة فى المخصصات المتصلة و المنفصلة، لأن أداة العموم حتى لو ورد مخصّص، تكون مستعملة فى معناها الموضوع له، لأنّ الواضع وضعها، لاستغراق كل أفراد المراد الاستعمالى للمدخل عدا ما يصدر تخصيصه فى خطاب آخر متصل أو منفصل، و حينئذ تكون الأداة مستعملة فى معناها الموضوع له، و كل مخصص أو خطاب يرد لإثبات نقيض حكم العام لبعض الأفراد، يكون تخصصاً لا تخصيصاً.

و هذا التقريب غير صحيح، إذ مضافاً إلى بدهاه بطلانه باعتبار عدم تقييد الواضع أداة العموم بالنحو المذكور، يرد عليه عدة إشكالات نكتفى بذكر واحد منها، و حاصله: هو أن الواضع الذى وضع الأداة لاستغراق تمام أفراد المراد الاستعمالى، عدا ما يصدر تخصيصه، هل أن هذا الواضع حينما قيد دائرة الاستغراق، هل قيدها بعد صدور خطاب للتخصيص بوجوده

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٠

الواقعى، أو أنه قيده بعدم ذلك الخطاب بوجوده الواصل إلى كل المكلفين، أم بوجوده الواصل إلى بعضهم فقط؟.

فإن فرض الأول، بأن أخذه قيذا بوجوده الواقعى، فهذا يلزم منه، إجمال العام فى كل مورد نحتل فيه التخصيص، و عليه لا يمكن أن نتمسك بالعام، لأنه تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، و هو غير جائز.

و إن فرض الثانى، بأن أخذه قيذا بوجوده الواصل إلى الكل، فلازمه أنه لو وصل خطاب التخصيص إلى «زيد» فقط، لوردت المشكلة حينئذ، لأنّ مثل هذا المخصّص لم يقيد أداة العموم بعدمه حين وضعها للاستغراق، لأنها موضوعه لاستغراق تمام الأفراد عدا ما يثبت تخصيصه عند الكل، و هذا لم يثبت تخصيصه عند الكل، بل عند «زيد»، و عليه، فلا بد أن تكون تلك الأفراد المخصّصة داخله تحت العام، مع أن «زيداً» يعلم بأنها غير مرادة، إذن، فكيف يكون العام حجة فى الباقي بالنسبة إلى «زيد»؟ و عليه: فتعود المشكلة ثانية.

و إن فرض الثالث، بأن أخذه قيذا بوجوده الواصل إلى البعض خاصة، فلازمه عدم التمكّن من التمسك بالعام لو احتملنا وجود مخصّص واصل و لو إلى البعض، لأنّه تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، مع أنه لا- إشكال فى جواز التمسك بالعام فى المقام بحسب المرتكزات العرفية.

و بهذا يثبت بطلان هذا التقريب.

و ممّا ذكرنا، يظهر أنه لو لم تمّ واحد من هذه التقريبات، لكان علاجاً للمشكلة بكلتا صيغتيها، لأنّ من كان شاكاً فى أصل الحجية، فهذه التقريبات تتبّه، و تبرهن على الحجية، لأنّ الظهور فى العام لم ينثلم بوجه بل هو من أول الأمر منعقد بمقدار الباقي بحيث يكون هو المعنى الحقيقى للفظ، و المفروض أنّ هذا الشاك يعلم بأنّ كل ظهور حجة، و حينئذ يحكم بالحجية بعد علمه بأصل الظهور، و بهذا يرتفع شكّه من هذه الناحية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٩١

و بهذا ينحل الإشكال فى الصيغة الأولى.

و كذلك، تحل المشكلة بصيغتها الثانية، حيث لا يبقى تساؤل عن نكتة الحجية و ملاكها، و كيفية بقائها بعد انثلام العام، إذ يصبح هذا التساؤل من باب السالبة بانتفاء موضوعها، لأنه تبين أنّ الظهور فى العموم على حاله لم ينثلم، فتبقى حجيته، و يكون التخصيص على أساس هذه المحاولة، من التخصّص دائماً كما عرفت.

## ٢- المحاولة الثانية: في الجواب، لحل هذه المشكلة المتقدمة، هي، للمحقق الخراساني [٢٢] (قده)،

## إشارة

و حاصل هذه المحاولة، هو أن كل كلام له إرادتان.

أ- إرادة استعمالية: و هي إرادة المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع، و هو عبارة عن مجرد تصور المعنى، و هذا المسمى بالمدلول الاستعمالي.

ب- إرادة جديده: و هي جعل الحكم في نفس المتكلم، أو قل: إنها عبارة عن احتواء نفس المتكلم لجعل الحكم مثلاً في مورد الجملة الطليية، أو التمني في مورده، و هكذا، و محل كلامنا الجملة الطليية.

و هاتان الإرادتان قد تنفك إحداها عن الأخرى كما لو قال هازلاً:

«أكرم كل الناس»، فهنا الإرادة الاستعمالية موجودة، لكن الإرادة الجديده غير موجودة، لأنه لا يوجد حكم حقيقي بوجود الإكرام، و لأجل هذا صح القول: بأن الكلام له دالتان تصديقتان وراء الدلالة التصورية الوضعية البحتة التي هي أبسط الدلالات، و التي هي عبارة عن انتقاش المعنى في الذهن لمجرد سماعه حتى لو سمع من اصطكاك حجرتين، و ملاك هذه الدلالة الوضع، لأنها من شؤنه.

و هاتان الدالتان هما: الدلالة التصديقية الاستعمالية: و هي عبارة عن

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٩٢

ظهور الكلام و كشفه عن الإرادة الاستعمالية للمتكلم فإننا نستظهر من كلامه، أنه لا يقوله، مجرد لقلقه لسان، و إنما يقوله ليخطر في ذهننا معنى من المعاني، و إنما سميت تصديقيه، لأننا نصدق و نستكشف أمراً واقعياً في نفس المتكلم، فننتقل من التصور البحت إلى التصديق.

و مرجع هذه الدلالة إلى ما يسمى باصالة الحقيقة، لأن عملها تعيين المراد الاستعمالي، و انه هو المعنى الموضوع له، لأن الأصل في الكلام انه ظاهر في أن المستعمل إنما استعمله في المعنى الحقيقي.

و الدلالة الثانية: هي الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الجدي، أي ظهور الكلام في أن هذا الذي أخطر في ذهننا، مراد للمتكلم حقيقة و جداً، فمرجع هذه الدلالة إلى ما يسمى باصالة الجد، أو اصالة التطابق بين مقامي الإثبات و الثبوت، لأن الأصل أن كل ما يذكره المتكلم إثباتاً هو، واقع في صميم نفسه ثبوتاً.

إذن، هناك ثلاث دلالات، تصورية، و تصديقية استعمالية، و تصديقية جديده.

و بناء على هذا، إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، ثم ورد مخصص و هو «لا تكرم العلماء النحويين»، فنرى أن هذا المخصص لا يزاحم العام في أي مرحلة من هذه الدلالات الثلاث.

أما عدم مزاحمته مع الدلالة الأولى، فلوضوح أن المتكلم عند ما قال «أكرم كل عالم»، فقد وقع في ذهننا العموم و الاستغراق.

و أما عدم مزاحمته مع الدلالة الثانية، أي الدلالة التصديقية الاستعمالية، فلأن المتكلم يجوز له استعمال اللفظ في العموم مريداً إخطاره، و لكن مع هذا، لا يريد العموم جداً، و هذا معقول، لما عرفت من أن الإرادة الجديده قد تنفك عن الإرادة الاستعمالية، و المخصص لا ينفي أن يكون مراداً بالإرادة الاستعمالية، و إنما ينفي أن يكون مراداً بالإرادة الجديده.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٩٣

و عليه، فهذا المخصص لا يزاحم مع هذه المرحلة.

و إنما تقع المعارضة و تستفحل بلحاظ الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الجدي، إذ لو تمت هذه الدلالة في العام، لكان المخصص كاذباً.

إذن فالمخصص يزاحم هذه الدلالة و يكشف عن عدم مطابقتها للواقع، و حينئذ تأتي عمليّة الجمع بين العام و الخاص ليندفع الإشكال، و ذلك لأنّ هذه المشكّلة التي نعالجها، افترضت أنّ المخصص أوجب التجوز في العام، أي أنّها أوجبت إبطال ظهوره في المعنى الحقيقي، فهو يخطئ الدلالة التصديقيّة في مرحلة المراد الاستعمالي و يوجب أن يكون المراد الاستعمالي هو غير العموم، و هذا يعني، أنّه أسقط اصالة الحقيقة.

و من هنا يقع الإشكال، و هو أنّه ما هو المراد الاستعمالي إذن؟ هل هو تمام الباقي، و ذلك لسقوط اصالة الحقيقة و ثبوت التجوز، أو أنّه غيره؟ مع ان نسبته إليهما على حد واحد. هذا ما افترضه صاحب المشكّلة.

أمّا بناء على مدرستنا، فإننا نقول: إنّ المخصّص لم يعارض مع هذه الدلالة، إذ لا مانع من أن يكون اللفظ مستعملا في العموم، إذن فهو لم يهدم اصالة الحقيقة، حيث لا يلزم من استعمال اللفظ في العموم منفاة المخصّص. و إنّما المخصّص بحسب الحقيقة، يزاحم الدلالة الثالثة، أي الدلالة التصديقيّة في مرحلة الجدل، أي اصالة التطابق. إذن فالدلالة الثانية باقية على حالها، و اللفظ مستعمل في العموم، و لسنا بحاجة لمعرفة الحد المستعمل فيه اللفظ، فإنه مستعمل في العموم بمقتضى اصالة الحقيقة.

ثمّ نجىء إلى الدلالة الثالثة، فنرى أنّ كل ما قيل إثباتا هو محفوظ ثبوتا، و مراد جدا، و هنا يقع التلم، لكن هذا التلم يقع بمقدار المخصّص، حيث لم يثبت لنا أنّ تمام المراد الاستعمالي لم يرد جدا، بل بعضه. بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٤

و حينئذ نقول: بأنه في مقام الإثبات ذكر أمران: الأول: هو أنّ «النحويين لا يجب إكرامهم»، و الثاني: هو أنّ «العلماء يجب إكرامهم». و أحد هذين الأمرين ثبت أنّه غير مراد جدا، فنرفع اليد عن الدلالة الثالثة بمقدار المخصص، أي أنّنا نرفع اليد بواسطة المخصص عن حجّية اصالة التطابق بهذا المقدار، و أمّا الأمر الثاني و هو: «العلماء» المذكور إثباتا أيضا، فلم يثبت أنّه لم يرد جدا، إذن لا موجب لرفع اليد عنه، أي لا موجب لرفع اليد عن ظهور الدلالة التصديقيّة في غير ما أخرج بالتخصيص، و هذا هو معنى كون العام حجّة في الباقي. و تحقيق الحال في هذا البيان هو: أنّنا نريد أن نعرف أنّ هذا البيان، هل يعالج كلتا الصيغتين للمشكّلة؟.

فنقول: إنّنا ننتزع مما ذكره المحقق الخراساني (قده) صيغة تصلح تخريجا فنيا في مقام علاج ذلك، و ذلك هو أنّ المخصص في المقام لو كان يزاحم و يكذب الدلالة الثانية من الدلالات الثلاث، و هي الدلالة التصديقيّة في مرحلة المراد الاستعمالي، إذن يكون ما تقولونه صحيح، لأنّ الظهور هنا واحد، و هو اصالة الحقيقة، و هو الاستغراق بالأحرى، لأنّ الحقيقة لا تتعدد، فإذا خرج واحد منها خرجت عن كونها حقيقة و بالتالي خرج هذا الخارج عن كونه مستغرقا و خرجت الحقيقة عن كونها مستغرقة، و حينئذ، لم يبق عندنا ما يدل على أنّ اللفظ أريد به تمام الباقي، حتى يقال: إنّ العقلاء يبنون على الحجّية لاصالة الظهور، لأنّ حجّية الظهور قد سقطت في المقام بسقوط اصالة الحقيقة لعدم استعمال اللفظ في الاستغراق و حينئذ فلا ظهور.

و لكن نحن نقول: إنّ المعارضة تنصب على الدلالة الثالثة دون الثانية، و الظهور فيها متعدد و منحل إلى ظهورات متعددة بعدد التطابقات بين مقامى الثبوت و الإثبات لأنّ الدلالة الثالثة تفيد بأنّ كل ما هو مذكور في مقام الإثبات مراد في مقام الثبوت، فتعدد ما هو مذكور، يوجد ظهورات متعددة بعده.

و حينئذ يتضح فذلك الجواب و سرّ بناء العقلاء، فإنهم حينما رأوا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٥

ظهورات عديدة و قد بطل ظهور بعضها، أبقوا أيديهم على بقية الظهورات لأنّ بطلان ظهور واحد لا يوجب بطلان بقية الظهورات. و بهذا تنحل المشكّلة بصيغتها الأولى باعتبار أنّ كون الكلام ظاهر في وجوب إكرام الفقهاء و النحويين، متبته على الحجّية، باعتبار أنّه

لا شك في حجية الظهور.

و هذا البيان للخراساني (قده) منبه لوجود ظهورين كما عرفت.

و كذا تنحلّ المشكلة بصيغتها الثانية المفروض فيها الشك الراجع إلى الشك في تخريج الحجية و بناء العقلاء عليها فإننا حينئذ نقول: إن جواب المحقق الخراساني (قده) يزودنا بصيغة تكون منبهة لرفع الشك و ذلك لأننا حينما نشك، لا نشك في كبرى حجية الظهور، و إنما الشك في التطبيق، لأنّ هذا البيان يقول: بأنّه عندنا صغرى لكبرى حجية الظهور أى أنّه في هذه المرحلة يوجد عدة ظهورات، تشكّل صغريات لكبرى حجية الظهور، بمعنى أنّ هذا الجواب يرفع الشك، لأنّه يبيّن لنا أنّ بناء العقلاء على الحجية بالنسبة للباقي باعتبار أنّ الظهور فيه الذي هو حجة، لم ييطل، و لم يوجد ما يوجب رفع اليد عنه.

و إن شئت قلت: إنّ جواب المحقق الخراساني (قده) يزودنا بصيغة تكون متبهة لنا لرفع هذا الشك، لأنّ منشأ شكنا هو، الشك في التطبيق، و هذا البيان يفتح لنا صغرى لكبرى حجية الظهور التي لم تتلم، و قد عرفت أنّ في الدلالة الثالثة ظهورات متعددة، و قد بطل جملة منها، و الباقي ظهورات صغريات لتلك الكبرى، و لا موجب لرفع اليد عنها.

و بهذا يرتفع الشك عنها و يثبت أنّ العام حجة في الباقي.

إلّا أنّ التحقيق، عدم صحة هذه المحاولة التي ذكرها صاحب الكفاية (قده).

و سوف نتكلم في بيان ذلك على مستوى كلتا الصيغتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٦

أمّا بناء على مستوى الصيغة الأولى، و هي ما لو فرض أنّنا شاكون في أصل حجّية العام في الباقي، فقد ذكرنا سابقاً أنّ بيان المحقق الخراساني (قده) ينفع في إقناع الإنسان نفسه، أو خصمه، بأنّ العام حجة في الباقي لكون بيانه ينقح صغرى لكبرى حجية الظهور، باعتبار أنّ للكلام ظهورات متعددة بعدد التطابقات بين مقامى الثبوت و الإثبات، و قد سقط بعضها. فيبقى البعض الآخر، و بهذا يتنقح صغريات لتلك الكبرى، فينتج حجية العام في الباقي.

و إن شئت قلت: إنّ جواب المحقق الخراساني (قده) يرفع شكنا عن أصل حجّية العام في الباقي لأنه يبيّن لنا أنّ بناء العقلاء، على حجية العام في الباقي بعد التخصيص إنما هو باعتبار أنّ الظهور فيه لم ييطل و لم يوجد ما يوجب رفع اليد عنه، إذن فيبقى العام حجة فيه.

و هذا هو معنى كون العام حجة في الباقي بعد التخصيص.

و لكنّ هذا البيان ليس صحيحاً.

و فيه أنّه بعد تسليم هذا المبني، و هو كون الظهورات متعددة، و أنّ سقوط بعضها عن الحجية لا يستلزم سقوط البعض الآخر، إلّا أنّنا نقول:

إنّ البناء على حجّية ظهور العام في الباقي، بدعوى أنّ العام له ظهوران، ظهور في الباقي، و ظهور في الخارج، و إنّ الثاني يسقط عن الحجية، و الأول لم يعلم بطلانه.

هذه الدعوى لا يمكن أن ندعيها بلا رجوع إلى السيرة العقلانية و التأكد من أنّ بنائهم منعقد على العمل في الباقي.

و مع الرجوع إليها، يكون ما ذكره الخراساني (قده) بلا موجب و مستأنفاً، لأنّ ما ذكر في البيان المذكور، و إن كان منبهاً إلى وجود بعض الظهورات التي لم تسقط فيكون بذلك منقحاً لصغرى كبرى حجية الظهور، و لكن تمامية هذا الظهور فرع كون المتكلم قد استعمل لفظ العام في تمام العام.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٧

و رغم أنّ صاحب الكفاية (قده) أثبت أنّه مستعمل في تمام العام باصالة الحقيقة، كما أثبت أنّ العموم مراد له جداً باصالة التطابق،



غايته أنه سقطت بعض الظهورات بالمخَصِّص فيبقى الباقي، و يكون مراداً له، و بذلك أثبت صاحب الكفاية (قده) ظهور العام في الباقي.

و لكننا نقول: إن هذا الظهور في إرادة الباقي، يوجد ظهور آخر يعارضه، لأن هذا المتكلم، إما أن يفرض أنه استعمل اللفظ في العام و أراد البعض جداً، و إما أن يفرض أنه استعمل اللفظ في البعض و أراد البعض جداً، و كلا هذين الفرضين محتمل، و يدعم الفرض الأول الذي يتم معه كلام صاحب الكفاية، أصالة الحقيقة، و يدعم الفرض الثاني أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت الراجعة إلى أن ظاهر حال المتكلم أنه لا يفهم بكلامه ما لا يريد جداً، و قد ثبت أنه لا يريد إكرام النحويين، فثبت أنه غير قاصد لإكرامهم. و هذا يدعم كون اللفظ مستعملاً في البعض، أي في الخصوص من الأول.

و هذان ظهوران متعارضان، و كلام صاحب الكفاية (قده) إنما يتم بناء على تقديم الظهور الأول بالنحو الذي عرفت، لأنه لو قدمنا الظهور الثاني و بنينا على أن المتكلم استعمل كلامه في الخصوص من الأول لكان هذا الاستعمال مجازياً، و معه لا تجرى أصالة التطابق، و حينئذ فلا يتم ظهور اللفظ في الباقي و كونه مراداً جداً للمتكلم، و عليه فلا بد من الرجوع إلى السيرة العقلانية لنرى هل أنها انعقدت على تقديم الأول أو الثاني، و بهذا يثبت أن بيان صاحب الكفاية (قده) لا يتم بدون الرجوع إلى السيرة العقلانية، و مع الرجوع إليها فلا حاجة إلى هذا البيان.

و إن شئت قلت: إن بيان المحقق الخراساني (قده) ينفذ في رفع المشكلة بصيغتها الثانية حيث يفتح لنا صغرى لكبرى حجية الظهور باعتبار أن هناك ظهورات متعددة بعدد التطابقات بين مقامى الثبوت و الإثبات، و قد سقط

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٨

بعضها فيبقى البعض الآخر، و بهذا ينتج صغريات لتلك الكبرى، فينتج حجية العام في الباقي.

و لكن هذا ليس صحيحاً، و ذلك لأنه حتى لو سلمنا بأن الظهورات متعددة و ان سقوط بعضها عن الحجية لا يوجب سقوط البعض الآخر بدعوى أننا لم نعلم سقوطها، فإن هذه دعوى لا يمكن أن ندعيها بلا رجوع إلى السيرة العقلانية و التأكد من أن بنائهم منعقد على العمل في الباقي.

و عند ما نرجع إلى سيرتهم هذه، نجد أن هذا الحديث بلا موجب و مستأنفاً لأنه ان وجدنا السيرة منعقدة على ذلك، فإن المطلوب يتم على مستوى الصيغة الأولى من دون حاجة إلى هذه الدعوى، و إلا فما ذكر لا يفي بإثباتها.

أما أن المطلوب يتم بدون حاجة إلى هذه الدعوى فبيانها: أنه إذا قال المولى لعبده: أكرم جيرانى، ثم خصَّصه، و لم يعمل العبد بالعام في تمام الباقي، فهل يصح للمولى عقابه أو للعبد الاعتذار؟ و حينئذ إن رجعنا إلى السيرة العقلانية و تأكدنا أن بناء العقلاء على ذلك إذن، فقد تمت حجية العام في الباقي من دون حاجة إلى هذا البيان.

و إن لم نجد بناء العقلاء منعقد على ذلك، و إن ما ذكر لا يفي في إثبات دعوى بناء العقلاء على ذلك، فلأنه قد نبهنا سابقاً إلى أن العام في المدلول الجدى له ظهور لم يسقط، و هو ظهور الكلام في أنه أراد تمام الباقي جداً- و لكن هذا الظهور إنما يوجد و تتم صغراه فيما إذا ثبت أن لفظ العام مستعمل فيما يشمل تمام الباقي، «إما في تمام العام، كمدعى الآخوند (قده)، و إما تمام الباقي»، أما لو فرض استعماله في جزء من الباقي، فإن أصالة التطابق بين مقامى الإثبات و الثبوت لا محل لها حينئذ، لأنه بعد أن ثبت استعماله فيه، ثبت كونه جدياً. فإصالة الجد فرع ثبوت الاستعمال، و من هنا تمسك صاحب الكفاية (قده) بأصالة الحقيقة لإثبات أن العام مستعمل في العموم، ثم ذكر بعد هذا انه يتمسك بأصالة التطابق لإثبات أن العام مراد منه تمام الباقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٩٩

إذن فهذا البيان، متوقف على ظهورين، أحدهما ظهور اللفظ انه استعمل في العموم حقيقة، و الثانى، ظهور الكلام في أن المستعمل فيه هو مراد جداً للمتكلم.

و نحن هنا نرى أنّ الظهور الثاني - بعد ورود المخصص - يكون مبتلى بالمعارض، و لا بد من إجراء حساب هذا التعارض، و حينئذ يقال: إنّ هذا المتكلم إمّا أنّه استعمل اللفظ في العموم و أراد البعض جدا، و إمّا انه استعمله في البعض و أراد البعض جدا، و كل من هذين مطابق مع ظهور من ظهورات كلام المولى، لأنه إن كان قد استعمل اللفظ في العموم، فهو مطابق لاصالة الحقيقة، و مقتضاها أن العام استعمل في العموم حقيقة، لكنه أريد منه البعض جدا، و إن كان قد استعمله ابتداء في الخصوص فهو على طبق اصالة التطابق لأن ظاهر حال المتكلم أنه لا يفهم بكلامه شيئا لا يريده جدا.

و نرى أن هذا الظهور انثلم في الاحتمال الأول، كما أن اصالة الحقيقة انثلمت في الاحتمال الثاني.

و حينئذ، لا بد من رفع اليد عن أحد هذين الظهورين، أمّا رفع اليد عن الظهور الأول، فنقول: إن اللفظ استعمل في البعض و أريد منه تمام ما استعمل فيه، فهو على خلاف مصلحة المحقق الخراساني (قده)، و أمّا رفعها عن الظهور الثاني، و هو التطابق المطلق، فنقول: إنه لم يتطابق مقامى الثبوت و الإثبات من جميع الجهات، و هذا معناه وجود تعارض بين ظهورين و مجرد وجود كبرى حجية الظهور لا يحل المشكلة، بل يجب أن نعرف ما ذا يصنع العقلاء في المقام، إذن فلا- بدّ من الرجوع إليهم، و بدونه لا يفى هذا البيان بحل المشكلة، فكم فرق بين المقام و بين الموارد التي يمكن فيها أن تثبت بيان ما صغرى لكبرى حجية الظهور، كمفهوم الشرط و غيره.

### و أحسن ما يمكن أن يجاب على إشكالنا على صاحب الكفاية (قده) -

بحيث لو تمّ هذا الجواب لتّمّت محاولة صاحب الكفاية (قده) في الجواب عن هذه المشكلة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠٠

فيقال: إنه لا تعارض بين هذين الظهورين.

و توضيح ذلك أن يقال: إنه يوجد عندنا نظريتان بالنسبة لهذين الظهورين.

أ- النظرية الأولى: تقول: إن هذين الظهورين عرضيان.

ب- النظرية الثانية: تقول: إنهما طوليان.

و على كلا الحالين، يمكن تصوير جواب عن الإشكال الذي أورد على صاحب الكفاية (قده)، غاية الأمر، أنّه بناء على العرضية، يكون دفع الإشكال حينئذ أوضح.

و نحن نتكلم بناء على كلتا هاتين النظريتين.

أمّا بناء على النظرية الأولى القائلة: بأنّ الظهورين المذكورين عرضيان، فحينئذ يمكن أن نجرى اصالة التطابق بين الظهور الأول الراجع إلى الدلالة الأولى، و التي ترجع بدورها إلى اصالة الحقيقة كما عرفت، و بين الظهور الثالث الراجع إلى الدلالة الثالثة، و التي ترجع بدورها إلى اصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، فتكون نتيجة لذلك بين الظهورين الأول و الثالث، أنّ كل ما هو مراد استعمالا هو مراد جدا، و بما أنّه قد ثبت بواسطة الظهور الأول الراجع إلى اصالة الحقيقة، إن اللفظ مستعمل في العموم، فيثبت حينئذ، إرادة العموم جدا باصالة التطابق المذكورة، و حيث أنّا نعلم من الخارج ببطان بعض الظهورات بالنسبة للعموم - و هو النحوى كما فى مثالنا- حينئذ، تبقى بقية الظهورات على حالها، و تكون حجة، و بذلك يتم كلام صاحب الكفاية، هذا بناء على النظرية الأولى.

لكن بما أنّ الصحيح كما سيأتى تحقيقه فى محله، هو النظرية الثانية القائلة: بأن هذين الظهورين الأول و الثانى طوليان و ليسا عرضيين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠١

إذن فنحن نصب تحقيق الكلام بناء على هذه النظرية الثانية، فنصوّر كيفية الجواب عن صاحب الكفاية (قده) ثم نتعرض لتحقيق هذا الجواب.

أمّا تصوير الجواب فحاصله: أن لا معارضة بين هذين الظهورين، بدليل أنّهما طوليان، لأنّ الظهور الثانى قد أخذ فى موضوعه مدلول

الظهور الأول، وذلك، لأنّ الأول يقول: إنّ اللفظ قد استعمل في المعنى الموضوع له، باعتبار اصالة الحقيقة كما عرفت، و الظهور الثاني يقول: بنحو القضية الشرطية، إنّ كلّ ما كان داخلا في المعنى المستعمل فيه فهو داخل في المراد الجدى، إذن، فالظهور الثاني مترتب على الأول، وهذا الظهور الثاني قد سقط، إمّا تخصيصا أو تخصصا، لأنّ «النحوى» كما فى مثالنا، إن لم يكن مرادا استعمالا فهو خارج تخصصا عن المراد الجدى الذى هو الظهور الثانى، و إن كان مرادا استعمالا، فهو خارج تخصصا عن المراد الجدى، بواسطة المخصّص الذى هو وجدانى.

و عليه فالظهور الثانى قد ائتم، بينما الظهور القائل، بأنّ اللفظ قد استعمل فى العموم، لم يعلم بانثلامه، و معه لا تبقى أىّ معارضة بينهما، و حينئذ، لا يرد الإشكال المذكور على المحقق الآخوند (قده).

و الخلاصة: هى أنّ هذا الكلام مبنى على ما هو الصحيح و المختار، من كون الظهور الثانى فى طول الظهور الأول، لأنّ الظهور الأول هو، ظهور اللفظ فى أنّه مستعمل فيما وضع له، أى أنّ المدلول التصورى هو المراد الاستعمالى، و المفروض أنّ المدلول التصورى هو الموضوع له اللفظ، إذن، فىكون مرجعه إلى أنّ المدلول الأول هو الثانى، بينما الظهور الثانى هو ظهور اللفظ فى كون المراد استعمالا هو المراد جدا، لاصالة التطابق بين المرادين، إذن فالثانى مترتب على الأول كما عرفت ذلك فى مباحث الحجية.

هذا، و لو قلنا بأنّ هذين الظهورين عرضيان، بمعنى أنّ اصالة التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات تقتضى التطابق بين المدلول التصورى و المراد الجدى ابتداء، فحينئذ، يكون المحقق الآخوند (قده) أحسن حالا فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠٢

دعواه، و ذلك لأنّ هذا الأصل حينئذ، يكون مفاده جدية المدلول التصورى، فىكون النحوى داخل فيه، فىكون مرادا جدا، مع أنّا نعلم وجدانا بعدم دخوله فى المراد الجدى، فيبطل و يسقط عن الحجية، و هذا بخلاف فرض الطولية بين الظهورين، لأنّ الظهور الثانى - بناء على الطولية - مرجعه إلى، أنّه إن كان هذا مرادا استعماليا فهو مراد جدى، و هذه الشرطية بما هى شرطية، غير معلومة الكذب، نعم أحد طرفيها كاذب وجدانا، لكن هذا لا يستلزم العلم بكذبها، لأنّ أحد طرفى هذا العلم كذب الشرط، و كذبه غير كذب الشرطية. إذن فالظهور الثانى قد سقط إمّا تخصيصا أو تخصصا، لأنّ - النحوى فى مثالنا - إن لم يكن مرادا استعمالا فهو خارجا تخصصا عن المراد الجدى الذى هو الظهور الثانى، و إن كان مرادا استعمالا، فهو خارج تخصصا عن المراد الجدى بواسطة المخصّص الذى هو وجدانى.

و عليه، فالظهور الثانى قد ائتم، بينما الظهور القائل بكون اللفظ قد استعمل فى العموم، لم يعلم انثلامه. و معه لا تبقى أىّ معارضة بين الظهورين.

و بهذا ينتصر لصاحب الكفاية (قده) حيث أنّ الظهورين طوليان، و بهذا يندفع الإشكال المذكور عنه (قده).

إلا أنّ التحقيق عدم تمامية هذا الانتصار على أساس النظرية الثانية، و يرد عليه إشكالان.

## ١- الإشكال الأول: [نفس الظهور الثانى الدائر أمره بين التخصيص و التخصص يكون دليلا على نفي التخصيص و إثبات التخصص، فتقع المعارضة بين الظهورين.]

هو أن يقال: إنّ التعارض مستحكم بين الظهورين. و ذلك لأنّ الظهور الثانى يقول: إنّ كلّ ما هو مراد استعمالا فهو مراد جدا، و هذا يدل بالدلالة الالتزامية الراجعة إلى عكس النقيض، على أنّ كلّ ما ليس بمراد جدا، فهو ليس بمراد استعمالا، و بما أنّ النحوى غير مراد جدا، فمقتضى عكس النقيض المذكور انه ليس بمراد استعمالا أى أنه خارج تخصصا لا تخصيصا من تحت

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠٣

العام، و بذلك يكون هذا الظهور بمقتضى عكس نقيضه معارضا مع الظهور الأول، لأنّ مقتضى الظهور الأول ان النحوى مرادا

استعمالا كما عرفت، إذن، فنفس الظهور الثاني الدائر أمره بين التخصيص و التخصص يكون دليلا- على نفى التخصيص و إثبات التخصص، و بذلك تقع المعارضة بين الظهورين.

فإن قيل: ما دام أنه بقانون عكس النقيض يثبت أن النحوى خارج تخصصا من تحت العام، فلما ذا يلتزمون بسقوط العام عن الحجية في كل مورد يدور الأمر فيه بين التخصيص و التخصص، مع أنه يمكن إجراء نفس البيان المتقدم حيث يقال: مثلا، لو قال المولى أكرم كل عالم، ثم قال: لا تكرم زيدا، و شككنا في خروجه تخصصا لأنه ليس بعالم أو تخصيصا لأنّ المولى لا يريد إكرامه رغم انه عالم، فهنا يمكن تشكيل قضية موجبة كليه تقول: كلما كان إنسان عالما يجب إكرامه، و تنعكس بعكس النقيض إلى انه كلما لم يجب إكرام إنسان فهو ليس بعالم، فيثبت أن زيدا خرج تخصصا عن وجوب الإكرام، و يبقى العام حجة في غيره و لا داعى لسقوطه عن الحجية.

قلنا: إن النكتة الموجبة لصحة جريان هذا البيان في مقامنا غير موجودة في مثال «أكرم كل عالم» كى تكون موجبة لخروج «زيد» تخصصا، و بقاء العام على حجيته، و توضيح ذلك من خلال بيانات.

١- البيان الأول: هو ما ذكره المحقق العراقي [٢٣] (قده)، و حاصله: إن وظيفة المولى هى بيان الأحكام و تشريعها، و أمّا كون زيد عالما أو ليس بعالم، فهو من وظيفة المكلف نفسه، فهو الذى يشخص ذلك، و كلّ قضية ليس بيانها من وظائف المولى و شئونه لا يمكن استنتاجها من كلامه لا بالدلالة المطابقية و لا بالدلالة الالتزامية.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٠٤

ففى هذا المثال المذكور، ليست وظيفة المولى بيان أن زيدا عالم أو غير عالم، و لا يمكن استفادة ذلك من كلامه بدلالة الالتزام بالنحو الذى عرفت، لأنّ المولى ليس بصدد بيان ذلك، أو إفادته من كلامه، لأنه ليس من وظيفته.

إلا- أن هذا البيان المانع من التمسك بالعام، لو تم، فهو لا- يجرى فيما نحن فيه، لأنّ عكس نقيض الظهور الثاني الدائر أمره بين التخصيص و التخصص و القائل إن كلّ ما ليس مراد جدا ليس مراد استعمالا، إنما هو من شئون المولى و وظيفته، و ليس هو من المصاديق و التطبيقات الخارجية التى هى وظيفة من وظائف الناس المكلفين و شئونهم.

و حينئذ فلا مانع من استفادة ذلك من كلام المولى بالدلالة الالتزامية بواسطة قانون عكس النقيض كما عرفت.

٢- البيان الثانى: هو للمحقق الخراسانى [٢٤] (قده): و حاصله: إنّ حجيتة الظهور ثابتة بواسطة السيرة العقلانية، فإن العقلاء تبنوا على حجيتة الظهور الذى له دخل فى تحقيق المقصود من الكلام، و أمّا ما ليس له مثل هذا الدخل فلم يتبنوا على حجيته، فإثبات كون زيد عالما و عدمه كما فى المثال المذكور ليس له دخل فى تحديد المراد من قوله: «أكرم كل عالم»، بعد أن علمنا بعدم وجوب إكرام زيد.

هذا حاصل ما ذكره صاحب الكفاية (قده).

و هذا البيان لا يجرى فى محل كلامنا، لأنّ إثبات كون النحوى ليس مرادا استعماليا له دخل فى تحديد المراد من كلام المولى، و هو «أكرم كل عالم» لأنه إذا أثبتنا أنه غير مراد استعمالا، تتضيق بذلك دائرة العموم فى كلام المولى.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٠٥

و إلى هنا، ثبت أنه يمكن إجراء هذه القاعدة فى محل كلامنا، و ثبت بعكس نقيض الظهور الثانى، إنّ النحوى غير مراد استعمالا، إذن فهو خارج تخصصا.

و بذلك يكون هذا الظهور معارضا مع الظهور الأول الراجع إلى اصالة الحقيقة و الذى يثبت استعمال اللفظ فى العموم، بحيث يكون النحوى مرادا استعمالا.

هذا حاصل الإشكال الأول على ما أجيب به عن الإشكال الذى أوردناه على صاحب الكفاية (قده).

و إن شئت قلت: إن حاصل البيان الثاني المنسوب لصاحب الكفاية هو: أنه في قولنا «أكرم كل عالم» لا يصح التمسك بعكس النقيض لإثبات أن زيدا الخارج ليس بعالم، لأنه لا يؤثر في تشخيص «كل» في المراد الجدوى والاستعمالي، حيث أن الأول لا يشمل زيدا، للمخصّص، و الثاني يشمل، سواء قيل بالتخصيص أم بالتخصص في الجدوى.

و بناء عليه، يكون التمسك بعكس النقيض لإثبات انه خارج تخصصا غير مفيد عقلايا.

و هذا بخلاف الظهور الثاني القائل: إنه كلما كان شيء مرادا استعمالا، فهو مراد جدا، فإن التمسك بعكس نقيضه يكون مؤثرا في تحديد المراد الاستعمالي، لأنه يقول: كلما لم يكن الشيء مرادا جدا لا يكون مرادا استعمالا، و هو يعني خروجه تخصصا عن موضوع العام.

و حينئذ نقول: إن الرجوع الى تلك النكتة في قولنا: «أكرم كل عالم»، هل هو بعد افتراض أن مدلول العام الاستعمالي هو العموم، أم قبله؟.

فإن كان بعد فرض علمنا بأن المراد الاستعمالي هو العموم، و أن المراد الجدوى هو الخصوص لخروج زيد تخصيصا، فهو خلف، لأنه بعد فرض أن المراد الاستعمالي هو العموم على كل حال، فهو يعني انه في المرتبة السابقة

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٠٦

على تلك النكتة أجربنا التعارض بين الظهورين، و قدّمنا الظهور الأول على الثاني، و ليس معناه إلّا الرجوع إلى العقلاء، و معه لا حاجة لنا إلى الرجوع إلى نكتة أخرى، لأن كل ما نريده هو إثبات تمامية الظهور الأول، و قد ثبت.

و إن كان قبل فرض علمنا بأن المراد الاستعمالي هو العموم - كما هو الصحيح - إذن فتلك النكتة لا تجرى، لأنها تقول بأن عكس النقيض لا يؤثر في تشخيص أي المرادين.

أمّا في مقامنا، فإنه يؤثر في تشخيص المراد الاستعمالي كما عرفت.

٣- البيان الثالث: على عدم جريان تلك القاعدة هو أن يقال:

إن نكتة عدم حجية العام في عكس النقيض و هي أوسع من ذلك حيث يقال:

إن كل عموم لا يكون مؤثرا في تشخيص المراد الجدوى لا يكون حجة.

و فرقه عن السابق هو، أنه هناك، يكفي في عدم حجية العام، عدم كونه مؤثرا في تشخيص أي المرادين.

أمّا هنا فهو، في خصوص تشخيص المراد الجدوى.

و هذه النكتة لو تمت فإنها تشمل محل الكلام، لأنه فيه، فإن عكس النقيض للظهور الثاني لمثال «أكرم كل عالم»، لا يكون مؤثرا في المراد الجدوى للمتكلم، للعلم بخروج زيد عن مراده بواسطة المخصّص، لكنه مؤثر في تشخيص المراد الاستعمالي، حيث ينفي إرادته استعمالا.

و قد اشترطنا في الحجية أن الظهور لا يكون حجة إلا إذا كان مؤثرا في تشخيص المراد الجدوى، و حينئذ، فيسقط عن الحجية في المراد الاستعمالي ببركة عكس النقيض.

و حاصل هذا البيان الثالث هو: أن كل ما لم يكن له دخل في تشخيص

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٠٧

المراد الجدوى للمولى، فلا يمكن التمسك بعكس نقيض الظهور الثاني في مقام إثباته.

و هذا البيان يشمل محل الكلام، لأن النحوى في مثالنا، يعلم بعدم إرادته جدا، و معه لا يمكن التمسك بعكس النقيض للظهور الثاني في مثالنا، بل يسقط عن الحجية، و معه لا يبقى معارض للظهور الأول، و حينئذ يتم كلام صاحب الكفاية (قده).

لكن هذا البيان في الحقيقة تخصيص في حجية اصالة الظهور، لأن مرجعه إلى أن الظهور ثابت، غاية أنه ساقط عن الحجية، لأنه

بدلالته الالتزامية لا يراه العقلاء انه حجة، فهذا البيان يكون مخصصا لحجية اصالة الظهور، و هذا التخصيص بهذه الدائرة الواسعة لا بد في مقام إثباته من الرجوع إلى السيرة العقلائية في موارد افتراق البيان الثاني عن الثالث، لنرى أن العقلاء هل يبنون على حجية هذا الظهور و هذا التخصيص بدائره الواسعة أم بدائره الضيقة؟.

ومعه لا يكفي مجرد الصناعة الفنية، و معه لا حاجة لما ذكره صاحب الكفاية (قده) لما عرفت.

هذا كله، بناء على سقوط ظهور العام عن الحجية في موارد دوران أمره بين التخصيص، و التخصيص كما هو المشهور.

ولكن التحقيق خلاف ذلك حيث نقول بأنه حجة في المقام لأجل عكس النقيض.

نعم، المطلق إذا دار أمره بينهما، لا يكون حجة فيه، لأجل ذلك حيث لا يصح التمسك بالمطلق لنفي التقييد و إثبات التقييد.

و التطبيقات العمليّة في الفقه، إنّما هي في الإطلاقات لا في العمومات، و نكات المسألة موكولة إلى محلها.

هذا حاصل الكلام في الإشكال الأول على ما أوجب به انتصارا لصاحب الكفاية.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠٨

## ٢- الإشكال الثاني: على ما انتصر به لصاحب الكفاية،

و حاصله: هو أنه لو سلمنا أن ظهور العام يسقط عن الحجية كلما دار أمره بين التخصيص و التخصيص، و كذلك سلمنا أن النكته في

ذلك هي ما ذكرناه أخيرا من البيان الثالث الشامل لمحل الكلام.

إلّا أنا نقول: إن سقوط الظهور عن الحجية في محل كلامنا إنّما يتم إذا كان المخصص منفصلا دون المتصل و ذلك لأنه في

المخصص المنفصل يكون قد استقر للعام ظهوران طوليان قبل التخصيص أولهما ظهوره في انه أريد منه استعمالا، العموم، و ثانيهما،

ظهور الكلام في أن ما أريد استعمالا قد أريد جدا و ذلك لعدم القرينة المتصلة و لعدم التعارض بينهما و بعد ورود المخصص

المنفصل نعلم إجمالا بكذب أحد هذين الظهورين، و بما أن هذا العلم الإجمالي بكذب أحدهما كان منفصلا فهو لا يوجب التنافي

بين أصل الظهورين و إنما يوجب التنافي بين حجيتهم مع حجيتهم الآخر كما هو الحال في كل تعارض يطرأ على الظهورين، و

لكن بما أن العقلاء هم الذين تباؤنا على جعل الحجية للظهور، و قد خصّصوها بما إذا لم يكن أمر الظهور دائرا بين التخصيص و

التخصيص، فلا تكون حجيتهم الأول حينئذ معارضة لسقوط حجيتهم الظهور الثاني باعتبار أن أمره دائر بين التخصيص و التخصيص

لأن زيدا خارج إماما تخصصا و إما تخصيصا، إذن فظهور الكلام في إرادة تمام الأفراد جدا، و إن كان منعقدا إلّا أنه ليس بحجة عند

العقلاء حيث أنهم لم يجعلوا له الحجية في صورة الدوران هذه، و بهذا يتم ما انتصر به لصاحب الكفاية (قده). و أمّا إذا كان

المخصص متصلا، فلا يتم هذا الانتصار لصاحب الكفاية (قده) لأنه في صورة اتصال المخصص لا يستقر الظهوران الطوليّان، بل هذا

المخصص يوجب علما إجماليا متصلا بكذب نفس أحد الظهورين في العموم لا- حجيتهم فقط فيصير من التعارض المتصل، و مثله

موجب للإجمال الذاتي لا السقوط عن الحجية فقط.

و حينئذ فمجرد أن العقلاء لا يحكمون بحجيتهم الظهور الثاني لا يكفي

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٠٩

لحل العلم الإجمالي المذكور، لأن المسألة ليست مسألة جعلهم للحجيتهم و عدمها، و إنّما المسألة هي، أن هذا الظهور اقترن بما يكذبه،

و حينئذ فلا بد في مقام تقديم أحدهما، من أن نعلم أن أيهما الأقوى ليكون قرينه على رفع اليد عن الآخر أو، لا.

و لمعرفة ذلك، لا بد من الرجوع إلى العقلاء، و معه لا حاجة لمحاولة صاحب الكفاية لأنّ هذا غير مسألة أن العقلاء جعلوا الحجية أم

لا، فإنّ هذا إنما ينفذ بعد استقرار الظهورين.

هذا حاصل الكلام في الإشكال الثاني.

و بهذا ثبت ان ما أُجيب به عن الإشكال الذي أوردناه على محاولة صاحب الكفاية لحل هذه المشكلة غير تام.

ثم إن هناك دليلاً آخر يثبت احتياج ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من البيان لحل المشكلة إلى السيرة العقلانية بعد الغض عما أوردناه عليه.

و حاصل هذا الدليل هو، أن صاحب الكفاية (قده) تمسك بظهورين طوليين، و كان الأول منهما هو، ظهور اللفظ في كونه مستعملاً في معناه الحقيقي و هو العموم، و مثل هذا الظهور في محل كلامنا، لا بدّ فيه من الرجوع إلى السيرة العقلانية لإثبات حجيته، و الوجه في ذلك هو أن الظهورات على قسمين:

الأول منها هو، الظهورات الاعتيادية التي يرجع لها دائماً، و هذه مفروغ عن حجيتها، فبمجرد إثباتها نطبق عليها كبرى حجية أصالة الظهور الثابتة بسيرة العقلاء.

و القسم الثاني هو، الظهورات التي تكون مشتملة على خصوصية، و نحتمل أن يكون العقلاء قد خصّصوا كبرى حجية الظهور و أخرجوا مثل هذه الظهورات من تحتها من أجل تلك الخصوصية كما خصّصوا الحجية بغير الظهورات التي يدور أمرها بين التخصيص و التخصص على بعض المذاهب.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٠

و مقامنا من قبيل القسم الثاني لأنّ الظهور الأول مشتمل على خصوصية يحتمل لأجلها أن يكون العقلاء قد أخرجوه من تحت حجية الظهور، و هذه الخصوصية هي أنّ هذا الظهور لا يوصل إلى المراد الجدى بلحاظ تمام موارده، و إنما يوصل بلحاظ بعض دون بعض، و ذلك لأننا نعلم أنّ النحوى غير مراد جدا سواء استعمل اللفظ في العموم أم لا، مع العلم انه مراد استعمالاً بمقتضى هذا الظهور الأول. و من هنا كان يوجد بين المقام و بين الظهورات التي يدور أمرها بين التخصيص و التخصص نحو شباهة، فإنه في الظهور الدائر أمره بين التخصيص و التخصص لما كان لا يقع في طريق إثبات المراد الجدى، كانت هذه الخصوصية موجبة لخروجه من تحت الحجية، أمّا هنا فإنه يقع في طريق إثبات المراد الجدى غاية أنه يقع بلحاظ بعض مدلوله، و هذه خصوصية لا وجود لها إلّا في ظهورات العمومات المخصصة، و عليه لا يكون هذا الظهور بمجرد تشخيصه مصداقاً لتلك الكبرى لاحتمال أنهم كما خصصوا دليل بناء الحجية و أخرجوا منه موارد الدوران بين التخصيص و التخصص باعتبار أن الظهور لا ينفع إلّا في الإيصال إلى المراد الجدى، كذا في المقام لاحتمال انه لا يوصل إلى تمام أفراد المراد الجدى بلحاظ تمام مدلوله، و من هنا نحتمل إخراجها من تحت الحجية، و حينئذ لا بدّ من الرجوع إلى السيرة العقلانية لإثبات حجية العام في الباقي و معه لا حاجة لبيان صاحب الكفاية (قده).

و من هنا كان الأولى أن يكون طريق علاج هذه الصيغة هو الرجوع إلى السيرة العقلانية لنرى أنّه عند ما يصدر عام من المولى ثم يخصص، فهل يجب على العبد أن يتمسك بالعام في تمام الباقي، بحيث أنّه لو لم يمثله فيه يصح عقابه من المولى و لومه، أم أنّه لا يجب، فيصح منه الاعتذار؟

و العقلاء في المقام، يبنون على صحة اللوم و لا يقبلون عذر العبد في ترك إكرام البعض، بدعوى أنّ العام بعد تخصيصه لا ينطبق على تمام الباقي.

و هذا معناه، حجية العام في تمام الباقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١١١

و يبقى هناك، معرفة أنّه كيف بنى العقلاء على حجية العام في تمام الباقي.

و الحاصل هو: أنّه من مجموع ما ذكرنا تبين ان الصحيح في مقام علاج هذه المشكلة بصيغتها الأولى - و هي ما لو كنّا شاكين في حجية العام في الباقي - هو أن نرجع إلى السيرة العقلانية لرفع هذا الشك.

و بيان صاحب الكفاية (قده) ينبغي أن يورد في مقام علاج هذه المشكلة بصيغتها الثانية، أي في تخريج الحجية كما سيأتى تحقيق

ذلك و مدى صحية هذا البيان في هذا المقام.

ثم إنه لو تجاوزنا عن التقريبين السابقين، فسوف يصح حينئذ كلام صاحب الكفاية في العمومات الاستغرافية دون المجموعية، وذلك لأنه في الاستغرافية نجري أولاً اصالة الحقيقة لإثبات استعمال اللفظ في العموم، ثم نقول إن مقتضى اصالة التطابق هو أنه بقدر ما يمكن نفترض التطابق، و بقدر ما لا يمكن نرفع اليد عنه، و يصح ذلك فيه، لأن الحكم المتعلق بالعام الاستغرافي ينحل إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، فيبقى بعضها و نرفع اليد عن بعضها الآخر، و لا منافاة.

بينما الحكم المتعلق بالعام المجموعي هو وجوب واحد استقلالي متعلق بالمجموع، و ينحل إلى وجوبات ضميتة تتعلق بالأجزاء.

و بعد التخصيص، نسأل عن ماهية الوجوب المتعلق بتمام الباقي فيه، هل هو وجوب استقلالي، أم ضمني؟

و الأول لم يدل عليه اللفظ، لأنه ليس جزءاً من مدلوله، بل هو مباين للوجوبات الضميتة الثابتة في الباقي، فاستعمال اللفظ فيه يحتاج إلى قرينه، و المفروض أنه لا يوجد قرينه، و الثاني خلف، لأن وجوب الباقي الضمني لا يعقل من دون وجوب الجميع الاستقلالي، مع العلم، أن بعض أجزاء الواجب الاستقلالي ليس بواجب، يقينا، لإخراج المخصص له عن كونه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٢

واجباً حسب الفرض، و عليه: فالعموم المجموعي ليس فيه إلما حكم واحد، فإما أن يثبت، و إما أن يسقط، و لا- يمكن فيه التجزئة كالأستغرافي، و لذا لا يتم فيه ما ذكره صاحب الكفاية.

و الحاصل هو: أنه لو أغمضنا النظر عن جميع ما ذكرنا في مقام الإيراد على محاولة صاحب الكفاية (قده)، فإنه يرد عليه ان هذه المحاولة إنما تتم في العمومات الاستغرافية دون العمومات المجموعية، و ذلك لأن النكتة في محاولة صاحب الكفاية هي، أن الظهورات متعددة، و سقوط بعضها لا يوجب سقوط البعض الآخر كما عرفت.

و هذه النكتة إنما تتم في العمومات الاستغرافية، لأن الحكم فيها ينحل إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، فيمكن فيها حينئذ تعدد الظهورات، و أما العمومات المجموعية فلا يتعدد الحكم فيها، بل هو واحد متعلق بمركب يشمل جميع الأفراد، و معه لا يتصور تعدد الظهورات لتمام كلام صاحب الكفاية (قده).

و الخلاصة هي أن معالجة المشكلة بصيغتها الأولى يكون بمراجعة السيرة العقلانية، و من راجعها، يرى أنها قائمة على حجية العام في الباقي، و بذلك يرتفع الشك في أصل الحجية، و تنحل المشكلة بصيغتها الأولى.

و الآن نتكلم في بيان صاحب الكفاية و نلاحظه على أساس الصيغة الثانية، و هي في تخريج الحجية بعد أن انتهينا من فرض كون العام حجة في الباقي، بمعنى أن العقلاء لم يبنوا على حجية العام في الباقي من باب التعبد البحث، بل من باب إعمال ظهور، كإبراز الظهورين الطولين كما ذكره صاحب الكفاية (قده)، و حينئذ لا يرد عليه شيء مما اعترضنا به سابقاً، فلا يقال مثلاً، إن الظهورين متعارضين و لو بعكس النقيض، لأن المفروض في المقام أننا فرغنا عن حجية العام في الباقي ببناء العقلاء، و هذا معناه، أن العقلاء التزموا بتقديم أحد الظهورين على الآخر، إما لاقوائته، و إما لأن الآخر يدور أمره بين التخصيص و التخصيص، فيسقط عن الحجية مثلاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٣

كما أنه لا يرد على صاحب الكفاية حينئذ، بأن اصالة الحقيقة هنا لا تجرى، لأن جزءاً من المعنى الموضوع له غير مراد جداً، أو لا أقل من أنه لا يعلم بكونه مراد جداً.

كما لا يرد عليه النقض بالعموم المجموعي، و بأنه حكم واحد متعلق بالمجموع فلا يقبل التعدد مثلاً.

كل هذا لا- يرد عليه، لأننا في مقام تفسير بناء العقلاء، لا في مقام إنشاء بناء، إذ لعل العقلاء تعاملوا مع وجوب الباقي معاملة الأقل و الأ- أكثر، و إن كان- بحسب الوضع- وجوب الباقي مباين مع وجوب الكل، لكن بحسب النظر العرفي، يرى أن الباقي كأنه جزء من



الكل، كما هو الحال فيما يدعى أن العرف يرى أن المطلق و المقيد من باب الأقل و الأكثر، أى أن المقيد أزيد مثنوئه من المطلق، مع انه بحسب النظر الدقي، فإن المطلق و المقيد متباينان، لأن الإطلاق من باب اللابشرط، و هو مباين مع المقيد، الذى هو من باب البشرطشىء، لكن حيث انّ اللابشرطية أمر عرفى، لهذا يرى العرف بأن المقيد يزيد على المطلق، و كأنّ المطلق جزء من المقيد، و لهذا يثبتون الإطلاق عند عدم ذكر القيد. لأن المقيد يحتاج إلى البيان الزائد.

و قد يكون سنخ هذا التفسير فى بناء العقلاء، فيقال بأنهم يرون الاستقلالية كالإطلاق، و الضمنية كالتقييد فكأنّ وجوب التسعة الاستقلالية جزء من وجوب العشرة، فوجوب العشرة هو وجوب التسعة مع زيادة، و هكذا، فإنه بعناية من مثل هذه العنايات يتم المطلب فى العام المجموعى أيضا لأننا فى مقام تفسير بناء العقلاء.

و هذا الافتراض يكفى فى مقام التفسير.

إذن فتمام تلك الإشكالات لا ترد فى مقام تفسير بناء العقلاء.

نعم من الناحية الفنية، لا بدّ و أن نتساءل انه هل يوجد تفسير آخر لبناء العقلاء غير هذا أو لا؟ بحيث لو فرض أنه لا يوجد تفسير آخر غير هذا التفسير، حينئذ لا بدّ من الأخذ بهذا التفسير.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٤

أما لو فرض أنه يوجد تفسير آخر معقول، حينئذ، لا بدّ من المقارنة بين التفسيرين لنرى أيهما أقرب إلى مرتكزات العقلاء، هكذا يجب أن تكون منهجه البحث إذا تعددت التفسيرات.

و هذا ما نؤجله إلى الجواب الثالث المنسوب إلى الشيخ الأنصارى و الذى تعرض له صاحب الكفاية (قده).

و الآن نلنظر إلى بيان صاحب الكفاية (قده) على أساس كلتا الصيغتين مجتمعتين، إذ أنه يوجد فى تفسيرنا لكلام الآخوند (قده) أصل موضوعى افتراضناه، و بدونه لا يتم جواب الآخوند (قده) لا على أساس الصيغة الأولى و لا على أساس الصيغة الثانية.

و نقد هذا الأصل، يشكل إشكالا على كلتا الصيغتين.

و هذا الأصل الموضوعى هو، دعوى انّ الظهور الطولى الثانى - أى ظهور التطابق بين المراد الاستعمالى و المراد الجدوى - ظهور انحلالى - أى أنه عبارة عن ظهورات متعددة.

و من الواضح، ان هذا الأصل الموضوعى لو لم يتم، و كان الظهور فى مرحلة المدلول التصديقى و المراد الجدوى ظهور واحد له ثبوت واحد أو سقوط واحد، فإنه حينئذ لا يتم هذا الجواب، و ذلك باعتبار أن الظهور الواحد يصير حاله حال الظهور الواحد فى مرحلة المراد الاستعمالى الذى كان هو منظور صاحب الشبهة، و وحدة المنظور فى مرحلة المراد الاستعمالى هو، الذى أوجب نشوء هذه الشبهة، بدعوى ان ظهور اللفظ فى انه استعمل فى المعنى الموضوع له ظهور واحد فى مطلب واحد و هو أنه استعمل فيما وضع له.

و قد انكشف بطلان ذلك، و معه، لا يبقى ظهور آخر.

و نفس الشىء نقوله على مستوى الظهور الثانى الواقع فى مرحلة المراد الجدوى، فلو كان واحد بمعنى أن تمام مدلول الكلام جدوى، و قد ثبت أن تمام مدلول الكلام ليس بجدوى، إذن فلا ظهور بعد هذا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٥

إذن نكتة الجواب الذى استبطن الطفرة من الظهور الأول إلى الظهور الثانى، هو دعوى الانحلالية فى مرحلة ظهور التطابق بين المراد الجدوى و المراد الاستعمالى، بحيث لو لم يكن هناك تعدد و تكثّر فى الظهور فى هذه المرحلة، لما تمّ كلام صاحب الكفاية، لا على الصيغة الأولى، لأنه لم ينقح صغرى لكبرى حجية الظهور حتى يقنعنا بالحجية، لأنّ الصغرى ظهور وجدانى سقط بالمخصّص و لا يوجد صغرى غيرها.

و الحاصل هو: أن هناك أصلا موضوعيا مفترضا، و بدونه لا يتم كلام صاحب الكفاية (قده) على أساس كلتا الصيغتين. و نقد هذا الأصل يشكّل إشكالا على الجواب، على أساسا الصيغتين معا.

و هذا الأصل الموضوعي هو، دعوى أنّ الظهور الثاني، أي التطابق، هو ظهور انحلالى متكرر بتكثر التطابقات، إذ لو كان واحدا لما أمكن أن يتم هذا الجواب، لأنه حينئذ، إمّا أن يثبت بتمام خصوصياته، و إمّا أن يسقط بسقوط خصوصيته، و لا يمكن فيه التبعض. و حينئذ نقول إنّ الظهور في مرحلة المراد الجدى، هل هو متكرر أم واحد؟. قد يقال: بأنه متكرر، باعتبار أنّ ظاهر حال المتكلم أن يكون مراده الاستعمالي غير مخالف لمراده الجدى، و أنّ أى مخالفة في أى فرد تحتاج إلى عناية، و الاصل عدمها. و عليه فلو قال: «أكرم كل عالم»، و عرفنا أنه استعمل لفظ «كل» في العموم، فلو لم يكن أراد زيدا جدا، فهذه مخالفة، و لو لم يكن أراد عمروا جدا، فهذه مخالفة ثانية و هكذا بكر و خالد، و كلّ مخالفة هي خلاف الأصل - التطابق - لأنّ الأصل أن لا يتخالف هذا مع ذاك، إذن، فهنا أصول عقلائية بعدد التطابقات الخارجية، فإذا ثبت إحدى هذه المخالفات، سقطت اصالة التطابق - الأصل - بلحاظه، و يبقى غيرها من الأصول على حالها، أى أنّ اصالة عدم المخالفة الأخرى تجرى على حالها.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٤

لكن هذا البيان يمكن الاستشكال عليه ضمن تقرّيبين قتيين.

١- التقريب الأول هو أن يقال: إنّ كون الظهور انحلاليا و متكررا في مرحلة المراد الجدى، بحيث يسقط بعض عن الحجية و يبقى البعض الآخر، فإنّ هذا لو كان صحيحا و كان هو التفسير المعقول لباب العمومات، إذن لا نطبق على باب الأعداد و المركبات حرفا بحرف، فالمتكلم قد يقول: «أكرم العلماء الأربعة أو الخمسة»، فإنّه هنا أيضا عندنا مراد استعمالي، و هو قصد تفهيم و جوب إكرام هذا العدد المخصوص، و عندنا أيضا مراد جدى، و هو أنه حقيقة، أراد إكرام هؤلاء الخمسة، فلو فرض أن جاء دليل من الخارج و قال: «لا يجب إكرام زيد»، الذى هو أحد الأربعة، فمقتضى بيان صاحب الكفاية (قده) أننا أيضا نقول بحجية العام فى الباقي بنفس ذلك البيان، و ذلك بأن نقول: إنّ مقتضى اصالة الحقيقة هو، أنّ كلمة الأربعة استعملت فى الأربعة، غاية الأمر، أنّ مسألة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت انحلالية، لأنه فى الحقيقة، عندنا أربعة تطابقات بعدد الأربعة، غاية الأمر، هو أنّ التطابق الأول سقط، و بقيت ثلاثة تطابقات، فمقتضى القاعدة فى المقام هو، الالتزام بحجية العام فى الباقي، مع أنّنا نرى بالوجدان، إنّ هناك فرقا كبيرا بين هذا و ذاك، بمعنى أنّ العرف لا يتحمل هنا، الجمع بين أكرم الأربعة، و لا تكرم زيدا الذى هو أحد الأربعة، كما يتحمل الجمع بين «أكرم كل عالم»، و «لا تكرم زيدا»، و هذا الفرق، بناء على مسلك صاحب الكفاية (قده)، لا يمكن تفسيره.

و لكن لو بنينا فى باب العمومات، على أنها مستعملة فى الباقي ابتداء، أى على أنّ المخصّص يكشف عن الفرق فى مرحلة المراد الاستعمالي، و أنّ اللفظ مستعمل فى الخاص رأسا، و ان استعمال أداء العموم فى الباقي، صحيح عرفا، و لو مجازا، لكن استعمال الأربعة و إرادة ثلاثة غير صحيح و لو مجازا.

فهذا بنفسه يصير قرينة على أن تقبل التخصيص هناك و عدم تقبله هنا،

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١١٧

ليس تقبله هناك على أساس انحلالية الظواهر فى مرحلة المراد الجدى، بل التخصيص دائما يؤثر فى مرحلة المراد الاستعمالي، فإن كان المراد الاستعمالي أيا عن الحمل على غير الأربعة، بأن يأبى عن الثلاثة مثلا، إذن، المخصص يكون معارضا، و إذا كان لا يأبى عن ذلك، فإنه حينئذ، لا معارضة.

فهذا الفارق بين الموردين يكشف عن أن المسألة ليست مسألة ظهور الإرادة الجدية، و إنما مسألة الظهور فى الإرادة الاستعمالية. و هذا الكلام، و إن كان معقولا صورة، إلّا أنّه غير تام، لأنّ هذا الإنسان الذى استعمل العام و سكت عن المخصص فى قوله، «أكرم كل عالم»، هو جاد بمقدار، و هازل بمقدار، و الجدّ و الهزل، لا بدّ من الرجوع فيهما إلى فعل المكلف و المتكلم، إذن فلا بدّ أن

يكون له فعلا، وأحدهما النطق بالعام، و الآخر السكوت عن المخصص.

لكن ما ذا نقول، لو نطق بعام لا يقبل التخصيص، و كان يريد بعض أفراد هذا العام، و هم «العدول»، مثلا فإنه هنا أيضا قد وقع منه جد في الجملة و هزل فيها أيضا.

و هنا لا يمكن أن يقال: بأنَّ الجَدَّ هو صدور العام، و الهزل هو السكوت عن المخصص، و ذلك، لأنَّ العام هنا لا يقبل التخصيص حسب الفرض، إذن الجد و الهزل اجتماعا على نفس صدور العام منه.

فهذا البيان لا يصح جوابا في مقام فرضية الانحلالية.

٢- التقريب الثاني هو أن يقال: بأنَّ الجَدَّ و الهزل و إن كانا من شئون أفعال المتكلم، لكن الفعل الواحد قد يتعنون بعناوين متعددة، و يكون بلحاظ بعضها هزلا، و بلحاظ بعضها الآخر جدا، فمثلا، القيام الواحد، يمكن أن يكون لتعظيم أحد شخصين، و للاستهزاء بالآخر، و القيام فعل واحد، لكن يختلف بحسب اللحاظ و الحثيات القائمة في الفعل الواحد.

و من هنا، فحالهما حال الصدق و الكذب، فقد يجتمعا في كلام واحد

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١١٨

كما في قوله: زارني الحسنان، و المفروض أن الزائر أحد الحسنين، فهذا الكلام، باعتبار الزائر صدقا، و باعتبار الآخر كذبا.

و هنا إذا قال المتكلم: «أكرم كل عالم»، و فرضنا أنه لا يقبل التخصيص، فنقول: إن هذا الكلام الواحد، بما هو كاشف عن وجوب إكرام العدول، فهو جد، و بما هو كاشف عن غير ذلك، هو هزل، فاجتمع فيه عنوانان، بلحاظ أحدهما، هو جد، و بلحاظ الآخر هزل، و لا مانع من ذلك، و يكون معنى الجد و الهزل، أن إرادة واحدة تتعلق بواحد منهما دون الآخر، و بهذا نتصور الانحلالية في الجد و الهزل.

لكن هذه الفرضية يدعيها صاحب الانحلال في مقابل الإشكال الثاني الذي لم يكن يقبل الانحلال، فيكون هذا وفقا للشبهة و ليس برهانا على دعوى الانحلال، بل تبقى دعوى الانحلال في عهدة الوجدان.

و يبقى إذن علينا، أن نحل الإشكال الأول الذي يشكّل نقضا، و عليه فنقول: لو قال قائل، بأننا نسلم بأنَّ الظهور الثاني انحلالى، ففي مرحلة المدلول التصديقي يوجد ظهورات متعددة، و كل واحد منها حجة، فإذا فرض أن ثبت خارجا إنَّ واحدا منها كان غير جدى، فحينئذ، مقتضى القاعدة في الانحلال، أن بقية الظهورات تبقى على حالها من الحجية، لأنَّ بطلان أحد الظهورين، ليس معناه بطلان آخر، و لكن هنا حينئذ يتوالد ظهور آخر يعارض و يزاحم مع الظهور الباقي، و هو من قبيل ما نسّميه بوحدة السياق، إذ أن من جملة الدلالات، و وحدة السياق، و تقريبه هو أنه لا إشكال أننا إذا رأينا إنسانا جديا في جميع تصرفاته، فهنا يحصل لنا وثوق عادي بكل ما يصدر عنه، و لكن إذا رأينا جديا تارة و هزليا أخرى، فحينئذ، ظهور كلام هذا الإنسان في الجَدَّ يضعف، بل لو ضيقنا الدائرة أكثر، كما لو فرض أنه في جلسة واحدة كثرت منه الكلمات التقيية، ثم صدر منه بعد ذلك كلمة، و شككنا في أنّها تقيية أو لا؟ فهنا احتمال التقيية يصبح أكثر باعتبار التقارب، بل لو صعدنا و ضيقنا الدائرة أكثر و قلنا: لو فرض أنه في كلام واحد تكلم بكلام، و كان أكثره هزلا، و شككنا في البعض الآخر، فهنا باعتبار شدة التصاق الكلام بعضه

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١١٩

ببعض، حينئذ هزلية الكلام الأول يصبح قرينه و إمارة نحتمل بها هزلية الكلام الآخر، بل لو ضيقنا الدائرة أكثر، كما لو فرضنا في لفظ واحد، كما لو قال:

أكرمهما، فهو بالعين اليمنى يتقى، و بالعين اليسرى يجدّ.

و هنا أيضا، باعتبار شدة الالتصاق، فسوف تشكل هزلية الأول إمارة على هزلية الآخر، و حينئذ، لو قال قائل: إنه في جميع ذلك أمارية الهزل على هزلية الآخر لا يقبلهما العقلاء، بحيث يبقى ظهور الجديّة على حاله في الآخر، لكن لو التصق الهزل و الجدّ في كلام واحد

بالنحو الآخر، فظهور الآخر وإن كان موجودا لكن مبتلى بمعارض، وهو أمارية هزل النظر الأول على النظر الثاني. وحينئذ: لو أردنا أن نفسر «أكرم الأربعة» بمثل ذلك، فبعد أن ثبت هزله بواحد، فهذا بنفسه يشكّل قرينه، وهي وحدة السياق، وهذا ظهور حالي، يشكّل ما يعارض ذلك الظهور، أو ما يوجب إجماله، ومن هنا لا يتمسك بدليل الأربعة في الباقي، فلو قال إنسان بيانا من هذا القبيل في مقام تفسير عدم حجّية الأربعة في الباقي لسألناه: إن هذا البيان، هل يختص بالأعداد أو أنه يجري في كل عام، وحينئذ، من المحتمل أن يجيب بأنه يوجد فرق بين الأعداد وبقية العمومات، لأنه في «أكرم الأربعة»، الدليل مباشرة ينظر لهذا أو ذاك، بينما في «أكرم كل عالم»، الكلام هنا، ليس صريحا في النظر لكل فرد، فلعلّ زيدا الذي لم يرد، كان المتكلم غافلا عن فرديته للعام، فهذا الاحتمال يوجب عدم وحدة السياق، بخلاف الأول.

وكلما كان الكلام أدلّ في التوجه لكلا الجزئين، كان ظهور وحدة السياق أشدّ في المقام، وحينئذ، يكون دليل «الأربعة» ليس حجة في الباقي، و دليل «أكرم كل عالم» حجة في الباقي. وبناء على هذا، يمكن دفع النقض على الانحلاية و لو قال الأخوند هذا الكلام في دفع النقض عليه لما أمكن لنا دفعه. هذا تمام الكلام في مطلب صاحب الكفاية (قده).  
بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٢٠

### ٣- المحاولة الثالثة: في الجواب، عن تخريج حجّية العام في الباقي، هي المحاولة المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري [٢٥] (قده)

وحاصلها: هو أن تطبق نفس التبويض الذي صنعه الجواب السابق، حينما بعض في الحجّية. لكن السابق أعمل التبويض في الحجّية في الظهور الثاني، وهو الظهور الجدّي، بينما هنا، يعمل التبويض في مرحلة الظهور في المراد الاستعمالي. وحاصل تقرّبه هو، أن يقال: إن خطاب «أكرم كل عالم»، يدل على دخول، «زيد، وبكر، و خالد»، في المراد الاستعمالي وهكذا بقيّة أفراد العلماء، وهذه دلالات متعددة في مرحلة تشخيص المراد الاستعمالي بعدد أفراد العام، وقد يعبر عن هذه الدلالات، بالدلالات التضمينية، و حينئذ، فإن مقتضى القاعدة هنا هو، حجّية كل هذه الدلالات، لأنّ كل واحدة منها ظهور، فيكون حجة، و لكن عند ما ورد المخصص، علم بأن «زيدا» الذي ورد عليه المخصص، ليس مرادا استعماليا للعام، ولهذا تسقط دلالة العام على كون «زيد» داخلا في المراد الاستعمالي، و لكن هذا لا يوجب سقوط بقيّة الدلالات الأخرى بالنسبة لبقية الأفراد، فتبقى تلك الدلالات على الحجّية، و بذلك يكون العام حجة في الباقي، و هذا الجواب، يفترض ان المخصص يزاحم العام في مرحلة المراد الاستعمالي، و بهذا يختلف عن الجواب السابق، لأنه في الجواب السابق. كان المخصص يزاحم العام في مرحلة المراد الجدّي لا الاستعمالي كما تقدم. ولذا، فإنه لو تمّ هذا الجواب الثالث هنا و لم يرد عليه شيء فسوف يكون بمقدوره أن يقدم لنا تفسيرا واضحا للنقض الذي وجهناه إلى المحاولة السابقة و الذي تمحلنا تمحلات كثيرة للدفاع عنه، حيث كُنّا نتساءل هناك عن أنه ما الذي فرق بين دليل العام في «أكرم الأربعة» و عدم حجّيته في الباقي إذا علم بخروج واحد منه، و بين دليل العام في «أكرم كل عالم» و حجّيته في الباقي حتى لو خرج واحد منه بالتخصيص.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٢١

وقدرة هذا الجواب على تقديم تفسير للنقض المتقدم، منشؤها أنّ هذا الجواب، يفترض أنّ المخصّص يزاحم العام في مرحلة المراد الاستعمالي للعام و يصرفه عن العموم إلى الباقي، حيث يكون مستعملا في خصوص الباقي، غاية أنه يثبت أنه في تمام الباقي. و من الواضح أنّ هذا، إنّما يتم في العمومات، لأنه يصح استعمالها في تمام الباقي و لو مجازا. و أمّا في الأعداد كما في «أكرم الأربعة» فإنه هنا لا يصح استعمال الأربعة في الباقي، و هي «الثلاثة»، مثلا و لو مجازا، إلّا بعنايات غير

عرفية بل لو استعملت فيه، يكون خطأ، و من هنا لا يرد النقض بالأعداد.

وقد يجعل هذا المطلب دليلاً إنياً على صحة هذا الجواب، لأنه يفسير ظاهرة الفرق بين العمومات و الأعداد. بينما كان الجواب السابق يصعب عليه حل النقض بالأعداد.

وقد اعترض المحقق الخراساني [٢٦] (قده)، على هذا الجواب بما يرجع حاصله إلى دعوى، أن هذه الدلالات المفترضة في مرحلة المراد الاستعمالي، ليست دلالات انحلائية استقلالية، بل ليس عندنا إلا ظهور واحد، و هو ظهور اللفظ في أنه مستعمل في المعنى الموضوع له، و دلالاته على دخول زيد و عمرو و بكر في المعنى المستعمل فيه بهذه الدلالات، هي فرع ظهور وجداني واحد، و هو ظهور اللفظ في أنه مستعمل فيما وضع له، و هذا الظهور قد انثلم، لأن المفروض أن العام لم يستعمل في العموم، و مع انثلامه هذا، تنهدم جميع هذه الدلالات [٢٧] لأنها ناشئة عن هذا الظهور، و حينئذ، فالحمل على العام الباقي يكون بلا دليل، لأنه لا ظهور حينئذ.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٢٢

و فذلكه الموقف حينئذ، هي أن نعرف، أن هذا الظهور، هل هو واحد، كما يقول صاحب الكفاية (قده)، أم أنه ينحل إلى ظهورات متعددة، كما يترأى من دعوى الشيخ الأعظم (قده)؟ فإن ثبت كونه ظهوراً انحلالياً، فالحق مع الشيخ الأعظم (قده)، و إن ثبت كونه واحداً، فالحق مع صاحب الكفاية.

و حينئذ يقال في مقام إثبات أن اللفظ له ظهور واحد، بأن ظاهر حال كل لفظ، أنه استعمل في المعنى الذي وضع له، فإذا علم أنه لم يستعمل فيما وضع له، فلا يبقى له حينئذ ظهور، و تكون نسبة الباقي على حد واحد.

و في مقامنا، ظاهر أداة العموم، هو الاستغراق، فإذا لم تستعمل فيه، لم يبق لها ظهور في أي مرتبة من الباقي، لأن أي مرتبة من الباقي، هي غير المعنى الموضوع له، بل كل واحدة منها يصح استعمال اللفظ العام فيها مجازاً.

و بهذا يثبت وحدة الظهور. و أمياً تحقيق هذه الفذلكة بنحو أوسع، فتحتاج إلى أن نتكلم على المباني في هدم دلالة اللفظ على تشخيص المراد الاستعمالي.

فهنا مسلكان.

و قد ذكرنا سابقاً أن الدلالة اللفظية على أقسام ثلاثة، تصورية بحتة، و دلالة تصديقية في مرحلة المراد الاستعمالي، و دلالة تصديقية في مرحلة المراد الجدى و محل الكلام هي الثانية.

و هذه الدلالة فيها مسلكان.

١- المسلك الأول: و هو لغير المشهور، و هو الذي ادّعه السيد الخوئي (قده). و هو أن هذه الدلالة هي دلالة وضعية ناشئة من الوضع. و هذا المسلك مبنى على ما اختاره في مبحث الوضع و حقيقته من انه عبارة عن التعهد بأن لا يأتي بلفظ إلا إذا قصد إخطار معناه في الذهن. إذن فلا يأتي.

و هذا يعني أنه متى نطق المتكلم بأداة العموم. نقول إنه قصد استعماله في الموضوع له لأنه قد تعهد بذلك أي لاصالة و فاء المتعهد بتعهده.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٢٣

٢- المسلك الثاني: و هو للمشهور، و هو الصحيح، و هو أنها ليست وضعية، و إنما هي ظهور حالي للمتكلم يربط بها بين اللفظ و المعنى.

و بناء عليه، فالدلالة التي هي وضعية هي الدلالة الأولى من الدلالات الثلاث، أي الدلالة التصورية البحتة، باعتبار أن الوضع ينتج مثل هذه الدلالة، كما هو مبنى هذا المسلك، كما تقدم تحقيقه.

و أما أن هذا المتكلم، هل قصد تفهيم المعنى الموضوع له، و أنه استعمل اللفظ فيه أم لا؟ فهذا يرجع إلى ظهور حالي للمتكلم، حيث

انّ ظاهر حاله، أنّه يستعمل اللفظ فيما وضع له.

و للتفريع على هذين المسلكين نقول: إنّ بناء على المسلك الأول، إذا قلنا: إنّ الدلالة الثانية هي الدلالة الوضعية، و قد نشأت من تعهد الواضع، إذن فالحق في المقام هو وحدة الظهور، كما قال صاحب الكفاية (قده)، و ذلك لأنّ الواضع ليس له تعهدات عديدة، لأنّ لازم هذا، أنّ له أوضاع عديدة، و هذا يعني الاشتراك اللفظي في المقام، و هو خلف، لفرض عدمه، و قد نقض هذا التعهد الواحد، و لم يف بتعهده، لأنّه لم يرد العموم، بل خصّصه، و المفروض عدم وجود تعهد آخر.

و معه لا يبقى دلالة باعتبار أنّ لا منشأ لها غير التعهد، و قد نقض حسب الفرض.

و أمّا بناء على المسلك الثاني، و هو كون الظهور حالياً لا وضعياً، و أنّ الظهور الوضعي إنّما هو الدلالة التصورية البحثية، فإنه حينئذ لا بدّ من تحليل هذا الظهور الحالي كي نعرف أنّه ظهور واحد، أو متعدّد.

و حينئذ نقول: إنه لا إشكال في أنّ المتكلم إذا صدرت منه كلمة، و كانت هذه الكلمة موضوعاً لمعنى، ككلمة «الأسد»، الموضوعه للحيوان المفترس، فقال «رأيت أسداً»، دون أن ينصب قرينه على إرادة الشجاع من الرجال، فحينئذ، مقتضى ظهور حاله، انه استعمل اللفظ في معناه الموضوع

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٢٤

له، و قصد إخطار هذا المعنى، لا المعنى المجازي، و ذلك لنكتة عقلانية، و هي أنّ هذا اللفظ المجرد عن القرينة، يخطر في ذهننا صورة الحيوان المفترس، لأنّه موضوع له، و الوضع يوجب الدلالة التصورية كما عرفت، و عليه فهو يخطر الحيوان المفترس، و حينئذ، فلو كان قد قصد أن يخطر في ذهننا نفس ما يكون اللفظ مخطر له و هو الحيوان المفترس، إذن، فقد استعمل الشيء فيما يليق به.

و أمّا إذا أراد أن يخطر باللفظ معنى، هو عادة لا يخطر على الذهن بهذا اللفظ إلّا اتفاقياً، إذن فقد استعمل الشيء فيما لا يليق به، إذن، فهذا المتكلم، أمره دائر بين أن يكون قد استعمل اللفظ فيما يليق به و بين أن يكون قد استعمله فيما لا يليق به.

و ظاهر حال العاقل أن يستعمل الشيء فيما يليق به، و هذا معنى اصالة الحقيقة.

و من هنا يعلم، أنّه لو نصب المتكلم قرينه على أنّه يريد الرجل الشجاع، حينئذ، لا يأتي هذا الظهور الحالي، باعتبار أنّ هذا اللفظ صار بواسطة القرينة يخطر في ذهننا الرجل الشجاع، أي المعنى المجازي، و لذا، فإنّه إذا قصد إخطار المعنى المجازي بواسطة اللفظ و القرينة، فإنّه يكون قد استعمل اللفظ فيما يليق به.

بعد ان اتضح ذلك، نأتى إلى محل الكلام، فنقول: إنّ اللفظ إذا كان موضوعاً للعموم، كما في «أكرم كل عالم»، فإنّ التلفظ بهذا العموم يخطر في الذهن تمام العلماء.

فلو فرض أنّ المتكلم أراد جزءاً من العلماء، فهل يكون هذا صحيحاً أو لا؟

و ما ذكرناه سابقاً من الظهور الحالي لا يكفي لتعيين ذلك، لأنّ القاعدة تقتضى أن يقصد العاقل من كلامه، المعنى الموضوع له، ليكون استعماله

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٢٥

لأنفاظه استعمالاً لها فيما يليق بها، و المفروض أنّ اللفظ كما يصح أن يخطر به تمام المعنى الموضوع له، فإنه أيضاً يصح أن يخطر به بعض معناه، فلو قصد هنا استعمال اللفظ في جزء معناه، فيكون هذا مجازاً، و لا بدّ من ظهور حالي آخر لتعيين ذلك، و هذا الظهور الآخر يقول: إنّ ظاهر حال المتكلم هو، أنّ كلّ ما يكون اللفظ مخطراً له، فهو يقصد إخطاره به، أي إنه لا يعطّل شيئاً من مدلوله التصوري، و هذا ظهور حالي غير الظهور الأول.

و من هنا نعرف، أنّ عناية المجاز مركبة من عنايتين، إحداها استعمال اللفظ في غير ما وضع له. و الثانية هي استعماله في جزء ما وضع له فقط، فاستعمال اللفظ فيما وضع له بعلاقة المشابهة، هو هدم للظهور الأول، و استعماله في جزء الموضوع له بعلاقة الكل و

الجزء، هو هدم للظهور الثاني.

حينئذ و على ضوء تحليل هذا الظهور الحالي نأتى إلى محل الكلام فيقال: إنه بحسب الدقة، إن استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء - من قبيل استعمال أداء العموم الموضوعه للاستغراق فى الباقى - يخالف مع الظهور الأول، لأن المتكلم أراد بهذا اللفظ أن يخطر الجزء، لكن بصورته الاستقلالية، إذن فقد تباين ما يقصد المتكلم أن يخطره مع ما يكون اللفظ مخطرا له قانونيا. لأن اللفظ يخطر قانونيا الوجود الضمنى للجزء، و لكن لا يمكن إخطاره استقلاليا.

و لكن هذا الكلام غير صحيح، لأن المتكلم و إن كان لم يقصد أن يخطر الجزء بما هو جزء، لكن قصد أن يخطر ذات الجزء، و ذات الجزء محفوظا فى ضمن الكل.

نعم لو أراد أن يخطر الجزء بقيد أن يكون منفصلا عن الجزء الآخر بما هو منفصل، فإنه حينئذ، يكون هناك تباين بين الجزء المنفصل المقصود إخطاره، و بين الجزء المنضم الذى أوجده اللفظ، و عليه فلا يكون قد خرج عن الظهور الحالي للمتكلم.

و قد يقال ثانيا، بأن المتكلم، كما أن ظاهر حاله، أن يقصد إخطار ما

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ١٢٤

يكون اللفظ مخطرا له، فكذلك ظاهر حاله، أن لا يكون شىء مما يخطره اللفظ، ليس بمقصود له و لو بقرينة الغلبة، و معنى هذا، أنه لم يتعطل شىء من المدلول التصورى، إذن، فيكون له ظهوران حاليان، و هذا الشىء محفوظ، سواء استعمل اللفظ فى «الكل» أو استعمل فى «الجزء»، و قد نعتب عن هذا الظهر بالتطابق بين المدلول التصورى و المدلول الاستعمالى و المراد الجدوى، و هذا الظهور الحالي الثانى الراجع إلى التطابق بين المدلول التصورى، و الاستعمالى، إن تصوّرناه انحلاليا، كالتطابق بين المراد الاستعمالى، و المراد الجدوى، إذن فأى حرج على الشيخ الأعظم (قده) فى دعواه، إن ظاهر حال المتكلم أن يتطابق مراده الاستعمالى مع تمام المدلول التصورى، و هذا ينحل إلى ظهورات متعددة، و هو ظهور أن يكون كل فرد داخل فى المدلول التصورى هو داخل أيضا فى المراد الاستعمالى، فإذا ثبت بالمخصّص سقوط ظهور منها للعلم بعدم دخول مدلوله فى المراد الاستعمالى، حينئذ، يعلم ببطان التطابق هنا فيسقط، فتبقى بقية الظهورات على حالها تحت العام، لأنه لم يعلم بطلانها لتسقط، و بهذا يتبين أن الأصل هو حجية العام فى الباقى. و التحقيق فى هذا المقام هو، أن هذا الجواب كسابقه، إذ تارة يطرح لعلاج المشكله على مستوى الصيغه الأولى، و هى عند الشك فى كون العام حجة فى الباقى أو لا، و أخرى يطرح كتفسير و تخريج لحجية العام فى الباقى.

فإن طرح على مستوى الصيغه الأولى، فهو غير تام، و إنما هو مجرد سفسطه.

و المنهج الصحيح هو، الرجوع إلى العقلاء و سيرتهم، لنرى أنهم هل انعقدت سيرتهم على إعمال العام فى الباقى أم لا.

و إن كان هذا الجواب يطرح على مستوى الصيغه الثانية، و نكون فى مقام تفسير ظاهرة سيرة العقلاء، فإنه حينئذ، يكون هذا الجواب نظريا متكافئا

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ١٢٧

مع الجواب الثانى، حيث أن الأول يرجع لدعوى الانحلالية فى الظهور الجدوى، بينما الثانى يرجع لدعوى الانحلالية على مستوى الظهور الاستعمالى.

و المقارنه بين هاتين الفرضيتين، ينبغى أن تكون من زاوية إن أيا من هاتين الفرضيتين أنجح فى علاج المشكله و ما يرد عليها من النقوض و الإشكالات.

و هذا البحث صناعى صرف ليس فيه مغزى فقهيًا. و إنما المغزى الفقهي إنما هو فى الصيغه الأولى ليس إلّا.

و فى مقام الموازنه بين الجوابين، أى المحاولتين الأخيرتين لنرى أيهما أنجح فى تفسير الظاهر، و أيهما تكون أبعد عن الإشكالات عليها.

ولذلك أسلوبان من البحث، فتارة نبحت بحثاً لمياً لنصل إلى جذور المسألة، و لنرى هل انّ الظهورات انحلائية أو هي غير انحلائية، و قد بحثنا على مستوى هذا الأسلوب بقدر الإمكان، لكن لم نصل إلى رأى قاطع، بل انتهت إلى أنّ كلا من المسألتين معقولة، و صارت المسألة وجدانية، فمن اقتضى وجدانه إن الظهور الجدى انحلالى دون الظهور الاستعمالى، فحينئذ يتعين عليه أن يختار فرضية صاحب الكفاية (قده)، أى الفرضية الأولى.

و من اقتضى وجدانه إن الظهور الاستعمالى هو الانحلالى دون الجدى، يتعين عليه الأخذ بفرضية الشيخ الأعظم (قده)، أى الفرضية الثانية.

و من اقتضى وجدانه انحلال الظهورين، أى الظهور الجدى و الظهور الاستعمالى، فيتعين عليه الأخذ بالفرضية الثانية أيضاً، أى المحاولة الثالثة، لأنّ هذه الفرضية لا تحتاج إلى مثنوّة زائدة، حيث يقال، انّ هذا الكلام، كان له ظهورات استعمالية متعددة، فسقط بعضها، و بقى الباقي على الحجية، و بذلك يتمّ المطلوب.

و أما لو أخذنا بفرضية صاحب الكفاية (قده)، فحينئذ، من تمّ عنده

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٢٨

انحلال الظهور الجدى و الاستعمالى، فإنّ أمره لا يخلو حينئذ من عناية زائدة، لأنّ فرضية صاحب الكفاية، تستدعى إجراء اصالة الحقيقة فى مرحلة المراد الاستعمالى، كى يثبت بها إنّ اللفظ قد استعمل فى العموم، ثمّ إنّه فى مرحلة المراد الجدى تبعض فى الجدوية كما عرفت، إذن، فهذه الفرضية تحتاج إلى إجراء اصالة الحقيقة التى مرجعها سيره العقلاء.

و هذا الأصل لغو صرف، بناء على انحلائية كلا-الظهورين، إذ لو بنينا على أنّ الظهور الاستعمالى ليس انحلالياً كما بينى صاحب الكفاية، إذن فهو مضطر لإجراء اصالة الحقيقة، إذ لولاها لانهدم دليله كله، لأنّه بناء على الانحلائية، الظهور الاستعمالى فى الباقي ثابت على حاله و حجيته، سواء جرت اصالة الحقيقة أم لا.

فاصالة الحقيقة و إن كانت غير مفيدة لإثبات الجزء الخارج بالتخصيص، لكن بدونها لا نستفيد من ذلك الدليل، بينما إذا بنينا على انحلائية كلا-الظهورين، فحينئذ، سواء أجرينا اصالة الحقيقة، أو لم نجرها، فالظهور الاستعمالى فى الباقي ثابت، و حجيته فى الباقي ثابتة، و عليه فلا أثر عملى لإجراء اصالة الحقيقة.

إذن فمقتضى الحكمة العقلية ينبغى أن يكون تخريج الحجية فى الباقي على أساس المحاولة الثالثة.

و أما البحث على مستوى الأسلوب الإتنى. فإننا نستعرض المعلولات و الآثار الناتجة لنرى أنها مع أىّ الانحلالين و الفرضيتين تتناسب. مع انحلائية الظهور الاستعمالى، أو مع انحلائية الظهور الجدى؟

و حينئذ، على هذا المستوى، نستعرض عدة معلولات و خصوصيات.

١- الخصوصية الأولى و هى مؤيد إتنى للمحاولة الثالثة، و هذه المحاولة أشرنا إليها سابقاً، كما فيما بين العام المخصّص، و بين العام فى الاعداد المخصّصة، كما فى «أكرم الأربعة»، إذا ورد ما يخرج فرداً منها من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٢٩

تحت الحكم المنصب عليها، ففى الأول، كان لا شكّ فى حجّية العام فى الباقي، دون الثانى، فإنّه فيه، كان يقع التعارض بين العام و الخاص.

و من الواضح أن هذا الفرق يمكن تفسيره بسهولة على أساس المحاولة الثالثة، حيث أنّها تقول حينئذ، إنّ العام إذا ورد عليه ما يخرج جزءاً منه، يكون مستعملاً فى الباقي و يبقى حجة فيه، لما تقدّم من الانحلائية فى الظهور الاستعمالى، بينما هذا لا يصح فى دليل «أكرم الأربعة» أو صيغة المثنى، إذا استعملت و أريد منها الثلاثة أو الواحد، لأنّ دليل «أكرم الأربعة» مراده الاستعمالى فيها هو، الأربعة، و التبعض عنده، إنّما هو فى مرحلة الإرادة الجدوية، دون الاستعمالية، كما انه ليس من المجازات المعروفة، و لذا لم يصح أن يقال: إذا



كان العام حجة في الباقي، فلما ذا لا تكون الأربعة حجة في الباقي أيضا.

وقد بقي هذا النقض، وهو عدم التبعض في مرحلة المراد الاستعمالي، بلا جواب، عند ما سألنا عن سبب هذا المنع في تلك المرحلة، اللهم إلا ما تمحلناه نحن له من جواب صحيح.

إذن فهذه الخصوصية تناسب مع المحاولة الثالثة دون الأولى.

٢- الخصوصية الثانية: هي أن يقال: إن تخصيص الأكثر عادة غير جائز، وهذه ظاهرة عرفية معقولة، وهذه الظاهرة يمكن تفسيرها على أساس المحاولة الثالثة، حيث أنها تقول: إن حجة العام في الباقي، معناها، إنه مستعمل في الباقي، فإذا خصص تخصيصا أكثريا. فمعناه، أنه مستعمل في الباقي، وهو الأقل، وهذا الاستعمال جائز ما دام المقدار معتادا به بالنسبة إلى العام، وغاية ما يقال في منعه، إن استعمال العام في الباقي إذا كان قليلا بالنسبة إليه هو غير جائز، لأنه استعمال مجازي غير عرفي.

بينما محاولة صاحب الكفاية، أي المحاولة الأولى، تعجز عن ذلك إلا بضم عنايات إضافية، إذ بناء عليها، فإن اللفظ ما زال مستعملا في العموم سواء خصص أم لم يخصص، وسواء كان فيه الأكثر أو الأقل هو مستعمل في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٠

العموم، فإنه لا تجوز حينئذ من ناحية الاستعمال ولا محذور، ولكن لما كنا نقول بالانحلال في مرحلة تشخيص المراد الجدي، فإذا سقط تسعون في المائة عن الحجية تبقى العشرة، فلما ذا لا يكون حجة فيها؟. حينئذ، يحتاج صاحب الكفاية (قده) إلى دعوى جديدة، بأن يقول: إن الانحلال المدعى في الظهورات الجدوية، انحلال بنحو، إذا وصل عدد الظهورات فيه إلى عدد معين، كما لو وصل إلى أربعين في المائة، فإنه لا يكون معه انحلال أصلا.

و بتعبير آخر، هو يدعى أن الانحلال في الظهورات الجدوية على مستوى معين، بحيث إذا وصل إلى مرتبة معينة، فإنه حينئذ لا يتجاوز التخصيص.

و على ضوء هذا يتبين، أن فرضية صاحب الكفاية (قده) - أي الفرضية الأولى - لا تملك القدرة على تفسير ظاهرة عدم جواز تخصيص الأكثر.

٣- الخصوصية الثالثة: هي حجة العام في الباقي في موارد العام المجموع، فإنه إذا كان تفسير حجة العام في الباقي مبنيا على أساس المحاولة الثالثة، أي محاولة الشيخ الأعظم (قده) القائلة: بأن العموم مستعمل في الباقي ابتداء، حينئذ، تكون حجة العام في الباقي في موارد العموم المجموعى واضحة على أساسها وبلا إشكال فيها، وذلك لأن اللفظ حينئذ، يكون قد استعمل في الباقي ابتداء، إذ أن هناك حكم واحد قد تعلق بمجموع الباقي.

بينما إذا بنينا على محاولة صاحب الكفاية (قده)، القائلة: بأن اللفظ استعمل في العموم، والتبعض إنما هو في مقام الظهور الجدي، و حينئذ، بناء على هذا، يشكل تفسير حجة العام المجموعى في الباقي، وذلك لأنه فيهما، يوجد حكم واحد تعلق بالمجموع المركب، و بعد التخصيص، إن أردنا إثبات حجة الباقي ضمنيا، فهو غير معقول من دون الفرد الخارج، و إن أردنا إثبات حجته استقلاليا، فهو مباين لمفاد الدليل القائل بوجوبها ضمنا كما عرفت تفصيله سابقا، و حينئذ، يضطر صاحب الكفاية إلى الاستعانة بمثونه إضافية لتفسير بناء العقلاء، كأن يقول: إن الوجوب الضمني للباقي لا يباين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣١

الوجوب الاستقلالي له عرفا، و إن كان مباينا له دقة، كما عرفت تفصيل ذلك سابقا.

فهذه خصوصيات ثلاث، تؤيد محاولة الشيخ الأعظم (قده).

٤- الخصوصية الرابعة: وهي أيضا مما يساعد محاولة الشيخ الأعظم (قده)، و حاصلها: هو أننا نجد في كل مورد من موارد الجمع العرفي - غير باب التخصيص و التقييد - و كلما كان هناك دلالة لفظية، نرى أن الجمع العرفي يتم في التصرف بالمدلول اللفظي

الاستعمالي، دون المدلول الجدى، فمثلا حينما يقال، «صلّ صلاة الليل»، ثم يرد مرة أخرى، «لا تجب صلاة الليل»، فالجمع يتم برفع اليد عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، و رفع اليد، إنّما هو عن الظهور الاستعمالي، بمعنى إنّنا نرفع اليد عن ظهور استعمال صيغة «افعل» في الوجوب، ونحملها على الاستحباب، إذن، فالتصرف إنّما هو في المدلول الاستعمالي لا الجدى.

فكما أنّ الجمع العرفي في المدلول اللفظي الاستعمالي في غير موارد التخصيص و التقييد هكذا يكون، فهو كذلك ينبغي أن يكون في موارد التخصيص و التقييد.

و لا يخفى أنّ هذا ممّا يناسب مع محاولة الشيخ الأعظم (قده) كما هو واضح، لأنها ترجع إلى تأويل المدلول الاستعمالي للعام.

و هنا قد يقول قائل: بأنه في سائر الموارد، عدا موارد التخصيص و التقييد، عند الجمع بين دليلين منفصلين جمعا عرفيا، نتصرف في أضعفهما، فالميزان في كيفية التصرف هو، أن نفترضهما منفصلين، ثم ننظر أيهما الذى انهدم منه و سقط عن الحجية مع فرض الانفصال، و ما هو الفرق بين فرض الاتصال و الانفصال، فنرى انه في فرض الانفصال تنهدم أصل الحجية، و في فرض الاتصال ينهدم أصل الظهور.

و حينئذ، فإذا طبّقنا هذا على مثال صلاة الليل، فيقال في المثال، عند

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٢

الجمع بينهما، صلّ صلاة الليل، و لا إثم في تركها، و هذا يعنى، أنّ ظهور «صلّ» في الوجوب ينهدم بلحاظ المدلول الاستعمالي، و من هنا نقول: إنه لو انفصل عن الدليل الآخر لكان برهانا على إسقاط حجية الظهور رأسا، و هذا الميزان لا- يطبّق في باب العموم و الخصوص إذا أردنا الجمع بينهما، لأنّه إذا جمعنا بينهما في قول المولى: «أكرم كل عالم»، و «لا تكرم فساق العلماء»، فهنا سوف لا ينهدم ظهور العام في العموم لا في مرحلة الظهور الاستعمالي، و لا في مرحلة المراد الجدى، بناء على مختار صاحب الكفاية (قده) في المخيّصات المتصلة، لأنّ المخيّص المتصل عند الآخوند، يضيّق دائرة العام من أول الأمر، بمعنى أنّ العام من الأول ينعقد ظهوره في المقدار المحدود، و يكون العام بالنسبة إليه ظاهرا في العموم على حاله، و هذا حينما نجمعه مع المخصّص لا يكون استعماله في المخصّص مجازا و لا هزلا.

و هذا بخلاف صيغة افعل، فإنّه في الجمع هناك بين «افعل»، و «لا تفعل»، كان التجوز في «افعل»، فالمخيّص المتصل في العام لا يهدم أصل الظهور.

و لكن يبقى في ذمّة محاولة الآخوند (قده) أن تفسر وجه الفرق بين الموارد الأخرى و موارد التخصيص التي افترض أن المخيّص يتصرف في الظهور الجدى من العام دون الظهور الاستعمالي فيه.

و هنا يمكن لصاحب الكفاية (قده) أن يدعى أنّه في مثل صيغة افعل مع صيغة لا تفعل هناك قرينه على أن الصيغة الثانية إذا اجتمعت مع الأولى.

فمعناه أنّ الأولى استعملت في معناها المجازى. و كذلك يكون الحال في حال الانفصال.

و أمّا في محل كلامنا، فإنه في حال الاتصال، لا يلزم تجوز، و حينئذ، يبقى فرض الانفصال بحاجة إلى بحث، أنّه هل ينهدم ظهوره الاستعمالي أو الجدى؟. فقياس أحدهما على الآخر في غير محله.

و إن شئت قلت: إنّ محاولة الشيخ الأعظم (قده) بأن الجمع العرفي

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٣

في مواردّه إنّما يتم بالتصرف بالمدلول اللفظي الاستعمالي لا الجدى. فإذا ورد صل صلاة الليل، ثم ورد لا تصل صلاة الليل، فنجمع بينهما بحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب عند ورود الترخيص في الترك، و كذلك نعمل في النهى الظاهر في الحرمة، فنحمله على الكراهة عند ورود الترخيص في الفعل، كل هذا في مرحلة المدلول الاستعمالي، لا في مرحلة المدلول الجدى بالحمل

على التقيّة أو عدم الجد.

و هذا الأسلوب نفسه نطبقه في موارد التخصيص، و هذا ما تقوله محاولة الشيخ الأعظم (قده)، بينما يبقى على محاولة الشيخ الآخوند (قده) أن تفسر لنا وجه الفرق بين الموارد الأخرى و موارد التخصيص التي افترض فيها أن المخصص يتصرف في الظهور الجدّي للعام من أول الأمر دون الاستعمالي.

و لكن يمكن للمحقق الآخوند (قده)، أن يدعى في المقام، انه عند ما نريد الجمع بين دليلين منفصلين جمعا عرفيا، حينئذ نتصرف في أضعفهما، و الميزان في التصرف هو أن نفرضهما متصلين، ثم نلاحظ أيهما انهدم، فما انهدم منه حينئذ، نفترض أنه سقط عن الحجية في فرض الانفصال.

و هذا المقياس، إنما يتم في نحو صيغة «افعل»، حيث يقال في المثال عند الجمع، يستحب صلاة الليل، و لا إثم في تركها، و هذا معناه أن الظهور في الوجوب يهدم بلحاظ المدلول الاستعمالي، و حينئذ نقول: إنه لو انفصل عنه يكون قرينة على إبطاله و إسقاط حجيته، و هذا بخلاف العام و الخاص، لأنه إذا جمعنا بينهما في مثال «أكرم كل عالم»، و «لا تكرم فساق العلماء»، فهنا، سوف لا يهدم ظهور العام في العموم، لا في مرحلة الظهور الاستعمالي، و لا في مرحلة المراد الجدّي، لأنّ المخصّص المتصل يكون من باب التخصيص، كما في «ضيق فم الركية»، فيكون مضيقا دائرة العام من أول الأمر، بمعنى أن العام من أول الأمر ينعقد ظهوره في المقدار المحدود بحدود المخصّص، و يكون العام بالنسبة إليه ظاهرا في العموم على حاله،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٤

إذن فعند جمعه مع المخصص، لا يكون استعماله في المخصص مجازا و لا هزلا و هذا غير صيغة افعال و نحوها.

و معه، لا موجب لجعله في فرض الانفصال، رافعا لحجية اصالة الحقيقة، نظير باب الإطلاق و التقييد، فإنّ دليل المقيد لا يكون كاشفا عن استعمال المطلق في المقيد مجازا، و إنما القدر المتيقن هو عدم إرادته جدا.

هذه هي أهم الخصوصيات المؤيدة لترجيح المحاولة الثالثة التي ذهب إليها الشيخ الأعظم على المحاولة الثانية التي ذهب إليها صاحب الكفاية (قده).

و قد عرفت أنها ليست إلّا مرجحات عند تفسير بعض الظواهر و المفارقات، حيث لا يصح أن تكون برهانا إنيا على إثبات المحاولة الثالثة.

#### ٤- المحاولة الرابعة: و هي المحاولة الوحيدة التي تتناسب مع محاولة صاحب الكفاية (قده)،

هي أن يقال: إن حجية العام في الباقي، إذا أمكن تخريجه على أساس محاولة الشيخ الأعظم (قده)، من أن العام استعمل في الباقي ابتداء، فهذا إنما يمكن في أدوات العموم الدالة على العموم بالمعنى الاسمي، و لا يتم في «الجمع المعرف باللام» الدال على العموم بنحو المعنى الحرفي، بناء على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم، بينما هنا محاولة صاحب الكفاية (قده) يمكنها تفسير حجية العام في الباقي دون محاولة الشيخ الأعظم (قده).

و بيان ذلك يتم من خلال تقريبين:

١- التقريب الأول هو أنه في الجمع المعرف باللام، هناك مسلك مشهور في الدلالة على العموم، و هو أن اللام تدل على العموم من جهة دلالتها على التعيين.

و هناك مسلك آخر يقول: إن اللام تدل على العموم ابتداء.

أما بناء على المسلك الأول، و هو دلالة اللام على العموم من باب

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٥

دلالتها على التعيين، حيث ان المدخول لا يكون متعينا إلا إذا حمل على المرتبة العليا، فإنه بناء على هذا، لو فرض أنه ثبت من الخارج، إن المرتبة العليا غير مرادة، لخروج الفساق منها بالمخصص، أي، إنه فرض كون المخصيص كاشفا عن عدم الاستعمال في العموم، كان معنى هذا، عدم إرادة المرتبة العليا من الجمع، وهذا يعني عدم استعمال اللام في التعيين، وإنما استعمل في التحلية والتزيين. وعليه، كيف يمكن أن يكون العام حجة في الباقي؟. وهنا، بناء على محاولة الشيخ الأعظم (قده) القائلة بأن العام استعمل في الباقي، لا يمكن تخريج حجة العام في الباقي. لأنه بعد فرض أن حمل الجمع المعرف باللام على العموم إنما كان من باب دلالة اللام على التعيين، والمفروض أن التعيين مفقود جزما، فإن المراد الاستعمالي أقل من المرتبة العليا للجمع، وهذا الأقل غير متعين، وحينئذ تعينها في المرتبة الباقية دون ما هو أقل منها بلا موجب.

و إن شئت قلت: إنه بناء على دلالة اللام على العموم من باب دلالتها على التعيين، حينئذ، لو فرض أن المرتبة العليا المتعينة ثبت بالمخصص أنها غير مرادة، مِمَّا يعني عدم استعمال اللام في التعيين وإنما في التزيين، فهل يمكن حينئذ أن يكون العام حجة في الباقي؟.

حينئذ بناء على محاولة الشيخ الأعظم (قده) لا يمكن، لأنه بعد فرض كون الجمع المعرف باللام يدل على العموم من باب التعيين، تسقط هذه الدلالة بسقوط التعيين، وحينئذ، يكون المراد الاستعمالي مرادا مجازا، لأنه أقل من المرتبة العليا، فضلا عن كون تعين الباقي دون ما هو أقل منه، بلا موجب، إذن، فتعين تمام الباقي بعد سقوط دلالتها على العموم في مرتبة العليا، تكون بلا موجب. وهذا بخلاف محاولة صاحب الكفاية (قده)، فإن دلالة اللام على التعيين في مرحلة المراد الاستعمالي محفوظة، لأن المدلول الاستعمالي -

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٦

العموم - لم ينثلم، غاية الأمر أن المراد الجدى لم يتطابق معه لانهدام حجية ظهوره بالخاص مع بقاء المدلول الاستعمالي على حاله كما هو واضح.

٢- التقريب الثاني وهو يتم حتى بناء على أن «اللام» تدل على العموم ابتداء، إذ إن «اللام» إنما تدل على العموم، لا بمعنى أنها تدل على الأفراد كدلالة «كل» بنحو المعنى الاسمي، وإنما تدل على النسبة الاستيعابية ابتداء بين الطبيعة وأفرادها. وحينئذ يقال في المقام: إنه بناء على محاولة الشيخ الأعظم يستكشف أنه بعد ثبوت التخصيص أن هذه «اللام» لم تستعمل في هذه النسبة الاستيعابية بل استعملت في نسبة غير استيعابية، بل و مباينة مع الاستيعاب، لأن النسبة الأولى هي نسبة الكل، بينما الثانية هي نسبة البعض، ومعنى هذا، استعمال لفظ الجمع المعرف في الباقي، أي فيما يباين ما وضع له، وليس من باب استعماله في جزئه، والمفروض أن لهذا المباين أفراد كثيرة، ولا معين لأحدها في مقابل الآخر.

وهذا بخلاف لفظ العموم، «كل»، حيث إن العموم والاستيعاب بنحو المعنى الاسمي، أو قلنا إن المنثلم حجتيه هو الظهور الجدى لا الاستعمالي، إذ إن لفظه «كل» إذا لم تستعمل في تمام مدلولها، فقد تستعمل في بعضه، وبين الكل والبعض هنا، نسبة الأقل والأكثر، فإن لم يرد الثاني، أريد الأول.

و أمّا بناء على محاولة صاحب الكفاية (قده) فلا- يرد ذلك عليه، لأن «اللام» مستعملة في النسبة الاستيعابية في مرحلة المراد الاستعمالي، غاية الأمر هو، أن المراد الجدى لم يتطابق مع المدلول الاستعمالي.

و من الواضح، أن هذه الخصوصية مبنيّة على كون الجمع المعرف باللام، من العمومات. وغاية ما يتحصل من هذا البحث هو، أن المخصص، إما أن يكون متصلا، وإما أن يكون منفصلا. فإذا كان متصلا بالعام، فأقرب المحاولات

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٧

الثلاث المتقدمة هي الأولى، و هي كون العام حجة في الباقي من باب أن التخصيص حينئذ يرجع إلى التخصيص، أي إن أداة العموم موضوعاً لاستيعاب تمام أفراد المدخول المتحصل من مجموع الكلام من دون فرق بين أن يكون المخصص المتصل من باب تضيق دائرة المدخول ابتداءً، كما في «أكرم كل فقير عادل»، أو من الإنشاء، كما في قوله، «أكرم كل فقير إلا الفساق»، أو من باب الجملة المستقلة المتصلة بالكلام كما في قوله، «أكرم كل فقير، و لا تكرم فساق الفقراء».

ففي هذه الحالات الثلاث، أقرب الاحتمالات هي أن يكون التخصيص راجعاً إلى التخصيص كما عرفت في محاولة صاحب الكفاية و تبعه عليه مشهور المحققين المتأخرين.

و بهذا يكون جواب صاحب الكفاية (قده) هو أقرب الأجوبة لتفسير حجة العام في الباقي.

و نكتة كونه أقرب الوجوه هو، مجموع أمرين.

الأمر الأول هو: إن الوجدان قاض في موارد المخصصات المتصلة إننا لا نشعر بعناية زائدة عند تطبيقه حينما نقول، «أكرم كل فقير و لا تكرم فساق الفقراء»، بينما لو طبقنا المحاولة الثالثة، و قلنا إن المخصص المتصل يتصرف بالمراد الاستعمالي، إذن كان معناه أنه لا بد و أن نشعر بعناية المجاز، مع أننا لا نشعر بها في محاولة صاحب الكفاية (قده).

الأمر الثاني هو: إنه لو طبقنا المحاولة الثانية و قلنا: إن اللفظ يستعمل في العموم لكن الظهور في الجدية ينثلم، إذن، فهذه عناية، لأنه اختلف المراد الاستعمالي عن المراد الجدوى، مع أننا لا نشعر بهذه العناية في المثال المذكور كما تقدم.

و الأمر الأول من هذين الأمرين صحيح وجدانا، إلا أن الأمر الثاني غير صحيح، لما ذكرناه في بحوث تعارض الأدلة حيث ذكرنا إن التخصيص الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٨

يكون من باب التخصيص إنما يكون كذلك عند ما يكون تضيق العام في مرحلة مدلوله التصوري و قد ذكرنا هناك أن ذلك إنما يكون في موردين.

المورد الأول هو، فيما إذا كان هناك تقييد في مدخول أداة العموم مباشرة، كما لو قال: «أكرم كل فقير عادل».

المورد الثاني هو، فيما إذا كان هناك ما يدل على التخصيص في مرحلة المدلول التصوري، كما في أدوات الاستثناء، و الاستدراك، كما لو قال: «أكرم كل الفقراء إلا فساقهم»، و بما أن التخصيص متصل في هذين الموردين، لذلك يكون تضيق العام فيهما ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام، دون أن تكون هناك عناية أو مخالفة بلحاظ المدلول التصديقي الاستعمالي أو الجدوى.

و أما إذا كان التخصيص المتصل قد جاء في جملة مستقلة عقيب العام، كما لو قال: «أكرم كل فقير»، و «لا يجب إكرام فساقهم»، فإنه حينئذ، لا يكون تضيق العام ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام، لأن الفقير الذي هو مدخول الأداة، غير مقيد بنسبة تقييدية، و لأنه لم يذكر في الجملة ما يدل على الاستثناء، أو الاستدراك تصوراً، و عليه لا محالة، يكون التخصيص بملاك التناقض بين مدلول الجملتين المتعاقبتين، لكون إحدهما موجبة كلية، و الأخرى سالبة جزئية، و من الواضح أنهما لا يجتمعان ثبوتاً، إذن فلا بد أن يكون المقصود، هو الخصوص لا العموم.

إلا أنه من الواضح، أن هذا الملاك للتخصيص، إنما يكون بلحاظ المدلول التصديقي للكلام لا المدلول التصوري، و ذلك لأن مبدأ عدم التناقض من شئون هذه المرحلة، بمعنى أن مركز هذا التناقض إنما هو مرحلة المدلول التصديقي، و أما في مرحلة المدلول التصوري للجملة السالبة للكليّة و الموجبة الجزئية، فإنه من الواضح أنه لا يكون أحد المدلولين التصوريين مناقضاً للآخر بما هما تصوران ساذجان، و لهذا لو سمعناهما من اصطكاك حجرين فإنه ينتقش في ذهننا هذان التصوران معا على حد واحد، و هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٣٩

يعنى، أن هذا الملاك للتخصيص، إنما يقتضى ثبوت التخصيص في مرحلة المدلول التصديقي، و عليه: لا يمكن أن يربط مدلول

الأداة الوجودية بعدم التخصيص، بهذا النحو، حيث أنه ربط للمدلول التصوري الوجودي بالمدلول التصديقي. وقد عرفت سابقاً، أن منشأ هذه المغالطة، هو الخلط بين مرحلتين.

وعلى هذا الأساس يقال: إن المحاولة الأولى من المحاولات الثلاث، لا تثبت في تمام أقسام التخصيص المتصل كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية (قده) بل في خصوص القسمين الأولين.

وأما القسم الثالث، وهو المخصّص المتّصل في جملة مستقلة، فهو ليس من باب التخصّص، وإنما هو من باب التخصيص حقيقة، بلحاظ المدلول الاستعمالي أو الجدّي بعد ثبوت العموم بلحاظ المدلول التصوري الوجودي.

وحينئذ قد يقال: بأنه لا بدّ من افتراض العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل، إمّا بلحاظ الظهور الاستعمالي، وذلك بأن يكون مستعملاً في الباقي مجازاً، وإمّا بلحاظ الظهور الجدّي - أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات - وعليه: لا يمكن الالتزام بعدم العناية وفاقاً لصاحب الكفاية (قده).

ولكن الصحيح مع ذلك، هو، عدم العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل أيضاً، لا بلحاظ الظهور الاستعمالي ولا بلحاظ الظهور الجدّي.

أما بلحاظ الظهور الاستعمالي، فلأنّ العام استعمل في العموم حقيقة.

وأما بلحاظ الظهور الجدّي، فلأنّ موضوع هذا الظهور هو، مجموع الكلام الواحد للمتكلم، وليس هو كل جملة جملة، لأنّ ما يليق بالمتكلم هو أن يذكر شيئاً مع الدلالة في نفس الكلام من قرينه حال أو مقال، على أنه جاد في مقدار منه، ولا يليق بالمتكلم أن يسكت على كلام غير جدّي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٠

وكونه يذكر شيئاً مع الدلالة من قرينه حال أو مقال، لا يكون منافياً مع الظهور الحالي المذكور، إذن فالتخصّص ثابت للعام في الواقع، بلحاظ هذه المرحلة من الظهور.

وأما في موارد المخصّص المنفصل، فلا تتم فيه هذه المحاولة - أي الأولى - يقينا، باعتبار أنّ السيرة العقلانية دليل على حجية العام في الباقي، فيدور أمر تخريج حجية العام في الباقي بين المحاولتين الثانية أو الثالثة. وقد استعرضنا سابقاً مؤيدات لكل منهما.

وهذه المؤيدات، لميّة أو إثية لإحدهما في مقابل الأخرى، لا يمكن أن تجعل برهانا و دليلا على بطلان الأخرى.

وعليه فتبقى المسألة في ذمة وجدان كل إنسان، من أنّ المخصّص المنفصل، هل يكون كاشفاً عن اثلام الظهور الاستعمالي في العام، أو الظهور الجدّي فيه، ليرى أنّ وجدانه مع أيّ المحاولتين يتطابق.

بقي في المقام التنبيه إلى شيء، وهو أنّ ما قاله صاحب الكفاية (قده) في محاولته واستعرضناه، إنما هو في حجية العام في الباقي في العمومات الإنشائية - أعني المستعملة في مقام إنشاء الحكم - كما في قوله: «أكرم كلّ فقير».

وحينئذ نقول: هل يتعدّى هذا الكلام في البحث السابق منها، إلى العمومات الإخبارية كما لو قال: الإمام عليه السّلام، «وجب إكرام كلّ فقير» أم لا؟

قد يقال: أنّ هذا العام الإخباري له مدلولان.

١- المدلول الأول هو، استعمالي، وهو قصد إخطار العموم.

٢- المدلول الثاني هو، مدلول جدّي، وهو قصد الحكاية والإخبار عن العموم، وليس الجعل والإنشاء.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤١

وبهذا تختلف الجملة الخبرية عن الإنشائية، حيث أنّ الثانية مرادها الجدّي جعل الحكم في نفس المتكلم.

و حينئذ يطبق كلام صاحب الكفاية (قده)، فيقال: إنَّ المخَصِّص المنفصل إذا عارض مع الدلالة الاستعمالية، فهذا يعني ما قاله الشيخ الأعظم (قده) في المحاولة الثالثة.

و لكن إذا طبقنا كلام صاحب الكفاية (قده) يقال: لا موجب لرفع اليد عن الدلالة الاستعمالية، بل العام مستعمل في العموم، لكن نرفع اليد عن المدلول الجدّي و حينئذ يقال: لم يقصد الحكاية عن العموم.

و قد يقال في مقابل ذلك، بأنَّ المخصص المنفصل هنا لا يعارض مع أيّ من المدلولين، و إنّما يعارض مع مدلول ثالث، لأنه هنا، لو فرضنا صحة كلا المدلولين، فهذا يعني أنّ المتكلم، استعمل لفظ العام في العموم و قصد الحكاية عنه، و يكون المخصص صحيحا، بمعنى أنّ الحكم ليس بثابت للفقراء الفساق.

إذن فلا محذور في صدق المخَصِّص و كون العام قد ثبت كلا مدلوليه، غاية أنّه يلزم الكذب حينئذ بمقتضى الجمع بين العام و الخاص، إذن، فالمنافاة تقع في مدلول ثالث، فيقال حينئذ: إنّ العام الإخباري له ثلاث مدلولات.

مدلول استعمالي، و مدلول جدّي، و مدلول واقعي، بمعنى أنّ ما حكى عنه موجود في الخارج.

و المخَصِّص المنفصل، إنّما يعارض مع المدلول الثالث فقط، بينما يصدق المدلولان الأولان، دون أن يصدق المدلول الثالث حيث يقال: إنّ هذا المتكلم استعمل اللفظ في العام و قصد الحكاية عنه، و لكنه كان كاذبا في بعض القضايا و لا بأس بذلك، باعتبار انه قد

تكون المصلحة في إظهار خلاف الواقع، بل إن الكذب على كل حال متحقق بناء على ما حققناه فقهيا. من أن

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٢

التورية كذب، لأنها عبارة عن كشف خلاف الواقع، و لذا نقول بحرمتها إلّا في مورد واحد.

و هذا بخلاف العمومات الإنشائية، فإن المعارضة فيها بين المخَصِّص المنفصل و المدلول الجدّي للعام، بل يمكن القول: إنه لا معارضة بين المخصص المنفصل و أيّ مدلول للعام، لأنّه مع المدلول الأوّل و الثاني يمكن أن يجتمع معهما.

و أمّا المدلول الثالث للعام، و هو ثبوت المطلب واقعا، فهو ليس مدلولاً للكلام، و إنّما يعرف من الخارج، ككون المتكلم صادقا، فإنّ هذا في ذمّة وثيقة المتكلم، فإنّ كونه صادقا، يعرف من خارج كلامه، و لكن هذا ليس من التعارض بين الكلامين، لا بلحاظ المدلول الاستعمالي، و لا بلحاظ المدلول الجدّي.

نعم، المخصص هنا، مخالف لأمر ثالث و هو، مطابقة ذلك الكلام مع الواقع - و قد يعبر عنها باصالة الجد - إلّا أن هذا الظهور ليس من ظهورات الكلام و مدلولاته، و إنّما هو مرتبط بوثاقه المتكلم و كونه صادقا لا يخطئ و هذا هو معنى عدم التنافي بين الكلامين، العام الخبري و المخصص، و عليه فلا تعارض بينهما.

و الخلاصة هي إنّ كلّ ما ذكرناه من كلام صاحب الكفاية، إنّما هو في حجية العام في الباقي في العمومات الإنشائية، فهل يتعدى منها إلى العمومات الإخبارية أم لا؟

قد يقال: إنّ العام الإخباري له مدلولان، مدلول استعمالي، و هو قصد إخطار العموم، و مدلول جدّي، و هو قصد الحكاية عن العموم، و بهذا تختلف الخبرية عن الإنشائية، حيث أنّ الثانية، مرادها الجدّي جعل الحكم في نفس المتكلم.

و حينئذ: إن عارض المخصص، المدلول الأوّل، فيكون كما قاله

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٣

الشيخ الأنصاري (قده) في المحاولة الثالثة، و إن عارض المدلول الثاني، يكون كما قاله صاحب الكفاية، من أنّه لا موجب لرفع اليد عن المدلول الاستعمالي، بل نرفعها عن الظهور في الجدّي.

فيقال حينئذ، أنّه لم يقصد الحكاية عن العموم، و إن استعمل فيه.

و قد يقال: إنّ المخصص لا يعارض أيا من المدلولين، بل نفرض أنّ كلا المدلولين للجملّة الخبرية صحيحين، و أنّ المخَصِّص

صحيح أيضا ولا محذور في صدق كل ذلك، غاية الأمر، انه يلزم الكذب، باعتبار ان المتكلم قصد الحكاية عن قضية بنحو الموجبة الكلية، ولم تكن ثابتة كما حكى.

وعليه فالمنافاة بين المخصيص و العام هنا، تقع في هذا المدلول الثالث، ولا بأس بذلك، باعتبار أنه قد يتفق أن تكون المصلحة في إظهار خلاف الواقع، بل الكذب متحقق على كل حال، كما هو مبنا الفقهى، من أن الكذب متقوم بكشف شيء خلاف الواقع، ومن هنا بنى فقهاء على حرمة التورية، و كونها كذبا أيضا إلا في حالة نادرة لا مجال للتعرض لها الآن، بل يمكن أن يقال: إنه لا معارضة بين هذا المخصيص المنفصل و العام، لا بلحاظ مدلوله الاستعمالي، و لا بلحاظ مدلوله الجدوى، و ذلك لإمكان اجتماع المخصص مع مدلولي العام الأول و الثاني.

نعم المخصص هنا، مخالف لأمر ثالث، و هو مطابقة ذلك الكلام مع الواقع، المعبر عنه باصالة الجد، و لكن هذا الظهور ليس من ظهورات الكلام و مدلولاته بشيء، و إنما هو مرتبط بوثاقه المتكلم و كونه صادقا لا يخطئ، و هذا هو معنى التعارض بين العام الخبري و المخصص.

و لكن الصحيح هو، أنه يوجد تعارض. بين المخصص و بين ظهور الكلام في الحرية و الاختيار، و ذلك إن عدم مطابقة الكلام مع الواقع - أى الكذب - له منشأ، إذ تارة يكون منشؤه عدم الوثاقه، و أخرى يكون منشؤه الاضطراب، و هذا مرتبط بالوضع الذى يعيشه المتكلم كما في حال التقي، و حينئذ يقال:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٤

أما الكذب بالمعنى الأول فهو غير مربوط بمدلول الكلام، و لا ينفي بظهور من ظهوراته، و إنما هو مربوط بعلم الرجال، فيعرف حاله من هناك.

و أمّا الكذب بالمعنى الثانى فهو خلاف ظاهر حال المتكلم - و هذا أصل عقلاى - فإن المتكلم له ظهور حالى - و إن كان منشؤه الغلبة - فإنّ العقلاء يرون أنّ الأصل فى كل عاقل، أن يعبر بملء حريته ما لم تقم قرينه على خلافه، و المخصص يعارض هذا الظهور، بمعنى أنه لا- يمكن التحفظ على الظهورات الثلاث فى الجملة الخبرية مع وجود المخصص، و إنما لزم كون المعصوم كاذبا لعدم الوثاقه، و ليس للاضطراب، فمثلا؛ لو فرضنا ان المتكلم صادق كالمعصوم الذى يستحيل منه عدم المطابقة الاختيارى، حينئذ يكون المخصيص منافيا مع ظهور العام الخبرى فى الجدوى، لأن مقتضى ظهوره الحالى هو كون كلامه اختياريا و صادرا عنه بحرية، و لازم هذا حينئذ، صدور الكذب من المعصوم، و هو مستحيل، إذن فلا محالة من وقوع التعارض بين المخصص و العام الخبرى، و لو بلحاظ ظهوره الثالث.

و لو أردنا أن نطبق محاولة صاحب الكفاية (قده)، لوجب أن نطبقها بلحاظ هذا الظهور.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٥

### استدراك له علاقة بالمطلب المتقدم

#### إشارة

ذكرنا فى المطلب المتقدم أمرين عن المخصصات المتصلة.

١- الأمر الأول هو أن هذه المخصصات، عند ما تتعقب العام، لا نشعر بوجود مثنوّة زائدة، كما إذا قال: «أكرم كلّ فقير» ثم قال: «و لا تكرم فساق الفقراء».



٢- الأمر الثاني هو أنه بناء على الأمر الأول، فإنه ينطبق في موارد المخصصات المتصلة، الجواب الأول من محاولات الأجوبة الثلاثة، لأنه لو طبقنا المحاولة و الجواب الثالث، لكان معناه، وجود عناية المجاز.

و إن طبقنا محاولة الجواب الثاني، لكان معناه، عدم التطابق بين مرحلة الثبوت و مرحلة الإثبات، و عليه، فيتعين الجواب الأول. و الأمر الأول من هذين الأمرين، صحيح، و أمّا الأمر الثاني، فقد اعترض عليه، بأنه مناف مع ما ذكرناه في بحث التعادل و التراجع، و هذا صحيح.

و الصحيح هو ما قلناه سابقا في بحث التعادل و التراجع، يعني ما يقال من أن الجواب الأول منطبق على المخصصات المتصلة، و أن أداة العموم موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول المتحصّل من مجموع الكلام، و الذي لم يخصّص بمتصل، فإنّ هذا غير صحيح، فإنّ أداة العموم لا يصح أن يقال فيها بأنها موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول، غير ما خرج

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٦

بالتخصيص المتصل، إذ كما أنّ عدم التخصيص المنفصل لا يصح أخذه قيّدا، فكذلك عدم أخذ التخصيص المتصل، لا يصح أخذه قيّدا.

و توضيحه هو، أنّ التخصيص على نحوين.

### ١- النحو الأول: هو أنّ مخصّية المخصّص ثابتة في مرحلة المدلول التصوري،

بمعنى أنّ التخصيص في هذه المرحلة، أيضا ثابت تصورا على حسب طبع هذه المرحلة، و ذلك من قبيل المخصّص المتصل الذي يكون بلسان التقييد للمدخول كما في، «أكرم كل فقير عادل»، فإن مخصّية «عادل» هي مخصّية تصوريّة بحسب مرحلة المدلول التصوري، إذ أنّ هذا القيد، مدلوله التصوري هو التقييد التصوري، و هذا لا محالة يكون تقييدا في مرحلة المدلول التصوري، و لذا لو سمعنا قائلا يقول «أكرم كل فقير عادل»، لتبادر إلى أذهاننا صورة المخصّص، سواء كان لهذا العام مدلول تصديقي أو لم يكن، كما لو صدر الخطاب من غير العاقل، و هذا معناه، أنّ التخصيص ثابت في مرحلة المدلول التصوري للكلام، لأنّ الكلام الصادر من الحجر ليس له إلّا مدلوله التصوري.

و مثل هذا التخصيص، يكون عدمه مقوما لدائرة العموم، بمعنى أنّ أداة العموم، إنّما تدل تصورا على العموم إذا لم تقترن بهذا المخصّص، و مثل ذلك يقال فيما إذا كان المخصّص المتصل استثنائيا، كما لو قال: «أكرم كل فقير إلّا الفساق» ففي مثله، أيضا الكلام هو الكلام، لأنّ «إلّا»، مخصّيتها مخصّية ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، لأنّ دلالتها مدلول تصوري وضعي، و هي، النسبة الاقطاعية، و في مرحلة المدلول التصوري يوجد اقتطاع، و هذا تخصيص، و لهذا لو سمعنا هذا الكلام من النائم أو الحجر، مع أنّه ليس له مدلول تصديقي، فإنه رغم هذا ينتقش في أذهاننا صورة عام مخصّص، و حينئذ، تكون أداة العموم متوقفة في دلالتها على العموم، على عدم هذا المخصّص.

### ٢- النحو الثاني: هو المخصّص الذي تكون مخصّيته بلحاظ عالم المدلول التصديقي،

باعتبار برهان عقلي يستكشف به، إنه لم يكن أراد

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٧

العموم على عمومه جدا، و لا-الخاص على خصوصه جدا، و ذلك من قبيل النحو الآخر من المخصّص المتصل، كما لو قال، «أكرم

كلّ فقير»، «و لا- تكرم فسّاق الفقراء»، بأن أتى بالمخصص جملةً مستقلةً، فالجملة الثانية مخصّصةٌ للأولى، لكن ليس في مرحلة المدلول التصوري، لأنها إنّما هي بنكتة عقلية هي، استحالة أن يريد المولى إكرامهم كلهم ولا يريد إكرام بعضهم، وذلك لاستحالة صدق الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، للتناقض بين القضيتين، أي أنّ المخصص هنا، قرينة على أنّ الموجبة الكلية ليست مرادة للمولى، و التناقض هنا، ليس بين الصورتين الذهنتين، بل بين المدلولين التصديقيين، لأنّ هذه النكتة، إنّما هي بلحاظ المدلول التصديقي للكلام، إذا في مرحلة المدلول التصوري لا تناقض بينهما حيث لا مانع من تصورهما معا بما هما، ولهذا، لو صدر هذا الكلام من الحجر و قال: «أكرم كلّ فقير»، و «لا تكرم فسّاق الفقراء» لا نقول بالتخصيص حينئذ بلحاظ المدلول التصوري، و لا بلحاظ المدلول التصديقي، لأنّ الأول كما عرفت، إنه لا- تناقض كي تهدم إحداها الأخرى و أمّا الثاني فلأنّ التخصيص بلحاظ المراد الجدّي، و المفروض أنّه لا- جدية، و حينئذ، إذا لم تك هذه المخصّصية في مرحلة المدلول التصوري، بل هي راجعة إلى مرحلة المدلول التصديقي،- أي المخصّصية على النحو الثاني- حينئذ، لا معنى لأن يقال: إنّ أداء العموم موضوعاً لإفادته العموم و إخطاره تصورا و وضعاً ما لم تقيّد بهذا المخصص، لأنّ هذا يعني، ربط المدلول التصوري لجزء من الكلام، بمدلول تصديقي لجزء آخر من الكلام.

و قد ذكرنا سابقاً، إنّ هذه مغالطة، و كشفنا وجهها.

و بهذا يتبرهن، إنّ الجواب الأول رغم أنّه هو المعروف من المخصّصات المتصلة، و أنها من باب التخصيص، إلّا أنّ الصحيح هو أنه إنّما يكون كذلك، في المخصّصات التقيديّة و الاستثنائية من المتصلة، لأنّ مخصّصيتها ثابتة في مرحلة المدلول التصوري دون المخصّصات المتصلة المستقلة، لأنها ليست في تلك المرحلة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٨

و حينئذ نقول: بعد إبطال الجواب الأول في المخصّصات المتصلة، يدور الأمر بين الجواب الثاني و الثالث، و قد عرفت أنّ كلا منهما فيه عناية، مع أنّنا ادّعينا عدم الشعور بها.

و يمكن الجواب عن هذا، فيقال: إنّّه لو طبّقنا محاولة صاحب الكفاية- أي الجواب الثاني- حيث يقال: إنّ اللفظ مستعمل في العموم، و حينئذ لا يوجد عناية مجاز، غايته، أنّه يثبت عدم الجدّية في جزء من المراد الاستعمالي. [٢٨]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٧؛ ص ١٤٨

حينئذ نقول: إنّ الهزلية و عدم الجدّية اللتين تثبتان للمتكلم، و إن كانتا بعناية و خلاف ظاهر حال المتكلم، لكن إنّما يكون كذلك، فيما إذا كان هزلاً بلحاظ مجموع الكلام، لا بلحاظ جزء الكلام الذي لم يتم بعد.

ففرق بين هزل يسكت عليه- و هذا لا يناسب العاقل- و هزل يصحّحه و لا يسكت عليه، باعتبار انه بلحاظ مجموع كلامه يكون جادا لا هازلاً.

و الأصل في العاقل، أن لا يكون هازلاً، بالنسبة لمجموع الكلام.

و بهذا نستطيع أن نفسر عدم العناية في المقام، فإنّ هذا الهزل ليس على خلاف شأن العقلاء، لأنه قد يصحّحه و لا يسكت عليه.

إذن فالصحيح في المقام هو، التفصيل في المخصّصات المتصلة، كما تقدّم في التعادل و التراجيح.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٤٩

**حجية العام مع المخصّص المجل**

و البحث فيه هو، أنَّ المخصَّص إذا كان فيه نحو إجمال، فهل يسرى هذا الإجمال إلى العام فلا يتمسك بالعام حينئذ أو لا يسرى؟. وإن شئت قلت: إذا كان المخصَّص مجملا، فهل يكون العام حجة في عام يعلم شموله للمخصَّص أم لا؟. وقد قلنا في بداية البحث، إنه توجد عندنا مشكلتان.

الأولى هي أنه إذا ورد العام، و ورد المخصَّص، فما هو الوجه في تقديم المخصَّص؟. وقد قلنا إنَّ هذه مشكلةً مربوطةً ببحث التعادل و التراجع.

و المشكلة الثانية: هي أنه بعد فرض رفع اليد عن العام بمقدار المخصَّص، فهل يكون العام حجة في الباقي أو لا؟، و قد عرفت بأننا فرغنا من هذه المسألة.

و الآن، نتكلم فيما لو فرض أنَّ المخصَّص لم يكن معلوم الحدود بالتمام، بل كان فيه نحو إجمال، حينئذ، هل يسرى إجماله إلى العام فلا يكون العام حجة إلَّا في المقدار الذي يقطع بعدم شمول المخصَّص له، أو أنه يكون حجة في تمام الباقي حتى في ما أجمل فيه الخاص؟

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٠

و هذا إنَّما يكون بعد فرض عدم حجية المخصَّص في هذا المجل، غايته احتمال شموله له. و هذه المسألة تنقسم إلى أربعة مسائل.

١- المسألة الأولى هي أن يكون المخصَّص متصلا.

٢- المسألة الثانية: هي أن يكون المخصَّص منفصلا.

٣- المسألة الثالثة: هي أن يكون الإجمال في المتصل أو المنفصل من باب الدوران بين الأقل و الأكثر.

٤- المسألة الرابعة: هي أن يكون الإجمال في المتصل أو المنفصل من باب الدوران بين المتباينين.

و إن شئت قلت: إنَّه بعد أن ثبت أنَّ العام حجة في الباقي بعد التخصيص، و لكن لو كان المخصَّص مجملا غير معلوم الحدود بالتمام، فهل يكون العام حجة في الباقي أيضا، أي أنه إذا كان المخصَّص مجملا، فهل يسرى إجماله إلى العام فيسقطه عن الحجية أم لا؟. و حينئذ نقول: إنَّ المخصَّص، إمَّا متصل، و إمَّا منفصل، و الإجمال، تارة، يكون من باب الدوران بين الأقل و الأكثر، و أخرى، يكون من باب الدوران بين المتباينين، و بهذا تكون مسائل هذا الفصل أربع.

و قبل الدخول في هذه المسائل، لا بدَّ من التكلّم في أصل موضوعي له دخل في تنقيح هذه المسائل.

و حاصل هذا الأصل هو، أنه بالنسبة للمشكلة الأولى التي قلنا إنها مربوطة ببحث التعادل و التراجع فإنه حينما قيل: إنَّ المخصَّص يقدم على العام، قيل أيضا: بأن المخصَّص إذا كان متصلا يكون هادما لظهور العام، و إذا كان منفصلا يكون مستقرا في ظهوره فيه، و لكن المخصَّص يكون هادما لحجيته في العموم لا لأصل ظهوره فيه، حينئذ يكون هنا دعويان:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥١

١- الدعوى الأولى: هي أنَّ المخصَّص المتصل يقدّم على العام و يوجب هدم ظهوره.

٢- الدعوى الثانية: هي أنَّ المخصَّص المنفصل يقدّم على العام، و لكن لا يوجب هدم ظهوره، و إنَّما يوجب هدم حجّيته.

أما الدعوى الثانية، فهي دعوى صحيحة بكلا جزأيهما.

أمَّا الجزء الأول، و هو، كون المخصَّص لا يهدم أصل ظهور العام في العموم، فهو واضح على أساس ما ذكرنا في كيفية تكوين ظهور العام، فإنَّ ظهور العام بتمام مراتبه من الدلالة التصورية، و التصديقية بقسميها لا تنهدم ذاتا و وجودا بالمخصَّص المنفصل. أمَّا الدلالة الأولى و هي التصورية، فباعتبار أن ملاكها هو الوضع.

و الوضع ثابت و المخصص المنفصل لا يزيلها. و أما الدالتان التصديقيتان، و هما. الظهور الحالى فى تشخيص المراد الاستعمالى، و الظهور الحالى فى تشخيص المراد الجدى، فهذان ظهوران ثابتان حتى بعد مجيء المخصص المنفصل، لأن هذا المخصص غاية ما يكشف عنه هو، كون هذا العام على خلاف الواقع و خلاف ما أظهر فيه، و هذا لا ينافى فعليته هذا الاظهار فى العام و لا ينافى استقرار ظهور حال المتكلم و أنه أراد إخطار المعنى و إرادته جدا أيضا. لأن ظاهر حاله أن يكون قاصدا إخطار ما يكون كلامه دالا عليه تصورا. و أن يكون قاصدا جدا ما أراد استعمالا. و هذان الظهوران لا يتبدلان بالمخصص المنفصل لأنهما ليسا مشروطين بعدم ورود المخصص. و إلا لو كانا مشروطين بعدمه لما أمكن إحرازهما مع احتمال ورود المخصص المنفصل، مع أنّهما محرزان مع احتمالهما، بل نفس ظهورهما فى العام ينفيان المخصص المنفصل إذا شككنا فى وجوده.

و أما الجزء الثانى، و هو، إنّ المخصّص المنفصل يهدم حجيه ظهور العام فى العموم، فهذه هى المشكله التى يعالجها بحث تعارض الأدلة، أى التعادل و التراجيح، إذ أنّ هناك قاعدة من قواعد الجمع العرفى، و هى حمل

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٢

العام على الخاص، و أنّ المخصص يقدم على العام، إمّا من باب تقديم أظهر الدليلين و أقوائته على الآخر كما ذكره صاحب الكفاية «قده»، و إمّا من باب ان الخاص قرينه على التصرف فى العام و عدم إرادة العموم، كما ذكر المحقق النائيني «قده». و الفرق بين القرينيه، و الأقوائيه يأتى تفصيله فى محله من بحث تعارض الأدلة، إذن فهذه الدعوى بكلا جزئيهما صحيحه. و أما الدعوى الأولى: و هى أنّ المخصّص المتصل يهدم أصل الظهور، فقد تقدم أنّ المخصص المتصل على ثلاثة أقسام.

أ- القسم الأول المخصص المتصل، الذى يكون بلسان تضييق دائرة المدخول، كقوله «أكرم كل فقير عادل».

ب- القسم الثانى المخصص المتصل، الذى يكون بلسان الاستثناء، «كأكرم كل فقير إلا الفساق».

ج- القسم الثالث: المخصص المتصل، الذى يكون جمله مستقلة واقعه قبل أو بعد جمله العام مباشرة، كقوله: «أكرم كل فقير، و لا تكرم فساق الفقراء». و قد برهنّا على أن المخصّصيه فى القسمين الأولين إنّما هى مخصّصيه فى مرحله المدلول التصورى و أن المخصّصيه فى القسم الثالث إنّما هى مخصّصيه فى مرحله المدلول التصديقى.

و حينئذ نقول: إنّ المخصّص المتصل، إن كان من قبيل القسمين الأولين، فالدعوى الأولى و هى انهدام ظهور العام فى العموم، فى غاية الوضوح، و ذلك، لأنّ العام يكون مخصّصا فيهما فى مرحله المدلول التصورى، أى إنّ المخصّص المتصل يهدم أصل الظهور بما برهنّا عليه، من أنّه يساهم فى تكوين الصورة الذهنيه المعطاءة من مجموع الكلام، فتكون صورة عام ضيق الدائرة.

و إن كان المخصص المتصل من القسم الثالث، فهل يهدم ظهور العام، أم أنّه يهدم حجيته؟.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٣

قد يقال: ان هذا المخصّص لا يهدم أصل الظهور، فإنّ الظهورات الثلاثه المتقدمه كلها موجوده، و إنّما يهدم حجيه هذه الظهورات، لا أصلها، بقرينه أنّ هذا المخصّص إذا فرض تحكيمه على العام، فلا بدّ من أن نلتزم بعنايه المجاز فى العام، و هى أنّ المتكلم استعمل العام فى غير ما وضع له، أو أنّه استعمله فى المعنى الموضوع له، لكن لم يردده جدا بتمامه، و هذا معنى أنّ المخصص لا يهدم الظهور، و إلا فلو كان يرفع الظهور لما كان هناك عنايه، لأنّ العنايه إنّما تنشأ من الظهور، إذ ما دام هناك عنايه، فهناك ظهور، غاية الأمر، أنّ المخصص يرفع حجيه هذا الظهور.

و لكن هذا الكلام، ظهر بطلانه سابقا، حيث بيّنّا انه لا عنايه أصلا فى المخصص المتصل، باعتبار أنّ المستقر هو هزل غير مسكوت عنه، و من هنا كان المخصص المتصل هادما لأصل الظهور، بخلاف موارد المخصص المنفصل، فإنّ الثابت هو هزل مسكوت عنه، و لذا كان المنفصل هادما للحجيه، لا لأصل الظهور، و عليه فهذا الأصل الموضوعى صحيح، و ينطبق على جميع المخصّصات المتصلة بأقسامها الثلاثه.

و إن شئت قلت: إنه إن كان المخصّص من قبيل القسم الثالث، فهل يهدم ظهور العام، أم يهدم حجّيته؟.

قد يقال إنّه يهدم حجّيته، بقرينة أنّه لو فرض تحكيمه على العام، فلا بدّ من الالتزام بعناية في العام، و هي إمّا عناية المجاز- أى استعمال العام في غير ما وضع له- أو عناية انه استعمله في المعنى الموضوع له، لكن لم يردّه جدا بتمامه، و هذا معنى أنّه لا يهدم الظهور، و إلّا لو كان يرفع الظهور لما كان معنى لوجود العناية، إذ ما دام هناك عناية، فهناك ظهور، غاية الأمر هي، أنّ المخصّص يرفع حجّية هذا الظهور.

و لكن قد ظهر بطلان هذا الكلام، حيث أوضحنا سابقا انه لا عناية أصلا في المخصّص المتصل، و فسّرنا الوجدان القاضى بعدمها، حيث قلنا:

إنّ دلالة اللفظ التصورية على العموم محفوظة، كما أنّ اللفظ استعمل في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٤

المعنى الموضوع له، نعم إنّ الظهور في الجدّيّة غير موجود أصلا، لا- أنّه موجود و نرفع اليد عنه من أجل ظهور أقوى، لأننا قلنا إنّ الظهور الحالى للمتكلم و إن كان هو الجدل في مقابل الهزل. لكنه ليس مطلقا، بل في مقابل هزل يسكت عليه. و ليس في مقابل هزل لا- يسكت عليه. فإنّ الأول خلاف ظاهر حال المتكلم دون الثانى. و بتعبير آخر هو: أنّ الظاهر الحالى للمتكلم هو نفى الهزل بلحاظ مجموع الكلام لا- نفى الهزل الناشئ من جزء الكلام أو كل جزء جزء من الكلام الواحد، و من الواضح انه بتحكيم المخصّص في المقام لا يثبت هزل قد استقر عليه، بل يثبت هزل مرحلى. إذن بلحاظ مجموع الكلام لا هزل. و هذا سرّ ما يقال من انه يهدم أصل الظهور لا الحجّية، باعتبار انه يثبت هزلا لم يستقر عليه الكلام، بخلاف المخصّص المنفصل، حيث يثبت هزلا قد استقر عليه الكلام و هو على خلاف ظاهر حال العاقل.

و على ضوء هذا، تتكلم في مسألتنا، و هي أنّ المخصّص إذا كان مجملا، فهل يسرى إجماله إلى العام، فلا يتمسك بالعام حينئذ، أو أنّه لا يسرى؟.

أو قل: هل يجوز التمسك بالعام في الموارد التي يحتمل دخولها في المخصّص المجمل أو لا؟

و هذه المسألة تنقسم إلى قسمين.

١- القسم الأول هو أنّ يكون إجمال المخصّص مفهوما، أى، يكون منشأ الإجمال في المخصّص هو، الاشتباه في المفهوم.

٢- القسم الثانى هو أنّ يكون إجمال المخصّص مصداقيا، أى، يكون منشأ الإجمال في المخصّص هو الاشتباه في المصداق.

### القسم الأول: [المخصّص المجمل مفهوما]

#### إشارة

هو ما إذا كان إجمال المخصّص على نحو الشبهة المفهومية، ففي هذا القسم أربعة فروع.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٥

١- الفرع الأول هو أنّ يكون المخصّص المجمل مفهوما، متصلا.

٢- الفرع الثانى هو أنّ يكون المخصّص المجمل مفهوما، منفصلا.

٣- الفرع الثالث هو أنّ يكون المخصّص المجمل مفهوما، سواء كان متصلا أو منفصلا، أنّ يكون مرددا بين الأقل و الأكثر.

٤- الفرع الرابع هو أنّ يكون المخصّص المجمل مفهوما، سواء كان متصلا أو منفصلا، أنّ يكون مرددا بين المتباينين.

و إن شئت قلت: إن هذه المسألة تنقسم إلى قسمين، لأنّ الإجمال في المخصّص تارة ينشأ من الاشتباه في المفهوم، و أخرى ينشأ من

الاشتباه في المصداق.

أما الأول: ففيه فروع أربعة: لأنَّ المخصَّص، إمَّا متصل، و إمَّا منفصل، و الاشتباه، تارةً ينشأ من التردد بين المتباينين، و أخرى، ينشأ من التردد بين الأقل و الأكثر.

### ١- الفرع الأول: و هو ما كان المخصَّص المجمل مفهوماً، متصلاً بالعام، و دار أمره بين الأقل و الأكثر،

فحينئذ، هل يتمسك بالعام في الزائد، أو لا يتمسك، كما في قوله: «أكرم كل فقير، و لا تكرم فساق الفقراء»، فلو شكنا في مفهوم الفاسق، و صار أمره مردداً بين مرتكب الكبيرة فقط، أم أنه يعم مرتكب الصغيرة أيضاً. إذن فمفهوم الفاسق، مردد، و المتيقن خروجه من تحت حكم العام هو، مرتكب الكبيرة، و المشكوك خروجه هو، مرتكب الصغيرة، و حينئذ فهل يصح التمسك بالعام بالنسبة لمرتكب الصغيرة أم لا؟.

و الصيغة التي يمكن أن نقدمها في البداية لتوضيح عدم جواز التمسك بالعام في المقام، هي أن يقال: إنَّ المفروض أنَّ المخصَّص هنا متصل، و المخصَّص المتصل مقدم على العام و هادم لأصل ظهوره، إذن فأصل ظهور العام ينهدم بمقدار ما يشمله المخصَّص، فإذا شكَّ في أنَّ فاعل الصغيرة هل

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٥٦

يشمله المخصَّص أو لا، فمعنى ذلك، أننا نشك في أنَّ ظهور العام هل هو موجود فيه أو منهدم، فيكون شكنا شكاً في أصل ظهور العام، و معه، لا وجه للتمسك بظهور العام حينئذ، لأنَّ التمسك به فرع إحراز ظهوره و هو غير محرز، و هذه صيغة صحيحة. إلَّا أن وراءها صيغة فنية، و هي تحليل لهذه الصيغة، و تلك الصيغة تستفاد ممَّا أوضحناه سابقاً في تفسير أنَّ المخصَّص المتصل يهدم ظهور العام، فإنَّ المخصَّص المتصل، و إن أثبت أنَّ المتكلم لم يكن جادا في تمام كلامه، بل كان هازلاً في جزء منه، لكن هذا الهزل ليس على خلاف ظاهر حال العاقل، لأنه هزل غير مستقر، لأنَّ المتكلم ألحقه بما يدل على واقع مراده الجدّي، فحينئذ، هنا، إذا فرضنا أنَّ ظاهر حال المتكلم هو، نفى الهزل المستقر، لا نفى الهزل الذي لا يسكت عنه، إذن هذا الهزل الذي يشبه المخصَّص المتصل ليس على خلاف ظاهر حال المتكلم.

و الخلاصة هي أنَّ تفسير أنَّ المتصل يهدم ظهور العام، هو أنَّ المخصَّص إن كان يثبت أنَّ المتكلم لم يكن جادا في جزء من مدلول العام حيث ان جزءاً منه كان هزلياً، لكن هذا الهزل ليس على خلاف ظاهر حال العاقل، لأنه هزل غير مستقر، لأنه سرعان ما ألحقه بما يدل على مراده الجدّي، و ما هو على خلاف ظهور حال المتكلم إمَّا هو، الهزل المستقر، الذي يسكت عليه، و الظهورات اللفظية مرجعها إلى هذه الظهورات الحالية، و هذا معنى أنَّ المخصَّص المتصل يهدم أصل الظهور.

و الآن نريد تفسير ما قلناه: من أنَّ ظاهر حال العاقل نفى الهزل المستقر الذي يسكت عليه، فما هو المراد من كلمة، «يسكت عليه»، فهل المراد، الهزل الذي لا يعقبه المتكلم بكلام يكون دالاً- بحسب نظام اللغة التي نتكلم بها، على واقع مراده الجدّي و على هزليته هذا الهزل؟

فإذا كان المراد هذا، فنقول: إنَّ المتكلم هنا لم يسكت على هذا الهزل، باعتبار أنه أعقب كلامه بكلام مجمل، فأنتي بمخصَّص مجمل لعلّه

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٥٧

بيان- بحسب لغته التي يتكلم بها- لمراده الجدّي، فأخرج به فاعل الصغيرة، كما يدل على إخراج فاعل الكبيرة، و حينئذ فلا نحز أن هذا الهزل نحو هزل قد سكت عليه المولى، إذن فلا ظهور.

و أما إذا فسّرنا كلمة يسكت عليه، يعني أنه غير واضح لجميع المقصودين بالإفهام خلافه، إذن فهو قد سكت على الهزل، لأننا نحن

بعض المقصودين، و لم يوضح لنا خلافه، لأنه أتى بالمخصص مجملا، و لو باعتبار عدم فهمنا للغة، إذن فمرتكب الصغيرة غير مراد له جدا، إذن، فهذا هزل قد سكت عليه، فيكون هذا عناية، و يكون ظاهر حاله نفى هذه العناية، و حينئذ، يتشكل ظهور العام و يتم. إذن تارة نقول: إن ظاهر حاله نفى الهزل الذي يسكت عليه، بمعنى أنه لا يعقبه بما يكون قرينة عليه بحسب مدلوله اللغوي. و أخرى بمعنى أنه لا- يتضح للمقصودين بالإفهام انه هزل، و لا شك حينئذ، أن المتعين من تفسير كلمة «يسكت عليه» هو الصيغة الأولى، لأن المتكلم العاقل ليس مكلفا بأكثر من أن يصوغ مجموع كلامه وفق اللغة التي يتحدث بها، و ليس مكلفا بأن يناقش و يوضح مفاهيم تلك اللغة. إذن فالمتعين هو المعنى الأول.

بقي شبهة واحدة و هي: ان المورد من موارد الشك في ظهور العام، حينئذ نقول: السبب في الشك في ظهور العام هو الشك في شمول القرينة لهذا العام و عدم شمولها له. و حينئذ قد يقال: إنه تجرى اصالة عدم القرينة لتنجيح ظهور العام، ثم التمسك بالعام بعد ذلك. فيقال: إن فاعل الكبيرة خارج، و أما فاعل الصغيرة، فإننا نشك في شمول القرينة له، و الأصل عدم شمولها، إذ إن شمول العام له مسبب عن الشك في كونه فاسقا، و إذا عولج الشك السببي ارتفع الشك المسيبي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٨

و جواب ذلك هو: إن اصالة عدم القرينة، إما أن يراد به أصلا شرعيا تعديا، «كالاستصحاب»، و إما أن يراد به أصلا عقلايا من قبيل «اصالة الحقيقة».

فإن أريد به الأول، بأن يقال: نستصحب عدم ورود كلام من المتكلم يدل على إخراج فاعل الصغيرة. قلنا: إن هذا الاستصحاب لو تمت أركانها، فإنه لا يمكن جريانه، لأنه مثبت، لأن اصالة عدم القرينة، ليس له أثر شرعي، بل له معلول تكويني، و هو تمامية ظهور العام، نعم، هذا الأثر التكويني، يقع موضوعا لأثر شرعي، و هو الحجية، فيكون الأثر الشرعي مترتبا على المستصحب بواسطة أثر عقلي، و هذا هو الأصل المثبت.

و إن أريد بهذا الأصل، الأصل العقلائي، كاصالة الحقيقة، بأن يقال:

إن اصالة عدم القرينة، هي بنفسها أصل عقلائي.

فيقال: إن جواب هذا، تقدم في بحث حجية الظواهر.

و خلاصته: إن اصالة عدم القرينة، و إن كان أصلا عقلايا، و لكنه إنما يكون كذلك في مورد توجد فيه نكته كشف نوعي لتعين عدم القرينة، و يكون ذلك في حالتين.

١- الحالة الأولى ان يتكلم المتكلم بعام، و يقول: «أكرم كل فقير»، ثم نشك في أنه هل أتى بمخصص فقال: «لا تكرم فساق الفقراء» أو لا؟.

فهنا نشك في وجود المخصص المتصل، و هذا الشك ناشى عن غفلة السامع، و فى مثله، الأصل عدم هذا المخصص. و نكته ذلك، هي أن هذا الشك مسبب عن احتمال الغفلة، و الغفلة على خلاف ظاهر طبع العاقل المخاطب، فتجربى اصالة عدم الغفلة.

٢- الحالة الثانية: هي أن يصدر عام و ليس له مخصص متصل، فينعقد له ظهور فى العموم، ثم نحتمل صدور مخصص منفصل من المولى، و لكن لم يصل إلينا.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٥٩

فهنا نقول: الأصل عدم القرينة على التخصيص، و ذلك لنكته كاشفة كشفت نوعيا عن عدم القرينة، و هذه النكته هي، نفس ظهور العام

في العموم، لأنّ ظهوره فعليّ مستقر، يدل على جدية المولى في تمام مدلول خطابه، وهذا الظهور إماره عقلائية تنفى المخصص، و المقام ليس من باب الحالة الأولى، ولا الثانية، لأنّ الشك في المخصص هنا لم ينشأ من احتمال الغفلة ليدخل في الأولى، بل نشأ من جهة الجهل باللغّة، والجهل ليس الأصل عدمه في العقلاء، إذ ما أكثر الجهال، كما أن المشكوك هنا على تقدير وجوده فهو متصل و ليس منفصل، فلا يدخل في الحالة الثانية، و عليه فلا تجرى اصالة عدم القرينة في المقام.

## ٢- الفرع الثاني: [أن يكون المخصص المجمل مفهوماً، منفصلاً.]

هو ما إذا كان المخصص المجمل مفهوماً متصلاً، و كان أمره دائراً بين المتباينين، كما في قوله «أكرم كلّ فقير، و لا تكرم الموالى»، و تردّد لفظ المولى بين معنيين متباينين، إمّا ابن العم، و إمّا العبيد.

و البحث عن جواز التمسك بالعام في هذا الفرع يقع في ثلاث نقاط.

١- النقطة الأولى هي أنّه، هل يجوز التمسك بالعام في كلا-محتملي المخصّص، و هما «العبد، أو ابن العم» مثلاً، باعتبار أنّ كلا منهما، لو لوحظ بنفسه فلا تقطع بخروجه بالتخصيص، أم لا؟.

٢- النقطة الثانية: هي أنّه، بعد الفراغ عن عدم إمكان التمسك بالعام في كلا محتملي المخصص، حينئذ هل يجوز التمسك بالعام بلحاظ أحد المحتملين دون الآخر؟ و لو فرض عدم إمكان ذلك أيضاً، تنتقل إلى النقطة الثالثة.

٣- النقطة الثالثة: هي أنّه بعد فرض عدم تمامية الثانية، هل يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحدهما على سبيل الإجمال، على نحو يتشكل لدينا علم إجمالي بعد ذلك في وجوب إكرام أحدهما؟.

أمّا النقطة الأولى و هي التمسك بالعام لإثبات الحكم لكلا المعنيين المحتملين، فهذا أمر غير معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٠

أمّا أولاً: فلما برهنا عليه سابقاً، من أنّ المخصّص المتصل يوجب هدم ظهور العام و سقوطه بمقدار ما يحتله من موقع، و المفروض في المقام، انه قد طرأ مخصص متصل، و هذا المخصّص قد أخرج أحد هذين المعنيين للفظ الموالى، و هذا معناه، العلم بأنّ ظهور العام انهدم في أحدهما، و معه، لا يعقل إعماله في كليهما، إذ إنّ إعماله فيهما معناه، إعمال العام فيما لا ظهور له فيه، و هو واضح البطلان.

و ثانياً: هو أنّه لو فرض أنّنا تنزلنا عن ذلك الأصل الموضوعي - و هو كون المخصّص المتصل يهدم أحد الظهورين - و قلنا إنّ المخصص المتصل كالمفصل في انه يهدم حجية العام في العموم دون أصل الظهور. فمع ذلك، أيضاً لا يعقل التمسك بالعام في كلا المعنيين. لأن المخصص المتصل إن لم يكن هادماً لأصل ظهور العام في أحد المعنيين، فلا أقل من أن يهدم حجيته.

إذن فحجيته في أحدهما ساقطة يقيناً، و يكون المقام من باب اشتباه الحجّة باللاحجة. حيث أنّنا لا ندرى في أيهما سقطت الحجية، و معه لا يمكن العمل بكلا الظهورين حال كون أحدهما ليس بحجة، و بذلك يتضح انه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا المعنيين معاً.

و أمّا النقطة الثانية: و هي إمكان التمسك بالعام، لإثبات حكمه لأحد المعنيين بالخصوص دون الآخر، فإنّ المفروض أنّ أحد المعنيين خرج بالمخصّص، فيقال: إنّّه لا- يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا المعنيين، لكن لا مانع من التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحد هذين المعنيين. و يوجد هنا بيانان:

١- البيان الأول: و هو مبني على الأصل الموضوعي المتقدم، و هو أنّ المخصص المتصل يوجب هدم أصل الظهور للعام، و حينئذ، فأى واحد من المعنيين بالخصوص، لا نحرز شمول ظهور العام له، لاحتمالنا طرو المخصص المتصل عليه، و حينئذ، يسقط ظهور العام فيه. إذن فيكون هذا شبهةً مصداقيةً لظهور العام، و مع الشك في الظهور، لا يمكن التمسك بالعام.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦١



٢- البيان الثاني: هو أنه لو تنزّلنا عن الأصل الموضوعي. و فرضنا أنّ المخصّص المتصل يهدم حجّية ظهور العام لا أصل ظهوره كما في المخصّص المنفصل، حينئذ نقول:

بأن ظهور العام في كل من هذين العنوانين، وإن كان محرزا بناء على إنكار الأصل الموضوعي، لكن مع هذا لا يمكن التمسك بالعام في أيّ منهما بخصوصه، لأنّ التمسك بالعام في أحدهما بالخصوص، إن كان منضمّا إلى التمسك بالآخر بالخصوص، فهذا قد برهنا على بطلانه في النقطة الأولى لأن مرجعه إلى التمسك بالعام في كلا العنوانين.

و إذا فرض أنّ التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحد المعنيين بالخصوص دون الانضمام إلى الآخر، فهذا غير صحيح، لأنه من الترجيح دون مرجح كما هو واضح.

و الحاصل أنّ هذين الظهورين حجيتهما معا غير معقولة، كما بيّناه في النقطة الأولى، و حجّية أحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح، إذن فتساقط الحجيتان معا، فلا يعقل التمسك بالعام لا في كليهما، و لا في أحدهما بالخصوص، بل بحسب الحقيقة يكون هذان الظهوران متعارضين متكاذبين، فإن وجوب إكرام كلا المعنيين للموالى و إن لم يكن بينهما تناف بالذات، لكن بعد ورود المخصّص المتصل على عدم وجوب إكرام أحدهما. حينئذ يصير كل منهما معارضا للآخر بالعرض إذ إنّنا نعلم إجمالا بكذب أحدهما، فيدل كل منهما بالالتزام على أنّ الكاذب هو غيره، فيكونان من الظهورين المتعارضين، و حينئذ لا يمكن التمسك بأيّ واحد منهما.

٣- و أمّا النقطة الثالثة: و هي أنّه بعد الفراغ عن عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا المعنيين، و لا لأحدهما، حينئذ يقع الكلام، في أنّه هل يمكن ان ثبت بهذا العام، حكمه لأحدهما على سبيل الإجمال؟. و ذلك بأن نقول: إنّ العام يحكم بوجوب «إكرام كلّ فقير»، و المخصّص هنا، يستثنى واحدا، لكن هذا الواحد، مردّد بين اثنين، حينئذ نقول: إنّ بالعام، ثبت أنّ الزائد على الواحد يجب إكرامه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٢

و فائدة ذلك، لو تمّ، تشكيل علم إجمالي بوجوب إكرام أحد المعنيين، و هذا العلم الإجمالي منجز بأحد قواعد تنجيز العلم الإجمالي، و هنا يقال:

إنّه يصح التمسك بالعام لإثبات الحكم على المجمل، و ذلك، بأن نشير إلى من خرج بالتخصيص واقعا و نقول: أنّ هذا الخارج، معين عند الله تعالى، و غيره لم نعلم بخروجه بالتخصيص، إذن فيكون الشك في تخصيص الغير، شكا في تخصيص الزائد، فنتمسك بالعام لإثبات حكمه على غير من خرج بالتخصيص، و هذا لا- يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة، ككون هذا شبهة مصداقية للظهور، لأن ظهور العام محرز، لأنّه عند ما نشير إليه بذلك العنوان، لا نحتمل أنّ ظهور العام سقط فيه، و إنّما ظهور العام سقط فيمن وقع عليه التخصيص، لا ما يحتمل أنّه خرج بالتخصيص، كما أنّ هذا المقدار من الدلالة في العام، ليس لها معارض، لأنّ إثبات حكم العام على ذلك العنوان لا يعارضه دلالة على أيّ عنوان آخر، إذ أنّ ما يقابله هو، ما خرج بالتخصيص، و دلالة العام عليه ساقطة عن الحجّية، و لا يعارض ما لا موجب لسقوطه عنه، «غير ما خرج بالتخصيص» لوجود مقتضى، و هو أصل الظهور، و فقدان المانع، و هو المعارضة، لأنّه على تقديره هو، المعارضة، و لا معارض، في المقام، فيكون حجة في إثبات حكمه للفرد الآخر بعنوان «غير ما خرج بالتخصيص».

نعم هنا مشكلة و حاصلها هو: أنّ ما خرج بالتخصيص له حالتان:

أ- الحالة الأولى هي أن يكون الخارج أمرا متعينا في نفسه، بحيث أنّ الدليل المخصّص المجمل عندنا، ليس مجملا عند غيرنا في نفس الأمر و الواقع، إذ من هو أكثر اطلاعا على اللغة، مثلا، يفهم المراد من هذا المخصّص، و في مثل ذلك، يكون ما قلناه معقولا، لأننا نشير بهذا العنوان الإجمالي إلى غير من أريد بهذا المخصّص، و نقول عنه، إنّ متعينا، إذن فهو داخل تحت حكم العام، و هو أمر معقول، لأنّ المراد من المخصّص متعينا، إذن فغيره متعينا أيضا.

و الحاصل هو أن نعلم من الخارج، إن المولى لم يستثن من العام إلّا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٣

قسما واحدا من قسمين، هو المخصّص المجمل، و إن الآخر داخل تحته، و فيه لا نحتاج إلى التمسك بالعام للعلم بعدم التخصيص في الآخر، و للعلم بأن ما صدر من المخصص محصور في المجمل. و هو لا يخرج إلّا أحد الفردين، و هذا يعنى أن الفرد الآخر تحت حكم العام.

ب- الحالة الثانية: هي أن يكون مفاد المخصّص غير متعين أصلا، حتى في نفس الأمر و الواقع.

و مثاله: ما لو فرض أن المخصّص كان عقليا، مرجعه إلى استحالة الجمع بين فردين من أفراد العام، كما لو فرض، أن إكرام زيد من الفقراء، و إكرام عمرو منهم، كانا ضدّين بنحو لا يعقل جعل الحكم لهما معا، فلو ورد عام يقول: «أكرم كل فقير»، و فرضنا مخصّصا بالنحو المذكور، فهنا، الذي خرج بالمخصص غير متعين، لأنّ المخصّص هو العقل، و غاية ما يحكم به هو، أنّه لا يجب إكرام الاثنين، لأنّ نسبة المخصص إلى الفردين، على حد واحد، و نحن نحتمل ثبوتا عدم وجوب كلا الفردين، و نحتمل وجوب إكرام أحدهما فقط، و نريد أن نثبت بالعام وجوب إكرام الفرد الآخر على إجماله.

و حينئذ نقول: أنّه كيف نشير إليه؟ فإن قلنا غير الفرد الذي خرج بالتخصيص يجب إكرامه، فهذا غير معقول، لأنّ هذا الخارج غير متعين، و حينئذ فغير الخارج بالمخصص، كذلك هو غير متعين، و غير المتعين لا يعقل جعل الحكم عليه.

و حينئذ، فلا يعقل التمسك بالعام بالنحو المذكور، لأنّه تمسك به لإثبات الحكم لأمر مبهم، و هو غير معقول، و إن كان العقلاء هنا، لا يعذرون من ترك إكرامهما معا.

و هذه المشكلة، تستدعي صياغة فتيّة لإثبات حكم العام لأحدهما دون الآخر، بحيث لا يرد عليه أيّ إشكال.

إذن فحاصل هذه المشكلة هو، أن المخصّص المجمل بنفسه، أيضا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٤

مرّدّد بين المتباينين، فلا نستطيع أن نشير إلى قسم بعينه و نقول: هذا خرج بعينه، و ذاك مشكوك، ليصح التمسك بالعام، و لذا كانت الصيغة الأولى التي طرحت لجواز التمسك بالعام في محل كلامنا، و هي أن نتمسك بالعام لإثبات حكمه، لغير ما خرج بالمخصص، فإنّ المخصص و إن كان مجملا- عندنا، إلّا أنّه محدود واقعا، و لكن هذا يثبت وجوبا إجماليا، و هو وجوب إكرام غير ما خرج بالمخصص، و حينئذ، يتشكل علم إجمالي بوجوب إكرام أحدهما، و تنطبق عليه أحد قوانين تنجيز العلم الإجمالي.

و لكن يعترض على هذه الصيغة بما عرفته في الحالة الأولى و الثانية.

و المثال العملي الحي لهذا، يمكن تحصيله في باب الأصول العملية، كما في عموم، «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنّه قدر»، فإنه حينئذ لو كان عندنا إناءان، و كل منهما مشكوك الظهارة و النجاسة، فكل منهما فرد من أفراد موضوع العام المذكور، لأنّ كلا- منهما بخصوصه لا يعلم بقذارته، فلو حصل لنا علم إجمالي بنجاسة أحدهما، و نحن نحتمل نجاسة الاثنين معا، فهنا العلم الإجمالي يمنع من جريان الأصل في كلا الطرفين، لأنّ إجراء الأصل في كلا الطرفين، فيه مخالفة قطعية، و إجراؤه في أحدهما معقول، من حيث عدم المخالفة القطعية، و حينئذ، نقول: بأن العام هذا قد طرأ عليه مخصص، و هو حكم العقل باستحالة إجراء الأصل العملي في كلا الطرفين، إذن فهو ساقط في أحدهما يقينا، لكن هل هو ساقط فيهما معا؟ أو أنّه يمكن إجراؤه في أحد الطرفين الذي لم يعلم سقوط الأصل فيه على إجماله، أو أنه لا يمكن ذلك؟.

حينئذ نقول: إنه لا- يمكن ذلك، لأنّ المخصّص العقلي نسبته إلى كلا الطرفين على حد واحد، فليس له تعين ثبوتى في أيّ واحد منهما، و عنوان:

«ما خرج بالمخصص»، غير متعين، إذن فغير الخارج غير متعين.

هذه هي المشكلة، و عليه، فلا بدّ من صياغة أخرى للتمسك بالعام في المقام، بحيث تدفع هذه المشكلة فنقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٥

إن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكل من الطرفين المحتملين للمخصص ممكن، لكن ليس على الإطلاق، بل على تقدير خروج غيره، لأننا نعلم إجمالاً بخروج أحد الفردين من تحت العام، ولكن لا ندرى بخروج كليهما.

و حينئذ نقول: إن العام يشمل هذا الفرد على تقدير خروج الفرد الآخر، و يشمل الفرد الآخر على تقدير خروج الفرد الأول، و حينئذ، نثبت بالعام، دخول كل من الفردين، بشرط خروج الآخر، و بهذا ينتج حکمان على محلين قابلين متعينين، لكن كل منهما مشروط بخروج الآخر، و هذان الحكمان المشروطان نعلم بتحقيق شرط أحدهما ببركة المخصّص المجمل مفهوماً، و يصبحان بقوة العلم الإجمالي المنجز، فيتجز هذا العلم الإجمالي في كلا هذين الفردين.

إذن فيتغلب على المشكلة، بتطبيق حكم العام على كل من الفردين بعنوانه التفصيلي، مشروطاً بخروج الآخر، و حيث نعلم بخروج أحدهما، نعلم إذن، بإثبات حكم العام لأحدهما الباقي.

و أما الجانب العملي، فيرجع به إلى السيرة العقلانية حيث أنهم يعملون بالعام في عدا ما خرج.

### ٣- الفرع الثالث: و هو ما إذا كان المخصص المجمل مفهوماً، منفصلاً، و دائراً أمره بين الأقل و الأكثر،

كما في «أكرم كل فقير»، و ورد في دليل منفصل، «لا يجب إكرام فساق الفقراء»، و كانت كلمة فاسق، مجملة مفهوماً و مرددة بين مرتكب الكبيرة خاصة، أو الأعم منها و من الصغيرة.

و هذا الفرع كالأول من حيث الافتراض، إلّا أننا هناك، فرضنا المخصص متصل، و هنا فرضناه منفصلاً.

و المعروف هنا هو، جواز التمسك بالعام بالنسبة للمشكوك.

و التقريب المدرسي لذلك هو، أن يقال: بأنّ إثبات وجوب الإكرام

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٦

لهذا المشكوك، المقتضى له موجود، و المانع مفقود، بحسب مقام الإثبات.

أما وجود المقتضى، فلاّنه إثباتاً هو ظهور العام، و المفروض ثبوت هذا الظهور، لأنّ المخصّص منفصل، و قد ذكرنا سابقاً في الأصل الموضوعي، أنّ هذا المخصص المنفصل لا يهدم أصل الظهور للعام، و إنّما يسقط حجّيته، بخلاف المتصل.

و أمّا كون المانع مفقود، فلاّنه المانع ليس إلّا وجود ظهور آخر مزاحم لظهور العام أقوى منه، أو مساوي له، و هذا المانع مفقود، لأنّ المخصص هنا بلحاظ فاعل الصغيرة مجمل، و المجمل لا يعقل أن يزاحم الظهور الثابت للعام، لأنّ المجمل لا كشف له، بخلاف العام، و لا يزاحم ما ليس له كشف، ما له الكشف، و عليه فيكون العام حجّة في موارد إجمال المخصص.

و هذا التقريب و إن كان صحيحاً في نفسه، لكن تعميقه و تحليله بحاجة إلى استعراض المناقشات و الاعتراضات الواردة عليه مع تمحيصها.

أ- الاعتراض الأول هو أن يقال: إنّ ظهور العام و إن كان موجوداً، لكن هذا الظهور لا يعلم حجّيته إلّا بدليل حجّية الظهور، و هنا لا يمكن التمسك بدليل حجّية الظهور لإثبات حجّية ظهور العام في فاعل الصغيرة- أي في مورد المخصّص المجمل- لأنه شبهة مصداقية لدليل حجّية الظهور.

و توضيح ذلك هو: أنّ العام عند ما ورد من المولى، انعقد له ظهور في جميع الفقراء- أي انعقد ظهور في العموم لتمام أفرادهم- و عند ما ورد المخصّص المنفصل، فباعبار أقوائته أو قريبتته، أسقط حجّية العام بمقداره، و إن لم يسقط أصل ظهوره، فصار العام منقسماً إلى حصتين، حصّة فيها حجّة، و أخرى ليست بحجّة، و الحصّة الحجّة، هي التي لا يشملها المخصص، و هي غير الفساق، و الحصّة

التي ليست بحجة، هي التي يشملها المخصص و هي الفاسق.

و حينئذ، فيقال: إنه بالنسبة للفقير المرتكب الصغيرة، فأصل ظهور

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٧

العام و إن كان محرزاً فيه، لكن حجتيه هذا الظهور غير محرزة فيه، لأنه لا يعلم أن مرتكب الصغيرة هذا تحت أي الحصتين و الصنفين هو داخل، تحت الصنف الذي سقط عن الحجية، أو تحت الصنف الذي بقي على الحجية، و معه لا يمكن إعمال هذا الظهور العمومي في المقام، لأنه يكون بالنسبة لدليل حجتيه الظهور شبهةً مصداقيةً.

و الجواب على هذا الاعتراض هو، إن المخصص المجمل المنفصل، يحتمل فيه احتمالان:

أ- الاحتمال الأول هو أن يكون الموضوع الذي حكم عليه بعدم الإكرام هو، من كان مدلولاً لكلمة «فاسق» بما هو مدلول لكلمة «فاسق»، و كأن المولى له خصومة مع هذه اللفظة، فكل من كان مدلولاً لهذه الكلمة، يكون خارجاً عن العام، فتكون مدلولية هذه الكلمة مأخوذة على نحو الموضوعية في المخصص.

ب- الاحتمال الثاني هو أن يكون الموضوع الذي خرج بالتخصيص و حكم عليه بعدم الإكرام هو، واقع «الفاسق» لا عنوان مدلول كلمة «فاسق»، فلا يكون لكلمة «فاسق» أي موضوعية، بل هي موضوع من باب الطريقيّة و الكشف عن ذات مدلول لفظ الفاسق.

فإذا كان المخصص مسوقاً مساق الاحتمال الأول، بحيث كان الخارج بالتخصيص مدلول كلمة «فاسق» بما هو مدلول، بحيث يكون له موضوعية، فحينئذ، لا تكون الشبهة مفهومية، بل تكون الشبهة في المخصص مصداقية، لأن مدلول كلمة «فاسق» واضح لا إجمال فيه، لأن هذا المفهوم مركب من «اسم الموصول، و صلته»، و الموصول و صلته لا غموض فيه، و إنما الغموض في مصداق هذا المفهوم، و حينئذ، تكون الشبهة مصداقيةً.

و نحن حتى لو قبلنا بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص و لو كان منفصلاً، و لكن هذا الفرض خروج عن محل الكلام، لأن محل الكلام كون الشبهة مفهومية، فلا بدّ إذن من الأخذ بالاحتمال الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٨

و على الاحتمال الثاني، و هو أن يكون المخصص قد حكم بعدم وجوب إكرام على واقع مدلول كلمة «فاسق»، و واقع مدلول فاسق مجمل، فتكون الشبهة حينئذ مفهومية و هو محل الكلام، لأن واقع الفاسق غير مفهوم المراد منه، هل هو فاعل الكبيرة، أو الصغيرة كذلك، و حينئذ نقول: إن المخصص المنفصل هذا، و إن كان يسقط بعض حصص العام عن الحجية، لكن يسقطها بمقدار ما نحز أنه يشير إليه، و ما نحز أنه يشير إليه، هو فاعل الكبيرة، إذن فلا موجب لإسقاط الحجية عما يشك في شمول المخصص له، لأن هذا شك في تخصيص زائد، و في مثله لا موجب لرفع اليد عن العموم فيه، فمنشأ توهم الاعتراض هو، تحميل تفسير العام لعنوان «غير من تدل عليه كلمة فاسق»، و لكن هذا خلف، لأنه تحويل للشبهة من كونها مفهومية، إلى كونها مصداقيةً.

٢- الاعتراض الثاني هو أن يقال: صحيح أن الظهور موجود لوجود المقتضى و عدم المانع كما عرفت، لكن مع هذا نقول: إن العام رغم كون ظهوره فعلياً بالنسبة لفاعل الصغيرة، و ليس له مزاحم فعلي، إنما أنه ليس حجة في مورد إجمال المخصص، و ذلك لأن الحجية ليست من اللوازم العقلية للظهور، و إنما هي حكم عقلائي لا بدّ فيها من الرجوع إلى السيرة العقلانية، و نحن عند ما نرجع إلى هذه السيرة، نرى أن العقلاء عند ما يريدون معرفة مراد المتكلم من كلامه، فإنهم يجمعون كل كلماته و ينزلونها منزلة الكلام الواحد ثم يستخلصون مراد المتكلم من مجموعها، و من الواضح، أن هذا، معناه، تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل، و يشهد لهذا أنهم يقدمون المخصص المنفصل على العام، مع أن المخصص المنفصل لا يهدم ظهور العام، و مع هذا يرفعون اليد عن ظهور العام بالنسبة لما يشمله المخصص المنفصل، و ليس هذا إلا لكونهم ينزلون المخصص المنفصل منزلة المتصل بالنحو المتقدم، و عليه: فإذا كان المخصص المتصل يهدم ظهور العام، إذن فالمخصص المنفصل يهدمه أيضاً، و إذا ثبت أن هذا ديدن العقلاء في مقام

استخلاص مراد المتكلم، فإنه حينئذ يترتب على ذلك أمران:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٦٩

أ- الأمر الأول هو أن المنفصل يقدم على العام، لكون منزلة المنفصل كمنزلة المتصل.

ب- الأمر الثاني هو أن العام يكون مجملاً في مورد إجمال المخصص المنفصل، لأن المخصص المنفصل بمنزلة المخصص المتصل. وقد ذكرنا سابقاً، إن المخصص المتصل إذا كان مجملاً- مفهوماً، و مردداً بين الأقل و الأكثر فإنه لا يجوز فيه التمسك بالعام، بل يسرى إلى العام و يصير مجملاً.

و نفس هذا الكلام يجري في المخصص المنفصل بعد تنزيه منزلة المتصل.

و الحاصل هو: أن هذا البناء العقلاني، يمنع من التمسك بالعام في المقام.

و الجواب على هذا الاعتراض الثاني، حاصله: إن استقرار بناء العقلاء على أن مراد المتكلم يستكشف من مجموع كلماته، صحيح، لكن هذا لا يستدعي تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل، بل يستدعي النظر إلى هذه الكلمات المتفصلة بما هي متفصلة و الموازنة بينها بما هي كذلك ثم استنتاج مراد المتكلم الأساسي من مجموع كلماته بعد هذه الموازنة، و لا يصح فرضها كلها متصلة لأنه إسقاط لبعض دلالات الكلام الصادر من المتكلم، و ذلك لأن نفس الانفصال بين كلام و آخر يكون له دلالة أيضاً- على ما بينا في الأصل الموضوعي- من أن الظهور التصديقي للعام إنما يستقر بانتهاء الكلام من دون نصب قرينة على خلافه، إذن، فالدلالة الناشئة من الانفصال سوف تلغى إذا بنى على تنزيل المنفصل منزلة المتصل، لأن هذا خلف ما استقر عليه بناء العقلاء، من ملاحظة مجموع كلام المتكلم، و عليه:

يكون هذا البناء حينئذ على عكس ما فرغ عليه، و من ثم فهو غير صحيح.

و إنما الصحيح هو، البناء على أن استخراج مراد المتكلم، إنما

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٠

يستوجب ملاحظة مجموعة ما صدر من المتكلم من دلالات و كلمات، و هذا يستتبع التحفظ على المنفصلات من كلامه، لا تنزيلها منزلة المتصلات، لأن هذه المنفصلات بنفسها تكون دلالات، فقطع النظر عنها، معناه، قطع النظر عن بعض الدلالات، و هو خلف بناء العقلاء الذي هو ملاحظة جميع الدلالات و الكلمات.

نعم لو فرض أن المتكلم نفسه ألغى هذه الفواصل في كلامه بإحدى طريقتين، يتم حينئذ تنزيل المنفصل منزلة المتصل.

أ- الطريقة الأولى هي أن يكون كلامه في مجلس واحد مستمر عادةً، كما لو كانت الجلسة فيه مفتوحةً، كما في حلقة الدرس، حيث أن أول الكلام فيه متصل بآخر الكلام فيه، فسكوته حينئذ في نصف الكلام، لا يوجب ظهور أن كلامه حينئذ منفصل، لأنه سوف يكمل كلامه، و حينئذ يعتبر كلامه متصلاً.

ب- الطريقة الثانية: هي أن ينزل المتكلم نفسه، منفصلاته بمنزلة متصلاته، كأن يصرح و يقول: إن المنفصلات في كلامي اعتبرها متصلات، ثم يتفاعل معها كما صرح، أو ينصب قرينة على ذلك، كأن لا يعول على الدلالات الناشئة من الانفصال. و حينئذ، باستعمال إحدى هاتين الطريقتين، يكون المخصص المنفصل بحكم المخصص المتصل، إما بالاعتبار الأول و إما بالاعتبار الثاني.

لكن كلا هذين الأمرين لم يثبت عن الشارع بالنسبة إلى عموماته و خصوصاته.

إذن فهذا الوجه غير تام، و لو تم للزم أن تكون المعاملة مع المعارض المنفصل، كالمعاملة مع المعارض المتصل، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

٣- الاعتراض الثالث و هو مبني على مسلك المحقق النائيني (قده) في تصوير دلالة العام على العموم، و في تصوير مقدمات الحكمة،

إذ قد ذكرنا أنّ هناك خلافاً في أنّ أداة العموم في قوله: «أكرم كل فقير»، هل تدل

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧١

على العموم بواسطة مقدمات الحكمة، بحيث تتوقف دلالتها على العموم على جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأداة؟ أو أنّ أداة العموم نفسها تغني عن مقدمات الحكمة بدون حاجة لإجرائها في المدخول؟

وقد اختار النائيني [٢٩] (قده) المبني الأول، و اختار صاحب الكفاية [٣٠] (قده) المبني الثاني.

ثم إنّ هناك خلاف آخر بين النائيني (قده) و صاحب الكفاية (قده) في باب مقدمات الحكمة.

فمسلك النائيني (قده) في باب مقدمات الحكمة هو، إنّ إحدى مقدمات الحكمة، هي عدم بيان القيد و لو منفصلاً، بحيث لو جاء القيد بعده، تنهدم مقدمات الحكمة.

بينما مسلك صاحب الكفاية (قده) هو أنّ إحدى مقدمات الحكمة هو، عدم بيان القيد متصلاً، بمعنى أنّه بمجرد أن ينهي المتكلم كلامه و لا ينصب قرينه متصله على القيد، فتتم مقدمات الحكمة، و يثبت الإطلاق.

و الصحيح في كل من الخلافين، هو، كلام صاحب الكفاية (قده).

و حينئذ: بناء على مسلك النائيني (قده) من أنّ أداة العموم تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، و أنّ من مقدمات الحكمة، عدم بيان القيد و لو منفصلاً.

حينئذ يقال: لو قال المولى «أكرم كل فقير»، ثم قال بعد مدة: «لا تكرم فساق الفقراء»، فباعتبار عدم اطلاع السامع على اللغة، يشك في معنى كلمة «فاسق» و أنّها هل تدل على مرتكب الكبيرة فقط، أو على الأعم منها و من مرتكب الصغيرة؟

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٢

حينئذ قد يقال: إنّ بناء على مسلك الميرزا (قده) لا يمكن التمسك بالعموم لإثبات حكمه على مرتكب الصغيرة، لأنّ شمول أداة العموم لفرد هو، فرع شمول مقدمات الحكمة لهذا الفرع، و إحدى مقدمات الحكمة هي عدم صدور ما يكون بياناً للقيد و لو منفصلاً، و في المقام، يحتمل أن يكون هذا المخصص المنفصل بياناً لعدم إرادة إكرام مرتكب الصغيرة، لأنّ المفروض أنّنا لا نعلم مدلول كلمة «فاسق» مفهوماً إذ لعل لها دلالة تشملها، و عليه، فلا تتم مقدمات الحكمة، لأنّ المورد شبهة مصداقية لمقدمات الحكمة، و إذا لم تتم مقدمات الحكمة، فلا تكون أداة العموم دالة على العموم، و حينئذ، بناء على هذا، يتعدّر علينا التمسك بالعام في مثل هذا المورد، بل هنا يتعدّر التمسك بالعام بمجرد احتمال صدور المخصص المنفصل، فضلاً عن صدوره و لو مجملاً، و لذا ينبغي جعل هذا من اللوازم الباطلة لكلا مبنيي الميرزا (قده) في المسألة.

و المخلص الوحيد لمدرسة الميرزا (قده) هو، أن يتمسك بالأصل العملي، كالاستصحاب مثلاً، فيقال: قبل صدور هذا المخصّص المنفصل، كان الظهور الإطلاقي تاماً، و بعده نشك في ارتفاعه، فنستصحب ظهوره الأول و هو، فرع مقدمات الحكمة، و المفروض أنّها غير تامة، و هذا غير التمسك بالعام الذي هو محل كلامنا، لكنّه اعتراض مبني على مسلك غير صحيح، و بذلك يكون الاعتراض غير صحيح.

و بهذا اتضح أنّ الصحيح هو التمسك بالعام في مورد إجمال المخصّص المنفصل مفهوماً و الدائر بين الأقل و الأكثر.

و بهذا يتضح أيضاً بطلان جميع الاعتراضات على هذه المسألة.

#### ٤- الفرع الرابع: و هو فيما إذا كان المخصّص منفصلاً و مجملاً مفهوماً، و دائراً أمره بين المتباينين،

كما إذا ورد، «أكرم كل فقير» ثم ورد، «لا تكرم زيدا الفقير»، و تردّد أمر زيد، بين زيد من الفقراء.

و هذا الفرع يشبه الفرع الثاني و هو فيما إذا كان المخصّص متصلاً

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٣

و مجمل مفهومها و دار أمره بين المتباينين. غايته ان المخصص المجمل مفهومها. كان هناك متصلا، بينما هنا نفرضه منفصلا، و لذا فإننا نتكلم هنا على نفس المنهجة هناك في الفرع الثاني: و حينئذ يمكن تصوير التمسك بالعام في ثلاث نقاط.

١- النقطة الأولى هي أن نتمسك بالعام هنا في كلا الفردين، و نثبت إكرام كلا الزيدين.

و هذه النقطة بهذا الشكل غير صحيحة، على الرغم من أن ظهور العام تام في كلا الفردين، و لا يتزعزع بطرو المخصيص المنفصل، و ذلك لأن طرو المخصص المنفصل يوجب سقوط حجية ظهور العام في مورده الذي هو، إمّا زيد الأول، و إمّا زيد الثاني، و عليه، فحجية الظهور ساقطة في أحدهما، و حينئذ، فإذا أعملنا العام في كلا الظهورين، كان معناه، إعمال العام بظهور ساقط عن الحجية يقينا، و هو غير جائز، و عليه فلا يجوز إعمال العام في كلا الفردين.

٢- النقطة الثانية: هي إعمال العام في أحدهما بعينه و عنوانه التفصيلي، فتمسك بالعام لإثبات وجوب زيد الأول مثلا، دون الثاني، أو العكس، دون العكس.

و هذا أيضا غير صحيح، و ذلك لأنه بعد فرض كون المخصص في المقام حجة على الرغم من انفصاله، فإنه حينئذ لا يعقل إعمال العام حتى في أحد الموردین، و ذلك لأن إعماله في أحدهما إن كان مع إعماله في الآخر، فقد عرفت بطلانه في النقطة الأولى، و إن كان إعماله في الآخر من دون إعماله في الأول، فهو ترجيح بلا مرجح، لأن نسبة العام إلى كلا الفردين، على حد سواء، و احتمال شمول المخصص لكل منهما على حد واحد أيضا، فتعين أحدهما للعام، و الآخر للخاص، ترجيح بلا مرجح أيضا.

٣- النقطة الثالثة: هو أن نتمسك بالعام لإثبات حكمه لغير ما خرج بالمخصص، فإنه بعد ما ورد خطاب «أكرم كل فقير»، ثم ورد «لا تكرم زيدا»

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٤

الفقير»، حينئذ نعلم إجمالا، بأن أحد الزيدین غير المشخص عندنا خارج بهذا المخصص عن عموم «أكرم كل فقير»، لكن لا ندري، أي زيد منهما هو الخارج، هل هو زيد الآخر على إجماله هو الخارج أو لا؟

نعم يجوز التمسك بالعام، لإثبات حكمه بوجوب الإكرام لعنوان الفرد الآخر غير الخارج بالمخصص، و فائدة هذا الوجوب غير المشخص عندنا هو، أنه يتشكل لدينا علم إجمالي بوجوب إكرام أحد الزيدین، و نطبق على هذا العلم قواعد تنجيذه، و إن كان الفرد الخارج متعين في الواقع، فإنه حينئذ، يصبح التمسك بالعام كما عرفت في الفرع الثاني، حيث ذكرنا هناك، أن هذا الفرد - و هو غير ما خرج بالمخصص - و هو الذي وقع مصبا لحكم العام، تارة يكون متعينا في الواقع و في أفق المخصص. كما في «لا تكرم زيدا الفقير» حيث لا بد من أن يكون قد أريد منه فردا معينا لم نعلمه، حينئذ، لا إشكال في صحة التمسك بالعام، لأننا نطبق حكم العام على الفرد الآخر الذي لم يخرج بالمخصص، مشيرين إليه بهذا العنوان الإجمالي، فنقول: غير ما أريد بكلمة زيد يجب إكرامه.

و تارة أخرى، يكون هذا الفرد الخارج غير متعين في الواقع و في أفق المخصص نفسه، فإنه حينئذ لا يصح التمسك بالعام في غير ما خرج بالمخصص، لأن العنوان الذي خرج بالتخصيص من تحت العام غير متعين ثبوتا، و معه، فغير الخارج أيضا غير متعين ثبوتا، و معه، لا يعقل أن نثبت بالعام وجوبا على فرد غير متعين في نفس الأمر و الواقع.

و هذه المشكلة، كنا قد وضعنا لها حلا في الفرع الثاني، أمّا هنا، فسوف نواجه إشكالا حتى في فرض كون الفرد الخارج بالتخصيص متعينا في الواقع، و الذي كان لا إشكال فيه في الفرع الثاني، و مثاله هو نفس مثالنا المتقدم، «أكرم كل فقير»، و «لا تكرم زيدا الفقير»، فهنا: زيد الفقير متعين بحسب الواقع في أحد الفردين، لكن مع هذا فإننا هنا، نواجه إشكالا في التمسك بالعام.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٥

و حاصل هذا الإشكال هنا هو، انه بعد فرض كون المخصص منفصلا قد انعقد للعام ظهوران فعليان في كلا الفردين، و كل منهما في

نفسه، يقتضى حجية نفسه، وحينئذ، بعد ورود المخصّص المنفصل، فهو لا يهدم أصل الظهورين، وإنّما يهدم حجيته بمقدار ما وصل إلى المكلف، وهذا يعني، أنّ المخصّص يكذب أحد هذين الظهورين في العموم، وحينئذ، يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما، ومع حصول هذا العلم، يحصل التكاذب والتعارض بين الظهورين، ومع حصول التعارض يتساقطان عن الحجية ولا يبقى أيّ منهما حجة حينئذ، لأنّه مقتضى القاعدة.

و حينئذ، فالذي يريد أن يتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام «غير من خرج بالتخصيص»، هل يريد أن يتعامل مع عنوان «غير من خرج بالتخصيص»، و كأنّه فرد ثالث للعام، بحيث يكون للعام ثلاثة أفراد، زيد الأول، وزيد الثاني، وزيد الثالث الذي لم يخرج بالتخصيص؟ إذا كان هكذا يريد، فهو واضح البطلان، لأنّه لا يوجد للعام إلّا فردان، وعنوان «غير من خرج بالتخصيص» عنوان ثانوى مشير إلى أحد هذين الفردين، وليس إلى فرد آخر مقابل لهما.

و إن كان يريد أن يجعل هذا العنوان مشيرا إلى ذلك الفرد الذي يثبت حكم العام في حقه، فهو أيضا غير صحيح، لأنّ هذا الفرد، إمّا زيد الأول، وإمّا زيد الثاني، والمفروض إنّ العام تعارض ظهوره في الأول مع ظهوره في الثاني، و حينئذ يكون العام مشيرا إلى فردين، تعارض ظهورهما فيه، فيكون العام مشيرا إلى فرد لم يبق العام حجة فيه.

وهذه المشكلة لم تكن نواجهها في الفرع الثاني، لأنّه هناك، في فرض كون المخصّص متصلا بالعام لم ينعقد للعام ظهوران فعليّان في كلا الفردين ليقع التعارض، والتساقط بينهما، بل انعقد للعام ظهور واحد في فرد واحد، وهو عنوان «غير من خرج بالتخصيص» بنحو يكون هذا العنوان مشيرا إليه، وهذا الظهور لم يسقط عن الحجية، فبقى الخارج بالتخصيص بلا حجية،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٦

و صار متعيّنا، لأنّ عنوان «غير من خرج بالتخصيص» صار متعيّنا، أى إنّ ما بقى تحت العام- وهو «غير من خرج بالتخصيص»- صار متعيّنا أيضا.

و الجواب عن هذا الإشكال، يمكن أن يكون بإحدى صيغتين.

١- الصيغة الأولى وقد ذكرناها في مبحث تعارض الأدلة، حيث قلنا هناك، انه في موارد تعارض الدليلين اللذين يعلم بكذب أحدهما فقط، ولا يعلم بكذب الآخر، يمكن أن يقال: بأنّ التعارض بين حجّية هذا الدليل، و حجّية ذاك الدليل، ليس بنحو لا يثبت أحد الدليلين على نحو الإجمال، ولذا لم نقل بالتساقط المطلق بينهما، كما بنيت هذه الشبهة عليه، بل قلنا: إنّ مقتضى القاعدة أن تبقى حجّية أحدهما على نحو التخيير بينهما، و بناء عليه:

فالإشكال هنا لا موجب له، و سوف يأتي تفصيل ذلك و تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

٢- الصيغة الثانية: هي نفس الصيغة التي تقدمت في الجواب عن هذا الإشكال الوارد في الفرع الثاني، فيما لو كان المخصّص متصلا، و لم يكن الفرد متعيّنا في الواقع، فنفس ذلك الحل يأتي هنا.

## [تنبيهات]

### إشارة

بقي الكلام في عدّة تنبيهات، تحسن الإشارة إليها.

## [الشك في كون المخصّص متصلا أم منفصلا]

١- التنبيه الأول: هو أنّا قد لاحظنا أنّ المخصّص المجمل مفهوما و الدائر أمره بين الأقل و الأكثر، يختلف حاله مع الاتصال عن حاله مع الانفصال نظريا و عمليا، إذ في صورة الاتصال، سوف يوجب إجمال العام، و حينئذ يتمتع التمسك به في المورد المشكوك، بينما



في صورة الانفصال يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك كما تقدم.

و من هنا، يقع الكلام فيما إذا ورد هذا المخصّص، و لم يحرز أنه متصل أو منفصل، و لم يقدّم دليل على أحدهما، فشك في ذلك، فماذا نضع حينئذ؟

و هذا الفرض يكون حينئذ من صغريات افتراض احتمال القرينة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٧

المتصلة، لأن مرجعه إلى احتمال أن يكون العام قد اقترن بالمخصّص عند وروده.

و قد بنى المشهور في مورد احتمال القرينة المتصلة على عدم الإجمال، و التمسك بظهور العام، و فصلوا بين احتمال قرينته الموجود، و احتمال وجود القرينة، و قالوا: إن احتمال وجود قرينه متصله، إن نشأ من الأول، كان العام مجملا، و إن نشأ من الثاني فقد بناها هنا على أن الأصل عدم القرينة، و تمسكوا بظهور العام.

و حينئذ، إذا بنينا على مبنى المشهور، فيمكن التمسك بالعام، لأنّ مقامنا من قبيل الشق الثاني، لأنّ أصل وجود القرينة محرز، لكن كونها قرينه متصله أمر غير محرز، فيكون الشك، شكا في اتصال القرينة، و الأصل عدمه، و هذا يعني، جواز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصّص و كون اعتباره منفصلا، لأنّ الأصل عدم الاتصال.

لكن التحقيق هو، أن احتمال القرينة المتصلة إذا لم يقدّم دليل خاص على نفيه، فهذا الاحتمال يوجب إجمال الظهور، سواء نشأ هذا الاحتمال من الشك في اتصال القرينة، أو من الشك في أصل وجود القرينة المتصلة.

و النكتة في ذلك هي، أن احتمال وجود القرينة المتصلة يوجب عدم الجزم بفعليّة الظهور لما بيناه في الأصل الموضوعي، من أن المخصّص المتصل يهدم أصل الظهور، و حينئذ، فاحتمال وجود الهادم معناه، عدم إحراز وجود المنهدم، إذن فالشك في أصل القرينة يوجب الشك في أصل فعليّة الظهور، لأنّه على فرض وجود المخصّص المتصل، معناه، فرض عدم فعليّة الظهور، و مع الشك في أصل فعليّة الظهور، لا يمكن التمسك بدليل حجّية الظهور، لأنه يكون شبهة مصداقية لدليل حجّية الظهور.

و أمّا ما يدور على ألسنتهم من التمسك باصالة عدم القرينة، فقد بينا سابقا، أنّ هذا الأصل، أصل عقلائي قائم على أساس نكتة كشف نوعيّة، كما هو الحال في سائر الأصول العقلية في مقام الإحراز.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٧٨

و نكتة الكشف هنا في المقام، هي الظهور، و حينئذ، إذا استقرّ للكلام ظهور و أصبح فعليا، حينئذ، يكون هذا الظهور بنفسه كاشفا نوعيا عن عدم القرينة، و من هنا يجري العقلاء اصالة عدم القرينة المنفصلة عند الشك في وجودها، و ذلك لأنه استقر للكلام ظهور. و أمّا مع احتمال القرينة المتصلة المساوق لاحتمال عدم ثبوت ظهور للعام في العموم أبدا، حينئذ، لا يكون في البين كاشف نوعي لينفي القرينة، و عليه: فلا تجرى اصالة عدم القرينة، و حينئذ يكون الكلام مجملا بمجرد احتمال القرينة المتصلة.

و عليه: فإذا ورد عام، ورد مخصّص مجمل مفهوما و مردد بين الأقل و الأكثر، و شككنا في انه متصل أو منفصل، فحينئذ لا يمكن التمسك بالعام، لأنّ احتمال القرينة المتصلة يوجب إجمال العام، بل نتعامل مع المخصّص و كأنه متصل.

نعم إذا اتفق وجود دليل خاص ينفي احتمال وجود القرينة المتصلة، فحينئذ، يكون دليلا على عدم كون ذلك المخصّص متصلا، كما إذا شهد شاهد ثقة، بأنّ المولى لم يرد هذه القرينة.

و هذا ما نعمله في باب الروايات.

و لكن حينئذ، قد يقال إشكالا على ذلك، بأنه بناء على ما ذكرتم سوف ينسد باب العمل بالروايات، لأننا دائما نحتمل وجود القرينة المتصلة، و معنى ذلك هو، عدم جواز التمسك بظهور هذه الأحاديث.

و الجواب عليه هو، أنّه في هذه الروايات يوجد دليل خاص ينفي احتمال وجود القرينة المتصلة، و ذلك الدليل هو شهادة الراوي بعد

فرض كونه ثقّة و حجّة فيما يرويه.

و توضيحه هو أن الراوى حينما يروى حديثا عن المعصوم عليه السلام، فظاهر حاله انه فى مقام نقل تمام ما يكون له دخل فى هذه الواقعة المعينة، إذن، فيكون لكلامه مدلولان.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ١٧٩

أ- المدلول الأول مدلول إيجابى، و هو نقل هذه الألفاظ بخصوصياتها و نقل كونها صادرة عن المعصوم.

ب- المدلول الثانى هو مدلول سلبى، و هو أن المعصوم لم يقع منه غير ما نقله.

و نحن بهذه المدلول الثانى السلبى، نفى احتمال وجود القرينة، و حيث انّ الراوى شهادته حجّة، إذن فكما يقبل منه شهادته فى المدلول الإيجابى، تقبل منه شهادته فى المدلول السلبى أيضا.

و من هنا، نقع فى إشكال و فى نوع واحد من القرائن، و هى القرائن التى لا يلتزم الراوى عادة بنقلها، و ذلك لأنّ القرائن على قسمين:

١- القسم الأول قرائن ذات طابع حوارى شخصى، و مثلها، الراوى ملتزم بنقلها، فيكون عدم نقلها لها شهادة على عدمها.

٢- القسم الثانى قرائن تقوم على أساس المرتكزات العرفية التى يكون لها دخل فى فهم الكلام، و هذه المرتكزات كثيرا ما تكون

متصلة و تشكّل قرينة على فهم المرتكزات، لأنّ المقصود بالاتصال، ليس الاتصال الصوتى، بل المقصود به، الاتصال المعنوى، و هذا

موجود فى المرتكزات التى تشكّل فى الكلام ما بواسطته يفهم المعنى، و هذا ما يسمى عند الفقهاء بمناسبات الحكم و الموضوع، و

هذه القرائن لا- يتعهد الراوى بنقلها، و حينئذ لا- يكون عدم نقلها دليلا- على عدمها لأنّه لا ينقل- بنقله للرواية- ما يكون ذا طابع

اجتماعى، حيث أنّه لا- يؤرّخ للمجتمع، و من هنا ينشأ إشكال آخر، و هو أن احتمال القرائن المتصلة التى تكون من هذا القبيل، لا

يمكن نفيها بشهادة الراوى، بل نحتاج فيها إلى تتبع ملاسبات عصر صدور الرواية، و حينئذ، إن حصل اطمئنان بعدم وجود ارتكاز،

عملنا بإطلاق الرواية، و إن حصل الشك فى وجود مثل هذه القرينة، كان ذلك ممّا يوجب إجمال العام.

و بهذا اتّضح، أن المخصّص إذا دار أمره بين الاتصال و الانفصال،

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ١٨٠

و كان أمره دائرا بين الأقل و الأكثر، فحينئذ، نتعامل معه معاملة المتصل، إلّا مع قيام الدليل على عدمه.

٢- التنبيه الثانى هو أن نسخ ما قلناه فى التنبيه الأول، نقوله فى المخصّص الدائر أمره بين المتباينين، فهذا المخصّص تارة يكون متصلا،

و أخرى يكون منفصلا، و حينئذ، يجب أن نلاحظ انه، هل يوجد فرق عملى بين كونه متصلا، و بين كونه منفصلا، أو لا يوجد؟

فإذا وجد فرق، فحينئذ، نلاحظ صورة الشك، و إذا لم يوجد فرق عملى، فلا معنى لملاحظة صورة الشك.

و لكن قد يقال: إنه لا فرق عملى بينهما، لأنّه لا يجوز التمسك بالعام فى فرض دوران المخصّص بين المتباينين، سواء كان متصلا، أو

منفصلا لإثبات حكم العام لكلا- الفردين، و لا- لأحدهما بالخصوص، و إن جاز التمسك بالعام لإثبات حكمه لعنوان «غير ما خرج

بالتخصيص» بنحو إجمالى كما تقدم.

و لكن هناك فرق نظرى يختلف باختلاف التخريج، باعتبار أنّه فى المتصل، أصل الظهور غير موجود، بينما فى مورد المنفصل،

الظهور موجود، لكن المعارضة قائمة بين حجّية كلّ من الظهورين.

إذن، من الوجهة النظرية، الفرق واضح، فإنّ المتصل يهدم أصل ظهور العام بمقداره، و المنفصل لا يهدم أصل الظهور.

و أمّا من الوجهة العملية، فإنّه يمكن أن يقال: إنّه لا- يوجد فرق عملى على ضوء ما تقدم فى النقاط الثلاثة للتمسك بالعام، لأنّ

التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحد الفردين بخصوصه، أيضا هو غير جائز، سواء كان متصلا أو منفصلا، و التمسك به لإثبات حكمه

لل فرد الآخر على إجماله جائز على كل حال، سواء كان المخصّص متصلا أو منفصلا.

و الخلاصة: هى أنّه بعد أن عرفت سابقا الفرق النظرى بين المخصّص

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨١

المتصل المجمل مفهوماً و الدائر بين المتباينين، و بين المخصص المنفصل المجمل مفهوماً كذلك، لأنّ المتصل يهدم أصل ظهور العام بمقداره، بينما المنفصل المذكور، يهدم حجّية ظهور العام بمقداره أيضاً. و الآن يسأل: أنّه هل يوجد فرق عملي بينهما أيضاً أم لا يوجد؟ يمكن أن يقال: بأنه لا فرق عملي بينهما، إذ قد عرفت سابقاً بأنّه لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا الفردين، و لا لأحدهما بعنوانه التفصيلي، و إنّّه يجوز التمسك بالعام فيهما لإثبات حكمه على عنوان «غير ما خرج بالتخصيص» بعنوانه الإجمالي، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً.

### [الفرق العملي بين كون المخصص متصلاً و بين كونه منفصلاً]

و لكن مع هذا، يمكن أن نذكر فارقين عمليين في أكثرين فقهيّين، أحدهما مقبول، و الآخر قابل للمناقشة:  
١- الفارق العملي الأول هو ما إذا كان عندنا عام، و مخصص مجمل مفهوماً مردد بين متباينين، ثمّ جاءنا مخصّص منفصل تفصيلي غير مجمل و لا مردد، بل تعيّن في أحد طرفي ذلك المخصص الإجمالي، كما إذا قال: «أكرم كلّ فقير»، ثم ورد مخصص مجمل يقول: «لا تكرم زيدا الفقير»، و تردّد أمر زيد بين زيدين، ثم ورد مخصص تفصيلي آخر. يقول: «لا تكرم زيدا الثاني». إذن فمورد هذا المخصّص الأخير هو أحد فردي المخصّص الإجمالي الأول. و حينئذ يقال: إنّ الصنعة تقتضى الفرق بين ما إذا كان المخصص المجمل متصلاً، و بين ما إذا كان منفصلاً، فإذا كان المخصص المجمل منفصلاً، فحينئذ، يصح التمسك بالعام في غير مورد المخصص المنفصل الثاني - أي في زيد الأول الذي لم يشمله هذا المخصّص - و ذلك لأنّ العام، لمّا لم يتصل به المخصص - حسب الفرض - انعقد له ظهور في كل من الفردين، زيد الأول، و زيد الثاني، ثم إنّّه لمّا جاء المخصّص المجمل المنفصل الدائر أمره بين المتباينين، و قال: «لا تكرم زيدا»، المرّد بين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨٢

زيدين، فهذا المخصص يزاحم مع حجّية ظهور العام، باعتبار أنّه يشكّل علماً إجمالياً بأنّ أحد الفردين خارج عن العام، و هذا العام الإجمالي أوجب سقوط الحجّية في كل من الفردين، كما تقدّم تفصيله، لكنّ لمّا جاء بعده المخصص التفصيلي الثاني و عيّن خروج أحد الفردين بعينه، بقوله: «لا تكرم زيدا الثاني»، فحينئذ، ينحل ذلك العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي، و هو خروج زيد الثاني عن العموم، و من المعلوم أنّه متى ما حصل علم إجمالي بأحد شيئين، ثم حصل علم تفصيلي بأحدهما المعيّن، فإنّه ينحل هذا العلم الإجمالي، و مع انحلاله، نشك بدواً في خروج الفرد الآخر، و معه لا مانع من التمسك بظهور العام في زيد الأول، لأنّ المقتضى - و هو الظهور - موجود، و المانع مفقود، أمّا وجود المقتضى، فهو أصل الظهور، و هو هنا فعليّ في كلا الزيدين، باعتبار أنّ المخصص الإجمالي منفصل، فلا يهدم به أصل الظهور، و أمّا عدم المانع، فلأنّ المانع عن التمسك بظهور العام في الشمول لزيد الأول ليس إلّا التعارض الناشئ من العلم الإجمالي بكذب الظهور في أحدهما، و المفروض انحلال هذا العلم الإجمالي، إذن، فلا تعارض في الحجّية بين الظهورين، و حينئذ، يصح التمسك بالعام لوجوب إكرام زيد الأول.

و أمّا إذا فرض كون المخصص المجمل متصلاً بالعام، كما إذا ورد:

«أكرم كلّ فقير»، و لا تكرم زيدا الفقير، بنحو الاتصال، ثم ورد مخصص تفصيلي يقول: «لا تكرم زيدا الثاني»، فهنا لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه لزيد الأول، لأنّ المقتضى لهذا التمسك غير موجود، و ذلك، لأنّ المخصص المجمل، و إن انحل بالعلم التفصيلي، و لكن المفروض ان أصل المقتضى، و هو أصل الظهور، غير محرز، لأنّ المخصص المتصل يوجب سقوط أصل الظهور في مورده، و هذا معناه، إنّ أصل انعقاد ظهور العام في وجوب إكرام زيد الأول مشكوك فيه من أول الأمر، و معه لا يصح التمسك

بالعام لإثبات حكمه بوجوب الإكرام لزيد الأول، فإنه يحتمل أن يكون المراد بالمخصص المجمل هو زيد، و العلم التفصيلي، بعدم وجوب إكرام زيد

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨٣

الثاني لا يرفع هذا الاحتمال، و هذا وحده كاف لعدم جواز التمسك بالظهور، لأنّ المقتضى غير محرز كما تقدم. و بهذا اتضح: انه يوجد ثمرة عملية بين كون المخصص المجمل متصلا، و بين كونه منفصلا.

و هذه الفرضية لها مثال حي في الفقه، و المثال هذا مأخوذ من أدلة الأصول، و هو أنّه لو كان دليل الأصل يقول: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قدر»، و كان عندنا إناء، ان شك في طهارتهما و نجاستهما، ثم حصل عندنا علم إجمالي بنجاسة أحدهما، و هذا العلم الإجمالي يمنع من إجراء اصالة الطهارة في كلا الطرفين، لأنّ جريانه فيهما يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فهذا يكون بمثابة مخصص إجمالي، لأنه يقول: إن أحد أصلي الطهارة ساقط، إذن، فهنا برهان استحالة الترخيص في إجراء الأصل في كليهما يكون هو المخصص الإجمالي.

ثم نفرض ان أحد هذين الإناء كان له حالة سابقة، و هي النجاسة، و هذا معناه، انه مشمول لدليل الاستصحاب الذي هو حاكم على دليل اصالة الطهارة، و هذا معناه، اننا حصلنا على مخصص تفصيلي لأحد طرفي المخصص الإجمالي، و حينئذ، لا إشكال انه في مقام التطبيق نقول: إن العلم الإجمالي ينحل، و يجري استصحاب النجاسة في هذا الإناء، و بعد ذلك تجرى اصالة الطهارة في الإناء الآخر بلا معارض.

و حينئذ نقول: بأن التطبيق الفقهي للمسألة هذه على ما ذكرناه آنفا هو، أن نقول: انّ هذا المخصص الإجمالي القائل بسقوط الأصل في أحدهما، إن كان منفصلا عن العام، فهذا التطبيق يكون صحيحا، لأنّ العام، و هو قوله:

«كل شيء لك طاهر»، استقر له ظهور في إجراء اصالة الطهارة في كل من الإناءين، و بعده جاء المخصص المجمل المنفصل، فمنع من جريان اصالة الطهارة في أحدهما، و بهذا يزاحم مع حجّية العام فيهما، ثم جاء المخصص التفصيلي، و حلّ العلم الإجمالي، و بقي الشك بدويا بالنسبة إلى الآخر، و لا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨٤

شكّ حينئذ، انّ اصالة الطهارة لا تجرى في الإناء الذي يجري فيه استصحاب النجاسة، و أمّا في الإناء الآخر، فتجرى اصالة الطهارة، لوجود المقتضى، و هو ظهور العام، و عدم المانع، لانحلال العلم الإجمالي، لأنه لو كان هناك مانع لكان هناك التعارض الناشئ من العلم الإجمالي، و المفروض هو انحلال العلم الإجمالي، إذن فلا تعارض.

و أمّا إذا فرض أنّ المخصص المجمل كان متصلا، كما لو كان هذا المخصص حكما عقليا بديها مثلا، فإنه حينئذ قد يقال: إنه لا يمكن التمسك بالعام، و هو دليل اصالة الطهارة، لإثبات الطهارة في ذلك الإناء الآخر، لأنّ المقتضى غير محرز، لأن دليل المخصص المتصل المجمل مفهوما هدم أصل الظهور في مورده، و نحن لا نعلم أيّ الشئيين مورده، و حينئذ، لا نحز تمامية دليل اصالة الطهارة بالنسبة لهذا الطرف، إذن، فالمقتضى غير معلوم الثبوت.

و التحقيق انّ هذا الفارق غير تام، بناء على ما تقدم من جواز التمسك بالعام في النقطة الثالثة- و هي جواز التمسك بالعام في موارد المخصص المجمل المرّد بين المتباينين- لإثبات حكمه للفرد الآخر على إجماله.

أو فقل: انّ هذا الفارق غير تام، بناء على جواز التمسك بالعام في موارد المخصص المجمل المرّد بين المتباينين لإثبات حكمه للفرد الآخر على إجماله، و ذلك، لأن هذا الفارق يجوز التمسك بالعام مع كون المخصص المجمل منفصلا، و تمنع من التمسك به مع كونه متصلا، و هذا غير صحيح، بل الصحيح هو جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص المجمل متصلا أيضا لإثبات حكمه للفرد الآخر.

و توضيح الحال فيه هو: إن هذه الثمرة تقول: بأن المخصص الإجمالي، إن كان منفصلا عن العام، فسوف ينحل بالمخصص التفصيلي، إذن فالتمسك بالعام يكون في غير مورد المخصص التفصيلي، وهذا صحيح.

لكن الثمرة تقول: إنه إذا كان المخصص متصلا فلا يمكن التمسك

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨٥

بالعام لإثبات حكمه لغير مورد المخصص المتصل، و لنفرض أن المخصص التفصيلي هو «زيد الأول»، و المخصص الإجمالي مورده «زيد»، المراد بين الزيدين، «زيد الأول»، و «زيد الثاني»، و هذا غير صحيح.

و الصحيح هو، جواز التمسك بالعام لإثبات حكمه- و هو وجوب الإكرام- لزيد الثاني أيضا، و ذلك ان المخصص الإجمالي الدائر أمره بين المتباينين، تقدم ان له حالتين.

أ- الحالة الأولى هو أن يكون الخارج بالمخصص المجمل متعينا في نفس الأمر و الواقع و إن كان مرددا عندنا.

ب- الحالة الثانية: هو أن يكون الخارج بالمخصص المجمل غير متعين حتى في أفق نفس المخصص و في نفس الأمر و الواقع كما تقدم.

أما في الحالة الأولى، فقد قلنا في النقطة الثالثة المتقدمة، إنه يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لغير الفرد الخارج بالتخصيص، و حينئذ، إذا فرضنا صحة ذلك، و استطعنا أن نثبت حكم العام لغير الفرد الخارج بالتخصيص، حينئذ، سوف يثبت لدينا بذلك قضية إجمالية، و هي وجوب إكرام أحدهما المعين في الواقع المجهول عندنا، فإذا ضمنا لذلك، المخصص التفصيلي القائل بعدم وجوب إكرام زيد الثاني، فحينئذ، يتعين أن الواجب إكرامه و المشمول للعام هو زيد الأول.

و بهذا نكون قد وصلنا إلى إثبات وجوب إكرام الفرد الأول، بالتمسك بالعام، عن هذا الطريق.

و أما في الحالة الثانية: و هي أن يكون المخصص المجمل غير متعين حتى في نفس الأمر و الواقع، فقد ذكرنا في النقطة الثالثة، في مقام تصوير التمسك بالعام، إننا نتمسك بالعام لإثبات حكمه لكل من الفردين، غاية الأمر هو، إن العام لو خلى و طبعه لكان يدل على وجوب إكرام الأول، سواء وجب إكرام الثاني أو لا، و يدل على وجوب إكرام الثاني، سواء وجب إكرام

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٨٦

الأول أو لا، و حينئذ، بعد ورود المخصص المذكور نرفع اليد عن إطلاق دلالة العام في كل منهما، لأن المخصص المجمل يقول: بأن أحدهما ليس بواجب، و حينئذ، نخصيص الإطلاق في كل منهما، و نحكم بوجوب إكرام أحدهما على تقدير عدم وجوب إكرام الآخر.

و حينئذ، ينتج ان العام يوكد دلالتين مشروطتين، دلالة على وجوب إكرام هذا، إن كانت الدلالة على إكرام الآخر باطلة، و دلالة على وجوب إكرام الآخر، إن كانت الدلالة على وجوب إكرام هذا باطلة، و حيث أننا نعلم إجمالا، بأن أحدهما ليس بواجب الإكرام، إذن نعلم حينئذ إجمالا بأن إحدى الدالتين قد تحقق شرطها، و هذا يعني، ثبوت حكم العام لأحدهما الذي تحقق شرطه دون الآخر.

و حينئذ نأتي إلى محل الكلام، فبعد فرض وجود هاتين الدالتين، نفرض أنه جاء المخصص التفصيلي القائل، بأن زيدا الثاني لا يجب إكرامه، و هذا معناه، ان هذا المخصص يحقق شرط إحدى الدالتين، و يعدم شرط الدلالة الأخرى، و بذلك تصبح الدلالة التي تحقق شرطها فعليّة، و بهذا يرتفع شرط الدلالة الثانية، و بهذا نتوصل إلى وجوب إكرام زيد الأول، لأن إكرامه مشروط بعدم وجوب إكرام زيد الثاني، و قد ثبت عدم وجوب إكرام زيد الثاني بالمخصص التفصيلي، و حينئذ، يتحقق شرط الدلالة الأولى، و به تنتفي الدلالة الثانية لانتفاء شرطها.

و بهذا اتضح أنه على تقدير كون المخصص المجمل متصلا، يمكن أن نثبت بالمخصص هذا وجوب إكرام الفرد الأول أي غير من خرج بالمخصص التفصيلي.

و هذا بنفسه نطبقه على المسألة الشرعية القائلة: بأن «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» فالمخصّص يقول: إن أصالة الطهارة في أحدهما ساقطة، و المخصّص التفصيلي، و هو الاستصحاب، هنا، حاكم على هذه القاعدة في أحدهما، إذن فتجرى أصالة الطهارة في مورد الاستصحاب، و تجرى أصالة النجاسة في الفرد الثاني بلا معارض.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٨٧

و بهذا يتضح أيضا أنه لا فرق بين المخصّص المتصل و المنفصل، إذن فهذه الثمرة غير تامة.

٢- الفارق الثاني و فيه نفرض أيضا ثلاثة عناصر، الأول: العام، مثل «أكرم كل فقير»، و الثاني: المخصّص المجمل مفهوما، مثل، «لا تكرم زيدا، المرّد أمره بين زيدين»، أي بين المتباينين، و الثالث، وجود عام آخر معارض للعام لا مخصّص تفصيلي .. بمعنى أنا نعلم إجمالا بأن زيدا الثاني، أما كبير، فهو خارج من تحت عموم «أكرم كل فقير»، و إمّا فقير، فهو خارج من تحت عموم «استحباب السلام على كل كبير».

و حينئذ، إذا فرضنا أنّ العنصر الثاني - أي المخصّص المجمل كان منفصلا، إذن سوف يكون عندنا تعارضان ثنائيان، الأول هو: التعارض الذي نشأ من شمول العام في «أكرم كل فقير»، لزيد الأول، و من شموله لزيد الثاني، و هذا تعارض بين ظهورين فعليين راجعين لدليل واحد، و التعارض الثاني هو، تعارض نشأ من العلم الإجمالي بين شمول العام الأول لزيد الثاني، و شمول العام الثاني، لزيد الثاني، و هذا تعارض ثنائي بين دليلين فعليين مستقلين، و بما أنّ مقتضى القاعدة في باب التعارض هو التساقط، إذن، فلا تكون دلالة العام الأول على وجوب إكرام زيد الأول حجة، و لا تكون دلالة العام الثاني على وجوب إكرام زيد الثاني حجة، و لا دلالة العام الآخر على وجوب السلام على زيد الثاني حجة، لأنّ هذه الظهورات كلها فعليّة، و قد حصل علم إجمالي بالتكاذب بينها، فتساقط، هذا فيما إذا فرضنا أنّ المخصّص كان منفصلا.

و أمّا إذا فرضنا أنّ المخصّص الإجمالي كان متصلا بالعام، كما لو قال:

«أكرم كل فقير، و لا يجب إكرام زيد الفقير»، و تردّد أمر زيد، بين زيد الأول، و زيد الثاني، و عندنا عام آخر يقول: «ابدأ بالسلام على كل كبير». و نعلم أنّ زيدا الثاني خارج عن أحد العامين، حينئذ، في مثله، لا موجب لسقوط العام الثاني عن الحجية في زيد الثاني، لأنّ طرف المعارضة معه - و هو العام الأول

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٨٨

- لم يستقر له ظهور فعلي في زيد الثاني، لأنّ ابتلائه بالمخصّص المتصل أوجب عدم انعقاد ظهور له فيه، فأخرجه من تحته، بينما العام الثاني، استقر له ظهور فعلي في زيد الثاني، إذن فظهورية العام الثاني محرزة في زيد الثاني، بينما ظهورية العام الأول غير محرزة فيه، و حينئذ، إذا ثبت أنّ العام الثاني شامل لزيد الثاني، إذن، سوف يثبت أنّ زيدا الثاني هذا، خارج عن العام الأول، لأننا نعلم إجمالا عدم دخوله تحت العامين معا، و إذا خرج عن العام الأول، إذن سوف يثبت دخول زيد الأول في العام الأول، لأنّ إكرام زيد الأول كان مشروطا بعدم إكرام زيد الثاني، و قد ارتفع هذا الشرط، فارتفع المشروط، و هو إكرام زيد الثاني، فهو لا يجب إكرامه، فثبت حكم العام الأول، و هو وجوب إكرام زيد الأول على فرض الاتصال، و إن كان لا يثبت على فرض الانفصال.

و الخلاصة هي: أنّه إذا كان المخصّص المجمل متصلا، فالعام الثاني لا- موجب لسقوطه عن الحجية في زيد الثاني، لأنّ طرف المعارضة معه - و هو العام الأول - لم يستقر له ظهور فعلي في هذا الفرد، و ذلك لأنّ ابتلائه بالمخصّص المتصل يوجب عدم انعقاد ظهور له فيه، بينما العام الثاني، استقر ظهوره فيه، فيكون حجة فيه، و هذا يعني، أنّ زيدا الثاني يجب السلام عليه، إذن فقد خرج عن العام الأول، و تعيّن أن يكون هو الخارج بالمخصّص المتصل، و معه لا مانع من شمول العام الأول لزيد الأول، فيثبت له حكمه في وجوب الإكرام.

و هذا المطلوب، له تطبيق في الفقه، حيث نفرض أنّ دليل أصالة الطهارة هو العام الأول، ثم حصل عندنا علم إجمالي بنجاسة أحد

الإنياءين، و حكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعية هو المخصص الإجمالي، و نفرض في المقام، إن أحد الطرفين مورد لاستصحاب الطهارة، و هذا عام آخر، فكأننا علمنا إجمالاً بسقوط أحد أصلى الطهارة في العام الأول، و نعلم إجمالاً إما بخروج اصالة الطهارة من العام الأول، و إما بخروجها من العام الثاني - أى من دليل الاستصحاب - لأن جريانهما معا مخالفة قطعية، فاصالة الطهارة في بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٨٩

هذا الطرف، تكون معارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر، و تكون معارضة خارجاً مع دليل الاستصحاب، فلو فرضنا أن المخصص الإجمالي كان منفصلاً، حينئذ، تسقط الثلاثة معا. و أما إذا كان المخصص المجمل متصل بالعام، فحينئذ استصحاب الطهارة هنا، يجرى بلا معارض، و معه، يمتنع جريان اصالة الطهارة هناك.

و الحاصل هو أن ما قلناه عند كون المخصص المجمل متصل له تطبيق في الفقه، فنفرض أن دليل اصالة الطهارة، عام أول، ثم نفرض علماً إجمالياً بنجاسة أحد الإنياءين، ثم نفرض كون أحد الطرفين مورداً لاستصحاب الطهارة، فيكون دليل الاستصحاب هو، العام الآخر.

حينئذ يقال لَمَا كان هذا الفرد معلوم الطهارة سابقاً، إذن فيشملة دليل الاستصحاب، و حينئذ، نعلم أنه ليس فرداً من عام «كل شيء لك طاهر»، أى ليس فرداً لفرد العلم بالتعارض بينهما فيه، أى ليس فرداً للعلم المفروض بأنه إما داخل في هذا الدليل، أو في ذاك، لأن المفروض أنه ثبت كونه داخل في هذا، إذن فعلم خروجه من تحت ذاك، و حينئذ، يتعين أن يكون هذا الفرد فرداً «لكل شيء لك طاهر»، أى فرداً للعام الآخر، لثبوت أن الخارج بالتخصيص إنما هو الفرد السابق، أى الفرد الذى كان معلوم الطهارة، فشمله دليل الاستصحاب.

و الخلاصة هي: إنه إذا كان المخصص المجمل متصل بالعام، فإننا نحكم في المثال المذكور، يجرى استصحاب الطهارة في أحد الطرفين من دون أن يعارضه. قاعدة الطهارة في الطرف الآخر، لكونه مجمل بالتعارض الداخلى الموجب لإجماله.

### [الميزان الفنى فى تعيين كون الدوران بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين]

٣- التنبه الثالث من تنبيهات الشبهة المفهومية، هو فى بيان الميزان الفنى الذى به نعين. أن الدوران، هل هو دوران بين الأقل و الأكثر، أو هو دوران بين المتباينين، فهل الميزان فيهما، المفهوم، أو الصدق و المصداق خارجاً؟

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ١٩٠

و قد اتضح مما قدمناه فى الفروع الأربعة السابقة، أن هناك فارقاً بين موارد دوران المخصص المجمل بين الأقل و الأكثر و بين موارد دورانه بين المتباينين، و قد عرفنا أن لكل منهما حكم يختلف به عن الآخر.

و لكن الآن، نبحث عن الميزان الفنى الذى به نعين أن الدوران هو دوران بين الأقل و الأكثر، أو دوران بين المتباينين، و هل أن الميزان بينهما، هو المفهوم، أو الميزان هو الصدق و المصداق الخارجى؟.

و توضيح ذلك هو، أن إجمال المخصص المفهومى يتصور على أنحاء.

١- النحو الأول هو أن إجمال المفهوم فى المخصص ص مرجعه إلى أن الخارج بالتخصيص يدور أمره بين المطلق و المقيّد، يعنى إننا نعلم بخروج مفهوم معين عن العام، و يدور أمره بين أن يكون هذا المفهوم قد خرج بمطلقه، أو أنه خرج بمقيده، و مثاله: «أكرم كل فقير، و لا- تكرم فساق الفقراء»، و نفرض أن كلمة «فاسق»، أمرها مردّد بين فاعل الذنب مطلقاً، أو فاعل الذنب الكبير خاصة، و هذا معناه، أن الخارج بالتخصيص مفهوم واحد بعينه، و هو فاعل الذنب، لكن فاعل الذنب مردّد بين أن يكون قد خرج بمطلقه، أو بمقيده، أى فاعل خصوص الذنب الكبير.

و هذا النحو الأول، يدخل في الأقل و الأكثر، لأنّ مرجعه إلى أنّ فاعل الذنب الكبير خارج يقينا، و فاعل الصغيرة مشكوك في انه خرج أو لم يخرج، إذن فالدوران بين الأقل و الأكثر.

٢- النحو الثاني هو أن يكون المخصص المجمل مردد بين مفهومين متغايرين في عالم المفهوميّة، و هذان المفهومان نسبتها في الخارج هي، التباين في مقام الصدق، كما إذا قال: «أكرم كلّ فقير» ثم قال: «و لا تكرم الفقير المولى»، و تردد معنى المولى، بين الفقير القريب، و بين العبد من الأقرباء غير الأحرار، فالمخصص هنا، أمره دائر بين مفهومين متباينين مفهوما و مصداقا، و هذا يدخل في مورد الدوران بين المتباينين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩١

٣- النحو الثالث هو أن يكون المخصص المجمل مفهوما دائرا أمره بين مفهومين متباينين مفهوما، لكن النسبة بينهما في مقام الصدق الخارجى هي، العموم من وجه، فلهما مادة اجتماع، و لهما مادة افتراق، كما إذا قال:

«أكرم كلّ فقير و لا- تكرم المولى من الفقراء»، ثم تردد أمر المولى بين مفهومين متباينين في عالم المفهوميّة، أحدهما، الوصى، و الآخر، العبد، غايته: إنّنا نفترض أنّ بعض العبيد أقرباء، و بعض الأقرباء عبيد، حينئذ، تكون النسبة بينهما. عموم من وجه، فيدخلان في الدوران بين المتباينين.

٤- النحو الرابع هو أن يكون المخصص المجمل مفهوما دائرا أمره بين مفهومين متباينين في عالم المفهوميّة، لكن في عالم الصدق الخارجى، أحدهما أخصّ مطلقا من الآخر.

و هذا معناه: إنّنا إذا لاحظنا هذا الإجمال على مستوى عالم المفهوم، فالدوران يكون بين المتباينين، لأنّ المفهومين متباينان.

و إذا لاحظنا هذا الإجمال على مستوى الأفراد الخارجيّة، فالدوران يكون بين الأقل و الأكثر، لأنّ أحدهما أخصّ مطلقا من الآخر.

و في هذا النحو نحتاج لبحث، في أنّ هذا النحو الرابع، هل يلحق بالدوران بين المتباينين، أو أنّه يلحق بالدوران بين الأقل و الأكثر؟ و مثاله:

فيما إذا ورد عام يقول: «أكرم كلّ جيرانك»، ثم ورد مخصص و دار أمره بين أن يكون قد أخرج الكافر مطلقا، أو خصوص غير المختون من الكفار، و هذان المفهومان متباينان في عالم المفهوميّة، لكن في عالم الصدق الخارجى، أحدهما أخصّ مطلقا من الآخر، لأنّ كلّ مسلم مختون، و الكافر بعضه مختون، و بعضه الآخر غير مختون، و هنا، فغير المختون خارج على كل حال، و يبقى المختون مشكوك في أمره.

و حينئذ يقع بحث، في أنّ هذا، هل يلحق بالدوران بين المتباينين، أو بالدوران بين الأقل و الأكثر؟

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩٢

و حينئذ، يمكن أن يقال: بأنّه يلحق بالدوران بين الأقل و الأكثر، و هذا يعنى: أنّ الميزان في تشخيص نوع هذا الدوران هو، عالم المصداق لا عالم المفهوم. و متى ما كان في عالم المصداق، أمره دائر بين الأقل و الأكثر، فينطبق عليه حكم الدوران بينهما، حتى لو كان الدوران بينهما في عالم المفهوم دورانا بين المتباينين.

و تقرّبه هو أن يقال: إنّ العام ناظر ابتداء إلى الأفراد، فالمولى في عامه هذا، يصب حكمه على كل فرد فرد، الفقير المسلم، و الفقير الكافر، المختون، و غير المختون.

و حينئذ لا- يجوز رفع اليد عن دلالة العام، إلّا بمقدار ما علمنا بخروجه بالمخصص، و من الواضح، إنّنا علمنا بخروج الكافر غير المختون، لأنّه مصداق لكل من المفهومين، فهو خارج على كلا التقديرين، سواء كان المخصص يخرج عنوان الكافر، أو عنوان غير المختون، و أمّا الكافر المختون فهو إن كان يحتمل انطباق المخصص عليه، لكن لا موجب لرفع اليد عن ظهور العام فيه لمجرد هذا الاحتمال.



و بتعبير آخر هو، انه هنا لا نتمسك بهذا و لا ذاك من ناحية العلم الإجمالي بأنه، إمّا هذا خارج، و إمّا ذاك، و أمّا في المقام، فنعلم بخروج أحدهما، و هو الكافر غير المختون، و الشك البدوي إنّما هو في الكافر المختون، و حينئذ، نتمسك بالعام، لإثبات حكمه للكافر المختون.

و هذا الكلام، له علاقة بما سوف يأتي في الشبهة المصدقية، فيما إذا دار أمر المخيّص بين مصداقين، فإّنه هناك، سوف يثار بحث من قبل المحقق النائيني «قده».

و حاصله: إنّ العام المخيّص، هل يؤخذ نقيض الخاص في موضوع حجّيته، أو لا- يؤخذ، كما لو قال: «أكرم كل فقير»، ثم جاء مخصص و نفضه منفصلا، يقول: «لا تكرم فساق الفقراء»، فهنا لا إشكال في أنّ هذا المخيّص يهدم الحجية فقط، و حينئذ، هل يجعل موضوع العام- بعد هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩٣

التخصيص- مركبا من جزئين، أحدهما الفقير، و الآخر نقيض الخاص، و هو غير الفاسق، فيصبح موضوع العام مركبا من جزئين بعد التخصيص؟، و هذا ما يعبر عنه الميرزا «قده»، «بأنّ العام يتعنون من ناحية الخاص».

و في قبال هذا التعبير، يقول المحقق العراقي «قده»، بأنّ العام لا- يتعنون، فالعام بعد المخصص المنفصل، لا- يكون حجة لمورد المخصص، لكن ليس معناه إنّ موضوع العام سوف يكون مركبا أي مقيدا بغير الفاسق، بل يبقى حكم العام على حاله، فيبقى موضوع العام على حاله، و هذا معناه، أنّ العام لا- يتعنون، غاية الأمر أنّه بعد التخصيص لا يمكن إثبات حكمه لكل الأفراد، و سوف يأتي توضيح هذا النزاع.

و نحن هنا إذا بنينا في تلك المسألة، على ما ذهب إليه العراقي «قده»، من أنّ موضوع العام لا يتعنون، و لا يتحول إلى مركب، بل يبقى بسيطا، حينئذ، يكون هذا البيان المذكور في تمام الوضوح، إذ من الواضح أنّ العاقل يتعامل مع الأفراد و يصبّ حكمه عليها، فينقده له فيها ظهور في جميعها، و المخصّص المنفصل في المقام، لا يكون حجة، إلّا فيما يتفق شموله له، و ما هو متيقّن شمول المخصّص المنفصل له، إنّما هو «الكافر غير المختون»، و أمّا «الكافر المختون» فغير متيقّن شمول المخصص له، إذن فلا يرفع اليد عن العام بالنسبة للمشكوك خروجه من تحته. لأنه غير متيقّن خروجه بالمخصص المنفصل. فيبقى ظهور العام فيه محفوظ.

و أمّا إذا بنينا على ما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»، و قلنا: إنّ العام بعد التخصيص يتحول من البساطة إلى التركيب و يصبح موضوعا مركبا من الفقير من الجيران. و غير الفاسق، الذي هو نقيض موضوع الخاص.

و حينئذ يقال: إنّ خطاب «أكرم كلّ جيرانك» يتحول- بعد ورود المخصص الدائر أمره، بين الكافر و غير المختون- و يصبح موضوعه مركبا من الفقير من الجيران، و نقيض موضوع الخاص، و هو، إمّا الفقير غير الكافر، و إمّا الكافر غير المختون.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩٤

إذن، فمفهوم العام بعد التخصيص، يصبح مرددا بين أن يكون هذا الخارج غير الكافر، أو الكافر المختون، إذن، لا نحرز انطباقه على الكافر المختون.

و حينئذ قد يتوهم أنّ هذه المسألة مبنيّة على ذلك النزاع، فإن قلنا بالأول، أي أنّ موضوع العام يبقى على بساطته، إذن، فالدوران يكون بين الأقل و الأكثر، و أمّا إذا قلنا إنّ العام يتحول و يصبح مركبا، فيكون الدوران بين المتباينين، و يكون موضوع العام غير محرز الانطباق على الفقير المختون، إذن لا يصح التمسك بالعام لإثبات حكمه له.

لكن الصحيح هو إنّنا نتمسك بالعام على كلا التقديرين، فيبقى الفقير الكافر المختون تحت العام على كل تقدير. و ذلك لأنّ العام لو خلّي و طبعه فهو يدل على أنّه، لا عدم الكفر دخيل في حكمه، و لا الختان دخيل في حكمه، و لهذا يحكم بوجوب إكرام الفقير مطلقا قبل التخصيص، إذ أنّ العام في نفسه له دلالتان، الأولى، هي أنّ عدم الكفر ليس دخيلا، و الثانية، هي أنّ الختان ليس دخيلا، فإذا

انكشف بالمخصص ان إحدى هاتين الداليتين باطلة. و هي إما عدم الكفر له دخل، و إما أن الختان له دخل. و بعبارة أخرى، إما الأخص دخيل، و إما الأعم دخيل، فحينئذ، نسال: إنه هل يقع تعارض بين هاتين الداليتين، أو أنه لا يقع تعارض، بل تسقط إحداها بعينها دون الأخرى؟. و الصحيح هو الثاني، و هو سقوط إحداها بعينها، لأن دلالة العام على أن الأخص ليس دخيلا في حكم العام، لها أثر عملي، و هو تعميم الحكم أكثر فأكثر، و لكن دلالتها على أن الأعم ليس دخيل، ليس لها أي أثر عملي إلا المعارضة، و كلما تعارض دالتان و كان لاحداها أثر عملي دون الأخرى، فتسقط ما ليس لها أثر عملي. و هذا قانون عقلائي عام في باب الدلالات.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩٥

و المقام من هذا القبيل، فإن الدلالة النافية للقيد الأعم لا يكون لها أثر عملي، لأنه على أي حال، العام لا يشمل موردها، إما لأنه مقيد بالأعم، أو بما هو أسوأ منه، و هو الأخص، بخلاف الدلالة النافية للقيد الأخص و هو، عدم الكفر، فإن لها أثر عملي، و هو إثبات حكم العام على الكافر المختون، و حينئذ، يكون المقام ملحقا بالدوران بين الأقل و الأكثر. و منه يتضح، ان الميزان في كون الدوران بين الأقل و الأ-كثر، أو المتباينين، إنما يكون على ضوء حساب المصاديق لا المفاهيم، و ملاحظة الصدق الخارجي لا المفاهيم. و لذلك نبني في مثل مثلنا، على وجوب إكرام الكافر المختون. و بهذا يتم الكلام في الشبهة المفهومية و في تنبيهاتها.

## القسم الثاني: الشبهة المصدقية

### إشارة

و هي ما إذا كان منشأ الإجمال في المخصص هو الاشتباه في المصدق. و الكلام يتصور أيضا في فروع أربعة كما في الشبهة المفهومية، لأنه تارة، تكون الشبهة في المخصيص المتصل، و أخرى تكون في المخصص المنفصل، و على كلا التقديرين، تارة يكون مرجع الشبهة هو الشك بين الأقل و الأ-كثر، و أخرى يكون مرجعها إلى الشك بين المتباينين، فهذه فروع أربعة.

### ١- الفرع الأول: هو ما إذا كان المخصص المجمل مصدقا، منفصلا، و كان الشك في المصدق الزائد.

و لأجل هذا الفرع، عقد الكلام في هذه الشبهة، لأن ما يوازي هذا الفرع في الشبهة المفهومية هناك، قلنا بجواز التمسك بالعام فيه، لإثبات حكمه في الفرد المشكوك. و هذا هو المورد الوحيد الذي قلنا بجواز التمسك فيه في مورد إجمال المخصص.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ١٩٦

و حينئذ، يقع البحث، في أنه هنا في الشبهة المصدقية، هل نتمسك بالعام في المصدق المشكوك الزائد، كما فعلنا هناك في المخصص المنفصل المجمل مفهوما و الدائر أمره بين الأقل و الأكثر، أو لا؟ هذا هو محل الكلام الرئيسي. و أميا الفروع الأخرى، فقد اتضح مما سبق انه لا يجوز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصيص في الشبهة المفهومية فضلا عن المصدقية، و إنما جاز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصص مفهوما. فيما إذا كان المخصص منفصلا و دار أمره بين الأقل و

الأكثر.

و الخلاصة هي: انه في الفرع الأول يكون المخصص المجمل مصداقا، منفصلا، و دائرا أمره بين الأقل و الأكثر. و هذا الفرع، لأجله عقد الكلام في هذه الشبهة، لأننا قلنا في الفرع الذي يوازيه في الشبهة المفهومية، بجواز التمسك بالعام لإثبات حكمه في الفرد المشكوك، فهل يكون الأمر في الشبهة المصدقية مثله، عند ما يكون المخصص المجمل مصداقا منفصلا؟ بينما في بقية الفروع، فقد عرفت عدم جواز التمسك بالعام فيها في الشبهة المفهومية، فكذلك الحال فيما يوازيها في الشبهة المصدقية.

و سوف يقع الكلام في الفرع الأول بعد تمامية بقية الفروع.

## ٢- الفرع الثاني: و هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقا، متصلا بالعام، و كان أمره يدور بين الأقل و الأكثر

، كما إذا ورد، «أكرم كل فقير»، و لا تكرم فساق الفقراء، و كان مفهوم الفاسق معلوما، إلا أنه شك في زيد، انه فاسق أو لا؟ ففي مثله، لا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام كما عرفت في الشبهة المفهومية. إلا أنه يمكن هنا، إثبات الحكم المشروط.

و هذا الأمر، لم يكن ممكنا في الشبهة المفهومية، لا لإثبات حكم فعلى، و لا لإثبات حكم تقديري.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٩٧

لكن هنا، لو فرض أن الشبهة مصداقية، كما في المثال المذكور، فهنا لا يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب فعلى بإكرام «زيد»، لكن يجوز أن تتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه على تقدير أن لا يكون فاسقا، بحيث يثبت بالعام وجوب مشروط، هذا إذا كان لهذا الوجوب المشروط أثر، كما لو فرض أن الحكم كان من الأحكام التي يجب الاحتياط فيها عند الشك. و هذا لم يكن ممكنا في الشبهة المفهومية.

## ٣- الفرع الثالث: هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقا متصلا بالعام و مرددا بين المتباينين،

كما إذا ورد، «أكرم كل فقير»، «و لا- تكرم فساق الفقراء»، و هناك فردان من الفقراء، نعلم بفسق أحدهما، و عدم فسق الآخر، فدار الأمر بين المتباينين.

و هنا، التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام لكلا الفردين، أو لإثبات وجوب إكرام لإحدهما بعنوانه التفصيلي، واضح البطلان، إذ إن مثل هذا، لم يكن ممكنا في الشبهة المفهومية كما تقدم، فكيف في الشبهة المصدقية التي علم فيها بحدود المخصيص مفهومها، و أما التمسك بالعام لإثبات حكمه لغير الفاسق منهما على إجماله، فهو أمر صحيح، باعتبار أن أحدهما على إجماله فرد من العام يقينا، و خارج عن المخصص يقينا، إذن فيكون العام حجة فيه، فيثبت حكمه له.

و هنا لا نواجه تلك المشكلة التي واجهناها في الشبهة المفهومية، لأنه لا موضوع لها في الشبهة المصدقية، لأن الخارج بالتخصيص فيها متيقن دائما، و هو من ينطبق عليه مفهوم الفاسق من هذين الفردين، و هذان الفردان نعلم إجمالا بأن أحدهما مصداق للفاسق دون الآخر، و حينئذ يكون غير الخارج متعينا، إذن فكل من الخارج عن العام و الداخل فيه متعین واقعا.

بينما في الشبهة المفهومية كنا نواجه، أن الخارج بالمخصيص غير متعین في نفس الأمر و الواقع، و كنا نتساءل هناك، إننا نتمسك بالعام للحكم على ما ذا؟ و عند ما كان أحدهما غير متعین كان الآخر غير متعین أيضا في نفس الأمر و الواقع.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٩٨

بينما هنا، الخارج متعین في نفس الأمر و الواقع، فغير الخارج متعین أيضا، للعلم إجمالا، بأن أحدهما مصداق للفاسق دون الآخر، فلا

يتصور عدم التعيين هنا.

#### ٤- الفرع الرابع: هو ما إذا فرض أن المخصص المجمل مصداقا كان منفصلا، و كان أمره دائرا بين المتباينين،

و حينئذ نقول هنا: بأن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا الفردين واضح البطلان، كما أن التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحدهما بعنوانه التفصيلي، واضح البطلان أيضا، إذ لو بنينا في الفرع الأول- الذي سوف يأتي الكلام فيه- على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا، فالشبهة هنا مصداقية، فيكون العام قاصرا حينئذ، لقصور المقتضى، فضلا عن إثبات الحكم للمصداق المشتبه. و إن تترلنا هناك عن ذلك، و قلنا بجواز التمسك بالعام في المصداقية، فحينئذ نقول هنا، ما قلناه هناك في الشبهة المفهومية، من أن التمسك في هذا الفرد بالخصوص، ترجيح بلا مرجح، و التمسك بالعام فيهما معا، طرح للمخصص المعلوم.

و أمّا التمسك بالعام لإثبات غير الفرد الخارج على إجماله، فهو صحيح، و لا يرد عليه تلك المشكله، و هي افتراض عدم التعيين للخارج بالتخصيص، بسبب تعارض الظهورين، إذ بعد التعارض و التساقت لم يعد يوجد فرد أصلا، بينما هنا لا تعارض بين الظهورين. غاية الأمر هو، أن العام لا مقتضى له للشمول، كما سنذكره عند الكلام على الفرع الأول.

و هذا بخلافه في الشبهة المفهومية، فإنه في موارد التمسك بالعام في المخصص المنفصل فيها، كان المقتضى لشمول العام لهذه الموارد موجودا، و لذا يقع التعارض بين شموله لهذا الفرد، و شموله لذاك، و حينئذ، يسأل عن الفرد الداخل تحت العام بعد فرض تساقت ظهور العام فيهما بالتعارض، و حينئذ، ترد المشكله، و أمّا هنا فلا- ترد، و حينئذ، يتمسك بالعام لإثبات حكمه لغير الفرد الخارج.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ١٩٩

#### [الكلام في الفرع الأول]

إذن عمدة المسألة هو الفرع الأول، و نتكلم فيه عبر صيغ.

١- الصيغة الأولى هي أن يقال بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بنفس البيان الذي تقدم في الشبهة المفهومية، فيما إذا كان المخصص منفصلا و دار أمره بين الأقل و الأكثر.

و حاصل هذه الصيغة هو، أن يقال: أن هذا المخصص المجمل مصداقا، حيث أنه منفصل عن العام، فلا يهدم ظهوره، و عليه فالعام ظهوره فعلى في كل فرد من أفرادها، بما فيهم زيدا المشكوك فسقه، كما تقدم في الأصل الموضوعي، و هذا معناه، إن المقتضى للشمول موجود، و هو ظهور العام في كل أفرادها، بما فيها هذا الفرد المشكوك في فسقه، و أمّا المانع فهو المخصص، و المخصص لا يعقل أن يكون مانعا هنا، لأنه ليس حجة في زيد المشكوك فسقه، لأن موضوع المخصص هو الفاسق، و نحن نشك في صدق هذا الموضوع على زيد، و لا يعقل التمسك بدليل مع الشك في موضوعه، و حينئذ، لا يعقل حجتيه المخصص في زيد المشكوك، و حينئذ، لا يكون مانعا عن انطباق ما يكون حجة، إذن، فالمقتضى موجود، و المانع مفقود، و عليه، يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لهذا الفرد.

و في مقام مناقشة هذا البيان، يمكن أن يقال: إن ظهور العام و إن كان فعليا، لكن المخصص المنفصل يهدم الحجية و إن لم يهدم ظهور العام، كما عرفت، و هذا يعنى: إن المخصص المنفصل يصنف ظهور العام إلى ما هو حجة، و إلى ما هو غير حجة، و الحجية منهما هو، ما دلّ على وجوب إكرام العدول، و غير الحجية هو، الظهور الدال على وجوب إكرام الفاسق.

و حينئذ نقول: إن ظهور العام في زيد المشكوك، و إن كان موجودا، لكن هذا الظهور هل هو داخل في الصنف الحجية، أو في الصنف غير الحجية؟ إذن فهو ظهور لم تحرز حجتيه لتردده بين الصنفين، و هذا شبهة مصداقية لنفس حجية الظهور، و حينئذ لا يمكن

التمسك به لأنه غير معلوم الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٠

٢- الصيغة الثانية: هي أن يقال: بأن هذا التصنيف لظهور العام اعتباطي غير صحيح، بل الصحيح هو، أن العام ليس له ظهوران، بل له ظهورات متعددة بعدد أفراده، ومقتضى القاعدة، حجية كل هذه الظهورات، إلا إذا قام علم أو علمي على كذب هذا الظهور. وحينئذ يقال: بأنه لا يوجد علم أو علمي إلا هذا المخصيص، وهذا المخصيص يجب أن يقارن بظهورات الأفراد، فبقدر ما يكذب منها. يسقط عن الحجية، وما لا يعلم بتكذيبه يبقى على الحجية، وهذا المخصص لا يعلم بهدمه لحجية ظهور العام في زيد المشكوك، وإن احتمل ذلك، فمجرد احتمال أن يكون المخصص مكذبا لهذا الظهور في زيد المشكوك لا يكفي، إذن فبقى على الجزم بظهور العام في الفرد المشكوك، وحينئذ، يجوز التمسك بالعام بالنسبة لهذا الفرد، وبذلك نكون قد رجعنا إلى الصيغة الأولى، وهي جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

٣- الصيغة الثالثة: وهي أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وهذه الدعوى منسوبة للمحقق النائيني (قده) [٣١].

و موجز هذه الدعوى هو، أن العام له ظهورات بعدد أفراده، والفرد الفقير المشكوك في فسقه هو من أفراده، و ظهور العام حجة فيه ما لم يتم حجة على الخلاف.

و نحن لو سلمنا بأن العام له ظهورات بعدد أفراده، ومنها الفرد المشكوك خروجه بالمخصص، و أن هذه الظهورات كلها حجة ما لم يتم حجة على الخلاف.

لكن هنا نسأل: بأنه ما هو الوجوب الذي يراد إثباته بظهور العام في الفرد المشكوك؟ هل تريدون أن تثبتوا له وجوب إكرام على الإطلاق، أي سواء كان عادلا، أو فاسقا؟ أم أنكم تريدون بهذا، إثبات وجوب مشروط

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠١

بالعدالة؟ فإن كان المراد هو الأول، فهذا سنخ وجوب قامت الحجة بالفعل على نفيه بالمخصص، لأن المخصص أثبت أن المولى لا يرضى بإكرام الفاسق من الفقراء.

و إن كان المراد هو الثاني، فهذا لا كلام لنا فيه، بل نعتزف بذلك، لكن هذا الوجوب المشروط لا ينفذ، لأن شرطه غير محرز، فإنه مشكوك بنحو الشبهة المصدقية، و عليه فأصل فعليته هذا الوجوب مشكوك، و عليه فتبقى الدعوى غير تامة في البيان المذكور لمعالجة الشبهة المصدقية و جواز التمسك بالعام فيها.

و ملخص الكلام هو، أن ما يراد إثباته بظهور العام للفرد المشكوك المتصل به، إن كان وجوب إكرام غير مشروط، فقد قامت الحجة على خلافه، و هو المخصص، لأن المولى لا يرضى بإكرام الفاسق من الفقراء.

و إن كان وجوب إكرام مشروط بالعدالة، فهو صحيح، لكن ثبوت الشرط غير محرز. و عليه، فتبقى الشبهة المصدقية في العام بغير علاج، و عليه، لا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العمليّة مثلا.

و هذه النتيجة هي التي انتهى إليها الميرزا (قده) في مقام بيان عدم جواز التمسك بالعام هنا، و قد أوضحها [٣٢] ضمن تحقيق مبني على مقدمات نستعرضها تباعا.

١- المقدمة الأولى هي أن عالم الأحكام، فيه جعل، و مجعول، و الجعل عبارة عن الحكم الصادر من المولى، المنشأ على نهج القضية الحقيقية على موضوعه المقدر الوجود، و هذا الموضوع هو، كلى المستطع، و المجعول هو، عبارة عن الحكم الفعلي الثابت لموضوعه الفعلي المقدر الوجود، فإذا وجد الموضوع في الخارج ثبت الحكم عليه.

أو قل: إن المجعول هو الحكم التابع لفعليته موضوعه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٢

و حينئذ يقال: بأن الحكم إذا ثبت على عام، ثم تناقص أفراد هذا العام، كما لو قال المولى: «أكرم كل فقير»، ثم تناقص أفراد، فهذا التناقض على نحوين.

١- النحو الأول هو أن يكون التناقض في مرحلة المجعول و الانطباق الخارجى للموضوع الكلى المقدر الوجود على أفراده الخارجيه، كما لو فرضنا موت بعض الفقراء، أو تحوّل بعض الفقراء إلى أغنياء، و هذا التناقض أجنبى عن عالم الجعل و نفس المشرّع، لأنه لم يتناقض به شىء عنده، و من هنا، فإن الحكم المجعول من قبل الشارع بوجوب إكرام الفقير يبقى على عنوان الفقير، بلا قيد، حتى لو خرج أفراد من الفقير بموت و نحوه.

٢- النحو الثانى هو أن يكون التناقض في مرحلة عالم الجعل تخصيصاً، كما لو أتى دليل من قبل الشارع يقول: «لا يجب إكرام فاسق الفقراء»، أو «لا يجب إكرام الشيوخ من الفقراء»، و يخرجهم من أول الأمر، أو نسخاً، كأن يأتي دليل يخرجهم من وسط الزمان، فهذا تناقص و تخصيص صادر من المولى في عالم الجعل، لأنه تضيق لدائرة القضية الحقيقية.

و حينئذ، ورود مثل هذا المخصّص يكشف عن أنّ وجوب الإكرام غير ثابت للفساق الفقراء نهائياً، و إنّما هو ثابت للفقراء العدول، لكن هذا الوجوب الثابت للفقراء العدول، هل هو ثابت لهم بما هم عدول، أم أنّه ثابت لذواتهم بما هم هم، بلا أخذ قيد العدالة؟.

و الكلام هنا، إذن بحسب مقام الجعل، أى أنّه ما هو الجعل الذى نستكشفه؟ و لا إشكال فى أنّنا نستكشف أنّ المولى حكم بوجوب إكرام الفقراء العدول، لكن بأى نحو، فإن كان قد ثبت لهم بما هم عدول، فيكون المخصّص معنونا للعام، إذ المخصّص مع ضمّه إلى العام يكشفان عن إنّ الجعل قد تعلّق بالفقراء العدول بما هم عدول، لأنّ وجوب إكرام الفقير العادل لا يخلو من أحد شيئين، إمّا الإطلاق، و إمّا التقييد، أى أنّه إمّا مقيد بالعدالة، أو مطلق من هذه الناحية، و الإطلاق معناه: أنّ هذا يجب إكرامه،

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٠٣

سواء كان عادلاً، أو فاسقاً، و هذا يناقض المخصّص القائل بعدم وجوب إكرام الفاسق، إذن فلا بدّ من التقييد بالعادل، و ذلك لعدم اجتماع التقييد، و معه، يكون الفقير العادل، هو، متعلّق الحكم بما هو فقير عادل، و يكون هو موضوع الجعل، و لا يقاس هذا، على التناقض بالنحو الأول، حيث لا يتعنون العام فيه بنقيض الخاص، لعدم تمامية هذا البرهان فيه، إذ لو قيل فيه أنّه هل هو مطلق أم مقيد، لقلنا إنه مطلق.

و بهذا البيان لمقصود الميرزا (قده)، يتضح مدى الغرابة فيما تورط فيه المحقق العراقى (قده) من الإشكال على الميرزا (قده)، حيث ذهب إلى أنّ المخصّص لا يعنون العام بنقيضه، و قاس موارد التخصيص على موارد موت بعض الأفراد، و الغرابة منشؤها- مع دقة نظر العراقى (قده)- هو أنّ هذا البرهان لا- يأتى فى التناقض بالنحو الأول، إذ فيه لا يتعنون العام، و لأنّ الوجوب هناك من قبل المولى مطلق، فيجب إكرام الفقير سواء كان شاباً أو شيخاً، و إن كان من باب الصدفة، إنّ الشيوخ كلّهم ماتوا و بقى الفقراء، فهذه الصدفة لا تعارض مع الإطلاق.

و هذا بخلافه هنا، إذ الجعل فى النحو الثانى، منصب على الفقير العادل.

و إن شئت قلت: إنّ بعد بيان مقصود الميرزا من أنّ المخصّص يعنون العام، تتضح غرابة إشكال المحقق العراقى عليه، حيث ذهب إلى أنّ المخصّص لا يعنون العام بنقيضه، و قاس موارد التخصيص على موارد موت بعض الأفراد، و إنّ إخراج الفاسق بمخصّص، بحكم موت بعض الأفراد، لكن هذا غريب [٣٣] من المحقق العراقى (قده)، لأنّ ذلك بحسب عالم المجعول، و لا ربط له بمدلول الكلام، إذ عالم المجعول تابع للمدلول الخارجى، بينما التخصيص راجع إلى تحديد مراد المتكلم.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٠٤

و بناء على هذه المقدمة التى ذكرها الميرزا (قده) يتبرهن أنّه بعد مجيء الخاص بعد العام، فى قوله «لا تكرم فاسق الفقراء»، ينكشف إنّ جعل المولى لوجوب الإكرام، تعلق بموضوع مقيد، و هو الفقير غير الفاسق، أى العادل.

ومن الواضح حينئذ، أنه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك، لأنه إن كنا نريد أن نثبت بظهور العام، وجوب إكرام مطلق للفرد المشكوك، فهذا يناقض المخصص، لأن المخصص قد عنون العام، وإن كنا نريد أن نثبت له بالعام وجوب إكرام مشروط بالعدالة، فهو صحيح و مسلم، لكن لا فائدة منه، لأنه وجوب مشروط، نشك في تحقق شرطه، فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية.

والمقدمة هي التي برهنت على هذا المدعى، لأن المخصص عنون العام.

وبهذا يرجع ما ذكره الميرزا (قده)، إلى ما ذكرناه في البيان المتقدم، لكنه ليس البيان الأخير في هذه المسألة.

٤- الصيغة الرابعة: وهي لبيان وجه الضعف في الصيغة الثالثة المنسوبة للميرزا (قده) حيث ذهب إلى عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وتوضيح ذلك هو، أن نفترض وجود خطاب من المولى بوجوب إكرام الفرد المشكوك، كما لو فرضنا أننا علمنا من الخارج بأن المولى لا يرضى بإكرام الفاسق مهما كان، ثم أشار المولى إلى الفرد المشكوك فسقه وقال:

«يجب إكرامه»، في ضمن دليل خاص، حينئذ، هل نعمل بهذا الدليل الوارد بالنسبة للفرد المشكوك أو لا نعمل؟ وهل كنا نثبت له وجوب إكرام منوط بالعدالة؟ فيكون وجوباً مشروطاً، ولكن لم نحرز تحقق شرطه، أو وجوب إكرام مطلق، وهو لا يصح لأننا نعلم بأن المولى لا يريد إكرام الفاسق، أم أننا نقول: إن هذا الدليل الخاص يثبت له وجوب إكرام على أي حال، لكن لا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٥

وجوب إكرام مطلق، ولا مشروط على تقدير تحقق شرطه، بل وجوب إكرام، لكن لا بأحد المعنيين السابقين، بل بمعنى ثالث، وهو أن هذا الدليل الخاص، يثبت وجوب إكرام فعلي، ويكشف التزاماً عن أن الشرط متحقق، بحيث يكون هذا الدليل دالاً على أن الوجوب فعلي في حق الفرد المشكوك؟

وبضم علمنا من الخارج، بأن المولى لا يجعل وجوباً بالفعل لغير العادل، حينئذ، نستكشف عدالة الفرد المشكوك.

وهذا المعنى الثالث، من الوجوب، الذي هو مفاد الدليل الخاص، والذي أثبتناه، هو المدعى في المقام، إذ مقامنا من هذا القبيل، إذ بدلا عن الدليل الخاص الذي أثبتنا به المعنى الثالث، يوجد عندنا دليل العام، وهو عموم العام، حيث أنه كالدليل الخاص، في كونه اماراً يثبت به لوازمه و كل مداليله الالتزامية والتضمينية، فكما ثبتت عدالة الفرد المشكوك بالدليل الخاص، كذلك يمكن أن نثبت ذلك بدليل العام، لأن ذلك من لوازم العام، و حينئذ، نتمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام الفعلي، بنحو يثبت به شرطه وهو العدالة. و عليه يكون ما ذكره الميرزا (قده) في الصيغة الثالثة، قد حصر نظره في التمسك بالعام في الشبهة الحكمية حيث يقال فيها: إن الأمر دائر بين كون الوجوب مجعولاً مطلقاً، أو مقيداً، ولا شيء ثالث، والأول معلوم البطلان، لأن الخاص يكذبه، والثاني لا يفيد.

ولكن هذا خلف المقصود، إذ المقصود هو التمسك بالعام لحل الشبهة المصدقية، بمعنى إثبات أن هذا الفرد فقير عادل أم لا؟ وليس المقصود هو حل الشبهة الحكمية، إذ ليس عندنا شبهة حكمية في المقام أصلاً، لوضوح كل من العام والمخصيص، وإنما الشبهة هنا، شبهة مصداقية موضوعية، وهي أن هذا الفرد عادل، أو ليس بعادل؟ و حينئذ يقال: بأن العام يثبت وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك، و حيث أن وجوب إكرامه مشروط بعدالته، حينئذ، يكون الدليل على اللازم، دليل على الملزوم، فيثبت عدالته بذلك، و بذلك

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٦

يثبت وجوب إكرامه لأنه عادل، و معه لا موجب لرفع اليد عن ظهور العام بهذا المقدار.

و ما ذكره الميرزا (قده) من أن العام يتعنون بنقيض الخاص، و معه يصير موضوع الحكم مقيداً، لا يكفي برهانا على إبطال التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ما لم نضيف إليه مطلباً آخر لا نسلمه في نفسه.

و هذا المطلب الإضافي هو أن يقال: إن دلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد العام، هل مفادها، إن وجوب الإكرام ثابت لهذا الفرد المشكوك كيفما اتفق، أو أنه ثابت له مع ضم خصوصية للفقير؟ و في المقام نظريتان:

الأولى تقول: إن الأداة تدل على أن الوجوب ثابت لهذا الفرد المشكوك كيفما اتفق، و مقدمات الحكمة، تثبت أن وجوب الإكرام، ثابت لهذا الفرد المشكوك بما هو فقير و فرد من العام بلا- قيد الخصوصية، إذ لو كان غير الفقير دخيلا في ثبوت الحكم لذكره المولى مع كونه في مقام البيان.

النظرية الثانية: تقول: إن أداة العموم وحدها تقوم بكلا- الدورين و الأمرين، بمعنى أن مفاد «أكرم كل فقير»، هو أن وجوب الإكرام ثابت على هذا الفقير بما هو فقير بدون أي قيد، بحيث أنه لو ثبت في الخارج بأن هذا الفرد يجب إكرامه بما هو عادل، لكان هذا تخصيصا للعموم، بينما على التصوير الأول، لا يكون هذا هدما للعموم في حق الفرد المشكوك، بل يكون هدما للإطلاق.

فلو اختار الميرزا (قده) النظرية الثانية، و هي أن أداة العموم تدل بنفسها بلا مقدمات الحكمة، على أن وجوب الإكرام ثابت لزيد الفقير بلا قيد، حينئذ، يضم هذا إلى المطلب السابق، و هو تعنون العام بنقيض الخاص، يتم مراده من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنه حينئذ يقال:

إن وجوب الإكرام الذي يراد إثباته لزيد الشكوك بالعموم، هل هو ثابت لزيد بما هو فقير، أو بما هو فقير عادل، فإن قلت بالأول، فهو معلوم البطلان،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٧

لأن الوجوب بما هو فقير مما يكذبه المخصيص المعلوم الذي عنون موضوع العام، و إن قلت بالثاني، فهو صحيح لا يكذبه المخصيص، لكن لا- يقتضيه العام، بناء على اختيار النظرية الثانية، إذ بناء عليها، يكون العام دالا على وجوب إكرام الفرد المشكوك بما هو فقير فقط.

و بهذا يثبت مراد الميرزا (قده) من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

و المظنون أن مدرسة الميرزا (قده)، عند ما ادعت الوجدان على بطلان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، كانت تضم اختيار النظرية الثانية و تريدها، و إلا لما تم مطلبها.

و أما لو اخترنا النظرية الأولى في المقام، فحينئذ يمكن القول، بأنه يصح التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد بما هو فقير عادل، و هذا أمر لا يكذبه المخصص، و لا ياباه العام. أما أنه لا يكذبه المخصص، فواضح، إذ لعله عادل، و المخصص لا يأبى أن يكون عادلا، و أما أنه لا ياباه العام. فلأن العام مفاده صب الحكم على هذا الفرد كيفما اتفق، إذن، فالمقتضى موجود، و المانع مفقود.

و الصحيح هو، إن النظرية الثانية قابلة للبطلان، فإن دلالة العام على العموم بمقدار شمولها «لزيد» لا تقتضى أكثر من أن هناك وجوب تعلق «بزيد» بما هو فقير، و أما خصوصية كونه فقير فقط، أو فقير عادل، أو عدم ذلك، فإنه أمر يعرف من غير ناحية العام، بل من دليل آخر.

و عليه، فبرهان الميرزا (قده)، على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية موقوف على مطلبين.

الأول منهما تام دون الثاني.

٥- الصيغة الخامسة: و هي في تحقيق الوجه الصحيح في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٨

و حاصل هذا التحقيق هو، إن التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام «لزيد»- المعلوم فقره، المشكوك بعدالته- تارة يدعى لعلاج الشبهة الحكمية، دون أن نستخدم العام لعلاج الشبهة الموضوعية، التي هي «عدالة زيد».

و أخرى، تتمسك به لعلاج الشبهة الموضوعية، التي هي «عدالة زيد».



و أما النحو الأول من التمسك بالعام لعلاج الشبهة الحكمية فقط، فقد اتضح تعدّره من الأبحاث السابقة، عند السؤال عن أيّ إكرام تريدون إثباته له، هل هو إكرام مطلق و كيفما اتفق، أو إكراماً مشروطاً بالعدالة؟ فإن كان الأول، فيكذبه المخضّص، و إن كان الثاني فهو لا ينفع، لعدم إحراز الشرط، مع كون العام لا يعالج الشبهة الموضوعية، إذن، فالتمسك بالعام في الشبهة الحكمية دون أن يعالج فيه الشبهة الموضوعية لا- أثر له هنا، لأنّ المفروض هنا، هو معالجة الشبهة الموضوعية.

و أخرى يدعى التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد بنحو يعالج فيه الشبهة الموضوعية، و يثبت به عدالته، فهذا له طريقان. ١- الطريق الأول هو أن يقال: إن العام هنا له مدلولان، مدلول مطابق، و مدلول التزامي، و المدلول المطابق هو وجوب إكرام زيد فعلاً، لأنه لم يؤخذ في موضوع العام إلّا الفقر كقضية حقيقية، و هو موجود في زيد، و المدلول الالتزامي، يدل على الإخبار عن عدالته، لأنّ إثبات اللازم يكشف إنا عن إثبات الملزوم.

و هذه الطريقة، مرجعها إلى أنّ العام يكون دالاً على العدالة الواقعية، لأنه يدل على معلولها، و الدال على المعلول دال على العلة، و هذه شهادة من المولى بعدالة زيد، فتكون موجبة لإكرامه، حيث إن شهادة المولى حجة.

و الجواب هو، أنه لا- يصح التمسك بالعام هنا لإثبات عدالة زيد المشكوك في عدالته بعد صدور الخطاب من المولى على نهج القضية الحقيقية، و ذلك لأنّ الخطاب الصادر من المولى بما هو مولى، ينبغي أن

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٩

يتمسك به لرفع الإجمال في كل لفظة يكون من شأن المكلف أن يشك فيها، و من شأن المولى بما هو مولى، أن يكون خبيراً فيها، و ذلك كموارد الإجمال في الشبهة الحكمية، فإنّ هذه الموارد يشكّ فيها، و المولى خبير بها، و حينئذ، نرجع إلى العام لرفع هذا الإجمال، كما لو قال المولى: «أكرم الفقير»، ثم شككنا في شموله للفقير الكافر أو الفاسق، فهنا بما أنّ المولى بما هو مولى يعلم على من صبّ حكمه، نرجع إلى خطابه و نتمسك به لإثبات وجوب إكرام الفقير الكافر أو الفاسق.

و أما إذا كان الإجمال في نقاط بحيث لا يكون المولى بما هو مولى و مشرّع، متميز في معرفتها عن المكلف كالعدالة و الفقر، بل لعلّه يجهل وجودها في فرد، مثلنا، و إن كان بما هو علّام الغيوب أو نبي أو إمام يتميز بمعرفتها، و في مثل هذه النقاط- كما لو شكّ في عدالة زيد- لا يرجع إلى الخطاب الصادر عن المولى بما هو مشرّع، لأنّ ظاهر هذا الخطاب، هو أن المولى يلقي إلينا تمام ما يمكن للمولى تفهيمه لنا بما هو مولى و مشرّع، لا- بما هو علّام الغيوب، إذ بما هو علّام الغيوب و ربّ العالمين، أو نبي أو إمام، يمكنه أن يتصدّى لتوضيحها، و لكن خطاب أكرم كلّ فقير لإثبات عدالة زيد بالطريقة المتقدمة، أجنبي عن هذه الحثيات عرفاً.

و من هذا، يظهر الفرق بين قوله: «أكرم كل فقير»، و بين ما لو التفت إلى زيد بالخصوص و قال: أكرمه، فإن الثاني هنا يستبطن الشهادة بعدالته، و مرجع تصديده في إثبات الحكم لزيد، هو أنه أحرز شرط الإكرام فيه، و معرفة الشرط و إحرازه هنا، إنّما كانا بالدليل الخاص، لا العام، فإنّه لا يمكن فيه ذلك، إذن فهذا الطريق واضح البطلان.

٢- الطريق الثاني هو أن نتزع من الخطاب الصادر من المولى بما هو مولى، حكماً تعدياً بأنّ «كل فقير، عادل»، إلّا من خرج بدليل، و ذلك للحفاظ على مدلول كلام المولى، و ذلك لأن مقتضى المدلول المطابق لكلامه هو أنّ زيدا يجب إكرامه، و المفروض أنّه بحسب الواقع لا يجب

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢١٠

إكرامه حيث انه لا- يكرم غير العادل، و العدالة الواقعية لا- يمكن إثباتها بهذا الخطاب، لكن العدالة الظاهرية يمكن إثباتها، بمعنى الحكم لجعل الفقر إمارة تعديّة على العدالة، و هذا شأن للمولى بما هو مولى، لأنّه جعل الإمارة حكم مولى.

و هذا الطريق غير صحيح أيضاً، و ذلك لأنّ مرجعها إلى افتراض وجوبين في المقام، الأول، وجوب واقعي لإكرام زيد مشروطاً بأن

يكون عادلا- في الواقع، و الثاني: وجوب ظاهري لإكرام زيد من باب التعبد بأنه عادل، و الحكم الثاني يكون في طول الحكم الأول، لأن كل حكم ظاهري هو في طول الحكم الواقعي الذي هو مجعول بالنسبة إليه.

و من الواضح، إن دليل العام لا يستفاد منه وجوبان على فرد واحد، لأنه يصبح من باب استعمال اللفظ في معنيين و هو غير جائز، و إنما يستفاد منه وجوب واحد على كل فرد فرد.

و إذا كان مفاد العام وجوب واحد على كل فرد، فحينئذ، نسألکم: إن مفاد العام أي الوجوبين؟

فإن كان هو الوجوب الواقعي، إذن فقد سقط كلامكم، لأن معناه أن الوجوب الثاني- و هو الوجوب الظاهري- يبقى بلا دليل عليه، و إن كان هو الوجوب الظاهري، فهو خلف، لأن الوجوب الظاهري لا يعقل ثبوته إلا بعد فرض ثبوت الوجوب الواقعي، إذ ما لم يثبت أن زيدا يجب إكرامه واقعا على تقدير العدالة، فلا معنى للحكم بوجوب إكرامه ظاهرا عند الشك في عدالته. و بهذا يتبرهن، إنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

و قد اتضح أن الإشكال الذي أوردناه على الطريق الأول، و هو أن هذا الرجوع إلى المولى، رجوع إليه فيما ليس جديرا به بما هو مولى، بينما هذا الإشكال لا يرد على الطريق الثاني، لأنه في الطريق الثاني نريد أن نثبت حكما ظاهريا، و هذا من شئون المولى.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢١١

و كذلك الإشكال على الطريقة الثانية، و هو مسألة الطولية، فإنه لا يرد على الطريق الأول.

و قد يتخيل ورود الإشكال على هذا الطريق، و ذلك بأن يقال: إنه في الطريق الأول، اتضح أن المدعى فيه هو التمسك بعموم «أكرم كل فقير» لإثبات وجوب فعلى لزيد المشكوك فسقه، أي إثبات المجعول لا الجعل، لأنه لو كان المراد إثبات الجعل، لورد حينئذ، أنه يراد إثبات جعل وجوب مطلق أو مشروط كما عرفت سابقا.

إذن، فالحكم الفعلي إنما تصورناه بدعوى أن العام، يكون مفاده الحكم الفعلي، أي المجعول، و فعلية المجعول إنما هو بفعلية موضوعه خارجا، و العام يقول: هذا فقير عادل، إذ من الواضح أنه عندنا شيان، جعل، و مجعول، أي جعل وجوب الإكرام على موضوعه المقدر الوجود و الذي هو ببرهان التعنون عبارة عن الفقير العادل.

و عندنا فعلية المجعول بفعلية موضوعه خارجا، إذن فخطاب «أكرم كل فقير»، إذا كان يراد إثبات الجعل، إذن فلم يثبت المجعول، و لا نكون قد عالجتا الشبهة الموضوعية، و إن كان يراد بهذا الخطاب إثبات المجعول، فهو غير معقول، لأن المجعول فرع الجعل كما اتضح في الطريق الثاني، فما لم تثبت الجعل، لا يمكن أن نثبت المجعول. كما اتضح في الطريق الثاني، إن المجعول في طول وصول الجعل، لا في طول وجوده.

و عليه فلا يمكن أن يكون الدال على المجعول دالا على الجعل بالالتزام، إذ فعلية المجعول تابعة لواقع الجعل.

و هذا بخلافه في الطريق الثاني، فإن الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية في طول وصول الحكم الواقعي، فلا يمكن أن يكون هو المبدأ لإيصاله.

ثم إن هناك إشكالا مشتركا يرد على كلا الطريقين، و قد اتضحت جذوره مما تقدم، و حاصله: إنه قد اتضح أنه لا يعقل أن تعالج الشبهة الموضوعية

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢١٢

بالعام، إلا بأن يقال: بأن مفاد «أكرم كل فقير»، بالنسبة إلى «زيد» هو فعلية المجعول لا الجعل، إذ لو كان مفاده هو الجعل، لقلنا حينئذ، أي جعل هو؟

هل هو جعل وجوب مطلق، أو أنه جعل وجوب مشروط؟ و الأول يكذبه المخصص، و الثاني لا يفيد، إذ هو اختيار لوجوب منفي أو اتجاه نحوه.

و هذا المَجْعول هو، أحد الأحكام التي جعلت على وجه كلى، غاية الأمر، إن المولى شَخَص انَّ الموضوع هنا متحقق فيثبت الحكم. و حينئذ، لو قطعنا النظر عن خبرة المولى و عدمها، نقول: بناء على هذا، لا يعقل أن يكون العام - «أكرم كل فقير» - بالنسبة إلى «زيد»، إنشاء، بل لا بدَّ أن يكون إخباراً، لأنَّ مفاده بالنسبة إلى زيد حينئذ، - بناء على هذه الدعوى - هو فعلية مجعول جعل ليس مجعولا و لا مدلولاً له، إذ الإنشاء مرجعه إلى الكشف عن نفس الجعل، و هذا ليس كذلك، بل هو كشف عن المَجْعول و إخبار عنه.

و حينئذ، فإما أن يفرض أن تمام العام حوّل إلى إخبار، و هذا خلاف الظاهر من جملة «أكرم كل فقير»، لأن ظاهرها أنها إنشاء. في غير زيد، و إما أن تقتصر على خبريتها بلحاظ هذا الفرد - زيد - فقط، و تبقى إنشاء في غيره، و هذا باطل بالضرورة، لأنَّه جمع بين الإنشاء و الإخبار في جملة واحدة، و هو خلاف بناء العقلاء، إذن فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

و أما ورود هذا الإشكال على الطريق الثاني، الذي كان يدعى فيه، إنَّ شمول حكم العام - «أكرم كل فقير» - لزيد، يكون مفاده حكماً ظاهرياً، و قد عرفت بأن هذا يلزم منه محذور تحويل الجملة من الإنشاء إلى الإخبار، لأنه يكون عندنا بلحاظ زيد حكم ظاهري، و بلحاظ بقيّة الأفراد حكم واقعي مجعول بنحو واقعي، و الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي متباينان موضوعاً، لأنَّ موضوع الحكم الواقعي هو ذات الفقير العادل، بينما موضوع الحكم الظاهري هو المشكوك بما هو مشكوك، و مع التباين بين موضوعهما لا يعقل اجتماعهما في جعل واحد و بإنشاء واحد، لأنَّ موضوع هذا الجعل

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢١٣

و الإنشاء الواحد، إمّا أن يكون هو العنوان الأوّلي، و إمّا أن يكون العنوان الثانوي، فإن كان موضوعه هو العنوان الأوّلي، لم يعقل اشتماله على حكم ظاهري، و إن كان موضوعه هو العنوان الثانوي، لم يعقل اشتماله على حكم واقعي، إذ لا يعقل أن يكون لجعل واحد موضوعان. نعم، يعقل أن يكون لكل منهما جعل على عنوانه المناسب له، و عليه، فتكون الجملة حينئذ إخباراً عن الجعلين، فتتحول الجملة من الإنشاء إلى الإخبار.

٦- الصيغة السادسة: و هي مستخلصة من مجموع ما تقدّم لكى تكون الصيغة النهائية لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فنقول: إنَّ شمول العام لزيد المشكوك في عدالته، بعد ورود المخصّص المنفصل المَجْمول مصداقاً، يتصور على أربعة أنحاء لا بدَّ من إبطالها كلّها على ضوء ما تقدم، لإثبات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

١- النحو الأول هو أن يتمسك بالعام بلحاظ ذلك الجعل الكلى الذى جعل فيه وجوب الإكرام على كل فقير، و هذا هو النحو الذى اقتصر عليه المحقق النائيني «قده» فى مقام بيان عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

٢- النحو الثانى هو أن يتمسك بالعام فى زيد المشكوك، بلحاظ مجعول ذلك الجعل الكلى، حيث يقال: إنَّ العام يثبت أن ذاك الجعل الكلى، مجعول فعلى فى المقام بتبع فعلية شرطه و موضوعه، و هذا فى الحقيقة هو التمسك بالعام بلحاظ الشبهة الموضوعية و قد أغفله الميرزا «قده» نهائياً.

٣- النحو الثالث هو أن يتمسك بالعام لإثبات فعلية مجعول ذلك الجعل الكلى، لكن ثبوتها ظاهرياً لا واقعياً، و ذلك باعتبار تعبد المولى بأنَّ مشكوك العدالة عادل، و هذا نحو تمسك بالعام فى الشبهة الموضوعية، و هذا كسابقه لم يتعرض له الميرزا «قده».

٤- النحو الرابع هو أن يتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد، لا - بمعنى شمول ذلك الجعل الكلى له، و لا بمعنى فعلية مجعول ذلك الجعل لا واقعياً و لا ظاهرياً، بل بمعنى، أنَّ وجوب إكرامه، جعل بجعل شخصى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢١٤

واقعي، من قبيل ما لو أصدر المولى خطاباً خاصاً به، و قال: «أكرم زيداً».

و الحق إنَّ الصيغة الشاملة للبرهنة على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، تتوقف على إبطال هذه الأنحاء الأربعة.

أما إبطال الأول، فالبرهان الصحيح على إبطاله هو، برهان الميرزا «قده» القائم على أساس دعوى التعنون.

و توضيحه: هو أن المخصّص المنفصل، تارةً نفرض انه يعنون موضوع العام في عالم الجعل، لكن لا بمعنى أنه يعنون مدلول العام بما هو مدلول العام، لأن المخصّص المنفصل لا يغيّر من دلالات العام وإن عنون ذلك الجعل الواقعي و كشف عن أن موضوعه ليس الفقير على الإطلاق، بل الفقير العادل، و هذا معنى التعنون.

و حينئذ، إن اخترنا التعنون كما فعل الميرزا «قده»، فإنه حينئذ، لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك بلحاظ ذلك الجعل الكلّي، لأنه إن أثبتنا حكماً مطلقاً للفرد المشكوك بوجوب الإكرام بلحاظ ذلك الجعل الكلّي، فهذا خلف التعنون الناشئ من المخصّص، و إن أثبتنا حكماً مشروطاً بالعدالة، فهو غير مفيد لعدم إحراز الشرط و الشكّ في الشرط، يتبعه الشك في المشروط. فخلاصة برهان التعنون هو، إن موضوع الحكم بوجوب الإكرام، لما كان مفهومًا كلياً، فلا يخلو، من الإطلاق، أو التقييد، أو الإهمال، و الثالث غير معقول ثبوتاً، و الإطلاق، يلازمه سريان الحكم إلى الفساق، و هو خلف المخصّص، فيتعيّن التقييد، و هو عبارة عن التعنون. و في مقابل برهان الميرزا «قده»، ذكر المحقق العراقي «قده» [٣٤].

برهانا على نفى التعنون، و كان برهانه نقضاً و حلاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢١٥

أمّا نقضاً: فبأن المخصّص حاله، حال خروج بعض الأفراد بالموت، فكما أنه لو مات بعض أفراد الفقراء كالشيوخ، لا يتعون موضوع الحكم بالشباب، فكذلك التخصيص.

و قد قلنا سابقاً، إن هذا من غرائب المحقق العراقي «قده»، رغم دقّة نظره، لأنّ موت بعض الفقراء، تصرف في عالم المجعول، بينما التخصيص تصرف في عالم الجعل.

و أمّا حلاً: فبأن تعنون الموضوع هنا مستحيل، لأنّ المخصّص يزاحمه و يسقطه، و حينئذ، لو فرض أنّ موضوع العام كان متعنوناً، حينئذ، نسأل:

بأنّ موضوع العام هل تعنون بسبب تضيق دائرة الحكم بوجوب الإكرام، أو أنّه تعنون بقطع النظر عن ذلك، و الثاني غير صحيح، لأنه لا- موجب معه للتعنون، و الأول لا يعقل تعنونه، لأنّ الموضوع أسبق رتبةً من الحكم، فكيف يكسب حدّه من الحكم و يكون ضيق الحكم سبباً في تعنون الموضوع، و عليه، فلا يعقل أن يكون الحكم علّة لتضيق الموضوع، لأنّ الموضوع سابق عليه و سبب له.

و هذا البرهان أيضاً غريب من المحقق العراقي، لأنّ الميرزا «قده» لا يقول بأنّ ضيق الموضوع يتولد من قبل ضيق الحكم، بل الذي يقوله الميرزا «قده» هو، أنّ ضيق الحكم يكشف إنا عن ضيق موضوعه، و الفرق واضح بين الأمرين.

و لعلّ الذي وقع فيه العراقي «قده» حصل له من مقايضة العمومات الواردة على الأفراد الخارجية، بنحو الإشاريّة- أكرم هؤلاء- مقايضة هذه العمومات. بالعمومات الواردة على الأفراد الخارجية بتوسط المفاهيم الكلية- مثل «أكرم كلّ عالم»- فإنّ الأول، الحكم فيه انصبّ على الأفراد بالإشارة إليهم ابتداءً، فلو خرج أحدهم من تحت الحكم لكونه فاسقاً، فلا يمكن القول، بأنّ الحكم بوجوب الإكرام يثبت في الباقي، لكونهم عدول، بل لعلّه من باب الصدفة، إنّ المولى يحب غير الفساق و يوجب إكرامهم على كل حال.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢١٦

بينما الثاني و هو، ما إذا فرض إنّ الجعل كان منصباً على الأفراد بتوسط مفهوم كلّي، كعنوان، «كل فقير و نحوه»، فإنه حينئذ، لا محالة يأتي فيه برهان الميرزا «قده»، و هو أن هذا الحكم، إمّا أن يكون مهملاً، أو مطلقاً، أو مقيداً، و الأولان باطلان، فيتعيّن الثالث، و هو، التقييد كما تقدم، إذن فهناك فرق بين المقامين.

و أمّا إبطال النحو الثاني: فهو أيضاً باطل، لورود عدّة اعتراضات عليه.

١- الاعتراض الأول هو ما ذكرناه سابقاً، من أنّ هذا رجوع إلى المولى فيما ليس خبيراً به و ليس من شئونه بما هو مولى، و الخطاب هنا، صادر من المولى بما هو مولى، فلا يرجع إليه إلّا فيما هو خبير به بما هو مولى، إذن فلا يرجع إليه في ذلك.

٢- الاعتراض الثاني هو أن هذا العام، إذا كان شموله لزيد يرجع إلى فعلية المَجْعول، إذن سوف يكون إخباراً لا إنشاءً، و يلزم منه تحويل الجملة من الإنشائية إلى الإخبارية.

ثم إن هناك محذور آخر، بناء على تحويل الجملة الإنشائية إلى إخبارية، وهو، عدم التناسق بين الأفراد، بمعنى أن العام، إن كان إخباراً في زيد المشكوك، حينئذ، نسأل: إنّه في غير زيد، هل يتحول الإنشاء إلى إخبار بلحاظ بقية الأفراد بحيث يكون إخباراً عن فعلية المَجْعول في كل فرد؟

و الأول: يعنى أن المولى يخبر عن عدالة كل الفقراء مع وضوح أنّ بعض الفقراء فساق بلا إشكال، وهذا بنفسه كالقرينه المتصلة على عدم جواز حمل الجملة الإنشائية على الإخبار في كل الأفراد، مع انه من الواضح، بقاء الجملة الإنشائية- فيما عدا زيد- على ما هي عليه.

و إن فرض إننا قلنا: بأن الجملة الإنشائية. بلحاظ زيد المشكوك تكون خبرية، و لكن بلحاظ غير زيد المشكوك تبقى إنشائية، فحينئذ، يوجد محذوران.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢١٧

١- المحذور الأول هو، الجمع بين الإخبار والإنشاء في كلام واحد غير متناسق.

٢- المحذور الثاني هو، إن الفرد المشكوك لا يوجد ما يميزه عن غير المشكوك لنحمل الجملة على الإخبار في المشكوك دون غيره، لأنّ كل فرد، يمكن الشك فيه، إلّا أن يفرض بأنّ المولى أعمل عناية علم الغيب و استقرأ جميع حالات الشك و أراد إخبار الشاكين، بأنّ الأفراد المشكوك بهم هم عدول و ليسوا بفساق، و هذه عناية جديدة.

و قد يذكر في المقام اعتراض آخران لإبطال هذا النحو الثاني و يكون أولهما، ثالثاً، و ثانيهما، رابعاً، من الإبطال لهذا النحو الثاني. الاعتراض الأول من الاعتراضين الأخيرين، و الذى هو الاعتراض الثالث على النحو الثاني، هو ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ دليل العام- «أكرم كل فقير»- لا يمكن أن يكون له شمولان «لزيد»، بل له شمول واحد، إمّا بلحاظ الجعل، أو بلحاظ المَجْعول، و المفروض أنّ العام لا- يتكفّل الجعل و المَجْعول، لأنّ كل عام ليس له إلّا شمول واحد بالنسبة لكل الأفراد، فإن طُبّق هذا الجعل عليه، و حيث أنّ الجعل متعنون، فغاية ما يثبت بالعام، الوجوب المشروط بالعدالة، و حينئذ، فلا بدّ من افتراض فعلية المَجْعول بهذا العام، و إن طُبّق عليه المَجْعول، فهذا غير معقول، لأنّ المَجْعول فرع الجعل و فى طوله، و لا يمكن وجوده بدونه.

و هذا الإشكال غير تام، و يجاب عليه: بأننا نختار الشق الثاني، و هو ان شموله لزيد يكون بتطبيق المَجْعول عليه، و ما ذكر من أنّ المَجْعول فرع الجعل و فى طوله صحيح، لكن العام إذا دلّ على المَجْعول بالمطابقة، فهو يدل على الجعل بالالتزام، إذ أنّ الدال على اللازم دال على الملزوم، فحينئذ، لا إشكال من هذه الناحية، لأنّ كون المَجْعول فى طول الجعل ثبوتاً لا يلزم منه الطولية إثباتاً.

الاعتراض الثاني من الاعتراضين الأخيرين، و الذى هو الاعتراض

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢١٨

الرابع على هذا النحو الثاني هو، ما ذكره المحقق العراقي «فده» فى مقام إبطال التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية. و حاصله هو: ان العام إنما نتمسك به لأنه حجة، و عليه فلا بدّ من ملاحظة دليل حجته، و عند ملاحظة ذلك، نجد أنّ دليل حجته يجعل حجة واحدة للعام بلحاظ كل فرد فرد، أى أنّه يجعله حجة مرة واحدة و لا يجعله حجة مرتين.

بينما مفاد النحو الثاني هو، التمسك بالعام و جعله حجة مرتين، فمرة نجعله حجة فى الشبهة الحكمية لإثبات جعل وجوب الإكرام على زيد على تقدير كونه عادلاً، و مرة أخرى، نجعله حجة فى إلغاء الشبهة الموضوعية، باعتبار أنّنا لا ندرى، إنّ زيدا عادلاً أو غير عادلاً، فنعمل حجّة العام لإثبات عدالته تعبداً فى المرة الثانية، و هذا معناه أنّنا ألغينا شكّين بدليل الحجية، و بذلك نكون قد أعملنا الحجية مرتين لأنّ مرجع الحجية إلى التعبد بإلغاء الشك و احتمال الخلاف، و هنا ألغينا احتمالين للخلاف، لأنّنا ألغينا احتمال الخلاف فى

الشبهة الحكمية، ثم ألغينا احتمال الخلاف في الشبهة الموضوعية، و هذا معناه: إننا أعملنا الحجية مرتين بالنسبة لفرد واحد، مع أن دليل الحجية في العام لا يثبت له إلا حجية واحدة.

ثم إن العراقي «قده»، أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله:

بأن دليل الحجية و إن كان مفاده حجية واحدة بالعنوان، و هي إلغاء احتمال الخلاف، لكن إذا فرض أن إلغاء احتمال الخلاف و لّد احتمال خلاف آخر، فحينئذ، لا بأس بإعمال الحجية مرة أخرى.

و مقامنا من هذا القبيل، لأننا نواجه في البداية احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية، فإننا لا ندرى بأنه هل يجب إكرام زيد على تقدير كونه عادلا أم لا؟ حينئذ، حجية العام تلغى هذا الاحتمال و هذا الشك، و لكن في طول إلغاء هذا الشك، يتوَلَّد شك جديد، و هو، هل إن زيدا عادل أو لا؟ و هنا تأتي حجية العام، فتلغى احتمال الخلاف مرة أخرى، و هنا لا يلزم محذور

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢١٩

تعدّد الحجية و أنها حجتين، لأن تعدد الحجية هنا انحلالى و إن كان حجة واحدة جعلاً، فإنّ التعدد الانحلالى للحجية هنا، في مرحلة التطبيق لا في مرحلة الجعل، إذ لا جعل لحجتين في المقام، لكن تعدد الحجية و انحلالها في عالم التطبيق لا بأس به، و إنما الباطل هو تعدد الحجية في عالم الجعل، و هذا يشبهه حجية خبر الواحد في باب الخبر مع الواسطة، حيث أشكل في المقام، بأنه كيف يكون خبر «الصفار» حجة بالنسبة لنا، مع أنه غير ثابت لنا إلا بواسطة الشيخ الطوسى «قده»؟

و أجيب: بأن حجية خبر الواحد، واحدة في مرحلة الجعل، لكن في مرحلة الانحلال، تنحل إلى حجيات متعددة، فحجية خبر الطوسى «قده»، تولد إثبات خبر «الصفار»، و به يتولد موضوع ثانى للحجية، و هكذا.

إلا أن هذا الإشكال، لم يصغ صياغة فتيية بنحو لا تصل التوبة إلى هذا الجواب الذى أفاده العراقي «قده»، و ذلك لأن دليل حجية العام، يجعل العام حجة في كل ما يدل عليه العام، إذن في المرتبة السابقة على دليل حجية العام، يجب أن نلاحظ مدلول العام، لنرى هل انه يدل على إلغاء احتمال الخلاف في كلتا الشبهتين، أو في إحداهما فقط؟

فإن كان مفاده إلغاء احتمال الخلاف في الشبهتين، حينئذ، لا إشكال في أن دليل حجية العام يجعله حجة في إلغاء كلتا الشبهتين، لأنه بعد أن سلّمنا أن العام يلغى كلا الاحتمالين، فمعنى ذلك، أن له دالتين و كل منهما حجة في نفسها، دلالة على إلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية، و دلالة على إلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الموضوعية، إذن فلم نعمل حجيتين لدلالة واحدة و لم نعمل حجة واحدة مرتين، بل إعمال لحجتين عرضيتين لدليل واحد.

و إن كان مفاده إلغاء احتمال الخلاف في إحداهما فقط، بأن فرضنا أن العام في المرتبة ليس له دالتان على إلغاء احتمالى الخلاف في كلتا الشبهتين، بل كان له دلالة واحدة على إلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية فقط،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٠

إذن فلا موجب لإلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الموضوعية، و ذلك لقصور دلالة العام بنفسه، و ليس لقصور حجتيه.

إذن، فصياغة هذا الإشكال لم تكن بنحو فتي، لأنه يجب أن نلاحظ العام نفسه، لنرى كم دلالة له، ثم نطبق النكتة على نفس العام قبل البحث في دليل حجتيه، فإذا لاحظنا العام نفسه، حينئذ، نسأل: هل للعام دلالة واحدة، أو دالتان؟ و هذا النحو الرابع يريد أن يثبت أن للعام دالتين، و لو بضم الدلالة الالتزامية إلى الدلالة المطابقية، لأنه يقول: إن مدلول العام بالنسبة لزيد هو فعليّة المجعول، و من الواضح أن فعليّة الجعول تدل بالمطابقة على فعليّة المجعول، و بالالتزام على فعليّة الجعل، فيكون للعام دالتان، و حينئذ يكون له حجيتان.

إذن فتمام مصبّ البحث - كما قلنا - يجب أن يكون على نفس العام، لا في حجتيه كى نفتش عن محذور فيها.

و قد اتضح أن الصحيح في إبطال النحو الثانى هو، التقريب الأول، و الثانى، الذى ذكرناه.

و أمّا إبطال النحو الثالث، الذي كان يقول: بأنّ شمول دليل العام لزيد، إنّما مفاده حكم ظاهري تعديّ بوجوب إكرامه، من باب الحكم تعبداً بأنه عادل، وهذا النحو لا يرد عليه الإشكال الأول الذي أورد على النحو الثاني، وهو أنّ هذا رجوع إلى المولى فيما ليس خبيراً به وفيما لا يخصّه بما هو مولى، وذلك لأنّ جعل الحكم الظاهري يناسب المولى كمولى كما عرفت سابقاً. ولكن يرد على هذا النحو الثالث أمران.

١- الأمر الأول هو أنّ الحكم الظاهري في المقام حيث أنّه يعالج الشبهة الموضوعية، فهو ليس صحيحاً في نظر العقلاء، إلّا في طول وصول الكبرى للمكلّف، وبعدها يحسن من المولى التعبد بالصغرى. وحينئذ، إذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢١

أريد إيصال الكبرى بنفس هذا الدليل على الحكم الظاهري، يلزم الدور، وإن أريد إيصالها بغيره، فليس هنا أمر آخر غير الحكم الظاهري يدل على الكبرى ويوصل إليها.

إذن فلا يمكن حمل شمول دليل العام لزيد على الحكم الظاهري، ولا بدّ من حمله على الواقعي.

٢- الأمر الثاني هو أنّه يلزم الجمع بين جعلين في كلام واحد، لأنّ الحكم بالنسبة لزيد، سوف يكون حكماً ظاهرياً، وبالنسبة لغيره من غير المشكوكين سوف يكون حكماً واقعياً، والحكم الظاهري والواقعي متباينان موضوعاً، لأن موضوع أحدهما العنوان الأولي، وموضوع الآخر العنوان الثانوي، ومع التباين موضوعاً يتباينان جعلاً.

إذن فلا تكون الجملة ذات جعل واحد، بل ذات جعلين، وحينئذ، تتحول الجملة من الإنشائية إلى الخبرية، وهذا باطل كما تقدم.

و أمّا إبطال النحو الرابع وقد كان هذا النحو الرابع للتمسك بالعام بالنسبة لزيد المشكوك، بلحاظ إثبات جعل شخصي على نحو القضية الخارجية الشخصية في زيد، لا- بلحاظ شمول ذلك الجعل الكلي الثابت على نحو القضية الحقيقية، والذي يثبت تعنون موضوعه ببرهان الميرزا «قده»، ولا- مجعول ذلك الجعل، ولا حكم ظاهري، بل المراد به إثبات جعل آخر بشمول العام لزيد وراء ذلك الجعل، كما لو فرض صدور خطاب خاص من المولى في حق زيد يقول: «أكرم زيدا»، ففي مثله نستكشف جعلاً شخصياً قائماً على زيد بالخصوص، نستكشف ذلك بالعموم.

و توضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين لهما دخل في فهم المطلب.

١- الأمر الأول هو أنّه إذا ثبت دخل قيد من القيود في ملاك الحكم، وانه بدونه لا ملاك للحكم، فهذا القيد يكون التحفظ عليه من قبل المولى بأحد وجهين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٢

أ- الوجه الأول هو أن يجعل الحكم و يقيد به بحاله وجود هذا القيد، فيقول: «إذا كان زيد عادلاً فأكرمه»، فتكون العدالة دخيلة في ملاك الحكم، فيجعل الحكم بوجوب الإكرام مقيداً بالعدالة، وفي مثله، لا- يتحمل المولى مسئولية إحراز وجود هذا القيد، بل المكلّف هو الذي لا بدّ أن يتصدّى بنفسه لإحراز وجود هذا القيد أو إحراز عدمه.

ب- الوجه الثاني هو أنّ المولى قبل جعل الحكم، يفحص عن زيد فتثبت لديه عدالته، حينئذ، يجعل وجوب الإكرام عليه مطلقاً بدون تقييد.

وهذا الإطلاق لا يضرب به، لأنّ المولى هو بنفسه قد ضمن وجود هذا القيد. [٣٥]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٧؛ ص ٢٢٢

٢- الأمر الثاني هو أنّ المولى، تارة، يجعل الحكم على وجه كلي على نهج القضية الحقيقية، التي مرجعها إلى افتراض الموضوع، مقدّر الوجود، وإنشاء الحكم له كقضية شرطية، من قبيل: «أكرم كل فقير»، فإنّ مرجع هذا القول إلى، أنّه «كلما كان إنسان فقير فأكرمه».

و تارة أخرى: يجعل الحكم على وجه شخصي على نهج القضية الخارجية، من قبيل أن يعين أشخاصا محددين موجودين بالفعل ثم يقول:

«أكرم هؤلاء»، و حينئذ، إذا فرض انه ثبت أن قيدا ما دخيلا في الملاك، و أنه لا ملاك في وجوب الإكرام إلّا مع افتراض العدالة، فإن كان الجعل الذي يريد جعله المولى من القسم الأول- و هو الجعل على وجه كلى على نهج القضية الحقيقية- إذن فيتعين على المولى حفظ التحفظ المولى على هذا القيد بالطريقة الأولى كما تقدمت في الأمر الأول، و ذلك بأن يأخذ هذا القيد قيدا في الوجوب فيقول: «أكرم كل فقير إذا كان عادلا»، و حينئذ، لا يمكن للمولى التحفظ على هذا القيد بالطريقة الثانية، و هي أن يتصدى المولى بنفسه لإحراز وجود هذا القيد في تمام أفراد موضوع القضية الحقيقية، لأنّ القضية الحقيقية، موضوعها هو، الجامع بين مقدر الوجود، و محقق الوجود.

و من الواضح، أنّ المولى لو فرض ان لديه علم الأولين و الآخرين، فغاية ما يقتضيه علمه هو انه يحيط علما بحال من هو موجود بالفعل من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٣

الفقراء، لكن هذا لا- يكفي في القضية الحقيقية، لأن موضوعها هو الجامع بين من هو موجود بالفعل، و بين من سوف يوجد في المستقبل، و الأفراد التي سوف توجد، يمكن أن تكون عادلة، و يمكن أن تكون غير عادلة، و حينئذ، لكي يكون الجعل مطابقا للملاك، فلا بدّ من تضيق دائرة الموضوع و أخذ العدالة قيدا فيه.

و بهذا يتضح عدم إمكان إحراز القيد بالنحو الثاني، فإنه إن ضمن إحراز عالم الواقع و إحراز القيد فيه، فإنه لا يمكنه ضمان عالم الإمكان.

و إن كان الجعل جعلاً- للحكم على نهج القضية الشخصية، بأن يجعل الحكم على أفراد موجودين فعلا في الخارج، حينئذ، هنا قد يمكن للمولى باستعانه علم عادي، أو علم غيبي، أن يتحفظ على القيد بكلتا الطريقتين، و ذلك بأن يجعله شرطا تارة، كما في القضية الحقيقية فيقول: «أكرم من كان عادلا من هؤلاء».

و أخرى: بأن يفحص هو شخصا و يضمن وجود القيد، و حينئذ، يجعل الحكم مطلقا من دون قيد، و هذا كالمصلحة، فإنّ المولى لا يقيّد الحكم بها، بل هو يضمنها.

و حينئذ نأتى إلى شرح الافتراض الرابع، محل الكلام فنقول: إنه عندنا جعل كلى على نهج القضية الحقيقية، و هو جعل وجوب الإكرام على كلى الفقير، و قد ثبت بالمخصص المنفصل، أن قيد العدالة دخيل في الملاك، و هذا الجعل الكلى لا يمكن التحفظ على القيد فيه إلّا بأخذه قيدا في موضوعه، و هذا معناه، انه لا بدّ من أخذ العدالة قيدا في موضوع الجعل الكلى، فيصير موضوع هذا الجعل مركبا من الفقر و العدالة.

و هذا هو معنى التعنون الذي ادّعه الميرزا «قده»، و لهذا، فإنّ كلام الميرزا «قده» هذا، يتم في الجعول الجارية على نهج القضايا الحقيقية، و حينئذ، لا يمكننا التمسك بهذا الجعل- أى بالعام- في الشبهة المصدقية، لعدم علمنا و إحرازنا لقيد العدالة في زيد.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٤

و لكن إذا كان جعلاً شخصا على نهج القضية الشخصية، بخصوص زيد المشكوك، فحيث أنّ موضوع هذه القضية محدّد بزید، فيمكن أن يفرض حفظ القيد بالطريقة الثانية، و هي ضمان نفس المولى للقيد، بدون حاجة إلى أخذ القيد في موضوع الجعل مسبقا، بل يجعل جعلاً شخصا لوجوب إكرام من دون أخذ العدالة قيدا في موضوع الوجوب، إذن فبشمول «أكرم كل فقير» لزيد نشبت هذا الجعل الشخصي، و هو جعل وجوب إكرام على زيد على نهج القضية الشخصية الخارجية، و نستكشف منه إنا إنّ المولى هو الضامن لقيد العدالة.



و هذا التقريب، إنّما يتم إذا ورد من المولى خطاب خاص بزید، يقول:

«أكرم زيدا» و علمنا من الخارج أنّ المولى لا يجب إكرام الفاسق، ففي مثله نقول: إنّ خطاب «أكرم زيدا» يدل على جعل شخصي، و لا موجب لرفع اليد عن إطلاقه لمجرد علمنا من الخارج بأن الفاسق لا يراد إكرامه، إذ لعلّ المولى تحفّظ على القيد بالطريقة الثانية، و حينئذ، نتمسك بإطلاق «أكرم زيدا» لإثبات وجوب إكرامه، و بالتالي لإثبات عدالته.

و لا يقال: إنّ ذلك أجنبى عن شأن المولى، أى إثبات عدالته، و ذلك لأنّ المولى الذى يهتم بجعل الوجوب لزيد مباشرة، من شأنه أن يفحص خصوصيات زيد من عدالة و نحوها، و إلّا، لو لم يفحص، لعلّق الحكم على الكلّي الطبيعي، و لما كان قد علّق حكمه على زيد.

لكن فى المقام لم يصدر مثل هذا الخطاب الخاص من المولى بوجوب إكرام زيد، و إنّما يدعى تحصيل نتيجة مثل هذا الخطاب الخاص، من عموم «أكرم كل فقير».

و هذا غير صحيح، لأن مرجع ذلك إلى افتراض ان خطاب «أكرم كل فقير»، بإزائه جعلان، جعل كلّي على نهج القضية الحقيقية و جعل آخر على نهج القضية الشخصية الذى انصبّ على زيد، فيكون هذا الخطاب مبرزا لجعلين، و هذا خلاف ظاهر الجملة الإنشائية، فإنّ ظاهر كلّ جملة إنشائية أنّها فى مقام إبراز جعل واحد لا جعلين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٥

نعم لو حوّلنا الجملة الإنشائية إلى جملة خبرية، فلا بأس حينئذ بتعدد المجعول كما لو قلنا: «إن الله أوجب على العباد خمس فرائض»، فنكون هنا قد جمعنا بين جعل الصبح، و جعل الظهر، و جعل العصر، و هكذا المغرب و العشاء.

و بتعبير آخر هو، إنّ كل كلام واحد له مدلول تصورى واحد و مدلول تصديقى واحد.

و بهذا يبطل هذا النحو الرابع، و بهذا تتم لدينا صيغة البرهان على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، لأنّ التمسك بالعام فيها لا بدّ أن يكون على نهج واحد من الأنحاء الأربعة، و قد بطلت جميعها.

إذن لا يجوز التمسك بالعام فيها، لكن بنفس هذه الطريقة التى اتضح بها عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، توضيح ان عدم جواز التمسك هذا ليس حكما مطلقا، بل هناك حالتان يجوز فيهما التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، و ذلك لعدم تامة البرهان المذكور فيهما.

١- الحالة الأولى هى فيما إذا فرض أنّ الحكم فى العام كان مجعولا على نهج القضية الخارجية الشخصية، كما لو قال: «أكرم فقراء بلدي»، و كان المأمور بالإكرام يعلم بأنّ المولى من ذوقه انه لا يرضى بإكرام الفاسق منهم، حينئذ، المكلف، يتمسك بنفس هذا العام لإكرام الفرد المشكوك فيهم، و يثبت عدالته أيضا، و ذلك لأنّ النحو الرابع يتم فيه لأننا نستكشف من هذا العموم جعلًا واحدًا على نهج القضية الخارجية الشخصية، و يكون هذا القيد مضمونا من قبل المولى، و فى مثله، يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية.

و لكن بحسب الحقيقة و الدقة، فإنّ هذا ليس بشبهة مصدقية، لأنّ القيد هنا، لم يؤخذ فى عالم الجعل، نعم، تثبت دخالته فى الملاك، و أنّ المولى جعل الوجوب مطلقا و ضمن ثبوت قيد العدالة بنفسه من دون أن يأخذه فى موضوع الجعل، فيكون هذا المورد بالدقة روح الشبهة المصدقية، و ليس

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٦

نفسها، لأنّ الشبهة المصدقية معناها: إنّ الحكم مقيد بقيد، و نشك فى انطباقه خارجا.

ففى كل مورد، كان الحكم مجعولا على نهج القضية الشخصية الخارجية، و كان موضوع الحكم عدد محدود قابلا لأن يكون المولى هو المتصدى بنفسه، و المحرز لوجود القيد فيه، ففى مثله، إذا صدر الخطاب مطلقا، حينئذ لا نلتزم فى كونه مقيدا، و لا نتردد فى

إكرام كل فقير هو داخل تحت دائرة العام، لأنَّ المخصص المنفصل لا يعنون مثل هذا الجعل، فهنا نتمسك بالعام ما لم ينصب المولى قرينة على انه تخلى عن مسئولية ضمان وجود القيد، كما لو قال: «أكرم فقراء محلتي»، وقال في مخصص منفصل، «لا تكرم فساق الفقراء»، فالمخصص هنا، ناظر للعام ومقيد له، فمثل هذا المخصص، يكون قرينة على أنَّ المولى لم يتصدَّ لإحراز القيد بنفسه، بل ترك أمره إلى المكلفين.

بخلاف ما إذا لم يكن المخصِّص ناظرا لذلك، كما لو قال المخصص، «لا أحب إكرام فاسق إطلاقاً»، فهذا المخصص ليس ناظرا إلى العام، فلا- يكون قرينة على تخلى المولى عن مسئولية إحراز القيد بنفسه فالتمسك بالعام في الحالة الأولى في الشبهة المصدقية، يتوقف على ثلاثة شروط.

أ- الشرط الأول هو أن يكون جعل الحكم على نهج القضية الشخصية الخارجية.

ب- الشرط الثاني هو أن لا ينصب المولى قرينة على تخليه عن ضمان القيد.

ج- الشرط الثالث هو أن لا- يثبت من الخارج فقدان هذا القيد في بعض أفراد العام، كما لو قال: «أكرم فقراء محلتي»، ثم علمنا بمخصص منفصل، انه لا- يجب إكرام الفساق مطلقاً، فهنا، نتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته و لكل أفراد هذا العام إلّا إذا علمنا بأنَّ بعض أفراد هذا العام فاسق، و أمّا إذا علمنا بفسق أحدهم فهذا معناه ان القيد

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٢٧

قد أخذ في موضوع الجعل، و إلّا لما حصل التحفظ عليه و للزم شمول الخطاب للفاسق بالفعل. و هذا خلاف حكم المخصص بخروج الفساق عن موضوع حكم العام ما دام هناك جعل واحد، إلّا إذا التزمنا بجعلين، فيعود المحذور السابق حينئذ، و إذا تحققت هذه الشروط الثلاثة. يمكن حينئذ التمسك بالعام لإثبات الحكم في المشكوك، و بالتالي لإثبات أنَّ المولى قد ضمن نفسه وجود هذا القيد في تمام هذه الموارد. و مثال ذلك، المثال المعروف: لعن الله بنى أمية، حيث يقال فيه، بأن هذا عام، خرج منه بالمخصص اللبي العقلي. المؤمن من بنى أمية، لأنَّ الإمام لا يلعن المؤمن.

و حينئذ، إذا شككنا «بخالد بن يزيد»، أنه مؤمن أو غير مؤمن، فهل يمكن التمسك بنفس هذا العموم لإثبات انَّ كل أموى غير مؤمن أو لا؟.

فنقول: انَّ هذا العام، من الموارد التي يجوز التمسك فيها بالعام، لأنَّ ظاهر قوله عليه السلام لعن الله بنى أمية قاطبة، انه قضية خارجية، لا حقيقية، و لم يرد من المولى قرينة على أنه تخلى عن إحراز قيد الإيمان، و لا نعلم انَّ أمويا كان مؤمناً، إذن فتمام الشروط متوفرة، إذن فيتمسك بالعام لإثبات انَّ كل أموى ليس بمؤمن. لأنَّ مجرد العلم بدخل قيد الإيمان في الملاك لا يوجب انثلام ظهور الخطاب العام من عمومه. بعد ان كان حفظ القيد المذكور بالنحو الثاني كما عرفت. و هذا يقتضى التمسك بالعام و هذا روح الشبهة المصدقية لا نفسها لأنَّ القيد لم يؤخذ في الجعل رغم انه أخذ في الملاك فيكون الشك في أصل التخصيص.

٢- الحالة الثانية: المستثناء من عدم جواز التمسك بالعام هي، فيما إذا كان الجعل على نهج القضية الحقيقية، لكن كان هذا القيد المشكوك سنخ قيد راجع أمره إلى الشارع، بحيث يمكن للشارع أن يحرز وجوده في كل أفراد العام موضوع القضية الحقيقية المحققة الوجود و المقدرة الوجود، كما إذا ورد عام يقول: «كل ماء مطهر»، فهذا حكم بالمطهرية على كل أفراد الماء على نهج القضية الحقيقية، ثم علمنا من الخارج بمخصص منفصل يقول: «إن

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٢٨

الماء النجس لا يطهر»، لكن لا ندرى، أنه هل يوجد ماء نجس في الخارج أم لا؟.

فإذا قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية هنا، نقول حينئذ، إنَّ مقتضى عموم قوله، «إن كل ماء مطهر»، إنَّ المطهرية ثابتة لكل أفراد المياه، و حيث أنه لا مطهرية بلا طهارة، حينئذ نستكشف انَّ الطهارة محفوظة في كل المياه و لو قلنا بعدم جواز التمسك

بالعام هنا.

و حينئذ لو شككنا في طهارة «ماء الغسالة و نجاسته»، حينئذ، لا يمكن التمسك بعموم «إن كل ماء مطهر» لإثبات مطهريّة ماء الغسالة، و ذلك للعلم بخروج النجس عن هذا العموم، و لا ندري بأنّ ماء الغسالة نجس أو طاهر، لكن الصحيح هو، جواز التمسك بالعام هنا في الشبهة المصدقية، لأنّ قيد «الطهارة و المطهريّة» و إن كانت القضية حقيقية، لكن هذا القيد هنا، مرجعه إلى جعل الشارع، و عليه فهو، سنخ قيد يمكن للشارع أن يضمن وجوده في تمام أفراد الماء المحقّقة الوجود، و المقدرّة الوجود، و ذلك كما إذا حكم في جعل آخر على نهج القضية الحقيقيّة بأنّ «كل ماء طاهر»، إذن هو قد ضمن بأنّ كل ماء محقق أو مقدّر الوجود فهو مطهر، و عليه: فنتمسك بعموم «إن كل ماء مطهر»، لإثبات مطهريّة كل ماء نشك في طهارته أو نجاسته، و هذا التمسك في هذه الصورة، مشروط بالشرط الثاني و الثالث.

و هذه الحالة هي التي يعبر عنها، بأنّه إذا كانت الشبهة المصدقية للعام شبهة حكمية في نفسها فإنه يجوز التمسك بالعام فيها، لأنّه شك في أنّ المولى جعل النجاسة على ماء الغسالة أو لا، لكن هي مصداقية بالنسبة للعام.

بقي علينا التعرض لما نسب إلى الشيخ الأعظم (قده) من التفصيل في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بين ما إذا كان المخصص المنفصل لفظيا. فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و بين ما إذا كان ليا، فيجوز التمسك بالعام فيها. و قد شرح المتأخرون، كالميرزا (قده) هذا التفصيل حيث ذكروا بأن نكتة الفرق بين المخصص اللفظي و المخصص

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٩

اللفظي، هي أن المخصص اللفظي يكون حجة بمقدار الظهور و ملاكه، و أنّ العام يسقط عن الحجية بمقدار ما يكون المخصص حجة. و الفرد المشكوك في عدالته يحتمل أن يكون مشمولا لظهور المخصص و دائرة حجته له، إذن فيحتمل عدم شمول حجة العام له لأن حجة العام إنما تكون في موضع لا يكون فيه حجة للمخصص، و حجة المخصص تابعة لظهوره و ظهوره محتمل الانطباق على زيد المشكوك. إذن لا يحرز انطباق حجة العام على زيد المشكوك. و أمّا المخصص اللفظي، فإن حجته من باب القطع و اليقين و ليست من باب الظهور، و حينئذ، لا يتصور له شبهة مصداقية. لأن المخصص هو القطع، و القطع لا معنى للشك فيه بوجوب إكرام زيد أو لا، لأنّ المخصص هذا لا يشمل.

و هذا التقريب واضح البطلان، لأنّ اللبي و إن كان ميزانه القطع، و لكن هذا القطع لا ينسب إلى الأفراد كلها فردا فردا، بل ينسب إلى العنوان الكلي و هو عنوان الفاسق شأنه في ذلك شأن الظهور، إذ كلاهما ناظر إلى القضية الكلية. فإذا قام دليل على أنه لا يجوز إكرام الفاسق، و شككنا في أنّ زيدا، هل هو مصداق لهذا العنوان أو لا، حينئذ، إن تم برهان الميرزا (قده) على التعنون، يصبح موضوع العام مركبا في المخصص اللفظي أيضا، و حينئذ، لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

نعم يمكن أن يجعل هذا الفرق، فرقا بين المخصص اللفظي و اللبي بلحاظ الشرط الثاني من الشروط الثلاثة لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، في مورد يجوز فيه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، كما في الحاليتين المتقدمتين، و قد كان الشرط الثاني هو عدم نصب قرينة من قبل المولى على التخلّي عن مسؤوليته في ضمان وجود القيد، و هنا في موارد المخصص اللفظي يكون عدم نصب القرينة على التخلّي عن مسؤوليته أمر واضح، لأنّ المخصص اللفظي هنا ليس كلاما للمولى، و إنّما هو دليل من عمل العقل أو الإجماع و نحوه، إذن فانحفاظ الشرط الثاني في غاية الوضوح. و أمّا في موارد المخصص اللفظي، فإنّ الشرط الثاني لعله منتم في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٠

كل مورد كان هذا المخصص أضيق دائرة من العام كما هو معنى المخصص.

فلو قال: أكرم كل فقراء محلتى، ثم قال في مخصص منفصل، لا تكرم الفاسق منهم، فهذا الخطاب المخصص بنفسه معناه إن المولى يترقب وجود فساق في محلته و إلّا لما وجّهه و لذا يمكن اعتباره قرينة على التخلّي عن إحراز هذا القيد في فقراء محلته، إذ لو كان

محرزاً لعدم فسق أحد منهم، لما صحَّ منه إذن أن يأتي بالمخصص المنفصل. و بناء على هذا يكون تفصيل الشيخ الأعظم (قده) صحيحاً، لكن في إطار هاتين الصورتين المزبورتين، حيث يكون المخصص اللبى كاشفاً عن انحفاظ الشرط الثاني، و هو عدم نصب قرينة على التخلي عن ضمان القيد، و يكون المخصص اللفظي كاشفاً عن عدم انحفاظه.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٣١

### في استصحاب عدم الأزلى

و يعتبر هذا البحث من توابع بحث التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لما قيل: إنه يحتاج إليه في ثلاثة مواضع - كما سنعرضها - أحدها، بل أولها هو، إحراز و تنقيح موضوع العام باستصحاب عدم الأزلى العنوان المخصص، حيث يقال: هذا فقير بالوجدان، و ليس بفاسق بالاستصحاب، لأن الفسق عنوان عارض يستصحب عدمه، فيتفتح بذلك موضوع حكم العام حينئذ، فيجب إكرام هذا الفرد المشكوك دخوله تحت المخصص.

و لذا فإنه بعد الفراغ عن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، صار الكلام إلى أنه، هل يمكن إحراز حكم العام - بدلاً عن التمسك باصالة العموم - بإجراء الاستصحاب الموضوعي، و ذلك بأن نستصحب عدم عنوان المخصص، لأن حكم العام كان مرهوناً بعد التخصيص بأمرين: أحدهما الفقر، و الثاني، عدم الفسق، و الفقر حاصل بالوجدان لأنه أمر خارجي ملموس، و عدم الفسق يحرز بالاستصحاب، و بذلك يتفتح موضوع حكم العام.

و هذا التعويض لا إشكال فيه لو فرض أن الصفة التي أخذت في المخصص كانت سنخ صفة مسبوقه بالعدم مع انحفاظ موضوعها، كما هو الحال في مثل الفسق في دليل، «أكرم كل فقير»، و لا- تكرم فسّاق الفقراء، فإن الفسق صفة مسبوقه بالعدم مع انحفاظ موضوعها، لأن الإنسان لا يولد

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٣٢

فاسقا، و إنما يحدث له الفسق، ففي مثله لا إشكال في جريان استصحاب عدم هذه الصفة، و يتفتح بذلك موضوع العام.

و إنما الكلام، لو فرض أن هذه الصفة كانت سنخ صفة غير مسبوقه بالعدم، إلّا بعدم موضوعها رأساً بنحو السالبة بانتفاء موضوعها، كما لو كان المخصص في مثالنا، لا تكرم الأميين من الفقراء، فإن الأموية ليس لها حالة عدم سابقة على وجود الإنسان المشكوك كونه أمويًا، بل ذلك الإنسان منذ ولادته، إمّا أن يكون أمويًا أو غير أموي، و المثال الفقهي المعروف لهذه المسألة، هو مسألة القرشية بناء على الفتوى المشهورة، من أن كل امرأة تبلغ سن اليأس في الخمسين من عمرها، و خرج من تحت هذا الحكم، المرأة القرشية، فإنها تبلغ سن اليأس في الستين من عمرها، فإذا شك في امرأة في انها قرشية أم لا؟ فهي شبهة مصداقية، و إذا كان لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فنرجع حينئذ إلى استصحاب عدم الأزلى، و القرشية ليس لها عدم سابق إلّا بعدم موضوعها رأساً و هو المصطلح عليه بالعدم الأزلى، إذن من هنا وقع الكلام في أنه هل يمكن استصحاب هذا عدم الأزلى أو لا يمكن؟

و استصحاب عدم الأزلى هذا يحتاج إليه في مواضع ثلاث.

١- الموضوع الأول: هو ما طرحناه أولاً من أنه يحتاج إليه، لتنقيح موضوع حكم العام، فنجرى استصحاب عدم الأموية لإثبات حكم العام.

٢- الموضوع الثاني: لا- لتنقيح موضوع حكم العام، و إنما نجريه لنفي حكم الخاص، كإجرائه لنفي حكم الخاص و هو حرمة إكرام الأموي.

٣- الموضوع الثالث فيما لو لم يكن عندنا عام و خاص، و لكن ورد دليل ابتداء، و علق حكماً على عنوان موصوف بصفه، كما لو ورد: يستحب الائتمام بالقرشي: ثم شككنا في كون هذا الشخص انه قرشي أو لا، حينئذ، هل يجري استصحاب عدم كونه قرشياً لنفي

الحكم المعلق على هذا العنوان أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٣

و الكلام المشهور للميرزا (قده)، و الجدل الذي وقع بينه و بين القائمين باستصحاب العدم الأزلي، هو ناظر إلى الموضوع الأول، كما أنّ ما ذكره الميرزا (قده) من البرهان على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، إنّما يصبّ في الموضوع الأول دون الموضوعين الآخرين. و المحقق العراقي (قده)، أيضا منع من جريان استصحاب العدم الأزلي، لكن على تقدير دون تقدير، و كلامه يشمل المواضيع الثلاثة، فهو يبرهن على عدم جريانه في المواضيع الثلاثة.

نعم. ذكر الميرزا (قده) بيانا آخر- في رسالته في حكم اللباس المشكوك، غير المنقول عنه في تقارير دروسه- مفاده لو تمّ، فهو يقتضى المنع عن جريان استصحاب العدم الأزلي في الموضوع الثاني و الثالث.

إذن ما هو مصبّ البحث إنّما هو الموضوع الأول، الذي يهنا فعلا، باعتباره من توابع بحث التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنّنا نتمسك فيه بالاستصحاب بدلا عن العموم، لإثبات حكم العام و تنقيح موضوعه، و هو الذي ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى جريانه [٣٦].

و ذهب الميرزا (قده) إلى المنع من جريانه [٣٧] مطلقا.

و ذهب المحقق العراقي (قده) إلى التفصيل [٣٨]، و ذهب السيد الخوئي (قده) [٣٩] إلى جريانه تبعا لصاحب الكفاية (قده).

و هنا في مقام إجراء هذا الاستصحاب ينبغي أن نلتفت إلى مسلكين سابقين في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

١- المسلك الأول هو مسلك الميرزا (قده) القائل بأن موضوع حكم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٤

العام يتعنون بنقيض موضوع حكم الخاص. و بذلك يصبح موضوع حكم العام مركبا من جزئين. أحدهما، موضوع العام-الفقر- و الثاني- عدم الفسق، و قد تقدم تفصيله.

٢- المسلك الثاني و هو مسلك المحقق العراقي القائل بإنكار التعنون، حيث ذهب إلى أنّ المخصص المتصل بمنزلة موت بعض أفراد العام، و هذا لا يوجب أخذه قيادا في موضوع العام، فيبقى العام على حاله، غايته أنّه خرج بالتخصيص كأنهم ماتوا.

و هنا أطروحة استصحاب العدم الأزلي، يمكن تعقلها على المسلك الأول بلا إشكال، حيث يقال: إنّ موضوع العام بعد تخصيصه بالمنفصل، أصبح مركبا من جزئين، الفقر، و عدم الفسق، و الأول محرز بالوجدان، و الثاني نحز به بالاستصحاب، و حينئذ، في مورد

كون المخصص صفة غير مسبوقه بالعدم، من قبيل، الأمويّة، و القرشيّة، يقع النزاع، في أنّه، هل يجرى استصحاب عدم القرشيّة أو لا.

و أمّا بناء على المسلك الثاني: فإنّ أطروحة استصحاب العدم الأزلي لا يمكن تعقلها، لأنّ موضوع حكم العام لا يتعنون، بل يبقى موضوعه ذات الفقير حتى بعد التخصيص، إذن، فعدم الخاص- الذي هو «عدم الفسق» أو «عدم القرشيّة»- ليس جزءا من موضوع

حكم العام، إذ لو كان جزءا من موضوع حكم العام، لكان هذا خلف إنكار التعنون، و حينئذ، إذا لم يكن عدم الخاص جزءا من موضوع حكم العام، فكيف يعقل جريان الاستصحاب في «عدم الفسق» فضلا عن «عدم القرشيّة».

إذن فباب الاستصحاب الموضوعي لإحراز حكم العام فسد نهائيا، قبل وصول النوبة إلى إحراز حكم الخاص بهذا الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب إنّما يجرى لإثبات حكم شرعي، أو موضوع لحكم شرعي، و المفروض أنّ «عدم الفسق» ليس جزءا من موضوع حكم

العام، إذن فهو ليس حكما شرعيا أو موضوعا أو أثرا لحكم شرعي. و الذي يبدو من صاحب الكفاية- و هو بصدد

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٥

علاج هذه المشكلة- أنّه يريد تخريج جريان استصحاب عدم المخصص. مع فرض عدم تعنون العام. فيقول: «إن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان

إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شدّ ممكناً. فبذلك يحكم عليه بحكم العام، و إن لم يجز التمسك به بلا كلام».

وحاصل ما يفهم من كلام صاحب الكفاية. جواباً على هذا الإشكال هو أن يقال: إنَّ العام و إنَّ تعنون موضوع حكمه بعدم الفسق، و لكن بحكم كونه عاماً كأنه ينشئ الحكم على كلِّ العناوين الممكنة للعام، كالفقير، و العادل، و غير الفاسق، و الفقير غير العادل. فهذه العناوين كلها عناوين لموضوع الحكم. كان الحكم ثابت لها، و بعد ورود المخصص - لا تكريم الفاسق - نريد أن نجري استصحاب عدم كون هذا الفرد فاسقاً، و المخصص عند مجيئه، أسقط حكم العام الوارد على أحد هذه العناوين. و هو عنوان الفاسق و ما يلازمه، و هو الفقير غير العادل، و بقي حكم العام على سائر العناوين الأخرى التي منها عنوان الفقير غير الفاسق و منها، الفقير العادل، و حينئذ، فزيد المشكوك في عدالته و فسقه، لكي نثبت حكم العام له - و جوب الإكرام - يجب أن نطبق عليه أحد هذه العناوين الباقية تحت العام و لم يخرجها المخصص.

أمّا عنوان الفقير العادل، فلا - يمكن التطبيق عليه، لأنه عنوان وجودي، و عدالته غير محرزة، و أمّا عنوان الفقير غير الفاسق، فيمكن التطبيق عليه، لأن الفقر محرز بالوجدان. و كونه غير فاسق، و هو نعت عدمي، يمكن إحرازه بالاستصحاب فيكون من العناوين الباقية تحت العام و بهذا يثبت له حكم العام.

و خلاصة هذه المحاولة هي، أنه لا يلزم الاعتراف بأنَّ الحكم المجعول في العام له موضوع كلّي وجداني، مركب من جزءين، أحدهما، الفقر، و الثاني، عدم الفسق، كما يقول الميرزا (قده) لكي نحتاج إلى إجراء

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٦

الاستصحاب في عدم الفسق، و إنّما نقول: إنّ العام قبل مجيء المخصص، و زع الحكم على جميع العناوين، و بعد مجيء المخصّص أسقط الحكم عن بعضها، و حينئذ، يمكن إدراج المشكوك تحت أحد العناوين الباقية تحت العام و لم يخرجها المخصص، فيثبت لها حكمه.

إلّا أنّ هذه المحاولة غير صحيحة، و ذلك لأنَّ العام حينما ورد بلسان، «أكرم كل فقير»، فهو و إن جعل الحكم على كلِّ العناوين الممكنة له، لكن ليس معنى هذا، أنّ هذه العناوين بما هي عناوين، صارت موضوعات للأحكام الشرعية، بل بمعنى أنّ حكم العام عليها لا يختص بأفراد هذا العنوان دون أفراد ذاك العنوان، و ليس معنى عدم إكرام الفاسق، أنّه حكم بعدم إكرامه بما هو جزء، فإنَّ هذا خلف وحدة الجعل، إذ العموم معناه عدم الاختصاص، لا الجمع بين الاختصاصات، إذن، فعدم الفسق لم يقع جزءاً من موضوع حكم العام لكي نجري فيه الاستصحاب، بل إنّ لسان «أكرم كل فقير» يدلّ عمومته على أنّ الحكم غير مختص بأفراد العادل دون الفاسق، لا أنه اختص بهذا تارة، و بذلك أخرى، إذن، فبناء على أنّ العام لا يتعنون بمقتضى حكم الخاص، فإن أمكن لصاحب هذا المسلك، أن يتمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فهو، و إلّا فسوف يتعدّر عليه الوصول إلى صيغة فتية لإجراء استصحاب موضوعي في العدم غير الأزلي - كعدم الفسق - فضلاً عن العدم الأزلي - كعدم القرشيّة.

و بعد تحرير المسألة، يتبين أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة.

- ١- القول الأول هو المنع من جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً، كما ذهب إليه الميرزا (قده).
- ٢- القول الثاني هو القول بالتفصيل، فيجري على بعض التقادير، دون بعضها الآخر، كما ذهب إليه المحقق العراقي (قده).
- ٣- القول الثالث: هو القول بجريانه مطلقاً، كما هو مقتضى إطلاق عبارة الكفاية.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٧

و قد ذهب إلى هذا الأخير السيد الخوئي (قده) تبعاً للكفاية.

و لتمحيص الأقوال، نبدأ بالأول، و هو عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقاً، كما هو مختار الثاني (قده). فإن الميرزا

(قده) له كلامان، كلام مذکور في كتب مقرري بحثه، ناظر إلى الموضوع الأول، وهو المنع من جريانه لإثبات حكم العام بعد التخصيص، حتى إن المحقق العراقي (قده) عند ما اعترض عليه، كان مصب اعتراضاته الموضوعين الأخيرين، فردّ عليه السيد الخوئي (قده) بأنّ كلامه في واد، و كلام الميرزا (قده) في واد آخر، حيث أنّ كلا منهما تكلم في موضوع غير ما تكلم به الآخر. فالميرزا ناظر إلى الموضوع الأول بينما العراقي ناظر إلى الثاني والثالث.

و للميرزا (قده) كلام آخر ذكره في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك، حيث ذكر فيها كلاما لو تمّ، لكان ناظرا فيه إلى الموضوعين الأخيرين، و مانعا فيه من جريان الاستصحاب المذكور فيهما. و يقع الكلام في تحقيق الأول في جهتين.

١- الجهة الأولى هي في فرز النقاط، لنعرف أين يقع الاختلاف بين الميرزا (قده)، و بين السيد الخوئي و الكفاية القائمين بجريانه مطلقا، فهنا عدة نقاط.

أ- النقطة الأولى و هي تتضمّن مطلبا كليا كبرويا، و حاصله: هو أنه كلّما كان الموضوع مركبا من جزءين، سواء كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودي، و الآخر عدمي، فإن كان هذا الجزء المأخوذ في الموضوع، مأخوذا فيه بما هو هو، و بحيال ذاته، فحينئذ، إن كان له بهذا الاعتبار، حالة سابقة، أمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي فيه، و حينئذ، يحرز الموضوع بوجودان و نحوه، فيتفتح به موضوع حكم العام.

و أمّا إذا كان هذا الجزء غير مأخوذ في الموضوع بما هو هو، بل مأخوذ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٨

فيه بما هو نعت و وصف للجزء الآخر فحينئذ، لكي نحرزه بالاستصحاب، لا بدّ أن يكون له ثبوت في السابق بما هو نعت للآخر على النحو الذي أخذ به جزءا في الموضوع.

و أمّا إذا كان له ثبوت في نفسه، و بما هو هو، لا بما هو نعت، حينئذ، فاستصحاب حالته السابقة بما هو هو و بحيال ذاته، لإثبات كونه نعتا للآخر، لا يمكن أن نتقح به ثبوته النعتي، لأنّ بقائه و إن كان ملازما مع نعتيته، و لكن هذا الاستصحاب يكون مثبتا حينئذ، و هذا ضابط كلّى اتفق عليه الميرزا (قده) مع السيد الخوئي (قده).

٢- النقطة الثانية: هي ان الميرزا (قده)، قال: إنّه كلّما كان الموضوع مركبا من جوهرين أو من عرضين عرضيين، سواء كانا عرضيين لجوهر واحد في مرتبة واحدة، أو كانا عرضيين لجوهرين، أو كان الموضوع مركبا من جوهر و عرض لجوهر آخر، ففي كل هذه الأقسام لا يعقل أخذ هذا الجزء على نحو النعتية، بل لا بدّ من أخذه بما هو هو، لأنّ هذا الجزء بعد ان لم يكن من عوارض الجزء الآخر، بل كان جوهر في قبال ذاك الجوهر، أو عرضا في قبال ذاك العرض، إذن فلا رابط بينهما لكي يؤخذ بما هو هو، نعت للآخر، إذن، فلا معنى لأخذه بما هو نعت، في كل هذه الحالات و الأقسام.

نعم قد يتصدّى المولى بعناية، فيأخذ عنوان «المقارنة»، كتقارن دخول زيد مع مطر السماء، فدخول زيد من عوارض زيد، و مطر السماء من عوارض السماء، فهذان عرضان لموضوعين، لكن المولى أخذ فيه عنوان المقارنة، و هذا أمر معقول، لكن هذا غير النعتية، لأن المقارنة شيء، و النعتية شيء آخر، فأخذ المقارنة لا يحقّق اعتبار النعتية لأحدهما بالنسبة للآخر و انه ملحوظ بما هو وصف و نعت من أوصاف الآخر.

إذن في هذه الأقسام كلها، لا تعقل النعتية، و إنّما تعقل النعتية في حالة كون الموضوع مركبا من جوهر - محل و موضوع - و من عرض قائم بذلك الجوهر إمّا بلحاظ وجود العرض، و إمّا بلحاظ عدم العرض، ففي مثله،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٩

تكون النعتية معقولة، سواء كان الجزء الثاني المشارك، مع الجوهر، أو مع المحل، و وجود العرض، أو عدم العرض، فهنا النعتية معقولة.

و هذه النقطة إلى هذا الحد، لا خلاف فيها بين الميرزا (قده)، و السيد الخوئي (قده)، كما أنّ هذه النقطة، تمثل نحواً من البحث في صغرى النقطة الأولى، أي تشخيص انه متى يجرى الاستصحاب. و متى لا يمكن جريانه.

٣- النقطة الثالثة: و فيها يقول الميرزا (قده)، إنّ الموضوع إذا كان مركباً من المحل و وجود العرض، فالنعتية ليست فقط معقولة، بل تكون ضرورية، حينئذ، لا بدّ من أخذ الجزء، و هو العرض، على نحو النعتية في الموضوع، كما في «الإنسان و العلم أو العدالة» فهنا، العلم أو العدالة، لا بدّ و أن تؤخذ بما هي وصف و نعت للإنسان العالم أو العادل، لا بما هي شيء بحيال ذاته فقط. و في هذه النقطة، الميرزا (قده)، و السيد الخوئي (قده) متفقان.

لكن يختلفان في تفسير هذا [٤٠]، بمعنى أنّه كيف نبرهن على أنّ الوصف إذا كان مأخوذاً في الموضوع يجب أن يؤخذ بنحو نعتي، لا بما هو هو. ففي طريقة إثبات ذلك يوجد خلاف بينهما.

٤- النقطة الرابعة: هي انه، قد عرفت أنّ الموضوع إذا كان مركباً من المحل و عدم العرض، - مثل «إنسان، و عدم العلم» - فالنعتية كانت معقولة بموجب النقطة الثانية.

و هنا في النقطة الرابعة، يقول الميرزا (قده): إنّ هذه النعتية ليست معقولة فقط، بل هي ضرورية كضرورية النعتية في طرف الإثبات فيما لو فرض أخذ العرض مع محله في موضوع الحكم، بمعنى أنّ العرض متى أخذ في الموضوع إثباتاً أو نفيًا، يجب أن يؤخذ نعتاً، فالميرزا (قده) هنا يقيس

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٠

عدم العرض بثبوت العرض، فكما ذكر في الثالثة من أنّه إذا أخذ الموضوع مركباً من المحل و ثبوت العرض، فالنعتية ضرورية، فكذلك في الرابعة، فيما لو أخذ المحل مع عدم العرض فالنعتية ضرورية، و ذلك لأن برهان الميرزا (قده) على الثالثة سنخ برهان يشمل النقطة الرابعة، فهو برهان يبرهن على أنّ العرض متى ما أخذ في موضوع الحكم، سواء كان إثباتاً أو نفيًا، فيجب أن يكون نعتاً. و هنا يختلف الميرزا (قده) مع الخوئي (قده) و من سلك مسلك صاحب الكفاية (قده) من حيث إجراء استصحاب العدم الأزلي، فإنّ السيد الخوئي (قده) هنا يقول: إنّ عدم العرض ليس كوجوده، فإنّ العرض إذا أخذ وجوده في موضوع الحكم، - «إنسان، و علم» - فالعلم هنا لا بدّ و أن يؤخذ نعتاً، لكن إذا أخذ عدمه فيه - «إنسان و عدم العلم» - فلا يلزم أن يكون هذا العدم نعتاً - «كالمرأة و عدم القرشية» - حتى و إن كان أخذ العدم بما هو هو، و بحيال ذاته معقولاً.

و هذا الخلاف في هذه النقطة، يؤثّر في إجراء استصحاب العدم الأزلي و عدمه.

و ذلك لأننا إذا بنينا في النقطة الرابعة على قول الميرزا (قده)، من أنّ «عدم القرشية» المأخوذ جزءاً في الموضوع، حاله كحال أيّ عرض و جودى «كالقرشية» نفسها، فكما أنّ القرشية أو أي عرض و جودى إذا أخذت في الموضوع يجب أن تكون نعتاً، فكذلك «عدم العلم، أو عدم القرشية»، حينئذ، و بناء عليه، ينسب باب استصحاب العدم الأزلي كما بينا في النقطة الأولى في القانون الكلي، من انه «إذا كان جزء الموضوع مأخوذاً بما هو نعت للآخر فلا يكفي استصحاب حالته السابقة بما هو هو لإحراز هذا الجزء و لإثبات انه نعت له، بل لا بدّ و أن يكون له حالة سابقة بما هو نعت للآخر».

و من الواضح، أنّ «عدم العلم»، و «عدم القرشية» بما هو نعت و صفة للمرأة، ليس له حالة سابقة بما هو نعت، و إنّما هذا العدم بما هو عدم محض

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤١

له حالة سابقة قبل أن تخلق المرأة، لا - بما هو وصف و نعت، لأنّ نعوته فرع ثبوتها، إذ أي متى صارت امرأة حتى توصف بأنها غير قرشية؟ و حينئذ، فرع الميرزا (قده) على مدّعا هذا، بأنّ استصحاب السالبة بانتفاء الموضوع لإثبات العدم النعتي متعذر، لأنّه مثبت، لأنّ العدم النعتي بما هو هو، لا حالة سابقة له، و إنّما الحالة السابقة للعدم المحمولي، أي العدم بما هو هو، و إثبات هذا العدم المحمولي



باستصحاب العدم النعتي، أصل مثبت لا نقول به.

بينما السيد الخوئي (قده) و من سلك مسلك صاحب الكفاية (قده)، ذهب إلى أن العدم ليس كالوجود، إذ ليس من الضروري أن يؤخذ عدم القرشيّة بما هو نعت للمرأة، فالقرشيّة متى أخذت وجب أخذها بما هي نعت، لكن عدم القرشيّة ليس كذلك، بل يعقل أخذه بما هو نعت، و بما هو بحيال ذاته، إذ كلاهما ممكن ثبوتا.

إذن، فعلى الفقيه أن يرجع إلى مقام الإثبات، ليرى أن الدليل يناسب أي شيء؟ و حينئذ، يدعى أن الدليل يراه مناسباً لأخذه بما هو بحيال ذاته - أي للعدم المحمولي - و معه، يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي، فنستصحب هذا العدم المحمولي، و ننقح بذلك موضوع الحكم الشرعي، من دون إشكال الأصل المثبت.

و الآن، و قبل الدخول في النقطة الرابعة التي هي مصب الكلام و صلب الموضوع، نحن بحاجة إلى تعميق تصور النعتية التي قيل في النقطة الثانية، أنّها غير معقولة، بين الجوهرين، أو العرضيين العرضيين لجوهر واحد، أو العرضيين لجوهرين أو من جوهر و عرض لجوهر آخر.

فهذه النعتية، التي قيل: أنّها معقولة بين العرض و محله إثباتا و نفيًا، و التي قيل في النقطة الثالثة أنّها ضرورية في طرف وجود العرض، و التي قال الميرزا (قده) في النقطة الرابعة، أنّها ضرورية في طرف عدم العرض أيضا، فهذه النعتية، نريد أن نعمّق تصورنا لها، لكي نفهم معنى النعتية في طرف

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٢

عدم العرض، فإنها في طرف الوجود، لدينا تصور ساذج عنها، و كذلك في طرف العدم أيضا لدينا تصور ساذج عنها، إذ العدم تارة يؤخذ بما هو هو فيكون عدما محموليا، و أخرى، يؤخذ بما هو نعت و صفه، فيسمى عدما نعتيا.

### [تحقيق في النعتية، في طرق الوجود و العدم]

#### إشارة

فتعميق هذه التصورات يساعدنا على الدخول في البحث دخولا واعيا.

و في مقام تحقيق ما تسالم عليه الطرفان، من أن النعتية معقولة و ممكنة في العرض مع محله، و عدم العرض مع محله، كما ورد في النقطة الثانية، و لكي نعرف أنّ النعتية هذه معقولة أو غير معقولة، نتكلم أولا في النعتية في جانب وجود العرض، كي نعرف معنى أخذ النعتية بهذا النحو، و لنعرف أنّها معقولة أو غير معقولة، حتى إذا تعقلنا النعتية هذه، حينئذ، نتكلم في أنّ هذه النعتية المعقولة في طرف الوجود إثباتا، هل تكون معقولة في طرف العدم أيضا.

و سوف نتكلم أولا في النعتية في طرف وجود العرض، لنرى ما معنى أخذها فيه، ثم نتكلم في النعتية في طرف عدم العرض، لنرى أنّ أخذها فيه معقولا أم لا.

أمّا معنى أخذ العرض في طرف الوجود نعتا، فيمكن أن يقرب بعدة تقريبات.

١- التقريب الأول و هو مستفاد من كلمات السيد الخوئي (قده) في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك، حيث فسّر النعتية بالوجود الرابط، حيث أنّ الوجودات أربعة أقسام:

الأول موجود في نفسه لنفسه بنفسه، و هو واجب الوجود، و هو أعلى هذه الوجودات.

و الثاني هو الموجود في نفسه لنفسه بغيره، و هو الجوهر.

و الثالث هو الموجود في نفسه لغيره بغيره، و هو العرض.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٤٣

و الرابع: هو الموجود في غيره لغيره بغيره، و هو الوجود الرابط، و هو أخس الوجودات.

و معنى أخذ العرض على وجه النعتية، يعنى أخذ الوجود الرابط القائم بين العرض و محله، بين العلم و الإنسان، بين البياض و الجسم، فأخذ البياض في الجسم موضوع الحكم، على وجه نعتي، معناه دخل الوجود الرابط القائم بين العرض و محله، و ذلك لأنه تارة يلحظ ذات العرض و يقال: إن كان هناك بياض فتصدق على الفقير، من دون لحاظ كون العرض قائما بحائط الغرفة أو في العاج.

و أخرى يكون الحكم منوطا بوجود بياض و وجود ربط بين البياض و حائط الغرفة.

و هذا معناه: إن البياض أخذ بما هو نعت لجدار الغرفة، أى الوجود الرابط بين الجوهر و العرض، ليكون دخيلا في موضوع الحكم، و حينئذ، فرع على أساس هذا التفسير، انه بناء على هذا، فإن النعتية في طرف العدم غير معقولة، و ذلك لأن الوجود الرابط إنما يكون بين وجود العرض - البياض - و وجود محله - الجسم - لا بين عدم العرض و وجود الجسم، إذ لا يعقل أن يكون الوجود الرابط بين أمر وجودي، و أمر عدمي، لأن هذا الوجود الرابط، قوامه بطرفيه، فلو كان أحد الطرفين فيه عدم العرض، لكان معناه: تقوّم الأمر الوجودي بالعدمي، و هو محال، و إذا لم يكن معقولا وجود الرابط بين أمر وجودي و أمر عدمي، إذن فالنعتية غير معقولة في طرف العدم، لأن مرجع النعتية إلى الوجود الرابط، و حيث أنه لا وجود رابط بين المحل و العدم، إذن فالنعتية في طرف العدم غير معقولة، و لهذا رجع العدم النعتي إلى وجود وصف نعتي مضاد للعدم النعتي، فمثلا عدم القرشية، إذا أردنا تصويره عدما نعتيا فلا يعقل أن يكون نفس هذا العدم نعتا، لأن نعتيته عبارة عن أخذ الوجود الرابط بين المرأة، و عدم القرشية، و لا وجود رابط في مثله، بل لا بد أن يكون المأخوذ لها في موضوع الحكم ضد القرشية، أى أمر وجودي مضاد للقرشية، كعنوان التميئية، و هذا المضاد للقرشية الملازم لعدمها يكون هو

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٤٤

المأخوذ على وجه نعتي، لأنه وصف من الأوصاف الوجودية، و يكون بينه و بين المحل وجود رابط.

إلا- أن الصحيح هو، أنه لا- يمكن تفسير النعتية بالوجود الرابط، سواء قلنا بالوجود الرابط كما يقتضيه كلام السيد الخوئي (قده) أو أنكرنا الوجود الرابط كما أنكره السيد الخوئي (قده) في المعنى الحرفي، حيث أنكر كون الحروف من قبيل الوجود الرابط أو هي هو، فعلى كلا التقديرين لا يمكن القول بأن النعتية في طرف العرض بمعنى الوجود الرابط، ليفرغ عليه النعتية في طرف العدم، و ذلك لأن هذا الوجود الرابط على تقدير القول به، فهو مختص بالأعراض المقولية الحقيقية مع موضوعاتها، من قبيل مقولة: الأين، و الكيف، و المتى و نحوها من الأعراض التي يكون لها و لموضوعاتها وجود في الخارج، كالبياض، و حينئذ يدعى وجودا ثالثا فانيا في الطرفين، اسمه الوجود الرابط.

أما الأعراض غير المقولية الموجودة في الخارج من الأعراض الانتزاعية الاعتبارية، فليس بينها و بين محلها وجودا رابطا، و ذلك، لعدم وجود لها في الخارج، بل ظرف عروضها الذهن، و معه لا وجود رابط بينها و بين الذات بحسب الخارج، فمثلا: وصف المطلقة، لو فرض أن أردنا لحاظه مع محله فلا وجود رابط بين الذات و المطلقة، لأن كونها مطلقة ليس عرضا حقيقيا قائما فيها ليفترض الوجود الرابط بينها و بين محلها، و العرض الذي يكون جزءا لموضوع الحكم الشرعي قد يكون اعتباريا، و قد يكون انتزاعيا، و كلها تؤخذ على وجه النعتية، إذن فلا بد من تفسير النعتية، بحيث لا يكون رجوعها للوجود الرابط الخارجى الذى هو غير متعلق بين الموضوع و الاعدام، بل لا بد من تفسيرها بمعنى يناسب الأعراض الاعتبارية و الانتزاعية، و حينئذ، قد يناسب الأعراض العدمية، و قد يناسب الأعراض الوجودية، إذن فالنعتية بمعنى الوجود الرابط ليس مثلما في باب الاعدام فقط، بل كذلك ينتم في باب الوجود، بمعنى أن العرض الذى يؤخذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي قد يكون وجوديا و قد يكون عدميا.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٤٥

هذا مضافا إلى انه لو فرّعنا على هذا المطلب ان النعتية في العدم بما هو عدم غير معقولة، و أرجعنا العدم النعتي للوجود الملازم للعدم، إذن فما ذا نقول في مورد لا يوجد فيه ملازم وجودي لهذا الأمر العدمي.

٢- التقريب الثاني: هو ما يستفاد من كلمات الميرزا (قده) في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك.

وحاصله: إن وجود العرض - الذي هو من المرتبة الثالثة - هو وجود في نفسه لغيره بغيره، ومعنى كونه، أنه وجود في نفسه، يعنى انه مضاف إلى ماهية قابلة للاستقلال في مقام التعقل و التصور، فوجود البياض في الجسم، هو وجود لمهية البياض، و ماهية البياض، ماهية قابلة في نفسها للتعقل بقطع النظر عن الجسم، إذن فهذا الوجود وجود في نفسه، وهذا يمثل جنبه الماهية، لكن هو في نفس الوقت وجود، وهذا يمثل جنبه التحقق في هذا الوجود، بمعنى انه في عالم التحقق و العين، وجوده في نفسه خارجا هو عين اتصاف المحل به، لا انه وجوده في نفسه شيء، و اتصاف الجسم به شيء آخر كما يقول أصحاب الوجود الرابط.

و حينئذ، فإن أخذ هذا الوجود بلحاظ الحيثية، أي بما هو مضاف إلى ماهية قابلة للاستقلال في مقام التعقل، إذن فيكون هذا محموليا و ان أخذ بما هو مضاف لمحلله، و بما هو وجود لغيره، إذن فيكون نعتيا، فالنعتية في المقام عبارة عن أخذ العرض كما هو في الواقع، فإن وجود العرض في الواقع في نفسه هو عين وجود موضوعه و محله، فإذا أخذ كما هو في الواقع، إذن يكون قد أخذ على وجه نعتي.

و هذا الكلام غير تام، حيث يرد عليه عدة إیرادات:

١- الإيراد الأول: هو انه إذا فُتّر الميرزا (قده) النعتية بهذا المعنى، إذن كيف يفسر الميرزا (قده) النعتية في طرف العدم، مع أنه هو نفسه لم يدع ان النعتية في طرف العدم معقولة فقط، بل قال أنها ضرورية في طرف وجود العرض و عدمه على السواء، حينئذ، كيف يتصوره، مع ان عدم العرض ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٤

فيه هذه الحيثية، فإن نفس عدم العرض في نفسه ليس وجودا رابطيا، بحيث يكون وجوده في نفسه هو عين وجود موضوعه، أي يكون عين وجوده لغيره.

فهذا التفسير لا يصح في طرف الوجود مطلقا، لأنه إنما يصح في طرف الأعراض الخارجية فقط، و لا يصح في الأعراض الانتزاعية و الاعتبارية بناء على انه لا وجود لها في الخارج حتى يكون وجودها في نفسها هو عين وجود موضوعاتها.

٣- التقريب الثالث هو أن يقال: بأن النعتية في طرف العرض، لا حاجة فيها لإدخال مسألة الوجود الرابط الذي أدخله السيد الخوئي (قده)، و لا للوجود الرابطي الذي أدخله الميرزا (قده)، و هو عبارة عن كون وجود الشيء في نفسه عين وجوده لغيره.

بل النعتية مرجعها بحسب الحقيقة، إلى التخصيص و التقييد، و ذلك لأن العرض بما هو مفهوم كلي - كمفهوم البياض - ينقسم بلحاظ موضوعه إلى حصتين، بياض العاج، و بياض الثلج و نحوه، و هذا تخصيص في عالم المفهوم بغض النظر عما يتخصص به من وجود ربط و رابط و عاج و ثلج خارجا و عدمه، و هذا بخلاف العرض مع عرض آخر عرضي له، أو الجوهر مع جوهر آخر، أو جوهر في نفسه، و عرض لجوهر آخر، فإن هذه كلها مفاهيم لا يتخصص بعضها بلحاظ البعض الآخر تخصصا ابتدائيا، بل تخصص بضم مفهوم ثالث. كمفهوم المقارنة، فمثلا إذا أردنا أن نحصل مفهوم دخول زيد إلى الغرفة بنزول المطر، فهنا لا يعقل تخصيص دخوله ابتداء بنزول المطر، بل لا بد من الاستعانة بمفهوم ثالث، و هو مفهوم المقارنة فنحصه به فنقول: إذا كان دخول زيد مقارنا لنزول المطر، و هذا بخلاف تخصص الدخول بالنسبة إلى زيد نفسه، فإنه متخصص بالنسبة لزيد نفسه ابتداء حين جعله نعتا له بلا حاجة إلى ضم مفهوم المقارنة و ما ذلك إلا لأنه عرضه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٧

و هذا معناه، إن العرض بالنسبة إلى محله، قابل للتخصيص مباشرة، و هذا التخصص يوازي الرابطية في الوجود الرابط لكن في عالم

المفهوم، إذن فهذا التحصيل، أمر قابل و معقول في كل وصف عرضي مع محله، سواء كان العرض من الأوصاف المقولية، كالبياض، أو كان من الأوصاف الانتزاعية، كالزوجية، أو كان من الأوصاف الاعتبارية، كالمطلقية، و حينئذ يكون تفسير النعتية بمعنى التخصص المباشر أمر معقول إذا تعقلنا هذا المعنى السبيل للنعتية في تمام أفراد الوجود.

و حينئذ، تأتي إلى طرف العدم، فترى أنه غير معقول فيه، لأنه في طرف عدم العرض لا تتعقل تحصيل العدم بلحاظ المحل، و إنما التحصيل يكون في المعدوم، لأنه عند ما نقول: «عدم قرشية المرأة»، فهنا حصص شيء بالمرأة، و لكن الذي حصص هو المعدوم لا العدم، لأن القرشية حصتان: لأنها تارة حصه امرأة قرشيه، و أخرى حصه قرشيه رجل، فالقرشيه حصص بالمرأة، ثم أضيف إلى هذه الحصه الخاصة العدم، لا أن العدم هو الذي حصص.

فعدم القرشيه لا يعقل أن يخصص بالنسبه إلى المرأة مباشرة من دون توسط مفهوم ثالث كالمقارنه.

إذن فالعدم النعتي بهذا المعنى غير معقول.

فالصحيح إذن، في المقام هو، أن العدم النعتي غير معقول في نفسه، إلا بعناية إضافية، من قبيل عناية إدخال مفهوم ثالث إلى العدم أو تطعيمه بأمر وجودي، لا تحويله إلى أمر وجودي مضاد، كتحويل عدم القرشيه إلى تميميه. هذه هي دعوانا الأولى في المقام.

و لكي تتضح هذه الدعوى أكثر، علينا أن نفتش عن معنى للنعتية، بحيث يحقق ما ادّعه الميرزا (قده) من عدم معقوليتها بين الجوهرين، و بين العرضين المستقلين، و معقوليتها بين العرض و محله.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٨

و بعد أن نتوصل إلى معنى للنعتية يكون غير معقول هناك و معقولا هنا، نتكلم حينئذ، في أن هذا المعنى للنعتية، هل هو معقول في طرف عدم العرض كما ادّعه الميرزا (قده)، أم أنه غير معقول فيه.

و هنا ينبغي أن يعلم، بأن هذه النعتية التي نفتش عن تصوير لها، ليس المراد منها، مجرد إيقاع نسبة ذهنية بين الشئين، و لو إنشاء و اعتبارا من قبل بحيث لا يكون لهذه النسبة أي حكاية عن الواقع و الخارج، إذ من الواضح أن هذه النسبة بهذا المعنى، يمكن تصورهما بين الجوهرين فضلا عن غيرهما، إذ الذهن قادر على إنشاء هذه النسبة بين أي شئين إنشاء بحثا و من دون أن يكون لها محكي و واقع وراء عالم الذهن، فيقول مثلا، «زيد الماء»، لأنه يشرب الماء كثيرا، و «زيد الحمار»، لأنه غبي، فيحمل جوهرها على جوهر آخر و يدعى الاتحاد، إلا أنها مجرد نسبة ذهنية بحتة و ليس لها ما يزاء، و ليس لها منشأ انتزاع في الخارج و عالم الواقع.

و لكن نحن لا نفتش عن النعتية بهذا المعنى، و سر ذلك هو، أننا نفتش عن نعتية بحيث لو أخذت في جانب العدم، كان مقتضاها تعذر استصحاب العدم الأزلي.

و النعتية بهذا المعنى، أي التي بحيث لو أخذت في موضوع الحكم الشرعي لتعذر إجراء استصحاب العدم الأزلي، ليست هي النعتية بمعنى النسبة التي ينشأها الذهن اصطناعا و بلا منشأ انتزاع من الخارج، فإن هذه النعتية، قد يأخذها الإنسان بين العرض و المحل و بين هذه النسبة بنحو المعنى الاسمي للوصفية. فيقول: «المرأة الموصوفة بعدم القرشيه»، إلا أن هذا الاتصاف ما لم يثبت انه مرآة و حاك عن واقع في الخارج لا- يكون مانعا عن جريان استصحاب العدم الأزلي، لأنه حينئذ، لا- يكون دخيلا- حقيقة في موضوع الحكم الشرعي، بل يعتبر مجرد تفنن في الكلام، و لهذا قد يؤخذ أحد العرضين العرضيين موضوعا للآخر، و يؤخذ الآخر عرضا له، و لا يستشكل الميرزا (قده) و لا نحن في جريان الاستصحاب، فمثلا لو قيل: «اغسل ثوبك

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٩

بالماء الطاهر»، فإن الماء هنا له عرضان: أحدهما الغسل، و الثاني، الطاهر، و هذان عرضان عرضيان على محل واحد، و ليس أحدهما موضوعا للآخر، و مقتضى كلام الميرزا (قده)، انه لا يؤخذ أي منهما نعت للآخر، مع أنه من حيث التركيب الكلامي قد أخذ أحدهما

نعتا للآخر، لأنه قال: الغسل بالماء الطاهر مطهر، فالغسل أضيف للماء الطاهر بما هو طاهر، و جعل موضوعه ذاك المقيّد، إذ الطهارة هنا أخذت قيّداً في موضوع الغسل.

إلا أنّ هذا مجرد تفنن في التعبير، فما دام الغسل و الطهارة عرضيين عرضيين بحسب الواقع، فأخذ المولى الغسل مقيّداً بالطهارة، و أخذه للطهارة جزءاً في موضوع الغسل، هو مجرد تفنن في التعبير، و لهذا لو كان للماء حالة سابقة، و هي الطهارة مثلاً فإننا نجرى استصحاب الطهارة في الماء و نغسل به و نثبت انه مطهر، مع انه لو كنّا نهتم بهذا التقيّد، لكان هذا الاستصحاب مثبتاً، لأنّ استصحاب طهارة الماء، لا يثبت أنّ الغسل وقع غسلاً بالماء الطاهر بما هو طاهر، إلّا بالملازمة العقلية.

و قد تخلصنا من المثبتة هنا، لأننا قلنا: بأنّ الغسل مع الطهارة ليس بينهما ترتب في الواقع، و ليس أحدهما عرضاً للآخر، حتى تكون النسبة بينهما نسبة حاكية عمّا يإزاء في الواقع، و إنّما هي مجرد تفنن في التعبير، إذ أنّ معنى قوله: «الغسل بالماء الطاهر مطهر»، معناه، انه إذا كان ماء، و كان طاهراً، و غسل به، كان ما غسل به طاهراً.

إذن فنحن نفتش عن نعتية بمعنى يمنع من جريان استصحاب العدم الأزلي و يجعله مثبتاً، و هذا إنّما يتم لو تصورنا ربطاً مخصوصاً بين العدم و الذات، أي بين عدم القرشيّة و المرأة، بنحو يكون له محكى في الخارج، فإنه حينئذ يقال: بأنّ هذا العدم دخيل في موضوع الحكم الشرعي، و استصحاب العدم الأزلي لا يثبت بنفسه ذات الدخيل، فيكون مثبتاً.

إذن فأساس البحث يفتش عن نعتية بهذا المعنى، تعبّر عن نسبة و ربط حاك عمّا يإزاء في الواقع.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٠

و هذا المعنى من النعتية، هو الذي أراد السيد الخوئي (قده) أن يحصله في الوجود الرابط، حيث ذكرنا في التقريب الأول بأنّه قال: بأنّ النعتية مرجعها إلى الوجود الرابط، و طبعاً هو لا يقصد أنّ المولى في عالم جعل الحكم يأخذ الوجود الرابط، لأنّ الوجود الرابط أمر خارجي لا- يجزّ إلى الذهن من الخارج و يأخذه في موضوع الحكم الموجود في ذهنه، بل مقصوده: إنّ هذه النسبة التي نعبر عنها بالنعتية، هي حاكية عن الوجود الرابط، لتكون نسبة ذات مدلول واقعي لا مجرد نسبة إنشائية بحثه، و حينئذ، قال السيد الخوئي (قده): إنّ هذا الوجود الرابط يفى بالمقصود، لأنّ المقصود هو أن نفس النعتية بمعنى يكون غير معقول بين العرضيين و بين الجوهرين، و يكون معقولاً بين العرض و محله، و قد حصلنا عليه، لأنّ الوجود الرابط غير معقول بين الجوهرين و لا بين العرضيين، و هو معقول بين العرض و محله.

و بعد هذا قال: إنّ هذا المعنى في طرف العدم غير معقول، بمعنى أنّ إجراء هذه النسبة مع التحفظ على مدلولها الواقعي بهذا الوجود الرابط غير معقول، و ذلك لعدم وجود رابط بين عدم العرض و محله، إذن فلا يمكن أن تكون هذه النسبة حاكية عن مدلول واقعي لعدم وجوده بينهما.

و قد سبق و قلنا: أنّ هذا التقريب غير تام، لأنّ الوجود الرابط كما أنّه غير متحقق بين عدم العرض و محله، فكذلك هو غير معقول و غير متحقق بين بعض الأعراض و محالّها، لأنّ العرض إذا كان خارجياً، فلا يكون بينه و بين موضوعه وجود رابط، و أمّا الأعراض غير الخارجية كالاختيارية و الانتزاعية مثلاً، فإن ظرف العروض لها إنّما هو الذهن، و يستحيل أن يكون لها وجود رابط في الخارج.

إذن فالنعتية بهذا المعنى، لا تفي بتعقل النعتية في تمام موارد العرض.

٢- التقريب الثاني هو ما ذكره الميرزا (قده) من أنّ معنى النعتية هو، الوجود الرابطي، فإنّ الوجود الرابطي الذي هو المرتبة الثالثة من مراتب

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥١

الوجود الخارجي، هو بنفسه مربوط ذاتاً بمحله بلا حاجة إلى افتراض وجود آخر نسميه بالوجود الرابطي، فهو، وجوده في نفسه، عين وجوده في موضوعه، و حينئذ، تكون النعتية عبارة عن نسبة ذهنية حاكية عن حيثية رابطية هذا الوجود الرابطي التي هي أمر خارجي

واقعي، حينئذ، بناء على ذلك، إذا طبقنا النعتية بهذا المعنى، نرى أنها غير معقولة بين الجوهرين، و بين العرضين، لأنه لا وجود رابطي بينهما، بينما نراها معقولة بين العرض و محله، لأن الوجود الرابطي ثابت بينهما.

كما أننا نراها غير معقولة في طرف العدم، لأن العدم لا يعقل أن يكون له وجود رابطي، و قد أشرنا سابقا في مقام الإشكال عليه، أنه لا يفي بالمطلوب و بالتالي فهو غير معقول في الأعراض الاعتبارية و الانتزاعية، لأن الأعراض غير المقولية ليس لها وجود رابطي في الخارج، و حينئذ، تكون النعتية بهذا المعنى، غير وافية بالمطلوب.

٣- التقريب الثالث هو أن يقال: بأن معنى النعتية هو، نسبة تحصيلية تتمثل في تضيق و تخصيص مفهوم بمفهوم آخر بنحو مباشر، و هذا التخصيص يكون حاكيا عن ربط واقعي ثابت بين المفهومين، لا مجرد اصطناع من قبل الذهن، و هذا الربط الواقعي محفوظ في تمام الأعراض و الصفات مع محالها و موضوعاتها، سواء كانت هذه الصفات مقولية أو اعتبارية أو انتزاعية، بحيث أن كل صفة مع محلها يكون لها هذا الربط، و هذا الربط الواقعي مبني على ما أوضحناه سابقا، من أن لوح الواقع عندنا أوسع من لوح الوجود، و حينئذ، فالصفة حتى لو كانت اعتبارية أو انتزاعية، فما دامت ثابتة في الواقع لموصوفها، و ليست كذبا عليه، إذن فهناك ربط واقعي بين الصفة و الموصوف، مناسب مع مقدار واقعية هذه الصفة، و إن لم يكن هذا أمرا موجودا في الخارج، لأن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، و لهذا أدخلنا كل الملازمات في لوح الواقع كالملازمة بين العلة و المعلول و نحوها مع انه ليس لها وجود في الخارج، لأنها لو كانت موجودة، فإما أن يكون وجودها واجبا فيلزم تعدد الواجب، و إما أن يكون ممكنا، فيحتاج حينئذ إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٢

علة، مع أن الملازمة بين العلة و المعلول لا تحتاج في وجودها إلى علة، فهذا الربط الذي يسمى ربط واقعي، المحفوظ بين كل صفة و موصوفها هو الذي يكون ما بإزاء النسبة، و النسبة هي تخصيص أحد المفهومين بمفهوم آخر فيما إذا كان بينهما ربط واقعي بهذا المعنى.

إذن فالنعتية، عبارة عن تضيق أحد المفهومين بالآخر، بحيث يكون حاكيا عن ربط واقعي بينهما.

و هذا الربط الواقعي، إذا أمكن تعقله من قبل الذهن البشري، انتزع منه نسبة ذهنية، تكون بالنسبة لذلك الربط، كالمهية بالنسبة إلى الوجود، و تكون هذه النسبة حاكية عن ذلك الربط الثابت في لوح الواقع، و إذا لم يمكن تعقل هذا الربط لدى الذهن البشري، فحينئذ ينتزع مفهوما اسميا للتعبير عنه و الإشارة إليه.

و هذا الربط قد ينتزع من كل نحو من أنحاء مفهوم اسمي فالربط الواقعي بين الصفة و الموصوف ينتزع منه مفهوم الوصفية و الموصوفية، و الربط بين الظرف و المظروف كذلك ينتزع منه الظرفية و المظروفية، و هكذا ينتزع من هذا الربط مفاهيم أخرى بحسب ما يتعقل الذهن البشري، و واحد من هذه المفاهيم مفهوم النعتية الذي هو عبارة أخرى عن الصفتية، و كذلك الصفتية، و كلاهما شأن من شئون بعض أنحاء الربط الواقعي، و هو ربط الصفة بالموصوف، فإنه ربط ينتزع منه، أن هذا عارض و ذاك محله.

و هناك أنحاء أخرى من الربط لا ينتزع منها الصفتية، كما لو قلنا: «جاء زيد و عمرو معا»، فهنا: كلمة «معا» تدل على نسبة ذهنية، و هذه النسبة هي بإزاء نحو من الربط الواقعي بين زيد و عمرو، و لكن هذا الربط لا ينتزع منه أن زيدا صفة لعمرو و لا العكس أيضا، بل ينتزع منه مفهوم اسمي آخر، كالمقارنة بين مجيء عمرو و زيد، و هكذا كل مفهوم ينتزع منه مفهوم اسمي مناسب له.

و حينئذ، في مقام تحقيق جريان الاستصحاب و بيان ما هو العدم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٣

النعتي، فإن كلمة النعتية بما هي لا موضوعية لها، لأن المقصود بيان أنه متى يكون إجراء استصحاب مفاد كان مثبتا و مفاد ليس التامة كذلك، و متى لا يكون مثبتا، و حينئذ قالوا: إنه إذا أخذ الوجود أو العدم بنحو نعتي يكون استصحاب مفاد كان التامة للوجود أو استصحاب ليس التامة للعدم، يكون مثبتا، و أما إذا أخذ الوجود بنحو محمولي فلا يكون مثبتا، إذن، فتمام النظر إلى تشخيص متى

يكون الاستصحاب مثبتا و متى لا يكون كذلك.

إذن فينبغي التعبير، بأنه كلما تركب الموضوع من جزئين، فإن أخذ ربط مخصوص بينهما في لوح الواقع يحكى عن نسبة ذهنية في لوح الذهن، و المولى بتوسط هذه النسبة أخذ ذاك الربط في الموضوع، حينئذ يكون استصحاب ذات الجزء مثبتا، لأن إثبات هذا الجزء بالاستصحاب، مع إثبات الآخر بالاستصحاب، لا يثبت الربط القائم بينهما إلا بالملازمة، فيكون مثبتا. و أمّا إذا كان الموضوع مركبا من ذات الجزئين من دون ربط بينهما واقعا، فحينئذ لا يكون استصحاب الجزء مثبتا، أى لا ملازمة بينهما.

فالبحث يدور حقيقة، فى أنّ أحد الجزئين أخذ مربوطا بالجزء الآخر أم لا؟  
و أمّا كلمة نعتية، فليس لها أى موضوعية، لأنها أحد أوجه الربط ليس إلا.

و من هنا يعرف، أنّه بين العرضين لمحلين أو الجوهرين، و إن كانت النعتية غير معقولة بينهما، لكن قد يكون بينهما ربط غير نعتي، من قبيل المعية، و حينئذ، يتعذر إحراز الموضوع باستصحاب أحد الجزئين و ضمّه إلى ثبوت الآخر بالوجدان و نحوه. و حينئذ فى باب العدم النعتي، لا بدّ من التكلم فى أنّ عدم الوصف، هل يعقل أخذه مربوطا بالذات أو لا يعقل؟. و قد أشرنا فيما تقدم إلى أنّ البحث ليس فى مجرد إيقاع نسبة إنشائية

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٥٤

بين عدم القرشية و ذات المرأة، لأنّ هذا أمر ممكن، بل البحث فى نسبة يكون لها محكى فى لوح الواقع. و هنا نقول: إنه لا يتصور ربط واقعي بين عدم القرشية و ذات المرأة، و إنّما الربط بين القرشية و المرأة، فعدم القرشية، عدم مربوط، لا عدم مربوط، و فرق بينهما.

و البرهان على ذلك هو، أنّ عدم القرشية، لو كان بينه و بين ذات المرأة ربط واقعي بإزائه نسبة ذهنية حاكية عن ذلك الربط، لكان مرجع هذه النسبة إلى نحوين، إمّا تخصيص هذا العدم و تقييده بالمرأة، كما هو الحال فى كل نسبة تخصيصية، مع أنّ تخصيص العدم أمر غير معقول، إذ التخصيص فيه، يكون دائما للمعدوم، و العدم يكون عدما للمحصص، لا أنّ نفس العدم محصّصا، فالقرشية التى هى المعدوم، هى التى تحصص، بأن تكون تارة قرشية امرأة، و أخرى قرشية رجل، فإذا حصّصت القرشية بذلك، حينئذ، يطرأ العدم على هذه الحصّة الخاصة، و أمّا نفس العدم فلا يقبل التخصيص ابتداء، و هذا يكشف عن انه لا ربط بينه و بين الذات، و إلا لانتزع منه نسبة من النسب التخصيصية.

و أمّا البرهان على أنّ العدم لا يقبل التخصيص ابتداء فهو، أنّه إذا حصّصنا عدم القرشية بالمرأة، فمعناه: إننا افترضنا حصتين من العدم، و حينئذ، نسال:

هل انّ المعدوم بإحدى الحصتين غير المعدوم بالأخرى أم غيره؟.

فإن كان غيره، فهذا معناه، أخذ التخصيص فى مرتبة المعدوم، و لهذا تغاير المعدوم هنا عن المعدوم هناك. و من الواضح، أنّك إذا حصّصت المعدوم و افترضت عدم قرشية، محصّصه بالمرأة، فحينئذ، لا يعقل تخصيص عدم قرشية المرأة بعد ذلك مرة ثانية، لأنّ المعدوم بعد تخصيصه، لا يقبل تخصيصا ثانيا، لأنه ليس له حصتان، إحداها للمرأة، و الأخرى للرجل.

و إن فرض انّ المعدوم بأحدهما كان عين المعدوم بالآخر، فهذا يعنى:

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٥٥

انّ المعدوم لم يتحصص فى المرتبة السابقة، و إنّما التخصيص وقع على العدم أولا و بالذات.

إذن فالمعدوم بهذا العدم عين المعدوم فى ذاك، و هذا محال، لأنّ لازمه يناقض بديهية وحدة النقيض، لأنّ معنى تخصيص العدم حينئذ، انّ عدمين لهما معدوم واحد، أى إنّ وجودا واحدا فى مقابله عدمان، مع أنّ بديهية وحدة النقيض تقتضى انّ كل وجود ليس

في مقابلة إلاً عدم واحد، و كلّ عدم لا يرفعه إلاً وجود واحد، هذا مضافاً إلاً أنّ لازم ذلك - بعد فرض أنّ المعدوم لم يخصّص - أنّ المعدوم طبيعي القرشيّة، و التخصيص طراً على عدم نفسه، و طبيعي القرشيّة يشمل قرشيتين، قرشيّة المرأة، و قرشيّة الرجل، و هذا معناه: إنّ عدم النعتي المخصّص، عدم لقرشيّة المرأة، و لقرشيّة غيرها، أي أنّه عدم عرض ثابت في محل آخر مربوطاً بهذا المحل، مع أنّ هذا، فرض عدمه في كلام الميرزا (قده)، حيث لم يدّعه و لم يفترضه، إذن طرّو التخصيص على عدم غير معقول.

و الحكماء و إنّ لم يبرهنوا على ذلك، لكن من مجموع كلامهم، يظهر أنّهم يدّعون بدهاه ذلك، حيث أنّهم ادّعوا أنّ التخصيص إنّما يطرأ على الوجود فقط.

و قد يقال: إنّ ما الفرق بين عدم الوجود في القرشيّة، حيث أنّ عدم القرشيّة لا يعقل تخصيصه بالمرأة تارة، و بالرجل أخرى؟.

و الجواب هو أنّ وجود القرشيّة هو عين القرشيّة بحسب المصداق الخارجي، إذ ليس لوجود القرشيّة مصداق، و للقرشيّة مصداق آخر بل هما متحدان خارجاً.

و الفرق بينهما ذهني بحت، إذ هما يحكيان عن شيء واحد بينه و بين المرأة ربط، و هذا الشيء الواحد، تارة نعبّر عنه بالقرشيّة، و أخرى بوجود القرشيّة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٦

و أمّا عدم القرشيّة، فالعدم هنا ليس عين القرشيّة في عالم الصدق و المصداق، بل مصداق أحدهما غير مصداق الآخر.

و من هنا، لا تكون ربطيّة القرشيّة، ربطيّة لنفس عدم القرشيّة، بينما هي ربطيّة لوجودها.

و بهذا اتضح إنّ لا ربط و لا نعت بحسب الحقيقة بين عدم القرشيّة و ذات المرأة، و بتعبير الميرزا (قده)، لا نعتية بين عدم العرض و ذات المرأة.

إذن فالعدم النعتي بهذا المعنى، غير معقول، و هو يضر بجريان الاستصحاب و يكون موجبا لمثبتيته.

إذن فلا بدّ من إرجاع عدم النعتي إلى أخذ أمر ثبوتى مساوق لعدم القرشيّة، لا أخذ نفس عدم القرشيّة، و هذا الأمر الثبوتى من قبيل أنّ نقول:

«التولد من غير القرشيّة»، بدلا من قولنا: «عدم القرشيّة» فالأول يمكن أخذه في الموضوع دون الثاني، و حينئذ، أخذ هذا الأمر الثبوتى في الموضوع، يكون مانعا من جريان استصحاب عدم الأزلي، لأنّ استصحاب عدم تولدها من قرشي لا يثبت تولدها من غير القرشي، إلاً بناء على الملازمة العقلية.

ثم إنّ لو تجاوزنا هذا الكلام مع الميرزا (قده) و فرضنا معقولية عدم النعتي أو الأزلي، كما يريد الميرزا (قده) و غيره، و فرضنا أنّ عدم القرشيّة يمكن ربطه بالمرأة و تخصيصه بها، فحينئذ، نقول:

هل يمنع هذا عن جريان الاستصحاب باعتباره مثبتاً، كما ذكر الميرزا (قده)؟.

الصحيح، إنّ لا يكون مانعا عنه، و ذلك لأنّ عدم القرشيّة إذا فرضنا وجود ربط بينه و بين المرأة، فإنّ هذا الربط يتصوّر على نحوين.

١- النحو الأول هو أنّ يكون طرف الربط الثاني هو ذات المرأة، بقطع النظر عن وجودها.

٢- النحو الثاني هو أنّ يكون طرف الربط الثاني، هو المرأة الموجودة بما هي موجودة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٧

و حينئذ، فإنّ فرض الثاني، و هو أنّ طرف الربط كان المرأة الموجودة بما هي موجودة، كما لو قال: إذا وجدت امرأة و كانت موصوفة بعدم القرشيّة، فكذا، فحينئذ، يتعدّر استصحاب عدم الأزلي، لأنّ الربط القائم بين وجود المرأة، و عدم القرشيّة ليس له حالة سابقة، لأنّ هذا الربط، فرع وجود المرأة، إذ قبل وجودها لا ربط بين وجودها هذا قبل انوجاده، و بين عدم القرشيّة.



و إن فرض الأول، و هو، أن الربط بين عدم القرشية و ذات المرأة، كما لو قال: إذا وجدت امرأة موصوفة بعدم القرشية، فكذا، فمعنى هذا: إننا فرضنا الوجود يطرأ على المرأة الموصوفة بعدم القرشية- لا العكس كما في الأول- فإذا فرض هذا، حينئذ، فهذا الربط ثابت منذ الأزل، لأن المرأة منذ الأزل هي لا قرشية و لو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

و حينئذ، ما قيل: من أن ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له، فثبوت وصف القرشية للمرأة فرع ثبوت المرأة، مثل هذا الكلام، لا محصّل له، إلّا أن يكون مفاده، إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بالنحو المناسب للثابت من الثبوت، فإن كان الثابت عبارة عن الاتصاف بالعدم، فإن هذا لا يستدعي ثبوتاً أكثر ممّا يناسب نفس العدم أي ثبوتاً ذهنياً محضاً.

و كون القضية بحسب صورتها موجبة، و أن المناطق ذكرها، إن هذه القضية يشترط فيها وجود الموضوع، غير وارد في المقام، فإن هذه و إن كانت موجبة صورة، إلّا أنه بحسب الحقيقة غير موجبة، لأن الاتصاف بعدم القرشية لا يحتاج إلى وجود المرأة لكي تتصف بالقرشية، بل هي قبل وجودها موصوفة بذلك، لأن الربط بين عدم القرشية و بين هذه المرأة- على فرض تعقله- فهو ربط في لوح الواقع، لا ربط في لوح الوجود، و الربط في لوح الواقع لا يحتاج إلى وجود طرفيه أصلاً، كالربط بين العلة و المعلول، مع أنه لا علة و لا معلول، و عليه: فهذا الربط و النعتية ليس مساوقاً لمنع عن جريان الاستصحاب.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٨

٤- النقطة الرابعة: و الآن: و بعد أن تكلمنا في النقطة الثالثة التي اتفق فيها الميرزا (قده) [٤١]، و السيد الخوئي (قده)، و هي تحقيق و تصوير العدم النعتي، و سواء كنا قد توصلنا إلى تصوير النعتية المانعة عن جريان الاستصحاب في نفس العدم، أو تصورناها في أمر ثبوتى و جودى ملازم للعدم، فعلى كلا التقديرين، تنتقل إلى النقطة الرابعة التي اختلف السيد الخوئي (قده) مع الميرزا (قده)، النقطة الرابعة و هي أنه إذا تردّد المأخوذ في موضوع العام بين كونه عدماً محمولياً- عدم القرشية المحمولي- فيجرب استصحاب العدم الأزلّي، و بين كونه عدماً حقيقياً- بالمعنى الحقيقي للعدم، أو العدم الراجع إلى أمر و جودى- فلا يجرى الاستصحاب، فأيهما المتعين؟ و عليه، فالكلام يقع في مقامين، مقام الثبوت، و مقام الإثبات.

١- المقام الأول و هو مقام الثبوت، فقد اختلف فيه الميرزا (قده) مع السيد الخوئي (قده)، حيث إن الميرزا (قده) يذهب [٤٢] إلى أن المتعين ثبوتاً هو، أخذ العدم النعتي فقط، و يستحيل أخذ العدم المحمولي.

بينما يذهب السيد الخوئي (قده)، إلى إمكان كل منهما، غايته: إن المعين منهما يكون في ذمة المقام الثاني، أي مقام الإثبات و الاستظهار من الأدلة.

و قد أشرنا سابقاً إلى أن كلا من الميرزا (قده)، و السيد الخوئي (قده)، قد اتفقا في النقطة الثانية، على أن العرض في جانب الوجود يؤخذ بنحو نعتي.

لكن السيد الخوئي (قده) برهن ببرهان يختص بطرف الوجود و لا يشمل العدم.

بينما برهن الميرزا (قده) عليه ببرهان يجرى في طرف العدم أيضاً، و اختصر برهانه على هذا الطرف.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٩

فقد ذكر السيد الخوئي (قده) [٤٣] بالنسبة إلى طرف الوجود، إن القرشية لو كانت مأخوذة في موضوع الحكم، تعين أخذها بنحو نعتي بالنسبة إلى المرأة، لأنه لو أخذ وجود ذات القرشية كيفما اتفق و من دون أن تضاف إلى المرأة و تلحظ نعتاً عدماً للزم ترتب الحكم بمجرد أن يوجد رجل قرشى آخر، و ذلك لأن القرشية كما توجد في المرأة القرشية، كذلك توجد في الرجل القرشى، و هذا خلف، لأن الحكم لا يترتب على هذه المرأة بمجرد كونها قرشية، إذن، فاختصاص الحكم بالمرأة، لا يكون إلّا بتحصيص القرشية و أخذها نعتاً لهذه المرأة كي يستحيل انطباقها على غير صنفها.

و هذا البرهان يختص بطرف الوجود، و أما طرف العدم فلا يوجد ضرورة لأخذه نعتاً و صفة كي ينطبق على المرأة، بل يكفي أن

نخصص المعدوم، فنقول: «عدم القرشية هذه»، وحينئذ، سوف لن ينطبق هذا العدم إلّا على عدم قرشيتها، لا على عدم قرشيّة إنسان آخر.

إذن فموضوع الحكم هو، عدم قرشيتها، و من هنا فصل بين طرف الوجود، و طرف العدم.

أمّا الميرزا (قده) [٤٤]، فقد ذهب إلى أنّ عدم القرشيّة، يجب أن يؤخذ عدما نعتيا، و لا يعقل أخذه محموليا، إذ كما أنّ النعتية في طرف وجود القرشية ضرورية، كذلك هي في طرف عدم القرشية ضرورية أيضا.

و حاصل برهانه على ذلك، مبني على أصل موضوعي افترضه و هو، أنّ الذات، أو الماهية، أو العام، لها نحوان من الانقسام.

١- النحو الأول انقسامه بلحاظ صفاته، و عوارضه الطارئة، أي أنّه له تحصيلات بلحاظ هذه العوارض، كما في الإنسان، فإنه بحسب عوارضه ينقسم إلى أسود و أبيض، و فاسق و مؤمن، و هكذا.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٠

٢- النحو الثاني انقسامه بلحاظ مقارناته، فإن الإنسان تارة يكون مقارنا مع هذا الإنسان، و أخرى لا يكون مقارنا معه، و إنّما مقارنا مع آخر، و كل ماهية حينما يراد ملاحظة الإطلاق و التقييد فيها، يكون ذلك بلحاظ النحو الأول، و هو أسبق بمرتبة من ملاحظة الإطلاق و التقييد بلحاظ النحو الثاني، بمعنى أنّ المرأة حينما نريد تحصيلها و تقييدها، ففي المرتبة الأولى نلقت إلى صفاتها و عوارضها من حيث كونها قرشية أو غير قرشية، ثم بعد ذلك، يأتي دور الانقسام بلحاظ المقارنات، من حيث أنّه هل يوجد معها الشيء الفلاني أو لا؟ و من هنا سمى الانقسام الأول بالأولي، و سمى الانقسام الثاني بالثانوي، لأنّ الإطلاق و التقييد، أول ما يتوجه بلحاظ الانقسام الثاني، فمثلا- إذا أردنا أن نحكم بحكم معلّق على مجيء زيد، فأول ما نلاحظ في هذا المقام، إنّ مجيئه، هل يكون ظهرا أو عصرا، بسرعة أو ببطء، أو مطلقا من حيث الزمان و من حيث السرعة و البطء، و هكذا في بقيّة الصفات، ثم بعده نلاحظ أنّه هل ندخل مع زيد عمروا أو لا.

و هذا الكلام افترضه الميرزا (قده) أصلا موضوعيا، و فرّع عليه، إنّ العدم النعتي حيث أنّه نعت من النعوت و عرضا من الأعراض. يدخل في المرتبة الأولى من الانقسام، فانقسام المرأة إلى امرأة موصوفة بعدم القرشية، بنحو نعتي، و إلى امرأة قرشية، يدخل في المرتبة الأولى، بينما العدم المحمولى يدخل في المرتبة الثانية، لأنّ العدم المحمولى لم يلحظ بما هو صفة للمرأة، بل قد لوحظ بما هو هو و بحياله، فحاله حال الرجل لو لوحظ مع المرأة.

و حيث ذكرنا في الأصل الموضوعي، إنّ المولى يجب أن يعالج مشكله الإطلاق و التقييد أولا في مرتبة الانقسامات الأولى، و بعده في المرتبة الثانية للانقسام.

فأول ما يطرح من انقسام حينما يريد المولى أن يجعل على المرأة حكما، هو انقسامها إلى امرأة موصوفة بالقرشية، و امرأة موصوفة بعدم القرشية، لأنّ هذا انقسام بلحاظ العوارض.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦١

و حينئذ، لا بد للمولى أن يعالج هذا الانقسام، فيعالجه إمّا بالإطلاق، و إمّا بالتقييد، لأنّ الإجمال غير معقول، و حينئذ، فإن عالجه بالتقييد، فقيّد المرأة بالاتّصاف بعدم القرشية، فإنه حينئذ يثبت المطلوب، و هو أنّ المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي، و لا يعقل بعد ذلك، حينما يأتي إلى المرتبة الثانية- و هي الانقسام بلحاظ المقارنات التي يدخل العدم المحمولى ضمنها- أن يأخذ العدم المحمولى في الموضوع، بل هو لغو صرف، لأنّ العدم المحمولى مستبطن في العدم النعتي،- فإنّ العدم النعتي عدم محمولى و زيادة- إذن فينحصر الأمر بالعدم النعتي، و هو المطلوب.

و إن فرض أنّ المولى يريد أن يعالج الانقسام الأول بالإطلاق بالنسبة للقرشية و عدمها، و إنّ الحكم ثابت لها بكلتا حصتيها، القرشية و عدم القرشية، فحينئذ، يستحيل عليه في المرتبة الثانية أن يأخذ العدم المحمولى، لأنّه يلزم التهافت، ما بين أخذه للمحمولى في

المرتبة الثانية، وإطلاقه في المرتبة الأولى، إذ يرجع محصل هذا وذاك، إلى قولنا: إن الحكم ثابت على المرأة، سواء كانت موصوفة بالقرشية، أو موصوفة بعدمها، إذا لم يكن هناك امرأة متصفة بالقرشية، وهذا تهافت، لأنه رجع إلى العدم المحمولي. وبهذا يتبرهن، على أن أخذ العدم المحمولي غير معقول، بل إما أن يؤخذ العدم النعتي، وإما أن يكون الحكم مطلقاً. وهذا البرهان قد أقامه الميرزا (قده) على أصل موضوعي كما عرفت، وهو، أن يكون علاج مشكلة الإطلاق والتقييد بلحاظ المرتبة الأولى من الانقسام، أسبق رتبة من علاجه بلحاظ المرتبة الثانية من الانقسام.

وهذا الأصل الموضوعي طرح في تقارير [٤٥] الميرزا (قده) كأنه مسلّم من دون برهنه عليه، وكذلك، فقد ادّعى بداهته في رسالته التي كتبها هو في حكم اللباس المشكوك، حيث قال: إن هذا المطلب من لوازم استحالة الإهمال في لبّ الواقع.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٢

ولأنّ الميرزا (قده) لم يستدل ويبرهن على هذا الأصل، كان من السهل نقضه، ومن هنا نقضه تلميذه السيد الخوئي (قده) [٤٦]. فقال: بأنّ من قال بأنّ علاج مشكلة الإطلاق والتقييد بلحاظ المرتبة الأولى، أسبق مرتبة من علاجها بلحاظ المرتبة الثانية من الانقسامات، فهذا مجرد دعوى بلا برهان عليها، بل القول بأنّ انقسام المرأة إلى امرأة موصوفة بعدم القرشية وما يقابلها، وانقسامها إلى امرأة أخذ فيها العدم المحمولي وما يقابلها، انقسامان عرضيان.

ومن الواضح، أنّ المرأة متى ما وجدت خارجاً، فالعدم المحمولي، والعدم النعتي متلازمان بالنسبة إليها ما دامت موجودة في الخارج، حينئذ، فالمولى بالاختيار، إن شاء، أخذ المحمولي في الموضوع، بعد فرض وجود المرأة، وأغناه ذلك عن العدم النعتي، وإن شاء، أخذ العدم النعتي فيه وأغناه عن العدم المحمولي، شأن كل أمرين متلازمين أراد المولى تقييد مراده بأحدهما.

وهذا الجواب مرجعه إلى إنكار الأصل الموضوعي لأنه لم يبرهن عليه.

ولكن نحن سوف نحاول أن نبرهن عليه، وبعد ذلك، نناقش هذا البيان.

ولعلّ ما سوف نذكره من البرهان هو ما أشار إليه الميرزا (قده) في كلامه المختصر المذكور آنفاً.

وهذا البرهان يتكوّن من عدة نقاط.

١- النقطة الأولى هي أنّ العدم النعتي، والعدم المحمولي، يمكن أخذ كل منهما في الحكم الشرعي، لكن مركز أخذ المحمولي غير مركز

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٣

النعتي، إذ مركز أخذ المحمولي هو نفس الحكم لا- موضوعه، بينما مركز أخذ العدم النعتي إذا أخذ فإنّ ما يقيد به هو موضوع الحكم لا نفسه، فمن هذه الناحية هما متعاكسان.

وتوضيح ذلك هو: إنّ موضوع الحكم عندنا هو «المرأة»، وحينئذ، فتارة، نريد أن نجعل هذا الحكم منوطاً- زائداً على المرأة- بالعدم المحمولي، وحينئذ، هذا العدم المحمولي نأخذه قيدياً في نفس الحكم، أي شرطاً فيه، كما يقول الميرزا (قده)، لا قيدياً لموضوعه، لأنّ أخذه قيدياً لموضوعه لا يخلو من أحد معنيين.

فإنه إما أن يؤخذ قيدياً بنحو النعتي، وهذا خلف كونه عدماً محمولياً.

وإما أن يؤخذ، لكن لا قيدياً، بل من قبيل أخذ جوهرين بنحو التركيب، ولكن يؤخذ قيد المقارنة، وهذا خلف أيضاً، لأنه من البداية استبعدنا أخذ مفهوم المقارنة، وإلا لا نسدّ باب الاستصحاب حتى لو كان العدم محمولياً، إذن فالعدم المحمولي لا يعقل أخذه قيدياً للموضوع- أي المرأة- وإمّا يؤخذ قيدياً لنفس الحكم، فيقال: مثلاً: «إذا لم تكن المرأة قرشية، إذن فالمرأة مميّن يحيض إلى الخمسين»، فيكون العدم المحمولي قيدياً لنفس الحكم.

وأمّا إذا أخذنا بالعدم نعتياً، فالأمر بالعكس، فإنّ الاتّصاف بعدم القرشية، لا يعقل أخذه قيدياً في نفس الحكم، لأنّ العدم النعتي ليس

من صفات الحكم، وإنما المرأة، هي التي توصف بذلك، وحينئذ، فيجب أخذ العدم النعتي - إذا أخذ - في موضوع الحكم، وهو المرأة، لا الحكم.

٢- النقطة الثانية: هي أن كل قيد أخذ في الموضوع، فهو قيد في الحكم، ولا عكس، لأن تقييد الموضوع يسرى بالواسطة إلى الحكم دون العكس.

٣- النقطة الثالثة: هي أن يقال: إنه إذا أخذ العدم النعتي في الحكم، فحينئذ، لا إهمال، لا في الموضوع، ولا في الحكم، وذلك لأن أخذ العدم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٤

النعتي، معناه، أخذه في مرتبة الموضوع كما في النقطة الأولى، وأخذه في الموضوع يسرى إلى الحكم كما في النقطة الثانية، إذن فكل من الموضوع والحكم يصبح مقيدا، ولا إهمال فيهما، وبهذا يتم غرض المولى، وهو أن جعل الحكم على موضوع أخذ فيه العدم النعتي لا إهمال فيه.

ومع أخذ العدم النعتي لا يعقل بعد أخذ العدم المحمولي.

وأما لو أراد المولى أخذ العدم المحمولي، فلا بد من أخذه في الحكم حينئذ، وقد عرفت أن ما أخذ في الحكم قيدا لا يسرى إلى الموضوع، إذن فالإهمال في مرتبة الحكم ارتفع، لكن في مرتبة الموضوع، إما أن يكون مقيدا وإما أن يكون مطلقا، وإما أن يكون مهملا، فإن كان مقيدا، فيجب تقييده بالعدم النعتي، وهذا رجوع إلى الفرض الأول، وإن كان مهملا، فهو مستحيل كما هو عند الميرزا (قده)، حيث أنه عنده لا يخرج عن الإطلاق والتقييد، وإن كان مطلقا، لزم التهافت، لأن معناه، أن المرأة سواء كانت متصفة بالقرشية، أو بعدمها، يثبت لها الحكم مع عدم القرشية، ومن هنا قال الميرزا (قده) عن أصله الموضوعي، أن هذا من نتائج استحالة الإهمال في لب الواقع.

ولعل قوله هذا، إشارة إلى هذا البرهان.

إذن، فأصل فرضية أخذ العدم المحمولي في الموضوع باطلة، ولعل هذا البرهان هو ما لخصه في عبارته السابقة.

وجواب هذا البرهان هو: إننا نختار الشق الثالث، وهو أن العدم المحمولي يؤخذ في الحكم، والموضوع ولا يكون الموضوع مقيدا أو مهملا، بل مطلقا، ولا يلزم منه التهافت، وذلك لأن الإطلاق في الموضوع لو كان بمعنى الجمع بين الأفراد والقيود، كما في العموم، وهو المعبر عنه «بسواء» «أي سواء كانت قرشية أو لا»، فإنه حينئذ يلزم منه التهافت، إذ لا معنى لإسراء الحكم إلى كلتا الحصتين ثم تقييده بإحدى الحصتين، وإذا كان الإطلاق بمعنى فعلية إسراء الحكم إلى تمام الحصص، فإنه يلزم التهافت

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٥

أيضا، وذلك لأن إطلاق الموضوع سوف يكون في المرتبة المتقدمة منافية مع تقييد الحكم بالعدم المحمولي في المرتبة المتأخرة، لأن ذلك يعني إسراؤه لكل الحصص، وهذا خلف تقييده ببعضها.

ولكن الصحيح هو، إن معنى الإطلاق هو، رفض القيود وإلغاء الخصوصيات، وقصر النظر على ذات الطبيعة، وأما سريان الحكم إلى تمام الأفراد إنما هو بحكم العقل، لأن العقل لا يرى مانعا من انطباق الحكم على تمام الأفراد، لا أن الإطلاق بنفسه عبارة عن لحاظ سريان الحكم، أو الجمع بين الحصص، وحينئذ، بناء على أن الإطلاق هو رفض القيود، فلا منافاة بين كون الموضوع في المرتبة السابقة ملحوظا مقصور النظر على ذات الطبيعة، وبين كونه في المرتبة الثانية ملحوظا فيه أخذ العدم المحمولي قيدا في الموضوع، ولا يلزم التهافت في نظر المولى، لأن المفروض أن الإطلاق ليس معناه، أن المولى يتصدى لإسراء الحكم إلى تمام الحصص بنظره الإطلاقي، فحينئذ لا تهافت بين نظر المولى في هذه الناحية وبين التقييد.

كما أنه لا تهافت في مرحلة حكم العقل، لأن الإطلاق في الموضوع غير مانع عن السريان في نظر العقل، وهذا لا ينافي وجود مانع

آخر عن سريان الحكم، كما في التقييد في مرحلة الحكم، إذن، فالعقل لا يرى مانعا عن السريان في مرتبة الموضوع، وإن كان يوجد مانع في مرتبة الحكم ولا تهافت.

و عليه: فالبرهان غير تام، إذن فمدعى الميرزا (قده)، غير تام.

و عليه: فكما يمكن أخذ العدم النعتي، يمكن أخذ العدم المحمولى، إذن في هذا المقام لا تعين لأحدهما دون الآخر في مقام الثبوت. ٢- المقام الثانى و هو مقام الإثبات، فقد ذكر الميرزا (قده)، أنه لو تنزلنا عن مدعانا الثبوتى، و هو استحالة أخذ العدم المحمولى فى موضوع الحكم، و فرضنا إمكان الوجهين معا، حينئذ، غاية الأمر انه يصبح الدليل مجملا فى هذه الناحية، حيث لا يعلم ان العدم المأخوذ فى موضوع العام بعد

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٦

التخصيص، هل هو العدم المحمولى، أم العدم النعتي، و مجرد الشك فى ذلك يكفى لتعذر جريان الاستصحاب، لأن جريانه فى العدم المحمولى، الذى هو العدم الأزلى، فرع إحراز أخذه فى موضوع الحكم الشرعى، و أن ما أخذ فيه هو موضوع الحكم الشرعى، و مع احتمال أن لا يكون هو الموضوع، و أن الموضوع هو العدم النعتي، فإن الاستصحاب لا يجرى، إذ لا يقين سابقا حينئذ، إذن لا بد من بحث انه فى مقام الإثبات، هل هناك ما يعين أخذ العدم المحمولى فيه فى مقابل العدم النعتي، ليجرى الاستصحاب، أم أنه ليس هناك ما يعينه.

و هنا يمكن تقريب تعيين العدم المحمولى بعده وجوه.

١- الوجه الأول هو أن يقال صغرويا: بأن المقام هو من موارد دوران المخصّص بين الأقل و الأكثر، لأن النسبة بين العدمين هى، نسبة الأقل و الأكثر، حيث انّ العدم النعتي هو عدم محمولى مع زيادة النعتية.

و يقال كبرويا، بأنه كلما دار أمر المخصص بين الأقل و الأكثر، فالأقل هو القدر المتيقن، و الزائد ينفى بالتمسك بالعام، و ينتج من ضم الصغرى إلى الكبرى، إن العدم المحمولى هو المتعين، و خصوصية النعتية شك فى التخصيص الزائد، فيرجع فى نفيها إلى العام كما تقدم.

و تحقيق الحال فى ذلك هو، أما بالنسبة للصغرى، فإن المراد بالأقل و الأكثر هنا، الأقل و الأكثر المفهومى لا الصدقى، لأنهما بحسب الصدق بعد فرض وجود الموضوع، فإن كلاً من العدم المحمولى و العدم النعتي متلازمان خارجا، و ليس أحدهما أوسع صدقا من الآخر، إذن، فالأقل و الأكثر هنا، ملحوظان على أساس المفهوم.

و حينئذ نقول: إن العدم النعتي، تارة نرجعه إلى أمر وجودى مقابل - على ما تقدم فى بحث تصوير العدم النعتي - كإرجاع الاتصاف بعدم القرشية إلى التولد من غير قریش. و أخرى نتحفظ على كونه عدميا، غايته إننا نتصور له ثوبا نعتيا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٧

فإن بنى على الأول، فمن الواضح أنهما مفهومان متباينان، و ليسا من قبيل الأقل و الأكثر، لأن مرجع العدم النعتي إلى التولد من غير قریش، و مرجع العدم المحمولى إلى عدم التولد من قریش، و هذان متباينان، إذ أن أحدهما عبارة عن وجود أحد الضدين، و الآخر عدم الضد الآخر، فهما متغايران و متباينان مفهوما.

و أما إذا بنينا على الثانى، و فرضنا انّ العدم النعتي مبني عليه، أى تحفظنا على كونه عدميا حقيقه، و تصورنا للعدم نعتيه، حينئذ، يمكن القول:

بأن النسبة بين مفهوميها هى نسبة الأقل و الأكثر، أى انّ العدم المحمولى هو الأقل، و إنّ العدم النعتي هو الأكثر.

و قد يدعى فى قبال ذلك، إنهما متباينان، بدعوى، انّ النعتية و المحمولية حدان من حدود كيفية لحاظ العدم، فإنّ العدم، تارة يلحظ بما هو بذاته و حياله، و أخرى يلحظ بما هو صفة و تابع لمحله و موصوفه، و هذان حدان متباينان و ليسا أقل و أكثر.

إلا أن هذه الدعوى غير منتجة في المقام، لأن التباين في الحقيقة هنا، ليس بين الملحوظين، بل هو بين اللحاظين، من قبيل التباين بين المطلق و المقيد، بمعنى أن ذات الملحوظ في العدم المحمولي بنفسه محفوظ في الملحوظ في العدم النعتي مع زيادة في الثاني، و هو خصوصية الربط القائم بين العدم و محله.

نعم لو التفتنا إلى اللحاظين فهما متباينان من حيث الحدود، لأن أحدهما وقف على العدم، و الآخر سرى إلى الذات بنحو النعتية، فذات الملحوظين من قبيل الأقل و الأكثر، و الميزان في التخصيص هو ذات الملحوظ، لا اللحاظ بما هو لحاظ.

إذن، فبناء على أن العدم النعتي هو عدم حقيقة، فالنسبة بينه و بين العدم المحمولي في التخصيص، نسبة الأقل و الأكثر، و حينئذ، بناء على هذا البناء فقط تتم الصغرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٨

و أما الكلام في الكبرى، و هو الاقتصار على الأقل، فقد اتضح مما تقدم، أن هذا تام في المخصص المنفصل دون المخصص المتصل، إذ أنه في المنفصل إذا دار أمره بين الأقل و الأكثر المفهومي، يتمسك في الزائد بالعام، و أما إذا كان متصلا و دار أمره بين الأقل و الأكثر، فلا يتمسك في الزائد بالعام.

و قد يقال: بأن هذه الكبرى منوطه بأن يكون المخصص منفصلا، فإن كان الدليل الذي يخرج المرأة القرشية منفصلا يتم هذا التقريب، و أما إذا كان متصلا فلا يتم، لأن المتصل يوجب إجمال العام.

و في مقابل ذلك، دعويان:

١- الدعوى الأولى هي أن يقال: بأن هذه الكبرى باطله على كلا التقديرين، سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا، و ذلك: لما ذكرناه من أن الدوران بين الأقل و الأكثر دوران مفهومي لا صدقي، و التمسك بالعام إنما هو فيما إذا دار أمر المخصص بين الأقل و الأ- أكثر الصدقيين، لأنه حينئذ، يرجع الأ- أكثر إلى إخراج فرد زائد من تحت العام و هو بلا- موجب، فيتمسك بالعام لنفي خروجه بالمخصص.

و أمّا بناء على ما هو محل الكلام، من أن الدوران مفهومي، حينئذ، فالعدم النعتي، و العدم المحمولي، من حيث الصدق متساويان مصداقا و خارجا، فلا يلزم من الحمل على النعتية إخراج فرد لم يكن خارجا لو لا- الحمل على النعتية، بل من يخرج على كلا التقديرين، و كذا من يبقى، و ذلك للتلازم بين المفهومين.

و عليه: فلا محذور في الأكثر، لأنه لا يلزم منه تخصيص زائد.

و جواب ذلك هو: انه صحيح، إن التخصيص الزائد و إن لم يلزم بلحاظ الأفراد، لكن يلزم التقييد الزائد للحاظ الخصوصية التي بها يزيد العدم النعتي على العدم المحمولي، فلو فرض أن هذه الخصوصية الزائدة كان

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٩

لوجودها أو نفيها أثر شرعي، و هو جريان الاستصحاب في موارد السعة و الشك، فحينئذ، يقال: بأننا نتمسك بالإطلاق لنفي هذه الخصوصية، تمهيدا لإجراء الاستصحاب و رفع الشك في موارد الشك.

٢- الدعوى الثانية: هي أن يقال: إن هذه الكبرى تامة على كلا التقديرين، أي حتى لو كان المخصص متصلا، و ذلك لأن ما قلناه سابقا من أن المخصص المجمل مفهوما المراد بين الأقل و الأكثر، إذا كان متصلا بالعام، انه يوجب إجمال العام، هذا صحيح، و لكن

المورد ليس من مصاديقه، لأنه في محل الكلام، لا يوجد إجمال في المخصص، فإن المخصص المفروض كونه متصلا، و هو أداة الاستثناء، «إلا القرشية» و نحوه، فهذه العبارة، مدلولها العرفي واضح، إذ لا تعطى أكثر من العدم المحمولي و ليست جملة مفهوما، بل

هي استثناء يدل على أخذ نقيض المستثنى، غاية الأمر أننا نحتمل وجود تخصيص آخر يوجب أخذ النعتية مضافا إلى العدم، و هذا شك بدوي في التخصيص الزائد، لأن المخصص يدور أمره بين الأقل و الأكثر، و في مثله يتمسك بالعام، لأن هذا التخصيص الزائد

ليس محتملا- في ذات المخصص بل هو محتمل في نفسه، فهو من قبيل، «أكرم كل فقير»، «و لا تكرم فساقتهم»، و نحن نحتمل انه إن كان تاركا للمستحب لا يجب إكرامه، فهنا لا إشكال في التمسك بالعام لنفي هذا الاحتمال، لأن هذا شك في التخصيص الزائد، و نحن ندعى انّ المخصص المتصل، مدلوله العرفي، و هو العدم المحمولي لا إجمال فيه، لكن نحتمل أن يكون المولى قد أخذ في عالم الجعل شيئا زائدا، و هو النعتية في العدم، و هذا ينفي بالعام، و هذا هو الصحيح.

إذن، فهذا التقريب تام من ناحية الكبرى، سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا، كما انه اتضح بذلك، انه تام حتى لو فرض انّ الدوران كان بين المتباينين، بأن كان بين أمر عدمي و آخر وجودي، لأن قوله، «إلا القرشية» ليس معناه التولد من غير قرشي، إذ ان هذا لا يفهم من الاستثناء، و إنما الذي يفهم من أداة الاستثناء هو، العدم المحمولي، و حينئذ، صرف الدليل عنه إلى بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٠

الوجود الملازم مع العدمي خلاف اصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، إذ ان مقتضى اصالة التطابق هو، أنه كما ان مقام الإثبات لفق الموضوع نحو الاستثناء، كذلك لفق الموضوع ثبوتا بنحو الاستثناء. إذن فقد اتضح أن البيان لا يتوقف على تميم تلك الصغرى.

٢- الوجه الثاني في تقريب كون العدم المحمولي هو المتعين، هو أن نفترض ان الأمر دائر بين المتباينين، و ان العدم النعتي مع العدم المحمولي متباينان، كما نفترض أيضا بأن المخصص سنخ مخصص يكون مجعلا من حيث تعين العدم النعتي أو العدم المحمولي، و يكون مفاده متساوي النسبة إليهما، كما إذا كان المخصص ليا، كالإجماع مثلا، فيعلم بواسطته إن حكم العام لا يشمل المرأة القرشية، لكن لم يكن لهذا المخصص لسان نستظهر من ضمه إلى العام إن العدم محموليا لا نعتيا.

و حينئذ قد يقال: بأن هذا يدخل في المخصص المجمل مفهوما الدائر أمره بين المتباينين، و في مثل ذلك، يكون الإجمال في المخصص موجبا لعدم إمكان التمسك بالعام، لا في موارد المخصص المتصل و لا في موارد المخصص على ما تقدم تحقيقه في مكانه.

و هذا الوجه، يريد تخريج إثبات كون العدم الثابت محموليا، و تعيينه في مقابل العدم النعتي في موارد المخصص المجمل المنفصل. و حاصل هذه المحاولة هو: أنه إذا كان المخصص المنفصل المجمل قد اقتضى رفع اليد عن إطلاق العام في الجملة، لكن دار الأمر بين تقييدين متباينين - حيث حسب الفرض - أحدهما التقييد بالعدم المحمولي، و الآخر، التقييد بالعدم النعتي و لو بإرجاعه إلى أمر وجودي، حينئذ يكون هذا المخصص دالا على بطلان أحد إطلاقين في العام، لأن العام في نفسه فيه إطلاقان، أحدهما إطلاقه المنافي لأخذ العدم المحمولي، و الآخر، إطلاقه المنافي لأخذ العدم النعتي، و المخصص المجمل المنفصل يدل على أن أحد الإطلاقين باطل، و على أن العام قد تعنون بأحد العدمين، و حيث انّ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٧١

المخصص منفصل، إذن، فالظهور الإطلاقي منعقد في نفسه، إذن، فهناك ظهوران إطلاقيان منعقدان، أحدهما ينفي العدم المحمولي كقيد، و الآخر ينفي العدم النعتي كقيد، لكن المخصص المنفصل يوجب سقوط أحد حجيتي هذين الظهورين، و حيث أنه مجمل، فيشكل علما إجماليا بسقوط حجية أحد الإطلاقين، و حينئذ يقع بين هذين الإطلاقين نفسيهما، و في مثله يقال: إن الإطلاق النافي للعدم النعتي يكون حجة، و الإطلاق النافي للعدم المحمولي لا يكون حجة، و ذلك لأن نفي العدم النعتي له أثر عملي زائد على ما هو المعلوم بالإجمال في أخذ أحد العدمين في موضوع العام، و أما نفي العدم المحمولي، فليس له أثر عملي زائد، فالأثر المشترك المعلوم على كل حال، سواء كان المأخوذ عدما محموليا، أو نعتيا، هو أن الحكم لا يثبت للمرأة القرشية.

**و أما الأثر الذي يتميز به أخذ العدم النعتي على المحمولي،**

فهو عدم إمكان إجراء الاستصحاب لإحراز موضوعه في مورد الشك، لأنه مثبت و لا عكس.

إذن، فهناك أثر شرعي معلوم وجدانا، و هناك أثر يمتاز به العدم النعتي و عليه: فاصالة الإطلاق في مقابل العدم النعتي جارية، و يراد بها نفى الأثر الزائد الذي يتميز به أخذ العدم النعتي على أخذ العدم المحمولى.

و أما اصالة الإطلاق النافي للعدم النعتي لا تجرى، لأنه إن أريد بها نفى الأثر المشترك، فهذا لا يعقل نفيه، لأنه معلوم البطلان وجدانا، و إن أريد نفى أثر زائد فهو غير موجود حسب الفرض، و هذا هو معنى أنّ اصالة الإطلاق النافية للعدم النعتي، تجرى بلا معارض. و هذا التقريب، لو تم، فإتّما يتم في المخصص المنفصل دون المتصل، لأنه في المتصل لا ظهور معه، فيكون المخصص حينئذ موجبا لإجمال العام رأسا، فلا تصل النوبة لانعقاد ظهورين ثم التعارض بينهما حتى يقال ما ذكر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٢

ثم إنّ هذا التقريب، موقوف على كون هذا الأثر أثرا عرفيا، بحيث تجرى اصالة الإطلاق بلحاظه، و أما إذا ادّعى أنّ اصالة الإطلاق تحتاج إلى أثر في مرحلة مدلول الكلام لا في مرحلة الصفات الظاهرية، حينئذ، فإنّ هذا الكلام لا يتم.

٣- الوجه الثالث لإثبات كون العدم محمولى، و هو مركب من أمرين.

أ- الأمر الأول هو أن نستظهر من ضمّ العام إلى المخصص، أو من أى قرينه أخرى، إنّ العنوان الوجودى المأخوذ في الخاص و الذى أخرج بالتخصيص، يكون مانعا عن تأثير مقتضى الحكم، و إنّ عنوان العام يكون مقتضيا للتأثير، فمثلا، حينما يرد «أكرم كل فقير»، و يرد، «لا تكرم الفقير الأموى»، نقول: بأننا نستظهر من ضمّ هذا المخصص إلى العام إنّ العنوان المأخوذ في العام و هو الفقير، مقتضى لوجوب الإكرام، و إنّ الأموية مانعة عن تأثيره، إذن الفقير على الإطلاق واجد للمقتضى، و إنّما لا يجب إكرام الأموى باعتبار مانعية الأموية.

ب- الأمر الثانى هو انه بعد استظهار أنّ دخل الأموية في المطلب من باب دخل المانع، إذن يتعين عقلا أن يكون المأخوذ في موضوع العام هو العدم المحمولى دون العدم النعتي، لوضوح أنّ الحكم لا يتوقف على أكثر من وجود المقتضى و انتفاء المانع كيفما اتفق، و حيث أنّ المفروض أنّ الحكم ينشأ على طبق الملاكات، فحينئذ يكون أخذ خصوصية زائدة في عدم المانع لغوا صرفا باعتبار ان مانعية المانع تزول بمجرد افتراض عدمه، سواء طعم هذا العدم بربط مخصوص أم لا، فأخذ هذا الربط يكون على خلاف مقام الثبوت، و حيث أنّ مقام الإثبات يتطابق مع مقام الثبوت، فيكون ذلك قرينه عقلانية، على أنّ المأخوذ في مقام الجعل هو العدم المحمولى دون النعتي.

و هذا البيان، إنّما يتم فيما لو فرض أنّ البديل للعدم المحمولى هو العدم النعتي، فإنه حينئذ يقال: بأنه إذا كان العدم مأخوذا من باب عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٣

المانع، فحينئذ أى معنى لتطعيم العدم بخصوصية زائدة على ذاته، إذ أنّ مجرد انعقاد العدم يكفى في انتفاء العدم.

و أما إذا فرض أنّ المخصص كان مجملا من هذه الناحية، و كان أمره دائرا بين كون المأخوذ أمرا عدما أو أمرا وجوديا، فلا يتعين حينئذ أن يكون أخذ هذا القيد بملاك المانعية، بل لعلّه أخذ بملاك الشرطية، و حينئذ، يمكن أخذ التولد من غير قريش.

و هذا البيان، ينفع فيما إذا كان القيد مأخوذا بما هو أمر عدمي و بملاك المانعية و دار الأمر بين أخذه بما هو عدم صرف أو بما هو مطعم بالنعتية.

و بهذا يتضح أنّ المعول عليه هو الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة.

و هذا هو تمام الكلام في مقام الإثبات مع الميرزا (قده) في كلامه الأول، و اتضح أنّ استصحاب العدم الأزلى يجرى بلا إشكال لا



ثبوتها ولا إثباتها.

### [تحقيق النعتية عند الميرزا (قده)]

و يبقى كلام مع الميرزا فى مقام الإثبات فى كلامه الثانى.

و أمّا الكلام الثانى للميرزا (قده)، فقد ذكره فى رسالته التى عقدها لتحقيق حكم اللباس المشكوك، و قد أضاف إلى ما كتبه تلامذته فى تقرير بحثه، كلاما لو تمّ، لمنع عن جريان استصحاب العدم الأزلى فى الحالة الثانية و الثالثة أيضا، و يتضح كلامه (قده) إذا قسمناه إلى مقدمتين.

١- المقدمة الأولى هى أنّ الأشياء بلحاظ النعتية تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

أ- القسم الأول هى أشياء تكون النعتية داخله فى قوامها ماهية و وجودا، و ذلك كالمعاني الحرفية التى هى نسب، بمعنى أنّ النسبة لا يمكن وجودها فى الخارج على وجه النعتية، كما انه فى عالم الذهن لا يمكن تصورهما كذلك.

ب- القسم الثانى و هو عكس الأول، أى أنّ النعتية لا تكون داخله فى

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٧٤

قوام الشيء و لا فى وجوده، و ذلك كالماهيات الجوهرية، مثل، الماء، و الهواء، و الأجسام و نحوها، فإنّ هذه أشياء لا تحتاج إلى ربط بغيرها لا فى عالم الوجود و لا فى عالم الذهن.

ج- القسم الثالث و هو الأشياء التى يكون للنعتية دخل فى قوام وجودها دون ماهيتها، أو تكون من شئونها وجودها لا من شئونها ماهيتها، كالمفاهيم الوصفية و المقولات العرضية، كالبياض و السواد و القرشية و نحوها، فهذه الأشياء من النعتية من شئونها وجودها لا ماهيتها، بمعنى ان البياض إذا وجد فى الخارج لا بدّ و أن يوجد نعتا لشيء، بينما يمكن تصوره فى عالم الذهن مستقلا.

و مقصود الميرزا (قده) من هذا الكلام، إثبات كون النعتية فى الأعراض انها من شئونها الوجود لا الماهية، إذن فأخذ النعتية فى موضوع حكم، معناه، أخذ الوجود الناعت، فيكون المأخوذ فى الموضوع، طرز من الوجود يسمّى بالوجود الناعت.

٢- المقدمة الثانية: هى أنّ الوجود و العدم متقابلان تقابل التناقض، و المتقابلان بما هما متقابلان لا يعرض أحدهما على الآخر، بل يتبادلان على محل واحد، و هو الماهية، فالوجود لا يكون معدوما، و كذلك العكس، و مثل ذلك، السواد و البياض، المتقابلان تقابل التضاد، فالسواد لا يكون أبيضاً، و كذلك العكس، و إنما يعرضان على محل واحد على سبيل التبادل، فكذلك الوجود و العدم بالنسبة إلى الماهية، فالذى يوصف بالعدم هو الماهية، و أمّا نفس الوجود فإنه لا يوصف بأنه كان معدوما.

و من مجموع هاتين المقدمتين يستنتج عدم جريان استصحاب العدم المحمولى الأزلى لنفى حكم الخاص، و ذلك لأنّ القرشية مثلا مأخوذة فى الموضوع على نحو النعتية، فبقانون المقدمة الأولى يكون المأخوذ هو طور من الوجود للمرأة، لأنّ النعتية من شئونها وجود العرض لا ماهيتها، و معنى هذا، إن المأخوذ جزء فى موضوع الحكم هو، طور من وجود القرشية،

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٧٥

و عليه: فالمأخوذ فى موضوع الحكم هو الوجود الخاص للعرض و هو الوجود النعتى للقرشية، لا ماهية القرشية.

و حينئذ، فإذا أريد استصحاب العدم، فإن كان المقصود استصحاب عدم هذا الوجود الخاص، فهذا باطل بحكم المقدمة الثانية، لأنّ الوجود و العدم لا يعرض أحدهما على الآخر، و يكون الاستصحاب حينئذ، من قبيل استصحاب بياض السواد، و هو واضح البطلان.

و إن كان المقصود استصحاب عدم ذات ماهية القرشية، فمن الواضح أنّ ماهية القرشية لها طوران من الوجود، أحدهما، الوجود النعتى بما هو نعت، و الثانى، الوجود الاستقلالى بحياله.

و في قبال كل من هذين الوجودين عدم، فإن أريد استصحاب العدم النعتي للماهية، فهذا باطل، لأنه ليس له حالة سابقة لتستصحب، إذ الماهية قبل وجودها لا وصف لها أصلاً، و إن أريد استصحاب العدم المحمولي لماهية القرشية، فهو معقول في نفسه، إلا أنه غير مجد، لأن موضوع الحكم هو الوجود النعتي للقرشية، و استصحاب العدم المحمولي لها لا ينفي الحكم الشرعي المترتب على الوجود النعتي لها، بل ينفي الحكم الشرعي المترتب على الوجود المحمولي لها إن وجد.

و بهذا اتضح عدم إمكان جريان استصحاب العدم الأزلي.

و الحاصل هو أن خلاصة ما أفاده الميرزا (قده) [٤٧] هي، إننا نستصحب ما ذا؟

فإن كان عدم الوجود النعتي فهو غير معقول، لأن الوجود النعتي هذا لا يقبل طرؤً مقابله عليه، و إن كان استصحاب الماهية، فالماهية لها طوران من الوجود، فهل نستصحب العدم المحمولي أو النعتي لها؟ أمّا استصحاب العدم النعتي لها، فليس له حال سابقة، لأن عدمها فرع وجودها، و إن أردنا استصحاب العدم المحمولي لها فهو محرز، لكنه لا يقابل الوجود النعتي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٦

و إن شئت قلت إنه بحكم المقدمة الأولى، يثبت أن القرشية لما كانت مأخوذة في الموضوع على نحو النعتية، فالمأخوذ في الحقيقة طور من الوجود للمرأة، لأن النعتية من شئون الوجود لا من شئون الماهية، و عليه:

فالمأخوذ في موضوع الحكم هو وجود العرض الخاص لا الماهية، و حينئذ، فإن أردنا استصحاب عدم هذا الوجود الخاص فهو باطل بالمقدمة الثانية، لأن الوجود مع العدم متقابلان، و أحدهما لا يوصف بعدم الآخر، و إن أردنا استصحاب عدم ذات ماهية القرشية، فحينئذ، الماهية لها طوران من الوجود، و بحيال كل طور عدم، و حينئذ، استصحاب العدم النعتي للماهية لا يمكن، لأنه ليس له حالة سابقة لتستصحب، و استصحاب العدم المحمولي، فهو و إن كان معقولاً، لكنه ليس مقابلاً لما هو مأخوذ في موضوع الحكم الشرعي، لأن الوجود النعتي للماهية، «المرأة القرشية»، و ليس للمحمولي.

و هذا الكلام الثاني للميرزا (قده) غير تام، و يرد عليه إيرادان.

١- الإيراد الأول هو أن هذا البيان فيه ضرب من المغالطة، و ذلك، لأن الوجود النعتي الذي أخذ في موضوع الحكم الشرعي، و إن كان طوراً من أطوار الوجود، لكن ليس معنى هذا، أن الوجود النعتي الخارجي قد أخذ موضوعاً أو جزء موضوع لجعل الحكم الشرعي عليه، إذ من الواضح أن الحاكم في مقام جعل الحكم، لا يجزّ الخارج و يدخله في الماهية ليحكم عليه، سواء كان هذا الخارج هو الوجود المحمولي كوجود الجوهر، أو الوجود الربطي كوجود العرض، بل الحاكم يستعين بمفاهيم و ماهيات قابلة للتواجد في الذهن و يجعلها موضوعاً لحكمه بما هي مرآة للخارج و فانية فيه على أنحاء الفناء، سواء كان نعتياً أو ربطياً بحسب سنخ الفاني.

و محط القيد و الاستصحاب إنما هو هذا المفهوم الذي أخذه الحاكم موضوعاً لحكمه بما هو فان في الخارج.

و عليه: ففي المقام إذا فرض أن حاق مقصود المولى قائم بالوجود النعتي للقرشية، أو البياض، إذن فسوف يؤخذ في موضوع الحكم مفهوم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٧

و ماهية فانية في الوجود النعتي بما هو وجود نعتي، و هذا لا يكون إلا أن تكون النعتية داخله في قوام هذه الماهية التي تؤخذ فانية، إذ لو لم تكن داخله في قوامها لا يمكن أن يرى بها الوجود النعتي بما هو وجود نعتي.

و الحاصل هو، أنه لا بد من تحصيل ماهية أو مفهوم قابل للدخول في ذهن الحاكم، و يكون هذا المفهوم حاك عن الوجود النعتي بما هو نعتي، و بالتالي يكون هذا المفهوم هو موضوع الحكم الشرعي، و هذا ما يسمّى بمفهوم الحصة الخاصة، فإن مفهوم البياض أو القرشية على الإطلاق، لو فرض أنه كما يقول الميرزا (قده) أنه من القسم الثالث، أي تكون النعتية داخله في قوام وجودها لا في قوام ماهيتها، لكن هذا بخلاف مفهوم الحصة الخاصة، «كبياض الجسم، و قرشية هذه المرأة»، فإنه مفهوم إفرادي.

وهذا المفهوم، الربطية و النعتية، داخله في قوامه ذاتا و ماهية، و لهذا قلنا في بحث المعاني الحرفية، أنّ هذا المفهوم، ينحلّ إلى مفهوم اسمي و معنى حرفي، و هو النسبة الناقصة التقيدية القائمة بين العرض و محله، و هذا الانحلال معناه، إن الربطية و النعتية داخل في قوام ماهية الحصّة الخاصة، و حينئذ، المولى يستعمل هذا المفهوم- و هو مفهوم الحصّة الخاصة- بما هو مرآة للوجود النعتي، و هذا المفهوم يصلح بجزأيه التحليليين أن يكون مرآة للوجود النعتي الخارجى بما هو وجود نعتي، بخلاف مفهوم البياض دون تخصيص، فإنه لا يصلح أن يستعمل فانيا، إذن فالمولى يستعمل مفهوم الحصّة الخاصة فانيا في الوجود النعتي، و يعلق الحكم الشرعى عليه، و يكون هذا المفهوم هو محط الاستصحاب ثبوتا و عدما، و حينئذ، نستصحب العدم المحمولي لهذا المفهوم، دون إشكال، فإنه ليس عين الوجود النعتي الخارجى ليقال: إنه لا يقبل أن يكون معدوما.

٢- الإيراد الثانى هو انه لو فرض إنّنا لم نصل إلى نكتة دفع المغالطة في الإيراد الأول، و فرضنا أنّ موضوع الحكم كان طورا من الوجود النعتي على ما ذكره (قده).

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٧٨

حينئذ نقول: بأنّ استصحاب عدم هذا الوجود النعتي غير معقول، لما ذكر من أنّ المقابل لا يعرضه المقابل، لكن لا بأس باستصحاب العدم المحمولي للماهية.

و قولكم بأنّ العدم المحمولي عدم للقرشية، و هذا لا يقابل ما هو موضوع الحكم، لأنّ موضوعه هو الوجود الربطى النعتي للماهية- القرشية- و العدم المحمولي لا يسانخ الوجود النعتي، فهو كلام غير تام، و ذلك لأنكم إن أردتم انه ليس علاقة هذا العدم مع الماهية من سنخ علاقة ذلك الوجود مع الماهية، فهذا صحيح، لأنّ ذلك الوجود الذى أخذ موضوعا، لوحظ بما هو نعت، و أمّا هذا العدم الذى يراد استصحابه لم يلحظ بما هو نعت للماهية، فهو صحيح أيضا، لكن من قال لكم انه يجب أن تكون علاقة كل منهما مع الماهية على نحو واحد، و إنّما المهم في المقام هو، أن نرفع الحكم بالتعبد بنقيض ذاك الحكم، و من الواضح أنّ العدم المحمولي كذلك، فلا حاجة في مقام نفي الحكم، إلى إثبات خصوصية كون العدم نعتيا.

و الشاهد عليه هو انه لو فرض محالا تحقق العدم المحمولي، و لم تتحقق النعتية في العدم، يعنى كان عدم قرشية هذه المرأة، عدما محموليا، لكن لم يلحظ هذا العدم بما هو نعتا للمرأة، فهل كان يثبت حكم القرشية على هذه المرأة؟ طبعاً لا يثبت.

إذن فلم يدل دليل على أنّ الاستصحاب يجب أن يكون جاريا في عدم يكون مسانخا للوجود العارض على الماهية، و إنّما المهم أن يكون الاستصحاب جاريا لإثبات نقيض الحكم المساوق لرفع الحكم، و هذا محفوظ في المقام، فإنّ مجرد العدم المحمولي للماهية الذى وقع بوجوده النعتي موضوعا، يكفى لرفع ذلك الحكم.

و عليه فما أفاده الميرزا (قده) غير تام، و بذلك يتضح ان كلا الكلامين للميرزا (قده) لا يمكن الالتزام بهما.

٢- القول الثانى و هو للمحقق العراقى (قده) و فيه تفصيل في جريان

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٧٩

استصحاب العدم الأزلى، و قد سجّل هذا الكلام في رسالته له في اللباس المشكوك، ثم أفرد هذا الكلام في رسالته له في استصحاب العدم الأزلى خاصة.

و قد اختلف كلامه في الموضوعين، حيث أنّه، تارة يقول باستصحاب العدم الأزلى، و أخرى ينكره في الموضوع الثانى بيان لا يخلو من دقة حيث يقول:

قد يقال: بأنّ قرشية المرأة باعتبارها من عوارض المرأة، فهي متأخرة رتبة عن المرأة تأخر العارض عن معروضه، أو باعتبار أنّ نقيض كل شيء هو في رتبة ذلك الشيء، لأنه يحل محله، فإذا كانت قرشية المرأة في طول المرأة، إذن فنقيض القرشية، أى عدما هو، أيضا في نفس المرتبة، فنقيض القرشية هو العدم الواقع في مرتبة ما بعد المرأة.

و حينئذ، من الواضح، إن هذه المرأة المشكوكه القرشية يتعدّر إجراء الاستصحاب فيها، لأنه إن أريد استصحاب العدم الذي هو في طول المرأة، أو العدم الأزلي الذي هو قبلها، فإنّ الثاني ليس نقيضاً للقرشية، لأنّ نقيض كل شيء في رتبته، وهذا العدم ليس في رتبة القرشية، وإن أريد استصحاب العدم الأول، الذي هو في رتبة القرشية، فمتى فرغنا من امرأة غير قرشية، لنجرى استصحاب عدم قرشيتها.

و هذا البيان: وإن كان لا يفى بمقصوده، ولكنّه يمهد لذلك، لأنّ هذا البيان ينتج أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري مطلقاً. بينما هو بصدد التفصيل، وهذه الطرحه بهذا المقدار صحيحة من دون اعتبار التفصيل، لأنه (قده) يقول: بأنّ كل شيئين بينهما نسبة من حيث الرتبة في الخارج فقد يكون أحدهما متأخر رتبة عن الآخر «كقرشية المرأة» مع المرأة، وقد يكون أحدهما في عرض الآخر كقرشيتها مع بياضها، هذا في عالم الخارج.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٠

لكن هناك تقدّم وتأخر رتبي بحسب مراكز هذه الأجزاء من موضوع الحكم الشرعي وبحسب جعل الجاعل الشرعي، فإنّ الحاكم حين يرتب موضوع حكمه، فقد يجمع أجزاء هذا الموضوع من أجزاء غير متطابقة في الخارج، ومثاله: «القرشية مع المرأة»، فهى بحسب الوضع الخارجى، القرشية متأخرة رتبة عن المرأة، لأنها من عوارضها، والمولى يريد أن يحكم على موضوع مركب من جزئين، أحدهما المرأة، والآخر، القرشية.

ففى عالم الجعل، تارة يأخذ الجزئين مترتين حسب ترتبهما الخارجى، فيقول: إذا وجدت امرأة قرشية فحكمها كذا، فالشرط الأول والثاني عرضيان، فلم يلحظ ترتباً بينهما، فإذا قيل: إذا وجدت امرأة وكانت قرشية، فهنا لوحظ الترتب، لأن الشرط الأول هو، ان توجد، والثاني، أن تكون قرشية، فنفس هذا الترتب الخارجى انعكس على نظارة المولى.

وتارة أخرى، يفرض اختلاف نظره، ونظارته مع الخارج، وذلك، بأن يأخذ الجزئين عرضيين، وهنا غالباً تستعمل النسبة الناقصة فيقول: «إذا وجدت امرأة قرشية» فيقيد المرأة بالقرشية، بالمرتبة السابقة على عروض الحكم بالوجوب عليها، فيكون هذا الوجود وجوداً للمرأة، ووجوداً للقرشية بنظر واحد، وإن كانا في الخارج طوليين، فاختلف هنا نظر الجاعل عن الخارج.

وهنا يقول المحقق العراقى (قده)، إن المولى، إذا جعل الحكم على موضوع، على النحو الأول، بحيث يتطابق نظره مع الخارج، فلا يجرى استصحاب العدم الأزلي حينئذ، لأنّ القرشية متأخرة رتبة عن المرأة بحسب مركزها في جعل الجاعل لا بحسب وجودها الخارجى، ونقيضها - عدم القرشية - فى هذه المرتبة، وهذا العدم ليس له حالة سابقة، إذن فلا يمكن استصحابه، لأنه لا شيء نستصحبه.

و أما إذا أخذ الحاكم القرشية والمرأة فى عرض واحد - أى على النحو الثانى - وقال: «إذا وجدت امرأة قرشية» فحكمها كذا، بحيث كانا فى عالم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨١

جعل الحكم عرضيين، و حينئذ، ما هو موضوع الحكم، ليست القرشية فى المرتبة الثانية، وإن كانت فى لوح الواقع فى المرتبة الثانية، لكن هذا ليس دخيلاً فى كونها موضوعاً للحكم، بل القرشية التى أخذها جزءاً لموضوع الحكم، لم يأخذها بما هى فى المرتبة الثانية، بل أخذها بمطلق وجودها، و حينئذ، حيث أنّ المعيار لم يكن ملحوظاً عند جعل الحكم، إذن فنقيضها هو مطلق العدم، لا العدم الخاص، فيجرى استصحاب العدم الأزلي حينئذ.

و من هنا يتم التفصيل عند المحقق العراقى (قده).

و هذا التفصيل الذى ذكره المحقق (قده) يمكن أن يرد عليه إيرادات عديدة، نذكر منها إيرادين.

١- الإيراد الأول هو فى مناقشة الأصل الموضوعى القائل: بأنّ نقيض كل شيء لا بدّ أن يكون فى مرتبة نقيضه، فإذا فرض ان القرشية

أخذت بوجودها الطولي، حينئذ هو يقول: إن نقيضها هو عدمها في هذه المرتبة.

و هذا غير تام، فإن نقيضها هو عدم الوجود في هذه المرتبة، بحيث يكون القيد قيذا للمعدوم لا للعدم.

و هذا الأصل الموضوعي لا محصل له، و ذلك: لأنه إن أريد بكون النقيضين في مرتبة بمعنى عدم تقدم أحدهما على الآخر فهو صحيح، لأن تقدم كل منهما لا بدّ و أن يكون إمّا بالعلية، و إمّا بالطبع، و كلاهما بلا موجب، لأنه ليس أحدهما علّة للآخر، و لا جزء علّة له ليتقدم عليه بالطبع، و لكن لا يلزم من ذلك حينئذ أن يكون ما يتقدم على أحدهما بالعلية أو بالطبع متقدم على الآخر كذلك، أي لا- يلزم أن يكون وجود المرأة المتقدم على وجود القرشية، هو أيضا متقدم على عدم القرشية لما بيناه في مبحث الضد، فإذا تقدمت المرأة على القرشية بالطبع أو بالعلية فلا موجب لتقدمها على عدم القرشية، لأنها ليست علّة و لا جزء علّة لعدم القرشية، فنكتة التقدم على النقيض غير محفوظة في نقيضه ليسرى التقدم من أحدهما على نقيضه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٢

و إن أريد من كون النقيضين في مرتبة واحدة، يعني أنهما متلازمان في المرتبة بحيث أن ما يكون علّة لأحدهما يكون علّة للآخر، و كذا ما يكون جزء علّة لأحدهما يكون جزء علّة للآخر، فهو بديهى البطلان، لأن النقيضين ليسا متلازمين بهذا المعنى، بل كل منهما له علّة غير علّة الآخر.

إذن فهذا الأصل الموضوعي غير تام، فالبرهان الذي بنى عليه مثله.

٢- الإيراد الثاني هو انه لو سلّمنا ان نقيض كل شيء في مرتبته، إذن ففي الشق الأول حينما يلاحظ المولى، القرشية بوجودها الطولي، فيكون نقيضها هو العدم الطولي المتأخر رتبة عن وجود المرأة، فلو سلّمنا هذا، حينئذ نقول: بأن هذا لا دخل له في محل البحث، و ذلك لأنه لم يرد في دليل شرعي عنوان النقيض حتى يقع الكلام في انه هل يمكن التعبد بالنقيض أم لا؟

إذن، فحتى لو كان النقيض عبارة عن الرفع الذي هو في نفس الرتبة، و نحن نريد أن ننفي حكم الخاص، فإن نفيه و انتفائه لا يتوقف على ثبوت العدم في هذه المرتبة، لوضوح كفاية العدم الأزلي في نفيه، سواء سمى نقيضا أم لا، إذن فوجه البحث ينبغي أن تكون عريفة بلحاظ الاستصحاب، و إن دليله الذي يعبدنا بعدم موضوع الحكم من دون أن يحفظ المرتبة فيه، هذا التعبد ممكن و يكفي لنفي الحكم حتى لو لم يصدق عليه اسم النقيض، لأنّ المهم أن يتعبدنا الاستصحاب بما يكون مساوقا مع انتفاء الحكم حتى لو تعبدنا بمطلق العدم.

ثم إن المحقق العراقي (قده) عدل عن هذا الكلام في رسالته في استصحاب العدم الأزلي و بقي محتفظا بالأصول الموضوعية لتفكيره، و جاء عدوله هذا بصورة إشكال على نفسه.

و حاصل هذا الإشكال كما ذكره هو، أنّ العدم الأزلي في طول وجود المرأة، فنقيض القرشية الطولي هو العدم الطولي، و العدم الأزلي هو في طول وجود المرأة، و ذلك، لأنّ العدم الأزلي متقدم على المرأة، و التقدم الزماني لا ينافي التأخر الرتبي عن وجود المرأة، لأنّ التقدم و التأخر له ملاكات، من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٣

جملتها، الرمان، الطبع، الرتبة، الخ. إذ قد يكون شيء متقدم في الزمان لكن متأخر بالطبع أو بالعكس.

و في المقام الأمر كذلك، لأنّ هذا العدم الأزلي للقرشية معلول لعدم المرأة، كما أنّ نفس القرشية معلول للمرأة، فعدمها معلول لعدم المرأة، و عدم المرأة مساو مع وجود المرأة وفقا لقانون وحدة رتبة النقيضين، فإنّ عدم المرأة في رتبة واحدة، كما أنّ عدم القرشية مع القرشية في رتبة واحدة، فصار العدم الأزلي للقرشية معلول لعدم المرأة، أي متأخر عنها رتبة، و عدم المرأة مساو مع وجود المرأة، إذن فهو متأخر عن وجود المرأة، لأنه متأخر عن أحد المتساويين و المتأخر عن أحدهما متأخر عن الآخر، فالعدم الأزلي في طول المرأة، فاستصحابه يكفي لترتيب الأثر الشرعي.

إلا أن هذا الإشكال لا معنى له، لأنه حتى لو سلمنا أن العدم الأزلي للقرشية معلول لعدم المرأة و أن عدم المرأة مساو رتبة لوجودها، و إن المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر، لكن نسأل: إن العدم الأزلي للقرشية، معلول لعدم المرأة في أي زمان؟ هل هو معلول لها في الزمان الفعلي و الآن، أو أنه معلول لعدمها في الأزلي؟

الصحيح هو أنه معلول لعدمها في الأزلي، فعدم القرشية في الأزلي، معلول لعدم المرأة في الأزلي.

و من الواضح: إن عدم وجود المرأة في الأزلي، نقيضه، وجودها في الأزلي، لأن أحد شروط التناقض هو وحدة الزمان. و حينئذ إذا طبقنا ما ذكره- من أن النقيضين في مرتبة واحدة- على عدم وجود المرأة في الأزلي، فإن هذا ينتج، أن عدم المرأة في الأزلي، و وجودها في الأزلي في مرتبة واحدة، إذن عدم القرشية الأزلي في طول عدم المرأة الأزلي، و بالتالي في طول وجود المرأة في الأزلي، لا الآن و هذا يعني أن العدم الأزلي ليس في طول وجودها الآن لأن وجودها الآن ليس نقيضا لعلو العدم الأزلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٤

و عليه: فنحن عند ما نريد أن نطبق الحكم الشرعي على موضوعه المركب من جزئين طوليين- المرأة و القرشية- يجب أن نطبقه على مصداق نحفظ فيه هذه الطولي بينهما، و هذه الطولية غير محفوظة في المقام، بين عدم القرشية في الأزلي، و بين وجود المرأة الآن. إذن فما نريد استصحابه، ليس مصداقا للجزء الثاني، لأن الجزء الثاني هو العدم الطولي، و هذا ليس عدما طوليا بالنسبة لهذا الوجود للمرأة، هذا تمام التعليق على الكلام الأول للمحقق العراقي (قده).

ثم إن المحقق العراقي (قده)، حاول تعميق إشكاله مع الاحتفاظ بالأصل الموضوعي لكلامه الأول فقال: إن العدم الأزلي قد جعلناه بالبيان السابق متأخر برتبة واحدة عن وجود المرأة، لكن الآن ندعى دعوى جديدة، و حاصلها هو، أن العدم الطولي الذي هو موضوع الأثر و الذي يترتب على استصحابه نفي الحكم. لو كان هو العدم المتأخر عن وجود المرأة برتبة واحدة، إذن لثم استصحاب العدم الأزلي، لأنه يثبت بهذا البيان حينئذ، إن العدم الأزلي متأخر عن وجود المرأة برتبة واحدة فيستصحب لنفي كون المرأة قرشية.

و لكن المحقق العراقي (قده) برهن على أن العدم الطولي الذي يترتب عليه نفي الحكم، متأخر بمرتبتين عن وجود المرأة، و العدم الأزلي غاية ما يكون أنه متأخر برتبة واحدة. و حينئذ نسأل: إذن فكيف صار ما هو محط الأثر الشرعي هو العدم الطولي المتأخر بمرتبتين، إذ حينئذ، لا يفيد استصحاب العدم الأزلي المتأخر برتبة واحدة لإثبات العدم الطولي المتأخر بمرتبتين؟

و حينئذ قال المحقق: إن الحكم الشرعي مترتب على المرأة القرشية، و قد كنا نقول سابقا، إن القرشية متأخرة عن وجود المرأة من باب تأخر الوصف عن موصوفه، و هذا يقتضى تأخرها بمرتبة واحدة لأنها بمثابة المعلول، أما هنا فالقرشية متأخرة بمرتبتين عن وجود المرأة، لأن القرشية بما

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٥

هي موضوع الحكم الشرعي تكون في طول تقييد المرأة بالقرشية، إذ لو لا تقييد المرأة بالقرشية لما كانت القرشية موضوعا للحكم الشرعي، فالقرشية بما هي موضوع للحكم هي في طول تقييد المرأة بالقرشية، و تقييد المرأة بالقرشية في طول المرأة، لأنه من عوارض المرأة، إذن فهنا طوليتان، أي مرتبتان، القرشية بما هي موضوع للأثر الشرعي في طول تقييد المرأة بها، و إلا لما كانت لها أثر شرعي، و تقييد المرأة بها في طول ذات المرأة، لأن التقييد حاله طارئه على المرأة، فصار عندنا إذن ثلاثة أشياء، القرشية و معها التقييد و معه المرأة، فالقرشية متأخرة عن المرأة بمرتبتين، و بقانون وحدة مرتبة النقيضين، يكون النقيض المستصحب هو العدم المتأخر عن المرأة بمرتبتين، فلا بد من التفتيش عن عدم متأخر عن المرأة بمرتبتين، و ذاك العدم نستصعبه، و ما هو ذاك العدم؟ هو العدم الذي يحصل في العدم النعتي، فإنه في طول تقييد المرأة بهذا العدم، و تقييد المرأة بالعدم متأخر عن المرأة، فالعدم النعتي متأخر عن المرأة بمرتبتين، بخلاف الأزلي، فاستصحابه لو كان له حالة سابقة فهو حينئذ يفيد في نفي الحكم في المقام، و أما العدم الأزلي فقد جعلناه سابقا متأخرا عن وجود المرأة بمرتبة واحدة، فهو ليس بموضوع للحكم الشرعي، لأن موضوع الحكم الشرعي هو المتأخر بمرتبتين، و

إثباته بالتعبد بذاك الاستصحاب لا يكون إلّا بالأصل المثبت.

هذه هي فذلكه كلام المحقق العراقي (قده) الذي لم يفهمه أحد من تلامذته عند ما بينه كما ينقل عنه.

و هذا الكلام غير تام، فإن مصطلح التقييد له معنيان.

١- المعنى الأول هو بمعنى حكم الشارع بالقيديّة في مقام جعل الحكم، كما في تقييد المرأة بالقرشيّة، فإنّ المولى جعل القرشيّة قيدا في مقام جعل الحكم بلا نظر إلى الخارج.

٢- المعنى الثاني التقييد، بمعنى وقوع نسبة خارجية بين المرأة و القرشيّة، سواء كان هنا حكم أم لا.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٨٦

و حينئذ، حينما يقول العراقي (قده)، إن القرشيّة في طول التقييد، و التقييد في طول المرأة، فماذا يقصد من التقييد، هل يقصد المعنى الأول أو الثاني؟.

فإن كان يقصد المعنى الأول، فهو واضح البطلان، لأنّ القرشيّة بما هي وصف ليست في طول حكم الشارع بالقيديّة، سواء حكم الشارع بذلك أم لا، فإن هناك أناس من قريش، و أناس من غير قريش.

نعم موضوعيّة المرأة القرشيّة للحكم الشرعي في طول ذلك، إلّا أنّ ما هو مصب و محط الاستصحاب إنّما هو ذات الموضوع لا موضوعيّة الموضوع.

و إن كان العراقي (قده) يقصد المعنى الثاني من التقييد- و هو النسبة الخارجية القائمة بين الوصف و موصوفه- فمن الواضح ان القرشيّة بذاتها ليست في طول هذه النسبة، بل النسبة في طولها، لأنّ النسبة معنى حرفي قائمة بين العرض و محله فهي في طول العرض و محله، فهي إذن، في طول القرشيّة.

و أمّا موضوعيتها للحكم، فلا ربط له بهذا التقييد، سواء وجدت امرأة قرشيّة في الخارج أم لا، فموضوعيّة القرشيّة للأثر الشرعي منوط بالجعل الكلي الصادر من الشارع، سواء وجدت قرشيّة أم لا، إذن فما ذكره العراقي (قده) غير معقول.

نعم هناك شيء ينبغي الإشارة إليه و هو، أنّه بعد ان اتضح بطلان القولين السابقين، تعيّن صحّة القول الثالث، و هو جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقا كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) مع الاختلاف في البرهان.

لكن ينبغي أن يعلم أنّ المراد من إجراء الاستصحاب في العدم الأزلي، إنّما هو إجراؤه في أوصاف لها عدم أزلي، لا في أوصاف أزلية، فإنّ الأوصاف بعضها حادث، و بعضها الآخر أزلي، فما كان من الأوصاف حادثا

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٨٧

بحدوث الموضوع يمكن استصحاب عدمه الأزلي، أمّا الأوصاف الأزلية التي لا تكون كذلك فلا معنى لاستصحاب عدمها، لأنها أزلية، فليس لها عدم سابقا، و يدخل في ذلك كلّ لوازم الماهيات، فإنه لو شكّ في ثبوت صفة من الصفات على وجه احتمال أن تكون من لوازم الماهية، فهنا لا يمكن إجراء استصحاب عدمها الأزلي، لأنه يتنافى مع الوجود الأزلي للماهية، إذ الماهية في لوح نفس

الأمر و الواقع ملازمة للازمها، فهو ثابت لها في الأزلي، فمتى لم يكن ثابتا حتى يستصحب عدم الثبوت؟.

أو قل: إنه لم يكن هناك ظرف كانت الماهية فيه غير موصوفة بهذا الوصف ليستصحب عدم اتصافها به.

إذن فمتى كان الحكم الشرعي مترتبا على ثبوت لازم للماهية ثم شكّ في أنّه من لوازم الماهية، فإنه حينئذ لا يجري استصحاب عدمه الأزلي، فمثلا لو ترتب حكم شرعي على العدد الزوج كزوجية الأربعة، و شكّ في زوجية هذا العدد، فهنا لا يجري استصحاب عدم

زوجيته، لأن هذا العدد أي متى لم يكن زوجا حتى قبل وجوده كي يستصحب، لأنّ الزوجية ثابتة له في لوح الواقع إذا كان زوجا.

و هذا ليس تفصيلا في استصحاب العدم الأزلي، بل هو تخصص فيه، لأنّ لوازم الماهية لها ثبوت في الأزلي، و معه لا معنى لإجراء استصحاب عدمه، و هذا ما نذهب إليه و بنى عليه.

هذا تمام الكلام في استصحاب العدم الأزلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٨

### في جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص وإثبات التخصيص

إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص، فهل يمكن التمسك باصالة العموم لنفي التخصيص وإثبات التخصيص؟  
و مثاله أن يرد عام «كأكرم كل قرشي»، ثم يرد دليل خاص يقول: «إن زيدا لا يجب إكرامه»، ونحن نشك في أن زيدا هل هو قرشي أم لا؟ فإن كان قرشيا ولا يجب إكرامه. فهذا تخصيص، وإن لم يكن قرشيا ولا يجب إكرامه فهذا تخصيص، مع القطع بأن وجوب الإكرام غير ثابت له.

و الأثر العملي للمسألة مع قطعنا بعدم ثبوت حكم العام له، يظهر في بقية أحكام القرشي، فمثلا إذا بنى على التمسك باصالة العموم لنفي التخصيص فيثبت به أن هذا ليس بقرشي، و حينئذ، ننفي عنه تمام أحكام القرشي، وإن لم نبني على التمسك باصالة العموم لنفي التخصيص فلا يمكن إثبات أو إسقاط تلك الأحكام إلا بدليل.

و في مقام التطبيقات الاستدلالية، فإن الذي يظهر من الفقهاء في جملة من الموارد هو الميل إلى إعمال اصالة العموم لنفي التخصيص في باب المطلقات، فضلا عن باب العمومات.

و من جملة هذه الموارد ما ذكره صاحب المعالم (قده) [٤٨] من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٩

الاستدلال على كون الأمر للوجوب بقوله: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ» حيث حكموا بوجوب الحذر من مخالفة الأمر، فإذا حولنا هذا الكلام إلى عام كان مضمونه إن الأمر يجب الحذر منه، ولا إشكال حينئذ في أن الاستحباب خارج من تحت العموم.

لكن يقع الكلام، في أن خروج الاستحباب هل كان خروجا تخصيصيا و تقديريا، أم أنه خرج تخصصا و تقيدا؟

و هنا استدلال جملة من الأصوليين باصالة العموم في هذه الآية أو الإطلاق، لنفي التخصيص، وإثبات أن الاستحباب خارج تخصصا.

و قد قيل في مقام تقريب الاستدلال على إجراء اصالة العموم لنفي التخصيص ابتداء.

إن اصالة العموم من الأصول اللفظية، و مثبتات هذه الأصول حجة، لأن مرجعها إلى ظواهر الألفاظ، و قد عرفت انها من الإمارات، و مثبتات الإمارات حجة.

و حينئذ، يقال: بأن العام يشكل موجبة كلية، حاصلها: «إن كل قرشي يجب إكرامه»، و الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض، إلى أن كل ما لا يكون مصداقا للمحمول لا يكون مصداقا للموضوع، فيلزم من قولنا: «كل قرشي يجب إكرامه»، «إن كل من لا يجب إكرامه ليس قرشي».

و هذا مدلول التزامي عقلي للأول، فإذا ثبت المدلول الأول باصالة العموم ثبت الثاني، و هو اللزوم.

و بعبارة أخرى، هي أن تحليل مفاد دليل «إن كل قرشي يجب إكرامه»، هو قضية شرطية و هي، «إذا كان هذا قرشيا يجب إكرامه» فبالعام يثبت قضية شرطية، و بالدليل الخارجى القائل: بأن هذا الإنسان لا يجب إكرامه، يثبت نقيض التالي، و حينئذ، بضم دليل الشرطية إلى دليل نفي الثاني يلزم منه نفي المقدم، لأنه قياس استثنائي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٠

إلما ان المعروف بين المحققين من الأصوليين المتأخرين هو، عدم البناء على التمسك باصالة العموم في موارد دوران الأمر بين



التخصيص و التخصص.

و قد ذهب صاحب الكفاية (قده) [٤٩] إلى عدم جواز التمسك باصالة العموم في المقام.

و حاصل ما يستفاد من كلامه هو، إنه لا يناقش في أصل هذه الملازمة بين المدلول المطبقي و الالتزامي، أي لا يرى بأسا من كون عكس النقيض لازما للمدلول المطبقي الذي هو الموجبة الكلية، إذ دلالة الكلام الالتزامي على ذلك لا تضر، و لكن يقول: إنه يرى أن هناك ضيق في دائرة الحجية المجعولة، بمعنى أنه بعد مراجعته دليل حجية الإمارة، يرى أن هذا الدليل يدل على حجيتها في تمام المدلولات الالتزامية و إن لم يستقر بناء العقلاء في بعضها.

ثم يقول: و الصحيح، أن بناء العقلاء استقرّ على جعل الحجية في المدلول المطبقي و بعض المدليلات الالتزامية، فمثلا: الفرد الذي يعلم بدخوله تحت العام و يشك في شمول حكم العام له، فقد جعلوا له الحجية، بينما الفرد الذي يشك ابتداء في دخوله تحت العام و يعلم بعدم شمول الحكم له، فإنهم لم يجعلوا له الحجية، و ذلك لأنّ دليل الحجية دليل لثبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، حيث أن دليلها السيرة، و لم يعلم بامضاء الشارع لها في كل المدليلات الالتزامية، و لا أقل من الشك في حجيتها، و الشك فيها مساوق لعدمها. و هذا الكلام في نفسه معقول حيث أن العقلاء يعقل أن يفرقوا بين هذين الموردین في الحجية، حيث يجعلون الحجية لاحدهما دون الآخر.

لكن نحن يجب أن نرى و نعرف سبب تفرقتهم بين الموردین بعد

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩١

و ضوح أن حجية الإمارة- التي هي ظهور العام في العموم- ليس من باب التعبد، بل من باب الكشف و الطريقية، و العقلاء في الطرق المعمولة عندهم لا يدخلون غايات نفسية، بل يبنون عليها من باب الطريقية، و حينئذ يقال: إنه بناء على أن تمام نكتة جعل الحجية هي الكاشفية و الطريقية، حينئذ، تكون كاشفية هذا الدليل عن الموجبة الكلية و عن عكس النقيض بنفس القوة بعد فرض التلازم بينهما، فكيف إذن يفكك بينهما؟.

و كأن المحقق العراقي (قده) [٥٠] عند ما انتهى إلى هنا، شعر بأنه لا بدّ من تفسير لذلك و إبراز نكتة لهذا التفريق بين المقامين في جعل الحجية، كي لا يكون تعبدا بحثا فصار في مقام تخريجه.

و حاصل هذا التخريج كما أفاده هو: إن العام الصادر من المولى، متى ما وقع شك فيه بنحو الشبهة الحكمية، صحّ الرجوع إلى العام لرفعه، لأنّ الشبهة الحكمية، يرجع فيها إلى المولى، و متى ما وقع الشك بنحو الشبهة الموضوعية، فلا- ينبغي الرجوع إلى الكلام الصادر من المولى بما هو مولى لرفع ذلك الشك، لأنه لا يناسبه بما هو مولى أن يعالج الشبهة الموضوعية، بل هو أجنبي عنها، و ليس من شأنه ذلك، و إن فرض الرجوع إليه في ذلك فيما انه شاهد على ذلك.

و هذه النكتة يستفاد منها فائدتين.

أ- الفائدة الأولى صحة التمسك بالعام في الشبهة المفهومية في المخصص المنفصل إذا كان مرددا بين الأقل و الأكثر، لأنّ الشبهة المفهومية شبهة حكمية، و أما إذا كان المخصّص المنفصل دائرا بين الأقل و الأكثر بنحو الشبهة المصدقية، فإنه لا يصح التمسك بالعام، لأنّ الرجوع إلى العام فيها لإثبات أن زيدا عالم، معناه: إنّا ثبتت بكلام المولى موضوعا خارجيا و نرفع شكنا ناشئا عن الشبهة الموضوعية، و هذا لا يصح، لأنه ليس من شأن المولى بما هو مولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٢

ب- الفائدة الثانية: هي انه لو أردنا التمسك بالعام في محل الكلام، لكان معناه: التمسك بالعام كي نثبت شبهة موضوعية و إن هذا الإنسان ليس قرشيا.

و هذا رجوع إلى كلام المولى في الشبهة الموضوعية مع انها ليست من شئون المولى كما عرفت.

و بهذا يظهر، ان نكتة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية هي عين نكتة عدم جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص، إذ في كلا الموردین يعالج شبهة موضوعية، مع ان كلام المولى بما هو مولى يعالج فيه الشبهة الحكمية فقط دون الموضوعية. و التحقيق هو، إن ما أفاده العراقي (قده) غير تام، و إن هناك فرق بين الشبهة المصدقية و بين ما نحن فيه، فإن نكتة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لا- يمكن تطبيقها هنا، و ذلك انه في ذلك المقام، يصح أن يقال: إن التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه ليس من شأن العام و وظيفة المولى، لأنه إن أردنا أن نثبت بالتمسك بالعام وجوب الإكرام مطلقا، أى سواء كان عادلا أو فاسقا، فهو مقطوع البطلان، لأنه خلف فرض المخصص.

و إن أردنا من إثبات وجوب إكرامه أن نثبت كونه عادلا، فهذا يعنى إثبات المجعول لا إثبات الجعل.

و من المعلوم، انّ الكلام الصادر من المولى في مقام التشريع إنّما هو الجعل لا فعلية المجعول.

و أمّا في المقام و محل الكلام، فإنّ المقصود من التمسك بالعام إثبات التخصيص، و التخصيص ضيق في دائرة الجعل لا المجعول، فإنّ دائرة المجعول تضيق و تتسع تبعا لوجود الشرط خارجا، و هذا لا ربط له بالجعل.

و أمّا الجعل، فإنه يتسع و يضيق حسب التخصيصات و التقيدات التي يأخذها المولى في عالم الجعل.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٣

و نحن نريد أن ننفي باصالة العموم، التخصيص، إذن ما نريده ناظر إلى مرتبة الجعل، و هذه المرتبة هي التي ينظر إليها خطاب المولى. نعم من باب الاتفاق، لو علمنا من الخارج انّ هذه الخصوصية الجعلية ملازمة مع أمر خارجي معين، و هو كون هذا غير قرشي، أو إنه غير عالم، فمجرد ذلك لا- يوجب عدم جواز التمسك بالعام، فلو علمنا انّ قوله «أكرم كل عالم»، شموله ملازم لثبوت نجاسة هذا الثوب، فهنا لا بأس بذلك.

إذن فهذه النكتة التي ذكرها العراقي (قده) للفرقة غير صحيحة، و إن كانت النكتة الوحيدة المبرزة.

و الحاصل هو، إنّ التبعض في الحجية بالنسبة لبعض المدليل، و إن كان معقولا ثبوتا، لكن هو خلاف المرتكز العقلائي، فالأمارية نسبتها إلى كل المدليل على حد واحد.

و التحقيق في المسألة هو أن يقال: إننا قد أشرنا سابقا إلى وجود تقرين لاستفادة نفي فردية هذا الفرد المشكوك من تحت دليل العام.

و كان التقريب الأول يقول: إن الموجبة الكلية مستلزمة صدق عكس نقيضها، و حيث انّ دليل العام يدل على الموجبة الكلية بالمطابقة، إذن هو يدل على عكس نقيضها بالالتزام.

و كان التقريب الثاني يقول: إن دليل العام يرجع إلى قضية شرطية، مفادها: إن كان هذا الإنسان قرشيا يجب إكرامه.

و هذه القضية الشرطية لم نعلم بكذبها في زيد، و إنّما الذي نعلمه بالفعل في زيد من الخارج، انه لا يجب إكرامه، أى إنّنا نعلم بكذب التالي لا كذب الشرطية، فنجمع بين الأمرين، فنأخذ الشرطية من دليل العام، و نحكم بأنّ زيدا لو كان قرشيا لوجب إكرامه، و نضم إليه علمنا بكذب التالي من الدليل الخاص الدال على عدم وجوب إكرام زيد، فينتج كذب المقدم، لأنه متى ما علمنا الشرطية و علم كذب التالي، يتعين كذب المقدم، فيثبت انّ هذا الإنسان ليس بقرشي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٤

و هذان التقريبان يختلفان في مجال التطبيق، إذ قد ينطبق أحدهما في مورد لا ينطبق فيه الآخر.

و على هذا، فنحن نصنّف الدليلين، الدليل العام، و الدليل الخاص، الذي دار أمره بين التخصيص و التخصيص، إلى أربع حالات، ثم نعرض هذه الحالات الأربع على كل واحد من التقريبين، لنرى أى حالة منها تنطبق عليهما، و أيها لا تنطبق.

إذن، فدليل العام- أكرم كل عالم- مع دليل الخاص- زيدا لا يجب إكرامه- لهما أربع حالات:

أ- الحالة الأولى هي أن يكونا مسوقين على نهج القضية الحقيقية.

ب- الحالة الثانية: هي أن يكونا مسوقين على نهج القضية الخارجية:

ج- الحالة الثالثة: هي أن يكون العام على نهج القضية الحقيقية، والخاص على نهج القضية الخارجية.

د- الحالة الرابعة: هي أن يكون العام مسوقاً على نهج القضية الخارجية، والخاص على نهج القضية الحقيقية.

و سوق الحكم على نهج القضية الحقيقية، و سوقه على نهج القضية الخارجية، مصطلحان تقدم شرحهما، لكن لا بد من الإشارة إلى خصوصيتين هنا، لكي يتضح الكلام في القضية الحقيقية، و القضية الخارجية.

١- الخصوصية الأولى هي أنّ القضية الحقيقية، مرجعها دائماً إلى قضية شرطية، و ذلك لأنّ الموضوع فيها مقدّر الوجود، و معنى التقدير هو الشرطية، فترجع الحقيقية إلى شرطية متعددة، تنحل بعدد أفراد الموضوع في الخارج، فمثلاً، عند ما يقول: «النار حارة»، فهذا مرجعه إلى أنّه، «إن كان هذا ناراً، فهو حار».

و عند ما نجعل الحكم على نهج القضية الحقيقية و نقول: يجب «إكرام كل قرشي»، إنّما نأخذ الموضوع مقدّر الوجود، فمرجعه إلى إنشاء قضايا

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٩٥

شرطية بعدد أفراد القرشيين، أي «إن كان هذا قرشياً يجب إكرامه»، و هكذا.

و أما القضية الخارجية فلا تستبطن تقديراً لقضية شرطية، لأن موضوعها محقق الوجود، فعند ما يقال: «كل هؤلاء عدول»، فهذه قضية خارجية، مرجعها إلى الحكم بعدالة من أشير إليه و تنحل إلى قضايا فعلية عديدة.

نعم، ليس المقصود من كون موضوع القضية الخارجية محقق الوجود، إنه خصوص الوجود في الزمن الحاضر، بل لو فرض أنّ المتكلم لاحظ الأفراد المحققة الوجود في الأزمنة الثلاثة، الماضي، و الحاضر، و المستقبل، و حكم عليها، فهذه أيضاً قضية خارجية، لأنّ موضوعها محقق الوجود، و إن كانت الأحكام على الأفراد الاستقبالية، لكن استقبالياتها تابعة لظرف وجود موضوعها.

لكن هذا بحسب الحقيقة، يختلف عن القضية الحقيقية نظرياً، و إن لم يختلف عنها عملياً، فلو فرض أنّ المولى حكم على نهج القضية الحقيقية، بأن «كل عالم يجب إكرامه»، حيث كان الموضوع مقدّر الوجود، فهذا يعني نظرياً، أنّه لو فرض ان علماء الكون ازدادوا فإنه يجب إكرامهم، باعتبار كون القضية حقيقية.

و أما لو فرض كون القضية خارجية، بمعنى أنّ المولى بنظره الغيب عرف العلماء الموجودين و من سيوجد، فحكم بوجوب إكرامهم، فلو فرض أنّه بعد صدور الحكم هذا ازدادوا، و لو محالاً، حينئذ، لعلّ المولى لا يحكم بوجوب إكرامهم.

و هذا فارق نظري، و لا يوجد فارق عملي بينهما.

و لكن هذا الفرق، له تأثير في الحساب الأصولي و المنطقي.

٢- الخصوصية الثانية: هي أنّ كل حكم كانت الأحوال و النكات الدخيلة فيه قد ذكرت قيماً، بحيث يكون تشخيصها متروكاً للمكلف، نسمى القضية المشتملة عليه بالقضية الحقيقية. و كل حكم تكون الأحوال و النكات دخيلة فيه و لكن تشخيصها و الضامن لإحرازها و وجودها هو المولى من دون إناطه ذلك بالمكلف. نسمى القضية المشتملة عليه بالقضية الخارجية. فمثلاً:

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٢٩٦

لو قال المولى: إن كان هذا عادلاً فأكرمه. فهذه قضية حقيقية. لأن المولى جعل عهدهً تحصيل العدالة فيها على المكلف. و تارةً أخرى يفرض ان المولى نفسه فحص عن حاله و أحرز عدالته فقال لعبد. أكرمه. فهذه قضية خارجية لأنّ المولى هو الذي ضمن توفر النكته الموجبة للحكم بوجوب إكرامه.

فالحكم في كلتا الحالتين منوط بعدالة هذا الشخص، لكن في القضية الأولى،- أي الحقيقية- أناط المولى تشخيص العدالة و إحرازها

بالمكلف، بينما في القضية الثانية- أى الخارجية- المولى نفسه هو الذى ضمن إحراز الشرط و ما هو دخيل فى الحكم بنفسه. و بعد هذا التمهد، نأتى إلى محل البحث و نأخذ الشقوق الأربعة. فإذا فرض ان دليل العام كان الحكم فيه مجعولا على نهج القضية الخارجية فحينئذ، التقريب الثانى من التقريبين لا يتم، سواء جعل الخاص على نهج القضية الحقيقية أو الخارجية. و ذلك لأن العام إذا كان مجعولا على نهج القضية الخارجية فهو لا ينحل إلى قضايا شرطية بعدد أفراد الموضوع كما بيناه فى الخصوصية الأولى بل ينحل إلى قضايا فعلية بعدد من نظر إليهم المولى و رآهم أفرادا للموضوع، و حينئذ، فزيد الفرد المشكوك، لو فرض انه ليس بقرشى، لا يناله شىء من دليل العام بقضية شرطية- إذا كان هذا عالما يجب إكرامه- لأن العام ليس مفاده قضايا شرطية حتى يكون مشمولاً لقضية منها، بل يختص هذا الحكم بخصوص من كان قرشياً أو عالماً حقيقياً، و فى مثله، لا يتم التقريب الثانى إذن، و ذلك لأن مرجعه إلى استفادة قضية شرطية من العام، و ضم هذه القضية الشرطية إلى نقيض التالى يثبت نقيض المقدم. بينما هنا فى العام لا نستفيد قضية شرطية من دليل العام، و إنما قضايا العام فعلية.

و إنما يتم هذا التقريب الثانى، لو كان العام على نهج القضية الحقيقية، ففى مثل ذلك ينحل إلى قضايا شرطية بعدد أفراد الموضوع فى الخارج، و يكون مرجعه إلى ان التيمى لو كان قرشياً و يجب إكرامه، أو إلى أن هذا الفرد إذا كان عالماً و يجب إكرامه. و هكذا بما فيه هذا الإنسان الذى دلّ دليل على عدم وجوب إكرامه المردد بين التخصيص و التخصص، و لثم هذا

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٧

التقريب حينئذ، لأنه يقال حينئذ، إذا كانت هذه الشرطية تتناول هذا الفرد، فنضم إليها نقيض التالى- و لكن هذا لا يجب إكرامه، فينتج حينئذ نقيض المقدم- و هو أن هذا ليس عالماً.

و بهذا يتضح أن هذا التقريب الثانى لا يتم فى موارد كون العام مجعولا على نهج قضية خارجية، و إنما يمكن أن يتم فى موارد كون العام مجعولا على نهج القضية الحقيقية بخلاف التقريب الأول حيث لا يفرق فيه بين القضية الحقيقية و الخارجية لأن الموجبة الكلية، سواء كانت على نهج القضية الخارجية، أو الحقيقية فإن لها عكس نقيض و لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا صدق عكس نقيضها إذ هو لازم للموجبة الكلية على كل حال. أى سواء كانت قضية فعلية أو شرطية تقديرية، فمن هذه الناحية التقريب الأول أوقع و أقرب من الثانى، كما ان التقريب الأول إنما يتم فيما لو فرض أنه كان هناك دال على الاستيعاب فى الموجبة، يعنى ان الحكم فيها ينحل إلى أحكام بعدد الأفراد، و أنه استوعب تمام أفراد الطبيعة، إذن، فهنا الموجبة الكلية تنحل إلى أمرين. أحدهما: ثبوت الحكم لهذا، و هذا، و ذاك و هكذا، و الآخر: هو ان هذه الأحكام استوعبت كل أفراد الطبيعة، فعكس النقيض لازم للدلالة على الاستيعاب، بمعنى انه لا بد من الكلية أى الاستيعاب. و أما إذا لم يكن فى الموجبة الكلية ما يدل على الاستيعاب فلا يلزمها عكس النقيض و لا تدل عليه.

و هذا بخلاف التقريب الثانى. حيث لا تحتاج تماميته إلى أن يكون فيه ما يدل على الاستيعاب فى الكلام، بل يكفى دلالة على آحاد الحكم فيها ما يدل على شرطية هذا الفرد المشكوك و انه لو كان قرشياً لوجب إكرامه. فنضم إلى هذه الشرطية كذب التالى، فيثبت كذب المقدم بلا اشتراط أن يكون فى الكلام ما يدل على الكلية.

و من هنا كان التقريب الثانى أقرب فى باب المطلقات من التقريب الأول باعتبار ان الدلالة على الكلية و الاستيعاب غير موجودة فى باب المطلقات و إن ادعى وجودها فى باب العمومات.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٨

ثم إن كلا- التقريبين لا يصحان فيما لو فرض ان الدليل الخاص- الدال على عدم وجوب إكرام زيد- كان قضية حقيقية. فإن كلا التقريبين لا يتم.

و مثاله: أن يرد عام يقول: أكرم كل عالم الآن. و يرد خاص يقول: لا يجب إكرام زيد الآن. فهذا المخصص تارة يحمل على أنه على

نهج القضية الخارجية. فحينئذ، لا يمكن القول إن دليل العام - «لا تكرم زيدا الآن» - له إطلاق بحيث يشمل ما إذا كان زيد عالما. إذ لعل المولى فحص عنه و أحرز انه جاهل و لهذا قال: لا يجب إكرامه. أى لعله خارج تخصصا.

و لكن لو حملنا المخصص على نهج القضية الحقيقية، فحينئذ هذا المخصص يكون له إطلاق يشمل ما لو كان زيد عالما، أى لا تكرمه سواء كان عالما أو لم يكن، كان قرشيا أو لم يكن. فالتمسك بالعام الذى هو على نهج القضية الحقيقية لإثبات ان زيدا لو كان قرشيا لوجب إكرامه، كذلك هنا.

فإذا أمكن التمسك بإطلاق هذا الدليل لإثبات أن زيدا لا يجب إكرامه مطلقا، أى سواء كان قرشيا أو لا عالما أو لا. فهذا بنفسه يعنى إثباتا للتخصيص.

و حينئذ، لا يكون المقام من باب دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، بل هو تخصيص من باب انه قامت عليه الحجة و الدليل. لأن الدليل أثبت عدم وجوب إكرام زيد الآن سواء كان عالما أو لا، و حينئذ يكون هذا تخصيص فى دليل العام إذا كان العام على نحو القضية الحقيقية لأنه ينحل إلى قضايا شرطية واحدة منها تعطى لزيد، إذن، فالعام يقول: إن كان هذا عالما فأكرمه.

و الخاص يقول: لا- تكرمه مطلقا، و هذا يعنى إن العام لا- يتناوله بشرطية بعد تناول الخاص له مطلقا. إذن، فيتعين الالتزام بسقوط شرطية العام فى هذا الفرد، و مع تعين ذلك يكون تخصيصا و لا مجال لإعمال اصالة العموم أبدا.

و بهذا، يتضح أنه كلما كان العام مجعولا على نهج القضية الحقيقية و كان الخاص كذلك كما هو الغالب فى القضايا الشرعية، فلا يتم كلا التبريين لأن الخاص حينئذ يكون مخصصا للعام يقينا. و فرض دوران أمر المخصص بين التخصيص و التخصص إنما هو فى القضايا الخارجية الحقيقية.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٢٩٩

### فى جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

#### إشارة

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص، أو لا يجوز؟  
و على القول بعدم الجواز إلا بعد الفحص، يقع الكلام فى مقدار الفحص، فهنا مقامان:

#### ١- المقام الأول: فى أصل وجوب الفحص عن المخصص.

٢- المقام الثانى فى مقدار هذا الفحص.

أما المقام الأول فقد استدل على وجوب الفحص قبل التمسك بالعام بعدة وجوه:

١- الوجه الأول هو التمسك بأخبار وجوب التعلم على ما فى كلمات المحقق العراقى (قده) [٥١] و السيد الخوئى (قده) [٥٢] و غيرهما، بأن الفحص عن المخصص، نحو من التعلم، فيجب بهذه الأدلة.

و التحقيق: إن الاستدلال على لزوم الفحص بهذه الأخبار غير تام، بل هو دورى، بعد أن يتضح المقصود من عنوان المسألة، لأن المقصود من وجوب الفحص عن المخصص ليس هو الحكم التكليفى، بل المراد منه هو

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٣٠٠

عدم حجية العام قبل الفحص، فكأننا نريد أن نقيم دليلا على عدم حجية العام قبل الفحص، و كأنّ المستدل بأخبار وجوب التعلم يريد أن يقول: إنه لو لا أخبار التعلم لكان العام حجة قبل الفحص، و لكنه يجعل أخبار وجوب التعلم مخصصة لدليل حجية العام.

و هذا غير معقول، لأن أدلة وجوب التعلم لا يمكن التمسك بها للإلزام بالفحص عن المخصص إلّا في طول ثبوت عدم حجية العام قبل الفحص، إذ لا يمكن أن نثبت عدم حجيته بنفس هذا الدليل.

و لتوضيح هذه الدعوى، نذكر ثلاثة أسئلة من الأخبار.

١- اللسان الأول و هو أخبار دلت على وجوب [٥٣] التفقه في الدين، فلو فرض أنّ العام- بقطع النظر عن هذه الأخبار- ليس بحجة، إذن لا حاجة حينئذ لهذه الأخبار.

و إذا فرض أنّ العام حجة بقطع النظر عن هذه الأخبار، و نريد بهذه الأخبار أن نخصص حجيته، فهذا أيضا غير معقول، لأنه لو فرض قيام الدليل على حجية العام في نفسه، فإنه حينئذ يكون الرجوع إلى العام تفقه في الدين، و نكون قد امتثلنا الأمر بالتفقه الوارد في تلك الأخبار، أي نكون عالمين بالحكم الشرعي، و معه لا داعي لوجوب الفحص.

و الحاصل: أنّ كون هذا اللسان يقتضى وجوب الفحص، هو فرع عدم حجية العام، و مع عدم حجيته لا حاجة لهذه الأخبار، و مع فرض قيام الدليل على حجية العام، إذن فالتفقه حاصل بالرجوع إلى العام دون الحاجة لتلك الأخبار، إذن فالاستدلال بهذه الأخبار غير تام.

٢- اللسان الثاني هو اللسان الوارد بعنوان: ذم من ترك السؤال [٥٤] و التفقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠١

و هو كالسابق، لا يمكن الاستدلال به إلّا بعد الفراغ عن عدم حجية العام قبل الفحص، و إلّا، فمع فرض حجية العام، لا نستحق ذما، لأننا حينئذ لم نترك السؤال، غاية الأمر أننا سألنا من العام، إذن، فالروايات الدائمة لتارك السؤال لا تشملنا.

و إن كان مع فرض عدم حجيته، يجب السؤال و التفقه بمقتضى هذه الأخبار، لكن، لا- علاقة لها حينئذ بوجوب الفحص عن المخصص.

٣- اللسان الثالث و هو لسان الرواية التي يقال فيها للمكلف يوم الحساب، هلّا عملت؟ فيقول المكلف: لم أعلم، فيقال له، هلّا تعلمت؟ الخ ..

فإنه إذا فرض إطلاق في دليل حجية العام، بحيث يشمل حجيته قبل الفحص، إذن سيقول المكلف للمولى: قد تعلمت من العام، لأنك أنت عبدتني بحجيته، فيكون المكلف بعمله على طبق العام معذورا و خارجا تخصصا من تحت هذا الخبر.

و هذا اللسان يختص بمن لم يتعلم لا من العام و لا من الخاص.

إذن فهذه الأخبار لا يمكن الاستدلال بها في المقام.

نعم الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الفحص قبل العمل بالبراءة في محله، لأنها مسوقة لبيان أنّ مجرد الشك و الاحتمال ليس مؤمنا و معذرا، بينما التمسك بها لإثبات وجوب الفحص قبل العمل بالعام غير تام. إذن فقياس المقام بباب الأصول العملية في الاستدلال بهذه الروايات في غير محله.

٢- الوجه الثاني هو انه عندنا علم إجمالي بورود مخصصات و مقتيدات لبعض عمومات الكتاب و السنة، فلو عملنا بتلك العمومات قبل الفحص، لوقعنا في مخالفة هذا العلم الإجمالي، بينما مقتضى تنجيز هذا العلم، أن لا يعمل بعام إلّا بعد الفحص عن مخصص أو مقتيد له، ليخرج

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٢

بذلك عن كونه طرفا لهذا العلم الإجمالي، و قد اعترض على هذا الوجه باعتراضين.

١- الاعتراض الأول هو، أنّ هذا العلم الإجمالي، إذا كان منجزا، إذن هو يقتضى عدم جواز العمل بالعام حتى بعد الفحص عن المخصص و عدم وجدانه، و ذلك لأنّ مجرد الفحص عن المخصص و عدم وجدانه في الكتب الواصلة إلينا لا يوجب حصول اليقين لنا بعدم وجود المخصص واقعا، إذ من المحتمل أن يكون موجودا، و لكن لم يصل إلينا، و عليه: فيبقى احتمال أن يكون هذا العام

أحد العمومات المخصصة على حاله، و يبقى طرفا للعلم الإجمالي.

وقد أوجب عن هذا الاعتراض، بافتراض وجود علمين إجمالين في المقام، ينحل كبيرهما بصغيرهما، و حينئذ، الفحص عن المخصص و عدم وجدانه يوجب القطع بخروجه عن الطرفية للعلم الإجمالي الصغير.

و توضيحه: هو أنه يوجد عندنا علمان، أحدهما يسمّى بالعلم الإجمالي الكبير و هو العلم بوجود مخصصات بمقدار خمسين مخصصا مثلا مرددة بين ألف عام مثلا، من دون أن يتقيد هذا العلم بالنظر إلى الكتب الأربعة، و لكن بعد الرجوع إلى الكتب الأربعة يحصل لنا علم إجمالي بأن خمسين رواية على الأقل من الروايات المخصصة في هذه الكتب الأربعة صادرة عن المعصوم، و حينئذ، في مثل ذلك ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الثاني الصغير، لأنّ العلم الإجمالي الكبير حتى لو فرض وجوده في دائرة أضيق من أطرافه، فهذا يوجب انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير، و حينئذ، لم يبق عندنا إلّا العلم الإجمالي الصغير، و هو العلم بورود خمسين مخصصا في الكتب الأربعة، لكن لا ندري أنّها متوجهة إلى أيّ عام، فإذا راجعنا الكتب الأربعة و لم نجد مخصصات أخرى غيرها، حينئذ نجزم بأن هذا العام الكبير ليس من موارد تلك المخصصات الخمسين إذ لا موجب لافتراض العلم بوجود مخصصات أكثر ممّا يعلم إجمالاً بوجوده في الكتب الأربعة، إذن

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٣

فينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير من أول الأمر لتساوي المعلومين بالإجمال فيهما، فيكون مرجعه إلى العلم الإجمالي بوجود مخصصات في الكتب الأربعة و الشك البدوي بوجود مخصص آخر وراثتها، فإذا لم نجد في حق عام مخصصا في الكتب الأربعة، خرج هذا العام بذلك عن الطرفية للعلم الإجمالي.

و إن شئت قلت: إنه لو فرضنا انه عندنا ألف عام، و نعلم إجمالاً بتخصيص خمسين منها، فينشأ عندنا علم إجمالي بتخصيص هذه العمومات، و لكن بعد الاطلاع على الكتب الأربعة، علمنا بوجود خمسين مخصصا يقينا، مخصصة لتلك العمومات، و هذا علم إجمالي ثاني، بأن هذه المخصصات مخصصة لقسم من تلك العمومات، و حينئذ، ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني، و نصبح على يقين من تخصيص الأطراف التي اطلعنا على تخصيصها، و شك بدوي في تخصيص الأطراف الأخرى، و حينئذ، لم يبق عندنا بعد الانحلال إلّا العلم الإجمالي الثاني - أي الصغير - و حينئذ إذا ورد إلينا العام، ينبغي ان نفتش له عن مخصص في المخصصات التي اطلعنا عليها في الكتب الأربعة، فإن عثرنا له على مخصص، فيها و نعمت، و إلّا فنعلم حينئذ أنّ هذا العام ليس من موارد تلك العمومات المخصصة، إذن، فالفحص هنا يوجب القطع بخروج هذا الطرف عن طرفيته للعلم الإجمالي.

٢- الاعتراض الثاني هو أن يقال: بأنّ العلم الإجمالي المفروض - و هو العلم بوجود خمسين مخصصا في مجموع العمومات - إذا فرض انه كان هو المنجز و المقتضى لوجوب الفحص، إذن، سوف يبقى مقتضيا لوجوب الفحص ما دام هذا العلم الإجمالي موجودا، و حينئذ، إذا فحص الفقيه عن المخصص، فعثر على خمسين مخصص مثلا، فينحل العلم الإجمالي المذكور بهذا العلم التفصيلي بهذه المخصصات الخمسين، و بعد هذا، لا يبقى علم إجمالي. [٥٥]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٧؛ ص ٣٠٣

عليه: فلا يبقى ملزم للفحص عن المخصص في العمومات الباقية،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٤

بل باستطاعة الفقيه، أن يعمل بعدئذ بما بقي من العمومات لو صادفها، مع أنّ المطلوب إثباته هو وجوب الفحص مطلقا [٥٦].

إذن فالبيان المذكور تام، ما دام العلم الإجمالي موجودا فقط.

و هذا الكلام يشبه جواب الأصوليين للأخباريين الذين استدلوا في بحث البراءة على وجوب الاحتياط، بالعلم الإجمالي، بوجود

تكاليف في المتبقي من العام بعد الانحلال، حيث و إن أصبح الشك في هذا الباقي شكاً بدوياً، لكن مقتضى الاحتياط هو الاحتياط باتيانته، دون أن تجرى فيه البراءة.

بينما كان الأصولي يجب الأخباري، بأن هذا العلم الإجمالي يكون منجزاً ما دام موجوداً، فإذا انحل بعلم تفصيلي ببعض الأحكام، يصبح الشك في المتبقي من هذا العلم الإجمالي شكاً بدوياً فتجرى فيه البراءة حينئذ.

و قد تصدى المحقق العراقي (قده) [٥٧] للإشكال على دفع الأصوليين هذا، بأن العلم الإجمالي في المقام، لا يسقط عن المنجزية بعد حصول العلم التفصيلي، و حاصل ما أفاده، نبرزه في مقدمتين.

أ- المقدمة الأولى في بيان معنى الانحلال الحكمي، و الانحلال الحقيقي، حيث يقال: إن العلم التفصيلي في أمثال المقام لا يوجب الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي، بل يوجب الانحلال الحكمي.

ب- المقدمة الثانية: هي أنه كل ما يوجب الانحلال الحكمي، فهو إنما يحل العلم الإجمالي لو قارنه، و أما إذا تأخر عنه فلا يوجب انحلاله.

و لتوضيح ذلك، نتكلم في جهتين:

١- الجهة الأولى في معنى الانحلال الحقيقي و الحكمي، فنقول: إن هناك ثلاث حالات لفرض العلم الإجمالي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٥

١- الحالة الأولى هي أن يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى العلم الإجمالي، و ذلك: كما لو علمنا إجمالاً- بوجود نجاسة في أحد الإناءين، ثم علمنا تفصيلاً بأن تلك النجاسة كانت قد وقعت في هذا الإناء المعين بحيث إن العلم التفصيلي تأخر عن المعلوم الإجمالي، و حينئذ، في هذه الحالة، لا إشكال في إن العلم التفصيلي موجب لانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً.

٢- الحالة الثانية: هي أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بعنوان مخصوص لم يؤخذ في العلم التفصيلي، و ذلك: كما علمنا إجمالاً إن نجاسة معنونة بعنوان إنها «قطرة دم» أو «بول» وقعت في أحد الإناءين، ثم علمنا تفصيلاً بأن هذا الإناء المعين نجس، لكن بنجاسة غير معلومة، إنها «دم»، أو غيره، في هذه الحالة، لا إشكال في عدم الانحلال الحقيقي فيها.

٣- الحالة الثالثة: هي حالة وسط بين الحالتين السابقتين، و هي أن نعرض أن العلم التفصيلي غير ناظر إلى العلم الإجمالي، كما لو كنا نعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بلا عنوان إنها نجاسة دم أو بول، ثم نعلم تفصيلاً بنجاسة مهملة في هذا الإناء بعينه بنحو لا يكون علمنا هذا ناظراً إلى تلك النجاسة المعلوم بالعلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي سنخ عنوان و جامع منطبق على العلم التفصيلي يقيناً. كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين بنحو مهمل ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة مهملة في هذا الإناء بعينه، فهذا العلم التفصيلي غير ناظر إلى ذاك العلم الإجمالي لكن ليس المعلوم بالإجمال معنون بعنوان زائد على ما عنون به العلم التفصيلي.

و حينئذ، يقع الكلام، في إن هذا العلم ينحل كما عن المحقق النائيني (قده) [٥٨]، أم لا ينحل كما عن العراقي (قده) [٥٩]؟

و يدخل في الحالة الثالثة، ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة بالدم، ثم علمنا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٦

تفصيلاً بنجاسة الثوب هذا بالدم أيضاً، لكن من دون أن يكون للعلم التفصيلي نظر إلى العلم الإجمالي.

و مقامنا من قبيل الحالة الثالثة و مصداقها، لأننا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات لمجموع العمومات موجودة في الكتب الأربعة، ثم علمنا تفصيلاً بوجود مقدار من المخصصات الموجودة في الكتب الأربعة يساوي ذلك المعلوم بالإجمال، لكن علمنا الإجمالي هذا لم يكن له عنوان زائد على العلم التفصيلي، كما إن العلم التفصيلي غير ناظر إلى هذا العلم الإجمالي و لا مشير إليه.

و من مصاديق الحالة الثالثة أيضاً، النزاع المعروف بين الإخباريين و الأصوليين في موارد البراءة و أمثالها.

إذن فمقامنا من قبيل الحالة الثالثة و مصداقها، و حينئذ، فمن يبني على الانحلال الحقيقي - كما هو الصحيح - لا يفرق بين أن يكون



العلم التفصيلي الموجب للانحلال متأخرا زمانا عن العلم الإجمالي أو مقارنا، كما حَقَّق في محله. و بناء على ذلك، لا يكون الاعتراض الأول واردا على هذا الوجه الثاني، فلا إشكال في المقام. و ما سَجَّل من انحلال العلم الإجمالي يكون واردا، و كذا في النزاع الجاري بين الأصوليين و الإخباريين. و أمَّا إذا بنى على الانحلال الحكمي، أي سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية مع بقائه في أفق النفس، كما لو حصل العلم الإجمالي أولا- و نَجَز تمام أطرافه من دون أن يكون مقارنا للعلم التفصيلي، و بعد ذلك، حصل ما يوجب الانحلال في بعض أطراف المعلوم بالإجمال، فإنَّ ذلك لا يجدي في حل العلم الإجمالي، و ذلك لأنهم اشترطوا في انحلال العلم الإجمالي أن يكون العلم التفصيلي مقارنا له.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٧

إذن فلا انحلال، لأنَّ العلم التفصيلي جاء متأخرا عن العلم الإجمالي لأنه إنَّما يعلم بهذه المخصصات تفصيلا بحسب نمو معلوماته، و ذلك لا يتم إلَّا بالتدرج.

و الحاصل: إن محل كلامنا هو، الحالة الثالثة، لأننا نعلم إجمالا بوجود مخصصات لهذه العمومات موجودة في الكتب الأربعة، ثم علمنا تفصيلا بالمخصصات الموجودة في الكتب الأربعة، و كان العلم الإجمالي سنخ عنوان و جامع منطبق على العلم التفصيلي دون أن يؤخذ في المعلوم الإجمالي عنوان زائد على المعلوم التفصيلي، كما أنَّ المعلوم التفصيلي غير ناظر إلى المعلوم الإجمالي. و حينئذ، من يبنى على الانحلال الحقيقي، لا يفرق بين كون العلم التفصيلي مقارنا أو متأخرا عن العلم الإجمالي كما عرفت. و أمَّا من يبنى في المقام على الانحلال الحكمي، فإنَّه يدعى التفصيل بين صورتى مقارنة العلم الموجب لانحلال العلم الإجمالي و تأخره عنه كما فعل المحقق العراقي (قده) [٦٠]، حيث أنَّ الميزان عنده (قده) مقارنة نفس العلم و تأخره لا المعلوم، فإن كان مقارنا فيحله، و إن كان متأخرا فلا.

و حينئذ، إذا سلَّمنا بهذا التفصيل من العراقي (قده) فإنه ينتج لا محالة عدم انحلال العلم الإجمالي، لأنَّ العلم التفصيلي جاء متأخرا عنه. و عليه: فيبقى العلم الإجمالي على حاله، و بهذا يتم الدليل على وجوب الفحص عن المخصص، كما انه يتم دليل الأبخاري في البراءة، و من هنا وقع العراقي (قده) في مشكلة النزاع بين الأصوليين و الإخباريين، لكن هذا ليس محل بحثه الآن، فإنَّ له موضع آخر. لكن لا بدَّ من الكلام بمقدار ما يناسب هذه المسألة فنقول: إنَّ دعوى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٨

التفصيل من المحقق العراقي إذا تمت- كما هو الصحيح- إلَّا أنَّ مقامنا ليس من مواردنا و إن انطبقت على النزاع المذكور بين الأصوليين و الإخباريين بالنسبة إلى البراءة.

و التكلم على المباني المختلفه، موكول إلى محله، لكن بشكل إجمالي نقول: إنه إذا فرضنا أنَّ العلم التفصيلي تعلق بمقدار ما تعلق به العلم الإجمالي، و كان التفصيلي متأخرا عنه زمانا بحيث كان يوجب الانحلال الحكمي، فحينئذ يبقى العلم الإجمالي على منجزيته، و مثاله: ما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الإنائين عند طلوع الفجر، ثم حصل له عند طلوع الشمس ما يوجب الانحلال الحكمي، من قيام إماره في أحد الطرفين، و حينئذ يقال: هل يسقط العلم الإجمالي الأول عن منجزيته أو لا؟

و معنى أنَّه يسقط، هو أن نرجع إلى اصالة الطهارة أو البراءة من التكليف في الطرف الآخر، و معنى أنَّه لا- يسقط، أي لا- نرجع إلى اصالة الطهارة أو البراءة.

و حينئذ يقال: بأنه بعد تعارض الأصول و سقوطها في الزمن الأول لا يمكن أن ترجع أو يرجع بعضها في الزمن الثاني فإن الميت لا يعود بعد موته، و عليه: فترجع إلى الاحتياط.

و هذا معناه: بقاء منجزية العلم الإجمالي.

و إذا أردنا أن نعمق هذه الصيغة أكثر فنقول: ان هذا العلم التفصيلي المتأخر لو وجد مقارنا للعلم الإجمالي، فإنه يوجب انحلاله باعتباره أنه كان هو المنجز لهذا الطرف.

و بتعبير آخر يقال: إن العلم التفصيلي لو حدث مقارنا للعلم الإجمالي لأسقط العلم الإجمالي عن المنجزية و صار هو المنجز لهذا الطرف، و معه ينحل، إذ يشترط في كونه منجزاً، أن يكون منجزاً لكلا الطرفين، و المفروض أنه لم يبق له إلا طرف واحد و الطرف الآخر صار متعذراً، إذن فالعلم الإجمالي يسقط كليةً.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٩

و أما لو حدث العلم التفصيلي متأخراً، فحينئذ، ينجز طرفه من حين حصوله و حدوثه، و عليه: فهذا الطرف قبل حدوث العلم التفصيلي لا منجز له إلا العلم الإجمالي، إذن فالعلم الإجمالي صالح للمنجزية في هذه الفترة، إذن، صلاحيته للتنجز في الطرفين باقية على حالها لتأخر العلم التفصيلي عنه، و بهذا يبقى العلم الإجمالي على منجزيته.

و هذا البيان، قد يفيد في موارد النزاع بين الإخباريين و الأصوليين في موارد جريان البراءة، فيقال: إن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية كان منجزاً ثم تعارضت الأصول - كإصالة البراءة - في أطرافه فتساقطت، ثم بعد ذلك حدث العلم التفصيلي ببعض الأحكام، حينئذ، لا يصح الرجوع إلى البراءة في الباقي لأنها قد سقطت.

و هذا الكلام لو تمّ هنا في مسألة البراءة، فإنه لا يتم في محل كلامنا، لأنه في مقامنا هنا لا يوجد تعارض بين الأصول و تساقط ليقال: إن الأصول بعد تساقطها لا تعود، إذ الأصول هنا غير الأصول هناك، فالأصل في مقامنا هو إصالة العموم، و الأصل هناك هو الأصول العملية، و إصالة العموم لا معارض لها، و إنما تتعارض لو كان دليل الحجية تام الاقتضاء لكلا الطرفين.

فتعارض إصالة العموم فرع أن يكون دليل الحجية اقتضاه تام للطرفين، و إنما يمنعه عن التأثير العلم الإجمالي، و هذا صحيح في باب البراءة، و هو غير صحيح في المقام، لأنّ دليل حجية ظهور العام لم يبق موضوعه محفوظاً مع العلم الإجمالي، لأنّ حجية العام مقيدة بعدم وجود مخصص معلوم و لو إجمالاً.

و من الواضح أنه مع وصول المخصص المعلوم و لو بالعلم الإجمالي لا مقتضى لحجية العام و العمل به.

كما انّ السيرة العقلائية التي هي دليل حجيتها هي مقيدة بعدم العلم بالمخصص و لو إجمالاً، و حينئذ، فمع العلم الإجمالي بوجود مخصصات، إذن فنحن نعلم بأن موارد خارجة عن دليل الحجية من أول الأمر، و الاشتباه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١٠

يكون حينئذ، من باب اشتباه الحجّة باللاحجة، لا من قبيل تعارض الحجيتين، كي يسقط عن الحجية.

و عند ما يحصل عندنا منجز يوجب إسقاط جملة من هذه العمومات، حينئذ، لا بأس بالرجوع إلى إصالة العموم في الباقي، لأنها لم تسقط بالمعارضة. فهذه نكتة الفرق بين المقام و بين موارد نزاع الإخباريين و الأصوليين.

و عليه فكلام العراقي (قده) غير تام، و هذا الإشكال على التمسك بالعلم الإجمالي في المقام وارد.

و عليه: فلا بدّ من مدرّك آخر لوجوب الفحص، و هذا المدرّك يتمثل في الوجه الثالث.

٣- الوجه الثالث و هو ما استدللّ به صاحب الكفاية (قده) على عدم جواز العمل بالعمومات إلاّ بعد الفحص عن المخصص، و قد بين فيه، إن العمومات الواردة في لسان الشارع تختلف عن العمومات العرفية، فإن الشارع كثيراً ما استعمل طريقة المخصص المنفصل فيها، بحيث أصبحت هذه العمومات في معرض التخصيص دائماً، و من هنا قيل: ما من عام إلاّ و قد خصّ.

و هذا بخلاف العمومات الواردة في لسان العرف العام، حيث لا يكون هذا العام في معرض التخصيص، و ذلك لعدم بناء العرف على الاعتماد على المخصصات المنفصلة و إن اتفق ذلك صدفةً أو نادراً، و لذا لا يجب الفحص عن مخصصات العمومات الواردة في لسانهم.

و من هنا، نشأت حالة في العمومات الواردة في لسان الشارع، سمّاها صاحب الكفاية، بحالة المعرضية، أى المعرضية لظروم التخصيص، لأنّ ديدن الشارع على ذلك، و مثل هذه العمومات يجب الفحص فيها عن المخصص قبل العمل بها.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣١١

و هذه النكته التي أبرزها صاحب الكفاية (قده)، يمكن تخريج المدعى على أساسها، و تقريب الاستدلال بها، بأحد تقرّيبين مختلفين بحسب طرز الإثبات، و إن كانا معا منتجين لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

١- التقريب الأول هو أن يقال: إن الدليل على حجيه العموم إنّما هو السيرة العقلائية، و هذه السيرة لا تقتضى حجيه عموم صدر عن متكلم جرت عادته على أن يعتمد على القرائن المنفصلة، و إذا لم يمكن إثبات حجيه عموم بالسيرة لما ذكر، فمقتضى القاعدة، أنّ عمومات الشارع ليست بحجيه، لأنّ دليل الحجيه الذي هو السيرة لا يشملها.

نعم يمكن إثبات حجيه عمومات الشارع من باب دليل سيرة المشرع من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليه السّلام، فإنّ ديدنهم كان على التمسك بالعمومات الواردة عنهم و استنباط الأحكام منها، و لكن حينئذ، هذه السيرة المشرعه غير محرزة إلّا بعد الفحص عن المخصص، إذن فلا يجوز العمل بالعام قبل الفحص.

بقي علينا أن نوضح كيفية عدم شمول السيرة العقلائية لعمومات الشارع لكون عادته جرت على التخصيص بالمنفصلات. و توضيحه يكون بأحد وجوه ثلاثة.

١- الوجه الأول هو، أنّ هذا المتكلم الذي انعقد بناؤه على الاعتماد على مخصّصات المنفصلة، قد صارت مخصّساته المنفصلة هذه بحكم المتصلة، و ذلك بإلغاء الفاصل الزمني، و حينئذ، يكون احتمال المخصص المنفصل بقوة و مثابة المخصص المتصل.

و من الواضح- كما عرفت سابقا- إنّ احتمال المخصص المتصل يوجب الإجمال ما لم يقم دليل على نفيه، فكذلك المنفصل، و هذا كاف لإجمال العام.

و على هذا الأساس، تخرج عمومات الشارع تخصصا عن موضوع

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣١٢

الحجيه، لأن موضوعها هو ظهور العموم، و لكن بعد فرض إنّ منفصلاته بمنزلة متصلاتته، و المتصل يوجب انهدام أصل الظهور، إذن فاحتمال المخصص و لو منفصلا، احتمال لانهدام أصل الظهور، و معه لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية.

و هذا الوجه، يمكن الخدشه فيه، و ذلك بأن يقال: بأنه صحيح إنّ استقرار بناء الشارع على الاعتماد على المخصّصات المنفصلة، لكن لم يثبت دليل من قبله بتزليل المخصص المنفصل منزلة المتصل، بل كان الاعتماد على المخصص المنفصل لحكم و مصالح تقتضى تأجيل البيان أحيانا.

و هذا الوجه كما ترى، فإنه موقوف على قيام دليل على قيام المنفصل مقام المتصل، و حينئذ، يتم، و إلّا فبدونه يبطل.

هذا مضافا إلى أن ما يترأى في بادئ الأمر، من اعتماد الشارع على المخصّصات المنفصلة، هو أمر مبالغ فيه. بهذا المقدار، لأن النقل بالمعنى و خفاء كثير من المخصّصات لأسباب عديدة. لعلّه هو السبب في طمس جملة من المخصّصات التي كان يعتمد عليها الشارع في الكلام من دون إفراط في هذا الاعتماد، بل لعلّ اعتمادهم على كثير من القرائن و المرتكزات العقلائية هو سبب هذه التصور و هذه الدعوى، و عليه، فهذا الوجه غير تام.

٢- الوجه الثاني هو أنّ الاستدلال بالسيرة العقلائية، إنّما يصح فيما إذا فرض انه كانت هناك حالات مماثلة عند العقلاء لنرى أنّهم هل يبنون على حجيه عمومات المتكلمين الذين يكثر من الاعتماد على المخصّصات المنفصلة أم لا، و مثل هذا غير موجود خارجا، فإنّ العقلاء لا يعتمدون على المخصص المنفصل إلّا قليلا، و حينئذ، فمن أين لنا أن نثبت انعقاد بناء العقلاء على حجيه مثل هذه الظهورات، لأنه لا يوجد في العقلاء من تكون ظهوراته من هذا القبيل ليستقر منهم عمل بعموماته ليكون من بعد ذلك حجيه في

عمومات الشارع، إذن لو بقينا نحن و السيرة، لما كانت مثل هذه العمومات الشرعية حجة، لا قبل الفحص و لا بعده.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣١٣

و لعل أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام قد عملوا بهذه العمومات باعتبار كونهم متشرعة و ليس باعتبار كونهم عقلاء، و القدر المتيقن من حجية هذه العمومات حينئذ، هو ما لو فحص عن المخصص و لم يجده. و هذا الوجه يختلف عن الوجه الأول، حيث انّ الأول كان يدعى تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل، بينما يدعى هذا الوجه، أنه لا يوجد موقف للعقلاء يبنون فيه على حجية عمومات المتكلمين الذين يكثرون من الاعتماد على المخصصات المنفصلة، لا سيما و أنهم لا يعتمدون على المخصصات المنفصلة إلا نادرا، و معه، فلا حجية لعموماتهم لا قبل الفحص و لا بعده.

و هذا الوجه، يتناسب مع مختار المحقق الأصفهاني (قده) في السيرة العقلائية، حيث انّ الاستدلال بالسيرة العقلائية فيه مسلطان.

١- المسلك الأول و هو مسلك الأصفهاني (قده) [٦١] حيث ادعى انّ الاستدلال بالسيرة، دائما يكون بسلوك العقلاء نفسه، و تصرفهم الخارجي في مقام العمل بنحو القضية الخارجية الفعلية و لم يردعهم الشارع عن ذلك.

٢- المسلك الثاني و هو المختار عندنا، و حاصله هو، إن العبرة بحجية السيرة، ليس بالسلوك و لا بالبناء العملي و التصرف الخارجي للعقلاء، و إنما العبرة بحجية السيرة هي، بما يستبطنه هذا السلوك العقلائي من تشريعات و إمضاءات للعقلاء.

و هذا الخلاف، يترتب عليه ثمرات مهمة و كثيرة، ذكرناها في بحث السيرة، لكن نذكر منها: إن عقلية السيرة كانت قائمة على أن من حاز شيئا ملكه، و انّ الشارع أمضى هذا البناء.

فهنا، على مسلك المحقق الأصفهاني (قده)، يختص هذا الإمضاء بحيازه ما كان متعارفا حيازه، أو ما سلك حيازه العقلاء في الزمن السابق من

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣١٤

الحطب و الماء و نحوهما، كما لو قطع شجرا من الغابة فإنه يملكه، أما حيازة الأشياء التي لم تكن موجودة و لم يمارسها العقلاء، كالحيازة على الطاقة الكهربائية من الماء، فهو غير معلوم الإمضاء من الشارع، و ذلك لأنّ مثل هذا العمل لم يمارسه العقلاء، و معه يكون غير حائز، إذن فهو لا يملك.

بينما على مسلكنا لا نفرق بين من يجوز الخشب من الغابة و بين من يستخرج الطاقة الكهربائية من النهر، و ذلك لأنّ النكتة التي من أجلها يملك الحطب من حازه، موجودة في حيازة الطاقة من الماء أيضا، و عليه فالإمضاء إنما كان إمضاء لمضمون المسلك و النكتة، لا لمادة أو موضوع سلوكهم الخارجي.

و هذا الوجه الثاني إن بنينا على مسلك الأصفهاني (قده) يكون تاما، لأنه بحسب الخارج لم يوجد أشخاص عقلاء يعتمدون كثيرا على المخصصات المنفصلة لنعرف سيرة العقلاء على ضوء سيرتهم.

و إن بنينا على المسلك الثاني، فلا، لأنّ مجرد انّ هذا المسلك لم يوجد خارجا لا يكفي لإبطال السيرة، بل لا بدّ من ملاحظة السيرة و النكتة المركوزة في أذهان العقلاء، لئلا يرى انّ هذه النكتة و هذه السيرة هل تشمل هذا المورد أو لا تشمل، إذن فهذا الوجه غير كاف.

٣- الوجه الثالث في عدم شمول السيرة العقلائية لعمومات الشارع، هو أن يقال: بأن السيرة العقلائية لا تشمل محل الكلام لتثبيت حجيتها باعتبار انّ معرضية هذا العموم للتخصيص توجب ثلم كاشفيته، و المفروض انّ نكتة الحجية هي الكاشفية، و مع ثلمها لا تكون النكتة محفوظة فيه.

و هذا الوجه غير تام، و ذلك لأنه إن أريد بهذا انّ نكتة الحجية في النظر العقلائي تنلّم في هذه العمومات قبل الفحص و توجد فيما بعد الفحص، إذن، فهذا خروج عن هذا الوجه إلى وجه آخر. و إن أريد انّ نكتة الحجية غير موجودة في هذا العموم أصلا و هي

متلّمة قبل الفحص و بعده، و أنّه إنما كان حجة بالسيرة المتشرعية لا العقلائية، فهذا خلاف الوجدان لمركزاتنا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١٥

العقلانية، لأنَّ المعرضية في المقام حتى لو فرض أنَّ احتمال المخصص كان موجودا بعد الفحص، فمع هذا، فإنَّ نكتة السيرة العقلانية محفوظة في هذا العموم، لأنَّ نكتة السيرة العقلانية هي إدانة المتكلم في كلامه و جعله مسئولاً عنه «حتى المولى» و لهذا قلنا بأنَّ الظهور لا يشترط في حجته الظنَّ الفعلي على طبقه، بل حتى عدم الظنَّ الفعلي على خلافه، غاية الأمر، أنَّه بعد ضمَّ فحص سائر كلماته و ما يتعلَّق بكلامه و لم يجد مخصصاً، فحينئذ، تبرأ ذمُّ المكلف عند العقلاء، و يكون معذورا حتى لو كان المخصص موجودا في الواقع، لأنَّ النكتة- الإدانة- محفوظة، و بهذا، يظهر أنَّ هذا الوجه بتقريباته الثلاثة غير تام.

٢- التقريب الثاني لتخريج مدعى صاحب الكفاية- حالة المعرضية- هو، أنَّ حالة معرضية العموم للتخصيص بالمنفصل، توجب التبعض في الحجية، و في السيرة العقلانية، لا أنَّه يوجب خروجه كلاً، بل يوجب التبعض، و ذلك بالتفريق بين ما يكون قبل الفحص، و بين ما يكون بعد الفحص، حيث أنَّ العقلاء يرون أنَّ المتكلم يدان بكلامه بعد الفحص و عدم وجدان المخصص، و أمَّا قبل الفحص، فلا يدان، فيرجع هذا التقريب إلى تضيق في دائرة الحجية.

و هذا التقريب صحيح و تام، و هو المعول عليه في وجوب الفحص عن المخصص و عدم جواز العمل بالعام قبله.

و فرق هذا التقريب عن التقريب السابق هو، إنَّ المعرضية في السابق كانت توجب سقوط السيرة العقلانية مطلقاً عن الحجية، بينما هنا في التقريب الثاني فهي توجب تفصيلاً فيها.

بعد ان تبين أنَّه يجب الفحص عن المخصص، بقيت في هذه المسألة ملاحظة، حاصلها هو، أنَّه من المطمئن به، أنَّ أصحاب الأئمة عليهم السَّلام الذين كانوا يسمعون منهم العمومات و المطلقات لم يكونوا يفحصون عن المخصصات فحصاً عرضياً، بمعنى أنَّ الشخص منهم لم يكن ليسأل ممَّن هو

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١٦

في طبقته عن المخصص، فزرارة «رض» لم يكن ليفحص عن المخصص عند محمد بن مسلم (رض) و نحوه. و إن ادَّعى أنَّ سيرة المتشرعة على الفحص طولياً، و ذلك بفحص المتأخرين لاصول المتقدمين، فمن المظنون قويا أنَّ يونس بن عبد الرحمن إذا أطلع على عام من الإمام عليه السَّلام كان يكتفى به، بل يفحص عن المخصص في أصل زرارة و غيره من الأصول المتقدمة، و مثل هذا، قد يجعل دليلاً على عدم وجوب الفحص رأساً عن المخصصات و يقال: بأنَّ السيرة العقلانية منعقدة على هذا، فحتى لو فرض ضيق في دائرة السيرة العقلانية بحيث أنَّها لا تشمل ما كان في معرض التخصيص من العمومات، فمع هذا، فإنَّ سيرة المتشرعة تشملها.

و إمَّا أن يجعل هذا دليلاً على التفصيل بين خصوص الراوى الذى سمع الكلام من الإمام مباشرة و بين من لم يسمع منه كذلك، فيقال: إنه في الأول لا يجب عليه الفحص، و إنما يجب الفحص عن المخصص على الثاني.

و هذا التفصيل، القدر المتيقن منه هو، إنَّ نفس الراوى السامع من الإمام مباشرة، لا يجب عليه الفحص، و هذا لا يمكن جعله دليلاً على حجية العام قبل الفحص في حق كل راوى، فإنَّ الراوى غير المباشر عن الإمام، يتمكن من الفحص، فلا يكون ما رواه من عمومات حجة قبل الفحص، و إلَّا فلو وجب الفحص على من سمع مباشرة عن الإمام، لوجدت حركة استتساخ فيما بين السامعين مباشرة من الأئمة و لنقلت إلينا، لأنها ظاهرة و نقطة حساسة.

و أمَّا غير السامعين مباشرة من الأئمة عليهم السَّلام، فلا يمكن الجزم به، و لذلك نقتصر في وجوب الفحص على القدر المتيقن. إذن فلا يجعل هذا دليلاً على حجية العام قبل الفحص في حق كل راوى.

و حينئذ، فما هو الميزان في حجية العام قبل الفحص بالنسبة لمن روى مباشرة، هل لأنَّهم المخاطبون به، أم لأنَّ العام قطعى الصدور بالنسبة إليهم؟

فإن كان الميزان هو الأول، أى لكونهم مخاطبين مباشرة، فهذا معناه إنَّ حجية العام تختص بهم، و لا- يمكن تسريتها إلى غير

المخاطبين مباشرة،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١٧

بحيث أننا نحن غير المخاطبين مباشرة حتى لو قطعنا بصدور العام من الإمام عليه السلام، فمع هذا لا يمكن أن نجعل حالنا كحالهم. وإن كان الميزان في حجية العام هو الثاني، أي لكونه قطعي الصدور، فحينئذ، إذا قطعنا نحن غير المباشرين بصدور عام من الأئمة عليهم السلام، فينبغي أن نقول بعدم وجوب الفحص عن المخصص، حيث يصبح حالنا حالهم. والصحيح هو، إن ظاهرة عدم فحص الرواة المباشرين عن المخصص عند الآخرين، هذه الظاهرة، يمكن تفسيرها بطرح عدة احتمالات، ومع تردد التفسير فيما بين هذه الاحتمالات، لا يمكن حينئذ أن نبني على أحدها.

١- الاحتمال الأول: هو أن يكون ذلك بسبب أن العمومات الصادرة عن الإمام عليه السلام، تكون بالنسبة لمن كان حاضرا في مجلس التخاطب ليست في معرض التخصيص، بمعنى أن المعرضية للتخصيصات المنفصلة، إنما نشأت بعد مضي زمان على هذه العمومات و فقدانها لمخصصاتها المتصلة، بحيث نجد عاما يصدر من إمام عليه السلام و مخصّصا يصدر من إمام آخر بعده، و لكن لعلّ هذه العمومات لم تكن في معرض التخصيص حين صدورهما بالنسبة لمن كان حاضرا مجلس التخاطب هذا، زائدا عما كان يدركه هذا المخاطب.

و بعبارة أخرى: إن هذه المعرضية إنما نشأت بعد مرور زمن على العمومات، و فقدان الكثير من القرائن المتصلة التي ضاعت خلال مئات السنين، إذ لعلنا لو فرضنا أننا سألنا زارة نفسه عن عمله بالعمومات دون الاعتماد على المخصصات المنفصلة لأجاب: بأني سمعت هذا العام مع مخصّصه من الإمام عليه السلام، و لكن بعد الزمن بينكم و بينه هو الذي سبب ضياع هذا المخصص. إذن فغير معلوم إن السامع مباشرة من نفس الإمام عليه السلام كان يراه كثيرا ما يعتمد على المخصصات المنفصلة، بل لعلّ هذه المعرضية نشأت من مرور السنين، لا أن الإمام عليه السلام كان يتقصد ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١٨

٢- الاحتمال الثاني هو أن يقال: بأن هذه العمومات التي سمعها هؤلاء، لم يكونوا يفحصون عن المخصص لها. باعتبار أنهم كانوا يرون أنفسهم أنهم القدر المتيقن للعام الذي لا يقبل التخصيص، يعني أن العام له قدر متيقن، و هو ما وقع في مجلس التخاطب، و التخصيص يخص غير هذا القدر المتيقن، و بما إنه القدر المتيقن، فحينئذ، لا يجب عليه الفحص عن المخصص، و هذا بخلافه بالنسبة لنا، فإنّ العموم لا يشكل قدرا متيقنا بالنسبة لنا، بمعنى أنه لا يشملنا، و إنما يشمل المخاطب فقط.

و هذا التفسير يحتوى على نكتة صحيحة، إلا أنها ليست نافعة، لأنّ زارة و أمثاله، لم يكونوا يعملون بهذه العمومات لأنفسهم فقط، بل كانوا يفتون الآخرين بمضمونها، مع كونهم القدر المتيقن، إذن فهذه النكتة لا تفسر المدعى.

٣- الاحتمال الثالث هو أن العام و إن كان في معرض التخصيص، إلا أن السامع مباشرة بهذا العام - أي الرواة من الطبقة الأولى - كان فحصهم عن المخصصات العرضية موجبا للعسر و الحرج أو مخالفا للتقية، بينما غيرهم ممن تأخر عنهم، و لم يكن مخاطبا مباشرة، ليس كذلك، كيونس بن عبد الرحمن، فإنّ التفتيش عن المخصص في عصره لم يكن يشكل عليه أيّ عسر أو حرج بل قد يقال: بأنه لم يكن موجبا للتقية، و من هنا اختلف حكمهم عن غيرهم ممن بعدهم.

و عليه: فعدم وجوب الفحص كان لحكم اقتضى تنزيل فحص الخالي من الحرج منزلة فحوصنا، كما اقتضى تنزيل عدم الفحص المرافق للحرج منزلة الخالي من الحرج.

٤- الاحتمال الرابع هو أن يقال: إن كلّ كلام يصدر عن المعصوم عليه السلام له مفادان.

الأول منهما، مفاد ظاهر بارز، و به يكون بيان الحكم الواقعي الأولى، و هذا هو الذي ترد عليه المخصصات.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣١٩

و الثاني منهما، مفاد منطوي خفي، و به يكون تشخيص الوظيفة الشرعية الفعلية للسائل المخاطب، بحيث أننا نلتزم بوجود مصلحة و لو سلوكية تقتضى كون وظيفة السائل هي ظاهر هذا الكلام و العمل على طبقه، حتى لو فرض إنه كان خارجا بالتخصيص عن العام. فيرجع هذا، إلى ان الخطاب هذا له مدلولان، مدلول بحسب قواعد اللغة، و مدلول ضمنى يفهم من الإمام عليه السلام بالقرائن. و بناء عليه: يعلم هذا المكلف السائل، إن وظيفته الفعلية هي العمل بالعام سواء كان هناك مخصص أو لم يكن، إذ ان الفحص غير واجب عليه لعدم احتمال التخصيص بلحاظه. و بناء عليه، لا يكون لهذا المطلب أثر عملي بالنسبة لنا، كما السابق أيضا مثله. إذن، فهذه الظاهرة لا يمكن أن تكون دليلا على خلاف ما قلناه من وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام.

### المقام الثاني: [في مقدار الفحص]

و أما مقدار الفحص اللازم. فهو الفحص بمقدار تنتفى به المعرضة للتخصيص كما ذكره صاحب الكفاية (قده). هذا إذا كان مدرك لزوم الفحص الوجه الثالث، و أما إذا كان مدرك الفحص هو العلم الإجمالى بالتخصيص فى ما وصل إلينا من الأحاديث، فلا بد من الفحص عن المخصص فيها بحيث به تنتفى المعرضة للتخصيص أيضا. اختصاص الخطاب بالمشافهين و عدمه.

ثم فى الموجودين، هل تخص الحاضرين مجلس التخاطب أم أنها تعم الغائبين؟

و قد ذكر المحقق النائيني (قده) [٦٢]، ان هذا البحث ينحل إلى نزاعين، أحدهما نزاع فى مسألة عقلية، و الثانى نزاع فى مسألة لفظية. بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٠

أما النزاع الأول فيتمثل فى إمكان مخاطبة المعدومين و الغائبين، بمعنى ان مخاطبة المعدوم أو الغائب، هل هي معقولة أم لا؟ و هذا بحث عقلى.

و أما النزاع الثانى فهو لفظى، بمعنى ان أدوات الخطاب، هل هي موضوعه لخصوص المخاطبين الموجودين زمن صدورها، أم للأعم منهم و من المعدومين؟.

و قد اعترض السيد الخوئى (قده) [٦٣] على هذا التحرير لمحل النزاع و قال: إن النزاع ينحصر فى الثانى فقط، لأن الأول لا يحتمل وقوعه عادة بين العلماء لوضوح المسألة، فإن التخاطب إن أريد به التخاطب الجدى، فمن البديهى عدم معقوليته مع المعدوم و الغائب، و إن أريد به التخاطب الإنشائى فهو معقول و ممكن، بل هو واقع، كخطاب «الليل و الطير» و نحوه كثير كما فى كتب الأدب، إذن فالنزاع الأول غير صحيح، و إنما الصحيح هو النزاع اللفظى، و هو ان أدوات الخطاب، هل هي موضوعه للخطاب الحقيقى لتختص بالحاضرين، أم أنها موضوعه للخطاب الإنشائى، فتعم الموجودين و الغائبين؟ و الصحيح هو ما أفاده السيد الخوئى (قده) سلبا، حيث ذهب إلى ان التخاطب الحقيقى مع المعدومين و الغائبين لا معنى للنزاع فى استحالته، و ذلك لوضوح استحالته.

و أما التخاطب الإنشائى، فلم يدع أحد نفيه، و ذلك لوضوح إمكانه.

لكن رغم هذا، يبقى النزاع فى ان أدوات الخطاب، هل هي موضوعه للخطاب الحقيقى، أم أنها موضوعه للخطاب الإنشائى؟

و كأن القائلين بأن الخطابات تختص بالمشافهين، مرجع قولهم إلى

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢١

دعوى ان أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقى، و ان القائلين بالتعميم، أى بوضع أدوات الخطاب للموجودين و المعدومين، المشافهين و الغائبين، مرجع قولهم إلى دعوى ان أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الإنشائى، و هذا الأخير هو مختار السيد الخوئى

(قده).

و لكن كلا المرجعين لا يخلو من إشكال.

أمّا المرجع الأول فيرد عليه، أنّ الخطاب الحقيقي مدلول تصديقي للكلام، لا- تصوري، لأنّ الخطاب الحقيقي، كالطلب الحقيقي و التمني و الاستفهام الحقيقي، و نحو ذلك من الدواعي الجديّة، و هذه كلها مداليل تصديقية للكلام.

و المشهور الذين وقع بينهم هذا النزاع، لم يكونوا يرون أنّ المدلول التصديقي مدلول وضعي، و ذلك خلافا للسيد الخوئي (قده) [٦٤]. و قد ذكرنا فيما سبق، أنّ الدلالة الوضعيّة، هي الدلالة التصوريّة، و عليه:

فلا داعي لأن يفترض فيهم أنّهم يريدون أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، لأنّ معنى ذلك، أخذ المدلول التصديقي- الحقيقي- في المعنى الموضوع له أدوات الخطاب، و هو غير صحيح عندهم، و باطل عندنا.

فتفسير كلام هؤلاء القائلين بالاختصاص بهذا المعنى لا ينطبق على واقع الحال.

و أمّا المرجع الثاني و هو القول بعدم الاختصاص، بل للعموم، بدعوى أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائي، فهذه الدعوى أيضا لا تخلو من غموض.

و يرد عليها: أنّه إن أريد من كونها موضوعة للإنشائي، أنّها موضوعة لإبراز قصد تفهيم المخاطب، فهذا هو عين القول الأول، بأنّها

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٢

موضوعة للخطاب الحقيقي، التي أنكر السيد الخوئي وضع أدوات الخطاب لها، و إن أريد من كونها موضوعة للإنشائي أنّها موضوعة لإيجاد التخاطب بحسب عالم اللفظ فقط، نظير إيجاد التمني و الاستفهام باللفظ، فهذا يناسب مع مسلك صاحب الكفاية (قده) [٦٥] القائل: بأنّ الجمل الإنشائية أو الخطاب الإنشائي موضوع لإيجاد المعنى باللفظ، فالجمله الطليبة عنده (قده) موضوعة لإيجاد معنى الطلب باللفظ.

و هذا المسلك، لا- يناسب مسلك السيد الخوئي (قده) القائل: بعدم معقولية إيجاد المعنى باللفظ و أنّ الجمل الإنشائية غير موضوعة [٦٦] لذلك.

و الصحيح، هو ان أدوات الخطاب- بناء على ما هو المختار، من أنّ الدلالة الوضعيّة تصوريّة دائما سواء في الإنشاء أو الإخبار- كسائر أدوات الإنشاء- موضوعة بإزاء نسبة تصوريّة مخصوصة بين المخاطب و المخاطب، كالنسبة الطليبة و الاستفهامية و نحوها ممّا نجر عنها بمفهوم اسمي هو المخاطبة و النسبة الخطابية، فتكون أدوات الخطاب دالة على هذه النسبة دالة تصوريّة على حدّ دالة صيغة «افعل» على النسبة الإرسالية، ثم إن وجد مدلول تصديقي على طبق هذا المدلول التصوري، فهذا معناه: إنّ المتكلم جاد في هذه المخاطبة، و إن لم يكن جادا، بقي المدلول التصوري بلا مدلول تصديقي، فمثلا: صيغة «افعل» موضوعة للنسبة الخاصة بين المخاطب و المخاطب، فإن كان المتكلم جادا، إذن فقد تطابق المدلول التصوري مع المدلول التصديقي، و إلّا فلا.

إذن فلا- إشكال في أنّ أدوات الخطاب موضوعة لسنخ مدلول تصوري محفوظ في حالتي الجد و الهزل، كما هو الحال في سائر الجمل، و حينئذ، لا يكون أحد الاستعمالين مجازا، بل مع الجد يتطابق المدلولان التصوري و التصديقي، و مع عدم الجد ينفك أحدهما عن الآخر، فلا تطابق.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٣

و من هنا يعرف، إنّ ما يوجب اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين، إنّما هو الظهور السياقي الدال على المدلول التصديقي، و إلّا لو بقينا نحن و المدلول التصوري فلا- موجب للقول بالاختصاص بالحاضرين، إذ مجرد كون أدوات الخطاب موضوعة للمدلول التصوري بحيث تصلح لشمول الغائبين و المعدومين كما فعل السيد الخوئي (قده) لا يكفي لحل المشكلة و إثبات شمول الخطاب لهم، لأنّ هذا المدلول التصوري تحديد للمدلول الوضعي للكلام، و هو لا يفيد في التعميم، و إنّما المهم و المفيد إنّما هو شمول



المدلول التصديقي للكلام، و هو قصد التفهيم و المخاطبة للغائبين و المعدومين، لأنه مرحلة الكشف عن الحكم فعلا حيث لا إشكال في انه في مرحلة المدلول التصديقي للكلام يكون الخطاب ظاهرا في الخطاب الجدّي حينئذ، كما هو الحال في سائر الجمل الأخرى. إذن فالصحيح أنّ أدوات الخطاب و إن كانت موضوعه للخطاب الإنشائي بالمعنى الذى اخترناه، أى لنسبة خاصة تصويرية و مدلول تصويري، إلّا أنّ مدلولها التصديقي هو الخطاب الحقيقي، و عليه فيختص حينئذ بخصوص الحاضرين و الموجودين ما لم تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة في قسم من الأدلة.

و قد ذهب الميرزا (قده) [٦٧] إلى وجود قرينة عامة على التعميم في قسم الأدلة، حيث فضّل في المقام بين كون الخطاب المجعول على نهج القضية الخارجية، و بين ما إذا كان مجعولا على نهج القضية الحقيقية، فذكر أنّ الحكم المجعول في الكلام إذا كان مجعولا على نهج القضية الخارجية، اختص بخصوص الحاضرين الموجودين، و إذا كان مجعولا على نهج القضية الحقيقية، فلا بأس بدعوى عموم الخطاب للمعدومين، و ذلك لأنّ توجيه الخطاب إليهم يتوقف على عناية، و هى تنزيل المعدومين منزلة الموجودين، و هذه العناية تحتاج إلى قرينة، و هذه القرينة موجودة في القضية الحقيقية دون

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٤

الخارجية، و هى نفس طبع القضية الحقيقية، حيث أنّ طبعها يقتضى فرض و تقدير وجود الموضوع، و هذا عبارة أخرى عن تنزيل المعدوم منزلة الموجود.

و هذا التفصيل غير تام، و يرد عليه إيرادان.

١- الإيراد الأول هو أنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود لا يصحح الخطاب الحقيقي، و ذلك لأنّ قابلية المخاطبة أثر تكويني للوجود و الحضور و ليس أثرا شرعيا ليرتب بمجرد التنزيل و عليه، فإن تقدير الموضوع في القضية الحقيقية، ليس معناه تقدير وجود الأفراد بالفعل في مقام المخاطبة، و إنّما يعنى تقديرهم موضوعا للحكم، كل في ظرف وجوده.

إذن فهذا خلط بين تقدير الغائب و المعدوم موضوعا للحكم في القضية الحقيقية المفاداة بالخطاب، و بين تقديرهما موجودين و مخاطبين بالخطاب بما هو كلام.

٢- الإيراد الثانى هو أنّ هنا خلطا آخر بين الكلام كقضية، و بين الحكم المجعول في الكلام، حيث أنّ الميرزا (قده) أخذ تنزيل المعدوم منزلة الموجود في موضوع الحكم المجعول في الكلام، فمثل هذا الحكم أخذ موضوعه مقدر الوجود.

بينما التخاطب ليس في الحكم، أو قل: إن كلامنا ليس في الحكم، بل التخاطب يكون بالكلام، و الكلام موجود الآن، و مفاده جعل لا- المجعول، فهو ظاهر في التخاطب الفعلى، إذن فهذا الكلام الموجود الآن هو صغرى التخاطب الفعلى، و حينئذ، فتنزيل المعدوم منزلة الموجود بلحاظ الحكم المجعول لا يصحح تنزيل المعدوم منزلة الموجود فعلا بلحاظ توجيه هذا الكلام.

فالتيجة إذن، هى أنّ هذه الغاية لا يمكن المصير إليها في المقام.

و إنّما الصحيح هو، أنّ الخطابات تكون بحسب ظهورها التصديقي مختصة بخصوص الموجودين الحاضرين، و لا تعم المعدومين، إلّا إذا قامت قرينة على ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٥

### في ثمره هذا البحث

و قد ذكر لهذا البحث ثمرتان:

١- الثمرة الأولى [٦٨]: و هى مبيّنة على أصل موضوعي اختاره المحقق القمي (قده) صاحب القوانين في حجية الظهور حيث اختار، أنّ

حجية الظهور مختصة بخصوص من قصد إفهامه دون غيره.

و عليه نقول: أنه إذا بنينا على أن الخطاب لا يختص بخصوص الحاضرين، بل يعم الغائبين و المعدومين، إذن فجميعهم مخاطبون، و هذا معناه: أنهم جميعهم مقصودون بالإفهام، و معه إذن، يجوز لكل أحد منهم و نحن منهم أن يتمسك بظهور هذا الكلام في تشخيص مراد المتكلم لإثبات مفاده.

و أمّا إذا بنينا على أن الخطاب مختص بخصوص الموجودين المشافهين - حتى لو كان مفاده حكما لا يختص بالحاضرين - فلا يعلم حينئذ دخولنا فيمن يقصد إفهامه كي يكون الخطاب حجة في حقنا، كما لو قال: «يا أيها الناس انّ الحج واجب على المستطيع»، فمعنى هذا، انّ وجوب الحج على المستطيع سواء كان حاضرا أو لا، و إنّما نفس الكلام خوطب به الحاضر باعتباره مختص بالحاضر، و معه: لا- يجوز للغائب و المعدوم و نحن منه بعد وجوده أن يتمسك بظهور هذا الكلام، إذ لا- دليل على أنه مقصود بالإفهام، إذ لعلّ المقصود بالإفهام خصوص من كان مخاطبا، فإن لم يتم هذا في القرآن بدعوى وجود قرينة عامة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٤

على أن المقصود بالإفهام كل الناس، و لكن عدم تماميته بالنسبة إلى السنة الشريفة ليس لأجل ذلك، إذ لم تقم قرينة على ذلك في كل كلام.

و عليه فالمعدوم و الغائب لا- يمكن أن يتمسك بظهور الكلام في تشخيص المراد، حتى لو كان الحكم شاملا- لكل إنسان، إذ مع ذلك لا يستطيع تشخيصه بالكلام.

٢- الثمرة الثانية: هي انه لو فرض انّ الحكم كان قد أنشئ على المخاطبين لا على نهج القضية الحقيقية كما لو قال: يا أيها الناس حجّوا البيت إذا كنتم مستطيعين، حينئذ، فالدليل يكون مفاده ثبوت الحكم للمخاطبين خاصة، فإن كان المخاطبون في المقام أعم من الموجودين و المعدومين - كما لو قلنا بعدم اختصاص الخطاب بالموجودين - إذن، فنتمسك بإطلاق الدليل اللفظي لإثبات الحكم - وجوب الحج - على المعدومين بعد وجودهم و استطاعتهم، و أمّا إذا قلنا باختصاص الخطاب بخصوص الموجودين، إذن، فهذا الدليل اللفظي بقرينة أنه مطروح بعنوان مخاطبة، يكون مخصوصا بخصوص الموجودين في عصر الخطاب، و لا- إطلاق له بنفسه لغير الموجود في عصر الخطاب.

و حينئذ، فإذا شككنا في شمول هذا الحكم لنا أو لمن لم يكن موجودا في عصر الخطاب، فلا يصح التمسك بهذا الدليل اللفظي لإثبات الحكم لهم، بل لا بدّ حينئذ من الرجوع إلى دليل لثبي، كالإجماع و غيره، يثبت الاشتراك في الحكم.

و هذه الثمرة متينة في الجملة، و لا- يرد عليها ما قد يقال: من أنّ خصوصية التخاطب - بحسب الفهم العرفي - لا يحتمل دخلها في الحكم الشرعي، و أن الإطلاق تام على كلا القولين، مع إلغاء تلك الخصوصية، و التعدّي إلى غير المخاطبين بحسب الارتكاز العرفي، مثل هذا الإشكال لا- يرد، لأنه ليس المقصود في المقام إبداء احتمال الاختصاص بالمخاطبين بنكتة أنهم مخاطبون، ليقال: ان هذه النكتة ملغية عرفا، بل إبداء احتمال

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٧

الاختصاص بالمخاطبين باعتبار أنهم واجدون لصفة أخرى وراء صفة التخاطب، و هي صفة كونهم في عصر الظهور لا عصر الغيبة، فإنّه لو خوطبوا بخطاب في عصر ظهور الإمام عليه السّلام، فلو كان هذا الخطاب مخصوصا بهم، إذن، لا يمكن التعدّي إلى من بعدهم، لكن عدم التعدّي هذا، ليس لاحتمال أنّ نفس التخاطب دخيل في ثبوت الحكم، بل لاحتمال أن يكون هناك صفة مشتركة بين المخاطبين، و هي صفة كونهم في عصر الظهور، و هذه الصفة موجودة فيهم و غير موجودة في الغائبين عن عصر الظهور و نحن منهم، و مثل هذا الاحتمال لا يمكن إلغاؤه عرفا بمناسبة الحكم و الموضوع المركوزة في الأذهان.

و تفصيل الكلام في ذلك هو، انّ احتمال دخل شيء في الحكم بنحو يمنع من شمول الحكم لنا، يمكن تحليله إلى ثلاث احتمالات.

١- الاحتمال الأول هو أن يكون الدخيل في ثبوت الحكم أشخاص هؤلاء الناس، كونهم زيد، و بكر، و عمرو، و هكذا، اقتضوا جعل هذا الحكم عليهم.

و هذا الاحتمال ساقط بحسب الارتكاز العرفي، لأن الأحكام الشرعية ليست شخصية جزئية تابعة للذوات الخارجية، بل هي تابعة للموضوعات الكلية و الصفات النوعية.

٢- الاحتمال الثاني هو أن يكون هناك صفة مشتركة بين المخاطبين في عصر صدور هذا الخطاب، و هذه الصفة المشتركة يحتمل دخلها في ثبوت الحكم، إلا أنها سنخ صفة قابلة للزوال عنهم، كما لو فرضنا أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال في السنة الثالثة للهجرة؟- و كانت سنة فاقة و فقر- تصدقوا، و احتملنا أن يكون لهذا الفقر دخل في جعل الحكم، في حين أن هذا العنوان- الفقر- لم يعد ينطبق على من جاء بعد تلك السنة لعدم الفقر حينذاك.

فهذا الاحتمال حينئذ، نفى دخالته في الحكم بالنسبة إليهم، حتى بناء على القول باختصاص الخطاب بالحاضرين، و ذلك: بالتمسك بإطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٨

«تصدقوا» لهم إطلاقاً أحواليا لا إطلاقاً إفرادياً، إذ مقتضى إطلاقه هذا، وجوب الصدقة، و ثبوت الحكم على أي حال، على من كان غنيا و من كان فقيراً في ذلك الزمن، و بعد هذا نقول: أنه إذا ثبت ذلك الحكم في حقهم مطلقاً، سواء الفقير و الغني منهم، فإنه حينئذ، يثبت هذا الحكم علينا أيضاً كذلك لأنه ليس احتمال الفرق بيننا و بينهم من ناحية الذوات، و إنما احتمال الفرق بيننا و بينهم بالصفات، و المفروض أن هذا الحكم يجري فيهم على واحد الصفة و فاقدها، و ليس منوطاً بالصفة، إذن فلا مانع من شموله لنا أيضاً.

٣- الاحتمال الثالث هو أن يكون ما يحتمل دخله في الحكم صفة مشتركة بين المخاطبين، غير قابلة للزوال عنهم، إما عقلاً، أو عرفاً، و في مثله، لا- يمكن التمسك بالإطلاق الأحوالي للدليل اللفظي بالنسبة إليهم، لأنه إنما يتمسك به بالنسبة إليهم فيما إذا كانوا في معرض أن يطرأ عليهم حالات مختلفة، و إلا فلا.

و حينئذ، تظهر الثمرة هنا، إذ بناء على اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين، لا- يمكن أن نثبت الحكم لنا بالدليل اللفظي، لا بالإطلاق الأفرادي، و لا الأحوالي.

أما الأول فلأن الإطلاق الأفرادي ينافيه فرض اختصاص الخطاب بالمشافه الحاضر، و أما الثاني: فلأن الإطلاق الأحوالي ينافيه فرض أن المخاطب له حالة واحدة لا حالتان على البدل لیتمسك به في إثبات الحكم لهم في كلتا الحالتين.

و أما إذا قلنا بعموم الخطاب للمعدومين، فحينئذ، يتمسك بالإطلاق اللفظي، لإثبات الحكم لهم ثم لنا.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٩

### تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

#### إشارة

إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام، و علم من الخارج أن الحكم المعلق على الضمير كان مختصاً ببعض أفراد العام، كما في قوله تعالى: وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا [٦٩]، حيث علم من الخارج أن الضمير في «بعولتهن» راجع إلى خصوص الرجعيات من المطلقات، فهل يكون هذا الضمير مخصصاً للعام و انثلام العموم في المطلقات بالنسبة إلى الحكم الأول، الذي هو

وجوب التبرص، حيث يختص الحكم الأول الذي حكم به على العام - أى وجوب التبرص - ببعض أفراد، أم أنه لا يخصه، فيبقى العام على عمومته؟

و حاصل عنوان المسألة هو، أنه كلما كان هناك عام علق عليه حكمان، و كان موضوع أحد الحكمين ضميرا يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام، فهل يستوجب ذلك تخصيص العام بخصوص هذا البعض في كلا الحكمين، أم أنه لا يخصه، فيبقى العام على عمومته؟

### [مقتضى جريان أصالة العموم، و أصالة الإطلاق]

و هنا عندنا في بادئ الأمر أصلان، أصالة العموم أو الإطلاق في قوله

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٠

تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ فَبِمَقْتَضَى هَذَا الْإِطْلَاقِ وَ الْعُمُومِ، أَنَّ كُلَّ مُطْلَقَةٍ يَجِبُ أَنْ تَعْتَدَ.

و أما الأصل الثانى من الأصول اللفظية هو، أصالة عدم الاستخدام بأن لا يكون الضمير راجعا إلى بعض ما يراد من مرجعه، أو أصالة التطابق بين الضمير و مرجعه.

و حينئذ، يقع الكلام في مقامين:

١- المقام الأول هو أنه هل يوجد مقتضى لجريان كلا الأصلين معا أو لا؟

٢- المقام الثانى هو أنه لو فرض ثبوت حجيه كل منهما في نفسه، فحينئذ، يقع التعارض بينهما، و يقع الكلام في كيفية علاج هذا التعارض بين هذين الأصلين، و الكلام في ذلك له فرضان.

١- الفرض الأول هو أن نعلم بأن الضمير أريد به الخاص استعمالا و جدا لا هزلا.

٢- الفرض الثانى هو أن نعلم بأن المراد الجدوى من الضمير هو الخاص، مع احتمال أن يكون المراد الاستعمالى منه العام.

أمّا الفرض الأول - و هو ما لو علمنا ان الضمير أريد به الخاص استعمالا و جدا - فهل يجرى كلا- الأصلين في أنفسهما؟ ثم هل يتعارضان أم لا؟

و هنا قد يستشكل في جريان أصالة العموم في نفسها مع قطع النظر عن الأصل الآخر المعارض تارة، كما قد يستشكل في جريان أصالة عدم الاستخدام في نفسها مع قطع النظر عن الأصل الآخر المعارض تارة أخرى.

أمّا الاستشكال في جريان أصالة عدم الاستخدام، حيث يكون المراد من الضمير معلوما، و الشك إنما هو في كيفية الاستعمال، أى الشك ليس في المراد، بل في الاستناد، فبتطبيق دعوى عامه، و هى ان الأصول اللفظية لا تكون حجة إلّا في مقام الكشف عن المراد عند الشك فيه، مع العلم بالاستناد، دون ما إذا كان الشك في الاستناد مع العلم بالمراد.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣١

و الحاصل هو، ان أصالة عدم الاستخدام لا تجرى في نفسها في محل النزاع باعتبار ان المفروض هو العلم بالمراد من الضمير، و هو بعض العام، و إنما الشك في كيفية الإرادة، و فى مثله، لا تجرى أصالة عدم الاستخدام.

و هذا الإشكال له نظائر في موارد أخرى في كلمات المحققين.

منها ما تقدم في بحث العام و الخاص في مورد دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، فيما إذا علم ان الفرد ليس من أفراد العام، و شك في فرديته للعام، فيكون الأمر دائرا بين التخصيص و التخصص.

و قد قيل هناك في أصالة العموم، نفس ما قيل في أصالة عدم الاستخدام، أى ان أصالة العموم لا تجرى، لأن الشك في الاستناد و ليس في المراد، بينما موردها إنما الشك في المراد.

ومنها- و لعلّه الأصل لهذه القاعدة- ما كان يستدل به السيد المرتضى (قده) على الوضع بالاستعمالات الواردة في كتب الأدب و اللغة و إنّ الاستعمال علامة الحقيقة، حيث اعترض عليه المحققون، بأنّ اصالة الحقيقة لا- تجرى في مورد يعلم فيه بالمراد الاستعمالي للمتكلم، و يشك في الاستناد و كيفية الاستعمال، و إنّما تجرى عند ما يكون الشك في المراد، و هنا في محل الكلام، الشك في الاستناد.

و من هنا صيغت نظرية عامة، و طبّق ذلك على الأمثلة المتقدمة و هي:

أنّه كلما كان الشك في كيفية إرادة المعنى من اللفظ، فلا تجرى اصالة الحقيقة.

و هذه النظرية و الأمثلة المتقدمة كلها بما أنها ترجع إلى أصل واحد، و هو اصالة الظهور، إذن فتكون القاعدة هي، أنّه كلما كان الشك في كيفية إرادة المعنى من اللفظ، فلا تجرى اصالة الظهور.

و كأنّ هذا المطلب اعتبر في كلماتهم بأنه نحو تخصيص في حجية اصالة الظهور، باعتبار أنّهم رأوا أنّ مقتضى طبع الظهور هو إثبات عدم التخصص و عدم الاستخدام.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٣٢

و الحقيقة، هي أنّ الظهور كما يمكن أن تثبت به المراد، كذلك يمكن أن تثبت به الاستناد عند العلم بالمراد، و حينئذ، يكون هذا الذي ذكرناه تخصيصاً في دائرة حجية اصالة الظهور.

و من هنا حاول المحقق الآخوند (قده) في مقام تفسير هذه القاعدة أن يبرر هذا التخصص، بتقريب أنّ مدرك حجية الظهور إنّما هو السيرة العقلية، و هو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، و القدر المتيقن منه إنّما هو ما إذا أريد بالظهور إثبات المراد عند الشك فيه مع العلم بالاستناد، و ليس العكس.

و نحن قد أشرنا في بحث دوران الأمر بين التخصص و التخصص إلى أنّ مثل هذا البيان ليس تاماً في كل الأدلة اللبئية، إلّا في الإجماع، فإنّه لا بأس بدعوى عدم الإطلاق في معقده، بينما أشرنا هناك إلى أنّ افتراض تفصيل من قبل العقلاء في حجية الظهور في المقام لا بدّ و أن يكون بإحدى عنائتين.

١- العناية الأولى: هي أن يكون هذا التفصيل بين مورد و مورد، باعتبار أنّ كاشفية إماره في هذا المورد أضعف من كاشفيتها في المورد الآخر، و حيث أنّ حجية الإمارات من باب الكاشفية، فمن المعقول أن يفترض تفصيل على أساس درجة الكاشفية بين مورد و مورد، باعتبار أنّ كاشفيتها في أحدهما أقوى فيقال بالحجية في مورد دون آخر، كما لو فصلوا بين شهادة الثقة الذي هو عدو للمشهود عليه، و بين شهادة الثقة غير العدو للمشهود عليه، فأخذوا بالثانية دون الأولى.

٢- العناية الثانية: هي إعمال نكته نفسية، و ذلك بأن يفرض أنّ كلتا الحالتين من حيث الكاشفية لا فرق بينهما، لكن هناك نكته نفسية اقتضت التمييز بين الحالتين في الحجية، و بالتالي الحكم بالحجية في إحدهما دون الأخرى، و مثاله: التمييز بين ظواهر الكلام، و بين ظواهر الحال، فإنّ ظهور الكلام إماره على أن المراد هو المعنى الظاهر، و ظاهر الحال في هذا الإنسان أنّه عادل، لكن مع ذلك، بنى العقلاء على حجية ظاهر الكلام، و لم يبنوا على حجية ظاهر الحال إلّا إذا رجع إلى ظهور الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٣٣

و هذا التفصيل معقول لو ثبت من العقلاء باعتبار نكته نفسية، و هي إدانته المتكلم بكلامه، فإنّ كل إنسان مأخوذ بظاهر كلامه، فهذه الإدانة تقتضى تميم الكشف لظواهر الكلام دون ظواهر الحال لعدم وجود نكته الإدانة في ظواهر الحال.

نعم ظهور الحال إذا بلغ ظهور الكلام يكون حجة لما عرفت.

و الخلاصة: هي أنّ الحجج العقلية في غير موارد الاطمئنان تبنى على أحد أمرين، إمّا كاشفية و إمارية قائمة على أساس حساب الاحتمال، و إمّا نكته نفسية موضوعية كالإدانة و تحميل المتكلم بظاهر كلامه.

و عليه، فليس كل ظن حاصل من حساب الاحتمال يكون حجة.

و من هنا. فإنَّ صاحب الكفاية (قده)، و من تبعه، ممن صاغوا هذه القاعدة، و ادَّعوا أنَّ حجية الظهور لم تثبت إلَّا بالسيرة العقلانية و بناء العقلاء، و أنَّ القدر المتيقن من هذه السيرة هو البناء على حجية الظهور في مورد الشك في المراد لا الاستناد. ظاهر قولهم هذا، التسليم بوجود الظهور، و أنَّ هذا الظهور حجة فيما إذا كان الشك في المراد، و غير حجة عند ما يكون الشك في الاستناد، و أنَّ هذا تخصيص في حجية اصالة الظهور، و أنَّ هذا التخصيص في الحجية إمَّا هو لضيق دليل الحجية، حيث أنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن كما عرفت.

و حينئذ نقول: بأنَّ السيرة العقلانية إذا كانت هي دليل حجية الظهور، و فرض أنَّ العقلاء يفصلون بين موارد الشك في المراد و بين موارد الشك في الاستناد. إذن لا- بدَّ لهم في إثبات نكتة فرق بين الموردين تكون موجودة في أذهاننا أو و لو بعض المرتكزات العقلانية بحيث إذا رجعنا إليها تثبت ذلك الفرق، و ذلك باعتبار أننا من عصابة العقلاء.

و الظاهر أنَّ نكتة الفرق موجودة عندنا، سواء أريد بها النكتة الأولى- الطريقيَّة- أو النكتة الثانية- النفسية- لكن ليس في جميع موارد هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٤

القاعدة، بل هي موجودة في قبال الاستدلالات السيد المرتضى (قده) [٧٠] السالفة، حيث أنه في تلك الموارد لا يصح إجراء اصالة الظهور و الحقيقة لإثبات الوضع و اللغة، كما فعل السيد، فإنَّ الظهور في هذا المورد ليس بحجة للنكتتين كما سيأتي. و أما في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، و موارد الشك في كيفية الاستعمال و أنه حقيقيا أم مجازيا مع العلم بالمراد، ففي مثله كلتا النكتتين غير موجودة.

أمَّا النكتة الأولى، فيمكن تطبيقها في الموارد التي استند فيها السيد المرتضى إلى اصالة الحقيقة و اصالة الظهور، و حيث أنَّ النكتة الأولى تقوم على أساس الكشف و الطريقيَّة كما عرفت، فالكشف و الطريقيَّة في موارد الشك في المراد مع العلم بالوضع يكون أضعف.

و توضيحه: هو أنَّ كل متكلم له ظهور حالي في أنه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي، و هذا الظهور الحالي، منشؤه الارتكازي، هو، غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي، و هذه الغلبة تشكل قرينه بحسب حساب الاحتمال. على أن المتكلم يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي، و هذه القرينة الناشئة من الغلبة. في موارد العلم بالوضع لا معارض لها، و أمَّا في موارد عدم العلم بالوضع، مع العلم بالمراد و الشك في الاستناد كما لو استعمل لفظ أسد في الرجل الشجاع، فظهور حاله أنَّ هذا الاستعمال حقيقى بمقتضى الغلبة كما عرفت، إذ مقتضى تلك الغلبة أن يحصل كشف نوعى بأن هذا اللفظ يستعمل في معناه الموضوع له، و هذا يكون مدلولاً التزامياً لهذا الكشف النوعى. و من هنا يستكشف و يستنتج أن لفظ أسد موضوع للرجل الشجاع.

فلو بقينا نحن و هذا المقدار يكون هذا الظهور حجة في إثبات هذه القضية اللغوية. لكن هذا الكشف هنا له معارض. و هو حساب الاحتمال في نفس

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٥

تلك القضية اللغوية. إذ ان هذا المعنى المراد- الرجل الشجاع- يستعمل فيه لفظ «أسد» عند الحاجة أحياناً. لكن ليس كل معنى يستعمل فيه اللفظ عند الحاجة أحياناً يكون موضوعاً له، بل بالاستقراء نرى جملة كثيرة من المعاني لم يوضع لها، و لنفرض انه في كل ثلاث معاني يحتاج إليها يوجد معنى واحد يوضع له اللفظ، و حينئذ سوف يقع التعارض بين أمارتين، بين إمارية كاشفية الغلبة المستلزمة لكون الرجل الشجاع معنى حقيقياً للفظ أسد- أى بين إمارية الوضع- و بين إمارية حساب الاحتمال في طرف المستعمل. و هذا قد بيَّنا أصوله الموضوعية في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، و قد أوضحنا أنَّ من جملة هذه الحالات، لو أنَّ شخصاً ثقة أخبر

بخبر، فهنا احتمال صدقه تسعة من عشرة، لكن لو فرض ان تلك القضية في نفسها كانت بعيدة و كانت عوامل عدمها أكثر من عوامل وجودها، فيتعارض هنا مع حساب الاحتمالات، كما لو أخبرنا ان طفلا عمره ثلاث سنين يتكلم ثلاث لغات.

### كيفية علاج التعارض الواقع بين الأصلين

وقد ذكرنا هناك، ان حل هذا التراحم يكون بتشكيل علمين إجمالين لتحديد صحة كل منهما. ولكن في محل كلامنا، فإن كشف إخبار الثقة بقضية، يراحم مع عوامل عدم كشف تلك القضية، فهنا يكون ظهور حال هذا المستعمل في أنه يستعمل لفظ الأسد في معناه الحقيقي، معارض مع نفس عوامل عدم وضع لفظ أسد للرجل الشجاع. وحينئذ، فلا بد من أخذ نسبة العوامل في كل من المتعارضين. ومن هنا يمكن أن يقال: ان هذه نكتة نوعية عقلائية، وتكون بوجودها الارتكازي مؤثرة. ولهذا استقر بناؤهم على أنه لا معنى لإثبات الوضع باصالة الحقيقة، وليس ذلك إلا لأن إثبات القضية اللغوية باصالة الحقيقة معناه إدخال حساب

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٦

الاحتمالات الجارية بالنسبة لنفس القضية اللغوية، و من هنا تضعف قيمة احتمال كاشفية هذا الكاشف. وكل هذا البيان المتقدم. لا- يتأتى في مورد الدوران بين التخصيص و التخصص، و لا في مورد الحقيقة و المجاز، لأنه في مقام الدوران بين التخصيص و التخصص، لا نريد إثبات قضية لغوية، فمثلا لو أردنا إثبات استعمال اللفظ في العموم، كما لو قال: «أكرم كل عالم» و علمنا ان زيدا لا يجب إكرامه، و دار أمره بين التخصيص و التخصص، فهنا نريد إثبات التخصص أي استعمال اللفظ في العموم، و هذا لا يتعارض مع شيء، لأن كونه مستعمل في العموم ليس معناه إثبات قضية لغوية ليتعارض مع حساب آخر، إذن فنكتة نقصان الكشف في الظهور إنما توجد في مورد يراد به إثبات مسألة لغوية بهذا الظهور، إذن، ففي كل مورد لا يراد فيه إثبات مسألة لغوية بهذا الظهور، فلا معارض له بحساب الاحتمالات.

و بهذا نستطيع أن نفسر عدم جريان اصالة الحقيقة في مدعى المرتضى (قده) في موارد الشك في الاستناد مع العلم بالمراد. هذا هو التفسير الأول.

و الخلاصة هي: أنهم- كما أشرنا سابقا- بعد ان صاروا إلى هذا التفصيل، صاروا في مقام تفسيره، أي تفسير عدم حجية الظهور رغم انه موجود.

و كأنهم يرون ان هذا تخصيص في قاعدة حجية الظهور كما تقدم، و لهذا صاروا في مقام تبرير ذلك. فقالوا: إن الظهور و إن كان موجودا، إلا ان دليل حجية الظهور، حيث أنه دليل لبي، و هو السيرة العقلائية، إذن فيقتصر فيه على القدر المتيقن. و هو حجية الظهور فيما إذا كان الشك في المراد مع العلم بالاستناد دون العكس.

وقد ذكرنا في مقام التعليق عليه. ان الدليل اللبي هو دليل الحجية، لكن هذا الدليل لو كان شيئا مثل الإجماع لأمكن القول بأن مجرد احتمال الفرق بين مورد المتيقن من معقد الإجماع و بين غيره يكفي للتوقف و عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٧

التمسك بإطلاق الدليل. و لكن الدليل اللبي ليس إجماعا، بل الدليل هو السيرة العقلائية، أي المرتكزات التي عليها بناء العقلاء، و هذه المرتكزات، معنى كونها مرتكزات هو انها موجودة في حاق نفوس العقلاء و أذهانهم.

و عليه: فحينما ندعى تفصيلا في دليل لبي مرجعه إلى السيرة العقلائية ينبغي أن يكون هناك تفسير احتمالي ممكن لهذا التفصيل

باعتبار أنّ جاعل الحجية هو نحن العقلاء و ليس الشارع، و إنّما الشارع يمضى هذا الجعل لهذه الحجية، إذن، ففي الموارد التي نجعل فيها الحجية، إذا ادّعينا تفصيلا بين الموارد لا بدّ و أن نفسر ذلك على أساس فارق محتمل بحيث نبرز نكتة نجعل على أساسها هذا الفرق كما فعل صاحب الكفاية (قده) و من تبعه. و لكن إذا كنّا لا نرى في وجداننا هذا الفرق، فلا فائدة في هذا التفصيل.

و هنا قد أشرنا فيما تقدم، أنّ كل حجية عقلانية تتكون من مجموع نكتتين، هما: نكتة الكاشفية، و نكتة نفسية، بمعنى أنّ نظر العقلاء، في العمل بالظهور، ليس إلى مجرد الكشف، و إلّا لزم أن يكون كلّ كشف بأيّ درجة هو حجة، مع أنّ المفروض عدم صحة تعميم أيّ درجة من الكشف، إلّا الاطمئنان.

إذن لا بد من أن نفترض في الإمارات الكاشفة، صحة نكتة أخرى غير الكشف، و هذه النكتة الكاشفة الأخرى هي، نكتة نفسية، بحيث تتميز عن بقية الكواشف الأخرى و ان اتحدت درجة الكشف فيها مع غيرها.

ثم ذكرنا فيما تقدم، أنّ التفصيل المدعى معقول في الجملة بالمقدار الذي يهدم كلام السيد المرتضى (قده) و يبطل التمسك باصالة الحقيقة لإثبات الوضع اللغوي، إلّا أنّ ذلك لا لتفصيل في حجية الظهور، بل لخروج المقام عن حجية الظهور موضوعا. و قد ذكرنا أنّ الدليل على عدم حجية اصالة الحقيقة في موارد العلم بالمراد مع الشك في الاستناد باعتبار أنّه لا ظهور أصلا، و لذلك لا ابتلاء بالمعارض، بينما في الموارد الأخرى- كالدوران بين التخصيص و التخصص

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٨

- الظهور موجود و لا تتعلّق فرقا بين حجية الظهور فيه و بين حجيته في موارد الشك في المراد مع العلم بالاستناد، و معنى ذلك، هو أنّ الارتكاز و السيرة منعقد على الحجية في كلا الموردين.

و أمّا التفسير الثاني، فهو أنّ الظهور الذي وقع موضوعا للحجية عند العقلاء، غير الظهور الذي يستدل به السيد المرتضى (قده). و توضيحه هو: إنّ الظهور كحالة عامة، لم ينعقد بناء العقلاء على حجيته مطلقا بقطع النظر عن هذا التفصيل، و إنّما الظهور الحجية نوع مخصوص، فإذا نحن اكتشفناه، فسوف يتضح معه أنّ مورد استدلال السيد المرتضى (قده) خارجة عنه موضوعا.

و إن شئت قلت: إنه أشرنا سابقا إلى أنّ الحجية العقلانية تتقوم بمجموع نكتتين هما: نكتة الكاشفية، و نكتة نفسية، بمعنى أنّ نظر العقلاء في العمل بالظهور ليس إلى مجرد الكشف، و إلّا لزم أن يكون كلّ كشف- بأيّ درجة كان- حجة، مع أنّ المفروض عدم تعميم أيّ درجة من الكشف إلّا الاطمئنان.

و عليه- فلا- بدّ من أن نفترض في الإمارات الكاشفة، نكتة أخرى- غير الكشف- هي نكتة نفسية، تتميز عن بقية الكواشف، و إن تساوت درجة الكشف فيهما.

ثم إنه ذكرنا فيما تقدم، إنّ التفصيل المدعى معقول في الجملة بالمقدار الذي يهدم كلام السيد المرتضى (قده)، و يبطل التمسك باصالة الحقيقة لإثبات الوضع اللغوي. و قلنا هناك أنّ ذلك ليس لتفصيل في حجية الظهور، بل لخروج المقام عن حجية الظهور موضوعا، حيث لا ظهور أصلا و لذلك لا ابتلاء بالمعارض. بينما في المورد الأخر- كالدوران بين التخصيص و التخصص- الظهور موجود، و لا- تتعلّق فرقا بين حجية الظهور فيه، و بين حجية الظهور في موارد الشك في المراد مع العلم بالاستناد، و معنى هذا أنّ الارتكاز و السيرة منعقد على الحجية في كلا الموردين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٩

ثم أخذنا مورد استدلال السيد المرتضى (قده) بالخصوص لرده و قلنا:

إنه لو استعمل شخص لفظ، «أسد»، في «الرجل الشجاع»، ثم شككنا في أنّ هذا الاستعمال، هل كان استعمالا حقيقيا، أم مجازيا، حينئذ، لا يصح أن نتمسك باصالة الحقيقة لإثبات أنّ هذا الاستعمال حقيقي، و أنّ اللفظ موضوع للرجل الشجاع. و قد قلنا سابقا، إنه يمكن تفسير هذا بأحد تفسيرين.



الأول: هو أن يقال: بأن هذا ظهورا حاليا للمتكلم، و هو أنّ ظاهر حاله إذا أراد أن يفهم معنى، فإنه يستعمل ما وضع له من لفظ في اللغة، و حيث أنّه استعمل لفظ «أسد» - مثلا- في الرجل الشجاع، إذن، فهو يدل بالدلالة الالتزامية على أنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الذى استعمله فيه، و هذا مرجعه إلى امارة عقلانية قائمة على أساس غلبة إفادة المعانى بالألفاظ الحقيقية على إفادتها بالألفاظ المجازية- و هذا نتيجة حساب الاحتمالات-

و قد قلنا هناك: أنّ هذا الكلام فى نفسه صحيح، لكن هذا الظهور الحالى للمتكلم، مزاحم بغلبة أخرى، فإنه إذا أردنا أن نحسب احتمال وضع لفظ «أسد» للرجل الشجاع فى نفسه، لنرى ما هى قيمته، نجد أنّه تجرى فيه حساب احتمالات- بلحاظ الحالات التى يتحقق فيها الوضع، و لحاظ الحالات التى لا- يتحقق فيها الوضع- نتيجة، غلبة الحالات التى لا يتحقق فيها الوضع على الحالات التى يتحقق فيها، و هكذا يصبح عندنا غلبتان متعاكستان، فمن جانب اللفظ الغالب فى المستعمل انه يأتى باللفظ الموضوع للمعنى لغه، و من جانب الواضع، الغالب دواعى عدم الوضع على دواعى الوضع، و حينئذ، يقع التزاحم.

و قد يفرض و لو صدفة، أنّ ذلك المزاحم ضعيف جدا، إلّا أنّه دائما موجود على اختلاف درجاته، فلو لوحظ باللحاظ النوعى - كما هو شأن العقلاء- نستكشف أنّ العقلاء لم يجعلوا الحجية فى هذه الحالة، أى حالة الشك فى الاستناد مع العلم بالمراد، و ذلك لأنّ كاشفية الظهور الحالى مبتلاة

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٠

بالمزاحم دائما، و إن لم تكن درجته محددة، و هذا بخلاف ما لو كان الشك فى المراد، حيث لا يوجد مزاحم نوعى. و هذا فرق عقلانى بين الموردين، يصح على أساسه جعل الحجية فى مورد دون آخر. هذا هو التفسير الأول الذى ذكرناه.

و أمّا التفسير الثانى فهو أنّ الظهور الذى وقع موضوعا للحجية عند العقلاء، هو غير الظهور الذى يستدل به السيد المرتضى (قده). و توضيحه هو: أنّ الظهور كحاله عامه، لم ينعقد بناء العقلاء على حجيته مطلقا، فمثلا، كون ظاهر حال إنسان يسلك مسلكا خاصا إنّهُ فقير، بينما إنسان آخر يسلك مسلكا آخر، ظاهر حاله إنه غنى، و ثالث نتيجة مسلكه، ظاهر حال إنه غير ذلك، و هكذا رابع و خامس إلى ما هنالك، و من الواضح أنّه لا يمكن أن نبني على حجية كل هذه الظهورات، و إنّما الظهور الذى هو حجة هو نوع خاص من الظهورات، فإذا نحن اكتشفناه، سوف يتضح حينئذ، أنّ موارد استدلال السيد المرتضى (قده) خارجة عنه موضوعا، و تشخيص هذا النوع، يقرب بأحد تقريرين.

١- التقريب الأول هو أن نقول: بأنّ الظهور الذى جعله العقلاء حجة، إنّما هو خصوص الظهور الواقع فى طريق تشخيص مدلول الخبر- أى أنّه يحقّق صغرى حجية الخبر-

و حينئذ نقول: لو فرض أنّ إنسانا قال: رأيت «أسدا»، و نحن لا ندرى، هل أنّه قصد الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع، لكن ندرى على كل حال، أنّ هذا إخبار منه، فهنا نقول: إنّ دليل حجية الخبر منطبق فى المقام، لأنّه أخبر بخبر و نحن لم نعلم ما ذا أراد، و حينئذ يكون الظهور حجة، لأنّ الظهور هو الذى يعنى صغرى الخبر، أى عن أى شىء أخبر و قد ثبت أنّه أخبر عن رؤية الحيوان المفترس، أى المعنى الحقيقى للخبر، بحيث لو لم يكن قد رآه واقعا يكون كاذبا أو مخطئا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤١

و أمّا إذا فرض أنّه قال: رأيت «أسدا»، و علمنا أنّه قصد «الرجل الشجاع»، لكن لا ندرى أنّه قصده بما هو حقيقة، أم بما هو مجاز- و هذا هو مورد استدلال المرتضى (قده)- حيث أنّ الظهور الحالى هنا لا يحقّق صغرى لدليل حجية الخبر، و إنّما يكشف كشافا ظنيا مباشرا عن قضية ظنية فى نفسها، و هو، أنّ هذا اللفظ موضوع للشجاع، لا أنّه يحقّق إخبارا عن أنّه موضوع له، و لهذا لو كانت لفظه «أسد» غير موضوعه للشجاع لما كان كاذبا أو مخطئا لأنه لم يخبر بذلك، فهذا ضابط يفسر بطلان كلام السيد المرتضى (قده).

٢- التقريب الثاني هو أننا نقول: بأن الظهور الذي يكون حجة، هو ما كان متضمنا لاصالة التطابق بين ظهور الكلام، وظهور الحال، وهذا إنما يتم في مورد يكون للكلام فيه ظهور تصوري، ليقال: بأن الأصل مطابقته لمدلول الكلام التصديقي، فبمقتضى هذا الأصل، ثبت ان المتكلم أراد المعنى الحقيقي وأنه جاد في إرادته له، إذن فما هو الحجة، إنما هو اصالة التطابق.

و من الواضح أنه إذا خرجنا المرتكز العقلاني على هذا الأساس، يكون من الواضح عدم وجود ظهور كلامي في الموارد التي استدلت فيها السيد المرتضى باصالة الحقيقة، إذ لا معنى حينئذ لحجية اصالة الحقيقة في هذه الموارد، لأنه لا يوجد ظهور تصوري تجري فيه اصالة التطابق، ليثبت به ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي، لأن قوله: رأيت «أسدا»، لم نحز له ظهورا تصوريا في الشجاع، لأننا شاكون في ذلك، إذن فلا معنى حينئذ لإجراء اصالة التطابق بينه وبين المدلول التصديقي.

و عليه: فالظهور الذي هو حجة، لا وجود له في كلام السيد المرتضى (قده)، على كلا التقريبين في تفسير المرتكزات العقلانية، وبناء عليه: فإن اصالة عدم الاستخدام جارية في نفسها، ولا مانع منها.

و خلاصة المطلب من أوله إلى هنا هو، أنه إذا ورد عام، وعلق عليه حكم، ثم تعقب العام ضمير علق عليه حكم آخر، كما في الآية المباركة:

وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ إِلَى قَوْلِهِ: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ الْخ.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٢

فهنا إذا علم أن الضمير أريد منه بعض أفراد العام، فهل ينثلم العام ويتعذر التمسك بعمومه أم لا؟ وقد فرضنا ان المسألة ذات فرضيتين.

الأولى هي: ما إذا علم ان الضمير قد استعمل في الخاص.

و الفرضية الثانية هي ما إذا لم يعلم ذلك، لكن علم ان المراد الجدى من الضمير هو الخاص، حينئذ، يقع الكلام في حدود الفرضية الأولى، في ان اصالة العموم، هل يرفع اليد عنها، أم أنه يمكن التمسك بها؟

و في مقابل جريان اصالة العموم، يوجد تقريب لعدم جريانها، يتمثل هذا التقريب، بإيقاع المعارضة بين اصالة العموم، و اصالة عدم الاستخدام، حيث يقال في هذا التقريب، ان اصالة العموم، معارضة باصالة عدم الاستخدام في الضمير، فإذا تعارض هذان الأصلان اللفظيان، أو تساقطا، أو قدّم الثاني على الأول بالأظهرية، فحينئذ، يتعذر التمسك بعموم العام.

وقد اعترض على هذا التعارض، و التمسك باصالة عدم الاستخدام حيث يقال: بأن اصالة عدم الاستخدام، لا تجرى في الضمير، و ذلك لأن الشك ليس شكا في المراد، بل هو شك في الاستناد، و في موارد العلم بالمراد لا تجرى الأصول اللفظية، و لا يمكن التمسك بالظهور.

وقد قلنا هناك: في مناقشة هذا الكلام، ان هذا الكلام يصح في موارد تمسك السيد المرتضى (قده) باصالة الحقيقة، أو الظهور، لإثبات مسألة لغوية.

أما في الموارد الأخرى، فلا يصح، فإن المدلول الالتزامي في الكلام، يكون حجة في المقام على ما تقدم توضيحه في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصص.

وقلنا: إن عدم حجية اصالة الحقيقة في موارد تمسك السيد المرتضى (قده) ترجع إلى إحدى نكنتين، إما لأن هذا الظهور مبتلى بظهور مزاحم، و إما لأن هذا الظهور ليس من الظهورات التي تحقق صغرى دليل

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٣

حجية الخبر، و كلتا هاتين النكنتين لا تنطبقان في الموارد الأخرى، و حينئذ، تجرى اصالة عدم الاستخدام.

ثم إنه لو فرضنا أننا سلّمنا معهم بأنه متى علم المراد لا يصح التمسك باصالة الظهور، و إنما يتمسك به فيما إذا شك بالمراد.

لكن حينئذ نقول بأن هذا الكلام لا- يفيد في خصوص المقام شيئاً، لأنّ ظهور الضمير في أنه يرجع إلى تمام أفراد العام، يكافئه و يلازمه دائماً ظهور في الطرف الآخر و هو، ظهور العام نفسه، في انه أريد منه ما أريد من الضمير.

و بتعبير آخر هو، ان هناك ظهور في التطابق بين الضمير و بين مرجعه، و هذا الظهور، تارةً نظر إليه من زاوية الضمير فنقول: إنه ظاهر في الرجوع إلى تمام أفراد العام.

و يجاب حينئذ عن هذا الأصل و الظهور، بأنّ الضمير قد علم المراد منه، و إنّما الشك في الاستناد.

و أخرى نظر إليه من زاوية العام فنقول: إن ظاهر العام في أنّ المراد منه هو نفس المراد من الضمير، و كلاهما مدلول لظهور سياقي في الكلام قائم على أساس الملاكات العامة للظهورات السياقية الحالية التي تكتنف الكلام، و إنّما يصح هذا الالتفات إلى العام تارةً، و إلى الضمير أخرى، باعتبار أنّهما طرفان لشيء واحد هو، عنوان التطابق.

و حينئذ، هذا الظهور حينما يطبق في الضمير، و يقال: إنّنا نريد بظهور الضمير أن نعين ما هو المراد من الضمير، فكذلك يقال في المقابل، بأنه لا شك في المراد من الضمير، و إنّما الشك في كيفية استعماله، هل هو على نحو الحقيقة، أم على نحو المجاز، و حينئذ، فلا يمكن التمسك بالضمير بعد العلم بالمراد منه، لكن إذا أردنا أن نطبق هذا الظهور على جانب العام، و هو مرجع الضمير، فنقول: إنّ مرجع الضمير ظاهر في أنّ المراد منه هو عين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٤

المراد من الضمير، و هذا الظهور في المرجع- أي العام- لا- ينطبق عليه أنّ المراد منه معلوم، إذ أنّ المراد من العام مشكوك، و المفروض أنّنا نريد بهذا الظهور إحراز ما هو المراد من العام، لأنّنا شاؤون بالمراد منه، هل هو كل أفراد أم قسم خاص من أفراد، إذن فإعمال هذا الظهور في جانب العام يكون إعمالاً في تشخيص المراد لا في تعيين كيفية الاستناد.

إذن، فهذا الجواب غير تام في التمسك بالظهور المذكور لإثبات المراد من العام، و لو تمّ، فإنّما يتم في تطبيق الظهور على الضمير، لأنّ المراد منه معلوم، و لا- يتم تطبيقه على العام، لأنّ العام لم يعلم المراد الاستعمالي منه، إذن، فيكون هنا من باب التمسك بالظهور في موارد الشك في المراد لا في موارد العلم بالمراد، و الشك في كيفية الاستناد.

و ملخص هذا الكلام، إنه مبني على خصوصية أنّ هذا الظهور ليس ظهوراً واقعاً في جانب الضمير فقط، بل هو ظهور ذو طرفين، لأنّ مرجعه إلى ظهور الكلام في التطابق بين الضمير و مرجعه، فكما أنّ لفظ الضمير بمقتضى اصالة الحقيقة لها ظهور في أنّها مستعملة في المعنى الحقيقي، فكذلك العام، فإنّه بمقتضى الغلبة، له ظهور حالي سياقي بأنه يراد منه نفس ما يراد من الضمير.

و بعد افتراض ظهورين طوليين، أحدهما في جانب الضمير، و الآخر مترتب عليه في جانب العام، حينئذ، إذا افترضنا أنّ الظهور الأول ليس بحجة باعتبار أنّ مورد من موارد العلم بالمراد، فليكن الظهور الثاني حجةً، باعتبار أنّ مورد ليس من موارد العلم بالمراد. و بهذا يتضح أنّ اصالة عدم الاستخدام في نفسها جارية، و أنّ التقريب الأول لإبطال اصالة العموم عن طريق إيقاع المعارضة بينها و بين اصالة عدم الاستخدام ثم إسقاط اصالة العموم، إمّا بالتساقط، و إمّا باعتبار أقوائية اصالة عدم الاستخدام، هذا التقريب الأول للتعارض تام.

٢- التقريب الثاني لإبطال جريان اصالة العموم هو، أن يفترض فيه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٥

عدم حجية اصالة عدم الاستخدام و تمامية الشبهة المذكورة في التقريب الأول لإبطاله، بدعوى أنّ هذا الأصل لا يجري في موارد العلم بالمراد و الشك في الاستناد، و أنّ القدر المتيقن من السيرة العقلائية هو البناء على حجية الظهور في غير هذه الموارد.

فإذا بنينا على هذا، حينئذ، نقول: إنّ التمسك باصالة العموم لا يمكن، باعتبار أنّ العام متصل بما يوجب احتمال القريية، و بالتالي يوجب الإجمال في العام.

إذن فاصالة العموم تسقط، لا من باب التعارض بين الأصلين، لأنّ التعارض بين الأصلين فرع كونهما حجّتين، وقد فرضنا عدم حجّية اصاله عدم الاستخدام، وإنّما تسقط اصاله العموم، من باب أنّ ظهور الضمير وإن لم يكن حجّة، ولكن يوجب ثلم ظهور العام، إذ أنّ هناك فرقا بين عالم الحجّية، وبين عالم تكوّن الظهور في نفسه.

ففي التقريب الأول، كان البحث عن الحجّية وعن معارضة الحجّة بالحجّة.

بينما هنا الآن، نفرض أنّ ظهور الضمير ليس بحجّة، ولكن هذا الظهور للضمير موجود، وهذا الظهور وإن لم يكن حجّة، لكنه بوجوده التكويني يكون موجبا لإجمال ظهور العام في العموم، لأنّ التنافي بين الكشفيين والظهورين مع اتصال أحدهما بالآخر يوجب الإجمال.

و حينئذ، هذا التقريب، ينبغي التفصيل فيه، بين ما إذا كان علمنا بأنّ الضمير قد أريد به بعض أفراد العام علما مستندا إلى دليل خارجي، وبين ما إذا كان علما مستندا إلى قرينه متصله ولو لبيّه أو حاله.

فإذا فرضنا أنّ علمنا كان من الطراز الأول، أي انه مستند إلى دليل خارجي، حينئذ، ما يكون مزاحما مع ظهور العام في العموم هو المجموع المركب من الضمير مع ذاك الدليل الخارجي، والمجموع المركب ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٤

متصلا، لأنّ ذاك الدليل منفصل، والمجموع من المتصل والمنفصل، منفصل، وهذا المجموع في مقام الكشف والظهور لا يكون متصلا حتى يوجب الإجمال.

ولكن إذا فرضنا أنّ العلم بأنّ المراد الاستعمالي من الضمير هو البعض، إنّما كان باعتبار قرينه موجودة في كنف الخطاب ولو على حدّ القرائن الارتكازية والحالية، فإنه حينئذ، يكون المجموع المركب من الضمير وقرينه الاختصاص متصله، فيصير من باب اتصال العام بظهور آخر يزاحمه في مقام الكشف، وهذا يكفي لاثلام ظهور العام، وإن لم تجعل الحجّية للمركب، لأنّ مزاحمة ظهور لظهور، وكشف لكشف لا يتوقف على أن تجعل له الحجّية ويزاحمه بما هو كشف.

وحاصل هذا التقريب هو، أن يقال: أنّ اصاله العموم لا يمكن إعمالها، لاتصال العام بما يوجب احتمال القرينية، وبالتالي يوجب الإجمال في العام.

وهذا التقريب ممّا ينبغي التفصيل فيه، لأنّ علمنا بأنّ الضمير أريد به بعض أفراد العام، تارة، يستند إلى دليل خارجي، وأخرى، يستند إلى قرينه متصله ولو لبيّه.

فإن كان الأول، فحينئذ، ما يكون مزاحما لظهور العام في العموم هو المجموع المركب من الضمير، وذاك الدليل الخارجي، وهذا المجموع المركب ليس متصلا، بل هو بمثابة الدليل المنفصل، إذن فلا يوجب الإجمال، وإن كان علمنا مستندا إلى الثاني، فحينئذ، يكون المجموع المركب من القرينه المتصلة والضمير بمنزلة الدليل المتصل، فيوجب الإجمال وإن لم يكن في نفسه حجّة.

ومن مجموع ذلك، يتضح في هذه الفرضية، إنّ الصحيح هو عدم جواز التمسك باصاله العموم، لأنه في فرض أن يكون الدليل الذي أوجب اختصاص الضمير البعض، متصلا بالكلام، فلا مقتضى لاصاله العموم في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٧

نفسها، لأنه يكون من باب اتصال كاشفيّة العام بكاشفيّة أخرى مزاحمة له توجب الإجمال.

وفي فرض أنّ دليل اختصاص الضمير البعض كان منفصلا، إذن، فالمقتضى لاصاله العموم تام، لكنه معارض بإحدى صيغتين، فإمّا أن نقول:

إنه معارض باصاله عدم الاستخدام في الضمير، وإمّا أن نقول: إنه معارض باصاله ظهور العام في التطابق مع الضمير الذي هو ظهور طولي ثانوي مترتب على ظهور الضمير، إذن فيوجد معارض له، وكل منهما حجّة في نفسه، فيتساقطان بالمعارضة، إن لم نقل أنّ

الظهور الثاني أقوى من الأول بحيث يكون قرينه عرفية على عدم إرادة العموم من العام على الأقل يوجب التكافؤ والتساقط، إذن فلا يمكن التمسك بالعام على كل حال.

٢- الفرضية الثانية: هي إذا لم يعلم أنّ الضمير قد استعمل في الخاص، ولكن علم أنّ المراد جدا من الضمير هو الخاص. أو قل: إن علم، أنّه أريد من الضمير، الخاص جدا، و العام استعمالا، فهنا قد يقال كما قالوا، بأنّ أصالة عدم الاستخدام تجرى في المقام و إن منعنا من جريانها هناك لأن الشك هنا في المراد الاستعمالي موجود على أي حال، فتجرب هنا و تثبت أنّ المراد من الضمير هو العام، إذن فاصالة عدم الاستخدام تعارض أصالة العموم، كما أنّها تثبت أنّ المراد من الضمير هو العام، و تكون أصالة العموم في العام منقحة لإرادة العموم من العام.

و بذلك يثبت حكمان على العام في المراد الاستعمالي، بينما يثبت في المراد الجدي حكم على الخاص، و الحكم الآخر على العام، فالحكم الذي علق على العام، يثبت عليه استعمالا وجدا، و ما علق على الضمير، يثبت للعام استعمالا، و للخاص - المراد من الضمير - جدا.

و هنا يروا أنّ أصالة العموم تجرى، و أصالة عدم الاستخدام تجرى بدون معارضة.

و لنا حول هذا الكلام تعليقان

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٤٨

١- التعليق الأول: هو أنّ أصالة عدم الاستخدام، و أصالة العموم، و إن كان لا تعارض بينهما، لكن مع هذا، فاصالة العموم لا تجرى في المقام، لأنه من المحتمل أن يكون الضمير قد استعمل في البعض، و حينئذ، يصبح صالحا للقرينية و الاعتماد عليه في مقام تفهيم إرادة البعض من العام، و هذا الاحتمال لا نافي له في المقام، إذ على تقدير وجود النافي، فليس هو إلّا أصالة عدم الاستخدام، و هي معارضة باصالة ظهور التطابق بين المراد الاستعمالي و المراد الجدي، كما ذكرنا سابقا، إذ في المقام، إذا بنينا على عدم الاستخدام، فمعناه، أنّنا نلتزم بأن المراد الاستعمالي يختلف عن المراد الجدي، و هو بنفسه خلاف ظهور التطابق بين المراد الجدي و المراد الاستعمالي، فإنّ ظهور التطابق بين الاستعمالي و الجدي ينافي ظهور الضمير في كونه قد استعمل في العام، لأنّ كونه قد استعمل في العام، معناه، أنّه قد اختلف الاستعمالي عن الجدي، مع أنّ ظهوره في التطابق بين الاستعمالي و الجدي يقتضي أنّه قد استعمل في الخاص، لأنّ المراد الجدي منه هو الخاص، إذن، فتقع المعارضة ما بين الظهورين، ظهور الضمير في أنّه استعمل في العام تبعا لوضعه، و ظهور التطابق ما بين مراده الجدي و الاستعمالي، و بعد فرض سقوط هذين الظهورين، فلا يبقى في المقام دليل على أنّ الضمير قد استعمل في العام، أو في الخاص، و المفروض أنّه على تقدير كونه مستعملا في الخاص يصلح للقرينية، إذن فهو من موارد احتمال قرينية الموجود، و هذا يوجب إجمال العام.

٢- التعليق الثاني هو أن يقال: إنه كما يوجد ظهور للتطابق بين المراد الجدي و الاستعمالي، فكذلك يوجد ظهور للتطابق بين المرادين الجديين.

و إن شئتم قلتم بأنّ ظهور التطابق بين الاستعماليين، له عالم الجديّة، و مقتضى عالم الجديّة بالنسبة لهذا الظهور، أنّ هذا التطابق جدي، لا أنّه ضروري هزلي، و جديّة هذا التطابق معناه: التطابق ما بين المدلولين التصديقيين.

و هذا الكلام استظهاري، فهو إن تمّ، فيكون نكتة قائمة بذاتها، و إلّا

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٤٩

فيكفينا الكلام الأول في إثبات إجمال العام، و عليه: فلا يفرق الحال ما بين الفرضيتين من حيث النتيجة، إذ إنّ العام في كليهما يبقى مجملا.

و الخلاصة هي أنّه إذا ورد عام حكم عليه بحكم، ثم تعقبه ضمير، و كان المراد منه بعض أفراد العام، فإدّيا أن يكون المراد منه

الجدى، أو الاستعمالي، حينئذ لا يمكن التمسك بالعام.

بقي في المقام تنبيهان:

١- التنبيه الأول هو أن يفرض أننا نتكلم في المطلق، كما لو لم يكن هذا عام، بل كان مطلق، وذلك كما لو كان العنوان عنوان «عالم»، بدلا عن «كل عالم». فلو قال المولى: «أكرم العالم وقلده»، ثم علمنا أن التقليد يختص بخصوص المؤمن العادل. فحينئذ يقع الكلام في أنه هل يبقى للفظ العالم إطلاقا لغير المؤمن العادل بلحاظ الحكم الأول، أم أنه لا يمكن كما لم يكن ممكنا التمسك بالعموم. وحينئذ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق؟

وهنا قد يقال: بأن علمنا بإرادة بعض العلماء من الضمير في قوله «وقلده»، لا ينافي حمل المطلق على إطلاقه، إذ لا يلزم من ذلك، مع هذا العلم، الاستخدام الذي كان هو المحذور في الفرضية السابقة، «فيما إذا تعقب العام ضمير، و أريد به بعض أفراد العام» فإنه فيها، لو كان عام و حمل فيها العام على العموم مع أن الضمير أريد منه البعض، كان يلزم الاستخدام، و كانت اصالة عدم الاستخدام هي المنافية للتمسك باصالة العموم و الموجبة لإجماله، لكن في المقام لا يلزم ذلك، حيث لا مزاحم لاصالة الإطلاق في كلمة «العالم»، و ذلك باعتبار أن الإطلاق إنما يثبت في المطلقات بمقدمات الحكمة و بنحو تعدد الدال و المدلول، و ليس داخلا في المدلول اللفظي للمرجع وضعاً، فإن أسماء الأجناس موضوعاً للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق و المقيد، فحينما يراد منه المطلق أو المقيد، فإنما يراد بنحو تعدد الدال و المدلول، بأن يكون لفظ «عالم» دال على الطبيعة المهملة، و مقدمات الحكمة، دالة على الإطلاق، أو تكون القرينة الأخرى دالة على التقييد إذا أريد منه المقيد.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٠

إذن، مدلول كلمة «عالم» ليس الطبيعة المطلقة، و إنما مدلولها اللفظي هو الطبيعة المهملة الجامعة، و إنما نخرجها من الإهمال إلى الإطلاق، بإجراء مقدمات الحكمة.

و حينئذ، فلو فرض أن مدلول كلمة «عالم» أخرجناه أولاً من الإهمال إلى الإطلاق بإجراء مقدمات الحكمة فيه، و صيرناه مطلقاً، ثم بعد ذلك أرجعنا الضمير إليه، بحيث كان إرجاع الضمير إليه في طول إجراء مقدمات الحكمة في كلمة «عالم» فحينئذ يلزم الاستخدام، لأن المرجع أريد به الطبيعة المطلقة و الراجع - و هو الضمير - أريد به البعض، و هذا هو معنى الاستخدام.

و أمّا إذا فرضنا أننا أرجعنا الضمير إلى المدلول اللفظي الوضعي لكلمة عالم - الطبيعة المهملة - قبل إجراء مقدمات الحكمة، ثم أجريناها بعد ذلك في عرض واحد في كل من المرجع و الضمير معاً، و حينئذ، لو فرض أن مقدمات الحكمة اختلفت في جانب الضمير، لعلمنا بأن المراد من الطبيعة المهملة في الضمير هو المقيد، فلا موجب حينئذ لرفع اليد عن مقدمات الحكمة في المرجع، بل نجريها فيه و لا يلزم الاستخدام، لأن معنى الاستخدام، اختلاف الضمير الراجع مع مرجعه، و هنا لا تخالف بينهما، لأن كليهما مدلوله الطبيعة المهملة، و إنما اختلفا في المرحلة اللاحقة، بينما كانت عملية الإرجاع في المرتبة السابقة على إجراء مقدمات الحكمة.

و بناء على ذلك، لا - مانع من التمسك باصالة الإطلاق في المقام، حتى مع العلم بإرادة البعض من الضمير، و لا - يلزم محذور الاستخدام لتكون اصالة عدم الاستخدام منافية لاصالة الإطلاق.

و هذا الكلام، ينتج عنه أمر غريب، و هو كون الإطلاق أقوى من العموم بحسب النتيجة، لأن العام سقط ظهوره لما اقترن بضمير يرجع إلى بعض أفرادها، بخلاف المطلق، حيث لم تسقط دلالاته و حجيته إذا اقترن بضمير يرجع إلى بعض أفرادها.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥١

و هذه النتيجة تكشف عن خطأ في المقدمات، بل هناك نتيجة أخرى تترتب أيضاً على هذا الكلام، و هي صحة ما إذا أريد من المطلق حصه معينة، و أريد من الضمير حصه أخرى بنحو التباين، فإنه لا - يرد محذور الاستخدام، لأن الاستخدام غير واقع، لأن الاستخدام إنما يلحظ في مرحلة مدلول اللفظ - و هي سابقة رتبة على إجراء مقدمات الحكمة - و في هذه المرحلة، قد اتحد الضمير

الراجع مع المرجع مدلولاً، كما عرفت، نعم هما تباينا في مرحلة متأخرة عن ذلك، لأنه بعد إجراء القرائن المنفصلة، علمنا بأن المراد الجدى من كل منهما حصه غير المراد في الآخر، ولا بأس بذلك.

و عليه: فلا بد من إيجاد حل لهذه المشكلة، و من هنا فقد اقترح عدة اقتراحات لحلها.

١- الاقتراح الأول هو أن يكون حلها، بدعوى أن الضمير موضوع لما يراد جدا من مرجعه، بحيث يكون في طول مقدمات الحكمه، لا ما يتطابق مع المراد الاستعمالي من مرجعه.

و بناء على ذلك: فإن فرض أن المراد الجدى من المطلق- المرجع- كان هو الحصه الأولى، فإنه حينئذ لا يمكن أن يراد من الضمير الحصه الثانية.

و إن فرض أن المراد الجدى من المطلق هو الإطلاق، كان المراد من الضمير الإطلاق أيضا، إذن، يكون الضمير موضوع لإرادة المطلق بلا حاجة لمقدمات الحكمه، على نحو لو التزم به، للزم من كونه مستعملا في المطلق، التجوز.

و هذا الاقتراح غير تام، لأنه ينيط المدلول التصورى الاستعمالي للضمير بالمراد الجدى من المرجع، مع أننا ذكرنا سابقا عند بيان مراتب الدلالات، إن هناك دلالات، أعلاها الدلالة التصديقيه على المراد الجدى، إذن، فنحن في مقام تشخيص المدلول التصورى للكلام بتمام أجزائه، يجب أن نفرغ عن معنى تصورى شامل، قبل أن نصل إلى مرحلة المدلول الجدى التصديقي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٢

و عليه: لا معنى لدعوى أن الضمير وضع ليتطابق مع المدلول الجدى لمرجعه، بحيث يكون مربوطا بالمراد الجدى للكلام، لأن هذا معناه: ربط جزء من المدلول الاستعمالي للكلام، بجزء آخر من مدلوله الجدى التصديقي، و هذا خلاف تنسيق دلالات الكلام، إذن، فهو غير معقول.

و من الواضح أن قوله: «أكرم العالم وقلده»، له مدلول محفوظ، بلا حاجة لفرض الجدى، فلو قال هازلا: «أكرم العالم وقلده»، كنا نفهم معنى هذا الكلام، مع أنه لا مدلول جدى لكلمة «العالم»، و عليهن فلا معنى لما ذكر.

٢- الاقتراح الثانى هو أن يقال: بأن الاستخدام، بمعنى عدم التطابق بين المدلول الاستعمالي للمطلق، و المدلول الاستعمالي للضمير، «الراجع» غير موجود فى المقام، و إنما يوجد بينهما تطابق، لأن مدلول كل منهما الاستعمالي هو الطبيعه المهملة، فهما متطابقان فيها.

نعم لا تطابق بين مدلوليهما التصديقيين، إذ بناء على جريان اصالة الإطلاق فى المطلق بين المدلولين التصديقيين للمطلق و الضمير، «الراجع»، نبرز حينئذ، هنا، دعوى- كنا أبرزناها سابقا- الظهور فى التطابق بين الضمير و المرجع فى المراد الجدى، و ليس الاستعمالي فقط، حيث ينبغى أن يكون كل من المرجع و الراجع متطابقين فى مدلوليهما الجدى، و المفروض أننا علمنا أن المراد الجدى من الضمير هو البعض، و حينئذ، فلو تمسكنا باصالة الإطلاق، و كون المراد الجدى من المرجع هو المطلق، إذن، نكون قد أثبتنا خلاف التطابق فى المراد الجدى فيهما، و هو خلاف دعوى ظهور التطابق بينهما فى المراد الجدى.

إذن، فهذا الاقتراح غير تام، لأن العناية فى هذه المشكله ليست بلحاظ المدلول التصديقي الجدى، بل العناية ثابتة بلحاظ نفس مرحله الاستعمال، و لهذا لو فرض وجود كلام لا جد فيه بقطع النظر عن الجدى، نرى أن هذا الكلام فى نفسه ليس صحيحا، و أنه مشتمل على العناية فى تلك المرحله، فلو أن إنسانا قصد بالمرجع الحصه الأولى، و بالضمير الحصه الثانية هزلا،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٣

ففى كل ذلك لم يكن قد أعطى اللفظ حقه فى مقام الاستعمال، إذن، فهذا الاقتراح لا يفى بحل هذه المشكله.

٣- الاقتراح الثالث لحل هذه المشكله هو أن يقال: بأن الضمير منوط بالمدلول الاستعمالي للمرجع، و هو الطبيعه المهملة، لكن هذه الطبيعه المهملة، تارة تكون محدوده ب قيد بحسب الواقع، و أخرى، تكون مطلقة، لأن هذا المدلول الاستعمالي لا بد و أن يوجد فى ضمن المطلق و المقيد، و حينئذ يقال: بأن الضمير موضوع لكى يتطابق مع المدلول الاستعمالي بحده الواقعى للمرجع الذى هو إما

الإطلاق و إمّا التقييد دون أن يعين ذلك الحد، لأنّ التعيين بأحدهما من شئون مقدمات الحكمة، و حينئذ يقال: بأنّه لو فرض أنّ المدلول الاستعمالي كان قد وجد في هذه المشكلة في ضمن المطلق، إذن فالضمير يكون مفاده اللفظي هو الطبيعة-العالم- بلا قيد، أى مع حد يطابق الحد الذى أخذ في الطبيعة المهملة.

و بعبارة أخرى: إنّ الضمير وضع ليتطابق مع المدلول الاستعمالي للضمير بحدّه الواقعي لا- بحدّه الذى يكون دخيلاً- فى المعنى المستعمل فيه، أى فى حدّه الثبوتى، لا فى حدّه الدخيل فى المعنى المستعمل فيه، إذ فى مقام الاستعمال، المستعمل لا يستعمل اللفظ، لا فى المطلق بما هو مطلق، و لا فى المقيّد بما هو مقيّد.

و هذا الاقتراح غير تام أيضاً، لأنّ هذا الكلام، إناطة للضمير بالمدلول الاستعمالي للمرجع، و المدلول الاستعمالي للمرجع، هو عبارة عن مدلول تصديقي من الدرجة الأولى، حيث أنّنا أوضحنا سابقاً أنّ الكلام فيه ثلاث دلالات.

الأولى دلالة وضعيّة، و هى دلالة تصورية بحتة، حاصلها: تصور المعنى عند سماع اللفظ.

الثانية: دلالة تصديقيّة من الدرجة الأولى، و حاصلها: إخطار المعنى فى ذهن السامع لا مجرد لقلقه لسان فقط. و قد سمّينا هذه الدلالة فى بحث

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٤

العمومات، دلالة تصديقيّة من الدرجة الأولى، و مفاد هذه الدلالة المراد الاستعمالي، أو الكشف عن الإرادة الاستعماليّة، أو المدلول الاستعمالي.

الثالثة: دلالة تصديقيّة من الدرجة الثانية، و حاصلها: الكشف عن أنّ المتكلم يريد حقيقة من السامع، تنفيذ مدلول كلامه، و هذا هو المدلول التصديقي الجدى.

و حينئذ، كان فى الاقتراح الأول، يربط بين المدلول اللفظي للضمير، و المدلول الجدى للمرجع الذى هو الدلالة التصديقيّة من الدرجة الثانية.

و قد قلنا: ان هذا الربط غير صحيح.

و الآن لو أردنا أن نربط مدلول الضمير بالمدلول الاستعمالي للمرجع، فسوف نقع فى مشكلة من هذا القبيل، و ذلك لأنّ شأن الضمير، شأن كلّ كلمة فى اللغة، له قبل الدالّتين التصديقيتين، دلالة تصوريّة بحتة، و هى الدلالة التى تنشأ من الوضع، و هذه الدلالة محفوظة حتى لو سمع الكلام ممّن ليس له عقل و شعور.

إذن فلا ينبغى أن يكون الضمير بدعا فى اللغة، و بقيّة من بقايا كلماتها، بل شأنه شأن كل كلمة فى اللغة، له نفس الدلالات الثلاث المتقدمة، الوضعيّة اللفظيّة، و هى التصوريّة، و حينئذ، المرجع و هو كلمة «العالم»، له نفس الدلالات الثلاث، و أولها، التصوريّة القائمة على أساس الوضع، و بعدها التصديقيّة من الدرجة الأولى التى تشخص المراد الاستعمالي، ثم التصديقيّة من الدرجة الثانية، التى تشخص المراد الجدى.

و حينئذ، عند ما نريد أن نربط الضمير بمدلول، فيجب أن نربطه بمدلوله الوضعي التصوري، لا بمدلول من الدرجة الأولى أو الثانية، و ذلك لأنّ هذه الجملة بتمامها لو سمعت من متكلم لا قصد استعمالي له، فإنّه رغم هذا، يخطر فى ذهننا معنى للكلام.

إذن يجب أن يكون للكلام بتمام عناصره معنى بعضه مرتبط بالبعض فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٥

مرحلة المدلول التصوري، قبل أن تصل النوبة إلى مرحلة المدلول التصديقي أو مرحلة المدلول الجدى، و حينئذ، عند ما نلاحظ مرحلة المدلول التصوري فى المقام، نرى أنّ لفظة المرجع- «العالم»- لها مدلولان تصوّريان، و لنفرض أنّ له معنيين، إمّا حقيقي و مجازي، كما فى العموم و الخصوص، أو معنيين حقيقيين، كما لو قال: «رأيت أسداً وقتلته»، فكلمة، «أسد»، فى مرحلة المدلول التصوري، لها



مدلولان تصوّريان، أحدهما، «الحيوان المفترس»، و الآخر «الرجل الشجاع»، إمّا بوضعين، أو حقيقةً و مجازاً، و حينئذ، الضمير في قوله: «و قتلته» يجب أن يتطابق مع المدلول التصوري، فلو كنّا نقصد «بأسد»، الحيوان المفترس، و «بالضمير» في قتلته، «الرجل الشجاع»، فهنا نسأل هل إنّ «الضمير» وضع لكي يتطابق مع المدلول التصوري للمرجع، أو مع المدلول الاستعمالي للمرجع؟ فإن قلت إنّ الضمير، وضع ليتطابق مع المدلول الاستعمالي للمرجع، فإذن هنا لم يتطابق معه، لأنّ المدلول الاستعمالي للمرجع هو الحيوان المفترس، و الضمير هنا لم يرد به الحيوان المفترس، و إنّما أريد به الرجل الشجاع.

لكننا هنا أبطلنا هذا، و قلنا: إنّ لا معنى لإناطة المدلول التصوري للضمير بالمدلول الاستعمالي التصديقي للمرجع، بل يجب أن ننيطه بالمدلول التصوري للمرجع، إذ من الواضح أنّ الرجل الشجاع مدلول تصوري للمرجع سواء كان مراداً للمتكلم أم لم يكن.

إذن، فالتطابق بين الضمير و المرجع في مرحلة الاستعمال، إنّ أريد به التطابق، بمعنى أنّ الضمير موضوع لما هو المراد الاستعمالي من المرجع، فهذا معناه: جعل المدلول الوضعي التصوري للضمير في طول المدلول الاستعمالي التصديقي للمرجع، فلو قبل هذا الكلام بلا مدلول استعمالي، إذن، ما هو مدلول الضمير، أم لم يكن له مدلول في اللغة؟ و لو قيل: إنّ الضمير موضوع لغه لما هو مدلول تصوري للمرجع في نفسه، سواء كان مراداً أو لم يكن، إذن هذا معناه: إلغاء اصالة عدم الاستخدام رأساً، و معناه أنّه يجوز أن يراد من المرجع أحد معنيين، و من الضمير معنى آخر، لأنّ هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٦

يتطابق مع المدلول التصوري للمرجع و إنّ لم يتطابق مع المدلول التصديقي له.

و من خلال تنفيذ الاقتراح الثالث لحل هذه المشكلة - كما فنّدتنا الاقتراحين السابقين - تنشأ مشكلة ثانية.

و كان حاصل المشكلة الأولى هو، أن يقال: بأنّ الضمير إذا ورد في سياق المطلق، و علم بأنه يرجع إلى بعض أفراده، فقد يقال: أنّ هذا لا يوجب ثلم المطلق.

و يفسّر ذلك بما حاصله: إنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد المرجع، إنّما يوجب ثلماً في عمومه، باعتبار أنّه لو حوِّظ على عموم المرجع، للزم الاستخدام في الضمير، فيتعارض ظهور العام في العموم، مع ظهور الضمير في عدم الاستخدام، و تكون نتيجة هذا، سقوط ظهور العام.

و هذا، و إنّ كان صحيحاً في العام، لكنه غير صحيح في المطلق، باعتبار أنّه لا يلزم من بقاء إطلاق المرجع، استخدام، حتى لو كان الضمير يرجع إلى بعض أفراد، و ذلك لأنّ الضمير ليس موضوعاً ليتطابق مع المراد الجدي في المطلق، بل ليتطابق مع المراد الاستعمالي فيه، و المراد الاستعمالي في المطلق هو الطبيعة المهملة، و الإطلاق و التقيد يكون بديل آخر.

و حينئذ، لو كان الضمير راجعاً إلى المرجع في المرتبة المتأخرة عن إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة في المرجع، للزم الاستخدام، لأنّ المرجع بعد أن صار مطلقاً، أردنا من الضمير بعض أفراد المطلق، و حينئذ، إذا كان الضمير موضوعاً ليتطابق مع المرجع بعد إجراء مقدمات الحكمة فيه، فهذا معناه: ربط المدلول التصوري للضمير، بمرحلة المدلول التصديقي للمرجع، المتأخرة رتبة، مع أنّ كلّ كلام لا-بدّ و أن يستوفي مداليل أجزائه في كل مرتبة قبل الانتقال إلى المرحلة الأخرى، إذن فلا بدّ من أن يرجع الضمير إلى المدلول التصوري للمرجع قبل إجراء مقدمات الحكمة فيه، و المفروض أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٧

المرجع قبل إجراء مقدمات الحكمة فيه هو الطبيعة المهملة، و الضمير يراد به كذلك، و معه يتطابق الضمير مع المرجع، و حينئذ، لا يكون استخدام.

هذه هي المشكلة، و كأنها مبنية على تخيل غير صحيح.

و حاصله هو، أنّ يتصور إنّ الضمير مع المرجع في قوة ما لو كرّر المرجع مرتين، أي في قوة لفظين متماثلين، فعند ما يقول: «أكرم

العالم وقلده»، فهو في قوة أن يقول: «أكرم العالم، وقلد العالم»، فلو كررنا، فوحدة السياق تقتضى حينئذ أن يكون المدلول المستعمل فيه لفظ «العالم» الأول، هو بعينه قد استعمل فيه لفظ «العالم» الثاني، فلو فرضنا أن لفظه «عالم» كانت مشتركة بين معنيين حقيقيين، أو حقيقي و مجازي، فوحدة السياق تقتضى أن يكون لفظي «عالم» في الجملتين قد استعملا في معنى واحد.

و هذا الظهور السياقي، ناظر إلى المدلول و المراد الاستعمالي قبل إجراء مقدمات الحكمة و الإطلاق، بمعنى إن أصل المعنى الذي استعمل فيه لفظ «عالم» الأول هو نفسه استعمل فيه لفظ «عالم» الثاني، و هذا لا ينافي أن يكون أحدهما مطلقا، و الآخر مقيدا بقيد منفصل، لأن كلا منهما مصب مستقل لمقدمات الحكمة، و لا يوجب هذا اختلافا في وحدة السياق، لأن وحدة السياق ناظرة إلى مرحلة المدلول الاستعمالي اللفظي، و المدلول واحد في هذه المرحلة، و هو، «الطبيعة المهملة». و هذه الشبهة هنا، صحيحة.

و في محل الكلام، طبّقوا نفس الكلام في «الضمير»، بتخيّل إن قولنا «أكرم العالم و قلده» هو مثل قولنا «أكرم العالم و قلده العالم»، مع أن الأمر ليس كما تخيلوا، لأن الضمير ليس دالا تصوريا مستقلا في مقابل كلمة «عالم» في الجملة الأولى، بل الضمير هو مجرد لفظ و مفهوم آلي إيصال، يوصل الحكم إلى نفس مدلول لفظ «عالم» الأول لا أنه يطرح موضوعا آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٨

و توضيحه: إن الأحكام بحسب نظام اللغة، تارة، تتصل بموضوعاتها مباشرة، كما في قوله «أكرم العالم»، فإن الفعل هنا متصل بمفعوله مباشرة و ابتداء و بلا حاجة إلى موصل.

و تارة أخرى يحتاج لاتصاله بموضوعه إلى موصل في مرحلة المدلول التصوري، - و ذلك لمحدور نحوي ذكره علماء العربية- كما في قولنا: «زيد أكل»، فإن الفعل هنا لا يتصل بالفاعل، «زيد» مباشرة، لتقدم «زيد»، إذن فلا بد له من موصل يوصله به، و هذا الموصل هو الضمير في المقام، فالضمير عبارة عن مفهوم مجمل مستقل يأتي لمجرد الإشارة إلى تلك الصورة الثابتة للمرجع، إذن فهذا المفهوم متطابق مع المرجع لا أنه يعطى صورة ثانية «لزيد»، إذن ليس هو في قوة تكرار اللفظ مرة ثانية، بحيث يحدث صورة مستقلة في الذهن، بحيث يصبح «للعالم» صورتان، و إنما الضمير مشير إلى الصورة الأولى، و من هنا جاءت المعرفية للضمير، مع أن مرجعه قد يكون نكرة، فلو كان الضمير تكررًا لمرجعه، لكان هذا الضمير نكرة أيضا عند ما يكون مرجعه نكرة، و إنما كونه معرفة، باعتبار أنه إشارة، و ليس في قوة التكرار.

و حينئذ: بناء على أن الضمير ليس في قوة التكرار، بل هو مشير فقط، تتضح حقيقة الحال، و تندفع الشبهة، لأنه عند ما نقول: «أكرم العالم و قلده»، لم تعط كلمة «عالم» تصورين و معنيين، بل هناك صورة واحدة و معنى واحد في عالم المدلول التصوري، و هذه الصورة أشير إليها بالضمير.

و بناء على هذا، فمقدمات الحكمة ليس لها إلّا مصب واحد هو، هذه الصورة الواحدة التي هي في الذهن إمّا مطلقة، و إمّا مقيدة، و يستحيل أن تكون مطلقة بلحاظ الحكم الأول، و مقيدة بلحاظ الحكم الثاني، أي مطلقة و مقيدة بلحاظين معا، بل إذا فرض كونها مقيدة بلحاظ الحكم الثاني، فيلزم كونها كذلك بلحاظ الحكم الأول، و لو بإعمال عناية أخرى، من قبيل تحويل الضمير من كونه مجرد إشارة إلى كونه مفيدا لصورة مستقلة، و هذه هي عناية الاستخدام بالضمير، فيكون بلحاظ أحدهما مطلقا، و بلحاظ الآخر مقيدا بواسطة الاستخدام.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٩

و عليه: فلا يمكن تقييد الضمير مع إطلاق المرجع إلّا بالاستخدام، و في جميع الأحوال تكون النتيجة في الضمير مع المطلق، هي نفس النتيجة في الضمير مع العام.

و من خلال مجموع هذا الكلام، يمكن انتزاع حل للشبهة الثانية، و هي أنه ينبغي تصور التطابق بين الضمير و المرجع - لا في مرحلة

المدلول الجدّي، ولا في مرحلة المدلول التصديقي الاستعمالي - بل في مرحلة المدلول التصوري البحث، بدليل أنه حينما نسمع جملة، «أكرم العالم وقلده»، من نائم، فسوف تنتقش في ذهننا صورة إجمالية لذلك المعنى، فهنا، هل إن تلك الصورة المنتقشة، يتطابق فيها الضمير، مع المرجع، تصورا أم لا؟ فإن حصل هذا التطابق، فهذا يعني: إنه يجب حفظ هذا التطابق أيضا في مرحلة المدلول التصوري قبل أن نصل إلى مرحلة المدلول الاستعمالي فضلا عن مرحلة المدلول الجدّي، وحينئذ، لا معنى للقول: بأن الضمير موضوع لإفادة ما يراد من مرجعه، لأن هذا معناه: ربط الضمير بالمدلول الاستعمالي للمرجع على الأقل، بينما في كلام «النائم» لم يرد شيء جدا، مع أن التطابق بين الضمير و المرجع موجود.

و هذا التطابق بين المرجع و الضمير، حلّه ما ذكرناه سابقا، من أن هذا الضمير هنا، ليس دالا على صورة جديدة، ليقل: إن هذه الصورة الجديدة لا- معنى لتطابقها مع تلك الصورة في مرحلة المدلول التصوري، بل الضمير مجرد إشارة إلى ذلك المدلول التصوري للمرجع، و الصورة واحدة فيهما، إذن فلا- يضر التطابق بينهما، و عليه، فلا- معنى هنا لعدم التطابق في عالم التصور فضلا عن عالم التصديق.

فالتطابق في الحقيقة هو، نتيجة أن لفظ الضمير لم يوضع تأسيسا لمعنى فرض فيه التطابق، بل وضع لمفهوم إجمالي يستخدم كمشير إلى ما يدل عليه المرجع، و من هنا، كان لا بد من حصول المطابقة، إذ لو لا المطابقة، لما كان في المقام إشارة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٠

و الخلاصة هي أنه في مقام مناقشة التمسك بظهور العام فيما إذا رجع الضمير إليه، و علم أن المراد منه بعض أفراده، كنا نقول: إن ظهور العام معارض بظهور عدم الاستخدام في الضمير، و ظهور عدم الاستخدام، تارة جعلناه متعارضا من باب تعارض الحجّة مع الحجّة، ثم دخلنا في بحث مع من يقول: بأن أصالة عدم الاستخدام ليست بحجّة، فذكرنا بأن التعارض نفرضه تارة أخرى أنه من باب تعارض الحجّة مع اللاجّة، و أن ظهور الضمير في عدم الاستخدام ليس بحجّة، بدعوى: إن المراد معلوم.

فلو سلمنا كل ذلك، لكن قلنا: إن هذا الظهور، يوجب الإجمال على الأقل في ظهور العام، باعتبار أنه ظهور متصل كما عرفت سابقا. و حينئذ، فالكشف الفعلي النهائي له إذن، غير مستقر، و هذا معنى أنه يوجب الإجمال. و كنا قد قلنا: بأن هناك تنبيهات، و كان التنبيه الأول في حال المطلق إذا استبدلناه بالعام، و رجع الضمير إلى بعض أفراده، و قد عرفت الكلام فيه.

٢- التنبيه الثاني هو أن الميرزا (قده) أنكر أن يكون ظهور عدم الاستخدام، موجبا لإجمال العام، - حتى لو فرض اتصاله بالكلام - ثم بين ضابطا آخر لما يكون اتصاله موجبا لإجمال العام.

و تحقيق المطلب هذا هو أن يقال: إن تصدّع الظهور باتصال شيء به يكون بأحد ملاكين ينبغي أن لا يخلط أحدهما بالآخر. ١- الملاك الأول هو أن يتصل بالظهور التصديقي للكلام خصوصية توجب ارتفاع الظهور التصديقي، إمّا يقينا، و إمّا شكّا، فلو نطق المولى بالعام و قال: «أكرم كلّ عالم»، ثم قال متصلا بذلك، «و لا تكرم النحويين من العلماء»، حينئذ فإنّ هذا المخصص يوجب ارتفاع الظهور التصديقي للعموم يقينا، لا الظهور التصوري، و ذلك لأنّ الظهور التصديقي، مرجعه إلى ظهور حال المتكلم في أنه يبين كلامه على طبق مرامه، على طبق أصالة التطابق بين أصالة الثبوت و الإثبات، و من الواضح أن ظهور التطابق بين مقام الثبوت

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦١

و الإثبات إنّما يلحظ بالنسبة إلى تمام مقام الإثبات، أي تمام الوحدة الكلامية، و ليس بالنسبة إلى كل جزء جزء، فحينما يأتي في أثناء الكلام ظهور متصل، كالمخصّص المتصل، لا يبقى حينئذ ظهور تصديقي حالي في أنه يريد العموم، و بهذا يكون رافعا للظهور يقينا، و حينئذ، لو فرض أنه أراد الخصوص، لكان هناك تطابق إذن، بين مقام إثباته و ثبوته.

و نفس هذا الملاك، قد يجري مع الشك في ارتفاع الظهور، و ذلك في موارد إجمال المخصص، كما لو ورد، «أكرم كلّ فقير»، و

«لا- تكرم فسّاق الفقراء»، و تردّد أمر الفاسق بين مرتكب الصغيرة أو هو مع الكبيرة أيضا، أى تردد أمر الفاسق بين الأقل والأكثر، فحينئذ، هنا، بالنسبة لفاعل الصغيرة، لا يمكن التمسك بالعام، وذلك لأنّ العام هنا قد اقترن بما يصلح للقريبيّة، ولهذا يصير الكلام مجملا، لأنّ ظاهر حال المتكلم أن يكون مقام إثباته متطابقا مع مقام ثبوته بحسب الفهم الكامل لقواعد اللغة، وقد يفرض أنّ إنسانا لا يعلم معنى لفظ «فاسق» لعدم معرفته باللغة.

و نحن و إن كنا لا نفهم الإطلاق من كلمة «الفاسق» لفاعل الصغيرة، لكن نحتمل دلالتها على مطلق فاعل الذنب بحسب واقع اللغة، و معنى هذا، إنّنا نحتمل أنّ هذا المتكلم لو كان يريد من الفقراء «الفاسق» غير فاعل الذنب مطلقا، لكان مقام إثباته متطابقا مع مقام ثبوته عند العارف باللغة، و احتمال ذلك معناه: احتمال أن لا يكون هناك ظهور، هذا أحد الملاكين في زعزعة الظهور.

و كأنّ نظر الميرزا (قده) إلى خصوص هذا الملاك. و إن لم يبرزه بهذه الصياغة، و حينئذ نقول: أنّ هذا الملاك لا ينطبق على محل الكلام، أى في مورد العام مع الضمير الراجع إلى بعض أفرادها، لأنّ هذا العام في مقابله يوجد ظهور الضمير في عدم الاستخدام. و قد فرغنا من عدم كون هذا الظهور حجة، لأنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجرى في مثل المقام بحسب الفرض، لأنّ موردها هو الشك في المراد، و المراد هنا معلوم، و معنى أنّه ليس بحجة، يعنى أنّ العقلاء لا يعوّلون على هذا الظهور في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٢

مقام التفهيم، و إلّا لو عوّلوا عليه، فهذا عبارة أخرى عن انعقاد السيرة على العمل بهذا الظهور، و مع عدم تعويل العقلاء على هذا الظهور، لا يكون حينئذ موجبا لإجمال ظهور العام في نفسه، بدعوى أنّ العام لو كان مراد المتكلم البعض منه، فحينئذ، لم يتطابق مقام إثباته مع مقام ثبوته.

فإن قيل إنّ هناك ظهور يدل على ذلك، قلنا: أنّ هذا الظهور المدعى لا يعوّل عليه في مقام الإفهام إثباتا، و المفروض أنّ الظهور ينبغي أن يكون بنحو يعوّل عليه العقلاء، فلو أراد المتكلم أن يعتذر و يقول: إننى أردت البعض بقريبيّة الضمير. قلنا: أنّ هذا الضمير لا يصلح للقريبيّة.

و كأنّ الميرزا (قده) على ضوء هذا الكلام، ناظر إلى حصر الملاك بالأول، بينما يوجد ملاك ثانى.

٢- الملاك الثانى هو أنّ مجرد اقتران ظهور العام في العموم- الذى هو موضوع الحجية- بكشف تصديقى متصل به في الكلام، معاكس له في المفاد، و إن لم يكن حجة فإنه موجب لضعف ذلك الكشف و تزلزله تكوينيا، لأنّ كون هذا الكشف ليس بحجة لا يخرج عن كونه كشفا ظنيا دخيلا فى تحديد و تركيز ذهن السامع حينما يريد اقتناص المرام من الكلام.

فهذا الكشف، عدم حجيته شىء، و كونه مزاحما مع كشف العام و منافيا له شىء آخر إذ لا ملازمة بينهما، فيقال: إنّ بناء العقلاء لم ينعقد على حجية ظهور فى الكلام ابتلى بظهور آخر متصل فى نفس الكلام و مكذب له، مثل هذا الظهور لا يكون حجة، و إن لم يكن الظهور الآخر فى نفسه حجة، لعدم الملازمة بينهما، فضلا عن أنّ دليل حجية ظهور العام فى العموم، لا يشمل ما إذا كان مزاحما مع ما يوجب إجماله، و إن لم يكن حجة.

و هذا يرجع بحسب الحقيقة، إلى تضييق فى دائرة دليل الحجية، و على هذا الأساس، يكون موجبا للإجمال.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٣

**هل يخصّص المفهوم عاما إذا تعارضا أم لا؟**

و هذه المسألة، قد تكون إثارته بسبب شبهة مفادها: إنَّ المفهوم أضعف من أن يخصَّص عموماً، فإنَّ عموم العام منطوق، و الدلالة المفهومية أضعف من الدلالة المنطوقية.

و حينئذ، أوجب على هذه الشبهة، بأنَّ المناط فى قوة الدلالة و ضعفها، ليس المنطوقية و المفهومية، بل المناط فى القوة و الضعف، إمَّا الأظهرية، و إمَّا القريية، و إمَّا الورد، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و قد يكون منشأ إثارته شىء آخر عكس ما ذكر، و هو أنه إذا تعارض العام مع المفهوم، فيجب أن نقدم المفهوم، و إلَّا فلو لم نقدم المفهوم، و عملنا بالعام، فحينئذ، هل نعمل بالمنطوق أم لا؟

فإن عملنا به، فهذا تفكيك بين المتلازمين، و إن رفعنا اليد عن المنطوق، فهذا جزاف محض، و إلغاء للدليل بلا موجب لأنَّ المنطوق ليس له دعوى فى معارضة العام، و بهذا نستحصل على صورة برهان على تقديم المفهوم.

و حينئذ، قد يجاب على هذه الشبهة، بأنَّه إذا وجد ملاك آخر يقتضى تقديم العام و العمل به، حينئذ، فلا نعمل، لا بالمفهوم، و لا بالمنطوق.

و قولكم بأنَّ سقوط المنطوق جزاف بجزاف، لأنه لا معارض له، هذا القول هو جزاف فى نفسه أيضاً، لأنَّ المعارضة تسرى لا محالة من المفهوم

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٤

إلى المنطوق، فإنَّ العام، و إن كان أولاً- و بالذات يكذب المفهوم، إلَّا أنَّ المفهوم لازم للمنطوق، و النافى لل لازم، نافى لملزومه، و بذلك تسرى المعارضة إلى المنطوق.

و على كل حال، فالكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين.

١- المقام الأول: فيما إذا كان المفهوم، مفهوم الموافقة.

٢- المقام الثانى: فيما إذا كان المفهوم، مفهوم المخالفة.

### المقام الأول: فى مفهوم الموافقة:

و مفهوم الموافقة هو، عبارة عن استفادة حكم لفرد من حكم فرد آخر، على أساس القطع بالمساوات بينهما فى الحكم، أو على أساس أولوية هذا الفرد من ذاك الفرد فى الحكم، و يرجع مفهوم الموافقة إلى مدلول التزامى قائم على أساس الفحوى، أو المساوات، أو الأولوية.

و حينئذ، هذه الملازمة التى هى أساس مفهوم الموافقة، تارة يكون ملزومها هو أصل المنطوق، و أخرى يكون ملزومها هو إطلاق المنطوق.

أو قل: تارة يكون ملزومها أصل المدلول المطابقى للقضية المنطوقية بقطع النظر عن إطلاقها، أصلها يستلزم ثبوت حكم آخر بالفحوى، أو الأولوية، و أخرى، يفرض أنَّ إطلاقها يستلزم ذلك لا أصلها.

و على كل من التقديرين، تارة، يفرض أنَّ التعارض بين العام المفروض فى مقابل هذا المنطوق، و بين المفهوم للقضية المنطوقية، أى يفرض التعارض مستقلاً بلا تعارض آخر بين المنطوقين أنفسهما، و أخرى يفرض التعارض، بين المنطوقين أنفسهما، بقطع النظر عن التعارض بين المفهوم و العام، فهذه أربع صور.

١- الصورة الأولى هى أن يكون عندنا عام، و منطوق له مفهوم مخالف مع ذلك العام، و هذا المفهوم لازم لأصل المنطوق، لا لإطلاقه،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٥

ومعنى ذلك، أنه لو كذب المفهوم كذب أصل المنطوق دون إطلاقه، لأنه لازم له، و نفرض أنه لا تعارض بين المنطوقين في غير ناحية المفهوم، و إنما التعارض بينهما باعتبار هذا المفهوم. و في هذه الصورة، يقدم المنطوق الذي له مثل هذا المفهوم، على العام، سواء كانت نسبة هذا المفهوم إلى العام نسبة الأخص مطلقاً، أو نسبة الأخص من وجه.

و إنما يقدم على العام، لأن المنطوق هنا يكون نصاً في المفهوم، لأن المفهوم هنا لازم لأصل المنطوق، و لا يمكن تقديم العام على المنطوق، لأنه يلزم من ذلك، إلغاء المنطوق رأساً، لأن المفروض أن المفهوم لازم لأصل المنطوق، كما أنه يلزم هذا المحذور، حتى لو قدم العام على بعض أفرادها، و حصص المفهوم.

نعم، لو فرضنا أن المفهوم المعارض للعام، كان مساوياً مع العام، أو أعم منه، بحيث لو ثبت لألغى العام رأساً، باعتباره مساوياً له، و يبقى شيء بحكم عدم عرفاً، حينئذ، في مثل ذلك يقع التعارض بين المنطوق و العام، و ذلك باعتبار أن المنطوق و العام، كل منهما يوجب إلغاء الآخر، فإن العمل بالمنطوق، لازمه العمل بالمفهوم، و المفروض أن المفهوم مساوياً مع العام أو أعم منه، فلو قدمناه على العام في تمام موارد، لزم إلغاء العام.

كما أن العمل بالعام، يلزم منه إلغاء المفهوم، و مع أن المفهوم هنا لازم لأصل المنطوق، فإلغاؤه إلغاء لأصل المنطوق، فيقع التعارض. فهنا لا تعارض مستقل بين المنطوقين، و إنما يسرى التعارض إليهما بلحاظ التعارض بين المفهوم و العام. ٢- الصورة الثانية: هي أن يتعارض، العام و المفهوم- مع كون المفهوم لازم لإطلاق المنطوق لا لأصله، و لا معارضة بين المنطوقين- بقطع النظر عن المعارضة القائمة بين العام و المفهوم، نعم تسرى المعارضة من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٦

المفهوم و العام إلى المعارضة بين المنطوق و العام، و ذلك للتلازم بين المنطوق و المفهوم، و هنا في مثل هذين الدليلين، ينبغي أن نتعامل معهما معاملة العاميين من وجه، و إن لم يكونا عاميين من وجه حقيقة، و ذلك لأنهما متباينين منطوقاً، و لا اجتماع لهما في مورد واحد، فلا تعارض بينهما منطوقاً، لأن أحدهما في موضوع غير موضوع الآخر، فمثلاً لو ورد: «لا تكرم الفساق، و أكرم الحيران العدول للهاشميين»، و هذا يحرم إكرام الفساق، لكن مفهوم الموافقة لهذا هو وجوب إكرام الهاشمي بطريق أولى، فالمعارضة تنشأ بين العام و المفهوم، لا المنطوق و العام، فبين المنطوقين لا توجد نسبة منطوقية، لكن يعامل معهما معاملة العاميين من وجه حكماً لا حقيقة، و إذا عاملناهما معاملة العاميين من وجه، وقع التعارض بينهما و تساقطاً، من دون أن نلاحظ النسبة بين المفهوم و العام، سواء كان المفهوم أخص أو أعم، إذ هنا، لا أخصية المفهوم تنفع في تقديمه على العام، و لا أعميته تنفع في أن يقدم العام عليه، و ذلك، لأنه إذا فرضنا أن المفهوم كان أخص، فأخصيته إنما تنفع لو ثبت في نفسه، و ثبوته فرع ثبوت إطلاق المنطوق، و إطلاق المنطوق، طرف للمعارضة مع العام، و هما متكافئان بحسب الفرض لا ميزة لأحدهما على الآخر، فلا موجب لتقديم أحدهما، و كذلك لو فرض أن المفهوم كان أعم، فإن أعميته لا تنفع في تقديم العام عليه باعتبار أنه أخص منه، لأن تقديم العام على المفهوم فرع نجاه العام من المعارضة مع إطلاق المنطوق، و المفروض إن العام و المنطوق متكافئان، فلا موجب لتقديمه على إطلاق المنطوق، فإنهما إطلاقان لا يصلح كل منهما أن يكون قرينه على التصرف في الآخر، و قد علم إجمالاً بكذب أحدهما، فيتعارضان و يتساقطان من هذه الناحية. ثم أنه ينبغي أن يعرف، بأن مفهوم الموافقة يختلف عن مفهوم المخالفة في كيفية الاستفادة من الدليل، و هذا الاختلاف، يترتب عليه الاختلاف في علاج المعارضة و اتخاذ المواقف.

فمفهوم الموافقة، عبارة عن وجود أو ثبوت حكم يكون من لوازم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٧

الحكم المذكور في المنطوق، بحيث لا ينفك عنه، إمّا لأجل المساواة في الملاك، أو للأولوية فيه، وبهذا يكون الدال على مدلول مفهوم الموافقة هو نفس الحكم المنطوق، فقله تعالى، فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ يدل على حكم منطوق، وهو حرمة قول أف لهما، وهذه الحرمة المنطوقية تستلزم حرمة الضرب والإهانة، فالدال على الحرمة الأولى هو، اللفظ والكلام، والدال على الحرمة الثانية هو، نفس الحرمة الأولى، أي الحكم المنطوق، إذن فهما حكمان مترتبان، الكلام واللفظ يدل على الأول، والأول يدل على الثاني.

و الدلالة الثانية من هاتين الدالتين، تكون قطعيةً دائماً، لأنه مع فرض القطع بالملازمة بينهما، تكون دلالة الحكم المنطوق على الحكم المفهومي قطعيةً أيضاً، ومع عدم القطع بهذه الملازمة، لا دلالة حينئذ للحكم المنطوق على المفهوم أصلاً. وهذا بخلاف الدلالة الأولى، إذ قد تكون قطعيةً، كما لو كان اللفظ صريحاً في الدلالة على الحكم المنطوق، وقد تكون ظنيةً، كما إذا كان اللفظ ظاهراً في ذلك أو بالإطلاق.

ثم إنه لا يفرق في قطعية الدلالة الثانية - في مفهوم الموافقة - بين أصل المدلول وإطلاقه، فإن إطلاق مفهوم الموافقة بلحاظ المرحلة الثانية أيضاً يكون قطعياً، لأنه إذا لم تكن الملازمة المعلومة لها إطلاقاً، إذن فلا إطلاق حينئذ في المفهوم - الموافقة - وإن كان لها إطلاق، فالإطلاق في المفهوم قطعي حينئذ.

نعم قد يكون إطلاق مفهوم الموافقة ظني تبعاً لإطلاق الحكم المنطوق، وذلك بأن لا يدل صريح اللفظ على الحكم المنطوق وإنما دل عليه الإطلاق بمقدمات الحكمة، فالظنية وعدم القطعية، تكون في الدلالة الأولى.

وهذا كله بخلاف مفهوم المخالفة، فإنه ليس مدلولاً لنفس الحكم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٨

المنطوق، بل هو مدلول للكلام مباشرة، حيث أنّ الكلام فيه دلالتان، إحداها على المنطوق، والأخرى على المفهوم، فقله: «إذا جاءك زيد فأكرمه»، له دلالة على ترتب الجزاء على الشرط، وهو المنطوق، وله دلالة أخرى على أنّ هذا الترتب بنحو الحصر والعينية، وهذا هو المفهوم.

إذن، الكلام في هذا القسم، يدل على المفهوم بنفسه، ومن هنا، كانت الدلالة على المفهوم دلالة ظنية من أول الأمر، لأن مرجعها إلى ظهور الكلام، وكانت المعارضة مع المفهوم غير سارية إلى المنطوق، وذلك لأن المفهوم هنا ليس مفاد الشرطية، بل مفاد خصوصية ملحوظة فيها، بينما المعارضة في مفهوم الموافقة، تسرى إلى المنطوق، لما تقدم من الملازمة بين المفهوم والمنطوق، فإن المفهوم مدلول للمنطوق ولازم له، ولازم المعارض معارض.

ثم إنّ مفهوم الموافقة، ليس هو كل مدلول التزامي، بل هو المدلول الالتزامي العرفي، وهو ما كانت فيه الملازمة عرفيةً، كما في، استلزام «أف»، لحرمة «الإهانة»، أمّا إذا كانت ملازمة لا تستلزم الدلالة على المفهوم إلّا مع العناية، كإجماع وغيره، فهذا وإن كان مدلولاً التزامياً، ولكن ليس عرفياً، ولهذا لا يكون مثله مفهوم موافقة.

ومن هنا، تكون هذه الملازمة العرفية في مفهوم المخالفة، إمّا بين المفهوم، وأصل الحكم المنطوق، وإمّا بين المفهوم، وإطلاق الحكم المنطوق.

فإن فرض الأول، وحيث أنّ الكلام يكون صريحاً في أصل الحكم المنطوق، إذن تكون كلتا الدالتين قطعيةً.

وإن فرض الثاني، وحيث أنّ الكلام ليس صريحاً في أصل الحكم المنطوق، إذن تكون دلالة الكلام على المفهوم ظنيةً، وهي وإن كانت قطعيةً في نفسها، لكنها بلحاظ الدلالة الأولى تكون ظنيةً، إذ إنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

ومما ذكرنا في مفهوم الموافقة يتضح أمران.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٩

١- الأمر الأول هو أنّ مفهوم الموافقة لا يمكن التصرف فيه ابتداءً بدون التصرف في المنطوق، وذلك لأنّ المعارضة مع المفهوم،

تسرى إلى المنطوق، للملازمة بينهما كما تقدم، و معه، لا يمكن في مقام علاج التعارض بين المفهوم و معارضه أن نتصرف بمفهوم الموافقة من دون علاج المعارضة بين المنطوق و المعارض، بدعوى أن المعارضة إنما تسرى إلى المنطوق تبعاً للمعارضة في المفهوم، فلو قيّدنا المفهوم و رفعنا اليد عنه أو عن إطلاقه، تنحل المعارضة، و ذلك لأنّ هذا المفهوم لا يمكن رفع اليد عنه ذاتاً أو إطلاقاً مع التحفظ على المنطوق، لأنّ المنطوق يستلزمه و يدل عليه دلالة قطعية، و لا معنى للتصرف فيها فقط.

و عليه، فإذا اقتضى أمر «ما» تقديم العام على المفهوم، فلا يمكن تقديمه عليه فقط، بل لا بدّ من التصرف في أصل المنطوق أو لا بمقدار ما يقتضيه واقع ذلك الأمر، لأنّ الدلالة الثانية قطعية بخلاف الأولى، فإنها ظنيّة.

و هذا كله بخلاف مفهوم المخالفة، لأنه لو قدّم العام عليه، لا يلزم منه التصرف في المنطوق، بل يكفي فيه أن نتصرف في المفهوم وحده، و ذلك لأنّ دلالة الكلام عليه في عرض دلالة الكلام على المنطوق، فهما مدلولان للكلام في آن.

٢- الأمر الثاني هو أنّه في مقام التعارض بين مفهوم الموافقة و معارضه، لا نلاحظ النسبة بين مفهوم الموافقة و معارضه إذا أردنا أن نقدم مفهوم الموافقة، لأنه أخص، بل نلاحظ الأخصيّة- النسبة- بين مدلول الكلام بما هو مدلول الكلام، و المعارض.

و توضيحه: هو أنّ مفهوم الموافقة قد يكون من تبعات منطوق ثابت بسبب إطلاق الدليل.

أو قل: قد يكون مفهوم الموافقة لازماً لإطلاق المنطوق، و قد يكون من تبعات منطوق ثابت بأصل الدليل.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٠

أو قل: قد يكون مفهوم الموافقة لازماً لمنطوق ثابت بأصل الدليل، فلو فرض أنّ إطلاق الدليل أثبت حكماً منطوقياً، و هذا الحكم المنطوقى أثبت بدوره حكماً مفهوماً، ثم وقع التعارض بين هذا الحكم المفهومي و بين عام «ما» فحينئذ نلاحظ كيفية دلالة إطلاق المنطوق على أخصيّه مفهوم الموافقة بالنسبة إلى العام، لأنّ الأخصيّه إنّما تكون قرينة عرفية على تقديم أحد المتعارضين عند ما تكون أخصيّه بلحاظ مدلول الكلام بما هو مدلول الكلام، لا أخصيّه لمدلول من مدلولات إطلاق الكلام، كما عرفت سابقاً في القوانين الأولى في بحث العام و الخاص، إذن، فالمفهوم بما هو هو لا أثر لأخصيّته، بل لا بدّ من لحاظ منشئه.

و من هنا نقول: إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لأصل المنطوق و كان أخصّ من العام، حينئذ، يقدّم عليه، لأنّه حينئذ، يكون مدلولاً للكلام بما هو كلام، غاية الأمر انه مدلول التزامى عرفي له، و لا يفرّق في القرينة بين كونها مدلولاً مطابقاً و بين كونها مدلولاً التزامياً عرفياً، أمّا إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لإطلاق المنطوق، فلا يكون أخصّ، و معه، لا موجب لتقديمه بلحاظ الأخصيّه.

ثم إنه في مورد تعارض مفهوم الموافقة مع العام، تارة يكون التعارض بينه و بين العام، دون أن يكون تعارض بين المنطوق و العام، بقطع النظر عمّا للمنطوق من مفهوم، كما لو ورد: «أكرم الجار العادل للهاشمي الفاسق»، «و لا- تكرم الفاسق»، فهنا لا تعارض بين المنطوقين، و إنّما التعارض بين مفهوم الموافقة للكلام الأول، و العموم في الكلام الثاني، لأنّ قوله، «أكرم الجار العادل للهاشمي الفاسق»، يدل بطريق أولى على «إكرام الهاشمي الفاسق»، و هو يعارض عموم المنطوق في الكلام الثاني «لا تكرم الفاسق».

و أخرى يكون التعارض بين المنطوق و العام، مع قطع النظر عن المعارضة بين المفهوم و العام، كما لو ورد: «أكرم جار الهاشمي»، و «لا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧١

تكرم الفاسق»، و من الواضح، إن جار الهاشمي يشمل الفاسق، إذن، فالعام معارض مع المنطوق، بنحو العموم من وجه، مضافاً إلى كونه معارض بالمفهوم أيضاً.

و من هنا، يمكن تقسيم المسألة إلى أربع صور.

١- الصورة الأولى هي ما إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لأصل الدليل، و كانت المعارضة منحصرة بأصل المفهوم فقط، و حينئذ، قلنا إنه يقدم المفهوم على العام، لأنّ المفهوم قطعي بلحاظ كلتا دلالتيه- دلالة الكلام على المنطوق، و دلالة المنطوق على المفهوم-



فيكون بحكم الأخص من العام، و بمثابة مدلول عرفي أضيق منه دائرة، فيصلح للقرينية، فيقدم عليه.

نعم لو فرضنا أن مفهوم الموافقة كان مساويا للعام، أو أوسع دائرة وأعم منه، حينئذ، يقع التعارض بينهما وإن كان هذا خلاف الفرض، لأن عنوان المسألة، تخصيص العام بالمفهوم، وهذا يلزمه كون المفهوم أخص مطلقا من العام أو أخص من وجه كى يقدم عليه، كما عرفت سابقا.

٢- الصورة الثانية: هي ما لو كان مفهوم الموافقة لازما لإطلاق المنطوق، وكانت المعارضة منحصرة بلحاظ المفهوم فقط، هنا، يتعامل مع المفهوم و العام معاملة العاميين من وجه لما تقدم من لحاظ المنشأ، لأن طرف المعارضة مع العام هو إطلاق المنطوق، و كون أن نفس المفهوم أخص، لا أثر له في التقديم على العام، لأن الأخصية التي تكون مؤثرة و تشكل قرينة، إنما هي أخصية مدلول الكلام، و هنا هذا المفهوم الأخص ليس مدلول الكلام، و إنما هو مفاد إطلاق الكلام، و لا معنى لأن يزيد الفرع على أصله، فإن أصل المفهوم الإطلاق، فيقع طرفا للمعارضة، و يتحفظ على الأصل. و الحاصل هو أنه إذا لم توجد ميزة للتقديم فلا تعارض.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٧٢

٣- الصورة الثالثة: هي ما إذا كان مفهوم الموافقة لازما لأصل الدليل المنطوق، و يفرض انه بين المنطوق و العام معارضة، بقطع النظر عن المعارضة الناشئة عن مفهوم الموافقة بين المفهوم و العام، و هنا حينئذ، لا بد من تقديم مفهوم الموافقة على العام، لأنه بعد فرض أن مفهوم الموافقة لازم لأصل الدليل المنطوق، يكون هذا الدليل حينئذ بلحاظ مفهوم الموافقة أخص من العام على كل حال، فيقدم دليل المنطوق على العام بلحاظ تقديم مفهوم الموافقة على العام، سواء كان التعارض الآخر المنطوقى القائم بينه و بين العام أخص مطلقا من العام، أو العام أخص مطلقا، أو كانت النسبة بينهما العموم و الخصوص من وجه، أى كان كل منهما أخص من وجه. و بتعبير آخر، توجد هنا معارستان بين العام و المنطوق، معارضة بلحاظ المفهوم، و معارضة أخرى، مع قطع النظر عن المفهوم، و فى الثانية منهما، تارة يفرض ان المنطوق أخص مطلقا من العام، و أخرى، يفرض ان العام أخص مطلقا من المنطوق، و ثالثة، يفرض ان بينهما عموم و خصوص من وجه، فالمعارضة الثانية على أقسام ثلاث، و لكن على جميع تقادير المعارضة الثانية، فإن مقتضى القاعدة فى المعارضة الأولى هو تقديم المفهوم على العام، بعد فرض ان المفهوم لازم لأصل المنطوق، فيكون مدلولاً لأصل الدليل. و بعد حل المعارضة الأولى، بتقديم المنطوق على العام باعتبار المفهوم، نأتى إلى علاج المعارضة الثانية القائمة بين المنطوق و العام بقطع النظر عن المعارضة القائمة بين المفهوم و العام.

و هنا نستعرض النسب الثلاث السابقة المفروضة بين العام و المنطوق، مع قطع النظر عن المعارضة بين المفهوم و العام.

فإنما أن يكون المنطوق أخص مطلقا من العام، و إما أن يكون العام أخص مطلقا من المنطوق، و إما أن يكون بينهما عموم من وجه.

فإن كان المنطوق أخص مطلقا، قدم على العام كما قدم فى المعارضة

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٧٣

الأولى، باعتبار وحدة الملاك، و هى الأخصية و النصية، اللهم إلا أن يفرض، أن ما يخرج المنطوق من تحت العام نتيجة تقديمه فى كلتا المعارضتين، أكثر مما يمكن أن يخرج عرفا من تحت العام، لاستلزامه التخصيص المستهجن عرفا، فإنه حينئذ، يخرج المنطوق عن كونه أخص مطلقا و يصبح كأنه معارض، فيتعامل معه و مع العام كالمعارضين.

و إن كان العام أخص مطلقا من المنطوق، فحينئذ، نخصص العام بمفهوم الموافقة أولا، ثم نخصص المنطوق بالعام، و لا يبتنى هذا على انقلاب النسبة إذ أن هنا ثلاث أدلة أعمها المنطوق، ثم أخص منه العام، ثم أخص من العام، مفهوم الموافقة، و متى وجدت أدلة كذلك، قدم الأخص على الخاص، ثم الخاص على العام.

و إن كان بين المنطوق و العام، عموم من وجه، فإن المعارضة الأولى القائمة بين العام و المنطوق بلحاظ المفهوم، حلها يكون بتقديم

المفهوم كما عرفت، لكن المعارضة الثانية حيث أنها بنحو العموم والخصوص من وجه، فإنها توجب التساقط، فيتساقط العام و المنطوق في مادة التعارض.

نعم لو فرض أن انقلبت النسبة بلحاظ التخصيص، فقد تختلف النتيجة حينئذ، فمثلا، لو فرض أن رفع اليد عن حصه من العام - كان بمقدار ما اقتضاه تقديم مفهوم الموافقة عليه - اقتضى أن يصبح العام أخص من المنطوق، فحينئذ، سوف يخص المنطوق لا محالة. و لكن هذا، ليس مبنيا على انقلاب النسبة، لأن انقلاب النسبة، إنما يكون فيما لو كان القالب للنسبة دليلا ثالثا منفصلا عن الدليلين المتعارضين، فإنه حينئذ، يقع النزاع في مقام العلاج، في أنه هل نلحظ النسبة بين الدليلين بعد ضم الدليل الثالث المنفصل، أم قبله، و أما لو كان هذا الدليل الثالث متصلا بأحد الدليلين المتعارضين، فلا إشكال حينئذ في التخصيص من دون التفات إلى انقلاب النسبة و عدمه.

٤- الصورة الرابعة: هي أن يفرض وجود معارضتين، معارضة بين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٤

العام و المفهوم، و معارضة بين العام و المنطوق، لكن المفهوم ليس لازما لأصل المنطوق، بل هو لازم لإطلاقه. و إن شئت قلت: لو كان مفهوم الموافقة لازما لإطلاق دليل المنطوق، و كان بين المنطوق و العام معارضة، بقطع النظر عن المعارضة بين المفهوم و العام، حينئذ، نعالج هذا التعارض على ضوء الأقسام الثلاثة السابقة، فنقول: إن كان المنطوق أخص من العام، قدّم المنطوق بلحاظ كلتا المعارضتين - المفهومية، و المنطوقية - لأن إطلاق المخصّص مقدّم على إطلاق العام، اللهم إلا أن يفرض انتهاء العام - بعد تخصيصه بالمفهوم و المنطوق - إلى مرتبة لا يصح الانتهاء إليها عرفا كما في التخصيص المستهجن، بحيث يصبح العام صفر اليمين، إلا من نفر قليل من أفرادها، فإنه حينئذ يقدم العام، و المنطوق هو الذي يسقط. و إن كان العام هو الأخص، و المنطوق هو الأعم، حينئذ، يقدم العام على المنطوق بلحاظ المعارضة الثانية، فنرفع اليد عن إطلاق المنطوق في مورد العام.

و أمّا المفهوم الثابت بإطلاق المنطوق المعارض مع العام، فإن كان قد ثبت بنفس إطلاق المنطوق الذي سقط بالتخصيص، حينئذ يسقط تبعاً له سواء كان أخص من العام أم لا، و إن كان ناشئاً من إطلاق المنطوق لغير مورد إطلاق العام، فحينئذ، لا بدّ من علاج هذه المعارضة، فلا بدّ من معالجة معارضة إطلاق المنطوق لغير مورد العام، مع مورد الخاص، و هنا تتحول المعارضة إلى معارضة مطلقة، و حينئذ يكون المنطوق بلحاظ مورد العام معارضا له، و بلحاظ مورد الافتراق معارضا له، و بلحاظ مورد الاجتماع معارضا له، و معه لا يصلح للتخصيص، و يكون التعارض بنحو التباين و التساقط.

و بتعبير آخر يقال: إذا كان المفهوم لازما لإطلاق المنطوق المفترق عن العام، حينئذ، سوف يكون العام الأخص من المنطوق، معارضا له في جميع دلالاته المجتمعة معه و المفترقة عنه، إحداهما بالباشرة، و الأخرى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٥

بالملازمة، و معه لا يصلح للتخصيص، بل يكون التعارض بنحو التباين و التساقط، و قد يختلف باختلاف الحالات.

و القسم الثالث من أقسام النسبة بين العام و المنطوق هو، أن يكون بينهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، و حينئذ، ففي مادة الاجتماع في المعارضة الثانية - العام و المنطوق - يتساقطان.

و حينئذ، فإن فرض أن مفهوم الموافقة كان منشؤه إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع، فهو يسقط أيضا بالتبع، و لا ينظر إلى المفهوم نفسه، و إن كان مفهوم الموافقة من تبعات إطلاق المنطوق لغير مادة الاجتماع - مادة الافتراق - فحينئذ، لا بدّ من حساب هذه المعارضة أيضا، فيكون هذا المنطوق بمادة اجتماعه معارضا منطوقا، و بمادة افتراقه معارضا مفهوما، و هذا يعني أنه معارض بتمام مدلوله.

ثم إنه فى المورد الذى يكون فيه المفهوم ناشئا من إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع، فإنه يسقط تبعا لسقوط الإطلاق. لكن لو فرضنا أن ما يخرج المنطوق و المفهوم من العام فى معارضتهما له، كان أكثر ممّا يتحملة العام،- أى يكون التخصيص مستهجنا- حينئذ، يتجه المنطوق نحو السقوط، و ينجو العام من السقوط، باعتبار أن إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع هو الأعم، و يصبح العام هو الأخص من المنطوق، فيقدم العام لا محالة.

نعم لو فرض إن إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع لا يخرج- بالمفهوم و المنطوق- أكثر ممّا يطيقه العام، حينئذ، يتساقطان معا لا محالة. و بما ذكرنا، يتضح عدم صحه ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) [٧١]، من أنه فى موارد مفهوم الموافقة لا بد من ملاحظة النسبة بين المنطوق و العام، و لا أثر للمفهوم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٦

فإن هذا إنما يصح فى خصوص ما إذا كان المفهوم لازما لإطلاق المنطوق فى مورد معارضته مع العام لا مطلقا كما تقدم بيانه، و بهذا يتم الكلام فى الصور الأربعة.

### المقام الثانى: تخصيص العام بمفهوم المخالفة:

#### إشارة

إذا تعارض العام مع هذا المفهوم، فقد تبين ممّا سبق، وجود فرق بين تعارض مفهوم الموافقة مع العام، و بين تعارض مفهوم المخالفة مع العام، حيث ذكرنا أن مفهوم الموافقة لازم للحكم المنطوقى، و لذا يكون التعارض معه تعارضا مع ذاك الحكم المنطوقى. و أمّا مفهوم المخالفة، فهو مدلول التزامى للفظ مع قطع النظر عن دلالته على الحكم المنطوقى، و لذا التعارض معه، لا يلزم منه التعارض مع المنطوق، ذلك، لأن الشرطية تدل على أمرين.

الأمر الأول ترتب الجزاء على الشرط، و هذا هو المنطوق.

الأمر الثانى إن الترتب بنحو العلية الانحصارية و هذا مستلزم للمفهوم، و التعارض مع الحيثية الثانية للدليل، لا يلزم فيها التعارض مع الحيثية الأولى.

و تعارض العام مع مفهوم المخالفة، تارة يكون مع أصل المفهوم رأسا، كما لو ورد «أكرم زيدا»، ثم ورد، «إن كان زيد عالما فأكرمه»، فهنا لو أخذنا بالعام، أو المطلق، لزم إلغاء أصل الدلالة على المفهوم رأسا، لأن التعارض حينئذ مع أصل مفهوم المخالفة.

و تارة أخرى يكون معارضا لإطلاق المفهوم، كما لو ورد: «إذا كان العالم عادلا فأكرمه»، فهذا يدل بمفهومه على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، ثم ورد فى دليل آخر، «أكرم العالم الهاشمى»، فيكون هذا الدليل بإطلاقه أو عمومته منافيا لإطلاق المفهوم، فلو أخذنا بهذا العموم، و قلنا بوجوب إكرام كل عالم هاشمى، فلا يلزم منه إلغاء المفهوم، بل يلزم منه أن الهاشمية عدل للعدالة، و هذا معناه، تقييد المفهوم، و هذا التقييد فى المفهوم معقول بعد ان أجبنا فى بحث المفهوم عن شبهة مفادها:

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٧

إن مفهوم الشرط لا يقبل التقييد، و أنه يسقط بسقوط الجملة الشرطية، لأنه إن كانت الشرطية دالة على العلية الانحصارية فلا يعقل وضع و لو بديل واحد للشرط، لأنه خلف الشرط حينئذ، و لو وضعنا بديلا انهدم الانحصار، و معه، لا موجب لنفى احتمال البديل الثالث.

و هذه الشبهة قد أجبنا عنها سابقا و قلنا: إن المفهوم يمكن تصويره بنحو يكون قابلا- للإطلاق و التقييد بحيث يبقى المفهوم ثابتا بلحاظ ما يحتمل عدليته زائدا على عدليته ما يشك فى عدليته.

و حينئذ، بناء على إمكان التفكيك بين أصل المخالفة، و إطلاق المخالفة، يمكن أن نفترض فرضين.

١- الفرض الأول هو أن يكون العام معارضا مع إطلاق مفهوم المخالفة.

٢- الفرض الثاني هو أن يكون العام معارضا مع أصل مفهوم المخالفة.

أمّا الفرض الأول: و هو كون العام معارضا مع إطلاق مفهوم المخالفة، ففيه صورتان.

الصورة الأولى هي أن يكون عموم العام بالوضع لا بمقدمات الحكمة، من قبيل: «كل» و غيرها.

الصورة الثانية: هي أن يكون عموم العام بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

أمّا الصورة الأولى فإن فرض فيها أن العام كان متصلا بالشرطية ذات المفهوم التي يعارض إطلاقها، حينئذ، يقدم عموم العام على

إطلاق مفهوم الشرطية، و ذلك لأن إطلاق المفهوم إنما يتم بمقدمات الحكمة، فإذا تم إطلاقه لذلك، أمكن التمسك به.

و من الواضح، أن إحدى مقدمات الحكمة هي عدم الإتيان ببيان صالح لإثبات القيد، و العموم الوضعي يشكل بيانا صالحا لإثبات

القيد، فيهدم مقدمات الحكمة المتوقف عليها المفهوم، إذن، فلا- ينعقد للمفهوم إطلاق، و هذا بخلاف العكس، لأن عموم العام

وضعي، و هذا ما عتبروا عنه، بأن

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٧٨

الظهور التنجيزي لا يعارض بالظهور التعليقي، و الأول مقدم و لو كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه.

و أمّا إذا فرض كون العام منفصلا عن الشرطية ذات المفهوم، فحينئذ، دعوى تقديم العام على إطلاق المفهوم، يتوقف على تمامية

أحد بيانات ثلاثة.

١- البيان الأول هو أن يقال: بأن العام حتى مع فرض انفصاله عن المفهوم، يهدم مقدمات الحكمة التي هي أساس الإطلاق، بدعوى،

أن إحدى مقدمات الحكمة هي عدم الإتيان ببيان صالح لأن يكون قيدا.

و هذا البيان، أعم من كونه متصلا أو منفصلا، على خلاف بين الآخوند و الميرزا (قده) في اتصاله و انفصاله في بحث مقدمات

الحكمة، حيث يذهب الآخوند (قده) إلى كون هذا القيد متصلا، بينما يذهب الميرزا (قده) إلى الأعم و لو كان منفصلا.

و حينئذ، فإن بنى على الأول، فلا معنى لدعوى ورود العام و انهدام مقدمات الحكمة، لأن المقدمات في هذا الفرض تكون قد تمت و

تنجزت في جانب المفهوم، فيصح وقوع المعارضة بين إطلاق المفهوم و عموم العام و يكون التعارض بين ظهورين تنجيزيين.

و أمّا إذا بنى على الثاني، حيث يقال بظهور العام و لو كان منفصلا، حينئذ، يقدم ظهور العام على إطلاق المفهوم لانهدام مقدمات

الحكمة في جانب المفهوم بسبب وجود القيد المنفصل، حتى لو كانت النسبة بينهما عموم من وجه.

و من الواضح إن تقديم العام في هذا القسم مبنى على ما ذهب إليه الميرزا (قده).

و هذا المسلك غير صحيح: كما ستعرف بيانه في بحث مقدمات الحكمة، و إنما الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده)، من

كون القيد

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٧٩

- البيان- الهادم لمقدمات الحكمة، هو القيد المتصل فقط، و عليه: فبمجرد انفصاله يستقر ظهوران للعام و المفهوم و يكون التعارض

بين ظهورين تنجيزيين للعام و المفهوم.

٢- البيان الثاني هو أن نجمد على قاعده ذكرها الميرزا (قده) كضابط كلى للقريته و الجمع العرفي حيث قال: إن كل دليل- في فرض

اتصاله بالعام- يحكمه العرف و يقدمه، فكذلك يكون في حال انفصاله، فالمقدم في فرض الاتصال، يقدم في حال الانفصال و يكون

هو القرينة.

فلو بنينا على هذه القاعدة، حينئذ، نقول في محل كلامنا: بأننا لو جمعنا بين المفهوم و العام، لقدّمنا ظهور العام على إطلاق المفهوم،

إذن، ففي فرض انفصال العام يجب تقديمه أيضا.

ولكن هذا الضابط ليس هو نكتة القرينية، بل هو معتبر عن موارد القرينية، إذ ليست النكتة، إن شيئا لو كان على فرض الاتصال قرينة، تعين كونه قرينة على فرض الانفصال، وإنما هذا الكلام شبه معرّف و صياغة فنية عرفية للضوابط، و أمّا نكتة المطلب فلا يكفي فيها مجرد كونها كذلك، إذ قد يكون نفس الانفصال يؤدي إلى اختلاف درجة الظهور هنا و هناك.

نعم في فرض كون الظهورين تامين في أنفسهما و تنجيزيين يتم ذلك، فلو اتصل أحدهما بالآخر و كان الظهور الفعلي المحصّل للكلام على طبق أحد هذين الظهورين، فهذا يعني أنّ هذا الظهور هو المعوّل عليه عقلا، أو الأقوى دلالة في مقام تفهيم المراد، حينئذ، في فرض الانفصال يكون هو المعوّل عليه في مقام استكشاف المراد الجدى.

و أمّا لو فرضنا أنّ نكتة التقديم كانت متقومة بنفس الاتصال و غير محفوظة في فرض الانفصال، فلا يمكن حينئذ تصحيح هذا الضابط.

٣- البيان الثالث هو أن يقال: بأنّ مقدمات الحكمه و إن تمّت في المفهوم- لأنّ البيان المتصل غير موجود- و حينئذ ينعقد للمفهوم ظهور في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٠

الإطلاق، و يصبح لدينا ظهوران تنجيزيان متعارضان، لكن لأنّ ظهور العام أقوى من ظهور المطلق، فيقدم حينئذ ظهور العام، لأنه أقوى من ظهور المطلق. [٧٢]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٧؛ ص ٣٨٠

هذا الكلام، مقبول كقاعدة كليّة و قد أشرنا إلى نكته الأساسية في بحث المفاهيم، و هي أنّ مرجع الظهورات الوضعية إلى اصالة التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات، لكن اصالة التطابق هذه، تارة يراد بها أنّ ما قاله المتكلم إثباتا يريد ثبوتا، و هذا الجانب الإيجابي لهذه الاصالة، و أخرى يراد بها أنّ ما لم يقله إثباتا لا يريد ثبوتا، و هذا الجانب السلبي لها.

و الظهورات الوضعية، مرجعها إلى اصالة التطابق بالمعنى الأول، لأنّ الظهور الوضعي معناه: أنّه قد قال هذا، و حينئذ، إذا قال المتكلم كلاما و شككنا بأنه هل أراد معناه أم لا؟ حينئذ، بمقتضى هذا الأصل ثبت أنّه أراد.

بينما الظهور الإطلاقي مرجعه إلى المعنى الثانى فيها، لأنها ترجع إلى قولنا: أنّه لم يذكر القيد، و حيث لم يذكره، إذن، فلا يريد.

و قد قلنا هناك: إنّ ظهور الحال التطابقي في الجانب الإيجابي أقوى من ظهور الحال التطابقي في الجانب السلبي، فإذا تعارض هذان الظهوران قدّم الأول على الثانى، و هذه هي نكتة تقديم الظهور الوضعي على الظهور الحكمي، إلّا إذا كان هناك نكتة خاصة تقتضى العكس.

و نكتة تقديم الظهور الوضعي في العام ثابتة في المقام، لأنّ العام يدل على العموم بالوضع، و هذا يعنى: إنّ المتكلم قال العموم، و لكنه ليس أنّه لم يقل الإطلاق، بل لم يقل القيد، و حينئذ يدور الأمر بين أن يكون قد قال العموم و لا يريد- و هذا يلزم منه خرق الجانب الإيجابي من اصالة التطابق- و بين أن يكون لم يقل القيد و أراد- و هو خرق للجانب السلبي من اصالة التطابق- و الأول أشدّ من الثانى، فيقدّم العموم على الإطلاق.

و هذا صحيح في نفسه، إذن، العام إذا كان معارضا مع إطلاق المفهوم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٨١

يقدم على إطلاق المفهوم، سواء كان متصلا، لأنّه يوجب انهدام الإطلاق في المفهوم، أم كان منفصلا عنه، فإنه يقدّم عليه أيضا للأقوائية.

٢- الصورة الثانية: هي أن يفرض إنَّ العام كان عمومه بالإطلاق و مقدمات الحكمة، و حينئذ يقال: بأنَّه لا- موجب لتقديم أحد المطلقين على الآخر، لأنَّ كلا- منهما ثابت بمقدمات الحكمة، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر لا في فرض الاتصال و لا في فرض الانفصال، اللهم، إلا أن يستظهر الفقيه نكتة من الدليل في مورد خاص، فيحسب حسابها، دون الأصولي، لأنَّه لا ضابط كلى لديه في المقام كما عرفت.

و في قبال هذا الكلام شبهتان.

الشبهة الأولى هي أن يقال: بأنَّه يقدم ظهور العام و لو كان بمقدمات الحكمة، لأنَّه منطوقى، على إطلاق المفهوم، لأنَّه مفهومى، و المنطوقى أقوى.

و الجواب هو أنَّ هذا الكلام ظاهرى، لأنَّ التعارض هنا بين منطوقين في الحقيقة، و ذلك لأنَّ المفهوم في الشرطية هنا هو مدلول التزامى لحيثية مأخوذة في منطوق الجملة الشرطية، و حينئذ، فالعموم المعارض مع اللازم، معارض مع الملزوم، و عليه تسرى المعارضة إلى الحيثية المأخوذة في المنطوق.

و من هنا قلنا: بأنَّ المعارضة بين المنطوقين بحسب الحقيقة، إذن فلا بدَّ من ملاحظة ميزان كل من الدالتين.

الشبهة الثانية: هي أنَّه قد يتوهم بناء على هذا التعيين، ضرورة تكافؤ عموم العام، و إطلاق المفهوم دائما، لأنَّ كلا منهما مسيبا عن مقدمات الحكمة، و هي واحدة دائما، و ما ذكر من أنَّ الفقيه قد يستظهر الأقوائية في أحدهما، فهو غير معقول، إذ لا معنى لأقوائية أحدهما في خصوص مورد، و أقوائية الآخر في مورد آخر و لو صدفة، لما عرفت.

و الجواب هو: إنَّه صحيح أنَّ مقدمات الحكمة دائما على تيرة واحدة

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٨٢

و حدَّ واحد، لكن نفس مقدمات الحكمة تحتاج إلى ما يدل عليها، و حينئذ، لو كان ثبوت المقدمات قطعا دائما فلا بأس بأن يقال حينئذ، إنَّ نتيجتها واحدة، لكن إحدى المقدمات، و هي كون المولى إنه في مقام البيان، و أنَّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، هذه المقدمة لا بدَّ لها من دليل دال عليها، و قد يكون الدليل عليها هو ظهور حالى فى المتكلم نسميه باصالة كونه فى مقام البيان، و هذا الظهور الحالى قابل للشدة و الضعف، إذن، فالاختلاف ينشأ من اختلاف الدال على مقدمات الحكمة.

و الخلاصة هي أنَّه إذا كان عموم العام و إطلاق المفهوم ثابتان بمقدمات الحكمة، فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلا لنكتة يستظهرها الفقيه و يشخصها فى أحدهما كما عرفت.

٢- الفرض الثانى و هو ما إذا كان العام معارض مع أصل مفهوم المخالفة، كما لو ورد، «أكرم كلَّ عالم» ثم ورد، «إذا كان العالم عادلا فأكرمه»، فهنا: لو قدَّما عموم «أكرم كل عالم»، على مفهوم «إذا كان العالم عادلا فأكرمه»، و التزمنا بوجوب إكرام كل عالم، سواء كان عادلا أم فاسقا، لزم إلغاء المفهوم رأسا، و هذا معنى كونه معارض لأصل المفهوم، و هنا فرضيتان.

الفرضية الأولى هي أن يفترض أنَّ دلالة الجملة الشرطية على أصل المفهوم قد ثبتت بالوضع، و ذلك، إمَّا بدعوى، إنَّ أداة الشرط موضوعة للعلية الانحصارية لترتب الجزاء على الشرط، ترتب المعلول على علته المنحصرة، كما هو بعض المسالك فى المفهوم، و إمَّا بدعوى أنَّ مفهوم الشرط يثبت بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

الفرضية الثانية: هي أن يفترض أنَّ مفهوم الشرط يثبت بالإطلاق و مقدمات الحكمة.

و المعالجة، تارة تكون على أساس الفرضية الأولى، و أخرى على أساس الفرضية الثانية.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٨٣

أمَّا الفرضية الأولى فيقال: بأنَّه لا إشكال فى تقديم المفهوم على عموم العام، سواء كان عموم العام بالوضع أو بمقدمات الحكمة، و سواء كان العام متصلا بالشرطية أو منفصلا عنها، و ذلك للأخصية فى المفهوم، لأنَّ دلالة الجملة الشرطية على أصل المفهوم، دلالة

كلامية، و هي أخص من عموم العام.  
و معنى هذا، إنَّ تقديم العام يستوجب إلغاء دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.  
و هذا بخلاف تقديم المفهوم، فإنَّه لا يستوجب إلغاء العام، بل نرفع اليد عن عمومه فقط.  
هذا مضافا إلى نكات أخرى قد تقترن بالكلام و تستوجب تقديم المفهوم.  
منها ما لو كان عموم العام ثابت بالإطلاق، و كان متصلا بالشرطية، فإنَّه حينئذ، يكون المفهوم مانعا من انعقاد مقدمات الحكمه، و معه، يمنع من انعقاد ظهور للعام في الإطلاق، لعدم تمامية مقدمات الحكمه.  
و أما الفرضية الثانية: و هي ما إذا كانت الجملة الشرطية، تدل على المفهوم بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و ليس بالوضع، فإنَّه حينئذ، قد يستشكل في تقديم المفهوم على عموم العام، حيث يقال: بأنَّ عموم العام إذا كان ثابتا بإطلاقه بمقدمات الحكمه، و كان أصل ثبوت المفهوم أيضا ثابت بالإطلاق المقابل للتقييد- كإطلاق الشرط المقابل للتقييد «بأو»- إذن، فالتعارض يكون بين ظهورين كل منهما نتيجة مقدمات الحكمه، إذن فالأمر دائر بين تقييدين، بين تقييد العام و تخصيص الوجوب بالعالم العادل، و بين تقييد إطلاق الشرط بحيث يسقط المفهوم لسقوط دلالة الشرطية حينئذ على العلية الانحصارية، و حينئذ، لا موجب لتقديم أحد هذين التقييدين على الآخر، بل مقتضى القاعدة عند التعارض هو تساقطهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٤

و أمّا إذا كان عموم العام ثابتا بالوضع، فحينئذ، قد يقال بتقديم عموم العام على أصل المفهوم، لأنَّ أصل المفهوم كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و كان عموم العام بالوضع، و قد يجعل هذا التقسيم قرينه على بطلان الفرضية الثانية، أى قرينه على أنَّ الشرطية تدل على المفهوم وضعا لا- بمقدمات الحكمه و تعين الفرضية الأولى، و ذلك لأنه إذا صوّر مثل ذينك الخطابين خارجا، فإنَّ العرف لا يشك في لزوم تقديم المفهوم على العموم كما في مثالنا، و إذا لم يكن مسوّغ لتقديمه إلّا الأخصية- الفرضية الأولى- يستكشف إنا عن صحتها و بطلان الثانية.

و لو تنزلنا و قلنا بأنَّ الشرطية تدل على المفهوم بمقدمات الحكمه و الإطلاق فما يمكن أن يقال حينئذ في تفسير تقديم المفهوم على عموم العام على أساس الفرضية الثانية أحد وجوه.

١- الوجه الأول هو ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم حينئذ لها معنيان.

أ- المعنى الأول دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء و لو بالجملة.

ب- المعنى الثاني دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء بقول مطلق.

و حينئذ، بناء على الأول، يبقى احتمال انَّ الوجوب ثابت على مطلق العالم، و هذا الاحتمال، لا تنفيه مقدمات الحكمه، بل بنفس ظهور العنوان.

و حينئذ، لو فرضنا انا قدّمنا عموم «أكرم العالم» على المفهوم، و حكمنا بوجوب إكرام كلِّ عالم، عادلا كان أم فاسقا، فهذا معناه: إلغاء دخل الشرط رأسا، و يكون هذا تصرفا في ظهور لفظي لا في إطلاق حكمي.

و أما بناء على الثاني و هو ما إذا كانت دلالة الشرطية على الانتفاء بقول مطلق، فإنَّه يقال: إنَّ مقتضى الإطلاق، و عدم التقييد «بأو»- حيث أنه لم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٥

يقتد بها- هو انَّ الهاشمية لا تعوض عن العدالة، فهنا حينئذ عندنا دالتان.

دلالة على نفى كون المطلق على إطلاقه، موضوعا للحكم، و هذا يرجع إلى ظهور لفظي حتى عند أصحاب الفرضية الثانية.

و دلالة على أنَّ العدالة لا يعوّض عنها الأشياء الأخرى المحتملة، فهذا يكون بالإطلاق.

و في المقام، لو إننا قدّمنا العام على المفهوم، للزم هدم الدلالة الأولى دون الثانية، أي أنّه يلزم كون المطلق موضوعاً للحكم، و هذا على خلاف الدلالة الأولى، فيقدّم مفهوم المخالفة لا محالة.

و إن شئت قلت إنه بناء على المعنى الثاني يقال: إنّ مقتضى الإطلاق و عدم التقييد «بأو»- حيث لم يقتد بها- إن الهاشمية لا تعوّض عن العدالة، فهنا حينئذ دلالتان، و تقديم العام يلزم منه هدم الدلالة الأولى لا الثانية، و هي كون المطلق موضوعاً للحكم، و هو على خلاف الأولى، فيتقدم المفهوم على العام حينئذ.

و هذا التقريب و إن كان في نفسه صحيح، لكنه في المقام لا ينتج فنياً تمام المطلوب، لأنّه ينتج تقديم الدلالة الأولى للمفهوم على العام و هو أنّ المطلق على إطلاقه ليس موضوعاً لوجوب الإكرام، إذن، فيلتزم بوجود قيد فيه، و معه، يلتزم بوجوب تقديمه. لكن لو فرض أنّ هذا كان له قدر متيقن، فحينئذ، كيف نستطيع تقديمه بالدلالة الثانية، بأن نرفع اليد عن تمام المطلق.

إذن فغاية ما يقتضيه البيان المذكور هو، أنّ العالم، على إطلاقه لم يقع موضوعاً لوجوب الإكرام، لكن في مثل رفع اليد عن وجوب إكرام العالم الفاسق الهاشمي و جاره، في هؤلاء لو عملنا بإطلاق المطلق بالنسبة لهم، فإنّ ذلك لم يوجب إلغاء الدلالة الأولى، بل يوجب إلغاء الدلالة الثانية، فلا يقتضى هذا إلّا التقديم بمقدار الدلالة الثانية على العام، و يكفي في مقام حفظ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٦

الدلالة الأولى و تقديمها، رفع اليد عن إطلاق المطلق بالنسبة لغير من يحتمل فيه هذه الخواص، و أمّا من يحتمل فيه فيكون عموم العام ثابتاً فيه.

٢- الوجه الثاني في تفسير تقديم المفهوم على عموم العام على أساس الفرضية الثانية هو أن يقال: إنّ التعارض و إن كان بين إطلاقين، لكن أحد الإطلاقين و هو إطلاق «أكرم العالم»، في جانب الموضوع، أي إنه مأخوذ في مرتبة الموضوع، و الآخر محمولي، أي أنّه مأخوذ في جانب المحمول، و هو إطلاق الشرطية، لأنّ موضوعه حصّة من موضوع العام.

و حينئذ: ففي مثله، أي كلّما كان التعارض بين هكذا إطلاقين يقدم الإطلاق في جانب المحمول على الإطلاق في جانب الموضوع لأنه أخصّ مطلقاً من موضوع العام فيقدم عليه، فإنّ الإطلاق في «أكرم العالم»، موضوعي حيث أنّه مأخوذ في مرتبة الموضوع، لأنّ موضوع وجوب الإكرام هو طبعي العالم، بينما الإطلاق في الشرطية هو في المحمول، لأنّ موضوعها هو حصّة من موضوع العالم، و هو العالم حين العدالة، إذن، فمن حيث الموضوع أحدهما أخصّ من الآخر، و إن كان من ناحية المحمول، العام أعم، لكن العبرة بالموضوع.

و هذه قاعدة تطبق على موارد كثيرة في الفقه.

منها: ما ورد من قوله: اغسل يديك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه مرتين، ثم ورد، اغسل من بول الصبي، فهذان الدليلان لوحظ الموضوع فيهما، فإنّ أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر، لأنّ موضوع الأول مطلق البول، و موضوع الثاني، بول الصبي، لكن لو لوحظ المحمول، فهو مطلق من حيث التعدد و عدمه، بل يدل على عدم وجوب التعدد بالإطلاق. و حينئذ قد يقال هنا: إنّ التعارض بين إطلاق الموضوع في الدليل الأول، و إطلاق المحمول في الدليل الثاني، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

و قد يقال: بتقديم الثاني، لأنّه أخصّ مطلقاً من حيث الموضوع، و إن كان أعم من حيث المحمول.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٧

و قد قلنا: إنّ الميزان في التقديم بالأخصية، هو الأخصية في الموضوع، و حينئذ، لو فرضنا أنّنا بنينا على أنّ الميزان في القرينية هو الأخصية في الموضوع مطلقاً، و فسّرنا الموضوع، بأنه ما أخذ مفروض الوجود، حينئذ، تكون الجملة الثانية أخصّ موضوعاً من الأولى مطلقاً، أي يكون مفهوم الشرط أخصّ مطلقاً من العام موضوعاً، فيقدم عليه.

لكن ذكرنا في الفقه: إنه لا موجب لملاحظة الأخصية بلحاظ الموضوع فقط، بل الأخصية تلحظ بين مدلولي هذا الكلام بمجموعه



الجملي الواحداني، و تلحظ النسبة بينهما بما هما كذلك، لا بين الأجزاء التحليلية، و بعد ذلك، فما كان منهما أخصّ قَدَم على الآخر. ٣- الوجه الثالث في تفسير تقديم عموم العام على المفهوم، على أساس الفرضية الثانية هو أن يقال: إنَّ الإطلاق في الشرطية إنّما قدم على عموم العام، لأنه ينتج التعيين في فرد، و هذا الفرد يكون أخصّ مطلقاً من العام. و توضيحه هو: إنَّ الإطلاق و عدم ذكر القيد تارةً يوجب التوسعة، و أخرى، يوجب الانصراف إلى الفرد الأشهر و الأعراف، فمثلاً: لو قال:

«أكرم عالم البلد»، بنحو القضية الحقيقية، فهذا الإطلاق يوجب التوسعة، حيث نفهم منه وجوب إكرام كل من يصدق عليه هذا العنوان، لكن لو قال:

«أكرم عالم البلد» بنحو القضية الخارجية، و لم ينصب قرينه على الخلاف، فإنه حينئذ، ينصرف إلى الفرد الأشهر و الأعراف، فهنا هذا مطلق أيضاً، لكنه أوجب الانصراف إلى الفرد الأشهر، و حينئذ، لو فرض أنّ هذا الفرد الأشهر، كان مشمولاً لإطلاق يوجب عدم وجوب إكرامه، فحينئذ، يقع التعارض بين الكلامين، و حينئذ هل نعاملهما معاملة المتعارضين المتكافئين، أم نخصص أحدهما بالآخر؟ و لا إشكال في أنّ قوله: «أكرم عالم البلد»، يخصص ذلك الإطلاق الآخر- «لا تكرم بني فلان»- و ذلك لأنَّ الإطلاق في قوله: «أكرم عالم البلد»، شأنه يقتضي تضييق «لا تكرم بني فلان»، و حينئذ، فيقدم عليه

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٨٨

بالتخصيص، لأنه كلما كان نتيجة الإطلاق التعيين في الفرد، كان أخصّ مطلقاً، و العرق إنّما يأخذ النتيجة النهائية للإطلاقين، و هو تخصيص إطلاق بني فلان، بإطلاق أكرم عالم البلد بعد تعيينه في زيد، لأنه أخصّ منه، فيقدم عليه. و حينئذ، نطبق هذه النكتة على تخصيص العموم النافي للوجوب في «لا- تكرم أحداً من بني فلان»، «بأكرم فلانا»، بناء على أنّ صيغته «افعل» تدل على الوجوب بالإطلاق و الانصراف إلى أكمل الأفراد، و حينئذ، لا نقول:

بأنّ هنا تعارضاً بين إطلاقين، بل نقول: بتحكيم «أكرم فلانا» في «لا تكرم بني فلان»، باعتبار أنّ الإطلاق الأول ينتج التعيين، فيكون أخصّ مطلقاً.

و نفس هذا الكلام نطبقه في محل الكلام، فيقال: إنَّ إطلاق الشرطية هنا، يقتضي تعيين العلية الانحصارية، و حينئذ، نأخذ النتيجة النهائية و نقول:

إنّ هذا أخصّ مطلقاً من ذاك، فيقدم عليه.

إلّا أنّ هذا الكلام، كلّ تقدير في تقدير، و إنّما الصحيح هو الفرضية الأولى، و هي أنّ الشرطية تدل على المفهوم بالوضع، و معه تكون النتيجة هي تقديم المفهوم لأنه أخصّ مطلقاً على عموم العام، سواء كان عموم العام بالوضع أو بالإطلاق، متصلاً أو منفصلاً.

و أمّا إذا فرضنا أنّ دلالة الشرطية على أصل مفهوم المخالفة كانت بالإطلاق و مقدمات الحكمة، فحينئذ، قد يستشكل في تقديم المفهوم على العام، فيما إذا كان عموم العام ثابتاً بمقدمات الحكمة و الإطلاق أيضاً، و ذلك للتكافؤ بينهما حينئذ.

و كذا قد ذكرنا ثلاثة حلول لتفسير تقديم المفهوم على العام، و قد عرفت أنّنا لم نرتض الأول و كذلك الثاني، ثم بينا الحل الثالث و سكتنا عنه، و لكن أيضاً لا يمكن الالتزام به لتفسير تقديم المفهوم.

و ذلك لأنَّ هذا الحل كان مبنياً على مقدمه حاصلها: هو أنّ الإطلاق على قسمين.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٣٨٩

أ- القسم الأول هو أن يكون الإطلاق منتجاً للتوسعة، مثل: «أكرم العالم».

ب- القسم الثاني هو أن يكون الإطلاق منتجاً للتضييق و التعيين، مثل: «أكرم عالم البلد»- بنحو القضية الخارجية- و مثال الإطلاق في الأول يقتضي عدم اختصاص الإكرام بشخص معين، بينما مثال الإطلاق في الثاني، يقتضي الانصراف إلى أكمل و أشهر الأفراد، و

حينئذ، لو فرض أن تعارض إطلاقان و كانا من قبيل القسم الأول، يكونان متكافئين لأنهما معا بالإطلاق، و إذا فرض أنه تعارض إطلاقان و كان كلاهما من قبيل القسم الثاني، فأیضا يتكافئان فيتعارضان، كما في «أكرم عالم البلد»، و «لا تكرم الشيخ»، و كان كل منهما ينصرف إلى عين ما ينصرف إليه الآخر، و ثالثة، يفرض أن أحد الإطلاقين من القسم الأول، و الآخر من القسم الثاني، و كان أحدهما موجبا للتوسعة، و الآخر موجبا للتضييق، كما لو قال: «لا تكرم بنى فلان»، ثم قال: «أكرم عالم البلد»، و كان عالم البلد ينصرف إلى الأكمل، و كان هذا الأكمل من بنى فلان، و حينئذ، يكون التعارض بين إطلاقين، و يكون هذا الفرد الأكمل مشمولاً لكلا الإطلاقين فيتعارضان فيه.

و هنا يتعامل العرف مع الدليلين معاملة الخاص و العام، و يكون الأول- «أكرم عالم البلد»- واردة على الثاني- «لا تكرم بنى فلان»- فيخرج هذا الفرد تخصيصاً من عموم- «لا تكرم بنى فلان»- باعتبار أن العرف عند ما يريد أن يشخص القرينة من ذى القرينة، يلحظ النتيجة النهائية المعطاة لكل من الدليلين، فإذا لاحظ النسبة بينهما، فيرى أنها نسبة العموم و الخصوص المطلق، فيقدم الخاص، و بهذا صحت قرينته الكلام الثاني على الأول.

و هذه مقدمة كلية صحيحة في نفسها، و قد ذكرنا لها مثلاً فقها في باب الوجوب، ثم طبقناها على التقريب الثالث من محل الكلام حيث قلنا: إن إطلاق «أكرم العالم» يقتضى التوسعة، و أمّا إطلاق الترتب في الشرطية في قوله: «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه»، فإنه يقتضى التعيين لا التوسعة، و هذان

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٠

الإطلاقان، إذا تعارضا نطبق عليهما الكلام الوارد في المقدمة، فنخصيص إطلاق العام الظاهر في التوسعة، بإطلاق الشرطية الظاهر في التعيين.

و ما قلناه في البحث السابق، و سكتنا عنه، صحيح لو كان الإطلاق المدعى في الشرطية إطلاقاً يقتضى ترتب الجزاء على الشرط في الفرد الأكمل، فحينذاك، يكون إطلاقاً نتيجة التضييق، و من ثم التعيين، و من ثم يصبح أخص من الإطلاق الأول الذى يقتضى التوسعة.

و أما لو فرض أن هذا الإطلاق ليس انصرافياً، بل هو إطلاق سيق لشىء آخر، سواء سبقه شىء آخر أم لا، فحينئذ من الواضح أنه لا يكون له مدلول عرفى أخص، كى تقدمه على عموم ذلك العام.

إذن فالإشكال من هذه الناحية، يبقى وارداً على الفرضية الثانية القائلة بأن دلالة الشرطية على المفهوم تكون بالإطلاق و اخترنا نحن أن تكون دلالة الشرطية على المفهوم بالوضع، لأن أداة الشرط نفسها موضوعاً لإفادة التعليق، فحينئذ، الإشكال يبقى، لأن هذا التقريب إنما ينجح في موارد أخرى، و مقامنا ليس منها.

و كذلك، فكما أن هذا التقريب الثالث غير تام، و إن تم على بعض مسالك الإطلاق، فكذلك مبنى كون الجملة الشرطية أنه تدل على المفهوم بالوضع، لا- يفيدنا وحده في علاج هذه المشكلة، لأننا ذكرنا في بحث مفهوم الشرط إن أداة الشرط تدل على تعليق الجزاء على الشرط بنحو يستوجب الانتفاء عند الانتفاء.

و لكن مع هذا، فإن هذا التعليق، حتى يشكّل سالبه كليةً فإنه يحتاج إلى ضم إطلاقين إليه، أحدهما، إطلاق المعلق، لإثبات أن هذا المعلق هو سنخ الحكم لا- شخصه، و كون المعلق سنخ الحكم، لا يثبت بالوضع، و إنما يثبت بالإطلاق و مقدمات الحكمه في مفاد الجزاء، و الإطلاق الآخر، هو إطلاق التعليق، فإن أداة الشرط موضوعاً للتعليق، لكن ليست موضوعاً له بقيد أن تكون مطلقة، بل أعم من ذلك و هذا يلائم التعليق في بعض الأحوال، كما

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩١

يلائم التعليق في جميع الأحوال، لكن إثبات كونه تعليقاً في جميع الأحوال، أى مطلقاً، لا يكون إلا بمقدمات الحكمه، إذن فنرجع مرة

أخرى إلى مقدمات الحكمة، وحينئذ نسال: إنه لما ذا نطرح عموم العام و نقدم المفهوم؟ مع ان تمام المفهوم لا يثبت إلا بمقدمات الحكمة.

### [بيان كيفية تقديم المفهوم و طرح عموم العام]

و جواب هذه المشكله هو، دعوى ان المفهوم يكون فى المقام حاكما على عموم العام، و مع الحكومه لا يلتفت إلى النسبه بينهما، و أنها العموم من وجه.

و توضيحه: إنا تارة، نحرز من الخارج وحده الحكم المجعول فى الخطابين، خطاب، «أكرم العالم»، و خطاب «أكرم العالم إذا كان عادلا»، و حينئذ، تكون الحكومه واضحه، لأن قول: «إذا كان العالم عادلا- فأكرمه»، يعتبر تقييدا للحكم المجعول فى قوله «أكرم العالم»، و التقييد ناظر إلى المقيّد، و ان هذا المقيّد غير ذاك العام، فيقدم عليه.

و أخرى، يفرض إنا لم نحرز ذلك من الخارج، و إنما وقع التعارض بين المفهوم و عموم العام باعتبار ان المفهوم يدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط، و من هنا وقع التعارض بينه و بين العام، لأن الشرطيه تعارضها مع العام لا يتوقف على إحراز وحده الحكم من الخارج، بل يكفى أن تدل على نفي سنخ الحكم فتعارض مع العام.

و هذا بخلاف الجملة الوصفية أو التقييدية، فإنه لما لم يكن لها مفهوم لا- تعارض العام، ما لم نحرز وحده الحكم المجعول من الخارج، و حينئذ، إذا احتملنا ان الحكم المجعول فى هذا الخطاب غيره فى العام، فهنا تقع المعارضة بين المفهوم و العام بإجراء مقدمات الحكمة لإثبات ان هذا القيد قيد لسنخ الحكم فى الشرطيه لا لشخصه، إذ بمقدمات الحكمة و الإطلاق نثبت ان النظر إلى سنخ الحكم فى مقام التقييد، و هذا يعنى، ان هذا الدليل سوف يكون ناظرا ببركة مقدمات الحكمة إلى سنخ الحكم الشامل للحكم المجعول فى العام، و حينئذ، لا ينظر إلى النسبه ما بين الدليل الحاكم و المحكوم، إذ

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٢

النسبه و إن كانت هى العموم من وجه، لكن مع هذا، يكون هذا الإطلاق مقدما باعتباره حاكما، لأن التقييد ناظر إلى المقيّد، و مقدمات الحكمة توسع من دائرة المقيّد المنظور إليه، فيقدم هذا بالحكومه على ذاك، فدليل «أكرم العالم إذا كان عادلا»، ناظر إلى الحكم بوجوب الإكرام، لكن إلى سنخ الوجوب و تمام أفراده، فيكون ناظرا حينئذ للوجوب المجعول فى العام فيقدم عليه بالحكومه.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٣

### تعقب الاستثناء لجمل متعدده

إذا تعقب الاستثناء جملا متعدده، فحينئذ، هل يرجع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط، و يتمسك بإطلاق الجمل السابقه؟ أو أنه يرجع إلى الجميع؟ أو أنه يرجع إلى الأخيرة، و ما قبلها يكون مجملا فلا يتمسك فيها بشيء لا بالعموم و لا بالاستثناء؟

و تحقيق الكلام فى المقام هو أن يقال: إن الجمل المتكرره، تارة يفرض فيها تكرر الموضوع و المحمول، و أخرى يفرض تكرر المحمول فقط، و ثالثه يفرض تكرر الموضوع فقط.

أما فى الصورة الأولى، و هى ما إذا تعددت الجمل بتعدد الموضوع و المحمول، كما لو قال: «أكرم العلماء، و أكرم الشيوخ، و أكرم الهاشميين إلا الفساق» فهنا: تارة يكون الاستثناء بالحرف «إلا» كما فى المثال، و أخرى يكون بالاسم كما لو قال: «أستثنى» الفساق أو «مستثنا» الفساق.

فإن كان الأول، أى استثناء بنحو المعنى الحرفى، فالظاهر هو تعيين رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة. و يبقى ما عداها على إطلاقه ما لم تقم قرينه على رجوعه إلى تمام الجمل.

و الدليل على ذلك هو، أنه لو قال: «أكرم العلماء، و أكرم الشيوخ، و أكرم الهاشميين إلّا الفساق»، فحينئذ نقول: إن أداة الاستثناء استعملت في النسبة الاستثنائية، و النسبة تتقوم بطرفيها، و هما المستثنى، و المستثنى منه، و معنى هذا، إن أحد هذين الطرفين لو كان متعددا لأوجب تعدد النسبة لا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٤

محالة، بمقتضى اندكاكيتها في طرفيها، إذ يستحيل مع تعدد الطرف وحدة النسبة، لأن النسبة معنى اندكاكى تابع للطرفين، إن اتحد الطرف اتحدت، و إن تكثرت تكثرت، و حينئذ، لا يخلو أمر هذا المستعمل من أحد وجوه ثلاثة و كلها باطلة.

١- الوجه الأول هو أن يبقى المستثنى منه على كثرته، فيتعامل معه ككثلاث جماعات، و حينئذ، لا محالة يكون عندنا ثلاث استثناءات، لكل جماعة نسبة استثنائية و من دون أن يعمل أى توحيد اعتبارى عنائى بينها، و حينئذ، إذا أراد المستعمل أن يستعمل الحرف ابتداء في مجموع هذه النسب الثلاث، فيكون هذا استعمالا للفظ في أكثر من معنى، و هو باطل.

٢- الوجه الثانى هو أن المستعمل، لو أراد استعمال الحرف - «إلّا»- في الجامع بينها، و هو يريد جدا الأطراف الثلاثة في المستثنى منه، فهو خلف وضع الحرف، إذ الوضع في الحرف خاص، و المستعمل فيه خاص، و مرادنا بالخصوصية ليس هو الجزئية الذهنية أو الخارجية، بل تشخص النسبة بطرفيها، و لا يمكن أن يكون الحرف موضوعا للجامع بين نسبتين متغايرتى الأطراف، إذ لا جامع بين ذلك كما برهننا عليه في محله، إذ استعمال اللفظ في جامع مفروض هو خلف الجزئية الطرفية، إذن فهذا الوجه غير تام.

٣- الوجه الثالث هو أن يفرض أن المستعمل أعمل عناية، فجمع الأطراف الثلاثة للمستثنى منه، و جعلها طرفا واحدا، ثم جعل هذا الطرف طرفا للنسبة، فتكون النسبة الاستثنائية حينئذ واحدة، و حينئذ يكون استعمال - «إلّا»- في النسبة الاستثنائية معقولا، لكنه خلاف الظاهر إثباتا، لأن مثل هذا التوحيد و الاستعمال، يحتاج إلى نصب قرينه عليه، و مع عدم القرينه، تنفى تلك العناية بالإطلاق.

و مع بطلان هذه الوجوه الثلاث، يتعين إرجاع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في عقد المستثنى منه، هذا إذا كانت أداة الاستثناء حرفا. و أما إذا كانت أداة الاستثناء - «اسما»- فالبرهان المتقدم لا يأتى، لأنه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٥

يمكن اختيار الوجه الثانى، حيث أنه يمكن استعمال الاسم في الجامع، و إرادة الأطراف الثلاثة للمستثنى منه حينئذ، لأن هذا الاستعمال حينئذ لا ينافى وضع الاسم، و معه، يكون الاستثناء، قابلا للرجوع إلى الجملة الأخيرة، و إلى الجميع، و على ضوء هذه القابلية في الاسم، حينئذ، يقال:

بأن الأخيرة قدر متيقن، و يبقى الإجمال فيما قبل الأخيرة مشكوك فيه و مجمل، إلّا أن يدعى بأن نفس تأخير الاستثناء و إلحاقه بالأخيرة، يكون قرينه سياقية عرفية على تخصيصه بالأخيرة، و حينئذ، ينتفى الإجمال عما قبلها، فيتمسك بإطلاقها، أو عمومها، و هذه القرينه لو تمت هنا لجرت في موارد الاستثناء الحرفى كذلك.

و أما في الصورة الثانية: و هى ما لو فرض أن الموضوع لم يتكرر، و إنما استعين بالضمير، و كان المتكرر هو المحمول كما في قوله: «أكرم العلماء و قلدهم إلّا الفساق»، أو، «أستثنى الفساق».

و فى هذه الصورة، فإن ظاهر القضية فنا، هو الرجوع إلى جميع الجمل، سواء كان الاستثناء بالحرف، أو بالاسم، و النكتة فى ذلك، يمكن استخلاصها مما بيناه فى مسأله رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام، حيث قلنا: إن الضمير لا يعطى معنى جديدا، و إنما هو مجرد مشير إلى الصورة التى يحدثها المرجع فى الذهن، و من هنا كان لا بدّ و أن يتطابق الضمير مع العام - المرجع - و عليه، لا يكون عندنا إلّا صورة واحدة «للعلماء»، و حينئذ، لا بدّ أن يكون الاستثناء من هذه الصورة الواحدة، و معه تنلم الصورة، و لا يبقى إطلاق لا فى «أكرم العلماء»، و لا فى «قلدهم» لأن كلا الدليلين يعتمد على صورة واحدة و شخصية فاردة، و مع انثلامها لا يبقى إطلاق فى كلا الحكمين، و لو أراد إرجاع الاستثناء إلى خصوص الأخير لاحتاج إلى القرينه، و هذا على خلاف الظاهر، مضافا إلى أنه يلزم من ذلك

أن يكون الضمير قد استعمل في تكرار الموضوع و إعطاء صورة مستقلة جديدة له.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٦

وقد عرفت ان هذا خلاف وضع الضمير، حيث أنه لمجرد الإشارة إلى الصورة الذهنية الأولى المعطاة بالمرجع، و حينئذ، لا بد من رجوع الاستثناء إليه، و بذلك يتخصص الجميع.

أما في الصورة الثالثة: و هي أن يفرض أن التكرار في جانب الموضوع كما لو قال: «أكرم العلماء، و الشيوخ و الهاشميين، إلّا الفساق»، أو «أستثنى الفساق»، فهذا أيضا نقول: إن مقتضى ظاهر الدليل إثباتا هو الرجوع إلى الجميع، و ذلك لأن هئية «أكرم» تدل على النسبة الطليعية، و هذه النسبة قائمة بين ثلاثة أطراف: هم، «المكرم»- الفاعل- و «الإكرام»- الفعل- و «المكرم» المفعول به، و حينئذ، نطبق الكلام الذي ذكرناه في الصورة الأولى على المقام فنقول: إن الطرف الثالث- المفعول به في المقام- مؤلف من ثلاثة أفراد، و هذه الأفراد يستحيل أن تكون أطرافا ثلاثة للنسبة، لأن معناه حينئذ، ان لدينا ثلاث نسب، و المفروض أنه ليس لدينا إلّا نسبة واحدة، إذن فلا بد أن يفرض أن هناك عناية قد أعملت لتوحيد هذه الجماعات الثلاث في مجموعة واحدة لتكون طرفا واحدا للنسبة، أي إن المفعول يصبح عبارة عن مجموع العلماء و الشيوخ و الهاشميين طرفا واحدا للنسبة، لا كل واحد واحد منهم، و إلّا لكان عندنا ثلاث نسب.

و هذه قرينة على أن المتكلم لاحظ هذه الأطراف الثلاثة كمجموعة واحدة قبل الاستثناء.

و حينئذ يقال: إنه بعد الاستثناء، إن فرض أنه يرجع إلى هذه المجموعات بنفس اللحاظ الذي كان قبل الاستثناء، إذن فقد حصل التطابق بين صدر الكلام و عجزه، أي ما بين اللحاظ في جانب المستثنى و المستثنى منه.

و إن فرض أن المتكلم نظر إلى كل واحد من الأطراف الثلاثة بمفرده، فهذا عدول عن اللحاظ الأول، و هو بنفسه عناية، لأن ما وحده أولا، فزقه أخيرا، فيحتاج إلى نصب قرينة تدل عليه، و مع عدم القرينة، يكون هذا قرينة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٧

على الرجوع إلى اللحاظ الأول، أي إلى الجميع، و بهذا نكون قد فسرنا تمام مدّعيات القوم الذين توصلوا إلى نفس هذه النتائج.

ثم نستعرض هنا كلاما للمحقق العراقي (قده) له علاقة بمحل الكلام، يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل، نتكلم عن كل مرحلة منها مع مناقشتها.

١- المرحلة الأولى هي ان المحقق العراقي (قده) لم يفرّق بين الاستثناء بالحرف، و الاستثناء بالاسم، لا إثباتا و لا ثبوتا، ثم استعرض ما أشرنا إليه في الصورة الأولى، من الفرق الثبوتية بين الاستثناء بالحرف و بين الاستثناء بالاسم [٧٣]، على أساس أنه إن كان الاستثناء بالحرف- و الحرف يكون الموضوع له و المستعمل فيه خاص- فلا بد أن يكون مستعملا في نسبة إخراجية معينة، و حينئذ، لا يمكن أن يراد منها الإخراج من الجميع، و إن كان الاستثناء بالاسم- و الموضوع له فيه عام، و المستعمل فيه عام- فلا بأس أن يكون مستعملا في كلى الإخراج، و يراد منه حينئذ، الإخراج من الجميع، ثم إنه (قده)، اعترض على هذه الصيغة المجملة باعتراضين.

الاعتراض الأول هو أنه لو سلّم اختلاف الحرف عن الإسم من حيث الموضوع له و المستعمل فيه، فهو لا يضر بالمقصود، إذ مع هذا يمكن افتراض أنه قد أراد من الحرف حينئذ الإخراج من الجميع، لأن الإخراج مفهوم كلى، و له أفراد، و هذا الإخراج من الجميع أحد أفراد هذا الكلى، فلم يخرج بهذا عن كون الموضوع له خاصا.

و كذلك يقال في الإخراج من الجملة الأولى. لكن دون أن يختص بواحدة منها فقط فأداة الاستثناء مستعملة في الخاص و الفرد، و عليه: فلا فرق بين كون أداة الاستثناء الحرفية مستعملة في أيّ واحد من أفراد الإخراج لعدم منافاة هذا لجزئية المعنى الحرفي، حيث ان الاستثناء من الجميع فرد من أفراد كلى الاستثناء فهو كالاستثناء من الجملة الأخيرة فقط.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٨

٢- الاعتراض الثاني و هو مبنائي، فإنّ هذا الكلام مبني على أنّ الموضوع له في الحروف خاص، و قد حَقَّقنا في بحث المعاني الحرفية أنّ الموضوع له في الحروف عام و ليس خاص، و بناء عليه حينئذ، لا فرق بين كون أداة الاستثناء اسماً أو حرفاً في مقام الإثبات. و فيه أنّه قد اتضح ممّا ذكرنا سابقاً انه لا فرق إثباتاً بين كون الاستثناء بالحرف أو بالاسم، و أمّا بحسب مقام الثبوت فقد بينا سابقاً وجود فرق، و عليه لا بدّ من دفع كلا الاعتراضين.

أمّا دفع الاعتراض الأول ففيه، إنّ الإخراج من الجميع يكون على نحوين، إذ تارة يلحظ الإخراج من الجميع بواسطة أداة الاستثناء بعد تحويل الجميع إلى شيء واحد، و ذلك بإعمال عناية الوحدة الاعتبارية بين كل هذه الجماعات الواقعة في طرف المستثنى منه، و حينئذ، نخرج منهم الفساق بما هم جماعة واحدة.

و أخرى يلحظ الإخراج من الجميع بالاستثناء، مع إبقاء تلك الجماعات على حالها، ثلاث جماعات، و نخرج منهم الفساق بما هم ثلاث جماعات.

أمّا على الأول فصحيح، أنّه ليس عندنا إلّا إخراج واحد، لشيء واحد، من شيء واحد، و لا تكون أداة الاستثناء مستعملة إلّا في نسبة إخراجية واحدة.

و لكن هذا كما عرفت سابقاً يحتاج إلى عناية لتوحيد هذه الجماعات الثلاث، و هذه العناية معقولة ثبوتاً، لكن تحتاج إلى دليل أو قرينة إثباتاً، و مع عدم الدليل أو القرينة فلا موجب للالتزام بها.

و أمّا على الثاني و هو الإخراج من الجميع بما هم ثلاث جماعات و بلا عناية توحيد، ففيه، إنّ استحيل القول بأنّ هذا إخراج واحد، و ذلك لأنّ الإخراج نسبة قائمة بين المخرج منه، و المخرج، و النسبة تتكرر بتكثر طرفها في أحد الجانبين، و المفروض هنا، أنّ المخرج منه متعدد في مقام الإخراج،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٩

و ما دام أنّ هذا الطرف متعدد، و قد لوحظ كذلك، فإنّه يستحيل إسباغ شكل الوحدة عليها اعتباراً، ما دام أنّ أطراف النسبة الإخراجية متعددة، و قد استعمل الإخراج و لوحظ بنحو المعنى الحرفي، و النسبة القائمة بين الكثير و الكثير تكون نسبا كثيرة، و هذا هو نكتة ما قلناه من الفرق في تحقيق المسألة بين كون أداة الاستثناء اسماً أو حرفاً.

و أمّا دفع الاعتراض الثاني الذي كان يرجع إلى اعتراض مبنائي، فلنا عليه تعليقان.

أ- التعليق الأول و هو مبنائي كذلك، حيث أنّ الصحيح، أنّ الموضوع له خاص في باب الحروف و ليس عاماً، كما برهنا على عدم معقوليته.

ب- التعليق الثاني هو أنّ ما ذكره من الخلاف المبنائي، و إن كان يفيد صاحب الكفاية (قده) لكنه لا يفيد العراقي (قده).

و توضيحه هو، إنّ صاحب الكفاية يخالف مشهور المحققين في مسألة إنّ المعنى الحرفي و المعنى الاسمي هل هما متحدان ذاتاً، أم متغايران ذاتاً؟

و قد ذهب المشهور - كما هو الصحيح - إلى تغايرهما ذاتاً حتى يقطع النظر عن اللحاظ.

و ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أنّهما متحدان [٧٤] ذاتاً و معنى، بل كلاهما موضوعان لمفهوم واحد، غاية أنّهما متغايران باللحاظ، من حيث الآلية و الاستقلالية فقط، فما وضعت له «إلّا»، وضعت له كلمة «استثناء»، و إنّما يختلفان باللحاظ، حيث يستعمل «إلّا» مع لحاظ المعنى آلياً، و يستعمل لفظ «أستثنى» مع لحاظ المعنى استقلالياً، لأنّ الموضوع له و المستعمل فيه فيهما عاماً، عند الآخوند (قده)، و عليه يكون الحرف كالاسم، و معه يمكن أن يرجع الاستثناء إلى الجميع، سواء كانت أداة الاستثناء حرفاً أو اسماً، لأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٠

كونها كذلك لا يغيّر من طبيعته المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، لأنّ كليهما موضوعان لطبيعي الإخراج و معه، قد يراد به واحد،

و قد يراد به أكثر من واحد، غايته أنه يختلف من حيث اللحاظ الآلى و الاستقلالى.

و أما على بناء العراقى (قده) حيث وافق المشهور فى الجملة على أن المعانى الحرفية معانى نسبية تغاير فى حقيقتها و نسخيتها المعانى الاسمية، «فمن» تدل على النسبة الابتدائية، و «إلا» تدل على النسبة الإخراجية، لكنه يختلف عنهم، حيث إن المشهور يقولون أنه لا يمكن تعقل جامع بين النسب، حتى و لو كانت نسبتين متماثلتين، ليكون هو الموضوع له الحرف، بل لا محالة يكون موضوعا لنفس الأفراد و الجزئيات، أى لكل نسبة نسبة، و سموا ذلك بالوضع العام و الموضوع له خاص، و معه، يكون المستعمل فيه خاص أيضا لا محالة، كل ذلك، باعتبار أن النسب الحرفية لا يوجد جامع فيما بينها يوضع له الحرف و لو كانت نسبا متماثلة كما عرفت ذلك.

و حينئذ قالوا: بأن استعمال الحرف فى الفرد يختلف عن استعمال الإسم فى الفرد، فإن لفظه «رجل» لم يوضع لفرد حتى يستعمل فيه مباشرة، بل وضعت للمعنى العام، فتستعمل فى ذلك المعنى الذى وضعت له، و حينئذ، إذا أريد استعمالها فى الخاص، «زيد مثلا»، ينبغى أن يكون بنحو تعدد الدال و المدلول، لأنها لم توضع «لزيد»، إذن، فإرادة زيد منها يحتاج إلى قرينه، أى إن خصوصية الفرد منها تحتاج إلى قرينه أخرى تدل عليها.

و أما فى باب الحروف، فإنه لما كان الموضوع له فيها خاص، فإن الخاص يراد بنفس اللفظ، لأن اللفظ موضوع له. و هذا صحيح كما برهنا عليه فى محله.

و لكن المحقق العراقى (قده) رغم أنه وافق المشهور فى أن المعانى الحرفية تغاير المعانى الاسمية سخا و ذاتا، فقد ذهب [٧٥] إلى أن الوضع فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠١

الحروف عام و الموضوع له عام بدعوى وجود جامع بين النسب الابتدائية، و جامع بين النسب الإخراجية و هكذا، مع اعترافه مع المشهور بأنه سنخ جامع لا يعقل تصويره مستقلا فى عالم الذهن و إنما دائما يحضر فى الذهن فى ضمن الفرد، لأنه إذا حضر مستقلا انقلب عن كونه نسبة، لأن النسبة لا تلائم الاستقلالية، و من هنا اعترف وفاقا للمشهور، بأن المستعمل فيه الحرف دائما خاص، لكن يبقى الفرق بين العراقى و المشهور، هو أن المستعمل فيه خاص عند المشهور لا بنحو تعدد الدال و المدلول، بينما المستعمل فيه عند العراقى هو الخاص، لكن بنحو تعدد الدال و المدلول، لأنه موضوع للجامع، إذن بحسب النتيجة كلاهما يسلم أن المستعمل فيه الحرف خاص و يستحيل أن يكون هو الجامع على إطلاقه، إذ جامعته خلف كونه نسبيا.

و حينئذ، لا يظهر أثر لما ذكره العراقى من كون الموضوع له عاما أو خاصا، فإنه على كلا التقديرين، المستعمل فيه فى الحرف خاص. إذن، فهذا المبني لا يفيد العراقى فى دفع الإشكال، و إنما يدفع الإشكال مبني المحقق الخراسانى (قده)، هذه هى المرحلة الأولى من كلام المحقق العراقى (قده).

و قد اتضح مما ذكرنا فى مناقشتها، أن ما أفاده (قده) من عدم الفرق الثبوتى بين كون أداة الاستثناء اسما أو حرفا، غير صحيح. و أما ما قد يقال من أن العطف فى قوة التكرار، فإنه لا يفيد شيئا فى المقام، و ذلك لأنه إنما يكون كذلك عند ما نحذف أمرا كان لو لا العطف ممّا لا ينبغى حذفه كما فى مثل: «أكرم زيدا و عمروا»، و هذا لا ينطبق على الصورة الأولى حينما نقول: «أكرم العلماء، و أكرم الشيوخ، و أكرم الهاشميين إلا الفساق»، حيث لا يوجد محذوف على الإطلاق، بل العطف هنا مجرد ضمّ جملة إلى جملة أخرى و إيجاد صلة بينهما، و هذا ليس فى قوة التكرار.

نعم، العطف الذى يكون فى قوة التكرار إنما هو العطف الذى يستغنى به عن شىء كما لو قال: «أكرم زيدا و عمروا و خالدًا»، كما فى الصورة

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٢

الثالثة، فهنا معناه: «أكرم زيدا، و أكرم عمروا» الخ. نعم، لو قيل هذا فى قوة التكرار لكان أمرا معقولا، و عليه: فهنا ينطبق ما ذكرناه.

نعم في الصورة الثالثة و هي ما إذا فرض انّ المحمول لم يتكرر، و إنّما المتكرر هو الموضوع كما لو قال: «أكرم العلماء و الهاشميين و الشيوخ»، فهنا لو قيل: انّ العطف في قوة التكرار، بمعنى رجوع ذلك إلى «أكرم العلماء، و أكرم الشيوخ، و أكرم الهاشميين»، لكان أمرا معقولا.

لكن حينئذ يصاغ من ذلك إشكال حاصله: أنّه يكون حكم الصورة الثالثة كحكم الصورة الأولى، حيث أنّه في الصورة الأولى صرح فيها بالموضوع و المحمول، و هنا في الصورة الثالثة صرح فيها بالموضوع و قدر المحمول، و عليه: فيجب أن يسرى حكم الصورة الأولى إلى الصورة الثالثة، لأنه حينئذ لا فرق أساسي بينهما باعتبار، انّ المقدّر كالمذكور صريحا و يترتب عليه، ان يعطى حكم الأولى للثالثة.

و نحن كنا نقول في الصورة الأولى بأنّ الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط إذا كانت أداة الاستثناء حرفا، و لكن في الصورة الثالثة كنا نقول:

إنه يرجع إلى الجميع و لو كان حرفا، و حينئذ، بناء على ما ذكر من كون العطف في قوة التكرار، فإنّ الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط كالصورة الأولى.

بينما ذكرنا انّ الاستثناء في الصورة الثالثة يرجع إلى الجميع، لأنّ إرجاعه إلى الأخيرة فقط معناه التوجه إلى «أكرم» المقدّرة مستقلا، مع انّ فرض كونها مقدّرة و منزلة على ما هو مصرح به، يعني هذا تعويلا على ما صرح به، و معنى هذا، انّ هذا التقدير هو إلغاء لما صرح به، و هذه التبعية في مقام البيان، تستدعي في مقام الإرجاع أيضا، أن يكون إرجاع الاستثناء إليها بنحو التبعية، و ذلك يلبس ثوب الوحدة للجماعات الثلاثة، لكي يتطابق النظر إليها في مقام الاستثناء مع النظر إليها في مقام البيان، هذا كلّ لو سلم انّ العطف في قوة التكرار عرفا، و إن كان هو كنظريه نحوية لا أكثر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٣

٢- المرحلة الثانية: من كلام المحقق العراقي (قده)، و هو أغرب من كلامه الأول، حيث يقول [٧٦] هنا: إنه لا إشكال في انّ هذا المستثنى يهدم الإطلاق في الجملة الأخيرة- و لنفرض انّ الأخير هي جماعة «الهاشميين»- و لذا نرفع اليد عن الإطلاق فيها، و أمّا الإطلاق في الجملة الأولى و كذا الثانية، فإن النسبة بينه و بين الإطلاق المستثنى، هي العموم من وجه.

و توضيحه: هو ان مقتضى الإطلاق في قوله، «أكرم العلماء، و أكرم الشيوخ»، إنّه يشمل العدول و الفساق من هذه الجماعات في عقد المستثنى و مقتضى الإطلاق في قوله «إلا الفساق»، يشمل فساق هذه الجماعات نفسها و فساق غيرها، إذن فهنا إطلاقان متعارضان بنحو العموم من وجه، و معه، فلا بدّ من تطبيق قواعد باب التعارض على ما يأتي في كلامه الثالث.

و هذا الكلام من العراقي غريب.

أمّا أولا، فلأنّ كلمة «الفساق»- المستثنى- و إن كانت في نفسها لها إطلاق يشمل الفاسق من «العلماء و الشيوخ و الهاشميين و غيرهم» ممّن لم يقع في عقد المستثنى منه، إلّا أنّه بعد أن وقعت كلمة الفساق مدخوله لأداة الاستثناء و في سياقه، حينئذ يكون الاستثناء قرينة متصلة على تحديد دائرة «الفساق» في ضمن دائرة المستثنى منه، و حينئذ يصبح المستثنى منه مجملا و مرددا بين الجملة الأخيرة و بين الجماعات الثلاث، فإنه حينئذ، يصبح المستثنى أيضا مجملا و معه، يستحيل أن يبقى «للفاسق» أيّ إطلاق، لأنّ هذا الإطلاق فرع أن يكون دائرة المستثنى منه أوسع، و هذا لم يحرز كما عرفت.

إذن، فكأنّ المحقق العراقي (قده) ملتفت إلى الإطلاق الذاتي لكلمة «فاسق» بقطع النظر عن وقوعه في سياق الاستثناء.

و الخلاصة: هي انّ الإجمال في المستثنى منه يوجب الإجمال في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٤

المستثنى، فلا ينعقد إطلاق في دائرة المستثنى ليجعل ذلك معارضا مع الإطلاق في المستثنى منه.



و أما ما يرد عليه ثانيا، هو أن يقال: إنه لو سلمنا تامةً هذين الإطلاقين، فإنه لا تصل النوبة إلى تعارضهما، بل يتعين تقديم إطلاق المستثنى على المستثنى منه، لأنه حاكم عليه، وذلك لأن الاستثناء له نظر تحديدي و تضييقي في دائرة المستثنى منه، فيكون حاكما عليه، و معه لا تكافؤ بين الإطلاقين ليرجع إلى قواعد باب التعارض.

٣- المرحلة الثالثة: من كلام المحقق العراقي (قده)، هو أنه بعد أن افترض هذين الإطلاقين، و افترض تعارضهما، قال: بأن هذين الإطلاقين كلاهما غير ثابت في نفسه، لا لأن أحدهما يمنع عن ثبوت الآخر، بل لأن كلا منهما في نفسه غير ثابت، و السبب عنده، هو أن كلا-الظهورين دورى، حيث ان ظهور المستثنى منه في الإطلاق متوقف على عدم تامةً ظهور المستثنى في الإطلاق، إذ لو تم ظهوره فيه لكان قرينةً عليه، و عدم تامةً ظهور المستثنى في الإطلاق، متوقف على ظهور المستثنى منه في الإطلاق، و هذا يعني: توقف ظهور المستثنى منه في الإطلاق على ظهوره في الإطلاق، و كذا لو أخذنا جانب المستثنى، فإن ظهوره في الإطلاق متوقف على عدم تامةً ظهور المستثنى منه في الإطلاق، و عدم تامةً ظهور المستثنى منه في الإطلاق، متوقف على ظهور المستثنى في الإطلاق و هكذا فإن كلا منهما يكون متوقفاً على نفسه، و معه يستحيل وجودهما.

و هذا الكلام من العراقي (قده) مظهر من مظاهر تصور عام عند القوم حينما يريدون إبطال شيء بالدور، فيقولون: إنه متوقف على كذا، و كل متوقف على نفسه يستحيل وجوده.

و هذا النوع من التفكير غير تام في نفسه، لأن ما هو المستحيل هو نفس توقف الشيء على نفسه، لا وجود المتوقف خارجا بعد التسليم بتوقفه على نفسه، ثم بعد ذلك نقول، ان هذا لا يوجد.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٥

و فرق بينهما، إذ تارة نقول: ان هذا الشيء متوقف على نفسه، و حيث أنه كذلك فلا يوجد لأنه دورى، و أخرى نقول: يستحيل توقف الشيء على نفسه و لأجل ذلك يستحيل وجوده، و الصحيح هو الثاني.

و كأن العراقي هنا فرض ان هذا الظهور متوقف على نفسه، و فرض الظهور الآخر كذلك، و بعد ذلك قال: و لأجل ذلك لا يوجدان، بينما هذا مستحيل لأنه لا يتوقف الظهور على نفسه.

و إن شئت قلت: إن محذور الدور لا يندفع بمنع وجود الموقوف و الموقوف عليه خارجا و إن كان دائرا، و إنما يندفع بإبطال أحد التوقفين في نفسهما، فإن المستحيل هو عليّة الشيء لنفسه في عالم العليّة و الملازمات، أي في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود الخارجى، فاستحالة الدور ليست من شئون عالم الوجود الخارجى لكى نكتفى فى دفع عائلة الدور فى المقام، بمنع انعقاد الإطلاقين خارجا فى مورد تعارضهما، بل لا بدّ من إبطال أحد التوقفين، لأن المستحيل هو نفس توقف الشيء على نفسه. و من هنا، فإننا بحاجة لحل هذه الشبهة.

و حلها، هو أن يقال إن كلا من الإطلاقين متوقف على عدم الظهور الشأني للآخر فى الإطلاق و ليس على عدم الظهور الفعلى للآخر فى الإطلاق، مع ان الظهور الشأني لكل منهما فى الإطلاق موجود، و الظهور الفعلى لكل منهما غير موجود، إذن، فهدم الظهور الفعلى فى أحدهما متوقف على عدم الظهور الشأني فى الآخر لا الظهور الفعلى، و عدم الظهور الشأني فى ذاك، متوقف على الظهور الفعلى فى الآخر، و كذلك يقال فى الظهور الآخر، إذن فالظهور الفعلى فى كل منهما غير موجود لوجود الظهور الشأني فى قبالة، إذن، فلا دور، لا فى مرحلة الظهورين الشأنيين و لا فى مرحلة الظهورين الفعليين.

أما فى مرحلة الظهورين الشأنيين الاقتضائين فلأن كلاهما موجود، و كل منهما لا يتوقف على عدم الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٦

و أمّا فى مرحلة الظهورين الفعليين، فلأن فعليّة كل منهما متوقف على عدم الظهور الشأني فى الآخر، لا على عدم فعليّة الآخر ليلزم المحذور، و عليه فالتنافى فى كليهما غير ثابت، لأن الشأنيّة ثابت فيهما و هى تمنع من ثبوت الإطلاق الفعلى فيهما، و عليه فلا يكون

أىّ منهما فعليا، و يكون حالهما حال كل ضدين، فإنّ وجود أحد الضدين لا يتوقف على عدم الوجود الفعلي للضد الآخر، بل على عدم المقتضى للآخر، و كذلك هنا، فإنّ فعلية كل من الظهورين يتوقف على عدم المقتضى للفعلية في الآخر، و حيث أنّ المقتضى للفعلية في الآخر موجود، فلا ظهور في الفعلية هنا كما لا ظهور للفعلية هناك للتمانع.

هذا تمام الكلام في المرحلة الثالثة من كلام المحقق العراقي، و فيها اتضح إنّ كلامه غير صحيح.

و كل ما تقدّم من الكلام في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط أم إلى كل الجملة، كان المنظور فيه قابلية نفس الاستثناء، و أنّه ما هي حدود قابليته.

و بقي علينا أن نبيّن الحال بالنسبة إلى قابلية نفس المستثنى، إذ قد يتعذر إرجاع الاستثناء إلى الجميع، لا لقصور في الاستثناء، بل لقصور في نفس المستثنى، كما في قوله: «أكرم العلماء و أكرم الهاشميين إلّا الجهال»، حيث أنّ عنوان الجهال لا معنى لاستثنائه من العلماء، لعدم انقسامهم إلى جهال و غير جهال.

و توضيح الحال في ذلك هو، إنّ العنوان المذكور في المستثنى المدخول لأداء الاستثناء يتصور على عدة أنحاء.

١- النحو الأول هو أن يكون له معنى واحد، و هذا المعنى قابل لأن يخرج من جميع الدوائر و الجمل السابقة على الاستثناء، و حينئذ، لا يكون في ناحية المستثنى قصور، فيبقى البحث في قابلية نفس الاستثناء في الرجوع إلى الجميع و عدمه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٧

٢- النحو الثاني هو أن يكون له معنى واحد و هو لا يصلح لأن يخرج إلّا من الجملة الأخيرة كما في المثال المتقدم، فإنّ الجهال لو كان معناه لغة هو من لا يعلم، فمن الواضح أنّ هذا العنوان لا يخرج من العلماء، إذن، فيتعيّن رجوعه إلى الجملة الأخيرة و ذلك لضيق في المستثنى.

٣- النحو الثالث هو أن يفرض أنّ العنوان المستثنى مشترك لفظي بين معنيين، أحدهما قابل للإخراج من الجميع، و الآخر غير قابل، و لم تقم قرينه على تعيين أحد المعنيين، كما لو قال: «أكرم العلماء و الهاشميين إلّا الجهال»، و فرض أنّ كلمة الجاهل مشتركة لفظيا بين من لا يعلم، و بين من ليس برشيد، إذ بناء على الأول لا يمكن رجوعه إلى الجميع، و بناء على الثاني، يمكن رجوعه إلى الجميع، و لكن لا قرينه على تعيين أحدهما.

و حينئذ، إن فرض أنّ الاستثناء كان من الصورة الأولى دون الثانية و الثالثة من الصور السابقة، فلا- أثر لهذا البحث بلحاظ ما قبل الأخيرة، إذ سواء أريد من المستثنى معنى يقبل الإرجاع إلى الجميع أم أريد منه معنى يقبل الإرجاع إلى الأخيرة فقط، فعلى أىّ حال، سوف يتعيّن بالأخيرة، و لا أثر عملي بلحاظ ما قبل الأخيرة، لأنّه على التقديرين، يتعيّن التمسك بإطلاق ما قبل الأخيرة.

و إن فرض أنّ الاستثناء كان من الصورة الثانية أو الثالثة، فحينئذ، سوف يكون له أثر، لأنّ المستثنى إن كان معنى يقبل الإخراج من الجميع، فسوف يرجع إلى الجميع، و إن كان معنى لا يقبل الإخراج من الجميع، إذن، فسوف يخرج من الأخيرة فقط، و هذا يصير من موارد إجمال ما قبل الأخيرة، لأنّه متصل بما يحتمل قرينته.

٤- النحو الرابع هو أن يكون للمستثنى معنيان، لكن لا بنحو الاشتراك اللفظي، بل بنحو الحقيقة و المجاز كما في المثال نفسه، لو قلنا بأن المعنى الحقيقي للجاهل هو من لا يعلم شيئا و المعنى المجازي له هو من ليس برشيد، فحينئذ، إن كان المعنى الحقيقي يقبل الإرجاع إلى الجميع،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٨

فالحال كما تقدم، و إن كان المعنى المجازي هو القابل للإرجاع دون الحقيقي، حينئذ، بإجراء اصالة الحقيقة في المستثنى يتعيّن أنّه لا يرجع إلى الجميع، لأنّه بعد جريان اصالة الحقيقة يتعيّن في المعنى الذي لا يمكن إرجاعه إلى الجميع، فيختص بالأخيرة، و بهذا تمّ البحث في هذه المسألة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٩

### تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

هل يجوز تخصيص العام القطعي الصدور بخبر الواحد، أو لا يجوز؟.

و هذا البحث ينبغي أن يفرغ فيه عن تقديم الخاص على العام، أو كون الخاص قرينة على العام بمقتضى قوانين الجمع العرفي. لكن الإشكال في أنه إذا كان ذو القرينة، - وهو العام - قطعي السند، و كانت القرينة - وهي الخاص - ظنية السند، فهل إن القرينة تبقى على حالها من القرينية على العام، أم أنها تتعطل قريبتها، فلا تكون قرينة عليه. و هنا بعد الفراغ عن أصل قريته الخاص على العام، يكون الاستشكال، في أن الخاص الظني السند، هل يخصص العام الكتابي أو مطلق الدليل العام القطعي السند؟

و هذا الإشكال، بحسب الدقة، ينحل إلى جهتين من الاستشكال، لكل منهما حيثيتها الخاصة.

١- الجهة الأولى هي أنه قد يقال: بأن خبر الواحد إنما نعمل به و نجعله قرينة، إذا تمّ الدليل على التبعّد بسنده.

و حينئذ يقال: بأن دليل حجية خبر الواحد لا إطلاق فيه لموارد معارضة خبر الواحد للعام القطعي السند، كتابيا كان أو سنة متواترة. فهنا، حيثية الاستشكال إذن، هي المناقشة في إطلاق دليل الحجية الذي يكون مفاده التقييد بالسند، حيث يقال حينئذ، إن دليل الحجية في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٠

الخبر، ليس فيه إطلاق لأخبار الآحاد المخالفة لدليل قطعي، حتى لو كانت المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق، و هذا الاستشكال له تفرقان.

١- التقريب الأول هو أن يقال: إن دليل الحجية قاصر ذاتا عن الشمول لخبر الواحد، بدعوى، إن دليل الحجية هو الإجماع أو سيرة المتشرعة، و القدر المتيقن منهما هو، مورد عدم المعارضة مع العام القطعي و لو بنحو العموم و الخصوص المطلق، و حينئذ لا يكون عندنا في مورد المعارضة مع العام القطعي دليل على حجية الخبر.

٢- التقريب الثاني هو أن يقال: إنه لو سلمنا أن الإطلاق في دليل حجية الخبر يقتضى أن خبر الواحد حجة، سواء خالف العام القطعي السند أم لا، لكن هذا الدليل على الحجية سقط إطلاقه بمقيد، و المقيد هو الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام، القائلة: بأن «ما خالف كتاب الله فهو زخرف أو باطل، أو لم نقله، أو، أضرب به عرض الجدار» و نحو ذلك، و حينئذ، فهذه الروايات مقيدة لإطلاق دليل حجية الخبر و معه لا يبقى دليل حجية الخبر شامل لمورد مخالفة الخبر للعام القطعي السند.

و كلا التفرقين مرجعهما إلى استشكال واحد، حاصله: إنه لا دليل على حجية الخبر في هذا المورد.

و حيثية الأولى بحثناها مفصلا في موردين، أحدهما، في بحث حجية خبر الواحد، لأن مرجع هذا الكلام إلى التفصيل في حجية خبر الواحد، و الثاني في بحث تعارض الأدلة، لأن التقريب الثاني للاستشكال يجعل الأمر كأنه تعارض بين الخبر و الكتاب.

٢- الجهة الثانية: من الإشكال هي: إنه بعد الفراغ عن أن دليل حجية خبر الواحد له إطلاق في نفسه، و لم يقيد هذا الإطلاق بمقيد، و مقتضى إطلاقه حينئذ، حجية خبر الثقة الذي يكون أخص مطلقا من العام الكتابي، فلو أخبر ثقة بأن عقد المزانية باطل، فيكون ذلك تخصيصا للعام الكتابي، «أوفوا بالعقود».

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١١

و لكن حينئذ سوف نواجه دليلين ينبغي أن نحسب حساب التوفيق بينهما.

و توضيح ذلك هو، إننا تارة نلحق خطاب «أوفوا بالعقود» الناظر إلى الحكم الواقعي القطعي، و إلى خطاب، «عقد المزانية باطل»،

الناظر للحكم الواقعي الواصل بالظن، فرى أنّ هذين الخطابين ليسا متعارضين، لأنّ أحدهما قرينة، و الآخر، ذو قرينة، و في مقام الكشف عن الواقع لا تعارض القرينة ذا القرينة، بل تقدم عليه.

و أخرى ننظر إلى دليل الحجية في كل منهما، فرى أنّ خطاب «أوفوا بالعهود»، إنّما تمسكنا بعمومه ببركة دليل حجية الظهور الراجع إلى اصالة العموم و عدم التخصيص، كما أنّ الخبر القائل بأنّ عقد المزابنة باطل، إنّما تمسكنا به لأجل دليل حجية الخبر الواحد الذي عبّنا بصدور هذا الخبر عن المعصوم عليه السلام.

إذن، أمّانا حينئذ دليلان، دليل حجية العموم، و دليل حجية السند، فلا بدّ من أن نرى ميزان هذين الدليلين.

و هذان الدليلان و إن كان كل منهما حجة بالفعل، لكن لا يعقل إعمالهما معا، كما هو واضح، بل لا بدّ من سقوط أحدهما، إذن، فهنا لا معنى للتمسك بمسألة القرينة و ذي القرينة، لأنه لا أخصية بين هذين الدليلين ليكون أحدهما قرينة على الآخر بالأخصية، و إنّما الأخصية هنا بين نفس الخطابين لا بين دليلهما، إذن فنحتاج إلى حساب جديد غير حساب الأخصية لثري أيّ الدليلين يقدم على الآخر، حيث أنّه قد يقال: إن دليل حجية العموم - و هو اصالة عدم التخصيص و اصالة العموم - يكذب دليل حجية السند، لأنه يقول حسب الفرض، الأصل عدم التخصيص، و دليل حجية خبر الثقة، يقول: ورد مخصّص، إذن فهنا أمارتان متعارضتان، و كل منهما حجة في نفسه، و لا معنى للقرينة هنا، و حينئذ، يتعارضان و يتساقطان.

و هذه الحيثية قد عالجناها في بحث الجمع العرفي في تعارض الأدلة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٢

حيث قلنا: إنّ لو كان سند القرينة ظنيا، و سند ذي القرينة قطعيا فإنه حينئذ نواجه هذه المشكلة.

و قد يقال: إنه لا موجب لإثارة هذه المشكلة، و ذلك لأنّ دليل حجية العموم مقيد بعدم قيام القرينة على الخلاف، و دليل التبعّد بالخبر الواحد يتعبّدنا بصدق هذا الخبر، أي بصدور القرينة من المولى، و حينئذ، يكون دليل حجية الخبر رافعا لموضوع دليل حجية العموم بالحكومة، و حينئذ، لا معارضة بين دليل حجية العام و دليل حجية الخبر.

لكن هذا الكلام غير تام، لأنّ دليل حجية العموم ليس مقيدا بعدم وجود القرينة واقعا على الخلاف، و إنّما هو مقيد بعدم إحراز القرينة على الخلاف، لأنه من الواضح أنّه لو احتملت القرينة المنفصلة على الخلاف و التخصيص في مورد آخر، لكننا نفى هذا المخصّص المنفصل باصالة العموم، و هذا يعنى، أنّ المخصّص المنفصل بوجوده الواقعي ليس هو الهادم لموضوع دليل حجية العموم، كيف؟ و هو في موارد الشك في وجوده، ينفي باصالة العموم، و معه لا يعقل دعوى أنّ دليل حجية العموم مقيد بعدم المخصّص المنفصل بوجوده الواقعي، بل هو مقيد بعدم إحراز المخصّص على الخلاف و بعدم العلم به.

و الفرق هو، أنّه إذا قلنا بأنّ دليل حجية العموم مقيد بعدم وجود المخصّص و القرينة واقعا، فدليل حجية الخبر يثبت لنا تعبدا صدور الخبر المخصّص واقعا، و هذا يعنى، أنّ دليل حجية الخبر يكون نافيا لموضوع حجية العموم، و يكون حاكما عليه بحكومة ظاهرية كما تقدم، لأنّ دليل حجية العموم مشروط بعدم المخصّص واقعا، و دليل حجية الخبر يثبت المخصّص ظاهرا، و هذا معنى الحكومة ظاهرا، و لا تعارض حينئذ بين العموم و الخبر أصلا.

لكن الأمر ليس كذلك، لأنّ موضوع دليل حجية العموم ليس مقيدا بذلك، بل هو مقيد بعدم إحراز المخصّص أو العلم به.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٣

و هنا قد ينشأ توهم آخر و يقال: إنّ لا إشكال في هذه القضية، و ذلك لأنه بناء على أنّ الإمارات منزلة منزلة القطع الموضوعي، فإنّ دليل حجية العموم، موضوعه، عدم العلم بالمخصّص، و خبر الواحد علم تعبدي بالمخصّص، لأنّ دليل حجيته، مفاده أنّ هذا علم، لأنه منزل للإمارة منزلة العلم، فيكون دليل حجيته حاكما على دليل حجية العموم أيضا، لكن الحكومة هذه حكومة واقعية لأنها تنزّل لفرد أجنبي منزلة الفرد المأخوذ غاية في دليل موضوع الحجية.

و هذا الكلام غير تام أيضا، و ذلك لأنه لو سلم أن أدلة الحجية في المقام كانت أدلة قابلة لأن يكون فيها حاكم و محكوم، فإنه إذا لم ندخل مصادر جديدة، فالقضية لا تنحل على القاعدة و ذلك، لإمكان أن نقول، بأن العكس - و هو حكومة دليل حجية العموم على دليل حجية الخبر - هو الصحيح، لأنه كما أن دليل حجية العموم أخذ في موضوعه عدم العلم بالمختص، و خبر الواحد علم تعبدًا، فكذلك نقول: إن دليل حجية الخبر - صدق العادل - أخذ في موضوعه عدم العلم بكذب العادل، و شهادة العام بكذب العادل تعبدنا بكذبه، فتكون اصالة العموم حاكمه على دليل حجية الخبر، إذن، كل من الطرفين يشكل علما تعبديا يحقق غاية الحجية في الآخر.

و عليه: فالمسألة بحاجة إلى علاج كل من الدليلين في نفسه و بحسب ذاته، لنرى أيهما يقدم على الآخر بلا ضم أي عناية، فعلى القاعدة، مجرد قوانين الحكومة الظاهرية أو الواقعية لا تكفي في كون هذا الدليل مقدا على ذلك بلا ضم عناية.

و الصحيح هو أن يقال في علاج هذه الشبهة، أن دليل الحجية في كل من الموردين هو السيرة العقلانية، و الاستدلال بالسيرة له منهجان كما تقدم.

١- المنهج الأول و قد سلكه المحقق الأصفهاني (قده) [٧٧] و حاصله:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٤

إن الاستدلال بالسيرة يكون على أساس أن معنى السيرة هو السلوك و العمل المجسد بسلوك و عمل العقلاء خارجا. و من نتائج هذا النهج، الاقتصار في الحجية على خصوص ما مارسه العقلاء في حياتهم العملية، فمثلا، لا يمكن الاستدلال بسيرة العقلاء على قضية - «إن من حاز ملك» - لأن العقلاء لم يمارسوا هذا.

٢- المنهج الثاني هو الاستدلال بالسيرة، بمعنى خلفيات السيرة و المضمون و المحتوى الارتكازي لها، و هو أمر يكون وراء سلوك العقلاء في حياتهم العملية، و بهذا المعنى، يكون للسيرة مدلول أوسع، لأن خلفيات السيرة و محتواها الارتكازي الموجود وراء السلوك لا يحدده ما يحدد السلوك الخارجي للعقلاء كما يحدث لهم في ظروف معينة.

و حينئذ، إذا فرضنا أن بنينا على حجية السيرة بالمنهج الأول، فهذا معناه، إن الاستدلال بالسيرة يكون استدلالا بالقضايا الخارجية التي مارسها العقلاء، و حينئذ، من الواضح أنه إذا كان دليل حجية كل من العموم و الخبر هي السيرة، و نظرنا إلى العموم و الخبر كقضيتين خارجيتين، فلا يعقل انعقاد سيرة العقلاء على العمل بهما معا، كما لا يعقل أن يقدم العقلاء أحدهما على الآخر في سيرته، بل لا بد من العمل على طبق أحدهما فقط، و لذا لا تصل التوبة إلى إيقاع التعارض بينهما و التساؤل عن المقدم منهما، لأن معنى تمامية كل من الدليلين، إن العقلاء عملوا فعلا - بالخبر و عملوا بالعموم، و هذا غير معقول، لأنهما متنافيان، إذن فلا بد أن يكون عملهم على طبق أحدهما.

و على هذا الأساس، لا بد من تغيير صيغة البحث، فبدلا عن القول بأن دليل الحجية في كل منهما تام في نفسه، و أن أيهما يقدم على الآخر، بدلا عن هذا نقول: إن دليل الحجية يستحيل أن يتم فيهما معا، بل العقلاء إما أن يعملوا بهذا فقط، أو بذاك فقط، و عليه: حينئذ ينبغي الرجوع إلى العقلاء، لنرى أنهم في هذه الحالة، بأي الدليلين يعملون؟

و هنا ندعى أن السيرة العقلانية قائمة على العمل بخبر الثقة، و تخصيص العام به.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٥

و أما إذا فرض أن بنينا على حجية السيرة بالمنهج الثاني للاستدلال بالسيرة، فحينئذ، يجب أن نتصور قضيتين كليتين شرطيتين لا تهافت بينهما، و هاتان القضيتان أيضا ندعى فيهما أن حجية العموم مشروطة بعدم قيام الحجج على القرينة المنفصلة، و حينئذ، تكون حجية خبر الواحد رافعة لموضوع تلك القضية المشروطة، و هذا يعني، إن دليل حجية الخبر يكون واردا على الأول و رافعا لموضوعه من باب الورد، و ليس من باب الحكومة، لأن الحكومة في السيرة غير معقولة، لأن مرجع الحكومة بحسب الروح إلى التخصيص، و التخصيص في السيرة العقلانية غير معقول، لأن السيرة ليست دليلا لفظيا، إذن فلا بد من رفع التهافت بالورد حيث به نرفع الموضوع،

و عليه، فيقدم خبر الواحد على العام، و عليه نبى على تخصيص العام القطعى بخبر الواحد.

بقى شىء، و هو أن يقال: إذا ابتلينا بالمعارضة بين دليل حجية خبر الواحد، و دليل حجية العموم، فمع قطع النظر عما ذكرنا، يمكن القول: بأن دليل حجية خبر الواحد أخصّ مطلقاً من دليل حجية العموم، فيتقدم عليه بالأخصية، بدعوى، إن خبر الواحد دائماً أو غالباً يكون على خلاف إطلاقات القرآن و عموماته، و حينئذ، فلو التزمنا بتقديم العموم الكتابى، فهذا يعنى إلغاء حجية الخبر دائماً، و هذا معنى الأخصية فى دليل حجية الخبر.

و هذا الكلام غير تام، مبنى و بناء: أما مبنى: فلأن أدلة الحجية فى المقام ليست لفظية ليتصور فيها الأخصية، بل دليلها السيرة العقلية التى لا يعقل فيها التهافت فيما بينها، و التخصيص معناه، الاعتراف بوجود التهافت فيها، إذن فيكون علاجه بالتخصص كما تقدم. و أما بناء، فلأنه لو سلّمنا أن أدلة الحجية فى المقام لفظية، لكن لا نسلم بأن أغلب أخبار الآحاد يكون على خلافها عمومات قرآنية، حتى لو أريد بالعموم ما يشمل الإطلاقات، إذ هناك أحكام فقهية كثيرة لا يوجد تعرض لها فى كتاب الله، و إنما ثبتت و بينت بأخبار الآحاد، و لو فرض أن وجد، و لكن لا يكون معارضا، خصوصا بناء على الإجمال فى ألفاظ

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٤

وجد، و لكن لا يكون معارضا، خصوصا بناء على الإجمال فى ألفاظ العبادات.

و قد اتضح ممّا ذكرناه، أن تخصيص العام القطعى بخبر الواحد، ليس مسألة مبرهنة و مستخرجة من نظرية الحكومة، كما تقدمه المدارس التقليدية فى الأصول، و إنما هى مسألة ترجع إلى مصادر و جداتية بالتحليل الذى تقدم، لأن ما ذكر فى بيانات متقدمة لتخريج ذلك على القاعدة، لا يصلح أن يكون دليلاً على المدعى.

نعم، هى بعد ثبوت المدعى، تكون هذه البيانات صياغات له و ليست براهين على تقديم الخاص المنقول بالخبر على العام الكتابى، و هذا ما أوجب صدمة و بلبلة، تستوجب أن نذكر بعض الشواهد للمدعى، ممّا استقرّ عليه البناء فى الفقه.

١- الشاهد الأول: هو أنه عند ما نقول بأن السيرة العقلية انعقدت على تقديم الخاص المنقول بخبر الثقة على العام الكتابى، ينبغى أن يعلم بأن السيرة العقلية التى ادعى انعقادها على ذلك مقترنة بأمرين.

الأمر الأول: هو أن هذه العمومات هى بطبعها فى معرض التخصيص بالمنفصل - و ليست كالعمومات الصادرة من العقلاء و التى لم يبتن أمرها على الاعتماد على القرائن المنفصلة.

الأمر الثانى: هو أن هذا خبر الواحد الذى جاء ليخصّص العام، لو لم نبين على حجته لما كنا نعمل بالعام أيضا فى المقام، و لذا لو فرض أنه لم يثبت دليل على حجية هذه الأخبار المخصصة للعمومات الكتابية، فإنه مع هذا لا يجوز أن يفترض العمل بتلك العمومات بدلا عن الخبر، و ذلك للعلم الإجمالى بأن هذه العمومات مخصصة، إذ العلم الإجمالى بوجود مخصصات لها، يوجب عدم جواز إجراء اصالة العموم فى هذا العام بعينه و فى ذاك بعينه، و إن كان المعلوم بالإجمال من هذه المخصصات أقل ممّا هو موجود فى أخبار الآحاد، لكن مع هذا، فالعلم الإجمالى يوجب عدم جريان

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٧

المعلوم على المخصصات على إجماله.

إذن بلحاظ العناوين التفصيلية، يكون كلّ عام طرفاً للعلم الإجمالى بالتخصيص.

و قد كنا نقول سابقا بانحلال هذا العلم الإجمالى باعتبار حجية خبر الواحد، و أما إذا لم نقل بحجية خبر الواحد فلا ينحل هذا العلم الإجمالى، لأننا نعلم - زائدا على المخصصات القطعية - بوجود مخصصات ضمن أخبار الآحاد، و حينئذ، مع فرض عدم حجية خبر الواحد لا يجوز أعمال اصالة العموم فى هذا العام بعنوانه و فى ذاك بعنوانه و إن أمكن أعمال اصالة العموم فى العنوان الإجمالى إذا كان له أثر، و هذا فى الحقيقة أمر آخر ينبغى أخذه بعين الاعتبار فى مقام عدم استبعاد قيام السيرة العقلية على العمل بأخبار الآحاد

في مقابل العمومات القطعية والعمل بها، هذا المؤيد الأول للوجدان.

الشاهد الثاني: وهو مبنى على بحث أشرنا إليه سابقا، حيث قلنا هناك، إن العمومات الواردة عن المعصوم عليه السلام أو في الكتاب الكريم، لما كانت في معرض التخصيص فإنها لا تشملها السيرة العقلانية، ولذا لا يكون ظهورها حجة بالسيرة، لأنها صادرة من قول غير متعارف، وليس له أمثلة ليرى انعقاد السيرة العقلانية على حجة هذا القول، بل يقال: إن كونها في معرض التخصيص يوجب هدم وثلّم أماريتها وكاشفيتها.

وحينئذ، فإما أن يقال: بأن هذه الظواهر التي هي في معرض التخصيص ساقطة عن الحجية رأسا، وحينئذ، إنما ثبت حجيتها بالجملة، وبعد الفحص عن المخصص، ثبت ذلك بالسيرة التشريعية لأصحاب الأئمة عليهم السلام لا بالسيرة العقلانية.

ومن الواضح أن السيرة التشريعية، القدر المتيقن من حجيتها هو مورد عدم وجود خبر واحد مخصص للعام أو مقيد للمطلق.

و إما أن يقال: إن هذه المعرضية توجب ثلم الحجية وسقوطها ما لم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٨

نخرج العام عن هذه المعرضية ونصيّره عاما ثبت بالفحص أنه ليس في معرض التخصيص، وذلك بعد الفحص عن المخصص و عدم وجدانه.

وحينئذ، ينبغي أن نتبّه أيضا إلى أن هذا الإخراج عن المعرضية للتخصيص بالفحص - مع أن المخصصات بطبعها لا توجد عادة إلّا في ضمن أخبار الآحاد - لا يكون خيرا عاما سالما عن التخصيص عادة إلّا بعد عدم وجدان المخصص في ضمن أخبار الآحاد.

إذن، نكتة حجية هذا العام عقلايا غير متوفرة إلّا في حال عدم وجود مخصّص له في ضمن أخبار الآحاد، إذ بذلك نخرج العام عن المعرضية للتخصيص، وبدون ذلك، لا يمكن أن يقال بأن هذا العام المخصّص بخبر الواحد قد أخرجناه عن المعرضية بدعوى عدم وجدان مخصّص له في أخبار الآحاد، إذ مع وجود مخصّص له من ضمن أخبار الآحاد لا يبقى هذا العام على حجيته في الظهور في العموم.

الشاهد الثالث: هو أن نبنى على أن الدليل على حجية خبر الواحد هو السيرة العقلانية، وإن الأدلة اللفظية التي يستدل بها على حجيتها هي مسوقة مساق إمضاء السيرة العقلانية، ولذا ركّزنا الكلام على السيرة ولم نركزه على الدليل اللفظي، ولكن مع هذا، فإنّ الدليل اللفظي ينفع في الجملة، وذلك، أنه تارة نفرض أن إنسانا يجزم بوجدانه بما هو وجداننا، بأن السيرة العقلانية منعقدة على العمل بأخبار الآحاد المخصّصة للعمومات، ومعه لا نحتاج إلى عناية، وأخرى نفرض أنه يجزم بالعكس أو يحتمل العكس أي بأن السيرة منعقدة على خلاف ذلك وعلى إلغاء خبر الواحد المعارض للعموم، ومثل هذا الأخير لا ينفعه الدليل اللفظي أيضا، لأنّ انعقاد السيرة على خلافه - كما هو المفروض - يوجب أن تكون نفس السيرة هذه، كالقرينة الموجبة لانصراف الدليل اللفظي عن مثل هذا المورد. وثالثه، نفرض أن إنسانا آخر يرى أن العقلاء ليس لهم قرار معين وارتكاز مقرر على أيّ من النحويين، بل المواقف عندهم تختلف باختلاف

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤١٩

الأذواق والظروف المعاشة، وحينئذ، مثل هذا الإنسان يفيد الدليل اللفظي فيتمسك بإطلاقه لحجية خبر الثقة، حيث أن خبر الثقة يوجد دليل لفظي على حجيته، بخلاف حجية الظهور حيث لا دليل لفظي عليها، وهذا الدليل اللفظي لحجية خبر الثقة إنما يتمسك بإطلاقه لأنه لا يوجد جهة أخرى ينصرف إليها هذا الإطلاق كما أنه لا يوجد احتمال ارتكاز على خلافه ليكون موجبا لانصرافه و ظهوره في أنه إمضاء لما عليه العقلاء، إذ لا- يجب أن يتطابق مع ما عليه العقلاء، بحده لأنّ الشارع حينما يمضى ما عليه العقلاء قد يوسّع من دائرته بمقدار ما، و كونه يوسّع من دائرته بمقدار لا ينافي ارتكاز العقلاء، لا ينافي كونه إمضاء، إذن فدليل إطلاق الحجية نافع أيضا في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٠

## دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

### [متى يكون النسخ ممكنا ومتى يكون التخصيص ممكنا]

إذا دار أمر دليل بين أن يكون ناسخا للدليل الآخر أو مخصصا، أو دار الأمر بين أن يكون هذا الدليل ناسخا لذلك، أو ذاك مخصصا لهذا، فما هو الحكم؟

والحاصل هو أنه إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، سواء كان بلحاظ دليل واحد أو بلحاظ دليلين. وهذه المسألة بحاجة لمقدمة، حتى يتضح أنه متى يكون النسخ ممكنا ومتى يكون التخصيص ممكنا، وعلى ضوء ذلك، بعدئذ، نعرف أنه إذا دار الأمر بينهما أيهما الذي ينبغي أن يقدم.

أما التخصيص، فهناك كلام معروف حاصله، أن التخصيص عبارة عن بيان موانع المراد، وحينئذ، لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة، لأن تأخيره حينئذ يكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وهو قبيح.

إذن، فالمخصص لا يعقل أن يكون مخصصا إلا بشرط مجيئه قبل وقت الحاجة والعمل بالعام، أما إذا جاء بعد مضي فترة من الحاجة والعمل بالعام، فيكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح.

وهذا الكلام صوري، لأن المقصود من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، إن كان قبح ذلك باعتباره مفوتا للملاكات الواقعية والمصالح النفس الأمرية التي يهتم بها المولى، فهذا عبارة أخرى عن شبهة «ابن قبة» في مقام

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢١

الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، حيث يقول: بأن جعل الإمارة يستلزم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فالمولى إذا أخر البيان عن وقت الحاجة والعمل، فحينئذ، يكون الحكم الظاهري قد فوت عليه المصلحة وأوقعه في المفسدة.

و حينئذ: يجاب بما أجيب به «ابن قبة».

و إن أريد من محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، هو نقض المتكلم لغرضه بما هو متكلم لا بما هو شارع.

فجوابه: هو، أنه من قال بأن هذا المتكلم غرضه الشخصي بما هو متكلم هو توضيح تمام مراده، نعم لو كان الغرض النوعي للمتكلم هو توضيح تمام مراده عادة، لا الغرض الشخصي له، وأخر البيان عن وقت الحاجة، للزم حينئذ نقض الغرض النوعي لا الشخصي، و حينئذ، لا استحالة في أن ينقض المتكلم غرضه النوعي، لأنه قد لا يكون الغرض النوعي غرضا له، فنقضه حينئذ، لأنه شد عن النوع، ليس فيه استحالة.

إذن فتأخير البيان عن وقت الحاجة ليس فيه قبح ولا محذور سوى شبهة «ابن قبة»، و عليه: لا يشترط في إمكان التخصيص، مجيء المخصص قبل وقت العمل بالعام، بل يمكن كونه مخصصا، سواء ورد قبل وقت العمل أو بعده.

و أما النسخ، فأیضا هناك كلام مشهور فيه و حاصله: انّ الناسخ يجب أن یجىء بعد وقت العمل بالمنسوخ، إذ لا یعقل أن یكون قبله. وهذا الكلام صوري أيضا، لأن هذا الكلام إن كان بملاك أن النسخ رفع للحكم الثابت، ورفع الشيء فرع ثبوته، فما لم یجىء وقت العمل و یصبح الحكم فعليا، لا یكون الناسخ قابلا لرفع ذلك الحكم، لأنه لم یثبت الحكم لكي ینسخ.

إن كان هذا الكلام بهذا الملاك، فجوابه: إن النسخ و إن كان رفعا،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٢



و الرفع فرع الثبوت، لكنه حينئذ هو رفع بلحاظ عالم الجعل و عالم القضية الكلية، لا بلحاظ عالم فعلية المجعول خارجا، و أما مجيء وقت العمل فهو دخيل في فعلية المجعول لا الجعل، فمثلا: وجوب الحج له ثبوتان، ثبوت فعلي، و ثبوت بنحو القضية الشرطية، و ما نسخ هو الثبوت بنحو القضية الشرطية حتى قبل مجيء وقت العمل، إذن، فهذا البيان واضح البطلان.

و إن كان اشتراط أن يكون الناسخ بعد مجيء وقت العمل بالمنسوخ، باعتبار أن النسخ قبله موجب لغوية قبل ذلك - بعد فرض كون المولى سنخ مولى يعلم بأنه سينسخ الحكم، لا أنه مولى يحصل له البداء حيث يعقل في حقه النسخ حينئذ - فإنه حينئذ، إن كان جعله للحكم مع التفاته بأنه سينسخه قبل مجيء وقت العمل، فهو لغو، إلا إذا كان جعله هذا امتحانا، و قد أخطأنا فسمينا رفع الامتحان نسخا خلافا لمصطلح الأصوليين، حيث أن النسخ عندهم عبارة عن رفع حكم ثابت حقيقى.

و إن كان جعل هذا المولى للحكم من دون التفات منه إلى أنه سينسخه قبل مجيء وقت العمل، فهذا خلف علمه المطلق، فإن كان هذا هو البرهان على اشتراط مجيء الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، فهذا لا يشمل ما لو فرض إن عدم مجيء وقت العمل كان من باب الصدفة، بمعنى أن جعل الحكم ثبت و مرّ عليه زمن كان في معرض أن يصبح فعليا لكنه صدفة لم يصبح فعليا ثم نسخ، أى إن عدم مجيء وقت العمل بالحكم المجعول و عدم صيرورته فعليا كان صدفة، فإن الصدفة هذه بعدم صيرورته فعليا، أمر غيبى لا يمكن إحرازها إلا بعلم غيبى، فحينئذ، لا لغوية في جعل الحكم، لأن العلم الغيبى دخيل في تصحيح الخطابات الصادرة من المولى إلى الناس، و هذا الخطاب بما أنه عرفى، يكون معقولا - و مؤثرا لأنه لا يراد به إلا أن يكون في معرض أن يؤثر، و هذا كاف في صحة جعله.

نعم، لو فرض إن عدم مجيء وقت العمل كان حتميا لا صدفة، فهو لغو حينئذ.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٣

و بهذا يتضح، أنه لا-التخصيص يشترط في إمكانه وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، و لا النسخ يشترط في إمكانه وروده بعد حضور وقت العمل.

### [صور دوران الأمر بين النسخ و التخصيص]

#### إشارة

و قد قلنا في أول الكلام، إن مسألة دوران الأمر بين النسخ و التخصيص تحتاج إلى مقدمة تبحث في أنه متى يمكن النسخ و متى يمكن التخصيص و بعدها نعرف أنه إذا دار الأمر بينهما أيهما الذى ينبغى أن يقدم.

و إلى هنا كان الكلام فى المقدمة، و على ضوءها نعالج مسألة دوران الأمر بين التخصيص و النسخ فنقول: إن دوران الأمر بين التخصيص و النسخ له صورتان.

الصورة الأولى هى أن يتأخر العام عن الخاص، و حينئذ يدور الأمر بين كون العام ناسخا للخاص، و بين كون الخاص مخصصا للعام. الصورة الثانية: هى أن يتأخر الخاص عن العام، و حينئذ، يدور أمر الخاص بين كونه مخصصا و كاشفا عن عدم شمول حكم العام لمورده و موجبا لخروج موضوعه عن حكم العام من أول الأمر، و بين أن يكون ناسخا، فينفي ثبوت حكم العام فى مورده فى الزمان اللاحق، أى من حين صدور الخاص فما بعد، بمعنى أن الخاص من أول الأمر و ابتداء يكون حكمه هو الحكم الواقعى.

أما الصورة الأولى و هى ما لو فرض كون الأمر دائرا بين مخصصية المتقدم للمتأخر أو ناسخية المتأخر للمتقدم، فإن المعروف فيها بين الفقهاء عملا و الأصوليين نظرا و اختيارا، تقديم التخصيص.

و قد يستشكل فى توجيه ذلك حيث قيل: بأنه ما هى النكته فى تقديم التخصيص على النسخ، أو اصالة عدم النسخ على اصالة عدم

## التخصيص؟

و هذا الاستشكال تختلف صياغته الفنية بحسب المسالك في معنى اصالة عدم النسخ و في حقيقة النسخ، و حينئذ سوف نذكر ثلاث مسالك في

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٢٤

معنى اصالة عدم النسخ، يترتب على ضوء كل مسلك منها صياغة خاصة للاستشكال.

**المسلك الأول: [في معنى اصالة عدم النسخ و تقديم التخصيص عليه**

هو أن يقال: إن النسخ تخصيص و تقييد في الأزمان، فإنّ الدليل كما يمكن تخصيصه بحسب الأفراد، يمكن تخصيصه بحسب الأزمان أيضاً، فالنسخ تصرف في الدليل في عالم الكلام، لا في عالم ما وراء الكلام، إذ وراء الكلام لا نسخ أصلاً، لأنّ الحكم في عالم الجعل من أول الأمر يكون مجعولا مقيدا بزمان مخصوص، و حينما ينتهي هذا الزمان المخصوص ينتهي موضوع الحكم بحسب الحقيقة، لا أنّ هناك حكم ثابت و يرفع، هذا بحسب عالم الثبوت، لكن بحسب عالم الإثبات و لسان الدليل، فإنّ الدليل ظاهر في العموم الأزمانى، أى إنّ المجعول لم يؤخذ فيه زمان دون زمان، إذن فيشمل كل الأزمنة، بخلاف التخصيص، فإنه يؤخذ فيه فرد دون فرد، و هكذا يكون النسخ و التخصيص كلاهما تصرف في عالم الإثبات، أى رفع اليد عن إطلاق الدليل، لكن الأول بلحاظ الأزمان، و الثانى بلحاظ الأفراد.

وعليه: فالنسخ و التخصيص روحهما شىء واحد، لكن أحدهما تصرف في عامود الزمان، و الآخر تصرف في الأفراد. و بناء على هذا المسلك، يكون معنى اصالة عدم النسخ، عبارة عن اصالة الإطلاق و العموم في المجعول بلحاظ الزمان، فكما تتمسك باصالة الإطلاق و العموم بلحاظ الأفراد، فيما إذا شك في أنّ التوارث بين المهاجرين و الأنصار هل يختص بخصوص الشيوخ منهم، أو أنّه يعمّ الشباب أيضاً، كذلك تتمسك باصالة الإطلاق في دليل التوارث، لو شكنا في أنّ هذا الدليل هل يشمل تمام الأزمنة أو بعضها.

و بعد اتّضح أنّ النسخ تصرف في مقام الإثبات، يكون معنى هذا الأصل إذن، هو، اصالة الإطلاق.

و بناء على أنّ اصالة عدم النسخ معناها ذلك، حينئذ، يكون التعارض

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٢٥

بين العام المتأخر و الخاص المتقدم تعارض بين إطلاقين، أحدهما، الإطلاق الأزمانى للخاص، و الذى نسميه باصالة عدم النسخ، لأنّ مقتضاه، إنّ الحكم المجعول في الخاص ثابت في كل الأزمان، أى حتى بعد ورود العام، و الثانى الإطلاق الأفرادى للعام، فإنّ مقتضاه انبساط حكم العام من حين صدوره على كل أفرادها بما فيهم ذاك الخاص، و هذان الإطلاقان، النسبة بينهما هي العموم و الخصوص من وجه.

فمادة افتراق الإطلاق الأزمانى للخاص، هي زمان ما قبل ورود العام، لأنه في هذا الزمان لا يوجد عام ليتعارض مع الخاص.

و مادة افتراق العام هو، حكم غير الخاص من الأفراد، فإنّ حكم غير الخاص، لا يعارض مع العام، أو يقلل: حيث أنّ العام فيها لا معارض له حينئذ.

و مادة الاجتماع بينهما، هي حكم أفراد الخاص بعد ورود العام.

و حينئذ يقال: بأنه إذا كانت النسبة بينهما نسبة العموم و الخصوص، فلما ذا يقدّم الإطلاق الأزمانى في الخاص، و المسمّى باصالة عدم النسخ، على الإطلاق الأفرادى في العام، و المسمّى باصالة عدم التخصيص؟

**المسلك الثانى: هو أن نبني على أنّ النسخ تصرف في مرحلة الثبوت و في عالم الجعل و التشريع،**

و ذلك بأن يكون المولى قد جعل الحكم مطلقاً من دون أن يأخذ الزمان قيدياً في المَجْعول، على نهج القضية الحقيقية، فالإطلاق في الدليل كان مطابقاً للواقع، لأنَّ الجعل كان على وجه الإطلاق، و الدليل كان يعبر عن هذا الإطلاق في الجعل، غاية الأمر، إنَّ هذا الجعل الذي صدر من المولى على وجه كلي و مطلق كان له نحو بقاء و استمرار عرفي و خارجي بحسب عالم المولوية ما لم يرفع المولى يده عنه، و حينئذ، المولى حينما يريد أن ينسخ الحكم، يرفع يده عن هذا الجعل، فالنسخ إذن، ليس عبارة عن انتهاء أمد المَجْعول، لأنَّ المَجْعول لم يؤخذ فيه قيد بزمان خاص لينتهي أمده بانتهاء ذلك الزمان، بل النسخ هو رفع اليد عن نفس الجعل

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٤

باعتبار إنَّ الجعل له بقاء و استمرار، كالفسخ في العقد الخياري، فإنَّه فسخ لنفس العقد الذي هو يمثل الجعل، فإنَّ المولى حينما يريد الفسخ يرفع يده عن هذا الاستمرار و البقاء، غاية الأمر إنَّ هناك فرقا بين المولى سبحانه و تعالى، و بين المولى العرفي - الإنسان - فإنَّ المولى تعالى حينما جعل الحكم بنحو كلي و مطلق يعلم من أول الأمر بأنه سوف يرفع يده عن هذا الجعل بعد مدة، بخلاف المولى العرفي فإنه يتخيل له بأن هذا الجعل سوف لن يرفع يده عنه، بل قد لا يعلم بذلك أبداً، إذن فالنسخ بناء على هذا هو عبارة عن رفع اليد عن الجعل كما هو الحال في النسخ العرفي.

و بناء على هذا المسلك، فإنَّ اصالة عدم النسخ حينئذ، ليس معناها اصالة الإطلاق، لأنَّ اصالة الإطلاق، مرجعها إلى توسعة دائرة المَجْعول، و النسخ ليس تقييداً في المَجْعول كي نحتاج إلى اصالة الإطلاق لتمسك بها لنفي القيد، بل هو رفع للجعل، و لا يمكن التمسك بإطلاق نفس الدليل لنفي النسخ باعتبار إنَّ هذا الدليل مفاده أصل حدوث الجعل، و ليس ناظراً إلى مرحلة بقاءه و استمراره. و بعبارة أخرى، إنَّ الدليل باعتباره جملة إنشائية، فهو لا يتكفل إلا بإنشاء الجعل، و أمَّا بقاء الجعل و استمراره فإنَّهما ليس من شئون الجملة الإنشائية، بل هما من شئون جملة خبرية أخرى و في عهدتها، إذن فعدم النسخ لا يمكن إثباته بإطلاق الدليل، لا بإطلاق المَجْعول، لأنَّ النسخ ليس تقييداً في المَجْعول لنفيه بإطلاق المَجْعول، و لا بإطلاق الجعل، لأنَّ الدليل يوجد الجعل و ينشئه، و إطلاق الجعل، يستحيل أن يتكفله نفس دليل ذلك الجعل الذي يكون لإنشاء لذلك الجعل، لأنَّ ذلك الدليل لا نظر له إلى بقاء الجعل و ارتفاعه إذ ليس هذا من شأنه، و إنَّما البقاء و الاستمرار من شئون الجملة الخبرية.

إذن، بناء على هذا المسلك فعدم النسخ لا يمكن إثباته بالإطلاق، لا بلحاظ الجعل و لا بلحاظ المَجْعول.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٧

نعم، يمكن إثبات اصالة عدم النسخ باستصحاب بقاء الجعل، فإنَّ الجعل له بقاء و استمرار عقلائي، و حينئذ، إذا شك في بقاءه، فإنه يجرى استصحاب بقاءه، و هذا أصل عملي لا لفظي.

و هكذا، تصبح اصالة عدم النسخ أصلاً عملياً و ليست أصلاً لفظياً، غاية الأمر، إنَّ هذا الاستصحاب بالخصوص لا يتوقف على تمامية صحيحة زرارة في الاستصحاب، بل هذا الاستصحاب هو مورد إجماع المسلمين و قبل صحيحة زرارة.

و بناء على هذا المسلك، تكون صياغة الإشكال أوضح حيث يقال: إنَّه بعد أن تبين أنَّ اصالة عدم النسخ أصل عملي، و اصالة عدم التخصيص أصل لفظي، و مع التعارض لا بدَّ من تقديم الأصل اللفظي - أي اصالة عدم التخصيص - على الأصل العملي - أي على اصالة عدم النسخ، فكيف ذهبتم إلى تقديم اصالة عدم النسخ؟

**المسلك الثالث: هو أن يقال: إنَّ حقيقة النسخ هي ما ذكرناه في المسلك الثاني حرفاً بحرف، لكن يضاف هنا**

**إشارة**

فيقال: إنَّ اصالة عدم النسخ ليست أصلاً عملياً، كما أنَّها ليست اصالة الإطلاق، بل مرجع اصالة عدم النسخ إلى ظهور معتبر و حجة

معتبرة عند العقلاء، و ذلك أنّ هذا المولى - لإنسان - الذي نتكلم عنه، يختلف نسخه عن نسخ غيره من الناس، فإنه نسخ مولى و إن كان يعمل كما يعمل الناس و الموالى العرفيين من جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية بنحو يشمل تمام الأزمنة، لكن هو يعلم أنّ إطلاق هذا الجعل للأزمنة المتأخرة، سوف يرفع اليد عنه.

و هذا معناه إن جعل الحكم بلحاظ الزمان المتأخر إنّما كان لمجرد الاستطراق إلى مصلحة في جعل هذا العام، إذن، و بناء على هذا، فالشك في النسخ، مرجعه إلى الشك في إن إطلاق الجعل ثبوتا هل هو جدى أم استطراقى إلى مصلحة في نفس الظهور؟ و هنا يدعى وجود ظهور عرفى عقلاى فى جدية الجعل، بمعنى أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٨

ظاهر الجعل ان يكون جعلاً لملاكات مولوية باعية و تحريكية حقيقية، لا إنّه جعل لمجرد الاستطراق، أى لإظهار العموم للعامة، و هذا الظهور هو اصالة عدم النسخ، إذن، فتكون اصالة عدم النسخ راجعة إلى أصل لفظى.

و بناء على هذا المسلك، تكون صياغة الإشكال بأن يقال: إنّه هنا، نواجه ظهورين متعارضين، أحدهما ظهور العام فى العموم، و الآخر هو ظهور الجعل فى الخاص فى الجديّة، فإن كان الخاص مخصصاً انثلم الظهور الأول، و إن كان العام ناسخاً، فالثانى لم ينثلم إطلاقه لكن معناه، إنّ الجعل فيه بلحاظ ما بعد ورود العام كان جعلاً استطراقياً لا جدياً.

إذن، فهما ظهوران متكافئان، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

هذه كانت صياغة الإشكال بناء على كل من المسالك الثلاثة.

و لحل هذه المشكلّة، يوجد ثلاث اتجاهات، متمثلة بأجوبة ثلاث عن هذه المشكلّة.

الجواب الأول و هو يصلح جواباً للإشكال بناء على المسالك الثلاث، دون أن يرتبط بمسلك دون مسلك، و حاصله: هو أنّ المشكلّة كانت تفترض أصلاً موضوعياً حاصله: إنّ العام المتأخر وروداً و خطاباً هو متأخر مفاداً و مدلولاً أيضاً.

لما أنّ هذا الأصل الموضوعى غير صحيح، لأنّ العام المتأخر، هو متأخر وروداً و خطاباً فقط، و ليس متأخراً مفاداً، و ذلك لأنّ جميع الخطابات الصادرة من الشارع كلها ناظرة إلى نقطة زمنية واحدة، و هى زمان التشريع، فمثلاً، الخاص الصادر عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم المتقدم على العام الصادر من الإمام عليه السّلام صدوراً، لكنه يساويه مفاداً، لأنه لا يريد إثبات حكم مجعول من حين صدور الخطاب من الإمام عليه السّلام بل هذا كأتى خطاب صادر عن الأئمة عليهم السلام، ناظر إلى زمان نزول الوحي و الشريعة على النبى صلّى الله عليه و آله و سلم، إذن، فالتقطّة الزمنية الملحوظة فى العام هى نفسها ملحوظة فى الخاص، و عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٢٩

يكون الخطابان كما لو تقارنا زماناً، فكما لا- يستشكل فى التخصيص فى صورة تقارن العام و الخاص وروداً، فكذلك فى محل الكلام، لأنّ نفس النكتة المستدعية للتخصيص مع التقارن- و هى أنّ العمل بالعام يكون موجبا لإلغاء الخاص رأساً، بخلاف العكس- تستدعيه مع تأخر العام صدوراً، إذن فنفس النكتة المستدعية للتخصيص فى سائر الموارد تستدعيه هنا أيضاً.

و هذا البيان صحيح، و يعتمد عليه فى بيان تقديم التخصيص، لأنّه من الواضح أنّ الخطابات الصادرة عنهم عليهم السلام، هى بحسب ظهورها العرفى، ناظرة إلى إثبات متعلقاتها فى زمن التشريع و لو باعتبار ارتكازيّة أنّه لا تشريع بعد زمن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم فىكون هذا الارتكاز قريناً على الظهور فى ذلك المعنى.

لكن هذا البيان لا يتم فى بعض الحالات، و ذلك، كما لو فرضنا أنّ الخاص و العام معا كانا واردين فى زمن صدور التشريع فى عصر وجود النبى صلّى الله عليه و آله و سلم أو فى القرآن الكريم، بأن ورد الخاص فى السنّة الأولى من الهجرة، ثم ورد العام فى السنّة الخامسة منها، فهنا ليس فى هذه الخطابات القرآنية قريناً لبيّة عامة تستدعى أن يكون نظرها جميعاً إلى نقطة زمنية واحدة، و ليس فى العام ظهور فى أنّه ناظر إلى السنّة الأولى، لوضوح أنّ الشريعة فى دور النزول شيئاً فشيئاً كانت فى دور التكامل شيئاً فشيئاً، فهى لم

تتكمّل عناصرها إلّا بعد انتهاء الوحي، و عليه، ففي فترة نزول الوحي كل خطاب يصدر منه يكون ظاهراً في تعيين مفاده من حين صدوره، و ليس له ظهور في أنّ مفاده ناظر إلى ما قبل ذلك إلّا بعناية، إذن فهذا البيان لا يتم هنا، و حينئذ لا يتعين التخصيص، و تبقى المشكلة موجودة و بحاجة إلى جواب آخر.

الجواب الثاني و هذا الجواب، يرتبط بالمسلكين الأول و الثالث القائلين بأنّ اصالة عدم النسخ، و اصالة عدم التخصيص، مرجعهما إلى ظهورين لفظيين عرفيين، و هما متعارضان، و حينئذ يقال: بأنّه لو سلّمنا و تنزلنا عن الجواب الأول و افترضنا وقوع معارضة بين إطلاقي و ظهوري الخاص و العام - ظهور الجدّيّة في الخاص، و ظهور العام في العموم - إلّا أنّنا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٠

هنا نقول بلزوم تقديم اصالة عدم النسخ لأنها أقوى من اصالة عدم التخصيص، بمعنى أنّ الظهور النافي للنسخ، يقدم على الظهور النافي للتخصيص، لأنه أقوى.

و هذا التقديم يمكن أن يبيّن بأحد تقريبات ثلاث.

التقريب الأول للجواب الثاني هو أن يقال: إنّ بما أنّ التخصيص أمر شائع - حتى قيل: «ما من عام إلّا و قد خص» - فهو يوجب تزعم ظهور العام في العموم، بخلاف النسخ، فإنّه لما كان حالة نادرة الوقوع لذا يكون الظهور الذي ينفي النسخ محكما و قويا، إذن، فكثرة انحزام ما ينفي التخصيص تجعله أضعف ممّا ينفي النسخ، فإذا تعارضا، يقدم ظهور اصالة عدم النسخ، أي الظهور الذي ينفي النسخ. و تماميّة هذا التقريب تتوقف على أمور.

الأمر الأول هو أن تكون كثرة التخصيص من جانب العمومات، و ندره النسخ في المنسوخات قد بلغت حدا يوجب الأقوائيّة في الظهور و قوة الظن النوعي الخارجي بالتخصيص، و بلغت حدا يوجب الأضعفيّة في النسخ، و لا يكفي مجرد قوة الظن الشخصي معيارا لتقديم أحد الظهورين على الآخر ما لم يصبح ظنا نوعيا بأقوائيّة أحد الظهورين على الآخر، لأنّ موضوع الحجّيّة هو الظهور الأقوى بما هو ظهور عرفي، لا الأقوى احتمال مطابقته للواقع احتمالا شخصيا، إذن لا بدّ لصاحب هذا التقريب من إثبات كون كثرة التخصيص و قلة النسخ قد بلغت حدا توجب كون ظهور العام في العموم بما هو ظهور عرفي أضعف.

الأمر الثاني هو أن يكون ورود هذا العام بعد استقرار كثرة التخصيص خارجا، و ظهور أنّ المولى يخصص كثيرا، إذ من الواضح أنّ تناقص درجة الظهور في العموم يكون أمرا تدريجيا و بمقدار تزايد درجة الظهور في التخصيص.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣١

و هذه مسألة تحتاج إلى مرور زمن طويل كي تستقر هذه الفكرة في أذهان العرف و تتحول إلى شعور ارتكازي يضعف هذا الظهور في قبال ذاك.

و لو فرضنا أنّ هذا حصل في فترة متأخرة، إذن فعند حصولها لم يكن ظهور العام أقل من ظهور الخاص، و حينئذ لا ينطبق هذا الكلام على ما قبل هذه الفترة التي ارتكزت فيها هذه الفكرة المذكورة.

الأمر الثالث هو أن يبلغ شيوع التخصيص حدا يصدق معه دعوى:

«انّ ما من عام إلّا و قد خص» أو لا، و هذه الدعوى و إن كانت صحيحة في باب المطلقات بالجملة، كما في المطلقات الدالة على الإطلاق بمقدمات الحكمة، لكن في باب العمومات الدالة على العموم بالوضع فهي غير مسلمة، و ذلك لقلّة هذه العمومات الوضعية، خصوصا بناء على المختار، من أنّ الجمع المحلّي باللام، و المفرد المحلّي باللام، و الجمع المضاف، و النكرة في سياق النفي، كل هذا ليس من أدوات العموم، و إنّما العموم الوضعي ما كان بأداة، «كل، و جميع»، إذن، فكل هذه مطلقات حكميّة، و دائرة العموم الوضعي فيها ضيقة، و أمثلتها في الكتاب و السنّة قليلة، و حينئذ، لا نسلم أنّه في حدود هذه الدائرة الضيقة، يكون التخصيص شائعا، كي يوجب تقديمه على النسخ.

التقريب الثاني لهذا الجواب الثاني هو أن يقال: إننا قد عرفنا بأن الشارع كثيرا ما كان يعتمد على القرائن المنفصلة، بخلاف العرف كما تقدم، وقد ذكرنا سابقا في بحث وجوب الفحص عن المخصيص قبل العمل بالعام، فقلنا: إن العمومات الصادرة من المولى لا يشملها دليل الحجية، فهي ليست حجة بنفسها، لأن دليل الحجية إنما هو السيرة العقلانية، و هي دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، و هي لم تنعقد على حجية عمومات مثل هذا المولى الذي يعتمد على القرائن المنفصلة، و إنما بنى على حجية عموماته باعتبار سيرة المتشرعة.

و من الواضح، أن سيرة المتشرعة إنما قامت على حجية هذه العمومات

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٢

في غير ما إذا كانت في البين خاص متقدم، و أما مع وجوده و استلزام نسخه بالعام فإنه لم تقم السيرة المذكورة على حجية العام و العمل به.

و الحاصل هو، إنه أساسا، دليل حجية هذه العمومات لا إطلاق فيه لهذه الحالة، و هذا بخلاف دليل حجية الإطلاق الأزمانى، حيث لم يعلم أنه من ديدن الشارع فيه الاعتماد على القرائن المنفصلة، لندرة النسخ، و عليه:

فيبقى مشمولاً للدليل الحجية الذي هو السيرة العقلانية، و هذا هو وجه تقديم الإطلاق الأزمانى على الإطلاق الأفرادى.

و هذا الجواب، أحسن من سابقه، لأنه لا يرد عليه كل ما ورد على السابق.

إلا أن هذا الجواب مبنى على سقوط العمومات التي تكون في معرض التخصيص عن الحجية رأسا عند العقلاء.

و كنا قد أوضحنا سابقا أن العام الذي هو في معرض التخصيص، إذا لم يعثر بالفحص عن مخصصه فإنه يخرج من دائرة المعرضية، و قد عرفت أن دعوى سقوطه عن الحجية رأسا لا موجب لها.

التقريب الثالث للجواب الثاني هو أن يقال: لو سلمنا أن هذه العمومات التي هي في معرض التخصيص قد انعقدت السيرة العقلانية على حجيتها إذا سلمت من هذه المعرضية.

لكن سلامة هذه الحجية، مع وجود خاص متقدم صالح لتخصيص هذه العمومات، هو أول الكلام، إذ تسلم حجية العام عند عدم وجود خاص صالح لتخصيصه، و أما مع وجود خاص و احتمال كونه مخصصا عند العقلاء يكفي في سقوط إطلاق العام عن الحجية، و هذا بخلاف إطلاق الخاص، فإنه سالم عن المعرضية لندرة النسخ، و عليه: تكون المعارضه بينهما، معارضه بين الحجة و اللاحجة، و ذلك لسلامة حجية إطلاق الخاص، و عدم سلامة حجية إطلاق العام، و هذا التقريب أرقى من سابقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٣

و الخلاصة هي أن العام لكونه في معرض التخصيص، سيما مع وجود خاص متقدم صالح لتخصيصه، فإنه و الحال هذه لم تنعقد السيرة العقلانية على حجيته.

و قد يتوهم أن الكلام بنفسه يجرى في جانب الخاص حيث يقال: إن الخاص هو أيضا في معرض النسخ في المقام، بدعوى أن أصالة عدم النسخ مرجعها إلى الإطلاق الأزمانى، و الإطلاق معرض للتقييد، إذن فنفس المعرضية الموجودة في العام هي موجودة في الخاص، حيث يحتمل كون العام ناسخا له، و ما لم يتخلص من هذه المعرضية و هذا الاحتمال في إطلاق الخاص، فإنه لا يكون حجة كما صار عليه العام.

و هذا التوهم غير صحيح.

و جوابه: يكون بلحاظ المسالك الثلاثة المتقدمة.

أما جوابه بلحاظ المسلك الأول- و الذي يرجع أصالة عدم النسخ إلى الإطلاق الأزمانى في دليل الحكم- هو أن يقال: إن الإطلاقات الأزمانية ليست في معرض التقييد، لأن تقييدها عبارة عن النسخ، و لما كان النسخ نادرا فهو لا يوجب وجود حالة المعرضية فيها، و

هذا بخلاف الإطلاقات الإفرادية، فإنَّ شيوخ التخصيص الإفرادي يوجب وجود حالة المعرضة للتقييد فيها، و من ثمَّ يوجب وهن حجيتها، و عليه: فالإطلاق الأزمانى مقتضى الحجية فيه موجود، و المانع عنها مفقود، أما كون مقتضى الحجية موجود، فلأنَّ ظهور الإطلاق الأزمانى لم يبتل بما يعرضه للتقييد، و أما كون المانع عن الحجية مفقود، فلأنه لا يتصور مانع على تقدير وجوده، إلاَّ العموم، و اصالة العموم فى نفسها غير جارية، إذن، فلا مانع من جريان اصالة عدم النسخ.

و أما جواب التوهم على المسلك الثالث فهو، أن يقال: بأنَّه حتى لو فرض انَّ النسخ كان كثيرا أيضا كالتخصيص، رغم هذا، فإنَّ كثرة النسخ حينئذ، ليس معناه ضعف كاشفية الخطاب، بل هدم و عدول عن مدلول الخطاب بعد كشفه و صدقه و كاشفيته كما هو مبنى المسلك الثالث، و حينئذ،

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٤

كثرة النسخ لا توجب وهنا فى كاشفية الخطاب، لأنَّ النسخ ليس منافيا مع كاشفيته، لأنه لا علاقة للنسخ بضعف الكاشفية، و كثرة عدول المولى عن مدلول كلامه، لا يبزّر رفع اليد عن مدلول ذلك الكلام و أحكامه ما لم يكن هناك قرينة بالفعل على ذلك، و بهذا يتضح الفرق بين كثرة النسخ و بين كثرة التخصيص.

و هذا التقريب، رغم أنَّه حسن، إلاَّ أنَّه لا يخلو من إشكال، و ذلك:

لأنه متوقف على أصل موضوعى، و هو كثرة التخصيصات بحيث يكون العام فى معرض التخصيص، معرضة توجب وهنه و تزلزلا فى كاشفيته و توقفا من قبل العقلاء فى حجيته ما لم يخرج عن تلك المعرضة.

و من الواضح: انَّ هذا الأصل الموضوعى - اصالة المعرضة للتخصيص - إنما هو متوفر فى كلام الأئمة عليهم السّلام، الذين عاشوا ظروفًا غير عادية و غير طبيعية فى مقام التبليغ، أدت إلى أن يكون طرز البيان لديهم عليهم السّلام، غير عرفى فى بعض الجهات، ممَّا أوجب أن يعتمدوا على القرائن المنفصلة لضيق الخناق.

و أما بالنسبة للبيانات الصادرة فى عصر التشريع - كلام النبى صلّى الله عليه و آله و سلم - سواء كانت قرآنية أو نبوية، فلم يعلم فيها كثرة التخصيص بالمخصّصات المنفصلة حتى يوجب ذلك، إلاَّ إذا فرغنا عن هذه المسألة و أثبتنا فيها أنَّه كلُّما دار الأمر بين النسخ و التخصيص، فالتخصيص هو المتعين، و أما قبل الفراغ عن هذه المسألة و قبل قيام برهان على ذلك، فنحن نحتمل أن ما نراه فى موارد المعارضة بين العام و الخاص أن يكون من باب النسخ لا التخصيص، و إذا كان باب النسخ، فسوف يكون التخصيص قليلا جدا، و معه لا يبقى العام فى معرض التخصيص بالشكل الذى ذكر، بحيث يوجب انثلام حجية العام بنظر العقلاء، و معه: لا يفيدنا هذا الجواب بالنسبة إلى عصر التشريع، و إن أفادنا بالنسبة إلى عصر الأئمة عليهم السّلام، إذن، فهو لا يزيد عن الجواب الأول بشيء ملحوظ.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٥

و الحاصل: إنه لا يمكن الاستدلال على تقديم التخصيص بهذا الجواب، لأنَّ هذا الجواب يفترض المعرضة أصلا موضوعيا و المعرضة فرع إحراز كثرة التخصيصات المنفصلة الواردة فى الكتاب و السنة النبوية، و كثرة التخصيصات هذه، لا تحرز إلاَّ بعد الفراغ عن هذه المسألة و إثبات أنَّه كلُّما دار الأمر بين النسخ و التخصيص فالتخصيص يكون هو المتعين، إذن، فكيف ثبت هذه المسألة بأصل موضوعى يتوقف إثباته على الفراغ عن هذه المسألة، إذن فالمسألة دورية، إذن فهذا الجواب غير مفيد.

الجواب الثالث هو أن يقال بتقديم اصالة عدم النسخ على اصالة عدم التخصيص بما يشبه الحكومة، و هذا الجواب يمكن تقريبه بتقريبات ثلاث:

التقريب الأول هو أن اصالة الظهور التى تسمى باصالة عدم التخصيص ليست فى مرتبة اصالة الظهور التى تسمى باصالة عدم النسخ، بل هما فى مرتبتين طوليتين، إذ أنَّ هناك مرحلتين مترتبتين.

المرحلة الأولى مرحلة تعيين مدلول الكلام و مفاد الدليل و مراد المولى من هذا الكلام.

وفي هذه المرحلة يقال: إن المولى قد يريد من العام العموم، وقد يريد منه الخصوص، وهنا تجرى أصالة عدم التخصيص لإثبات أن مراد المولى هو العموم، ثم بعد أن يتبين مراد المولى والمتكلم، تأتي المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة تعين أن هذا الحكم هل هو حكم صوري، أم أنه حكم جدى ثابت و مجعول لكى يبقى، و هنا يوجد ظهور آخر يسمّى باصالة عدم النسخ، أو باصالة الجدّ، يثبت جدية الحكم و يكون هو المحكّم، إذن، هنا اصلاان ينتسبان إلى مرتبتين من الدلالة، و حينئذ، يقال:

إننا بين أمرين، فإما أن نجتمع بين الدليلين جمعا دلاليا بلحاظ المرتبة الأولى، فتخصيص العام بالخاص، و يكون الخاص قرينه على أن المراد من العام هو الخاص.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٦

و إما أن نجتمع بينهما جمعا جهتيا بلحاظ المرتبة الثانية فنقول: بأنّ الجعل الثابت فى الخاص لم يجعل لكى يبقى، بل جعل لكى ينسخ و يلغى، فننسخ الخاص بالعام.

إذن، فنحن بين جمعين، مفاد الأول، إسقاط أصالة عدم التخصيص، و مفاد الجمع الثانى، إسقاط أصالة عدم النسخ، و حينئذ يقال: بما أن الجمع الأول رافع لموضوع الجمع الثانى، فيكون حاكما عليه، لأنّ المرتبة الثانية فى طول المرتبة الأولى.

و من الواضح، أنه ما لم يتعين أن هذا هو مراد المتكلم من الكلام، سوف لا تصل النوبة إلى المرتبة الثانية لتسائل، أن هذا مراد جدا أم لا؟ و بناء عليه يقدم تخصيص العام على نسخ الخاص، لأننا مع إعمال الجمع العرفى فى المرتبة الأولى، نكون قد رفعنا موضوع الجمع العرفى فى المرتبة الثانية، و هذا هو ما نسب إلى المحقق العراقى [٧٨] (قدس) فى مقالاته.

إلّا أن هذا التقريب غير تام، و ذلك، لأنه حتى لو فرض وجود مرتبتين من الدلالة فى الكلام كما تقدم، إلّا أن هذا التسلسل الرتبى يلحظ فى كل دليل دليل برأسه، إذ فى كل دليل دليل رتبته الأولى قبل رتبته الثانية، و هنا الأمر كذلك، فإنّ كلّا من الخاص و العام فيه هاتان المرتبتان من الدلالة، فى المرتبة الأولى تجرى أصالة الظهور لتشخيص ما هو المراد، و فى المرتبة الثانية تجرى أصالة الظهور لتعين أن المراد و المدلول هذا جدى و ثابت و ليس صوريا، فالمرتبة الثانية فى كل من الدليلين، هى فى طول المرتبة الأولى من نفس ذاك الدليل و ليس فى طول المرتبة الأولى من دليل آخر.

و الشبهة هنا لا تريد إيقاع المعارضة بين اصالتى الظهور فى مرتبتي الدليل الواحد ليقال بالحكومة، بل تريد إيقاع المعارضة بين أصالة الظهور فى العام، أى عدم التخصيص، فى المرتبة الأولى من العام، و بين أصالة

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٧

الظهور، أى عدم النسخ فى المرتبة الثانية من الخاص، و هاتان المرتبتان لا طولية بينهما، و إنّما الطولية بين الأصلين فى دليل واحد لا بلحاظ دليلين، و حينئذ، لا مسوغ للحكومة.

التقريب الثانى للجواب الثالث، و هو للعراقى [٧٩] (قده) أيضا، و هو صياغة عكسية للتقريب الأول، و هو مع ذلك ادعى الحصول على نفس النتيجة، و هى تقديم التخصيص على النسخ.

و حاصل هذا التقريب هو، إنه فى التقريب الأول كنّا نقول: إن الأصل الجارى فى المرتبة الثانية فى طول الأصل الجارى فى المرتبة الأولى، و لكن هنا ندعى أن المرتبة الأولى هى فى طول الثانية، لأنه فى المرتبة الأولى يعين مدلول الكلام، و فى المرتبة الثانية نثبت باصالة عدم النسخ أن هذا المدلول جدى و ثابت، و من الواضح أنه ينبغي ان يثبت أول الأمر جدية الكلام، و بعد ذلك، يعين المراد منه و المدلول، إذ من الواضح أنه لا معنى لتعيين المراد من كلام غير جدى، و عليه: فاصالة الظهور فى المرتبة الأولى هى فى طول أصالة الظهور فى الثانية، و هذا بعكس التقريب الأول، فإنّ أصالة الظهور فى المرتبة الثانية هى التى تثبت أن المراد من هذا الكلام جدى، فيتحقق بذلك موضوع إجراء أصالة الظهور فى المرتبة الأولى، لتشخيص ما هو المراد فى الأولى.



إذن، بحسب التسلسل، أولاً، نجرى اصالة الظهور في المرتبة الثانية لثبوت أن المراد جدّي، و بعد ذلك، نجرى اصالة الظهور في المرتبة الأولى، و حينئذ نقول: لا بدّ من إجراء اصالة الظهور في المرتبة الثانية أولاً، أي اصالة عدم النسخ في كل من العام و الخاص، و بذلك يثبت جدية كلّ منهما، و حينئذ، لا يتحقّق تعارض بينهما، و إنّما ينشأ التعارض بينهما بعد إجراء اصالة الظهور في كلّ منهما في المرتبة الأولى، لأنّ اصالة الظهور في الخاص

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٨

حينئذ هي عبارة عن اصالة عدم التخصيص و ان المراد من الكلام هو العام، و اصالة الظهور في العام هي عبارة عن اصالة عدم النسخ و انّ المراد من الكلام هو الخاص، و حينئذ، يقع التعارض، و بما أنّه تعارض في المرتبة الأولى في تعيين مفاد هذا المراد الجدّي، فلا بدّ من إعمال الجمع العرفي بينهما في هذه المرتبة.

و قد عرفت في التقريب الأول، أنّ الجمع العرفي بينهما بلحاظ هذه المرتبة إنّما يكون بحمل العام على الخاص و تخصيصه به، و بهذا يثبت وجوب تقديم اصالة عدم النسخ على اصالة عدم التخصيص، فإنّ الجمع في هذه المرتبة مفاده إسقاط اصالة عدم التخصيص، كما عرفت في التقريب الأول، و بهذا استطاع العراقي أن يصل إلى نفس النتيجة مع عكس الصياغة.

و هذا التقريب غير تام، و ذلك لأنّ التعارض لم ينشأ من إجراء الأصل في كل منهما في المرتبة الأولى فقط، و إنّما نشأ من إجراء الأصل في كلّ منهما في المرتبتين، إذ أجرى الأصل في كلّ من الدليلين أولاً، في المرتبة الثانية، ثم أجرى ثانياً في المرتبة الأولى، و بعد ذلك حصل التعارض، و حينئذ، كما يمكن الجمع بينهما بلحاظ المرتبة الأولى المقتضية لإسقاط اصالة عدم التخصيص، كذلك يمكن الجمع بينهما بلحاظ المرتبة الثانية المقتضية لإسقاط اصالة عدم النسخ.

و إن شئت قلت: إنّ هذا التقريب غير تام، لأنّه لو فرض أنّ هذه الصياغة صحيحة، لكنّ التعارض الناشئ من إعمال الظهور في المرتبة الأولى نشأ من مجموع الأصلين لا من خصوص الأصل الثاني أو الأول، فكلّ من الأصلين كان جزء العلة للتعارض، و إلّا فمن الواضح أنّه لو كان الأصل الأول قد أجرى وحده في المرتبة الأولى، لجرى و لم يحدث التعارض، و كذا لو جرى هكذا في المرتبة الثانية لجرى وحده بدون معارضة، إذن فالتعارض نشأ من ضمّ كل من الأصلين إلى الآخر في كل من الطرفين، فالتعارض بين مجموع الأصلين هنا، و مجموعهما هناك، ففي كلّ من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٣٩

الدليلين أجرينا أولاً الأصل في المرتبة الثانية ثم أجرينا الأصل في المرتبة الأولى، و من جرّاء ذلك، واجهنا التعارض، و حينئذ، كما يمكن حلّ هذا التعارض بدفع اليد عن اصالة عدم التخصيص، كذلك يمكن حلّه برفع اليد عن اصالة عدم النسخ.

التقريب الثالث، للجواب الثالث، و يدعى فيه أنّ الحمل على النسخ هو جمع غير عرفي بين الدليلين، بينما الحمل على التخصيص هو جمع عرفي بينهما، إذن، فالأمر ليس دائراً بين جمعين عرفيين، بل هو دائر بين جمع عرفي، و جمع غير عرفي، و لا إشكال حينئذ في تقديم الجمع العرفي.

و بهذا يختلف هذا التقريب عن سابقه، لأنّ السابقين كان يتعرف كلّ منهما بأنّه جمع عرفي في نفسه، و أمّا هنا فيقال: بأنّ الجمع بالحمل على النسخ ليس عرفياً، و هذا التقريب يمكن أن يبيّن بأحد بيانين.

١- البيان الأول هو ما ذكره المحقق العراقي (قده) [٨٠]. و حاصله: أنّ الجمع العرفي إنّما يتصور في مورد يؤدّي الجمع فيه إلى العمل بكلا- الدليلين، لكن مع التصرف في أحدهما أو في كليهما بلحاظ الآخر من تقييد أو تأويل و نحو ذلك، و أمّا إذا أدّى الجمع إلى طرح أحد الدليلين، و إسقاطه رأساً كما في الحمل على النسخ، فهذا لا يكون جمعا عرفياً، لأنّ معنى الجمع بين الدليلين هو الالتزام بهما معاً.

و حينئذ نقول: إنّّه في المقام عندنا عام متأخّر، و خاص متقدّم، فلو بنينا على نسخ الخاص بالعام فهو يعني أنّه بعد ورود العام لا حجية

في الخاص بالنسبة إلينا أصلا، أما بلحاظ زمان ما بعد ورود العام، فلأنّ الخاص منسوخ، و أما بلحاظ زمان ما قبل ورود العام، فلأنّه خارج عن محل ابتلائنا، لعدم وجودنا آنذاك، إذن فلا معنى لكونه حجة في حقنا، فالنسخ يعني، أنّ الخاص لن يكون حجة في حقنا على الإطلاق.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٠

و هذا بعكس ما لو بنينا على تخصيص العام بالخاص، لأنّ التخصيص لا يعنى سقوط العام عن الحجية- لو قدّمنا الخاص- بل يبقى على حجيته بلحاظ غير أفراد الخاص، إذن، فالتخصيص موجب للجمع العرفي بين الحجيتين بخلاف النسخ، حيث أنّه لا يوجب الجمع العرفي.

ثم استشكل عليه باستشكالات في مقام التفيتش عن الثمرة للخاص، و أنّه قد يقال: بأنّ الخاص لو التزم بأنّه منسوخ، فمع هذا يمكن أن يكون مشمولاً للدليل الحجية بلحاظ زمان ما قبل النسخ فيما لو فرض أنّه كان هناك أثر عملي يترتب فعلا على ثبوت ذلك الحكم ماضيا.

إلّا أنّ الصحيح أنّ هذا البيان في نفسه غير صحيح، و ما قيل من أنّ الجمع العرفي يشترط فيه أن يكون مؤدياً إلى حفظ حجة كل من الدليلين فهو غير تام.

و قد تعرضنا لهذا الكلام في بحث تعارض الأدلة، تحت عنوان، شروط الجمع العرفي و بينا أنّ هذا ليس من شروطه. و قلنا هناك: إنّ مفاد دليل الحجية هو التعبد بمضمون ذلك الدليل و ما يستفاد منه عرفاً، بشرط أن يكون لهذا المفاد أثر عملي كى لا يكون لغوا، و هذا الاشتراط نتيجة مقيد لثبي في المقام، لأنّه إذا لم يكن للمفاد أثر، يكون التعبد به لغوا، و حينئذ، لو فرض أنّ الجمع العرفي في مورد اقتضى تعيين مفاد الخبر لكن مع إلغاء أثره العملي، حينئذ، في مثله، يسقط ذلك الدليل عن الحجية تخصيصاً، لعدم تحقّق شرط حجيته، و لكن لا يسقط الجمع العرفي عن كونه جمعا عرفياً، و بقية التفصيل في محله، إذن فهذا البيان غير تام.

البيان الثاني و هو مبني على المسلك الثالث القائل: بأنّ اصالة عدم النسخ ليست من شئون الكلام و إنّما هي ظهور حالي في الجعل كما عرفت تفصيله، و حينئذ يقال: إنّ الحمل على النسخ ليس جمعا عرفياً، و هذا بخلاف الحمل على التخصيص، فإنّه جمع عرفي، و ذلك لأنّ الجمع العرفي عبارة عن التصرف في مدلول كلام لحساب مدلول كلام آخر من أجل التوفيق

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤١

بين الدليلين أو الكلامين، و حينئذ، يتضح بناء على المسلك الثالث- أنّ ظهور عدم النسخ و اصالة عدم النسخ، ليست من شئون الكلام، و إنّما هي ظهور حال في الجعل بما هو جعل، على ما عرفت، فإنّ النسخ لا يرجع إلى نقص في كاشفية الكلام، لكن الكلام في الجعل، و أنّه هل كان استطرافياً أو جعل ثابت، فهنا يدعى ظهور حال هذا الجعل في أنّه جعل ثابت.

و هذا الظهور، لا ربط له بعالم الكلام، بل هو ظهور نفسى، فلو أردنا أن نحكم ظهور عدم النسخ في المقام، إذن فهذا ليس تصرفاً في مدلول الكلام، بل في أمر خارج عن مدلوله، بينما لو أردنا أن نعمل عناية التخصيص، فهذا تصرف في مدلول الكلام.

و الخلاصة، هي أنّ الالتزام بالنسخ ليس جمعا عرفياً، لأنّه ليس تصرفاً في مدلول الكلام لحساب الكلام الآخر، بينما الجمع العرفي عبارة عن التصرف في كلام لحساب كلام آخر.

و من هنا لو ورد عام و خاص متصلين، لم يتوهم أحد النسخ، حتى ممّن يجوز عليه البدء في المخصصات المتصلة، فلو ورد عام، مثل: «أكرم كلّ عالم»، ثم ورد متصلاً خاص: «لا تكرم فساق العلماء»، فهنا لا يحمل على النسخ، لأنّه ليس جمعا عرفياً، بينما يحمل على التخصيص، لأنّ الحمل على التخصيص جمع عرفي.

و هذا البيان غير تام أيضاً، فإنّه مبني على المسلك الثالث.

و لكن بناء على المسلك الأول، يكون النسخ تخصيصاً و تصرفاً في مدلول الكلام بنحو من الأنحاء، فإنّ اصالة عدم النسخ، و إن

كانت راجعة إلى ظهور حالي في الجعل، إلا أن هذا الظهور هو، ظهور لمدلول الكلام حسب نظر العرف، فيكون التصرف فيه بالحمل على النسخ تصرفاً في مدلول الكلام وإن لم يكن تصرفاً أولاً وبالذات في مدلول الكلام وبذلك يصدق عليه الجمع العرفي، ولا يكون مختصاً بالحمل على التخصيص.

و بعبارة أخرى، إنه لم يتم دليل على أن الجمع العرفي يجب أن يتعامل مع

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٢

ظهورين لفظيين، وإنما المهم أن نرى بحسب المرتكز العقلائي أن أيهما يناسب أن يكون قرينه على الآخر، وهنا، كما يمكن للمولى الاعتماد على الظهورات اللفظية الأولية، كذلك يمكنه الاعتماد على الظهورات اللفظية الثانوية.

و أما قياس ما نحن فيه بالمخصّصات المتصلة، فهو قياس مع الفارق، لأنه في موارد المخصص المتصل لا ينعقد ظهور تصديقي في العموم أصلاً و معه لم يستقر ظهوران لتقع المعارضة بين ظهور العام و ظهور الخاص في عدم النسخ و غيره.

هذا حاصل الكلام في الجواب الثالث، و به تمت الأجوبة الثلاثة، و قد عرفت عدم تمامية أي واحد منها بنحو مطلق، بل بعضها غير تام أصلاً، و بعضها تام في بعض الموارد فقط.

ثم إنه قد يشكل على هذا الكلام بما حاصله تعيين التخصيص و تقديمه على النسخ حيث يقال: إن أصالة عدم التخصيص و أصالة عدم النسخ تسقطان بالتعارض، و حينئذ، يرجع إلى دليل عام آخر، و هو قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم:

«حلال محمد صلى الله عليه و آله و سلم حلال إلى يوم القيامة، و حرامه، حرام إلى يوم القيامة» فإن هذا الخبر بإطلاقه يقول: إن العام مخصص، و إن الخاص غير منسوخ، إذن، فهنا ينفي النسخ، و حينئذ، يتعين التخصيص، للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما.

و يشكل على هذا المدعى، بأن مقتضى إطلاق دليل العام الوارد بعد الخاص هو، أن الخاص منسوخ بالعام، و مقتضى هذا العام الآخر - و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم - حلال محمد صلى الله عليه و آله و سلم - الخ - هو أن ذلك العام ليس ناسخاً للخاص، و حينئذ، يقع التعارض بين هذين العامين.

و قد يجاب عليه: بأن عموم هذا اللسان - «حلال محمد صلى الله عليه و آله و سلم .. الخ» - حاكم بالنظر العقلائي على ذلك العام، لأنه ناظر إليه و إلى عموم الأحكام الواردة في الشريعة، و أنها ثابتة لا- تنسخ، و لذلك يقدم عموم هذا اللسان على ذلك العام بالحكومة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٣

و لكن هذا الجواب غير تام، لأن قوله: «حلال محمد صلى الله عليه و آله و سلم» لا يراد به نفي النسخ في أحكام الشريعة من قبل محمد صلى الله عليه و آله و سلم و ذلك لتحقق النسخ بالوجدان، بل يراد به أن يوضح أن شريعته محمد صلى الله عليه و آله و سلم هي خاتمة الشرائع، و أنها لا تنسخ بشريعة نبي آخر، و إلا كيف يتم ما ذكر، مع أنه لا إشكال في وجود النسخ في الأحكام.

### [تعيين التخصيص مطلقاً عند المشهور]

و عليه، فلا يتم هذا الجواب، و يبطل البيان المذكور، و عليه يتعين المصير إلى التقريب الثالث للجواب الثاني، و قد عرفت أنه يتم في الخاص و العام الواردين فيما بعد عصر التشريع و هو عصر النبي كما عرفت، و من هنا، كان المختار في هذه المسألة هو التفصيل بين ما هو وارد في صدر الشريعة و عصر التشريع، حيث أنه فيه لا بنى على تقديم التخصيص، لأنه ليس هنا ما يقتضى تقديمه على النسخ، بل لا بد من قرينه تعيين أحدهما، و هذا بخلاف ما إذا كانا واردين فيما بعد عصر التشريع من العصور المتأخرة، فإنه فيها يتعين تقديم التخصيص.

و أما المشهور فلم يفرقوا بين العصرين، بل قالوا بتعيين التخصيص.

و ليعلم أنّ هذا التفصيل المختار ليس نظريا فقط، بل هو عملي أيضا و تترتب عليه ثمرات عملية عديدة في الفقه.

نكتفي بذكر واحدة منها: جواز نكاح الكتابية، حيث أنه قد ورد في القرآن عمومات تقتضي عدم جواز نكاحها، ولكن ورد فيه خاص يقتضي جواز نكاحها، كقوله تعالى: **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...**

حل لكم، إذن فقد أحل لنا هذا العنوان، و هو المحصنات، و هذا خاص.

و حينئذ، إذا بنينا على مذهب المشهور من تقديم الخاص مطلقا و أنه يخصص العام دون النسخ أو التفصيل، فهنا القضية واضحة، لأن تخصيص العموم على مقتضى القاعدة يجوز لنا نكاح الكتابية دون الكافرة، و أما بناء على التفصيل المختار، فإننا نقع في الإشكال، إذ لا يمكن الالتزام بالتخصيص، بل يمكن أن يقال: بأنه يمكن أن يكون الخاص منسوخا و العام

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٤

ناسخا، و إنما يتعين التخصيص لو كان الخاص مقارنا أو متأخرا عن العام، و حيث لم نحرز قريبتة الخاص هنا على العام، إذن لا بد من إحراز أيهما المتقدم على الآخر، و حينئذ، فهنا طريقتان، الأولى: هو الرجوع إلى تواريخ نزول الآيه، و الثاني هو: الرجوع إلى الروايات عن الأئمة عليهم السلام الواردة في الآيه، و حينئذ، إذا رجعنا إلى الأولى، فالظاهر أن الخاص متأخر، لأن العام جاء في سورة البقرة و الممتحنة و كلتاهما مدنية، بينما ورد الخاص في سورة المائدة و هي آخر ما نزل على النبي صلى الله عليه و آله و سلم و بمقتضى هذا الحساب يثبت جواز نكاح الكتابية، لكن لو لاحظنا الطريق الثاني، لرأينا أن هناك روايات مقيدة تنسب إلى الإمام عليه السلام أنه قال: **إِنَّ آيَةَ الْيَوْمِ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...**

حل لكم، هي منسوخة بالعام، و هذا معناه، ان هذه الآيه بالخصوص في المائدة، كانت قد نزلت قبل ذلك، و منه يعرف الحال في الشق الثاني و هو، ما إذا كان الخاص متأخرا، فإنه في المورد الذي بنينا فيه على التخصيص هناك، بنى فيه هنا عليه، لأن الخاص و العام ينظران إلى نقطة زمنية واحدة.

و أمّا لو كان كل منهما نظرا إلى نقطة زمنية خاصة به، فهل يكون حكم العام ثابتا أم لا؟ و هنا جل ما تقدم من الوجوه لا يكون مفيدا.

و الخلاصة هي: أنه بناء على مذهب المشهور من تقديم التخصيص مطلقا. فإن العام يخصص هنا، و أما بناء على التفصيل المختار، فحينئذ، إن كان الخاص مقارنا للعام أو متأخرا عنه فلا إشكال في الحمل على التخصيص، و إن كان متقدما عليه، فحينئذ يدور الأمر بين النسخ و التخصيص، و لا وجه لتقديم أحدهما إلا بقريته لورودهما في زمن التشريع، هذا تمام الكلام في الحالة الأولى.

### [في دوران أمر الخاص بين كونه مخصصا أو ناسخا للعام]

و أما الحالة الثانية، و هي دوران الأمر بين كون الدليل مخصصا للآخر أو ناسخا له كما لو ورد عام ثم ورد خاص، و دار أمر الخاص بين كونه مخصصا أو ناسخا للعام فإنه حينئذ إن فرض أن نظر كل من الدليلين إلى نقطة زمنية واحدة فلا إشكال في كون الخاص مخصصا للعام، و إن فرض أن كلا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٥

منهما ينظر إلى نقطة زمنية خاصة به، فحينئذ، بعد ورود الخاص يثبت حكمه بدون إشكال في ذلك، و إنما الكلام في الفترة الزمنية الكائنة بين العام و الخاص، فهل يكون الثابت فيها حكم العام ثم يرتفع بعد ورود الخاص بالنسخ أو لا؟ و أكثر الوجوه التي ذكرت في الحالة الأولى لبيان تقديم اصالة عدم النسخ لا تأتي هنا، لأن تلك الوجوه كانت تفترض وجود معارضة بين اصالة عدم التخصيص، و

اصالة عدم النسخ، بينما لا موضوع لهذه المعارضة في المقام، لأنّ الدوران بين النسخ و التخصيص هنا إنّما هو بالنسبة إلى دليل واحد، و هو دليل الخاص، و مقتضى القاعدة هي النسخ.

و بهذا تمّ الكلام في هذه المسألة.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٤٦

## البداء

## إشارة

قد تبين ممّا تقدّم، أنّ النسخ ممّا اتّفق على إمكانه جميع المسلمين [٨١].

و بمناسبة الكلام على النسخ، يقع الكلام على البداء. و البداء كمضمون لا يختصّ به الإمامية فقط، بل أكثر احتمالاته ممّا اعترف بها المسلمون، إلّا أنّ البداء كمصطلح ممّا اختصّ به الإمامية فقد ورد لفظ البداء و ما يراد منه من معاني في ضمن عدّة روايات مروية عن أئمة أهل بيت العصمة عليهم السّلام توحى بالبداء. و هذه الروايات و إن صحّت عن أهل البيت عليهم السّلام إلّا أنّها ممّا لا دخل لها في الأحكام الشرعية، و عليه فلا تكون مشمولةً لدليل حجية الخبر الواحد. إذ قد أوضحنا في محلّه أنّ دليل حجّيته مختصّ بخصوص الأحكام الفرعية التنجيزية، و لا يشمل الأخبار الواردة في تقرير المعارف و المفاهيم الإلهية، فإنّ الخبر الواحد فيها ليس حجّة و لكن هذه الروايات المتحدثة عن البداء لفظاً و روحاً، هي متواترة إجمالاً، إذ أنّها تزيد على خمسين رواية، و فيها عشرون رواية تقريباً، صحيحة سنداً.

و مصدر هذه الروايات، كتاب التوحيد للشيخ الصدوق (قده)، و الكافي

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٤٧

للكليني (قده) و بصائر الدرجات للصفار (قده) و هؤلاء الثلاثة ممّن لا يحتمل في شأنهم الكذب [٨٢]، هذا مضافاً إلى ما روى في صحاح أهل السنّة، فإنّه لا يقلّ عمّا رواه الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و ذلك ممّا يعضد تواترها. إلّا أنّ الخواجه نصير الدين الطوسي (قده) ذهب إلى إنكار البداء، محتجّاً بأنّه منقول بأخبار الآحاد و مثله لا يكون مشمولاً لدليل حجية الخبر الواحد، فضلاً عن كون أخبار الآحاد لا تثبت مفهوماً من هذا القبيل.

و لكن الصحيح، هو أنّ أخبار «البداء» ليست أخبار آحاد ليطمّ ما ذكره الطوسي، و إنّما هي متواترة إجمالاً باعتبار كونها مختلفة في بياناتها و مداليلها، فيكون شأنها شأن الروايات المتواترة إجمالاً و إن كانت لا تشترك حكماً في إعطاء صورة واضحة عن البداء بحيث يكون إجماعاً. لما ذكرنا في محلّه من رجوع الإجماع إلى التواتر صورة. و من هنا فإنّ ما يمكن إثباته لها بهذا التواتر الإجمالي هو أنّه صدر عن الأئمة عليهم السّلام شيء عن البداء، و أمّا ما ذا كانوا يريدون به و أىّ معنى، فإنّ هذا ليس متواتراً قطعاً، إذ لا تواتر لكلّ لسان في تلكم الروايات.

## [أصول البداء في القرآن و السنة و كتب الديانات الأخرى]

و للبداء على إجماله أصل قرآني [٨٣]، إذ فيه بعض الآيات التي يمكن أن تشكّل أصلاً للبداء، و إن كان هذا الأصل على ما يظهر لا ينسجم مع جملة من ألسنة هذه الروايات، و لكنه ينسجم مع بعض ألسنتها الأخرى.

و كذلك [٨٤]، فإنَّ للبداء أصل إجمالي في كتب الديانات الأخرى ينسجم مع مفهوم البداء كظاهرة للتغيير.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٨

و أما البداء على مستوى إجماع الطائفة، فالذي يبدو أنَّ هذا المعنى الإجمالي مقبول لها حيث أنَّ جلَّ علمائها تكلموا عنه و حاولوا توجيهه و تصحيحه ما عدا الخواجه نصير الدين الطوسي الذي أنكره محتجاً بما تقدّم و عرفت [٨٥].

إلّا أنَّ هذا القبول من جلَّ علماء الطائفة، لا يعتبر أكثر من إجماع إجمالي، لاختلافهم في تفسيره، فلو فرض أنَّه تردّد المعنى بين أمور، بعضها صحيح، و آخر غير صحيح، حينئذ ينحل هذا الإجمال، فالذي هو ثابت بالتواتر، ثابت بالقرآن و كذلك بالنسبة للعقل.

و قد صار هذا المعنى الإجمالي سبباً لإشكال أساسي نشأ من افتراض أصل موضوعي، و هذا الأصل هو: أنَّ نسبة البداء إلى الله تعالى يستلزم تغييراً في علم الذات المقدسة بالنسبة لما يحصل لها من بداء، و هو تعبير آخر عن نسبة الجهل إليه تعالى. فإذا نسب هذا المعنى لله تعالى فيلزم ما ذكر، ذلك لأنَّ البداء، معناه لغة، اتّخاذ الرأي على خلاف ما كان سابقاً، إذ أنَّه مصدر، بداء، يبدو، بدوا، بداء.

و هذا المصدر معناه ما ذكر، و لذا اتّخذ هذا التفسير أصلاً [٨٦] موضوعياً في قبح نسبته إلى الله تعالى [٨٧].

و هذا الإشكال هو الذي حاول العلماء معالجته، و من هنا ذكر الميرزا النائيني (قده) في تقريراته، أنَّ البداء ثابت إجمالاً، و لكن لا يمكننا إدراك معناه تفصيلاً، و لذا، فتتعبّد به من دون إدراك حقيقته.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٤٩

و لكن هذا الكلام غير تام، حيث أنَّ الذي يبدو من الروايات في بابه،

### [خصائص البداء عند أئمة أهل البيت ع

إنَّ البداء الذي ذكر فيها، لم يكن شيئاً فوق قدرة الإنسان، كيف، و قد ثبت عن أهل بيت العصمة عليهم السلام أنَّهم قالوا: «ما عظم الله بمثل البداء»، «و ما عبد الله تعالى بمثل البداء»، و قالوا: «ما تتبأ نبيّ قطّ، حتى يقرّ لله تعالى بخمس:

بالبداء، و المشيئة و ...» و قالوا: «لو يعلم الناس ما في القول في البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»، و قالوا: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، و خلع الأنداد، و أنَّ الله يقدم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء» و قالوا: «إنَّ الله لم يبدو له من جهل»، و قالوا: «ما بدا لله في شيء إلّا كان في علمه قبل أن يبدو له» [٨٨] و هذه الألسنة واضحة في دلالتها على معقولية البداء، لأنَّ

الحث لا يكون إلّا على ما هو مقدور و معقول.

و قبل الدخول في المحاولات التي ذكرت لحلّ الإشكال المذكور- و هو، نسبة النقص و الجهل إلى الله تعالى- لا بدّ من ذكر بعض الخصائص التي ذكرها الأئمة عليهم السلام للبداء.

فمنها: أنَّ البداء أسلوب من أساليب تعظيم الله تعالى، فقد ورد في توحيد الصدوق (قده) عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه قال: «ما عظم الله تعالى، بمثل (البداء)» [٨٩]، و عليه، فلا بدّ من تفسير البداء بما يتلاءم مع تعظيم الله تعالى.

و من الواضح أنَّ تفسير البداء بمعنى تغيير الرأي و تركه إلى رأي آخر تكشف له، لا- يكون تعظيماً لله تعالى، و إنّما هو انحراف و تصوّر لله على أنَّ حاله حال الإنسان الاعتيادي.

و منها: أنَّ البداء عبادة لله. فقد نقل الكليني (قده) بسند صحيح إلى زرارة (قده) عن أحدهما عليه السلام أنَّه قال: «ما عبد الله بشيء مثل البداء» [٩٠].

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٠

إذن فالبداء باب من أبواب العبادة، وهذا لا يتناسب مع فكرة الندم والجهل كما أشكلوا.

ومنها: إنَّ البداء فرض من الأسس والأركان التي أخذ على الأنبياء حينما أرسلوا الالتزام به، كما يفهم ممَّا رواه الكليني (قده) بسند صحيح إلى الريان بن السلط. قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله تعالى نبيا قطَّ إلَّا بتحريم الخمر، وأن يقرَّ لله تعالى بالبداء» [٩١]. وهذا لا يتناسب أيضا مع ما أشكلوا به.

ومنها: إنَّ الكلام في البداء والتحدُّث به، فيه أجر كبير كما روى الكليني (قده) بسنده إلى مالك قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو علم الناس ما في البداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه» [٩٢]، وهذا يشعر بأنَّ فكرة البداء لها مدلول تربوي في حياة الإنسان. بينما لا يوجد حتَّى على النظر في كيفية علم الله تعالى.

ومنها: ما يدلُّ على أنَّ البداء لا يعنى التغيير في علم الله تعالى، كما فيما روى الكليني (قده) عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ما بدا لله في شيء إلَّا كان في علمه قبل أن يبدو له» [٩٣].

ومنها: ما يدلُّ على أنَّ البداء تأكيد لاختيار الله تعالى و سلطانه، كما في رواية الريان المتقدمه، مضافا إليها - بعد قوله، وأن يقرَّ لله بالبداء - قوله:

«وإنَّ الله يفعل ما يشاء»، إذن، ينبغي أن يفسَّر البداء على ضوء الاختيار والسعة في المشيئة، في قبال من يدعى ضيقا في المشيئة، لا في قبال من يفسَّر البداء بالمعنى اللغوي المتقدِّم.

وهذه الخصائص، خصائص إجمالية وردت كلها في روايات معتبرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥١

### [الحلول المقترحة لحل الإشكال الموجه على البداء]

و عليه لا بدَّ من حلِّ و علاج الإشكال المتقدِّم على ضوئها، و يمكن تلخيص الحلول المفترضة بما يلي:

الحلُّ الأول: يفترض فيه ان في البداء علمين، لكن ليس أحدهما ناسخا للآخر كى يلزم منه نسبة الجهل إلى الله تعالى، بل هذان العلمان ثابتان أبدا و أزلا لكن، أحدهما قضاء على نحو القضية التنجيزية و الآخر قضاء على نحو القضية التعليقية، فيكون الأول رافعا لموضوع الثانى، فهو حاكم أو وارد عليه. و قد عرفت في محله أنه لا- تعارض بين الحاكم و المحكوم، و من هنا افترضوا في هذه الحالة أن لله تعالى قسمان من القضاء، أحدهما المحتوم، و الآخر المعلق، و الأول عبارة عن قضاء يكون متعلقه قضية تنجيزية، و هذا لا يتخلَّف، كما في حالة العلم بأنَّ فلانا سوف يموت في الوقت الفلانى، و الآخر قضاء يكون محلا للبداء، و متعلقه قضية شرطية كما إذا قضى بأنَّ زيدا سوف يموت يوم السبت لكن مشروطا بأن لا تتعلق مشيئة الله تعالى بأن يزيد في عمره إذا هو تصدَّق، و حينئذ، إذا فرض أن القضاء المحتوم كان قد تعلق بموته يوم الأحد مثلا، فحينئذ، هذا القضاء المحتوم لا يعارض القضاء الثانى المشروط و لا يناقضه، و ذلك لأنَّ صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، إذن، فكل من القضاءين لم ينسخ و لم يتغير، غاية أن القضاء الحتمى يكون حاكما و واردا على القضاء المشروط، و رافعا لموضوعه.

ثم إنَّ السيد الخوئى [٩٤] (قده) قد أضاف قضاء ثالثا وسطا، حيث ذكر أن هناك قضاء يكون منه البداء، و قضاء يكون فيه البداء، و قضاء وسطا لا يكون منه و لا فيه البداء.

و أما صاحب البحار [٩٥] (قده)، فقد عبَّر عن القضاء الأول، باللوح المحفوظ، و عن الثانى، بلوح المحو و الإثبات.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٢

و روح هذا الجواب يرجع إلى إنكار التغير رأسا، و أن كلمة البدء، هي حكومة علم على علم آخر. و هذا التفسير لا يبدو مقنعا في فهم المطلب، و ذلك، لأنّ هذا القضاء الذي يتصور على نحو القضية الشرطية، لا تنطبق عليه الخصائص المذكورة في روايات الباب، حيث أنه لا شأن له بتعظيم الله تعالى و عبادته.

و ربّما يقولون: إنّ هذا الحل هو الذي يصحح فكرة الدعاء و الذي يمثل أقوى علاقة بين الإنسان و ربّه. و لكن يجب: بأنّ القضاء إذا كان حتميا، فلا حاجة للدعاء، إذن، فلا بدّ من لوح قضاء و قضايا تعليقية لكي يرغب في الدعاء، إذن فهذا الحل لا يصحح فكرة الدعاء، و الذي يمثل أقوى علاقة بين الإنسان و ربّه باعتبار أنّ القضاء إذا انحصر في القضاء الحتمي لما كانت هناك حاجة للدعاء، إذن فلا بدّ من لوح قضاء فيه قضايا تعليقية لكي يرغب في الدعاء و تكون له حاجة. و هذا الحل غير تام، لعدم تناسبه مع الخصائص المذكورة و الاستفادة من الأخبار، حيث أنّ القضاءات المشروطة لا شأن لها بتعظيم الله و عبادته.

و أما ما ذكر من أنّ هذا الحل هو المصحح لفكرة الدعاء، فهو أيضا غير تام، لأنّ المفروض أنّ الله تعالى قد اتخذ قرارا حتميا بشأن هذه القضايا المشروطة، ففرض أنّ فلانا يموت يوم السبت إذا لم يشأ سبحانه يوم الأحد، و المفروض أنّ له إرادة معينة، و حينئذ، إذا أريد إيجاد أجل بلحاظ كلا القضاءين، فالإشكال يبقى على حاله.

ثم إنه لا معنى لتسمية مثل ذلك بدءا، فلو فرض أنّ شخصا عاديا اتخذ قرارا بالسفر يوم السبت إذا لم تتعلّق مشيئته بالسفر يوم الأحد، فإذا فرض أنّ تعلقت مشيئته بالسفر يوم الأحد، فحينئذ، لا يقال بدا له السفر يوم الأحد، نعم يمكن تصحيح هذا الحل إذا طعمناه بإحدى فكرتين إضافيتين بحيث يصبح له مدلولًا قابلا لانطباق الخصائص المذكورة عليه و حينئذ قد لا يردّ الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٣

الفكرة الأولى: و تتضح بمقدمة حاصلها: أنّ القضاء الإلهي يتعلق بكل موجودات عالم الإمكان التي يترقب أنّ تكون صادرة منه تعالى، إلّا أنّ هذا القضاء الإلهي لا يتعلق بفعل فاعل مختار حتى لو فرض أنّ هذا الفاعل هو الإنسان المخلوق الذي لا يملك شيئا إلّا بعد إفاضة عليه لأنّ معنى اختيار الإنسان هو أنّ الله تعالى تفضّل و أنعم عليه بالسلطنة في ضمن دائرة من الأفعال و التصرفات بحيث إن أراد فعل، و إن أراد لم يفعل، و هذه السلطنة تجعل نسبة الفعل الصادر من الإنسان إليه، نسبة بالإمكان لا بالوجوب.

و ليس كنسبة كل معلول إلى علته، فإنّه خلاف مفهوم السلطنة، فإنّ الأمر إذا صار واجبا و لازما بحيث يستحيل انفكاكه عن السلطنة، فإنّه حينئذ لا تكون نسبة السلطنة إلى الفعل و الترك على حدّ سواء إذ أنّ هذا خلاف مفهوم السلطنة، كما برهنا على ذلك في بحث الإرادة و الطلب.

و أمّا قاعدة، أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه يجب ترميمها و تعديلها، فيقال: إنّ الشيء ما لم يجب، أو ما لم تعمل سلطنة في وجوده لا يوجد.

و الحاصل هو، إنّ كلّ نتائج السلطنة التي هي أفعال للإنسان، ليست واقعة في تسلسل العلة و المعلولات المنتهية إلى الله تعالى، و إن كانت نفس السلطنة مخلوقة لله تعالى، لكن ما ينتج عنها، ليس مفاضيا من قبل الله تعالى، بل هو من قبل ذي السلطنة، و من هنا كانت المسئولية و صحة الثواب و العقاب.

### [الفرق بين العلم بالشيء و اتخاذ القرار]

و بهذا يظهر، أنّ أفعال الإنسان لا تدخل تحت القضاء الإلهي، بل هي داخلة تحت العلم الرباني. و عليه: فتمام ما يدخل تحت قضائه، إنّما هو فعله سبحانه و تعالى.



نعم يمكنه تعالى أن يمنع الفيض فتمتنع السلطنة و معها نتائجها.

إذن، فعلم الله تعالى معناه: إنه محيط بكل لوح الواقع، و عليه: فكون أن الله تعالى يعلم، هو شيء، و كونه تعالى يتخذ قرارا، هو شيء آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٤

و العلم الذي لا يعزب عنه شيء، هو الذي يمثل الانكشاف المرآتي.

و هذه النتائج، مستخلصة من أبحاث السلطنة، هذا حاصل المقدمة.

و حينئذ نقول: بناء على هذا، انّ القضاء الرباني، تارة يفرض أنه يتعلق بقضية لا دخل لتصرف الإنسان فيها بوجه من الوجوه، كما لو تعلّق قضاؤه بانكشاف الشمس في الوقت الفلاني.

و أخرى، يتعلّق قضاؤه بما يكون لتصرف الإنسان و أعمال السلطنة من قبله دخل فيها.

ففي القسم الأول، يكون تعلّق القضاء الرباني بنحو القضية التنجيزية، لأنّ تمام الأسباب تنتهي إليه، إذن فهي تحت القرار.

و أمّا القسم الثاني، يكون تعلّق قضاؤه بنحو القضية الشرطية، و إلّا، فلو كان بنحو القضية التنجيزية، فإمّا أن يفرض أنه سبحانه ينجز وجوده، سواء تصرف الإنسان أم لا، و إمّا أن يفرض أنه ينجز وجوده و شرطه الذي هو تصرف الإنسان، و كلا هذين الفرضين باطل.

أمّا الأول: فلأنه خلف فرض كون القضية تتأثر بتصرف الإنسان.

و أمّا الثاني: فلأنه جبر و إلغاء للسلطنة، كما أنه خلف فرض تأثر القضية بتصرف الإنسان الاختياري، إذن، فلا بدّ و أن يفرض أنّ القضاء الرباني في هذا القسم يكون بنحو القضية الشرطية، فيقال: إن فلانا سوف يموت غدا إذا لم يدع الله تعالى في كشف ما وقع فيه، أو إذا لم يتصدّق أو يصل رحمه.

### **[تصنيف هذا القرار الرباني إلى قضية تنجيزية و أخرى تعليقية]**

و من هنا يظهر، أنّ تصنيف هذا القرار الرباني إلى قضية تنجيزية و أخرى تعليقية ليس جزافا، و إنّما هو حقّ المطلب في كلّ من القسمين، إذ حينما يتخذ القرار الرباني بنحو القضية الشرطية، حينئذ يمكن للإنسان أن يحقق الشرط المذكور، كما يمكنه أن يعدمه، فلو فرض أنّ الإنسان حقق الشرط، و هو الصدقة مثلا، فإنه حينئذ يمدّ الله تعالى في عمره و لا يتحقق الموت غدا.

و هذا نحو من البداء مجازا، بعناية أنه كان يوجد مؤثر في الخارج على

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٥

هذا الفاعل، فإنّ دعاء الإنسان أو تصدّقه هو الذي أوجب تغييرا في النتيجة المترتبة، و إن كان بحسب الدقة لم يوجد أيّ تغيير في القضاء، بل هذا إمضاء للقضاء بحسب الحقيقة، إذن فبتطعيم البيان المذكور بذلك يعرف نكتة تسميته بالبداء، فإنه لو لم يترك هذا الباب للإنسان مفتوحا، لما شعر الإنسان بفاعليته و قدرته على تقرير مصيره، و على تغيير وجه الكون.

و على هذا المعنى من البداء تنطبق الخصوصيات المذكورة في روايات استجابة الدعاء، من أنّ الدعاء يردّ القضاء و أنّ صلة الرحم تطيل العمر، و أنّ الصدقة تدفع البلاء الخ ...

و بهذا يظهر انطباق الخصائص التي ذكرناها على هذا المعنى و أنّ الله ما عبد و ما عظم بمثل البداء و ذلك لأنّ البداء بالمعنى المذكور يكون حافزا للعبادة و الدعاء و نحو ذلك من أعمال الخير باعتبار أنه جعل لتصرف الإنسان بالصدقة، و صلة الرحم، و الدعاء، و إغاثة الملهوف دخل في تنجز القضاء و عدمه.

الفكرة الثانية: هي أن يقال: إنه لا- تنصّور قضاء شرطيا، و آخر تنجيزيا بل تنصّور منه تعالى قضاءين كلاهما تنجيزي إلّا أنّ أحدهما

أقوى من الآخر و لكن يميزان و هما بعد كل هذا متعارضان، و بما أنهما متعارضان، فيقدم الأقوى. و توضيح ذلك: هو أن الله سبحانه و تعالى حينما خلق الكون وضع في طبائعه فاعلية و سببية بحسب قابليات الأشياء إلا أن هذه السببيات ليست عليتها عليه لا تقاوم، بل هي عليه يمكن مقاومتها فهو خلق النار و جعل فيها سببية الإحراق، و لكن يستطيع تجميد هذه السببية ساعة يشاء كما جمّد سببية نار إبراهيم عليه السلام في الإحراق و ألغى فاعليتها، و هذا قضاء من الله سبحانه. و قد يمثل لذلك بما لو فرض أن الإنسان صنع أداة معينة، و هي بدورها تصنع نتائج معينة و لا يستطيع أن يتحكّم بهذه الأداة بعد صنعها، و قد يفرض أنه يستطيع أن يتحكّم بها، و هذه الاستطاعة و تصرفه بتجميد هذه الأداة ساعة يشاء هو قضاء أيضا، يقوم به لتجميد القضاء الآخر،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٦

فيعطل الأول بالثاني، إذن، فما لا يستطيع التحكّم به هو قضاء، و ما يستطيع التحكّم به هو قضاء أيضا.

### [تصور آخر في بيان وجه آخر من البداء يوضح المعجزة و الدعاء]

و حينئذ، تارة تتصوّر أن الله تعالى ضمن قانون السببية لنظم هذا الكون، لكن على نحو لا يمكن له أن يعمل السلطنة في إيقاف النتائج كفاعل مختار.

و هناك تصوّر آخر و هو، أن هذه الطبائع التي أودعها الله تعالى في الكون تفقد سيطرتها و خاصيتها عند اتّخاذ أيّ قرار آخر من الله تعالى، إذن، فالقضية هنا ليست قضية تجزيّة أو شرطية، بل قراران أحدهما ضعيف و الآخر قوى، و الله سبحانه يعطل الاقتضاء الضعيف بالقوى، و هذا وجه من وجوه البداء، لأنّ فيه تغيير، و لكن بناء على ما تقدّم، يكون معنى التغيير في القرار و القضاء، تجميد القرار الآخر المتمثل فيما أودعه الله تعالى في طبائع الكون من فاعلية ضمن صيغ قانونية حيث يجمد قرارها بقرار أكبر، و هذا الذي يسمّى بالمعجزة في الشرع، حيث يكون ذلك لكرامة أو تصديق نبي و الانتصار له و نحو ذلك.

و هذا مطلب معقول في نفسه، و لأجل ذلك فهو يستحق هذه الأوصاف و المدائح المذكورة في روايات الباب، باعتبار أنّه يشعر الإنسان بأنّ الأمر لا يزال بيد الله تعالى و أنّه على كلّ شيء قدير، و أنّه يمكنه تعطيل الأسباب ساعة يشاء و هذا ممّا يحثّه على عبادته و تقديره.

و هذا المعنى من البداء، تنطبق عليه الخصائص المذكورة في بابه.

و من مجموع هاتين الفكرتين يكون معنى الدعاء واضحا.

و بناء على الفكرة الأولى تكون مسألة البداء علاجا لقضية الجبر الإنساني، لأنّ أفعاله نتائج للسلطنة [٩٦] التي تكون فيها نسبة الفعل الصادر من الإنسان إليه نسبة بالإمكان لا بالوجوب، بمعنى أن أفعال الإنسان لا تقع في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٧

تسلسل العلل و المعلولات المنتهية إلى الله تعالى، و لذلك صحّ التكليف و الثواب و العقاب لأنّ الإنسان هو الذي يوجد الفعل و هو الذي يعدمه كما أن الفكرة الثانية تكون علاجا لشبهة الجبر الإلهي كما عرفت.

الحل الثاني: و هو مبني على الاعتراف بأنّ البداء يلزم منه التغيير في العلم، بمعنى أنّه يوجد علمان، أحدهما ينسخ و يخطئ الآخر.

إلا أن هذين العلمين ليسا لله تعالى، بل هما للإنسان، و معه لا يلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى.

و هذا الجواب فيه اتجاهان.

الاتجاه الأول: و قد ذكره بعض علماء الإمامية [٩٧]:

و حاصله: انّ البداء تغيير في علم الإنسان، فإنّ هناك معتقدات يبنى عليها الإنسان ثم يظهر الله تعالى خلافها و يبين الحقيقة، فيبنى الإنسان على ما ظهر، و هذا أمر معقول، فإنّه قد تتعلّق المصلحة في إخفاء الحكيم للحقيقة في بعض الأزمان ثم يظهرها بعد ذلك. و هذا المعنى و إن كان معقولاً، إلّا أنّ حمل البداء عليه خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من أكثر الروايات، انّ البداء أمر مربوط بالله تعالى، و ليس بالإنسان.

الاتجاه الثاني: و هو ما اختاره صاحب الأسفار [٩٨] و جملة من الفلاسفة [٩٩]، و بنى عليه صاحب الكفاية [١٠٠] كما يظهر من كلماته. و هذا الاتجاه مبني على أصول فلسفية لا حاجة لذكرها، و فرّعوا على [١٠١]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٧؛ ص ٤٥٧

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٨

تلذك الأصول، انّ البداء يجعل العلم في مرتبة الخيال من النفس الفلكية، و هذه النفس تدرك الأسباب، و حيث أنّ الأسباب غير متناهية، فهي تدركها بشكل تدريجي، و حينئذ، قد تدرك أموراً معينة من الأسباب، فتحكم بمسبباتها قبل إتيان وقتها، و بعد إتيان وقتها، يتبين لها أنّ المسبب كان مربوطاً بشرط لم يحصل، فحينئذ، تراجع النفس عمّا حكمت به أولاً. و هذا الكلام لا يمكن انطباقه على فكرة البداء، لأنّه لا ربط لوجود نفس فلكية من هذا القبيل بتعظيم الله تعالى، و غير ذلك من الخصائص المذكورة للبداء.

الحلّ الثالث: و هو يعترف بأنّ البداء يستلزم التغيير، لكن في المعلوم و ليس في العلم، و هذا جواب من ذهب إلى أنّ البداء نسخ في التكوينيات، و النسخ بداء في التشريعات.

و هذا الحل يستخلص من كلمات الصدوق [١٠٢] و المرتضى [١٠٣]، و قد وافقهم عليه بعض الفلاسفة [١٠٤]، كما أنّه يصلح جواباً لشبهة اليهود الذي تخيلوا لزوم التناقض من النسخ و البداء كما ستعرف، كما انّ هذا المعنى للحل المذكور هو المستفاد من بعض الآيات القرآنية [١٠٥]، كما في قوله تعالى:

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (٣٨) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (٣٩)، فهي تدلّ على أنّه لكلّ أجل كتاب يناسبه.

### [نسخ الكتب السماوية السابقة لا يستلزم التناقض]

إذن، فنسخ الكتاب السابق لمصلحته، لا يستلزم التناقض كما توهم اليهود، و ذلك لأنّ من شروط التناقض وحدة الزمان، مع أنّ الزمان هنا غير متّحد، لأنّ كل كتاب كان في زمان خاص، إذن، فالتبديل و التغيير إنّما هو في المعلوم لا في العلم.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٥٩

و كذلك يقال في البداء بالنسبة للتكوينيات، فتبدل حالة الإنسان إلى حالة أخرى مثلاً ليس فيها تناقض، و ذلك لتعدد الزمان.

و هذا الحلّ معقول، و هناك بعض الروايات صريحة في هذا المعنى.

إلّا أنّ هذا الحلّ يفترض وجود تغيير و تبديل في البداء لكن في المعلوم، و هذا التغيير هو الأصل الموضوعي في أصل الإشكال على البداء، إلّا أنّ التحقيق هو عدم تمامية هذا الأصل الموضوعي.

حيث أنّه لم يؤخذ في البداء معنى التغيير و التبديل و العدول، بل أخذ فيه معنى الحدوث، فحينما يقال مثلاً: «أدع بما بدا لك، أو سل عمّا بدا لك» لا يقصد به الدعاء و السؤال عمّا ظهر له بعد أن كان ثابتاً خلافه كما افترض في الأصل الموضوعي للإشكال، بل معناه أدع بما حدث في نفسك و ظهر، و سلّ عمّا حدث في نفسك.

## [ورود البداء بمعنى الظهور في الصحاح و التفسير و لزوم كون إرادة الله الحادثة]

إذن، فكلمة «البداء»، بقطع النظر عن القرائن، لا تعطى أكثر من معنى الظهور، و قد جاءت كلمة البداء بهذا المعنى في بعض الروايات الواردة في صحيح مسلم و البخارى و مسند أحمد بن حنبل و صحيح الترمذى. و تفسير الطبرى و طبقات ابن سعد و القرطبي في الجامع لأحكام القرآن و الرازى في تفسيره و الزمخشري في كشافه و الإمام القشيري في لطائف الإشارات و ابن عربى في رسائله إلى الرازى و السيوطى في الدر المنثور، و الحاكم فى المستدرک، و التاج [١٠٦]، غاية الأمر أنه يلزم من ذلك أن إرادة الله تعالى حادثة، و هذا أمر مسلم عند الإمامية. لأنَّ الإرادة من صفات الفعل لا الذات، و قد دلت على

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٤٦٠

ذلك روايات كثيرة خلافا للفلاسفة القائلين بأنَّها من صفات الذات ثم ينتهون بذلك إلى ما يشبه الجبر، و حينئذ يكون البداء بالمعنى الذى ذكرناه جوابا عن شبهتين، إحداهما لليهود، و الثانية لبعض الفلاسفة حيث استشكلوا فى ربط الحادث بالقديم، فذهب اليهود إلى عدم تأثير القديم بالحادث، و لهذا قالوا:

يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ كَمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ حِكَايَةً عَنْهُمْ [١٠٧]، و ذهب بعض الفلاسفة كالنظام إلى أنَّ كلَّ الأشياء قديمة و لا- حادث أصلا [١٠٨].

و كلتا هاتين الشبهتين تندحض بتفسير البداء بالمعنى الذى ذكرناه، لأنَّ إرادة الله تعالى بعد أن كانت حادثة لا يبقى موضوع للشبهتين.

و بخلاصة ما أمكن قوله فى مبحث البداء، يتم الكلام فى مباحث العام و الخاص.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٤٦١

## المطلق و المقيد

### إشارة

و الكلام فىهما يقع فى فصول:

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٤٦٣

## الفصل الأول: فى اسم الجنس

### إشارة

و بما أن اسم الجنس موضوع لمعنى كلى، يلحظ تارة مطلقا، و أخرى مقيدا، فقد وقع الكلام، فى أن اسم الجنس، هل هو موضوع للمعنى الكلى المطلق بالخصوص، بحيث يكون استعماله فى المقيد مجازا، أم أنه موضوع للجامع بين المطلق و المقيد، فيكون استعماله فى كل منهما حقيقة؟

فعلى الأول، تكون دلالة على الإطلاق وضعية، و على الثانى، لا يكون اللفظ بنفسه دالاً على الإطلاق بالوضع، و إنما تكون دلالة عليه بواسطة تأسيس قرينة عامة دالّة على الإطلاق تسمى بمقدمات الحكمة.

و لتوضيح الحال، ذكر الأصوليين مقدمة تمهيدية لذلك تسمى باعتبارات الماهية، كى يعرف أن أسماء الأجناس على أى اعتبار منها

مبنية.

فنقول: إن الماهية لها اعتبارات، إذ أنها تارة تؤخذ على نحو تلحظ بشرط شيء، و أخرى تلحظ بشرط لا، و ثالثة تلحظ لا بشرط. فمثلا:

الإنسان، إن لوحظ بالنسبة إلى العلم، فتارة يقيد به، و حينئذ، يكون بشرط شيء، و أخرى، يقيد بعدمه، و حينئذ، يكون بشرط لا، و ثالثة، لا يقيد به و لا بعدمه، فيكون لا بشرط.

و نحن لو دققنا النظر في ذات الملحوظ في هذه الاعتبارات، بقطع النظر عن تعلق اللحاظ بذلك الملحوظ، نجد أنه لا-تقابل ذاتي بينها، و ليس هناك

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦٤

أقسام ثلاثة، بل قسمين فقط، لأن الملحوظ في الاعتبار الثالث محفوظ في كلا ذاتي الملحوظين في الاعتبار الأول و الثاني، لأن الأول تعلق بماهية الإنسان العالم، و الثاني تعلق بماهية الإنسان للعالم، و الثالث تعلق بذات الإنسان غير الملحوظ معه العلم و لا عدمه، و ذلك لأن التقابل يكشف عن أن الأقسام عرضية، بينما نجد هنا أن الملحوظ في القسم الثالث- لا بشرط- محفوظ في ذات الملحوظ الأول و ذات الملحوظ الثاني، و هذا ينتهي بنا إلى القول: بأن التقسيم و التخصيص في المقام إنما هو بلحاظ عالمين، الأول: لحاظ عالم الخارج، الثاني: لحاظ عالم الذهن، فالقسمة حينئذ تكون ثنائية، لأنه ليس لدينا سوى حصتين فقط، «إنسان عالم»، و «إنسان غير عالم»، و لا يوجد خارجا، إنسان لا يتصف بإحدى هاتين الصفتين حيث يكون لا عالم و لا لا عالم، و ذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين خارجا، كما أن الجامع بين الإنسان العالم و الإنسان للعالم موجود خارجا ضمن أحد هذين القسمين لا بوجود مستقل، و إلا لما كان جامعا، بل كان قسما مقابلا، و هذا خلف كونه جامعا، لأن الجامع بين فردين- بلحاظ أي عالم- لا يعقل أن يكون موجودا في ذلك الوعاء الذي يجمع بين أفراده فيه، إلا في ضمن تلك الأفراد، لأنه لو كان موجودا بوجود مستقل في مقابلها، لكان مغايرا لها، و معه لا يكون جامعا بينها.

و الحاصل هو، إنه في عالم الخارج، عندنا قسمان فقط، فتكون القسمة ثنائية لا ثلاثية.

و أما بلحاظ عالم الذهن، فالقسمة تكون ثلاثية، فإن الذهن البشري له قدرة على انتزاع مفاهيم من الأمور الخارجية على نحو يناسبها، و لذا، فإن الذهن في مقام انتزاع تلك المفاهيم، يمكنه أن ينتزع مفهوم الإنسان العالم، و مفهوم الإنسان غير العالم، و مفهوم الإنسان دون تقيده بالعلم أو عدمه، و هذا القسم الثالث هو، المسمى باللبشرط القسمة، و هذه المعقولات تسمى معقولات أولية، لأنها مترعة من الخارج مباشرة، و كل واحد من هذه المعقولات يباين بخصوصيته الآخر، و من هنا كانت الأقسام هنا ثلاثة.

و نحن إذا حللنا هذه القيود التي تجعل هذه المعقولات متقابلة،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦٥

وجدناها كلها خصوصيات ذهنية من شئون اللحاظ و الصورة الذهنية للماهية، فإن الصورة الذهنية للماهية في عالم الذهن، تارة ينصب عليها لحاظ العلم، و أخرى لحاظ عدم العلم، و ثالثة، لا ينصب عليها أي من اللحاظين، و هذه شئون للصورة، و لهذا تسمى هذه القيود بالقيود الثانوية، لأنها قيود للمعقول الأول، بينما نفس العلم و اللعالم، معقولات أولية لأنها قيود للخارج.

و نحن حينما نقارن بين القيود الثانوية و الأولية، نجد أن القيد الثانوي في القسم الأول، الذي هو «الماهية بشرط شيء»، يوازيه قيد و معقول أولى هو، نفس العلم، و نجد أن القيد و المعقول الثانوي في القسم الثاني، الذي هو «الماهية بشرط لا»، يوازيه معقول و قيد أولى هو، نفس عدم العلم، بينما إذا نظرنا إلى القيد و المعقول الثانوي في القسم الثالث الذي هو، «الماهية لا بشرط»، و هو عدم لحاظ العلم و لا اللعالم، نرى أنه لا يوازيه قيد و معقول أولى، و ذلك، لعدم وجود قسم ثالث مستقل من هذا القبيل في الخارج، و من هنا كان القسم الثالث في القسمة الذهنية، يشكل جامعا بين القسمين في القسمة الثنائية الخارجية.

وقد أشرنا سابقا إلى أن الجامع بين فردين بلحاظ وعاء، يستحيل أن يكون له وجود مستقل عنهما بلحاظ ذلك الوعاء، لأنه خلف كما تقدم، لكن يمكن أن يكون له وجود مستقل في وعاء آخر متأخر رتبة عن ذلك الوعاء، من دون أن يلزم الخلف، وذلك كما في عالم الذهن، فإنه يمكن وجود قسم ثالث مستقل، وهو «الماهية لا بشرط»، باعتبار أنه يمكن لحاظ إنسان غير مقيد بالعلم ولا بعدمه، ويكون موجودا بوجود مستقل عن «الإنسان العالم، والإنسان اللعالم»، لأن هذا الوعاء هو وعاء الذهن، وعاء جامعته وعاء الخارج، فلا يقال: بأن وجوده المستقل ينافي جامعته، إذن، فلا يلزم التهافت والخلف من وجوده المستقل.

ثم إن هذه الصور الذهنية الثلاث، إذا لاحظناها بما هي معقولات أولية، يمكن أن تكون بنفسها موضوعا لتعقلات ثانوية، وذلك لأنّ الذهن بعد أن ينتزع مفهوما من الخارج ويتعقله، يمكنه أن يلتفت إلى نفس تعقله  
بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦٦

الأولى، فينتزع منه مفهوما كما انتزع من الخارج، نسميه بالتعقل الثانوي، فهنا الذهن بعد أن تصور الإنسان العالم، والإنسان اللعالم، والإنسان غير المقيد بأحدهما، يأتي مرة ثانية إلى نفس تصوراته التي هي تعقلات في مرحلة تعقله الأول، فينتزع منها ثلاثة مفاهيم نسميها بالتعقلات الثانوية، حيث أن الذهن بعد أن تصور الإنسان العالم، والإنسان اللعالم، والإنسان الخالي عن كلا القيدين، جاء مرة أخرى إلى نفس تصوراته الأولية هذه، فانتزع من التصور الأول مفهوم الماهية المقيدة بلحاظ العلم، ومن التصور الثاني، مفهوم الماهية المقيدة بعدم العلم، ومن التصور الثالث، مفهوم الماهية الخالية من كلا القيدين، ثم ينتزع الذهن مفهوما رابعا يكون هو المفهوم الجامع بين المفاهيم الثلاثة، وهذا الجامع هو المسمى، «بالماهية اللابشرط المقسمة»، وهذا الجامع لم يكن وجوده بنحو مستقل ممكنا في مرحلة التعقل الأولى للذهن، لنفس السبب الذي ذكرناه في عدم إمكان وجود قسم ثالث في مرحلة الخارج، بينما كان وجوده كذلك ممكنا في مرحلة التعقل الثانوي للذهن، لنفس السبب الذي ذكرناه في مقام توجيه قسم ثالث في مرحلة التعقل الأولى للذهن.

إلى هنا ثبت أنه عندنا صورتان في عالم الخارج، وفي عالم التعقل الأول للذهن، عندنا ثلاث صور، وفي عالم التعقل الثاني للذهن، عندنا أربع صور، وهكذا كلما صعد الذهن في التصور زادت الصور صورة.  
ثم إنه قد يتخيل ويقال: بأن الصورة الثالثة في التعقل الأول للذهن التي سمينها «باللابشرط القسمة» والذي قلنا إنها عبارة عن لحاظ الماهية مجردة عن لحاظ وجود القيد فيها وعدمه، قد يقال [١٠٩]: إن هذه الصورة هي عبارة عن لحاظ الماهية مع لحاظ عدم دخل القيد وجودا وعدمها كما ذهب إلى ذلك السيد الخوئي (قده).

إلا أن هذا التخيل فاسد، والوجه في ذلك هو، إنه إن أريد بلحاظ عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦٧

دخل القيد وهو، «العلم» في مثالنا، وجودا وعدمها، يعني عدم دخله في ترتب الحكم على الماهية، وهي «الإنسان»، كما لو قيل: «الإنسان يحرم قتله»، فهنا: لا دخل للعلم وجودا ولا عدمها في ترتب الحرمة، وهو بالتالي أجنبي عن محل الكلام، لأنّ محل الكلام إنما هو في اعتبارات الماهية في نفسها التي هي عبارة عن أنحاء النظر التصوري الواقع عليها، وليس الكلام فيما هو دخيل في حكمها أو غير دخيل، هذا مضافا إلى أنه لو كان محلّ الكلام فيما له دخل في الحكم، فلا معنى للحاظ عدم الدخيل في صورة ما إذا كان الحكم مترتبا على موضوعه على نحو الإطلاق، لأنّ ترتب الحكم حينئذ منوط بواقع عدم الدخيل لا بلحاظ عدم الدخيل، وإن شئت قلت: إنه إن أريد من لحاظ عدم دخل القيد «العلم» عدم دخالته في الحكم المترتب على الماهية، فمن الواضح حينئذ أنه أجنبي عن محل الكلام، لأنّ محل الكلام إنما هو اعتبارات الماهية في نفسها التي هي عبارة عن أنحاء النظر التصوري الواقع عليها وليس الكلام فيما هو دخيل في حكمها وما هو غير دخيل فيه، لأنّ هذا اللحاظ لحاظ في كيفية ترتب الحكم المحمول على الماهية وليس أحد التصورات النظرية الواقعة عليها، هذا مضافا إلى أن لحاظ عدم الدخيل مستدرك حتى في هذا المقام، «مقام ترتب الحكم على

موضوعه» لأن ترتب الحكم على موضوعه على الإطلاق من نتائج واقع عدم الدخل، وليس من نتائج لحاظ عدم الدخل، لأن موضوع القضية إذا لم يؤخذ فيه قيد فإنه حينئذ يترتب الحكم على الطبيعة المطلقة، لصدقها على تمام أفرادها حينئذ، وعليه: فلا يصح أن تكون الطبيعة بنحو اللابشرط القسمة عبارة عن لحاظ الماهية و لحاظ عدم دخل القيد، كما ذهب إليه السيد الخوئي (قده).

و إن أريد من لحاظ عدم دخل القيد وجودا و عدما، هو أن الماهية في عالم الذهن و بقطع النظر عن ترتب حكم عليها، إنه لوحظ معها عدم دخل القيد و عدم دخل عدمه، باعتبار أن الماهية عند ما تأتي إلى الذهن و لا يكون معها لحاظ العلم مثلا و لا لحاظ عدم العلم، فإنها حينئذ تكون متميزة بذلك، أي متصفة بأنها وحدها.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦٨

فإن كان هذا هو المراد، ففيه: إن لحاظ الماهية كذلك، إن أريد به اللحاظ التصديقي لهذه الصفة، بمعنى التصديق، بأن الصورة الذهنية تجيء إلى الذهن بلا صفة العلم، و بلا صفة عدم العلم، فهذا أمر غير معقول، لأن النظر التصديقي لا يعقل أن يكون من أطوار اللحاظ التصوري للماهية، بل يحتاج إلى إلفات النفس إلفاتا ثانيا إلى تلك الصورة حتى تصدق بحالاتها و شئونها، فإن النفس إذا تصورت صورة «ما»، فتكون تلك الصورة معلومة لديها بالعلم الحضورى، فإذا أريد التصديق بتلك الصورة، فلا بد من نظر ثانى إليها، ليصدق أن تلك الصورة حضرت في النفس وحدها أو مع غيرها، و هذا الالتفات الثانى فى طول النظر التصورى، و معه، يستحيل أن يكون من أطواره.

و إن أريد بلحاظ الماهية كذلك، لحاظ مفهوم الصفة تصورا، بمعنى أنه كما نلاحظ الإنسان العالم لحاظا تصوريا، كذلك نلاحظ الإنسان الذى لم يؤخذ معه العلم قيما بالنظر التصورى.

فهذا أيضا غير معقول، لأن دخل القيد و عدم دخله من شئون نفس اللحاظ و ليسا من شئون ذات الملحوظ، لأن دخل القيد معناه: أخذ القيد فى عالم اللحاظ، و عدم دخل القيد، معناه: أخذ عدمه فى عالم اللحاظ، إذن، دخل القيد و عدم دخله من شئون نفس اللحاظ لا ذات الملحوظ، و عليه فلا يعقل أن يكون الدخل و عدمه قيما لنفس الملحوظ.

نعم، يعقل أن يكون قيما فى تعقل ثانى متأخر رتبة عنه.

و الخلاصة: هى أن الذهن يتصور الماهية فى التعقل الأول ضمن ثلاث صور ذهنية، ينتزعها الذهن من الخارج مباشرة، و هى صورة «البشرطى»، و صورة «البشرطلا»، و صورة «اللأبشرط القسمة».

و فى التعقل الثانى، ينتزع الذهن أربع مفاهيم، من كل صورة من هذه الصور مفهوما، و مفهوما رابعا هو الجامع بينها، يسمى بالأبشرط المقسمى.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٦٩

ثم إنه قد وقع الخلاف بين علماء الأصول فى نقاط ثلاث.

النقطة الأولى: فى أن الكلى الطبيعى، هل هو الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسمى، أم الملحوظة بنحو اللأبشرط القسمة، أم أنها شىء ثالث - الماهية المهملة -؟

النقطة الثانية: فى أن الماهية المهملة، هل هى الملحوظة بنحو اللأبشرط المقسمى، أم هى غيرها؟

النقطة الثالثة: فى أنه هل يعقل أن تكون الألفاظ موضوعة للماهية لا بشرط قسمة، أو لا بشرط مقسمى، أم لا يعقل؟

أما النقطة الأولى فقد ذهب الحكيم السبزواري [١١٠] إلى أن الكلى الطبيعى هو الماهية الملحوظة بنحو اللأبشرط المقسمى، و ذهب صاحب الكفاية [١١١] (قده) إلى أنه هو الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسمة.

و ذهب آخرون إلى أنه الماهية [١١٢] المهملة.

أما ما ذهب إليه الحكيم السبزواري (قده) فقد أتضح بطلانه مما ذكرناه سابقا، حيث قلنا: إن اللأبشرط المقسمى، هو الصورة الرابعة

للتعقل الثانوى للذهن الجامع بين الحصص التى هى من التعقل الأول كما عرفت.

و إن شئت قلت: إن الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسمى معقول ثانوى، هو المفهوم الرابع فى التعقل الثانى، و هو الجامع بين الحصص المعقولة فى التعقل الأول، إذن فهو جامع بين صور ذهنية و ليس جامعا للأفراد الخارجيه.

بينما الكلى الطبيعى، هو عبارة عن الجامع الموجود فى الخارج فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٠

ضمن أفرادها التى انتزع عنها بقطع النظر عن خصوصياتها، فهو من المعقولات الأولية.

و معه: كيف يكون الكلى الطبيعى عين اللابشرط المقسمى.

إذن فهذا التوهم ناشئ من الخلط بين المعقولين، و عدم إدراك أن اللابشرط المقسمى معقول ثانوى، و أن الكلى الطبيعى معقول أولى.

و عليه فالصحيح: ما ذهب إليه صاحب الكفاية [١١٣] (قده)، من أن الكلى الطبيعى، هو عبارة عن الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسمى، بمعنى أن ذات الملحوظ بهذا اللحاظ هو، الكلى الطبيعى، لأنه جامع صادق على واجد القيد و فاقد، كالإنسان مثلا، لا أنه عين اللحاظ.

و قد استشكل فى ذلك السيد الخوئى [١١٤] (قده)، حيث ذكر، أن الكلى الطبيعى هو ما يكون صالحا للانطباق على أفرادها خارجا، بينما الماهية اللابشرط القسمى هو، ما كان منطبقا بالفعل على أفرادها و فانيا فيها، و عليه، فلا يكون أحدهما عين الآخر.

إلا أن هذا الاستشكال غير تام، لأنه ما ذا يريد من كون الماهية اللابشرط القسمى أنها التى تكون منطبقه بالفعل على تمام أفرادها؟

فإن أراد بذلك من الفعلية، إن الأفراد يرون بواسطتها بالنظر التصورى، بحيث يصير حال الكلى الطبيعى حال العموم الذى ترى بواسطته الأفراد إجمالا، كما فى قولنا: «أكرم كل عالم»؟.

ففيه: أن هذا خلط بين المطلق و العام، لأن اللابشرط القسمى، فى باب المطلق ينتج الإطلاق و ليس العموم، فإن الفرق بين العام و المطلق، هو أن الأفراد ترى بالعام، بينما فى المطلق لا ترى الأفراد بما هى أفراد بالطبيعة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧١

لأن الطبيعة لا ترى إلا نفسها و اللابشرط القسمى غاية ما ينتج الإطلاق لا العموم.

و إن أراد بكون الماهية اللابشرط القسمى فانية بالفعل فى أفرادها، إن أراد من الفعلية فى اللابشرط القسمى، أنه لو علق عليها حكم لسرى هذا الحكم إلى تمام أفرادها.

ففيه: إن هذا صحيح، لكنه موجود فى الكلى الطبيعى أيضا و لا يحتاج إلى عناية أزيد من تعليق الحكم عليه ليسرى إلى أفرادها.

و عليه: فالكلى الطبيعى هو عين الماهية مأخوذة بنحو اللابشرط القسمى، لكن لا بمعنى أنه عين المعقول الثالث بحدّه، لأن حدّه و ما هو مميز له هو، عدم لحاظ القيد و لا عدمه معه، بل بمعنى، أنه ذات الملحوظ باللحاظ الثالث، و أما حدّ اللحاظ الثالث الذى هو عدم لحاظ القيد و لا- عدمه فلا- يرى، لأنه قيد للحاظ، لا للملحوظ، و هذا الحد لا يرى الأفراد، فلا يكون الكلى الطبيعى عينه، بل عين الملحوظ بذلك اللحاظ.

و لعل مناقشة السيد الخوئى (قده) نشأت من هذا الخلط، حيث أنه اعتبر هناك خصوصية زائدة على الماهية مأخوذة فى الملحوظ باللحاظ الثالث، و جعل اللابشرط القسمى عبارة عن تلك الماهية مع تلك الخصوصية، و حينئذ، يتوجه إشكاله المذكور، من أن اللابشرط القسمى هو غير الكلى الطبيعى، لأن اللابشرط القسمى يكون عبارة عن الكلى الطبيعى مع خصوصية زائدة، هى خصوصية عدم دخل القيد.

لكن عرفت عدم تمامية ذلك، لأن هذه الخصوصية من شئون اللحاظ الثالث، لا ذات الملحوظ به.



و أما النقطة الثانية: فهي في تحقيق الماهية أو الطبيعة المهملة.

فقول: إن الماهية المهملة اصطلاح نريد به الماهية التي تجمع خاصيتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٢

الأولى: أن تكون معقولا أوليا منتزعا من الخارج.

الثانية: أن يكون منظورا إليها بلا إضافة أي حدّ عليها، حتى حدّ عدم الحدّ، و قيد عدم القيد، و هذا معنى قولهم: إن النظر مقصور على ذاتها و ذاتياتها.

و بعد هذا يقع الكلام، في أن هذه الماهية المهملة التي تكون واجدة لهاتين الخاصيتين ما هي؟

هل هي الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسّمى أو المقسّمى أو غيرهما اللابشرط المقسّمى و تبين أنه معقول ثانى و ليس معقولا أوليا، حيث اتضح الفرق بينه و بين الماهية المهملة، حيث قلنا سابقا: إن الماهية المهملة تتميز بأمرين، أولهما: كونها معقولا أوليا منتزعا من الخارج، و ثانيهما: أن يكون منظورا إليها بلا إضافة أي حدّ عليها حتى حدّ عدم الحدّ و قيد عدم القيد، إذن فالماهية المهملة هي غير «اللابشرط المقسّمى» و ليست عينه.

و أما ما اتفقوا عليه من ان الماهية المهملة ليست هي الماهية «باللابشرط القسّمى»، فقد استدّلوا عليه بأمرين.

الأمر الأول: هو أن الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسّمى أخذ فيها حدّ الإطلاق، و لذا كانت في مقابل «البشرطىء»، أو البشطللا. بينما الماهية المهملة- بناء على ما تقدّم- هي عارية عن كل قيد، حتى قيد لحاظ عدم القيد، و معه لا يعقل أن تكون الماهية المهملة هي اللابشرط القسّمى.

و هذا التقريب غير تام، بناء على المعنى الذى ذكرناه للماهية اللابشرط القسّمى، من إنّه و إن كان متقوما بحدّ زائد على ذات الماهية، إلّا أن هذا الحدّ من شئون اللحاظ و ليس من شئون الملحوظ و بما أنّهم اتفقوا على أنّها ليست باللابشرط القسّمى، لأنّ اللابشرط القسّمى هو المطلق، إذن ينحصر الخلاف بين الأخيرين، و هو أنّها اللابشرط المقسّمى، أو أمر آخر غيره.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٣

و قد ذهب صاحب الكفاية [١١٥] إلى أن الطبيعة المهملة هي عبارة عن الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسّمى.

و ذهب المحقق الأصفهاني [١١٦] معترضا على صاحب الكفاية (قده)، و وافقه السيد الخوئي [١١٧] في اعتراضه، إلى أنّها أمر آخر غير اللابشرط المقسّمى، حيث ذكر أنّ الماهية، إمّا أن تؤخذ منظورا إلى ذاتها و ذاتياتها فقط، و حينئذ، فلا يصح أن يحكم عليها إلّا بذاتها و ذاتياتها، كالحكم بالناطقية على الإنسان، و هذه الماهية هي الماهية المهملة.

و إمّا أن تؤخذ الماهية مقيسة لشيء آخر كالعلم، فتارة تقيّد به، و أخرى بعدمه، و ثالثة تكون مطلقة من جهته.

و الجامع بين هذه الصور الثلاث هو، المسمّى بالماهية اللابشرط المقسّمى.

و الصحيح فيما اختلفوا فيه هو أن الماهية المهملة ليست هي الماهية بنحو اللابشرط المقسّمى، و ذلك لأمرين:

الأمر الأول هو انه بعد أن انكشف لنا حقيقة الماهية الملحوظة ذاتها، إذ لا يمكن دخوله تحت الرؤية، و حينئذ لا معنى لأن يقال: بأنّ الماهية المهملة ينظر إليها بنفس اللحاظ الذى نظر به إلى الماهية اللابشرط القسّمى، نعم بناء على ما ذهب إليه السيد الخوئي (قده) فى تفسير اللابشرط القسّمى من أنّه لحاظ الماهية و لحاظ عدم دخل القيد، حينئذ يكون لحاظ عدم دخل القيد أمر داخل تحت اللحاظ، و هو أمر زائد على الماهية و حينئذ يتم التباين بين الماهية المهملة، و الماهية لا بشرط قسّمى.

الأمر الثانى هو أن الماهية المهملة هي ما قصر النظر فيها على ذاتها و ذاتياتها، و حينئذ لا يمكن أن يحكم عليها إلّا بذاتها و ذاتياتها، و لا يحكم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٤

عليها بشيء خارج عن ذلك، بينما الماهية لا بشرط قسمي يحكم عليها بأمر كثيرة خارجة عن ذاتها و ذاتياتها.

إلا هذا الكلام غير تام: وذلك لأن كل من يريد عقد قضية مركبة من موضوع و محمول، لا بد له من نظرين:

النظر الأول هو النظر إلى الموضوع- و هو نظر تصوري دائما- و هذا النظر التصوري في طرف الموضوع، دائما يتعلق بذات الموضوع و ذاتياته فقط، سواء كانت جنسا، أو نوعا، أو فصلا له، لأن ما يتعلق به نظره هو الموضوع، و ما ليس بموضوع لا يتعلق به نظره.

النظر الثاني هو النظر إلى المحمول، و حينئذ فهذا النظر الحملی، تارة ينظر به إلى مرتبة ذات الموضوع، بمعنى أنه يريد القول: بأن هذا المحمول ثابت للموضوع في مرتبة ذاته، و في مثل ذلك، لا يمكن أن يحمل على هذا الموضوع إلا جنسه أو نوعه أو فصله، فينحصر الحمل بذاتيات الموضوع فقط.

و تارة أخرى، يكون النظر الحملی إلى لوح الواقع الذي هو أوسع من مرتبة الذات، و في مثله يصح أن يحمل على الموضوع كل ما هو ثابت له في الواقع.

و بناء عليه يقال: بأن النظر الحملی أجنبي عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو النظر التصوري الذي يقتصر دائما على الموضوع.

و كون النظر التصوري يقتصر على الموضوع، أي على ذات الماهية و ذاتياتها، لا يستلزم عدم جواز الحكم عليها بغير ذاتها و ذاتياتها. و ما ذكر آنفا، خلط بين النظر التصوري للماهية، و النظر الحملی لها، و إن شئت قلت: إن الماهية تارة ينظر إليها بالنظر الحملی، و هو ملاحظة ثبوت المحمول للموضوع، و حينئذ، إذا كان الملاحظ ثبوته لذات الموضوع فلا يصدق الحمل إلا إذا كان المحمول ذاتيا للموضوع، و إذا كان الملاحظ ثبوته لواقع الموضوع فلا مانع حينئذ من كون المحمول عرضيا مضافا إلى كونه ذاتيا و ذلك لأن الموضوع في مرتبة الواقع أوسع منه في مرتبة الذات، و أخرى ينظر إلى الماهية بالنظر التصوري المحض كما تقدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٥

و من هنا: يتضح أن ما ذكره من عدم جواز حمل غير الذاتيات على الماهية إذا كان ملحوظا ذاتها و ذاتياتها، إنما يتم فيما إذا كان منظورا إليها بالنظر الحملی، و كان الحمل في مرتبة ذات الموضوع.

و محلّ الكلام ليس هذه الصورة، بل محل الكلام هو فيما إذا كان منظورا إليها بالنظر التصوري.

إذن، فلا بأس أن يقصر النظر على ذات الماهية تصورا، و لا مانع من أن يحمل عليها ما هو خارج عن ذاتها و ذاتياتها إذا كان بلحاظ مرتبة واقع الموضوع، و إنما الممنوع حمل العرضي بلحاظ مرتبة ذات الموضوع، و بهذا يتضح أن الماهية المهملة هي نفس الماهية لا بشرط القسمي، بمعنى أنها ذات الملحوظ بهذا اللحاظ الخاص، و الفرق بينهما هو الفرق بين اللحاظ و الملحوظ، و الرؤية و المرئي.

النقطة الثالثة: و هي التي وقع الخلاف فيها، في معقولية وضع اسم الجنس للمطلق، كما وقع الخلاف في معقولية وضعه للجامع بين المطلق و المقيد.

و عليه فالكلام هنا يكون في مرحلة الثبوت.

و قد استشكل بعضهم في وضعه للجامع، و حاصل هذا الإشكال هو:

إن وضعه للجامع يستدعي تصوّر ذلك الجامع - الموضوع له -.

و من الواضح أن الجامع بين المطلق و المقيد لا بد أن يوجد في الذهن، إما في ضمن المطلق، و إما في ضمن المقيد، و لا وجود مستقل له عنهما، و إذا استحال وجوده بما هو جامع استحال وضع اللفظ له.

و قد أجيب عن ذلك: بأن هذا الجامع و إن استحال وجوده مستقلا في الذهن إلا في ضمن المطلق أو في ضمن المقيد، إلا أن هذا الجامع يمكن للذهن أن ينتزع منه مفهوما اسميا ثانويا، و يكون ذلك المفهوم مشيرا إلى واقع الجامع.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٦

و عليه: يمكن أن يوضع اسم الجنس لذلك المفهوم، باعتباره مشيرا إلى واقع الجامع، و بذلك يكون واقع الجامع قد تصوّره الواضع،

لكن لا بحقيقته، بل بوجهه و عنوانه، وهذا التصور يصحح الوضع كما عرفت في بحث الوضع. و لكن هذا الجواب غير تام: لأنّ نتيجته انقلاب الوضع العام و الموضوع له العام- كما في أسماء الأجناس- إلى الوضع العام و الموضوع له خاص، لأنّ المتصوّر عام و قد وضع اللفظ لأفراده، فيكون الموضوع له خاصا. و التحقيق في المقام هو أن يقال: إنّه لا أساس لهذا الاستشكال بناء على ما أوضحناه، و ذلك لأنّ الواضع يمكنه تصوّر الماهية بنحو اللابشرط المقسمي، و حينئذ، فتارة يضع اللفظ لذات المتصوّر و يكون لحاظه و تصويره مجرد مرآة لذات المتصور من دون أن تؤخذ تلك الصورة و ذلك للحاظ قيّدا في الموضوع له، فيكون تمام الموضوع له هو، ذو الصورة المهملة التي تأتي ضمن المطلق تارة، و ضمن المقيد أخرى، و هذا معنى كون اسم الجنس موضوعا للجامع بين المطلق و المقيد، و تارة أخرى يضع اللفظ لذات الصورة الملحوظة بذلك للحاظ و المرثية بتلك الصورة التي هي عبارة عن لحاظ الماهية بلا قيد، و بذلك يكون اسم الجنس موضوعا للمطلق، و بهذا يثبت إمكانية وضع اسم الجنس للجامع بين المطلق و المقيد، و للمطلق بخصوصه، و لا- يكون هذا الإشكال واردا حينئذ.

و قد استشكل بعضهم أيضا في معقولية وضع اسم الجنس لخصوص المطلق، كما يظهر من كلمات صاحب الكفاية [١١٨] (قده). و حاصل هذا الإشكال هو، أنّ الإطلاق- على ما تقدّم- قيد ثانوي، فهو من شئون نفس اللحاظ لا الملحوظ، و حينئذ، إذا أخذ قيّدا في الموضوع له، إذن، يكون اللفظ موضوعا لما هو مقيد بأمر ذهني، و مثل هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٧

المعنى لا ينطبق على الخارج، مع أنّ مداليل أسماء الأجناس تنطبق على الخارج، إذن، فهذا يدلّ على استحالة وضع اللفظ للمطلق. و هذا الكلام غير تام، و ذلك: لأنّ الإطلاق و إن كان من القيود الثانوية و من شئون الصورة و اللحاظ لا الملحوظ، و أنّه لو أخذ قيّدا في الموضوع له لكان نتيجة ذلك كون اللفظ موضوعا لما هو مقيد بأمر ذهني. إلّا أنّه لا محذور في ذلك.

### [معاني اسم الجنس]

و توضيح الحال هو، أنّ حقيقة الوضع- كما مرّ في محله- هي إيجاد الربط بين اللفظ و المعنى في ذهن السامع، فأحد طرفي هذا الربط هو اللفظ، و الطرف الثاني ليس هو ذات المعنى، بل هو صورة ذلك المعنى، لأنّ معنى ذلك الربط هو، أنّ هذا اللفظ سبب في حضور صورة ذلك المعنى في ذهن السامع، و عليه فلا محذور في أن يجعل الواضع ربطا سببيا بين لفظ إنسان و الصورة الذهنية المطلقة لهذه الماهية بحيث متى حضر لفظ إنسان في الذهن حضرت الصورة المطلقة لهذه الماهية في الذهن، و معنى انطباق مدلول الكلام على الخارج هو، أنّ اللفظ يوجب حضور صورة ذهنية قابلة للحكاية عن الخارج، و هذا متحقق في المقام، لأنّ لفظ «إنسان» توجد صورة في الذهن لماهية الإنسان المطلقة، أي الماهية «اللابشرط المقسمي»، و هذه الصورة قابلة للحكاية عن الخارج، و بذلك تكون قابلة للامتثال فيما إذا وقعت متعلقا للتكليف.

و بهذه اتّضح، أنّ اسم الجنس يمكن وضعه للمطلق بخصوصه، و بهذا تمّ الكلام ثبوتا، كما أنّه بهذا اتّضح أنّه ثبوتا يمكن وضع اسم الجنس للمطلق بخصوصه، و للجامع بين المطلق و المقيد أيضا.

و بعد ذلك، نتقل إلى مرحلة الإثبات و الاستظهار.

و الصحيح في هذه المرحلة هو، أنّ اسم الجنس موضوع للجامع بين المطلق و المقيد، و يشهد لذلك أنّ استعمال اسم الجنس في موارد المقيد لا عناية فيه أصلا، بينما لو كان موضوعا للمطلق خاصة لكان استعماله في المقيد يحتاج إلى عناية.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٨

وقد يقال: إنَّ العناية هنا ثابتة على كلِّ حال، لأنَّه بعد استعمال اللفظ في المقيّد تنثلم مقدمات الحكمة، وهذا يوجب العناية، و معه كيف يستكشف عدم الوضع للمطلق من عدم العناية، مع أنَّ العناية ثابتة على كلِّ حال.

و جواب ذلك: إنَّه في موارد عدم تماميّة مقدمات الحكمة، - كما لو كان المتكلم في مقام الإهمال و الإجمال - ففي هذه الموارد، لا نشعر بالعناية في موارد استعمال اسم الجنس مع القيد كما يشهد به الوجدان. و هذا يكشف عن عدم أخذ الإطلاق قيّدا في الموضوع له، أي أنَّه لو كان موضوعا للمطلق لكان فيه عناية المجاز.

### [التقابل بين الإطلاق و التقييد من أي التقابل]

بقي شيء و هو، أنَّه وقع الخلاف بينهم، في أنَّ التقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين من أيِّ أنواع التقابل؟ فذهب بعضهم [١١٩] إلى أنَّه من تقابل المتضادين، و ذهب الميرزا [١٢٠] (قده) إلى أنَّه من تقابل العدم و الملكة، و ذهب ثالث إلى أنَّه من تقابل التناقض.

أمَّا القول الأول: فهو مبنى على أنَّ كلاً من الإطلاق و التقييد أمر وجودي، و أنَّ الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد، و أنَّ التقييد عبارة عن لحاظ القيد.

و قد عرفت فيما سبق، بطلان هذا الكلام، لأنَّ الماهية المطلقة المسماة باللابشرط المقسمة ليست لحاظ الماهية و لحاظ عدم القيد، بل هي لحاظ الماهية مع عدم لحاظ القيد، و كم فرق بينهما.

و أمَّا القول الثاني: ففيه خلط بين مقام الثبوت و مقام الإثبات، إذ في مقام الإثبات و دلالة الكلام يقال: إنَّ دلالة الكلام على الإطلاق إنَّما هو بركة مقدمات الحكمة، و هذا يعني، أنَّ المولى لو أراد المقيّد ليبيّن، و حيث أنَّه لم يبيّن، فهذا معناه، إنَّه يريد المطلق.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٧٩

و من هنا يعلم أنَّ التقييد لا بدّ أن يكون ممكنا له و إلّا لما استفيد الإطلاق من كلامه.

إذن في مرحلة الإثبات يكون التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكة، إلّا أنَّ محلّ كلامنا هو التقابل في مرحلة الثبوت، و الإطلاق الثبوتى للماهية غير مشروط بكون الماهية قابلة للتقييد، لأنَّ سعة الماهية و انطباقها على تمام أفرادها أمر ذاتى لها. و عليه فالقول الثانى غير تام أيضا كالأول.

و من هنا يتعين القول الثالث، و هو أنَّ التقابل بينهما هو تقابل التناقض.

بل لو أردنا أن ندقق النظر، نرى أنَّ القول الثالث غير صحيح أيضا، لأنَّ معنى كون الإطلاق و التقييد متقابلين، هو ورودهما على موضوع واحد، و هذا غير متحقق في المقام، لأنَّ انطباق الماهية على تمام أفرادها هو أمر ذاتى لها كما عرفت و الذاتى لا يتخلف أصلا، و هذا معنى الإطلاق، و أمَّا التقييد فهو تخصص في هذا الأمر الذاتى، و ليس تخصيصا، لأنَّ التقييد يصنع لنا مفهوما آخر غير المفهوم الأول، فمثلا: مفهوم «إنسان» قابل للانطباق على تمام أفرادها، فإذا قيّد «بالعالم»، فيحدث عندنا مفهوم آخر و هو مفهوم «إنسان عالم»، و هذا مغاير للمفهوم الأول، و المفاهيم في عالم الذهن متباينة حتى لو كان بينهما عموم و خصوص مطلق، إذن فالإطلاق يرد على مفهوم و التقييد يرد على مفهوم آخر، و عليه فلا تقابل بينهما أصلا، إلّا أنَّه من باب التسهيل في العبارة، نعبر عنهما بالمتقابلين تقابل السلب و الإيجاب، أى التناقض.

### [ثمرات هذا التقابل]

ثم إنَّ هناك ثمرات عملية تظهر بين هذه الأقوال الثلاثة.

منها: إنَّه بناء على القول الثالث لا يتصور شق ثالث في قبال المطلق و المقيّد، لاستحالة ارتفاع النقيضين، بينما يتصور ذلك بناء على

القولين، الأول والثاني، حيث يمكن أن يتصور شق ثالث لم يلحظ فيه القيد ولا عدمه، ويسمى بالماهية المهمة مثلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨٠

ومن هنا وقع الكلام بينهم في إمكان الشق الثالث واستحالته، فذهب بعضهم إلى استحالة ثبوتها، وذهب آخر إلى إمكانه، ثم انجز الكلام عندهم إلى أنه ما هي نتيجة هذا الشق الثالث، فهل هي ثبوت الحكم للمطلق، أو للمقيد، فذهب بعضهم إلى أن نتيجته الإطلاق، وسماه بالإطلاق الذاتي، وسمى المطلق بالمطلق للحاظي.

ومن جملة الثمرات هي، أنه إذا فرض استحالة التقييد بما يكون في طول الحكم - أي القيود الثانية - فبناء على القول الثالث، يكون الإطلاق ضروريا، لأنه إذا استحال أحد النقيضين صار نقيضه الآخر ضروريا، وأما بناء على القول الثاني، يكون الإطلاق مستحيلا، لأنه عليه، إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، وأما بناء على القول الأول فلا يتعين كون الإطلاق ضروريا أو مستحيلا إلا بقرينة.

هذا حاصل الكلام في أصل المسألة، وبعد توضيح عدم أخذ الإطلاق في المعنى الموضوع له اسم الجنس، لا تكون الدلالة الوضعية كافية لإثبات الإطلاق، بل لا بد في إثباته من قرينه، وهي إما خاصة، ويكون أمر تعيينها بيد الفقيه، وإما عامة، وتسمى بمقدمات الحكمة، والتي هي موضوع كلامنا في الفصل الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨١

## الفصل الثاني: في مقدمات الحكمة

### إشارة

بعد ان عرفت ان اسم الجنس غير موضوع للماهية المطلقة، وهذا معناه ان الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً للفظ.

وقد قلنا: إن اسم الجنس موضوع للجامع بين المطلق والمقيد، ولكن مع هذا، لا إشكال في استفادة الإطلاق منه ولو في الجملة وضمن شروط معينة.

ومن هنا وضع أساس لهذه المفارقة، حيث قيل: إن دلالة على المطلق بخصوصه يمكن أن يكون بواسطة قرينه خاصة يشخصها الفقيه، أو قرينه عامة تقتضي الإطلاق، وهذه القرينة العامة هي التي تسمى بمقدمات الحكمة.

ولتحقيق الحال في كيفية استفادة الإطلاق من اللفظ بواسطة هذه القرينة، يمكن افتراض مسلكين مع ترجيح أحدهما على الآخر.

### ١- المسلك الأول: [في مدلولية الإطلاق لظهور حالي سياقي في الكلام]

هو أن يقال: بأن الإطلاق وإن لم يكن مدلولاً للفظ وضعياً كما في اسم الجنس - «أحلّ الله البيع» - إلا أنه مدلول لظهور حالي سياقي في الكلام، وهو ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وهذا ظهور حالي سياقي ينعقد لكلام المتكلم عادة.

وهذا الظهور يدل بالالتزام الفعلي أو العرفي على أن تمام مرام هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨٢

المتكلم هو المطلق لا - المقيد، وذلك لأن المتكلم لو كان مرامه من قوله «أحلّ الله البيع» هو المقيد، فحينئذ، لا يكون قد بين تمام مرامه، لأن مرامه حينئذ هو البيع مع القيد، مع أن كلامه لم يتضمن ما يشير إلى هذا القيد.

وهذا بخلاف ما لو كان مرامه هو المطلق، فإنه يكون قد بين أن تمام مرامه هو ذات الماهية من دون أن يكون لخصوصيات اللفظ أو ماضويته وغيرها مثلاً دخل في مرامه، وبهذا يتطابق المرام مع الكلام.

وهذا معناه: إن الظهور الحالي السياقي المذكور يدل بالالتزام على أن مرامه هو المطلق، إذ لو كان مرامه هو المقيد لزم خلف هذا

الظهور المذكور، وهذا روح مقدمات الحكمة.

وهنا يتبادر إلى الذهن اعتراض، حاصله: هو أن الخلف لازم على كلا التقديرين، سواء أ كان مرام المتكلم هو المطلق، أو المقيّد، إذ لو كان مرامه هو المقيّد، فلزوم الخلف واضح، وأمّا لو كان مرامه هو المطلق، فكذلك يلزم الخلف، وذلك: لأنّه لم يبيّن الإطلاق بالكلام، بل يبيّن بالكلام ذات الماهية، وقد قلنا سابقا: إنّ اسم الجنس وضع للماهية المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، إذن فلا الإطلاق مدلول لكلامه، ولا التقيّد أيضا، في حين أنّه لا إشكال في أنّ مرامه هو أحد هذين الأمرين، إذن، فعلى كلا التقديرين يكون مرامه زائدا على مدلول كلامه، ومن هنا قلنا: بأنّه يلزم الخلف على كلا التقديرين.

و جواب هذا الاعتراض يكون بأحد أجوبة ثلاثة مترتبة.

الجواب الأول هو أن يقال: بأنّ الظهور الحالى السياقى لقوله- «أحلّ الله البيع»- الذى تمسكنا بدلالته الالتزامية، مفاده، أنّ ظاهر حال المتكلم، أنّه فى مقام بيان تمام مرامه و تمام ملحوظه، فإن كان مرامه و ملحوظه هو المقيّد، إذن فينبغى أن يقع تحت لحاظه حينئذ شيان، هما: الماهية، و القيد، و إن كان مرامه المطلق، فينبغى أن يقع تحت لحاظه، ذات الماهية فقط- بناء على تفسير المطلق بأنّه عبارة عن «لحاظ الماهية، و عدم لحاظ القيد»- حيث

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٤٨٣

لا يكون تحت اللحاظ إلّا ذات الماهية بدون زيادة خصوصية ذات القيد.

و حينئذ، إذا لاحظنا ما تحت اللحاظ، يكون الأمر دائرا بين الأقل و الأكثر، بخلاف المطلق فإنّه ليس تحت اللحاظ إلّا ذات الماهية، دون خصوصية الإطلاق، فإنّها من شئون نفس اللحاظ و قائمة فيه.

و على هذا الأساس، يصح القول حينئذ: بأنّه لو كان مرامه و ملحوظه هو المقيّد، فهو إذن لم يبرز كل ملحوظه و مرامه بكلامه، لأنّه لم يبرز القيد، و حينئذ، يلزم الخلف للظهور الحالى السياقى- كما ذكر-، و أمّا إذا كان مرامه و ملحوظه هو المطلق، فإنّ كلامه يكون وافيا بتمام ملحوظه و مرامه، لأنّه ليس تحت لحاظه إلّا الماهية فقط، و حينئذ، لا يلزم الخلف، و من هنا يكون هذا الظهور الحالى السياقى دالّا بالالتزام على أنّ مرامه هو المطلق لا المقيّد.

الجواب الثانى هو أن يقال: إنّنا لو تنزلنا عن الجواب الأول و افترضنا أنّ الماهية المطلقة معناها: «لحاظ الماهية، مع لحاظ عدم القيد»، كما ذهب إليه السيد الخوئى (قده) فحينئذ الجواب الأول لا يتم، لأنّه يكون تحت اللحاظ شيان فى كل من المطلق و المقيّد، حيث يكون فى المطلق، لحاظ الماهية مع لحاظ عدم دخل القيد، و يكون فى المقيّد، لحاظ الماهية مع لحاظ دخل القيد، و حينئذ، يكون ما تحت اللحاظ أكثر ممّا يدلّ عليه الكلام.

لكن يمكن أن نجرى تعديلا على هذا الجواب، فيتم حينئذ.

و حاصل هذا التعديل هو، إنّ الظهور الحالى المذكور ناظر إلى عالم موضوع الحكم لا إلى عالم موضوع اللحاظ.

إذن، فهنا عالمان: أحدهما: عالم اللحاظ الاستعمالية التصورية، و الثانى: هو عالم المدلول التصديقى للمعنى الذى هو وعاء جعل الحكم- بمعنى أنّ المتكلم حينما يقول: «البيع حلال»-. فهنا بحسب مرحلة

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٤٨٤

المدلول التصديقى، يوجد حكم جعل على عنوان البيع، إذن فهنا بيع وقع تحت التصوّر، و بيع وقع موضوعا للحكم بالحلية، و مقصودنا من «المرام» فى قولنا: إنّ ظاهر حال المتكلم أنّه فى مقام بيان تمام مرامه بكلامه، هو أنّ المرام هو، المدلول الجدّى التصديقى، الذى هو عبارة عن مرحلة جعل الحكم، لا المدلول التصورى.

و حينئذ، و بعد هذا التعديل، فإننا إذا لاحظنا موضوع الحكم، فإن كان هو المقيّد، إذن، فهو الماهية مع القيد، و إن كان هو المطلق، فهو الماهية بلا زيادة، لأنّ عدم لحاظ القيد ليس دخيلا فى موضوع الحكم، بل هو من شئون التصوّر الذى استعمله الشارع فى مقام

جعل الحكم، لأن موضوع الحثية هو واقع البيع، وليس هو البيع الذي ليس معه قيد، إذ لا وجود لهذا إلّا في تصوّر المولى. الجواب الثالث هو أنه لو تنزلنا عن هذا أيضا و فرضنا أنّ موضوع الحكم يدور أمره بين المتباينين، لا الأقل و الأكثر، فإنه حينئذ يقال: إنّ الخلف و إن كان لازما على كل حال، لكن حيث أنّ زيادية الإطلاق على أصل الطبيعة - بحسب العرف - أقل من زيادة القيد على أصل الطبيعة - أي أنّ مثنوّة الإطلاق أخفّ من مثنوّة التقييد - فحينئذ، باصالة عدم المثنوّة الزائدة بعد ضمها إلى ما تقدّم، يتعيّن المطلق في مقابل المقيّد.

و عليه: فهذا الاعتراض غير تام، و هو مدفوع بكلّ جواب من هذه الأجوبة الثلاثة. و عليه، يكون هذا المسلك تاما و صحيحا، و هو كون الإطلاق مدلول التزاميا لظهور حالي سياقى في كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، و من هنا يظهر أنّ الإطلاق مدلول تصديقى للكلام لا تصورى، لأنّه مدلول التزامى لهذا الظهور، و كونه سياقى حالى فهو ناظر إلى عالم الواقع و الجسد، أى عالم المدلول التصديقى، فالمدلول الالتزامى له، هو من شئون مرحلة المدلول التصديقى، بخلاف ما لو قلنا: إنّ الإطلاق مأخوذ في المعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨٥

الموضوع له اللفظ فإنه يكون حينئذ مأخوذا في مرحلة المدلول التصورى، و هذا هو سرّ ما كنّا نقوله سابقا من أنّ الإطلاق مدلول تصديقى للكلام لا تصورى.

و أما بناء على مستوى المدلول التصورى، فقد عرفت أنّ الإطلاق ليس مدلوليا تصوريا للفظ، لأنّ اللفظ بالدلالة التصورية إنّما يدلّ على المعنى الذى وضع له، و قد عرفت بما تقدّم، أنّ المعنى الموضوع له اللفظ إنّما هو الطبيعة المهملة العارية عن الإطلاق و التقييد، إذن فلا يدخل الإطلاق في نطاق المدلول التصورى للفظ.

و هنا قد يقال: بأنّ الوجدان قاض بثبوت الإطلاق في مرحلة المدلول التصورى للفظ، لأنّه إذا سمعنا جملة «أحلّ الله البيع»، أو «البيع حلال» ثم حسبنا حساب الصورة الذهنية التصورية التى ترد إلى الذهن بسبب هذا اللفظ، نجد أنّها صورة للماهية بلا لحاظ أى قيد زائد عليها، و المفروض أنّه ليس معنى الإطلاق إلّا هذا، و من هنا يكون الإطلاق محفوظا - بهذا المعنى - فى الصورة الذهنية التصورية، حتى لو سمعنا هذا الكلام «أحلّ الله البيع»، من الحجر، أو لافظ بلا شعور و لا اختيار.

و هذا الكلام فيه من الخطأ ما لا يخفى، إذن فلا بدّ من توضيح الخطأ فيه. و حاصله: هو أنّه لا إشكال فى ثبوت الإطلاق فى الصورة الذهنية الحاضرة فى ذهن السامع تصورا عند سماعه هذا الكلام - بناء على أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد - لكن هذا الإطلاق لم ينشأ فى الذهن من دلالة اللفظ عليه، بل نشأ من عدم دلالة اللفظ على القيد، و كم فرق بين المنشأين، ففى مثل «أحلّ الله البيع» تنتقش فى الذهن طبيعته و ماهيته البيع بلا قيد.

إذن فهنا أمران: الأول منهما وجودى، و هو تصوّر ماهية البيع، و الثانى منهما عدمى، و هو عدم تصوّر القيد، و محتوى الأمر الوجودى هو مدلول للفظ، و أمّا الأمر العدمى، و هو عدم تصوّر المعاطية، أو العقدية، فهو لم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨٦

ينشأ من اللفظ، بل من عدم علمه هذا التصور و هو عدم الإتيان بلفظ يدلّ على تصوّر القيدية، إذ أنّ عدم المعلول معلول لعدم العلة، فتصور الخصوصية و القيدية علة الإتيان بلفظ يدلّ على القيد، إذن، فمجرد عدم الإتيان بلفظ يدلّ على القيد يكفى لعدم تصوّر القيد. و حينئذ، فالإطلاق على مستوى الصورة الذهنية التصورية و إن كان ثابتا فى ذهن السامع، لكن هذا ليس داخلا فى المدلول التصورى للكلام، بمعنى أنّه لم ينشأ من دلالة اللفظ عليه، بل نشأ من عدم وجود كلام آخر لو أضيف لهذا اللفظ لانتقش فى الذهن صورة القيد.

و بهذا يتّضح، أنّ كون الإطلاق ثابتا فى الصورة الذهنية المتكونة فى ذهن السامع صحيح.

إلّا أنّ هذا شىء، وكون الإطلاق داخلًا فى المدلول التصورى للكلام شىء آخر، و ثبوت الأول لا يقتضى ثبوت الثانى. هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أنّ الإطلاق هو «عدم لحاظ القيد».

و أما بناء على أنّ الإطلاق هو «لحاظ عدم القيد»، فالإطلاق حينئذ، لا يكون ثابتًا فى الصورة الذهنية، لا بملاك كونه مدلولًا للكلام، و لا بملاك قانون «أنّ عدم المعلول يكفى فى عدمه عدم العلة»، لأنّ لحاظ عدم القيد أمر وجودى، و لا مبرر لتكونه و حضوره فى الذهن إلّا وجود لفظ دالّ عليه، و المفروض عدم وجود هذا اللفظ.

و بهذا يتّضح أنّ الإطلاق كمدلول للكلام لا يكون مدلولًا إلّا فى مرحلة المدلول التصديقى، و أما فى مرحلة المدلول التصورى فهو ليس مدلولًا للكلام، نعم هو أمر واقعى فى الصورة الذهنية، و هو صحيح بناء على مختارنا، من أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد، و غير صحيح بناء على مسلك من يقول بأنّ الإطلاق هو لحاظ عدم القيد.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨٧

و قد يقال: بأنّه ما الفرق بحسب النتيجة بين كون الإطلاق ثابتًا فى الصورة الذهنية، و بين كونه مدلولًا للكلام؟.

فنقول: الفرق هو، أنّ الإطلاق إذا كان مدلولًا للكلام فإنّه حينئذ يصحّ أن يؤخذ المتكلم به و يدان به، لأنّه يصبح مدلولًا تصوريًا لكلامه، و باصالة التطابق بين المدلول التصورى و التصديقى، ثبت أنّ المتكلم أراد الإطلاق تصديقًا فيدان به حينئذ.

و أما إذا فرضنا أنّ الإطلاق ليس داخلًا فى مدلول كلامه، و إنّما هو صفة واقعة و ثابتة فى ذهن السامع فقط، فمن الواضح حينئذ، أنّ هذه الصفة ليس لها أىّ كشف عن مراد المتكلم، لأنّ ما له الكشف عن المراد هو ما يكون داخلًا فى مدلول كلامه التصورى، بعد ضمّ اصالة التطابق إليه، و الإطلاق المذكور، لا دخل له فى كلامه، و أما إذا كان تابعًا لقانون فلسفى، فأىّ ربط له بذهنية المتكلم؟.

و هذا المسلك هو روح المقدمات التى رتبوها و سمّوها «مقدمات الحكمة»، حيث أنّ مرجع المقدمه الأولى منها إلى ذلك الظهور الحالى السياقى الذى هو أساس الدلالة، و هى «كون المتكلم فى مقام البيان» و يكون مرجع المقدمه الثانية منها- و هى «عدم نصب القرينه على التقييد»- إلى تتميم الدلالة الالتزامية، لأنّه من الواضح أنّ المتكلم لو كان قد نصب قرينه على التقييد لما لزم الخلف من إرادة المقيّد، و إنّما يلزم الخلف لو لم ينصبها عليه، و مع هذا أرادته. إذن فالمقدمه الثانية دخيلة فى تكوين الدلالة الالتزامية.

## ٢- المسلك الثانى: هو أن يقال: إن عدم ذكر القيد بنفسه يدلّ بالمطابقة على الإطلاق،

دون أن نسند الإطلاق إلى الظهور الحالى السياقى الذى يدلّ عليه بالالتزام، و لهذا تقريران.

١- التقريب الأول هو أن يلتزم بأنّ اسم الجنس له وضعان:

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٨٨

الوضع الأول: وضعه للماهية المهملة، بدليل أنّها لو كانت موضوعه للماهية المطلقة لكان استعمالها فى المقيّد بالقيد المتصل مجازًا، مع أنّ استعمالها كذلك حقيقى بلا إشكال حيث أنّ لفظة «البيع» موضوعه للطبيعة المهملة الملاءمة مع المطلق و المقيّد.

الوضع الثانى: هو أنّ اسم الجنس المقيّد بعدم انضمام قيد إليه و موضوع للمطلق دون أن يلزم من استعمال اسم الجنس فى المقيّد تجوز، لأنّه عند ما يقول المتكلم: «أحلّ الله البيع العقدى»، يكون لفظ «البيع» قد استعمل فى معناه بالوضع الأول، و لفظ «البيع» المجرد عن القيد غير موجود اصلا حينئذ ليقال أنّه استعمل فى غير ما وضع له، ليكون مجازًا.

و كأنّ هذا شىء وسط بين مسلك الوضع، و مسلك مقدمات الحكمة.

و هذا التقريب معقول فى نفسه. إلّا أنّه خلاف الاستظهار العرفى الخارجى، و ذلك لأنّه لو كان اسم الجنس موضوعًا كما ذكر بوضعين، للزم أن تكون الدلالة على الإطلاق محفوظة فى موارد الإجمال و الإهمال، أى فى موارد سقوط الظهور التصديقى، و هى



كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه إذ في مثله لو بقينا نحن و اللفظ لما استفدنا الإطلاق من اللفظ، مع أنه بناء على هذا التقريب يلزم استفادة الإطلاق من اللفظ، و هذا منبه وجداني على عدم صحة هذا المسلك.

٢- التقريب الثاني هو أن يقال: إنَّ العقلاء تعهدوا بكاشفيّة عدم التقييد عن الإطلاق، بمعنى أنهم تباؤوا على أنه متى لم يذكر القيد يراد الإطلاق.

و هذا بحسب الحقيقة وضع بحسب مذاق أصحاب مسلك التعهد في باب الوضع- حيث يرون أن الوضع عبارة عن التعهد بإرادة المعنى عند المجيء باللفظ، و لكن عند من يرى أن الوضع هو القرن بين التصورين كما هو الصحيح- فلا يكون هذا وضعاً، بل هو التزام مخصوص ينتج كاشفيّة تصديقيّة.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٨٩

و جواب هذا التقريب- مضافاً إلى الإشكال في اصل كبرى التعهد في الوضع كما تقدم مفصلاً في باب الوضع- هو نفس ما تقدم في ردّ التقريب الأول، حيث أننا نلاحظ أن الدلالة على الإطلاق مرتبطة إثباتاً و نفيًا بذلك الظهور السياقي التصديقي، حيث أنه كلما أجمل هذا الظهور، نجد أنه لا دلالة في الكلام على الإطلاق.

و هذا دليل على أن الإطلاق من شئون الدلالة الالتزامية لذلك الظهور و ليس ناشئاً من ملاك مستقل سواء كان هذا بالوضع أو بالتعهد، لأنه لو كان ملاكاً مستقلاً لما ارتبط بذلك الظهور وجوداً و عدماً.

و بهذا يتضح، أن الصحيح في تقريب إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة هو، المسلك الأول، المعتمد على ذلك الظهور السياقي التصديقي الحالي في الكلام، فإنّ كون المتكلم أنه في مقام بيان مرامه بكلامه يستلزم عقلاً و عرفاً أن لا يزيد كلامه على مرامه و لا مرامه على مدلول كلامه، و من هنا قلنا: إنَّ الإطلاق داخل في مرحلة المدلول التصديقي للكلام.

و بعد أن اتضح ارتباط استفادة الإطلاق بهذا الظهور الحالي السياقي، يوجد هنا خلافان في هذا، و كلّ منهما مرجعه في الحقيقة إلى الاختلاف في تحديد و كشف ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو المنشأ لهذه الدلالة.

١- الخلاف الأول هو انه بعد اتفاهم على أن المقيد المتصل يوجب هدم اصل الظهور حيث لا يبقى معه ظهور للكلام في الإطلاق، حينئذ اختلفوا في أن المقيد المنفصل، هل يوجب هدم أصل الظهور، فيكون كالم متصل، أم أنه يوجب هدم حجية الظهور فقط؟ ذهب صاحب الكفاية [١٢١] (قده) إلى الثاني، أي أن المقيد المنفصل يهدم حجية الظهور فقط و يبقى اصل الظهور على حاله.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٤٩٠

و ذهب المحقق النائيني [١٢٢] (قده). إلى الأول، أي أن المقيد المنفصل يهدم اصل الظهور فيكون كالم متصل.

و الذي ينبغي أن يكون منشأ لهذا الخلاف هو، الاختلاف في كفيّة صياغة ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو الدالّ بالالتزام على الإطلاق.

و قد ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أن هذا الظهور مفاده هو، أن المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه.

و ذهب المحقق النائيني (قده) إلى أن مفاد هذا الظهور هو، أن المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بمجموع كلامه.

و الأول: يلزم منه، أنه إذا انتهى شخص هذا الكلام بسكته طويلاً فاصلاً عرفاً و لم يذكر قيده، فإنه تتم حينئذ دلالة كلامه على الإطلاق، لأنّ الظهور السياقي لكلامه يدلّ بالالتزام حينئذ على أنه لو كان مرام المتكلم هو المقيد لوجب أن يبينه بشخص هذا الكلام، و حيث أنه لم يذكر القيد بشخص كلامه، إذن يتعين أن يكون تمام مرامه هو، الإطلاق، حتى لو جاء بعده ببيان منفصل، إذ مجيء القيد المنفصل بعد ذلك، يكون تكذيباً لهذا الظهور و موجبا لرفع اليد عن حجتيه، لا أنه يوجب زواله موضوعاً.

و أما بناء على التقدير الثاني، فإنه يلزم منه أنه لو تكلم بكلام مطلق ثم بعد مدة طويلاً جاء بالقيده و كان مراده من الأول، المقيد، فإنه حينئذ، لا يلزم من ذلك مناقضة بين ظاهر كلامه الأول، و بين ما أراده من التقييد، لأنه يصدق أنه قد بين القيد بمجموع كلامه الأول

و الثاني، إذن فلا معين للمطلق في الكلام الأول في مقابل المقيد، و حينئذ، لا يبقى بعد مجيء القيد المنفصل ظهور في الإطلاق. و عليه، فمن يبني على أن إحدى مقدمات الحكمة هي، عدم مجيء

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩١

قرينه متصله بالخصوص، فهو يبني على الأول، و من يبني على أن إحدى مقدمات الحكمة هي عدم مجيئها و لو منفصلة، فإنه يبني على الثاني.

و لا إشكال في أن الحق مع صاحب الكفاية (قده)، فإن ظاهر حال المتكلم حينما يتصدى لإبراز معنى بكلام، ظاهر حاله، أن يكون في مقام بيان تمام مرامه بشخص ذلك الكلام.

بينما يلزم من التقدير الثاني نقض و لازم باطل، و هذا اللازم، يكشف بطلانه عن بطلان ملزومه، و ذلك لأن هذا الظهور الحالي لو كان مفاده أن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه، للزم أنه لا يجوز التمسك باصالة الإطلاق في كل مورد احتملنا فيه صدور مقيد من المولى في المستقبل، لأن هذا الظهور السياقي المذكور، مفاده أن تمام مرام المتكلم مبين بمجموع الكلام، - ما أتى به المتكلم فعلا، و ما سوف يأتي به بعد ذلك- و حينئذ، يحتمل أن يأتي بالقيد في كلام آخر، و عليه فحمل كلامه حينئذ على المقيد لا- يلزم منه الخلف، و ما دام لا- يعلم بلزوم الخلف من الحمل على المقيد، إذن فلا معين للحمل على الإطلاق، و بناء على هذا كله، يكون احتمال المقيد المنفصل كاحتمال المقيد المتصل، مانعا من حمل الكلام على الإطلاق.

و هذا في الحقيقة تعطيل لاصالة الإطلاق في كل ما يحتمل فيه التقييد بالمنفصل.

و لا يتوهم أنه يمكن نفي احتمال القرينة المنفصلة باصالة عدم القرينة، و ذلك لأن اصالة عدم القرينة، إن أريد بها الأصل العقلائي، فمن الواضح أن الأصل العقلائي الذي يقتضى نفي احتمال القرينة المنفصلة، إنما يقتضى نفي احتمالها في مقابل ظهور فعلى مستقر، باعتبار أن وجودها يكون تكديبا لذلك الظهور، بينما هنا في المقام، لا ظهور للكلام في الإطلاق مع احتمال القرينة، لأن هذا الظهور إنما ينشأ من مقدمات الحكمة و لو في المستقبل، و المفروض إن إحدى مقدمات الحكمة، هي عدم القرينة و لو في المستقبل،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٢

إذن فاحتمال القرينة موجود قبل وجود الظهور في الإطلاق، فيكون مانعا منه، و حينئذ لا معنى لإجراء اصالة عدم القرينة، لأن اصالة عدم القرينة العقلائي إنما يتعبد به العقلاء في طول ظهور عرفي منجز على خلافه، إذ تعبدات العقلاء في مقام الأخذ بالظهورات ليست جزافا، و هنا الظهور فرع القرينة، فكيف ينفي بعدمها؟.

و إن أريد باصالة عدم القرينة الاستصحاب الشرعي، يكون مثبتا حينئذ، لأنه تتميم للدلالة الالتزامية لذلك الظهور السياقي بالاستصحاب، و هو من أوضح أنحاء الاصل المثبت.

و هنا قد يتخيل كما ذكر الميرزا (قده)- أنه يمكن التخلص من هذا المأزق بحلّ حاصله: هو أن يقال: بأن التقدير الثاني- و هو أن تكون مقدمات الحكمة منوطه بعدم مجيء القرينة و لو منفصلة،- له صورتان.

١- الصورة الأولى: و هي التي يرد عليها [١٢٣] النقض- هي أن يقال:

بأن دلالة الكلام على الإطلاق لو كانت مشروطة بعدم مجيء القرينة في المستقبل على نحو الشرط المتأخر، بحيث أنه لو جاءت القرينة بعد سنة لكشفت أنه لا إطلاق من أول الأمر، لتّم هذا النقض، إذ يكون إحراز حدوث الإطلاق فرع إحراز الشرط المتأخر، فمع الشك في مجيء القرينة في الطرف المتأخر نشك حينئذ في تكوين الإطلاق فعلا، و حينئذ يكون النقض لازم.

٢- الصورة الثانية: هي أن تكون دلالة الكلام على الإطلاق مشروطة بعدم مجيء القرينة بنحو الشرط المقارن، بمعنى أن الإطلاق مستمر في كل زمان لم ترد فيه القرينة، فلو قال المتكلم يوم السبت: «أحلّ الله البيع»، هنا نقول: إن الإطلاق يوم السبت مشروط بعدم القرينة يوم السبت، و استمرار الإطلاق إلى يوم الأحد، منوط بعدم مجيء القرينة في يوم الأحد، و هكذا، و ليس المراد بأن الإطلاق

يوم السبت منوط بعدم القرينة في يوم الاثنين، و بناء عليه، لا يرد النقض المذكور على

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٣

الميرزا (قده) لأنه حينما نسمع من المتكلم، أحل الله البيع في يوم السبت، ونعلم أنه في يوم السبت لا يوجد قرينته، ولكن نحتمل ورودها يوم الأحد إذن يكون الإطلاق يوم السبت ثابتا موجودا إلى يوم الأحد فإن جاءت القرينة في يوم الأحد يتوقف الإطلاق من يوم الأحد، وإلا يبقى ساريا حتى في يوم الأحد وهكذا.

و هذا ينتج مقصود الميرزا (قده) و هو أنه متى جاءت القرينة في المستقبل، ينهدم الإطلاق ذاتا من حينها، أو أنها تميته عند مجيئها، عندئذ لا إطلاق، و بهذا يمكن التخلص من المأزق مع الإصرار على المبني.

و هذا الكلام غير صحيح و ذلك أولا: لأنه غير معقول، فإن الإطلاق بمعنى الظهور و دلالة الكلام ليس له حدوث و بقاء، و إنما الذي له حدوث و بقاء هو الحجية التي هي حكم شرعي، حيث أنه يمكن أن يكون شيئا حجة يوم السبت، و ليس حجة يوم الأحد، و أما الظهور فهو إما أن يوجد و إما أن لا يوجد، لأن الكلام إن دل على معنى فهو ظاهر فيه و لا يمكن أن ينقلب عما ظهر و وقع عليه بعد ذلك، و إن لم يدل على معنى، فلا ظهور حينئذ أصلا، إذن، فمعنى الكلام يدور بين الوجود و العدم، فما ذكر هو خلط بين اصل الدلالة كأمر واقعي لا ينقلب عما وقع عليه، و بين الحجية كأمر شرعي قابل للحدوث و الثبوت، و النقض و الارتفاع.

و ثانيا: لو سلمنا، فأیضا يلزم النقض، و ذلك لأنه لو صدر هذا المطلق و شككنا الآن في أنه صدرت قرينته من المولى على التقييد أم لا، فماذا نصنع؟

و حينئذ، بناء على هذا المبني، لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق له حدوث و بقاء، و بقاؤه مشروط بعدم القرينة على التقييد إلى هذا الحين، و نحن لا نحرز هذا الشرط، إذن بقاء الإطلاق إلى هذا الحين غير محرز، و معه لا يمكن التمسك به.

و أميا ما يتوهم من التمسك بالإطلاق باعتبار الاستصحاب في صحيحة زرارة (قده)، فهو غير تام، لأنه من الواضح أن الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنة غير متوقفة على حجية الاستصحاب إذ أنها غير منوط التمسك بها بصحيحة زرارة (رض) الداللة على الاستصحاب.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٤

و هذا دليل، على أنه يجب أن نصوص نظرية الإطلاق بنحو يصحح التمسك بالإطلاقات مباشرة في موارد احتمال القرينة المنفصلة، مع العلم - كما سبق - أن أصالة عدم القرينة المنفصلة، غير جارية في المقام اصلا.

٢- الخلاف الثاني: و هو يدور حول نقطة حاصلها هو، أن المطلق، تارة: لا يكون بعض حصصه أولى من بعض بثبوت الحكم له، بحيث أنه ليس له قدر متيقن اصلا، و ثانية: يفرض أن بعض حصصه أولى من بعض بثبوت الحكم لها، لكنها أولوية ثابتة من خارج الكلام، كما في «ثمن العذرة سحت»، فإن المتيقن من الخارج هو، «عذرة الإنسان، و الحيوان غير مأكول اللحم»، و ثالثة يفرض أن القدر المتيقن ثابت، و أن بعضها أولى من بعض بلحاظ نفس الكلام و مقام التخاطب، كما لو فرض أن هذه الحصص الأولى كانت هي مورد السؤال، بحيث كان الكلام بما هو كلام دالاً عليها بنحو أكد.

و الصورة الأولى: لا إشكال في تمامية الإطلاق فيها بالنحو المتقدم.

و الصورة الثانية: أيضا لم يستشكل في إجراء الإطلاق فيها، و إنما استشكلوا و اختلفوا في الصورة الثالثة في تمامية الإطلاق و عدمه فيها.

و هذا الخلاف أيضا ينبغي ربطه بمقدار دلالة ذلك الظهور الحالي السياقي الذي كان هو الأساس في دلالة الكلام على الإطلاق، إذ كنا نقول هناك: إن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، و حينئذ، إذا كان مرامه هو المقيد، فيلزم الخلف من ناحية هذا الظهور بأحد التقريبات الثلاثة المتقدمة، و أميا إذا كان مرامه المطلق، إذن، لا يلزم الخلف بأحد التقريبات الثلاثة

المتقدمة أيضا، إذن، فيتعين الثاني و يكون مدلولاً التزامياً لذلك الظهور الحالي.

و هنا، نريد أن نعرف أنه في موارد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، هل يلزم الخلف لو كان مراده خصوص هذا المتيقن، أو أنه لا يلزم؟

فإن فرض لزوم الخلف لو أريد المقيد الذي هو المتيقن في مقام

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٥

التخاطب، إذن، فمقتضى الظهور الحالي تعيين الطرف الآخر الذي لا يلزم منه الخلف.

و أما إذا فرض أن المتيقن الخطابي يقتضى أن لا يلزم الخلف لو كان هو المراد، فحينئذ، سوف يتعطل الدليل، و تكون نسبة الشقين إلى الظهور الحالي على حد واحد، و حينئذ، لا معين للمطلق في قبال المقيد.

و حينئذ تأتي الشبهة فتقول: إنه هنا لا يجري الإطلاق، لأنه لا يلزم الخلف لو كان مراد المتكلم هو المقيد، لأن هذا المقيد باعتبار كونه متيقناً في مقام التخاطب، فيكون هذا بمثابة البيان له، إذن فهو مبين بهذا الكلام، فيكون المولى قد بين مراده بشخص كلامه، لأن شخص هذا الكلام صريح بالنسبة إلى هذه الحصّة لتيقنها في مقام التخاطب، و من هنا يفترق بين كون المتيقن من نفس الخطاب أو من خارجه، فإن كان من نفس الكلام و الخطاب، حينئذ، صاحب الشبهة يقول: إنه لا يتم الإطلاق، إذ لا يلزم الخلف من إرادة المقيد، و أمّا إذا كان المتيقن متيقناً من خارج الكلام و الخطاب فإنه يلزم الخلف لو أراد المقيد، لأن مراده لا يفى به كلامه، لا أنه يكون مراده هو المقيد، و ذلك لأننا علمنا هذا من الخارج، و هذا غير ظهوره الحالي السياقي، و هذا هو سرّ التفرقة بين كون المتيقن متيقناً من داخل الكلام و نفس الخطاب، و بين كونه متيقناً من خارج الكلام.

و إن شئت قلت: لا إشكال في تمامية الإطلاق فيما إذا لم يكن هناك قدر متيقن أصلاً، بحيث تكون بعض حصص المطلق أولى في ثبوت الحكم لها من البعض الآخر، أو كان هناك قدر متيقن لكنها أولوية من خارج الكلام، و إنما الإشكال بينهم فيما لو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، أي أن القدر المتيقن منشؤه كان نفس الكلام كما لو كان الكلام دالاً على بعض الحصص بنحو أكد، فحينئذ، اختلفوا في تمامية الإطلاق و عدمه.

و هذا الخلاف ينبغي ربطه بذلك الظهور الحالي السياقي الذي كان هو الأساس في دلالة الكلام على الإطلاق، لنرى بعد الرجوع إليه أنه هل يلزم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٦

الخلف لو أراد المتكلم المقيد الذي هو القدر المتيقن في مقام التخاطب فيتعين دلالة الكلام على الإطلاق، أم أنه لا يلزم من إرادته له الخلف، بل تكون نسبة كل من الإطلاق و التقييد إلى ذلك الظهور الحالي على حد سواء، و لا معين حينئذ للمطلق في مقابل المقيد؟. و هنا: تأتي الشبهة و تقول: إنه عند وجود قدر متيقن في مقام التخاطب لا يجري الإطلاق، لأنه حينئذ لا يلزم الخلف لو كان مراد المتكلم هو المقيد، و ذلك، لأن المقيد باعتبار كونه متيقناً في مقام التخاطب يكون بمثابة بيان القيد، و يصدق حينئذ، إن المتكلم بين تمام مراده بشخص كلامه، لأن شخص هذا الكلام صريح بالنسبة إلى هذه الحصّة لتيقنها في مقام التخاطب.

و من هنا يظهر الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب و من نفس الكلام، و بين القدر المتيقن من خارج الكلام و الخطاب، حيث أن الأول لا يلزم فيه الخلف من إرادة المقيد، و لذا لا يتم الإطلاق، بينما الثاني يلزم فيه الخلف لو أراد المقيد، لأن مراده لا يفى به كلامه.

و قد يجاب عن هذه الشبهة: بأن تحقيق حال تمامية الإطلاق في مقام التيقن و أنه يلزم الخلف أم لا، يرجع إلى تحليل ذلك الظهور الحالي السياقي و أنه ما هو مفاده.

فإن كان هذا الظهور مفاده، بمعنى أن المتكلم ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، إذن، تكون الشبهة واردة، و

الإطلاق لا يجري في مورد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، لعدم لزوم الخلف فيما لو أراد المقيد، حيث يكون يارادته المقيد، قد بين تمام مرامه بشخص كلامه، لأنّ كلامه واف بالمقيّد، وحينئذ، تكون نسبة الظهور الحالى إلى المطلق و المقيد على حدّ سواء، و معه فلا معيّن للإطلاق.

و إن كان مفاد هذا الظهور، بمعنى أنّ ظاهر حال المتكلم أمران.

الأول: هو أنّه في مقام بيان تمام المرام بشخص الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٧

الثاني: هو أنّه في مقام بيان أنّه التمام، فحينئذ، الشبهة لا ترد، لأنّه لو كان مريدا بكلامه خصوص المقيد المتيقن التخاطبي إذن يكون قد بين الأمر الأول من هذين الأمرين، و هو كونه في مقام بيان تمام المرام، لكنه حينئذ لم يبين الأمر الثاني، و هو أنّه في مقام بيان أنّه التمام، إذ لعله ليس هو التمام، لأنّ العبارة بنفسها قابلة لأن يراد بها المقيد، و لأن يراد بها المطلق، و يصدق أنّه بين تمام المرام لكنه لم يبين أنّه هو التمام و حينئذ، يلزم الخلف فيما لو أراد المقيد، و معه يتعيّن المطلق.

و الصحيح هو، أنّ كلّما من أصل الشبهة، و الجواب عليها غير صحيح، و يتوضح ذلك من خلال ذكر اعتراضين على هذا الجواب المقترح.

الاعتراض الأول: هو أنّ هذا الجواب اعتراف بورود الشبهة على التفسير الأول للظهور الحالى السياقي، و نحن نقول: إنّها لا ترد على كلا- التقديرين، فإنّ التقدير الأول- و هو كون ظاهر حاله أنّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه بقطع النظر عن الأمر الثاني- يقول: لو كان مرامه هو المقيد، و هو القدر المتيقن، فإنّه لا يلزم الخلف، لأنّه قد بين هذا بشخص كلامه.

و نحن هنا نسأل: إنّه ما ذا بين بشخص كلامه، هل المقصود أنّه بين ما هو موضوع الحكم، و هو المقيد، بناء على كون مرامه، موضوعه المقيد؟

فهذا واضح البطلان، لأنّ هذا الخطاب- «أكرم العالم»- لم يبين فيه تعلق الحكم بالمقيّد، و إنّما بين فيه ثبوت الحكم لذات العالم الفقيه، لأنّه القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هو مورد السؤال، لكن ليس بما هو مقيّد، لأنّه لم تؤخذ الفقاهة في موضوع الحكم لفظا.

و إن كان المقصود، أنّ شخص الكلام واف بثبوت الحكم لذات المقيد، أى بتمام المرام، و لو لم يكن بما هو مقيد، فنقول إنّ هذا محفوظ حتى في موارد وجود القدر المتيقن من الخارج، فلما ذا لا تلتزمون فيه بعدم جريان الإطلاق.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٨

و هذا منبه وجدانى إلى أنّ معنى وفاء الكلام بتمام المرام، يعنى وفاءه بما هو تمام موضوع الحكم بتمام عناصره و شئونه.

و بهذا يتضح أنّه بناء على التقدير الأول، الشبهة غير واردة و الإطلاق تام.

و هذا هو الذى ينقدح منه حلّ الشبهة أيضا، فإنّ حلّها هو أنّ الخلف لازم على كل حال، و مجرد كونه قدرا متيقنا في مقام التخاطب لا- يستوجب عدم الخلف لو كان مرامه المقيد، لأنّه على تقدير أنّ يكون مرامه المقيد، فكلامه غير واف بمرامه، لأنّ المقصود من الوفاء، هو أنّ يكون الكلام مبرزا لما هو موضوع الحكم فى المرام و هذا لم يتحقق فى المقام.

٢- الاعتراض الثاني: هو أنّه لو أغمضنا النظر فى التفسير الأول، و قلنا: إنّ بناء عليه لا يلزم الخلف لو كان المراد هو المقيد، فحينئذ يقال: إنّ لا يلزم الخلف أيضا بناء على التفسير الثاني، و تفصيل المجيب بين المعنيين بلا موجب، فإنّه إن تمّ كلامه فى الأول فيسرى إلى الثاني، لأنّه فى التفسير الثاني، افترض أنّ الظهور الحالى مفاده أمران، أحدهما، أنّ يكون الكلام وافيا بتمام المرام، و الثاني، أنّ يكون الكلام لبيان أنّه التمام، و هذا معناه:

دعوى وجود ظهورين سياقيين حاليين.

و حينئذ، نقول- بقطع النظر عن الظهور الثاني- لو أخذنا بالأول منهما، و هو أنه في مقام بيان تمام مراده، نقول: لو أنه كان مراده المقيّد فلا يلزم الخلف، لأننا ننزلنا عن بطلان الشق الأول من الجواب القائل بعدم لزوم الخلف، و هذا معناه أنه لا ينعقد الإطلاق، و حينئذ يصبح الكلام مجملا، و حينئذ، لن يكون الكلام وافيا بإرادة ما زاد على المقيّد، بعد فرض عدم انعقاد الإطلاق فيه. و حيث أن المولى في مقام بيان تمام المراد، فنثبت ببرهان هذا الظهور، أن ما زاد على المقيّد ليس بمراد، لأن هذا الكلام لا يصلح أن يكون بيانا لما زاد على المقيّد، إذ لو كان هذا الزائد من مراده لكان معناه، أن جزء مراده لم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٤٩٩

يبين بشخص كلامه، و هذا خلف الظهور الأول، و إذا كان خلفه، فيتعيّن ببرهان الظهور الأول أن تمام مراده هو المقيّد، و بهذا نحفظ الظهور الثاني أيضا.

و كل هذا إلزام لصاحب الجواب، و أن معنى كون وفاء الكلام بتمام المرام هو، إبراز تمام موضوع الحكم في المرام بالكلام، و هذا لا يتحقق بناء على إرادة المقيّد، حتى لو كان المقيّد قدرا متيقنا في مقام التخاطب.

فالصحيح هو، أن الإطلاق الحكمي يجري في موارد القدر المتيقن التخاطبي فضلا عن موارد القدر المتيقن من الخارج. و مما ذكرناه، يتضح وجه النظر فيما أفاده المحقق الخراساني، حيث جعل المقدمة الثالثة من مقدمات الحكمة هو عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب [١٢٤].

و نحن في مقام المقارنة بين طرز تفكيرنا و طرز تفكيره، و المقارنة بين المطلق و المقيّد، نقول: لو ورد عندنا خطاب- «أكرم العالم»- و كان يوجد «مائة عالم»، منهم خمسون هاشميون، و خمسون غير هاشميين، و تردّد الأمر بين ثبوت الحكم للمطلق أو للمقيّد، إذ قد يكون وجوب الإكرام ثابتا لمطلق العالم، و قد يكون ثابتا للمقيّد، أي لخصوص «العالم الهاشمي»، و في مقام ملاحظة النسبة بين المطلق و المقيّد، يوجد تصوران.

التصور الأول: هو أن نقارن بينهما بملاحظة الأفراد التي يثبت لها الحكم في الخارج، لنرى أن أيهما أزيد بلحاظ الأفراد. فنقول: لو كان الحكم ثابتا للمطلق، إذن يجب إكرام كل المائة، و لو كان الحكم ثابتا للمقيّد، إذن، يجب إكرام خصوص الخمسين الهاشميين، و هنا: المطلق أزيد من المقيّد.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٠

التصور الثاني: هو أن نقارن بينهما بأن نلاحظ المطلق و المقيّد بلحاظ العنوان الكلي الواقع موضوعا للحكم في عالم الجعل، و هنا تنقلب النتيجة، فإنه إن كان وجوب الإكرام ثابتا للعالم على الإطلاق، إذن، فموضوع الحكم هو ذات العالم، و إن كان وجوب الإكرام ثابتا للعالم المقيّد بالهاشمي، إذن، فموضوعه يكون مركبا من علم، و هاشمي، و حينئذ، يصير المقيّد أزيد من المطلق.

و المحقق الخراساني (قده)، روح كلامه مبني على التصور الأول، حيث أنه يقول: إنه في موارد القدر المتيقن في مقام التخاطب، لا ينعقد الإطلاق، لأن مرام المتكلم لو كان هو المقيّد، فقد بينه، لأن تمام مراده بلحاظ الأفراد هو الخمسون، و المفروض أنهم قدر متيقن في مقام التخاطب، إذن فلا يلزم الخلف لو أراد المقيّد، و حينئذ لا تتم مقدمات الحكمة، لأن مرجعها إلى لزوم الخلف كما عرفت.

و نحن لنا كلامان مع المحقق الخراساني (قده):

١- الكلام الأول: هو أن نقول: إنه في مقام تشخيص تمام المرام و بعض المرام، لا نأخذ بالتصوّر الأول، بل نأخذ بالتصوّر الثاني في مقام المقارنة بين المطلق و المقيّد، و بناء عليه نقول: إنه لو أراد المقيّد الذي هو الهاشميين فقط، إذن فهو لم يبين تمام مراده، لأن تمام مراده نريد به تمام الموضوع الكلي الذي انصبّ عليه الحكم في مقام الجعل، و من الواضح أن الموضوع الكلي الذي هو تمام المرام، بناء على التقييد، مركب من جزءين، العلم، و الهاشمية، و المولى لم يذكر الهاشمية في خطابه، إذن فهو لم يبين تمام عناصر

الموضوع، فلو أراد ما لم يبيته يلزم الخلف حينئذ.

٢- الكلام الثاني: هو أنه لو تنزلنا عن التصور الثاني، وبنينا على التصور الأول، حينئذ يلزم عدّة محاذير.

١- المحذور الأول: هو أنه يلزم أن لا- يتم الإطلاق في موارد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب حتى لو كان ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٠١

تمام مرامه و أنه هو التمام، مع أن المحقق الخراساني (قده) استثنى ذلك القيد الثاني حيث قال: إنه لو كان في مقام التخاطب، إذن فالإطلاق يكون تاماً، بينما يلزم- بناء على تصوّره- أن يمنع القدر المتيقن في مقام التخاطب، عن انعقاد الإطلاق، كما عرفت بالبيان السابق أنه بناء على هذا التصور، يوجد ظهوران للمتكلم.

الأول: أنه في مقام بيان تمام مرامه.

الثاني: أنه في مقام بيان أنه التمام.

و مقتضى الظهور الأول منهما، أنه لو أراد المقيّد- العالم الهاشمي- فإنه لا يلزم الخلف، وذلك لوجود القدر المتيقن، و حينئذ تبطل مقدمات الحكمة، لا بتناؤها على لزوم الخلف، و معه يصبح الكلام مجملاً- مردداً بين وجوب إكرام «مائة» و بين وجوب إكرام «الخمسين»، و عليه، فالخمسین الثانية- أي غير الهاشميين- لا يكون الكلام وافياً ببيانها، و بذلك نستكشف أنها غير مرادة، لأنها لو كانت مرادة لزم خلف الظهور الأول، إذ لو كانت المائة تمام مرامه، يكون قد قصّر في بيان ذلك- لأن القدر المتيقن يقتضى إكرام الهاشميين- و المفروض أنه في مقام بيان تمام المراد.

و بهذا البرهان، تصبح إرادة الإطلاق مستلزماً للخلف، و معه ثبت انحصار مرامه بالمقيّد، و ثبت أنه هو تمام المرام، و بهذا يتحقق الظهور الثاني، و حينئذ، يكون قد بين أنه تمام المرام.

٢- المحذور الثاني: هو أن يقال: إنه لا يتم الإطلاق في موارد وجود قدر متيقن من الخارج- كما لو فرض أن «الهاشمي» كان هو القدر المتيقن من الخارج- لأن كون المولى في مقام بيان تمام المرام «يعنى بناء على تصوّر المحقق الخراساني (قده)» أي أنه في مقام بيان تمام الأفراد التي يريدها- إما الخمسون، و إما المائة-.

و حينئذ، نقول: إنه لو كان مرامه هو الخمسون و أرادها، إذن لا يلزم

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٠٢

الخلف لأنه يصدق حينئذ أنه قد بين تمام مرامه في ضمن بيان المطلق، لأن إرادته لإكرام مائة إرادة لإكرام خمسين في ضمنها، غاية أن هذا الكلام يبين إرادة خمسين أخرى، و هذا لا يضّر، لأن المفروض أن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه و ليس في مقام بيان أنه التمام، و عليه، فلا يوجد خلف، لأن غرضه بيان تمام الأفراد التي يهيمه أن تكرم-، و ليس في مقام بيان عدم وجوب غيرها- و قد بين وجوب إكرام ما يهيمه و لو كان في ضمن عبارة مطلقة، و ليس في ذلك خلف، لكونه في مقام بيان تمام مرامه، و لو كان في موارد وجود القدر المتيقن من الخارج.

و لا يقال: إن هذا الكلام يجرى حتى في غير موارد القدر المتيقن، حيث أن كل مقيّد هو مبين بنحو «ما» في ضمن المطلق.

لأننا نقول: إن هذا الكلام في غير موارد القدر المتيقن يؤدّي إلى التعارض بين الأطراف و لا يؤدّي إلى البيان، لأنه يمكن تطبيقه على كل مقيّد، و معه تتعارض الأطراف حينئذ حيث لا مرجع لتطبيقه على طرف دون الآخر، و هذا بخلاف موارد القدر المتيقن.

٣- المحذور الثالث: هو أن يقال: إن هذا التصور يؤدّي إلى غلق أصل مقدمات الحكمة، بحيث لا يتم إطلاق، و ذلك، لأن جوهر مقدمات الحكمة هو أن يقال: إن الكلام أمره مردّد بين المطلق و المقيّد، و معه، لا يمكن إرادة المقيّد منه، لأنه يلزم من إرادته له الخلف، إذن فيتعيّن الإطلاق، باعتبار أن هذا الكلام لو أريد منه الإطلاق، فالكلام يكون وافياً به، بينما لو أريد منه المقيّد فلا يكون

الكلام وافيا به، و إذا صدقت و تمّت هاتان الجملتان، تمّت مقدمات الحكمة، لأنّهما الأساس فيها، و إلّا فلا، و على ضوء هذا، نأتى إلى هاتين الجملتين لنرى أيتها تثبت.

فناخذ الجملة الأولى منهما القائلة: إنّ هذا الكلام لو أريد منه الإطلاق، يكون وافيا به، و هذه الجملة بناء على تصورنا، نراها صحيحة تامّة، لأنّه لو أريد المطلق، إذن، الموضوع الكلى للحكم بسيط، و هو هنا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٣

«العلم»، و الكلام يدلّ على موضوعية «العلم»، إذن فالكلام واف بما هو الموضوع الكلى للحكم.

### [تخصيص مقدمات الحكمة]

و أما بناء على تصوّر المحقق الخراساني (قده) القائل: بأنّ معنى المطلق هو، الأفراد، و كانت «مائه» كما تقدم في المثال، فلا تصح هذه الجملة، لأنّ الكلام لا يكون وافيا بها، لأنّه إن كان وفاؤه بها بالإطلاق و مقدمات الحكمة، كان دورا صريحا، لأنّ هذه الجملة أساس للمقدمات التي هي أساس للإطلاق.

أو قل: إن كان الوفاء بالإطلاق و مقدمات الحكمة كان دورا صريحا، لأنّ ثبوت الوفاء متوقف على الإطلاق، فلو توقف الإطلاق على الوفاء، كان دورا صريحا، لتوقف الشيء على نفسه، و إن كان وفاء الكلام بها بغير مقدمات الحكمة و الإطلاق، إذن، فما هو هذا الغير. إذن فالمنهج الذي ترتّب به مقدمات الحكمة يناسب ما قلناه، إذ يفرض علينا بطبيعته اختيار الثاني دون الأول.

و بهذا يتضح جوهر مقدمات الحكمة، كما اتّضح حال المسألتين الخلافيتين المترتبتين على هذا الجوهر.

و بعد هذا نطبّق ما ذكرناه على مقدمات الحكمة المسطورة في كتب الأصول.

و قد ذكر المحقق الخراساني (قده) في الكفاية [١٢٥] أنّ مقدمات الحكمة ثلاث.

المقدمة الأولى هي كون المتكلم في مقام البيان، و قد ذكر أنّ هذه المقدمة تثبت بالأصل العقلاني حيث يقال: إنّ الأصل في كل متكلم أن يكون في مقام البيان لا الإهمال و الإجمال إلّا ما خرج بدليل.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٤

و قد قلنا نحن سابقا: إنّ هذه المقدمة تعبّر بشكل «ما» عن ذلك الظهور الحالى السياقى الذى قلنا عنه أنّه الأساس فى استفادة و إثبات الإطلاق بالبيان المتقدم.

و بناء عليه: فإن كان مراد المحقق الخراساني (قده) من الأصل العقلاني المذكور هو هذا الظهور الذى ذكرناه، و إنّما عبّر عنه بالأصل تسامحا، إذن، فهذا عين ما نقصده، و إن كان مراده بالأصل الحجية و القرار العقلاني كما هو المتعارف، أى أنه اصل برأسه، فليس عندنا اصل من هذا القبيل، مع قطع النظر عن الظهور المذكور، و إنّما عندنا ظهور حالى سياقى، أو عندنا اصالة الظهور.

إذن، فاصالة كون المولى فى مقام البيان، إن أرجعناها إلى نفس الظهور، فهذا هو مقصودنا، و إن أريد بها اصل برأسه فى مقابل اصالة الظهور، فلا أصل عندنا من هذا القبيل، بل و لا نحتاج إلى اصل برأسه من هذا القبيل عند الالتفات إلى هذا الظهور و أنّ كل ظهور حجّة.

إذن، فجوهر القضية هو هذا الظهور الحالى السياقى، و أنّ المولى فى مقام بيان تمام مراده بكلامه.

ثم إنّ هذا الظهور الذى ترمز المقدمة الأولى إليه. لا- يعنى أنّ المولى فى مقام بيان أى شىء، و إنّما يعنى، أنّ الشىء الذى يكون المولى فى مقام بيانه، ظاهره أنّه فى مقام بيان تمامه، لا بيان بعضه و إهمال و إجمال الآخر، يعنى أنّ الكلام إذا صدر من المتكلم لا بدّ و أن يكون بصدد معنى و تعيين المعنى يكون بظهور عرفى لفظى غير مقدمات الحكمة. و بعد ذلك يقال: إنّ ظهور حال المتكلم أنّه فى مقام بيان تمام ذلك المعنى لا- حصّة منه فقط، و من هنا، حينما يقال: إنّ هذا الكلام ليس فى مقام البيان من تلك الجهة،



فليس هذا على خلاف ما يقال، من أن الأصل كون المتكلم في مقام البيان، لأنّ هذا الظهور الحالى الذى هو جوهر مقدمات الحكمة ليس وظيفته تعيين مفاد الكلام كما تقدّم، بل بعد ذلك يأتى الظهور الحالى فيقول: إنّ الظاهر من حاله أنّه يبيّن تمام ذلك الشىء بحدوده.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٥

و الخلاصة: هي أنّ هذا الظهور ليس مفاده معنى الكلام، بل مفاده أنّ المتكلم أراد تمام المعنى الذى دلّ عليه اللفظ، إذن، فهو يأتى في مرحلة ثانية، إذ في المرحلة الأولى يدلّ اللفظ على معناه، و بعد ذلك نقول: إنّ ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام البيان، أى أنّه في مقام بيان تمام المعنى لا بعضه.

٢- المقدمة الثانية: و هي: «أن لا ينصب قرينه على القيد»، و هذه المقدمة ضرورية، باعتبار أنّها السبب في تكوين الدلالة الالتزامية لذلك الظهور العرفي، حيث يقال حينئذ: بأنّ ظاهر حال المتكلم، أنّ تمام مراده مبين، و حيث أنّ المقيد غير مبين، إذن، فالمقيد غير مراد، و لو كان المولى قد نصب قرينه على القيد، إذن، لكان المقيد قد بين، و حينئذ، لا تتم الدلالة الالتزامية. ثمّ إنّ هذه المقدمة الثانية، صيغت بصياغتين.

الأولى: هي كما صاغها صاحب الكفاية (قده) [١٢٦] حيث قال: «بأنّها عدم نصب قرينه متصله على التقييد».

الثانية: كما صاغها الميرزا (قده)، «من أنّها عدم نصب قرينه متصله أو منفصلة على التقييد» [١٢٧].

و قد كان من نتائج الفرق بين الصياغتين، الخلاف الأول من الخلافين السابقين، إذ بناء على الصياغة الأولى، فإنّه بمجرد أن ينتهى المتكلم من كلامه و لم ينصب قرينه يثبت الإطلاق، فلو جاءت القرينه المنفصلة بعد ذلك، فإنّها لا تراحم اصل الإطلاق، بل تراحم حجيته.

بينما بناء على الصياغة الثانية، فإنّ مجيء القرينه المنفصلة يراحم اصل الإطلاق و يرفعه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٦

و هاتان الصياغتان تتفقان في عدم نصب قرينه متصله، و تفرقان بزيادة الثانية على الأولى، بعدم نصب قرينه منفصلة أيضا.

و أمّا ما به الاشتراك، ففي تفسيره ثلاث احتمالات:

١- الاحتمال الأول هو أن يكون المراد من عدم نصب المولى قرينه متصله، يعنى، أن لا يأتى بكلام يكون دالاً على نفي الحكم عن غير المقيد لو خلى و نفسه هذا الكلام، بحيث أنّ المتكلم لو قال: «أكرم العالم»، ثمّ أتى بكلام آخر لو خلى هذا الكلام و نفسه و عزل عن الكلام الأول، لدلّ على أنّ «العالم الفاسق» لا يجب إكرامه و لو بالإطلاق، و بهذا تنهدم المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، لأنّ المولى نصب ما يكون دالاً في نفسه على أنّ الحكم غير ثابت لغير المقيد.

و الخلاصة: هي أنّ يكون المراد من عدم نصب القرينه المتصلة هو، أن لا يأتى بكلام يكون دالاً على نفي الحكم عن غير المقيد لو خلى و نفسه، فلو أتى بما يكون دالاً على ذلك لأوجب انهدام المقدمة الثانية.

و هذا مثاله: المطلقين المتعارضين بنحو العموم من وجه المتصل أحدهما بالآخر كما في قوله: «أكرم العالم و لا تكرم الفاسق»، فإنّ تمامية مقدمات الحكمة في «أكرم العالم» متوقفة على عدم إتيان المتكلم بكلام يدلّ لو خلى و نفسه على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق.

و من الواضح، أنّ الخطاب الثانى و هو «لا- تكرم الفاسق» يدلّ لو خلى و نفسه على عدم وجوب إكرام الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً، إذن، فقد ارتفعت المقدمة الثانية، و لذا لا- ينعقد إطلاق في موارد المطلقين المتعارضين بنحو العموم من وجه لا في هذا الطرف و لا في ذاك الطرف، لأنّه لا مقتضى للظهور في الإطلاق، لأنّ مقتضى الإطلاق هو مقدمات الحكمة، و هي منهدمة هنا و هناك، لأنّها ابتليت ببيان صالح ينفي حكم الآخر عن المقيد، فيكون اقتران المطلق بالمطلق الآخر موجبا لسقوط مقدمات

## الحكمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٧

٢- الاحتمال الثاني هو أن يكون المراد من عدم نصب قرينه متصله هو، الإتيان بكلام دالّ بالفعل على نفي الحكم عن غير المقيد، وحينئذ، بناء على هذا، لو فرض أن جاء مطلقان متعارضان بنحو العموم من وجه، كما في مثالنا المتقدم- «أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق»- فالمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة محفوظة، بناء على هذا التفسير، لأنّ كلّاً من المطلقين لا يدلّ بالفعل على نفي الحكم عن غير المقيد في الآخر، و عليه: فالمقتضى في كلّ منهما موجود، و حينئذ، يكون التعارض بين الإطّلاقين، من باب تراحم المقتضيين، و يصير حالهما حينئذ حال ظهورين عموميين وضعيين إذا تعارضا.

و بناء على هذا التفسير و الاحتمال، لو ورد مطلق و عام، مثل: «أكرم العالم، و لا تكرم أى فاسق»، فهنا مقدمات الحكمة تنهدم في «أكرم العالم»، لأنّ مقدمات الحكمة فيه متوقفة على أن لا يأتي المتكلم ببيان يكون دالاً بالفعل على عدم وجوب إكرام الفاسق من العلماء، و المفروض أنّ العام الوضعي هنا «لا- تكرم أى فاسق»، دالّ بالفعل على عدم وجوب إكرام الفاسق من العلماء، لأنّ دلّته وضعيّة تنجزية، فيكون العام الوضعي رافعا لمقدمات الحكمة في المطلق، و حينئذ، لا ينعقد الإطّلاق اصلا، و هذا معنى ما يقولون: من حكومه العام على المطلق، لأنّ ظهور العام تنجزى، و ظهور المطلق تعليقى.

٣- الاحتمال الثالث هو أن يكون المراد من عدم نصب قرينه متصله، هو أن لا ينصب المتكلم قرينه على القيد- لا أنّه لا يأتي ببيان يدلّ على عدم ثبوت الحكم لغير المقيد- بحيث لو كان المطلق عاما أيضا لكان هذا صالحا لتقييده، لأنّه قرينه على القيد، و حينئذ، لو ورد مطلق و عام وضعي في وقت واحد، فقد تتم مقدمات الحكمة في المطلق و لا يكون هناك حينئذ حكومه للعام عليه، لأنّ العام ليس قرينه على القيد، لأنّ النسبة بينه و بين المطلق العموم من وجه، و لذا لو كان المطلق عاما لما كان في أحدهما قرينه على الآخر، نعم، هو و إن دلّ على نتيجة التقييد، لكن لسانه ليس لسان التقييد،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٨

فلو اشترط في المقدمة الثانية أن لا ينصب قرينه على القيد، فالعام لا يصلح قرينه على المقيد، و في مثله تكون مقدمات الحكمة تامه في المطلق، و ينعقد الإطّلاق و يقع التعارض حينئذ بين الظهور الإطّلاقي و الظهور العمومي.

و لا ينبغي الإشكال في أنّ المرجع في معرفة الصحيح من هذه الاحتمالات إنّما هو ذلك الظهور الحالّي السياقي للمتكلم، و عليه نريد أن نعرف أنّه متى يرتفع الخلف الذي وظيفته المقدمة الثانية أن تثبت، و ذلك بإرادة المقيد حيث أنّه بذلك نحدّد القيد المناسب للمقدمة الثانية حيث أنّه لا إشكال في أنّه إذا لم يبين الخلاف بوجه من الوجوه يكون مقتضيا لثبوت الإطّلاق، و حينئذ لو أراد المقيد لكان خلفا.

و بعد هذا نقول: إنّ لو بين الخلاف بإرادة المطلق بحيث لو كان وحده لكفى- كما في التفسير الأول- فقال: «أكرم العالم، و لا تكرم الفاسق»، فهل يبقى الخلف لو أراد المتكلم المقيد، أم أنّه يرتفع؟ فإذا لم يلزم خلف من إرادة المقيد- رغم بيان الخلاف بمطلق- يكون التفسير و الاحتمال الأول لعدم نصب القرينه المتصلة هو الصحيح.

لكن الصحيح أنّ الخلف باق لأنّ المفروض أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، و من الواضح، أنّه لم يتحصّل لنا مرامه من مجموع هذا الكلام، لأنّ مادة الاجتماع- «العالم الفاسق»- لا نعرف أنّها داخله في مرامه أم لا، إذن، فهو لم يبيّن تمام مرامه على تقدير إرادة المقيد، إذن فعلى تقدير كون مرامه المقيد، يلزم الخلف، و هذا معناه، بطلان الاحتمال و التفسير الأول.

و لو فرض أنّ هذا المتكلم يبيّن الخلاف، بأن جاء بمطلق و عام وضعي فقال: «أكرم العالم و لا تكرم أى فاسق»، فهل يبقى الخلف لو أراد المقيد أم أنّ الخلف يرتفع؟

فإن ارتفع الخلف يثبت الاحتمال الثاني، و إن بقي يثبت الاحتمال الثالث.

و حينئذ قد يقال: إن إرادة المقيّد من «أكرم العالم» لا يلزم منه الخلف،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٠٩

و حينئذ يثبت الاحتمال الثاني، و ذلك لأن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، و نحن حينما نأخذه بكلامه المطلق، و نحكم الظهور العمومي لأنه تنجيزي، على الظهور الإطلاقي، نستنتج بالنهاية أن وجوب الإكرام ثابت لغير مادة الاجتماع - «العالم الفاسق» - و حينئذ، نخرج مادة الاجتماع - المرادّة بين المطلق و العام - نخرجها من المطلق، و ندخلها في العام، لأنه تنجيزي، و ذاك تعليقي، إذن، فالمقيّد هو تمام مرامه، و لا يلزم الخلف من إرادته المقيّد من كلامه، إذن، فوجود العام يكون كافياً في رفع الخلف و هدم مقدمات الحكمة، و هذا معناه، تعيين الاحتمال الثاني.

و في قبال هذا القول، يمكن أن يقال على سبيل الاستظهار: إن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، لكن ليس بأى وجه اتفق، بل على أن الكلام مبيناً لتمام المرام على نحو يتطابق مع واقع ذاك المرام، بمعنى أنه إذا كانت «العدالة و عدم الفسق» قيدا في موضوع وجوب الإكرام ثبوتاً، فظاهر حاله أنه يبين ذلك بلسان القيدية، و ذلك، لوجوب التطابق بين مقامي الثبوت و الإثبات، لا أنه يبين بالنتيجة.

و من الواضح، أن البيان بلسان القيدية لا يتحقق في المقام، لأن قوله:

«لا تكرم الفساق»، ليس لسانه لسان قيد، نعم لو قال: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم»، كان لسانه قيدياً.

إذن ففي الحقيقة، أن النتيجة، أي معرفه أي الاحتمالات هو الصحيح، تنتهي إلى هذه الحالة الاستظهارية، فمن يستظهر ذلك الظهور الحالي، بأن يكون ظهوراً لحال كون المتكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه كيفما اتفق، إذن يكون الاحتمال الثاني هو الصحيح، و إذا استظهر كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلام على طرز مرامه، إذن، فالاحتمال الثالث هو الصحيح.

و بما ذكرناه، يتضح أن المقدمة الثانية - عدم بيان ما يصلح للتقيّد - بصيغتها المشتركة، دخيلة في تكوين الإطلاق و تأسيس الدلالة الالتزامية

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١٠

بالنحو الذي تقدم، و منه يندفع ما قد يتوهم من أن المقدمة الثانية ليست دخيلة في تتميم مقتضى الإطلاق و الدلالة عليه، و إنما هي بيان لعدم المانع بعد فرض أن المقتضى محفوظ للإطلاق، إذ من الواضح أن بيان التقيّد يمنع عن تأثير الإطلاق، فيتوهم أن المقدمة الثانية ليست دخيلة في أصل تكوين المقتضى للإطلاق، و إنما هي من باب رفع المانع.

و قد عرفت بما أوضحناه بطلان هذا التوهم، حيث اتضح أن ثبوت الإطلاق إنما هو باعتباره مدلولاً التزامياً للظهور الحالي السياقي - ظهور كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه - و هذا الظهور يدلّ بالالتزام، و بقانون عكس النقيض على الإطلاق، و من الواضح أن الدلالة على اللازم فرع مجموع أمرين، أولهما: إثبات الملزوم، و ثانيهما: ثبوت الملازمة، فإذا ثبت الملزوم، و ثبتت الملازمة، وجدت الدلالة على اللازم.

و المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، مثبتة للملزوم، لأن مرجعها إلى ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، و بهذا يثبت الملزوم.

ثم إنه لو فرض أن المتكلم قد جاء بما يدلّ على التقيّد، فلا يكون أي ملازمة حينئذ بين هذا الملزوم و بين الإطلاق، لأن إرادة المقيّد حينئذ لا تنافي هذا الظهور الحالي السياقي، لأن المقيّد حينئذ هو تمام المرام و قد بين بالكلام.

إذن، فكون المولى أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه لا - ينافي إرادة المقيّد إذا أتى بلفظ يدلّ على القيد، و حينئذ يكون ذلك الظهور الحالي مستلزماً للإطلاق إذا لم يأت بلفظ يدلّ على التقيّد، لأنه في حال عدم الإتيان بذلك يقال: لو كان مراده المقيّد للزم الخلف، إذن، فعدم نصب قرينه على التقيّد يحقق الملازمة، و من دون هذا لا ملازمة بين ذلك الظهور الحالي و بين الإطلاق.

و قد قلنا سابقا: إن إثبات الملازمة فرع مجموع أمرين، و الذي يتولّى

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥١١

إثبات الأول أى الملزوم، هو المقدمة الأولى، و يتولّى إثبات الثانى أى الملازمة، المقدمة الثانية.

و إن شئت قلت: إن الملازمة هذه، إنّما تثبت ببركة المقدمة الثانية، و اصل الملزوم يثبتها المقدمة الأولى، هذا كله بالنسبة للصيغة المشتركة بين الميرزا (قده)، و الآخوند (قده).

و بهذا يعرف أنّ كلتا المقدمتين دخيل فى تكوين الدلالة الإطلاقيه.

و أما ما به الافتراق و الامتياز بين الصياغتين، فقد امتازت مدرسة الميرزا (قده) حيث فرض أنّ الإطلاق يتوقف على عدم نصب قرينه منفصلة أيضا مضافا إلى القرينه المتصلة، و هذا الافتراض يتصور له صيغتان.

١- الصيغة الأولى هى أن يكون اشتراط عدم القرينه المنفصلة بنحو الشرط المتأخر، بمعنى أنّ انعقاد الإطلاق و تكوّن الظهور من أول الأمر مشروط بأن لا ينصب المتكلم بعد ذلك قرينه على التقييد و لو بعد سنة، بحيث لو جاءت قرينه على التقييد فى أى وقت، لما انعقد الإطلاق من أول الأمر.

٢- الصيغة الثانية: هى أن يكون اشتراط عدم القرينه المنفصلة بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّ الإطلاق ينعقد ما دام لا يوجد قرينه على التقييد، فهو دائما مشروط بعدم القرينه إلى وقت انكشافها، بمعنى أنّه عند انكشاف القرينه على التقييد يرتفع الإطلاق من حين مجيء القيد.

و كل من الصيغتين باطله كما عرفت الوجه فى ذلك سابقا، حيث قلنا هناك: إنّ الصيغة الأولى- و هى كون عدم القرينه بنحو الشرط المتأخر- يرد عليها البطلان حلّا و نقضا.

أمّا حلّا: فلأنّه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان قاض بأنّ القرينه المنفصلة على التقييد ليست شرطا متأخرا بالنسبة إلى الإطلاق، و ذلك لأنّ اشتراط عدم القرينه المنفصلة لثبوت الإطلاق ليس جزافا، بل هذا الاشتراط، باعتبار تكوين الدلالة الالتزامية- و هو لزوم الخلف و عكس النقيض- فإنّ

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥١٢

الوجدان قاض بأنّ الظهور الإطلاقي يحدث من أول الأمر، و أنّ العقلاء يبنون عليه و لا ينتظرون احتمال مجيء القرينه المنفصلة، فلو كان اشتراط عدم القرينه المنفصلة شرطا متأخرا، لكان مرجعه إلى أنّ ظاهر حال المتكلم، أنّه فى مقام بيان مرامه بمجموع كلامه، مع أنّ الوجدان قاض، بأنّ ظاهر حاله أنّه فى مقام بيان مرامه بشخص كلامه كما عرفت سابقا، لا بمجموع كلامه، إذن فلما ذا يشترط عدم القرينه المنفصلة؟

و أمّا نقضا: فإنّه بناء على أخذ عدم القرينه المنفصلة شرطا فى ثبوت الإطلاق على نحو الشرط المتأخر، يلزم منه أنّه لو احتمل أنّه سوف تأتى القرينه المنفصلة على التقييد فى المستقبل، فضلا عمّا لو احتمل إتيانها الآن، يلزم منه أن لا- يتمسك بالإطلاق، لأنّ الإطلاق فرع عدم القرينه المنفصلة على نحو الشرط المتأخر، إذ ما لم يحرز الشرط المتأخر فى ظرفه، لا يحرز المشروط، و حينئذ، لا تجرى اصالة عدم القرينه، كما أوضحنا ذلك سابقا، إذن فالصيغة الأولى باطله.

و أمّا الصيغة الثانية: و هى كون اشتراط عدم القرينه المنفصلة بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّ الظهور الإطلاقي يبقى مستمرا إلى حين ظهور القرينه و يرتفع عند ظهورها.

و فائدة هذه الصيغة هى علاج النقض الوارد على الصيغة الأولى، لأنّ احتمال القرينه البعديّة بناء على هذا، لا يوجب التوقف عن العمل بالإطلاق، لكن هذه الصيغة غير صحيحة حلّا و نقضا.

أمّا حلّا: فلأنّها غير معقولة، إذ لا يعقل أن يفرض أنّ الإطلاق مشروط بنحو الشرط المقارن، لأنّ اشتراط الإطلاق بعدم مجيء القرينه

المنفصلة ليس جزافا كما ذكرنا آنفا، بل هو لأجل تميم الدلالة الالتزامية لذلك الظهور الحالى السياقى.

و حينئذ إذا نظرنا إلى هذا الظهور الحالى السياقى، نتصور فيه ثلاث احتمالات.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥١٣

١- الاحتمال الأول هو أن يكون ظاهر حال المتكلم أنه فى مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، و هذا المعنى هو الثابت وجدانا لهذا الظهور.

و بناء عليه: فمن الواضح حينئذ أن هذا الظهور ينعقد بمجرد أن يسكت المتكلم و لم ينصب قرينه متصله على التقييد و حينئذ يلزم الخلف لو أراد المقيّد، و مجيء القرينه بعدم يوم أو سنه، معناه ثبوت الخلف، إذ حينئذ لا بدّ من رفع اليد عن الظهور الأول بالظهور الثانى.

٢- الاحتمال الثانى هو أن يكون ظاهر حال المتكلم أنه فى مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه الفعلى و الاستقبالى، أى بمجموع ما يقع منه فى حياته من كلام.

و بناء عليه: من الواضح حينئذ، ان هذا يرجع إلى الشرط المتأخر، لأنّ معناه، أنه لا ينعقد إطلاق إلّا إذا لم يأت قرينه على التقييد إلى الأبد، لأنّ الإطلاق فرع لزوم الخلف.

و حينئذ، بناء على هذا التصور، لو جاءت قرينه على التقييد و لو بعد زمن، فإنّه لا يلزم الخلف بإرادة المقيّد، و قد عرفت مناقشه ذلك سابقا.

٣- الاحتمال الثالث هو أن يكون ظاهر حال المتكلم، أنه فى مقام بيان تمام مرامه بمجموع ما هو فعلا من كلامه، و هذه الكميّة من الكلام قابله للزيادة و النقصان، فلو قال المولى: أحلّ الله البيع يوم الجمعة، و فى يوم السبت لم يصدر منه شيء، فحينئذ، يكون كلامه الفعلى فيهما واحدا، فلو صدر منه القيد يوم الأحد فقال: و حرّم الربا، حينئذ، يصبح الفعلى من كلامه مجموع كلامين، أحدهما المطلق الأول، و الثانى كلامه الدالّ على التقييد.

و حينئذ يقال: إنّ ظاهر حال المتكلم أنه فى مقام بيان تمام مرامه، بمجموع ما صدر منه حتّى الآن من كلام.

و هذا التصور يناسب الصيغة الثانية، حيث أنه فى يوم الأحد ما دام أنه لم يصدر منه قرينه على التقييد، إذن يكون الإطلاق ثابتا، و إن صدرت القرينه على ذلك يرتفع الإطلاق حينئذ من حين صدور القرينه.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥١٤

و نحن إذا أردنا أن نحسب حساب ما صدر من كلامه حتى الآن، نرى أنّ هذا الاحتمال غير معقول، إذ لا يعقل أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام مرامه بمجموع ما صدر منه حتى الآن من كلام، لأنّه إذا فرض أنه قال يوم الجمعة: «أحلّ الله البيع»، ثمّ لم يقل شيئا آخر يوم السبت، و لكنه يوم الأحد قال ما يدلّ على التقييد، حينئذ نسال: إنّه يوم الأحد ما ذا كان مرام المتكلم، أ كان المطلق، أم المقيّد؟ حينئذ، إذا قال ما قال و هو فى مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه، إذن، المطلق يقول: أنا مرامه، لأنّه لم يصدر منه قبل التصريح الأخير شيء، و هنا، التصريح الأخير يقول: أنا مرامه، لأننى قرينه على التقييد، و حينئذ، يلزم أن يكون لكلامه الواحد مرامان متهافتان، و هذا غير معقول، لأنّ الخطاب الواحد ليس له إلّا مفاد واحد.

و الخلاصة هى، أنه لا يعقل أن يكون المتكلم فى مقام البيان بمجموع الكلام الصادر منه حتى الآن، و ذلك لأنه يلزم أن يكون له مرامان متهافتان من كلام واحد، هما: الإطلاق قبل ورود القيد، و المقيّد بعد ورود القيد، و هذا تهافت، إذن فهذه الصيغة غير معقولة.

هذا مضافا إلى أنه يرد عليها النقض بعد فرض تعقلها، و ذلك فيما إذا احتمل أنّ القرينه صدرت فعلا و لكنها لم تصل إلينا، فهنا نسال: إنّه هل يريدون من القرينه المنفصلة القرينه الصادرة واقعا و إن لم تصل، أم أنّهم يريدون خصوص القرينه الواصلة إلينا؟

و حينئذ، بناء على الأول، يلزم منه أنه لو احتمل أنّ المولى قد صدر منه قيد لكنه لم يصل، إذن فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنّ

مقدمات الحكمة غير محرزة.

و بناء على الثاني، و هو فيما لو أرادوا من كلامه، القرينة الواصلة إلينا فقط، فهذا واضح البطلان، لأن وصول الكلام و عدمه لا دخل له في تشخيص مرام المتكلم و ظهور كلامه، و إنما له دخل في المعذرية و المنجزية، و لهذا، فقد يصل إلى شخص و لا يصل لآخر، إذن، فالصيغة الثانية أيضا باطله نقضا و حلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١٥

و أما المقدمة الثالثة من مقدمات الحكمة، و هي أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، فقد أتضح أنه لا أساس لها، حيث عرفت أنه لا- يشترط في الإطلاق الحكمي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، بل الإطلاق ثابت حتى مع وجود قدر متيقن في مقام التخاطب.

هذا حاصل الكلام في مقدمات الحكمة، و حاصل تطبيق ما ذكرنا في بيانها كما ورد في الكتب.

ثم إن المحقق النائيني (قده) ذكر أن مقدمات الحكمة تقلب «اللأبشرط المقسمي» إلى «اللأبشرط القسمي»، و هو الذي نعبر عنه بالمطلق، فمدلول اللفظ الذي يدل عليه بالوضع من أول الأمر هو، الجامع بين المطلق و المقيد، و هذا المسمى «بالأبشرط المقسمي»، و هذا هو الذي ينقلب إلى «اللأبشرط القسمي»، و هو المسمى «بالمطلق» بالخصوص.

و هذا التعبير بحسب الروح صحيح، و إن اختلفنا عنه في المصطلح، حيث أن الأحسن أن يقال: بأن مقدمات الحكمة تقلب الطبيعة المهملة إلى الطبيعة المطلقة بناء على أن يكون المراد من المطلق هنا، ما ذكرناه من «لحاظ الماهية مع عدم لحاظ القيد»، و ليست لحاظ الماهية مع لحاظ عدم القيد كما فسره السيد الخوئي (قده) حيث ذهب إلى أن المطلق للأبشرط القسمي، هو لحاظ الماهية و لحاظ عدم القيد، إذ أن مقدمات الحكمة لا تبرهن على لحاظ عدم القيد كما عرفت سابقا، بل هي تبرهن على أن تمام مراد المتكلم هو ما بينه، أي- ذات الطبيعة- و هذا يثبت أن المتكلم لم يلحظ القيد، لا أنه لحظ عدم القيد.

و هذا متبناه برهاني على عدم صحة تفسير المطلق بما فسره به السيد الخوئي (قده)، لأن مقدمات الحكمة لا تفي بالمطلق هذا، بل إن ما تفي مقدمات الحكمة بإثباته هو كون المطلق عبارة عن لحاظ الماهية و عدم لحاظ الزائد، لا لحاظ عدم الزائد، و هذا ما عبرنا عنه، بأن مقدمات الحكمة تقلب الطبيعة المهملة إلى الطبيعة المطلقة.

هذا تمام الكلام في مقدمات الحكمة.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١٦

### تنبيهات مقدمات الحكمة

١- التنبيه الأول: هو أنه قد أتضح مما ذكرناه في صياغة مقدمات الحكمة عدّة أمور كُنّا قد ذكرناها سابقا، و كُنّا نحيل تحقيقها على بحث المطلق و المقيد.

أ- الأمر الأول هو أن الإطلاق الحكمي مدلول تصديقي و ليس مدلولاً تصورياً، لأن الإطلاق الحكمي مدلول التزامي لذلك الظهور الحالي السياقي، و هو كون المتكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، و المقصود من المرام، هو المقصود الجدّي التصديقي له دون التصوري التخيلي، كما أن البناء العقلائي قائم على أن الإنسان إنما يبرز تمام مراده الجدّي الواقعي في مقام التأثير و العمل، و عليه: فالظهور الحالي السياقي ناظر إلى مرحلة المراد الجدّي، و بالدلالة الالتزامية تثبت الإطلاق في هذه المرحلة.

ب- الأمر الثاني و هو أننا كُنّا ندعى، و ثبت الآن، أن الدليل المطلق لا نظر له إلى الأفراد، بل نظره إلى ذات الطبيعة، و إن ثبوت الحكم للأفراد ليس بذات الدليل، و ليس هذا الحكم مفاداً له، و إنما يكون بالانحلال في حكم العقل، بينما في دليل العام، يكون النظر فيه من قبل المولى إلى الأفراد مباشرة، لأن أداة العموم ناظرة إلى الأفراد نظرة إجمالية.

و هذا أيضا قد أتضح مما ذكرناه، لأنّ مقدمات الحكمة تقلب الطبيعة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١٧

المهملة إلى الطبيعة المطلقة، و الطبيعة المطلقة ليست إلا لحاظ الماهية و عدم لحاظ القيد، إذن فلا نظر لها إلى الأفراد، و إنّما الاستفادة في هذه المرحلة هو ثبوت الحكم للطبيعي.

ج- الأمر الثالث هو أنّ الإطلاق في الأدلّة المطلقة هو عبارة عن رفض القيود و ليس الجمع بينها، و مقصودنا بذلك هو، أنّ ثبوت الحكم لو وجد القيد، و لفاقد القيد ليس بما أنّ هذا واجد للقيد، أو بما أنّ هذا فاقد للقيد، بل ثبوته لهما بلحاظ الحقيقة المشتركة المحفوظة فيهما معا، فلا الوجدان، و لا الفقدان له دخل في ثبوت الحكم، لأنّ مقتضى التطابق بين مدلول الكلام و تمام المرام، هو، أنّ تمام المرام لا يزيد على مدلول الكلام، و وجود القيد ليس داخلا في مدلول الكلام، و حينئذ يخرج عن المرام، إذن فالإطلاق هو إخراج القيد عن المرام تبعا لخروجه عن مدلول الكلام.

د- الأمر الرابع هو أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد الإثباتيين، هو تقابل العدم و الملكة، خلافا للتقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين في عالم الجعل، فإنّ التقابل بينهما يشبه تقابل السلب و الإيجاب بعناية «ما»، و ملخصها هو، أنّ الإطلاق الحكمي الذي ينصب على الطبيعة رهين بوحدة من مقدمات الحكمة، هي عدم نصب قرينه على التقييد، و من الواضح أنّ ترك نصب القرينه، تارة يكون لعجز المتكلم و عدم قدرته لسانا عن نصبها و ذكرها.

و أخرى يكون عدم ذكر القيد رغم تمام الاقتدار على ذكره إثباتا.

فإذا فرض الشق الثاني، و هو عدم ذكر القيد رغم الاقتدار على ذكره، فيلزم حينئذ من إرادة المقيّد الخلف لذلك الظهور الحالى السياقي، لأنّ المتكلم في مقام بيان تمام المرام بشخص الكلام، فلو كان مراده المقيّد و هو قادر على ذكره، و مع هذا لم يذكره فهو خلف، و ببرهان استحالة الخلف يثبت الإطلاق، إذن فهو مرید للإطلاق.

و أمّا إذا فرض الشق الأول، و هو أنّ المتكلم غير قادر على ذكر القيد

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١٨

إثباتا تكوينيا، فحينئذ، لا يكون إرادة المقيّد خلفا، لأنّه قد يكون تمام مراده المقيّد، و هو في مقام بيان تمام المرام، لكنه حيل ما بينه و بين ذكر القيد لعراض العجز في اللسان أو ما شابه ذلك، فحينئذ، لا يلزم الخلف من إرادته المقيّد، و معه لا يتعيّن كون المطلق مراما، و عليه: فلا تجرى مقدمات الحكمة إذن.

و من هذا البيان يعلم أنّ الإطلاق إنّما يثبت في مورد عدم التقييد عند ما يكون التقييد ممكنا، و هذا هو معنى كون التقابل بينهما إثباتا تقابل العدم و الملكة.

و هذا غير مسألة الإطلاق و التقييد الثبوتيين في عالم التقسيمات الثانوية، لأنّ مرجع ذلك إلى عالم الثبوت.

٢- التنبيه الثاني: هو أنّه بناء على ما أشرنا إليه في التنبيه الأول، من أنّ الإطلاق من شئون المدلول التصديقي لا- التصوري، حينئذ يتّضح، أنّ إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة لا- يمكن أن يكون في الجمل الناقصة، و ذلك لأنّ الجمل الناقصة ليس لها مدلول تصديقي، بل مدلولها تصوري.

و أمّا الجمل التامة، فهي ذات معاني حرفية، و معاني اسمية، فجملة «أكرم العالم» يوجد فيها هيئة «افعل»، و هي معنى حرفي، و يوجد فيها «مادة الإكرام و الموضوع و المتعلق»، و هذه معاني اسمية، و لا إشكال في جريان مقدمات الحكمة في المعاني الاسمية و أطراف النسبة التامة.

و أمّا المعنى الحرفي في الجملة، أي النسبة التامة، فالتمسك بإطلاق هيئة «أكرم» و جريان مقدمات الحكمة فيها محل كلام بينهم، كنا قد فرغنا منه في بحث المطلق و المشروط، حيث يقال: إنّ هيئة افعال و النسبة التامة في «أكرم» معنى حرفي، و عليه: لا يمكن التمسك

بإطلاقه. وإن كان التمسك بالإطلاق فيها و عدمه مربوط في الحقيقة بالمسالك التي يتصور فيها المعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥١٩

الحرفي، حيث أنه على بعضها يمكن التمسك بالإطلاق، وعلى بعضها لا يمكن.

و من هنا قلنا هناك: إن بحث المعنى الحرفي له ثمره أصولية باعتبار كونه دخيلاً في تنقيح أمر مهم، و هو قابلية المعنى الحرفي للإطلاق و التقييد.

و قد أوضحنا ذلك في محله من بحث المطلق و المشروط و بحث المعنى الحرفي.

٣- التنبيه الثالث: و هو أننا نلاحظ أن الإطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة، تارة يكون شمولياً كما في قوله: «أحلّ الله البيع»، و أخرى يكون بديلاً كما في قوله:

«أعتق رقبة» حيث أن كل بيع حلال في الأول قبل ورود القيد، بينما إطلاق المادة في الثاني بدلي و ليس متعينا في رقبه خاصة، بل قد يكون الإطلاق في حكم واحد هو بلحاظ موضوعه شمولياً، و بلحاظ متعلقه بديلاً كما في قوله «أكرم العالم»، فإنه بلحاظ أفراد العالم يكون الحكم شمولياً، و لكن بلحاظ أقسام الإكرام لا يجب إلّا تحقيق مسمى الإكرام دون تحقيق كل أنواعه، كما أنه قد يكون في مورد بلحاظ المتعلق شمولياً أيضاً كما في قوله: «لا تكذب»، و من هنا يطرح سؤال عن منشأ الشمولية و البدلية رغم كون الدال على الإطلاق واحد في جميع الموارد و هو، مقدمات الحكمة، إذن، كيف اختلفت النتيجة فيها، حيث أنتجت أحيانا البدلية، و أحيانا الشمولية؟

و قد سلكت عدّة مسالك في حلّ هذا السؤال.

١- المسلك الأول: هو ما ذهب إليه السيد الخوئي [١٢٨] (قده)، من أن الشمولية و البدلية لا تستفادان من مقدمات الحكمة كى يرد الإشكال المذكور آنفاً، بل مقدمات الحكمة مدلولها شيء واحد بسيط هو الإطلاق الجامع بين

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٠

الشمولية و البدلية، أما كونه شمولياً أو بديلاً فهذا يتعين بمقدمة أخرى تضاف إلى مقدمات الحكمة، و هذه المقدمة الإضافية هي في موارد الشمولية غيرها في موارد البدلية، ففي موارد الشمولية يقال: إنه بمقدمات الحكمة نثبت نفس الإطلاق ثم يدور الأمر بين كون هذا الإطلاق شمولياً أو بديلاً، و بإضافة مقدمة: و هي أن البدلي مستحيل عقلاً، تصير هذه المقدمة الحاكمة بالاستحالة قرينة عرفية على تعيين الشمولية، إذن فاستحالة كون الإطلاق بديلاً يكون قرينة عرفية على كونه شمولياً، ففي قول المولى «لا تكذب»، مقتضى مقدمات الحكمة أن الحكم فيه مطلق، و المقدمة الإضافية تقول: إن البدلية غير معقولة، لأن حمل هذا الخطاب على البدلية معناه: أن المولى يريد الاجتناب عن كذب واحد، و من الواضح أن المكلف لا يمكنه تحقيق امتثال ذلك، حيث أنه لا يمكنه أن يكذب كل الكذب الموجود في الدنيا ما عدا كذبا واحداً يجتنبه للنهي، لأنّ المولى لا يأمر باجتناّب كذب واحد فقط، لأنّ الكذب الواحد فقط حاصل قهراً عند كل إنسان، إذن فيكون خطاب المولى هذا لغواً، و حينئذ، ما دام أنه تعدّر الإطلاق البدلي، يتعين كون الإطلاق شمولياً، و كذلك في موارد البدلية نحتاج إلى مقدمة إضافية غير الأولى، نثبت أن الشمولية مستحيلة، و استحالة كون الإطلاق شمولياً يكون حينئذ قرينة عرفية على كونه إطلاقاً بديلاً، كما في قوله «صلّ»، إذ بمقدمات الحكمة نثبت أصل الإطلاق، و الشمولية البحث غير معقولة، لأنه لا يمكن لمكلف أن يأتي بكل الصلوات الممكنة، و هذا يكون قرينة عرفية على أن الإطلاق بدلي بحث.

و هذا المسلك غير تام، فإنه لم يضع يده على سرّ فذلّة المسألة، و ذلك أنه ليس دائماً إذا عيّنا كون الإطلاق بديلاً تكون الشمولية مستحيلة، و كذا العكس، إذ قد تتعين الشمولية مع أن البدلية تكون ممكنة، ففي قوله:

«أكرم العالم»، إذا أجرينا مقدمات الحكمة في الموضوع، و هو «العالم»، يكون الإطلاق فيه شمولياً بحسب الفهم العرفي، بينما في هذا المورد، البدلية غير مستحيلة، إذ من المعقول أن يحكم المولى بوجوب إكرام عالم واحد كما



بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢١

لو قال: «أكرم عالما واحدا»، أو «واحدا من العلماء»، فإنّ هذا معقول، وإذا كان كل منهما ممكنا، فلما فهم العرف الشمولية دون البدلية في المثال؟ وهذا يكشف أنّ الفذلكة ليست هي بإضافة إحدى تلك المقدمتين، إذ قد يفرض إمكانهما مع أنّ العرف يعين أحدهما فقط، إذن فيبقى السؤال، لما إذا اختلفت النتيجة في مقدمات الحكمة؟ إذن يوجد نكتة أخرى غير ما ذكر.

٢- المسلك الثاني هو الاستفادة من كلمات المحقق العراقي [١٢٩] (قده).

وحاصله: هو أنّ مقدمات الحكمة لو خليت وطبعها لكانت تنتج دائما الإطلاق البدلي، والإطلاق الشمولي عناية زائدة ثبوتا يحتاج إلى قرينة أخرى وراء مقدمات الحكمة إثباتا.

وتوضيح ذلك: هو أنّ مقدمات الحكمة تثبت أنّ مصب الحكم وموضوعه هو الطبيعة بلا قيد زائد عليها، وهذا معناه: أنّ ما هو موضوع الحكم هو الطبيعة بين القليل والكثير أو الواحد والمتعدد، إذن، فهي بهذا المعنى تصدق على كل منهما. وهذا معناه كفاية الإتيان بفرد واحد في مقام الامتثال لأنه محقق للجامع الذي وقع موضوعا للحكم.

والاكتفاء بواحد في مقام الامتثال، يعني: أنّ الإطلاق بدلي، إذ ليس معنى البدلية إلّا ما يكفي في مقام الامتثال الإتيان بفرد واحد، و هنا: مقدمات الحكمة تقتضي هذه النتيجة، لأنها تثبت أنّ متعلق الحكم هو الجامع بين الواحد والأكثر، وهذا معنى الإطلاق البدلي، فلو أراد المولى حينئذ إلزام المكلف بأن يأتي بتمام الافراد، إذن، لا بدّ له من أن يلحظ الطبيعة فانية وسارية إلى تمام الافراد، وهذه عناية زائدة تحتاج إلى قرينة، فإن دلت قرينة خاصة عليها فهي، وإلّا فمقتضى الأصل والطبع الأولى لمقدمات الحكمة هو الإطلاق البدلي.

وهذا المسلك غير تام، وذلك:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٢

أولا: لما تقدم من أنّ الطبيعة في موارد الإطلاق لا ينظر فيها إلى الأفراد، لا على سبيل البدل، ولا على سبيل الشمول والاستيعاب، بل الملحوظ فيها هو ذات الطبيعة، إذن، فافتراض أنّ الشمولية تحتاج إلى عناية ثبوتية زائدة- وهي ملاحظة الطبيعة سارية إلى تمام الأفراد بحيث يرى فيها كل الأفراد- غير صحيح، لأنّ الأفراد كثرة، وهذه الكثرة لا ترى بالمفهوم الواحد المنتزع من الحيثية المشتركة بين سائر الأفراد، وإلّا رجع المطلق إلى العموم الأداتي و كان مثله.

وثانيا: إنّ ما افترضه من احتياج الإطلاق الشمولي إثباتا إلى قرينة إضافية تضاف إلى مقدمات الحكمة، فهذا أيضا خلاف الواقع خارجا، إذ أيّ قرينة تثبت أنّ «العالم» في قوله: «أكرم العالم» مطلق إطلاقا شموليا، مع أنّه ليس عندنا إلّا مقدمات الحكمة، إذن كيف فهمنا الشمولية؟

٣- المسلك الثالث في تفسير هذه الظاهرة هو، الاستفادة من كلمات المحقق الأصفهاني (قده)، وحاصله: عكس ما ذكره العراقي (قده)، أي أنّ مقدمات الحكمة لو خليت ونفسها لاقتضت الإطلاق الشمولي دائما، فالشمولية هي الأصل في الإطلاق و أنّ البدلية هي التي تحتاج إلى عناية زائدة ثبوتا، وإلى قرينة خاصة إثباتا.

وتوضيحه: هو أنّه في موارد الإطلاق حينما تجرى مقدمات الحكمة يثبت بها أنّ هذا الحكم رتب على هذا الموضوع، «أكرم العالم». ومن الواضح: أنّ هذا العنوان الذي أخذ موضوعا ومصبا للحكم، لم يؤخذ بما هو أمر ذهني، بل أخذ بما هو مرآة وفان في الخارج، و حينئذ، فأىّ خارج يكون منطبقا عليه و مرثيا به يثبت له الحكم، فحينما نقول: «الخمير حرام»، فالخمير هنا، ملاحظ بما هو فان و مرآة للخارج، إذن، فأىّ خارج ينطبق عليه هذا العنوان وهذه المرآة، يكون محرما، وهذا هو معنى الإطلاق الشمولي.

و أما الإطلاق البدلي، فيحتاج إلى عناية زائدة ثبوتا، وهي تقييد هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٣

الطبيعة بقيد الوجود الأول، ففي قولنا: «الخمير حرام»، ثبت الشمولية، ولكن حينما نقول: «الصلاة واجبة» ونحن نريد البدلية، فلا بد من أعمال عناية ثبوتية، وهي تقييد قولنا هذا، «بالوجود الأول»، فنقول: «الوجود الأول للصلاة واجب»، وحينئذ، من المعلوم أن الوجود الثاني لا يكون واجبا، باعتبار عدم انطباق العنوان الثابت له الحكم عليه، إذن، فالبدلي بلحاظ الأفراد الطولية يكون بتقييد الطبيعة بالوجود الأول، وهذا عناية زائدة ثبوتا، وبحاجة إلى قرينه خاصة إثباتا.

وهذا المسلك غير تام أيضا، لأن الإطلاق البدلي في مورده ليس بحاجة إلى عناية واثبوت ثبوتا، ولا إلى قرينه خاصة إثباتا. وكأن هذه المسالك المتقابلة في الأجوبة على تلك الظاهرة، ناتجة عن عدم وضع اليد على فذلكه المطلب التي بها يتم تفسير إنتاج مقدمات الحكمة، للإطلاق الشمولي تارة، وللإطلاق البدلي تارة أخرى.

وحل السؤال، وتحقيق الحال، يتوقف على بيان مقدمة، حاصلها: هو أن البدلية والشمولية لها معنيان:

١- المعنى الأول هو أن تكون الشمولية والبدلية بحسب عالم الحكم، بمعنى أن الإطلاق البدلي يراد به، أن هناك حكما واحدا، والشمولي يراد به أن هناك أحكاما متعددة، ولكل واحد منها عصيان وامتثال مستقل، كما في قوله: «أكرم العالم»، و«لا تشرب الخمر»، وهذا هو محل الكلام.

٢- المعنى الثاني هو أن تكونا- بعد الفراغ عن كون الحكم واحدا- بحسب عالم الامتثال والخروج عن عهده هذا الحكم الواحد، فيكون في قوله: «صل»، الحكم واحد. وكذلك في قوله «لا تشرب الخمر»- لو فرضنا أن الحكم واحد- فمع هذا نقول:

إن امتثال الأمر بدلي، وامتثال النهي شمولي، لأن إيجاد الطبيعة يكون بفرد واحد في امتثال الأمر، بينما في امتثال النهي، لا يكون إعدام الطبيعة إلا بانعدام جميع أفرادها، كما هو الصحيح، وكما ذهب إليه صاحب

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٤

الكفاية (قده) في تفسير هذا الاختلاف في بحث الأوامر حيث قال: إن هذا مربوط بنكتة عقلية وهي، أن الطبيعة في الأوامر توجد بفرد واحد، بينما امتثال طلب إعدامها في النواهي لا يكون إلا بإعدام جميع أفرادها، وإن ناقش في ذلك السيد الخوئي (قده) والمحقق الأصفهاني (قده)، وقد ناقشناهما في محله، وبرهنا على صحة ما ذكره في الكفاية.

ولكن الكلام ليس هنا، وإنما الكلام في المعنى الأول أي في معنى البدلية والشمولية في وحدة الحكم وتعدده، حيث يكفي في المعنى الثاني ما ذكره صاحب الكفاية كما نقلناه إليك.

وأما البدلية والشمولية بالمعنى الأول فنقول: إن الأصل في كل إطلاق بلحاظ الموضوع، أن يكون شموليا إلا إذا قامت قرينه على البدلية، وإن الأصل في كل إطلاق بلحاظ المتعلق أن يكون بدليا إلا إذا قامت قرينه على الشمولية، ففي قوله: «أكرم العالم»، موضوع هو «العالم»، ومتعلق، وهو «الإكرام»، بإطلاقه من ناحية «العالم»، الأصل فيه الشمولية، وإطلاقه من ناحية «الإكرام»، الأصل فيه البدلية. وهنا لنا كلامان:

الكلام الأول هو أن الأصل في علاقة الحكم بموضوعه أن يكون ارتباطه به شموليا.

و توضيحه: هو، أن كل حكم بالنسبة إلى موضوعه يشكل قضية حقيقية، يعني أن الموضوع يكون مفروض الوجود، فالعلاقة بين «أكرم»، و «العالم»، في قوله: «أكرم العالم»، مرجعها إلى قضية حقيقية يكون موضوعها مقدر الوجود، وكل قضية حقيقية يكون موضوعها هكذا، ترجع - كما مر معنا - إلى قضية شرطية، شرطها تقدير وجود الموضوع، وجزاؤها، المحمول، وهو الحكم، إذن فمرجع قضية «أكرم العالم»، إلى قولنا: إذا وجد عالم فأكرمه، وكل قضية حقيقية شرطية يكون موضوعها مقدر الوجود، يكون لها عالمان أو مرحلتان.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٥

العالم الأول هو عالم تقرير نفس القضية، كقضية كقضية حقيقية شرطية.

العالم الثاني هو عالم فعليته هذا المحمول في هذه القضية بتبع فعليته الموضوع.

ففي المرحلة الأولى: يكون المحمول ثابتا ثبوتا تقديريا تبعا لتقديرية موضوعه، على نهج القضية الشرطية، وهذا الترابط بين المحمول والموضوع في هذه المرحلة الثانية، يؤدي إلى الترابط في عالم الفعلية، فإذا فرض تحقق الموضوع المقدر الوجود خارجا و صيرورته فعليا، صار المحمول فعليا الوجود أيضا.

وهذه القضية بحسب العالم الأول، هي قضية واحدة لوحدة التقدير، ولكن بحسب العالم الثاني، تكون انحلالية متكررة، لأن هذا الموضوع المقدر الوجود يكون في الخارج فعليا بفعليات كثيرة، ونسبة هذه الفعليات كلها إلى هذا التقدير في المرحلة الأولى على حد واحد.

إذن، ففي عالم الفعلية - العالم الثاني - تكون هناك قضايا متعددة بعدد فعليات الموضوع المقدر الوجود، بخلاف العالم الأول، إذ في هذا العالم هناك قضية واحدة، هذا هو طبيعة القضية الحقيقية الشرطية.

و حينئذ، إذا أردنا أن نطبق هذه الطبيعة على علاقة الحكم بموضوعه في قضية «أكرم العالم»، نقول: إن غاية ما تثبتته مقدمات الحكم، هو، أن موضوع وجوب الإكرام في عالم الجعل الذي هو عالم عقد هذه القضية، هو الطبيعة بلا قيد زائد، و عليه فالشمولية ليست مفادا لا لمقدمات الحكم، و لا لأي قرينه أخرى تضاف إلى مقدمات الحكم في «أكرم العالم»، و ذلك لأن مقدمات الحكم أو أي قرينه أخرى هي، في الحقيقة دخيلة في تعيين مفاد الدليل، و مفاد الدليل هو الجعل لا المجمعول، و الشمولية أجنبية عن عالم الجعل، لأنه في عالم الجعل و عقد القضية ليس هناك شمولية و كثرة، بل هناك حكم واحد و موضوع واحد مقدر الوجود، لكن حيث أن الحكم بالنسبة إلى موضوعه يشكل قضية حقيقية شرطية، إذن فهناك وراء عالم عقد القضية الذي هو، عالم الجعل، عالم فعليته القضية - أي عالم المجمعول -.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٤

و في الحقيقة، فإن التكثر و الشمول إنما يكون في العالم الثاني، لأنه بعد أن نفرغ من ربط أمر كلي بأمر كلي، حينئذ، نأتي إلى العالم الثاني و نقول: إن هذا الأمر الكلي أصبح محقق الوجود و ضمن فعليات عديدة، و بمقتضى التلازم بين العاملين، يكون المحمول فعليا لا - محالة في تمام هذه الموارد، فيتكثر الحكم حينئذ، إذن فتكثر الحكم و تعدده ليس أمرا مولويا ملحوظا للمولى، بل هو أمر عقلي انحلالي واقع في القضية في المرحلة الثانية، و عليه، يكون مقتضى الأصل في كل إطلاق للحكم بالنسبة إلى موضوعه، هو الشمولية بلحاظ العالم الثاني، ما لم يبذل المولى عناية إضافية تمنع هذه الشمولية، كما يبذلها في قوله: «أكرم عالما»، حيث يأتي بتنوين التنكير لإثبات قيد الوحدة، حيث أخذه في الموضوع، و حينئذ، لا يمكن تكثره في عالم الفعلية، لأنه لوحظ شيئا واحدا.

إذن، فالشمولية ليست مربوطة بمقدمات الحكم و لا بقرينه إضافية إليها، بل هي من شؤون عالم فعليته الحكم.

و من هذا البيان، يتضح حقيقة الكلام الثاني، و هو أن الأصل في الحكم بالنسبة إلى متعلقه ان الإطلاق فيه بدلى ما لم تقم قرينه على الخلاف، و ذلك لأن الحكم بالنسبة إلى متعلقه لا يشكل قضية حقيقية شرطية، فإن «إكرام العالم»، في قولنا: «أكرم العالم»، بالنسبة إلى العالم تكون قضية حقيقية، يعني إذا وجد عالم فأكرمه، لكن بالنسبة إلى نفس «الإكرام» ليست قضية حقيقية، فإن المتعلق لا يؤخذ مقدر الوجود كالموضوع كما عرفت، و إلا يصبح معناه: إنه إذا وجد إكرامه، فافعله، و هو كما ترى أشبه بتحصيل الحاصل، أو الدور. و نتيجة هذا أن الحكم بالنسبة إلى متعلقه لا يكون له عالم ثاني وراء عالم نفس الجعل، و عليه، فليس له تعدد و كثرة - و هذا بخلاف نسبتته إلى الموضوع - و ذلك، لأنه بحسب عالم الجعل، لا نظر للمولى إلى الأفراد، بل له نظر واحد إلى الطبيعة في الموضوع و الكلي في الحكم، و أمّا بحسب عالم المجمعول فليس له عالم ثاني كى تحصل الكثرة و التعدد، و من هنا يكون الأصل فيه وحدة الحكم، بمعنى أن الدليل ليس له

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٢٧

قابلية أن يثبت تعدد الحكم إلّا إذا قامت قرينه عريفية من الداخل أو الخارج على أن الحكم متعدّد كما هو الحال في النهي بالنسبة إلى متعلّقه، فإنّ النهي بالنسبة إلى متعلّقه، وإن كان مقتضى الأصل فيه وحده الحكم كما في خطاب لا تشرب الخمر، لأنّه لو خلى وطبعه يقتضى أن لا يثبت إلّا حكما واحدا، لكن وجود قرينه عريفية تدلّ على الشمول والكثرة، وهي غلبة نشوء النهي عن المفسدة، و غلبه كون المفسدة انحلالية متكرّرة يشكّل قرينه عريفية على الانحلال في المقام، و لو لا هذه القرينه لكان مقتضى الاصل هو البدلية، و لكانت القضية في خطاب «لا تشرب الخمر» قضية حقيقية لو خليت وطبعها، بحيث لو شرب لعوقب مرة واحدة ثم يرتفع الخطاب، و لكن كما قدّمنا لك بيانه و حقيقة مرامه.

٤- التنبية الرابع: في الانصراف: و الانصراف حالة معينة في اللفظ قد تؤدّي إلى عدم تامة مقدمات الحكمة، و يقصد بالانصراف أنس الذهن بحصة خاصة من حصص الطبيعة التي وضع اللفظ لها، و هذا الأنس يوجب انصراف اللفظ إلى تلك الحصة المأنوسة، هذا بحسب المعنى.

و أما تحقيق حال الانصراف فنقول: إن انصراف اللفظ إلى خصوص حصة من حصص الطبيعة، سببه أحد أمور ثلاثة.

١- الأمر الأول كثرة وجود هذه الحصة من بين سائر حصص الطبيعة خارجا، و ندره وجود الباقي، كما يتصور الإنسان أن الإنسان أسود فيما إذا كان يعيش في بلد يكثر فيه الإنسان الأسود، و كذلك العكس، فقد يتصور الإنسان أنه لا أسود فيما إذا كان يعيش في بلد يكثر فيه الإنسان اللأأسود، فهذا أنس قائم على أساس كثرة الوجود خارجا، و الانصراف الذي ينشأ منه لا علاقة له باللفظ و الدليل أصلا، و لذا فهو لا أثر له في فهم المعنى من الدليل، و لا يوجب هدم الإطلاق، و لا إعاقة مقدمات الحكمة، لأنّ هذا الانصراف لم يكن بسبب اللفظ، اللهم إلّا إذا كانت ندره هذا النادر الذي انصرف عنه

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٢٨

الذهن بدرجه بحيث لا يرى عرفا أنه فرد من هذه الطبيعة، فإنّه مثله حينئذ يهدم الإطلاق، لأنّه لا يكون اللفظ موضوعا للمقسم.

٢- الأمر الثاني من أسباب الانصراف هو كثرة استعمال اللفظ في خصوص حصة من بين حصص الطبيعة، لا على نحو المجاز فقط، بل قد يستعمل اللفظ فيها و تراد منه بنحو تعدد الدال و المدلول، و حينئذ، هذا الاستعمال الكثير و الاقتران المتكرر بين اللفظ و هذه الحصة، يوجب حدوث أنس ذهني بين اللفظ و تلك الحصة، و هذا الأنس بدوره يوجب انصراف الذهن إليها عند الإطلاق، فمثلا: لفظه «إمام»، معناها لغة: كلّ من يقتدى به، لكنها استعملت كثيرا في من يقتدى به في الصلاة، و أريد منها هذا المعنى كثيرا و لو بنحو تعدد الدالّ و المدلول، فحصل بينه و بين هذه الحصة أنس أوجب الانصراف عند استعماله، و هذا الأنس الذهني لفظي، لأنّه حصل بسبب اللفظ، و هذا الأنس الذي نشأ من كثرة الاستعمال هو الذي يؤدي إلى الوضع التعيني في مرتبة من مراتبه - كما ألمحنا إلى ذلك في بحث الوضع - و عليه:

فهذا الأنس له مراتب بعضها أشدّ من بعض، بحيث تصل إلى مرتبة نسميها بالوضع التعيني، و من الواضح أنّ هذا الأنس إذا وصل إلى هذه المرتبة من دون هجر المعنى الأول، فسوف يصبح اللفظ حينئذ مشتركا لفظيا بين المعنى الأعمّ و الحصة الخاصة، و حينئذ، إذا أطلق اللفظ بعد ذلك و تردّد بين المعنيين، يكون مجملا، كما هو الحال في كل مشترك إذا أطلق و لم يعين أحد معنيه بقرينه و نحوها، و أمّا إذا لم يصل إلى هذه المرتبة، و إنّما كان قريبا منها جدا، فحينئذ سوف تحصل مرتبة معتدّ بها من الأنس - و إن لم تصلح للوضع - فهي تصلح لأن يعتمد عليها المتكلّم في مقام بيان إرادة الحصة الخاصة، و لا يكون الاعتماد عليها حينئذ خارجا عن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو الأساس في مقدمات الحكمة، و حينئذ، يمكن القول: إنّ إرادة المتكلّم للمقيد مع هذه المرتبة من العلاقة بين اللفظ و الحصة لا يلزم منه خلف ذلك الظهور، لأنّ البيان الذي يجب على المتكلّم أن يوفّره، ليس بأقوى من ذلك، و حينئذ، يكون هذا الانصراف موجبا للخلل في مقدمات الحكمة، كما يوجب إجمال الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٢٩

٣- الأمر الثالث من أسباب الانصراف هو، مناسبات الحكم و الموضوع العرفية الموجودة في الخطاب، و ذلك بأن يفرض أنّ الخطاب متعرّض لعملية أو تشريع، و هذه العملية عرفية لها تطبيق عرفي أو تشريع له جذور عرفية، و العرف بما هو مركز عند من مناسبات، له نحو استيناس بمقدار هذه العملية و بحدود هذا التشريع، و حيث أنّ استيناسه يكون بين الحكم و بين حصّة معينة، لذلك ينصرف ذهنه إلى الحصّة الخاصة، مثلا: إذا قيل: «الماء مطهر»، فالمطهرية حكم له منشأ عرفي، و المركز في ذهن العرف، أنّ الماء المطهر يجب أن لا يكون قدرا في نفسه، فيفهم من دليل المطهرية بمناسبة الحكم و الموضوع، أنّ المراد من الماء المطهر هو، الماء الطاهر في نفسه لا النجس، فينصرف لفظ الماء إلى هذه الحصّة الخاصة، و هذا الانصراف نشأ من مناسبات الحكم و الموضوع، و لذا لو تغيّر الحكم تغيّر الانصراف، فمثلا: لو ثبت كراهة نظر المحرم إلى الماء، فإنّه حينئذ لا ينصرف الذهن إلى الماء الطاهر، و لذا يتمسك حينئذ بإطلاق الماء، فيشمل الطاهر و النجس، و مثله قوله تعالى: وَ أَمْسِ حُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ فيما أنّ مسح الرأس عملية عرفية لها تطبيق عرفي خارجا، حيث أنّ أيّ إنسان إذا أراد مسح رأسه، مسحه بكفه، فيوجب انصراف المسح إلى المسح باليد.

و هذا الانصراف حجة، و يكون هادما لمقدمات الحكمة و مانعا لها من الدلالة على الإطلاق، لأنّه يوجب ظهورا في الدليل في إرادة المقيد، لأنّ مناسبات الحكم و الموضوع قرائن لثبته متصلة تكتنف الدليل و تشارك في ظهوره في مرحلة المدلول التصديقي، و إذا تمّ ظهوره في المقيد لم يتمّ الإطلاق حينئذ.

٥- التنبيه الخامس: من تنبيهات مقدمات الحكمة هو، في التمييز بين الإطلاق الحكمي الثابت بمقدمات الحكمة، و الإطلاق المقامي، و هذان الإطلاقان مختلفان جوهرًا و أساسًا، و ذلك أنّ التقييد المحتمل في موارد الإطلاق الحكمي و الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٠

يراد رفعه و نفيه بالإطلاق هو شيء، على فرض ثبوته، يكون قيدها في المدلول الجدّي للفظ و موجبا لتضييق دائرة هذا المدلول الجدّي، فالإطلاق الحكمي ينفي القيد بظهور عام و لا يحتاج إلى قرينة في مورده، فهو غير ذاك الظهور الحالى السياقي المتقدم، و من هنا كان الإطلاق الحكمي هو مقتضى الأصل، فمثلا: حينما يقول: «أكرم الفقير»، فهنا الكلام مطلق، و لكن يحتمل أن يكون مقيدا بالعدالة، و هي على فرض دخالتها في مراد المولى، تكون مقيدة و مضيقّة لهذا المراد، و في مثل ذلك، المراد الجدّي «لأكرم الفقير»، يدور أمر العدالة فيه، بين كونها دخيلة في موضوعه ضمنا أم لا، و حينئذ، بالإطلاق الحكمي، ثبت عدم دخالتها بهذا الظهور العام من دون حاجة إلى قرينة في مورده، بل بذاك الظهور العام الذي هو غير ذاك الظهور الحالى السياقي المتقدم.

و أمّا الإطلاق المقامي، فهو شيء نريد أن ننفي به أمرا محمّلا، و هذا الأمر المحمّل على تقدير ثبوته لا يكون قيدها في المرام الجدّي للكلام الذي بين أيدينا، و إنّما يكون مراما آخر في مقابل هذا المرام، فمثلا: إذا قال الإمام عليه السّلام - في مقام بيان الوضوء -: «ألا أعلمكم وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم»، ثم قال عليه السّلام: «غسل الوجه جزء من الوضوء، و غسل اليدين جزء، و مسح الرأس و القدمين كلّ منهما جزء...»، الخ.

فهنا تارة نشكّ بأنّ غسل الوجه الذي هو جزء، هل هو غسل الوجه كيفما اتفق، أم غسله من أعلى إلى أسفل؟ فهنا تجرى مقدمات الحكمة، و يتمسك بالإطلاق الحكمي لإثبات أنّ الغسل جزء كيفما وقع، لأنّه لو كانت الجزئية مخصوصة بخصوص حصّة خاصة من غسل الوجه، و هي من أعلى مثلا، لكان هذا قيدها زائدا في المرام الجدّي من كلامه، فيجب بيانه، و لكن المفروض أنّ الكلام لا يقتضيه، فنفيه بالإطلاق الحكمي و يتعيّن بمقتضى ذلك الظهور الحالى، أنّ ما هو جزء إنّما هو طبعي غسل الوجه ثبوتا، لأنّه هو المبيّن إثباتا، إذن فالمرجع هنا هو الإطلاق الحكمي.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣١

و تارة أخرى، نحمل جزئية أمر آخر برأسه، كما لو احتملنا وجوب المضمضة، و كان قد سكت عنها في سياق ما سمّاه من أجزاء، فهنا لا يمكن إعمال مقدمات الحكمة و التمسك بالإطلاق الحكمي، و ذلك لأنّ المضمضة المحتملة وجوبها، هي على فرض ثبوت

جزئيتها في الواقع، لا- تكون قيديا في موضوع غسل الوجه- أي المراد الجدي في الدليل- سواء كانت جزءا أو لم تكن، و بهذا، لا يكون كلامه دائرا بين المطلق و المقيد.

و كون المتكلم أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه، لا- ينافي ان يكون له حكم آخر وراء هذا الحكم، و إنما يمكن التمسك بالإطلاق المقامي فيما إذا ثبت ان المتكلم في مقام استيعاب تمام أجزاء الموضوع و قد سكت عن جزئية المضمضة، لأن نفس الدليل الذي يدل على أنه في مقام استيعاب تمام أجزاء الموضوع، مع سكوتة عن جزئية المضمضة، يدل بالالتزام على أن ما سكت عنه ليس جزءا، و إلا لكان خلف الدليل الدال على أنه في مقام استيعاب تمام أجزاء الموضوع.

و لكن الدليل الذي يدل على أن المتكلم في مقام استيعاب تمام أجزاء الموضوع اتفاهي قد يحصل، و قد لا يحصل، كما لو قال: «غسل الوجه جزء من الموضوع»، فليس ثمة ما يدل على أنه في مقام استيفاء تمام أجزاء الموضوع، و هذا بخلاف الظهور الحالي السياقي الذي هو الأساس للإطلاق الحكمي، فإنه ثابت على القاعدة في كل مورد تصدى فيه المتكلم لإبراز تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه، فإن ظاهر حاله أنه بين تمام موضوع ذلك الحكم، و لهذا يكون الإطلاق الحكمي على القاعدة، ظهورا عاما ليس بحاجة إلى عناية خاصة.

و هذا بخلاف الإطلاق المقامي، فإنه باعتبار كونه مرتبطا بمرام آخر علاوة على مدلول الكلام، يصبح بحاجة إلى عناية زائدة و قرينة على أنه في مقام بيان ذلك المرام و تلك الحيشة و الجهة التي لم يبرزها المتكلم بكلامه الأول الذي تكلم به، و هذه القرينة في الإطلاق المقامي على نحوين.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٢

أ- النحو الأول هو أن تكون لفظية صريحة، أو أنها تفهم من ظاهر حال المتلفظ، كما لو قال الإمام: «أ لا أعلمكم الموضوع». و هناك عبارات و كلمات أقل من هذه يمكن أن يستظهر منها أنه في مقام استيعاب أجزاء الموضوع، و معرفتها منوطه بالفقيه و استظهاره من الرواية في كل مورد بخصوصه، فإن تم ذلك، تم الإطلاق المقامي.

ب- النحو الثاني هو ان تكون هذه القرينة بسبب دلالة الاقتضاء المناسبة مع شأن الشارع الأقدس، و ذلك بأن يفرض أن جزءا من الأجزاء كان ممّا يغفل عنه عادة، بحيث لو لم يبينه الشارع لما كان يلتفت إليه ليسأل عنه بحسب نوعه.

و منها ما لا يكون كذلك، حتى تصورا على ذهن السامع و السائل، و إنما التفت إليها أصوليون، فإنه في مثل هذه الموارد، نتمسك بالإطلاق المقامي لكلام المولى، لنفيها، و التمسك هنا، لا يكون بكلام واحد من كلماته، بل بمجموع كلامه، بأن يقال: إن مجموع الكلمات الواصلة إلينا من هذا المتكلم ليس فيها أى إشارة إلى جزئية «قصد الوجه أو التمييز»، و يضم إلى ذلك الاطمئنان بعدم وجود إشارة إليهما في رواية أخرى لعل لم تصلنا لاختفائها عنا مثلا.

فإذا تم هذان الأمران، حينئذ يقال: إنه بمقتضى الإطلاق المقامي ثبت أن هذا ليس بجزء.

هذا حاصل الكلام في تنبيهات مقدمات الحكمة.

و إلى هنا كان الكلام في اسم الجنس، و أنه هو الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق و المقيد.

( )

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٣

### حالات اسم الجنس

إن اسم الجنس يطرأ عليه حالات ثلاث، فهو تارة يطرأ عليه التنكير، فيكون نكرة، و أخرى، يطرأ عليه التعريف «باللام أو الإضافة إلى المعرف باللام»، فيكون معرفة، و ثالثة لا يطرأ عليه واحد من الأمرين فيكون مجردا عن التنكير و التعريف.

و لا إشكال في أن اسم الجنس في حالته الثالثة يكون صالحا لكل من الإطلاق و التقييد، أى للإطلاق الشمولى، و الإطلاق البدلى. كما أنه لا إشكال في أن اسم الجنس في هذه الحالة يكون قابلا للتعين بأحد معنيين. أحدهما: مقدمات الحكمة في المورد الذى تنتج فيه الإطلاق الشمولى، و حينئذ تتعين الطبيعة في تمام الأفراد، و لا يبقى إبهام في مقام الصدق.

و ثانيهما: أن يتعين في فرد معين و لو بنحو تعدد الدالّ و المدلول، و حينئذ، يكون اسم الجنس في كلّ من الموردين متعينا صدقا و انطباقا، و لا- يكون مبهما، غاية الأمر أن المعين الأول نوعى، بينما المعين الثانى شخصى، «و هو القرينة الخاصة الدالّة على إرادة شخص معين».

و بعد هذا، نبحت في أنه حينما يدخل على اسم الجنس التنكير أو التعريف و يتغير، حينئذ نسال: ما ذا يتغير من أوضاعه؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٤

قلنا فيما سبق، أن اسم الجنس حينما يكون مجردا عن التنكير و التعريف- كما في الحالة الثالثة- يكون قابلا للتعين، أما في الإطلاق الشمولى، و إما في فرد مخصوص، كما لو تعين في الإطلاق البدلى و لو بنحو تعدد الدال و المدلول.

و أما لو دخل على اسم الجنس تنوين التنكير، فقد خرج عن قابلية كلا التعيين، و ذلك لأنّ التنكير صيره مبهما. أما خروجه عن قابلية تعينه بالإطلاق الشمولى، فلأنّ مقدمات الحكمة إذا جرت في موضوع قوله: «أكرم عالما»، فإنها لا تنتج الشمولية، بل يتعين الإطلاق البدلى، لأنّ لفظ «عالما» أصبح نكرة بتنوين التنكير، فيتعدّر الإطلاق الشمولى، إذن، حينما تجرى مقدمات الحكمة في الموضوع المنكر هنا، فإنها تنتج البدلية، و إن كان مقتضى القاعدة أن جريان مقدمات الحكمة في الموضوع تنتج الشمولية لكن حيث أن الموضوع أصبح نكرة بتنوين التنكير، تعدّرت الشمولية و تعينت البدلية.

و في مقام تفسير هذا الانقلاب من الشمولية إلى البدلية يقال: إن تنوين التنكير عند ما يدخل على اسم الجنس يلحق بمدلوله قيد الوحدة فيضيقه، و بعد إضافة قيد الوحدة إلى مدلوله، يصبح مدلول قولنا: «أكرم عالما» في قوة قولنا: «أكرم عالما واحدا».

و من الواضح، أنه إذا صار الموضوع مقيدا بالوحدة، يستحيل حينئذ، الإطلاق الشمولى فيه، فيتعين الإطلاق البدلى، فكأنّ مفهوم «العالم» طعم بمفهوم الوحدة، و لذا انسلخ عن قابلية التعيين بالإطلاق الشمولى.

و يرد على هذا التفسير إشكالان، حلّى و نقضى.

أما الإشكال الحلّى فهو أن يقال: إن تنوين التنكير، إذا كان مفاده الوحدة، فلما ذا يوجب تغييرا في هوية اسم الجنس و إخراجا عن قابليته للشمولية، مع أن الوحدة و الواحد نفسها أحد أسماء الجنس، و عليه:

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٥

فالإطلاق الشمولى معقول فى الواحد، و لذا يدخل عليه أداة العموم، فيقال:

«أكرم كل واحد من العلماء»، فيكون قابلا للعموم الشمولى الأداة فضلا عن الإطلاق الحكيمى، إذن، فكلمة «واحد» لا فرق بينها و بين أى مفهوم كلى قيد بالوحدة كما عرفت.

و أما الإشكال النقضى فهو أن يقال: إن التنكير لو كان موجبا لانسلاخ اسم الجنس عن القابلية للإطلاق الشمولى، إذن كيف نتصور الإطلاق الاستغراقى فى النكرة الواقعة فى سياق النهى و النفى، كما لو قال: «لا- ترسم خطأ»، فمع أن كلمة «خطا» نكرة فهى تفيد الاستغرافية.

و فى مقام تحقيق هذين الإشكاليين نقول: أما الإشكال الأول فيقال فيه:

إنّ الواحد اصطلاح لفظى له ثلاث معانى:

أ- المعنى الأول هو ان يراد منه الواحد فى مقابل الكثير، و هو الذى يقال بأنّه موجود فى ضمن الكثير خارجا باعتبار أن الكثير مركب

من عدّة آحاد.

و من الواضح، أنّ هذا المعنى الواحد، مفهوم كسائر مفاهيم أسماء الأجناس، و هو الذي تدخل عليه أداة العموم الشمولى،- كما مرّ في الإشكال- و ليس المراد من قيد الوحدة الذي يؤخذ في تنوين التنكير، هذا المعنى.

ب- المعنى الثانى هو أن يراد بالواحد، الواحد فقط و مع هذه الإضافة، أى بشرط «لا» من حيث الفرد الثانى، و فى مثله لو قال: «أكرم فردا واحدا فقط» فإنّه يستحيل الإطلاق الشمولى فيه، إذ كيف يكرم أكثر من فرد واحد، مع أنّه أمر ياكرام فرد واحد فقط، و إلّا، فإنّ إكرام الفرد الثانى خلف التقييد بالواحد فقط.

و هذا التفسير للواحد، ليس هو المقصود من الوحدة المأخوذة فى تنوين التنكير أيضا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٦

ج- المعنى الثالث هو أن يراد بالواحد، الواحد فقط، لكن لا- الواحد فقط فى نفس الأمر، بل من ناحية هذا اللفظ، بمعنى أن اسم الجنس قبل دخول التنوين عليه كان صالحا لأن يقع جزءا من كلام يدلّ على الواحد و على المتعدد، لكن بعد ان دخل عليه التنوين تغير حاله من هذه الناحية و أصبح متمحضا فى الدلالة على الواحد فقط من ناحية هذا الكلام، و إن كان يدلّ على أكثر من واحد فى الواقع.

و فرق هذا المعنى، عن المعنى الثانى هو، أنّ الواحد فقط فى الثانى، مرجعه إلى أخذ عدم الفرد الثانى قيدا فى الفرد الأول، بحيث لو قال: «أكرم فردا واحدا فقط»، فأكرم اثنين من الطبيعة، لم يكن ممثلا، بينما على المعنى الثالث، ليس المراد من الواحد فقط، يعنى أنّ الواحد أخذ «بشرط لا» من حيث الفرد الثانى، بل أخذ فى هذا الكلام لا دلالة له على أكثر من واحد، فهنا، «أكرم عالما» ليس مساوقا، «الأكرم عالما واحدا فقط»، فلو أنّه أكرم اثنين من الطبيعة، يراه العرف ممثلا و لذلك لم تكن «أكرم عالما»، تساوق «أكرم عالما واحدا فقط». [١٣٠]

بحوث فى علم الأصول ؛ ج ٧؛ ص ٥٣٦

هذا دليل على أنّ مفاد النكرة ليس هو المعنى الثانى، بل مفادها الواحد فقط، من ناحية مقام الإثبات لا الثبوت، بمعنى أنّه يجب ان لا يكون للكلام دلالة على أكثر من واحد.

نعم، فيه، أنّ الكلام قاصر عن إفادة و جوب إكرام الفرد الثانى فى المعنى الثالث، و لكن هذا المعنى هو المقصود لنا من أخذ قيد الوحدة فى مدلول اسم الجنس فى المقام.

و بناء عليه: فقيد الوحدة حالة زائدة و عناية إضافية تخرج مدلول اسم الجنس عن صلاحية الدلالة على الاستغراق، إذ لو دلّ على الاستغراق كان خلف دلالاته على الواحد فقط من ناحية هذا الكلام.

و أمّا الإشكال النقضى: فيقال: إنّ الاستغراقية- كما مرّ معنا- لها عالمان.

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٣٧

الأول: الاستغراقية فى عالم الامتثال، بمعنى أنّ الطبيعة المنهى عنها يتوقف امتثالها خارجا على ترك تمام أفرادها، بخلاف الطبيعة المأمور بها، فإنّه يكفى فى امتثالها الإتيان بفرد واحد منها:

الثانى: الاستغراقية بحسب عالم الحكم، و معناه، أنّ الحكم يتعدد بتعدد أفراد الطبيعة، و فى مقابلة البدلية، و معناها أنّ الحكم واحد له امتثال واحد، و عصيان واحد.

و حينئذ نقول: إنّ النقض، إن كان بالمعنى الأول للاستغراقية، أى الاستغراقية بلحاظ عالم الامتثال، فهذه الاستغراقية إنّما هى بحكم العقل القاضى بأن ترك الطبيعة المنهى عنها لا يكون إلّا بترك جميع أفرادها، كما ذكر صاحب الكفاية.



و إن كان النقص بالاستغرافية بالمعنى الثانى. أى بلحاظ عالم الحكم، بحيث لو قال المولى: «لا ترسم خطأ»، فرسما ثلاث خطوط، نكون قد استحققنا ثلاث عقابات، وذلك لتعدّد العصيان.

فجوابه: إن الاستغرافية فى عالم النهى إنّما كانت بواسطة قرينه خارجية انضمت إلى الدليل فأوجبت ظهورا عرفيا فيه، و تلك القرينه هى، غلبه كون المفسدة انحلالية، إذ هذا هو الذى أوجب ذلك الظهور، حيث لم ينشأ هذا الظهور من نفس الكلام. و بهذا تتضح النكته فى انسلاخ اسم الجنس عن قابليته للتعين فى الإطلاق الشمولى عند دخول تنوين التنكير عليه.

و منه يتضح انسلاخه عن قابليته للتعين فى فرد مخصوص بعد دخول تنوين التنكير عليه أيضا كما فى الانسلاخ الثانى، ففى قوله تعالى: وَجَاء مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى فَإِنَّهُ هُنَا لَا يَمُكِّنُ أَنْ يَرِيدَ مِنْ لَفْظِ «رَجُلٌ» شَخْصًا مَعْنِيًا، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ لِلْمَتَكَلِّمِ نَظْرٌ إِلَى شَخْصٍ مَعْنِيٍّ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ مِنْ نَاحِيَةِ الْكَلَامِ يَجِبُ أَنْ لَا يَعْنِيَنَّ شَخْصًا، فَهُوَ غَيْرُ مَعْنِيٍّ كَلَامًا لَا فِي نَفْسِ بَحْوثِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ، ج٧، ص: ٥٣٨

المتكلم، و ذلك من أجل حالة الإبهام و النكارة التى يوجبها التنوين، فإن اسم الجنس بشؤم تنوين التنكير قيد بأن لا يكون متعينا، و عليه: فلا يناسبه التعيين الاستغراقى إلّا فى ضمن واحد.

و من هنا نستنتج: ان كل تنوين نراه و نرى معه تعينا فى الإطلاق الشمولى، كما فى مدخولات أدوات العموم «أكرم كل رجل» فهنا التنوين لم يمنع من الشمولية، أو تعينا فى فرد خاص، كما لو أطلع المتكلم على من زارك بالأمس ثم قال فى اليوم الثانى: «أكرم رجلا زارك بالأمس» قاصدا ذاك الشخص، حينئذ، يكون هذا التنوين تنوين تمكين، و ليس تنوين تنكير، و ذلك لملاءمة هذا التنوين للتعين فى الشمولية أو فى الفرد المخصوص، بينما تنوين التنكير لا يلائم التعيين بأحد وجهيه.

إذن، فكلما كان اسم الجنس المتون قابلا للانسلاخ عن كلا التعيين المذكورين يكون تنوينه تنوين تنكير.

و أمّا إذا دخلت «لام التعريف» على اسم الجنس، فإنها تخرجه من القابلية للتعين التى كانت له قبل دخولها، إلى التعيين الفعلى، و من أجل ذلك يصح معرفه، و هذا التعيين مدلول «للأم» لأنها موضوعه لجعل مدخولها متعينا، أى لواقع التعين، لا بمعنى ان اللام موضوعه لمفهوم التعين، إذ هو مفهوم اسمى قابل للنكارة، بل هى موضوعه لواقع التعين بأنحائه المناسبة، إذ اللام فى موارد العهد الذكري تدلّ على التعيين الذكري، و فى موارد العهد الذهني تدلّ على التعيين الذهني، و فى موارد لام الجنس تدلّ على التعيين الجيسى أو على الماهية التى يعبر عنها تارة بالجنس، و أخرى بالذهني، فهى إذن، تدلّ فى كل مورد على النحو المناسب لها، و إن كانت موضوعه بالوضع العام و الموضوع له خاص، هذا هو المعروف بينهم.

لكن بعض الأصوليين، كصاحب الكفاية (قده) استشكل فى ذلك استشكالا ثبوتيا، و ادعى ان اللام لا تدلّ على التعين، و لذا ذهب إلى أنّها غير موضوعه للتعين و لا تدلّ عليه.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٣٩

و استشكله الثبوتى هذا، يرجع إلى دعوى: إن لام الجنس، - بناء على أنّها موضوعه للتعين - لا تفيد إلّا التعيين الذهني، بخلاف موارد العهد، فإنه يفترض أن يكون التعين تعينا خارجيا موضوعيا، بينما فى موارد لام الجنس، فإنّ التعين ليس إلّا ذهنيا، إذ بحسب الخارج لا تعين لهذا الجنس، لأنّ أفراده كثيرة فى الخارج و منتشرة، إذن، فهى لا تدلّ إلّا على وجود الجنس فى الذهن فاللام يكون دالّا على التعين الذهني للجنس، لأنّ المحدد بأمر ذهنى، لا- يكون إلّا ذهنيا، إذ كل ما هو مقيد و محدد بمحدد، فهو ثابت فى وعاء ذلك المحدد، و المحدد هنا ذهنى، فالمحدد واقع فى وعائه، و لا يعقل وجوده خارجا، و لا يعقل حينئذ حمله على الخارج إلّا بتجريده عن القيد الذهني.

و هذا خلاف الواقع، لأنّ المعرف بلام الجنس يصدق و يحمل على الخارج بما هو معرفه و بلا تجريد، و هذا يبرهن على ان اللام ليست دالّة على التعين.

و لأجل هذا الاستشكال ذهب إلى أن اللام موضوعة للتعيين، من قبيل اللام الداخلة على الأعلام، «كالحسن، و الحسين» حيث ان اللام فيهما ليست هي منشأ معرفتهما.

و بعد هذا تساءل صاحب الكفاية (قده)، فقال: إذا لم تكن اللام موضوعة للتعيين، إذن، من أين تأتي المعرفة للكلمة المدخولة للام؟ ثم هو أجاب عن ذلك، بأن هذا التعريف و المعرفية حكم تعبدى، تعبدتنا به اللغة، و هو ما يسمّى بالتعريف اللفظى و شبهه بالتذكير و التأنيث، فكما أن مدخولهما فيه ما تأنيثه و تذكيره حقيقى، «كهند و زيد»، فكذلك فيه ما هو تعبدى بتعبد اللغة، أى لفظى فقط، «كعق و رقبه»، مع ان معناهما واحد، فإن لفظ «عق» مذكر، و لفظ «رقبه» مؤنث.

و قد توجه جملة من المحققين لحل هذا الاستشكال، نختار منهم محاولة المحقق الاصفهانى (قده)، حيث ذكر ان استشكال صاحب الكفاية

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٠

فى عدم دلالة اللام على التعيين، مبنى على تخيل ان التعيين الموضوعة له اللام، هو التعيين الذهنى، مع انه ليس المراد فى موارد لام الجنس، التعيين الذهنى، بل المراد منه التعيين الجسمى، فإن كل ماهية بحسب شئونها و شخصيتها الماهوية متميزة عن غيرها لا محالة، و هذا التميز و التعيين ليس أمرا ذهنيًا بل هو محفوظ فى أى ماهية حتى لو لم يوجد ذهن أصلا، بل ان هذا التعيين محفوظ فى لوح الواقع، فهو أمر واقعى حقيقى ثابت مع قطع النظر عن الذهن، فإذا أخذ هذا النحو من التعيين فى مدلول لام الجنس، حينئذ لا يتم إشكال صاحب الكفاية (قده)، و يصح ما ذهب إليه المشهور، من ان «اللام» تدل على التعيين و من دون لزوم أى محذور.

و هذه المحاولة من المحقق الاصفهانى غير تامة، و ذلك لأنه ما المراد بالتعيين الماهوى للماهية فى لوح الواقع؟ فإن أريد بذلك نفس مفهوم التعيين الذى هو مفهوم انتزاعى و الذى يخطر على الذهن حين سماع كلمة «تعيين»، فمن الواضح ان هذا المفهوم شأنه شأن سائر مدلولات أسماء الأجناس، حاله حال العام النكرة فى نفسه، كلفظ «عالم» و لفظ «رجل»، و حينئذ يكون ضمّه إلى مفهوم «رجل» فى قولنا: «الرجل»، أو إلى مفهوم «علم» فى قولنا «العلم»، لا يخرج عن كونه نكرة، و إنما هو ضم نكرة إلى نكرة، غايته: النكرة المحصصة كما فى قولنا: «ثوب رجل»، و هذا لا يفيد تعريفا.

و إن أريد منشأ انتزاع هذا المفهوم، أى واقع ما به الماهية متعينة، فمن الواضح، ان ما به الماهية متعينة حينئذ إنما هو حدودها الداخلة فى مدلول اسم الجنس، أى مدلول المدخول «للام»، فإن مدخول «اللام» موضوع للماهية بحدودها الذاتية، و عليه: فاللام لم تزد شيئاً فى المقام، و حينئذ، فلا يتحصل لنا معنى لحمل التعيين على التعيين الواقعى، لا مفهوماً و لا مصداقاً، لأنه مفهوم، حاله حال مدخوله و مصداقه، أى أن منشأ انتزاعه هو الحدود الداخلة فى مدلول المدخول، و عليه، فمحاولة الاصفهانى غير تامة.

و عليه فالجواب الصحيح لدفع استشكال صاحب الكفاية هو، نفس ما

بحوث فى علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤١

أجبنا به على استشكله فى أخذ الإطلاق قيذا فى المعنى، حيث ذهب إلى أن أخذ الإطلاق قيذا فى الموضوع له فى أسماء الأجناس، يوجب كون معناه ذهنياً، فلا ينطبق على الخارج حينئذ.

و كان حاصل جوابنا على هذا هناك: هو أنه لو كان المقصود أخذ مفهوم التعيين الذهنى قيذا، فمن الواضح ان هذا المفهوم غير قابل للحكاية عن الخارج، لأنه لو جعل حاكياً، فهو إنما يحكى عن مصداقه، و مصداقه واقع التعيين الذهنى، لا الخارج، و إنما يصح ما قاله صاحب الكفاية، من لزوم كون الكلام غير صالح للحكاية عن الخارج، إنما يلزم ذلك، لو كان مفهوم التعيين الذهنى هو مدلول الكلام.

لكن لم يدع أحد، أخذ مفهوم التعيين الذهنى، لوضوح ان مفهوم التعيين الذهنى ليس متعينا، بل هو مفهوم اسمى قابل للنكارة المحتاجة بدورها للتعيين، بل المأخوذ قيذا هو، واقع التعيين الذهنى، بمعنى ان الواضح حينما يريد الوضع يقرب بين اللفظ و تصور

المعنى، أى الصورة الذهنية للمعنى، وهذه الصورة الذهنية عبارة عن الصورة المتعينة ذهنًا، وهذا ليس فيه محذور، ولا يلزم منه عدم انطباق مدلول الكلام على الخارج، لأن المقصود من انطباق مدلول الكلام على الخارج، يعنى أنّ الصورة الذهنية المربوطة باللفظ، قابلة للحكاية عن الخارج و الفناء فيه.

وهذا محفوظ في المقام، لأنّ هذه الصورة بما هي صورة ذهنية، قابلة للحكاية عن الخارج و الفناء فيه، ولا نريد بانطباق مدلول الكلام على الخارج إلّا ذلك، و كأنّ صاحب الكفاية (قده) خلط بين أخذ مفهوم من المفاهيم الثانوية، و بين أخذ مصداق هذا المفهوم، فدائمًا محذور عدم الانطباق على الخارج، إنّما يكون، لو أخذنا شأنًا من شؤون العقل الثاني، و لا يلزم إذا أخذنا شأنًا من شؤون العقل الأول.

إذن فالصحيح ما عليه المشهور، من أنّ «اللّام» تدلّ على التعيين حتى في موارد «لام الجنس».

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٢

لكن ينبغي أن يعلم أنّ هذا التعيين الذى تدلّ عليه «لام الجنس» و المسمّى بالتعيين الذهني، ليس المراد منه محض الوجود الذهني، إذ من الواضح أنّ محض الوجود الذهني لا- يجعل المعنى معرفة، و لهذا قالوا: بأنّ اللحاظ الآلى مأخوذ في المعنى الحرفي، و لم يتوهم متوهم أنّ المعنى الحرفي يصبح معرفة لأجل ذلك، بل المراد بالتعيين الذهني تطبيق الصورة الذهنية على الانطباعات المألوفة سابقا و المرتكزة في الذهن عن كلّ ماهية من الماهيات التى نشاهدها في الخارج، و حينئذ، كلمة «أسد» تدلّ على الماهية دون الإشارة إلى تلك الانطباعات المركوزة في الذهن عن «الأسد» تدلّ على الماهية دون الإشارة إلى تلك الانطباعات المركوزة في الذهن عن «الأسد»، و لذا تكون نكرة، بينما كلمة «الأسد» تدلّ على الماهية، لكن على صورة ذهنية عن الماهية منطبقة على نفس تلك الانطباعات المألوفة للذهن و المركوزة فيه للماهية، و بهذا يحصل التعريف، فكأنّ هذا يشبه العهد الذكري.

هذا تمام الكلام في دلالة «اللّام» على التعريف.

ثم أنّ هناك حالة رابعة لاسم الجنس يتميّز بها، و هي حالة العلميّة، فإنّ بعض أسماء الأجناس توصف بأنّها أعلام، لغّة، و الوجدان العرفي العربي على إبهامه، يحس بفرق ما بين اسم الجنس و علم الجنس، إذ هناك فرق بين «أسد و أسامة»، و بين «ثعلب و ابن آوى».

إذن، فلا بدّ من فرض ميزة في البين اقتضت أن يكون لفظ «أسامة و ابن آوى»، معرفة، دون لفظ «أسد و ثعلب» و فرقت بينهما و بين أسماء الأجناس الاعتيادية، و تلك الميزة يمكن أن تكون أحد احتمالات ثلاث.

١- الاحتمال الأول و هو أقربها، هي ان تكون هذه الميزة هي التعيين الذهني الجنسي الذى تدلّ عليه «اللّام» عند دخولها على لفظ «أسد»، و هذا التعيين هنا مستبطن في نفس مدلول لفظ «أسامة»، فتكون موضوعه إذن بوضع واحد للماهية المتعينة بذلك النحو من التعيين، إذ من الواضح، أنّ الماهية، تارة، تلحظ بما هي هي، و أخرى تلحظ بما هي مستأنس بها ذهنا سابقا، فكأنّه من أجل هذا التعيين الذى نشأ من الاستيناس الذهني بالماهية، صارت لفظ «أسامة» معرفة و تميّزت عن لفظ «أسد».

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٣

إذن فاللّام في لفظ «أسد» تدلّ على ذلك النحو من الاستيناس، و هذا هو الذى سمّيناه بالعهد الذهني العام في باب اللّام، و هذا التعيين الذهني الذى تفيده «لام الجنس» يكون مأخوذاً في مدلول لفظ «أسامة» و ثعالة، و من أجل أخذ هذا التعيين في المدلول الافرادي للكلمة، أصبحت لفظ «أسامة» علم، و في قوة لفظ «الأسد»، غايته انها في لفظ «الأسد» بوضعين، و في «أسامة» بوضع واحد و دال واحد.

٢- الاحتمال الثاني - و لعلّه أضعفها- في ميزة هذه الكلمات عن بقية أسماء الأجناس هو، أن يكون الإطلاق مأخوذاً في مدلول علم الجنس، و غير مأخوذ في مدلول اسم الجنس، كما ذكر المشهور سابقا، من أنّ الإطلاق مأخوذ في مدلول علم أسماء الأجناس، و إن

كان عند المتأخرين غير مأخوذ في مدلول اسم الجنس، بل هو موضوع للطبيعة المهملة غير المتعينة و غير المقيدة حتى بعدم التقيد. و حينئذ يقال هنا: إن علم الجنس أخذ في موضوعه ذاك الإطلاق، و هذا نحو تعين في الماهية، لأن اسم الجنس كان موضوعا للطبيعة المهملة غير المقيدة حتى بعدم التقيد، بينما هنا قيدت بقيد عدم التقيد، و لذا صارت لفظه «أسامه» معرفة دون لفظ «أسد». و لكن هذا الاحتمال بعيد، لأن مجرد أخذ الإطلاق الحكمي، بمعنى عدم القيد، في مدلول الكلمة لا يصيره معرفة، فإن الطبيعة التي تلحظ بلا قيد بما هي بلا قيد لا تخرج عن نكارتها و إيهامها و قابليتها للتعين إلى أي نحو من أنحاء التعيين، و الدليل على ذلك هو، أن عددا كبيرا من العلماء القدامى قالوا: بأن الإطلاق مأخوذ في مدلول اسم الجنس، مع أنه لم يتوهم أو يلتزم أحد منهم، بأن اسم الجنس أصبح معرفة و خرج من النكارة و الإبهام، و هذا اعتراف ضمنى بأن مجرد أخذ الإطلاق لا يوجب رفع النكارة و الإبهام عنه. هذا مضافا إلى أن أحدا من المتأخرين لم ينقض على المتقدمين بأن لا يوجب رفع النكارة و الإبهام عنه، ان يكون اسم

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٤

الجنس معرفة، و بهذا يصير اعتراف الجميع ضمنا، المتقدمين و المتأخرين، بأن أخذ الإطلاق في مدلول اسم الجنس لا يصيره معرفة بعد رفع إبهامه.

و الخلاصة: هي أن أخذ الإطلاق في مدلول اسم الجنس لا يخرج النكرة عن نكارتها إلى المعرفة، سواء في علم الجنس أو في اسم الجنس على تقدير صحته أخذه في هذا الأخير، و قد تقدم أنه لا يصح ذلك.

٣- الاحتمال الثالث هو احتمال أن تكون أعلام الأجناس في بداية نشوئها في اللغة، قد جعلت أعلاما لحيوانات شخصية معينة، ثم لكونها ذات تقديس خاص في بلد أو عشيرة، فكانت هذه الأسماء نسبتها إليها نسبة العلم الشخصي إليها، و لكن بعد أن انتهت ظروف تقديس ذلك الفرد الخاص من هذه الحيوانات، بقي هذا الاسم مشيرا إلى نوع ذلك الحيوان و ماهيته، مع احتفاظه بعلميته، فالعلمية التي كان قد اكتسبها من خلال جعله اسما شخصيا ما زالت باعتبار عدم زوال الخصائص اللغوية بسرعة.

و هذا أمر محتمل، و إن كان يبعده أمران.

الأمر الأول هو أن أعلام الأجناس هذه لم تختص بخصوص الحيوانات التي كان لها هذه القدسية، بل هناك حيوانات نكرة في نفسها، و مع هذا فإن لها علم جنس في اللغة، مع ما لها من الخسة و النكارة.

الأمر الثاني هو أن هذه الأعلام ألقاها عريضة، و لم يعهد مرور العرب بمثل هذا النوع من الانحراف الديني - «عبادة الحيوان» - كما في غيرهم من الأمم.

و بهذا تم بحث المطلق.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٥

## بحث المقيد

### إشارة

و هذا البحث يراد فيه تنقيح أنه متى يحمل المطلق على المقيد، و كيفية تقييد المطلق بالمقيد، و هو بحث أنسب به أن يكون من أبحاث التعادل و التراجيح، لكنه ذكر هنا بحسب الفهرسة المتعارفة.

و مجمل الكلام فيه هو، أن ما يراد جعله مقيدا، تارة يكون متصلا، و أخرى يكون منفصلا، فالكلام في مقامين.

**١- المقام الأول: هو ما لو كان المقيد متصلا،**

و هو على أقسام.

أ- القسم الأول هو أن يكون ما يراد جعله قيذا، مذكورا في نفس الجملة الأولى بنحو التقييد كما لو قال: «أعتق رقبة مؤمنة»، و لا إشكال في لزوم التقييد في هذا القسم، إذ لا يوجد هنا مطلق كي يحمل عليه القيد، لأنّ المقدمه الثانية من مقدمات الحكمة منهده، فالإطلاق غير تام.

ب- القسم الثاني أن يكون ما يراد جعله قيذا، مذكورا في جملة ثانية، مع كون الحكم المذكور فيها منصبا على التقييد، أمرا كان الحكم أو نهيا، لا على المقيد، كما لو قال: «أعتق رقبة و لتكن الرقبة مؤمنة»، أو، «لا تكن الرقبة كافرة»، بحيث أن الأمر أو النهي تعلق بقيد الرقبة لا بالرقبة المقيدة، فالحكم هنا منصب على التقييد، و في مثله لا ينبغي الإشكال في لزوم التقييد و عدم تمامية الإطلاق، لأنّ الأمر ظاهر في الشرطية، و النهي في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٦

المانعية، و دليل الشرطية و المانعية حاكم على دليل المشروط و الممنوع، و عليه: فلا إشكال في لزوم التقييد.

ج- القسم الثالث هو أن يكون ما يراد جعله قيذا، مذكورا في جملة ثانية مستقلة، و يكون نهيا عن المقيد، لا عن التقييد، كما لو قال: «أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة»، و حينئذ، فإن استظهرنا من لسان الحديث و الخصوصيات أن هذا النهي إرشاد إلى المانعية، فلا إشكال في كون حكمه كالسابق، في لزوم الحمل على التقييد، و عدم انعقاد الإطلاق.

و إن لم نستظهر أن النهي إرشادي، لكن احتملنا أنه إرشادي، فأیضا لا ينعقد الإطلاق لأنه لم نحز عدم التقييد، باعتبار احتمال كونه إرشادا إلى المانعية، و هذا معناه، احتمال عدم تمامية مقدمات الحكمة. و معناه: إنه لا إطلاق.

و إن فرض أنه لم يستظهر ذلك و لو احتمالا، و إنما استظهر أن النهي نفسى، فحينئذ، إن بنى على جواز اجتماع الأمر و النهي حتى في أمثال المقام، فلا تعارض بين الجملة الأولى و الثانية كي يحمل المطلق على المقيد، بل يعمل بالمطلق و المقيد، و إن بنى على امتناع اجتماع الأمر و النهي مطلقا حتى في مثل المقام، فحينئذ، إن فرض أن هذا الامتناع كان أمرا بديها عرفا، فهذا معناه: أن هذين الخطابين متعارضين من قبيل المتعارضين المتصلين، لأنّ تعارضهما ببرهان استحالة الاجتماع أمر واضح، فكأنهما متناقضان، و حينئذ يقال: بأنه يحمل المطلق على المقيد، أى أننا نحمل الكلام على التقييد، بمعنى أن مقدمات الحكمة لا تجرى في المقام، فلا ينعقد الإطلاق، باعتبار أن هذا اللسان يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم شمول الوجوب لهذه الحصة، و إن فرض أن برهان الامتناع لم يكن أمرا عرفيا، بل عقليا نظريا، إذن فلا تعارض متصل بين الخطابين، و تكون قرينية قوله: «لا تعتق رقبة كافرة» من قبيل قرينية المقيد المنفصل، كما سيأتى حكمه إن شاء الله تعالى.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٧

د- القسم الرابع أن يكون ما يراد جعله قيذا مذكورا في جملة ثانية و كان الحكم فيها متعلقا بالمقيد مع كونه أمرا كما في: «أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة»، و هنا: تارة يفرض استظهار وحدة الحكم المجعول في كلتا الجملتين في نفس الكلام، و أخرى، يستظهر تعدد الحكم، و ثالثه، لا يستظهر شيء من ذلك في أحد الأمرين من نفس الكلام.

و حينئذ، فإن استظهر وحدة الحكم، فلا إشكال في التقييد، و ذلك لاستحالة كون الحكم الواحد مطلقا تارة، و مقيدا أخرى.

و إن استظهر تعدد الحكم بقرينة «ما»، حينئذ، فلا تعارض أصلا بين المطلق و المقيد، و معه، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، إلّا إذا ثبت دليل خارجي وحدة الحكم بنحو غلب على ذلك الاستظهار بالتعدد، حيث يصبح حكمه حكم المقيد المنفصل.

و إن لم يستظهر أيّا منهما من ناحية نفس الكلام، فقد يتوهم حينئذ، أن مقتضى القاعدة هو العمل بالمطلق و المقيد معا، لأنه ما دام لم

يعلم بوحدة الحكم و لم يحرز التعارض بينهما، إذن لم يحرز التقييد، و ما لم يحرز التقييد لا ترفع اليد عن الدليل، إذن، فنعمل بهما، و ثبت في طول العمل بهما تعدد الحكم.

و لكن هذا التوهم فاسد، و ذلك، لأنه إذا كانت الجملة الثانية- «أعتق رقبة مؤمنة»- مجملة باعتبار أنها مرددة بين كونها معبرة عن نفس الحكم، و بين كونها معبرة عن حكم آخر، إذن، فتكون ممّا يحتمل قريته، و مع احتمال قريتها على التقييد، إذن، لم نحز المقدمة الثانية من مقدمات الحكم، و معه، لا يتم الإطلاق في الجملة الأولى، و قد أوضحنا سابقاً أن المقصود من بيان القيد- الذي عدمه، يمثل المقدمة الثانية من مقدمات الحكم- هو عدم إبرازه في قالب قابل لثن يبرز به، و هذا المعنى من البيان محتمل الوقوع من المولى في هذا الكلام، و حينئذ، فلا تجرى مقدمات الحكم و لا يمكن التمسك بإطلاق الجملة الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٨

و في كل هذه الأقسام التي ذكرناها و ثبت فيها لزوم تقييد المطلق بالمقيد و تقديم المقيد، يسقط الظهور الإطلاقي فيها تخصصاً و اقتضاء لا تخصيصاً، لا مزاحمة، بمعنى أن الظهور الإطلاقي لا مقتضى له، لا انه له مقتضى و يسقط عن الحجية لأجل التعارض بينه و بين دليل آخر مقدّم عليه، و ذلك لما أشرنا إليه في مقدمات الحكم، من أن الإطلاق نتيجة لمقدمات الحكم، و إحدى مقدمات الحكم هي عدم بيان القيد، إذن فكل ما يصلح أن يكون بيانا للقيد يرفع موضوع الإطلاق، فلا يبقى ظهور إطلاقي اقتضاء و ملاكا، و هذا معنى أن الظهور الإطلاقي يسقط تخصصاً.

و سقوط الإطلاق اقتضاء و ذاتاً أمر تشترك فيه جميع الأقسام السابقة، و لكن تختلف في أمر، و هو أن بعضها تارة يدلّ بنفسه على هذا التخصص و ارتفاع أصل مقتضى الإطلاق دون حاجة إلى ضمّ مصادره، و تارة أخرى، يحتاج بعضها الآخر إلى ضمّ مصادره خارجية حيث أنه لا يدلّ بنفسه على سقوط الإطلاق كما في الشقّ الأول، فمثلاً: في القسم الأول منها- و هو ما إذا ذكر القيد في الجملة الأولى بلسان «أعتق رقبة مؤمنة»- فهنا: انهدام مقدمات الحكم بالقيد المذكور في الكلام، و سقوط الإطلاق بذلك، لا يحتاج إلى دعوى مصادره إضافة إلى ما ذكرناه، إذ هذا ممّا يبرهن عليه نفس مقدمات الحكم بصيغتها السابقة، لأنّ الإطلاق مرهون بعدم بيان القيد، و قد بينه، فارتفع مقتضى الإطلاق.

و أما في الأقسام الباقية، فإن بنى في المقدمة الثانية من مقدمات الحكم على أن المقصود من عدم بيان القيد، هو عدم الإتيان بمطلق «ما» يصلح أن يكون بيانا للقيد، إذن، فهنا لا نحتاج إلى مصادره إضافية، لأنه في جميع الأقسام الثلاثة إنّما حكمنا بحمل المطلق على المقيد، لأنّ القيد قد بين بلسان، «ما»، فصار الكلام دالاً على القيد بهذا المقدار، و هو يكفي في عدم تمامية مقدمات الحكم و من ثمّ سقوط الإطلاق.

و أما إذا بنينا هناك على أن المقصود من عدم بيان القيد في المقدمة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٤٩

الثانية هو، عدم بيان القيد بنحو لو كان في مقابله عام لقيده، أى عدم بيان بلسان القرينية، فحينئذ، عدم تمامية مقدمات الحكم، و انهدام الإطلاق الحكمي، و التخصص فيه، يكون موقوفاً على مصادره في المرتبة السابقة، و هي ان يثبت أن طرز بيان القيد كان بلسان القرينية، أما القرينية بمعنى الحكومة، كما هي الحال في القسم الثاني من الأقسام الأربعة لكون دليل التقييد ناظراً إلى المطلق، و إمّا بنحو القرينية النوعية، كالأخصية، لكي يحرز بذلك انثلام مقدمات الحكم، كما في القسمين الأخيرين الثالث و الرابع. و الخلاصة: هي، أنه في الأقسام الثلاثة الأخيرة، أيضاً الإطلاق منهدم و ساقط تخصصاً، لكن يحتاج في إثبات انهدامه إلى فرض مصادره و هي، إثبات القرينية.

ثم إن هذا المقيد قد يفرض أنه يتدخل في إثبات مفاده إطلاق من الإطلاقات، بحيث أنه لو لا ذلك الإطلاق لم يكن موجب للتقييد أصلاً، كما لو قال: «لا يجب عتق الرقبة»، و «أعتق رقبة مؤمنة»، فإنّ قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» مقيد لقوله: «لا يجب عتق الرقبة»، لكن هذا

التقييد فرع ان نستفيد الوجوب من ظهور هيئة أعتق، أى صيغة الأمر.

و أما لو كان مفاد هيئة الأمر هو الاستحباب، لما كان هناك منافاة بين الجملتين، «لا يجب ... و أعتق»، و حينئذ، إن قيل إن هيئة «أعتق» تدلّ على الوجوب بالإطلاق، لا بالظهور و لا بالوضع، إذن حينئذ لا يصير هذا المقيّد مقيدا إلّا بضم هذا الإطلاق، و هذا يعنى، أنا نحتاج فى انهدام الظهور الإطلاقى و سقوطه تخصصا فى قوله: «لا يجب عتق الرقبة» إلى مصادرة على كل حال، و هى إثبات كون صيغة «افعل» ظاهرة فى الوجوب، سواء بنينا فى المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، على ان عدم البيان، بمعنى عدم الإتيان بمطلق «ما» يكون صالحا بيانا للقيّد، أو بمعنى عدم بيان القيد بنحو القرينية، إذ لو لا هذه المصادرة لصحّ لقائل أن يقول: إنّ هنا إطلاق فى قبال إطلاق، لأنّ قوله: «لا يجب عتق الرقبة» يشمل المؤمنة بالإطلاق، و قوله: «أعتق رقبة»

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٥٠

مؤمنة»، يدلّ على الوجوب بالإطلاق، و لا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر، لكن مع هذه المصادرة نقول: إنّ هذا الإطلاق الذى نحتاج إليه لإثبات الوجوب فى، «أعتق رقبة مؤمنة»، يصلح للقرينية، لأنّ موضوعه أخصّ من موضوع ذاك، و الأخصيّة فى الموضوع ميزان عرفى للقرينية، و حينئذ نقول: إنّ الإطلاق الحكيمى فى، «لا يجب عتق الرقبة» قد انهدم رأسا، لأنّه فرع عدم بيان ما يكون بيانا للقيّد، و المفروض انّ قوله: «أعتق الرقبة المؤمنة» بيان للقيّد، بينما العكس ليس بصحيح، لأنّ القرينة تصلح بيانا لذى القرينة، بينما ذو القرينة لا يكون بيانا للقرينة، هذا حاصل الكلام فى المقيّد المتصل.

## ٢- المقام الثانى: و هو ما لو كان المقيّد منفصلا.

فنقول: إذا ورد مطلق و مقيّد منفصل، فإن لم يكن بينهما تعارض و تنافى فعمل بهما، إذ لا موجب لحمل أحدهما على الآخر.

### [دعوى علاج التعارض بين المطلق و المقيّد المنفصل بحمل المطلق على المقيّد]

و إن كان بينهما تعارض و تنافى، فلا بدّ من علاجه، و الجمع العرفى فى مقام العلاج يقتضى حمل المطلق على المقيّد، هذا حال الفتوى و الدعوى.

و تحقيق هذه الدعوى يكون فى مقامين.

١- المقام الأول فى أنّه متى يكون بين المطلق و المقيّد المنفصل تعارض، و متى لا يكون؟

٢- المقام الثانى هو أنّه إذا فرض وجود تعارض بينهما، هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا؟.

أما المقام الأول: فيوجد فيه صور عديدة.

الصورة الأولى هو ان يفرض انّ المقيّد المنفصل يكون ناظرا إلى المطلق و شارحا له، و فى مثله، يكون معارضا للمطلق، إذ يكون حال المقيّد حال أدلة الشرطيّة و المانعية و نحوها، إذ لا يعقل إبقاء المطلق على إطلاقه مع إبقاء شرح المقيّد على حاله، بل لا بدّ من تقديم أحدهما على الآخر، كتقديم أدلة المانعية و الشرطيّة.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٥١

الصورة الثانية: هى ان لا يكون هناك نظر و شرح، لكن المقيّد مخالفا للمطلق فى السلب و الإيجاب، كما لو قال: «أكرم كل عالم»، و المقيّد يقول: «لا يجب إكرام العلماء النحويين»، و لا إشكال حينئذ فى المعارضة بينهما أيضا، إمّا بلا حاجة إلى ضمّ استحالة اجتماع الأمر و النهى، و إمّا مع ضمّها.

الصورة الثالثة: هي أن لا يكون المقيّد ناظرا إلى المطلق و شارحا له، و غير مخالف له في السلب و الإيجاب، و حينئذ، هذه الصورة فيها فروض.

الفرض الأول هو ان يكون كل من المطلق و المقيّد شموليا سالبا، كما لو قال: «لا يجب إكرام العالم»، ثم قال: «لا يجب إكرام العالم العادل»، فهنا لا تعارض و لا منافاة بينهما، لأنّ الأول يلائم الثاني.

الفرض الثاني هو ان يكون كلاهما شموليا و مثبتا، كما لو قال: «أكرم العالم»، و ورد، «أكرم العالم العادل»، و هنا إن لم نقل بمفهوم الوصف، إذن فلا تعارض بينهما، و أمّا إذا قلنا بمفهوم الوصف و لو بنحو الموجبة الجزئية، فهذا يدلّ على أنّ العالم على الإطلاق ليس موضوعا للحكم، و إلّا كان أخذه مستدركا، و حينئذ يقع التعارض بينهما.

الفرض الثالث هو أن يكون كل من المطلق و المقيّد غير شموليين، بل بدليين، كما لو قال: «أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة»، فهنا: إن أحرزنا وحدة الحكم، فلا إشكال في التعارض بينهما، لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون مطلقا و مقيدا، و إن لم نحرز وحدة الحكم، فلا موجب للتعارض بينهما، و هذا كلّ لا إشكال فيه، و لكن وقع النزاع و الكلام في أنّه كيف تحرز وحدة الحكم؟.

ذهب المشهور و وافقهم صاحب الكفاية (قده) إلى أنّه لا يمكن إحراز وحدة الحكم من نفس المطلق و المقيّد، و إنّما يمكن ذلك بواسطة دليل من الخارج، كالإجماع و نحوه، و عليه: فإذا ورد مطلق و مقيّد كذلك، و لم يقدّم دليل من الخارج على وحدة الحكم فيها، فإنّه حينئذ نعمل بهما معا و لا تعارض بينهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٢

و قد خالف في ذلك المحقق النائيني (قده)، فذهب إلى أنّه يمكن إحراز وحدة الحكم من نفس المطلق و المقيّد، ببرهان انه لو ورد حكمان تعلق أحدهما بعقّ طبيعي الرقبة، و تعلق الآخر بعقّ الرقبة المؤمنة، لكان نتيجة ذلك حينئذ التخيير بين الأقل و الأكثر، لأنّه إمّا أن يعتق رقبة مؤمنة من أول الأمر و لا شيء عليه، و إمّا أن يختار الرقبة الكافرة أولا، و حينئذ، يجب عليه عتق الرقبة المؤمنة بعد ذلك، فأمره دائر بين عتق رقبة مؤمنة فقط، أو عتق رقتين، كافرة، و مؤمنة، و التخيير بينهما كذلك بلا عناية، محال، و مع العناية، و هو أخذ الأقل بشرط لا، خلاف ظاهر الدليل، و هو باطل إمّا ثبوتا، و إمّا إثباتا، و حيث يبطل تعدّد الحكم يثبت وحدته.

و هذا الوجه غير تام: و ذلك لأنّ التخيير بين الأقل و الأكثر الذي يقول بلزومه الميرزا (قده) في تعدّد الحكم فيها، إن كان يريد به التخيير في عالم الحكم و الجعل، يعنى وجود و جوب تخييري واحد متعلّق بالجامع بين الأقل و الأ-كثّر فهو غير صحيح، لأننا نقول بوجود وجوبين في عالم الجعل، أحدهما متعلّق بالأكثر، و الآخر متعلّق بالحصّة الخاصّة.

و إن كان يريد به التخيير في عالم الامتثال بين الوجوبين و بحسب النتيجة العملية، فهذا صحيح، و لكن لا يلزم منه محذور ثبوتى و لا إثباتى.

أمّا عدم لزوم الأول، فلأنّ الجعل تعيّن على كل حال في كل منهما، فلا يلزم التخيير في عالم الجعل بين الأقل و الأكثر.

و أمّا عدم لزوم الثاني: فلأنّ هذا التخيير شأن من شؤون الامتثال، و ليس مفاد الدليل، إذ مفاد الدليل هو الحكم، و هو لا تخيير فيه، و إنّما التخيير في ما هو ليس مفاد للدليل.

و إن شئت قلت: إنّ الذي فيه التخيير، و هو الامتثال، ليس مفادا للدليل، و ما هو مفاد للدليل، و هو الجعل، ليس فيه تخيير.

و عليه: فالصحيح ما عليه المشهور ممثلا بصاحب الكفاية (قده).

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٣

٢- المقام الثاني و هو أنّه في حالات تعارض المطلق و المقيّد المنفصل، ما هي الوظيفة، و هل نحمل المطلق على المقيّد، أم لا؟.

و هذا البحث هو، من أبحاث تعارض الأدلّة، و محلّه في بحث التعادل و التراجيح، حيث أنّهم ذكروا هناك قوانين الجمع العرفى، و ذكروا أنّ أحدها هو حمل المطلق على المقيّد عند التعارض بينهما.



و حاصل الكلام فيه بشكل يناسب المقام هو، أن يقال: إنه عند ما يتعارض المطلق و المقيد المنفصل، يكون التعارض في الحقيقة بين ظهور المطلق في الإطلاق، و ظهور للمقيد في التقييد.

و حينئذ، إن بنينا على أن مقدمات الحكمة- التي تنتج الإطلاق- منوطه بعدم قيام القرينة على الخلاف و لو منفصلا، حيث أن قيام القرينة على التقييد و لو منفصلا يوجب هدم المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، و بالتالي هدم الإطلاق، كما هو مختار الميرزا (قده)، فحينئذ، لا نحتاج هنا في مقام تقديم المقيد على المطلق إلى أي برهان إضافي زائدا على أصل مقدمات الحكمة، لأن الإطلاق حينئذ يسقط تخصصا و ملاكا، لأن مقدمات الحكمة منوطه بعدم مجيء القيد و لو منفصلا، و قد جاء، إذن، فتقديم المقيد حينئذ يكون على القاعدة.

و إن بنينا على أن مقدمات الحكمة المنتجة لظهور المطلق في الإطلاق تتم بمجرد عدم وجود القرينة المتصلة، إذن، يصبح الظهور الإطلاقي فعليا، و الظهور التقييدي فعليا أيضا كما في قوله: «أعتق رقبه، و أعتق رقبه مؤمنه»، فإنه بعد فرض العلم بوحدة الحكم فيهما، يكون التعارض حينئذ بين ظهورين حالين فعليين.

الأول: ظهور حال المتكلم في أن تمام ما يرومه يقوله، و هذا الظهور هو الدال على الإطلاق في المطلق.

الثاني: ظهور حال المتكلم في أن تمام ما يقوله يريده جدا، و هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٤

ظهور حالي أيضا دال على التقييد في المقيد، و حينئذ لا بد من رفع اليد عن أخذ هذين الظهورين الحاليين، لأنه، إما أن نقيّد المطلق- و هو «أعتق الرقبه»- بالإيمان، و هذا مرجعه إلى أن المولى في المطلق أي، «أعتق رقبه» لم يقل كل ما يرومه، أي أنه لم يكن في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، و هذا رفع لليد عن الظهور الأول، و إما أن نعكس، فنبقى المطلق على حاله، لكن قيد الإيمان في، «أعتق رقبه مؤمنه» نحمله على المثالية، و أنه ليس مرادا جديا له، بل مراده الجدي، عتق اصل الرقبه، و قد ذكر الإيمان من باب المثال، و هذا مرجعه إلى أنه لم يرد من قوله: «أعتق رقبه مؤمنه» كل ما قاله، فنرفع اليد عن الظهور الثاني، و هذا خلاف الظهور في المقيد، و في مثل ذلك، نحتاج إلى مصادرة إضافية وراء مقدمات الحكمة في مقام ترجيح أحد هذين الظهورين على الآخر. و هذه المصادرة الإضافية لها حالتان.

الحالة الأولى هي ان يكون المقيد ناظرا إلى المطلق و يكون لسانه لسان دليل شرطي، أو مانعي، كما لو قال في دليل منفصل بعد قوله: أعتق رقبه، و «لتكن الرقبه التي تعتقها مؤمنه»، فيكون له نظر إلى الظهور الأول، و في مثله، المصادرة التي نحتاجها في المقام هي نظرية الحكومة و التي مفادها: أن كل متكلم بكلامين أحدهما مفسر للمراد من الآخر، يكون قرينه عليه، و يسمى حاكما، و الآخر محكوما، و مع وجود هذه المصادرة يتقدم دليل المقيد على المطلق باعتبار الحكومة، فإن الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم، كما هو مفصل في محله.

٢- الحالة الثانية: هي ان يفرض أن هذا المقيد ليس ناظرا إلى المطلق، بل كان كل منهما كلاما مستقلا كما لو قال: «أعتق رقبه»، و قال:

«أعتق رقبه مؤمنه»، و علمنا بوحدة الحكم فيهما، ففي مثله: لا يكون المقيد حاكما على المطلق، لأنه ليس ناظرا إلى تفسير المراد من الكلام الذي يشتمل على المطلق، و إنما هو بيان في نفسه، سواء جاء مطلقا أم لا، إذن فمصادرة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٥

الحكومة هنا لا تكفي، بل نحتاج إلى مصادرة أخرى غير الحكومة، و هذه المصادرة يمكن صياغتها بوجوه.

الوجه الأول هو ان يدعى بأن الحجية التي هي حكم مجعول على الظهور من العقلاء، مشروط بعدم معارضته بظهور أقوى منه، و إلا سقط عن الحجية، و هذه كبرى، ثم ندعى أن المقيد أقوى ظهورا من المطلق، لأنهما و إن كان مرجع الظهور في «أعتق رقبه»، و أعتق

رقبة مؤمنة» إلى ظهور حالي سياتي فيهما معا، لكن من الواضح أنّ ظهور حال المتكلم في أنّ ما يقوله يريدّه أوضح من ظهور حاله في أنّ ما يسكت عنه لا يريدّه، إذن فيقدم ظهور المقيد بالأظهرية.

الوجه الثاني هو ان يقال: بأنّ حجّية الظهور مشروطة بعدم كونه معارضا بما يصلح للقرينية عليه، و المقصود من القرينية هو ما يجعله العرف و العقلاء مفسّرا في الكلامين، فإنّه إذا تعارض كلامان لمتكلم واحد و لم يحتمل في حقّه الخطأ، فإنّ للعرف موازين في جعل أحد الكلامين مفسّرا للآخر، و حينئذ، ما ينطبق عليه هذه الموازين يسمّى قرينته، و ما لا ينطبق عليه يسمّى بذي القرينة، هذا هو الوجه، ثم ندعى أنّ الأظهرية أحد الموازين العرفية للقرينة، فإنّ العرف يعتبر أنّ الأظهر مفسّر للمراد من الظاهر، فهو قرينته عليه. و بناء عليه يقال: بأنّ المقيد أظهر من المطلق فيقدم عليه، لأنّ الأظهرية قرينة على جعل الأظهر مفسّرا للظاهر، و هكذا نكمل دعوانا بالأظهرية و نصل إلى نفس النتيجة مع فارق في الصياغة.

٣- الوجه الثالث هو ان نتحفظ على المصادر الكبروية في الصياغة الثانية، بمعنى أنّ حجّية كل ظهور مشروطة بعدم معارضته بظهور أقوى منه.

لكن هنا، نفس المقيّد، أي القرينة، بالأخصية في الموضوع، فنجعل الأخص موضوعا من الكلامين قرينة على المراد من الكلام الآخر الذي هو أعمّ موضوعا، لأنّ أحد الموازين العرفية النوعية في مقام جعل كلام مفسرا لكلام هو،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٦

أن يكون هذا الكلام أخصّ موضوعا من الآخر، و حينئذ يقدم المقيد هنا على المطلق مطلقا، لأنّه أخصّ موضوعا، فيكون قرينته على المراد منه.

و فرق هذا الوجه عن سابقه، الأول و الثاني هو، أنّ هذا الوجه الثالث لا يحتاج إلى دعوى الأظهرية، بل يكفي بالقرينة، و المقيد هنا حينئذ هو القرينة، ليس لكونه أظهر، بل لأنّه أخصّ موضوعا، فيقدم على المطلق مطلقا، لأنّ الأخصية في المقيد محفوظة دائما.

و هذا بخلاف ما لو بنينا على الوجه الأول أو الثاني، و قلنا: إنّ الميزان هو الأظهرية، فإنّ الأظهرية في أحد الدليلين حينئذ تحتاج إلى إثبات، و من هنا، قد يتفق في بعض الحالات أن لا يكون المقيد أظهر، بل يكون مكافئا، أو يكون المطلق أظهر منه، مضافا إلى أنه قد يتدخل في إثبات مفاد المقيد أحيانا، إطلاق و مقدمات حكمه، فيكون الظهور في المقيد حينئذ مساويا للظهور في المطلق، لأنّ كلّا منهما ثبت بمقدمات الحكمه مساوية مع مقدمات حكمه في الآخر كما عرفت، و معه لا يبقى أظهرية لأحدهما على الآخر، بينما بناء على الوجه الثالث، يتقدّم المقيد على المطلق، لأنّ ميزان التقديم هو القرينية، و ميزان القرينية هو الأخصية موضوعا لا الأظهرية، و الأخصية هذه محفوظة في المقام بخلاف الأظهرية، حيث لا يمكن التقديم حينئذ، و من ثم لا يمكن الجمع العرفي بهذا الطريق، فلا بدّ من التفتيش عن حلّ آخر للتوفيق بين المطلق و المقيد، أو للقول بالتعارض عند عدم وجود ما يمكن معه الجمع.

و هذا الوجه الثالث، هو المسمّى بمسلك القرينية، و هو مختار الميرزا (قده)، بينما اختار أحد الوجهين السابقين المحقق صاحب الكفاية (قده).

و الصحيح هو ما اختاره الميرزا (قده)، و تحقيق الحال في هذا الوجه موكول إلى بحث تعارض الأدلّة، أي بحث التعادل و التراجع. و بهذا تمّ الكلام في بحث المطلق و المقيد.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٧

## المجمل و المبين

وفي هذا البحث يوجد بحث واحد مهم لا بد من تحقيقه، إذ يجب على الأصولي أن يعطى ضابطةً كليّةً، وهي أنه متى ما ورد دليلان أحدهما مجمل و الآخر مبين، فما هو الميزان في رفع إجمال المجمل ببيان المبين، وما هي الطرق الصحيحة لبيان ذلك، وهذه الجهة قد أغفلها الأصوليون و لم يتعرضوا لها، وإنما بحثوا عن أمور لا علاقة لها بعمل الأصولي، وإنما هي من عمل الفقيه، كالبحت في أنّ هذا مجمل، و ذاك مبين كما بحثوا في أنّ اللفظ الفلاني مجمل أو مبين الذي هو من عمل اللغوي.

و عليه نقول: إنه إذا كان لدينا دليل مجمل فكيف يمكن رفع إجماله و جعله مبيناً بلحاظ ضمّ دليل آخر مبين في نفسه؟ و مقصودنا من المجمل هو الدليل الذي ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به.

و الدليل المجمل بهذا المعنى على قسمين.

أ- القسم الأول هو أن يكون هذا الدليل المجمل مجمل بالذات، بمعنى أنه ليس به معنى ظاهر في نفسه بالنسبة إلينا، من قبيل كلمة «رطل»، الواردة في بعض الأدلّة، فإنّها كلمة مرّد مفادها بين الرطل العراقي و المكي و المدني.

ب- القسم الثاني هو أن يكون مجملاً بالعرض، و هو ما كان له معنى

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٨

ظاهر في نفسه، لكن ثبت بدليل أنّ ذاك المعنى الظاهر غير مراد منه واقعا، و حينئذ، يتعدّر العمل بمعناه الظاهر، فيصح بذلك مجملاً بالعرض.

### [القسم الأول: المجمل بالذات]

أمّا القسم الأول: و هو المجمل بالذات، الذي نحتاج لرفع إجماله إلى ضمّ دليل آخر إليه فهو، على نوعين.

١- النوع الأول هو أن يكون عندنا دليل مجمل بالذات، و دليل آخر مبين بالذات، و نريد رفع إجمال المجمل، ببيان المبين، كما لو ورد في رواية أنّ «الكر، ستمائة» [١٣١] رطل، من دون تعيين أنّه بالمكي الذي هو ضعفه أو العراقي أو المدني، ثم ورد في رواية أخرى، أنّ «الكر ألف و مائتا» [١٣٢] رطل بالمكي، فهو مبين؛ و ذاك مجمل بالذات، و حينئذ، يبحث في إمكان رفع إجمال الأول المجمل، ببيان الثاني المبين.

٢- النوع الثاني هو أن يكون كلا الدليلين مجملاً في نفسه، و حينئذ يقع الكلام في أنّه يضم مجمل إلى مجمل هل يمكن رفع إجمال كل منهما بالآخر أم لا؟ كما لو ورد، أنّ الكر ستمائة رطل، و ورد في آخر، أنّ الكر ألف و مائتا رطل، فكلاهما مجمل من حيث المكيّة، و العراقيّة، و المدنيّة.

أمّا النوع الأول، فله صورتان.

١- الصورة الأولى هي ان يفرض أنّ الدليل المجمل كان مفاده الجامع بين الأمرين المردد بينهما دون أن يكون متعرضاً إلى أيّ خصوصية، بينما كان مفاد الدليل الآخر المبين متعرضاً للخصوصية التي تعين أحد الأمرين، و مثال الأول، ما لو ورد دليل يقول: صلاة الليل مطلوبة، من دون أن يعين أنّ طلبها وجوبي أو استحبابي، و هذا مجمل يثبت الجامع بين الوجوب و الاستحباب دون أن يعين أحد الفردين، إذ لا دليل على إثبات أحدهما أو نفيه ليثبت الآخر، و في هذه الصورة لا إشكال في جواز رفع

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٥٩

إجمال الدليل المجمل ببيان الدليل المبين، و ذلك لأنّ هذا الدليل المجمل يثبت الجامع، و هذا الجامع يشكل لنا ما يشبه العلم الإجمالي بمطلوبية صلاة الليل، و الدليل المبين يثبت إمّا بالدلالة المطابقية كما لو كان نظره إثبات أحد الفردين، أو بالدلالة الالتزامية، إذا كان نظره متعرضاً لنفي أحدهما، فيثبت مع ضمه لهذا تطبيق الجامع على الحصة الأخرى، أي على مصداقه المطلوب، و هو الخصوصية.

٢- الصورة الثانية: هي ان يفرض كون مفاد الدليل إحدى الحصتين بخصوصها، لكن نحن لم نشخص المراد منه بعينه كما في مثال: «الكر ستمائة رطل»، الوارد في رواية [١٣٣] محمد بن مسلم، فإن كلمة رطل هنا مجملة، و إجمال رطل ليس منشؤه أنها مستعملة في جامع الرطل لأن الجامع ليس مدلولاً كما في الصورة الأولى، بل منشؤه عدم العلم بأى رطل أريد حيث أن الرطل، منه المدني، و منه المكي و منه العراقي، فالتردد هنا في المعنى المراد، لا- في مصداق المعنى المراد كما في الصورة الأولى، و حينئذ، لو ورد في دليل آخر أن الكر ألف و مائتا رطل بالعراقي الذي هو نصف المكي، حينئذ يقع الكلام في أنه هل يمكن رفع إجمال ذلك الدليل المجمل ببيان هذا الميّن و نستكشف أن المقصود بالرطل في الرواية القائلة بأنه ستمائة رطل، أنه رطل المكي بقرينة الرواية الأخرى التي تصرّح أنه ألف و مائتا رطل بالعراقي؟

و هنا تارة، يفرض أن أصالة الجهة في صحيحة محمد بن مسلم- الرواية الأولى المجملة القائلة بأن الكر ستمائة رطل - قطعية، بمعنى أننا لا نحتمل أن يكون ذلك الكلام المجمل قد صدر عن المعصوم تقيّة، بل هو كلام جدّي أريد منه معناه جدا. و أخرى، نحتمل أنه قد صدر تقيّة.

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٦٠

فإن كان الأول، أى كون أصالة الجهة قطعية، ففي مثله يحمل المجمل على الميّن، و يتعيّن المراد من الدليل المجمل، و إن الرطل قصد منه المكي، و ذلك لأننا نقول- بعد فرض قطعية أصالة الجهة-: إن هذا الدليل المجمل- الذى يقول: إن الكر ستمائة رطل- فيه عدّة احتمالات.

١- الاحتمال الأول هو أن لا يكون قد صدر عن المعصوم.

و هذا الاحتمال خلاف دليل الحجية إن كان ظنى السند، و خلاف القطع بصدوره إن كان قطعى السند.

٢- الاحتمال الثانى هو أن يكون صادرا عن المعصوم، و لكن أريد منه جدا الرطل العراقي.

و هذا غير محتمل، باعتبار أنه خلاف الدليل الميّن القائل بأن الكر ألف و مائتا رطل بالعراقي، فلا يمكن معه أن يراد من الستمائة رطل، العراقي أيضا، لأن الميّن ينفيه.

٣- الاحتمال الثالث هو أن يكون المراد منه ستمائة رطل بالعراقي، لكنه لم يذكر العراقي تقيّة.

و هذا خلاف الفرض، حيث أن المفروض، القطع باصالة الجهة.

و هذه الاحتمالات كلها ساقطة، فيتعيّن الاحتمال الرابع.

٤- الاحتمال الرابع هو أن يكون المراد منه ستمائة رطل بغير العراقي.

و هذا معناه رفع إجمال المجمل بذلك الميّن.

و إن كان الثانى: أى أنه يحتمل أن يكون قد صدر الكلام من المعصوم تقيّة، و إنما هي على خلاف الاصل العقلاى الذى هو أصالة الجدل.

و لكن فى مثله يمكن القول كصيغة بدويّة للمطلب، أنه يمكن رفع إجمال المجمل ببيان الميّن، بنفس الاحتمالات الأربعة المذكورة، حيث أننا

بحوث في علم الأصول، ج٧، ص: ٥٦١

نفى الأول منها، بخلافه لدليل الحجية و خلافه للقطع بصدوره، بعد احتمالنا لصدوره، و نفى الثانى، باعتبار خلافه للدليل الميّن، و نفى الثالث- و إن كان موجودا وجدانا- لكن نفيه بخلافه للمفروض و باصالة الجهة، و حينئذ يتعيّن الاحتمال الرابع، و هو أن الكر ستمائة رطل بغير العراقي، و هكذا يرتفع الإجمال بالميّن.

و هذا المطلب- و هو رفع إجمال المجمل ببيان الميّن- كُنّا نستشكل فيه بهذا التقريب.

و ذلك الاستشكال يمكن تقريبه بوجهين.

١- الوجه الأول هو أن يقال: إن أصالة الجهة و الجد هنا لا تثبت إلّا مدلولها المطابقى أو الالتزامى لأنها اصل عقلاى و ليست اصلا عمليا ليمتنع فى حقها إثبات مداليلها الالتزامية، و حينئذ، المقصود إثباته باصالة الجهة هو، كون الكثر ستمائة رطل بالمكى، و هذا المعنى لم يحرز أنه مدلول مطابقى لاصالة الجهة، و يقطع بأنه ليس مدلولوا التزاميا لها، لأنّ مدلول اصالة الجهة هو جدية المراد الاستعمالى، أو المراد الجدوى الاستعمالى من الكلام، و المراد الاستعمالى هو، إمّا الرطل العراقى، أو الرطل المكى، و حينئذ، فإن كانت كلمة رطل قد استعملت فى المكى، إذن فهذا الذى نريد إثباته بالجهة هو مدلول مطابقى لها، لكن لو كان المراد الاستعمالى من كلمة رطل هو العراقى، إذن فالذى نريد إثباته باصالة الجهة حينئذ ليس مدلولوا مطابقيا، و لا مدلولوا التزاميا لها، لأنه من الواضح أنّ المدلول المطابقى لها حينئذ هو الرطل العراقى، و هذا ليس عين المكى و لا يستلزمه، و عليه: فكيف نثبت قضيه باصالة الجهة مع أنها ليست مدلولوا مطابقيا و لا التزاميا لها.

و الخلاصة: هى أنه على تقدير احتمال أن يكون المعصوم قد أراد من قوله:

الكثر ستمائة رطل، يعنى بالعراقى، لكن تقيئه، لكن يحتمل أيضا أن يكون قد أراد جدا ستمائة رطل بالمكى، فحينئذ، ما المعين لأحد الاحتمالين؟

قلنا سابقا: إن أصالة الجهة تعين حمله على المكى جدا، إذ لو حملنا

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٦٢

على الرطل العراقى لانهدمت اصالة الجهة بالتقريب المتقدم، و ذكرنا أنّ هذا التعيين يستشكل عليه بوجهين.

١- الوجه الأول هو أنّ أصالة الجهة يثبت بها مدلولها المطابقى أو الالتزامى، و كون الكثر ستمائة رطل بالمكى لم يحرز كونه مدلولوا مطابقيا و لا مدلولوا التزاميا لها، بل هو، إمّا مدلول مطابقى لها، و إمّا مدلول مقابل لمدلولها المطابقى «لو أريد بالرطل، العراقى»، إذن، الرطل المكى مدلول مطابقى لها، لكن على أحد احتمالين، و عليه: فكيف نثبت باصالة الجهة مطلبا ليس بالمدلول المطابقى و لا الالتزامى لها.

٢- الوجه الثانى لتقريب الاستشكال على الشقّ الثانى من الوجه الثانى و هو احتمال كون الكلام قد صدر تقيئه، و قد شبهناه بإجراء اصالة الاستصحاب فى الفرد المرّد و ذلك لأنّ المدلول الاستعمالى للكلام مردد بين معنيين، يقطع بعدم جدية أحدهما على تقدير كونه مفادا للكلام، و يحتمل جدية الآخر على تقدير كونه أنه هو المفاد، فإن أردنا إجراء اصالة الجد بلحاظ ما يحتمل جديته، فلا محرز لكونه هو مفادا للكلام، و إن أردنا إجراؤها فى الجامع لإثبات جديته، فالجامع ليس مدلولوا، و إن أردنا إجراؤها فى واقع ما هو المدلول على إجماله، بأن نشير بهذا العنوان الإجمالى إلى واقع ما هو مفاد الدليل فى علم الله و نقول أنه هو المفاد الجدوى حيث يكون العنوان الإجمالى مجرد مشير إلى ما هو المفاد، لا أنه هو المفاد، فهذا أيضا غير صحيح، لأنّ المشار إليه هنا مردد بين ما هو مقطوع البطلان، و عدم الجدوية على تقدير، و غير محرز الوجود على تقدير آخر، فيكون من قبيل إجراء اصالة الاستصحاب فى الفرد المرّد، أى أنّ الظهور فى الجدوية المشار إليه بهذا العنوان مردد بين ما يقطع ببطلانه، و ما لا يحرز وجوده، و إحراز مثل هذا الظهور لا يكون إحرازاً لظهور حجة لكى تثبت على أساسه لوازمه.

و هذا الإشكال، و إن كنا نبني عليه سابقا، لكن تبين لنا أخيرا أنه قابل للجواب.

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٦٣

و توضيح الحال فى جوابه: هو أن يقال: إنه حينما يفرض أنّ كلاما «ما» يتردد مدلوله الجدوى بين شيئين، كما لو صدر كلام من المعصوم يقول فيه:

«صل»، و تردد مدلوله الجدوى بين الوجوب أو الاستحباب، ففى مثله: واقع المراد الجدوى مردد، أى أنّ ما هو مدلول جدوى بالحمل

الشائع مردّد، أى أنّ واقع ما تعلق به إرادة المتكلم مردّد، إذ كما يحتمل أن يكون هو الوجوب، يحتمل أن يكون هو الاستحباب، لكن على كلا التقديرين سواء كان المدلول الجدّي هو الوجوب أو الاستحباب فهناك حالة ثابتة محفوظة في الكلام، و هي أنّ الكلام ليس هزلا بل هو جدّي و هذه صفة قائمة بنفس الكلام و محفوظة فيه.

و نحن في مقام تعيين واقع المدلول الجدّي، نحتاج إلى ملاحظة ما هو الظاهر من الدليل، فيقال مثلا: إنّ صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب، فحملها على الوجوب ليس لأجل التحفظ على جدّيّة الكلام، فإنّ جدّيّة الكلام محفوظة على كلا التقديرين.

و هذا المثال يوضح لنا معنى اصالة الجد، فإنّه ليس المقصود بها الأصل الذي يعين لنا واقع المراد الجدّي بالحمل الشائع، بل اصالة الجد هو الأصل الذي يعين لنا صفة قائمة في الكلام، و هي جدّيّة الكلام في مقابل هزليّته، و هذه الصفة يعينها ظهور حالي سياقى نسّمى اعتباره العقلاني باصالة الجهة، من دون تعيين مصداقي الجدّ و أنّه الوجوب أو الاستحباب، إذ أنّ هذا يتعين بظهور آخر.

و إذا توضّح عندنا معنى اصالة الجدّ، حينئذ، يندفع هذا الإشكال، لأنّ الإشكال كان مبنيًا على تخيل أنّ اصالة الجهة مفادها تعيين واقع المدلول الجدّي، حيث يقال حينئذ: إذا كان المقصود إثباته باصالة الجهة هو كون الكثر ستمائة رطل بالمكي أو بالعراقي، فحينئذ يأتي هذا الإشكال، حيث يقال: إنّ كيف يثبت باصالة الجدّ قضية لم نحرز كونها مدلولًا مطابقًا لها و يقطع بعدم كونه مدلولًا التزاميًا لها أيضًا، إذ لو كان مدلولها جعل الكريّة

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٦٤

لستمائة رطل بالعراقي، فالرطل المكي حينئذ ليس مدلولًا مطابقًا، لأنّ مدلولها المطابقي حينئذ هو الرطل العراقي، و لا التزاميًا، لأنّ الرطل المكي يغير الرطل العراقي.

و لكن بعد الالتفات إلى أنّ اصالة الجهة ليس مفادها واقع المدلول الجدّي، بل مفادها إثبات صفة قائمة بالكلام، و هي كون الكلام جدّيًا في مقابل كونه هزليًا، إذن، فهو مدلول مطابق لاصالة الجهة، و هو متعين على كل حال، و ليس مرددا بين شيئين.

و حينئذ، قبل أن يأتي الدليل المبيّن نقول: إنّ هذا المدلول المطابقي لاصالة الجهة يناسب كلا الاحتمالين للمدلول الجدّي للكلام، إذ لعلّ هذا الكلام جدّي و كان مفاده جعل الكريّة لستمائة رطل بالعراقي، كما أنّه لعلّه جدّي، و مفاده جعل الكريّة لستمائة رطل بالمكي، إذن، فالمدلول الجدّي لاصالة الجهة يناسب كلا الاحتمالين لو لا مجيء المبيّن، لكن بعد مجيء المبيّن نعلم أنّ ستمائة رطل بالعراقي ليس كثرًا في الواقع، و أنّ المولى لم يجعل لها الكريّة، حينئذ، يثبت أنّ جدّيّة الكلام التي هي المدلول المطابقي لاصالة الجهة، تستلزم أن يكون المراد من الكلام جعل الكريّة لستمائة رطل بالمكي، لأنّ جدّيّة الكلام لا تناسب إلّا مع ذلك.

إذن، فالقضية التي نريد إثباتها باصالة الجدّ هي، مدلول التزامي لاصالة الجدّ، إذ لو كان المراد الجدّي هو الرطل العراقي، إذن لا يكون الكلام جدّيًا، لكن سبق و عرفت أنّ اصالة الجدّ تعين لنا صفة قائمة في الكلام، هي جدّيّة الكلام في مقابل كونه هزليًا.

و بهذا نكون قد أثبتنا باصالة الجدّ مدلولًا التزاميًا لها، و بهذا يندفع الإشكال، لأنّ المدلول المطابقي لاصالة الجهة هو جدّيّة الكلام، و هذه الجدّيّة تلازم كون المراد من الكلام هو الرطل المكي، لأنّه لو كان المراد الرطل العراقي لما كان الكلام جدّيًا، و بذلك يجوز في هذه الصورة رفع إجمال المجمل بالمبيّن.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٦٥

٢- النوع الثاني من القسم الأول، و هو ما إذا كان كلّ من الدليلين مجمل بالذات، و كان هذان الدليلان المجملان على نحو، بحيث أنّ بعض احتمالات كلّ منهما يتطابق مع بعض احتمالات الآخر، و لكن بعض احتمالات كلّ منهما يتعارض مع بعض احتمالات الآخر، أى أنّه كان في كلّ دليل منهما احتمالان، و على تقدير حملهما على أحد احتماليهما لا يتعارضان، و على تقدير حملهما على احتماليهما الآخرين يتعارضان.

و مثال هذا النوع روايات «الكثر» كما وردت في الأخبار [١٣٤] لا كما مثلنا سابقًا، حيث أنّ صحيحة محمد بن مسلم تقول: «الكثر ستمائة

رطل» و بلا أى قيد، و مرسله ابن أبي عمير تقول: «الكرّ ألف و مائتا رطل» و بلا قيد أيضا.

و حينئذ نقول: إذا حملت الرواية الأولى على المكي، و الثانية على العراقي، فهما متفقتان، لأنّ الرطل المكي ضعف الرطل العراقي، و أما إذا عكسنا الأمر أو حملناهما معا على المكي، أو معا على العراقي، فهما متعارضتان، و حينئذ، في مثل هذا، هل يمكن رفع الإجمال بذلك الحمل و تعيين الحكم؟

لا إشكال في هذه الفرضية في حجية كلا الدليلين على إجمالهما، و ذلك لأنّ ما يسقطهما عن الحجية إنّما هو التعارض، و التعارض غير محرز بينهما في المقام و إن كان محتملا، و مجرد احتمال التعارض لا يوجب سقوطهما عن الحجية إلّا إذا كان محرزاً، إذ المناط في السقوط هو إحراز المعارض، و حينئذ إذا ثبتت حجية كلّ من الدليلين بدليل الحجية، فيكون عندنا قضيتان مجملتان. و حينئذ نقول: إنّهُ يمكن رفع الإجمال في المقام بوجه يتمّ حتى لو فرض أنّنا أمضينا الإشكال و سلّمناه في النوع السابق، و ذلك بأن نقول:

إنّنا لا نريد هنا أن نحمل الرطل في رواية الستمائه على المكي،

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٦٦

و نحمله في الرواية الثانية على العراقي، ليقال أنّه باي دليل كان هذا الحمل؟

فيأتي الإشكال حينئذ، و إنّما نقول: إنّ هاتين القضيتين على إجمالهما حجة، و حينئذ، نأخذ من كلّ منهما معنى من المعاني، فنقول: إنّ قول المعصوم في الرواية الأولى، إنّ الكرّ ستمائه رطل، يمكن أن يقصد به المكي، كما يمكن أن يقصد به العراقي أو المدني، لكن على جميع التقادير يدلّ على أنّ الكرّ لا يزيد عن ستمائه رطل بالمكي، لأنّ المكي أكبرها، و هذا لازم مشترك محفوظ على جميع التقادير، و بهذا نكون قد أثبتنا الحد الأعلى للكرّ، لأنّ الكرّ لا يزيد عن ألف و مائتا رطل بالعراقي لأنّ الرطل المكي ضعف الرطل العراقي، ثم نقول: إنّ قول المعصوم في الرواية الثانية، الكرّ ألف و مائتا رطل، يمكن أن يقصد به المكي كما يمكن أن يقصد به العراقي أو المدني، لكن على جميع التقادير يدلّ على أنّ الكرّ لا ينقص عن ألف و مائتا رطل بالعراقي، لأنّ الرطل العراقي أقلّها و هذا يعني أنّ الكرّ لا ينقص عن ستمائه رطل بالمكي لأنّ المكي ضعف العراقي، و بهذا يثبت أنّ المراد في الرواية الأولى هو أنّ الكرّ ستمائه رطل بالمكي، و أنّ المراد في الرواية الثانية أنّ الكرّ هو ألف و مائتا رطل بالعراقي و من الواضح أنّ ستمائه رطل بالمكي تساوي ألفا و مائتا رطل بالعراقي لأنّ الرطل المكي ضعف الرطل العراقي.

و بهذا يكون قد ارتفع الإجمال في كلتا الروايتين و الدليلين، بدون حاجة إلى تعيين كلّ منهما و تعيين المراد منه باصالة الجهة، و بلا تورّط في الإشكال السابق.

### و أمّا القسم الثاني: و هو المجمل بالعرض،

و نقصد به الدليل الذي لو خلى و طبعه لكان له ظهور و معنى ظاهر، لكن دلّ دليل من الخارج على عدم جواز العمل على طبق هذا الظهور، و بذلك أصبح فيه شوب إجمال بالعرض، و حينئذ، يتمّ تعيين مفاد هذا الدليل بأحد طرق.

١- الطريق الأول هو أن يعيّن مفاده بنفس الظهور الأولى له، و ذلك فيما لو فرض أنّ المفاد الثاني الذي نريد حمل الدليل عليه، أنّه كان جزءا من

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٦٧

المفاد الأول، و يتمّ ذلك فيما لو كان الظهور الأول انحلاليا حسب أجزاء ذاك المدلول، لأنّه إذا سقط هذا الظهور الأول بلحاظ بعض أجزاء المدلول فإنّه يبقى بلحاظ بقية أجزائه الأخرى، فيتعيّن مفاد الدليل بنفس الظهور الأول، و هذا هو المتبع في العمومات المخصصة، و المطلقات المقيدة، حيث يتعيّن مفادها في الباقي بنفس الظهور الأول بعد البناء على انحلالية الدليل العام أو المطلق، كما

تقدم تحقيقه في بحث حجته العام في الباقي.

٢- الطريق الثاني هو أن يتعين مفاده، لا بالظهور الأول الساقط، بل بظهور ثانوى طولى في نفس الدليل، وذلك بعد أن يفرض أن هذا الدليل فيه ظهوران طوليان، فمثلا- صيغة «افعل» إذا بنى على أن الوجوب مدلول وضعى لفظى لها، حينئذ يكون ظهورها الأولى في الوجوب، لكن مع قطع النظر عن الوجوب و بعد صرفه عنه، حينئذ يكون لها ظهور ثانوى في الاستحباب في مقابل بقيه الأحكام «الإباحة و الكراهة و الحرمة»، و حينئذ يكون الظهور الأول فعلى فيحمل على الاستحباب إعمالا للظهور الثانوى.

٣- الطريق الثالث هو أن يتعين مفاده باعتبار الظهور المطابقى للدليل الهادم، و ذلك فيما لو فرض أن الدليل الهادم كان حاكما حيث يهدم الظهور فى الدليل الأول- المحكوم- لكن بلسان التفسير، و عليه: فهو يعطى معنى جديدا للدليل، فيتعين هذا المعنى الجديد بالدلالة المطابقية للدليل الهادم نفسه.

٤- الطريق الرابع هو أن يتعين مفاد هذا الدليل المجمل بالدلالة الالتزامية للدليل الهادم، و توضيحه هو أن اصالة الجهة فى الدليل المجمل- و لنفرض أنه «افعل»- تارة يفرض أنها قطعية، و أخرى يفرض أنها ظنية ثابتة بالأصل أو بالتعبد العقلانى، فإن فرض أن اصالة الجهة فى الدليل المجمل كانت قطعية حيث نعلم أن أفعل صدر بداعى الجد، و كان الدليل الهادم ينفى الوجوب لأنه يقول: صلاة الليل ليست واجبة، بينما الدليل الأول يقول: صل صلاة الليل، فحينئذ، الدليل الهادم بدلالته المطابقية لا يعين مفاد

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٦٨

الدليل المهذوم لأنه ليس حاكما عليه ليكون معينا لمفاده بالتفسير، لكنه بدلالته الالتزامية يعين مفاد الدليل المهذوم، لأنه يثبت بالالتزام أن مفاد افعل ليس هو الوجوب، إذ لو كان مفاده الوجوب لكان تقيية، و نحن نقطع بعدمها حسب الفرض، إذن فلازم نفى الوجوب فى الدليل الهادم، مع قطعنا بعدم التقيية، هو أن يكون مفاد افعل غير الوجوب، و هذا معنى تعيين مفاد افعل بالدلالة الالتزامية للدليل الهادم محضا، و لكن هذا يتم فيما لو كان غير الوجوب منحصرا فى معنى واحد فإنه حينئذ يتعين غير الوجوب بالدلالة الالتزامية للدليل الهادم.

أمّا إذا فرض أن غير الوجوب كان أكثر من معنى و لم يكن هناك ظهور طولى يعين واحدا بعينه فى مقابل الباقي، فحينئذ، غاية ما يثبت بالدلالة الالتزامية للهادم هو أحد المعنيين الآخرين دون ترجيح لأحدهما على الآخر، و حينئذ، إن كان هناك أثر مشترك بين المعنيين يترتب خارجا، فإنه يثبت، هذا كله إذا كانت اصالة الجهة قطعية فى المهذوم.

و أما إذا كانت اصالة الجهة فى الدليل المجمل ظنية، أى أن التقيية كانت محتملة، فحينئذ، الدليل الهادم بدلالته الالتزامية لا يعين غير الوجوب، لأنه غاية ما يدل عليه هو، أن الوجوب ليس بمراد جدى، و حينئذ، لعله أريد غير الوجوب، و لعله أريد الوجوب تقيية، فنحتاج حينئذ إلى ضم اصالة الجهة ليتعين مفاد الدليل المهذوم.

٥- الطريق الخامس هو أن يتعين مفاد الدليل المهذوم بضم اصالة الجهة و ذلك، فيما إذا كانت الجهة ظنية لا قطعية، فلو ورد عندنا «صل صلاة الليل»، ثم ورد ما يدل على نفى الوجوب، حينئذ، يقال: إما أن يراد من «صل صلاة الليل»، الوجوب جدا، أو الوجوب تقيية، أو الاستحباب.

أمّا الأول: و هو إرادة الوجوب جدا، فهو خلاف الدليل الهادم، إذ المفروض أنه أقوى.

و أمّا الثانى: و هو إرادة الوجوب تقيية، فهو خلاف اصالة الجهة، لأن

بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٦٩

اصالة الجهة هى الأصل الذى يعين لنا صفة قائمة فى الكلام و هو جدية الكلام فى مقابل هزليته و هذه الصفة يعينها ظهور حالى سياقى نسعى اعتباره العقلانى باصالة الجهة من دون تعيين مصداقى الجد من أنه الوجوب أو الاستحباب، فإن تعيين المصداق هذا يكون بظهور آخر.



إذن، إذا كان المراد هو الثاني، و هو إرادة الوجوب تقيية، فهو خلاف اصالة الجهة، لأن ظهور حال المتكلم في جدية الكلام باعتبارها صفة قائمة بالكلام، و حينئذ، يتعين الثالث، و هو الاستحباب، فيكون تعيين الاستحباب، بضم اصالة الجهة إلى دلالة الدليل الهادم، و ضم اصالة الجهة في المقام مرجعه إلى التمسك بالظهور الحالى للمتكلم في أنه جاد في كلامه.

و من هنا قد يتشكل إشكال جديد بسبب التمسك باصالة الجهة، فيقال:

إن هذا الظهور- و هو ظهور حال المتكلم في كونه جاد في كلامه- معارض بظهور آخر، و هو ظهور حال المتكلم في أنه يستعمل اللفظ فيما وضع له، و المفروض أن صيغة «افعل» موضوعه للوجوب، و حينئذ، نحن بين محذورين، لأنه لو فرضنا أن صيغة «افعل»، استعملت في الوجوب تقيية، فهذا خلاف اصالة الجهة، و إن فرضنا أن الكلام استعمل في غير الوجوب جدا، فهذا على وقف اصالة الجهة، لكنه خلاف اصالة الحقيقة، و ظهور حال المتكلم في أنه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي.

و هذا الإشكال، لا يتم على تقدير، و يتم على تقدير آخر، و ذلك لأن علمنا بعدم إرادة الوجوب جدا، تارة يكون بدليل متفصل، و أخرى يكون بدليل متصل.

فإن كان بدليل منفصل، حينئذ، يكون الظهوران الحاليان المذكوران منعقدان بالفعل، لكن بعد قيام القرينة المنفصلة على كذب أحدهما حجية لا ذاتا، لا بد حينئذ من رفع اليد عن حجية أحدهما و ليس عن أصله و ذاته.

و حينئذ نقول: بأن ظهور اللفظ في أنه استعمل في معناه الحقيقي، لا حجية له، لأنه، لا أثر عملي يترتب على كون المتكلم قد استعمل اللفظ في

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٧٠

معناه الحقيقي بعد فرض العلم بأن المعنى الحقيقي غير مراد، نعم، أثره الوحيد هو إسقاط حجية ذلك الظهور بالمعارضة، إذن، أثره الوحيد هو المعارضة، و من الواضح، أن المعارضة ليست أثرا عمليا عقليا، بينما ظهور حال المتكلم في كونه جادا في كلامه، لا أثر عملي، باعتبار أنه يدل بالدلالة الالتزامية على الحكم بالاستحباب.

إذن فالظهوران بعد استقرارهما لا يتعارضان حجية، و لكن كلما تعارض اصلان كان أحدهما ذا أثر عملي، و الآخر لا أثر عملي له، قدّم ما كان ذا أثر عملي على ما ليس له أثر، إذن فهنا تجرى اصالة الجهة و الجدّ بلا معارض لكونها ذات أثر عملي، باعتبار دلالتها الالتزامية على الاستحباب.

و أمّا إذا كان علمنا بعدم إرادة الوجوب جدا بواسطة دليل متصل، كما هو الحال في بعض الموارد التي يكون المرتكز في أذهان الطائفة، أن هذا الحكم غير ثابت، كما لو قال المعصوم: «إذا توضأت فاغسل رجليك»، فإنه من الواضح عدم وجوب ذلك، و ما دلّ على عدم جدية الوجوب هو، الارتكاز المتشريع المعاصر للمعصوم، و هذا الارتكاز هو القرينة المتصلة على عدم إرادة الوجوب جدا من الكلام، و في مثله يحصل تعارض بين الظهورين ذاتا و في اصل تكونهما لكونهما متعارضين تعارضا متصلا و معه لا ينعقد اصل الظهور.

و لا- ينفذ هنا ما ذكرنا آنفا من القول: بأن أحد الظهورين له أثر عملي فيقدم على الآخر، حيث لا أثر عملي له فيسقط فاقد الأثر بالمعارضة حينئذ، لأن هذا الكلام إنما يفيد في مرحلة جعل الحجية، و هي تأتي بعد مرحلة انعقاد الظهورين، و هنا لا استقرار لهما كما عرفت.

و من هنا تنفتح أبواب كثيرة، و هي أنه في جميع الموارد التي تأتي أدلة من قبل المعصومين، و يكون مفادها غير ثابت عند المتشعبة المعاصرين لهم عليهم السلام بحسب مرتكزاتهم، نحملها على التقيية لا- الاستحباب، بخلاف الموارد التي ليس فيها مثل تلك المرتكزات على خلافها، فإنه حينئذ، لا بأس بإجراء اصالة الجهة و تعيين الاستحباب. و هذا خط سيال في الفقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٧١

و بتمام الكلام في المجمل، انتهى ما أردنا تحقيقه من الأصول اللفظية، و به تمت دورة كاملة في مباحث الألفاظ، و كان انتهاؤها في ليلة الأربعاء، ١٣ صفر ١٣٩٧ هجرية، الموافق ٢ / ٢ / ١٩٧٧ م في مقبرة الشيرازي بجانب باب الطوسي للصحن الحيدري الشريف، على أن نستأنف الشروع في بحث الأصول العملية بعد زيارة الأربعين.

و قد استغرقت هذه الدورة خمس سنوات و أربعة أشهر و عشرون يوما، و قد بلغ عدد دروسها، ستمائة و خمسة عشر درسا. فحمد الله تعالى كما هو أهله، و نستعينه على ما يأتي، فإنه حسبنا و نعم الوكيل و النصير، كما نسأله أن يحفظ أستاذنا و مؤدبنا و مقتدانا، سماحة آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر بحفظه، و يديم إفاضاته و إفاداته و نشر مواهبه علينا و على جميع المسلمين، بجاه محمد و آله الطيبين الطاهرين، و أن يمتع بطول بقائه كل المسلمين، آمين.

المفتقر إلى عفو ربه تعالى

حسن عبد الساتر

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٧٣

## الفهرس

العام و الخاص الفصل الأول: في العام ٧

الجهة الأولى: تعريف العموم ٧

أقسام العموم ١١

الجهة الثانية: أدوات العموم ١٩

سنخ العموم الذي تدل عليه «كل» ٤٣

الجمع المحلى باللام ٤٧

النكرة في سياق النفي أو النهي ٨٠

الفصل الثاني: في التخصيص ٨٤

حجية العام المخصص في الباقي بعد التخصيص و عدمها ٨٤

المحاولة الأولى ٨٧

المحاولة الثانية ٩١

المحاولة الثالثة ١٢٠

استدراك له علاقة بالمطلب المتقدم ١٤٥

حجية العام مع المخصص المجمل ١٤٩

المخصص المجمل مفهوما ١٥٤

إذا كان المخصص المجمل مفهوما متصلا بالعام و دائرا بين الأقل أو الأكثر ١٥٥

إذا كان المخصص المجمل مفهوما متصلا بالعام و دائرا بين المتباينين ١٥٩

بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص: ٥٧٤

إذا كان المخصص المجمل منفصلا و دائرا بين الأقل و الأكثر ١٦٥

إذا كان المخصص المجمل منفصلا و دائرا أمره بين المتباينين ١٧٢

الشك في كون المخصص متصلا أم منفصلا ١٧٦

- الفرق العملى بين كون المخصص متصلا و بين كونه منفصلا ١٨١
- الميزان الفنى فى تعيين كون الدوران بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين ١٨٩
- الميزان فى كون المفهومين الدائرين بين الأقل و الأكثر، هل هو المفهوم و المصداق الخارجى ١٩٠
- الشبهه المصداقيه ١٩٥
- المخصص المنفصل المجمل مصداقا و كان الشك فى المصداق الزائد ١٩٥
- المخصص المتصل المجمل مصداقا و مرددا بين الأقل و الأكر ١٩٦
- المخصص المتصل المجمل مصداقا و مرددا بين متباينين ١٩٧
- المخصص المنفصل المجمل مصداقا و مرددا بين متباينين ١٩٨
- التعويض عن التمسك بالعام، باستصحاب العدم الأزلى ٢٣١
- المواضع التى يحتاج فيها لاستصحاب العدم الأزلى ٢٣٢
- المسلك الأول ٢٣٣
- المسلك الثانى ٢٣٤
- تحقيق فى النعتيه، فى طرق الوجود و العدم ٢٤٢
- الأثر الذى يتميز به أخذ العدم النعتى على العدم المحمولى ٢٧١
- تقسيم النعتيه عند الميرزا (قده) ٢٧٣
- جواز التمسك بالعام لنفى التخصيص و إثبات التخصص ٢٨٨
- فى جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ٢٩٩
- المقام الأول: فى أصل وجوب الفحص ٢٩٩
- المقام الثانى: فى مقدار الفحص ٣١٩
- فى ثمره هذا البحث ٣٢٥
- تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده ٣٢٩
- مقتضى جريان اصالة العموم، و اصالة الإطلاق ٣٣٠
- بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٧٥
- كيفية علاج التعارض الواقع بين الأصلين ٣٣٥
- هل يخصص المفهوم عاما إذا تعارضا أم لا؟ ٣٦٣
- المقام الأول: تخصيص العام بمفهوم الموافقه ٣٦٤
- المقام الثانى: تخصيص العام بمفهوم المخالفه ٣٧٦
- بيان كيفية تقديم المفهوم و طرح عموم العام ٣٩١
- تعقب الاستثناء لجمل متعدد ٣٩٣
- تخصيص العام الكتابى بخير الواحد ٤٠٩
- الجهه الأولى من الإشكال ٤٠٩
- الجهه الثانية من الإشكال ٤١٠
- فى علاج الإشكاليين ٤١٣

- دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ٤٢٠  
 متى يكون النسخ ممكنا، و متى يكون التخصيص ممكنا ٤٢٠  
 صور دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ٤٢٣  
 المسلك الأول فى معنى اصالة عدم النسخ و تقديم التخصيص عليه ٤٢٤  
 المسلك الثانى ٤٢٥  
 المسلك الثالث ٤٢٧  
 تعيين التخصيص مطلقا عند المشهور ٤٤٣  
 فى دوران أمر الخاص بين كونه مخصصا أو ناسخا للعام ٤٤٤  
 البداء ٤٤٦  
 أصول البداء فى القرآن و السنة و كتب الديانات الأخرى ٤٤٧  
 خصائص البداء عند أئمة أهل البيت عليهم السلام ٤٤٩  
 الحلول المقترحة لحل الإشكال الموجه على البداء ٤٥١  
 الفرق بين العلم بالشىء و اتخاذ القرار ٤٥٣  
 تصنيف القرار الربانى إلى قضية تنجزية و أخرى تعليقية ٤٥٤  
 تصور آخر فى بيان وجه آخر من البداء يوضح المعجزة و الدعاء ٤٥٦  
 نسخ الكتب السماوية السابقة لا يستلزم التناقض ٤٥٨  
 بحوث فى علم الأصول، ج٧، ص: ٥٧٦  
 ورود البداء بمعنى الظهور فى الصحاح و التفاسير و لزوم كون إرادة الله حادثة ٤٥٩  
 المطلق و المقيد الفصل الأول: اعتبارات الماهية ٤٦٣  
 معانى اسم الجنس ٤٧٧  
 التقابل بين الإطلاق و التقييد، من أى أنواع التقابل ٤٧٨  
 ثمرات هذا التقابل ٤٧٩  
 الفصل الثانى: مقدمات الحكمة ٤٨١  
 المسلك الأول ٤٨١  
 المسلك الثانى ٤٨٧  
 تشخيص مقدمات الحكمة ٥٠٣  
 تنبيهات مقدمات الحكمة ٥١٦  
 حالات اسم الجنس ٥٣٣  
 بحث المقيد ٥٤٥  
 المقام الأول: المقيد المتصل ٥٤٥  
 المقام الثانى: المقيد المنفصل ٥٥٠  
 دعوى علاج التعارض بين المطلق و المقيد المنفصل بحمل المطلق على المقيد ٥٥٠  
 المجمل و المبيّن ٥٥٧

القسم الأول: المجمل بالذات ٥٥٨

النوع الأول ٥٥٨

النوع الثاني ٥٦٥

القسم الثاني: المجمل بالعرض ٥٦٦

نهاية بحوث الدليل اللفظي ٥٧١

الفهرس ٥٧٣ [١٣٥]

- 
- [١] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٣١-٣٣٢.
- [٢] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٣٢.
- [٣] (١) مقالات الأصول- العراقي- ج ١- ص ١٤٦.
- [٤] (١) كفاية الأصول- ج ١- ص ٢٣٢.
- [٥] (١) مقالات الأصول- العراقي- ج ١- ص ١٤٦-١٤٧.
- [٦] (١) لاحظ- زبدة الأصول ص ٩٠-٩١- المنحول- للغزالي- ص ١٣٨-١٤٥- الرسالة- ٥٢-٥٣- السرخسي- ج ١- ص ١٢٥-  
التبصرة ص ١٤٠- الإحكام للآمدي ص ١٨٥ اللمع ج ١ ص ٣٣٥--- المعتمد للبصري ج ١- ص ١٨٩-١٩٢- هداية المسترشدين ص  
٢٠٨ قوانين الأصول ص ١٩٧- الأحكام- للشافعي- الشريف المرتضى- المعالم ص ١٠٤-١٠٥.
- [٧] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ٢- ص ٤٤١.
- [٨] (١) هامش نفس المصدر ج ٢ ص ٤٤١.
- [٩] (١) قوانين الأصول- ج ١- ص ١٩٧.
- [١٠] (١) نهاية الدراية- الأصفهاني- ج ٢- ص ١٨٣-١٨٤.
- [١١] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ٢- هامش ص ٤٤٠-٤٤١.
- [١٢] (١) كفاية الأصول- ج ١- ص ٢٣٢.
- [١٣] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ٢ هامش ص ٤٤٠-٤٤١.
- [١٤] (١) أجود التقريرات- السيد الخوئي- هامش ص ٤٤٥.
- [١٥] (٢) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٨١.
- [١٦] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ٢ هامش ص ٤٤٥.
- [١٧] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ٢ ص ٤٤٦-٤٤٧.
- [١٨] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٩] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٣٤.
- [٢٠] (١) نهاية الدراية- ج ٢- الأصفهاني- ص ١٨٥.
- [٢١] (٢) نهاية الدراية- ج ٢- الأصفهاني- ص ١٨٥.
- [٢٢] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٣٥-٣٣٦.

[٢٣] (١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٣ - ١٥٤.

[٢٤] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

[٢٥] (١) مطروح الأنظار - أبو القاسم النوري الرازي - تقارير الشيخ الأعظم - ص ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥.

[٢٦] (١) كفاية الأصول - المشكيني - ج ١ - ص ٣٣٨.

[٢٧] (٢) فإن صاحب الكفاية يرى ان ظهور الجدية ظهور انحلالى و متكثر لا يسقط الباقي بسقوط البعض، بينما الظهور في مرحلة تشخيص المراد الاستعمالي غير متكثر فإذا انهدم فلا ظهور له بعد ذلك.  
المقرر.

[٢٨] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٢٩] (١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٣١٩ - ٣٥٨ - هامش أجود التقريرات. ص ٤٤٠ - ٤٤٩.

[٣٠] (٢) كفاية الأصول - المشكيني ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

[٣١] (١) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

[٣٢] (١) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٦٠ - ٤٦١.

[٣٣] (١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٤٥٨ - ٤٥٩.

[٣٤] (١) مقالات الأصول - العراقي - ص ١٤٩ - ١٥٠ - المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ.

[٣٥] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٣٦] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ص ٣٤٦.

[٣٧] (٢) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

[٣٨] (٣) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٣.

[٣٩] (٤) هامش أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٧٢.

[٤٠] (١) أجود التقريرات - الخوئي - هامش ص ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢.

[٤١] (١) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٦٤ - ٤٧٤.

[٤٢] (٢) المصدر السابق.

[٤٣] (١) المصدر السابق - ص ٤٧٤.

[٤٤] (٢) المصدر السابق.

[٤٥] (١) المصدر السابق.

[٤٦] (١) المصدر السابق.

[٤٧] (١) المصدر السابق.

[٤٨] (١) معالم الدين و ملاذ المجتهدين - الشيخ حسن بن الشهيد الثاني - ص ٤٠.

[٤٩] (١) كفاية الأصول - ج ١ - ص ٣٥١ - ٣٥٢.

[٥٠] (١) مقالات الأصول - ج ١ - العراقي - ص ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤.

[٥١] (١) مقالات الأصول - ج ١ - العراقي - ص ١٥٤.

[٥٢] (٢) أجود التقريرات - ج ١ - ص ٤٨١ - محاضرات فياض - الخوئي - ج ٥ - ص ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠.

[٥٣] (١) الكافي - الكليني - ج ١ - ص ٣١.

- [٥٤] (٢) الكافي - الكليني - ج ١ - ص ٤٠.
- [٥٥] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٥٦] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٥٢ - ٣٥٣.
- [٥٧] (٢) مقالات الأصول - العراقي - ج ٢ - ص ٥٢ - ٥٣.
- [٥٨] (١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ - ص ٤٨٢.
- [٥٩] (٢) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٤ - ١٥٥.
- [٦٠] (١) مقالات الأصول - المحقق العراقي - ج ١ - ص ١٥٤ - ١٥٥.
- [٦١] (١) نهاية الدراية - ج ٢ - الأصفهاني - ص ١٩٧ - ١٩٨.
- [٦٢] (١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ - ص ٤٨٩ - ٤٩٠.
- [٦٣] (١) محاضرات فياض - ج ٥ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣.
- [٦٤] (١) محاضرات فياض - ج ٥ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣.
- [٦٥] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٢٢ - ٢٣.
- [٦٦] (٢) المرجع السابق، فياض ج ٥ ص ٢٨٢ - ٢٨٣.
- [٦٧] (١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ - ص ٣٤٨.
- [٦٨] (١) قوانين الأصول - القمي - ص ٢٢٧.
- [٦٩] (١) سورة البقرة - آية ٢٢٨.
- [٧٠] (١) معالم الدين و ملاذ المجتهدين - ص ٤٦.
- [٧١] (١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ - ص ٣٥٢.
- [٧٢] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٧٣] (١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٩.
- [٧٤] (١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ١٣ - ١٤.
- [٧٥] (١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٩.
- [٧٦] (١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٩.
- [٧٧] (١) نهاية الدراية - ج ٣ - الأصفهاني - ص ٢٥٣ - ٢٥٤.
- [٧٨] (١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٦٣.
- [٧٩] (١) المصدر السابق.
- [٨٠] (١) المصدر السابق.
- [٨١] (١) أوائل المقالات - المفيد - ص ٥٣.
- تلخيص المحصل - الطوسي - ص ٣٦٤ - ٣٦٧.
- أنوار الملكوت في شرح الياقوت، و إرشاد الطالبين - ص ٣١٧ - ٣٢١.
- كشف المراد - الحلبي - ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
- تفسير الدر المنثور - السيوطي - ج ٤ - ص ٦٦ - ج ٣ - ص ٤٦٩ - ج ٦ - ص ١٤٣.
- التاج الجامع للأصول - ج ٥ - ص ١٠١ - ج ٤ - ص ١٠٠ - ١٩٤.

- [٨٢] (١) الكافي - الكليني - ج ١ باب البدء - ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ح ٩ - ١٠ - ١١. التوحيد - الصدوق - باب البدء - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٤٤٣، عيون أخبار الرضا - ص ١٨١، بصائر الدرجات ص ١٠٩ - عدة الأصول ج ٢ ص ٢٩، الغيبة للطوسي ص ٢٦٢ - ٢٦٤، راجع هذه الروايات في كتاب البحار للمجلس ج ٤ باب البدء.
- [٨٣] (٢) سورة غافر - آية ٦٠ - سورة البقرة آية ١٨٦ - سورة الأنبياء - آية ٧٦ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠، سورة الرعد آية ٣٩ - سورة فاطر آية ١١.
- [٨٤] (٣) راجع كتابنا نظرية البدء - محاولته جديدة لفهمها ص - ٤١ - ٤٢ - ٤٣. الكتاب المقدس - نبوءة - أشعيا فصل ٣٨ - العهد القديم - سفر الملوك، الفصل الأول طويبا. فصل ٤ التلمود. الفصل الثالث - المشنة - ١ - ١١ - ١٣.
- [٨٥] (١) لعل الوجه في إنكاره هو كون البدء لغة معناه، التغيير و التبدل الكاشف عن الجهل - المقرر.
- [٨٦] (٢) تفسير الرازي - ج ٤ - ص ٢١٦ المطبوع في ثمانية مجلدات.
- [٨٧] (٣) قد يقال: بأن حمل البدء على الذات كما هو في حمل الصلاة عليها. أو كحمل المكر والكيج، والخديعة، والنسيان، والأسف، واليد، والمجىء وغيرها من أشكال المجازات والمشاكله في كلمات البلغاء والقرآن الكريم. المقرر.
- [٨٨] (١) الكافي - الكليني - ج ١ - ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨. التوحيد - الصدوق - باب البدء ص ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤. بصائر الدرجات - ص ١٠٩.
- [٨٩] (٢) نفس المصدر.
- [٩٠] (٣) الكافي - الكليني - ج ١ - باب البدء - ص ١٤٦. الوافي - ج ١ - ص ١١٣.
- [٩١] (١) للوقوف على هذه الأحاديث راجع البحار - ج ١ - ح ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٣٢ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦.
- [٩٢] (٢) الكافي - ج ١ - ص ١٤٨.
- [٩٣] (٣) الكافي - ج ١ - ص ١٤٨.
- [٩٤] (١) البيان في تفسير القرآن - الخوئي - ج ١ - ص ٣٨٨.
- [٩٥] (٢) البحار - المجلسي - ج ٢ - باب البدء و النسخ - ص ١٣٦ - الوافي - ج ١ - ص ١١٣.
- [٩٦] (١) الأسفار الأربعة - صدر المتألهين الشيرازي - ج ٦ - ص ٢٧٠.
- [٩٧] (١) الاقتصاد في الاعتقاد - الشيخ الطوسي عدة الأصول - ج ٢ - ص ٢٩. الغيبة للشيخ الطوسي - ص ٢٦٢ - ٢٦٤.
- [٩٨] (٢) الأسفار الأربعة - الشيرازي - ج ١ من السفر الثالث - ص ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧.
- [٩٩] (٣) نبراس الضياء - محمد باقر الداماد في شرح البدء - القيسات - ص ١٢٧ - ٤٥١ - ٤٥٣.
- [١٠٠] (٤) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٧٤ - ٣٧٥.
- [١٠١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٠٢] (١) عقائد الصدوق المطبوع في ذيل شرح الباب الحادي عشر - ص ٧٣ - توحدي الصدوق ص ١٦٧.
- عدة الأصول - الطوسي - ج ٢ - ص ٢٩ - أوائل المقالات ص ٢١٤.
- [١٠٣] (٢) رسائل الشريف المرتضى - ج ١ - ص ١١٦ - ١١٧ - ١١٨.
- [١٠٤] (٣) القيسات - الداماد - ص ٧٩ - ٨٦.
- [١٠٥] (٤) البقرة ١٠٧ - الرعد ٣٩ - الرحمن ٢٩ - الأعراف ٥٤ - النور ٤٣ - يونس ٣.
- [١٠٦] (١) صحيح مسلم ج ١٧ - ١٨ ص ٦٣ - ٨٣ - ٣١٨ - ٣٢٨. الجامع الصحيح - البخاري - ج ٤ ص ١١٢ - ج ٢ ص ٢٩٥ - ٣٣٨ - ٢١١ - صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٣، البخاري ج ٢ ص ١٩٤ - ١٩٥ - تفسير الطبري ج ١٦ ص ٤٧٧ - ٤٨١، طبقات ابن سعد ج ٣ ص



- ٥٧٤- الجامع لأحكام القرآن- القرطبي ج ٩ ص ٣٣٩، تفسير الرازي ج ١٩ ص ٦٤-٦٥. الكشاف- الزمخشري ج ٣ ص ٥٣٤.  
 لطائف الإشارات- القشيري ج ٣ ص ٢٣٤ رسائل ابن عربي ص ١٠٠. الدر المنثور ج ٤ ص ٦٦-المستدرک ج ١ ص ٤٩٣-الناج ج ٥ ص ١١١.
- [١٠٧] (١) المائدة آية ٦٤.
- [١٠٨] (٢) تلخيص المحصل- الطوسي ص ٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١-١٣١. الشامل في أصول الدين- الجويني ص ٢٣٧-٢٤٢. اللمع أبو الحسن الأشعري ص ٢٤٥-٢٥١.
- [١٠٩] (١) محاضرات فياض- ج ٥- ص ٣٦٢-٣٦٣.
- [١١٠] (١) شرح منظومة سبزواري- كتابفروشي مصطفوي- ص ١٢-٢٢.
- [١١١] (٢) كفاية الأصول- الآخوند- ج ١- ص ٣٧٨.
- [١١٢] (٣) القبس- السيد الداماد- القبس الخامس- ص ١٤٣.
- [١١٣] (١) كفاية الأصول- الآخوند- ج ١- ص ٣٧٨.
- [١١٤] (٢) أجود التقريرات- الخوئي- ص ٥٢٣.
- [١١٥] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٧٦-٣٧٨.
- [١١٦] (٢) نهاية الدراية- ج ٢- الأصفهاني- ص ٢١٣-٢١٤.
- [١١٧] (٣) أجود التقريرات، الخوئي، ج ١- ص ٥٢٣-٥٢٤-٥٢٥.
- [١١٨] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٧٦-٣٧٨.
- [١١٩] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ١- ص ٥٢٠.
- [١٢٠] (٢) أجود التقريرات- الخوئي- ج ١- ص ٥٢٠.
- [١٢١] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٨٥-٣٨٧.
- [١٢٢] (١) فوائد الأصول- الكاظمي- ج ١- ص ٣٦٤.
- أجود التقريرات- الخوئي- ج ١- ص ٥٢٩.
- [١٢٣] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ١- ص ٥٣٠.
- [١٢٤] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٨٤.
- [١٢٥] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٨٤.
- [١٢٦] (١) كفاية الأصول- الخراساني- ج ١- ص ٣٨٤.
- [١٢٧] (٢) أجود التقريرات- الخوئي- ج ١- ص ٥٢٩.
- [١٢٨] (١) أجود التقريرات- الخوئي- ج ١- ص ٥١٨-٥١٩.
- [١٢٩] (١) مقالات الأصول- العراقي- ج ١- ص ١٦٩.
- [١٣٠] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٣١] (١) وسائل الشيعة- ج ١- م ١- ص ١٢٤- حدیث ٢-٣.
- [١٣٢] (٢) وسائل الشيعة- ج ١- م ١- ص ١٢٣- حدیث ١.
- [١٣٣] (١) الوسائل- ج ١- م ١- ص ١٢٤- ح ٢.
- [١٣٤] (١) الوسائل- ج ١- م ١- ص ١٢٣-١٢٤- باب ١١- مقدار الكر بالأرطال.

[١٣٥] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء الثامن

### [مقدمة من حسن عبد الساتر]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على أشرف خلقه و أعز رسله محمد و آله الطيبين الطاهرين. و بعد فهذا هو الجزء الثامن من كتابنا بحوث في علم الأصول الذي يتضمن بعض مباحث الأدلة العقلية-القطع، و التجري، و العلم الإجمالي، و الذي استفدناه من دروس سيدنا و أستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر «قدس سره» التي ألقاها في دورته الأصولية الثانية، و قد امتازت بالمنهج و التهذيب و الإبداع، نقدّمها بين يدي الباحثين و المحققين، متوسلين إلى الله سبحانه، أن يتعمد سيدنا و أستاذنا الشهيد برحمته الواسعة، و أن يحشره مع آبائه و أجداده المعصومين، إنّه سميع مجيب.

بيروت- حسن عبد الساتر

ذو القعدة- ١٤٢٢ هـ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧

### مقدمة في تقسيم مباحث الحجج و الأصول العملية

#### إشارة

ذكر الشيخ «قده» في مقام تقسيم و تصنيف الحجج و الأصول العملية: إنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك، ثم فرّع على كل واحد من هذه الأصناف أحكامها [١].

و كلامنا حول هذا التقسيم لمباحث هذا القسم، يقع في جهات.

#### ١- الجهة الأولى: في المقسم، و فيه بحثان:

١- البحث الأول: هو أن الشيخ «قده» جعل المقسم هو «المكلف»، إلّا أن صاحب الكفاية «قده» عدل عن ذلك، و عبّر بدلا عنه، «بالبالغ العاقل الذي وضع عليه القلم» [٢].

#### إشارة

و كأنّ عدوله باعتبار مسألة لفظية، حاصلها: إنَّ المكلف ظاهر في فعلية التلبس بالمبدأ، و هو التكليف، مع أنّ الواقعة الملتفت إليها قد لا يكون فيها تكليف، كما لو كان فيها ترخيص و إباحة، و لأجل ذلك عبّر «بالبالغ العاقل الذي وضع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨

عليه القلم» [٣]، و يراد بالقلم، قلم التشريع و الجعل و لو على نحو الترخيص ليتلاءم المقسم مع سائر احتمالات الواقع. و هذا العدول في محله، لو كان المراد من المكلف هو، المكلف في شخص هذه الواقعة، أمّا لو ادّعى أنّ المراد من المكلف هو، المكلف في نفسه، يعني من كان ملزما من قبل الشريعة بما ألزم به الناس من دون نظر إلى خصوص هذه الواقعة الملتفت إليها، لما

بقي إشكال في جعل المكلف مقسما.

و على أى حال: فإن هذه المناقشة لفظية لا مضمون علمي لها، و إنما الذى له مضمون علمي، هو التكلم في ان هذه الوظائف المقررة في حالة القطع و الظن و الشك، هل تختص بالمكلف، أو أنها قد تجرى في حق من لم يكن مكلفا؟. فعلى الأول: يكون المقسم هو خصوص المكلف، و على الثانى: ينبغي أن يوسع، بحيث يشمل غير المكلف.

### [انحاء جريان الوظائف المقررة في حالة القطع و الظن و الشك في حق غير المكلف]

#### إشارة

و الصحيح هو الثانى، و ان هذه الوظائف يمكن جريانها في شبهات حكمية في حق غير المكلف، و ذلك بأحد أنحاء.

### ١- النحو الأول: هو أنه بعد الفراغ عن ان رفع التكليف عن غير المكلف، ضرورة شرعية و عقلائية بنحو القضية المهملة، إلا أنه قد يفرض حصول الشك لغير المكلف في ارتفاع بعض الأحكام عنه

كما قد يقال بالنسبة للأحكام الشرعية الثابتة بقانون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، حيث يشك في ان مثل هذه الأحكام، هل هي مجعولة في حق كل مميز و إن لم يكن بالغاً و مكلفاً، أو أنها مجعولة في حق خصوص المكلف؟ فهذه شبهة حكمية قد تحصل لغير المكلف، و لا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩

توجد ضرورة على خلافها، و حينئذ، فلا بد له من إعمال الوظيفة المقررة في مثل ذلك، و يكون حاله حال المكلف البالغ إذا حصلت له هذه الشبهة.

و الوظيفة في المقام بالنسبة لغير البالغ هو، أن يرجع إلى إطلاق دليل «رفع القلم». فإنه حاكم على إطلاق أدلة الأحكام الواقعية و مخصيص لها فيما إذا لوحظ بالنسبة إلى مجموعها، هذا إذا لم يرد مقيد لدليل «رفع القلم» في المقام، و أمّا مع وروده و وجوده، فيثبت به وجود التكليف حتى لو وجد ما يدل على نفي فعليّة العقاب بالنسبة لغير البالغ، حيث أنه لا منافاة بين فعليّة التكليف، و استحقاق العقاب، و بين عدم استحقاقه.

### ٢- النحو الثانى: و هو كما لو شك غير البالغ في وقت تحقق البلوغ بنحو الشبهة الحكمية، فلم يدر، هل ان البلوغ يتحقق بدخول الخامسة عشر أو بأكملها؟

، و حينئذ، يحتاج إلى مؤمن، إما اجتهادا، أو تقليدا، أو احتياطا.

و حينئذ يقال: إنه إن كان لدليل الحكم الأولى إطلاق، فيتمسك به و يثبت بذلك الحكم في حقه لمجرد الدخول في الخامسة عشر، و المفروض أن أدلة إخراج البالغ مجعولة، فيكون المقام من قبيل المخصيص المنفصل المراد أمره بين الأقل و الأكثر، فبالنسبة للأكثر يتمسك بإطلاق الدليل الأولى، و معه، يثبت الحكم في حقه.

و أمّا إذا لم يكن للدليل الأولى إطلاق، فيرجع إلى الأصول، من الاستصحاب أو البراءة و مقتضى الأصول، هو البراءة عن فعليّة التكليف.

### ٣- النحو الثالث: هو أن يشك غير البالغ في وقت تحقق البلوغ بنحو الشبهة المفهومية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠  
 ، كما لو شك في أن الشعر المذى نبت له، هل يتحقق به البلوغ، أو لا؟ وفي مثله: لا بد من حل هذه الشبهة اجتهاداً، أو تقليداً، أو احتياطاً، و الرجوع إلى الوظائف المقررة في مثل المقام.

و مرجع هذه الشبهة في أكثر الحالات، إلى وجود عام، و مخصص مجمل مفهوماً، يدور أمره بين الأقل و الأكثر، فالعام، كقوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\***، و المخصص المجمل مفهوماً هو ما دلّ على أن من لم ينبت له شعر لا تجب عليه الصلاة.  
 و هنا يفرض إجمال الشعر، من حيث كون المراد به خصوص الخشن، أو ما يشمل الناعم.

و حينئذ، يدور أمره بين الأقل و الأكثر، فإذا شك إنسان في أن ما نبت له من شعر، هل يتحقق به البلوغ أو لا؟ فلا إشكال في أنه يرجع إلى العموم، و هو قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\***، و به يثبت وجوب الصلاة على هذا الشاك، هذا إذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية كما هو الصحيح.

و أما إذا بنينا على جريان الاستصحاب فيها، فإن مقتضاها عدم وجوب الصلاة على هذا الشاك و ذلك باعتبار استصحاب عدم نبت الشعر الموجب للبلوغ، و حينئذ، فهذا الاستصحاب لو لا عموم **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*** لجرى و نفى التكليف، إلا أنه باعتبار وجود العموم هذا، لا بد له من ملاحظته بالنسبة إليه ليرى أيهما المقدم في المقام، و هذا بحث كلّي كان ينبغي ذكره في مباحث العام و الخاص في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص.

و حاصل الكلام في ذلك: هو أنه قد يقال أولاً: إن الاستصحاب هو المقدم على أصالة العموم، و ذلك لأنه يرفع موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١

العموم، فإن موضوعه «من نبت له شعر موجب للبلوغ»، و الاستصحاب ينفي هذا الموضوع كما عرفت، و معه لا يبقى مجال للتمسك بدليل العام، فيكون الجارى في المقام هو الاستصحاب، و بذلك ينفي التكليف عن هذا الشاك.

و قد يقال ثانياً في قبال ذلك: إنّ المقدم هو أصالة العموم، لأن مقتضاها بحسب مدلولها المطابقي هو شمول الحكم لهذا الشاك، و حينئذ، فتدلّ بالالتزام على أن ما نبت له من الشعر موجب للبلوغ، و لوازم الإمارات حجّة، و معه يرتفع موضوع الاستصحاب، إذ لا يبقى شك في كون هذا الشعر موجبا للبلوغ و عدمه.

و قد يقال ثالثاً: بعدم تقديم أحدهما، بل هما متعارضان.

و تقريب ذلك: هو إنّ الاستصحاب في المقام ينقح موضوع عدم التكليف بالنسبة لهذا الشاك، لأنه يثبت عدم نبت الشعر الموجب للبلوغ.

بينما أصالة العموم، فإنها تثبت وجوب الصلاة على هذا الشاك بمدلولها المطابقي، إلا أنها لا تدلّ بالالتزام على أن الشعر النابت موجب للبلوغ كما ادّعى، و ذلك لأنها لو دلّت بالالتزام على ذلك، لكان منشأ هذا التلازم هو دليل الخاص القائل: «بأن من لم ينبت له شعر فلا تجب عليه الصلاة حتى لو كان شاكاً»، إذن، فبضم هذا الخاص إلى ذلك العام، يثبت إنّ هذا الشاك لم ينبت له شعر موجب للبلوغ، و إلا لو قطعنا النظر عن الخاص لما أمكن استفادة التلازم المذكور.

إلا أن الاستعانة بالدليل الخاص في مثل ذلك غير ممكن، لأن الغاية من التمسك بهذا العموم ليست إدخال الفرد المشكوك تحته، بل إخراجها من تحته، و إدخاله تحت العام الأولى، و هو **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\***،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢

و هذا من قبيل التمسك بالعام في موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص، و قد عرفت الكلام فيه مفصلاً، و أنه غير ممكن. و عليه: فلا يمكن أن تثبت بالعام إنّ الشعر النابت لهذا الشاك موجب للبلوغ، و عليه فلا ينتفى موضوع الاستصحاب بل تبقى أركانه

تامة، كما أن أصالة العموم بمدلولها المطابقي تامة، فيقع التعارض بينهما.

والصحيح في المقام هو، أن فرض جريان الاستصحاب في المقام، مع فرض جريان أصالة العموم، غير ممكن، لأن كلا منهما مبني على نقيض ما بني عليه الآخر، وذلك لأنه إذا فرض أن العام بعد التخصيص قد تعنون بما عدا مدلول الخاص، فحينئذ يتعين جريان الاستصحاب، ولا يمكن التمسك بالعام، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وإن فرض أن العام يتعون بما عدا القدر المتيقن من الخاص، لا بما عدا مدلوله كما هو الصحيح في موارد الشبهة المفهومية، فحينئذ يتعين جريان أصالة العموم، ولا يجري الاستصحاب، كاستصحاب عدم نبات الشعر الخشن، لأنه ينقح مدلول الخاص بما هو، وهذا المدلول ليس موضوعا لحكم شرعي كما عرفت. إذن فيرجع إلى عمومات التكليف.

## ٢- البحث الثاني: من الجهة الأولى: وهو لبيان أن المقسم، وهو المكلف، هل يختص بخصوص المجتهد، أو أنه يشمل مطلق المكلف ولو كان عاميا؟.

### إشارة

وفي المقام ذهب المحقق النائيني «قده» وغيره إلى اختصاصه بالمجتهد<sup>[٤]</sup>، ولعل ذهابهم إلى ذلك باعتبار أن هذه الوظائف المقررة بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣ هي وظائف للمجتهد، فلا بد أن يكون موضوع التقسيم هو المجتهد حينئذ.

### وتحقيق الحال في المقام، يقع في مقامين.

### إشارة

١- المقام الأول: في أنه ما هو مقتضى القاعدة والمنهجية في هذا التقسيم، وهل أنها تقتضي اختصاصه بالمجتهد، أو الأعم منه ومن المقلد؟

٢- المقام الثاني: هو في أن الوظائف المقررة في علم الأصول من قبيل جعل الحجية، أو حجية الخبر الواحد، والطريقة، أو الوظيفة العملية وما ينشأ من ذلك و يتفرع عليه من النتائج، مع قطع النظر عن التقسيم و صحته هل تختص بالمجتهد، أو أنها تعم غيره؟

### أما المقام الأول: وهو البحث من زاوية هذا التقسيم

، فنقول: إنه لا إشكال في أن المقسم ينبغي شموله للعامي أيضا، وذلك لأنه يكون موردا لهذه الوظائف في موارد الشبهات الحكمية، وذلك لأن غير المجتهد يعلم بأنه مكلف بأحكام، فقد تحصل له القطع بحكم من جهة كونه ضروريا كحرمة الخمر، أو إجماعيا كحرمة العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثاه، و حينئذ، يعمل على مقتضى قطعه.

وقد لا يحصل له ذلك، بل يحصل له الظن باعتبار فتوى مقلده بعد أن حصل له القطع بحجية فتواه، ففي مثل ذلك، يعمل بمقتضى ظنه و يكون ظنه حجة.

وقد لا يحصل له قطع و لا ظن، فينتهي أمره إلى الشك، و حينئذ، لا بد و أن يستقل عقله، إما بالبراءة، و إما بالاشتغال، و إما بالتفصيل بين الموارد، و إما بالتوقف، ثم يستقل عقله بحكم من الأحكام في طول التوقف.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤

وعليه: فمن ناحية التقسيم لا ينبغي الاستشكال في عموم المقسم لغير المجتهد.

وعدم توفر بعض مصاديق العلم أو العلمى في حق غير المجتهد، لا يجعل غير المجتهد خارجا عن دائرة المقسم، ولا إلى تخصيص المقسم بخصوص المجتهد.

**و أما المقام الثانى: [فى الوظائف المقررة فى علم الأصول من قبيل جعل الحجية، أو حجية الخبر الواحد، و الطريقة، أو الوظيفة العملية]**

#### إشارة

فتحقيق الحال فيه هو، أنّ دعوى اختصاص هذه الوظائف المقررة بالمجتهد، لم ينشأ من ناحية احتمال كون المجتهد قد أخذ موضوعا فى لسان دليل تلك الخطابات، باعتبار أنّ عنوان المجتهد لم يؤخذ، حيث لم يقل الشارع، إنّ المجتهد لا ينقض اليقين بالشك، كما أنّه لم يقل: يا أيها المجتهد «صدق العادل»، و إنّما كانت دعوى الاختصاص باعتبار أنّ بعض القيود المأخوذة فى تلك الوظائف لا تحصل إلّا للمجتهد، فمثلا: «صدق العادل»، و هو دليل حجية خبر الواحد، أخذ فى موضوعه الفحص عن المعارض، و هكذا حجية الظهور، فإنها مقيدة بالفحص عن المخصّص و المقيد و الحاكم، و حجية الاستصحاب متقومة باليقين السابق، و كل هذا من اختصاص المجتهد، و من هنا قد ينشأ الإشكال فى كيفية تحليل إفتاء المجتهد للعامة، بعد الفراغ عن أصل جواز رجوع المقلد إلى المجتهد. و توضيح هذا البحث هو، إنّنا نقول: إنّ المركز فى الأذهان، أنّ إفتاء المجتهد للعامة يكون من باب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة، كالرجوع إلى الطبيب، و هذا موقوف على وجود واقع محفوظ مشترك بين الخير و غيره حيث يدركه الخير بنظره و لا يدركه الجاهل، فيرجع إليه حينئذ، و هذا إنّما ينطبق فى باب الرجوع إلى المجتهد فيما إذا حصل القطع الوجدانى للمجتهد بالحكم الواقعى. فيفتى العامة به و لا إشكال،

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥

لأنّ المجتهد يكون قد أدرك ما يكون مشتركا بينهما ثابتا فى الواقع، فيكون نظره مجرد خبرة و طريق إليه.

#### [شبهة عدم حصول القطع الوجدانى للمجتهد بالحكم الواقعى]

و أمّا لو فرض عدم حصول القطع الوجدانى للمجتهد بالحكم الواقعى، و إنّما أفتاه بما انتهى إليه نظره استنباطا، عن طريق وظيفة ظاهرية مقررة، كرواية معتبرة سندا، أو ظهور حجة، أو أصل عملى انتهى إليه، و نحو ذلك، إذن، فكيف يفتى غيره الجاهل الذى لا يشترك معه فى مقومات تلك الوظيفة، فإنّه حينئذ:

إن أفتاه بالحكم الواقعى، فهو إفتاء بغير علم، لأنّ الحكم الواقعى غير معلوم لديه.

و إن أفتاه بالحكم الظاهرى، ففيه: إنّ الحكم الظاهرى مجعول بلسان «صدق العادل و أمثاله»، و المفروض أنّ هذه الخطابات مختصة بالمجتهد، لأنّ موضوعه متقوم به لا بغيره.

و يتحكم الإشكال أكثر، فيما لو فرض أنّ الحكم الذى يريد الإفتاء به كان خارجا عن موضع ابتلاء المجتهد، كأحكام النساء، فإنّه لا يوجد فى مثلها علم بحكم واقعى لكى يفتى به، و الحكم الظاهرى غير ثابت فى حقه أيضا لكونه ليس محل ابتلائه و لا فى حق العامة، لأنّ هذا الحكم مستنبط من وظائف مختصة بالمجتهد.

و لهذا سميت هذه المسألة، بتحليل عملية الإفتاء، فإنّه بعد الفراغ عن ثبوت حجية الفتوى فقهيا، نبحت عن كيفية تعقلها و تخريجها صناعيا بنحو لا نحتاج فيه إلى إثبات عناية زائدة علاوة على كبرى حجّية الفتوى الراجعة إلى كبرى حجّية رأى أهل الخبرة فى حق غيرهم.

## [حل الشبهة]

إذن فهذه شبهة لا بد من حلها، و فى مقام حلها يقع الكلام فى ثلاث مقامات.  
بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦

## ١- المقام الأول: و فيه يقرب تخريج عملية الإفتاء فى موارد الوظائف الظاهرية على القاعدة حتى لو فرض اختصاصها بالمجتهد

## إشارة

، يقال: بأنه بناء على اختصاص الأحكام الظاهرية بالمجتهد لتتحقق موضوعه فيه دون المقلد، و هو بذلك يصبح عالما بالحكم الواقعى المشترك بين المجتهد و المقلد تعبداً، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم و الخبرة بمقتضى دليل التعبدية، فيفتى المجتهد مقلديه بالحكم الواقعى المعلوم لديه بهذا العلم، و هذا أمر على القاعدة لا يحتاج فيه إلى عناية زائدة بعد فرض دلالة دليل الحجية على الحجية و العلمية التعبدية، و ذلك كما لو ورد خير واحد يدل على وجوب السورة، فيكون لدى المجتهد حكمان: أحدهما: وجوب السورة، و هو حكم واقعى مشترك بين المجتهد و سائر المكلفين.

و ثانيهما: دليل حجية خبر الواحد، و هو حكم ظاهري مختص بالمجتهد، و معنى جعل الحجية هو جعل الطريقة، بمعنى اعتبار المجتهد عالماً بالتعبد بتمام مدلول الخبر، و قد فرضنا أن مدلول الخبر هو حكم واقعى مشترك بين المجتهد و العامى، و حينئذ، فيفتى المجتهد العامى بهذا الحكم الواقعى، و يكون إفتاؤه حينئذ عن علم و هذا أمر على القاعدة لا يحتاج فيه إلى عناية زائدة، غاية أنه علم تعبدي حصل له بواسطة دليل حجية الخبر، و بهذا ينحل الإشكال.

## [رد الجواب]

## إشارة

إلا أن هذا الجواب غير تام، و يرد عليه

## أولاً: إن هذا الجواب لو سلم، فهو لا يتم بالنسبة للأصول غير التنزيلية

، لأن مؤداها حكماً ظاهرياً، و الحكم الظاهري مختص بالمجتهد حسب الفرض، و حينئذ، ففى مورد هذه الأصول، إن أفتى بالحكم الواقعى، فيكون ذلك إفتاء بغير علم، و إن أفتى بالحكم الظاهري، فالمفروض أنه مختص بالمجتهد.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧

و إن شئت قلت: إنه إنما يتم هذا التخريج، لو تمت أصوله الموضوعية فى خصوص باب الإمارات المجعولة فيها الحجية و الطريقة دون غيرها من موارد الأحكام الظاهرية [٥].

## و ثانياً: فإن هذا الجواب إنما يتم فى الإمارات بناء على أن جعلها إنما هو من باب الطريقة

، ليكون مؤداها واقعياً، و أمياً إذا كان بلسان جعل الحكم المماثل، أو بلسان المعذرية و المنجزية و نحو ذلك مما هو مختار بعض العلماء، أى أن الحجية تكون بمعنى جعل ما ليس بعلم عالماً، فلا يتم حينئذ هذا الجواب.

## و ثالثاً: فإن هذا الجواب لا يتم فى الإمارات حتى بناء على مسالك جعل الطريقة و العلمية لها

، وذلك لأنَّ القطع «الموضوع» للحكم بجواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم، لا يكفي فيه مجرد كونه عالما كيفما اتفق، بل لا بدَّ وأن يكون عالما و قطعه عن خبرة و بصيرة و كونه من أهل الفن، لا مطلق القطع، و من هنا: لو قطع العالم بحكم عن طريق غير معتبر كالرؤيا، و الرمل، و حساب الأعداد و غيره، فإنَّ قطعه هذا حجّة على نفسه، لكن لا يجوز لغيره الرجوع إليه في هذا الحكم، لأنَّه و إن كان عالما به، إلّا أنّ علمه ليس علم خبرة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ دليل حجّيّة الخبر، يجعل المجتهد عالما بوجوب السورة مثلا، لكن لا يجعله عالما عن خبرة، أي أنّ دليل الحجّيّة لا يعبد المفتي بكونه أهل خبرة و أهل الفن، و إن جعله عالما تعبدا.

و الحاصل: هو أنّ الحكم الذي هو عالم به عن خبرة هو مختصّ به، و الحكم الشامل له و لغيره ليس عالما به علم خبرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨

نعم لو فرض أنّ دليل حجّيّة الخبر كان يدلّ أيضا على أنّ علمه علم خبرة، بحيث يكون العلم قد أخذ موضوعا فيه، لكان كافيا في جواز الإفتاء، لأنّ الإسناد، موضوعه مطلق العلم، فيكفي فيه قيام الحجّة منزلة القطع الموضوعي.

و إلّا، لو كان الموضوع نفس الواقع، فلا يتمّ هذا الجواب، لأنّ هذا خروج عن فرض الكلام، لأنّ محل الكلام هو تصحيح الإفتاء على القاعدة بدون ضمّ مئونة زائدة، و المفروض أنّ الفرض المذكور يرجع إلى فرض مئونة زائدة، و عليه فهذا الجواب غير تام.

هذا، مضافا إلى ما ذكر من اعتراضات في المقام على أصل مبنى جعل الطريقيّة و قيام الحجج مقام القطع الموضوعي، من قبيل، إنّ هذه الحكومة لا تتم في الأحكام الثابتة بدليل لثبي، كحجّيّة الخبر أو الفتوى بناء على أنّ مدرك الحجّيّة فيها هو السيرة العقلانيّة، و من قبيل أنّ بعض الحجج، «كالاستصحاب» لا يكون حجّة و قائما مقام القطع الموضوعي - فيما لو قيل بقيامه مقامه - إلّا في طول قيامه مقام القطع الطريقي، بحيث يكون للمستصحب أثر عملي في حق المجتهد نفسه.

و هذا لا يكون في موارد أحكام النساء مثلا- أو غيرها ممّا هو خارج عن محل ابتلاء المجتهد، و لا يكون ذا أثر عملي في حقه كما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

[جواب ثاني لتصحيح إفتاء المجتهد للعامة]

إشارة

و يمكن أن يذكر جواب ثان في المقام يخرج بواسطته تصحيح إفتاء المجتهد للعامة - بناء على اختصاص موضوع الحكم الظاهري بالمجتهد - على القاعدة من دون افتراض عناية زائدة.

و حاصل هذا الجواب يرجع إلى إمكان رجوع العامي إلى المجتهد في الحكم الظاهري، حتّى بناء على القول باختصاص الحكم الظاهري

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩

بالمجتهد،

[امثلة لتوضيح الجواب الثاني]

إشارة

لكن رجوعه إليه في ذلك في طول رجوعه إليه في حكم واقعي، و يتضح ذلك من خلال بعض الأمثلة.

1- المثال الأول: إنَّ الماء إذا تغير بالنجاسة يتنجس، ثم إذا زال تغيره يبقى على نجاسته، و ذلك للاستصحاب



، و في مثل ذلك يجوز للمجتهد أن يفتي العامي بالحكم الأول، و هو تنجس الماء بالتغيير، لأنّ هذا حكم واقعي بنظر المجتهد قد علم به، لكن تعديداً، و الحكم الواقعي مشترك بينهما كما تقدّم، إذن إفتاؤه به على القاعدة، و يكون رجوع العامي هنا رجوع إلى أهل الخبرة، و بذلك يصبح العامي عالماً بحدوث النجاسة، و هذا هو الركن الأول للاستصحاب؛ فإذا زال التغيير و شكّ العامي في بقاء النجاسة، فحينئذ يتحقّق لديه الركن الثاني للاستصحاب، و حينئذ يمكن للمجتهد أن يفتي بالاستصحاب، لأنّه خطاب مجعول في حقّ من كان على يقين فشكّ، و المفروض أنّ العامي كذلك، و بهذا أمكن للمجتهد أن يفتي العامي بالحكم الظاهري، و يكون إفتاؤه على القاعدة.

2- المثال الثاني: موارد الإفتاء بوجوب الاحتياط للعلم الإجمالي

، كما لو رأت المرأة «دماً» و لم تدر ما هو، فشكّت في جواز دخولها إلى المسجد، و حينئذ، فإذا رجعت إلى المجتهد فإنّها لا تسأله عن هذا الحكم هنا، بل تسأله عن ثبوت أحد حكمين في حقّها، و هما: لزوم تروك الحائض، أو لزوم أفعال المستحاضة، و المفروض أنّ المجتهد يعلم إجمالاً بلزوم أحد هذين الحكمين بعد علمه برؤيتها للدم المشكوك، فيكون رجوعها إليه في ذلك، رجوعاً إليه في نفس العلم الإجمالي الحاصل عنده وجداناً، و في هذا الحال، هو يعلم بوجوب الجامع بينهما، فيفتيها به، و يكون رجوعها إليه على القاعدة، لأنّه رجوع إلى أهل الخبرة، و حينئذ، يحصل لها بواسطة ذلك علم إجمالي تعبدى بأحد الحكمين، و يكون ذلك منجزاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠

3- المثال الثالث: موارد الإفتاء بالأحكام المستنبطة من الإمارات

، كما لو قام خبر العادل عند المجتهد على نجاسة العصير العنبي إذا غلا و لم يجد له مخصّصاً، و حينئذ، فالعامي يرجع إلى المجتهد في مسألة عدم وجود المخصّص، و هذا رجوع إلى أهل الخبرة، و بذلك يشمل خطاب «صدق العادل»، لتحقّق موضوعه، فيتجنز في حقّه نجاسة العصير العنبي إذا غلا.

4- المثال الرابع: موارد الإفتاء بأصالة البراءة عند الشكّ في حرمة شيء و عدم وجود دليل على حرمة

، فالعامي يرجع إلى المجتمع في مسألة الفحص عن دليل، و هو رجوع على القاعدة كما تقدّم، و إذا ثبت لدى العامي عدم وجود دليل على الحرمة تعبداً يشمل دليل البراءة، و بذلك يصحّ للمجتهد أن يفتي بمفادها، و هو حليّة المشكوك في حرمة مع عدم وجود دليل على حرمة.

غاية الأمر، أنّه تبقى مسألة الاختصاص، من ناحية عدم الفحص، و في هذه النقطة يقال: بأنّ دليل الفحص يدلّ على لزوم فحص كلّ مكلف بحسبه، و فحص المقلّد ليس بالرجوع إلى كتب الفقه، و إنّما هو بالرجوع إلى المجتهد، إذ برجوعه إليه و عدم وجدان ما يدلّ منه على الخلاف، يكون قد أكمل الفحص، و بذلك يصير صغرى لكبرى الوظيفة الظاهرية المقررة، بسبب قيام الإمارة أو الأصل الشرعي أو العقلي.

و الخلاصة: هي أنّه من غير ناحية الفحص، يكون الاشتراك بين المجتهد و المقلّد في الوظيفة الظاهرية المقررة ثابتاً لكون المجتهد عالماً بموضوعه وجداناً.

و بذلك يكون المقلّد برجوعه إلى العالم في ذلك هو عالم أيضاً بالموضوع تعبداً على القاعدة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١

و أمّا من ناحية الفحص، فإنّه يقال بالاشتراك باعتبار أنّ فحص كل مكلف بحسبه، فبالنسبة إلى المجتهد يكون فحصه بالرجوع إلى كتب الأحاديث، و أمّا بالنسبة إلى المقلّد، فإنّ فحصه يكون بالرجوع إلى المجتهد.

و ملاحظة أنه لم يجد معارضا أو حاكما، فالمقلد لا يجوز له الرجوع إلى استصحاب بقاء نجاسة الماء الذي زال تغيره بمجرد مراجعة مسألة نجاسة الماء المتغير ما دام متغيرا، بل لا بد له أيضا من مراجعة المسألة الأولى في رسالة المجتهد ليرى هل هناك ما يكون حاكما على هذا الاستصحاب في رأى المجتهد أم لا.

و هذا الجواب غير تام:

**أولا: لأن مجرد مراجعة رسالة المجتهد في المسألة الثانية، لا يكون فحوا عن الحاكم على الحكم الظاهري**

ليتنقح بذلك موضوعه في حق المقلد.

**و ثانيا: لأن لازمه عدم جواز إفتاء المجتهد للعامي إذا كان هناك من هو أعلم من هذا المجتهد**

، لأن هذا الوظيفة الظاهرية إنما تثبت في حق العامي إذا جاز له الرجوع إلى المجتهد في المسألة الأولى لكي يتنقح بذلك موضوع الحكم الظاهري، فإذا كان المجتهد من لا يكون رأيه حجة في حق العامي، فلا يكون الحكم الظاهري الثابت في حق ذلك المجتهد ثابتا في حق العامي، إذن فكيف يجوز للمجتهد الإفتاء به للعامي، مع أن هذا بحسب الارتكاز لا إشكال في عدم حرمة إفتائه، و إن كان يوجد من هو أعلم منه.

غايته: أنه لا يجوز للعامي الرجوع إليه و تقليده.

و توضيحه: أنه في المثال الأول، و هو بقاء نجاسة الماء المتغير إذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢

زال تغيره، فإن إفتاء المجتهد بذلك فرع صيرورة العامي متيقنا بالحدوث، و كونه كذلك، فرع تقليده له، إذا فرض أن الأعم لا يقول بذلك، و مع عدم يقينه بالحدوث، لا يمكن جريان الاستصحاب في حقه، و معه، لا يمكن للمجتهد أن يفتيه بالاستصحاب، مع أن المرتكز جواز إفتائه، غايته، أنه لا يجوز للعامي أن يقلده به مع وجود الأعم.

**٢- المقام الثاني: في إمكان تصحيح إفتاء المجتهد للعامي بإضافة مؤنة زائدة تستفاد من دليل جواز التقليد إثباتا**

إشارة

، بعد عدم إمكان تصحيحه على القاعدة ثبوتا. و الكلام في هذا المقام مبني على اختصاص الأحكام الظاهرية بالمجتهد أيضا.

[تقريب استفادة المؤنة الزائدة من دليل جواز التقليد]

و هنا قد يقال في مقام تقريب ذلك: أنه يمكن استفادة مؤنة زائدة من دليل جواز التقليد، و هذه المؤنة الزائدة عبارة عن تنزيل فحص المجتهد منزلة فحص العامي، بمعنى أنه إذا فحص المجتهد فيكون فحصه فحصا بالوجدان، و فحصا للعامي بالتنزيل، و كذا ينزل يقين المجتهد بالحدوث منزلة يقين العامي به من حيث الأثر الشرعي، و هو جريان الاستصحاب، و بهذا يكون العامي مشمولاً للوظائف المقررة التي ينتهي إليها المجتهد.

و هنا قد يقال: إنه في بعض الأحيان لا يوجد أثر شرعي للتنزيل، مع أن التنزيل فرع وجود أثر شرعي كما هو الحال بالنسبة إلى الوظائف العقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لو فرض أنه لم يصل البيان إلى المجتهد فيكون حكمه عقليا، بواسطة هذه القاعدة، فهنا لا يمكن للشارع أن ينزل العامي منزلة المجتهد في ذلك، لأن الأثر عقلي، و مثله منجزية العلم الإجمالي.

و جواب ذلك: هو أن مرجع التنزيل في مثل ذلك إلى أن الشارع يجعل حكماً شرعياً مماثلاً لحكم العقل، بحيث ينتج البراءة و الاحتياط

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣

الشرعيين في حقّ العامي، ذلك لأنّ التنزيل بلحاظ الحكم العقلي غير معقول كما تقدّم.

و أمّا كيفية استفادة هذا التنزيل إثباتاً من دليل جواز التقليد، فباعتبار أنّ المركز في أذهان المتشرعة من أدلة جواز التقليد هو، أنّ العامي يرجوعه إلى المجتهد يطبق على نفسه نفس ما يطبقه المجتهد على نفسه إذا اتحدا في الشروط بحيث يثبت في حقّه نفس ما يثبت في حقّ المجتهد من درجات إثبات الواقع أو التنجيز و التعذير عنه، و هذا لا يكون إلّا بعد افتراض أنّ تمام الوظائف المذكورة التي يطبقها المجتهد على نفسه تنطبق على العامي، و حيث أنّ هذه الوظائف بحسب أدلتها لا تنطبق على العامي، فنستكشف من دليل التقليد ثبوت هذا التنزيل و التوسعة في موضوع تلك الوظائف الظاهرية بالدلالة الالتزامية، و أنّ تطبيقها على العامي إنّما هو بعناية التنزيل.

إلّا أنّ هذا التقريب غير تام، حيث يلزم منه لآزمان لا يلتزم بهما.

### ١- اللازم الأول: هو ما تقدّم في المقام الأول من أن لازم هذا التخريج عدم جواز إفتاء المجتهد غير الأعم

، لأنّ جواز إفتاء العامي فرع انطباق الوظائف المقررة الثابتة في حق العامي، و انطباقها عليه فرع تنزيل فحص هذا المجتهد أو يقينه منزلة فحص أو يقين العامي أو علمه الإجمالي، و هذا التنزيل استفيد من دليل جواز التقليد بحسب الفرض، و دليل جواز التقليد لا يشمل مثل هذا المجتهد، لأنّه يوجد من هو أعلم منه أو أعدل، و المفروض أنّه لا يجوز تقليد غير الأعم، و لازم ذلك، عدم جواز إفتاء هذا المجتهد أصلاً، لأنّ تلك الوظيفة لا تكون ثابتة في حق العامي كي يمكن أن يفتيه، و هذا خلاف المرتكز بين المتشرعة. نعم لو كان مقتضى الوظيفة الثابتة في حق المجتهد اعتباره عالماً بالواقع، جاز له حينئذ الإفتاء به.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤

### ٢- اللازم الثاني: هو أنه بناء على هذا التخريج، لا يمكن أن نستدل على وجوب التقليد بالسيرة العقلانية

، مع أنّ هذه السيرة من أهم الأدلة على وجوبه، و ذلك لأنّ هذه السيرة إنّما تدلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الخبرة في مقام تشخيص الحكم المشترك، و لا تدلّ على التنزيل، لأنّه حكم شرعي يحتاج إلى دليل شرعي، و حينئذ، ينحصر دليل التقليد بالدليل الشرعي الذي يمكن استفادة التنزيل منه، أو كما إذا قيل بانضمام ما يشبه الإطلاق المقامي إلى ذلك حيث يقال: بأنّ هذه السيرة لو خلّيت و طبعها لأوجبت رجوع العوام إلى المجتهدين كما يرجع إلى أهل الخبرة و لو غفلة عن الفرق بينهما، و حينئذ، فسكوت الشارع عن ذلك، مع احتمال كون الغفلة نوعية، يكون بنفسه دليل على الإمضاء لهذه السيرة، و بذلك تكون دليلاً على وجوب التقليد.

### ٣- المقام الثالث: في أصل منشأ هذا الإشكال، و هو دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهد.

إشارة

فنقول: هناك عدّة مواضع و أسباب تكون هذه الدعوة بلحاظها.

منها: دعوى إنّ هذه الوظائف المقررة، كالبراءة و غيرها من أدلة الأحكام الظاهرية إمارة أو أصلاً قد أخذ في موضوعها وجوب الفحص، و

## الفحص مختص بالمجتهد.

## [دفع الدعوى]

و يمكن دفعه، بأن يقال: بأنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في موضوع البراءة و الاستصحاب، و أصالة العموم، و غيرها من أدلة الأحكام الظاهرية، و إنّما المأخوذ في موضوع حجّية أصالة العموم هو خروج العام عن معرضيته للتخصيص بنظر الخبير بذلك، فإذا فحص الخبير و لم يجد مخصصا، فإنّه حينئذ، يتحقّق بذلك موضوع الحجّية في حق الخبير و غيره، و بهذا يثبت أنّ الحكم الظاهري غير مختص بالمجتهد، و هكذا يقال في أصل البراءة و غيره ممّا أخذ الفحص شرطا في موضوع حجّيته.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥

## [رد الدفع]

إلّا أنّ هذا الجواب غير تام: و ذلك، لأنّه إذا كان المقصود بالخبير هو مطلق المجتهد، فمعنى ذلك، أنّ أيّ مجتهد و لو كان واحدا فحص و لم يجد مخصصا، فإنّه يتحقّق بذلك موضوع الحجّية و الوظيفة الظاهرية الثابتة بأصل أو إمارة حتّى بالنسبة لمن هو أعلم منه، بل حتّى لو فرض أنّ هذا المجتهد الأعم فحص و وجد مخصصا فإنّه لا يكون لذلك أيّ أثر بالنسبة إليه، لأنّ موضوع حجّية العام قد تحقّق في حقّه بعدم وجدان ذلك المجتهد غير الأعم للمخصص، فضلا عن العوام، و هذا واضح البطلان.

و إنّ كان المقصود بالخبير هو خصوص المجتهد الأعم، فلازم ذلك عدم جواز إفتاء المجتهد غير الأعم، حتّى لو فحص و لم يجد، لأنّ شرط الحجّية هو فحص الخبير البصير، بل لا يجوز له أيضا العمل بتلك الوظيفة، لأنّ الشرط بحسب الفرض فحص المجتهد الأعم و عدم وجدانه لا فحص من ليس بأعلم. و هذا الجواب بهذه الصياغة غير تام.

## [الجواب المختار]

و ما ينبغي أن يقال في مقام الجواب: هو أنّ حجّية العام مشروطة بأمر واقعي، و هو عدم وجود المخصص في مظان وجوده، سواء فحص أحد أو لم يفحص، و نظر المجتهد و فحصه طريق لهذا الأمر الواقعي لا- موضوعا للحجّية و من هنا نرى اختلاف أنظار المجتهدين في وجود المخصص و عدمه، و على هذا تكون الوظيفة الظاهرية حكما و موضوعا أمرا واقعا مشتركا بين المجتهد و غيره، و إنّما نظر المجتهد يكون مجرد طريق إلى إحرازه موضوعا و حكما.

و حينئذ، بناء على ذلك، إذا فحص المجتهد عن المخصص و جزم أو ظنّ ظنا معتبرا بعدم وجوده، يكون بذلك قد أحرز موضوع حجّية العام في حق الجميع، و حينئذ يفتى العامي بالحجّية و يكون ذلك إفتاء بحكم ثابت في حق العامي بنظر المجتهد.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦

و إنّ شئت قلت: إنّ الشرط أمر واقعي سواء فحص أحد أو لم يفحص، و نظر المجتهد و فحصه طريق إلى هذا الأمر الواقعي، لا موضوعا للحجّية، و على هذا تكون الوظيفة الظاهرية حكما و موضوعا أمرا واقعا مشتركا بين المجتهد و العامي، و يكون نظر المجتهد مجرد طريق إلى إحرازه موضوعا و حكما، و يكون تقليد العامي له من باب الرجوع إلى أهل الخبرة و العلم بهذا الحكم المشترك لا الحكم الواقعي بالخصوص.

و هذا لا إشكال فيه، و بهذا التقريب، يمكن الجواب عن دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهدين، بسبب أنّ الفحص قد أخذ في موضوعها.

و من جملة أسباب دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهدين هو، أنّ حجّية هذه الأحكام مقيدة بالوصول و العلم

## إشارة

، و من المعلوم انّ الحجية هذه إنّما تصل إلى خصوص المجتهد العالم، فلا تعمّ العامى كما فى الأحكام الواقعية.

## [تقريبان لاختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهدين]

إشارة

و الوجه فى هذا الاختصاص يقرب بأحد تقريبين.

أ- التقريب الأول: هو دعوى استفادة كون الحجّة مقيدة بالوصول، من لسان دليل الحجية

إشارة

، باعتبار انّ دليل الحجية يقول: «إذا جاءك خبر من الثقة فهو حجّة» مثلاً، و عنوان «جاءك» إنّما يصدق على من وصله الخبر، لا الخبر بوجوده الواقعى.

و جوابه

: إنّ عنوان «الوصول» أخذ طريقاً إلى واقع تحقق الخبر فى السنة الأدلة بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفية، و لهذا لم يؤخذ هذا العنوان فى السنة بعض أدلة الأحكام الظاهرية، و عليه فلا تكون الحجية مختصة بالمجتهد، بل تشمل العامى لو أخبره الخبير بالوصول.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧

ب- التقريب الثانى: هو دعوى كون التقييد بالوصول مستفاداً من حكم العقل

إشارة

، باعتبار انّ العقل يحكم بأنّ الأحكام الظاهرية مجعولة للتنجيز و التعذير، و لا تنجز و لا تعذير مع عدم الوصول، و حينئذ فتختصّ الحجية بمن وصل إليه الخبر، و هو المجتهد دون غيره.

و جوابه

: هو انّ ما ذكر لا يقتضى أخذ الوصول الوجدانى فى موضوع الحجّة، بل يقتضى أخذ مطلق الوصول و لو التعبدى الثابت فى المقام بفتوى المجتهد، و عليه فالوصول متحقق بالنسبة للعامى، فلا يكون جعلها بالنسبة إليه لغواً، و معه لا وجه لاختصاص الأحكام المقيدة بالوصول بخصوص المجتهد.

## [سبب آخر لاختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهد]

إشارة

و من جملة أسباب دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بخصوص المجتهد، هو انّ الاستصحاب الذى هو من الأحكام الظاهرية، فتقوم

بركنين.

أحدهما: أخذ اليقين بالحدوث موضوعا في بعض الأحكام الظاهرية.

و الثاني: الشك في البقاء، ولا يقين بالحدوث إلا بالنسبة للمجتهد فإن يقينه في ذلك محقق لموضوع الوظيفة لا طريقا إلى إحرازه، فيختص الاستصحاب به.

## و جوابه

: هو أنه سيأتي في محله إن شاء الله تعالى، انّ اليقين بالحدوث ليس من أركان الاستصحاب، بل ركنه الأول هو نفس الحالة السابقة واقعا فيستصحبها، و معه يكون يقين المجتهد بثبوت الحالة السابقة- و هو الحكم المشترك- طريقا إلى إحراز موضوع الوظيفة الظاهرية، و بذلك تتم حجته الاستصحاب لتوفر موضوعه عنده، فيفتى به العامي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨

و لو فرض أنه تنزلنا و قلنا بأخذ نفس اليقين موضوعا للاستصحاب، فلا إشكال أيضا، بناء على قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي و اليقين السابق، فإن يقين المجتهد بثبوت الحكم في الحالة السابقة، هو بنفسه يكون دليلا و علما تعديدا للعامي في إثبات الحالة السابقة، فيكون الرجوع إليه في هذه المسألة محققا لموضوع الاستصحاب في المسألة اللاحقة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام الجواب عن دعوى اختصاص الأحكام الظاهرية بالمجتهد.

إلا أنه مع ذلك، فهذه الأجوبة الثلاثة لا تكفي في تصحيح الإفتاء في بعض الموارد إلا إذا ضم إليها الجواب الثاني الذي ذكرناه في المقام الأول.

و توضيح ذلك هو، انّ المجتهد حين الإفتاء، تارة يفتى بشيء يكون علمه طريقا إليه، سواء أ كان ما أفتى به حكما واقعا «كحرمه شرب الخمر»، أو ظاهريا «كحرمه العصير العنبي إذا غلي»، فإن إفتاءه بذلك إنما هو لصحيحة زرارة، فهي الحجة في المقام، و علمه طريق إلى هذه الحجة، و هذا الإشكال فيه.

و أخرى يفتى بحكم، و يكون هذا الحكم في طول علمه، لا- أن علمه كاشف عنه، كما في موارد العلم الإجمالي، فإنّ الفقيه يفتى بأصالة الاشتغال باعتبار منجزية العلم الإجمالي، فحكمه بأصالة الاشتغال في طول علمه، لا أن هذا الحكم منكشف بعلمه.

و حينئذ يقال: إن الإفتاء بأصالة الاشتغال في طول حجة هذا العلم، و هذا العلم هو حجة في حق نفسه فقط دون العامي، إلا إذا تعين على العامي تقليده، و من هنا لا- ينحل الإشكال إلا بواسطة التقليدين الطوليين كما عرفت في الجواب الثاني الذي ذكر في المقام الأول، فإذا ضم ذلك الجواب الثاني إلى أحد هذه الأجوبة الثلاثة يندفع هذا الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩

و قد عرفت أن الجواب الثاني و هذه الأجوبة الثلاثة كلها على القاعدة لا تحتاج إلى مئونة زائدة.

ثم أنه يمكن أن يصعد هذا الإشكال أكثر، بحيث يتخيل عدم جواز عمل المجتهد المفضل برأيه، فضلا عن إفتاء غيره.

و توضيح ذلك: هو انّ المجتهد المفضل الذي يوجد من هو أعلم منه، تارة يعلم بأنه مفضل، و أخرى يفرض أنه جاهل مركب من هذه الناحية، فيعتقد أنه أعلم، فإن فرض الأول، فهنا أيضا، تارة يفرض أنه يوافق الأعم في جميع آرائه، و هذا لا كلام فيه، و أخرى يفرض أنه يخالفه في بعض المسائل.

فإذا فرض أنه يخالفه، فهنا يأتي الإشكال، و ذلك لأنّ هذا المجتهد المفضل لا- يمكن له حصول اليقين بالحكم مع التفاته إلى أمرين:

الأول: إنّه مفضل.

و الثاني: أنه مخالف للأعلم، في بعض المسائل.

و الوجه في ذلك هو، أنه في صورة مباحثته مع الأعلم، إن فرض أنه كان يحتمل بأنه يقنع الأعلم، أو أن أيًا منهما لا يقنع الآخر، فهذا خلاف فرض كونه عالما بأنه مفضل، و إن فرض أنه كان يحتمل بأن الأعلم يقنعه، فمعنى ذلك، أنه لا يحصل له يقين بما يراه في نفسه، و معه لا- يجوز له العمل برأيه، لأن ما يحصل له ليس إلا الظن، و هو لا يغني عن الحق شيئًا، و إذا لم يجز له العمل برأيه، فلا يجوز له إفتاء غيره بطريق أولى.

و هذا بنفسه يكون برهانا على وجوب تقليد الأعلم، و إن فرض الثاني، و هو كون المفضل جاهلا بالجهل المركب، حيث يعتقد أنه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠

أعلم، فهنا: و إن حصل له يقين، و يكون يقينه هذا معذرا و منجزا بالنسبة إليه، إلا أنه لا- يجوز لغيره من العوام أن يرجعوا إليه بعد فرض اطلاعهم على كونه جاهلا مركبا.

و بهذا يتبرهن أنه لا يجوز تقليد المفضل بكلا قسميه.

و قد يقال في مقام الجواب عن هذا الإشكال: بأن المفضل العالم بحقيقته، إذا رجع إلى الأعلم، فليس معنى هذا أنه يخطئه في الحكم، و إنما يخرج من موضوع إلى موضوع، حيث ينقلب حكمه الظاهري، لأنه سوف يرتفع عدم وجدانه للحجة على الخلاف بوجدانه لها، فمثلا:

المفضل الذي لا يجد دليلا على حرمة العصير العنبي إذا غلى، تجرى في حقه البراءة، و هذا الأصل حينئذ جار في حقه حقيقة، لكنه إذا رجع إلى الأعلم، فإنه يتبته إلى وجود دليل على الحرمة لم يكن المفضل ملتفتا إليه، فهذا التنبيه يخرج المفضل عن كونه موردا للبراءة، لأنه خرج عن كونه غير عالم بالحرمة، إلى كونه عالما بها، و هذا نقل له من موضوع إلى موضوع آخر و ليس تخطئه له بالحكم، لأن أصل البراءة كان جار في حقه حقيقة قبل اطلاعه على دليل الحرمة، و عليه فلا مانع من حصول اليقين بالحكم بالنسبة إلى المفضل.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح:

أما أولا: فلأن ما ينكشف بالمباحث مع الأعلم قد لا يكون من باب رفع الموضوع، بل قد يكون بتبديل المحمول و الحكم، مع حفظ الموضوع، كما لو كان هناك خطأ في تشخيص الحكم الواقعي أو الظاهري، بأن كان قطعه به خاطئا، كما لو كانت المسألة عقلية، كما لو فرض أنه كان يرى استحالة الترتب، و الأعلم يرى إمكانه، فهو يحتمل لو تباحث معه لأقنعه بإمكانه، و هكذا لو كان جازما بظهور عرفي و هو غير صحيح، و هكذا في كثير من موارد الأحكام الواقعية و الظاهرية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١

و أما ثانيا: فلأن ما مثل به، و هو حرمة العصير العنبي إذا غلى، فهو أيضا غير صحيح، لأن هذا المفضل لم يكن من حقه إجراء أصالة البراءة من أول الأمر، و ذلك لأن البراءة مشروطة بالفحص، و لما كان يعتقد بوجود من هو أعلم منه، فلا بد و أن يرجع إلى الأعلم قبل إجراء البراءة، و عليه: فيرجع الإشكال.

و يمكن القول: بأن مثل هذا المجتهد المفضل جاهل، لأنه لا يحصل له اليقين بالحكم، و حينئذ، فيجب عليه التقليد فضلا عن عدم جواز إفتاء غيره و الرجوع إلى الأعلم من باب رجوع الجاهل إلى العالم، و بهذا تشكل العبارة التي تسطر في إجازات الاجتهاد من «أنه يحرم عليه التقليد»، و إن كان في النفس من العبارة شيء.

و يمكن الإجابة عنه و تصوير إمكان حصول اليقين بالحكم بالنسبة للمفضل، و ذلك لأن كل ما تقدم كان مبنيا على كون المجتهد المفضل يعترف بكونه مفضولا، و أما إذا كان لا يرى نفسه مفضولا فلا إشكال بالنسبة إليه، و لكن الإشكال حينئذ في تقليد العامي له و رجوعه إليه حيث أنه ليس من أهل الخبرة لكونه جاهلا- بالنسبة إلى الأعلم، إذ ما قد يتيقن منه من الحكم الأعم من الواقعي و

الظاهري قد يكون نتيجة جهله المركب، و مثل هذا العلم المستند إلى الجهل المركب لا يكون مشمولاً لدليل رجوع الجاهل إلى العالم.

و توضيح ذلك هو، أن يقال: بأن هذا الإشكال كان مبني على كون الأعلمية تقتضى وجود التفاتات و انتباهات لدى الأعلّم بها يمتاز الأعلّم عن المفضول، و كل هذه الالتفاتات واقعة في موارد الاختلاف بين الأعلّم و المفضول و التي لأجلها قيل بعدم حصول اليقين للمفضول ما دام يحتمل أن الأعلّم يبينها له إذا رجع إليه. و أمّا في موارد الاتفاق، فيكون بنفسه دليلاً على التفاتهما بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢

و تنبههما معا إلى جميع هذه النكات، إلّا أن فرض وجود هذه الانتباهات كلّها في موارد الاختلاف بينهما أمر غير مبرهن، لاحتمال أن تكون هذه الانتباهات كلا أو بعضاً في موارد الاتفاق، إذ ربّما يتفقان في النتيجة مع خطأ غير الأعلّم في طريقة الاستدلال و منهجيته، و حينئذ، فمن المعقول أن يحصل للمجتهد غير الأعلّم يقين بالحكم الأعمّ من الواقعي و الظاهري في مسألة، بنحو يخالف رأى الأعلّم رغم اعترافه بالمفضولية، و ذلك لعدم احتمال أن يكون شيء من تلك الالتفاتات و الانتباهات في تلك المسألة التي خالف فيها الأعلّم بالخصوص، فإننا إذا أجرينا حساب الاحتمال يظهر أنه لا مانع من حصول اليقين للمفضول في الحكم في موارد الاختلاف مع الأعلّم.

و لتوضيح ذلك، نذكر مثلاً: لنفرض أن مجموع المسائل و عمليات الاستدلال المستنبطة في كل منها كثيرة، بحيث لا تشكّل موارد الاختلاف بينهما إلّا جزءاً ضئيلاً، بحيث يكون احتمال وقوع خطأ فيها - نتيجة عدم انتباهه - ضعيفاً بدرجة يكون الاطمئنان على خلافه، فمثلاً: لو فرض أن مجموع المسائل الشرعية تسعة، و نفرض أن لكلّ مسألة خمسة أدلة، و معنى ذلك، أنه يوجد في كلّ مسألة خمس عمليات استدلالية، قد تكون خاطئة، و قد تكون صائبة، و عليه: فيكون مجموع العمليات الاستدلالية في المسائل التسعة، خمسة و أربعون عملية، و كل من الأفضل و المفضول مارس مجموع هذه العمليات، و تبين في النتيجة أنّهما اتفقا في ست مسائل، و اختلفا في ثلاثة منها، و هذا المفضول يعلم بوجود انتباهات لدى الأعلّم قد غابت عنه، و لنفرض أن تلك الانتباهات هي ثلث مجموع العمليات الاستدلالية، أي أنه في كل ثلاث عمليات يعلم بوجود انتباه، و نتيجة ذلك، أن ما يميّز به الأعلّم هو خمسة عشر انتباهاً، و هذه الخمسة عشر يحتمل وجودها في ضمن المسائل الاتفاقية،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣

كما يحتمل وجودها في ضمن المسائل الخلافية، و بحساب الاحتمال، نرى أن احتمال كون هذه الانتباهات موجودة في المسائل الثلاث الخلافية، هو احتمال ضعيف جداً، بحيث أنه يوجد اطمئنان على خلافه، لأنه لو أخذنا المسألة السابعة و هي أول المسائل الخلافية بينهما، فإنّ هذه المسألة لها خمسة أدلة حسب الفرض، و حينئذ، كل واحد من هذه الأدلة يحتمل أن يكون مورداً لانتباه الأعلّم، و هذا الاحتمال يعادل واحداً على ثلاثة ١/٣، لأن نسبة الانتباهات لعمليات الاستدلال بكاملها نسبة الثلث، و هكذا بالنسبة لبقية الأدلة الأربعة للمسألة السابعة، و حينئذ، فاحتمال كون مجموع الأدلة الخمسة للمسألة السابعة مورداً لتلك الانتباهات يعادل ١/٢٤٣، و هذا احتمال ضعيف، يكون على خلافه اطمئنان عادة، و ممّا يضعف هذا الاحتمال أكثر هو، أن المفضول في موارد الخلاف يصرف جهداً أكبر، و هذا بنفسه يبعد احتمال انطباق هذه الانتباهات على موارد الخلاف، و كذلك يضعف هذا الاحتمال أحياناً، أن المفضول الذي خالف الأعلّم، قد يكون في كثير من الأحيان موافقاً لعلماء كثيرين، هذا مضافاً إلى أنه ليس كل خلاف بين شخصين، يمكن حله بالمباحثة و المذاكرة، كما لو كان الخلاف قائماً على أساس قطع وجداني نتيجة فهم خاص للأدلة يتعدى مدلولها، ففي مثله لا معنى لإقناع الأعلّم لغير الأعلّم، و كذا الحال في باب الاستظهارات العرفية، فإنها مبنية على نكات و مناسبات لا يمكن كشفها في بعض الأحيان لكون الخلاف فيها يرجع إلى الخلاف في فهم الذوق العقلاني و ارتكازات العقلاء، كما في باب العقود و



المعاملات، و معه لا يمكن الإقناع بها، مضافا إلى ذلك، إن كون الأعم أقوى حجّة، لا يلزمه إقناع الغير، لعدم الملازمة بين الأمرين. إذن، فمن مجموع هذه الأمور يتبرهن أنّه في موارد الخلاف يمكن و لو بنحو الموجبة الجزئية، حصول الجزم و اليقين للمفضول في مسائل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤

الخلاف، رغم اعترافه بأعميّة الشخص الآخر، و لكن كون ذلك كذلك مشروط بعدم كثرة المسائل الخلافية بينه و بين الأعم لأنه كلما كثر الخلاف بينهما، كبر احتمال الخطأ في رأى المفضول، حيث يصير بنحو لا يمكن فيه حصول الجزم و اليقين عنده، و تتمه الكلام في ذلك يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

**٢- الجهة الثانية: في تليث الأقسام، حيث جعلها الشيخ «قده» ثلاثة، حيث ذكر «قده» ان المكلف، إمّا أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك [٤].**

**و قد اعترض على هذا التقسيم باعتراضين.**

### **١- الاعتراض الأول:**

#### **إشارة**

هو أنّه إن أريد من الظن خصوص المعبر منه، فهو خلاف إطلاق كلمة «الظن» في عبارة الشيخ «قده»، و إن أريد منه طبعي الظن، أي الأعم منه و من غير المعبر، تداخل الظن مع الشك، فإنّ الظن غير المعبر كالشك من حيث الحكم، لأنّ الأصول العمليّة الثابتة في حال الشك، هي أيضا تثبت في حال الظن غير المعبر.

#### **[جواب الاعتراض]**

و قد يجاب عن ذلك، باختيار الشق الثاني، و كون المراد من الظن هو طبعي الظن، و لا تداخل في المقام، لأنّ التقسيم و ذكر الشك ليس بلحاظ ثبوت الأصول العمليّة للشك ليردّ ما ذكر، بل ذكر هذه الأقسام إنّما هو بلحاظ الحجية، و أنّه تارة يكون ثبوتها واجبا كما في صورة القطع، و أخرى يكون ممكنا كما في صورة الظن، و ثالثه يكون ممتنعا كما في صورة الشك، لأنّ نسبة الشك إلى الطرفين على نحو واحد، فيستحيل جعل الحجية في هذه الصورة، و عليه فلا تداخل في الأحكام.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥

#### **[بيان عدم تمامية الجواب]**

إلّا أنّ هذا الجواب غير تام، فإنّ جعل الحجية في صورة الشك لا استحالة فيها، حيث أنّه لا يراد بها جعل لمجموع الاحتمالين، لأنّ في ذلك تهاوتا واضحا، بل يراد جعلها للاحتمال المساوي بنكتة طريقية نوعية أو بنكتة نفسية كما في جعلها لاحتمال بقاء الحالة السابقة المساوي لاحتمال ارتفاعها.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المراد بالظن هو طبعي الظن، باعتبار أنّ الشيخ «قده» في مقام فهرسة مواضع كتابه حيث يشتمل على القطع أولا، ثمّ الظن، ثمّ الشك، إذن فلا بدّ من جعل موضوع القسم الثاني الظن، لكي يبحث فيه عن اعتباره و عدمه، و هذا معناه: إنّ المراد بالظن في التقسيم، هو طبعي الظن، لا خصوص المعبر منه، و على أيّ حال فإنّ هذه مناقشة لفظية لا أثر عملي لها.

**٢- الاعتراض الثاني: و هو لصاحب الكفاية «قده» [٧]. و حاصله: إنه لا معنى لتثليث الأقسام، لأن التثليث مبني على كون المراد من الحكم الملتفت إليه هو خصوص الحكم الواقعي.**

### إشارة

و لكن إرادة خصوص الواقعي بلا موجب، لأن المهم لدى المكلف هو الأعم من الواقعي و الظاهري. و بناء على ذلك، تكون القسمة ثنائية، فيقال: إن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له القطع أم لا، و الظن المعبر و الشك الذي تجرى الأصول عند حصوله داخل تحت القطع، لأنه بالتالي قطع بالحكم الظاهري، و إذا لم يحصل للمكلف مثل ذلك، فيرجع حينئذ إلى الوظيفة العقلية، حيث لا يبقى لديه حكم شرعي معلوم.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦

### رد الاعتراض

إلّا أنّ هذا الاعتراض غير تام: لأنه ليس الغرض من تثليثها عدم إمكان تثليثها و تحصيل جامع لتقليل الأقسام، و إلّا لكان بالإمكان إرجاعها إلى قسم واحد هو تشخيص الوظيفة الفعلية للمكلف، سواء كانت حكماً شرعياً واقعياً أو ظاهرياً شرعياً، أو أصلاً عقلياً، بل الغرض من التثليث هو بيان الملاك و المناط في هذه الوظائف و إبراز موضوعاتها.

**[جهات الكلام في اختصاص الحكم متعلق القطع و الظن و الشك بالحكم الواقعي، أو الأعم منه و من الظاهري؟]**

### إشارة

نعم، يبقى هنا الكلام في أنّ الحكم الملتفت إليه و الذي جعل متعلقاً للقطع و الظن و الشك بعد الفراغ عن تثليث الأقسام، هل ينبغي أن يختص بالحكم الواقعي، أو الأعم منه و من الظاهري؟.

و الكلام في ذلك يقع في جهتين:

**١- الجهة الأولى: هي أنه لو نظرنا إلى نفس منهجية التقسيم، فهي تقتضي اختصاص الحكم بالواقعي**

، لأنه لو عمّم الظاهري، للزم التداخل في الأقسام، لأنّ من تقوم عنده إمارة على وجوب السورة مثلاً، يكون قاطعاً بالحكم الظاهري، و ظاناً بالحكم الواقعي، فهو بلحاظ الحكم الظاهري، يدخل في القسم الأول، و بلحاظ الحكم الواقعي، يدخل في القسم الثاني، و هذا تداخل ينافي منهجية التقسيم، مع أنّ ما حصل لدى المكلف إنّما حصل له بلحاظ واقعة واحدة، فيها تنجيز واحد و عصيان و إطاعة واحدة، هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر التقسيم هو، التقابل بين الأقسام بلحاظ واقعة واحدة، و عليه فمن هذه الجهة لا يناسب التقسيم السالف، بل ينبغي اختصاص الحكم بالواقعي.

**٢- الجهة الثانية: هي أنه لو قطعنا النظر عن نفس التقسيم، و نظرنا نظرة ثبوتية إلى الوظائف من حيث موضوع إجرائها، فهل يختص بالأحكام**

## الواقعية المشكوك، أو أنه يمكن إجراؤها بلحاظ الأحكام الظاهرية المشكوك

، بحيث يكتفى بجريانها فيها عن إجرائها في الحكم الواقعي؟

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧

و اللذى ينبغى أن يقال فى المقام هو، التفصيل بين هذه الوظائف، غير التنزيلية منها «كالبراءة و الاشتغال»، و بين التنزيلية منها، «كالاستصحاب و سائر الإمارات».

أما بالنسبة للأصول غير التنزيلية، كالبراءة، و الاشتغال، فقد يتوهم إمكان ذلك فى البراءة، بتقريب: أنه تارة يشك فى وجوب السورة واقعا، فتجرى البراءة عن وجوبها الواقعي، و تارة أخرى يشك فى وجوب الاحتياط فى موارد الشك فتجرى البراءة عن وجوب الاحتياط.

و من المعلوم أن وجوب الاحتياط حكم ظاهري، ففى المقام جرت البراءة عن الحكم الظاهري كما جرت عن الحكم الواقعي. إلا أن هذا الكلام غير تام، لأننا نقول: إنه فى حالة إجراء البراءة عن الحكم الظاهري، هل نجريها عن الحكم الواقعي المشكوك أم لا؟ فإن قيل بالأول، ففيه: إنه إذا جرت فى الحكم الواقعي، فهذا وحده كاف، لأنه بإجرائها فى الحكم الواقعي يحصل التأمين، و معه لا يترقب تنجيز فى مرحلة الظاهر، لأنه ليس للظاهر امتثال مستقل فى قبال الواقع، و عليه: فلا حاجة لإجرائها فى الحكم الظاهري. و إن قيل بالثانى ففيه: إن إجراءها عن الحكم الظاهري وحده لا يكفى، لأننا نحتاج إلى مؤمن بالنسبة للحكم الواقعي، و لا مؤمن سوى البراءة، و عليه: فالصحيح فى المقام، أن أصالة البراءة تجرى فى الحكم الواقعي، و الدليل الدال على جريانها فيه هو بنفسه دليل اجتهادى على عدم وجوب الاحتياط بنحو الدلالة الالتزامية، فدليل البراءة ينفي الحكم الظاهري التزاما، باعتبار المنافاة بين الأحكام الظاهرية العرضية كما هو محقق فى محله.

و بهذا يثبت أن الحكم الظاهري لا يكون موضوعا لأصالة البراءة على نحو الاستقلال.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨

و أمّا بالنسبة لأصالة الاشتغال، فقد يتوهم إمكان إجرائها فى الحكم الظاهري مستقلا، بل قد يقال بضرورة إجرائها فى الأحكام الظاهرية فى بعض الأحيان حيث لا يمكن إجراؤها بلحاظ الحكم الواقعي، فحينئذ، لا بدّ من إجرائها فى الأحكام الظاهرية كما لو قامت الحجّة - «البينة - مثلا» - التى هى حجّة ظاهريّة على حرمة أحد مائعين مترددا بينهما، فهنا تجرى أصالة الاشتغال باعتبار العلم الإجمالى، و لا تجرى بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك، لأنّ الشبهة فيه بدويه، فلا تكون مجرى لأصالة الاشتغال.

إلّا أن هذا إنّما يتمّ إذا لاحظنا الحكم الظاهري، لأنه لو لاحظنا الحكم الواقعي لما كان عندنا علم إجمالى، لاحتمال خطأ البينة فى الواقع، و إنّما العلم الإجمالى موجود بلحاظ الحكم الظاهري.

و عليه: فجرىان أصالة الاشتغال إنّما هو بلحاظ الحكم الظاهري لا الواقعي.

إلّا أن هذا الكلام توهم كما عرفت، إذ بالإمكان إجراء أصالة الاشتغال بالنسبة إلى التكليف الواقعي المشكوك بلا توسط منجزية العلم الإجمالى بالحكم الظاهري، و ذلك لأنّ نفس قيام البينة على حرمة أحدهما يوجب سقوط الأصول المؤمّنة الجارية بلحاظ الواقع المشكوك فى الطرفين معا، لاستحالة اجتماع مؤمنين تعيينيين فى الطرفين مع الحكم الظاهري التنجيزي المعلوم بالإجمال فى أحد الطرفين، و بعد التساقت يثبت الاشتغال، إمّا لإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأسا، كما هو الصحيح عندنا، أو لأنّ العلم الإجمالى بالحجّة بنفسه يمنع عن جريانها حتّى لو قيل بجريانها فى الشبهات البدويه، لأنّ البيان المأخوذ فى موضوع القاعدة أعمّ من العلم بالواقع أو العلم بالحجّة، و هذا وحده كاف فإنّ العلم بالحجّة موجب لإجراء أصالة الاشتغال و تنجيز الواقع

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩

المحتمل و عدم جريان الأصول المؤمنة بلحاظه بلا حاجة إلى ضم تنجيز العلم الإجمالي بالحكم الظاهري. و بهذا يثبت أن الحكم الظاهري لا يكون موضوعا لأصالة الاشتغال على نحو الاستقلال بحيث يكتفى بإجرائها فيه عن إجرائها في الحكم الواقعي، هذا في الأصول غير التنزيلية.

و أمّا في الأصول التنزيلية، كالاستصحاب و سائر الإمارات، فلا ينبغي الإشكال في إجرائها حيث يتعين في بعض الأحيان أن يقع الحكم الظاهري موضوعا لها على نحو الاستقلال، كما لو شككنا في بقاء حجّية خبر الثقة، فإنّه هنا يجرى استصحابها مع أنّ المفروض أنّ الحجّية حكم ظاهري و هكذا، و هنا لا يمكن إجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي المشكوك بقطع النظر عن إجرائه في الحجّية، باعتبار أنّه إذا قطع النظر عن إجرائه في الحجّية فلا يقين بتكليف واقعي لا وجدانا كما هو واضح، و لا تعبدا، إذ لا ثبوت للحالة السابقة فيه كي تستصحب، لا سيّما بعد فرض الشك في الحجّية بقاء، إذن، فلا بدّ من إثبات حجّية ذلك الخبر بالاستصحاب، كما أنّ العكس يصحّ أيضا، حيث أنّه يمكن أن نثبت الاستصحاب بخبر الثقة الذي هو حكم ظاهري أيضا.

هذا مع العلم، بأنّ الأصول التنزيلية بما فيها الإمارات، و إن كان جريانها بلحاظ الأحكام الظاهرية، إلّا أنّها تكون منجزة للواقع و مؤمنة عنه، إذ إجرائها يكون تنجيزا و تأمينا للواقع و لو بلحاظ شكّه في الحكم الظاهري، حيث أنّه لا تنجيز و لا تعدير له، و من هنا، لو فرض أنّ استصحاب الحجّية كان مخالفا للواقع كما لو كانت الحجّية غير موسعة، و لكن الحكم الواقعي كان ثابتا في هذا المورد، كان المكلف عاصيا لو خالف هذا الاستصحاب حينئذ، و لكنّه غير متجرى.

و بهذا يتمّ الكلام في التقسيم الذي ذكره الشيخ «قده» مع سائر ما

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠

يتعلّق به. هذا حاصل الكلام في الجهة الثانية و بها تمّ الكلام في التقسيم الذي ذكره الشيخ «قده» مع سائر ما يتعلّق به، و من بعد هذا يقع الكلام في القسم الأول من الأقسام الثلاثة و هو القطع.

ثم يقع الكلام على القسم الثاني في الجزء التاسع من كتابنا هذا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١

## القسم الأول مبحث القطع

### إشارة

و قد بحث فيه، أولا: عن أصوليّة هذه المسألة، و هذا البحث موكول إلى ما تقدّم حيث ذكرنا في محله الميزان في أصوليّة المسألة، و من الواضح أنّ ذلك الميزان لا ينطبق على القطع، و عليه: فيقع الكلام الآن في حجّية القطع، و الكلام في ذلك يقع في جهات.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣

## الجهة الأولى: في أصل حجّية القطع

### [معاني الحجّية]

### إشارة

و توضيح الكلام فيها هو، أنّ الحجّية لها معان ثلاثة.

**١- المعنى الأول: الحجية المنطقية**

، و يقصد بها البحث عن مدى إصابه القطع و حقاينته، و هنا يبحث كليا عن مناشئ القطع، حيث أنه قد ينشأ عن الإحساس و التجربة أو البرهان و غير ذلك، فيبحث حينئذ عن أنه من أى منشأ يكون مضمون الإصابه أكثر، و هذا كما عرفت بحث منطقي يسمى بنظرية المعرفة بحثناه فى كتاب فلسفتنا و هو خارج عن غرض الأصولى و إن كان سيقع الكلام فيه استطرافا عند مناقشه بعض علمائنا المحدثين فى علم الأصول، و كان هذا البحث يبحث قديما تحت عنوان صناعة البرهان فى المنطق، و أما حديثا فيبحث تحت عنوان نظرية المعرفة.

**ب- المعنى الثانى: الحجية التكوينية**

، و يقصد بها محركية القطع للقاطع نحو المقطوع بالنحو المناسب لغرضه، فالعطشان مثلا إذا قطع بوجود ماء فى مكان، فإن قطعه هذا يحركه إلى ذلك المكان، و هذا المعنى أيضا خارج عن غرض الأصولى.

**ج- المعنى الثالث: هو الحجية الأصولية**

، و التى يهتم الأصولى  
بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤  
بإثباتها، و هى عبارة عن المعذرية و المنجزية فى علاقة العبد مع مولاه فى مقام الامتثال، و هذا المعنى هو المبحوث عنه عند الأصولى.  
و قد استدل بعض العلماء على حجية القطع بهذا المعنى بقاعدة قبح الظلم و حسن العدل، بتقريب: ان العبد إذا قطع بتكليف مولوى، كانت مخالفته لما قطع به ظلم لمولاه، و إذا فرض أنه قطع بترخيص، كان جريه على طبق ما قطع به، عدل.  
و بما أن العدل حسن، و الظلم قبيح، فيجب الجرى على طبق القطع، و بهذا تثبت منجزيته و معذريته، و تكون بذلك حجية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل، و قبح الظلم، و بهذا يكون فاعل الحسن مستحقا للمدح و الثواب، و فاعل القبح مستحقا للذم و العقاب، و من هنا اختلفت مبانيهم فى حجية القطع بحسب اختلافهم فى مباني هذه المسألة، فمن جعل منهم قبح الظلم و حسن العدل من الأمور الواقعية المدركة عند العقل من قبيل الإمكان، و الامتناع، كانت حجية القطع عنده كذلك أيضا، و من ذهب منهم مذهب الفلاسفة، من أن حسن العدل، و قبح الظلم حكم عقلائى و إنما حكم به العقلاء حفظا لنظامهم، كانت حجية القطع لديه من القضايا المشهورات كما فى مصطلح المناطقة، و هى القضايا المجعولة من قبل العقلاء.  
و التحقيق: هو أن هذا الاستدلال غير منهجى، لأنه إن أريد بهذا الكلام التنبيه للمرتكزات الموجودة فى الأذهان و إلفات الخصم إلى استحقاق الثواب و العقاب فى الجرى على طبق القطع أو مخالفته فلا بأس بذلك.  
و أما إذا أريد به الاستدلال على المنجزية و المعذرية، فهذا غير صحيح منهجيا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥

و الوجه فى ذلك هو، أن قاعدة قبح الظلم أخذ فى موضوعها عنوان الظلم الذى هو عبارة عن سلب ذى الحق حقه، و عليه: ففى المرتبة السابقة على تطبيق هذه القاعدة، لا بد من إثبات حقّ للأمر على المأمور، و هو حق الطاعة و المولوية لكى نفترض مخالفته سلبا لحقه و إلا لم يكن ظلما فيما إذا لم تثبت حقا للأمر على المأمور، و حينئذ، فإن أريد بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم، إثبات حق الطاعة

و المولوية، فهو دور واضح، لأن هذه القاعدة فرع ثبوت حق الطاعة و المولوية كما عرفت.

و إن أريد بهذه القاعدة، الاستدلال على ما ذكر بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة و المولوية، فهو حشو من الكلام، لأنه بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد، لا يبقى أى داع للاستدلال على وجوب الطاعة، إذ بعد افتراض وجدانية القطع لدى القاطع لا نحتاج إلى شىء آخر حيث لا يراد بالمنجزية إلا حق الطاعة و لزوم الامتثال، و المفروض أننا قطعنا بذلك صغرى و كبرى.

و إن شئت قلت: إن الصحيح بحسب منهجية البحث هو أن يقال:

إنه عندنا كبرى، و هى مولوية هذا المولى و وجوب إطاعته، و هذه الكبرى قد فرغ عنها فى علم الكلام و لا معنى لبحثها هنا، و عندنا صغرى لهذه الكبرى، و هى القطع بالتكليف، و هذا القطع موجود وجدانا، لأن المكلف حسب الفرض قاطع بتكليف من قبل هذا المولى، و بعد ضم الصغرى إلى الكبرى تثبت المنجزية أو المعذرية كما لو قطع بالترخيص، و معه لا يبقى ما يحتاج إلى ضمه فى مقام انتزاع منجزية القطع و معذريته.

و النتيجة هى أننا لا نحتاج إلى توسط عنوان قبح الظلم، و جعله دليلا على حجية القطع، بعد أن كان جريان قبح الظلم فرع ثبوت مولوية

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦

المولى و حق الطاعة، اللهم إلا أن يراد بذلك مجرد تنبيه المرتكزات الموجودة فى الأذهان و إلفات الخصم إلى استحقاق المثوبة على موافقة القطع، و العقوبة على مخالفته كما تقدم، فلا بأس بذلك حينئذ.

## [اقسام المولوية]

### إشارة

و تفصيل الكلام فى ذلك، هو أن مرجع المولوية إلى حق الطاعة، فإذا كان لشخص على آخر حق الطاعة بمرتبة من المراتب، فيكون مولى له بمرتبة من المراتب، و هذه المولوية على ثلاثة أقسام:

## ١- القسم الأول: المولوية الذاتية الثابتة فى لوح الواقع

، بقطع النظر عن جعل أى جاعل، و يكون حالها حال الملازمة بين العلة و المعلول، فكما أن هذه الملازمة أمر واقعى ثابت فى لوح الواقع و إن لم يوجد أى معتبر، كذلك هذه المولوية الذاتية، و مثل هذه المولوية مخصوصة بالله سبحانه و تعالى، فبحكم مالكيتها للكون و من و ما فيه، يكون له مثل هذه المولوية الحقيقية.

و هذه المولوية الحقيقية، تفترض المولوية التشريعية على ضوء المولوية التكوينية، فكما أن إرادته نافذة فى الكون، كذلك إرادته التشريعية نافذة تكويننا، بمعنى أن له حق الطاعة على كل من يريد منه تشريعا شىء من الأشياء.

و هذه المولوية ثابتة حتى بقطع النظر عن وجوب شكر المنعم، الذى خرّج علماء الكلام على أساسه وجوب معرفة الله تعالى و لزوم طاعته، لأن مسألة شكره شىء، و مسألة مولويته الحقيقية شىء آخر.

كما أن هذه المولوية يستحيل أن تكون مجعولة من قبله سبحانه، لأن معنى ذلك، أنه فى المرتبة السابقة على جعله لهذه المولوية لم يكن مولى، و معه لا يمكن نفوذ حكمه بمولوية نفسه، فإن فاقد الشىء لا يعطيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧

إذا عرفت ذلك، وإن هذه المولوية غير مجعولة أصلاً، وإنما إدراكها عند العقلاء على حد إدراكهم للقضايا الواقعية الأخرى، حينئذ نقول: إن القطع دائماً يحقق صغرى هذه المولوية الراجعة إلى حق الطاعة، وذلك بسبب كاشفية القطع التكوينية، ومن هنا يتضح، أن حجيت القطع ذاتية غير قابلة للمجعل أصلاً، لأن حجيت كما عرفت مرجعها إلى كبرى هي المولوية المذكورة، وهي غير قابلة للمجعل كما تقدم، وإلى صغرى هي كاشفية القطع وهي تكوينية، ولا معنى لجعل كاشفيتها التكوينية. وبهذا يتضح أن حجيت القطع في مثل المقام ذاتية.

## ٢- القسم الثاني: المولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقي

، كمولوية النبي أو الولي عليهم السلام على كل الناس، المجعولة من قبل الله سبحانه، وكذا مولوية الأب على الابن على القول بها و نحو ذلك.

ولما كانت هذه المولوية مجعولة، فيمكن للجاعل أن يجعلها في صورة قطع المولى عليه بالتكليف، وفي صورة ظنه، أو شكه، كما أنه بالإمكان أن يجعلها في صورة الظن أو الشك دون القطع، ولا لتهافت، لأن هذه المولوية ليست من لوازم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الولي عليه السلام أو الأب، وإنما هي مجعولة، والجاعل يمكنه التحكم في ذلك، فهي تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها.

نعم القدر المتيقن عقلايياً من وجوب الإطاعة هو، صورة القطع، وعليه فحجيت القطع في مثل ذلك تكون قابلة للمجعل، فإذا شملته دائرة الجعل يكون حجته، وإلا فلا حجته له.

## ٣- القسم الثالث: المولوية المجعولة من قبل نفس العبد على نفسه أو العقلاء على أنفسهم

، كما لو جعل شخص لآخر حق الطاعة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨

على نفسه لشخص آخر، باعتبار ما له من خبرة ومعرفة مثلاً، أو كما في الموالى والسلطات الاجتماعية الوضعية، فإن هذه المولوية أيضاً تتبع مقدار الجعل والعقد والاتفاق العقلايى.

ثم إن هذه المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه والراجعة في حقيقتها إلى حق الطاعة، هي ثابتة في صورة القطع بالتكليف، أو الظن، أو الشك، أو الوهم إذا قطعنا النظر عن الأصول المؤمّنة، وعليه فمن شك في التكليف يتنجز عليه وجوب امتثاله، باعتبار أن هذه المولوية تقتضى عدم جواز التصرف في أى شىء يرجع إلى المولى إذا لم يعلم برضاه في ذلك، وهذا يقتضى منجزية الوهم كما هو واضح. وأما ما يذكر من أنه لا يجب امتثال غير ما قطع بالتكليف به، لأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تقتضى قبح العقاب في صورة الظن غير المعبر والشك فضلاً عن الوهم، ففيه:

إن هذا تضيق لمولوية المولى، لأن مرجعها إلى أن هذا المولى ليس له حق الطاعة إلا في تكليف قطع به، وهذا على خلاف ما هو الصحيح من معنى المولوية الذاتية والحقيقتها الراجعة إلى حق الطاعة.

ومن هنا أنكرنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما ستعرف تحقيقه إن شاء الله تعالى.

وإلى هنا اتضح أن للمشهور طريقاً في تصوير حجيت القطع، ولنا طريق آخر في تصويره، حيث أن المشهور اعتمدوا قاعدة قبح العقاب

بلا بيان، بينما نحن أنكرناها في الشبهات البدوية.

و هذا الاختلاف سوف يترتب عليه كثير من الثمرات في كثير من البحوث الآتية.

و تفصيل الكلام في ذلك: هو أن المشهور فرّقوا بين أمرين، حيث

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٩

ميّزوا بين مولوية المولى، و بين منجزية أحكامه كما لو كان عندهم أمران متغايران، أحدهما، مولوية المولى الواقعية، فهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه و لا- نزاع فيه لكن لا- ربط له بحجية القطع و منجزيته، و الأمر الآخر هو، منجزية القطع و حجيته، و هو أمر آخر لا ربط له بمولوية المولى.

و في مقام بيان منجزية القطع و حجيته ذكروا أن التكليف إنما ينتج بالوصول و القطع، و لهذا حكموا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، دون أن يروا أن هذا تفصيل في مولوية المولى و حق طاعته.

و قد عرفت سابقا أن هذا المنهج غير صحيح إذ المنجزية التي جعلوها أمرا ثانيا إنما هي من لوازم أن يكون للمولى حق الطاعة على العبد في مورد التنجيز، إذ أي تبعيض عقلي في المنجزية، هو تبعيض في المولوية.

**[منهج البحث عن دائرة مولوية المولى و حق طاعته، و بيان حدودها]**

## إشارة

و من هنا كان لا بد من جعل منهج البحث ابتداء، عن دائرة مولوية المولى و حق طاعته، و بيان حدودها، و ذلك ضمن فرضيات:

### أ- الفرضية الأولى: هي أن تكون مولوية المولى أمرا واقعا

، موضوعها واقع التكليف، بقطع النظر عن درجة الانكشاف به.

و هذا فرض واضح البطلان، لأنه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزا و تكون مخالفته عصيانا، و هو خلف معذرية القطع، و هو باطل.

### ب- الفرضية الثانية: هي أن تكون مولوية المولى و حق طاعته في خصوص ما يقطع به و يصل إلى المكلفين.

و هذا هو روح مذهب المشهور، و هو يعنى التبعض في المولوية بين موارد القطع و الوصول، و موارد الظن و الشك.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٠

و هذه الفرضية نرى بطلانها أيضا، لأننا نرى أن مولوية المولى هي من أكمل مراتب صفاته الذاتية، و من ثم يكون حقه في الطاعة على العباد من أكبر الحقوق و أوسعها حيث تشمل كل الموارد، لأنه ناشئ من المملوكية و العبودية الحقيقية.

### ج- الفرضية الثالثة: هي أن تكون مولوية المولى في حدود ما لم يقطع بعده.



و هذه المولوية هي التي ندعيها لمولانا سبحانه، و هي التي على أساسها أنكرنا قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» و التي اعتمدها المشهور للتبعيض في المولوية.

و لعل المشهور قاس مولوية مولانا سبحانه و تعالى على بعض المولويات العرفية العقلائية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف. نعم لو أن المشهور قال: بأن الشارع أمضى السيرة و الطريقة المتعارفة في المولويات الثابتة عند العقلاء و ما تقتضيه، لما كان هناك بأس بذلك، و يكون مرجع ذلك في الحقيقة عند عدم وصول التكليف، هو البراءة الشرعية المستكشفة عن طريق إمضاء مولانا سبحانه للسيرة العقلائية.

### [فرقان بين القطع و بين غيره من الظن و الشك و الوهم

#### إشارة

و من هنا و على هذا الأساس يكون هناك فرقان بين القطع و بين غيره من الظن و الشك و الوهم.

#### أ- الفرق الأول: هو أن القطع حجة في جانب التنجيز و التعذير بخلاف المراتب الأخرى

التي لا يكون في موارد إلّا التنجيز، لأنّ القطع بالتكليف بشيء يدخله في دائرة حق الطاعة و لا يشمل موارد القطع بالترخيص، فإنّ القطع بعدمه يخرج عن هذه الدائرة، و هذا ليس تبعيضاً في مولوية المولى بل هو تخصّص كما سيأتى من استحالة محركية مولوية المولى في مورد القطع بالترخيص و من هنا كان معذراً.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥١

أمّا غير القطع، فهو حجة في جانب التنجيز دون التعذير، أمّا الأول فلما عرفت، و أمّا الثاني، فلاّنه ما لم يرد دليل شرعى على وجوب العمل على طبقه فلا يكون معذراً.

#### ب- الفرق الثاني: هو أن منجزية غير القطع من الظن و الاحتمال قابلة للردع عنها شرعا

، و ذلك بجعل ترخيص ظاهري على خلافه، و هذا الحكم الترخيصى يسمّى بالحكم الظاهري، و هو مورد شبهة ابن قبة في كيفية الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، فإن أمكن الإجابة عن هذه الشبهة، يتبرهن حينئذ قابلية غير القطع للردع عن منجزيته، أمّا منجزية القطع فلا يمكن الردع عن منجزيته.

و هذا هو الذى وقع موردا للخلاف بين الأصوليين و الإخباريين في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة حيث ذهب الأصوليون إلى عدم إمكان الردع عنه، و ذهب الأخباريون إلى إمكان ذلك، بل ذهب بعضهم إلى وقوعه، و رتبوا على ذلك أنّ القطع إذا حصل من غير طريق الأدلة الشرعية الواردة في الكتاب و السنّة فهو غير حجة.

و الحاصل هو، أنّه هل يمكن ردع الشارع عن العمل بالقطع، كما كان يمكنه الردع عن العمل بالظن و الاحتمال، بمعنى أنّه في موارد الإمارات الظنّية و الاحتمائية بإمكان الشارع أن يجعل حكماً ظاهرياً على خلافها، و يسمّى بالحكم الظاهري، و يكون تعطيلاً لحجيتها، فهل يمكن هذا في موارد القطع و ذلك بأن يجعل الشارع حكماً على خلاف التكليف المقطوع به، بحيث يوجب ردع القاطع عن

العمل بقطعه و إسقاطه عن الحجية؟.

### [براهين الاصوليين على استحالة جعل الشارع حكما ظاهريا على خلاف التكليف المقطوع]

#### إشارة

و قد ادعى الأصوليون استحالة ذلك، و حاولوا إقامة ثلاثة براهين عليه.

#### ١- البرهان الأول: هو أنه لو جعل الشارع حكما على خلاف المقطوع به، للزم في فرض إصابة القطع للواقع، اجتماع الضدين واقعا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٢

، فلو قطع المكلف بالوجوب مثلا، و فرض أن الشارع ردع عن العمل بذلك و أبطل منجزيته، و ذلك بجعل ترخيص على خلافه، فهذا القطع حينئذ، إن كان مطابقا للواقع، فيلزم اجتماع الضدين، الوجوب المقطوع به مع الترخيص المجعول ردعا للقاطع، و يلزم هذا سواء في حالة الإصابة، أو في نظر القاطع في فرض الخطأ و كلاهما محال، لأن القاطع هو قاطع بثبوت الوجوب، فإذا جعل في حقه الترخيص، إذن يلزم أن يكون قاطعا باجتماع الضدين، و هما الوجوب و الترخيص، سواء كان قطعه مصيبا أو لا، و هو محال كما تقدم و القطع بوقوع المحال، محال.

#### ٢- البرهان الثاني: هو أن الردع من قبل الشارع عن التكليف المقطوع به، مناف و مناقض مع حكم العقل بحجته و منجزيته

، فيكون مستحيلا، لأن الشارع لا يعقل أن يحكم بحكم يكون مناف لحكم العقل، و قد فرضنا أن العقل مستقل في المقام بحجته القطع، إذن، فمع استقلاله و كون الحجية من ذاتيات القطع غير القابلة للانفكاك عنه، حينئذ يكون حكم الشارع مستحيلا، لأنه إن أريد بذلك الحكم الشرعي إزالة الحجية الذاتية حقيقة فهو تفكيك بين الذات و الذاتى و هو غير معقول لأن الحجية ذاتية، و إن أريد جعل هذا الحكم الشرعي في قبالة الحجية الذاتية عقلا فهو حكم شرعي معارض مع حكم العقل لأنه جمع بين النقيضين و هو مستحيل أيضا. و يستحيل صدوره من الشارع.

#### ٣- البرهان الثالث: هو أن يقال: إن الردع عما قطع به يلزم منه نقض الغرض،

و ذلك لأن المولى بعد فرض إننا قطعنا بأنه جعل الوجوب واقعا، فإذا رخص بمخالفته، حينئذ، يتوجه سؤال:

و هو أنه لما ذا جعل الوجوب إذن، و ما الغرض من جعل الحجية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٣

للقطع؟ إذ ليس الغرض إلّا التحرك على طبقها، و بجعله الترخيص يبطل هذه المحركة و يسد كل أبوابها لا محالة.

هذا حاصل الكلام في البراهين الثلاثة، و لا بد من التعليق على كل واحد منها.

#### [رد البرهان الاول]

## إشارة

أمّا البرهان الأول: و هو اجتماع الضدين، و هما التكليف المقطوع به، و الحكم بالترخيص الذي هو ردع عن العمل بالقطع، فإنّ طرز هذا البرهان كالتشبهه التي أوردت على جعل الأحكام الظاهريّة عموماً في موارد جعل الإمارات و الأصول العملية عند الظن و الشك، فهناك قيل أيضاً بأنّ حكم الشارع بالترخيص على طبق خبر الثقة فيما لو كان مخالفاً للواقع يلزم منه اجتماع الضدين، لأنّه في الواقع إذا كان الفعل الفلاني محرماً، و قد حكم الشارع بالترخيص فيه فيلزم اجتماع الضدين، و هذا أحد شبهات ابن قبة في جعل الأحكام الظاهريّة، فصياغة التشبهه هنا متقاربة مع صياغتها هناك.

و الجواب هو أن يقال: بأنّ التضاد بين الحرمة المقطوعة، و بين الترخيص المفروض على القاطع، تارة يدعى بلحاظ المبادئ، أي بلحاظ عالم الملاك، فيقال: إنّ الحكم بالحرمة مضاد للترخيص في عالم المصلحة و المفسدة، لأنّ الحرمة ناشئة عن المفسدة و الترخيص ناشئ عن المفسدة، إذن فهما متهافتان في عالم المبادئ، و أخرى يدعى التضاد بلحاظ عالم المحركية و التنجيز خارجاً في مقام الامتثال، بأنّ يقال: بأنّ هذين الحكمين في عالم التنجيز و التحريك متضادان، لأنّ أحدهما يمسك بالمكلف، و الآخر يطلق له العنان، إذن فهما متضادان في عالم الامتثال.

فإن ادعى الأول، أي التضاد بحسب عالم المبادئ كما ادعى ذلك في الجمع بين الأحكام الظاهريّة و الواقعيّة في موارد الإمارات بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٤

الظنيّة و الاحتماليّة، فلا بدّ حينئذ من ملاحظة الأجوبة و المسالك التي عولج بها هذا التضاد في الجمع بين الأحكام الظاهريّة و الواقعيّة في ناحية المبادئ و كيف تمّ التوفيق بينهما.

و حينئذ، نرى أنّ نفس العلاج الجارى هناك على بعض المسالك يجرى هنا، و إن كان على المسلك الصحيح في علاج التضاد هناك فإنّه لا يجرى هنا نفس العلاج، فهذا البرهان، و هو برهان التضاد غير قابل للتكميل في جملة من المسالك، و على جملة من المسالك غير قابل للعلاج هناك،

## [المسالك التي لم يتم فيها هذا البرهان]

و على سبيل المثال نذكر مسلكين من تلك المسالك التي لم يتم فيها هذا البرهان.

## ١- المسلك الأول: القائل باختلاف مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي في دفع شبهة ابن قبة

، حيث لا يكون تضاد بين الأحكام الواقعيّة و الظاهريّة، و ذلك باعتبار تعدد المرتبة بينهما، لأنّ الحكم الظاهري ليس في مرتبة الحكم الواقعي، لأنّ الحكم الظاهري متأخر عن موضوعه مرتبة، إذ موضوعه الشك في الحكم الواقعي، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن نفس الحكم الواقعي تأخر العرض عن معروضه، إذن فالحكم الظاهري متأخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي، لأنّه متأخر عن موضوعه بمرتبة، و موضوعه متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبة، إذن فلم يجتمع الحكم الواقعي و الحكم الظاهري في مرتبة واحدة، و حينئذ، فلا تضاد بينهما، لأنّ التضاد فرع وحدة المرتبة.

و هذا المسلك، كل من يجرى عليه هناك فهو ملزم أن يجرى عليه هنا حيث يقال: بأنّ نفس التعدد الرتبي موجود هنا أيضاً، فإنّ

الترخيص هنا في طول موضوعه و هو القطع بالحرمة، و هو متأخر مرتبة عن ذلك، و القطع بالحرمة متأخر عن الحرمة تأخر العرض عن معروضه، إذن فالترخيص مع هذه الحرمة ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٥

فمن يسلك هذا هناك لا بدّ و أن يقول بالتضاد هنا، إذن فلا يمكن التمسك بهذا المسلك.

## ٢- المسلك الثاني: و هو مسلك من يتخلص من التضاد في المبادئ بدعوى، أن الحكم الظاهري ليس مضادا للحكم الواقعي، لأنه لا مبادئ للحكم الظاهري في متعلقه أصلا

، باعتبار أن الأحكام الظاهرية تنشأ من مصلحة في نفس جعلها لا من مصلحة متعلقاتها. و حينئذ بناء على هذا يدفع التضاد بين الأحكام الظاهرية و الواقعية، و سوف نذكر مزيد تحقيق لهذا المطلب. و حينئذ من يلتزم بهذا المسلك، أيضا لا بدّ و أن يلتزم به هنا، فيقال: بأن الحرمة الواقعية المقطوعة ناشئة من مبادئ في متعلقها، لكن الترخيص المشرع للقاطع، من حيث أنه ناشئ من مصلحة في جعله، فحينئذ لا تضاد بينهما، بل جريان نفس المسلك هنا هو أحد أدلة بطلانه، حيث أن وجدانية عدم إمكان جعل حكم ظاهري على خلاف الحكم الواقعي المقطوع به، هو بنفسه دليل على الصور تلك المسالك و عجزها عن حلّ و علاج مشكلة الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية. نعم على المسلك الصحيح كما سيأتي بيانه، سوف يظهر أنه لا ينطبق على محل الكلام. إذن يحتاج حساب الموقف إلى حساب المسالك التي عولج بها شبهة التضاد بين الأحكام الظاهرية و الواقعية لنرى، أنه هل يمكن إجراء روجه أو لا.

و إن ادعى الثاني أي التضاد بلحاظ عالم الامتثال، أي عالم التنجيز و المحركية بين التكليف المقطوع و الترخيص المترتب. و هنا الموقف أشدّ غموضا منه في موارد الأحكام الظاهرية المجعولة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٦

في موارد الإمارات و الأصول، لأنه هناك عند ما عالجوا هذا قالوا: بأنه لا تضاد بينهما بلحاظ عالم الامتثال، بدعوى أن التكليف الواقعي باعتباره غير واصل لا- يكون منجزا فلا- امتثال له، بخلاف المقام، فإن المفروض فيه وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، بالقطع و تنجزه.

إذن فهذه الصيغة مع ذلك، لا تنطبق في المقام، لأن التكليف الواقعي هنا واصل إلى المكلف، كما أن الترخيص كذلك واصل إليه، إذن فيبقى التضاد بينهما، و حينئذ يقال: بأنهما متضادان في مقام التأثير العملي، لأنهما معا واصلان.

إلما أنه مع ذلك التضاد الموجود في هذه المرتبة، فإن حساب هذا المطلب يرجع إلى أننا يجب أن نقدّر مقدار محورية التكليف الواقعي المقطوع به التي هي فرع منجزية، و حينئذ، إذا كان هذا الترخيص الشرعي بالخلاف صالحا لرفع منجزية القطع، إذن، لم يبق لهذا القطع محورية ليلزم التضاد، لأن محوريته فرع منجزية، و حينئذ، يصبح المقطوع كالمظنون، ليس له مقام تنجيز و عمل.

نعم لو لم يقدر هذا الترخيص الشرعي على رفع حجّية القطع و بالتالي منجزية، يبقى التضاد واقعا بينهما لا محالة، و هذا معناه: أن روح هذا يرجع إلى البرهان الثاني، و هو ما يقال: من أن حكم الشارع بالترخيص على خلاف التكليف المقطوع غير معقول، لأنه لا يمكن أن يزيل حكم العقل بالحجّية، لأن هذا ذاتي للقطع، و الذاتى لا ينفكّ و لا يتخلف، و معه يكون معارضا له، فيرجع هذا التضاد بلحاظ عالم الامتثال إلى البرهان الثاني.

## ٢- البرهان الثاني، واصله: ان حجية القطع ذاتية، لكن هل أن الحجية بالنسبة إلى القطع، نسبتها إليه، هل هي نسبة المقتضى إلى المقتضى، أو نسبة المعلول إلى العلة التامة؟

، فمثلا: الحرارة ذاتية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٧

للنار، لأن النار حارة بالطبع، و البرودة ذاتية للماء، لأنه جسم بارد بالطبع، لكن الحرارة ذاتية على نحو العلة التامة، و نسبة البرودة إلى الماء نسبة المقتضى إلى المقتضى، أى أنه لو خلى الماء و طبعه فهو بارد، لكن يمكن أن يتخلف، إذن، فالذاتي على نحوين. و حينئذ يحتاج إلى استثناء بحث، فى أن الحجية، هل هى ذاتية عليا، أو أنها ذاتية اقتضائية؟. فإذا كانت ذاتية عليا، فهذا معناه: انّ حكم العقل بالحجّية يكون تنجيزيا، و أما إذا كانت الحجّية اقتضائية، فهذا معناه: انّ العقل يحكم بالحجّية التعليقية، بمعنى أنه على تقدير عدم المانع يحكم العقل بحجّية القطع، بأن يفرض انّ العقل يرى انّ القطع حجّية ما لم يجيء ترخيص على خلافه، حيث أن مجيء الترخيص على خلافه يرفع موضوع الحجّية.

و مرجع هذا الكلام، إلى أن حجّية القطع لا بدّ من حسابها، و هل أنها تنجيزية أو تعليقية، فعلى الأول تكون نسبتها إلى القطع نسبة المعلول إلى العلة التامة، و حينئذ، يكون الترخيص مناف و مضاد للحجّية، و إذا كانت حجّية القطع اقتضائية تعليقية، تكون نسبتها إلى القطع نسبة المقتضى إلى المقتضى، و حينئذ لا يكون الترخيص مناف و مضاد لحكم العقل. و بناء عليه: فهذا المقدار لا يكفي للبرهنه إذن، ما لم يتحقّق أنّ نسبة الحجّية هى نسبة المعلول إلى العلة التامة، و إلا فلا تنافى و لا تضاد.

و الحاصل هو، أنّ البرهان الثانى بهذا المقدار المذى عرفت هو غير تام أيضا، لأنّ ما ذكر فيه من انّ إزالة الحجّية عن القطع تفكيك بين الذات و الذاتى، و العلة و المعلول هو، غير كاف فى البرهنه، و إنّما يصلح للبرهنه فيما لو كانت عليه القطع للتنجيز عليه تامة لا عليه اقتضائية

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٨

معلّقة على عدم ورود الترخيص الشرعى بالخلاف، بمعنى أن يكون حكم العقل بالحجّية و التنجيز تنجيزيا لا تعليقيا كما هو الحال فى موارد الاحتمال المنجز فى موارد الشك فى الامتثال، أو الشك قبل الفحص، بل مطلق الشك و الشبهة بناء على إنكار البراءة العقلية لما عرفت سابقا.

## ٣- البرهان الثالث: المستخلص من كلماتهم فى مقام إثبات استحالة الحكم على خلاف القطع هو، برهان نقض الغرض.

و حاصله: انّ المكلف إذا قطع بصدور الحرمة، و فرض أنّ الشارع رخص بارتكاب هذه الحرمة بالنسبة لمن يقطع بها، إذن، سوف يتساءل القاطع عن الغرض من تشريع هذا التحريم المنتجز فى حقّه، لأنّه بالترخيص تنهدم حجّية القطع و بالتالى منجزيته. و هذا البرهان يجاب عليه: بأنّ الغرض الذى يقال بأنّه يلزم نقضه بالترخيص، إن أريد به الملاك الواقعى و المفسدة الواقعية الموجودة فى الحرام و التى تمثل ملاك التحريم الواقعى، حيث أنّ المولى لا يحرم شيئا إلّا لأجل اشتماله على مفسدة. فجوابه: إنّ هذا يرجع فى الحقيقة إلى دعوى و برهان التضاد بين الترخيص و بين مبادئ الحكم الواقعى، إذن فيرجع إلى البرهان الأول، و قد عرفت الكلام فيه.

و إن أريد بالغرض الذى يلزم نقضه، أنّه الداعى إلى الجعل، أى الداعى إلى جعل التحريم، بأن يقال مثلا: بأنّ الداعى لكل مولى إلى

الجعل هو التحريك، فإذا جعل بعد ذلك ترخيصاً بهذه المحركية وإبطالها، كان ذلك نقضاً للغرض من جعل الخطاب الواقعي. فالجواب هو، أن الغرض من جعل كل خطاب و حكم، وإن كان هو التحريك، لكن التحريك بحسب ما يستقل به العقل و يقتضيه في مقام التنجيز و التحريك، فالمولى يجعل الخطاب بداعى المحركية، لكن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٥٩

المحركية بمقدار صلاحيتها الفعلية للتحريك و قابليته للتنجيز، فالداعى إلى جعل الخطاب هو، جعله محرراً بالمقدار الذى يستقل به العقل من التحريك و يراه قابلاً للتنجيز و التحريك.

و حينئذ، بناء عليه، إذا فرض أن العقل يستقل بحجية القطع بنحو تنجيزى على، إذن فسوف تكون محركية هذا الخطاب المقطوع به محركية تنجيزية عليه بركة حكم العقل، و حينئذ، يكون الترخيص على خلاف ذلك، نقضاً للغرض، لأنّ الداعى من جعل الخطاب هو أن يحرك بمقدار ما يستقل به العقل، و العقل يستقل بالمحركية التنجيزية العلية، إذن سوف يكون الترخيص نقضاً للغرض. لكن إذا بنى على أن العقل يحكم بالحجية الاقتضائية التعليقية للقطع، أى بالحجية مشروطة بعدم ورود الترخيص من قبل الشارع على خلافها كما هو الحال فى باب الظن و الاحتمال المنجز، فإنّ العقل يحكم هناك بأنّ الاحتمال إمّا مطلقاً منجز أو قبل الفحص، ما لم يرد ترخيص على خلافه.

فإذا فرضنا أن حجية القطع كانت تعليقية اقتضائية، إذن يكون الغرض من الخطاب الواقعي هو جعله محرراً بهذا المقدار، و هو مقدار ما تقتضيه هذه الحجية التعليقية، فلو اقترنت بما يرفعها و يعطلها، فلا يكون هذا نقضاً للغرض. و عليه فيرجع البرهان الثالث إلى البرهان الثانى بعد هذه الغرلة، و حينئذ لا يكون هذا برهاناً ثالثاً.

### [التحقيق فى جعل الاحكام الظاهرية]

#### إشارة

و تحقيق الحال و ما ينبغى قوله فى المقام هو: أنه يستحيل جعل الحكم على خلاف الحكم المقطوع به، و هذا بخلاف ما يجعل فى موارد الظن و الشك حيث لا يستحيل ذلك فيها.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٠

### [نبذة إجمالية عن كيفية التوفيق بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، و كيفية رفع التضاد بينهما بلحاظ عالم المبادئ]

و من أجل توضيح هذا، لا بدّ من نبذة إجمالية يأتى تفصيلها عن كيفية التوفيق بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، و كيفية رفع التضاد بينهما بلحاظ عالم المبادئ، لنرى أن ذلك العلاج و التوفيق لا يأتى فى محل الكلام.

و هذا يستدعى رسم مقدّمة، حاصلها هو، أن الأحكام على قسمين.

١- القسم الأول: الأحكام النفسية، و المقصود بها، الأحكام الناشئة من مصالح و مفاسد فى متعلقات أشخاصها من قبيل وجوب الصلاة الناشئ من مصلحة ملزمة فى الصلوة، و هكذا بقية الأحكام النفسية، فإنّ هذه الأحكام هى بنفسها تنجز و عليها ثواب، و لها عقاب باعتبارها أحكام نفسية.

٢- القسم الثانى: هو الأحكام الطريقية، و هى اسم لأحكام تكون ناشئة من مصالح و مفاسد فى متعلقات تلك الأحكام النفسية لا

متعلقاتها هي، و هذا يكون في مورد اختلاط متعلقات الأحكام النفسية و عدم تميّزها على المكلف خارجا، فإنّ المكلف، تارة يميّز موارد الأحكام النفسية، و هنا لا يكون موضوع للأحكام الطريقيّة أصلا، و أخرى يفرض أنّ المكلف لا يصيبها بأعيانها، فلا يدرى أيّ الإنايين هو الخمر.

فهنا يوجد عندنا أحكام نفسية ناشئة من ملاكات في أنفسها لحرمة الخمر الناشئة من مفسدة نفسية في نفس الخمر، و إباحة الخل الناشئة من مصلحة نفسية في إطلاق العنان نحو الخل.

فهذان حكمان نفسيان، فإذا ميّز بينهما المكلف فلا أحكام طريقيّة، و إذا لم يمكنه أن يميّز بينهما و اشتبه عليه الحلال بالحرام، إمّا بنحو الشبهة الموضوعية، أو بنحو الشبهة الحكمية، حينئذ، في هذه الحال،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦١

المولى باعتبار أنّ عنده ملاكان، أحدهما مفسدة الخمر، و الآخر مصلحة إطلاق العنان في الخل أو لحم الطير مثلا، و بما أنّه لم يصل ذلك إلى المكلف، حينئذ، إمّا أن يحكم عليه حكما طريقيا بوجوب الاحتياط فيهما معا، تحفظا على مفسدة الخمر، و بهذا تفوت المصلحة الموجودة في الخل أو لحم الطير، و إمّا أن يعكس المطلب، و حينئذ، يقع في مفسدة الخمر أو لحم الأرنب مثلا، و أيّهما جعل، فهو حكم طريقي، لأنّ هذا الحكم لم ينشأ في صورة جعل الحرمة من مفسدة في الاثنيين، بل من مفسدة في الخمر، لكن حفاظا على عدم الوقوع فيها يجعل تلك الأحكام، و من هنا قلنا: إنّ هذه الأحكام تنشأ من متعلقات ملاكات تلك الأحكام الواقعية النفسية، و كذا الحال لو جعل الحلية للاثنيين معا، فإنّ هذا حكم طريقي لم ينشأ من مصالح في الموردين، بل حفاظا على مصلحة الخل أو لحم الطير، و من هنا فالأحكام الطريقيّة ناشئة من ملاكات في متعلقات تلك الأحكام النفسية، و يترتب عليها أنّها إنّما تتميز و تعذر عن الأحكام النفسية، و أمّا بنفسها فلا تميّز لها و لا تعذير، فوجوب الاحتياط مثلا منجز للأحكام الواقعية المشكوكة.

و بمثل هذا البيان دفعنا التضاد بين الأحكام الواقعية و الأحكام الظاهرية في عالم المبادئ، إذ يتضح من هذا ان مبادئ الحكم الظاهري هي عين مبادئ الحكم الواقعي النفسي، لا- ملاكات و مبادئ أخرى يقع التضاد بينهما، و بمثل هذا جمعنا بين الأحكام الواقعية و الأحكام الظاهرية، و بمثل هذا صورنا وجوب الاحتياط و البراءة و أمثاله.

و هذا البيان لا يأتي في محل الكلام، لأنّه في محل الكلام لو فرض أنّ المكلف كان قاطعا بأحكام ترخيصية، و المولى يريد أن يجعل ما يشبه وجوب الاحتياط عليه أو بالعكس، و كلاهما غير ممكن، لأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٢

هذا الحكم الّذي يشبه وجوب الاحتياط، إن كان نفسيا، فيلزم حينئذ اجتماع الضدين، لأنّ هذا حكم مستقل و له مبادئ مستقلة، و المقطوع له أيضا مبادئ مستقلة فيلزم التضاد، و إن كان هذا المجمعول حكما طريقيا، إذن فهو لا يتنجز بنفسه، و إنّما يتنجز غيره، و هي الحرمة الواقعية الّتي يقطع المكلف بعدمها، حيث أنّه يقطع بالترخيص.

و هذا هو فرق القاطع عن الظان و الشك، ففي موارد الظن و الشك إذا حكم المولى بوجوب الاحتياط طريقيا تنجز الواقع المشكوك أو المظنون، و المكلف يحتمل وجوده في الواقع، إذن فقد نجا من وجود شيء قد تنجز عليه، فيكون وجوب الاحتياط مؤثرا في مقام العمل.

أمّا وجوب الاحتياط في محل كلامنا، فلا ينجز غيره، إذ لا وجود لغيره، هذا برهان استحالة جعل ما يشبه وجوب الاحتياط. أمّا إذا عكس المطلب، و كان برهان استحالة جعل ما يشبه البراءة، فيما إذا فرض أنّ المكلف قطع بحكم إلزامي، و ذلك لأنّ المولى يرى أنّ هذا القاطع سلوكه في أكثر الموارد متحفظا على الحاجات الّتي تخيلها محرّمات، فيريد ترخيصه في تمام ما قطع به، و هذا مستحيل، باعتبار أنّ هذا الحكم الّذي يجعله على القاطع، إن كان نفسيا، إذن يلزم اجتماع الضدين في تمام المبادئ كما تقدّم، و إن كان حكما طريقيا من باب تقديم مصلحة الحلال على مفسدة الحرام، إذن لا يكون مؤثرا في حق هذا المكلف، لأنّ هذا الحكم

الطريقي إنما يصدر من الشارع، من باب عدم إمكان التحفظ على كلا الملاكين، و العبد يرى أن بإمكانه التحفظ، لأنه يرى أن قطعه مصيب، فمثل هذا الترخيص الاضطراري لا يكون معذرا لمكلف يرى أنه قادر على التحفظ على كل ملاكات الشارع، كما لو فرض أن تعرّض للغرق كل من صديق الشارع و عدوه، فيقول الشارع للعبد لا تنقذهما معا اضطرارا، فلو فرض أن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٣

العبد يميز بينهما، فلا يكون هذا معذرا بالنسبة إليه، إذن فالمولى إذا جعل ما يشبه البراءة على القاطع، فكل قاطع يمكنه أن يعتذر عن إنشاء الحكم من قبل المولى عند ضيق الخناق.

و الخلاصة هي، أنه لا يمكن جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به، كما يجعل في موارد الشك و الظن من الأحكام الظاهرية. أما إذا كان القطع بحكم ترخيصي و أراد المولى جعل حكم ظاهري إلزامي نظير الاحتياط في الشبهات، فهذا الحكم، إن فرض نفسيا، لزم التضاد كما تقدّم توضيحه في البرهان الأول، و إن فرض طريقيا- و الحكم الطريقي عندنا هو الحكم الناشئ بملاك التزاحم بين الأحكام الترخيصية و الإلزامية في مرحلة حفظ الملا-ك الأهم، و لذا يجعل المولى حكما طريقيا يبرز به اهتمامه بما هو المهم من تلك الملاكات المتراحمة، و من هنا قلنا: إن تلك الأحكام الطريقية هي أحكام ناشئة من مبادئ و لكن لا في نفسها، بل في متعلقات ملاكات تلك الأحكام الواقعية النفسية- فلا يكون تضاد بينهما بلحاظ المبادئ، لأن مبادئ الحكم الظاهري هي عين مبادئ الحكم الواقعي النفسي، لا ملاكات و مبادئ أخرى ليقع التضاد بينها، و بمثل هذا جمعنا بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، و بمثل هذا صورنا وجوب الاحتياط و البراءة و أمثالها.

إلا أن هذا البيان لا يعقل جعله في محل الكلام، لأن الحكم الطريقي هنا غير منجز في نفسه، و إنما هو منجز لغيره، أي أنه ينجز الحكم الواقعي و ملا-كه النفسي كما تقدّم، و المفروض أن المكلف يقطع بعدم الملاك الإلزامي الواقعي، حيث أنه يقطع بالترخيص به، و معه لا يتنجز الحكم الإلزامي الواقعي بهذا الحكم الطريقي، و هذا هو فرق القاطع عن الظان و الشاك كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٤

و أمّا إذا عكس المطلب، و كان المكلف قاطعا بحكم إلزامي و أراد المولى جعل حكم ظاهري ترخيصي، فهذا مستحيل أيضا، لأنه إن كان ما يجعله حكما نفسيا، إذن فيلزم اجتماع الضدين في تمام المبادئ كما تقدّم.

و إن كان طريقيا ناشئا عن التزاحم بين الملاكات الواقعية الترخيصية و الإلزامية و تقديم مصلحة الترخيص على الإلزام، فمثل هذا الحكم لا- يكون مؤثرا و معذرا للمكلف، لأن هذا الحكم إنما يصدر من الشارع من باب عدم إمكان التحفظ على كلا الملاكين، و القاطع يرى أن قطعه مصيب للواقع دائما، إذن فهو يرى أنه بإمكانه أن يحفظ الملاك الإلزامي للمولى من دون تزاحم، إذن فمثل هذا الترخيص لا يكون معذرا لمكلف يرى أنه قادر على التحفظ على كل ملاكات الشارع، فهو يرى عدم شمول خطاب الشارع له روحا و ملاكا، و إن كان يشمله خطابا.

فالنتيجة هي، أنه لا يعقل جعل الخطاب الظاهري في مورد القطع، لا نفسيا، لاستلزامه التضاد، و لا طريقيا، لأن القاطع يرى نفسه مستثنى من الخطاب روحا و ملاكا و إن كان مشمولا له صورة، و كل خطاب يكون شموله للمكلف هكذا، لا يكون منجزا و لا معذرا له. هذا هو حاصل البرهان الصحيح في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٥

## الجهة الثانية: مبحث التجري



و موضوع هذه المسألة هو، أن أيّ تكليف يتنجز على المكلف سواء كان المنجز عقليا كما في موارد القطع الوجداني أو الشك و الاحتمال المنجز في موارد منجزيته، كالاتعمال قبل الفحص، أو الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي، أو كان المنجز شرعيا، كما في الإمارات و الأصول المنجزه كالاتصحاب، فإذا تنجز تكليف على هذا النحو، فإن فرض أن هذا التكليف المنجز كان مطابقا للواقع، و منجزا بالواقع، بأن كان التكليف الواقعي الإلزامي موجودا في البين، و خالفه المكلف، فهذا عصيان قبيح يستحق العبد على تركه العقاب في صورة مخالفته له بلا إشكال، و أما إذا فرض أن التكليف المنجز الواقعي هذا، لم يكن ثابتا في الواقع، بل كان الثابت هو الإباحة الترخيص، و لكن المكلف خالف و تجرأ، فهذا هو التجري موضوع الكلام.

و حينئذ يبحث في أنه هل يحكم بقبحه و استحقاق المتجرى العقاب عليه بل و حرمة شرعا- على الرغم من عدم مطابقته التكليف المقطوع للواقع و عدم ثبوته- أو لا؟

و منه يظهر أن هذا البحث لا يختص بخصوص موارد القطع، بل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٦

يشمل بروحه كل ما كان منجزا سواء كان قطعاً، أو منجزاً بمنجز عقلي كالاتعمال قبل الفحص، أو بمنجز شرعي كما عرفت. و هناك من توهم أن هذا البحث لا- يشمل موارد المنجزات الشرعية- أي موارد الحكم الظاهري، كما لو قامت الإمارة ثابت على حرمة مائع- بدعوى أنه في هذه الموارد، المعصية محققة، فيخرج المقام عن التجري و يدخل في المعصية، لأن الحكم على طبق الإمارة ثابت على أي حال، سواء كانت الإمارة مطابقة للواقع، أو لم تكن كذلك، كما لو أخبر الثقة بوجود السورة، و ترك المكلف السورة، و لم تكن واجبة في الواقع، و لكن خالف خبر العادل.

و هذا التوهم باطل على جميع المباني في باب جعل الحجية في باب الإمارات و الأصول، لأن الحكم الظاهري ليس له عقاب و امتثال مستقل في مقابل التكاليف الواقعية.

و قد شتم سر ذلك في البحث السابق، حيث ذكرنا أن الأحكام الظاهرية هي أحكام طريقتية لا تنشأ من مصلحة في متعلقاتها هي، بل منشؤها من ملاكات الأحكام الواقعية، حيث بها يحفظ الملاك النفسي في الحكم الواقعي، فيكون جعلها للمحافظة على ملاكات الأحكام الواقعية، حيث يقال: بأن هذا الحكم الظاهري الذي روحه روح الطريقي قد جعل بلسان جعل الحكم التكليفي، كما كان في صدق العادل، أو بلسان جعل الحكم المماثل، أو بلسان جعل الطريقي و الكاشفية، أو بلسان جعل الحجية و المنجزية، فكل هذه الألسنة هي مجرد صياغات فنية في مقام الجعل لا تغير من حقيقة الحكم الظاهري، فإن روح الحكم الظاهري تبقى بنفسها روح حكم لا حثية لها في قبال الحكم الواقعي و الواقع، بل هي روح طريق لا تختلف الحال فيه بين لسان و آخر من هذه الألسنة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٧

و عليه: فالمقام داخل في باب التجري دون العصيان المستقل عن الحكم الواقعي، و لا يتوقف ذلك على ما ذكره الميرزا «قده» [٨]، من أن الأحكام الظاهرية ليست تكليفية، بل هي تتميم للكشف و الطريقيّة، فليس لها عصيان مستقل عن الواقع، فإن هذا غير صحيح، فإن الحكم الظاهري كيفما كان لسانه، سواء كان تتميم للكشف، أو بلسان جعل الحكم المماثل أو غيره، فهذه كلها تفنّنات في التعبير.

و أما روح الحكم الظاهري فليس له عصيان و امتثال مستقل عن الحكم الواقعي، لأنه عار عن المبادئ، سوى مبادئ الحكم الواقعي، و حيث أنه لا واقع له، فيدخل في باب التجري.

و البحث في هذه المسألة يقع في عدة مقامات.

١-المقام الأول: في تحقيق الكلام في قبح الفعل المتجرى به و عدم قبحه عقلا.

٢-المقام الثاني: في استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به و عدمه، سواء قيل بقبحه عقلا أو لا.

٣-المقام الثالث: في حرمة الفعل المتجرى به شرعا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٨

### المقام الأول: في تحقيق الكلام في قبح الفعل المتجرى به و عدم قبحه عقلا

أما المقام الأول و هو في قبحه عقلا، بمعنى أن حكم العقل بقبح التجري، هل يختص بالمعصية، أو أنه يشمل التجري أيضا؟ و الذي ينبغي قوله هو، أنه بعد أن عرفنا في المقام أن حكم العقل بقبح التجري، يرجع - في الحقيقة و بحسب طريقة تحليلنا له - إلى حق الطاعة، و حق مولوية المولى على العبد، و حينئذ، لا بد من الفحص عن حق هذه المولوية و دائرتها و موضوعها، لنرى أن هذه الدائرة هل تنطبق على التجري، و ان موضوع حق الطاعة هل يشمل موارد التجري أو لا؟ فإن انطبق و كان موضوع حق الطاعة يشمل موارد التجري، إذن، فللمولى حق، و المتجرى سلب منه هذا الحق، و هذا السلب ظلم، و الظلم قبيح، فيكون الفعل المتجرى به قبيحا. و إن فرض أن موضوع المولوية لا ينطبق على موارد التجري، إذن، لا حق هنا للمولى، فلا قبح إذن، لأن القبح فرع الظلم، و الظلم فرع سلب الحق.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٦٩

إذن، فالسؤال هنا، هو أنه، ما هو موضوع حق الطاعة، و ما هي دائرة حق المولوية؟

و هنا يوجد ثلاث تصورات في البداية.

١- التصور الأول: هو أن يكون موضوع حق الطاعة و المولوية هو تكاليف المولى الموجودة بوجوداتها الواقعية النفس الأمرية، سواء وصلت أو لم تصل، علم بها أم لم يعلم، و بناء على هذا، حينئذ، يلزم أن يكون حق الطاعة للمولى غير ثابت في موارد التجري، لأن تمام موضوع حق الطاعة هو التكليف بوجوده الواقعي النفس الأمري و المفروض عدم وجوده في موارد التجري، إذن فحق الطاعة بهذا التصور لا يشمل موارد التجري.

لكن قد عرفت سابقا أن هذا التصور غير صحيح في نفسه، لأن لازمه تحقق المعصية في موارد مخالفة التكليف الواقعي و لو لم يكن منجزا، بل حتى إذا كان قاطعا بعدمه، لأنه أيضا يكون حق الطاعة ثابتا، لأن تمام الموضوع محفوظ حتى مع العلم بعدمه، و هذا غير معقول.

٢- التصور الثاني: و هو عكس الأول، و ذلك بأن يقال: بأن حق الطاعة و المولوية، تمام موضوعها هو، إحراز التكليف بمنجز من المنجزات العقلية أو الشرعية، سواء كان هناك تكليف في الواقع أو لم يكن، إذن، فالإحراز هنا هو تمام الموضوع.

و بناء عليه: يكون حق الطاعة ثابت و شامل لموارد التجري، لأن تنجز التكليف ثابت و محرز فيها بالقطع المنجز عقلا و إن لم يكن موجودا في الواقع، و عليه: فحق المولوية يكون مسلوبا هنا و هو ظلم، و الظلم قبيح، و هو مورد التجري.

٣- التصور الثالث: و هو تصور وسط بين التصورين السابقين،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٠

و حاصله: هو أن موضوع حق الطاعة مركب من جزئين، أحدهما التكليف بوجوده الواقعي، و ثانيهما، إحرازه بمنجز عقلي أو شرعي، إذن، فلا- التكليف الواقعي وحده موضوع حق الطاعة و تمام الموضوع، و لا العلم و الإحراز وحده هو الموضوع، و بناء عليه فلا يلزم ثبوت حق الطاعة من ترك الأول وحده، و لا من الثاني وحده، و حينئذ، بناء على هذا التصور يقال: بأن الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا، لأنه لا حق للمولى مسلوب هنا من قبل المتجرى ليكون قبيحا.

و هنا لنا كلامان:

١- الكلام الأول: هو أننا ندعى أن الصحيح من هذه التصورات الثلاثة هو الثاني.

٢- الكلام الثاني: هو أننا ندعى فيه أنه لو بنى على التصور الثالث، فمع هذا نقول بقبح التجري.

أمّا الكلام الأول، و هو أنّ التصور الثاني هو الصحيح، فذلك لأنّ حق المولى، تارة يكون حقًا مجعولا من قبل مولى آخر، و أخرى يكون حقًا ذاتيا كما تقدّم.

و محل كلامنا هو حق المولوية الذاتية، أي الثاني، و هذا الحق الذاتي للمولوية ليس شأنه شأن الحقوق الأخرى العرفية أو الاجتماعية أو الشرعية التي لها واقع يتصور فيه انكشاف الخلاف، من قبيل حق المرتهن في العين المرهونة، أو حق المغبون في الغبن، فقد يفرض أنّ هذه حقوق ثابتة، و لكن الإنسان لا يعلم بها، حيث يفرض أنّه يتخيل ثبوتها و هي غير ثابتة، لأنّ هذه الحقوق تابعة لموضوعاتها الواقعية النفس الأمرية.

أمّا حق المولى في المولوية الذاتية، فهو بحسب الحقيقة مرجعه إلى استحقاق هذا المولى المرتبة اللائقة به من الاحترام و الرعاية لجانب

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧١

مولويته و تجنب الجرأة عليه، و الاستعداد لأداء الوظائف التي يأمره بها، إذ لا معنى لحق المولى و حق الطاعة إلّا هذا، و نحن إنّما نقول إنّ الطاعة حق ذاتي فباعتبار جنبه احتراميتها.

و هذا الحق، تمام ميزانه و نكته هو قطع المكلف بتكليف المولى، و حينئذ، إذا أقدم المكلف على الفعل مع قطعه بالنهاى عنه من قبل مولا، أو أقدم على تركه مع قطعه بالأمر به، حينئذ، تمام الجنبات الإهانية تكون موجودة في فعله، فيكون فعله هذا سلبا و ظلما للمولى.

نعم في فرض التجري عند ما لا- يكون الفعل المتجري به بملاك تحصيل مصلحة له أو عدم إضرار به كما في حقوق الناس و أموالهم، كما هو الحال في حق المالك في ملكه، فقد يقال: بأنّ من أتلف مالا يتخيل أنّه لزيد من الناس ثمّ تبين أنّه مال لنفسه، قد يقال حينئذ، أنّه ليس ظالما لزيد لأنّه لم يخسر شيئا، حيث أنّه لم يعتد على ماله و لا على مولوية المولى.

أمّا هنا في فرض المعصية، فالاعتداء على المولى موجود، لأنّه كان بلحاظ نفس حق الطاعة و حق المولوية، و قد عرفت، أنّ حق الطاعة لا يرجع إلى حيشة واقعية و واقع التكليف، و إنّما يكون بملاك التحفظ على احترام المولى، لأنّ تمام موضوع حق المولى هو مطلق التنجز بالقطع و غيره بتكاليف المولى، فلو تنجز تكليف على العبد، و مع ذلك تجرأ و خالف مولا، كان ذلك خروجاً عن أدب العبودية و احترام مولا و لو لم يكن هناك تكليف واقعا.

إذن، فمن حيث الجانب الاحترامى لا يوجد هناك دخل لمطابقة القطع للواقع و عدمه، و إنّما تمام موضوع حق الطاعة هو عبارة عمّا أحرز من التكليف بمنجز ما، سواء كان هذا الإحراز مطابقا للواقع أم لا، بل حتّى لو لم يكن في الواقع تكليف.

و أمّا الكلام الثاني فهو، أننا لو سلّمنا بالتصور الثالث، و هو كون

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٢

موضوع حق الطاعة و المولى مركب من جزئين، التكليف بوجوده الواقعي، و الإحراز، إذن، فهنا العبد لم يسلب من المولى حقه في باب التجري، لأنّ أحد جزئي الموضوع غير موجود.

و لكن رغم ذلك نقول، بقبح التجري، و ذلك بدعوى أخرى ندعيها، و هي أنّ هذا العبد حينما أقدم على ارتكاب ما قطع بحرمة، فإنّه كان يتخيل أنّه حق المولى، و هو يقطع بالتالي بأنّه يسلب المولى حقه في صورة ارتكابه، بمعنى، أنّه أقدم على ظلم المولى و سلبه حقه باعتقاده، و إن لم يظلمه واقعا، و ندعى أنّه كما أنّ الظلم قبيح، فكذلك ارتكاب ما يقطع بأنّه ظلم و لو اشتباها، فإنّه قبيح أيضا بحكم العقل، كمن كان يتخيل و يعتقد بفضل إنسان عليه و إنعامه، ثمّ جحد نعمته، فهذا قبيح، إذ لا فرق بين من يقع في خطأ في أصل مولوية المولى، و بين من يقع في خطأ تطبيق مولويته، حيث أنّ نفس الإقدام على فعل يقطع بأنّه ظلم للمولى قبيح و إن لم يكن

في الواقع كذلك، فمن قبل و اعتقد انّ الظلم قبيح، ينبغي أن يعتقد انّ الإقدام على ما يعتقد أنّه ظلم قبيح أيضا. و موارد التجري من هذا القبيل، فإنّه و إن لم يكن قد سلب حق المولى - هذا بعد التنازل عن الكلام الأول - إلا أنّ هذا المكلف كان قد أقدم عليه، فيكون إقدامه هذا بهذا الاعتبار قبيحا، و بهذا يكون استحقاقه للعقاب من مولاة الحقيقي - مع أنّه لم يظلمه في الواقع - بملاك كون مقتضى مولوية المولى الحقيقي ان تعاقب المتجرى الفاعل للقيح بحسب اعتقاده، و إن لم يكن فعله القبيح هذا ظلما لمولاه في الواقع.

و مع اتضاح بطلان التصور الأول في دائرة حق الطاعة، و اتضح أنّه بناء على التصور الثاني لا إشكال في قبح الفعل المتجرى به كما هو الصحيح، ننقل الكلام إلى التصور الثالث.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٣

و أما التصور الثالث: فقد عرفت سابقا أنّه حتّى لو سلّمنا و بنينا عليه، فرغم هذا نقول بقبح التجري لما عرفت و ادّعينا من كون الظلم قبيحا، و كون الإقدام على ما يعتقد بكونه ظلما هو قبيح أيضا.

و حينئذ أشكل على هذا الكلام حيث قيل: إنّ إذا كان الظلم قبيحا، و كان الإقدام على ما يعتقد بكونه ظلما هو قبيح أيضا، إذن يلزم في موارد المعصية و إصابة القطع للواقع تعدد القبيح، لأنّ العاصي ظلم المولى، باعتبار أنّ موضوع حق الطاعة محقق حتّى بناء على التصور الثالث، و قد فرض أنّه أقدم على هذا الظلم، فنفس الحالة الموجودة في المتجرى، و هو إقدامه على الظلم، هي موجودة في هذا العاصي، لأنّه أقدم على الظلم، و بهذا يكون قد صدر عنه قبيحان.

أو قل: إذا كان الظلم قبيح، و الإقدام عليه قبيح أيضا، لزم في موارد المعصية و إصابة القطع للواقع، صدور قبيحين، و هو خلاف الوجدان.

و حل هذا الإشكال، هو أنّه لا تعدّد للقبح في المقام، لأنّ موضوع القبح عقلا دائما إنّما هو الإقدام على الظلم، لا نفس الظلم، غاية الأمر انّ الظلم يستبطن الإقدام عليه لكونه متقوما بالقصد و الاختيار، فالإقدام على الظلم يكاد أن تكون نسبتة للظلم هي العموم المطلق، إذ متى ما كان ظلم، فهناك إقدام عليه، لأنّ الظلم متقوم بالقصد و الاختيار، و متى ما كان إقدام على الظلم، فقد يكون ظلم، كما في موارد المعصية، و قد لا يكون، كما في التجري، و ما هو موضوع القبح عقلا إنّما هو الإقدام على الظلم الذي هو محور طرفي مورد العصيان و التجري، إذن فلا ندعى تعدّد مراكز القبح و وجود عنوانين قبيحين أحدهما نفس الظلم، و الآخر الإقدام عليه، كى يردّ الإشكال في مورد العصيان.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٤

نعم هناك فرق بين مورد الإقدام على الظلم، مع تحققه، و بين الإقدام على الظلم من دون تحققه، و هو أنّه إذا أقدم على الظلم و كان الظلم متحققا، بأن نفرض أنّه عصي تكليف المولى، فهو هنا ارتكب قبيحا يستحقّ عليه العقاب التأديبي من كل عاقل، و إضافة لهذا يوجد له مظلوم و هو مولاه، و العقل يدرك هنا أيضا أنّ المظلوم له حق التعويض و القصاص ممّن ظلمه، و لهذا نجد أنّ هذا الإنسان الذي يظلم أباه مثلا، كلّ الناس يذمّونه بملاك التأديب، لكن أبوه يذمّه بملاك التأديب بما هو عاقل، و بملاك القصاص بما أنّه مظلوم.

و هذا بخلاف موارد الإقدام على الظلم دون تحقق الظلم في الواقع، كمن يجحد نعمه من يتخيّل أنّه منعم عليه، فهنا صدر منه قبيح و يستحقّ عليه العقاب التأديبي من العقلاء، لكن العقاب القصاصي من المظلوم لا يستحقّه، إذ لا مظلوم في الواقع في المقام، أمّا القبح فلا يفرّق فيه بين الإقدام على الظلم و تحققه، أو عدم تحققه، بناء على التصور الثالث.

و في مقابل هذا المسلك الذي سلكناه يوجد مسلك آخران:

١- المسلك الأول: و هو ظاهر كلمات الشّيخ الأعظم «قده» [٩] في الرّسائل، حيث ذهب إلى إنكار هذا القبح رأسا في الفعل المتجرى

به، حيث أنه يرى أنه في الفعل المتجرى به لم يصدر منه ظلم أصلاً، وإنما هناك سوء سريرة انكشفت بهذا الفعل المتجرى به. إذن، فقبح هذا الفعل، بسبب كشفه عن سوء السريرة، لا أنه هو قبيح، فالفعل المتجرى به ليس قبيحاً إلا بما هو كاشف عن شيء قبيح، وهذا نظير الكلمات القبيحة الكاشفة عن معانيها القبيحة، وقبح الكاشف بما هو كاشف، أمر عرضي مجازي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٥

وقد عرفت بطلان هذا المسلك مما ذكرناه، وذلك لأنه لا بد من الرجوع إلى تشخيص موضوع حق الطاعة، كي نعرف أن المتجرى هل صدر منه القبيح أو لم يصدر، فإن كان الشيخ «قده» يتصور حق الطاعة بالتصور الثاني، إذن، فمن الواضح أن المتجرى قد سلب من المولى حقه، ومعه فلا بد من القول بالقبح، وإن كان الشيخ «قده» يبنى على التصور الثالث، فهو «أولاً» غير صحيح كما عرفت، و«ثانياً» لو سلم، أيضاً للزم منه القبح كما تقدم، فإن العقل يستقل بقبح الإقدام على القبح، وقولكم بأن هذا القبح إنما هو للفعل بما هو كاشف، على حدّ قبح الظلم، فهو قياس مع الفارق، لأنّ هذا الفعل يكشف كشافاً تصديقياً عن عدم احترام العبد لمولاه واستخفافه به، ومن الواضح، أن نفس كشف ذلك هو عبارة أخرى عن الخروج عن حريم مولوية المولى، وهذا ظلم قبيح، إذ أن موضوع هذا الكشف هو نفسه موضوع حق المولى والطاعة.

٢- المسلك الثاني: وهو ما يظهر من كلمات المحقق النائيني «قده» [١٠] حيث ذكر أن التجري قبيح، لكنّه ميّز بين القبح الفعلي، والقبح الفاعلي، وقال بأن قبح التجري ليس فعلياً بل فاعلياً، ورتب على ذلك الانتهاء إلى نفس النتيجة التي توصل إليها الشيخ «قده»، وهي، أنه ما دام قبح التجري قبحاً فاعلياً لا فعلياً، إذن لا يستحقّ العقاب عليه، لأنّ استحقاق العقاب من شؤون القبح الفعلي كما في موارد المعصية.

وهذا الكلام لا يخلو من غموض، وعليه نطرح احتمالات متصورة حوله مع مناقشتها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٦

١- الاحتمال الأول: هو أن يكون مقصوده إنكار قبح الفعل المتجرى به أصلاً، وإنما قبحه عرضي مجازي لكشفه عن سوء سريرة المتجرى.

وهذا رجوع إلى كلام الشيخ «قده»، وقد عرفت ما فيه، كما أنّ هذا هو الذي يظهر من كلمات أجود التقريرات [١١]، وفوائد الأصول من تقريرات الميرزا «قده».

٢- الاحتمال الثاني: هو أن يكون مقصوده تصور نحوين من القبح ثبوتاً.

أحدهما، قبح فعلي، والآخر، قبح فاعلي، والقبح الفعلي مركزه ذات الفعل في نفسه بقطع النظر عن إضافته إلى فاعل مخصوص، ويقابله حسن فعلي، أي حسن الفعل بما هو هو، وهذا هو الحسن والقبح الفعليان.

والآخر، وهو القبح الفاعلي، ومركزه الفعل بما هو مضاف إلى فاعل مخصوص، ويقابله الحسن الفاعلي ومركزه الفعل بما هو مضاف إلى فاعل مخصوص، وهذا هو القبح والحسن الفاعليان، وحينئذ يدعى، أنه في باب المعصية يكون القبح فعلياً حيث أنّ نفس الفعل قبيح بقطع النظر عن صدور من أي شخص، وأما حينما يشرب خلا بتوهم أنه خمر، كما في التجري، فهذا الفعل بقطع النظر عن إضافته إلى الفاعل لا مفسدة فيه لأنه خل، لكن بما هو مضاف إلى هذا الفاعل المخصوص القاطع بحرمة، يكون قبيحاً، فهذا قبح فاعلي.

فمرجع هذا الكلام إلى أنّ القبح تارة يكون من الفعل في نفسه كما في المعصية، فيستحقّ العقاب، وأخرى يكون في الفعل بما هو مضاف إلى فاعل مخصوص، فهذا قبح فاعلي، ولا يستحقّ العقاب.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٧

و حينئذ نقول: إن كان هذا هو مقصوده، فيردّ عليه:

أولاً: أنه لا معنى لتقسيم الحسن و القبح إلى «فعلى و فاعلى»، فإنّ هذا معناه، أنّه يتصور أنّ الفعل فى نفسه بقطع النظر عن إضافته إلى فاعل مخصوص يتصف بالحسن و القبح، مع أنّه من الواضح بطلان هذا التصور، لأنّ الحسن و القبح إنّما يضافان إلى الفعل بلحاظ صدورهما من الفاعل.

و كأنّ هذا التقسيم ناشئ من الخلط بين الحسن و القبح، و بين المصلحة و المفسدة، إذ أنّ المصلحة و المفسدة موضوعهما هو الفعل فى نفسه فهو الذى يتصف بالمصلحة و المفسدة، و أمّا الحسن و القبح فإنّ موضوعهما الفعل بما هو مضاف إلى فاعله، و لا يتصور فيهما حسنا و قبحا بقطع النظر عن الفاعل، بل قد يكون الحسن ذا مفسدة، و القبح ذا مصلحة، كما فى التجزى و الانقياد على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

إذن فمتعلق الحسن و القبح إنّما هو فعل الفاعل، لا- فعل مقطوع النظر فيه عن الفاعل، فلو وقع فعل بلا- فاعل و لو محالا، فلا معنى لحسنه و قبحه، و لا معنى لاستحقاقه الثواب عليه و العقاب، لأنّه لا وجود لشخص فاعل يثاب و يعاقب، بينما لو وقع فعل بلا فاعل، فهذا قد يكون فيه مصلحة، إذن، فباب المصلحة غير متقوم بإضافة الفعل إلى الفعل، إذن، فهناك مصلحة فعلية، و مصلحة فاعلية، لكن الحسن و القبح باعتبار رجوعهما إلى استحقاق الثواب و العقاب، فهما متقومان بالفاعل، إذن فلا معنى لتقسيمهما إلى فعلى و فاعلى، لأنّ القبح و الحسن هما ما يذمّ و يمدح عليهما الفاعل، و هذا لا يكون إلّا بعد إضافتهما إلى فاعل، و ليس الفعل فى نفسه.

و ثانيا: لو سلّمنا بهذا التقسيم، أى بقبح فعلى متعلق بذات الفعل، و قبح فاعلى متعلق به بما هو مضاف إلى الفاعل، فإنّه مع هذا يأتى الإشكال الثانى، و هو أن يقال حينئذ:

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٨

لما ذا لا يستحقّ الفاعل، العقاب على القبح الفاعلى، كما فى التجزى، ما دام أنّ الفعل بما هو مضاف إليه قبيح، فإنّه لا فرق بين القبح الفعلى و القبح الفاعلى من هذه الناحية، فكما أنّ القبح الفعلى يستوجب العقاب، فكذلك القبح الفاعلى.

و منه يعلم أنّه لا وجه لتخصيص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبيح فى نفسه و بقطع النظر عن الفاعل.

٣- الاحتمال الثالث: هو أن يكون مقصوده من القبح الفعلى و الفاعلى. بمعنى أنّ مركز القبح الفاعلى هو نفس الإضافة و النسبة بين الفعل و الفاعل. لا الفعل ذاتا، و لا الفعل بما هو مضاف.

و بتعبير آخر: أن يكون مقصوده أنّه يتصور أنّ الفاعل حينما يفعل شيئا يكون هناك ثلاثة أشياء، فاعل، و فعل، و نسبة بينهما، و حينئذ يقال:

بأنّ القبح، تارة يكون مصبّه هو الفعل بما هو منسوب إلى فاعل، و أخرى يكون مصبّه هو ذات النسبة مع خروج الفعل عن فعلية القبح. و فرق هذا عن سابقه هو، أنّه هنا: القبح الفعلى متعلق بالفعل المضاف إلى الفاعل بما هو مضاف، لكن بنحو يشمل ذات الفعل و ينطبق على الفعل المضاف بما هو مضاف، و القبح الفاعلى متعلق بذات الإضافة، إذن فعندنا شيان، إضافة، و فعل مضاف، فالقبح الفعلى متعلق بالفعل المضاف بما هو مضاف، و القبح الفاعلى متعلق بذات الإضافة.

و هذا الكلام لا- يردّ عليه الإشكال الأول، لأنّ القبح الفعلى هنا ليس متعلقا بالفعل بما هو هو، بل بالفعل بما هو مضاف، و فرقه عن القبح الفاعلى هو أنّ القبح الفاعلى متعلق بمحض الإضافة و النسبة بلا سريان للفعل ثم يرى أنّ القبح فى باب المعصية فعليا و فى باب التجزى فاعليا.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٧٩

لكن رغم هذا، فهذا الاحتمال غير صحيح، لأنّه يردّ عليه.

أولاً: أنّ التفكيك بين الإضافة و الفعل المضاف أمر تحليلى اعتبارى لا واقعى، و إلّا فليس فى الخارج شيان، أحدهما الفعل، و الآخر، الإضافة، بل الإضافة بما هى معنى حرفى مفهوم منتزع عن الفعل بلحاظ انتسابه إلى الفاعل و صدوره عنه، و إلّا لو كان هناك شيان

خارجيان، الإضافة، و الفعل، لسألنا: إن هذه الإضافة من فعلها؟ ولا بد أن يكون هو نفس هذا الفاعل، وإلا لفرضنا إضافة أخرى بين هذه الإضافة وبين الفاعل، وهكذا حتى يتسلسل، فالإضافة ليست موجودة في مقابل وجود الفعل، بل هي أمر واقعي منتزع بلحاظ صدور الفعل من الفاعل، و الموجود خارجا إنما هو الفعل، إذن فما تعلق به القبح هو الفعل، و لا معنى لافتراض تعلق القبح بالإضافة إذ الوجدان قاض بعدم وجود أكثر من تبعية اتجاه الفعل.

و ثانيا: هو أنه لو سلم ثبوت التعدد بين الإضافة و الفعل المضاف بحسب الوجود الخارجي، حيث يفرض أن الإضافة لها وجود في الخارج، و أن الفعل له وجود مستقل كذلك، و أن القبح تارة يتعلق بالإضافة فقط، و أخرى يتعلق بالمضاف بما هو مضاف، لو سلم كل ذلك، فلما ذا لا يترتب استحقاق العقاب على «المتجرى»، أى على القبح الفاعلى، إذا كانت الإضافة أمرا وجوديا منسوبا للفاعل. باعتبار أنه قد صدر منه القبيح، لأن هذه النسبة و الإضافة أمر اختياري للفاعل أيضا، إذن فهي تستدعي المسئولية.

٤- الاحتمال الرابع: هو أن يكون مقصوده من القبح الفعلى و الفاعلى، قبح الفعل المضاف بما هو مضاف لا قبح الإضافة، لكن القبح الفعلى متعلق بالفعل المضاف بعنوانه الأولى، و القبح الفاعلى متعلق بالفعل المضاف بعنوانه الثانوى، فمثلا فى مورد المعصية حينما بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٠

يشرب العاصى «الخمير»، فهنا، هذا الفعل له عنوان أولى، و هو «شرب الخمير»، و له عنوان ثانوى، و هو «الإقدام على المعصية»، و فى مورد التجزى حينما يشرب الخل باعتقاد أنه خمير، له عنوان أولى، و هو «شرب الخل»، و عنوان ثانوى، و هو «الإقدام على المعصية»، حينئذ، القبح فى باب المعصية متعلق بالعنوان الأولى، فيسمى بالقبح الفعلى، و فى باب التجزى القبح متعلق بالعنوان الثانوى فيسمى بالقبح الفاعلى، فهنا قبحان كلاهما متعلق بالفعل، و لكن بلحاظ العنوان الأولى يكون قبحا فعليا، و بلحاظ العنوان الثانوى يكون قبحا فاعليا.

و يردّ عليه أولان: أنه لو سلم ذلك، لكن هذا لا- ينتج مقصودكم، و هو نفى استحقاق العقاب للمتجرى، كما ذهب إليه الميرزا «قده» [١٢]. إذ كلامه يفترض الاعتراف بسراية القبح إلى نفس الفعل، غاية أنه بعنوانه الثانوى.

و من الواضح أن الفعل إذا كان قبيحا بأيّ عنوان، فقبحه مرجعه إلى استحقاق العقاب عليه، إذن فلا محالة يستتبع العقاب و المؤاخذه من دون فرق بين أن يكون بتوسط عنوان أولى، أو عنوان ثانوى.

و ثانيا: أنه قد عرفت من تصوير المطلب سابقا، أن ملاك القبح فى المعصية و التجزى واحد، و هو «سلب حق المولى» الذى هو متقوم بارتكاب ما يعلم بأنه حرام، سواء كان حراما فى الواقع أم لا.

ما «شرب الخمير»، فهب أنه بعنوانه الأولى ليس قبيحا، نعم فيه مفسدة، لكن المفسدة شىء، و القبح شىء آخر، بل القبح الذى هو من تبعات معصية المولى يدور مدار الظلم و سلب المولى حقه، و إلا فهو ليس قبيحا بالمعنى الذى يقصده من القبح.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٨١

و الخلاصة: هى أنه لو سلمنا تعلق القبح بالعنوان الثانوى فى موارد التجزى، و بالعنوان الأولى فى موارد المعصية، فلما ذا يستوجب ذلك عدم استحقاق العقاب على المتجرى ما دام أنه فعل صادر منه اختيارا بعنوان قبيح.

و عليه: فهذا المسلك غير تام، بل الصحيح هو ما ذكرناه من كون قبح الفعل المتجرى به و استحقاق العقاب عليه بنفس مناط استحقاق العاصى للعقاب، و هذا كله بناء على ما هو الصحيح من ثبوت «الحسن و القبح» العقلين و كونهما قضيتين أوليتين فى العقل. نعم للقوم مسالك تختلف النتيجة بحسبها.

و توضيح ذلك على وجه الإجمال هو، أن «الحسن و القبح» وقع فيهما خلافاً.

أحدهما: خلاق بين الأشاعرة و العدلية، حيث ذهب الأشاعرة إلى أن «الحسن و القبح» ليسا عقليين، و أن العقل لا يدرك حسن شىء و لا قبحه، بل هما شرعيان، فما حسيه الشارع فهو حسن، و ما قبحه الشارع فهو قبيح، و بقطع النظر عن تحسين الشارع و تقييحه، فإنه

ليس هناك قيم للأفعال، كما سيأتي توضيح ذلك في تنبيه مستقل.

الثاني: في مقابل كلام الأشاعرة و هو كلام العدلية، حيث ذهبوا إلى أنه بقطع النظر عن تحسين الشارع و تقييحه، فإنّ العقل يدرك فرقا بين «الأمانة و الخيانة»، و بين «العدل و الظلم»، فالعقل يحسن الأول، و يقبح الثاني.

إذن: «فالحسن و القبح» قضيتان عقليتان و هذا كله خارج عن محل الكلام.

و هناك خلاف ثاني بين المحققين من علماء الشريعة العدلية، و بين

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٢

عموم الفلاسفة و من جاراها من علمائنا، و هذا بعد الفراغ عن أنّ مسألة التحسين و التقيح عقلية لا شرعية في مقام بيان و تشخيص هوية هذه القضايا و نوعها في قائمة الصناعات الخمس في المنطق الأرسطي، و هذا الخلاف هو المقصود بالبحث في المقام.

إذن فهنا مسلكان في تشخيص هوية قضايا «الحسن و القبح» العقليين.

١- المسلك الأول: و هو للمحققين من علماء العدلية، حيث ذهبوا إلى أنّ قضايا حسن العدل و قبح الظلم مثلا هي قضايا واقعية عقلية أولية، بمعنى أنّ شأن العقل في هذه القضايا هو شأن و دور المدرك الكاشف، كما هو شأنه في القضايا النظرية الأخرى، غاية الأمر، أنّ هذه القضايا لها واقع موضوعي منفصل عن اعتبار العقل ثابت في نفس الأمر، أي أنّها قضايا واقعية تحقّقها بنفسها لا بوجودها الخارجي، و أنّ إدراك العقل لها إدراك أولى من سنخ إدراك العقل بأنّ الكل أكبر من الجزء، و أنّ المعلول لازم لعلته، و هكذا، إدراك الإمكان و الاستحالة و الامتناع، من مدركات العقل النظرية، فكما أنّ هذا الإدراك موضوعه هو محض الكشف، كذلك العدل، و الظلم، فالعقل وظيفته الإبراءة، و كما أنّ تلك القضايا أولية، بمعنى أنّها ليست مرتبطة بتلقين أو عاطفة، فكذلك حسن العدل، و قبح الظلم.

٢- المسلك الثاني: و هو مسلك الفلاسفة و بعض من جاراها من علمائنا الذين جروا على طبق المنطق الأرسطي في باب الصناعات الخمس، حيث ذهبوا إلى أنّ حسن العدل و قبح الظلم قضايا عقلية و لكنّها ليست أولية، بل هي من القضايا المشهورة. و هذا اصطلاح وضع في المنطق الأرسطي في باب الصناعات الخمس، حينما أرادوا سبر مواد الأقيسة و المقدمات الداخلة في الأدلة، فقالوا: بأنّ هذه المواد و المقدمات على نحوين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٣

أ- النحو الأول منها: هو مقدمات مقرونة بتصديق عقلي جازم.

ب- النحو الثاني منها: هو مقدمات غير مقرونة بتصديق عقلي جازم، ثمّ ذهبوا إلى أنّ الثانية هي المقدمات التي تؤلف صناعات الشعر و الخطابة و نحوهما.

و أمّا الأولى، فقد سمّوها إلى قسمين.

أ- القسم الأول: هو ما سمّوه بالقضايا العقلية الضرورية.

ب- القسم الثاني: هو ما سمّوه بالقضايا العقلية المشهورة.

ثم قالوا: بأنّ البرهان يتألف دائما من القسم الأول، أي القضايا العقلية الضرورية، و قالوا: بأنّ الجدل، و هو الدليل غير البرهاني، يتألف من القسم الثاني، أي من القضايا المشهورة.

و البرهان عندهم عبارة عن الدليل الذي ينتج تصديقا جازما ضروريا، أي تصديقا مضمون الإصابة.

و أمّا الجدل: فهو دليل ينتج تصديقا جازما غير مضمون الإصابة.

و القسم الأول من هذه القضايا التي سمّوها بالضرورية، قالوا:

بأنّنا إنّما نسّمها بالضرورية، لأنّها قضايا عقلية مضمونة الحقائق مقرونة بتصديق جازم، و هذه القضايا الضرورية أرجعها إلى ست



قضايا سمّوها بالأوليات، و كل القضايا الضرورية مستبطن و مستنتج من هذه القضايا الست.

و هذه القضايا الست هي: الأوليات، و الفطريات، و الحساب، و المؤثرات، و التجريبيات و الحدسيات، و كل القضايا الأخرى الضرورية يجب أن تكون مستبطنه في هذه القضايا و إلا فليست بضرورية.

و أما القسم الثاني، و هو القضايا العقلية المشهورة فهي و إن كانت

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٤

مقرونة بتصديق جازم لكنّها ليست مضمونة الحقائقية، بل هي التي يكون شفيعتها عموم اعتراف العقلاء بها، و أما بقطع النظر عن اعترافهم، فهي ممّا لا يدركه العقل، و قالوا: بأنّ قضايا العقل العملي، «كالحسن و القبح» كلها تدخل في هذا الباب، فهي قضايا عقلية مشهورة، و تمام شرافتها و حسنها أنّها يعترف بها عموم العقلاء، و قد قال ابن سينا [١٣]، أنّ الفرق بين قضية أنّ «الواحد نصف الاثنين»، و بين قضية أنّ «الظلم قبيح»، هو أنّ القضية الأولى يدركها حتّى الإنسان المنزّل عن مجتمعه بل عن كل الناس فضلا عن العقلاء، «كحى بن يقظان»، و لكن لا يدرك القضية الثانية، أى قبح الظلم لو بقى مع عقله المجرد و حسّه و وحشته، و إنّما يدرك ذلك لو كان يعيش في مجتمع قد عمّم الاعتراف فيه بهذه القضايا، بل قيل: أنّه لا واقع لهذه القضايا إلا عموم اعتراف العقلاء بها.

و كلمات هذا المسلك غائمه مشوشة، بل بعضها قاصر عن إفادة المطلوب، بل ان هذه الأفكار لم تكن واضحة في أذهانهم وضوحا محددًا لأنهم نقلوها عن المنطق الأرسطي الإغريقي في أول ما نقلوا من علومهم، حيث لم يعطوا لهذه الكلمات المنقولة تفسيراً معقولاً، و إلا كيف تكون قضية عقلية مقرونة بالتصديق الجازم و ليس لها أساس واقع إلا اعتراف عموم العقلاء بها؟ و سوف نذكر ما يمكن أن تنطبق عليه عبارتهم بعد تحليلها إن شاء الله تعالى.

و الآن نريد أن نعمق كلا المسلكين. [١٤]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٨ ؛ ص ٨٤

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٥

أما المسلك الأول: و نسميه بالمسلك العقلي الواقعي.

و حاصله: هو أنّ العقل يدرك الحسن و القبح على نحو الكشف و المرآتيّة، و يرى أنّ هناك للحسن و القبح واقع موضوعي مستقل عن إدراكه لهما، و إدراكه لهما ليس نسبته إليهما إلا نسبة الكاشف إلى المنكشف، إلا أنّ هذا لا يعنى أنّهما أمران واقعيان موضوعيان، بمعنى أنّ لهما وجود في الخارج على حدّ وجود البياض و الحركة، بل هما واقعيان فقط، و لكنّهما ليسا من الأمور الموجودة في الخارج، فإنّ الأمور الواقعية أوسع من لوح الوجود، فإنّ لوح الوجود مختص بخصوص الجواهر و الأعراض المقولة، و أما لوح الواقع فهو أوسع منه.

فهناك أمور واقعة بالوجود، و هي الجواهر و الأعراض المقولية، فالبياض مثلا، إنّما يكون أمرا واقعا إذا وجد في الخارج، و كذا الحرارة و الحركة.

و هناك أمور خارجية واقعية بنفسها لا بوجودها، و بهذا كانت تنتسب إلى لوح أوسع من لوح الوجود نسميه بلوح الواقع، و من هذا القبيل الملازمات الذاتية بين الأشياء، فالملازمة بين العلة و المعلول، و استحالة اجتماع النقيضين، و نحوها، فهذه أمور واقعية، و لكنّها ليس لها وجود في الخارج، فإنّ استحالة اجتماع النقيضين ليس له وجود في الخارج نشير إليه، و يستحيل أن يكون له وجود في الخارج كما سنوضحه، فهذه الأمور واقعية و خارجية بنفسها، و من هنا كان لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، و حسن العدل، و قبح الظلم من هذا القبيل، فهما أمران واقعيان دون أن يكون لهما وجود في الخارج على حدّ وجود الحركة.

و هذا ما نريده من قولنا. «الحسن و القبح» أمران عقليان واقعيان، لأنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٦

ثم إنه يوجد عندنا شيان: أحدهما قبح الفعل وحسنه، والآخر استحقاق العقاب، وقد يترأى الخلط بينهما في كلماتهم، فكأنه يفهم من كلماتهم، أن الحسن والقبح واستحقاق العقاب أحدهما عين الآخر، حيث أن القبح هو ما يستحق فاعله الذم والعقاب، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب، وبهذا يرجعون هاتين القضيتين إلى معنى واحد وهو المدح والعقاب.

ولكن الصحيح أنهما قضيتان متغايرتان، فإن حسن الفعل وقبحه، معناه: أن هذا الفعل، «هل ينبغي أن يقع أو لا ينبغي وقوعه»، بقطع النظر عن نظر الآخرين، وأنهم سوف يثيرون ويمدحون، أو أنهم سوف يعاقبون ويذمون، فالحسن معناه: «إن هذا ينبغي أن يقع، و الانبغاء هذا له مراتب، والقبح معناه: «إن هذا لا ينبغي أن يقع»، وعدم الانبغاء هذا له مراتب أيضا، وهذا الانبغاء وعدمه ليس أمرا مجعولا، بل مصداق «ينبغي» هنا، هو بنفسه أمر واقعي تكويني خارجي لم يجعله جاعل، وهذا معنى واقعي «الحسن والقبح».

وأما مسألة استحقاق العقاب والثواب، فهذا بحث عن حسن وقبح فعل، هو فعل الميثب أو المعاقب بحيث أنه لو صدر الفعل من هذا الشخص، فحينئذ يقال: الأمر، هل ينبغي أن يعاقبه أو أنه ينبغي أن يثيبه، أو أنه لا-انبغاء، وعليه فهنا قضيتان متغايرتان طوليتان: إحداهما:

إن الخيانة لا ينبغي وإن الأمانة ينبغي، والأخرى، أن من صدرت منه الخيانة ينبغي أن يذم، وإذا صدر منه حسن ينبغي أن يمدح، إذن، فهما قضيتان عقليتان متغايرتان.

أما القضية الأولى: إذا عمقنا النظر فيها، نرى أنهم أرجعوا إلى قضية أساسية، وهي «قبح الظلم وحسن العدل»، وقالوا: بأن «الحسن والقبح» مرجعهما إلى هاتين القضيتين الأساسيتين وهما «قبح الظلم، وحسن العدل».

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٧

ونحن إنما نريد أن نحلل هذا لنثبت من خلاله أن قضية قبح الظلم في تركيبها خطأ منطقي، وهي ترجع إلى تركيب منطقي آخر، وإن كان مضمونها صحيحا، فالظلم قبيح، ومعنى قبيح يعني أنه لا ينبغي وقوعه، إذن، هذه القضية لها موضوع ومحمول، فموضوعها الظلم، ومحمولها لا ينبغي، أما الموضوع، وهو الظلم، فمعناه «سلب ذي الحق حقه» إذن، الحق أمر مستبطن في معنى الظلم ومفروض فيه، وهذا الحق ليس عبارة عن حق من الحقوق المجعولة، لأننا نتكلم عن عالم مدركات العقل العملي، أي الحسن والقبح الثابتين بقطع النظر عن جعل جاعل، بل هي واقعية تكوينية، كما لو فرض أن لزيد حق واقعي تكويني على عمرو، وهذا يسلبه حقه، ومعنى أن له حق عليه، متمثل في أن يطيعه ويتأدب أمامه، وهذا معناه: أن عمرا ينبغي له أن يطيعه، فهذا التعبير هو عين ذاك، فقولنا: يحق لزيد على عمرو أن يطيعه، يعني أن عمرو عليه أن يتأدب بين يديه، يعني لا ينبغي له أن يخالفه، إذن، بحسب التحليل، مفهوم الظلم قد استبطن بنفسه عدم الانبغاء، فالظلم الذي هو موضوع القضية، يرجع بحسب التحليل إلى أن عمرو لا ينبغي له أن يخالفه، إذن، فترجع قضية أن الظلم قبيح، إلى أن ترك فعل عمرو إلى ما لا-ينبغي اتجاه زيد، أي إلى عدم الانبغاء، فتكون القضية ضرورية بشرط المحمول، إذن، فلا معنى لهذه القضية إلا مجرد الإشارة إلى موارد الظلم خارجا، وإلا، فبحسب هذا التحليل، صار المحمول مستبطنا في الموضوع، وهذا لا معنى له، وعليه فتركيب هذه القضية المنطقي خطأ.

والتركيب الصحيح هو أن يقال: الخيانة قبيحة، والكذب قبيح، وهتك المولى قبيح ونحوه، فهنا لا يكون المحمول مستبطنا في الموضوع. وبالجملة: إذا أردنا الإشارة إليها نقول: الظلم قبيح، فهذه القضية منتزعة من مجموع قضايا، وأصل المطلب هو تلك القضايا، من قبيل مخالفة المنعم قبيحة، وهي محل كلامنا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٨

وأما القضية الثانية: وهي قضية مخالفة المولى المنعم قبيحة، فقد جعلوها ذات القضية الأولى، وقد عرفت أنها قضية أخرى موضوعها فعل العقلاء ومواقفهم من فاعل القبيح، إذن فهذه القضية غير تلك، بل هما قضيتان طوليتان.

و الآن تأتي إلى القضية الأولى، و هي قضية أنّ مخالفة المنعم قبيحة، أي قضية الفعل القبيح، فهنا قد يقع الخطأ في تشخيصه، و هذا الخطأ قد يكون بمعنى أنّ الشيء ثابت، لكن هو لم يدرك ثبوته، و قد يكون العكس، أي أنّ الشيء غير ثابت و لكن تخيل ثبوته، فالخطأ تارة يكون بنحو التوسيع، و أخرى يكون بنحو التضييق، فالأول خطأ في التضييق، و الثاني، خطأ في التوسيع.

أمّا الخطأ في التضييق، فهو في قضية المولى المنعم يقبح مخالفته، و هذه القضية فيها، كبرى، و صغرى، فالكبرى، هي «قبح مخالفة المنعم»، و الصغرى هي، «إنّ هذا مولى منعم»، و هذه مخالفة للمولى المنعم، حينئذ، الخطأ بنحو التضييق، تارة يكون في الكبرى، و أخرى يكون في الصغرى، إذن، فعندنا نحوان من الخطأ، فالخطأ في الكبرى بنحو التضييق معناه: أنّه بحسب لوح الواقع، المولى المنعم يقبح مخالفته، لكن هذا الإنسان لقصور في عقله لم يدرك القبح في مخالفة المولى، و هذا المطلب، تارة يتصور بنحو كلي، بمعنى إنّ هذا الإنسان القاصر في عقله لا يتصور قبح المخالفة أصلاً فضلاً عن إدراكها، فهو لا يدرك قبح مخالفة المنعم سواء في القطع أو الظن أو غيره، و أخرى لا- ينفي الكبرى رأساً، و إنّما ينفي إطلاقها، من قبيل القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهؤلاء و إن نسجوا مصطلحات دون أن يشعروا بأنهم يلغون بهذا قبح مخالفة المولى و إنّ هذا على خلاف مولويته و أنّ مرجع هذا و روحه إلى أنّه لا يقبح مخالفة المولى المنعم في المجهولات،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٨٩

فيكونوا قد نفوا إطلاق الكبرى، لا- الكبرى رأساً، و سمّوه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فمثل هذا يكون خطأ بنحو التضييق بلحاظ الكبرى، فمن ارتكب الخطأ، فهل يؤثر في رفع قبح المخالفة في حقه؟ أي أنّ عدم علمه بالقبح الذي هو أمر واقعي، هل يمنع عن فعلية القبح؟ طبعاً لا، إذ يستحيل ذلك، لأنّه لو كان يمنع عن فعلية القبح لكان القبح مشروطاً بالعلم به، و هو محال و دور، لأنّ معناه: أنّ الشيء موقوف وجوده على العلم بوجوده، و هو دور، و عليه فالقاصر الذي لم يدرك أصل كبرى قبح مخالفة المنعم، أو الذي لم يدرك إطلاق هذه الكبرى، يبقى القبح فعلي في حقه، فلو خالف المولى، إذن فقد ارتكب ما لا ينبغي، و هو معنى القبح، لأنّ عدم الانبغاء يستحيل كونه مشروطاً بالعلم، لأنّ الشيء لا يكون مشروطاً بالعلم بنفسه.

إذن فالخطأ بنحو التضييق لا يوجب نفي القضية الأولى، و هي قبح المخالفة.

لكن يمكن أن يقال: بأنّ هذا الخطأ يوجب نفي القضية الثانية، و هي استحقاق العقاب، فيقال: بأنّ استحقاق العقاب الذي يرجع إلى قولنا: إنّ المولى الذي ينبغي له أن يعاقب لا يقبح منه أن يعاقب، فهذه القضية مشروطة بالعلم بالأولى، لأنّه لم يجعل العلم بشيء شرط في نفس ذلك الشيء، إذن فلا يلزم في هذه القضية دور، لأنّ هذه القضية غير تلك القضية، إذن فيمكن أن نقول: إنّ حسن العقاب و استحقاقه مشروط بالعلم بالقضية الأولى و لا دور، و حينئذ، القاصر لا يعاقب و إن ارتكب قبيحاً، لأنّه لم يعلم بالأولى، فمن تمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان يقول: بأنّ مثل هذا القاصر لا يستحقّ العقاب لأنّه خالف المولى بلا بيان، و المفروض أنّ القضية الثانية مشروطة بالعلم بالقضية الأولى، فهذا خطأ بنحو التضييق بلحاظ الكبرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٠

و قد يكون الخطأ بنحو التضييق بلحاظ الصغرى، و ذلك، كمن يتخيل أنّ المولى غير منعم عليه، و لا يدري بأنّه منعم عليه، و حينئذ يخالفه، فهذا خطأ في تشخيص الصغرى.

و حينئذ يقال: بأنّ هذا الإنسان المخطئ، هل أنّ القضية الأولى فعلية في حقه كما في الكبرى، أو أنّها غير فعلية في حقه؟.

و هنا قد يقال: بأنّ القضية الأولى غير فعلية في حقه أصلاً، و ذلك لأنّ الأولى مشروطة بالعلم بصغرها و لا دور.

و جوابه هو، إنّ العقل يحكم بقبح مخالفة المنعم، لكن لا بوجوده الواقعي، بل يحكم بقبح مخالفة المنعم الذي يعلم بكونه منعماً، و لا دور كما هو واضح، لأنّ القبح أمر واقعي تكويني يترتب على مخالفة من يعلم بكونه مولى منعماً، و هذا لا يشمل المنعم المجهول، فلو خالف عمرو زيدا المنعم عليه واقعا، لأنّه يعتقد بأنّه غير منعم عليه، فهنا لم يصدر من عمرو قبيح، و لم يرتكب ظلماً أصلاً، أي لم

يصدر منه ما لا ينبغي، ولهذا لو فرض أن عمروا كان معصوما أخلاقيا، فمع هذا يصدر منه هذا العمل، وهذا برهان على أن هذا العمل ليس بقبيح، وإلا لما صدر منه هذا العمل، إذن، فيفرق الحال بين الخطأ في تشخيص الكبرى، و الخطأ في تشخيص الصغرى. فالخطأ في تشخيص الكبرى لا يحول دون فعلية القضية الأولى في حقه.

و أما الخطأ في تشخيص الصغرى، فيحول دون فعلية القضية الأولى فضلا عن الثانية في حقه.

و أما الخطأ بنحو التوسيع بحيث أن ما لا يكون مصداقا، يراه مصداقا، وهذا الخطأ تارة يكون بنحو التوسيع في الكبرى، و أخرى يكون بنحو التوسيع في الصغرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩١

فالخطأ بنحو التوسيع في الكبرى، كما لو فرض أن إنسانا كان يتخيل أن الجار يكون له من المرتبة على حد ما للمنعم بحيث أنه تقبح مخالفته، فإذا اعتقد بهذا أو أدركه، فهل يقبح منه حقيقة مخالفته أو لا؟.

و الصحيح أنه يقبح منه مخالفته، فإن موضوع القبح هو ما يراه الفاعل أنه ممّا لا ينبغي، و لهذا لو أقدم هذا الإنسان على مخالفة هذا الجار لصحّ ذمه و توبيخه، إذ ما دام أنه يراه قبيحا فكيف يقدم على مخالفته.

و هذا القبح ليس توسعة في دائرة من دوائر القبح الأولى، بل هو قبح طولى ثانوى، لأنه أخذ في موضوعه إدراك قبح أولى، لأنّ هذا القبح مرجعه إلى أن من يدرك إن شيئا «ما» قبيحا ثم يقدم عليه فهو منه قبيح، إذن، فهو قبح طولى ثانوى أخذ في موضوعه إدراك قبح أولى، سواء كان إدراك القبح الأولى الذى أخذ في موضوع هذا القبح الثانوى إدراكا مطابقا للواقع، أو مخالفا للواقع، فهذا بنفسه قبح ثانوى، و لازم ذلك هو أن هذا الإنسان الذى أدرك و هما قبح مخالفة الجار، لو ارتكب مخالفة الجار فيكون قد صدر منه القبح الثانوى، لأنّ القبح هو، ارتكاب ما تخيله قبيحا، و إلا بنفس مخالفة الجار بما هي لا قبح فيها، و إنما كان ذلك قبحا لما تخيله أنه قبيح. و أمّا إذا فرض أن إنسانا أدرك قبح مخالفة المنعم، و كان هذا الإدراك مطابقا للواقع، و مع هذا خالفه، فهنا يوجد قبيحان، لأنه ارتكب القبح الأولى، و القبح الثانوى، لأنه ارتكب مخالفة المنعم بما هو منعّم، و هو قبيح أولى، و ارتكب ما يراه قبيحا، و به يكون قد ارتكب قبيحا ثانيا ثانويا، ففي الأول، القبح الطولى موجود، و فى الثانى، الأولى و الطولى موجود، إذن فهذان فرضان.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٢

و فى قباليهما فرض ثالث، يكون فيه القبح الأولى فقط موجود.

و هذا هو الخطأ بنحو التضيق، و هو كمن يخالف المنعم عامدا مع عدم إدراكه قبح ذلك، فهنا القبح الأولى موجود دون الثانوى.

إذن فهنا قبيحان قد يجتمعان و قد لا يجتمعان، ففي مسألة الجار يجتمعان، و لكن فيمن ينكر إنعام المنعم و عدم إدراك قبح مخالفته لا يجتمعان.

و أما الخطأ التوسعى بلحاظ الصغرى، فمثاله ما أشير إليه سابقا من أن هذا الإنسان يدرك أن مخالفة المنعم قبيحة، و يتخيل أن زيدا هو المنعم، بينما هو غير منعّم عليه، فهنا الوجدان قاض بأنّ هذا القبح منه إنّما كان لمخالفته زيدا، و هذا القبح ليس طوليا، بل هو أولى، بمعنى أنه هنا يمكن أن نفرض توسعة فى دائرة القبح الأولى من أول الأمر و نقول: بأنّ قبح مخالفة المنعم من أول الأمر، موضوعه، قبح ما يعتقد بكونه مخالفة للمنعم، و هذا يعتقد فيه ذلك، فهنا هذا ليس فى طول الاعتقاد بقبح المخالفة، بل فى طول الاعتقاد بمنعمية زيدا، و لا يلزم من هذا أخذ المتقدم رتبة فى المتأخر رتبة، فيكون القبح هنا أوليا راجعا إلى توسعة دائرة القبح الأولى بحيث يكون موضوعه ما يعتقد بكونه مخالفة للمنعم، و هذا هو أساس التصور الثانى من التصورات الثلاثة التى بها بنينا على قبح التجرى، فهذا يدخل تحت مصاديقه عند ما تخيل أن المنعم زيدا و هو ليس بمنعم.

و منها الاشتباه فى تشخيص أمر المنعم و نهييه كما هو الحال فى التجرى، و كل هذا يدخل تحت موضوع القبح الأولى، و من هنا، فالوجدان قاض بتساوى درجة القبح هنا، فلا فرق بين من يرتكب ما يعتقد بكونه مخالفة و يكون مخالفة واقعا، و بين ما يرتكبه و هو

يعتقد بأنه مخالفه مع أنه ليس مخالفه واقعا، أى لا فرق بين العاصى و المتجرى فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٣

دائرة القبح، لأنهما لم يرتكبا إلّا قبيحا واحدا، لأنّ هذا القبح فى حالة الاشتباه ليس طويلا ليجتمع قبحان فى المعصية، بل كان ذلك للتوسعة كما عرفت.

و بهذه الفذلكات ظهر أنّ صاحب التصور الثالث إذا قبل وجدان من يقول بأنّ المتجرى و العاصى كلاهما ارتكبا قبيحا بدرجة واحدة، فحينئذ يتعين عليه أن يرفع يده عن التصور الثالث، و ذلك لأنّ هذا الشخص كان يقول فى التصور الثالث إنّ حق الطاعة موضوعه مركب من جزئين، هما، وجود التكليف و إحرازه، فالمتجرى بناء على هذا لم يسلب المولى حقّه، لأنّ أحد جزئى الموضوع غير موجود، لكن هو يرى بأنّ هذا ظلما، و الوجدان قاض بأنّ الإتيان بما يراه ظلما قبيح أيضا، و من هنا ألزمتنا صاحب التصور الثالث بقبح التجرى، لكن الآن نقول:

إنّ صاحب التصور الثالث إذا سلّم بوجودنا، فإنّه لا بدّ له من رفع اليد عن هذا التصور الثالث، و ذلك لأنّ قبح الإقدام على ما يراه الإنسان ظلما للمنعم، تارة، يفرض قبحا ثانيا غير قبح مخالفة المنعم، و أخرى يفرض غيره.

و بتعبير آخر: تارة يفرض أنّ قبح المخالفة هو ما يكون حقيقته مخالفة و قبحا، و أخرى يفرض أنّ قبح المخالفة هو ما يعتقد هو أنّه قبيح و إن لم يكن واقعا قبيح.

فإن ادعى أنّ القبح هو ما يعتقد أنّه قبيح، إذن يلزم أن يكون العاصى أشدّ من المتجرى لأنّه ارتكب قبيحين، بينما المتجرى ارتكب قبحا واحدا، و هذا خلاف الوجدان المفترض.

و إن افترض توسعته فى دائرة القبح من أول الأمر، بمعنى أنّ هناك قبحا واحدا يشمل العاصى و المتجرى فهذا لا يكون إلّا بالتصور الثانى.

و أمّا ما ذكرناه من كفيته رفع الإشكال بناء على التصور الثالث،

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٤

فهو أنّ صاحب التصور الثالث يرى أنّ حقّ المولوية مخصوص بمورد العصيان، و عليه، فظلمه لا يكون إلّا فى مورد العصيان.

لكنّا كنّا نقول: بأنّ هذا يدعى أنّ القبح ليس موضوعه الظلم، بل الإتيان بما يعتقد كونه ظلما، و حينئذ، فلا يوجد قبحان، و قد كان هذا صيغة جديله مؤقتة إلى الآن.

أمّا الآن فقد اتضح بطلان هذه الصيغة و لا بدّ من الرجوع إلى التصور الثانى، إذ حقّ المولوية عبارة عن قبح المخالفة، و الظلم عبارة عن فعل القبح، فلو قيل بأنّ الإقدام على هذا قبيح، فلا بدّ أن يكون قبح آخر وراء هذا القبح، و يلزم من هنا أسوئية العاصى على المتجرى.

و الحاصل هو أنّه لا بدّ من الرجوع إلى التصور الثانى لأنّ قبح الإقدام على المعصية إن كان غير القبح الأولى لزم صدور قبحين من العاصى، و إن كان نفس قبح الظلم فلا بدّ من افتراض أنّ موضوعه يشمل القاطع أى أنّ تمام موضوعه القطع، و هو التصور الثانى، هذا هو مسلك متهور العدلية الصحيح.

٢- المسلك الثانى: من مسلكى الحسن و القبح، و هو المسلك الذى يعترف كالمسلك الأول «بالحسن و القبح» العقلين، و لكنّه يعتبر أنّهما من القضايا المشهورة التى تدخل فى صناعة الجدل دون أن تدخل فى صناعة البرهان، و هذا المسلك هناك فرضيتان لتفسيره.

١- الفرضية الأولى: هى ما يترأى من كلمات السيّد الخوئى «قده» [١٥] حينما يتحدث عن هذا المسلك، حيث يفهم منه أنّه يرجع قضية الحسن و القبح إلى كونهما قضية إنشائية لدى العقلاء و حكمية و إبداعية، لا قضية خبرية ناضرة إلى واقع و موطن خارج أفقها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٥

وحاصل هذه الفرضية، هو، أنّ الحسن والقبح عبارة عن حكيمين مجعولين من قبل العقلاء، وهذان الحكمان يتميزان عن سائر الأحكام العقلانية في نكتة: وهي أنّ الحسن والقبح حكمان تطابق العقلاء على جعلهما، لا أنّه حكم مجعول من قبل بعض العقلاء دون بعض، وذلك باعتبار تطابق العقلاء على إدراك المصالح والمفاسد التي من وراء ذلك، فالحسن والقبح إذن قضية إنشائية جعلية، وملاك هذا القضية الإنشائية هو تطابقهم في إدراك الملاك وهو المصلحة والمفسدة، فإنهم كلهم يدركون المصلحة فيما يحكمون بحسنه، والمفسدة فيما يحكمون بقبحه، ومن هنا كان هذا الحكم عاما وقضية مشهورة.

ومثل هذه الفرضية أيضا هي مدعى أكثر من واحد ممن فسّر الحسن والقبح بأنهما موقفان عمليان للعقلاء لا حكمان مجعولان، إذ في جملة من كتب المنطق فسّر الحسن بمعنى مدح العقلاء، والقبح بمعنى ذمهم، والمدح والذمّ فعلاّن من أفعال العقلاء فيهما جنبه إيجادية لا إخبارية وكاشفية.

وهذا روحه روح الأول، فهو والأول يشتركان في كون الحسن والقبح قضية إنشائية.

نعم، يبقى أنّ الحسن والقبح بالبيان الأول حكمان مجعولان، وبالبيان الثاني يكونان موقفين عمليين للعقلاء.

سواء كان الأول، أو الثاني، فملاكهما واحد هو المصلحة والمفسدة، بدعوى أننا لا ندرک شيئا آخر في الخارج وراء المصلحة والمفسدة في الأفعال، وإذا وجدنا ذمّ العقلاء ومدحهم فإنما هو تبعا للمفسدة والمصلحة.

وهذه الفرضية لا تنطبق على كلمات أصحاب هذا المسلك من

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٦

الحكماء، حيث أنّهم يصرحون بأنّ القضايا المشهورة- والتي جعل الحسن والقبح منها- هي قضايا مقرونة بالتصديق الجازم ومحط له، كما في القضايا الضرورية، غاية الأمر أنّ التصديق الجازم في القضايا المشهورة أضعف جنبه من ناحية الحقائقية ومضمونيتها من التصديق الجازم في باب القضايا الضرورية.

ومن الواضح أنّه مع الاعتراف بأنّ القضايا المشهورة تستبطن تصديقا جازما بمفادها، فهذا يستلزم كون القضية خبرية تصديقية لا إنشائية جعلية، وإلا لو كانت قضايا مجعولة فما معنى تصديق العقلاء بالحسن والقبح وجعلهم بالنسبة للعاقل الأول قبل وجود العقلاء إذا كان عبارة عن جعل الحكم واتخاذ الموقف، حيث ينبغي أن يقال بعدم قبح الظلم وحسن العدل في حق العاقل الأول، مع أنّ هذا خلاف الوجدان.

إذن فلا بدّ وأن تكون هذه القضايا واقعية إخبارية لا إنشائية، حيث أنّهم اعترفوا بأنّ التصديق الجازم تستبطنه القضية المشهورة كما اعترف بذلك المنطق الأرسطي، وعليه: فلا بدّ أن نفرض أنّ القضية المشهورة فيها جنبه حكاية وإراءة، وإنها غير متمحضة في الناحية الإنشائية.

إذن، فتفسير القضايا المشهورة بالمعنى الذي يقدره المناطقة، بأنّها عبارة عن أحكام من قبل العقلاء، لا ينطبق على مصادر البحث مع المنطق الأرسطي.

ثمّ إنّ دعوى كون الحسن والقبح أمرا جعليا إنشائيا إيجاديا لا واقعا خارجيا، إمّا أن ترجع إلى دعوى ثبوتية أو دعوى إثباتية.

أمّا رجوعها إلى دعوى ثبوتية فهي أن يقال: بأنّ حسن العدل وقبح الظلم يستحيل كونهما أمرين خارجيين، فيتعين أن يكونا أمرين إنشائيين جعليين بالبرهان، فالمطلب حينئذ ثبوتية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٧

وبيان الشبهة الثبوتية هي أن يقال: بأنّ حسن العدل وقبح الظلم لو كانا صفتين خارجيتين على حدّ الصفات الخارجية التي لها واقع خارجي من قبيل البياض والحركة والحرارة، إذن، لاحتاجت إلى محل تتقوم به موجود في الخارج، لأنّ الصفة الخارجية بحاجة إلى

محل في الخارج، ولهذا نجد أن البياض الذي هو صفة خارجية يحتاج إلى جسم يعرض له، وكذلك الحرارة، وهنا: «الحسن و القبح» معروضهما هو العدل و الظلم، حتى قبل وجودهما خارجا، فإن العدل ليس معناه أنه بعد أن يوجد يكون حسنا، بل هو حسن على أي حال، وجد في الخارج أو لم يوجد، وكذلك قبح الظلم، إذن، فهما لو كانا صفتين خارجيتين لكانت خارجيتهما فرع خارجية موصوفهما، بينما نجد أن معروضهما متحقق قبل تحققهما خارجا، أي قبل تحقق موصوفهما خارجا، فيكون هذا برهان على أنهما ليسا من الصفات الخارجية، وهذا برهان على أنهما من الصفات الجعلية.

و جواب هذا التقريب هو أن يقال: إنه لو كان المقصود من كونهما صفتين خارجيتين، يعني أنهما صفتان موجودتان في الخارج على حدّ وجود البياض و نحوه، لكان البرهان المتقدم برهانا على عدم الخارجية الوجودية، و إنما خارجيتهما- كما ذكر المبرهن- خارجية ثابتة في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، إذن، فهما واقعان بأنفسهما لا بوجودهما، و حينئذ، لا يحتاجان في عالم الوجود الخارجي إلى فعلية الموصوف، و إلا فلو كان لهما وجود خارجي محتاج إلى فعلية الموصوف، لكانت فعلية الموصوف هذا واجبة، و معها يتعدد الواجب، فإمكان الإنسان مثلا أمر واقعي، و لكن ليس معنى هذا أنه موجود في الخارج، و إلا لكان لا بد للإمكان هذا من إمكان آخر و هكذا يتسلسل، إذن فالأمر الواقعية لا تحتاج إلى فعلية موصوفها في الخارج، إذن، فالشبهة الثبوتية لا أساس لها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٨

و أمّا رجوعها إلى دعوى إثباتية، فيبانها أن يقال: بأننا لا ندرك شيئا واقعا في الخارج وراء المصالح و المفسدات في الأفعال و إنما الشيء الذي نلاحظه هو حكم العقلاء، مدحهم و ذمهم تبعا للمفسدة و المصلحة، إذن، فالعقلاء يصدرن أحكاما على أساس إدراك المصالح و المفسدات، و عليه فالحسن و القبح حكم من قبل العقلاء ثابت في المصالح و المفسدات في الخارج.

و كأنّ السيّد الخوئي «قده» أراد أن يشكل على هذا المطلب، و يبرهن على واقعية الحسن و القبح، فقال: بأن «الحسن و القبح»، لو كانا حكيمين مجعولين من قبل العقلاء، إذن فما هو شأن العاقل الأول الذي وجد قبل وجود العقلاء الكثيرين، حيث أننا نسأل: هل ان هذا العاقل الأول كان له حسن و قبح أم لا؟ فإن قلتم بأنه كان له، سألتناكم حينئذ، كيف تفسرون هذا الحسن و القبح؟ فهل هو بمعنى إصدار الحكم من قبل العقلاء أم كيف؟ فإن هذا لا معنى له في شخص واحد، لأنه أين الحاكم و المحكوم عليه، مع أنه يوجد حسن و قبح، إذن فهذا يثبت أنهما أمران واقعيان لا جعليين، و إلا فلا بد أن يقال بعدم قبح الظلم و حسن العدل في حق هذا العاقل الأول، مع ان هذا خلاف الوجدان.

و هذا الكلام كأنه ينبغي إرجاعه إلى التكذيب الوجداني لهذه الدعوى الإثباتية، و ذلك بأن يقال: بالعبارة المطمئنة، إنه بالوجدان ندرك أن من وراء ما نواجه من جعول و إنشاءات و مواقف العقلاء، ان هناك شيء ثابت فوقنا و قضايا واقعية نشعر بها و يدركها العقل العملي عن طريق مجرد الإدراك، و هذا الشيء و هذه القضايا هي «الحسن و القبح»، و هذه دعوى وجدانية صحيحة، و بذلك تكون تكذيبا وجدانيا للبرهان المذكور.

أما لو تجاوزنا هذه الدعوى الوجدانية، و أردنا إقامة البرهان على

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٩٩

خلافها، فمن أين يعرف حال ذلك العاقل الأول، و أنه كان يدرك الحسن و القبح أم لا، نعم نحن نجزم بأنه كان يدرك قياسا على أنفسنا و من خلال وجداننا، و هذا الوجدان هو الأساس في اعتقادنا بأن ذاك العاقل كان يدرك الحسن و القبح، و عليه، فالأصل في هذه الدعوى هو الوجدان، و حينئذ فإن قبلنا هذا الوجدان، إذن فلندعه من أول الأمر، و إن لم نقبله، فلا يتم هذا البرهان، لعدم علمنا بأنّ العاقل الأول كان يدرك الحسن و القبح أم لا.

و لكن الوجدان- كما عرفت- قائم على وجود حسن و قبح، و هذا الوجدان لم ينكره الأرسطيون أنفسهم على ما يصرح به أرسطو نفسه، و ابن سينا [١٦] في منطق الشفاء، حيث يقولون إن القضية المشهورة قضية تستبطن تصديقا جازما، و هذا لا معنى له إلا إذا فرض

واقع مرئي بهذه القضية، هذا من ناحية وجدانية.

و أما من ناحية برهانية و استدلالية، فيمكننا نقض هذه الفرضية بما حاصله: هو أنّ هذه الفرضية تربط بين الحسن و القبح و بين إدراك المصالح و المفساد، فتعتبر أنّ حكم العقلاء بالحسن و القبح تابع لإدراك المصلحة و المفسدة، بينما هذا لا يفسر وجداناتنا الأخلاقية [١٧] في باب الحسن و القبح، فإنّ وجداناتنا تبرهن على أنّ الحسن و القبح مستقل بنفسه و أجنبي عن باب المصالح و المفساد، و من جملة هذه الوجدانات المنبهة على ذلك هو ما أبرزناه في بحث التجري حيث قلنا إنّ قبح التجري و العصيان على نحو واحد، إذ وحدة درجة القبح في شارب الخمر عصيانا و في شارب الخل متوهما أنّه خمر، مع عدم وحدة درجة المفسدة يكشف عن أنّ القبح غير المفسدة، فإنّه من الواضح أنّ مفسدة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٠

العصيان ليست كمفسدة التجري بينما قبحهما واحد. إذن فوحدة درجة القبح مع عدم وحدة درجة المفسدة يكشف عن أنّ باب الحسن و القبح غير باب المصلحة و المفسدة.

و الخلاصة هي أنّه بعد وجدانية عدم كون الحسن و القبح من المدركات على أساس أنّها تشريعات و مواقف عقلانية نقول:

إنّ هذه الفرضية تربط بين القبح و الحسن و المفسدة و المصلحة، و تعتبر أنّ حكم العقلاء و إدراكهم للأخيرين سببا لإدراك الأولين، بينما هذا لا يفسر وجداناتنا الأخلاقية في باب الحسن و القبح، لأنّها لا تبرهن على أنّهما باب مستقل عن باب المصلحة و المفسدة، و لهذا كان التجري قبيحا رغم عدم المفسدة في نفس الفعل.

بينما وجداناتنا تبرهن على كون الحسن و القبح باب مستقل بنفسه و أجنبي عن باب المصالح و المفساد.

و من المنبهات على ذلك ما قلناه سابقا، من كون قبح التجري و العصيان على نحو واحد، و أنّ وحدة درجة القبح في العاصي مع درجة القبح في المتجري مع عدم درجة المفسدة، يكشف عن أنّ القبح غير المفسدة، حيث كان التجري قبيحا رغم عدم المفسدة في نفس الفعل المتجري به.

و من المنبهات أيضا على ذلك هو، أنّه لو كان الحسن و القبح راجعا إلى باب المصلحة و المفسدة، للزم إجراء باب التراحم فيما إذا تراحم القبح مع المصلحة، مع أنّ العقلاء لا يبنون على إجراء التراحم بين القبح و مصلحة، أو الحسن و مفسدة، فمثلا لو توقف شفاء مريض على قتل صحيح، بأن يؤخذ عضو من الصحيح و يعطى للمريض، ففي عالم المصلحة و المفسدة يقع التراحم بين مصلحة المريض، و مفسدة قتل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠١

الصحيح، فلو كان باب الحسن و القبح عبارة عن أحكام مجعولة على أساس المصلحة و المفسدة، للزم أن يقال بالتراحم هنا، بينما العقلاء لا يبنون على جريان التراحم في المقام، حيث لا يبزرون عملية قتل الصحيح بشفاء المريض أو كثير من المرضى، و هذا معناه: أنّ أخلاقية الحسن و القبح مستقل عن باب المصالح و المفساد، و هذا برهان على عدم الربط بين الحسن و القبح و بين المصالح و المفساد، و بالتالي فهذا منبه على واقعية الحسن و القبح و أنّهما صفتان ذاتيتان واقعتان ليستا داخلتان في باب الجعل و الاعتبار، إذن فأساس هذه الفرضية غير تام، لأنّه لم يقل أحد من المناطق، بأنّ الحسن و القبح من الأحكام العقلانية المجعولة من قبل العقلاء، و إنّما البدي ينبغي أن يكون تفسيرا لهذا المسلك و هذه الفرضية، إنّما هو التفسير الثاني، و هو أنّ الحسن و القبح قضايا تصديقية جزمية يجزم بها الإنسان في مقابل القضايا الظنيّة، و لكن هذه القضايا ليست داخلّة في باب القضايا الضرورية، أي أنّها غير مضمونة الحقيّة، و لهذا يقول «ابن سينا»، بأنّه لو خلق إنسان منفردا عن مجتمعه، منقطعاً عن كل أحد، لما أدرك لا بعقله و لا بحسّه و لا بوهمه أنّ العدل حسن، و الظلم قبيح، لأنّ هذه القضية ليست هي مدرك أولى للعقل أو الحسّ أو الوهم، و إنّما الإنسان حينما يعيش مع الآخرين يحصل له تصديق بهذه القضايا، إذن فهي قضية مشهورة لا ضرورية.



٢- الفرضية الثانية: في تفسير مسلك المناطق، المتطابقة مع كلماتهم هي، ان قضية الحسن و القبح قضية تصديقية جازمة، بمعنى أن كل إنسان يصدق تصديقا جازما بواقع يسميه، «الحسن و القبح»، و يرى بمنظار هذا التصديق الجزمي رؤية قطعية، إن هناك أمرا واقعا خارج نطاق نفسه، و هو قبح بعض الأفعال و حسن بعضها الآخر، إلا أن هذا التصديق ليس منشؤه من كون هذه القضايا ضرورية مضمونة الحقائق، و التي حصروها بأصناف ستة هي، الأوليات، و الفطريات، و الحسيات

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٢

و المتواترات، و التجريبيات، و الحدسيات، و هي التي تشكل مواد الأقيسة في صناعة البرهان حيث تنتج تصديقا مضمون الحقائق، و إنما قضية الحسن و القبح من غير هذا القبيل، حيث أن التصديق الجازم بها يحصل نتيجة التأديب و التربية الاجتماعية العقلانية. و تقريب عدم كون قضايا الحسن و القبح من القضايا الأولية المضمونة الحقائقية مبنى على تشخيص الميزان في كون القضية أولية مضمونة الحقائقية أم لا، لكي نميز على أساسه بين القضية الضرورية، و القضية المشهورة، و هذا الميزان يمكن بيانه بإحدى صيغتين.

أ- الصيغة الأولى: هي أن يقال: إن الميزان الكلي في القضية الضرورية مرتبط بجانب المدرك في القضية، لا الإدراك نفسه، فمتى كان ثبوت الحكم فيها للموضوع بالضرورة «كالأربعة زوج»، «أو تنقسم إلى متساوين»، فهي قضية مضمونة الحقائقية، و من المستحيل عدم انقسامها كذلك، إذ المحمول ثابت فيها للموضوع بالضرورة.

نعم: إذا قلنا: «الإنسان موجود» فهذه قضية ليست ضرورية، لأن الوجود للإنسان بالإمكان، و ليس من المستحيل أن لا يكون موجودا، نعم لو حولنا هذه القضية إلى قضية «الإنسان ممكن الوجود»، لأصبحت ضرورية، لأن الإمكان ثابت للإنسان بالضرورة.

و الحاصل هو أن الميزان يرجع إلى جانب المدرك، أي تكون جهة القضية ضرورية المدرك لا الإدراك نفسه، فإنه إذا كان ثبوت الحكم فيها للموضوع بالضرورة، كما في الأربعة زوج، تكون قضية أولية ضرورية مضمونة الحقائقية.

و هذا الميزان- بقطع النظر عن عدم انطباقه على أكثر ما اعتبروه قضايا ضرورية، لو أردنا أن نحاسب مسألتنا على أساسه- هو منطبق على قضايا العقل العملي، إذ أننا ندعى أن ثبوت الحسن للعدل، و القبح

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٣

للظلم، ثابت بالضرورة لا بالإمكان، بل يستحيل أن لا يكون بالضرورة، فإن عقل الإنسان يدرك هذا، فهو جزء من مدركاتنا، إذ أننا لا نرى نسبة القبح إلى الظلم كنسبة الماء إلى المسجد، بل نرى أن الحسن و القبح صفتان ذاتيتان لموضوعهما على حد ذاتية الزوجية للأربعة، فإن كان هذا هو الميزان، فهو ينطبق على مدركاتنا.

ب- الصيغة الثانية: و هي أكثر انسجاما مع كلماتهم.

و حاصلها: هو أن الضرورة تكون بلحاظ الإدراك نفسه، بمعنى أن الإدراك ضروري، و معنى أنه ضروري، يعني أن الإدراك ناشئ من حاق القوة العاقلة، لا من أسباب غير عقلانية، فكل قضية كانت ناشئة من حاق القوة العاقلة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، تكون قضية ضرورية مضمونة الحقائقية، و كل قضية لم يكن إدراكها ناشئا من حاق القوة العاقلة، بل كانت بسبب مؤثرات غير عقلانية، «كالغضب و الشهوة» و غيرهما، تكون قضية غير ضرورية قد يحصل الجزم بها، و لكنّها غير مضمونة الحقائقية.

و حينئذ، على ضوء هذا قد يقال: إن قضية حسن العدل، و قبح الظلم ليستا قضيتين ضروريتين، لأنهما ليستا ناشئتين من حاق القوة العاقلة، و إنما هما ناشئتان من أسباب أخرى، و قد حصرت القضايا التي يكون إدراكها من حاق القوة العاقلة في القضايا الست، و قضية حسن العدل، و قبح الظلم ليستا منها، و هذا المطلب يمكن أن يبين ببيانين.

١- البيان الأول: هو أن يقال: بأن قضية حسن العدل و قبح الظلم لم ينشأ من حاق القوة العاقلة، أو على الأقل، لا يمكن التسليم القطعي بذلك، لأنه من المحتمل أن يكون التصديق بذلك نتيجة التأديب الاجتماعي العقلاني، حيث أنهم أدركوا أن المصالح العامة تتوقف على هذه القضايا، فلقد كانوا هذه القضايا جيلا بعد جيل، فكأن الإنسان كان

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٤

يلقن الجزم بذلك بسبب التلقين و الزمن، و ليس هذا ناشئا من حاق العقل، و لهذا قال ابن سينا مقالته المتقدمة. و هذا البيان حينما يصدر من أولئك المناطق، فمن السهل الرد عليهم، باعتبار أن هؤلاء أمثال ابن سينا، هم يسلمون بوجود إدراك تصديقي جازم لقضايا الحسن و القبح، لكنهم ينفون ضمان الحقائق.

و حينئذ نقول لهم: بأنه لو كان احتمال نشوء هذا الإدراك التصديقي الجازم بسبب مجرد التلقين و التأديب جديا في نفوسكم، إذن، لزال هذا التصديق من نفوسكم، إذ كيف يمكن أن تكونوا بالفعل مصدقين بقضايا الحسن و القبح تصديقا جازما، و مع هذا تصنفون الحسن و القبح من صنف القضايا الجزمية المستعملة في صناعة الجدل، و مع هذا تحتملون أن يكون هذا الإدراك مستندا للتلقين، إذ أن احتمال هذا، مع الاعتراف بفعليته التصديقي لا يجتمعان، و حينئذ، فإما أن تعترفوا بأن الوجدان قاض بأن هذا التصديق لم يكن متأثرا بالتلقين و التأديب، و بهذا تتعاملوا مع هذه القضية بوصفها قضية مدركة بحاق القوة العاقلة، و إما أن تكونوا كالمناطق المحذنين الذين رفعوا يدهم عن التصديق الجازم بهذه القضية و قالوا: بأن الحسن و القبح يتأثران بأوضاع الناس و عاداتهم، كما سوف يأتي من أدلتهم، إذن لا بد من أحد هذين الموقفين، و عليه فهذا البيان غير تام.

٢- البيان الثاني: هو أن يقال: إن قضية حسن العدل، و قبح الظلم ليستا من القضايا التجريبية، و الحدسية، و الحسية، و المتواترات، و الفطريات، و الأوليات، لأن الأوليات عبارة عن القضايا التي يكون تصور الموضوع و تصور المحمول فيها كافيا لإدراك النسبة بينهما من قبيل، «الكل أكبر من الجزء»، و لأن الفطريات عبارة عن قضايا قياساتها معها، أي أن برهان ثبوت المحمول للموضوع مستبطن في ذلك الموضوع كما

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٥

في قولنا: «الأربعة زوج»، لأنها قابلة للانقسام إلى زوجين متساويين، فهذا البرهان مستبطن في نفس «الأربعة»، و هنا قضية «العدل حسن»، و «الظلم قبيح» ليس من القضايا الفطرية، إذ ليس هناك برهان على الحسن و القبح مستبطن في «العدل و الظلم»، أي في «الموضوع».

فإن كانت هذه قضية ضرورية ناشئة من حاق العقل، فيقتضى البرهان أن تكون قضية أولية، و حينئذ يجب أن لا يختلف فيها الناس، مع أن الناس يختلفون هنا، فما يراه جماعة قبيحا، يراه آخرون حسنا، و ليس مجرد تصور الموضوع و المحمول فيها كافيا للتصديق بالنسبة كما هو الحال في القضايا الأولية، إذ لو كان الأمر كذلك فيها لما اختلف الناس أصلا، مع أنهم يختلفون كما عرفت، فهذا يثبت أن هذه القضية ليست أولية، و حينئذ، إذا لم تكن من القضايا الضرورية، إذن فهي ليست من القضايا المضمونة الحقائقية.

و هذا الكلام باطل كبرى و صغرى.

أما بطلانه كبرويا فهو أن يقال: إن القضية الأولية التي ينبع إدراكها من حاق القوة العاقلة لا يلزم فيها أن تكون القوة العاقلة عند جميع الناس قادرة على إدراكها، بل يمكن فرضها قضية أولية، و لكن القوة العاقلة ببعض مراتبها تكون صالحة لإدراكها دون بعض المراتب، و نشبه القوة العاقلة بالإحساس البصرى، فكل الناس عندهم إحساس بصرى، و وجود الهلال في الأفق قضية حسية أولية فيدركها الحس مباشرة، لكن ليس بالضرورة، إذ يمكن أن يفرض أن إحساس زيد البصرى ضعيف و لا يمكنه أن يدرك الهلال الذي يدركه كل من كان له حس سوى، لأن الإدراك الحسى له مراتب من حيث القوة و الضعف، و القوة العاقلة بحسب قانون الحركة الجوهرية. لها قوة و ضعف، إذن فنفس هذا نقوله في القوة العاقلة، إذ أن هناك بعض القضايا لا حد

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٦

أوسط فيها بين الموضوع و المحمول الذي هو معنى كون القضية أولية، لكن مع هذا فإن بعض الناس و النفوس العاقلة في بعض مراتبها لا تدرك ثبوت هذا المحمول للموضوع، هذا مضافا إلى أن إدراك هذه القضايا، و هي قضايا الحسن و القبح حيث أنه يمس

في كثير من الأحيان جوانب عاطفية و شخصية للإنسان المدرك من مصالح و عواطف، و لهذا قد يفترض أن قوته العاقلة تدرك هذا، لكن تغلبه العاطفة و جوانبه الأخرى فتغطي عليه كثيرا من المدركات و تجعلها في معرض التشكيك فيها و التكذيب لها، و هذا هو فرق قضايا العقل العملي عن قضايا العقل النظري البحتة كالكل أكبر من الجزء، حيث لا يكون الاختلاف فيها اختلافا موضوعيا، لأنها غالبا لا تماس فيها بينها و بين المصالح و العواطف، فلا تتأثر بها، بخلاف قضايا الحسن و القبح، و عليه فالكبرى، و هي أن مجرد وقوع الخلاف في ثبوت محمول لموضوع، لا يعنى أن القضية ليست أولية، لأن هذا الاختلاف قد ينشأ من قصور المقتضى و قد ينشأ من وجود المانع.

و أما بطلانه صغويا، فهو أن يقال: بأننا ندعى أنه لا خلاف بين العقلاء في كبريات و مقتضيات العقل العملي كالحسن و القبح، و إن «الكل أكبر من الجزء»، و إنما الخلاف الذي يترأى خارجا، إنما هو خلاف في صغريات أو في حالات التراحم بين مقتضيات العقل العملي، و إنما فأصل مقتضياته بدون فرض التراحم ليس فيها خلاف، إذ كون الإحسان للفقير شيئا حسنا لا يمكن أن ينكره إنسان عمليا، و كون الإسراف شيء قبيح في نفسه أمر لا يمكن إنكاره من قبل إنسان، و إنما الخلاف هو في موارد التراحم بين الإحسان و الإسراف، بين قيمتين أخلاقيتين و أعمال التراحم بينهما.

و بهذا يثبت أن قضية الحسن و القبح قضية ضرورية، كما يثبت أيضا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٧

على ضوء ما تقدم في مسلكنا، قبح الفعل المتجرى به بناء على أن الحسن و القبح أمرين واقعيين يدر كهما العقل، و لا يختلف الحال فيه بين المسلكين، أى بين أن تكون قضايا العقل العملي و إدراكاته مضمونة الحقائق أم لا، فإن ضمان الحقائق و عدمه لا يؤثر على واقع هذا الإدراك و على كون الحسن و القبح من القضايا الواقعية ما دام هي قضايا مصدقة.

نعم لو قيل بالفرضية الأولى في تفسير مسلك الفلاسفة، من أن الحسن و القبح حكيم و قضيتين مجعولتين من قبل العقلاء، فالأمر حينئذ يحتاج إلى استئناف بحث جديد في مقدار ما هو المجعول، و في أنه مجعول مخصوص بموارد المعصية، بحيث لا تعم التجربة، و في أن العقلاء هل يحكمون بقبح خصوص المعصية أو بالجامع بين المعصية و التجربة لأن جعل بيد الجاعل توسيعا و تضيقا؟. هذا تمام الكلام في طريقة إثبات قبح التجري عقلا، و سوف يأتي بيان مقدار ما هو المجعول من قبل العقلاء عند الكلام عن حرمة التجري شرعا، - بناء على كون الحسن و القبح من الأحكام المجعولة من قبل العقلاء -.

ثم إن الأصحاب حاولوا إقامة براهين على عدم قبح الفعل المتجرى به، نستعرض أهمها مع مناقشتها و دفعها.

البرهان الأول: هو ما أفاده المحقق الخراساني «قده» [١٨] في حاشيته على الرسائل، حيث ذكر، أن الفعل المتجرى به، قد يقال:

باستحالة اتصافه بالقبح، لأن الحسن و القبح إنما يتصف بهما الفعل بتوسط العناوين الاختيارية التي تكون مصباً لإرادة الإنسان و شوقه المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، أما العناوين غير الاختيارية التي تنطبق على

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٨

الفعل فلا يمكن أن تكون معروضة لحسن أو قبح، فمثلا: عنوان ضرب اليتيم إذا انطبق على فعل الضارب بالاختيار، يكون قبيحا، و إلا فلا، و حينئذ، على ضوء هذه الكبرى، لو فرض أن الإنسان اشتبه، فتخيل أن الماء خمر، فشربه بداعي أنه خمر - كما في مورد التجري - و لكنه كان ماء في الواقع، فهنا إذا قيل: إن هذا الفعل يتصف بالقبح، حينئذ نسأل: أنه بأي عنوان يكون قبيحا؟ إذ أن هنا ثلاثة عناوين.

عنوان شرب الخمر، و عنوان شرب الماء، و عنوان شرب مقطوع الخمرية، و من الواضح أن هذا الفعل لا يكون قبيحا بعنوان أنه شرب للخمر، لأنه عنوان غير محقق في الواقع، بل هو ماء، كما أنه ليس قبيحا بعنوان أنه شرب للماء، لأنه عنوان ليس قبيحا في نفسه و لو صدر عن اختيار و كان صادقا عليه، و لكن مع هذا فإن شرب الماء ليس قبيحا.

و إنما الذي يمكن أن يتوهم قبحه من هذه العناوين هو، عنوان مقطوع الخمرية، فإنه ينطبق على هذا الفعل و الفرد الخارجي، إلا أن هذا العنوان ليس اختياريًا، و حيث أنه غير اختياري، فلا يكون قبيحا، إذ بتوسطه يكون الفعل قبيحا.

أما الكبرى: و هي، أن كل فعل لا يكون العنوان فيه اختياريًا فلا يسرى إليه القبح من ذاك العنوان، فلما عرفت، من أن الحسن و القبح يعرض للعناوين الاختيارية.

و أما الصغرى: و هي أن هذا العنوان، و هو شرب مقطوع الخمرية ليس اختياريًا، فهذا مربوط بمبنى صاحب الكفاية [١٩] حيث يقول في أصوله، أن الفعل الاختياري هو عبارة عن الفعل الصادر بالإرادة و الاختيار، فاختيارية أي عنوان فرع كونه صادرا بالإرادة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٠٩

و الإرادة كما قال «قده» هي، الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، فاختيارية كل عنوان إنما تكون بشوقية ذلك العنوان، و حينئذ، هذا الإنسان الذي شرب الماء متوهما أنه خمر قد تعلقت إرادته - المتمثلة بشوقه المؤكد المستتبع لتحريك العضلات - بشرب الخمر المتوهم، لا بشرب مقطوع الخمرية بما هو مقطوع الخمرية، لأن مراده هو شرب الخمر، فشوقه كذلك، لا لمقطوع الخمرية، إذن، فهذا العنوان الثالث ليس محطًا و مصبًا لإرادته، إذن، فهو ليس اختياريًا، لأن اختيارية الفعل تكون بتعلق إرادته به، و عليه: فالكبرى تنطبق على الصغرى و هي، أن ما لا يكون اختياريًا لا يعرض له القبح، و حينئذ، فالعنوان الثالث لا يعرض له القبح.

و قد التفت المحقق الأصفهاني «قده» إلى إمكان إيراد نقضين على هذا البرهان، فذكرهما [٢٠] و أجاب عن كل منهما.

١- النقض الأول: هو أن لازم هذا البيان أن هذا الرجل لو شرب الخمر حقيقة بدون توهم، لكن شربه لا لشوق و إرادة لنفس الخمر، و إنما شوقه و إرادته كانت متعلقة بالتبريد و كان هذا مقدمة للتبريد، حينئذ، لا يكون عنوان شرب الخمر اختياريًا بالنسبة إليه على الرغم من صدق هذا العنوان خارجًا بأنه شرب للخمر، لكن غير اختياري، لأن مصب الإرادة و الشوق عند هذا الشارب لم يكن عنوان شرب الخمر، بل عنوان التبريد، و هو متوقف على شرب الخمر.

ثم أنه «قده» أجاب على هذا النقض، حيث قال: إن هذا الإنسان له إرادة نفسية للتبريد، لكن ينقدح منها إرادة غيرية للمقدمة التي هي شرب الخمر، بذلك تكون المقدمة، و هي شرب الخمر بنفسها محط

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٠

و مصبًا للإرادة، فتكون اختيارية، غاية أنها إرادة غيرية، و هذا يكفي في تحقق عنوان الاختيارية.

و لكن هذا الجواب غير تام، إذ لو أن هذا الناقض قلب المطلب و بدل نقضه و قال: بأننا نفرض أن الحرام، و هو شرب الخمر، كان معلولًا - للمحبوب لا - علمه له، أي أن المحبوب كان مقدمة للحرام، كما في المثال المتقدم، فإن شرب الخمر و هو الحرام مقدمة للمحبوب و هو التبريد، و من باب المقدمة ترشح الشوق إليه، لكن إذا افترض أن المحبوب كان مقدمة للحرام كما إذا فرض أن إيصال السلك الكهربائي كان يؤدي إلى قتل إنسان، و هذا الشخص كان له غرض و شوق تعلق بإيصاله للتجربة، فأوصله و هو يعلم بأن وصوله إلى جسم المؤمن يؤدي إلى قتله، فهنا نقول للمحقق الخراساني «قده» بأن قتل المؤمن لم يصدر من هذا الفاعل بالاختيار، لأن شوقه لم يكن متعلقًا بقتله، بل تعلق بغرض آخر مباح هو التجربة، فهنا المحقق الأصفهاني «قده» لا يمكنه أن يردّ بالجواب السابق فيقول: إنه يترشح من الشوق النفسي شوق غيري على الحرام، و ذلك لأن الحرام هنا ليس مقدمة، بل هو نتيجة، و الترشح لا يكون على النتائج.

إذن كيف يحكم بأن هذا الفعل حرام مع عدم كونه مرادًا، و عليه:

فالنقض الأول يبدو تامًا.

٢- النقض الثاني: هو أنه لو أراد هذا الشخص أن يعالج مرضًا في معدته، و هذا المرض يتوقف على «جامع شرب المائع»، إذن فسوف يترشح شوق غيري على «جامع شرب المائع»، لكن هذا الإنسان طبق هذا الجامع مع الخمر، فشربه، مع أنه ليس لهذا الخمر شوق لا

نفسى و لا غيرى، و عليه فكيف يعاقب عليه؟.

و هذا النقض إنما أتى به لأنّ جوابه على النقض الأول لا يأتي

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١١

هنا، ذلك لأنّ مقدمة العلاج ليس هو الحرام بالخصوص، بل هو الجامع، حيث أنّ الشوق متعلق بجامع المائع، و أمّا خصوص الخمر فلا شوق نفسى له و لا غيرى، و معه لا يكون صدور الحرام منه اختياريًا.

و أجاب الأصفهاني «قده» على هذا النقض، فقال: إنّ الإنسان إذا تعلقّت إرادته بالجامع فلا يمكن، حينئذ تطبيق هذا الجامع على أحد الفردين إلّا إذا كان يوجد مرجح فى البين لئلا يلزم استحالة الترجيح بلا مرجح، و حينئذ قال: إنّ الشوق و إن تعلق بالجامع، لكن ما لم يتعين هذا الشوق بالحصّة الخاصّة لمرجح فيها على غيرها، لا يطبق على الخمر، لأنّ نسبة الجامع إلى كلتا الحصتين على حدّ سواء، إذن، فلا بدّ من مرجح، و معنى المرجح هنا هو حصول الشوق للحصّة، و معه يكون اختياريًا.

و الخلاصة: هى أنّه إذا تعلقّت إرادته بجامع شرب المائع، فتطبيقه على شرب الخمر دون غيره من المائعات إنّما كان لمرجح فيه، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح، فتكون الخصوصية المرجحة حينئذ مرادة اختياريًا لا محالة.

و هذا الجواب غير تام أيضا، لأننا قد نفرض أولا أنّ الجامع كان منحصرا بالخمر صدفة، إذن فهو فى المقام يختار هذه الحصّة، لا من باب أنّ لها مرجح على غيرها، بل من باب أنّها الفرد الذى انحصر الجامع فيه.

و قد نفرض ثانيا، أنّ المرجح موجود، و لكن ليس فى عنوان شرب الخمر، بل فى شىء ملازم له، ككون الإناء الذى فيه الخمر نظيفا دون أن ينحصر المرجح فى نفس عنوان شرب الخمر، بل لخصوصية كون إناء الخمر نظيفا اختار شرب الخمر مع أنّ إرادته لم تتعلق بشرب الخمر، و هذا قبيح يقينا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٢

و عليه: فكلام الأصفهاني «قده»، هنا لا يغنى شيئا.

و تحقيق كلام الخراساني «قده» بلحاظ هذه النقوض هو، أنّ الخراساني «قده» تارة يفترض أنّه يدعى ان تعلق الإرادة بأحد المتلازمين يوجب إرادة الملازم الآخر تشريعا حتّى لو لم يكن بينهما مقدميّة، بل بينهما عرضيّة حيث قال هناك: بأنّ أحد المتلازمين لا يتخلف عن ملازمه فى الحكم، فكذلك هنا يدعى بأنّ المتلازمين لا يختلفان فى الإرادة تكوينًا.

و أخرى يعترف بأنّ المتلازمين إذا لم يكن بينهما مقدميّة، بل مجرد التلازم، فقد ينفكّ إرادة أحدهما عن إرادة الآخر.

فإن فرض أنّه يعترف بعدم الملازمة، و أنّ المتلازمين فى الوجود يمكن انفكاكهما فى الإرادة التكوينية كما ذهب إليه فى الإرادة التشريعية، فهذه النقوض واردة عليه، إلّا إذا رفع يده عن تلك المباني التى التزم بها فى باب الاختيار حيث يقول هناك: بأنّ الاختيار فى الفعل ليس بمعنى تعلق الإرادة و الشوق، بل اختيارية الفعل هى أن يكون الفعل واقعا تحت سلطنة الفاعل، أى تحت مصداق قولنا: «له أن يفعل، و له أن لا يفعل»، و هذا يكفى فيه مجرد الالتفات إلى العنوان و صدوره منه فى حالة كان له أن «يفعل و له أن لا يفعل»، فهذا يكفى فى كونه اختياريًا كما عرفت ذلك فى بحث «الإرادة و الطلب» سابقًا.

فإن قلتم: إنّ كلمة الاختيار وضعت للفعل الإرادى.

فنقول: إنّ الكلام ليس فى الاصطلاح أو اللغة، بل فيما هو المصحح للحسن و القبح، و للتكليف و العقاب فيهما، و المصحح لذلك هو هذا المقدار الذى ذكرنا.

و حينئذ، بناء على هذا، لا موضوع لهذا البرهان، و حينئذ نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٣

بأنّ العنوان الثالث، و هو عنوان «شرب مقطوع الخمرية» اختياري، لأنّه واقع تحت السلطنة و صدر منه مع الالتفات، إذن، فيكون

اختياريا، فيقع قبيحا.

و أما إذ فرض أنه يدعى، انّ إرادة أحد المتلازمين ملازمة لإرادة الآخر تكوينا قياسا للإرادة التكوينية على الإرادة التشريعية التي ادعى فيها ذلك، فحينئذ، لا يرد عليه النقض المتقدمان اللذان ذكرهما المحقق الأصفهاني «قده» وذلك:

أما الأول: فلوضوح أنّ الإنسان الذي يريد التبريد حال كون التبريد متوقفا على شرب الخمر، إذن، فهو يريد شرب الخمر للملازمة بينهما، فيكون الحرام متعلقا للإرادة بالاستلزام، و لو لأجل انحصار المراد به، و في عكسه كذلك، إذا أراد إيصال السلك الكهربائي، فهو يريد قتل هذا المؤمن، للتلازم بين إيصال السلك و قتله.

و أما عدم ورود النقض الثاني، فباعتبار أنّ هذا الإنسان إذا فرض أنه يريد علاج معدته و قد توقف هذا على شرب جامع المائع، فإذا انحصر جامع المائع بالخمر، إذن فقد تلازما، لأنّ إرادة أحدهما تلازم إرادة الآخر، و لو فرض عدم الانحصار بالخمر، و لكن رجح إناء الخمر لخصوصية نظافته، إذن إرادة النظافة هي كذلك ملازمة مع إرادة شرب الخمر تكوينا، لأنّ إرادة أحدهما توجب إرادة الآخر، إذن، فلا نقض في الموردين.

و لكن هذا غير جار في مقام التجري، فإنّه لا تلازم بين ما هو المراد تكوينا، و بين شرب مقطوع الخمرية، لأنّه هو أراد شرب الخمر، و شرب الخمر لا يلازم الماء المقطوع الخمرية، بدليل انّ ما تعلق به شوقه و إرادته لا يلازم ما وقع، و ما وقع لا يلازم ما تعلق به إرادته، فإنّه شرب مقطوع الخمرية، و لم يشرب الخمر، بل يمكن أن يعلل و يقال:

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٤

كل فعل كان يستلزم المحبوب و المطلوب بحيث متى ما وجد يوجد المحبوب- و لو من باب الملازمة العرضية- فهذا يكون مرادا، و كل ما لا- يكون كذلك لا- يكون مرادا، إذن فهناك فرق بين النقضين و بين محل الكلام، أعني التجري، إذن كان ينبغي لصاحب الكفاية أن يفرق بينهما.

و الخلاصة هي: أنّه إن فرض أنّ الخراساني «قده» لم يدع استلزام إرادة أحد المتلازمين لإرادة ملازمه تكوينا، فالتقوض السابقة كلها واردة عليه.

و أما إذ فرض أنه يدعى انّ إرادة أحد المتلازمين يستلزم إرادة ملازمه تكوينا، فالتقوض غير واردة عليه، لكن بناء على هذا الاحتمال يردّ عليه حينئذ.

أولا: عدم تمامية أصل المبنى الذي كان المنشأ لقوله في اختيارية الفعل و الذي بنى عليه برهانه في المقام كما تقدّم في الشق الأول [٢١]، فإنّ اختيارية الفعل ليست متقومة بكونها مصبّا للشوق و الإرادة كما تقدّم تفصيل ذلك.

و ثانيا: بأنّ ما افترضناه قولا لصاحب الكفاية «قده»، و هو دعوى الاستلزام بين إرادة الشيء و إرادة ملازمه، فهذه الدعوى التي يدعيها- و قد دفعنا التقوض عنها- هي في نفسها باطلة، إذ لا موجب لافتراض كون انقداح الشوق في النفس الذي هو معنى الإرادة عنده لأحد المتلازمين هو موجب لانقداح الشوق للملازم الآخر كما أنكره صاحب الكفاية نفسه في الإرادة التشريعية، فإنّ الشوق، و الإرادة الشوقية، تابعة للملاءمة النفسية و لملاءمة الشيء مع الطبع، و هذه الملاءمة، قد تكون في أحد المتلازمين دون ملازمه، فالشوق نحو كل شيء تابع لملاكمه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٥

و ثالثا: إنّ ما ذكره من البرهان بالتقريب المتقدم، فهو لو تمّ، فإنّما يتمّ في الشبهة الموضوعية لا الحكمية، و حينئذ يكون الحق معه في ذلك.

يعنى لو فرض أنّ هذا المكلف قطع بخمرية الماء فشربه، فهنا يقال: إنّ كان يريد شرب الخمر الواقعي، و شرب الخمر الواقعي لا يستلزم شرب مقطوع الخمرية، إذن فشرب مقطوع الخمرية ليس مقصودا و مرادا له حتّى بناء على التلازم.

و أما في الشبهة الحكمية: لو سلم المنيان- مبنى معنى اختيارية الفعل، و مبنى استلزام إرادة شيء لإرادة ملازمه- فأيضاً يتجه النقض بالتجري في الشبهة الحكمية، كما لو فرض أنه قطع بأن شرب التتن حرام فشربه، و لم يكن حراماً في الواقع، فهنا تعلقت إرادته و شوقه بعنوان شرب التتن، و هذا العنوان يستلزم عنوان معلوم الحرمة، لأن شرب التتن معلوم الحرمة عنده، إذن فهو يريد شرب التتن، و هو مستلزم لعنوان شرب معلوم الحرمة، إذن فهو يريد شرب معلوم الحرمة، فيكون قبيحاً.

فالبرهان الذي ذكره إنما يتم في الشبهات الموضوعية فقط، بل حتى التجري في الشبهات الموضوعية غير مطرد هذا البرهان. إذ قد يفرض أن إنساناً كان له شوق لشرب مقطوع الخمرية و لو لغرض شخصي فيه، ففي مثله يكون هذا العنوان اختيارياً حتى على مبنى الخراساني «قده» فيقبح.

و الوجدان لا يساعد على الفرق بين هذه الصورة و غيرها من صور التجري، و هذا منبه على قبح كل فعل متجزي به. بل يورد أيضاً فيقال: إن هذا الفعل الصادر من المتجري في الشبهة الموضوعية، هل يدعى صاحب الكفاية أن حيثية من حيثياته بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٦

صدرت عن الفاعل بالاختيار، أو أنه يدعى عدم صدور أي حيثية منه بالاختيار؟ فإن ادعى أن بعض حيثياته صدرت بالاختيار، إذن فتلك حيثية الصادرة منه بالاختيار، لا محالة ملازمة لعنوان شرب مقطوع الخمرية، و حينئذ بناء على قانون التلازم تسرى الإرادة إليه أيضاً، و حينئذ يحكم بقبحه. و إن ادعى أن هذا الفعل بتمام حيثياته ليس تحت الاختيار، فهذا مرجعه إلى البرهان الثالث الذي سوف يبرهن به على عدم قبح التجري.

٢- البرهان الثاني: لصاحب الكفاية «قده» أيضاً معترفاً بأنه برهان غالب لا دائمى، و هو مركب من مقدمتين.

١- المقدمة الأولى: هي أن الالتفات إلى العنوان شرط في اختيارية ذلك العنوان، و مع عدم الالتفات إلى العنوان لا يكون الفعل بالاختيار.

و هذا صحيح حتى على مسلكتنا، دون الذهاب إلى مسلكت الفلاسفة الذين اشترطوا الإرادية في الاختيار.

٢- المقدمة الثانية: هي: أن عنوان مقطوع الخمرية لا يلتفت إليه غالباً في مقام العمل، لأن من يشرب مقطوع الخمرية، ينظر إلى قطعه هذا نظرة كاشفية لا موضوعية، أي نظرة آتية لا استقلالية، إذن فالعنوان الذي هو مصب التفاتاته هو عنوان شرب الخمر، و هذا العنوان لم يتحقق خارجاً، و ما تحقق خارجاً- و هو مقطوع الخمرية- ليس مصباً لالتفاتاته، إذن فلم يصدر منه شرب مقطوع الخمرية بالاختيار و الإرادة حتى يكون قبيحاً.

و قد أورد عليه المحقق النائيني «قده» [٢٢]، بأن القطع إذا كان لا يلتفت إليه، فهذا لازمه، أن القطع إذن لا يعقل أخذه موضوعاً للحكم بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٧

الشرعي، و معه: لا- يكون الحكم حينئذ قابلاً للوصول إلى المكلف و التنجز عليه، لأن تنجز الحكم فرع الالتفات إلى موضوعه، و المفروض أن موضوعه هو القطع، و هو لم يلتفت إليه.

و هذا الإيراد غير وارد، و إنما يكون وارداً لو كان صاحب الكفاية «قده» يدعى أنه يستحيل أن يلتفت القاطع إلى قطعه، و لكنه ادعى بأنه خارجاً لا- يلتفت إلى قطعه في موارد القطع الطريقي، لأن غرضه في موارد القطع الطريقي يكون قائماً بالمقطوع به لا في القطع نفسه، فلا محالة يكون نظره تابعا لغرضه، و حينئذ، يكون القطع مجرد طريق، و أما إذا كان غرضه متعلقاً بنفس القطع فهنا لا محالة من التفاتاته إلى نفس القطع، كما في موارد القطع الموضوعي، حيث يكون غرض المكلف إحراز نفس القطع الموضوع للحكم.

و من الواضح أنه في موارد التجري يكون القطع كاشفاً لغرضه، إذن، فلا يكون ملتفتاً إليه.

و بعبارة أخرى: إن الآخوند «قده» يدعى الغفلة عن القطع في مقام القطع الطريقي، كما هو الحال في المتجزي، فإن غرض المتجري

هو شرب الخمر، إذن فمقطع الخمرية يكون كاشفا عن غرضه، و عليه: فلا يردّ كلام الميرزا «قده» حينئذ.

و الصحيح في الإجابة على هذا البرهان هو أن يقال للآخوند «قده»:

أولا: سلّمنا أنّ النظر إلى القطع بالخمرية نظر آلي، مرآتي، لكن النظر المرآتي معناه مرتبة من الالتفات التبعية، و هذا كاف في تحقّق الاختيار، فإنّ المقصود من الالتفات الذي هو شرط في الاختيارية، هو ما يقابل الغفلة المطلقة التي تنافي السلطنة و الاختيار لا خصوص الالتفات التفصيلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٨

و ثانيا: إنّ الفاعل كما يحسب حساب العناوين الأولية التي هي متعلق غرضه، كذلك يحسب عادة و يلتفت إلى العناوين التي يترقب أن تنطبق على فعله و تكون مانعة له عن تحصيل غرضه.

فمثلا: لنفرض إنّ هذا الإنسان عطشان، و هو يقطع أنّ أمامه ماء، و له غرض فيه، إذن هو حينئذ يتوجه إلى عنوان «شرب الماء» لا إلى قطعه بل إلى مقطوعه، و لكن إذا فرضنا أنّ هناك عناوين أخرى يترقب أن تكون مانعة له عن تحصيل غرضه، من قبيل أن يكون بينه و بين الماء حاجز مثل برودة الماء الضارة، أو طعمها المؤذي، أو وجود طاغية يمنع من شربها، إلى غير ذلك من الحيثيات، إذن فهنا لا محالة يلتفت إلى هذه الحيثيات، و حينئذ، فهو تارة يصدّق بمانعية هذه الحيثيات فيحتاط، و أخرى لا يتحفظ، بل يقتحم هذه العناوين التي يحتمل أن تكون مانعة و يشرب حاله كونه ملتفتا إلى هذه العناوين التي يترقب أن تكون مانعة له عن شرب الماء، و من جملة هذه العناوين المانعة عن الشرب بالنسبة للمكلّف المتدين القاطع بخمرية هذا المائع، هو كون فعله تجرّوا، و كون حرمة مقطع الخمرية منجز عليه، و أنّ شربه حرام، فيحسب حسابه أيضا، و حينئذ قد يقدم و قد لا- يقدم، إذن فعنوان معلوم الحرمة لا بدّ من الالتفات إليه تفصيلا، لا سيّما و أنّه مؤمن، ففرضه متعلّق بعدم عصيان المولى، إذن فلا محالة من التفاته إلى كل هذه العناوين و منها عنوان معلوم الحرمة، و هذا الالتفات كاف في أن يكون صدور الفعل منه اختياريا في مقام التجري.

٣- البرهان الثالث: للآخوند «قده» [٢٣] يقول فيه: إنّ التجري لم يصدر من فعل اختياري على الإطلاق، ليتصف بالحسن أو القبح،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١١٩

فيكون حال من شرب الماء بتخييل أنّه خمر، كحال النائم يشرب خمرا و الوجه فيه هو، أنّ ما قصد لم يقع، و ما وقع لم يقصد، فما قصده المتجرى، و هو شرب الخمر، لم يقع في الخارج، و ما وقع منه في الخارج، و هو شرب الماء، لم يقصده و لم يردّه، إذن فلا يكون فعلا اختياريا له.

ثمّ إنّ الآخوند «قده» [٢٤] استشكل على نفسه فقال: إنّّه يمكن أن يقال: بأخذ جامع بين ما قصد، و ما وقع، و هذا الجامع هو «المائع» و بذلك يكون ما وقع قد قصد و وقع منه بالاختيار، فإنّ الذي قصد هو شرب مقطع الخمرية، و هو مائع، و أمّا الذي وقع و تحقّق هو شرب الماء، و الماء مائع أيضا، إذن فهناك جامع بين ما قصد و ما وقع، و هو شرب المائع، إذن يمكن القول بأنّه وقع منه شرب المائع بالاختيار.

ثمّ أجاب على استشكله، بأنّ الإرادة المتعلقة بالجامع إرادة ضمنية لا استقلالية، لأنّه أراد الجامع في فردّه الذي هو شرب الخمر، بينما المراد استقلالاً إنّما هو الخمر، و لهذا لو منع من شرب الخمر لما شرب مائعا آخر، إذن فالجامع بالمقدار الذي قصده في ضمن حصّة الخمر لم يقع، و بالمقدار الذي وقع في ضمن حصّة الماء لم يقصد، إذن على ما ذا يحاسب المتجرى؟.

و لنا هنا كلامان:

١- الكلام الأول: هو نقضي، نقول فيه: إنّ بناء على هذا التحليل، يلزم جواز ارتكاب المعصية في كل مورد تعلق قصد المكلّف ببعض أفراد الحرام من الجامع، و يكون الواقع فردا آخر من الحرام، كما لو كان يريد شرب الخمر العنبي، فشرّب بتخييل أنّه خمر عنبي، لكن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٠



تبيّن أنه خمر من التمر، فمثل هذا يلزم أن لا يكون قد صدر منه قبح، لأنه لم يصدر منه فعل اختياري أصلاً ليكون محرماً، إذ ما قصده لم يقع، و ما وقع لم يقصده، لأن قصده للجامع ضمنى لا استقلالي، حيث أنه قصد الجامع في الحصّة العنبيّة و الجامع في ضمن الحصّة العنبيّة المقصودة لم يقع، و إنما وقع في ضمن الحصّة غير المقصودة.

و مثل هذا التحليل واضح الفساد.

٢- الكلام الثاني: و هو حلّي و حاصله هو، أنّ هذا البيان يؤدّي إلى أن يكون حال المتجرى حال النائم الذي يشرب الخمر في منامه، مع أنّ بداهة الوجدان تحكم بوجود فرق ما بين فعل المتجرى و فعل النائم، و وجدانية هذا الفرق ينبغي أن تكون منبهاً للآخوند «قده» على أحد أمرين طوليين.

١- الأمر الأول: هو أن يرفع يده عن مبناه الفلسفي في باب الاختياريّة و يتراجع عن قوله، بأنّ ميزان الاختياريّة هو أن يكون الفعل إرادياً، بل ينبغي أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه، من كون الفعل اختيارياً عند ما يكون الفعل تحت السلطنة و صادراً مع الالتفات. و من الواضح، ان ما ذهبنا إليه منطبق على محل الكلام، فإنّ شرب مقطوع الخمرية أمر يلتفت إليه و واقع تحت السلطنة.

و بناء على ميزاننا هذا في الاختياريّة تصبح هذه الشبهة غير ذات موضوع، لأنّ الاختياريّة متحقّقة في المقام، فلو فرض ان هذا ليس منبهاً لذلك، إذن فليكن منبهاً إلى صيغة جديدة لهذا المطلب تكون أحسن من صيغته المخالفة للوجدان، لئلا يلزم مخالفة هذا الوجدان.

٢- الأمر الثاني: هو أنّه تارة نقول: بأنّ ميزان اختياريّة الفعل هو أن يكون بعنوان من عناوينه المنطبقة عليه مصباً للإرادة، و هذه هي صيغة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢١

الآخوند «قده»، و قد قلنا و يقال: أنّه بناء على هذه الصيغة، تأتي الشبهة فيقال: بأنّ ما هو متعلق للشوق لم ينطبق على هذا الفعل، و ما هو منطبق على هذا الفعل، و هو عنوان - «شرب مقطوع الخمرية»- لم يكن هو موضوع الشوق و متعلقه، إذن، فالفعل غير اختياري في المقام.

حينئذ يأتي الأمر الثاني بالصيغة الثانية، و هي أن يقال: بأنّ اختياريّة الفعل مربوطة بالإرادة، لكن ليس اختياريّة الفعل بذلك، بمعنى أن يكون عنوان الفعل متعلقاً للإرادة في عالم النفس، بل بمعنى أنّ الفعل يكون معلولاً للإرادة و ناشئاً في طولها، فإن افترضنا أنّ هذا هو الميزان، فإنّه حينئذ يقال: بأنّ كل إرادة في عالم النفس تعرض على عنوان لا محالة، و هذا العنوان يكون بتشخيص المرید، فهو الذي يشخص أنّ هذا العنوان منطبق على هذا الفرد، و بعد تشخيص انطباق ذلك العنوان على ذلك الفرد يتحرك نحو هذا الفرد، و المحرك نحوه هو الإرادة بعد تمامية التشخيص، فالإرادة هي المحركة، سواء كان تشخيصه مطابقاً للواقع أو غير مطابق، فمثلاً: هو يريد أن يشرب ماء مطلقاً، فهذا هو معروض الإرادة، ثمّ يشخص أنّ هذا ماء مطلق، و في طول هذا التشخيص يتحرك نحو هذا الفرد الخارجي، و المحرك له هو الإرادة، لأنّه يرى أنّ هذا مصداق الإرادة، و الإرادة هي المحركة، سواء كان تشخيصه مطابقاً للواقع أو لا، إذن فهذا الفعل الصادر منه، المحرك له هو الإرادة لا محالة، و على هذا يكون الفعل اختيارياً في كلتا الحالتين.

و بناء على هذه الصيغة الثانية، و هي كون المحرك له الإرادة و إن كان في مورد خطأ التشخيص فالصيغة الأولى غير منطبقة، لأنّ ما هو محبوب له هو عنوان «الماء المطلق»، و هو غير منطبق على هذا، و ما هو منطبق عليه. و هو عنوان «ماء الورد» مثلاً- ليس متعلقاً للإرادة، إذن، فالصيغة الأولى غير منطبقة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٢

لكن الصيغة الثانية منطبقة، لأنّ هذا الفعل منشؤه هو الإرادة، و هو يكفي في الاختياريّة.

و هنا في مورد التجري، تعلقت إرادة هذا الإنسان بشرب الخمر، فتشخص أنّ هذا الخل خمر فشربه، فهنا، لو لاحظنا الصيغة الأولى، فهو

لم يصدر منه فعل ذو عنوان اختياري لما مرّ معنا، لكن لو لاحظنا الصيغة الثانية، فهذا الفعل منه اختياري، لأنه بعد تشخيص أنه خمر و لو خطأ، فالذي حرّكه نحوه هو الإرادة، إذن فهذا الفعل نشأ عن الإرادة، وهذا يكفي في اختياريته. والحاصل هو، أنّ هذا الفرد الخارجي قد صدر منه باختياره بعد أن طبّق مراده عليه و شخصه فيه، إذن، فتحركه نحو إيجاد ذلك الفرد المشخص بإرادته و اختياره اختياري، سواء أخطأ في تشخيصه، أو كان تشخيصه مطابقاً للواقع. وبهذا، نكون في الصيغة الثانية قد وفقنا بين وجداننا و بينها.

٤- البرهان الرابع: لصاحب الكفاية «قده» [٢٥] نذكره مع شيء من التنقيح، و حاصله هو، أنّ هذا المتجرى لو فرض أنّه رأى شخصاً يغرق، فتخيّل عدواً للمولى، لكن تجرّى و أنقذه، فتبيّن أنّه ابن المولى، ففي مثل ذلك، هل يقال: بأنّ هذا الإنقاذ أمر محبوب أم لا؟ فإن قيل أنّه ليس بمحبوب للمولى، فهذا خلاف الوجدان، و إن قيل أنّه محبوب للمولى، فحينئذ لو التزم بقبح الفعل المتجرى به مع كونه محبوباً للمولى لزم اجتماع الضدين، و هو مستحيل.

و هذا الوجه يتضح جوابه ممّا ذكرناه سابقاً، فإنّ هذا خلط بين باب الحسن و القبح و بين باب المصالح و المفساد، و على كلّ، فنحن بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٣

نختار أنّه فعل محبوب و فيه مصلحة للمولى، و لكن مع هذا هو فعل قبيح، لأنّ الحسن و القبح ليسا حكمين مجعولين بلحاظ عالم المصالح و المفساد حتّى يلزم من كونه قبيحاً كونه ذا مفسدة، و من كونه محبوباً كونه ذا مصلحة.

و عليه فالصحيح أنّ الفعل المتجرى به قبيح بحكم العقل، و قبحه بدرجة قبح المعصية.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٣.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٤

### المقام الثاني: استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به

و قد اتضح ممّا ذكرناه، أنّ مسألة قبح الفعل غير مسألة استحقاق العقاب عليه، بل هما مسألتان طويلتان إحداهما مترتبة على الأخرى، الأولى هي قبح الفعل، و هو ما لا ينبغي فعله، و الثانية هي مسألة استحقاق العقاب عليه.

و الصحيح على ما ذكرناه، أنّه يستحقّ العقاب على الفعل المتجرى به، عقاباً تأديبياً من قبل العقلاء، و عقاباً قصاصياً من قبل المولى، لأنّه كالعاصي استلب من حق المولوية الذي تقدّم أنّ موضوعه الجامع بين العصيان و التجري، و هذا يستنبط ممّا ذكرناه في المقام الأول، و إنّما عقدنا له مقاما مستقلا باعتبار أنّ العلماء تعرّضوا لوجوه مستقلة لإثبات استحقاق العقاب.

و على طريقتنا يستنبط استحقاق العقاب من المقام الأول، و على طريقتهم لا بدّ من التعرّض لما ذكره.

و قد ذكر الميرزا «قده» أنّ الشيرازي الكبير «قده» ذكر برهانا مركبا من أربع مقدمات على استحقاق العقاب [٢٦]، و كانت المقدمّة الأولى

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٥

و الثانية لا ربط لها بمسألة استحقاق العقاب، نعم المقدمّة الثالثة و الرابعة يصلح كل منهما أن يكون وجهاً لإثبات استحقاقه.

إذن، هذا البرهان ليس مركبا من أربع مقدمات، بل هو مركب من الثالثة و الرابعة كما عرفت.

و نحن هنا نضيف إليهما الوجه الذي ذكره الشيخ الأنصاري «قده».

و معه يتحصل لدينا ثلاثة براهين على استحقاق المتجرى للعقاب.

١- البرهان الأول: و هو المقدمّة الثالثة من برهان الشيرازي «قده» [٢٧]، و حاصله هو.

إنّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب إنّما هو ارتكاب ما يعلم مخالفته لتكليف المولى، لا ما يكون مخالفاً للواقع، إذ المهم هو

العلم بالتكليف لا إصابة هذا العلم للواقع، و ذلك لأنه لو كانت الإصابة قيدا في الملاك و دخيلة فيه، إذن لتعطل باب المعصية و لما أمكن إحراز الإصابة في أى مورد، لأن الإصابة ليست مضمونة إلّا للمعصومين، و هذا بخلاف ما إذا قلنا أن حكم العقل بالاستحقاق، تمام ملاكه هو العلم بلا دخل الإصابة، إذ بناء على ذلك يكون الأمر أوضح، حيث أن المتجرى و العاصى يكونان على حد واحد لأن مناط استحقاق العقاب الذى هو العلم متوفر فيهما معا.

وقد أجاب الميرزا «قده» عن ذلك بما حاصله: إننا لو سلمنا أن تمام المناط في حكم العقل إنما هو العلم، لكن نقول: إن المتجرى ليس بعالم حقيقه، بل هو جاهل، و جهله مركب في الواقع، إذن غاية ما تثبتون هو، أن تمام الملاك هو العلم و هذا غير موجود في المتجرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٦

و برهان الشيرازى «قده» و جواب الميرزا «قده» لا محصل لهما.

أمّا برهان الشيرازى «قده» فلا محصل له، لأننا نختار الشق الأول، و هو أن تكون المصادفة دخيلة في ملاك حكم العقل باستحقاق العقاب، و حينئذ يلزم تعطيل باب المعصية كما ذكر صاحب هذا البرهان.

و لكن هذا غير صحيح، لأن المصادفة للقاطع محرزة، لأنه لا يحتمل هو في قطعه أنه غير مصادف ما دام قاطعا. فإن قيل: بأن المصادفة غير محرزة لغير القاطع.

قلنا: لا بأس بذلك، و لكن لا يلزم منه تعطيل باب المعصية، لأن المهم إحراز نفس القاطع.

و إن شئت قلت: ننكر أن يكون العلم بالتكليف هو المناط، و إنما نختار أن تكون إصابة الواقع هي المناط، و المفروض أنها محرزة عند القاطع و المتجرى، لأن القاطع يرى أن قطعه مطابق للواقع، فهو دائما يحرز التكليف، كما أنه يرى نفسه مستحقا للعقاب على تقدير المخالفة، إذن فلا يلزم تعطيل الأحكام.

و أمّا جواب الميرزا «قده»، فكأن الميرزا «قده» أراد أن يختار الشق الثانى، و هو أن تمام الملاك هو العلم، لكنّه قال: إن العلم في المتجرى غير موجود لأن علمه جهل مركب، فكأن إيراد و جوابه نقاش لفظى، يرجع إلى أن كلمة العلم لأى شىء موضوعه، هل للقطع المصادف للواقع، أو لما يشمل القطع في صورة الجهل، و هو كما ترى، إذ ليس الكلام استظهاريا ليردّ جواب الميرزا «قده»، بل صاحب البرهان الشيرازى «قده» يريد البرهنة على أن إصابة القطع للواقع غير دخيلة في ملاك حكم العقل باستحقاق العقاب، فعبر الشيرازى «قده» بالعلم و هو يريد بالعلم ذات القطع، و الميرزا «قده» هنا طعم القطع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٧

بالإصابة و ان القاطع غير المصيب ليس بعالم، فأخذ المصادفة قيدا في العلم، و هذا خلاف مقصود صاحب هذا البرهان، و إلّا فيمكن التعبير بالقطع بدلا عن العلم.

و غرابه هذه المطالب من هؤلاء الأعظم، تدعو لاحتمال أن لا تكون صادرة عنهم، أو لاحتمال شىء آخر كانوا يقصدونه.

٢- البرهان الثانى: و هو المقدمه الرابعه فى برهان الشيرازى «قده»، و التى قلنا إنها يمكن جعلها برهانا.

و حاصلها: أن الميزان فى استحقاق العقاب، إما القبح الفعلى و إما القبح الفاعلى، و الأول باطل، إذ يلزم منه أن المكلف لو ارتكب حراما بتخييل أنه حلال، يلزم منه أن يكون مستحقا للعقاب، لأن القبح الفعلى محفوظ، مع أن هذا لا يستحق العقاب، و حينئذ يتعين الشق الثانى، و هو أن يكون ملاك حكم العقل باستحقاق العقاب هو القبح الفاعلى، و هذا محفوظ فى العاصى و المتجرى معا، و إنما يختلفان فى القبح الفعلى فقط.

وقد ناقش الميرزا «قده» فيه، بأنه يوجد شق ثالث [٢٨] و هو، إننا لا نقول بأن مناط استحقاق العقاب هو القبح الفعلى ليردّ النقض، و لا القبح الفاعلى على إطلاقه ليلزم إشراك المتجرى مع العاصى، بل نقول:

بأن الملا-ك هو القبح الفاعلي الناشئ من القبح الفعلي، أي من مجموع القبحين، لأن القبح الفاعلي، تارة ينشأ من سوء السريرة، و أخرى ينشأ من قبح الفعل، و بهذا يفرق بين العاصي و المتجري، و حينئذ لا يردّ النقض، لأن المتجري و إن كان له قبح فاعلي، لكن لأنه غير ناشئ من الفعلي فلا عقاب له، بل يختصّ العقاب بالعاصي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٨

و كلا الكلامين، البرهان مع رده، تليق من الكلام، مبني على تخيل أنّ القبح على نحوين، فاعلي و فعلي، و الفعلي معناه: حصّة قائمة بالفعل بذاته و بقطع النظر عن إضافته إلى فاعله، و هذا مبني على خلط بين الحسن و القبح، و باب المصالح و المفاسد. و قد بينا سابقا، أنّ باب الحسن و القبح إذا نحن أرجعناهما إلى المصالح أمكننا أن نتعلّق قبحان، قبحا في الفعل بذاته، و قبحا من حيث انتسابه إلى الفاعل، فنسمي الأول فعليا، و الثاني فاعليا.

لكن بعد أن بينا أنّ الحسن و القبح بابهما باب مستقل، فحينئذ، دائما يكون معروض الحسن و القبح هو الفعل بما هو مضاف إلى صاحبه و فاعله، و حينئذ، فلا قبح فعلي مستقل عن فاعله الفاعلي ليتأتى مثل هذا الكلام.

٣- البرهان الثالث: و هو ما ذكره في الرسائل الشيخ الأعظم «قده» [٢٩] حيث يقال: أنّه لو اختصّ استحقاق العقاب بالعاصي، للزم إناطة الاستحقاق بأمر غير اختياري، و هذا مستحيل.

و إن شئت قلت: لو كان عدم استحقاق المتجرى للعقاب عدم إصابته للواقع، كان معنى استحقاق العقاب للعاصي هو، إصابته لقطع الواقع، و حينئذ لا يكون فرق بين العاصي و المتجري، و تكون الإصابة و عدمها أمرا غير اختياري، و حينئذ، فكيف يمكن أن تناط به العقوبة.

و قد أجب عن هذا البرهان في الرسائل [٣٠] بما يرجع حاصله: إلى التفكيك بين المقتضى لاستحقاق العقاب، و بين المانع عن تأثير هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٢٩

المقتضى، حيث أنّ الاستحقاق علمه مركبة من مقتضى و عدم مانع، فالمقتضى يجب أن يكون أمرا اختياريا دائما، و أما المانع عن الاستحقاق فلا- يلزم كونه اختياري، و هذا أمر لا- بدّ من الالتزام به، إذ هناك أمور غير اختيارية تكون مانعة عن الاستحقاق جزما كالعجز مثلا، كما لو فرض أنّه حدّث نفسه بشرب الخمر لكنّه كان عاجزا عنه، فهنا لا عقاب، لوجود المانع الذي هو غير اختياري، و هذه كبرى.

و حينئذ نقول: أنّه لو فرض أنّنا نقول: بأنّ نفس المصادفة هي المقتضى لتّم ما ذكر، و أمّا إذا فرض أنّ المقتضى للاستحقاق كان عبارة عن نفس تصديده لعصيان المولى- و هذا قد وقع منه بمحض اختياره- إذن، فهذا المعنى أمر اختياري محفوظ في المتجري و العاصي معا، غاية أنّه في العاصي، المقتضى أثر أثره، لعدم اقترانه بالمانع، و أمّا في المتجري، فقد اقترن هذا المقتضى بالمانع، و هو خطؤه في التشخيص، و هذا المانع و إن كان غير اختياري لكن لا يضرّ في كونه مستحقا للعقاب.

و هذا الجواب على مستوى هذا البيان صحيح: إلّا أنّ هذا الذي ذكره الشيخ الأعظم «قده» [٣١] لو صيغ بالعبارة التي صغناه بها لانطبق على مسلكنا، فإنّ المتجري و العاصي كلاهما هتك المولى و ستر المولوية و تحدّاه، و لا فرق بينهما من هذه الناحية، و مجرد إصابته هذا، و عدم إصابته ذاك، لا دخل لها في مقدار التحدي، بل نسبة التحدي واحدة، و حيث أنّ حقّ المولوية مرجعه إلى حقّ احترامى، فنسبة هتك هذا الحقّ إليهما على حدّ سواء، فلا بدّ أن يشتركا في العقاب، و حينئذ، بهذا البيان يكون هذا البرهان صحيحا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٠

والاستدلال عليها تارة يكون بلحاظ نفس إطلاقات أدلته الأحكام الواقعية، بمعنى أننا نثبت حرمة مقطوع الخمرية بنفس خطاب «لا تشرب الخمر»، وأخرى يكون بلحاظ قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، فإن كل ما حكم العقل بقبحه، حكم الشرع كذلك بحرمة، وثالثة يكون بلحاظ الإجماع، ورابعة بلحاظ الروايات، إذن فهناك أربعة مسالك يدخل منها لإثبات حرمة الفعل المتجرى به.

١- المسلك الأول: هو التمسك بإطلاقات الأدلة الأولية الدالة على حرمة شرب الخمر قبلا.

ولا شك أن هذه الاستفادة تحتاج إلى عناية، لأن الدليل لو خلى وطبعه، لاقتضى تعلق الحرمة بالموضوع بوجوده الواقعي وهو الخمرية، لأن الألفاظ موضوعة لمعانيها بوجوداتها الواقعية من دون دخل للعلم والشك فيها، فالخمر اسم للمسكر المخصوص، لا لما قطع بأنه كذلك، إذن، فالتصرف في مدلول العبارة وإخراجه من ذاك إلى هذا يحتاج إلى عناية. وهذه العناية يمكن بيانها بأحد بيانين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣١

١- البيان الأول: وهو الذي سلكناه في التعبير عن مثل هذه العناية الموهومة في المقام، وذلك بأن يقال: إن الخطاب إذا فرض أن موضوعه كان هو الخمر الواقعي، فهذا معناه، استبطان متعلق التكليف للمصادفة، إذ من الواضح أن هذا لا يكون شرب خمر واقعي إلا في فرض المصادفة، بحيث لو صادف الواقع يكون حينئذ متعلقا للتكليف، وإلا فلا، والمصادفة باعتبارها أمرا غير اختياري كما تقدم، إذن فلا يعقل أخذها في متعلق التكليف، إذن، فلا يعقل القول بأن شرب الخمر الذي يكون مصادفا للواقع حرام لعدم اختياريته المصادفة، وحينئذ، لا بد وأن يكون متعلق التكليف معزى عن قيد المصادفة، ومعنى ذلك: أن التكليف متعلق بالجامع بين المصادفة وغيرها، وهذا الغير يشمل مقطوع الخمرية عند المتجرى.

وهذا البيان هو صورة مغالطة.

وحلها هو أن يقال: إن المصادفة لا تؤخذ متعلقا للتكليف، بحيث يكلف الإنسان بأن يكون خمره خمرًا حقا، ولكن المصادفة تؤخذ موضوعا للتكليف وشرطا، ويصاغ هذا بشكل القضية الشرطية فيقال: إذا كان ما تراه خمرًا، مصادفا للواقع، فهو حرام، فالمصادفة الراجعة إلى مفاد كان الناقصة لا يتعلّق بها التكليف، بل يتعلّق بمفاد كان التامة، فالمصادفة التي تؤخذ في مفاد كان الناقصة تؤخذ شرطا في التكليف بنحو مفاد كان التامة كما عرفت، وحينئذ، لا يلزم أن يكون التكليف تكليفا بالمصادفة، وبالتالي بأمر غير اختياري.

٢- البيان الثاني: وقد نقله الميرزا «قده» [٣٢]، وبيانه يتوقف على شرح بعض مصطلحات الميرزا «قده»، وعنده هنا ثلاثة أمور:

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٢

الأول هو الإرادة، وهو واضح، والثاني هو الفعل، وهو واضح أيضا، وهناك شيء ثالث بين الإرادة والفعل، وهو ما يسميه بالاختيار، وهو فعل نفساني يأتي بعد الإرادة وقبل الفعل، ولهذا يقال: «أراد، فاختار، ففعل»، وهذا الفعل النفساني حقيقته بتحريك النفس على طبق الإرادة الذي ينتج قيامها بالفعل خارجا، وهو «قده» يرى أن الإرادة مهما كانت قوية لا تكون علة حتمية لوقوع الفعل في الخارج كما يتصور الفلاسفة، بل بعد تماميتها فالإنسان يبقى له الاختيار وعدمه، ومعنى الاختيار هو أن يحرك نفسه نحو المراد، وعليه: فعندنا إرادة، واختيار، وفعل خارجي، والإرادة تكون متعلقة بما يلائم قوة من قوى الإنسان، فهو يشتهي الماء لأنه عطشان، فالإرادة تتعلق بالعناوين الواقعية التي هي تتطابق، - حينما يتصورها الإنسان - مع شهوة من شهواته، فالإرادة تتعلق بشرب المسكر، وأما الاختيار فهو تحريك نفسى نحو المراد خارجا، وهذا الاختيار يكون محركا نحو ما يراه الإنسان مصداقا لشرب الخمر، إذ من الواضح أن الإنسان بعد اشتياقه للمسكر الواقعي، يصير في مقام التحرك، فالنفس تحمله إلى ما يراه هو خمرًا، ولهذا قد يفرض أن الخمر أمامه لكن لا يتوجه نحوه، لأنه لا يراه خمرًا، فلو أراد شرب الخمر وتخيّل أن هذا الماء خمرًا فسوف تحمله نفسه عليه، لأنه يعتقد مصداقا لمراده، سواء كان مصداقا للمراد في الواقع أم لا.

و بعد هذه المقدمة، حينئذ نأتى إلى بيان الميرزا «قده»، و هو مركب من أمرين:

١- الأمر الأول: هو أنّ التكليف حيث أنّه من أجل تحريك اختيار المكلف، لهذا فهو لا يتعلق إلّا بالأمر الاختيارية، إذن فمتعلقه نفس الاختيار، أو لا أقل، أنّ متعلقه هو بما يتعلق به الاختيار، لأنّ التكليف ميزانه و ملاكه هو، تحريك اختيار المكلف سلبا أو إيجابا، فلا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٣

بدّ و أن يتعلق التكليف إمّا بنفس الاختيار، أو أنّه يتعلق بما يتعلق به الاختيار.

٢- الأمر الثانى: هو أنّ الاختيار يتعلق بما يعتقد كونه خمرا، لا بالخمير الواقعى، سواء كان خمرا مصداقا لمراده أو لم يكن.

و هذا قد فهم من المقدمة، لأنّ الاختيار يتعلق بما يراه الإنسان مصداقا لمراده كما عرفت.

و حينئذ، إذا جمعنا بين الأمرين و قلنا: أنّ التكليف يتعلق بالاختيار، أو بما يتعلق بالاختيار به، و قلنا: بأنّ ما يتعلق به الاختيار- و هو عبارة عمّا يراه الإنسان خمرا- فحينئذ ينتج أن التكليف متعلق بما يراه الإنسان خمرا، سواء كان خمرا فى الواقع أو لم يكن.

و قد اعترض الميرزا «قده» [٣٣] على هذا البيان بتقريب يرجع حاصله: إلى أنّ الاختيار و إن كان يتعلق بما يعمل الإنسان أنّه خمرا، لكن هذا العلم المذى يؤخذ فى موضوع الاختيار، ليس مأخوذا على وجه الصفية، بل على وجه الطريقيّة- أى قطع موضوع- فهذا القطع لو كان مأخوذا فى موضوع الاختيار على وجه الصفية بلا نظر لمقطوعه أصلا، لتّم هذا الكلام، لكن ليس الأمر كذلك، لأنّ القطع يكون هذا خمرا، إمّا يحرك الإنسان باعتباره كاشفا عن متعلقه، إذن، فمتعلقه دخيل فى موضوع الاختيار، فيصير موضوع الاختيار هو القطع مع المقطوع، أى القطع الموضوعى الطريقي، و هذا يلزم منه عدم شمول الخطاب للمتجرى، لأنّ القطع بالنسبة إليه موجود، لكن المقطوع غير موجود.

و هذا الكلام من الميرزا «قده» مبنى على مطلب سوف يأتى فى القطع الموضوعى، فإنّ القطع الموضوعى ينقسم إلى قطع موضوعى

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٤

طريقي، و قطع موضوعى صفتى، فهناك كلام للميرزا «قده» فى القطع إذا أخذ فى الموضوع على وجه الطريقيّة، و لا يعقل أخذه فى تمام الموضوع من دون أن يكون للمقطوع دخل، لأنّه لو كان مأخوذا على نحو الطريقيّة، فلا بدّ من فرض كون نظره إلى ذى الطريق، و حينئذ، فرض عدم دخله، يعنى فرض عدم النظر و هو تهافت.

و لهذا قال: إنّ القطع المذى يؤخذ فى الموضوع على وجه الطريقيّة يجب أن يكون مأخوذا جزءا، و الجزء الآخر هو ذو الطريق، و لا يصحّ أن يكون تمام الموضوع، لأنّه تهافت، لأنّ معناه: أنّه لا نظر لذى الطريق، و معنى أخذه على وجه الطريقيّة، يعنى: أنّ النظر لذى الطريق و هو تهافت.

إذن، فكلامه هنا مبنى على كلام هناك، حيث يقول هنا أنّ القطع المأخوذ فى موضوع الاختيار، لو كان مأخوذا على وجه الصفية لكان الكلام تاما، لأنّه يكون هو تمام الموضوع، لكن القطع إمّا يحرك للاختيار بما هو طريق، إذن فهو مأخوذ على وجه الطريقيّة و الموضوعى الطريقي، بحيث أنّه يؤخذ جزء الموضوع، و الجزء الآخر هو المقطوع، أى الخمرية.

و بناء عليه، لا يكون الخطاب شاملا لمقطوع الخمرية و هو ليس بخمر.

و هذا الكلام غير صحيح، لأنّ مبناه غير صحيح كما سوف يأتى، فإنّ القطع الموضوعى سواء الصفية منه أو الطريقي، يعقل أخذه تمام الموضوع كما يعقل أخذه جزء الموضوع.

إلّا أنّ الجواب الحاسم، هو حلّ المغالطة، و ذلك بأن يقال: أنّ التكليف لا يلزم أن يكون متعلقا لا بنفس هذا الاختيار و لا بنفس

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٥

موضوع هذا الاختيار، و إمّا يلزم بقانون استحالة تكليف العاجز، أن يكون متعلقا بما يكون قابلا لأنّ يتعلق به الاختيار و يحركه نحوه.

و العناوين الواقعية لها هذه القابلية، باعتبار قابلية وصولها إلى المكلف و تحريكه نحوها، فكون التكليف مشروطا بالقدرة و الاختيار شيء، و كونه متعلقا للاختيار شيء آخر، فالمهم أن التكليف لا يتعلق بأمر لا يقبل بأن لا يتعلق به الاختيار، إذ لا بد من كون موضوعيهما متطابقين تماما.

٢- المسلك الثاني: لإثبات حرمة الفعل المتجرى به، هو التمسك بقاعدة الملازمة بين حكم العقل، و حكم الشرع. و هذا المسلك له صغرى و كبرى.

أما الصغرى: فهي أن العقل يحكم بقبح التجري. و بالتالي يحكم بقبح الفعل المتجرى به.

و أما الكبرى: فهي أن كل ما حكم العقل بقبحه، حكم الشرع بحرمة، للملازمة.

أما الصغرى، فقد تقدّم الكلام عنها في المقام الأول.

و أما الكبرى، و هي قاعدة الملازمة، فسوف يأتي الكلام عنها عند الكلام عن الدليل العقلي.

و الآن لو افترضنا تمامية الكبرى، بعد أن افترضنا تمامية الصغرى، حينئذ، يبقى في المقام أن هذه الكبرى - و بغض النظر عما يرد عليها من إشكالات - إنما تجرى في مورد قابل لجعل الحكم من قبل الشارع، و أمّا في مورد لا يعقل فيه جعل الحكم من قبل الشارع، فالقاعدة هذه لا تجرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٦

إذن، فالبحت ينحصر في أن هذا المورد قابل لجعل الحكم الشرعي، أم أنه يوجد مانع عقلي و محذور ثبوتى في جعل الحكم الشرعي؟.

فإن كان هناك مانع و محذور، فقاعدة الملازمة لا تجرى، و حينئذ لا يتم هذا المسلك، و إن تبين أنه لا محذور، فحينئذ تجرى هذه القاعدة و يتم هذا المسلك.

و هنا يمكن أن يقرب وجود المحذور الثبوتى بعدة وجوه.

١- الوجه الأول: و هو ما سجله السيد الخوئي «قده» [٣٤] في دراسته.

و حاصله: هو أن هذه الحرمة المفروض ثبوتها تبعا لحكم العقل بقبح التجري، هل هي مخصوصة بخصوص الفعل المتجرى به، أى الفعل غير المصادف للواقع، المقطوع الحرمة، أو أنها تشمل مطلق مقطوع الحرمة، سواء صادف الواقع أم لا؟، و كلا الشقين باطل.

أما الشق الأول: فلأن هذه الحرمة إنما ثبتت باعتبار قبح التجري، و العقل يحكم بقبح التجري و العصيان معا، و لا يفرق بينهما، لأنهما بملاك واحد، إذن فلا موجب لاختصاص الحرمة الناشئة من هذا القبح بخصوص موارد التجري، في حين أن القبح و الحرمة على حد واحد.

و أما الشق الثاني: و هو أن تكون هذه الحرمة متعلقة بجامع مقطوع الحرمة، فإن هذا مستحيل عقلا لاستلزامه التسلسل، و ذلك لأن هذا التحريم بنفسه هو خطاب سوف نقطع به، و حينئذ يتولد منه خطاب آخر، و هو حرمة مقطوع هذا الخطاب، لأن الحرمة على طبيعى مقطوع الحرمة، و هكذا تأتي منه حرمة أخرى تحرم مقطوعها و هكذا يتسلسل.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٧

و هذا البرهان غير تام: لأننا يمكن أن نختار الشق الأول و الثاني بلا أى محذور.

فأولاً: نسلم أن هذا الخطاب الذى نريد إثباته للمتجرى، موضوعه، هو طبيعى مقطوع الحرمة، أى أننا نختار الشق الثانى و لا يلزم التسلسل فى التحريمات، و ذلك لأن كل تحريم فعليته تابعة لفعليته موضوعه، و موضوع الحرمة فى هذا الخطاب هو القطع بحرمة سابقة، لأن موضوعه هو مقطوع الحرمة، فإذا التفت إلى الحرمة الجديدة و إلى كبرائها و صغرها، إذن سوف يحصل القطع بها، و بعد حصول القطع، يصبح الموضوع فعليا.

و أمّا حصول حرمة ثانية إذا التفت لها و إلى كبرها و صغرها، يحصل له قطع بها، ثم تأتي حرمة أخرى، و هكذا كلما حصل له التفت إلى الحرمة الجديدة مع صغرها و كبرها يتولد عنده قطع جديد و استتبع هذا القطع الجديد حرمة جديدة. فهذا أمر غير معقول إذ لا يعقل أن يصدر من المكلف التفتات و قطوع غير متناهية، بل أنّ هذه عملية جولان عقلي، إذ لا يمكن أن يصدر من المتناهي قطع غير متناهية، إذن، فهذه عملية تنتهي، لأنّ نشوء كل حرمة عن سابقتها يكون عن التفتات من المكلف إلى الصغرى و الكبرى، فترتب الحرمة الثانية على الأولى، لالتفتات المكلف دخل فيه.

و كأنّ صاحب هذا الكلام يتوهم أنّ كل حرمة تولد حرمة بلا التفتات من المكلف، و هذا غير صحيح. و ثانيا: لو سلّمنا أنّ هذا الشق الثاني يلزم منه محذور التسلسل، حينئذ نقول باختيار الشق الأول، أو على الأقل نختار أن يكون موضوع الحرمة كل ما هو مقطوع الحرمة من غير ناحية هذا الخطاب، ففي هذا الخطاب الجديد المستكشف بقانون الملازمة يقول: أحرم عليك كل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٨

مقطوع الحرمة من غير ناحية هذا الخطاب، و إنّما كان استثناء هذا الخطاب، لئلا يقع محذور التسلسل، مضافا إلى إشكالات أخرى.

٢- الوجه الثاني: للبرهنة على استحالة ذلك، هو للميرزا «قده»، و هو أحسن من سابقه [٣٥].

و حاصله هو: أنّ هذا التحريم الذي يثبت للتجري بقانون الملازمة المزبورة لا يخلو من أحد شقوق ثلاثة، فإنّه إمّا أن يكون مجعولا بنفس خطاب «لا- تشرب الخمر»، و إمّا أن يكون مجعولا- بخطاب آخر، و حينئذ- أي على الثاني- يحتاج إلى موضوع، و موضوعه حينئذ، إمّا أن يكون هو خصوص مقطوع الحرمة غير المصادف، و إمّا أن يكون جامع مقطوع الحرمة، فهنا شقوق ثلاثة.

و الشق الأول منها باطل، لأنّ حرمة التجري في طول التجري، و التجري في طول وصول حرمة شرب الخمر إلى المكلف، إذ لو لم يصل هذا الحكم إلى المكلف لا يكون متجريا، إذن فحرمة التجري متأخرة رتبة عن وصول حرمة شرب الخمر و لا يعقل أن يؤخذ المتأخر مع المتقدم في خطاب واحد، فكيف يعقل أن تحصل في عرضها و يجعل واحد.

و أمّا الشق الثاني، و هو أن يكون حرمة التجري مجعولة بخطاب مستقل و موضوعه مقطوع الحرمة غير المصادف، فهذا غير معقول، لأنّ مثل هذا الخطاب لا يعقل وصوله إلى المكلف و تنجزه في وقت واحد، لأنّه إن لم يكن قاطعا بخمريّة شيء، إذن فلا موضوع، و إن قطع، فهو يرى أنّ قطعه مصيب للواقع، فحينما يقول له مولا: حرمت عليك المقطوع الخطئي، فسوف يقول: إنّ مقطوعي صحيح، و حينئذ فلا يعقل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٣٩

فعليته و تنجزه على المكلف في آن واحد، و كل خطاب يستحيل تنجزه يستحيل جعله.

و أمّا الشق الثالث: و هو أن يقال للمكلف: إنّ مقطوع الخمريّة حرام سواء كان مصيبا أم لا، حينئذ، هذا الخطاب يمكن وصوله إلى المكلف، لكن هذا الخطاب غير معقول أيضا، و ذلك ببيان أمرين.

١- الأمر الأول: هو أنّ هذا الخطاب، النسبة بينه و بين خطاب «لا تشرب الخمر» من حيث الموضوع، هي العموم من وجه، لأنّ الخمر قد يكون مقطوعا و قد لا يكون، و مقطوع الخمريّة، قد يكون خمرا و قد لا يكون، لكن في نظر القاطع تكون النسبة هي العموم و الخصوص المطلق، لأنّه هو يرى أنّ مقطوعاته دائما مصيبة، فمقطوع الحرمة أخصّ مطلقا في نظره من الخمر الواقعي و حينئذ يلزم اجتماع المثليين بحسب نظره و هو محال، و إن كانت النسبة العموم من وجه أو التباين، فيعقل تعددهما بلحاظ موردى الافتراق.

٢- الأمر الثاني: هو أنّ جعل خطابين وجوبيين، أو حرمتين و بينهما مادة اجتماع، إن كان أحدهما مع الآخر بينهما عموم من وجه، فيعقل جعل خطابين متماثلين في مادة الافتراق، لأنّه في مادة الاجتماع يستحيل تعدد الخطاب، لاستحالة وجود المثليين في مورد واحد، فلا بدّ من الالتزام فيه بوحدة الخطاب حينئذ، و يبقى لكل من الخطابين مجاله في مادة الافتراق، فيكون تعدد الخطاب هنا معقول، لكن



إذا كانت النسبة هي العموم و الخصوص المطلق، فتعدد الخطاب غير معقول لما عرفت من اجتماع المثليين حينئذ، إذن فلا بد من التأكيد، و معه فأى شىء يبقى للأخص مطلقا، إذ أنه سوف يستهلك في الخطاب الأعم، إذن يستحيل تعدد الخطاب، و على هذا الأساس، إذا ضمنا الأمرين إلى بعضهما، فيلزم من خطاب «لا تشرب الخمر»، مع خطاب «لا تشرب

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٠

مقطوع الخمرية»- حيث ان النسبة بينهما هي العموم المطلق في نظر القاطع- يلزم اجتماع المثليين و هو محال كما يراه المكلف، إذن فاجعل مثل هذا الخطاب يكون مستحيلا و بهذا يبطل الميرزا «قده» هذه الشقوق الثلاثة.

و لكن هذه المحاولة من الميرزا «قده» غير تامة، لأن ما ذكره فيها في الفروض الثلاثة، مما لا يمكن المساعدة عليه.

أما ما أفاده «قده» بالنسبة للفرض الأول، من كون الحرمتين طوليتين فلا تجعلان بجعل واحد، لأنه يلزم من جعلهما بجعل واحد، أخذ التحريم المتأخر مع المتقدم.

و قد قلنا في محله: إن الملحوظ في هذا المحذور، تارة هو دعوى ان هذين الأمرين حيث أنهما طوليان، فلا يعقل تصور مفهوم جامع بينهما لينصب جعل الحكم على الجامع فيما بينهما، لاستحالة تصور مفهوم جامع بين الطوليين، ليحكم عليه بحكم من الأحكام.

فإن كان هذا هو الملحوظ:

فجوابه: ان مجرد الطولية بين الفردين لا يمنع عن تصور جامع مفهومي بينهما، إذ قد تقرر في بحث حجية الخبر مع الواسطة، أنه بلحاظ عالم المجعولات و الأحكام الفعلية، لا- مانع من تأخر بعضها عن بعض و أخذ بعضها في موضوع البعض الآخر، مع كونها جميعها مجعولة بخطاب واحد و جعل واحد، فمثلا: أخبار المفيد «قده» خبر، و أخبار الطوسي «قده» عن خبر المفيد «قده» خبر آخر، و الثانى فى طول الأول مع أنه يوجد جامع بينهما، و هو مفهوم الخبر.

إذن، ففي المقام، يكون وصول الحرمة الفعلية للخمر الواقعي الذي يريد شربه، مأخوذا في موضوع الحرمة الفعلية للتجري، و لا محذور من جعلهما بخطاب واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤١

و أما إن كان الملحوظ- بعد التسليم بإمكان وجود الجامع المفهومي التصوري- هو عدم معقولية إيجاد هذين الحكمين بجعل واحد، لأن ذلك خلف الطولية، باعتبار ان إيجادهما بجعل واحد معناه:

العرضية بينهما، إن كان هذا هو الملحوظ:

فجوابه: أنه لا محذور في جعل يكون منشئا لمجعوله على نهج القضية الحقيقية، على الموضوع المقدر الوجود، ففي باب الجعل الذي يكون جعلاً على نهج القضية الحقيقية المجعول لا يكون فيها فعليا بنفس الجعل، بل يكون فعليا بفعليه موضوعه خارجا كما عرفت في محله، و حينئذ، فلا محذور بأن ينشأ بجعل واحد كلتا الحرمتين الطوليتين، إذ ليس معنى ذلك عرضيتهما في عالم الفعلية، لأن جعلهما لا يساوق فعليتهما، وإنما فعلية كل منهما تكون منوطة بتحقق موضوعه، و حينئذ، إذا تحقق موضوع الحرمة الأولى، فيتحقق الأول، و هي بنفسها تحقق موضوع الحرمة الثانية.

و الخلاصة هي: ان العرضية جعلاً، لا تتنافى مع الطولية مجعولا و فعلية.

و عليه: فهذا الإشكال على كلا التقديرين غير تام.

و أمّا الشق الثانى: و هو فرض كون الخطاب مجعولا- بجعل مستقل لخصوص الفعل المتجزى به- أى ان موضوع الخطاب هو المائع الذي قطع بخمريته و لم يكن قطعه مصيبا-

و قد كان إشكاله عليه، بأن هذا الخطاب يستحيل وصوله إلى المكلف لأن المكلف في حال إقدامه متجرئا على المولى لا يلتفت إلى خطئه، و معه لا- يرى نفسه متجرئا و مشمولاً لهذا الخطاب، و لو فرض أنه التفت إلى خطئه إذن فقد خرج عن عنوان التجري، إذن

جعل حكم لا يقبل الوصول أمر غير معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٢

و جوابه هو: أنه إن فرض اختصاص التجري بخصوص القاطع الذي يكون قطعه على خلاف الواقع، فهذا الإشكال وارد، لأن مثل هذا القاطع لا يلتفت إلى واقع حاله إلا بعد زوال قطعه، لكن قد قلنا سابقاً، أن التجري لا يختص بالقاطع، بل يشمل كل من قامت عنده الحجّة على التكليف و كان هذا التكليف غير ثابت في الواقع سواء كانت هذه الحجّة القطع أو الإمارة كما اعترف بذلك الميرزا «قده» [٣٦] نفسه أو الاحتمال في موارد تنجز الاحتمال.

فبناء على هذا، حينئذ، يمكن القول: بأن هذه الحرمة المجعولة على المتجري قابلة للوصول إليه في غير موارد القطع، و هذا الإيصال يمكن بيانه بأحد بيانين:

١- البيان الأول: هو أن يقال: بأن حرمة التجري تكون واصلها بالعلم الإجمالي، بمعنى أنها تكون طرفاً للعلم الإجمالي، و هذا إيصال منجز.

و بيانه هو: أنه لو فرض أن هذا المكلف قامت عنده بينة على خمريه هذا المائع، حينئذ، إذا جعل المولى حرمة التجري بها فصار المكلف يعلم إجمالاً- أن هذا المائع حرام، لأنه إن كان خمراً، فهو حرام بخطاب لا تشرب الخمر أي أنه حرام بعنوانه الأولي، و إن لم يكن خمراً، فهو تجر و هو حرام بدليل حرمة التجري، و هذا العلم الإجمالي منجز، إذن فحرمة التجري قد وصلت بوصول منجز و كاف لرفع الإشكال.

و هذا البيان يشكل عليه، باعتبار أن هذا العلم الإجمالي منحل دائماً، لأن أحد طرفيه- و هو حرمة شرب الخمر الواقعية- منجز، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٣

هذه الحرمة إن لم يكن عليها منجز فلا تجر، و إن كان عليها منجز، إذن فهذا معناه: أن أحد طرفي العلم الإجمالي عليه منجز، و قد قلنا في محله، أنه إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي مبتلى بمنجز خاص به، حينئذ، ينحل و لا يكون منجزاً للطرف الآخر.

٢- البيان الثاني: هو أن يقال: أن حرمة التجري تقلب هذا اليقين إلى اليقين التفصيلي لجامع الحرمة، فإن هذا المكلف الذي قامت عنده البينة على أن هذا المائع خمراً، كان يحتمل خطأ البينة، فالحرمة الواقعية محتملة عنده. لكن كان مسئولاً عنها لقيام الحجّة، و لكن إذا فرض أن التجري كان حراماً، إذن فهو سوف يعلم تفصيلاً بحرمة هذا الفعل، إمّا لأنه خمراً، إمّا لأنه تجر، و من المعلوم أن ارتكاب ما يقطع بحرمة أشدّ محذوراً من ارتكاب ما يحتمل حرمة و لو كان منجزاً، إذن فتأثير حرمة التجري هو بتصعيد المنجز في مرتبة الاحتمال، إلى مرتبة اليقين، و هذا نحو من المحركية الكافية لتصحيح جعل مثل هذا الحكم.

و الخلاصة هي: أن حرمة هذا الفعل، المنجز لها، كان العلم الإجمالي، و الآن، صعد إلى اليقين، و نفس تصعيد المنجز، له أثر في مقام المحركية فلا يكون لغوا.

و أما الشق الثالث: و هو أن يكون الخطاب بحرمة التجري مستقلاً، و يكون موضوعه جامع الخمرية، و هذا خطاب قابل للوصول.

لكن الميرزا «قده» [٣٧]، أشكل عليه، بأنه يستحيل جعله في نظر القاطع، لأنّ نسبته إلى الخطاب الواقعي في نظره هو، العموم و الخصوص المطلق، و معه يلزم اجتماع المثليين في نظر القاطع.

و جوابه هو، أن النسبة بين الخطابين في نظر القاطع ليس العموم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٤

المطلق، بل العموم من وجه، و ذلك لأنّ هذا الخطاب لا يختص بخصوص مقطوعات هذا القاطع، بل كل قاطع بالخمريه لو لاحظ مقطوع نفسه لحكم بأنه خمراً، لكن هو يعترف بأن بعض مقطوعات الناس قد يكون غير مطابق للواقع، إذن فخطاب لا تشرب مقطوع الخمرية لا- يختص بهذا المكلف، و النسبة تلحظ بلحاظ تمام المكلفين، و حينئذ تكون النسبة هي العموم من وجه، و حينئذ يكون

جعل حكيم معقولا في نظر القاطع أيضا، وهذا هو الجواب الصحيح.

و أما السيد الخوئي «قده» فقد أجاب على إشكال الميرزا «قده» هذا عبر وجهين.

١- الوجه الأول: هو أنه يعقل أن يجعل المولى خطابين - خطاب، «لا تشرب الخمر»، و خطاب، «لا تشرب مقطوع الخمرية»- و هنا: يوجد مادة افتراق بينهما، و هو فيما لو فرض أن إنسانا لم يصله خطاب لا تشرب الخمر، لكن وصله خطاب، لا تشرب مقطوع الخمرية، و حينئذ، يكفي هذا في تعدد الحكم و الخطاب، و يفيد في فرض عدم وصول الخطاب الأول، و لا محذور في جعل الخطاب الثاني في فرض عدم وصول الأول فيكون الخطاب الثاني هو المؤثر، و هذا الوجه غير تام.

و يردّ عليه: أنه في المقام، في فرض عدم وصول الخطاب الأول، لا موضوع للخطاب الثاني، لأنّ موضوع الثاني، إنّما هو بملاك قبح التجري كما هو محل كلامنا، فالخطاب الثاني نريد إثباته بملاك قبح التجري أي بملاك الخطاب الأول، و مع عدم وصول الخطاب الأول، لا تجرى.

هذا مضافا إلى أنّ الميرزا «قده» يريد إثبات أنّ النسبة بين الخطابين أنفسهما هو العموم من وجه، لا بين الوصولين، و إلّا لوقع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٥

المحذور بين من وصل إليه الخطابان معا، ففي مثله يقال أنّ النسبة هي العموم المطلق، و هذا مستحيل، إذن فالإشكال وارد في حق من وصل إليه الخطابان، إذن فلا بدّ في مقام دفعه، أن يبيّن أنّ النسبة بين الخطابين - حتى في حق من وصل إليه كلا- الخطابين - هي العموم من وجه، لا العموم المطلق.

و الحاصل هو أنه كان برهان الميرزا «قده» في الشق الثالث، هو أنّ خطاب حرمة التجري يكون خطابا مستقلا، و موضوعه هو مطلق مقطوع الخمرية، و كان إشكاله «قده» عليه هو لزوم الاستحالة في نظر القاطع، للزوم اجتماع المثليين في مثله.

وقد أجابنا عليه، بأنّ النسبة بين الخطابين حتى في نظر القاطع هي، العموم من وجه، و عليه فلا محذور.

و هذا الجواب كثيرا قد بنيناه على مبني و مشرب الميرزا «قده» و المشهور و الأصول الموضوعية عندهم القائلون: بأنّ الخطابين المتماثلين بنحو العموم المطلق غير معقول.

لكن نحن نقول: بأنّ فرض خطابين استقلاليين بينهما عموم مطلق أمر معقول، لأنّه في مورد الاجتماع لا نلتزم بالتأكد ليلزم انصهار الأخص في الأعم رأسا، بل نقول: بأنّ كلا منهما محفوظ بنفسه و لا تأكد و لا يلزم محذور اجتماع المثليين، لأنّ هذا المحذور لا يردّ في الخطاب الذي هو من الأمور الاعتبارية، و إنّما نلتزم بالتأكد في ملاكات الحكم، «في المصالح و المفاسد»، لأنها أعراض حقيقية، فيستحيل وجود فردين متماثلين من الحب أو البغض على موضوع واحد، بل حينما يكون هناك حيّان أو بغضان، يكون أحدهما مؤكدا للآخر، إذن، فنلتزم بالتأكد في مبادئ الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٦

و كان السيد الخوئي «قده» قد تصدّى للجواب على كلام الميرزا «قده» عبر وجهين.

و كان حاصل الوجه الأول، هو أنّ خطاب «لا تشرب الخمر»، و خطاب، «لا تشرب مقطوع الخمرية»، يمكن فرض انفكاك كل منهما عن الآخر، كما لو فرضنا أنّ الخطاب الأول لم يصل إلى المكلف، فيكون الخطاب الثاني هو المؤثر، و يكفي ذلك في تعدد الحكم. و قد قلنا سابقا: أنّ هذا الإشكال غير تام لأمرين.

الأول: هو لأنّه يستحيل فرض فعلية الخطاب الثاني في فرض عدم وصول الخطاب الأول، لأنّ الثاني يتكفل بحكم قبح التجري مع وصول الأول، و مع عدم وصول الأول لا قبح و لا تجرى، إذن فلا موضوع للحرمة بالعنوان الثانوي.

الثاني: هو أنّ هذا البيان يوجب الانفكاك بين الخطابين في مقام الوصول، و هذا غير منظور للميرزا «قده»، بل منظوره هو الانفكاك بين الخطابين في عالم الوجود لا في عالم الوصول.

٢- الوجه الثاني: الذي ذكره السيد الخوئي «قده» هو، أنه لو سلمنا أن النسبة بينهما العموم المطلق، لكن لا بأس بجعل خطابين متماثلين بينهما عموم مطلق، ببرهان أن هذا واقع خارجا، كما لو نذر الإنسان أن يصلي صلاة الظهر، فإن نذره ينعقد، و عليه وجوبان، وجوب الظهر، و وجوب الوفاء بنذره، و هذان الوجوبان بينهما عموم مطلق، لأن وجوب الظهر يشمل كل ظهر، و وجوب الوفاء بالنذر أخص، لكونه في يوم معين، و عليه فلا محذور.

و هذا الكلام تام كما أشرنا إليه، لكن لا بد من كشف الغطاء عن الشبهة، و أن هذا الذي لا بأس به إنما هو من باب أنه لا يلزم فيه محذور اجتماع المثليين في عالم الجعل كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٧

و أما ما ذكره السيد الخوئي «قده» من البرهنة على ذلك بالنقض فهو غير تام، ذلك لوضوح أن النسبة بين الخطابين في مورد النقص هي العموم من وجه لا-المطلق، لأن خطاب الوفاء بالنذر لم يجعل في حق خصوص هذا الناذر، و معه تكون النسبة هي العموم من وجه، حيث تكون مادة الاجتماع حينئذ، هي من نذر صلاة الظهر من يوم الجمعة، و مادة الافتراق هي ظهر غير يوم الجمعة، و مادة افتراق الآخر، هي نذر زيارة مسلم بن عقيل، فهنا خطاب وجوب الوفاء بالنذر جعل كخطاب كلي يشمل هذا الناذر و غيره، و معه تكون النسبة هي العموم من وجه، إذن ليس الملاك في إبطال كلام الميرزا «قده» هي النقص، بل رفع الغطاء عن هذه الشبهة يقتضى أن يكون التمثيل بموارد الأمر بالجامع و الأمر بالفرد و الحصة، فإنه لا محذور حيث لا يلزم تأكد و لا اجتماع المثليين.

هذا مضافا إلى أن النسبة في المقام بين الخمر الواقعي، و معلوم الخمرية أيضا هي العموم من وجه بحسب نظر القاطع، إذ قد يعلم أنه ربما يكون شيء معلوم الخمرية عند غيره، أو في مرة أخرى، مع عدم كونه في الواقع خمرا، و معه يكون جعل حكيم معقولا من وجهة نظر القاطع نفسه.

٣- الوجه الثالث: الذي قد يستدل به على استحالة جعل الحكم بحرمة التجري هو، ما ذكره السيد الخوئي «قده» [٣٨].

و حاصله: أن الحكم بحرمة التجري غير قابل للمحركية، و ذلك، لأن الحكم بذلك أخذ في موضوعه وجود حرمة واقعية منجزة على هذا المكلف.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٨

و حينئذ: نقل الكلام إلى ذاك المنتجز السابق رتبة، فنسأل: هل أن هذا المنتجز السابق كاف لمحركية هذا المكلف أم لا؟ فإن كان كافيا، إذن فلا حاجة لجعل خطاب ثاني، لأنه سوف لن يشرب مقطوع الخمرية بنفس محركية خطاب لا تشرب الخمر، لأنه خمر في نظره، و إذا فرض أنه شقى لا يخاف المولى سبحانه و الخطاب الأول لا يحركه، إذن، الخطاب الثاني سوف لن يحركه، إذن، على أي حال، الخطاب الثاني لا أثر له، لأنه غير قابل للمحركية، فيلغو حينئذ.

و جوابه: هو أن التجري تارة، يكون في موارد الاحتمال، و أخرى يكون في موارد القطع.

أما في موارد الاحتمال، كما لو تنجزت عليه خمرية هو المانع بالاستصحاب مثلا، فهنا لا إشكال في أن جعل الخطاب الثاني يكون له محركية و أثر كما عرفت، لأن الخطاب الثاني يصعد احتمال الحرمة المنجزة بالاستصحاب إلى درجة القطع بجامع الحرمة، و من الواضح أن محركية مرتبة التنجز الاحتمالي، أقل من محركية التنجز القطعي، إذن، فالخطاب الثاني يكون له محركية و مصعديّة.

و أما إذا فرضنا أن المتجري كان قاطعا بالحرمة خارجا، فالمنتجز هو قطعي من أول الأمر، فهنا أيضا جعل الخطاب الثاني يكون له أثر عملي، لأنه ما دام أن الخطاب الثاني له ملاك مستقل غير الخطاب الأول كما هو المفروض، و أن الخطاب الأول ملاك المفسدة الموجودة في الخمر، و خطاب لا تشرب مقطوع الخمرية ملاك هو القبح، ففي هذا الفرض، يتأكد لا محالة درجة التنجز، و تشتد درجة استحقاق العقاب حينئذ، كما هو الحال في الخطابين العرضيين حين اجتماعهما، كحرمة إيذاء الجار، و حرمة إيذاء الرحم، و كان الجار رحما فأذاه، فهنا لا شك أن إيذائه أشد، و ليس ذلك إلا لأن درجة استحقاق العقاب

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٤٩

متأكدة تبعا لاشتداد درجة مخالفة المولى في خطايه له، و عليه:

فالمحركية محفوظة في المقام بعد فرض إمكان التأكيد في حيثية على الجراءة على المولى، فبضم الثاني للأول لا بد من تأكيد حيثية الجراءة، و قد يتفق أن إنسانا لا يحجم عن عصيان خطاب واحد، و لكن يحجم عن عصيان خطابين يكون أحدهما مؤكدا للآخر. و قد عرفت سابقا، أن المعنى الصحيح للتأكد عندنا في مقام اجتماع حكيمين، هو ما ذكرناه من التأكيد في مقام المحركية، لا اتحادهما في نفس الجعل و الاعتبار، بل هما باقيا على ما هما عليه من التعدد جعلاً و إنشاء. و بما ذكرنا من الوجوه الثلاثة مع أجوبتها، اتضح أنه لم يتم برهان على عدم قابلية المورد لجعل الحرمة الشرعية على طبق حكم العقل بقبح التجري.

و عليه: فصيغة البرهان التي طرحت أولا لا تزال قائمة،- و هي أن كلما حكم العقل بقبحه، حكم الشرع بحرمة أيضا- إذا كان الموضوع قابلا.

و قد عرفت أن الموضوع قابل لتطبيق القاعدة في المقام، و إثبات حرمة الفعل المتجرى به، لأنه لم يتم شيء من الوجوه التي استدلت بها على عدم القابلية.

لكن مع هذا، فبرهان الملازمة بين حكم العقل بالقبح، و حكم الشرع بالحرمة غير تام، و ذلك للمناقشة في كبراه، فإن قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع بالمعنى المذكور غير تام.

و سوف يأتي تحقيقها عند الكلام على النزاع الدائر بين الأصوليين و الأخباريين في حجية الدليل العقلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٠

و على أي حال، ستبقى قابلية المورد محفوظة، و إن كنا لا نسلم بكبرى هذه القاعدة.

ثم أنه بمناسبة المقام لا بأس بالكلام عن قاعدة موروثه ذكرها الشيرازي الكبير «قده» [٣٩] في باب الملازمة بين حكم العقل بالقبح، و حكم الشارع بالحرمة.

و حاصلها: هو أن حكم العقل بالحسن و القبح على قسمين.

١- القسم الأول: هو ما يستلزم الحكم الشرعي.

٢- القسم الثاني: هو ما لا يستلزم الحكم الشرعي.

و ميزان الفرق بين القسمين هو، أن الحسن و القبح، إن كانا واقعين في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية، كقبح المعصية، و قبح التجري الواقعيين في طول الحكم الشرعي، فمثل هذا لا يستتبع حكما شرعيا، و أما ما لا يكون واقعا كذلك، بل كان واقعا في سلسلة علل الأحكام الشرعية، كقبح الغضب، و الخيانة، فمثل هذا يستلزم حكما شرعيا.

و حينئذ، عند تطبيق هذه القاعدة على التجري، نرى أن قبح التجري من القسم الذي لا يستلزم حكما شرعيا، لأن قبحه واقع في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية، لأن قبح التجري على شرب الخمر هو فرع حرمة شرب الخمر، إذن فلا ملازمة، إذ لو لم يكن شرب الخمر حراما و منجزا لما قبح شرب مقطوع الخمرية.

و قد اتضح بطلان هذه القاعدة بهذا التفصيل مما ذكرناه سابقا، حيث أن المحل لا يكون قابلا لجعل الحكم الشرعي فيما إذا كان القبح واقعا في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥١

بخلاف القبح غير الواقعي في سلسلة المعلولات، فإنه قابل لجعل الحكم الشرعي.

إذن فهذه القاعدة، ترجع إلى ذلك التفصيل، و هذا ما ثبت بطلانه، حيث أن عدم قابلية المحل لجعل الحكم في موارد القبح الطولي،

لا بدّ وأن يكون بسبب أحد الوجوه المتقدّمة، من التسلسل، أو برهان الميرزا «قده» في لزوم عدم المحرّكية، وقد عرفت بطلان كلا الإشكاليين سابقا.

و إن كان الإشكال في عدم قابلية المحل في موارد القبح الطولي هو لزوم الدور، حيث يدّعى أنّ الحسن و القبح، لو كانا معلولين للحكم، ثمّ نشأ منهما الحكم، لزم أن يصبح المعلول علّة لعلته.

فإن كان هذا هو مدرّك هذه القاعدة، فهو، واضح البطلان، إذ من الواضح أنّ الحكم الّذى يفترض معلولا للحسن و القبح حكم جديد، غير الحكم الّذى يفترض أنّ الحسن و القبح وقعا في سلسلة معلولاته و معه، لا دور حينئذ، و بهذا، فلا يبقى مدرّك لهذه القاعدة إلّا إشكال لزوم التسلسل، أو إشكال لزوم عدم المحرّكية، و قد عرفت بطلانها.

و عليه: فهذا التفصيل غير تام، خصوصا بعد ما اتضح بطلان تلك الوجوه، خصوصا الوجه الأخير، إذ قد بينا أنّه قابل للمحرّكية بنحو التأكيد، بل إن شبهة عدم قابلية المحل لو كان القبح طوليا، لو تمّت لجرت في موارد القبح العرضي.

إذ حتّى لو سلّمنا عدم الاختلاف في مراتب الظلم كى يتمّ محذور عدم المحرّكية إذن، فاللازم حينئذ، أن لا يكون ملاك المحذور في قاعدة الملازمة، مختصّا بسلسلة المعلولات من حيث هي كما وصفها.

إذ لا فرق من هذه الناحية بين سلسلة العلل، و سلسلة المعلولات بناء على مبناهم في استحقاق العقاب.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٢

و توضيحه هو، أنّ غاية ما يقال لإثبات محذور عدم المحرّكية، هو أنّنا لا نتصور اختلافا في مراتب الظلم.

فلو سلّم ذلك أمكن تصوير عدم المحرّكية للحكم الجديد حينما يكون القبح معلولا- للحكم أيضا، و ذلك، لأنّ الحكم الأول المفترض كاف في أن تكون مخالفته ظلما، و لا يتأكد ذلك بحكم جديد، لأننا لا نتصور اختلافا في مراتب الظلم، إذن، فلا محرّكية للحكم الجديد.

و هذا بخلاف ما لو كان القبح واقعا في سلسلة العلل، كقبح الغضب مثلا، حيث أنّ الظلم هنا ليس ظلما للمولى، بل هو ظلم لشخص آخر، فأثر الحكم هو أن تكون المخالفة ظلما للمولى، و الظلم الأول إذ كان كافيا لاستحقاق العقاب،- لما يقال مثلا: من أن ارتكاب القبيح موجب للذمّ، و ذمّ كل شخص بحسبه، و ذمّ المولى عقابه- فهذا لا يمنع عن تأثير حكم المولى في المحرّكية، و ذلك لأنّ الظلم الأول هو ظلم لغير المولى، بينما الظلم الثانى هو ظلم للمولى، فهما ظلمان لشخصين.

و معه فقد يدّعى أنّ ما افترضناه من عدم قبول الظلم للاشتداد إنّما هو بشأن شخص واحد، أمّا لو كان العمل الواحد ظلما لشخصين، فلا شكّ أنّ ظلم شخصين أشدّ من ظلم شخص واحد.

و هذا البيان لو تمّ فإنّما يتمّ بلحاظ التفصيل بين القبح الّذى يكون معلولا للحكم، و القبح الّذى يكون راجعا إلى ظلم العباد، و لكن لا يتمّ بلحاظ القبح الّذى يقع في سلسلة العلل، و لكنّه يعتبر ظلما بشأن المولى، كما في السجود بعنوان الاستهزاء بالله تعالى، أو كما في التشريع، و ذلك لأنّه- في هذا الفرض- سيكون كلا- الظلمين أيضا راجعين إلى جهة واحدة و هي المولى، و معه لا يتصور فيه الاشتداد، فإن كان القبح الأول موجبا لارتداع العبد فهو، و إلّا فتحرّيم المولى له أيضا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٣

لا يؤثر في ارتداعه و يكون لغوا، و محل كلامنا في حرمة التجري من هذا القبيل [٤٠].

هذا بناء على مبناهم، من أنّ قبح جميع القبائح، يرجع إلى قبح الظلم، و يتفرع عنه.

و أمّا بناء على ان قولنا: الظلم قبيح قضية بشرط المحمول، و هي أنّ قبح كل قبيح يكون ثابتا برأسه، بملاكه الخاص، لا أنّ قبح كلّ قبيح يرجع إلى ملاك واحد، هو كون الظلم قبيحا، فقد يتوهم تامة الفرق بين سلسلة العلل و سلسلة المعلولات، و ذلك، لأنّ القبح الثابت في سلسلة العلل يكون ثابتا بملاكه الخاص، غير ملاك القبح الّذى يكون ثابتا بحكم المولى، و حينئذ يتأكد القبح، لكون

ملاكه متعددا.

و هذا بخلاف القبح الواقع في سلسلة المعلولات، فإنّ هذا القبح مع القبح الذي ثبت بحكم جديد كلاهما قبح واحد لكونهما بملاك واحد هو معصية المولى، و حينئذ يدعى عدم إمكان التأكد، و عدم اختلاف المراتب في القبح و ملاكه، إذن، فالتأكد يكون معقولا فيما إذا كان القبح واقعا في سلسلة العلل، و لو كان بلحاظ حق المولى دون العباد، و لا- يكون معقولا- إذا كان واقعا في سلسلة المعلولات.

و لكن يردّ عليه: أنّ البناء على دعوى تسليم الفرق بين فرض وحدة الملا-ك و تعدّده، و تخصيص إنكار المراتب بالفرض الأول، يشكل مبررا للتفصيل بين سلسلة العلل و سلسلة المعلولات من حيث هما كذلك، لأنّ قبح ما يرجع إلى مخالفة حق المولى، يكون دائما بملاك واحد، بلا فرق بين ما يكون في سلسلة المعلولات كالمعصية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٤

مثلا، و ما يكون في سلسلة العلل، كالسجود بعنوان الاستهزاء بالله سبحانه، أو التشريع، فإنّ ذلك كلّ بملاك واحد، هو مخالفة احترام المولى و قداسته.

إذن فهذا التفصيل لو تمّ، فهو يتم فقط بين القبح الذي يرجو إلى مخالفة حق العباد ابتداء، كالغضب مثلا و بين ما لا يرجع إلى غير المولى كالمعصية و التجري، فإنّه يمكن أن يقال حينئذ، إنّ قاعدة الملازمة تطبّق هنا باعتبار إمكان تأكد القبح باجتماع ملاكين، أحدهما بالنسبة للمولى، و الآخر بالنسبة لغير المولى، هذا كلّ بناء على تسليم القبح العقلي في سلسلة العلل.

أمّا إذا قلنا: أنّ تمام ما يدرك الناس قبحه في سلسلة العلل، كما في الغضب و نحوه، ليس قبحه إلّا من الأمور العقلانية التي تختلف باختلاف المجتمعات و ليس أمرا واقعا يدركه العقل، فإنّه حينئذ لا يبقى موضوع لقاعدة الملازمة في سلسلة العلل.

٣- المسلك الثالث: لإثبات حرمة التجري، هو الإجماع. فإنّه و إن لم تذكر حرمة التجري بعنوانها في كلمات الفقهاء، لكن يستكشف إجماعهم عليها من خلال اتفاقهم على الحكم في فرعين حيث أنّه لا موجب لحكمهم هذا إلّا حرمة التجري.

١- الفرع الأول: كما ذكر في رسائل الشّيخ الأنصاري «قده» [٤١] هو، لو أنّ إنسانا ظنّ ضيق الوقت و جب عليه البدار حينئذ، فلو أنّه مع هذا، تجرأ و أهمل الصلاة، فإنّه و إن انكشف سعة الوقت، و تبين خطؤه فيما ظنّ، لكنهم قالوا بأنّه يستحقّ العقاب، و يعتبر آثما.

و هذا الحكم لا موجب له إلّا حرمة التجري، حيث أنّ هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٥

المهمل لم يصدر منه إلّا التجري، إذن فلو لم نقل بحرمة التجري، لم يكن هناك وجه لتسجيل هذا الإثم على هذا المكلف.

٢- الفرع الثاني: هو أنّهم اتفقوا على أنّ من ظنّ الخطر في طريق، أو سفر [٤٢]، لو سلك ذلك الطريق، فقالوا: إنّ سفره سفر معصية، و يجب عليه إتمام صلاته، حتّى لو كان في علم الله لا- خطر في طريقه و سفره، مع أنّه بحسب الحقيقة لم يصدر منه عصيان بعد انكشاف عدم الخطر، و من الواضح أنّه لا وجه لهذا الحكم إلّا حرمة التجري، لأنّ الحكم قد تنجز عليه بالظن الذي هو أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بالخطر.

فاتفاقهم في هذين الفرعين لا يتمّ إلّا بناء على حرمة التجري.

و لكن هذا غير تام لوجوه.

١- الوجه الأول: هو أنّ هذه الفتوى في كلا- الفرعين لا ينحصر تخريجها بالقول بحرمة التجري، بل يمكن افتراض أنّهم طبّقوا مبادئ أخرى لاستخراج هذه الفتوى.

فمثلا: بالنسبة للفتوى الأولى- و هو من ظنّ ضيق الوقت- فلعلّ إثمه إنّما كان باعتبار عصيانه لخطاب من الخطابات الواقعية، و هو خطاب- حافظوا على الصلوات- و هذا غير خطاب «صلّ» كما استفاد هذا بعضهم و ذهب إليه، و خطاب المحافظة هذا، يدلّ على أنّ

المحافظة على الشيء، معناه: التحرز عليه، والاحتياط له بحسب شأنه، وحينئذ قد يستفاد وجود حكم واقعي، وهو وجوب صلاة الظهر، وحكم آخر هو وجوب المحافظة عليها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٦

وهذا المكلف وإن لم يعص الخطاب الأول، لكنه عصى الخطاب الثاني - وجوب المحافظة - سواء كان الوقت واسعا أو لم يكن، وبهذا يكون عمله هذا عسيانا للخطاب الثاني.

وهناك احتمالات أخرى حيث قيل على سبيل المثال: بأنه لم يرد التصريح في كلماتهم جميعا بكون هذا التأخير معصية، إذ بعضهم وإن صرح بالمعصية، ولكن البعض الآخر اكتفى بذكر استحقات العقاب دون أن يذكر المعصية، وحينئذ يقال: بأنه لو تم إجماع فإنما يتم على استحقات العقاب، وهو لا يستلزم حرمة التجري، لأن التجري وإن كان قبيحا وموجبا لاستحقات العقاب، لكن لا نقول بحرمة.

وأما الفتوى الثانية: فأیضا، يمكن القول، بأن مدرکها لعل البناء على أن العنوان الذي يوجب التقصير والإتمام، ليس هو عنوان سفر المعصية وغير المعصية ليقال: إن هذا المكلف لم يصدر منه معصية أو صدر منه، وإنما قد يكون مدرکها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة التي أخذ في عنوانها «مسير حق».

ومن الواضح أن مسير المتجري ليس مسير حق، وسواء كان معصية أو لم يكن، فإنه ظلم للمولى، وظلم المولى غير حق.

وعليه: فلا يمكن استكشاف حرمة التجري من هذين الفرعين، إذ لعلهم اعتمدوا على هذه الروايات.

إذن: فوجه الفتوى غير منحصر في حرمة التجري.

٢- الوجه الثاني: هو أن هذا الإجماع غير ثابت، لأن القدر المتيقن من هذا الإجماع، هو إجماعهم على استحقات العقاب لا أكثر وهو أعم من الحرمة، أمّا الإجماع على أنه يعتبر عاصيا، فهذا غير ثابت، نعم نقل الإجماع على مثله، وأنت خير بأن الإجماع المنقول غير حجة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٧

٣- الوجه الثالث: هو أنه لو سلم هذا الإجماع، لكن المسألة عقلية، ولا حجة للإجماع فيها، ولا نقصد من كون المسألة عقلية، أن عنوانها كذلك ليرد إشكال الميرزا «قده» من أن العنوان المطروح إنما هو حرمة التجري وعدمها فإن العنوان وإن كان هو الحرمة الشرعية للتجري، لكن أحد مدارك هذه الحرمة هو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وهي أمر عقلي، لعل هؤلاء المجمعين استندوا إليه، والإجماع على حكم شرعي بسبب مدرک عقلي يرجع إلى تشخيص ذلك المدرک، لأن عقلنا كعقلهم، فلا بد من أن نرى هذا المدرک في عقولنا لنرى، هل تحکم بذلك أو لا.

نعم، لو كان المدرک شرعيا لأمكن القول بحجية الإجماع حينئذ، إذ يمكن أن نقول: لعلهم استندوا إلى مدرک شرعي لم نطلع نحن عليه لقبهم منه، وبعدها عنه.

٤- المسلك الرابع: هو الاستدلال بالروايات على حرمة التجري، حيث يستدل بالروايات الدالة على عقاب المتجري، أمّا بلحاظ ما دلّ من الأخبار على ترتب العقاب على قصد المعصية [٤٣]، بدعوى أن المتجري قاصد للمعصية وإن لم يتحقق قصده خارجا. وأما بلحاظ الأخبار الدالة على ترتب العقاب على قصدها مع السعي في سبيلها، بدعوى أن المتجري قاصد وساع نحوها، غايته أنه لم يتمكن من الوصول إليها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٨

وهذا الاستدلال غير تام، حتى لو فرض أن هذه الروايات تامة سنداً ودلالة على استحقات العقاب ولم يكن لها معارض من الروايات الدالة على نفي العقاب على النية والقصد ما لم ترتكب المعصية، فلو سلم كل ذلك، فمع هذا الروايات المذكورة لا يمكن أن تكون



دليلاً على حرمة التجري شرعاً، إذ بعد الفراغ عن صحة سندها و دلالتها على استحقاق العقاب فغاية ما تدلّ عليه هو، أنّ المتجري يستحقّ العقاب، و استحقاق العقاب لا يلازم الحرمة باعتبار ما ذكرنا سابقاً من أنّ استحقاق العقاب ثابت بحكم العقل بقطع النظر عن جعل الحرمة للتجري، و هذا الثبوت باعتبار أنّ التجري هتك و ظلم للمولى، و أنّ كشف في غير هذا المقام، كما لو ورد أنّ «شرب الخمر» يدخل النار، فهذا يكشف عن الحرمة، لأنّه لولاها لا منشأ لدخول النار، و هذا غير المقام، و عليه فهذا المسلك غير تام.

نعم هناك بحث في الروايات الواردة في ترتب العقاب على النية إثباتاً أو نفيًا أو تفصيلاً، إلّا أنّه بحث، الدخول فيه يخرجنا عن الأصول.

و إن شئت قلت: إنّّه قد يستدل على حرمة التجري بالروايات الدالة على عقاب المتجري بقصد المعصية أو الساعي إليها، و إن لم يتحقّق قصده خارجاً، و لكن من المحتمل قويا أن يكون ظاهر ذلك التجري في الشبهة الموضوعية، بأن تكون أصل كبرى حرمة الفعل ثابتة، و لكن المكلف يقصد تحقيق صغرها خارجاً فلم يتحقّق قصده، و ذلك كالنبوي - إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنّه، فالقاتل و المقتول كلاهما في النار، قيل هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال صلى الله عليه و آله و سلم، لأنّه أراد قتل صاحبه [٤٤]- حيث يدلّ على استحقاق العقاب لأنّه قصد المعصية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٥٩

و قد ناقش السيد الخوئي «قده» [٤٥] الاستدلال بها، بأنّها على تقدير تماميتها سنداً و دلالة، فهي لا تدلّ على أكثر من حرمة قصد المعصية الواقعية، و معه، لا ربط لها بحرمة ما يعتقده العبد حراماً رغم كونه ليس حراماً في الواقع.

و هذه المناقشة غير تامة، لأنّه لو سلمنا دلالتها على حرمة قصد المعصية، حينئذ لا يكون هناك فرق بين قصد المعصية في مورد مصادفة فعل المتجري للواقع و عدمه، إذ من حيث قصد المعصية، لا فرق بينهما، و كذلك فإنّه إذا ثبتت حرمة التجري فيما إذا قصد المعصية فقط، فإنّها تثبت في التجري حين الإقدام على الفعل بطريق أولى و بشكل أشدّ أيضاً.

و الصحيح في مناقشة هذه الروايات أن يقال: إنّ هذه الروايات، إن تمّ شيء منها سنداً، فهي دلالة تتراوح بين ما لا يدلّ منها على أكثر من استحقاق العقاب على القصد، و هو أعم من الحرمة، و بين ما يدلّ على حرمة نفس الرضا و التية السيئة، أو نفس الالتقاء بالسيف، و ذلك لملاك قائم فيها و بقطع النظر عن الفعل الخارجي.

ثمّ إنّ هناك طائفة أخرى من الروايات تدلّ بظاهرها على نفي العقاب على مجرد نية [٤٦] فعل الحرام دون التلبس به.

و قد جمع السيد الخوئي «قده» [٤٧] بين هاتين الطائفتين، بحمل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٠

الطائفة الأولى على قصد المعصية مع عدم الارتداع عن قصده حتّى حيل بينه و بين العمل بقصده، و بحمل الطائفة الثانية على ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه، و ذلك بتطبيق كبرى انقلاب النسبة، لأنّ النبوي المتقدّم يدلّ ذيله على العقاب، فتخصّص الطائفة الأولى بفرض عدم الارتداع.

و هذا الجمع مضافاً إلى عدم قبول مبناه، و هو كبرى انقلاب النسبة، غير صحيح، لأنّ النبوي إمّا أن يستظهر منه حرمة نفس الالتقاء بالسيف كحرام مستقل كما يفهم ذلك من إرادة القتل في ذيل الرواية، إذن لا يكون هذا عقاباً على التجري، بل على نفس تجريد السيف فإنّه معصية حرام كحرمة سبّ المؤمن بغض النظر عن القتل، و إمّا أن تحمل إرادة القتل فيها على مجرد قصد القتل، و حينئذ، لا وجه لدعوى اختصاصها بما إذا لم يرتدع، إذ أنّ قصد القتل و إرادته أعم من ذلك، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ القدر المتيقن من هذه الطائفة و موردها هو ذلك.

و لكنّه قد حَقّق في محله أنّ مجرد وجود قدر متيقن بين الطائفتين المتعارضتين لا- يكون وجهاً للجمع العرفي بينهما عن طريق تخصيص كل منهما بمضمون هذا المتيقن.

و الصحيح هو حمل الطائفة الثانية على نفي فعليّة العقاب تفضلا و منه من الله تعالى على عباده، لأنها ليست ظاهرة في أكثر من ذلك، بل في ألسنة بعضها القريبة على ذلك، من قبيل ما دلّ على - أن الله تفضل على آدم على أن لا يكتب على ولده و ذريته ما نوا ما لم يفعلوا [٤٨]- و كذلك ما دلّ على أن الملائكة الموكلين بتسجيل الذنوب يمهلون العباد و لا يكتبونها بمجرد التية و قصد المعصية [٤٩]، فإن هذه الألسنة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦١

بنفسها تدلّ على ثبوت استحقاق العقاب الذي تدلّ عليه الطائفة الأولى، و إنما لا فعليّة و لا تسجيل منه و تفضلا من الله سبحانه على عباده، إذن فلا تنافي بين الطائفتين.

و بعبارة أخرى يقال: إن الصحيح بعد فرض ورودهما في مورد التجري و تعارضهما هو حمل أدلة النفي على نفي فعليّة العقاب، و حمل أدلة الإثبات على إثبات استحقاق العقاب، و ذلك لأن أدلة النفي نصّ في نفي الفعليّة، و ظاهرة في نفي الاستحقاق - هذا إذا لم نقل إنها كلّها أو جلّها تدلّ على نفي الفعليّة فقط - و أدلة الإثبات نصّ في إثبات استحقاق العقاب، و ظاهرة في إثبات الفعليّة - هذا إذا لم نقل إنها كلّها أو جلّها تثبت الاستحقاق فقط، و حينئذ، نرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر.

و بهذا يثبت عدم الدليل على حرمة التجري شرعا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٢

## تنبيهات

### ١- التنبيه الأول: [في صدق التجري على من حصل على مؤمن على الارتكاب، و لكنّه أقدم على المشتبه برجاء مصادفة الحرام

هو أنّه قد اتضح عدم اختصاص التجري بفرض القطع بالحرمة، بل التجري يجري في كل مورد يتنجز فيه التكليف، لعدم وجود مؤمن عن التكليف الواقعي المحتمل و لو جاء به برجاء عدم مصادفة الحرام الواقعي عليه، بجميع حصصه و صورته، حتّى صورة رجائه لعدم المصادفة مع الحرام الواقعي، لكون إقدامه تجريا و خروجا عن حقّ العبوديّة و الطاعة لمولاه، و مجرد رغبته و رجائه أن لا يصادف الحرام الواقعي لا يفيد في رفع موضوع حق المولى.

نعم وقع الكلام فيمن حصل على مؤمن على الارتكاب، و لكنّه أقدم على المشتبه برجاء مصادفة الحرام، كمن شرب مستصحب الحلية برجاء أن يكون هو الحرام الواقعي، فهنا ذكر المحقق الثاني «قده» إن هذا تجر أيضا و يترتب عليه أحكامه.

و الحاصل هو أن فرض التجري، هو فرض أن هذا الحكم المذموم كان يتخيله المتجرى على خلاف الواقع، و أحيانا يتفق أن ما تخيله حراما يكون واجبا، ففي الموارد التي يحصل فيها التجري و يكون الحكم الواقعي فيها هو الوجوب أو الاستحباب، هنا ذهب بعضهم إلى أنّه يقع التراحم بين الجهة الواقعية و بين حرمة التجري، باعتبار أن هذا الفعل بلحاظ عنوانه الواقعي مطلوب، و بلحاظ عنوان التجري يكون له حكم التجري، و حينئذ يقع التراحم بينهما.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٣

و هذا منهم انسياقا مع الخلط بين باب الحسن و القبح، و بين باب المصالح و المفاسد.

و صفوة القول في المقام هو، أن يقال: بأنّه في فرض تنجز الحرمة الواقعية على المكلف، بقطع، أو بأصل، و لم يكن الفعل حراما، بل كان في الواقع واجبا، حينئذ، يتكلم في أن هذا الوجوب الواقعي هل يتنافى مع الحيثيات الظاهرية، أو أنّه لا يتنافى؟ و هذا الكلام ينحل إلى أربع نقاط.

١- النقطة الأولى: هي أن الوجوب الواقعي، هل يتنافى مع الحكم الظاهري الذي جعله الشارع، و بركته تنجزت الحرمة؟ وهذا هو عين البحث في الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، و سوف يأتي الكلام عنه في محله إن شاء الله تعالى، و يتجاوز هذه النقطة نواجه النقطة الثانية.

٢- النقطة الثانية: هي أنه كيف يمكن الجمع و التوفيق بين الوجوب الواقعي، و بين تنجز الحرمة- لا الحكم الظاهري- سواء كان منشأ التنجز هو حكم الشارع، أو حكم العقل؟ و الشبهة هنا ليست شبهة اجتماع الحكيم المتضادين كما في النقطة الأولى، إذ ليس في هذه النقطة حكام شرعيان، بل وجوب واقعي، و تنجز من قبل العقل.

إذن فالشبهة هنا هي، ان تنجز الحرمة بحكم العقل يوجب عجز المكلف تشريعاً عن الإقدام على هذا الفعل، و حينئذ، فالمكلف لا يكون قادراً على الفعل شرعاً، مع أن الوجوب الواقعي مشروط بالقدرة.

و من هنا تقع شبهة المنافاة المذكورة بين الوجوب الواقعي، و تنجز الحرمة بحكم العقل، إذ معناه أن العقل يمنع المكلف عن الإقدام، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٤

الممنوع عقلاً، كالممتنع تكويناً، و لازم ذلك، هو عدم ثبوت الوجوب الواقعي، و هذه غير شبهة ابن قبة. و لو تمت هذه الشبهة، لاقتضت أن يكون الوجوب الواقعي مختصاً بغير من تنجزت عليه الحرمة ظاهراً. و سوف نوكل بحث هذه الشبهة إلى مكان شبهة ابن قبة.

٣- النقطة الثالثة: و هي في المنافاة بين الوجوب الواقعي و قبح التجري، إذ كنا قد ذكرنا سابقاً، أن المعصية و التجري كلاهما قبيح بملاك واحد، و حينئذ، يقال: بأنه كيف نوفق بين حيثية القبح في التجري، و بين حيثية الواقع التي هي الوجوب. و هذه النقطة هي التي طرحت في كلمات الأصوليين [٥٠].

و هنا، أراد المحقق العراقي «قده» أن يوفق بين حيثية التجري، و حيثية الواقع، و ذلك، ببيان الطولية بينهما فقال [٥١]: بأن التجري عنوان منتزع عن مرتبة العصيان و الامتثال، فهو في طول الذي يمثل و يعصى، إذن فالتجري في طول الجهات الواقعية، و إذا كان في طولها، فلا تنافي.

و سنخ هذا الكلام جمع به بين الأحكام الظاهرية و الواقعية بدعوى أن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي. و الآن نفترض تمامية الطولية، و هذه الصغرى، كما أنه نفترض أن الطولية تنفع في رفع التنافي، و هذه هي الكبرى، و نترك ذلك إلى بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، و لكن حتى مع تسليم هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٥

التمامية، فإن ذلك البيان لا يتم، و ذلك لأن التجري في طول الامتثال و العصيان للحكم المتجري بلحاظه، و هو الحرمة الوهمية التي يعتقدونها، لا في طول امتثاله الوجوب الواقعي الذي لم يصل إلى المكلف.

و نحن نتكلم عن التوفيق بين حيثية التجري، و الوجوب الواقعي، لا بين حيثية التجري، و الحرمة، كما لو فرضنا أن صلاة الجمعة واجبة، لكن هذا المكلف تخيل حرمتها، و تجرى فصلها، فهنا، انتزاع عنوان التجري عن حرمة الجمعة المتخيلة، هو في طول حرمتها الخيالية، فإنه لو لا- ذلك لما انتزع عنوان التجري، لا- أنه لو لا- وجوبها الواقعي لما انتزع عنوان التجري، إذن فانتزاع عنوان التجري في طول الحرمة الخيالية، فيكون تعدد المرتبة الطولية إنما هو بين التجري، و بين الحرمة الخيالية، لا بين التجري و الوجوب الواقعي.

بينما نحن نتكلم عن التوفيق بين التجري و الوجوب الواقعي، و هذان الأمران لا طولية بينهما، إذن فحديث الطولية لا ينفع و لا ينطبق على المقام.

و إنما الصحيح أن يقال: بأنه لا تنافي أصلاً بين قبح التجري، و الوجوب الواقعي، و ذلك، لأنّ التنافي بينهما إنّما يكون لو أرجعنا باب الحسن و القبح إلى باب المصالح و المفساد، فإنّه حينئذ يقال: بأنّ هذا الفعل مقتضى وجوبه الواقعي، أنّه فيه مصلحة ملزمة، و بمقتضى قبح التجري ذاك، أنّه فيه مفسدة ملزمة، فالتنافي مبني على ذلك.

و قد عرفت أنّهما بابان، لا باب واحد، و لا تنافي بين كون شيء فيه مصلحة ملزمة، و بين قبح بحكم العقل، و لا يجتمعان.

٤- النقطة الرابعة: هي أنّه لو قلنا بحرمة التجري، مضافاً إلى قبحه، فإنّه حينئذ يقال: كيف نوفق بين الوجوب الواقعي، و بين الحرمة الشرعية؟

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٦

و حينئذ يقال: إنّ هذه الحرمة الشرعية، تارة يفرض ثبوتها بملاك قبح التجري، بقانون الملازمة بين حكم العقل، و حكم الشرع. و أخرى يفرض ثبوتها بملاك من نوع ملاكات حرمة الخمر.

فإن فرض ثبوتها بالأول، إذن فهذه الحرمة لا تنافي الوجوب الواقعي، لا بلحاظ عالم الملاكات، و لا بلحاظ عالم الامتثال.

أمّا الأول، فلتغاير الملاك سنخاً، لأنّ الوجوب الواقعي ملاكه عالم الحب و المصلحة، و الحرمة ملاكها، القبح، و لا تنافي بين كون الشيء قبيحاً، و بين كونه ذا مصلحة.

و أمّا الثاني، فمن الواضح عدم التنافي، لأنّ الوجوب محجوب عن المكلف، فلا محرّك له.

نعم لو كانت هذه الحرمة الشرعية لها ملاك يدخل في عالم الحب و البغض، و المصلحة و المفسدة، حينئذ، يقع التنافي ما بين الوجوب الواقعي و بين هذه الحرمة، لكنّه مجرد فرض.

## ٢- التنبيه الثاني: و فيه نتعرض لثمره ذكرها المحقق العراقي «قده» [٥٢] للقول بقبح التجري

، حيث ذكر أنّ هنا ثمرة عملية فقهية تترتب على افتراض القبح إثباتاً و نفيًا، و قد صوّرها في موارد التجري الاحتمالي. و ذلك كما لو فرض أنّه قامت عند المكلف إمارّة على حرمة الجمعة، فصارت الحرمة منجزة عليه بالاحتمال المعبر، لكن مع هذا، يحتمل أنّه غير حرام في الواقع، و يحتمل وجوبها العيني.

فلو فرض أنّ هذا المكلف أتى بالجمعة برجاء أن تكون واجبة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٧

بالوجوب العيني، ثمّ أنّه بعد الإتيان بها انكشف له أنّ هذه الجمعة واجبة عينا، فهل يجتري بما أتى به، أو أنّه لا بدّ له من الإعادة؟

و هنا قال «قده»: إنّ المسألة مبنية على قبح الفعل المتجرى به، و عدمه، فإنّ بنينا على قبح التجري، فيكون ما أتى به ليس صحيحاً، و لا بدّ من إعادته، و ذلك لأنّ ما وقع كان تجريباً قبيحاً عقلاً، و مع كونه قبيحاً لا يصلح للمقربيّة إلى المولى، إذن فلا يقع على وجه عبادي.

و أمّا إذا بنينا على أنّ الفعل المتجرى به ليس قبيحاً، فحينئذ يمكن أن يقع الفعل على وجه عبادي، و يكون صحيحاً، و حينئذ، لا يحتاج إلى إعادته.

و تفصيل الكلام في المقام هو، أنّ فكرة هذه الثمرة، تارة تفترض في الواجبات التوصيلية، و أخرى، في الواجبات العبادية.

و المحقق العراقي «قده»، افترضها في الواجب العبادي دون التوصلي، من قبيل ما لو فرض أنّ أمراً من الأمور كان بحسب الواقع واجباً بالوجوب التوصلي، و قامت الإمارة على حرمة، ثمّ أتى به المكلف رغم كونه منجز الحرمة، و كان إتيانه به تمرداً و ليس برجاء و جوبه، ثمّ انكشف له أنّه واجب.

فهنا يأتي نفس السؤال، و هو، هل ان ما أتى به مجز أم لا؟.

و الميزان في الأجزاء هنا، في الواجبات التوصيلية هو، استيفاء الملاك، فإن دلّ دليل على أن الملاك قد استوفى بهذا الفعل و أنه موجود حتى في الفرد المحرم، فيكون مجزيا، سواء قلنا بقبحه أم لا- إن كان واجبا توصليا في الواقع و إن كان قبيحا و محرما في الظاهر، و إن كان هذا الفعل غير مستوف للملاك، فلا يكون ما أتى به مجزيا، سواء قلنا بالقبح أم لا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٨

و لعلّ المحقق العراقي «قده» لأجل هذا، لم يصوّر الثمرة في الواجبات التوصيلية، بدعوى، أن وجوب الإعادة و عدمها ليس مربوطا بقبح الفعل المتجرى به و عدمه، بل هو مربوط باستيفاء الملاك و عدمه.

و أما في حالة الشك، و عدم قيام دليل، فلا بدّ من الرجوع حينئذ إلى الأصول العمليّة، من دون فرق بين القول بالقبح و عدمه.

نعم يمكن أن يكون للقول بالقبح و عدمه دخل في التوصليات، باعتبار تأثير ذلك في إحراز الملاك و عدمه.

فإنه لو قلنا بقبح الفعل المتجرى به، و قلنا إن القبح ينافى مع الوجوب الواقعي، إذن فسوف نسقط إطلاق الخطاب الواقعي لهذه الحالة، و إذا سقط فلا يبقى دليل على وفائه بالملاك.

و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم قبح الفعل المتجرى به، فإنه لا موجب حينئذ لسقوط إطلاق الخطاب الواقعي لهذا الفرد، فيثبت بهذا الإطلاق وفاؤه بهذا الملاك، إذن، فالقول بالقبح و عدمه، يكون له تأثير، لتوسطه في إمكان إثبات الملاك و عدمه.

و أما في التعبديات، كما في فرضية «الجمعة»، فلا إشكال أن «الجمعة» محل الكلام، على القول بالقبح تقع باطله، إذ أنه بناء على القبح و أنه ظلم للمولى، فلا يعقل أن يكون ظلم المولى مقربا نحو المولى، و بهذا يقع الفعل باطلا و تجب الإعادة.

و أما بناء على القول بعدم القبح، فالعراقي «قده» كأنه يرى صحة صلاة الجمعة. [٥٣]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٨؛ ص ١٦٨

ن هذا محل إشكال، بل يمكن القول بطلانها في المقام.

و ذلك لأنه من المعلوم عندهم، أن عبادة العباد متقومة بأمرين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٦٩

أحدهما: صلاحية العبادة للتقرب نحو المولى، بحيث يكون العمل منسوباً إلى المولى بنحو من أنحاء النسبة.

و ثانيهما: هو أن يؤتى بالفعل بداعي المولى و من أجله، فمثلا:

إكرام عدو المولى لا- يمكن أن يكون عبادة و تقربا نحو المولى، لأنّ هذا الفعل ليس مضافا إلى المولى بوجه، إذن فالشرط الأول

مختل، بينما إكرام ابن المولى لكن دون قصد التقرب نحو المولى، فأیضا الشرط الثاني مختل فيه، لأنه لم يؤتى به من أجله و بداعيه،

لأنّ حال المولى في فرض الفعل ليس أحسن منه على تقدير ترك الفعل، إذن، فلا تقع الجمعة عبادة و صحيحة. بينما العراقي «قده»

لأنه كان يبني على عدم قبح الفعل المتجرى به و عدم كونه ظلما للمولى، إذن فالشرط الأول متحقق عنده، و لذا ذهب إلى صحة

العبادة و أنّها صالحة للتقرب إلى المولى.

و لكن لم يلتفت العراقي «قده» إلى أنه لا- بدّ و أن يكون الداعي حقيقة للإتيان بالفعل هو المولى و قصد التقرب منه، و هذا أمر

يستحيل تحقّقه من هذا المكلف قبل انكشاف الخلاف، لأنه حين العمل كانت الحرمة منجزة عليه، و هذا يعني- أنه حتى بناء على

عدم القبح- أنه يحتمل انّ هذا الفعل فيه هتك للمولى و ظلم له، لأنه يحتمل مطابقة الإمارة للواقع، و لا يحتمل أن يكون تركه ظلما،

إذن، كيف يعقل أن يكون ترجيحه للفعل على الترك من أجل المولى.

و بعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون الداعي لترجيح الفعل على الترك هو المولى نفسه، كما لو أمر عبده بإكرام فلان، لكن العبد يرى

أنه خلاف مصلحة مولاه، فيتجرأ على عصيانه حفظاً لمصلحة المولى.

إلا أن هذا لا يكون في المولى الحقيقي الذي لا يتصور بحقه أن يكون له مصلحة في الواجبات.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٠

إذن، فالظاهر أن الصلوة تقع باطله على كلا القولين، إذ على فرض كون صلاة الجمعة واجبة، فليس لله تعالى مصلحة فيها، بل المصلحة فيها للعبادة، وحينئذ لا تظهر ثمره من هذه الناحية إذن فهذه الثمرة غير تامة.

و الخلاصة هي أن العراقي «قده» ذكر ثمره للقول بقبح التجري تظهر في العبادات مفادها: أنه إذا تنجز على المكلف حرمة عبادة من العبادات، كصلاة الجمعة بالحرمة الذاتية، ومع ذلك صلاها المكلف برجاء صحتها وعدم حرمتها، ثم انكشف له عدم حرمتها، فهنا ذهب العراقي «قده» إلى بطلان هذه الصلوة، بناء على قبح التجري، وذلك لعدم إمكان التقرب بما هو قبيح وإن لم يكن محرماً شرعاً، و أما بناء على عدم القبح، فتقع صلاته هذه صحيحة عنده.

وهذه الثمرة غير تامة، إذ الفعل العبادي يقع باطلاً هنا على كلا التقديرين، لأن المقصود من التقرب والإتيان بالفعل هو من أجل المولى و بداعي المولى، بحيث يكون حال المولى بحسب نظره - على تقدير إتيانه بالفعل - أحسن منه على تقدير ترك الإتيان به، و لكن مع فرض تنجز الحرمة عليه، لا يتأتى للمكلف أن يأتي بالفعل بداعي المولى، إذن فهذه الثمرة غير تامة.

### ٣- التنبيه الثالث: هو أنه قد بينا أن ضابط التجري هو، وجود المنجز، لا خصوص القطع، فمتى ما كان منجزاً، فالتجري موجود، و متى ما كان مؤمناً فالتجري غير موجود.

وهذان المطلوبان قد يتخيل استثناء صورة من كل منهما.

فيستثنى مِمَّا كان منجزاً، صورة ما إذا كان هناك منجز احتمالي، كما لو قامت إماره على كون هذا المائع خمراً، لكن هو لا يعلم بخمريته، فيشربه برجاء أن لا يكون كذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧١

فهنا: مثل هذا الرجاء لا يفيد، إذ بمجرد تنجز حرمة عليه، يكون إقدامه على شربه ظلماً للمولى، إذن، فمثل هذا الاستثناء واضح البطلان حيث لا فائدة بذلك الرجاء.

و يستثنى من صورة وجود مؤمن، كما لو قام دليل شرعي على أن هذا المائع حلال، لكن المكلف شربه برجاء أن يكون حراماً، فحينئذ، قد يقال: إن هذا تجر.

لكن الظاهر أيضاً، أن هذا المكلف لا يستحق العقاب، وهذا له صورتان.

١- الصورة الأولى: هي أن يكون شربه لهذا المائع، مستنداً إلى المؤمن بحيث لولاه لما شربه، وإنما شربه بعد وجود المؤمن لاحتمال حرمة، وهذا واضح في عدم كونه تجريباً لا في نفسه، ولا في فعله.

٢- الصورة الثانية: هي أن يفرض أنه ملتفت إلى وجود المؤمن، لكن هو مصرّ و بان على شربه على كلّ حال، سواء وجد مؤمن أم لا، لشدة حبه للمسكر، لكن مع هذا، هو ملتفت إلى الترخيص من قبل الشارع بشربه.

فهنا يوجد تجري، لكن تجري نفسي، باعتبار أن قصده لم يكن مربوطاً بالمولى، بل مستقلاً عنه.

وهذا خلاف ناموس العبودية، باعتبار أنه يجب عليه أن يبني مواقفه على أساس مواقف المولى، وإن كان في الخارج لم يتحقق منه تجر أصلاً، لأنه شرب ما أذن به المولى ملتفتاً لإذنه، فحاله، حال من يشرب المباحات الواقعية، وهو يبني على شربها حتى لو حرّمها المولى، فهذه جراءة نفسية فيه لا خارجية. و بهذا تم الكلام في التجري.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٢

## الجهة الثالثة: أقسام القطع و أحكامه

### إشارة

قسّم القطع في كلمات الشيخ الأنصاري «قده» إلى قسمين.

١- القسم الأول: القطع الطريقي.

٢- القسم الثاني: القطع الموضوعي.

فأما القطع الطريقي، فهو عبارة عن القطع الذي لا يكون له دخل ثبوتا في تحقّق الحكم، بل يكون الحكم ثابتا في مورده مع قطع النظر عنه سواء كان قطعاً بصغرى الحكم فيكون القطع طريقاً محضاً إما إلى الصغرى - موضوع الحكم - من قبيل قطعنا بخمريه هذا المائع، فإنّ الحرمة مترتبة واقعا على واقع الخمر فيكون القطع بالخمريه كاشفا محضاً.

و إما أن يكون قطعاً وطريقاً إلى كبرى الحكم، من قبيل قطعنا بتحريم شرب كل خمر، و أمّا القطع الموضوعي، فهو ما كان للقطع دخل في تحقّق الحكم ثبوتا كما لو أوجب المولى إكرام مقطوع العدالة بحيث يكون القطع بالعدالة دخيلاً في وجوب الإكرام ثبوتا، و من هنا يظهر أنّه يمكن أن يكون قطع واحد طريقاً إلى حكم و موضوعاً لحكم آخر غيره، و هذا لا إشكال فيه. و إنّما صار البحث في عدّة مقامات.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٣

١- المقام الأول: في أقسام القطع الموضوعي:

و قد قسّم الشيخ الأنصاري «قده» القطع الموضوعي إلى قسمين.

١- الأول: قطع مأخوذ موضوعاً بما هو طريق إلى الواقع - على نحو الطريقيّة -.

٢- الثاني: قطع مأخوذ موضوعاً بما هو صفة في النفس - على نحو الصفّيّة - و ذلك أنّ القطع الذي يؤخذ في موضوع الحكم و يجعل الحكم منوطاً به، فهو تارة يكون الحكم منوطاً به باعتبار كشفه عن الواقع، بما هو كشف عن الواقع.

و أخرى يكون الحكم منوطاً به بما هو صفة خاصّة في عالم النفس، حيث أنّ القطع فيه حيثيّتان، إحداهما، كشفه عن الواقع، و الأخرى، أنّه صفة نفسانية معيّنة، فحينما يؤخذ في موضوع الحكم، تارة يؤخذ باللحاظ الأول، أي بما هو كاشف، و أخرى، يؤخذ باللحاظ الثاني، أي بما هو صفة نفسانية خاصّة. فالأول، نسميه بالقطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة، و الثاني، نسميه بالقطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفّيّة.

و كل من القسمين المذكورين له قسمان، لأنّ القطع المأخوذ في الموضوع، تارة، يكون تمام الموضوع للحكم، بحيث سواء كان المقطوع ثابتاً في الواقع، أو لم يكن فإنّه يترتب الحكم عليه، و أخرى يكون القطع المأخوذ جزء الموضوع، و الجزء الآخر هو وجود الواقع المقطوع به، كما لو قال: إن كان زيد عادلاً - و كنت قاطعاً بعدالته فأكرمه فيكون الموضوع مركباً من جزئين، نفس القطع، و الواقع المقطوع، إذن فهذه أربعة أقسام للقطع الموضوعي كما ذهب صاحب الكفاية [٥٤].

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٤

ثمّ إنهم قالوا: بأنّ ظاهر الدليل حين أخذ القطع في الموضوع، هو أنّه مأخوذ على وجه الطريقيّة، كما أنّ مقتضى إطلاق الدليل هو أنّ القطع هو تمام الموضوع، لا جزؤه، سواء أصاب الواقع أو أخطأه.

فالمستظهر من هذه الأقسام هو، القطع الموضوعي الطريقي، و أنّه تمام الموضوع، فرفع اليد عن ذلك، يحتاج إلى قرينة.

## [جهات البحث في القطع]

## إشارة

وقد وقع الكلام حول ذلك في جهات:

## ١- الجهة الأولى: في أصل تصوير انقسام القطع الموضوعي إلى صفتي وطريقي:

حيث أشكل على هذا التقسيم فقيل: بأن كاشفية القطع لو كانت صفة زائدة في القطع وليست داخله في أصل قوامه، من قبيل صفة الثقل في الجسم، فحينئذ هذا أمر معقول، فيقال: إن القطع تارة يؤخذ في الموضوع بلحاظ هذه الصفة الزائدة القائمة به، و هي صفة الكاشفية، و أخرى يؤخذ في الموضوع بقطع النظر عن هذه الصفة الزائدة من قبيل الجسم فقط، فتارة يؤخذ بلحاظ حيثية الثقل، و أخرى بما هو جسم فقط، «فهنا تقاس الكاشفية بالثقل».

و الخلاصة، هي ان القطع الموضوعي لا يؤخذ إلا بما هو كاشف، و لا يمكن أخذه بما هو صفة و بقطع النظر عن حيثية الكشف، لأن الكاشفية ذاتية للقطع بل هي عين حقيقة القطع، إذ ليس القطع شيئاً زائداً على الكشف كي يمكن أخذه بما هو صفة و بقطع النظر عن كاشفيته لأن معنى عدم لحاظها هو أنه لا يلحظ نفس القطع، و هذا تهافت.

نعم غايته أنه تارة يؤخذ بنحو تمام الموضوع للحكم، و أخرى يؤخذ بنحو جزء الموضوع، و يكون الواقع جزؤه الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٥

و هذا الإشكال هو، الذي دعا صاحب الكفاية «قده» [٥٥]، كي يقرب إمكانية انقسام القطع الموضوعي إلى، قطع موضوعي صفتي، و إلى قطع موضوعي طريقي، فاستعمل عبارتين في مقام تصوير الصفتي، في مقابل الطريقي. كلتاهما غير تامة.

١- العبارة الأولى: هي أن القطع و العلم نور في نفسه نور لغيره.

و حينئذ يكون فيه حيثيتان.

أ- حيثية الأولى: أنه نور في نفسه.

ب- حيثية الثانية: أنه نور لغيره.

و حينئذ: فتارة يؤخذ القطع في موضوع الحكم بلحاظ حيثية الأولى، و هذا هو القطع الموضوعي الصفتي.

و تارة أخرى، يؤخذ القطع في موضوع الحكم، بلحاظ حيثية الثانية، و هي كونه نوراً لغيره، و هذا هو القطع الموضوعي الطريقي.

إلّا أن هذا الكلام يحتاج إلى تمحيص، إذ صحيح أن العلم نور في نفسه، و نور لغيره، إلّا أن مقصودهم من هذه العبارة، و هي كونه نور في نفسه، يعني أنه ظاهر بذاته للنفس، و مقصودهم من كونه نوراً لغيره، يعني أنه مظهر لغيره.

و توضيحه: هو أن الأشياء تظهر للنفس و تحضر لديها، «بالعلم»، فمظهرها و منورها هو العلم، و أمّا نفس العلم فيحضر بنفسه للنفس، لا بمحضر له، و لهذا يعبر عنه بأنه معلوم بالعلم الحضورى، كالحب و البغض و غيره من الصفات النفسية التجريدية، لكن هو مظهر لغيره دون الحب و أمثاله.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٦

و حينئذ نأتي إلى محل الكلام فنقول: إن القطع الموضوعي الصفتي، المقابل للقطع الموضوعي الطريقي، ما هو؟ فإن قيل: هو القطع الملحوظ بما هو نور في نفسه بقطع النظر عن كونه نوراً و إنارة لغيره، حينئذ، إن أردتم بهذا أن القطع مأخوذ في موضوع الحكم



باعتباره حاضرا لدى النفس، إذن، فيلزم منه أن تكون كل صفة حاضرة لدى النفس، محققة لموضوع الحكم، كالحب، والبغض لأنه صفة حاضرة لدى النفس إذن فيكون الموضوع مطلق ما يحضر في النفس من المجردات، وهذا خلاف الفرض، وإن أردتم أن القطع المأخوذ في الموضوع، بما هو صفة حاضرة لدى النفس، أنه لوحظ خصوصية هذه الصفة، إذن ما هي هذه الخصوصية غير كونه كشفا و إراءه حيث لا خصوصية له تميزه إلا ذلك إذ خصوصية الثورية هي عين الكاشفية، إذن، فهذه العبارة لا تفي بتصوير شقين متغايرين.

٢- العبارة الثانية: هي أن القطع صفة حقيقية متأصلة، وليست صفة اعتبارية ذات إضافة، فهي ليست كالأعراض تحتاج إلى موضوع فقط، بل تحتاج إلى ما تضاف إليه و تتعلق به أيضا، فإن أخذ القطع في موضوع الحكم بما هو صفة حقيقية بقطع النظر عن إضافته إلى متعلقه، كان قطعاً موضوعياً صفتياً، وإن أخذ بما هو مضاف إلى متعلقه، كان قطعاً موضوعياً كاشفياً طريقياً.

و توضيحه: هو أن الصفات على قسمين.

١- القسم الأول: هو الصفات المقولية الحقيقية، أي التي لها وجود في نفسها.

٢- القسم الثاني: هو الصفات الإضافية الاعتبارية، أي التي حقيقتها عين الإضافة.

فالأولى: هي عبارة عن المقولات العرضية الثمانية، باستثناء مقولة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٧

الإضافة، في قبال مقولة الجوهر، فهذه الثمانية هي مقولات حقيقية ذات وجود مستقل، كمقولة، الكيف، والأين، الخ ...

و الثانية: هي الصفات الاعتبارية الإضافية التي تدخل تحت مقولة الإضافة، وهذه، حقيقتها عين الإضافة، و روحها عين النسبة الموجودة في الأبوة، والبنوة، والفوقية، والتحتية.

ثم إن القسم الأول، ينقسم إلى قسمين.

أ- القسم الأول: هو صفة حقيقية ذو إضافة.

ب- القسم الثاني: هو صفة حقيقية ليس ذو إضافة.

فالحقيقية غير ذي الإضافة، من قبيل البياض، والحرارة، فإنه ليس لها إضافة غير موضوعها.

و الصفة الحقيقية ذات الإضافة، هي عبارة عما كان من قبيل العلم، والحب، والبغض، فهذه الأمور صفات حقيقية وليست عبارة عن مجرد نسب، بل لها إضافة إلى غير موضوعها، فإن الحب يحتاج إلى محبوب، لا- إلى محب فقط، وهكذا البغض، والعلم، فهذه صفات حقيقية ذات إضافة، وهذه الإضافة، أمر طارئ عليه، ولهذا يختلف عن القسم الثاني، الذي هو صفات حقيقية بحتة، كالأبوة، والبنوة، فإن الإضافة عين حقيقتها.

فالقطع، صفة ذات الإضافة، إن أخذ في موضوع الحكم بما هو صفة حقيقية بقطع النظر عن إضافته إلى متعلقه فيكون صفتياً، وإن أخذ بما هو مضاف إلى متعلقه، كان موضوعياً طريقياً كاشفياً.

و بهذا البيان الثاني، يدفع الإشكال، لأن أخذ القطع في الموضوع على وجه الكاشفية، معناه: أخذه مضافاً، أي بلحاظ إضافته إلى معلومه، وهذه الإضافة ليست داخلية في حقيقة العلم، لأن العلم ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٨

من مقولة الإضافة، بل هو صفة حقيقية ثابتة، والإضافة تتعلق به، وهذه الإضافة أمر قد يؤخذ، وقد لا يؤخذ، فالأول طريقي، والثاني صفتي.

إلا أن هذا البيان الثاني غير تام، لأنه لا يحل الإشكال.

و توضيح ذلك يكون ببيان نكنتين.

١- النكته الأولى: هي أن الإضافة على قسمين.

أ- القسم الأول: هو الإضافة المقولية التي هي عين مقولة الإضافة، والتي هي أمر طارئ على الصفات الحقيقية ذات الإضافة. والإضافة المقولية، عبارة عن نسبة قائمة بين شيئين، لكل منهما وجود مستقل عن الآخر في نفسه، غاية أنه أخيف أحدهما إلى الآخر وارتبط به، فتسمى بالإضافة المقولية، من قبيل، الأبوة، والبنوة، فالأب له وجود مستقل في نفسه، والبنوة لها وجود مستقل في نفسها، ثم وقعت إضافة بينهما.

ب- القسم الثاني: ويسمى بالإضافة التحليلية، وقد يسمى بالإضافة الإشراقية لبعض الاعتبارات، ونريد بالتحليلية، أن المضاف والمضاف إليه ليس لكل منهما وجود مستقل غير الآخر، بل المضاف إليه قد يكون وجوده بنفس المضاف، من قبيل إضافة الوجود إلى الماهية، فيقال: الإنسان موجود، فهذا الوجود، وجود للإنسان، فيضاف الوجود للإنسان، إذ ليس للإنسان وجود مستقل في مقابل هذا الوجود، بل هذا الوجود هو عين تحقق الإنسان خارجا، أي أنه بحسب الواقع ليس هناك إلا شيء واحد نحمله إلى ماهية، ووجود، ثم توقع الإضافة بينهما، فهذه إضافة تحليلية اعتبارية وليست مقولية.

٢- النكتة الثانية: هي أن العلم له إضافتان، إضافة إلى المعلوم بالذات، وإضافة إلى المعلوم بالعرض، والعلم قد يكون مطابقا للواقع، وقد لا يكون مطابقا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٧٩

وعلى الأول، يكون له في الخارج مطابق، وهذا المطابق يسمى معلوما بالعرض.

وعلى الثاني، لا يكون له مطابق في الخارج، لكن على كلا التقديرين، سواء كان مطابقا و له معلوم، أو كان خطأ وليس له معلوم في الخارج، فعلى كلا التقديرين، العلم لا بد له من معلوم، و وراء هذا المعلوم في الخارج، معلوم نسميه بالمعلوم بالذات، وهو نفس الصورة الذهنية القائمة في أفق النفس.

ومن هنا صح القول: إن العلم له إضافتان: إضافة إلى المعلوم بالذات، أي إلى الماهية الحاضرة في عالم النفس بهذا العلم، وإضافة إلى المعلوم بالعرض، أي للموجود الخارجي في حاله كون العلم مطابقا للواقع و ثابتا في نفس الأمر، وهذا يسمى بالمعلوم بالعرض. وحينئذ تأتي إلى كلام الآخوند «قده»، حيث أنه يقول: بأن، القطع، تارة يؤخذ في الموضوع مع إضافته للمعلوم، و أخرى يؤخذ في الموضوع بقطع النظر عن المعلوم.

فهنا نسأل: ما ذا يريد بإضافته إلى المعلوم؟ هل يريد إضافته إلى المعلوم بالذات الذي هو عبارة عن الماهية القائمة في أفق النفس و الحاضرة بهذا العلم، أم أنه يريد إضافته إلى المعلوم بالعرض، أي إلى الواقع الخارجي في حال كون العلم له معروض بالعرض في الخارج؟.

فإن أراد الأول، أي إضافته إلى المعلوم بالذات، فهذه الإضافة ليست إضافة مقولية عرضية طارئة على العلم، بل هي مقومة لحقيقة العلم في مرتبة ذات العلم، و لا يمكن سلخها و أخذ العلم بدونها في موضوع الحكم، لكي نتصور الصفية، لأن العلم بالنسبة إلى المعلوم بالذات، كالوجود بالنسبة إلى الماهية، فهي إضافة تحليلية لا مقولية، إذ لا يمكن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٠

أن يكون للعلم ثبوت حتى في مرتبة ذاته منسلخا عن إضافته إلى المعلوم بالذات، إذن، فهذه الإضافة ليست مقولية عرضية، بل هي ذاتية تحليلية ثابتة في مرتبة ذات العلم، بمعنى أن الماهية توجد في عالم النفس بوجود علمي، فيسمى علما، و بوجود حبي فيسمى حبا، و هكذا، فالعلم مع المعلوم بالذات، من قبيل الوجود مع الماهية.

و أما إذا أراد بالإضافة، الإضافة إلى المعلوم بالعرض، فهذه إضافة عرضية مقولية، لأن المعلوم بالعرض له وجود مستقل في الخارج، و العلم له وجود مستقل في النفس، و حصل بينهما علاقة، و هي، أن هذا انكشاف لذاك، و ذاك منكشف لهذه، فهذه الإضافة بين العلم و المعلوم بالعرض تكون إضافة عرضية يمكن أخذها، و يمكن سلخها، فحينما يؤخذ القطع في الموضوع، فقد يؤخذ معها، و قد

يؤخذ بدونها، لكن لا- يمكن تنزيل القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة، إذ لا يمكن تنزيله على القطع الذي لوحظ مع إضافته للمعلوم بالعرض، فإنّ تنزيله على ذلك لا يمكن مبنياً على ما تقدّم من الخصوصيات التي ذكرها لكل من القسمين، الصفتي والطريقي.

فإنّه أولاً: إذا فسّرنا القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة، بالقطع الذي أخذ فيه إضافته للمعلوم بالعرض، فحينئذ يختصّ القطع الطريقي بما كان مطابقاً للواقع، إذ من الواضح أنّه إذا لم يكن مطابقاً فليس له معلوم بالعرض، إذ الإضافة إلى الموجود بالعرض فرع أن يكون هناك معلوم بالعرض، إذن ليس له إضافة إلى المعلوم بالعرض، والعلم الذي لا- يكون مصيباً، لا- يكون له معلوم بالعرض في الخارج، إذن لا- يكون له إضافة في الخارج، لعدم وجود أحد طرفي النسبة في الخارج، فلو كان القطع الموضوعي الطريقي، عبارة عن القطع الذي يكون فيه، بإضافته، إضافة للمعلوم بالعرض، يلزم اختصاصه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨١

بخصوص القطع الذي يكون مصيباً للواقع، فيكون الواقع دخيلاً في موضوع الحكم.

وهذا يتنافى مع ما ذكره من أنّ القطع المأخوذ في الموضوع، سواء الصفتي أو الطريقي، من أنّه تارة يكون تمام الموضوع، و أخرى يكون جزء الموضوع، و يكون الجزء الآخر هو الواقع.

وهذا غير معقول، بل يتعيّن أن يكون القطع المأخوذ على وجه الطريقة، هو جزء الموضوع، لأنّه لا- يعقل إضافته إلى الخارج، بلا خارج في البين.

و ثانياً: فإنّ ما ذكره من أنّ الظاهر من الدليل دائماً هو، أخذ القطع في الموضوع على نحو الطريقة، و إنّ أخذه على نحو الصفتيّة بحاجة إلى قرينة، فهذا سوف يصبح معكوساً، بناء على هذا التفسير، لأنّه إذا كان القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتيّة. عبارة عن أخذ القطع بما هو بلا تقييده بالخارج، و أخذه على نحو الطريقة معناه:

تقييده بالخارج، يكون هذا خلاف ما يريدون و يدعون، إذ إنّ هذا أشدّ عناية من ذاك، لأنّ هذا تقييده بالخارج، خلاف الأصل و الإطلاق، مع أنّهم صرّحوا بأنّ الصفتيّة على خلاف ظاهر الدليل، فيجب أن نفسّر القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتيّة بنحو يكون على خلاف ظاهر الدليل هذا، مضافاً إلى أنّه سيأتي أنّهم سيقولون بأنّ دليل حجّية الإمامة الذي ينزل الإمامة منزلة العلم، يجعل الإمامة بمنزلة القطع الموضوعي، و لا يجعلها بمنزلة القطع الموضوعي الصفتي، لأنّ دليل الحجّية ليس ناظراً إلى حيثيّة الصفة، بل إلى حيثيّة الكاشفيّة على ما سوف يأتي.

وهذا أيضاً لا يناسب هذا التفسير، إذ أنّ فرض أخذ القطع صفتيّاً، كان معناه: أخذ القطع بملاحظة كاشفيته الذاتية من دون تقييده

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٢

بالخارج، لأنّه يقول: إنّ الإمامة كاشفة كالعلم، فكل هذا لا ينسجم مع هذا التفسير.

و الصحيح في تصوير تقسيم القطع الموضوعي إلى صفتي و طريقي، هو إبداء بيانين، أحدهما عرفي، و الآخر دقي، و المظنون أنّ الشيخ «قده» حينما طرح هذا التقسيم، كان مقصوده البيان العرفي الذي ينسجم مع كل هذه الخصوصيات التي ذكرناها.

و توضيح البيان العرفي هو، أنّ القطع له خصوصية ذاتية، و هي الكاشفيّة عن الخارج، و له خصوصية عرفية طارئة، من قبيل، راحة النفس، و هدوء البال، فإنّ اليقين يسبغ حالة من الاستقرار، بينما الشك يسبغ حالة من القلق.

و حينئذ: تارة يكون موضوع الحكم هو، القطع بلحاظ كاشفيته التي هي قوام حقيقته، و هذا هو معنى القطع الموضوعي الطريقي، لأنّه لوحظت هنا كاشفيته الذاتية المحفوظة له في مرتبة ذاته.

و تارة أخرى، يفرض أنّ القطع يؤخذ في موضوع الحكم بلحاظ الخصائص النفسية المترتبة عليه بما هو موجب لسكون النفس، و هذا هو القطع المأخوذ على وجه الصفتيّة، و حينئذ ينسجم مع جميع الخصوصيات التي فرّعت.

و حينئذ: القطع الموضوعى الطريقي، أو الصفتي، نقسمه إلى جزء الموضوع، و إلى تمام الموضوع، لأن القطع الموضوعى الطريقي لم نقيده بالإصابة للواقع الخارجى، بل أخذناه بلحاظ كاشفيته الذاتية، و هى محفوظة سواء كان مصيبا، أو مخطئا، إذن، فتارة تؤخذ هذه الكاشفية الذاتية تمام الموضوع، و أخرى، جزؤه، و كما أنه يكون ظاهر الدليل هو، الطريقي لا الصفتي، لأن أخذه على وجه الصفية معناه: ملاحظة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٣

خصائص عرضية زائدة على ذاتها، من قبيل سكون النفس، و هذه تحتاج ملاحظتها إلى قرينه، و مع عدمها، فالأصل عدمها. كما أنه تظهر نكتة، إن دليل حجية الإمارة- الذى يقول إن الإمارة علم لا ينزل الإمارة منزلة القطع الصفتي لأنها علم، و لا يقول بأنها تقتضى سكون النفس و نحو ذلك، بل غاية ما يقتضيه هذا التنزيل هو، إقامة الإمارة مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقي.

و توضيح البيان الدقى، هو أن القطع له نسبتان حرفيتان إلى القاطع، فإن القطع حينما يلحظ يكون التعبير عنه بحرطين فى لغة العرب، و كل من الحرفين يدل على نسبة، و كل نسبة مغايرة للأخرى.

فتارة نقول: «القطع فى هذا القاطع»، فنعتبر عن النسبة بالطرفية و المحلية، باعتبار أن القاطع، أى النفس هى محل القطع على حدّ محلية الجسم لليأض مثلا، فكما نقول: «البيأض فى الجسم»، نقول: «العلم فى الذهن»، أو النفس فهذه نسبة المحلية.

و هناك نسبة أخرى نعبر عنها «باللأم»، فنقول: «العلم للإنسان»، فنلحظ العلم لا بما هو حال فى الإنسان، بل بما هو مرآة للإنسان، إذ من الواضح أن التعبير الأول هو عن مجرد وجود علم، و مجرد وجود علم حال فى شىء، لا يعنى أن هذا الشىء «عالم»، بل قد يكون العالم غيره، و إلآ بقطع النظر عن البرهان على ذلك، فمجرد كون العلم فى الشىء، لا يساوق منطقيا أن يكون ذاك الشىء هو «العالم» بهذا العلم، إذ قد يكون العالم به شخص آخر، فكونه ظرفه و محلّه، غير كونه عالم به، فهذا لا بدّ فى إبطاله من برهان.

إذن: فى عالم التصوّر، هناك نسبتان متغايرتان، أحدهما نسبة «فى» المعبرة عن المحلية و الظرفية، و الأخرى، نسبة «اللأم» المعبرة عن

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٤

أن هذا المحل هو الذى له هذا العلم، فإذا ثبت أنّهما نسبتان متغايرتان لحاظا- و إن كنّا نقيم برهانا فلسفيا على استلزام إحداهما للأخرى- إلآ أن هذا لا ينافى مغايرتهما مفهوما.

و حينئذ يقال: بأن العلم تارة يؤخذ فى موضوع الحكم مضافا إلى صاحبه بإضافة «فى» بما هو علم فى هذا الإنسان، و أخرى يؤخذ مضافا بإضافة «اللأم» بما هو علم لهذا الإنسان، و الأول عبارة عن الصفتي، و الثانى يعبر عنه بالطريقي.

و كل الخصائص التى ذكرها سابقا تنطبق على هذا التفسير، غاية، أن هذا التفسير ليس عرفيا، بمعنى أنه حينما يكون العلم منسوبا بحرف «فى» فقط لا يكون أمرا عرفيا و لا يقع فى الأدلة الشرعية أو العرفية.

و هذا بخلاف أخذ العلم مع ضم آثاره النفسية كما فى الأول، فإنّ هذا أمر عرفى قد يؤخذ العلم فيه مع آثاره بنفسه موضوعا للحكم. و من مجموع ما ذكرنا يظهر حال إشكال آخر ذكره الميرزا «فده» [٥٦]، حيث أورد على ما قيل- من أن القطع المأخوذ فى الموضوع سواء كان صفتيا أو طريقيا، و أنه تارة يكون جزء الموضوع و أخرى تمام الموضوع- أورد على ذلك، بأنّ القطع المأخوذ فى الموضوع، إن كان صفتيا، فالأمر كما ذكر، فإنّه يعقل أن يكون جزء الموضوع، كما يعقل أن يكون تمام الموضوع، لكن إذا أخذ القطع الموضوعى طريقيا، فإنّه حينئذ لا- يعقل أن يكون تمام الموضوع، بل يجب أن يكون جزئه، و يكون الجزء الآخر هو المقطوع، لأنّ معنى أخذه بما هو طريق و كاشف، يعنى أن هناك نظر إلى المنكشف، و معنى أخذه تمام الموضوع، يعنى أنه لا- دخل للمنكشف، و هذا تهافت.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٥

و هذا الإشكال قد ظهر حاله بما ذكرنا في تصوير القطع الموضوعى الطريقي، فإننا إذا تصورنا القطع الموضوعى الطريقي بالبيان الثانى للآخوند «قده» و هو كون القطع ملحوظا مضافا إلى معلومه بالعرض، أى بتقييد القطع بالمعلوم بالعرض على أحد الاحتمالين فى كلامه حينما ناقشناه سابقا فيقال: إن معنى القطع الموضوعى الطريقي، هو أن القطع يلحظ مضافا إلى معلومه بالعرض و مقيدا بهذه الإرادة، إذا كان هذا معناه، حينئذ، يرد إشكال الميرزا «قده»، لأنه إذا أخذ مقيدا بإضافته إلى المعلوم بالعرض فمن الواضح أن هذه الإضافة إلى المعلوم بالعرض، لا تكون إلّا حيث يكون المعلوم بالعرض فى الخارج كما تقدّم، و هذا معنى أن المعلوم قيد فى الحكم، حينئذ لا يعقل أن يكون القطع تمام الموضوع، و أمّا إذا قلنا بأنّ القطع المأخوذ فى الموضوع، مأخوذ بلحاظ كاشفيته الذاتية و إضافته إلى المعلوم بالذات، لا إلى المعلوم بالعرض، و أنّ القطع الصفّى عبارة عمّا لوحظت فيه الآثار و المعلولات النفسية، فحينئذ، لا يرد إشكال الميرزا «قده»، لأنّ القطع الملحوظ باعتبار كاشفيته الذاتية هو أمر محفوظ على كلّ حال، سواء كان له مطابق فى الخارج أم لا، و معه، فلا محذور فى أن يكون القطع تمام الموضوع حينئذ، أى حين كون حثية الكاشفية الذاتية للقطع هى الملحوظة.

و أما دعوى التهافت من الميرزا «قده» حيث قال: بأنّ أخذ القطع فى الموضوع على وجه الطريقيه معناه: لحاظ الواقع المقطوع و أخذه، و كونه تمام الموضوع معناه: عدم لحاظ تمام الواقع المقطوع، و هذا تهافت. و حلّه هو أن يقال: بأنّ أخذ القطع فى الموضوع على وجه الطريقيه، إن أردتم بذلك، يعنى أخذه فى الموضوع عناية و استطرًا و مجرد معرّف إلى ما هو المأخوذ- و هو الواقع- من دون أخذه حقيقة،

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٦

فهذا نسميه بالمعرفية، و هذا معناه: أن المأخوذ هو الواقع، أو لا القطع، و هذا خلف الطريقيه التى نقصدها.

و إن أردتم من أخذه فى الموضوع على وجه الطريقيه، يعنى: كون كاشفيته دخيلة فى موضوع الحكم، فهذا صحيح، و لكن يمكن أن يكون للكاشفية تمام الدخّل أو بعضه، و لا يلزم من دخالتها أن يكون المنكشف أيضا دخيلا، فإنّ الكاشفية شىء، و المنكشفه شىء آخر، و المقصود هو الأول لا الثانى، و معه لا تهافت كما عرفت.

و الخلاصة: هى أنّه اتضح بما تقدّم، صحة تقسيم القطع الموضوعى إلى أقسام أربعة، كما أفاده المحقّق الخراسانى «قده» [٥٧].

نعم القسم الآخر الذى أضافه المحقّق الخراسانى «قده» إلى القطع المأخوذ على نحو الصفية، و هو القطع المأخوذ بما هو صفة للمقطوع به، حيث قسمه إلى ما يكون على نحو جزء الموضوع، أو تمامه، هذا القسم غير تام.

لأنّه إن أراد من المقطوع به، المعلوم بالذات، فليس هذا قسما آخر للقطع الصفية فى قبال ما سبق، إذ أنّ القطع المأخوذ بنحو الصفية للقاطع، تكون خصوصية المعلوم أيضا مأخوذة فيه، و إلّا لزم ثبوت الحكم عند القطع بأى شىء من الأشياء، إذ إضافة العلم إلى معلوم معيّن كإضافته إلى العالم، مأخوذ فى موضوع الحكم عليه، و إلّا لزم أن يكون كل قطع و من أى قاطع، محققا لموضوع الحكم فى حقّ غير القاطع أيضا.

و إن أراد من المقطوع به، المعلوم بالعرض، فقد عرفت أنّه هو

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٧

الكاشفية بالمعنى المجازى، و قد ذكر سابقا أنّ مفهوم القطع ليس مساوقا معه، هذا فضلا عن أنّه حينئذ لا يصحّ تقسيمه إلى ما يكون تمام الموضوع، و إلى ما يكون جزء الموضوع، ذلك لأنّ هذه الإضافة المجازية مساوقة مع الإصابة و لزوم وجود الواقع، و حينئذ، فلا يكون الحكم ثابتا من دونه.

و على ضوء ما تقدّم، تعرف أنّه يعقل أخذ القطع فى موضوع حكم شرعى، بأحد وجوه خمسة.

الوجه الأول: هو أخذه بما هو تمام الموضوع.

الوجه الثانى: هو أخذه بما هو صفة، جزء الموضوع.

الوجه الثالث: هو أخذه بما هو انكشاف بالذات تمام الموضوع.

الوجه الرابع: هو أخذه بما هو انكشاف بالذات، جزء الموضوع.

الوجه الخامس: هو أخذه بما هو انكشاف للواقع بالعرض و المجاز.

و هو يساوق كونه جزء الموضوع. و قد تبين أيضا، إن ظاهر أخذه بنحو الكاشفية، هو أخذه بما هو انكشاف بالذات لا بالعرض و المجاز، هذا تمام الكلام في الجهة الأولى في التصوير الرباعي للقطع الموضوعي.

## ٢- الجهة الثانية: في قيام الإمارات و الأصول مقام القطع الطريقي:

و معنى تنزيلها و قيامها مقام القطع الطريقي إثباتا، يعنى أنه بلحاظ دليل حجيتها يترتب عليها آثار القطع الطريقي من المنجزية و المعذرية، كما ذهب إليه الشيخ «قده» في رسائله [٥٨]، و الآخوند «قده» [٥٩] في

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٨

كفائته [٦٠]، و كأنهم فرغوا من قيام الإمارة مقامه، لأن هذا هو المتيقن من دليل حجيتها، إذ لو لم تقم مقامه لما كان هناك معنى لجعل الحجية لها، فالقدر المتيقن من دليل جعل الحجية هي كونها تقوم مقام القطع الطريقي، و إلا فلا معنى لجعل الحجية لها.

لكن أثر بعد شيخ الرسائل و الكفاية «قده» إشكال ثبوتى حول قيام الإمارة مقام القطع الطريقي، و هذا الإشكال مبنى على تصورات المشهور القائمين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث يقال:

أنه يحسن العقاب مع العلم بالبيان بمقتضى قاعدة حجية القطع، و يقبح العقاب بلا بيان بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

حينئذ: مبني على هذا التصور قالوا: إذا كان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان و علم، و حينئذ، إن فرض أنه حصل علم وجداني، فهذا يرفع القبح موضوعا، و أما إذا فرض قيام إمارة معتبرة على الحرمة، و كانت الإمارة ظنية أو احتمالية لا قطعية، فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا علم موجودة، و هو، «اللأعلم»، و دليل الحجية لا يمكن أن يخصص قاعدة قبح العقاب، لأنها عقلية، إذن فكيف يعقل، بجعل الحجية للإمارة، أن تكون هذه الإمارة مصححة للعقاب، و منجزة له على الواقع المشكوك غير المعلوم، مع أن موضوع قاعدة قبح العقاب تام في المقام؟.

فإن قيل: بأن دليل الحجية ينجز بالإمارة الواقع المشكوك، بمعنى: أنه يصحح العقاب على الواقع المشكوك.

فجوابه: هو أن هذا على خلاف قانون قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٨٩

و إذا فرض و ادعى أن دليل الحجية لا يصحح العقاب على التكليف الواقعي المشكوك، بل هو ينشئ تكليفا ظاهريا و يصحح العقاب عليه، و هذا التكليف الظاهري معلوم لا مشكوك.

أو فقل: إن فرض أن دليل الحجية أنشأ تكليفا ظاهريا و نجزه، بحيث يصح العقاب عليه، لأنه يصبح معلوما، فإنه يرد عليه.

أولاً: إن هذا التكليف الظاهري لا عقاب له، و لا تنجز مستقل له عن التكليف الواقعي المشكوك، لأنه إن كان خطابا طريقيا، إذن فهو ليس تكليفا و حكما حقيقيا واحدا لمبادئ و ملاكات الحكم الحقيقي في نفسه، و ما هو موضوع التنجيز و استحقاق العقاب، إنما هو الحكم الحقيقي لا الطريقي.

و إن كان حكما حقيقيا، فهذا التزام بالسببية و تحول الحكم من الواقعي إلى الظاهري، ببعض مراتب التحول، و المفروض بطلان السببية كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و ثانيا: إن هذا على فرض تسليمه، ليس معناه تنزيل الإمارة منزلة القطع الطريقي المنجز للحكم الواقعي، بل الإمارة أحدثت حكما

آخر، وهذا الحكم الآخر قطعنا به بقطع طريقي و هذا خلف التنزيل.

و إن شئت قلت: إن هذا ليس معناه التنزيل، و إنما هو تنجيز بملا-ك حكم آخر، هو الحكم الظاهري الواصل إلى المكلف بالعلم الوجداني، و هذا خلف التنزيل.

و الخلاصة: أنه لا-إشكال في قيام الإمارات مقام القطع الطريقي إثباتا لكن هناك إشكال ثبوتى فيه، حيث يقال: بأن هذا التنزيل للإمارة مستحيل، لأن الإمارة إذا قامت مقام القطع الطريقي، فإن نجزت الواقع مع أنه لا يزال مشكوكا، فيكون هذا على خلاف قانون قاعدة قبح

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٠

العقاب بلا بيان، و إن أنشأت بنفسها حكما ظاهريا و نجزته، فهو خلاف ما سيأتى من عدم منجزية الأحكام الظاهرية مستقلا، بل هو خلف التنزيل.

و هذه الشبهة مع شبهة ابن قتيبة صارتا محورا و أساسا لأكثر المطالب التي ذكرت فيما بعد، كما أنها حرّكت علماء الأصول و الفكر الأصولي، ففرعوا عليها كل ما هو جديد في مسألة حجّية الإمارة و القطع و الأحكام الظاهرية، يلتمسون بذلك تخريجات و تفسيرات لحقيقة الحكم الظاهري و كيفية الجمع بينه و بين الحكم الواقعي.

و الصحيح: هو أنّ هذه الشبهة، لا أساس لها على مبنانا، و إنما هي شبهة تامة بناء على مسلك القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و ذلك لأنه بعد إنكارنا لهذه القاعدة، و البناء على مسلك حق الطاعة للمولى في موارد الشك و الجهل بالواقع، تصبح الإمارة منجزة، و تصبح هذه الشبهة بلا موضوع، لأن مقتضى الأصل أن يصبح التكليف المولوى منجزا إذا وصل إلى المكلف بأيّ درجة من درجات الوصول، سواء كان مقطوعا، أو موهوما، فتكون الإمارة منجزة لكونها مؤكدة و موجبة لإلزام المكلف اتجاه مولاه بما دلّت عليه.

إذن: كل تكليف غير مقطوع العدم هو منجز، و نحتاج لرفع اليد عن تنجزه إلى القطع بإذن الشارع.

و بناء على هذا، فلا-موضوع لتلك الشبهة، لأنّ الإمارة، إمّا أن يفرض أنها تنجز التكليف المشكوك، و ذلك بأن تثبت وجوبا أو حرمة، و إمّا أن يفرض أنها معذرة، بمعنى أنها تثبت الرخصة.

و القسم الأول، هو مورد الشبهة، حيث يقال: كيف تنجز الواقع المشكوك مع أنه يقبح العقاب بلا بيان؟.

فنقول: إن تنجز الواقع على القاعدة، و الإمارة ليست إلّا مؤكدة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩١

لهذا التنجيز كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فتنجز الواقع المشكوك في مورد الإمارة المثبتة للتكليف، ليس على خلاف قانون عقلي، بل على طبقه، هذا بالنسبة للإمارات المثبتة للتكليف.

و أما الإمارات المرخصة و المؤمنة، فهي أيضا ليست على خلاف قانون عقلي، لأنّ القانون العقلي هو قانون المولوية و حق الطاعة، و هو يقتضى أن يكون للمولى حق الطاعة في كل ما نحتمله من التكاليف ما لم يقطع بإذنه، أو الإحجام، و مع القطع بإذنه نكون قد جرينا على طبق قانون المولوية و العبودية.

و من الواضح أنّ الإمارة المرخصة تكون إذنا قطعيا في الإقدام، غاية، أنه إذن ظاهري قطعي، لأنّ المفروض أنّ الشارع أمرنا باتباع الإمارة، فإذا قامت الإمارة على الرخصة و قد قطعنا بأنّها مرخصة، فيكون جرينا حينئذ على طبقها، جريا على طبق قانون العبودية، و يكون المكلف قاطعا بالإذن الظاهري كما مرّ، فيكون معذورا في جريه على طبقها.

و عليه فلا شبهة من حيث المنافاة مع القانون العقلي، حيث أنّ هذا التنجيز و التعذير للإمارة كان إثباته بحكم العقل.

نعم يبقى الإشكال في كيفية تعقل صحة الإذن المذكور المعبر عنه بالحكم الظاهري، و اجتماعه مع الحكم الواقعي، بنحو لا يلزم منه التضاد أو محذور آخر.

و هذه هي الشبهة الأخرى التي أثارها «ابن قبة» كما سيأتي بيانها و حلها.

نعم يفتح باب هذه الشبهة على مسلك المشهور القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث يقال هناك: كيف يصحح العقاب على الواقع المشكوك لمجرد قيام الإمارة عليه، مع أنه يقبح العقاب بلا بيان؟

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٢

و قد يجاب على هذه الشبهة بجواب من خلال تقريبين مبنيين على تصورات مدرسة المحقق النائيني «قده».

١- التقريب الأول: هو أن يقال [٦١]: إن البيان الذي أخذ عدمه موضوعاً في قاعدة، «قبح العقاب بلا بيان»، صار موجوداً بقيام الإمارة، و ذلك بتقريب أن دليل الحجية قد جعل الإمارة علماً و بيانا بناء على مسلك الطريقة في باب جعل الحجية، فكان المولى قال: «خبر الثقة علم»، و حينئذ يكون بيانا، و حينئذ يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و هذا المدعى تارة يبين بلسان الحكومة، بمعنى أن دليل الحجية ينزل الظن الخبري منزلة العلم، فيكون حاكماً على دليل «قبح العقاب بلا بيان»، من قبيل حاكمية قولهم عليهم السلام «الطواف بالبيت صلاة» على دليل، «لا صلاة إلا بطهور».

و هذا التقريب غير معقول: لأن هذا التنزيل و الحكومة إنما يصح من الشارع فيما إذا كان الأثر المنزل عليه شرعياً و تحت يد الشارع التصرف فيه توسعاً و تضيقاً، كما هو الحال في قولهم عليهم السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، فإن هذه الشرطية شرعية و بيد الشارع، فإنه بيده الوضع، فييده الرفع، و هذا لا يعقل في المقام.

و ذلك لأن قبح العقاب بلا بيان، و صحة العقاب مع البيان إنما هو من أحكام العقل العملي، و ليست آثاراً شرعية كى يصح الحكم عليها من قبل الشارع، فإن الشارع إذا نزل شيئاً منزلة حكم العقل، فإن هذا لا يوجب توسعاً في حكم العقل، لأن حكم العقل تابع لموضوعه الواقعي، إذن، فدليل الحجية بلسان الحكومة و التنزيل من قبل الشارع على

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٣

الأحكام العقلية غير معقول، و إنما تعقل الحاكمية التنزيلية على الأحكام الشرعية الأخرى باعتبار أن توسعتها و تضيقها بيد الشارع دون الأحكام العقلية.

إذن: فهذا التقريب لا يعالج مشكلة مناقضة جعل الإمارة مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

٢- التقريب الثاني: هو أن يبين مدعى مدرسة المحقق النائيني «قده» [٦٢] بلسان الورود، بدعوى أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و صحته مع البيان، إنما هو البيان بالمعنى الأعم، من العلم الوجداني و التعديدي، الظاهري، أو الواقعي، فالمولى باعتباره للإمارة علماً، يوجد فرداً حقيقياً في موضوع القاعدة، فيكون هذا وروداً حينئذ.

و هذا التقريب، و إن كان أحسن من سابقه، و لكن على كل حال، سواء قرب هذا المطلب، بالتقريب الأول، أو الثاني، فلا إشكال في أنه لا يمس روح الإشكال، بمعنى أنه ليس هذا هو نكتة الجواب عن الشبهة، إذ ليس النكتة في أن المجعول هو الطريقة و العلمية، لأننا بحاجة لدفع هذه الشبهة في غير ما يكون المجعول فيه هو العلمية و الطريقة، كما في الأصول العملية الشرعية غير التنزيلية مثلاً، إذ لا إشكال في أن أصالة الاحتياط تنجز الواقع المشكوك، و لم يقع خلاف بين علمائنا الأصوليين، و الاخباريين في أن وجوب الاحتياط لو ثبت في مورد من الشارع، لكان منجزاً و مقدماً على البراءة العقلية أيضاً، و إنما الخلاف في أنه ما هي تلك النكتة الثبوتية في نفس جعل الحكم الظاهري المجعول لرفع التناقض، حتى لو لم يكن الجعل بلسان جعل الطريقة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٤

و العلمية هذا، مع العلم أن دليل وجوب الاحتياط ليس مفاده جعل العلمية و الطريقة، و إنما هو حكم ظاهري لوجوب التحفظ، و مع هذا ينجز الواقع المشكوك، و يقدم على البراءة العقلية، فإن الواقع ليس معلوماً لا وجدانياً ولا تنزيلاً ولا اعتباراً، و مع ذلك يتنجز فيه الاحتياط.



و هذا يكشف عن أن روح ملاك دفع الشبهة ليس هو جعل الطريقة و العلمية.

و إذا عرفت ملاك دفع الشبهة في مورد أصالة الاحتياط، يتبين لك حينئذ، أن نكتة دفع الشبهة غير مربوطة بكون الجعل على نحو الطريقة و العلمية و الحكومة أو الورود، بل هي مربوطة بشيء آخر، و بوجود ذلك الشيء الآخر، سوف تندفع الشبهة المذكورة، سواء كان لسان دليل الحجية جعل الطريقة أو الأمر بالاحتياط، و إن كان ذاك الشيء الآخر غير موجود، فلا ينفع في دفع الشبهة مسألة جعل الطريقة.

فالصحيح في العلاج هو أن يقال: أنه لو تنزلنا عن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان و سلمنا بها، فلا بد و أن لا نسلم بها على إطلاقها، بل نلتزم بأنها مخصوصة ببعض الموارد- كما في مورد الحكم المشكوك- دون بعض. و توضيحه: هو أن التكاليف الواقعية المشكوكه على قسمين.

١- القسم الأول: تكليف مشكوك لا- يعلم بثبوتها، و لكن يعلم أنه لو كان ثابتا فهو في غاية الأهمية و لا يرضى المولى بتفويته، من قبيل أن يفرض أن هذا المكلف لا يعلم أن المولى في حاله غرق، فأصل التكليف بالإنقاذ موجود، و هو تكليف شديد الأهمية جدا، بحيث أن المولى لا يرضى بتفويته.

ففي هذا القسم يوجد شك، و علم، فالشك في القضية الفعلية،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٥

و أنه هل هناك خطاب أنقذ المولى أم لا؟ و علم بقضية شرطية، و هي، أنه لو كان يوجد خطاب أنقذ، و كان المولى يغرق، إذن، فهذا الخطاب في غاية الأهمية حتى عن الشاك.

٢- القسم الثاني: من التكاليف المشكوكه، ما كان فيه شك، شك في الخطاب الفعلي، و شك حتى في القضية الشرطية، من قبيل أن يشك في أنه هل هناك نفس محترمة تغرق أم لا؟ و على فرض وجودها، هو يشك في أن اهتمام المولى بذلك، هل هو بنحو لا يرضى المولى بتفويته حتى في الشاك أم لا؟

فالشك في القسم الأول، موجود في الثاني، و المعلوم في الأول، مشكوك في الثاني.

و حينئذ، لو بنينا على أن قاعدة القبح ثابتة، فعلى الأقل تكون ثابتة في القسم الثاني دون الأول.

و دعوى جريانها في الأول خلاف البداهة، فإنها لا تجرى في أحكام الموالى العرفية، كما في مثلنا، فضلا عن أحكام المولى الحقيقي، و الإمارة التي تدل على التكليف ببركة دليل حجيتها، تخرج هذا التكليف المشكوك من القسم الثاني، و تدخله في الأول، فتوجب علما بأن هذا التكليف المشكوك على تقدير ثبوتها فهو مما لا يرضى المولى بتفويته حتى في الشاك، فتوجب العلم بالقضية الشرطية، لا القضية الفعلية، فهذا يخرج عن موضوع قاعدة القبح.

و أما إخراج دليل الحجية، التكليف المشكوك، عن الثاني، و إدخاله في الأول، بمعنى، أنه كيف يوجد علما بالقضية الشرطية؟، فهذا له بيانان.

١- البيان الأول: هو أن يقال: أنه ذكرنا أنه بناء على التمسك

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٦

بقاعدة القبح، حينئذ، يتوقف رفع الشبهة على أن ندعى تخصيصا في هذه القاعدة، و أنها لا تشمل موارد العلم بالقضية الشرطية. و حينئذ الإمارة و أى خطاب ظاهري في باب الإمارات و الأصول، و إن كان لا يوجب زوال الشك في التكليف الواقعي، و لكن يوجب زوال الشك في القضية الشرطية، و يبدله إلى العلم بها.

و بهذا يكون واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و أمّا كيفية كون الحكم الظاهري موجبا للعلم بالقضية الشرطية، فقد يقرب ببرهان الإين، بأن يقال: أن الخطاب الظاهري الإلزامي

يكشف عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشكوك، بحيث لا يرضى بتفويته، على فرض وجوده حتى من الشاك، فيكشف عن هذه المرتبة من الاهتمام، من باب كشف المعلول عن العلة، لأنه هو معلول لهذا الاهتمام فيكشف عنه لا محالة.

إلا أن هذا البيان غير تام: وذلك لأن هذا الكشف الإتي دوري، لأن كشف الخطاب الظاهري عن تلك المرتبة من الاهتمام بالكشف الإتي هو فرع أن يكون معلولا- لتلك المرتبة، لأن الكشف الإتي ينشأ من المعلول لا غيره، وكونه معلولا لتلك المرتبة من الاهتمام فرع أن يكون كاشفا، إذ لو لم يكن كاشفا لم ينشأ من الاهتمام حينئذ، فإن تلك المرتبة من الاهتمام إنما تكون علة للخطاب الظاهري الذي ينجز الواقع، وهذا الخطاب لا ينجز الواقع إلا إذا كان كاشفا عن هذه المرتبة، إذن، فمعلوليته فرع كاشفيته، و كاشفيته تكون فرع معلوليته إذن، والصحيح في تقريب هذه الكاشفية أن يقال: إن هذه الكاشفية من باب الأدلة اللفظية للحجية، فهذه الكاشفية كاشفية عرفية، فإن قوله عليه السلام «صدق العادل»، أو قوله: «أخوك دينك فاحفظ لدينك»، له مدلول تصديقي عرفي واضح، وهذا المدلول التصديقي الواضح هو، «إني» يهتم بالواقعات المشكوك،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٧

و حينئذ، فكاشفية الخطاب الظاهري المتكفل للحجية- بألسنتها المختلفة- عن تلك المرتبة من الاهتمام، إذن فهذه ليست كاشفية «إتيه»، من باب كشف المعلول عن العلة، بل كشف عرفي تصديقي.

٢- البيان الثاني: هو أن يقال: أنه في الأدلة اللبية للحجية، من قبيل الحجية الثابتة بالسيرة العقلانية فالأمر فيها أوضح، فإن روح السيرة العقلانية هذه عبارة أخرى، عن أن المولى العقلاني لا يرضى بتفويت أغراضه الواقعية المشكوكه والتي على طبقها خبر الثقة، فإذا قطعنا بالإمضاء، كان معناه القطع بأن الشارع كالمولى العقلاني من حيث الاهتمام بأغراضه الواقعية، وعدم رضاه بتفويتها من قبل الشاك مع وجود خبر ثقة عليها.

و بما بيناه، اتضح أن جوهر الموقف من دفع الشبهة، إنما هو بمقدار ما يبرزه ذلك الخطاب الظاهري من تلك المرتبة من الاهتمام، بحيث أنه أوجد علما بالقضية الشرطية، إذن، فهو ينجز الواقع المشكوك، لأنه يخرج المورد عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان مهما كان لسانه الإنشائي، سواء كان لسان الأمر، «كصدق العادل»، أو لسان تنزيل شيء آخر بمنزلة الواقع كما في قوله عليه السلام، «ما أديا إليك فعني يؤديان»، أو كان لسانه لسان إلغاء الشك، وجعل الطريقيه، كما لو قال المعصوم: «لا ينبغي التشكيك فيما يروى عنا ثقافتنا»، أو لسان جعل التنجيز، أو أي لسان آخر، فهذه كلها تعني في مقام التعبير و ليس لأحدها دخل في روح المطلب، بل روحه الذي به يتنجز الواقع إنما هو؛ بمقدار ما أبرزه هذا الخطاب من تلك المرتبة، و ما أوجده من علم وجداني بالاهتمام.

أما نسخ المجعول فلا دخل له، فإن كشفت تلك المرتبة من الاهتمام بالإمارة، فهذا المكشوف منجز، وإلا، فالإشكال وارد على كل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٨

حال، حتى لو كان لسانه لسان جعل الطريقيه، فإن مجرد كون لسان علما، لا يغير من واقع قاعدة قبح العقاب بلا بيان شيئا، ولهذا قلنا أنه لا بد من اكتشاف نكتة ثبوتية في باب الإمارات.

و الخلاصة هي أنه لا- إشكال في كون الخطاب الظاهري المنجز دالا على أن التكليف المشكوك الذي يعلم أنه على تقدير ثبوته، يعلم أن المولى لا يرضى بتفويته، فهنا، العقل لا يحكم بقبح العقاب، بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، لأن موضوع قاعدة القبح ارتفع هنا لا محالة.

و إنما الكلام في وجه دلالة الخطاب الظاهري المنجز على عدم جواز تفويت الحكم الشرعي المشكوك على تقدير ثبوته.

و قد قربت هذه الدلالة تارة بطريق الإن، و ذلك بأن يدعى، بأن دليل الحكم الظاهري الإلزامي يكشف عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشكوك، فيكون الحكم الظاهر معلولا لهذه المرتبة من الاهتمام.

إلا أن هذا غير تام، بحسب الفرض حيث لا يعقل دفع محذور التضاد به إلا بعد افتراض كون الحكم الظاهري ناشئا عن ملاك التحفظ

على الواقع و الاهتمام به، فيعلم حينئذ، من ذلك، الحكم الواقعي المشكوك، على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهر، و حينئذ يرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع قاعدة القبح.

و لكن هذا الكشف الإتي دوري، لأنّ كون الخطاب الظاهري معلول لتلك المرتبة من الاهتمام، فرع أن يكون كاشفاً، لأنّ تلك المرتبة من الاهتمام، إنّما تكون علّة للخطاب الّذي ينجز الواقع، و هذا الخطاب لا ينجز الواقع إلّا إذا كان كاشفاً عن هذه المرتبة، فمعلوليته فرع كاشفيته، و كاشفيته تكون فرع معلوليته، إذن فمجرد كون لسان، لسان

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ١٩٩

جعل الطريقيّة، و كونه علماً لا يغير من واقع قاعدة قبح العقاب بلا بيان شيئاً، و لهذا قلنا: إنّ لا بدّ من اكتشاف نكتة ثبوتية في باب الإمارات و الأصول تدفع على أساسها المشكلة.

و قد عرفت أنّ هذه الكاشفية من باب الأدلة اللفظية للحجّة، فهي كاشفية إتيّة عرفية تصديقية، و ليست كاشفية إتيّة عقلية، من باب كشف المعلول عن علته، بل كشف عرفي تصديقي.

و كذلك يقال في الأدلة اللبّية للحجّة، فإنّ روحها عبارة أخرى عن عدم رضی المولى بتفويت أغراضه المشكوكه التي على طبقها خبر الثقة، حيث أنّنا إذا قطعنا بالإمضاء كان معناه القطع بأنّ الشارع كالمولى العقلاني يهتم بأغراضه الواقعية و لا يرضى بتفويتها من الشاكّ مع وجود خبر ثقة عليها.

و الحاصل هو أنّه: على ضوء ذلك، يتضح جوهر الموقف من دفع الشبهة، إذ بمقدار ما يبرزه الخطاب الظاهري من تلك المرتبة من الاهتمام، يوجد علماً بالقضية الشرطية، و حينئذ، هو ينجز الواقع المشكوك لأنّه يخرج المورد عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان مهما كان لسانه الإنشائي، سواء كان لسان الأمر، أو لسان تنزيل شيء آخر بمنزلة الواقع، أو كان لسانه، لسان إلغاء الشكّ و جعل الطريقيّة، كما لو قال: «لا ينبغي التشكيك فيما يروى عننا ثقاتنا»، أو لسان جعل التنجيز، أو أيّ لسان آخر، فهذه كلّها تفنّات في مقام التعبير لا دخل لها في روح المطلب، و إنّما روحه الّذي به يتنجز الواقع إنّما هو بمقدار ما أبرزه هذا الخطاب من مراتب الاهتمام و ما أوجده من علم وجداني بالاهتمام.

و الحاصل: هو أنّ الخطاب الظاهري، إنّما يكون موجبا للعلم بالقضية الشرطية عن طريق دلالة عرفية تصديقية، لا إتيّة عقلية، و ذلك بدعوى أنّ المستظهر من أدلة الأحكام الظاهرية اللفظية، إنّما هو بمقدار

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٠

ما تبرزه هذه الخطابات من مراتب اهتمام الشارع بأغراضه و ملاكاته الواقعية، و ما توجه من علم وجداني بهذه الأغراض و الملاكات و إن اختلفت ألسنتها، من جعل الطريقيّة أو المنجزية أو التنزيل أو غير ذلك، فإنّ ذلك كله ينجز الواقع المشكوك و يخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و هذا هو نفسه، النكتة العقلانية من وراء جعل الحجّة العقلانية للأدلة اللبّية التي ليس فيها خطاب، عند ما تكون ممضاه من قبل الشارع بخبر على طبقها، كما في السيرة العقلانية و غيرها، و إنّما اختلاف ألسنة هذه الخطابات في جميع موارد الحكم المشكوك و السيرة مثلا، إنّ هي إلّا تفنّات في التعبير لا دخل لها في حلّ المشكلة.

و يظهر من بعض كلمات المحقّق العراقي «قده» [٦٣] في بعض الموارد، محاولة الجواب على هذه الشبهة، مع الإصرار على التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و أحسن ما يقرب به كلامه هو أن يقال:

إنّ الخطاب الظاهري في موارد الإمارة أو الأصل المعلوم وجدانا، أمره مردّد، بين أن يكون مطابقا للواقع، أو لا يكون مطابقا، فإن كان مطابقا للواقع، فهذا الخطاب الظاهري هو نفسه حكم واقعي منجز، لأننا لا نريد بالخطاب الواقعي المنجز عقلا إلّا الخطاب الّذي وراءه مبادئ حقيقية و ملاكات.

و إن كانت الإمارة غير مطابقة للواقع بل كانت خطابا ظاهريا فارغا، إذن هذا الخطاب ليس وراءه شيء من الملاكات و المبادئ، و حينئذ، يكون هذا حكما صوريا لا واقعا، و بما أن أصل هذا الخطاب الظاهري معلوم لنا وجدانا، حينئذ، إذا ضمنا هذين الأمرين، و هو إننا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠١

نعلم وجدانا بالخطاب الظاهري- و لعله هو الخطاب الواقعي- إذن، فمعناه أنه على أحد التقديرين- و هو تقدير مطابقة الخطاب للواقع- نكون عالمين بالحكم الواقعي، و حينئذ يكون المقام شبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و معه لا يصح التمسك بها لكوننا نحتمل البيان و العلم بالحكم الواقعي.

و لكن هذا غير تام، و جوابه الصحيح هو أن يقال: بأنه لو سلمنا أن الخطاب الظاهري على أحد التقديرين واقعا، لكن ليس معناه، أنه على أحد التقديرين عالمون بالحكم الواقعي، بل نحن عالمون بجامع الخطاب المراد بين كونه واقعا، و كونه صوريا، فعلى تقدير كونه واقعا، فنحن عالمون بذاته و جامعته لا بواقعيته، و هذا الجامع لا يتنجز بالعلم، لأن الخطاب الواقعي هو الذي يقبل التنجيز، بينما الصوري لا يقبله، فالعلم بالجامع بينهما لا يقبل التنجيز إذن، لأن العلم بالجامع بين ما يتنجز و ما لا يتنجز ليس بمنجز. و الخلاصة هي: إن ما هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما هو كونه واقعا، و من دون العلم بذلك يقبح العقاب بلا بيان. إذن لا بد في مقام دفع هذه الشبهة من أن نكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأسا، و إما أن نقول بالتفصيل كما عرفت. هذا تمام الكلام في قيام الإمارات و الأصول مقام القطع الطريقي.

و قد اتضح من مجموع ما ذكرناه عدة أمور.

١- الأمر الأول: هو أن صاحب الكفاية «قده» [٦٤]. في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، اختار مسلكا في تصوير جعل الحجية في باب الإمارات و الأصول، حيث ذكر أن أدلة الحجية مفادها

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٢

المجموع هو المنجزية و المعذرية، و ليس مفادها إنشاء أحكام تكليفية، فمثلا، مرجع جعل الحجية للخبر الواحد هو جعله منجزا. و قد اعترض عليه الميرزا النائيني «قده» [٦٥] بأنه لا يعقل أن يكون مفاد دليل الحجية هو جعل المنجزية للخبر الواحد، لأنه، إن أريد بالمنجزية واقع المنجزية الذي هو عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب، فهذا حكم عقلي لا يعقل جعله من قبل الشارع، و إن أريد عنوان المنجزية و مفهومها، بمعنى أن المولى ينشئ هذا المفهوم و هذا العنوان، فهذا الإنشاء أمر تحت القدرة لكل منشىء، لكن هذا لا يعقل أن يكون مستتبعا للمنجزية حقيقة، لأن ذلك على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن مجرد إنشاء المنجزية عنوانا لخبر الثقة، لا يبدل اللابيان بالبيان، و اللاعلم بالعلم.

إذن، فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ثابت، فلا يكون لجعل المنجزية أثره و قدرته على تنجيز الواقع المشكوك حقيقة، لأن هذا على خلاف قاعدة القبح.

و مما ذكرناه، يتضح لك، أن اعتراض الميرزا «قده» غير تام، بل هو جرى على التعامل مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كدليل من قبيل الأدلة اللفظية، بحيث لا يمكن رفع اليد عنها إلا بتبديل موضوعها من اللابيان إلى البيان، و عنوان البيان مساوق للعلم، و لا علم بمجرد إنشاء المنجزية.

و قد عرفت أن هذا التصور يقام على أساس غير تام، و ذلك أننا أوضحنا فيما تقدم، أن تنجيز الإمارة للواقع المشكوك بلحاظ جعل الحجية لها، إنما هو عبارة عن قيام الإمارة مقام القطع الطريقي، و روح

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٣

هذا و ملا-كه هو أن الخطاب الظاهري يكشف عن درجة اهتمام المولى بالواقع المشكوك- خطابه الواقعي- على فرض وجوده،

بحيث يوجب العلم بالقضية الشرطية، «و هي أنه لو كان هناك وجوب، فالمولى مهتم به جزماً» وهذا العلم بالقضية الشرطية، هو الذى يخرج مورد الإمارة الحجّة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ موردها هو عدم البيان والعلم بهذه القضية الشرطية، وحينئذ، لا فرق فى مقام إبراز هذه القضية الشرطية، بين أن يبرزها بلسان: إنى جعلت خبر الثقة منجزاً، أو بلسان: إنى أمركم بالعمل بخبر الثقة، أو بلسان: إنّ خبر الثقة علم، أو بأى لسان آخر، فهذه التعابير كلّها وافية بحسب لسانها العرفى فى الكشف عن الشرطية، و التى يكون الكشف عنها هو الملاك المنجز للواقع المشكوك.

و عليه: ففى مقام جواب إشكال الميرزا «قده» على صاحب الكفاية «قده»، نختار الشق الثانى و نقول: إنّ مراد الآخوند «قده» من جعل المنجزية للإمارة، هو جعل عنوان المنجزية، بمعنى إنشاء هذا العنوان و اعتباره على الإمارة. فإن قيل: إنّ هذا يخالف قاعدة القبح.

قلنا: إنّ غير مخالف، لأنّ هذا الإنشاء يكشف بظهوره العرفى و يبرز اهتمام المولى بالواقع المشكوك، لو كان موجوداً، فإنّ هذا لسان عرفى فى مقام كشف ذلك، و حينئذ، يوجد علمنا بالقضية الشرطية بلحاظ كشفه العرفى، فإذا أوجب علمنا بالقضية الشرطية، تنجز الواقع و خرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ موضوعها مقيد بعدم العلم بالقضية الشرطية، و قد صار بعد هذا الكشف بياناً و علماً.

ثمّ إنّنا نختار ثانياً: الشق الأول، و هو أن يكون المقصود إيجاد

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٤

واقع المنجزية، و غاية ما تقولون: إنّ واقع المنجزية غير قابل للجعل الشرعى، بل هو أمر واقعى عقلى. و هذا صحيح، لكن هذا الأمر الواقعى قابل للجعل بالواسطة من قبل الشارع.

و ذلك: بإيجاد ملاكته المشار إليه سابقاً، و هو اهتمام المولى و عدم ترخيصه فى المخالفة الاحتمالية لغرضه، و هذا هو منشأ المنجزية، و معه، فهو قابل للجعل بالتبع، كما وقع فى أدلة الأحكام الواقعية، إذ، فما أكثر ما أفهمت الحرمة الواقعية بلسان بيان العقاب، كما فى قولهم عليهم السلام، «من شرب الخمر فعليه كذا و كذا»، فالمنجزية قابلة للإيصال، و ذلك بإيصال منشئها إلى المكلف، فإذا صحّ هذا فى الأحكام الواقعية، صحّ فى الأحكام الظاهرية.

و بهذا يتضح، أنّ مسلك جعل الإمارة منجزاً من قبل الشارع، مسلك معقول، واف بقيام الإمارة مقام القطع الطريقي.

٢- الأمر الثانى: هو أنّه، بعد أن فرغوا عن استحالة جعل المنجزية للإمارة و أنّه أمر غير معقول، فرّعوا على ذلك، بأنّه إذا أريد فى دليل الحجّية إقامة الإمارة و تنزيلها منزلة القطع الطريقي، فلا يمكن أن يكون ذلك بتنزيل الظن منزلة القطع، لأنّ تنزيل الظن منزلة القطع، معناه: إساءة حكم المنزل عليه إلى المنزل. و إذا كان حكم المنزل عليه فى القطع الطريقي هو المنجزية، إذن فتزيل الظن منزلة معناه: جعل المنجزية، و المفروض أنّهم قد فرغوا فى الأمر الأول عن استحالة جعل المنجزية ابتداءً، إذن فيحكم هنا بأنّ تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي مستحيل أيضاً لما عرفت، و من هنا راحوا يفتشون على أساس آخر يخرجون عليه قيام الظن و الإمارة منزلة القطع الطريقي.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٥

و التحقيق هو أنّ لسان تنزيل الإمارة منزلة القطع الطريقي، هو أيضاً لسان معقول من ألسنة أدلة الحجّية و جعل الحكم الظاهرى، بمعنى أنّه لو ورد فى دليل من أدلة الحجّية، تنزيل الإمارة منزلة القطع الطريقي لكان أمراً معقولاً.

و ذلك: إمّا بأن يفرض أنّ تنزيل الإمارة منزلة القطع إنّما هو بلحاظ حيثية شدة اهتمام المولى، فيكون التنزيل بمثابة جملة خبرية، مرجعها إلى إخبار المولى عن أنّه، كما أنّه شديد الاهتمام فى موارد التكليف المعلومة، و لا يرضى بتفويتها، فكذلك هو شديد الاهتمام فى موارد التكليف المظنونة بالظن الخبرى و لا يرضى بتفويتها أيضاً.

و إما أن يكون تنزيلا للإمارة، منزلة العلم في المنجزية، بناء على ما قلناه من إمكان جعل المنجزية تبعاً، و تسيباً، باعتبار أن المنجزية الواقعية تحت سلطان المولى تتبع منشئها، فيكون التنزيل بلحاظ واقع المنجزية.

و يمكن أن يكون التنزيل بمعنى إسراء المنجزية عنواناً من المنزل عليه إلى المنزل، بمعنى إنشاء نفس التنزيل، أى إنشاء كون هذا بمنزلة ذاك، فإن هذا أيضاً لسان من السنة إبداء ذلك الاهتمام الذى هو ملاك تنجيز الواقع بالإمارة، فكل هذه الأنحاء و الصياغات معقولة في نفسها، و تؤدى غرضاً ثبوتياً واحداً.

٣- الأمر الثالث: هو أنهم بعد أن فرغوا، عن أن جعل المنجزية للإمارة ابتداء غير معقول، و فرعوا عليه، أن تنزيل الظن منزلة العلم ليس من السنة أدلة الحجية، أى أنه لا يفى بتنجز الواقع، و بإقامة الإمارة مقام القطع الطريقي، حينئذ انقسموا إلى فريقين اعتمد كل فريق أساساً لتخريج قيام الإمارة مقام العلم.

فذهب الفريق الأول إلى اعتماد أساس الطريقية، كما هو عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٦

مدرسة الميرزا «قده» [٦٦]، من أن المجمعول في الإمارات إنما هو الطريقية و اعتبار الإمارة علماً، من دون جعل المنجزية و التنزيل و الإسراء.

و الفرق عندهم بين جعل المنجزية، و جعل الطريقية، هو أن جعل المنجزية كما يتخيلون يصادم قاعدة القبح، حيث معها لا يوجد بيان، بينما على مسلك جعل الطريقية كما يتخيلون لا يرد الإشكال، لأن المنزل فيها يصبح علماً، فيكون بياناً، فيرتفع بذلك موضوع قاعدة القبح، فالإمارة تكون منجزة للواقع بجعل الطريقية و الكاشفية، لا بالمنجزية لها ابتداء، بل بجعل الطريقية يترتب عليه المنجزية، و لهذا حولوا تنزيل الظن منزلة القطع إلى اعتبار الظن قطعاً، و أن العملية ليست عملية تنزيل، و إلا لكان مرجعه إلى إسراء حكمه له، و حكم العلم هو المنجزية، فيلزم جعل المنجزية، و هو غير معقول.

و إنما العملية هي عملية اعتبار الظن علماً، إذ بمجرد اعتباره علماً يرتفع موضوع قاعدة القبح، و حينئذ، كأنهم بهذا تخلصوا من الإشكال.

و قد اتضح بما ذكرناه سابقاً أن هذا المسلك غير تام، لأن لسان «جعلت الظن علماً» لا ينفع شيئاً حتى يتميز عن بقية الألسنة، لأن هذا اللسان إن كان يكشف كشافاً عرفياً عن درجة اهتمام المولى بالواقع المشكوك، إذن فهذا هو وحده ملاك رفع موضوع قاعدة القبح، سواء أنشئ بعنوان العلم، أو عنوان التنجيز أو أى شىء آخر، و إن فرض أن هذا اللسان لم يكشف عن ذلك، بل علمنا أن المولى حينما قال «جعلت الظن علماً» من دون أن يكون هذا الجعل ناشئاً من شدة اهتمامه، بل مجرد اعتبار فقط لرؤيا قد رآها في منامه، فمثل هذا الاعتبار، وجوده و عدمه سواء.

إذن فمسلك جعل الطريقية لا يتميز عن بقية المسالك بأية ميزة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٧

بحسب الحقيقة كما يتخيل، لأنه ليس محققاً لنكته التنجيز، نعم هو من أحسن السنة التنجيز.

و أما الفريق الثانى: فهو بعد أن بنى على استحالة جعل المنجزية، و استحالة تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي، ذهب إلى أن التنزيل إنما هو للمظنون منزلة المقطوع، أى لمؤدى الإمارة منزلة المقطوع كما ذهبت إليه مدرسة الشيخ الأنصارى «قده» [٦٧]، لأن القطع الطريقي ليس له حكم شرعى لكى يسرى بالتنزيل إلى الظن، و هذا غير المقطوع و المظنون، فإن المقطوع إما حكم شرعى، أو موضوع له أثر شرعى، فينزل منزلته حينئذ و يكون قابلاً للإسراء الشرعى، و إذا نزل فيتخير التكليف الواقعى.

إلا أن هذا التخريج لم يوضح وجهها فى انه كيف يكون هذا التنزيل رافعا لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و على كل حال، فقد ظهر مما تقدم، أن جعل الحجية للإمارة، و جعل المنجزية، لا ينحصر أمره بلسان تنزيل المظنون منزلة المقطوع،

بل يمكن أن يكون بتنزيل الظن منزلة القطع أيضا.  
وبكل ما تقدم، يتهيا ذهننا لتقبل المطالب القادمة.

### ٣- الجهة الثالثة: في قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة الكاشفية:

وهنا: وقع البحث في إمكانه ثبوتا كما وقع ثبوتيا في الجهة الثانية، لكن هذا البحث الثبوتي الواقع هنا ليس في أصل إمكان قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي من جهة إمكان التنزيل هنا شرعا كما كان هناك، فإنه هنا لا يقال: كيف يكون غير العلم قائما مقام العلم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٨

الموضوعي، فإن أثر العلم الموضوعي هنا، موضوع لحكم شرعي بحسب الفرض، فلا محذور أن يقيم الشارع شيئا آخر مقام موضوع حكمه، و من هنا لم يقع إشكال في أصل قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي، كما أنه لا إشكال في أنه يمكن إيصال ذلك بدليل مستقل غير دليل الحجية الذي هو دليل قيام الإمارات مقام القطع الطريقي، بمعنى أن الشارع لو استعمل دليلين، أحدهما لإثبات قيام الإمارات مقام القطع الطريقي،- و هي المسألة المتقدمة- و ثانيهما استعمل دليلا لإقامة الإمارات مقام القطع الموضوعي، فلو فعل ذلك، أيضا لا- إشكال في إمكان ذلك، و إنما الإشكال الثبوتي وقع في أنه هل يمكن أن يكون دليل واحد وافيًا بكلا المطلبين، حيث يمكن بدليل واحد،- و هو دليل الحجية- أن يكون وافيًا بقيام الإمارة مقام القطع الطريقي و القطع الموضوعي معا أيضا؟ هذا، و كأنهم اقتصروا على بحث المرحلة الثبوتية دون مرحلة الإثبات لمعرفة أن أدلة الحجية هل تفي بإثبات ذلك التنزيل أم لا؟.

و كأن الشيخ الأنصاري «قده» [٦٨]، و الميرزا «قده» يبنون على إمكان ذلك.

و أما صاحب الكفاية «قده» فقد استشكل في إمكانه، و هذا هو البحث الثبوتي.

و حاصل برهان الآخوند «قده» [٦٩] على الاستحالة هو، أن قيام الإمارة مقام القطع الطريقي أو الموضوعي مرجعه إلى عملية تنزيل، و هذه العملية لها إحدى صيغتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٩

١- الصيغة الأولى: هي تنزيل المظنون، منزلة الواقع المقطوع.

٢- الصيغة الثانية: هي تنزيل نفس الظن منزلة القطع.

أما الصيغة الأولى: فهي إذا صدرت و وقعت في دليل، فهي تنتج قيام الإمارة مقام القطع الطريقي، لأن تنزيل المظنون منزلة المقطوع. معناه: جعل الحكم على طبق مؤدى الإمارة، و هذا مرجعه إلى قيامها مقام القطع الطريقي، و لا يوجب ذلك قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي، لأن المنزل عليه هنا ليس هو القطع، و إنما هو المقطوع، و لا- يترتب عليه إلا أحكام المقطوع، إذن، فما يكون للقطع الموضوع من آثار و أحكام لا يترتب على الإمارة بتنزيل المظنون منزلة المقطوع.

و أمّا الصيغة الثانية: و هي تنزيل نفس الظن منزلة القطع، فهنا، المنزل هو الظن، و المنزل عليه هو القطع، و الظن و القطع باعتبارهما حالتين مرآيتين، فهما تارة تلحظان باللاحظ الاستقلالي، بما هما صفتان، و أخرى، تلحظان باللاحظ الآلي المرآتي، أي، يلحظ الظن بما هو مرآة للمظنون، و القطع بما هو مرآة للمقطوع، فإذا فرض إن كان القطع و الظن في عملية التنزيل هذه ملحوظين باللاحظ الاستقلالي، فهذا معناه قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي فيما للقطع من أحكام، لكن ذلك لا يوجب قيام الإمارة مقام القطع الطريقي لما بينوه في أبحاثهم السابقة، من أن قيام الإمارة مقام القطع الطريقي لا- يكون بتنزيل نفس الظن منزلة القطع، لأن القطع الطريقي

حكمه المنجزية، و المنجزية حكم عقلي، و لا يمكن إسراؤه بالتنزيل، فإذا كان التنزيل تنزيلا للظن الأمارتي منزلة القطع بما هو قطع انحصر أثر هذا التنزيل في إسراء ما للقطع من آثار شرعية و أحكام مترتبة عليه من المنجزية، فلا تسرى بالتنزيل كما عرفت.

و أما إذا كان القطع و الظن ملحوظين باللحاظ الآلي، رجع حقيقة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٠

تنزيل الظن منزلة القطع إلى تنزيل المظنون منزلة المقطوع، لأنّ الظن لوحظ آله للمظنون، و القطع آله للمقطوع، إذن رجع هذا اللحاظ إلى الصيغة الأولى التي تنتج قيام الإمارة مقام القطع الطريقي لا الموضوعي، و عليه: فلا توجد صيغة وافية بكلا الأمرين. و هنا قد يتخيل إننا نختار الصيغة الثانية، و هي تنزيل نفس الظن منزلة القطع و نقول: إنه جمع بين اللحاظين الآلي و الاستقلالي لكي ننجز كلا المطالبين.

و لكنّ هذا مستحيل، و ذلك لاستحالة اجتماع لحاظين متباينين على شيء واحد.

ثم إن صاحب الكفاية استدرك بعد ذلك فقال: نعم إنّه لو كان هناك ما بمفهومه [٧٠] يكون جامعا بينهما لأمكن ذلك، و لكن ليس.

و قد يتخيل أن يكون مقصوده من «مفهوم جامع»، أي مفهوم جامع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي.

لكن ليس هذا مقصوده، إذ من الواضح أن الجامع بين هذين اللحاظين إنما هو الجامع المفهومي بينهما، و هو موجود، و هو نفس مفهوم اللحاظ، لكن هذا الجامع المفهومي ليس لحاظا بالحمل الشائع، و إنما هو مفهوم من المفاهيم التي يتعلّق بها اللحاظ، فلا يفى حينئذ بتفسيح دليل الحجية، لأنّ دليل الحجية و التنزيل يحتاج إلى لحاظ بالحمل الشائع، بل الظاهر هو أن مقصوده من قوله «مفهوم جامع»، يعنى ما بمفهومه يعم الظن و المظنون و القطع و المقطوع، أو قل: يعنى مفهوم له مصداقان، أحدهما الظن، و الآخر، المظنون، و كذلك للقطع و المقطوع،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١١

حيث يقال حينئذ بعبارة واحدة، «نزلت هذا بمنزلة ذلك»، فيكون تنزيل كلّ ينحل إلى تنزيلين، تنزيل الظن منزلة القطع، و المظنون منزلة المقطوع، لأنّ المفهوم المنزل له فردان، و المنزل عليه له فردان، فينحل هذا التنزيل إلى تنزيلين. ثم قال «قده» [٧١]: إن هذا غير موجود، إذ لا جامع من هذا القبيل.

إذن: فهذا التصوير غير تام، و بهذا يتبرهن استحالة وفاء لسان واحد و مفاد فارد على إقامة الامارة مقام القطع الطريقي و الموضوعي معا.

و بعد أن عرفت برهان استحالة قيام الامارة مقام القطع الطريقي و الموضوعي معا، ينبغي أن يعلم، إن هذا الإشكال الثبوتي في قيام الامارة مقام القطع الموضوعي بهذا النحو، إنما هو فيما إذا لم نستظهر - من الدليل الذي يرتب الحكم على القطع - أن القطع قد أخذ في الموضوع بما هو حجة، بلا دخل الكاشفية التامة في ذلك.

فإذا استظهرنا من دليل ترتب الحكم على القطع، أن القطع لم يؤخذ باعتبار كاشفيته التامة و طريقيته التي لا يبقى معها احتمال الخلاف، بل أخذ في الموضوع بما هو حجة و منجز و معدّر، فإذا استظهرنا ذلك من دليل الحكم المترتب على القطع، فلا إشكال حينئذ في قيام الامارة مقام القطع الموضوعي - بنفس دليل تنزيلاها - منزلة القطع الطريقي، بلا حاجة إلى جعل تنزيل آخر، لتصل النوبة إلى البحث عن أن هذين التنزيلين هل يمكن إفادتهما بصيغة واحدة أو لا، بل من الواضح حينئذ أن تنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي وحده يحقّق فردا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٢

حقيقيا من موضوع دليل ذلك الحكم الذي رتب على القطع، و حينئذ يكون دليل حجية الامارة واردا عليه.



و عليه: فموضوع إشكال الآخوند «قده» في الإمكان هو الفرض الأول، أي أن مورد إشكاله هو ما إذا كان دليل الحكم الموضوعي قد أخذ القطع بما هو قطع، موضوعا للحكم، لا القطع بما هو حجة، لكي نحتاج إلى حكومه و تنزيل. ثم إن برهان الآخوند «قده» [٧٢] قد اعترض عليه الميرزا «قده» [٧٣]، كما أن الآخوند «قده» [٧٤] نفسه سجّل موقفا خاصا من هذا البرهان.

وقبل ذكر كلا الموقفين للميرزا «قده»، و الآخوند «قده»، نذكر موقفنا الإجمالي من هذا البرهان.

و موقفنا هذا يتكوّن من عدّة نقاط، و سوف يتضح موقفنا أكثر من خلال تعرّضنا لكل من موقف الميرزا «قده»، و الآخوند «قده».

١- النقطة الأولى: هي أنّ هذا الاستشكال و الاتجاه في البحث ليس صحيحا من الأساس، لأنّ هذا الاستشكال يفترض بأننا نتعامل مع دليل لفظي من أدلة الحجية، و نريد أن نمتحن قدرة هذا الدليل ذو المضمون و المفاد الواحد حيث يقال: بأنّ هذا الدليل هل يمكنه أن يفى بالتنزيلين معا أو لا؟ و حينئذ، يستشكل الآخوند «قده» و يجيب: بأنّه إن كان بصيغة تنزيل المظنون منزلة المقطوع فلا يفى لما عرفت، و إن كان بصيغة تنزيل الظن مقام القطع، فإنّه يفى بالأول دون الثاني.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام: و ذلك لأنّ أهم الامارات هو خبر

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٣

الثقة و الظهور، و أهمّ دليل على حجيتها هو السيرة العقلائية، و حينئذ، ينبغي التكلم في أنّ هذه السيرة التي هي دليل لثبي، هل يستفاد منها إقامة الامارة مقام القطع الطريقي فقط، أو هو مع القطع الموضوعي؟، و هذا ما سوف تعرفه عند مناقشة الميرزا «قده» للآخوند «قده».

٢- النقطة الثانية: و هي أنّه لو تنزلنا و فرضنا أنّا أمام دليل لفظي، فمع هذا، يمكن أن يكون لسان دليل واحد و افيا بكلا التنزيلين، و هو لسان تنزيل الظن منزلة القطع إذا كانا ملحوظين باللاحظ الاستقلالي بناء على مبنى الآخوند «قده»، من أنّ إقامة الامارة مقام القطع الطريقي يمكن أن يكون بجعل المنجزية ابتداء للامارة، فإنّه بناء على ذلك لا مانع من وفاء هذا اللسان بكلا التنزيلين، فيقال: إنّ الظن مثل القطع في أمرين، أحدهما المنجزية، و بذلك يكون الظن قائما مقام القطع الطريقي، و الثاني، يكون مثله في ترتب الحكم الشرعي بوجوب التصديق مثلا، و هذا معناه: قيام الامارة مقام القطع الموضوعي من دون أن يلزم منه اجتماع لحاظين، و من المعلوم أنّ هذا مبني على أصولهم الموضوعية.

و يحتمل أن يكون استشكال الآخوند «قده» في الإمكان مبني على الأصول الموضوعية لرسائل الشيخ الأنصاري «قده»، حيث افترض فيها أن قيام الامارة مقام القطع الطريقي لا يكون إلّا بتنزيل المظنون منزلة المقطوع، و أنّ قيامها مقام القطع الموضوعي لا يكون إلّا بإقامة الظن مقام القطع، و حينئذ، فلا يرد إشكال النقطة الثانية على الآخوند «قده».

٣- النقطة الثالثة: هي أنّه لو سلّمنا أنّ عبارة «تنزيل الظن منزلة القطع» لا تفي بكلا المطلبين، لاستحالة جعل المنجزية، و أنّ إقامة الامارة مقام القطع الطريقي إنّما تكون بجعل الحكم لا- بجعل المنجزية ابتداء، لكن مع هذا نقول: بأنّه إذا كان البحث ثبوتيا كما هو المفروض، فإنّه يمكن الحصول على عبارة تفي بكلا التنزيلين، و ذلك بأن يقال: بأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٤

مفاد دليل الحجية هو الأمر، بأن أمر من قامت عنده الامارة أن يعمل كما يعمل القاطع، و من المعلوم أنّ القاطع بخمريه مائع له عملان: أحدهما: عمل من شؤون القطع الطريقي، و هو وجوب الاجتناب.

و الثاني: عمل من شؤون القطع الموضوعي، و هو وجوب التصديق مثلا، إذا فرض أنّ هذا القطع كان موضوعا لذلك، و حينئذ، فإذا أمر من قامت عنده الامارة بأن يعمل عمل القاطع، فبذلك ستقوم الامارة مقام القطع الطريقي و الموضوعي بعبارة واحدة و بلا محذور، فهذه العبارة تنحل إلى أمرين، أحدهما: يتمم الحجية و الآخر يتمم الموضوعية، هذا كله إذ أغمضنا النظر عن برهان الآخوند

«قده» و عن إشكالاتنا أيضا.

٤- النقطة الرابعة: هي أن ما ذكره الآخوند «قده» في برهان الاستحالة من أن القطع و الظن تارة يلحظان باللحاظ الاستقلالي، و أخرى، يلحظان باللحاظ الآلي، لا معنى له، لأن ما ذكره «قده» إنما يتصور بالنسبة إلى قطع القاطع، و ظنّ الظان، و هذا ليس محلا للكلام، فإن محل الكلام هو مفهوم القطع، و مفهوم الظن اللذان يأخذهما الشارع في موضوع حكمه، و هذان المفهومان لا معنى لأن يلحظهما الشارع فانيين في الموضوع، فإن مفهوم القطع ليس كاشفا، بل هو كسائر المفاهيم التي إن لوحظت فانية فأنما تلحظ فانية في مصاديقها كأي مفهوم آخر، و كذلك مفهوم الظن.

و بعبارة أخرى: الظن و القطع الذي له حالة المرآتية بحيث يكون تارة، النظر إليه، و أخرى النظر به، إنما هو قطع القاطع و ظنّ الظان، لا قطع المولى و ظنه الذي يأخذه في مفهوم الحجية، أي أن ما هو ظنّ و قطع بالحمل الشائع هذا هو الذي يلحظ تارة آلي، و أخرى استقلالي، و أما مفهوم القطع الذي هو قطع بالحمل الأولي الذي يتصوره المولى فهذا لا معنى لأن يفنى في المقطوع، فإنه إن لوحظ مرآة و فانيا فهو فانيا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٥

في مصاديقه، فحينما نقول: التار محرقة، و الخمر حرام، فالخمر هنا يلحظ فانيا في مصاديقه.

و هنا الأمر كذلك، فإذا قال: القطع يستوجب القطع، فمعناه: هذا القطع و هذا القطع، هذا خلط بين القطع بالحمل الأولي و القطع بالحمل الشائع الصناعي، و هكذا مفهوم الظن.

اللهم، إلا أن يقال: أنه ليس مقصود الآخوند «قده» من اللحاظ، اللحاظ في مرحلة المدلول التصوري للكلام ليرد ما ذكرنا، بل المقصود من اللحاظ الاستقلالي و الآلي هو القصد الجدّي، و القصد الكنائى، فتارة يطلق الظن و القطع و يراد منهما المظنون و المقطوع كناية، و أخرى يطلقان و يراد بهما نفس الظن و القطع، فيكونان مقصودين جدا، و حينئذ، فإذا نزل الظن منزلة القطع، و كان المقصود تنزيله منزلته بكلا اللحاظين، فيلزم الجمع بين الكناية و الجدئية، في كلام واحد و استعمال واحد، و هو غير جائز، و حينئذ يكون التعبير بالآلية و الاستقلالية مسامحة في المقام، و معه لا يرد إشكالنا في النقطة الرابعة.

هذا إذا حملنا كلام صاحب الكفاية على مرحلة المدلول التصوري للدليل الحجية، لأن لحاظي الآلية و الاستقلالية من شئون المدلول التصوري للدليل.

و لكن حينما ننقل الإشكال من مرحلة المدلول التصوري، إلى مرحلة المدلول التصديقي، حينئذ يمكن أن يقال: بأن الإشكال تام بحسب مقام الإثبات بلا حاجة إلى إدخال عناية مسألة الصراحة و الكناية في المقام.

و إن شئت قلت: إن روح هذا الإشكال يمكن تقريبه بما حاصله:

إن الدليل الواحد الذي يكون مفاده- بحسب المدلول التصوري- تنزيل الظن منزلة القطع، إن فرض أنه كان بصدد إقامة الامارة مقام

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٦

القطع الطريقي التصديقي حقيقة و هو عبارة عن إبراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك، لما قلناه سابقا، من أن كل دليل حجية لا يكون منجزا أو منشأ للحجية إلا بتوسط كونه ذا مدلول تصديقي، أي أنه مبرزا لشدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك، فالمدلول التصديقي للدليل الحجية هو إبراز ذلك و هو الأول و إن فرض كون مفاده جعل النفسى و الحكم الواقعي النابع من ملاكات في متعلق الحكم فيكون المدلول التصديقي للدليل إقامة الامارة مقام القطع الموضوعى هو الثانى و هو جعل الحكم الواقعي على طبق الامارة كما كان مجعولا على طبق القطع، و من الواضح أن هذين مدلولان تصديقيان متغايران لا يصح عرفا أن يكونا لخطاب و دليل واحد، حيث يكون تنزيل واحد كاشفا عنهما معا كشف تصديقا جديا، فإن هذا أمر غير عرفى، إذ أن دليل جعل الواحد يكشف عرفا عن سنخ مدلول تصديقي واحد أيضا لا عن سنخين.

إذن فالإشكال ليس بلحاظ مرحلة المدلول التصوري، و ليس بلحاظ الجمع بين اللحاظين، الآلي و الاستقلالي، كما أنه ليس باعتبار الجمع بين الكناية و الصراحة، بل لو فرض أنهما معاً كنايةان أو صريحان، إلا أنهما مدلولان تصديقيان متباينان عرفاً، و لا معنى لأن نفرض أن كلاماً واحداً له ذلك، فمثلاً: قوله عليه السلام «يعيد»، تارة يكون إخباراً عن الإعادة، و أخرى يكون أمراً بالإعادة، فهذا لا محذور فيه في مرحلة المدلول التصوري، بل المحذور فيه إنما هو في مرحلة المدلول التصديقي.

و الحاصل: هو أن المدلول التصديقي في موارد قيام الامارة مقام القطع الطريقي هو مدلول إخباري، بينما هو في موارد قيامها مقام القطع الموضوعي هو مدلول إنشائي، فالجمع بينهما في خطاب واحد على

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٧

طريقه استعمال اللفظ في الإنشاء و الإخبار بحسب المدلول التصديقي لا التصوري إنما هو أمر غير عرفي، نظير قوله «يعيد» و هو يريد بذلك، إنشاء الأمر، و الإخبار عن الإعادة.

هذا حتى و لو كان المدلول التصوري للجمل المشتركة في الإنشاء و الإخبار واحداً كما عرفت ذلك في بحث الوضع.

و كأن صاحب الكفاية «قده» [٧٥] كان يشعر بذلك، و من هنا حاول التعبير عن شعوره هذا، لكن بيانه جاء قاصراً لم يتطابق مع واقع شعوره بذلك، فتمسك بما ذكرنا، مع أن واقع الإشكال عرفي لا عقلي كما عرفت، فيبقى الدليل قاصراً عن إفادة كلا المطلبين، و هو إشكال إثباتي لا ثبوتي مرجعه إلى مرحلة المدلول التصديقي لا التصوري.

ثم إن الميرزا «قده» [٧٦] أراد أن يتخلص من برهان صاحب الكفاية على الاستحالة فأفاد، بأن دليل الحجية إذا كان لسانه أن الامارة قطع و علم، فهذا اللسان واف بكلا المطلبين و ذلك بتنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي، من دون لزوم اجتماع اللحاظين، بل اللحاظ استقلالي فقط، حيث يلحظ كلا من القطع و الظن استقلالاً و يقال: إن هذا هو ذاك، و لكن لا بنحو التنزيل ليلزم الإشكال من ناحية جعل المنجزية، فإنه لو كان لسانه لسان تنزيل الظن منزلة القطع، لكان مرجعه إلى جعل أحكام القطع للظن، و من جملة أحكام القطع، المنجزية، فيرجع حينئذ إلى جعل المنجزية، و هو محال عند الميرزا «قده»، لأنه خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما مر معنا، و لهذا أدخل تعديلاً على هذه العبارة و قال: إنها بنحو الاعتبار لا التنزيل، أي جعل الظن و اعتباره علماً، و هذا هو مبنى جعل الطريقة الذي تقدمت الإشارة إليه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٨

و هذا المبنى الذي ذهب إليه الميرزا استفاد منه سابقاً في دفع الإشكال الثبوتي على إقامة الامارة مقام القطع الطريقي، بحيث كان يتنافى هناك مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث أجاب هناك: بأن الامارة أصبحت علماً، فترفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و أصبح اللأبيان بياناً.

و هنا أراد الميرزا «قده» أن يستفيد من هذا المبنى، و هو إمكان الجمع بين التنزيين بعبارة واحدة، و ذلك لأن المولى حينما يعتبر غير العلم علماً، حينئذ يترتب عليه أمران: أحدهما، رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و بارتفاع موضوعها، يكون هذا هو معنى إقامة غير العلم مقام القطع الطريقي، و الثاني: هو أن الدليل الذي دلّ على أن «معلوم الخمرية يحرم»، يطبقه في محل الكلام، لأن هذا معلوم الخمرية بالاعتبار، فيشمله حكمه، من الاجتناب عنه و غير ذلك، و هذا هو معنى قيام الامارة مقام القطع الموضوعي.

و لكن تحقيق الحال في كلام الميرزا «قده»، هو أن هذا الاعتبار، و هو اعتبار الظن علماً، لو كان يحقق وروداً - بالمعنى المعروف من الورد في موارد الجمع العرفي - على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و على دليل الحكم المترتب على القطع - بمعنى أنه يرفع موضوع هذا القاعدة حقيقة و ينقح موضوعها - لو كان كذلك، لثم ما أفاده. و توضيحه: إنه ذكر في بحث التعادل و التراجع، أن الدليل الوارد، هو عبارة عن الدليل الذي يحقق موضوع الدليل المورود وجدانا، أو يرفعه بواسطة التعبد، و في مقابله الدليل الحاكم، و هو الذي لا يرفع الموضوع للدليل المحكوم و لا يحققه كذلك وجدانا، بل

بالتعبّد والعناية من قبيل، «الطواف في البيت صلاة»، وحينئذ نقول:

لو كان موضوع قاعدة القبح هو عدم البيان بالمعنى الأعم من

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢١٩

العلم الحقيقي والاعتباري، إذن دليل جعل الظن علما يكون واردا على قاعدة القبح، لأنّه بهذا الجعل يصبح الظن علما اعتباريا حقيقه، و المفروض أنّ قاعدة القبح أخذ في موضوعها عدم البيان و العلم بكلا قسميه، و العلم و البيان هنا، موجود بالوجود الاعتباري، و هذا معناه:

ورود دليل الحجية على قاعدة القبح، إذن هذا ورود من جانب، و إذا فرضنا أنّ دليل القطع الموضوعي القائل «إذا قطعت بخميرة شيء وجبت إراقته»، فالإراقة هنا مترتبة على القطع بالخميرة، فإذا كان موضوع الدليل هو القطع بالمعنى الأعم من الوجود الحقيقي و الاعتباري، فحينئذ دليل الحجية الذي مفاده جعل الظن علما يكون واردا على دليل القطع الموضوعي، لأنّه يحقّق فردا من موضوعه بالوجدان، و حينئذ، في حالة صحة هذه الافتراضات، سوف يكون دليل الحجية- و الذي مفاده جعل الظن علما- سوف يكون واردا على دليل قاعدة القبح، و وجوب إراقه مقطوع الخميرة، و قد ذكرنا في باب الورد، أنّه لا يشترط نظر الدليل الوارد إلى الدليل المورود، لأنّ الوارد يحقّق أو ينفي موضوع الدليل المورود حقيقه، و عليه: فبدون أن ينظر، هو يحقّق موضوع الدليل المورود، و بناء على هذا يتم كلام الميرزا «قده».

إلا أنّ هذه الافتراضات غير صحيحة، و حينئذ لا يتم كلام الميرزا و لنا في المقام كلامان:

١- الكلام الأول: هو أنّ هذه الافتراضات غير صحيحة.

٢- الكلام الثاني: هو أنّه بناء على عدم صحة هذه الافتراضات، لا يكون كلامه تاما.

أمّا الكلام الأول: و هو كون افتراضات الورد غير صحيحة لا في جانب قاعدة القبح، و لا في جانب دليل القطع الموضوعي.

أمّا من ناحية قاعدة القبح، فلمّا بيناه سابقا من أنّ قاعدة القبح لم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٠

ترد في آية و لا في روايه بلفظ قاعدة القبح، أو قبح العقاب بلا بيان، و إنّما يدعى أنّها قاعدة عقلية، فلو سلّمنا بذلك، إلا أنّنا نقول:

إنّ هذه القاعدة إنّما يرتفع موضوعها فيما إذا صدر من المولى إنشاء ناظر إلى التكاليف الواقعية المشكوكه و مبرز لشدة اهتمام المولى بها، لا مجرد الإنشاء، و حينئذ، بذلك يحصل العلم بالقضية الشرطية، و هي أنّه «لو كان التكليف الواقعي ثابت، فهو مهم عند المولى»، و هذا العلم هو الذي يوجب رفع موضوع القاعدة، فدليل الحجية الذي مفاده إنشاء الطريقيه، و جعل الظن علما، ليس مجرد إنشائه يكون كافيا لرفع موضوع القاعدة، لأنّ ميزان القبح و عدمه ليس مجرد الإنشاء و الألفاظ، بل الميزان هو، إبراز شدة الاهتمام بالنحو الذي عرفت.

إذن فدليل الحجية بالنسبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا-بيان، وارد، لكن وروده هنا لا يكفي بمجرد إنشاء الطريقيه، بل يحتاج لرفع موضوعها إلى عناية نظر إضافي وراء مجرد إنشاء الطريقيه، و هو إبراز شدة اهتمام المولى، و إلا فبدونه لا يكون رافعا لموضوع قاعدة القبح.

و أمّا بلحاظ دليل القطع الموضوعي، أي دليل وجوب إراقه مقطوع الخميرة، فمن الواضح أنّ موضوع هذا الدليل هو القطع، و القطع لا يشمل إلا أفراده الحقيقية دون العنائية منها، و عليه فمجرد إنشاء كون الظن علما في دليل الحجية لا يولّد تكويننا و وجدانا إطلاقا في دليل وجوب الإراقة، لأنّ هذا الدليل موضوعه العلم الوجداني كما هو ظاهره، فإسراء الحكم من القطع الوجداني إلى الفرد الادعائي لا يتم بمجرد هذا الإنشاء، بل يتم بالنظر، بمعنى أنّ هذا الدليل يجب أن يكون حاكما، و يكون تقدمه بالحكومة لا بالورود، و الحاكم، ملاك تقدمه هو، النظر إلى الدليل المحكوم، فهذا الدليل، و هو دليل الحجية، هو يسرى حكم ذاك إلى هنا، لا أنّ ذاك الدليل هو

الذى سوف يسرى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢١

إذن: فعلية الإسراء يتكفلها نفس دليل الحجية، لا دليل القطع الموضوعي.

و هذا هو مورد الفرق بين الورد و الحكومة، و الإسراء يكون بنظر الدليل إلى وجوب الإرافة، فيحتاج دليل الحجية إلى نظر زائد إلى تلك الأحكام المترتبة على القطع الموضوعي.

٢- الكلام الثاني: هو أنه بناء على ما اتضح في الكلام الأول، حينئذ نفس الإشكال العرفي الذي كان يواجه عملية تنزيل الظن منزلة القطع، و الذي هو روح كلام الآخوند «قده»، يتم هنا، لأن دليل الحجية الذي مفاده اعتبار الظن علما، يحتاج أن يكون له نظران في مرحلة المدلول التصديقي، أحدهما: نظره إلى الأدلة الواقعية، و إبراز شدة الاهتمام.

و الآخر: نظره إلى أحكام القطع الموضوعي، فكل منهما لا بد و أن يكون ملحوظا لدليل، لأنهما نظران متغايران، و العرف لا يتقبل جمعهما.

فإن تم هذا الكلام في عملية التنزيل، يصح هنا، بل حتى لو قطعنا النظر عن هذا، و فرضنا إمكان تكفل عملية التنزيل بكلا المطلبين تمسكا بإطلاق دليل التنزيل و قلنا: إن المنجزية قابلة للجعل، فتمسك حينئذ بإطلاق دليل التنزيل و نقول: إن الظن منزل منزلة القطع بكل آثاره بما فيه المنجزية و المعذرية و إبراز شدة الاهتمام بناء على جعل الطريقة.

إلا أن هذا لا يفيد هنا، بناء على جعل الطريقة، لأن اعتبار الكاشفية ليس تنزيلا حتى نتمسك بإطلاقه بلحاظ الآثار، إذن فنحتاج إلى قرينة عرفية على أن هذا الدليل ناظر إلى أحكام القطع الموضوعي، و ما هو الدليل على نظره في سائر موارد الأدلة الحاكمة، فيما لو قيل مثلا:

«الفقاع خمر» بنحو الحكومة، فالنظر نشبه هنا بدلالة الاقتضاء و نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٢

إنه لو لم يكن ناظرا إلى أحكام الخمر لكان هذا الكلام لغوا، و أما هنا فدلالة الاقتضاء لا تتأتى لأن هذا الكلام لا لغو فيه حتى لو لم ينظر إلى أحكام القطع الموضوعي، إذ يكفي في إخراجه عن اللغوية أن يكون ناظرا إلى الحكم الواقعي و منجزا للواقع، فالقضية هنا أشكل لو فرض أن العملية كانت تنزيلا، إذ لو كان مفاد دليل الحجية هو التنزيل، إذن التنزيل معناه، النظر إلى الآثار، فإذا شككنا أنه ناظر إلى بعضها أو كلها، نتمسك بالإطلاق.

و أمّا على صياغة الميرزا «قده» حينما يكون مفاد دليل الحجية اعتبار الظن علما، فنفس المفاد الأولى لم يؤخذ فيه نظر إلى الآثار، فالنظر لها يحتاج إلى قرينة، و القرينة العرفية في سائر الموارد هي دلالة الاقتضاء، و دلالة الاقتضاء لا تتأتى في المقام، إذ يكفي في رفع اللغوية إقامته مقام القطع الطريقي كما عرفت.

و الخلاصة: هي أنه- كما عرفت- في موارد الدليل الوارد مع الدليل المورد، لا يحتاج الوارد إلى نظر إلى المورد، لأن الدليل الوارد يتصرف في موضوعه تصرفا حقيقيا تكوينيا، و سريان حكم المورد إلى الفرد الذي حققه الوارد يكون بنفس الدليل المورد، لا بالدليل الوارد، لأن هذا الفرد مصداقا لموضوعه حقيقة، فإطلاق دليل المورد يكون شاملا له.

و أمّا في موارد الدليل الحاكم، فسريان حكم الدليل الحاكم إلى المورد الذي تمت فيه الحاكمية، لا يكون بإطلاق الدليل المحكوم، لأن هذا مجرد فرد عنائي له، فلا يشمله إطلاق الدليل المحكوم، و إنما يكون إسراء الحكم إلى مورد الدليل الحاكم ببركة الدليل الحاكم، و من هنا احتاج الدليل الحاكم إلى أن يكون ناظرا إلى الدليل المحكوم، كي يكون بهذا النظر متكفلا بإسراء حكمه إلى مورد.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٣

و حينئذ بناء عليه قلنا: إن لنا كلامان مع الميرزا «قده»، و ذلك أن كلامه في جعل الطريقة يتم، لو فرض أن دليل جعل الطريقة يكون واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و كان واردا على دليل القطع الموضوعي، و موجودا فردا حقيقيا في موضوع ذاك الدليل، حينئذ يتم كلام الميرزا «قده»، إذ بعملية جعل الطريقة، و بلا حاجة إلى نظر، لا إلى ذاك الدليل، و لا هذا، يترتب كلا المطلبين. لكن قلنا إن هذه الفرضية غير صحيحة، فإن دليل الحجية الذي لسانه جعل الطريقة بالنسبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ليس واردا بمجرد إنشاء الطريقة، و إنما يكون واردا إذا رفع ملاك قبح العقاب بلا بيان، و ذلك بأن يبرز شدة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية المشكوكة، فورود دليل الحجية على قاعدة القبح فرع أن يكون ناظرا إلى الأحكام الواقعية و مبرزا شدة اهتمامه بها، إذن فهذا الورود بحاجة إلى هذا النظر.

و أما حكومة دليل الحجية على دليل القطع الموضوعي، فمن الواضح أن هذا بحاجة لأن يكون دليل الحجية ناظرا إلى دليل القطع الموضوعي، لأن دليل الطريقة لا يحقق ورودا بالنسبة إلى دليل القطع الموضوعي، أي أنه لا يوجد فردا حقيقيا من موضوعه، بل يوجد فردا عنائيا، و الفرد العنائي لا يشمل إطلاق الدليل المحكوم، بل يحتاج إسراء الحكم إليه، إلى نظر بالنحو الذي عرفت، إذن، فدليل الحجية يحتاج إلى نظرين حال إقامته مقام القطعين، الموضوعي و الطريقي، نظر إلى الأحكام الواقعية و نظر إلى أحكام القطع الموضوعي.

إذن فكلامنا الثاني هو، أنه ما دام دليل الحجية بحاجة إلى نظرين لتمام كلا المطلبين، إذن لا يتم ما أراده الميرزا «قده» في مقام جعل الطريقة.

ثم إنه هنا لنا إشكالان على الميرزا «قده».

١- الإشكال الأول: و هو - كما عرفته سابقا - أن دليل الحجية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٤

الذي مفاده الطريقة سوف يتوجه عليه نفس الإشكال العرفي المتقدم و الذي طرحه الآخوند «قده»، بل المطلب هنا أشد إشكالا مما سبق.

٢- الإشكال الثاني: هو أنه لا يوجد عندنا عبارة واردة في دليل لفظي تقول: «إن الظن علم» لنبحث في أن هذا التعبير هل هو تنزيل أو اعتبار، و على تقدير كونه اعتبارا، فهل يفي بقيام الامارة مقام القطعين الطريقي و الموضوعي أو لا يفي.

إذن فيجب أن نرجع إلى دليل الحجية، و من الواضح أنه في الأدلة اللفظية على الحجية، لا يوجد مثل هذا التعبير، و إنما المهم من دليل الحجية في الشبهات الحكمية هو السيرة العقلانية التي هي دليل لبي، فينظر إلى مقدار ما انعقدت عليه، و هذا لا ربط له بالجعل الواحد، و العبارة الواحدة، فقد تكون هناك عبارة واحدة وافية بالمطلبين معا، و لكن السيرة غير وافية بذلك، و قد يكون العكس. و اللطيف في المقام أن الميرزا «قده» في بحث كيفية الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية - بعد أن حاول الجمع بينهما على أساس جعل الطريقة و الكاشفية - استدلل على إثبات كون المجعول في الامارات هو الطريقة، لا بدعوى استظهاره من الأدلة اللفظية، بل بدعوى أن الأدلة اللفظية كلها مسوقة لبيان الإضاء للمرتكزات العرفية، و إتمامهم الدليل على حجيتها جعل الطريقة إنما هو السيرة العقلانية، فإنها قائمة على جعل الطريقة للامارة، و جعلها علما، لا على جعل أحكام تكليفية ظاهرية.

ثم إنه بعد دعواه هذه قال: نحن بالإضاء الشرعي ثبتت هذه السيرة، و ما دامت السيرة مبنية على جعل الطريقة، إذن فبالإضاء الشرعي نستكشف جعل الطريقة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٥

و هذا الطريق لإثبات الطريقة سوف تأتي مناقشته.

لكن لو فرض تامة هذا الطريق، و فرض أن جعل الطريقة تثبت بالسيرة العقلانية، حينئذ نحن يجب أن نرجع إلى هذه السيرة لنرى

أنها هل هي ناظرة إلى أحكام القطع الموضوعي أيضا، أو أنها ناظرة إلى الأحكام الواقعية و تنجزها بالامارة فقط. و دعوى كونها ناظرة إلى أحكام القطع الموضوعي، تارة، يراد بها أنها ناظرة إلى أحكام القطع الموضوعي الثابتة عند العقلاء فيما بينهم، أي أنهم فيما بينهم بانون على أن الامارة مجعولة علما بلحاظ تنجز ما بينهم من الأحكام الواقعية، و بلحاظ إسراء أحكام القطع الموضوعي المجعولة عند العقلاء حيث أن شأن العقلاء أن يجعلوا الامارة بلحاظ أحكامهم و شرعتهم، بلحاظ تنجز الواقع، و بلحاظ أحكام القطع الموضوعي، و إن الشارع أمضى هذا فيهم.

و هذه الدعوى غير تامة، باعتبار أنه متى كان للعقلاء أحكام للقطع الموضوعي لنستكشف ما ذكره الميرزا «قده»، إذ أن مثل هذه الأحكام غير معهودة عندهم.

و تارة، أخرى يدعى أن العقلاء، حينما نظروا إلى القطع الموضوعي و أحكامه، لم ينظروا إلى أحكامه عندهم، بل نظروا إلى أحكامه عند الشارع.

و حينئذ فإن ادعى هكذا، فهذا أوضح بطلانا، لأن هذا تشريع ليس من صلاحياتهم، إذ كل تشريع ينظر تشريعات نفسه، لا إلى تشريعات غيره، و عليه: فلا يمكن الاستدلال بدليل الحجية حتى لو كان مفاده جعل الطريقة على إقامة الامارة مقام القطع الموضوعي، لأن دليل الحجية ليس لفظيا ليتوهم الإطلاق فيه، و إنما هو السيرة العقلية، و السيرة إنما انعقدت على جعل الظن علما بلحاظ تنجز التكاليف الواقعية كما عرفت،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٦

أما إقامة الامارة مقام القطع الموضوعي، فهذا غير محرز منهم، و لا أقل من الشك بالنسبة إلى إقامة الامارة مقام القطع الموضوعي، فيكون دليل الحجية قاصرا عن إثبات ما زاد على القدر المتيقن، و القدر المتيقن إنما هو إقامة الامارة مقام القطع الطريقي دون الموضوعي.

و إلى هنا ينتهي الكلام مع الميرزا «قده»، و من خلال ذلك اتضح حساب النقطة الأولى، حيث كان الكلام في نقطتين، و قد قلنا في الأولى: إن هناك خطأ في منهجية البحث، حيث فرض أن التعامل و كأنه مع دليل لفظي، مع أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل، بل الموجود هو السيرة فقط، و هي دليل لثبي يؤخذ منه بما انعقد عليه يقينا، و لا يتوهم فيه الإطلاق، و قد عرفت أنه عاجز عن إثبات ما زاد على إقامة الامارة مقام القطع الطريقي دون الموضوعي، ثم يقع الكلام مع المعلق الثاني على النقطة الأولى.

٢- النقطة الثانية: و فيها نبحت فيما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته [٧٧] على الرسائل تعليقا على نفسه، حيث حاول تصوير وفاء دليل الحجية لكلا التنزيلين، بحيث تقوم الامارة مقام القطعين الطريقي و الموضوعي من دون أن يلزم محذور اجتماع اللحاظين، و ذلك بأن يقال: إن دليل الحجية بمدلوله المطابقي ناظر إلى تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي الذي هو معنى الحجية، و تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي معناه- بحسب إشكال الكفاية- تنزيل المظنون منزلة المقطوع، فالممدلول المطابقي لدليل الحجية هو، تنزيل الظن باللحاظ الآلي منزلة القطع بهذا اللحاظ أيضا، و بهذا ينتج دليل الحجية- ببركة هذا الدليل- واقعا جعليا، فإنه بعد تنزيل مضمون الخمرية منزلة مقطوع الخمرية، يصير

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٧

عندنا خمر جعلي تنزيلي، و حينئذ يدعى أن دليل الحجية يدل بالدلالة الالتزامية على تنزيل آخر، و هو تنزيل القطع بهذا الواقع الجعلي، منزلة القطع بالواقع الحقيقي، و هذان التنزيلان لم يجتمعا في مفاد واحد و نظر واحد ليلزم محذور اجتماع اللحاظين، بل أحدهما مفاد مطابقي للدليل، و الآخر مفاد التزامي له، و من مجموع التنزيلين يحصل المطلوب، و هو قيام الامارة مقام القطعين الطريقي و الموضوعي.

لكن لم يوضح لنا صاحب الكفاية «قده» أنه ما هو ملاك هذه الدلالة الالتزامية، و لما ذا يفترض أن دليل الحجية- الدال بالدلالة

المطابقيه على تنزيل المظنون منزلة الواقع - يكون له دلالة التزامية بالنحو المتقدم، فإنه لا تلازم عقلي ولا منطقي بين هذين التزليلين. وهذا التلازم له وجهان.

١- الوجه الأول: هو أن يدعى بأن هناك دلالة التزامية عرفية، فهو وإن كان لا يوجد ملازمة منطقية كى يصبح المظنون خمرا جعليا، وبين أن يصبح القطع بالخمير الجعلي قطعاً بالخمير الواقعي، لكن هناك تلازم عرفي بينهما، باعتبار أن العرف لعدم تمييزه بين النكات وعدم دقة نظره، يرى أنه ما دام أصبح مظنون الخمرية خمرا جعليا تنزيلا، إذن يلزم أن يكون القطع به كالقطع بذاك، وحينئذ تنشأ دلالة التزامية عرفية، لا منطقية ولا عقلية.

٢- الوجه الثاني: هو أن يقال: بأن هذه الملازمة تثبت بدلالة الاقتضاء، وصونا للمفاد عن اللغوية، وذلك بأن نفرض موردا يكون الحكم فيه مترتبا على جزءين، أحدهما الخمرية الواقعية، والآخر، القطع بالخميرية، كما لو قال المولى: «إذا كان هذا خمرا في الواقع، و قطعت بخرمته، فيجب إراقته»، بحيث كان موضوع الحكم مركبا من جزءين، ونفرض أن الامارة قامت على الخمرية، فهنا نفرض أن الخمرية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٨

في نفسها ليست موضوعه لحكم شرعي، وإنما الأثر هو للخمرية مع القطع بها، فلو فرض أن الامارة قامت على خمرية هذا المانع، فدليل الحجية يقول: بمدلوله المطابقي، نزلت المظنون منزلة الواقع المقطوع، وهذا التزليل أحرز جزء الموضوع للحكم، وأما الجزء الآخر وهو القطع بالخميرية، لم يحرز بهذا التزليل، وحينئذ إذا لم نستفد من تنزيل آخر إحرز الجزء الآخر، فيكون هذا التزليل لغوا لأنه يحرز جزء الموضوع فقط، وهذا لا يفيد إذا كان الجزء الآخر غير محقق، فيكون لغوا لو لم نستكشف في طوله تنزيلا آخر.

إذن بدلالة الاقتضاء، نستكشف تنزيلا آخر يصون دليل الحجية عن اللغوية وأن شيئا «ما» قد نزل منزلة القطع بالخميرية، وإن كانت دلالة الاقتضاء لا تعين هذا المنزل حينئذ، فبمناسبة الحكم والموضوع والأسباب العرفية نقول: إذا كان الشارع قد نزل شيئا منزلة القطع بالخميرية، فالمناسب أن يكون ذلك الشيء هو القطع الجعلي، إذن، فالمناسبة تضم إلى دلالة الاقتضاء، فتنتج مدلول التزايما.

و الوجه الأول هو مفاد كلام الآخوند «قده» في حاشيته على رسائل [٧٨] الشيخ «قده»، و الوجه الثاني هو للمحقق الأصفهاني «قده» [٧٩] تفسيراً للكلام الآخوند «قده».

و هذا الكلام قد اعترض عليه الآخوند نفسه في الكفاية [٨٠] حيث أفاد، بأن ما ذكره غير معقول.

و بيان اعتراضه بوجه فني، يكون بتوضيح مقدمتين، يتضح من خلالهما عدم معقولية كلامه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٩

١- المقدمة الأولى: هي أن هذين التزليلين اللذين أحدهما مدلول مطابقي، والآخر مدلول التزامي، هما تنزيلان طوليان لا عرضيان، حيث أن الاستفادة بالالتزام في طول الاستفادة بالمطابقة، وليس المقصود بالطولية أنها طولية في مقام الامارة والدلالة، باعتبار أن الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقيه، بل المقصود الطولية ثبوتا، وذلك لأن هذا التزليل الثاني، تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالخمير الواقعي، إذن هذا التزليل بعد فرض وجود ذات المنزل والمنزل عليه، فهو في طول ذلك، إذن فالتزليل هنا فرع أن يكون قطع بالواقع الجعلي، و أن يكون قطع بالواقع الحقيقي، حينئذ يفرض تنزيل هذا منزلة ذاك، و القطع بالواقع الجعلي في طول الواقع الجعلي، و الواقع الجعلي كان ببركة التزليل الأول، إذن التزليل الثاني في طول الأول.

٢- المقدمة الثانية: هي أن يقال: بأن الحكم له متعلق، و له موضوع، فإذا فرض أن الحكم كان له موضوع، و كان الموضوع مركبا من جزءين، و أريد تنزيل شيء منزلة هذا الجزء، و تنزيل شيء منزلة ذاك الجزء، كما إذا فرض أن حجية قول المفتي موضوعها مركب من جزءين، هما، الاجتهاد والعدالة، و أريد تنزيل شيء منزلة الاجتهاد، و تنزيل شيء آخر منزلة العدالة، فيجب أن يكون التزليلان عرضيين، و يستحيل غير ذلك، و ذلك، أن الحكم بالنسبة لمتعلقه يتحصي ص، كما في الوجوب بالنسبة إلى الصلاة حيث يتحصي عرضيين، و يستحيل غير ذلك، و ذلك، أن الحكم بالنسبة لمتعلقه يتحصي ص، كما في الوجوب بالنسبة إلى الصلاة حيث يتحصي



بالباتحة و غيرها من أركان الصلاة، فإذا أردنا أن ننزل شيئاً منزلة جزء الواجب، فننزله منزله بلحاظ حصه من الوجوب و ليس لنا شغل بالنسبة للباقي من الحصص، هذا بلحاظ المتعلق، و أمّا بلحاظ الموضوع إذا كان مركباً من جزءين، فالحكم لا يتحصص بحصتين، فحجتيه قول المفتي مثلاً ليس نصفها على الاجتهاد، و نصفها الآخر على العدالة، بل هو حكم واحد، فهنا يجب أن يكون هذا التنزيل ضمنه تنزيل شيء آخر منزلة الشيء الآخر، فالتنزيل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٠

بلحاظ كلا الجزئين يجب أن يكون بلحاظ هذا الحكم الواحد، و هذا معناه: أنه تنزيل واحد لا تنزيلين.

و هذا يبرهن، على أن تنزيل شيء منزلة أحد الجزئين لا يعقل أن يكون متأخراً لرتبه و لا زماناً عن تنزيل ذاك الشيء منزلة الجزء الآخر، و حينئذ إذا تمت هاتان المقدمتان تبرهن الاستحالة، فيقال: إن التنزيلين المفترضين في الحاشية طوليان، و يستحيل أن يكون التنزيلان لجزئي الموضوع طوليين، كما برهن في المقدمة الثانية.

هذا هو إشكال صاحب الكفاية في الكفاية على نفسه في حاشيته على رسائل الشيخ «قده»، و به لا يتم إذن كلامه في الحاشية.

و الخلاصة: هي أن إشكال صاحب الكفاية على حاشية نفسه على الرسائل، يرجع إلى مقدمتين.

و كانت الأولى تقول: إن التنزيلين طوليان.

و كانت الثانية تقول: إنه يستحيل أن يكون التنزيلان لجزئي الموضوع لحكم واحد طوليين.

و حينئذ بحسب المفروض من كلامه، على أساسه، لا يكون وافياً كما عرفت.

و الذي يترأى من عبارته في الكفاية، أنه يريد أن يستشكل على التنزيلين الطويلين بإشكال الدور، و إن كلا منهما يتوقف على الآخر.

و لعل تفسير كلام صاحب الكفاية أتمّ مما يترأى من ظاهر كلامه في الاعتراض بإشكال الدور.

و أمّا بناء على ما ذكرناه، فالمسألة لا تحتاج إلى صياغة إشكال الدور، بل مرجعها إلى أن الحكم الواحد لا يتصور له إلا تنزيل واحد،

إذ أن جزأي موضوع حكم واحد يجب أن يكون تنزيلهما ضمن تنزيل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣١

واحد بلا حاجة إلى ضمّ صيغة الدور، هذا، على أن في عبارته تشويش، منشؤه، أنه لم يعلم منه «قده»، أن هذا الدور، هل يريد أن

يجريه بين الدالّتين بحسب مقام الإثبات، أي بين الدلالة على تنزيل المظنون منزلة الواقع، التي هي دالة مطابقيه، و بين الدلالة

الالتزامية، على تنزيل القطع بالواقع الجعلي، منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فهل الدور بين الدالّتين، أو هو بين المدلولين؟

أمّا تقريب الدور بين الدالّتين فهو أن يقال: إن الدلالة المطابقيه للدليل الحجية على تنزيل المؤدى و المظنون منزلة الواقع، تتوقف على

ضم تلك الدلالة الأخرى، أي على تنزيل شيء منزلة الجزء الآخر من الموضوع، إذ لو لم نضم الدلالة الثانية لكانت الأولى لغوا، إذن

الدلالة المطابقيه على حفظ الجزء الأول من الموضوع بالتنزيل، تتوقف على الدلالة الثانية الالتزامية، و الدلالة الالتزامية هذه، تتوقف

على الدلالة المطابقيه، لأنّ الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقيه و معلولة لها، و هذا دور.

و هذا التقريب غير تام، و شبيه بالمغالطة، و ذلك لأنّ هذا التقريب بنفسه يجري في التنزيلين العرضيين أيضاً، كما لو فرض أننا حوّلنا

الدلالة الالتزامية إلى دالة مطابقيه، و فرضنا أن دليل الحجية له دالّتان مطابقيتان، إحداها على تنزيل المظنون منزلة الواقع، و الأخرى

على تنزيل الظن منزلة القطع، و أغمضنا النظر عن إشكال اللحاظ الآلي و الاستقلالي، فإنّه رغم هذا، يأتي إشكال الدور، لأنّ كلا من

الدالّتين متوقفة على الأخرى، لأنّ كلا منهما بدون الأخرى لغو، لأنّ حفظ أحد الجزئين بدون الآخر لغو، و ينتج ذلك استحالة تنزيل

شيئين منزلة جزأي الموضوع و لو في عرض واحد، إذن فهذه مغالطة.

و حلّها هو، إنّ كلا من الدالّتين لا تتوقف على فعلية الدلالة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٢

الأخرى و سد تمام أبواب عدمها، بل تتوقف على عدم المائع في الدلالة الأخرى من سائر الجهات غير جهتها نفسها. و بعبارة أخرى، سد سائر أبواب العدم للدلالة الأولى من غير ناحيتها هي، فكل من الدالتين يتوقف على أن يكون باب العدم للأخرى مفتوحا من غير ناحيتها، و أن يكون من غير ناحيتها الدلالة الثانية تامه، إذن فالمناط هو في صدق الشرطية، و هي «أنه لو كانت هذه لكنت تلك»، فكل منهما يتوقف على صدق شرطية من هذا القبيل، و حينئذ يرتفع الدور في المقام، فإن الدلالة الالتزامية هنا و إن كانت معلولة للدلالة المطابقيه، إلا أن الدلالة المطابقيه ليست معلولة للدلالة الالتزامية، بل هي معلولة للقضية الشرطية، و هي «أنه لو كانت الدلالة المطابقيه، لكنت الدلالة الالتزامية» و صدق الشرطية فعلى لا يتوقف على صدق الطرفين، إذن لا دور. و قد يقرب الدور بلحاظ المدلول، أي بلحاظ نفس التنزيلين، بأن يقال:

إن تنزيل المظنون منزلة الواقع يتوقف على التنزيل الثاني، إذ بدون التنزيل الثاني، يكون الأول لغوا، و التنزيل الثاني هو تنزيل القطع بالواقع الجعلى، منزلة القطع بالواقع الحقيقي، و تنزيل القطع بالواقع الجعلى فرع القطع بالواقع الجعلى، فلكي يكون هناك قطع بالواقع الجعلى، لا بد أن يكون هناك واقع جعلى، و المفروض أن الواقع الجعلى نشأ من التنزيل الأول، إذن يتوقف أن يكون الثاني متوقف على الأول.

و هذه الصياغة مغالطة أيضا، لأن صياغة بهذا النحو يمكن إجراؤها حتى لو لم يكن المنزل في التنزيل الثاني هو القطع بالواقع الجعلى، بل حتى لو نزل زول المطر منزلة القطع بالخمريه، فإن نزول المطر ليس في طول التنزيل الأول، فحينئذ تكون صورة المغالطة بأن يقال: بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٣

إن الأول متوقف على الثاني، و الثاني متوقف على الأول، إذ الثاني بدون الأول لغو، فكل منهما متوقف على الآخر لأنه بدونه لغو، و هذه مغالطة.

و حل ذلك هو أن يقال: إن التنزيل الأول ليس موقوفا على فعلية الثاني، بل الأول و الثاني بمجموعهما يصدران معا، باعتبار ان أحدهما بدون الآخر يكون لغوا، إذن فكلاهما يصدران معا، إذن فالتنزيل الأول يتوقف على رفع اللغوية، و رفعها يكفى فيه صدق الشرطية، و هي «أنه لو كان التنزيل الأول لكان التنزيل الثاني» إذ يكفى في رفع اللغوية ذلك، إذن فلا دور، إذن فصياغة الدور غير واردة لا إثباتا و لا ثبوتا، و كل من التنزيلين بحسب عالم الجعل ليس في طول الجعل الآخر، بل الجعلان عرضيان، و الأحسن في مقام تقريب إشكال الكفاية هو ما ذكرنا سابقا.

٣- الكلام الثالث: هو للمحقق العراقي «قده» [٨١] إشكالا على الكفاية و انتصارا لما جاء في الحاشية و دفعا لمحدور استحالة طولية التنزيلين في المقام، حيث أفاد بأنه لا مانع من أن يكون تنزيل بلحاظ كل جزء، تنزيلا مستقلا مفضولا عن التنزيل الآخر، سواء كان متقدما أم متأخرا عنه رتبة، لأن المولى حينما يجعل حكما كوجوب الحج، على الموضوع المركب من البلوغ و الاستطاعة، فكل من الجزئين يكون له حكم تعليقى، فالاستطاعة حكمها هو وجوب الحج لو انضم إليها البلوغ، و البلوغ حكمه وجوب الحج لو انضم إليه الاستطاعة، فالمولى حينما يجعل وجوب الحج على البالغ المستطيع، يكون موضوعه كل من الجزئين لأثر تعليقى، و إذا كان كل من الجزئين موضوع لحكم تعليقى، إذن فالتنزيل يكون لكل من الجزئين مستقلا بلحاظ أثره التعليقى، فليس

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٤

هناك عملية تنزيل واحدة، لأنه ليس هناك أثر واحد، بل أثران، كل منهما مترتب على أحد الجزئين بشرط انضمام الآخر إليه، إذن فالمولى في مقام التنزيل لا يطلب أكثر من إسراء هذا الحكم التعليقى على المنزل، و بما أن هذا الحكم التعليقى تمام موضوعه نفس الجزء، إذن يمكن أخذه في موضوع التنزيل الآخر للجزء الآخر من دون محدور استحالة طولية التنزيلين في المقام.

و التحقيق ان كل هذه الكلمات غير صحيحة.

أمّا ما ذكره العراقي «قده» فيرد عليه اعتراضان.

١- الاعتراض الأول: هو أن افتراض وجود أثرين و حكمين تعليقيين لجزأى الموضوع، مرجعه بحسب الحقيقة إلى أن المولى بعد ان يجعل حكمه الواحد، و هو «وجوب الحج» على موضوعه المقدر الوجود على نهج القضية الحقيقية، حينئذ العقل ينتزع من هذا الجعل الواحد جعلين انتزاعيين، جعلاً لسانه، «إنّ البالغ إذا استطاع يجب عليه الحج»، و جعلاً آخر، لسانه، «إنّ المستطيع إذا بلغ يجب عليه الحج»، و هذان جعلان منتزعان من ذلك الجعل الواحد، و ليسا جعلين صادرين من الشارع حقيقة، و إلّا للزم تعدّد الوجوب بتعدّد الجعل، و حينئذ فدلّيل التنزيل بلحاظ كل جزء إذا كان المقصود به عملاً إنشائياً، أى أنّه ينشئ الجعل بهذا الدليل، فيجب أن يكون إنشاء هذا الأثر التعليقى بإنشاء منشأ انتزاعه، و هو ذاك الحكم الواحد المترتب على المجموع المركب، إذن فإنّ هذين الأثرين التعليقيين ليسا مجعولين استقلالاً، و إنّما هما منتزعان عن ذاك المجعول الواحد، فإذا أريد بتنزيل شىء منزلة جزأى الأثر التعليقى على نحو يكون جملة إنشائية، فحينئذ لا بدّ و أن يكون إنشاؤه بإنشاء منشأ انتزاعه، و حيث أنّ منشأ انتزاعه حكم واحد، إذن فلا بدّ حينئذ و أن يرجع كلا التنزيلين إلى تنزيل واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٥

نعم لو كان هذا التنزيل بنحو الإخبار، فلا بأس بأن يخبر بكل منهما، فيقول: أنّ هذا منزلة ذاك في الأثر التعليقى، و كذا يقول فى الطرف الثانى، لأنّ مرجع الإخبارين إلى الإخبار عن وجود تنزيل واحد للمجموع منزلة المجموع المركب. و التحقيق فيه هو، أنّه تارة نبى على أنّ التنزيل عملية ثبوتية، و مرجعها إلى جعل الحكم على المنزل تبعاً لثبوته فى المنزل عليه بحيث يكون التنزيل عملية ثبوتية و يكون مضمونها هو جعل الحكم و إسراؤه من المنزل عليه إلى المنزل، و هذا هو مبنى صاحب الكفاية «قده».

و أخرى، نبى على أنّ التنزيل شىء يرجع إلى اللسان الإثباتى و يكون من شئون و خصوصيات البيان فى الدليل الشرعى، و ذلك بأن يقال: إنّ المولى حينما يحكم بوجوب الحج على المستطيع و يبيّن ذلك بدليل قوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فهنا تارة يقول ذلك و لا يجعل عدلاً للاستطاعة، و أخرى يأخذ البذل عدلاً للاستطاعة كقوله: «يجب الحج على المستطيع أو من يجد الزاد و الراحلة»، فإن فرض الثانى كما إذا قال: «من كان مستطيعاً، أو من بذل له الزاد يجب عليه الحج»، ففى مثله يقال: إنّ الحكم متعلق بالجامع بين الأمرين، بين من كان مستطيعاً، و بين من بذل له الزاد.

و أخرى، نفرض أنّ الدليل يكون بلسان «من كان مستطيعاً يجب عليه الحج»، فهذا اللسان لا يفى بإيجاب الحج على من بذل له الزاد، فحينئذ، يكون قوله: «أو من بذل له الزاد» مبين ببيان منفصل، و البيان المناسب له هو أن يقال: مثلاً «نزلت من بذل له الزاد و الراحلة منزلة المستطيع»، فهذا التنزيل مرجعه إلى التعويض عن القرينة المتصلة، فوظيفته وظيفته بحسب مقام الإثبات و ليس التنزيل بابه باب الجعل و إسراء الحكم من المنزل عليه إلى المنزل.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٦

إذن فعملية التنزيل لها فهمان:

الأول: أن يكون التنزيل عملية ثبوتية، عالمها نفس المولى قبل أن يتكلم بشىء، و مضمون هذه العملية هو جعل الحكم. الثانى: هو أن تكون عملية التنزيل عملية بيانية بحسب مقام الإثبات، و حينئذ إذا بنينا على الثانى، إذن لا موضوع لكلام المحقق العراقى و لا- لكلام الآخوند «قده»، لأنّ عملية التنزيل إذا كانت مجرد عملية بيانية، فلا يتم كلا الكلامين، لأنّ التنزيل ليس عبارة عن جعل الحكم ليقال: إنّ كان حكم واحد فلا بدّ أن يكون هناك تنزيل واحد كما يقول الآخوند «قده»، ذلك أنّ التنزيل ليس جعل الحكم، بل هو طرز بيان لسعة دائرة الحكم، كما أنّ كلام العراقى «قده» لا يتم، لأنّ تعدّد التنزيل أمر إثباتى لا ربط له بتعدّد الحكم كى نفتش عن حكمين تنزليين، بل حتّى لو لم يوجد إلّا حكم واحد، فمع هذا يعقل تعدّده، ففى الدليل الأول نقول: «المستطيع البالغ يجب عليه الحج»، و بعد هذا يريد التعويض عن «أو» فيقول: «البذل بمنزلة الاستطاعة»، ثمّ يعوض عن «أو» مرّة أخرى فيقول: «الرشد

بمنزلة البلوغ».

فبعد ضم هذين إلى الدليل الأول، تكون النتيجة أنه إذا تحققت الاستطاعة و البذل و البلوغ أو الرشد، يجب الحجج، فتعدد القرائن المنفصلة لا ينافي مع وحدة الحكم.

إذن، فبناء على الفهم الثاني لعملية التنزيل لا يتم كلا الكلامين.

و أما لو بنى على الفهم الأول، و هو كون عملية التنزيل عملية ثبوتية و مضمونها ثبوتى فى نفس المولى، و هو جعل الحكم، حينئذ، يكون معنى التنزيل جعل الحكم و إسراؤه من موضوع لآخر، و حينئذ يكون لكلام الآخوند «قده» صورة، و هو أن التنزيل إذا كان كذلك، حينئذ، إذا كان عندنا حكم واحد فلا يكون عندنا إلا تنزيل واحد،

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٧

و حينئذ، العراقى «قده» يفتش عن حكمين كى يتعدّد التنزيل فيقول: إن كل واحد من جزأى الموضوع له حكم تعليقى كما تقدّم تفصيله.

لكن هذا غير تام فى مقام الجواب على إشكال الكفاية، و يردّ عليه.

أولاً: إن هذا الحكم التعليقى الذى فرضه للاستطاعة، و الحكم التعليقى الذى فرضه للبلوغ، هما ليسا حكمين مجعولين حقيقه، و إلاّ لزم تعدّد الحكم، و يكون الحج واجب مرتين على من بلغ و استطاع، و هو خلف، بل هذان الحكمان منتزعان من نفس جعل ذاك الحكم الواحد لوجوب الحج على الموضوع المركب.

نعم العقل ينتزع من هذا الجعل الواحد عنوانين انتزاعيين كما عرفت، فهما مجعولان بتبع منشأ انتزاعهما.

ثانياً: لو فرض أن عملية التنزيل كانت عملية ثبوتية مرجعها إلى الجعل و إسراء الحكم من مورد لآخر، إذن، فهذا الحكم التعليقى لا يعقل إسراؤه إلاّ بإسراء منشأ انتزاعه، و حيث أن كليهما منشأ انتزاعهما واحد، إذن فيعود الإشكال.

الاعتراض الثانى: هو أننا لو تعاملنا مع هذين الحكمين التعلبيين كحكمين قابلين للجعل مباشرة، حينئذ نقول: إن عندنا تنزيلاً، تنزيل للبذل، منزلة الاستطاعة، و تنزيل للرشد منزلة البلوغ، و كل منهما يكون بلحاظ الأثر التعليقى، ففى الأول، و هو تنزيل البذل منزلة الاستطاعة، فالأثر التعليقى هو وجوب الحج، فهنا نسال: إن الأثر التعليقى الذى لوحظ عند التنزيل، و أسرى بتنزيل البذل منزلة الاستطاعة، فهذا الوجوب، هل هو وجوب الحج المعلق على البلوغ؟ فإذا كان هو، إذن ينتج أنه لو أن هذا الإنسان بذل له الزاد و كان بالغاً فيجب عليه الحج،

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٨

لكنه لا ينتج- أنه إذا بذل له و كان راشداً- أنه يجب عليه الحج، هذا بمقتضى التنزيل منزلة الجزئين لا أحدهما، فلو كان المقصود التعويض عن أحد الجزئين لما اتجه الإشكال أصلاً كما صرح هو به، لأنه يأخذ ذاك الجزء الوجدانى فى الجزء الذى يريد أن ينزله منزلة شىء آخر، و ينزل الجزء التنزيلى مع الجزء الوجدانى منزلة الجزئين الوجدانيين.

و الحاصل هو أنه حينما ينزل البذل منزلة الاستطاعة فى الحكم المعلق، فهذا الحكم ما هو؟ فإن كان هو وجوب الحج على المستطيع المعلق على البلوغ، فينتج أنه لو بذل له الزاد و كان بالغاً أنه يجب عليه، و لا ينتج وجوبه على من اجتمع عليه كلا الجزئين التنزيليين، و نفس الشىء يقال فى ذاك الطرف، و هذا غير المقصود.

و إن قلتم أنه فى هذا التنزيل حينما ينزل البذل منزلة الاستطاعة فهو ينزله من حكمها المعلق الذى هو وجوب الحج على تقدير الرشد، لا على تقدير البلوغ، فحينئذ، الحكم المعلق جعل فى التنزيل الآخر لا فى الجعل الأول، لأنه فى الأول جعل على المستطيع إذا بلغ، و على البالغ إذا استطاع، لا على المستطيع إذا كان راشداً، إذن فهذا الحكم مجعول فى التنزيل الآخر، فيلزم أن يكون هذا التنزيل ناظراً لذاك و فى طوله، و كذلك يقال فى التنزيل الآخر، و عليه فيلزم الدور حينئذ و يكون كل من التنزيلين فى طول الآخر.

و حاصل الدور في الإشكال الثاني على العراقي «قده»، هو أنه إذا أريد إيجاد تنزيلين بنحو بحيث يعوض عن مجموع الجزئين الأصليين بمجموع الجزئين التزليلين من دون أن يعوض عن أحد الجزئين فقط بالبدل التزليلي و بضمه إلى الجزء الآخر، فإن هذا خارج عن المقصود، إذ المقصود من تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، هو إقامة مجموع البدلين التزليلين مقام

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٩

مجموع الجزئين الأصليين، لا بنحو يقام هذا البدل التزليلي مقام أصله في الانضمام إلى الجزء الأصلي الآخر، بل بالنحو الذي عرفت، و هو دورى.

و إن كان هناك تنزيل واحد فهو أمر معقول، و ذلك كما لو قال:

نزلت مجموع هذين الأمرين منزلة مجموع هذين الجزئين بلحاظ الحكم الواقعي المترتب على مجموع الجزئين الأصليين.

و لكن عرفت أنه إذا فرضنا تعدد التزليل فإنه لا يعقل ذلك إلا على وجه دورى، لأنه في كل من التزليلين يكون التزليل بلحاظ الحكم المجمعول المعلق، و حينئذ هذا الحكم المعلق ليس هو الحكم المعلق المجمعول بوجوب الحج على المستطيع البالغ، لأنّ ذاك الحكم المعلق تعلق على الجزء الأصلي الآخر، لا التزليلي الآخر، فلو نزلنا البذل منزلة الاستطاعة في حكمها المعلق، إذن حكمها المعلق هو الحكم المعلق على تحقّق الجزء الأصلي الآخر، و هو البلوغ، و ليس هذا هو المطلوب، إذن فلا بدّ و أن يكون التزليل لا بلحاظ الحكم المعلق المجمعول في المؤدى الواقعي الأول، بل بلحاظ الحكم المجمعول في التزليل الآخر، ليكون كل من التزليلين ناظرا إلى الحكم المجمعول في التزليل الآخر.

و هذا يمكن بيانه بتقريب آخر في مقام إثبات الاستحالة و حاصله:

هو أن يقال:

إنّ التزليل الّذى ينزل المؤدى منزلة الخمر الواقعي، هذا التزليل لا بدّ و أن ينظر فيه إلى حكم ثابت للخمر، إمّا فعلى، أو معلق، ليسرى بالتزليل إلى المؤدى، و حينئذ هنا نسأل: إنّه ما هو حكم المنزل عليه المنظور بالتزليل؟ فإن فرض أنّ هذا الحكم هو الحكم المعلق المستفاد من الجعل الأولي، و هو جعل الحكم على الخمر الواقعي المقطوع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٠

الخمريّة حيث أنّ ذاك الحكم كان ينحل إلى حكمين معلقين كما قال العراقي «قده»، أحدهما ثبوت الحكم على الخمر معلقا على انضمام القطع إليه، فإن أريد بالتزليل إسراء هذا الحكم المعلق إلى المنزل، و هو مؤدى الامارة منزلة الخمر الواقعي من هذا الحكم المعلق على الجزء الأصلي الآخر، إذن، لأنّ نتج أنّ هذا الجزء المنزل بضمه إلى الجزء الآخر الأصلي ينتج الحكم، و هو خلاف المقصود. فإذا قلنا ليس المقصود بتزليل كل من الجزئين بنحو يضم إلى الجزء الأصلي الآخر، فهو في نفسه غير معقول، إذ لا يعقل أن يجعل هذا الحكم المعلق على مؤدى الامارة، إذ من الواضح أنّه مع القطع بالخمريّة الواقعيّة لا- حكم ظاهري و لا إماره، إذ الامارة بما هي حجة ظاهريّة لا يعقل اجتماعها مع القطع بالخمريّة الواقعيّة ليعلق حكمها على انضمام القطع بالخمريّة الواقعيّة إليها.

و أمّا إذا قيل: بأنّ الخمر صار له حكم معلق آخر، و هو الحكم المعلق على انضمام الجزء التزليلي الآخر بركة التزليل، فإنّ التزليل الثاني ينزل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي من حكم المعلق، إذن، فالخمر صار طرفا في حكم معلق جعل في التزليل الثاني، و هذا التزليل الأول يسرى هذا الحكم المعلق، و هذا أيضا خلف، لأنّ معناه: إنّ التزليل الثاني ضمّ بركة التزليل إلى الجزء الأصلي الأول، لكى ينتج حكما فعليا على الخمر، و هو خلف. لأننا فرضنا أنّ كلا من التزليلين لا يقصد بإيجاد البدل التزليلي لجزئه. أن يضم هذا البدل إلى الجزء الأصلي الآخر، بل أن يضم إلى البدل الآخر، فإذا افترضنا أنّ الخمر صار طرفا للحكم المعلق في التزليل الثاني، فمعناه: أنّ الثاني ضم بدله التزليلي إلى الأصلي الآخر، إذن كلا الفرضين خلف، و الثالث محال، فيتم المطلوب.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤١

والخلاصة: هي أنّ تنزيل المؤدى منزلة الخمر الواقعي لا بدّ و أن ينظر فيه إلى حكم ثابت للخمر، إمّا فعلي، أو تعلقي ليسرى بالتنزيل إلى المؤدى، إذن، فلا بدّ أن يكون نظر دليل التنزيل إلى حكم ثابت للخمر الواقعي يكون المقصود إسراؤه إلى المنزل عليه، وإلاّ بالتنزيل غير معقول لما عرفت، و الحكم الثابت في المنزل عليه هنا، إن كان هو الحكم المعلق المستفاد من الجعل الأولى للحكم على الخمر المقطوع الخمرية، فهذا خلف أيضا، لأنّه معلق على انضمام الجزء الأصلي الآخر، فلو أريد إسراؤه لما أنتج المقصود كما عرفت، بل هو في نفسه غير معقول في خصوص المقام، لأنّ الجزء المعلق عليه في المقام هو القطع بالخمرية و مع حصوله لا يبقى موضوع التنزيل الظاهري في المؤدى.

و إن كان هو الحكم المعلق على القطع التنزيلي الثابت ببركة التنزيل الثاني، فهذا أيضا خلف، فإنّ هذا معناه: إنّ التنزيل الثاني قد ضم فيه الجزء التنزيلي الثاني - و هو القطع بالواقع التنزيلي - لا الجزء الأصلي من الآخر - و هو الخمر الواقعي - بل يلغو التنزيل الأول حينئذ، لأنّ الجزء التنزيلي الثاني دائما - في خصوص المقام - يكون مع التنزيل الأول لكونه في طوله، فلا يبقى إلاّ أن يكون التنزيل بلحاظ حكم غير ثابت للمنزل عليه، بل يثبت بنفس دليل التنزيلين، و هذا محال، لأنّه لو أريد فيه النظر إلى إسراء الحكم الثابت في نفس هذا الدليل، فهو محال في نفسه، لأنّ معناه: افتراض ثبوته قبل ثبوته، و إن أريد فيه عدم النظر إلى حكم موضوع أصلا، فهو خلف فرض التنزيل.

٣- الاعتراض الثالث: على العراقي «قده» هو أنّه حينما نريد تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، يعني نأخذ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٢

القطع بالواقع الجعلي في موضوع الحكم المذكور الذي هو حكم شرعي واحد و القطع بالواقع الجعلي و التنزيلي معناه: حكم الشارع على طبقه بما يماثل حكمه الأولى، و هذا هو معنى التنزيل.

و المفروض أنّه عندنا حكم واحد، إذن، فقد أخذنا القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم و هو محال عندهم.

أو قل: إنّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي معناه: أخذ القطع بالواقع الجعلي في موضوع الحكم المذكور الذي هو حكم شرعي واحد، و هذا معناه أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه، و هو محال عندهم.

نعم الإشكال غير وارد على مبنانا، لأننا وجّهنا إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه و ذلك بأن يؤخذ القطع بالجعل في موضوع المجعول و ذلك كما لو كان الحكم متعدد، و التنزيل متعدد، فالمأخوذ في أحد الحكمين هو العلم بالحكم الآخر، و لا مانع من ذلك، و إن كان مانعا على مبنى العراقي و الكفاية.

و أمّا كلام صاحب الكفاية، فيردّ عليه أربع إشكالات.

١- الإشكال الأول: هو بطلان المقدمّة الثانية، أي أنّنا لو سلّمنا المقدمّة الأولى، و هي تعدّد التنزيل، فإنّا لا نسلم عدم معقولية تعدد التنزيل بلحاظ حكم واحد، و ذلك لما بيناه في أول مناقشة المحقق العراقي، من أنّ التنزيل ليس أمرا ثبوتيا راجعا إلى جعل الحكم في عالم الثبوت و نفس المولى، بل مرجعه إلى لسان من ألسنة الأدلة الإثباتية، فتزيل مؤدى الامارة منزلة الخمر الواقعي، و تنزيل القطع الجعلي منزلة القطع الحقيقي، هما لسانان إثباتيان من ألسنة الأدلة، لا ثبوتيين ليردّ كلامه، إذ الحكم الواحد، تارة، يراد توسعته بقرينة متصلة فيعبر، «بأوا»، و أخرى، بقرينة منفصلة، و ذلك لسان من ألسنة التنزيل، و ليس هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٣

التنزيل جعلا، إذ من الواضح أنّه ليس المقصود جعل حكم آخر وراء الأول، و إلّا للزم تعدّد الأحكام، بل المقصود توسعته دائرة موضوع الحكم الأول، و هذه التوسعة لم تبيّن بالدليل الأول، إذن فتبيّن بدليل ثانی، إذن، فالتنزيلان ألسنة إثباتية، لا جعول ثبوتية، فتعدّدها من باب تعدّد القرائن المنفصلة الكاشفة عن جعل الحكم على موضوع مركب واحد، و هذا لا مانع منه، و ليس بابه باب

الجعول المتعددة لحكم واحد.

و الحاصل: هو أنّ المقدمه الثانيه- القائلة باستحالة الطولية بين التنزيلين لجزأى الموضوع الواحد- باطله، إذ التنزيل كما عرفت هو مجرد لسان إثباتي، و لا يعنى إسراء حقيقتنا للحكم، إلّا بلحاظ المدلول التصديقي الجدوى، إذن، فتعدد التنزيل ليس إلّا من باب تعدد القرينه المنفصله الكاشفه عن جعل الحكم على الموضوع المركب.

٢- الإشكال الثاني: هو بطلان دعوى الطولية بين التنزيلين فى كلامه، فإنّ تنزيل الأول، و هو تنزيل المؤدى منزله الخمر، و تنزيل الثانى، و هو تنزيل القطع بالخمر منزله القطع بالواقع الحقيقى، ليس فى طول تنزيل المؤدى، فهما ليسا طويلين، بل بالإمكان جعلهما فى إنشاء واحد، ذلك بأن ينزل المجموع المركب من المؤدى و القطع بالخمريه الجعليه منزله المجموع المركب من الخمر الواقعي و القطع بالخمريه الواقعيه، و ذلك بعد أن يكون المراد من القطع بالواقع الجعلي هو القطع بهذا الجعل الذى يراد به إنشاء التنزيلين، حيثذ يكون مرجعه إلى وجود جعل واحد أخذ فى موضوعه جزءان، أحدهما، قيام الاماره، و الآخر القطع بنفس هذا الجعل، و سوف يأتى أن أخذ القطع بالجعل فى موضوع فعليّه المجعول أمر معقول، إذن، فالجمع بين هذين التنزيلين أمر معقول و لا يلزم أن يكونا طويلين و متعددين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٤

و بعبارة أخرى: إنّ تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزله القطع بالواقع الحقيقى ليس فى طول تنزيل المؤدى، لأنّ تنزيل شىء منزله شىء آخر لا- يتوقف على وجود المنزل خارجا، بل يتوقف على مجرد افتراضه، فيصحّ تنزيل النبيذ أو الفقاع منزله الخمر حتّى لو لم يوجد فقاع أو النبيذ خارجا، إذ تنزيل القطع بالمؤدى التنزيلي لا يتوقف على أكثر من فرض وجود النبيذ مثلا، فمرجعه حيثذ إلى وجود جعل واحد أخذ فى موضوعه جزءان، قيام الاماره، و القطع بنفس هذا الجعل.

أو قل: إنّ مرجعه إلى أخذ القطع بالحكم فى موضوع شخصه حيث أنّ التنزيلين بلحاظ حكم واحد و إسراء واحد.

و قد عرفت و سوف يأتى، أنّه يعقل أخذ القطع بالجعل فى موضوع فعليّه المجعول، إذ الجمع بين هذين التنزيلين أمر معقول، و لا يلزم أن يكونا طويلين و متعددين.

٣- الإشكال الثالث: هو أنّه لو سلّمنا كلتا المقدمتين، فمع هذا يمكن تميم كلام حاشية الآخوند على رسائل الشيخ «قده»، و ذلك لأننا قلنا سابقا بأنّ الدلاله الالتزاميه التى ادعاها فى الحاشيه لها أحد وجهين: فهى إمّا أن تكون دلاله التزاميه عرفيه، و إمّا أن تكون عقليه بدلاله الاقتضاء.

فإن كان مدرك هذه الدلاله هو الملازمه العرفيه، من باب أنّ العرف- لعدم دقته- يرى أنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع يساوق تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزله القطع بالواقع الحقيقى، و حيثذ، نحن لا نتكلم فى مورد تكون الخمريه فيه جزء الموضوع، و يكون القطع بالخمريه هو الجزء الآخر ليلزم الإشكال، بل نتكلم فى مورد يكون الخمر فيه تمام الموضوع لحكم واقعي و هو حرمه الشرب، و يكون القطع بالخمريه تمام الموضوع لحكم واقعي آخر «كوجوب الإراقه» مثلا، إذن يوجد حكمان واقعيان.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٥

أو قل: تنزيلان مستقلان لا ربط لأحدهما بالآخر، و يكون القطع بالواقع التنزيلي الأول بلحاظ الحكم الأول و بلا توقف على الثانى، و القطع بالواقع التنزيلي الثانى بلحاظ الحكم الثانى، و ملاك الدلاله الالتزاميه العرفيه- و هو المسامحه و عدم الفرق بين القطع بالواقع الحقيقى، و القطع بالواقع التنزيلي- إذا بنى عليها، فهى جاريه فى محل الكلام لأنها نكته خفاء المطلب، و لأنه لا يفرق بين أن يكون الخمر موضوعا مستقلا أو لا.

و على ضوء هذا لا بأس إذن بوجود تنزيلين، و لا يلزم حيثذ وحده التنزيل لوحده الحكم، و بهذا يتم المطلوب.

و إن كان الوجه فى الدلاله الالتزاميه هو دلاله الاقتضاء، حيثذ نقول: بأنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع يوجب بدلاله الاقتضاء- و صونا

لكلامه عن اللغوية- أن يكون المولى قد نزل شيئاً آخر منزلة الجزء الآخر- و هو القطع بالخمريه الواقعيه- لئلا يلزم لغويه التنزيل الأول. لكن دلالة الاقتضاء لا تعين ما هو المنزل منزلة الجزء الآخر، وإنما عيّنه الآخوند «قده» بالمناسبات العرفيه و الفهم العرفي حيث قال: «المناسب أن يكون المنزل منزلة الخمريه هو القطع بالواقع الجعلي، و إنما فيمكن أن يكون أمراً آخر، و هو الظن بالواقع الحقيقي، و بذلك يتم رفع اللغويه.

إذن هذا الإشكال الذي يشكله منشأ من طوليه التنزيلين، و هذه الطويله نشأت من افتراض ان المنزل هو القطع بالواقع الجعلي الذي هو في طول التنزيل، أما لو كان المنزل هو الظن بالواقع الحقيقي، إذن لا طوليه بين التنزيلين.

و حينئذ نقول: إن إشكال الآخوند «قده» تمام ما يبطل هو، المناسبات العرفيه، و لا يبطل أصل دلالة الاقتضاء، إذ عندنا دالان:

دلالة الاقتضاء، و هي تنزيل شيء، و المناسبه العرفيه تعينه في القطع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٦

بالواقع الجعلي، و برهان الكفايه يبرهن على استحالة ذلك، إذن تسقط المناسبه العرفيه، لا دلالة الاقتضاء، فإن دلالة الاقتضاء لم تكن تعين ابتداء ما هو المنزل منزلة الجزء الثاني، و إنما عيّنا ذلك بالمناسبه العرفيه، إذن، بضم دلالة الاقتضاء إلى دليل الكفايه و هو الظن بالخمريه الواقعيه لا القطع بها، و معه لا طوليه.

و إن شئت قلت: لو فرضنا أن تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي مستحيل، فيستكشف ان أمراً آخر هو الذي نزل منزلة القطع بالواقع، فإن دلالة الاقتضاء لم تكن تعين ابتداء ما هو المنزل منزلة القطع بالواقع الحقيقي،- أي الجزء الثاني- و إنما عيّنا ذلك بالمناسبات العرفيه، فإذا كان ذلك محالاً، فليكن المنزل الظن بالواقع أو أمر آخر ملازم.

و الخلاصه: هي ان كلام الكفايه يرد عليه:

أولاً: بطلان المقدمه الثانيه، لأن التنزيل ليس من جنس الجعل ثبوتاً ليقال: أنه بناء على وحده حكم المنزل عليه لا يتصور إلا تنزيل واحد، بل التنزيل مرجعه إلى عالم الإثبات، إذن، لا محذور في تعدد القرائن الإثباتيه بالنسبه إلى دليل واحد كما عرفت.

و يرد ثانياً: بطلان المقدمه الأولى، لأنه يشترط في معقوليه التنزيل فعلياً المنزل، فتزيل القطع بالواقع التنزيلي ليس في طول أن يوجد واقع تنزيلي خارجي، بل في طول افتراض ذلك في عالم الجعل كما تقدم، و لا مانع من أن يفترض الأمران معا في جعل واحد، فيقول مثلاً:

«نزل المؤدى بالقطع بالواقع الجعلي منزلة الجزءين الواقعيين»، و قد عرفت ما يرد ثالثاً فيما مرّ.

٤- الإشكال الرابع: هو أن المحقق الخراساني «قده»، كان يريد

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٧

أن يقول: بأن هذين التنزيلين طوليان كما ذكر في المقدمه الأولى، و الطويله كان يدعيها من هذا الطرف، بمعنى أن التنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي في طول تنزيل المؤدى منزلة الواقع، بينما إذا دققنا النظر، نجد أن الطويله في المقام- لو تعقلنا هذين التنزيلين- ثابتة، لكن بعكس ما كان يترقبه صاحب الكفايه، فإن التنزيل الأول في طول التنزيل الثاني لا العكس، و طوليه التنزيل الأول، و هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، طوليته ليس باعتبار خصوصيه المنزل هنا و المنزل هناك، بل أي شيء كان المنزل هنا و هناك، فالطويله محتومه في المقام، بمعنى أن التنزيل الأول في طول التنزيل الثاني، و ذلك لنكته ترجع إلى طبيعه التنزيل نفسه لا إلى خصوصيه أن المنزل ما هو، كما كان يلحظ ذلك في الكفايه، و ذلك أن التنزيل الأول بحسب حقيقته هو تنزيل ظاهري، و التنزيل الثاني بحسب هويته هو تنزيل واقعي، و كل التنزيلات الظاهريه في طول التنزيلات الواقعيه المنصبه على حكم واحد، يعنى حكم واحد إذا تحقّق له تنزيلان، أحدهما واقعي و الآخر ظاهري، فيكون الظاهري في طول الواقعي.

و توضيح ذلك يكون ببيان أمرين.



أ- الأمر الأول: هو أن تنزيل المؤدى منزلة الواقع ظاهري، وذلك لأن مرادنا من التنزيل الظاهري، يعنى التنزيل المذى يكون مضمونه حكما ظاهريا و إسراء ظاهريا لحكم المنزل عليه إلى المنزل مع حفظ الواقع على واقعه، بحيث أنه قد ينكشف الخلاف، إذن فالتنزيل الظاهري مرجعه إلى حكم ظاهري أخذ في موضوعه الشك في حكم المنزل عليه.

و المقصود بهذا التنزيل هو إسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل، لكن إسراء ظاهريا، لأنه حكم في الشك، كما لو قال المولى: «المائع بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٨

المظنون الخمرية و المذى أخبر الثقة عن خمريته، منزل منزلة الخمر الواقعي»، فهذا التنزيل ظاهري لأخذ الشك في موضوع المنزل عليه، و المقصود منه إسراء حكم المنزل عليه إلى المنزل، و لأن مفاد هذا التنزيل جعل الحجية.

إذن يتضح أن ما هو المجمعول في هذا التنزيل بحسب الحقيقة ليس هو إسراء الحكم الواقعي حقيقة، لأن هذا خلف أخذ الشك في موضوعه، و خلف كوننا نتكلم عن دليل الحجية و هو الحكم الظاهري، و إنما مفاد هذا التنزيل هو إنشاء حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي، فإن كان الخبر مصيبا للواقع فالحكم الظاهري مماثلا للحكم الواقعي، و إن كان الخبر مخطنا، فالحكم الظاهري غير مماثل للحكم الواقعي، و لكن نكون قد أنشأنا حكما ظاهريا به.

ب- الأمر الثاني: هو أن تنزيل القطع أو أى شىء آخر منزلة القطع الموضوعى هو تنزيل واقعي، و مفاده جعل حكم واقعي، و ذلك لأن هذا التنزيل لم يؤخذ في موضوعه الشك، فمثلا حينما يقول: «نزلت الظن منزلة القطع بالخمرية» فيما لو فرض أن القطع بالخمرية كان موضوعا لوجوب الإراقة، فهنا: حينئذ لا يوجد شك في وجوب الإراقة، بقطع النظر عن هذا التنزيل، بل هو معلوم العدم، لأن موضوعه القطع إذن، فالشك منتف و جدانا، إذن، هذا التنزيل هو إنشاء حكم واقعي و توسعه واقعية للحكم بوجوب الإراقة.

و هذا معنى أن هذا التنزيل يكون تنزيلا واقعيًا، و سوف يأتي أن تنزيل الامارات منزلة القطع الموضوعى نسميه بالحكومة الظاهرية، إذن فهذان التنزيلان مختلفان جوهرًا و حقيقة، لأن الأول ظاهري، و الثانى واقعي، و حينئذ: يترتب على ذلك.

أولاً: الطولية بين التنزيلين بعكس ما كان يترقبه صاحب الكفاية، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٩

الطولية ستكون بمعنى أن التنزيل الظاهري المذى هو التنزيل الأول في طول التنزيل الثانى المذى هو الواقعي، لأن الظاهري هو جعل الحكم المماثل للواقعي، إذن لا بد و ان يفترض في مرتبة سابقة حكم و تنزيل واقعي.

و يترتب على ذلك ثانيا: أنه هنا، تعدد التنزيل المذى استشكل فيه، لا- موجب للاستشكال فيه، باعتبار وجود حكيم هنا حقيقة، أحدهما واقعي، و الآخر ظاهري، إذن، فالقول أنه لا- يعقل تعدد التنزيل لطولية التنزيلين مع وحدة الحكم، هذا القول إنما يعقل و يتصور لو كان التنزيلان واقعيين معا، و أما إذا كان أحدهما مفاده الحكم الظاهري، و الآخر مفاده الحكم الواقعي، فحينئذ لا استحالة بتعدد التنزيل، بل يكون شيئًا معقولا على كل حال لما عرفت، و يكون كلام الكفاية بلا موضوع.

و يترتب ثالثا: أنه يتبين أن التنزيل الأول هنا في نفسه غير معقول، و ذلك لأننا فرضناه تنزيلا- ظاهريا، و ان المجمعول فيه هو الحكم الظاهري، و هذا الحكم الظاهري، المجمعول فيه لا بد و أن يفرض أنه معلق على جزء آخر أولا، فإن فرض أنه غير معلق على جزء آخر، إذن فلا- يمكن مطابقته للواقع، إذ الظاهري إن لم يكن معلقا، إذن فهو خلف كونه حكما ظاهريا، لأن الظاهري يجب أن يكون مماثلا للحكم الواقعي، و المفروض أن الحكم الواقعي منوطا بالجزء الآخر، فإذا لم يكن الحكم الظاهري معلقا على جزء آخر، إذن، فهو غير مماثل للحكم الواقعي حينئذ.

و إن فرض أنه منوطا بالجزء الآخر، حينئذ، فإن كان هذا الجزء الآخر الأصلي هو القطع بالخمرية الواقعية، فهذا مستحيل، لأنه لا يعقل إناطة الحكم الظاهري بالقطع بالخمرية الواقعية، لأن هذا يوجب رفع موضوعيته، و إن كان هذا الجزء الآخر هو البدل التنزيلي للقطع بالحرمة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٠

الواقعية، و أى شىء فرضنا هذا البدل- فهذا خلف كونه ظاهريا، لأنّ الحكم الواقعي فى المقام غير معلق على الجزء الآخر بحسب الفرض، إذن لا- يمكن أن نترض أن الحكم الظاهرى معلقا على الجزء الآخر، إذ الظاهرى لا يمكن تعليقه على طرف لا يكون الواقعي معلقا عليه، و المفروض أن هذا البدل التنزيلي لا يفى بالحكم الواقعي لو ضم إلى الجزء الأصلى الآخر، لأنّ الحكم الظاهرى لا بدّ و أن يجعل بنحو يحتتمل مطابقته للواقع، هذا حاصل الإشكالات الأربعة على الكفاية.

ثمّ نتقل إلى ما ذكره صاحب الكفاية فى حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم «قده»، فقد ذكر فيها، أنه بدليل الحجية نثبت بالمطابقة تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و بدلالة الالتزام نثبت تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى، و هنا لنا تعليقان.

١- التعليق الأول: هو أن هذه الدلالة الالتزامية غير مقبولة، لأنّ مدركها كما عرفت هو أحد وجهين: إمّا مسامحة العرف، و إمّا دلالة الاقتضاء، و كلاهما غير صحيح.

أمّا الأول: فمن الواضح أن الدلالة الالتزامية العرفية إنما تكون حجة فيما إذا فرض أن المدلول الالتزامى - إمّا فى مرحلة المدلول التصورى أو فى مرحلة المدلول التصديقى، كان قريبا من الذهن العرفى جدا بحيث أن العرف حينما يلتفت إلى مدلول هذا الكلام ينتقل منه بسرعة عرفية إلى ذلك المدلول الالتزامى، حينئذ فى مثله، يكون حجة، لأنه يرجع إلى باب ظهور اللفظ، و أمّا إذا كان مدلول التزاميا بحاجة إلى تفكير عميق كى يلتفت إلى تصور هذا المدلول الالتزامى، و بعد ذلك يفترض الملازمة، فالذهن العرفى حينئذ لا ينتقل بسرعة من المدلول المطابقى إلى المدلول الالتزامى، و حينئذ مثل هذه الدلالة الالتزامية لا تشكل ظهورا فى اللفظ ليكون حجة، و بالتالى هى غير عرفية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥١

و أمّا الثانى: و هو دلالة الاقتضاء، فالجواب عليه أوضح، و ذلك لأنه تارة يكون أصل كلام الحكيم لغوا لو لا الالتزام بهذا اللازم كما لو ورد دليل الحجية فى خصوص هذا المورد و قال: «نزلت مظنون الخمرية منزلة الواقع» مع أنه لا أثر للواقع، فهنا لا بأس بالقول أن هذا الكلام لو لا اللازم لكان لغوا، فيستكشف اللازم حينئذ، و أمّا إذا فرض أن هذا الاستكشاف كان بلحاظ إطلاق الكلام لا أصله، لأنّ دليل الحجية لم يرد فى خصوص هذا المورد، بل فى سائر الموارد، و حيث لا أثر لهذا الكلام، فيكون لغوا، فيستكشف هذا الإطلاق، لأنّ دليل الحجية قد أخذ فى موضوعه الأثر العملى، و حيث لا أثر عملى فلا إطلاق لدليل الحجية فى نفسه، إذن، فأين الإطلاق لنحافظ عليه و نصونه عن اللغوية بإثبات اللازم، لأنّ دليل الحجية ككل دليل أخذ فى موضوعه، و وجود الأثر العملى، و مع عدمه فلا إطلاق، إذن فلا معنى للتمسك بدلالة الاقتضاء.

٢- التعليق الثانى: على كلام الحاشية هو أن يقال: إن كلام الحاشية لا يتم لإفادة قيام الامارة مقام القطع الموضوعى فيما إذا كان القطع تمام الموضوع للحكم الشرعى و لم يكن المؤدى موضوعا لحكم شرعى، فإنّه فى مثل ذلك لا- يكون المؤدى منزلا منزلة الواقع لتكون الامارة منزلة منزلة القطع، فلو فرض أنه قال: «إذا قطعت بخمير المائع حرم شربه، و وجبت إراقته» بنحو يكون تمام الموضوع لحرمة الشرب و وجوب الإراقة هو، القطع بالخمير، أمّا واقع الخمرية فلا يكون موضوعا لحكم و لا دخيلا فى جزء الموضوع أيضا ففى مثل ذلك لا يتم كلام الحاشية، لأنه فيها أريد استكشاف التنزيل الثانى من التنزيل الأول، إذ لا بدّ أولا من إثبات تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ثمّ بالملازمة نستكشف بالدلالة الالتزامية أو بدلالة الاقتضاء أن القطع بالواقع التنزيلي، منزل منزلة القطع بالواقع الحقيقى، إذن فلا بدّ قبل كل شىء

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٢

من أن يتم تنزيل المؤدى منزلة الواقع ليرتب عليه الدلالة الالتزامية، و فى محل الكلام، فإنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع غير معقول، لأنّ الواقع ليس له أثر و لو ضمنا، إذن فلا- يعقل تنزيل المؤدى منزلته و لو بلحاظ الأثر الضمنى و التعليقى، و إذا لم يكن بالإمكان تنزيله

كذلك، فلا- يتم المدلول المطابق ل يتم المدلول الالتزامي، و هو تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، إذن ففي أمثال ذلك، لا يتم هذا البيان، بل لو تمّ فإنما يتم فيما فرضه صاحب الحاشية.

٣- التعليق الثالث: و هو نظري، حيث يقال: إن صاحب الحاشية ما دام أنه كان يبحث بحثا نظريا ثبوتيا، فلو قلب المطلب و افترض دليلا مفاده تنزيل الظن منزلة القطع، أي إقامة الامارة مقام القطع الموضوعي، و يستفيد منه بالملازمة العرفية قيام الامارة مقام القطع الطريقي، و مقتضى هذا القيام حينئذ، أنها ترفع موضوع البراءة، لأن أصالة البراءة حكم شرعي جعل موضوعه عدم العلم، و العلم هنا نسبه إلى البراءة نسبة القطع الموضوعي، و إن كان نسبه إلى التكليف الواقعي نسبة القطع الطريقي، فإذا فرض أن الامارة القائمة على حرمة التتن نزلت منزلة القطع بحرمة شرب التتن في رفع موضوع البراءة، فيمكن القول: بأنه نفهم من ذلك بالدلالة الالتزامية العرفية أنه حجة و منجز لأن العرف يفهم من كونه رافعا لموضوع البراءة، أنه منجز و حجة، و إن كان لا ملازمة عقلية، إذ قد يرفع شيء موضوع البراءة، و لكن لا ينجز، بل تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان على رأى المشهور.

و يرد حينئذ على هذه الاستفادة بعض ما أوردنا سابقا على الاستفادة الحاشية نفسها، و بذلك اتضح أن الامارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي، لعدم إيفاء دليل حجية الامارة بقيامها مقام القطع الموضوعي.

و بهذا يكون قد تم هيكال البحث الذي بنى من إشكال صاحب

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٣

الكفاية على تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي، و من تعليقا على الكفاية و الحاشية، و المعلق عليها، و قد تبين ما عرفت. نعم أشرنا في أول البحث إلى أن هذا الكلام و الإشكال في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي، إنما يرد فيما إذا كان القطع مأخوذا في موضوع الدليل بما هو قطع كما هو ظاهر صاحب الكفاية «قده» [٨٢]، بحيث يحتاج إقامة الامارة مقامه إلى حاكمية دليل حجيتها و نظره إليه.

و أما إذا استفدنا من أخذ القطع في الموضوع أنه مأخوذ بما هو حجة، فحينئذ لا يأتي في المقام إشكالنا السابق، و هو أن دليل الحجية ليس له نظران، لأن دليل الحجية حينئذ يكون واردا على القطع الموضوعي لا حاكما، و بذلك يتحقق مصداق حقيقي لموضوع دليل القطع الموضوعي بالتعبد، و قد أوضحنا أن الدليل الوارد لا يحتاج إلى نظر نحو الدليل المورود، لكن ذلك على تفصيل حاصله: أنه يوجد هنا ثلاث صور:

الأولى: هو أن يفرض أن المؤدى، أي المقطوع ليس له أثر شرعي أصلا، و إنما تمام الأثر مترتب على القطع.

الثانية: هي أن يفرض أن الأثر يكون مترتبا على المجموع المركب من القطع و المقطوع.

الثالثة: هي أن يفرض أن تمام الموضوع هو القطع.

فإن كان تمام الموضوع هو القطع، ففي مثله لا يعقل قيام الامارة مقام القطع، إذ لا يعقل حجيتها في نفسها، لأن حجيتها فرع أن تكون قابلة للتنجيز و التعديل بلحاظ مؤداهها، و المفروض أنها غير قابلة لذلك [٨٣]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٨؛ ص ٢٥٣

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٤

بلحاظ مؤداهها، لأن مؤداهها ليس موضوعا لحكم شرعي في نفسه لا ضمنا و لا استقلالاً، و معه لا يتحقق فرد من موضوع الدليل. و إن كان القطع مع المقطوع كلاهما جزءين لموضوع حكم شرعي واحد، فهنا أيضا لا يعقل جعل الحجية كما ذكرنا سابقا من أن تنزيل شيء منزلة الواقع ظاهرا مع كون الجزء الآخر هو القطع، أمر غير معقول، و إنما ينحصر هذا المطلب بما إذا كان للمؤدى أثر شرعي في نفسه قابل للتنجيز، و كان هناك أثر آخر مترتب على القطع، فحينئذ، دليل الحجية يشمل المؤدى بلحاظ أثر المؤدى في

نفسه، و بهذا يتحقق أثر وجداني لموضوع دليل القطع الموضوعي، فيشمله دليل القطع الموضوعي. هذا تمام الكلام في قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الطريقي، و بقي الكلام في قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الصفتي.

#### ٤ - الجهة الرابعة: في قيام الامارة مقام القطع الموضوعي الصفتي:

و ليس في هذه الجهة مزيد كلام بعد أن اتضحت حيثيات البحث في الجهة السابقة، إذ بناء على مسلكنا في الجهة السابقة، و هو عدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريقي، يكون عدم قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصفتي بطريق أولى، و بنفس النكات التي تقدّمت في الطريقي، لكن بنحو أوضح.

و أمّا بناء على مسلك الميرزا «قده» الذي يقول بقيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريقي تبعاً للشيخ الأنصاري «قده»، فحينئذ يفتح الكلام في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الصفتي و عدمه.

و هنا ينبغي القول: بأنّ مجرد افتراض تلك العناية التي بذلها الميرزا «قده» في تتميم قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريقي هناك، فإنّها لو بذلت لتنتج المطلوب هنا، أو ما أنتجته هناك، لا تكفي

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٥

ما لم يصف إليها عناية أخرى، و ذلك لأنّ تلك العناية كانت عبارة عن دعوى جعل الطريقيّة و أنّ مفاد دليل الحجية جعل الامارة علماً و كاشفاً، فيترتب عليه كل ما يترتب على العلم من الآثار و التي منها الأحكام المجعولة على القطع الموضوعي الطريقي، فهذه العناية لا تفيد بناء على ما ذكرنا في الجهة الأولى، حيث ذكرنا، أنّ التفسير العرفي للقطع الموضوعي الصفتي هو عبارة عن كون القطع مأخوذاً في موضوع الحكم بلحاظ معلولاته النفسانية من إزالة القلق و إيجاد الاستقرار و نحوه، بينما القطع الموضوعي الطريقي عبارة عن أخذ العلم بما هو، بلا ضمّ لحاظ معلولاته النفسانية إليه، و حينئذ، لو تمّ كون مفاد دليل الحجية هو جعل الامارة علماً، و تمت شروط الحاكمية في دليل الحجية على دليل القطع الموضوعي، فمن الواضح أنّ غاية ما يصنعه دليل الحجية هو، أنّه يجعل الامارة علماً و كاشفاً، لكن لا يجعلها كذلك بلحاظ معلولات العلم، إذ أنّ هذا هو القدر المتيقن ممّا يصنعه دليل الحجية.

إذن إقامة الامارة مقام القطع الموضوعي الصفتي بحاجة إلى عناية أزيد اعتبارية على اصطلاح الميرزا «قده»، أو أزيد تنزيهية على اصطلاح آخر كي يكمل ذلك الاعتبار النفساني، و هو غير موجود في دليل الحجية، سواء كان لفظياً أو كان السيرة. هذا تمام الكلام في الجهة الرابعة.

و قد اتضح بهذه المسألة، أنّ الامارات و الأصول تقوم مقام القطع الطريقي الصرف، و لكن لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فضلاً عن القطع الموضوعي الصفتي، خلافاً للمشهور.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٦

#### [تنبيهات]

#### تنبيه [ (الاول): في أنّ حاكمية دليل الحجية على أدلة الأحكام الواقعية بلحاظ القطع الطريقي، تكون حاكمية ظاهرية]

ينبغي التنبيه، على أنّه بناء على ما عليه المشهور و الميرزا «قده» من قيام الامارات مقام القطع الطريقي و الموضوعي معاً، ينبغي التنبيه على أنّ حاكمية دليل الحجية على أدلة الأحكام الواقعية بلحاظ القطع الطريقي، تكون حاكمية ظاهرية، مرجعها إلى توسعة دائرة التنجيز و التعدير فقط، لا- حاكمية واقعية، فمثلاً: الامارة القائمة على أنّ زيدا عادل، هذه الامارة تقوم مقام القطع الطريقي بعدالته

بلحاظ جواز الائتمام به، وقيامها مقام القطع الطريقي مرجعه إلى توسعة دائرة التنجيز والتعذير اتجاه الأحكام الواقعية، وهذا ما نسميه بالحكومة الظاهرية على الأحكام الواقعية، ومن شئون كونها ظاهريّة، إنّ لها انكشاف الخلاف، لأنّه يوجد واقع محفوظ في نفس الأمر مشترك بين العالم والجاهل، فهذه التوسعة لها انكشاف الخلاف:

و أمّا قيامها مقام القطع الموضوعي الذي مرجعه إلى كونها حاكمية على أدلة القطع الموضوعي، فهذه الحاكمية حاكمية واقعية، وإن كانت مدرسة الميرزا «قده» غير واضحة في هذا التمييز بين كونها واقعية أو ظاهريّة، فهنا يثبت الحكم الواقعي حقيقة بالاعتبار أو التنزيل على الاختلاف.

و نكتة كونها واقعية هي، أنه لم يؤخذ في موضوع هذه الحاكمية الشك، وإنّما أنشئ هذا الحكم إنشاء بنفس الدليل الحاكم، فبقطع النظر

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٧

عن هذه الحاكمية لم يحتمل وجود الحكم، لأنّ الحكم مترتب على القطع، وهو منتف وجदानا، فلم يكن هناك شك في وجود هذا، وإنّما أنشئ هذا الحكم بنفس الدليل الحاكم، فحاكمية دليل الحجية على دليل القطع الموضوعي من قبيل حاكمية دليل «الطواف بالبيت صلاة» على دليل «لا صلاة إلا بطهور»، أي حاكمية واقعية، ولهذا لا يتصور لها انكشاف الخلاف، كما أنّه لا يتصور بعد أن يقول: «الطواف بالبيت صلاة» انكشاف الخلاف، لأنّ هذا التنزيل واقعي، والواقعي لا يتبدل، فلا معنى لانكشاف الخلاف فيه.

و هناك نكتة أخرى لا بدّ من التنبيه عليها وهي: أنه لو قلنا بقيام الامارات مقام القطع الطريقي، و مقام القطع الموضوعي معا، فالميرزا «قده» حينئذ، هل يقول: بأنّ هذين التنزيلين أو القيامين مترابطان بحيث أنّ أحدهما موقوف على الآخر؟ بمعنى أنّ قيام الامارة مقام القطع الموضوعي فرع قيامها مقام القطع الطريقي، أو أنّه لا تلازم بينهما؟ و يترتب على ذلك بعض الثمرات.

منها: مثلا- لو فرض أنّ الفقيه أراد أن يستنبط حكم الحائض الذي هو خارج عن محل ابتلائه واستند إلى الامارة في ذلك، فهذه الامارة بالنسبة للفقيه لا تقوم مقام القطع الطريقي، لأنّ هذا الحكم لا يقبل التنجيز بالنسبة للفقيه حتّى لو قطع به فكيف بالامارة، إذن، فلا معنى للقول: بأنّ هذه الامارة حجة على الفقيه بلحاظ قيامها مقام القطع الطريقي.

و إنّما هي حجة على الحائض باعتبار قيامها مقام القطع الطريقي للحائض، وهذا شيء آخر.

نعم لو أريد تسجيل حجيتها على الفقيه ابتداء، فهذه لا تكون بقيامها مقام القطع الطريقي، بل يكون قيامها مقام القطع الموضوعي، لأنّ جواز

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٨

الإفتاء حكم مترتب على القطع، لأنّه لا- يجوز الإفتاء إلّا بعلم، فالعلم موضوع لجواز إفتاء الفقيه لا طريق، و حينئذ، الامارة تقوم مقام قطع الفقيه بلحاظ جواز الإفتاء، فكما أنّ الفقيه لو قطع بحرمة دخول الحائض إلى المسجد يجوز له إفتاؤها بذلك، فكذلك عند قيام الامارة على ذلك.

فيجوز له أن يفتيها ببركة قيام الامارة مقام القطع الموضوعي.

و لكن هنا نسأل: بأنّ هذه العملية صحيحة أم لا؟.

وهذه العملية على مبنا من عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، غير صحيحة، أمّا كيف يستند الفقيه إلى هذه الامارة فقد تقدّم الكلام فيه.

و خلاصته هي، أنّ لهذه الامارة أثر بلحاظ نفس العلم بها الواقع موضوعا للحكم بجواز الإفتاء الذي هو الحكم الداخلة في ابتلاء الفقيه، ويفرض أنّه يطبق الامارة على إفتاء الحائض فيفتيها بها.

و أمّا على مبني قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، فإن قيل بأنّ قيام الامارة مقام القطع الموضوعي في طول قيامها مقام القطع

الطريقي، فالامارة التي تقوم مقام القطع الطريقي هي التي تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن لا تصح هذه العملية، لأن هذه الامارة بالنسبة للفقهاء لا تقوم مقام القطع الطريقي كما عرفت، وعليه، فلا تقوم مقام القطع الموضوعي أيضا، وذلك للطولية بينهما. وإن فرض أن كلا منهما مستقل عن الآخر، فحينئذ، تصح هذه العملية، فيطبق الفقيه دليل حجتيه الامارة القائمة على حرمة دخول الحائض إلى المسجد على نفسه مباشرة، لكن لا- بلحاظ قيام الامارة مقام القطع الطريقي، بل بلحاظ قيامها مقام القطع الموضوعي، وحينئذ، هذا الفقيه يفتي المرأة بحرمة دخولها إلى المسجد.

والذي يبدو، أن هذه المسألة- وهي أن قيام الامارة مقام القطع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٩

الموضوعي هل هو في طول قيامها مقام القطع الطريقي أم لا- تختلف باختلاف المدارك.

فإن بنينا على مبنى الميرزا «قده» من أن مفاد دليل الامارة هو جعل الامارة علما و يترتب عليه حينئذ كل آثار العلم، حينئذ، قيام الامارة مقام القطع الموضوعي يكون في عرض قيامها مقام القطع الطريقي، و حينئذ، لو فرض ان تعطل أحدهما فلا بأس بإعمال الآخر. وأما لو بنينا على مشرب حاشية الآخوند «قده» و قلنا: بأن دليل الحجية يدل بالمطابقة على قيام الامارة مقام القطع الطريقي، وبالالتزام على قيامها مقام القطع الموضوعي، حينئذ، تكون هناك طولية بينهما، فلا يجرى التنزيل الثاني ليعقل التنزيل الأول كما عرفت.

و من هنا لا- يمكن قيام الامارة مقام القطع الموضوعي فيما إذا لم يكن للمقطوع أثر أصلا، إذ في هذه الحالة لا يعقل تنزيل المؤدى منزلة المقطوع و الواقع، و ما دام هذا التنزيل بحاجة الأثر للواقع المقطوع، فلا تصل النوبة إلى تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، إذ مع عدم الأثر للمنزل عليه، لا يعقل تنزيل المؤدى منزلة الواقع لتصل النوبة إلى تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، و من هنا: كلما كان القطع بالخمريه مثلا، تمام الموضوع للحكم و لم يكن للخمريه حكم أصلا، حينئذ، لا يعقل قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، إذ لا يعقل تنزيل المؤدى منزلة الخمر الواقعي، لأنه لا أثر شرعي للخمر الواقعي.

و هناك توهم، و هو أن الأثر موجود، و هو قيد للقطع، باعتبار أن الحرمة مترتبة على القطع بالخمريه لا- على القطع بشيء آخر، فالخمريه قيد للقطع، و عليه فالخمريه تكون قيدها في موضوع الحكم الشرعي، و هذا يكفي لقيام الامارة مقامه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٠

و لكن هذا غير صحيح، و ذلك، لأن القيد هنا عنوان الخمريه لا واقعها خارجا، لأن المفروض أن القطع بالخمريه هو تمام الموضوع، أي سواء كان خمرا في الواقع أم لا- إذن الخمريه بوجودها الخارجي ليست قيدها، بل هي قيد بوجودها للنحاطي التصوري في عالم جعل الحكم، و هذا لا ربط له بتنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي هو ناظر إلى الخمر الخارجي.

و عليه: فبناء على الطولية لا يمكن قيام الامارة مقام القطع الموضوعي.

و من مجموع هاتين النكتتين يتوجه على الميرزا «قده» إشكال لا يمكن لمدرسة الميرزا الالتزام به، و هو منه فقهي إلى بطلان الأصول الموضوعية التي أساسها قيام الامارة مقام القطع الموضوعي.

و حاصل هذا الإشكال هو، أن الفقيه إذا قامت عنده الحجّة على حكمين إلزاميين، كحرمة دخول الحائض إلى المسجد و قامت عنده حجّة أخرى على حرمة مقاربتها، فكل من الامارتين سوف تقوم مقام القطع الموضوعي بلحاظ جواز الإفتاء كما عرفت ذلك، فلو فرض أن هذا الفقيه كان يعلم إجمالا بكذب إحدى الامارتين، و أن أحد التحريمين غير ثابت في الواقع، فحينئذ، نقول: بأنه لا إشكال في أن هذا العلم الإجمالي يقتضي عدم جواز إفتائه بكلتا الحرمتين، و ذلك لوقوع التعارض ما بين الامارتين، و لكن إذا بنينا حسب التصورات الأخرى، و فرضنا أن الامارة حجّة على الفقيه بلحاظ قيامها مقام القطع الموضوعي، إذن، فيكون دليل حجتيه هذه الامارة حاكما على دليل جواز الإفتاء و موسعا لدائرته، فإن موضوع دليل جواز الإفتاء هو القول بعلم، فدليل الحجية يوسع العلم و يقول: هذا قول بعلم، و هذه الحاكمية، حاكمية واقعية، و من نتائجها أنه معها لا انكشاف للخلاف، فلو فرض أن الامارة كانت

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤١

في كل من الموردين تقوم مقام القطع الموضوعي، فلا يلزم منه طرح تكليف واقعي معلوم بالإجمال، بخلافه في موارد إعمال الامارة مقام القطع الطريقي، فإنه لو علم إجمالاً بكذب إحدى الامارتين، فحينئذ، يلزم منه طرح التكليف المعلوم بالإجمال، و عليه: فلما ذا لا يجوز للفقهاء أن يفتى بحكمين للمرأة الحائض مع علمه أن إحدى الامارتين غير مطابقة للواقع في صورة قيامها مقام القطع الموضوعي؟ وإنما يضّر لو كانت الحاكمة ظاهريه، و أما إذا كانت الحاكمة واقعية فلا يضّر؟.

و الصيغة النهائية لهذا النقص، هي أنه يلزم على مبنى الميرزا من قيام الامارة مقام القطع الموضوعي - بعد الالتفات إلى كون الحاكمة حاكمة واقعية - يلزم أن لا يكون مبطلاً لإقامة الثانية مقام القطع الموضوعي في موارد كون الأثر مترتباً على القطع فقط، لأنه قد وجد تمام الموضوع في كل من الواقعتين، و معه يكون دليل الحجية شاملاً لكل منهما على هذا المبنى.

و بهذا التنبيه تمّ البحث في أقسام القطع و ما يقوم من الامارات و الأصول مقامه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٢

### [التبیه الثاني أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم]

#### إشارة

القطع الموضوعي تارة يكون قطعاً بشيء خارجي، من قبيل أن يؤخذ القطع برجوع الحج موضوعاً لحكم شرعي كوجوب الصدقة، و أخرى يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً للحكم، و على الثاني، فتارة يكون هذان الحكمان إما متخالفين، و إما متضادين، و إما متمثلين، و رابعة متحدتين.

أمّا القسم الأول: - و هو أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يخالفه - فهو ممّا لا- إشكال في إمكانه، كما لو قال: «إذا قطعت بوجوب الصدقة، فاصم» فأخذ القطع بوجوب الصدقة في وجوب الصوم.

و أمّا القسم الثاني: و هو أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضاد له، كما لو قال: «إذا قطعت بوجوب الصّيلة حرمت الصّيلة عليك»، أو إذا قطعت بحرمة الخمر رخصتك بشربه، و هذا بحسب الحقيقة عبارة أخرى عن جعل حكم رادع عن طريقه القطع و كاشفيته، و هذا عين ما ذكرناه سابقاً- لكن بعنوان آخر- من أنه لا يعقل الردع عن القطع من قبل الشارع، لأنه إذا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضاد، فمعناه: انّ الشارع أعمل مولويته في الردع عن العمل بالقطع، و هذا غير معقول لنفس البيان السابق و الذي كان حاصله:

إنّ هذا الحكم المضاد الذي أخذ في موضوعه القطع بالحكم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٣

المضاد له، إما أن يكون حكماً حقيقياً، أو طريقياً، فإن كان حكماً حقيقياً- بمعنى كون الحكم ناشئاً من مبادئ و ملاكات في متعلقه- إذن يلزم اجتماع الضدين واقعا في طرفي الإصابة، لأنّ كلا من الحكمين حقيقي، بمعنى كونه واجداً لمبادئ حقيقية في متعلقه، و قد ثبت في محله، انّ الأحكام الحقيقية متضادة بحسب عالم الملاكات.

و إن كان هذا الحكم المترتب في المقام حكماً طريقياً- أي الحكم الذي لم ينشأ من مبادئ في متعلقه- بل نشأ من أجل التحفظ على مبادئ موجودة في متعلقات أحكام أخرى- و بهذا سوف نجمع بين الأحكام الواقعية و الطريقية و نرفع شبهة ابن قتيبة- إذن فهذا لا يضاد الحكم الحقيقي، لكن الحكم الطريقي هنا غير معقول، لأنه لا- يعقل إلماً مع الشك في تلك الملاكات التي يراد حفظها بهذا الحكم الطريقي، و أمّا مع القطع و العلم، فلا يعقل جعله، كما تقدّم بيانه سابقاً.

و أمّا القسم الثالث: و هو أن يكون القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع حكم مماثل له، كما لو قال: «إذا قطعت بحرمة الخمر حرمة

عليك» لكن بحرمه أخرى، وهذا بحسب الحقيقة عين ما بحثناه في التجري من جعل خطاب للحرمه على المتجري بعنوان مقطوع الحرمه بنحو يشمل المتجري والعاصي، إذ هناك ذكرنا أنه هل يعقل أن يجعل الحرمه على المتجري؟ لكن بعنوان أعم منه ومن العاصي، غايته أن ذاك كان في خصوص الأحكام الإلزامية، وهو هنا أعم.

و حينئذ، نفس تلك البراهين المدعاة هناك على استحالة جعل حرمه على المتجري بعنوان مقطوع الحرمه، تأتي هنا مع أجوبتها و لكن هنا نضيف مطلباً جديداً على ما تقدم.

و حاصله: هو أنه قد يبرهن على استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مثله بما حاصله:

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٤

إنه إذا أخذ القطع بالحرمه في موضوع الحرمه، فحينئذ، إما أن نلتزم في مورد اجتماع الحرمتين بتعدد الحرمه حقيقة وإما أن نلتزم بالتوحد والتأكد، وكلاهما محال، إذن فالمقدم مثله محال.

أما بطلان التعدد فلمحذور اجتماع المثلين، لأن هاتين الحرمتين عرضان متمثلان على موضوع واحد.

### [بيان استحالة اجتماع الحرمتين بقصد التأكد في أخذ القطع بالحرمه في موضوع الحرمه]

#### إشارة

و أما بطلان التأكد فهو مستحيل ببيانين.

أ- البيان الأول: هو أن هاتين الحرمتين طوليتان، حيث أخذ في موضوع إحداهما القطع بالأخرى، و باعتبار هذه الطولية بينهما يستحيل أن تتوحد الحرمتان والحكمان

، لأن الحرمه المترتبة أخذ في موضوعها القطع بالحرمه الأولى، إذن فهي في طول الأولى، ففرق بين حرمتين من هذا القبيل، و بين حرمتين من قبيل: «لا- تغصب، و لا- تشرب العصير العنبي»، فهنا لا بأس باجتماعهما، حيث أنه يكون شيء عصير عنبي، و مغصوب، فتجتمع الحرمتان بنحو التأكد، لأن الحرمتين هنا ليستا طوليتين، و أما في محل الكلام فإنه لا يعقل توحدهما، لأن إحداهما في طول الأخرى، و إلا فلو وجدا بوجود واحد لزم تقدم المتأخر، و تأخر المتقدم.

و هذا البيان سنخ ما تقدم في بحث المقدمات الداخلية، حيث قيل فيها: بأن المقدمات الداخلية تتصف بالوجوب الغيرى كالمقدمات الخارجية.

و نوقش ذلك، لكن تارة بعدم مقتضى، و أخرى بوجود المانع، و هو أن المقدمات الداخلية معروضه الوجوب النفسى، فلو اتصفت بالوجوب الغيرى لزم اجتماع المثلين، و حينئذ، قيل: بأنه نلتزم بالتأكد.

و قد قلنا هناك: بأن التأكد مستحيل باعتبار الطولية بينهما، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٥

الغيرى في طول النفسى، و حينئذ لا يعقل التأكد، و حينئذ، فسرخ ذلك الإشكال يأتي في المقام، فإن الحكمين هنا طوليان فلا يعقل التأكد.

ب- البيان الثانى: لإبطال التأكد هو أن يقال: بأنه لو قطعنا النظر عن الطولية، و التزمنا بالتأكد، فالتأكد بحسب عالم الجعل لا يعقل أن يكون بمعنى أن أحد الجعلين يتحرك و يندفع عن الجعل الآخر و يتوحد معه

، بل لا بد و أن يكون بمعنى أن مادة الاجتماع للجعلين يكون الحرمه فيها مجعولة بجعل ثالث، لكن بنحو شديد بحيث أن المولى في



عالم الجعل يخرج مادة الاجتماع عن كل من الجعلين، و يجعلها محرمة بجعل ثالث بنحو أكيد، و مادة الاجتماع هي الحرام المقطوع الحرمه، و إخراجها من دليل «لا تشرب الخمر»، بأن يقتيد دليل «لا تشرب الخمر» بغير مقطوع الحرمه، و من خطاب «لا تشرب مقطوع الحرمه» يستثنى ما إذا كان مقطوع الحرمه حراما في الواقع و مصادفا له، و يبقى تحته مقطوع الحرمه المذى يكون قطعه غير مصادف للواقع، و يجعل بجعل ثالث على مادة الاجتماع، و هو الحرام المقطوع الحرمه، و قد استشكل في كلا هذين الجعلين. و الحاصل: هو أنه اتضح استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله.

و كان خلاصة برهان الاستحالة هو، أنه في مورد الاجتماع، إما أن يلتزم بتعدد الحكم، أو بالتأكد، و التعدد معناه، اجتماع المثليين، و التأكد محال باعتبار الطولية بين الحكمين المتماثلين.

و الجواب على ذلك: هو أن الكلام إن كان بلحاظ عالم الحكم و الجعل، فالمتعين هو الالتزام بالشق الأول، و هو القول بتعدد الحكم، و لا يلزم منه محذور اجتماع المثليين، لأن هذا المحذور إنما يكون في الصفات الحقيقية الخارجية الاعتبارية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٦

و إن كان الملحوظ هو عالم ملاكات الحكم التي هي من الصفات الحقيقية، فالمتعين هو الالتزام بالشق الثاني، و هو التأكد، و لا محذور.

و دعوى أنه لا يعقل التأكد في المقام، لأن أحد الحكمين متأخر رتبة عن الآخر، فكيف يعقل وجودهما بوجود واحد؟.

هذه الدعوى يكفى في جوابها أن يقال: إن التأخر و التقدم بين الحكمين من سنخ التأخر و التقدم بالطبع، حيث أن الحكم الثاني أخذ في موضوعه القطع بالحكم الأول، فكأنه لا تصل النبوة إلى الثاني إلا و قد فرغ عن الأول، فهو تقدم بالطبع لا بالعلة، لوضوح أن الأول لم يجعل علةً للثاني، و إنما القطع به أخذ موضوعا للثاني، فتقدم الأول على الثاني إنما هو بالطبع، و المتقدم بالطبع مع المتأخر بالطبع قد يوجدان بوجود واحد كما في الجزء و الكل، فإن الجزء موجود بنفس وجود الكل، إلا أن الجنس متقدم على النوع بالطبع، بمعنى أن كل ما فرض للنوع وجود فرض للجنس وجود دون العكس، و هذا هو ميزان التقدم بالطبع.

نعم التقدم و التأخر بالعلة ينافي التوحد في الوجود، لأن أحد الشئيين إذا كان علةً و الآخر معلولا لا يوجدان بوجود واحد، بل هو محال، لأنه يلزم أن يكون وجودا واحدا علةً لنفسه، إذن، أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله معقول.

### [أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم]

#### إشارة

و أما القسم الأخير و هو أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، فالكلام فيه في مقامين: المقام الأول: هو في أخذ القطع بالحكم شرطا في موضوع شخص ذلك الحكم، بحيث يناط ثبوت الحكم بالعلم به. المقام الثاني: في أخذ العلم بالحكم مانعا في موضوع شخص ذلك الحكم، بحيث يناط الحكم بعدم العلم به. بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٧

### [المقام الأول أخذ العلم بالحكم شرطا في موضوع شخص ذلك الحكم]

أما المقام الأول: و هو أخذ العلم بالحكم شرطا في موضوع شخص ذلك الحكم، فالمعروف بينهم استحالة ذلك. و لعل الأصل في دعوى الاستحالة هو العلامة «قده»، فإنه في بحوثه الكلامية، و في مقام الرد على العامة القائلين بالتصويب، و بأن التصويب محال قال «قده» لأن معناه، أن الأحكام مخصوصة بمن يعلم بها، و من لم يعلم بها لا يكون مخطنا و لا يكون جاهلا، لأن الجاهل هو أن يثبت له حكم و هو لا يدرى، فإذا فرض أن الأحكام مختصة بالعالم، إذن فالجاهل نسيمه جاهل، و إلا فهو بحسب

الحقيقة لم يجهل ما هو ثابت في حق نفسه، فأشكل عليه العلامة «قده» [٨٤]، بأن هذا يلزم منه المحال، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه وهو دور، لأن الحكم إذا أخذ في موضوعه العلم به، يكون الحكم متوقف على العلم توقف الحكم على موضوعه، والعلم بالحكم في طول الحكم، فيتوقف العلم على معلومه، فيلزم التوقف من الجانبين، وهذا دور، إذن فالتصويب باطل.

ثم إن المسألة دخلت علم الأصول تحت صياغة، أنه هل يعقل أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه أم لا؟ وترتب على هذا ثمرات كثيرة كما سوف يأتي.

و تحقيق الحال هو أن يقال: إن أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه، تارة يكون بنحو بحيث يكون المأخوذ في الموضوع هو القطع والمقطوع معاً، أي أنه يؤخذ في موضوع شخص الحكم، القطع به، ومصادفة هذا القطع للواقع الذي معناه أخذ المقطوع أيضاً.

و التعبير الآخر عن هذا الافتراض، هو أن يقال: إن القطع بشخص

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٨

الحكم له معلوم بالذات، وهو الصورة القائمة في أفق نفس العلم، وله معلوم بالعرض، وهو المطابق الخارجي، فحينما نأخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، فتارة، نأخذه بما هو مضاف إلى معلومه بالعرض، حيث أن كل علم له إضافة لمعلومه بالذات، وإضافة إلى معلومه بالعرض إن كان له ذلك، أي كان مطابقاً للواقع، فأخذ القطع بالحكم بما هو مضاف إلى معلومه بالعرض، مساوق لأخذ نفس المعلوم بالعرض في الموضوع، وحينئذ يكون القطع والمقطوع معاً مأخوذين في موضوع شخص نفس الحكم، وهذا واضح الاستحالة، فإنه دور، بل أشد، لأنه لا يحتاج إلى دوران، إذ يلزم منه بالعبارة الواحدة توقف الشيء على نفسه، لأن المفروض أن القطع والمقطوع كلاهما أخذاً في موضوع شخص الحكم، والمقطوع هو شخص الحكم، إذن قد أخذ شخص الحكم في موضوع شخص الحكم، وهذا توقف للشيء على نفسه مباشرة بلا دوران، فيكون مستحيلاً.

و تارة أخرى، يفرض أن العلم بالحكم يكون مأخوذاً في موضوع شخصه، لكن لا بما هو مضاف إلى معلومه بالعرض، بل نفس العلم يكون دخيلاً في موضوع العلم بالحكم، وفي مثله، الصياغة الفنية للدور بحسب عالم الحكم التي أشرنا إليها فيما سبق يكون مورداً للمناقشة.

و ذلك: لأن هذا الحكم موقوف على العلم توقف الحكم على موضوعه، لأن المفروض أن العلم أخذ موضوعاً للحكم، فالحكم متوقف على الموضوع، وهو العلم، لكن العلم غير متوقف على الحكم، فإن كل علم بحسب وجوده التكويني إنما يتقوم بمعلومه بالذات لا بمعلومه بالعرض الذي هو الحكم، فالمعلوم في الحقيقة هو الصورة الذهنية القائمة في أفق نفس العالم، أمياً مطابقاً للخارجي، وهو الحكم الشرعي، فهذا لا يتقوم العلم به، وإنما يستحيل أن يكون العلم متقوماً به، لأن العلم لا يتقوم بما هو خارج أفق عالم النفس، ولهذا قد يفرض

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٩

أن العلم ليس له معلوم بالعرض كما هو الحال في موارد عدم إصابة العلم للواقع، فإن هناك علماً لكنه متقوم بالمعلوم بالذات لا بالعرض، فهنا العلم بالحكم لا يتوقف على وجود الحكم الشرعي و ثبوته الخارجي، أي على المعلوم بالعرض، بل يتوقف على صورة ذهنية لهذا الحكم الشعري ثابتة في أفق نفس العالم، أي أنه يتوقف على المعلوم بالذات، إذن فلا دور، لأن الحكم الشرعي بوجوده الخارجي يتوقف على العلم توقف الحكم على موضوعه، بينما العلم ليس متوقفاً على الوجود الخارجي للحكم الشرعي، بل على صورته الذهنية القائمة في أفق نفس العالم، وهي التي تسمى بالمعلوم بالذات.

و من هنا استشكل في محذور الدور، و من ثم صاروا بصدد التعويض عن الدور ببيان آخر يثبت الاستحالة.

و قد تمثل هذا البيان بثلاثة وجوه أخرى لتوضيح استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه.

١- الوجه الأول: هو أن يقال: إن هذا المطلب على خلاف الطبع التكويني للقطع.

و توضيحه هو، أنّ القطع، من خصائصه التكوينية الكشف و الإراءة، و لا- يعقل عزله عن هذه الخصوصية، و من خصائص هذه الكاشفية تكويننا هي أنّ القطع يرى القاطع شيئاً مفروغاً عنه ثابتاً بقطع النظر عن قطعه، فالقطع دوره دور الكاشفية و المرآة، فكما أنّ المرآة ترى صورة الشخص أنّه موجود بقطع النظر عن القطع، بل هذه خصيصة تكوينية للقطع ثابتة بالوجدان، و حينئذ، إذا سلمنا هذا الوجدان، نقول:

بأنّه إذا أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، فحينئذ هنا، إمّا أن يحصل القطع بحكم ثابت بلحاظ هذا القطع، و إمّا أن يحصل القطع بحكم ثابت بقطع النظر عن هذا القطع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٠

فإن قيل بالأول، فهذا خلف تلك الخصيصة التكوينية، لأنّ هذا معناه: إنّنا بالقطع نرى شيئاً يتولّد من القطع.

و إن قيل بالثاني، فهذا معقول، لكن هذا غير شخص الحكم، لأنّ شخص الحكم قد قيد بالقطع، إذن فنحن لم نقطع بشخص ذلك الحكم، بل بغيره، و القطع بغيره لا يترتب عليه شخص الحكم، لأنّ شخص ذلك الحكم إنّما يترتب على القطع بشخصه، إذن، فيلزم الخلف في المقام بهذا البيان، و هذا الوجه تام.

٢- الوجه الثاني: هو لزوم اللغوية، و ذلك بتقريب أنّ شخص هذا الحكم سوف يثبت لمن يقطع به، أي أنّه في المرتبة السابقة على ثبوت هذا الحكم، لا بدّ و أن يكون هناك قطع به، و حينئذ ننقل الكلام إلى تلك المرتبة السابقة و نقول:

هذا اقطع بالحكم الثابت في المرتبة السابقة، إن كان كاف لمحركية العبد، إذن لا فائدة في الحكم الذي سوف ينشأ منه، و إن لم يكن كافياً لذلك، و كان المكلف بانياً على العصيان مثلاً، إذن فالحكم الناشئ منه سوف يكون حاله حال الأول، فلا يعقل أن يكون للحكم المترتب على القطع فائدة في مقام العمل، لأنّه في طول الوصول، فإن كان الوصول و القطع السابق كافياً في التحريك، إذن فلا أثر له، و إلّا فلا يصلح للتحريك.

و سنخ هذا البرهان ذكره السيد الخوئي «فده» [٨٥] في بحث التجري لإثبات استحالة أخذ القطع بالحكم الواقعي في موضوع حرمة التجري، بدعوى: أنّ القطع بحرمة الخمر الواقعية، إن كان كافياً في التحريك، فلما ذا تجعل حرمة التجري، و إلّا فحال الحرمة الثانية حال الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧١

و هذا البرهان كان هناك غير صحيح، و لكنّه هنا صحيح.

أمّا عدم صحته هناك، فلأنّ المفروض أنّ الحرمة المترتبة على القطع غير الحرمة المقطوعة، إذن فقد يقال: إنّ من اجتماعهما يلزم التأكد، و المكلف قد لا يتحرك عن تكليف واحد، و لكنّه يتحرك عن التكليف الأشد الأقوى، و حينئذ فلا يلزم محذور اللغوية هناك.

و لكن هذا بخلافه هنا في المقام، فإنّ المفروض أنّه قد أخذ القطع بالتكليف في موضوع شخصه، إذن، ثبوت هذا التكليف لا يضم تكليف إلى تكليف آخر، أي يتعين نفس التكليف، فتكون صورة البرهان هنا أوضح، لأنّ المكلف لا يستطيع أن يحمل إلّا تكليفاً واحداً، سواء جعل عليه هذا الحكم أم لا، و جعل هذا الحكم لا يزيد في عدد التكليف، فيقال: إنّ هذا القاطع إن كفاه هذا القطع للتحريك، فلا فائدة لجعل شخص الحكم، و إن لم يكفه فالأمر كذلك.

و لكن يرد على الوجه الثاني بأن يقال: إنّ فائدة جعل الحكم في المقام هو، إيجاد هذا العلم.

و توضيحه هو، إنّ هذا البيان الذي بين في الوجه الثاني يمكن إيراده في جميع الموارد حتّى بالنسبة إلى حكم لم يؤخذ القطع به في موضوع شخصه، فمثلاً: و جوب الصّلاة المترتب على طبيعي المكلف، سواء كان قاطعاً أو جاهلاً، و حينئذ نقول: بأنّ وجوب الصّلاة إنّما يترقب أن يؤثر بالنسبة إلى من انكشف له الوجوب و وصل إليه بمرتبة من المراتب، و أمّا من لم يصل إليه، فالوجوب ليس مؤثراً،

و من وصل إليه الوجوب، فهو على كل حال سوف يتحرك، سواء كان هناك وجوب أم لا، إذن جعل وجوب الصِّالة لغو، و أما من لم يصل إليه الوجوب، فحينئذ سواء كان وجوب أم لا، سوف لا يتحرك، إذن فهذا الجعل لغو على كلا التقديرين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٢

و هذا يكشف عن أنّ هذا البيان مغالطة إذن.

و حلها: هو أنّه في سائر الموارد، جعل الوجوب بنفسه هو الذي يحقّق العلم، فالجعل أحد العوامل المؤثرة في تكوين القطع، و يكفي في ذلك فائدة، فعلمنا بوجوب الفجر إنّما هو لجعله.

و نفس هذا البيان يأتي في محل الكلام، فلو قطع النظر عن أيّ برهان و بقينا نحن و هذا البرهان حينئذ نقول: بأنّ فائدة جعل هذا الحكم هي أنّه بدونها لا يحصل القطع، فنحتاج لتكميل هذا البرهان إلى برهان آخر.

و إن شئت قلت: أنّه يرد على هذا الوجه بأن يقال:

إنّ فائدة الجعل هنا- كما هي فائدته في جميع الموارد- هي أن يصل إلى المكلف فيحركه، إذن، فالجعل بنفسه منشأ يتسبب به لإيجاد العلم بالحكم، كيف و هذا السنخ من الإيراد لو تمّ لأمكن أن يورد به على كل جعل و لو لم يؤخذ في موضوعه العلم به، فمثلا يقال: إنّ وجوب الصِّالة إن أريد جعله في حق العالم به فهو لغو، لأنّه يتحرك من علمه سواء كان هناك وجوب أم لا، و إن أريد جعله في حق الجاهل فهو لا يتحرك عنه على كل حال.

و الجواب واحد في الجميع، و هو أنّ المحركية المصححة للجعل، هو أن يحرك في طول وصوله، و يكون نفس جعله من علل إيصاله.

٣- الوجه الثالث: هو أن يقال: إنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه يلزم منه الدور، لا في عالم الحكم فقط، بل في عالم وصول الحكم، بمعنى: أنّ وصول الحكم دوري، و كل جعل للحكم يكون وصوله دوريا يكون هذا الجعل مستحيلا. و توضيحه يكون بيان مقدمتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٣

١- المقدمّة الأولى: هي أنّ الأحكام الفعلية، بمعنى المجعولات التي هي محل الكلام، ووصولها إنّما يكون بعد إحراز الجعل الكلي بوصول موضوعاتها المقدره الوجود، فالعلم بالمجعول دائما تابع للعلم بموضوعه المقدر الوجود، كما في باب الأحكام المجعولة، كوجوب الحج المجعول على المستطيع، فإحراز وجوب الحج يكون بإحراز الاستطاعة، و لا معنى لأن تحرز الاستطاعة بإحراز وجوب الحج، إذ ليس للحكم المجعول صلاحية أن يدرك إدراكا مباشرا، إذ هو ليس محسوسا بإحدى الحواس، و إنّما إدراكه دائما يكون بلحاظ موضوعه، فالعلم بالحكم المجعول معلول لموضوعه المقدر الوجود.

٢- المقدمّة الثانية: هي أنّه إذا طبّقنا ما ذكر في المقدمّة الأولى على محل الكلام في الحكم الذي أخذ في موضوعه القطع بشخصه، يتضح لنا أنّ القطع بهذا الحكم موقوف على القطع بموضوعه كما عرفت في المقدمّة الأولى، و موضوعه هو نفس القطع، فينتج: أنّ القطع بالحكم متوقف على القطع بالقطع بالحكم.

و حينئذ نقول: بأنّ القطع بالقطع بالحكم، إمّا نفس القطع، بدعوى أنّ هذا هو قانون كل الصفات الوجدانية، فإنّ هذه الصفات كالقطع و الظن و نحوهما معلومة بنفس وجودها لا بصورة زائدة عليها، باعتبار أنّها بنفسها حاضرة لدى النفس، فعلمها الحصولي عين علمها الحضورى و ليس زائدا عليه، و حينئذ، فالعلم بالقطع هو نفس وجود القطع لا شيء آخر وراءه كما هو الحال في العلم بزيد الذي هو وراء وجود زيد.

فإمّا أن يقال هكذا، أو يفرض أنّ العلم بالخصوص بالوجدان هو غير الوجدان، بل هو علم حصولي، بمعنى أخذ صورة عن هذا الوجدان، كالعلم بالأمر الحسيّ، فإنّ العلم بالأمر المحسوس غير الإحساس، فلو فرض ذلك، حينئذ نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٤

بأنّ هذا القطع بالصفة الوجدانية معلول للصفة الوجدانية، وليس حاله حال القطع بالأمور الخارجية الذي لا يتوقف على وجود معلوم بالعرض له في الخارج، ولهذا لا يعقل الخطأ في القطع بالصفة الوجدانية.

وحينئذ إن ادّعينا أحد هذين الأمرين، وهو أنّ القطع بالقطع هو نفس القطع، إذن فهذا الدور واضح، لأنّ القطع بالحكم يتوقف على القطع بموضوعه بحكم المقدمة الأولى، والقطع بالموضوع هو القطع بالقطع، فإذا كان القطع بالقطع عين القطع، نتج أنّ القطع بالحكم يتوقف على القطع بالحكم، وهو محال.

وإن فرض أنّ القطع بالقطع شيء آخر وراء نفس القطع يكون ملازماً له، إذن فالقطع بالقطع معلول لنفس القطع فيلزم الدور مع الدوران، لأنّ القطع بالحكم متوقف على القطع بالموضوع، والموضوع هو القطع، إذن القطع بالحكم يتوقف على القطع بالقطع، والقطع بالقطع يتوقف على القطع بالحكم، وهذا دور في عالم الوصول.

وعليه: فهذا حكم يستحيل على المكلف به خارجاً، لأنّ علمه به يتوقف على العلم به، وإذا استحال العلم به، معناه: إنّ استحالته فعليّة. وهذا الوجه صحيح، وعليه: فيتبرهن بهذا استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم بالوجه الأول والثالث ثمّ إنّ بعد ذلك يقال: بأنّه ما هو الحل في مورد يريد المولى أن يصير مصوباً، وأراد أن يجعل حكمه بنحو يختص بالعالم دون الجاهل، كوجوب القصر، أو وجوب الجهر والإخفات حيث لا- إشكال عقلائياً ومشرعياً في إمكان تخصيص الحكم بالعالم به في نفسه لو أراد الشارع ذلك.

وهنا لا بدّ من افتراض عملية وجدانية تمكّن المولى من ذلك إذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٥

أراد التصويب لنكتة من النكات وبنحو لا يردّ عليه إشكال العلامة «قده»، والحل يكون بأحد وجهين.

١- الوجه الأول: هو أن يؤخذ العلم بالجعل في موضوع فعليّة المجعول و لا- محذور، لأنّ الجعل غير المجعول كما عرفت في بحث الواجب المشروط.

ومحل كلامنا سابقاً هو في أخذ العلم بالمجعول في موضوع المجعول بحيث يكون متعلق العلم هو المجعول لا- الجعل، والمرتب على العلم هو المجعول، فمتعلق العلم عين ما هو مرتب على العلم.

أمّا هنا في محل الكلام فإننا نقول: بأنّه نستفيد من الاثنيّين بين الجعل والمجعول على ما عرفت من أنّ الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة، فالمولى حينما يجعل وجوب الحجج على المستطيع، فإنّه بمجرد هذا التشريع يتحقّق الجعل دون المجعول، لعدم استطاعة المكلف مثلاً، لكن إذ وجد المستطيع يصحّ المجعول فعلياً في حقّه، إذن، فالمجعول تابع لفعليّة موضوعه المقدّر الوجود، أمّا الجعل، فهو فعلي بمجرد الإنشاء.

حينئذ: وبعد فرض هذه الاثنيّين يقال: بأنّ العلم بالجعل يؤخذ في الموضوع المقدّر الوجود، والذي هو موضوع المجعول، فيقول المولى مثلاً: أوجبت الحجج على من كان مستطيعاً عالماً بجعلها، وبهذا الإعلام لا يبقى أيّ محذور، لأنّ المترتب على العلم هو غير ما يكون مكشوفاً بالعلم، فما يكون مترتباً على العلم هو فعليّة المجعول لا الجعل، لأنّ الجعل لا يتوقف على وجود الموضوع المقدّر الوجود كما هو واضح، والذي يتوقف على العلم إنّما هو المجعول، والذي يتوقف عليه العلم هو الجعل.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٦

وقد أورد ذلك على السيّد الخوئي «قده» فأجاب: بأنّ هذا لا يؤثر في حل المشكلة [٨٦]، وذلك لأنّه يؤخذ العلم بجعل الحكم في موضوع الحكم المجعول، فيؤخذ العلم بجعل على زيد في موضوع الوجوب على زيد، فيعود الدور، لأنّ الجعل لا- يكون جعلاً للوجوب على زيد إلّا إذا كان قد تحقّق موضوعه في حقّ زيد، فجعل وجوب الحجج على المستطيع لا يكون جعلاً على إلّا إذا كنت

مستطيعا، فالعلم الذي يؤخذ في موضوع المجعول إذا أضيف إلى الجعل بما هو شامل لهذا المكلف، إذن، شموله فرع تحقق موضوعه، فيلزم الدور، بل ان أخذ بما هو جعل لآخر فهو خارج عن محل الكلام، ويكون من باب أخذ العلم بحكم مكلف في موضوع حكم مكلف آخر، من قبيل: ما إذا قطع بأن المرأة إذا وجب عليها الإخفات، وجب عليه الجهر، فهذا لا بأس به، لكنه خارج عن محل الكلام.

و جوابه: هو أننا نختار حلا وسطا، فلا نقول بأن العلم بالجعل الشامل فعلا لهذا المكلف، مأخوذ في موضوع حكم، ليلزم الدور، ولا نقول ان العلم بجعل مضاف إلى مكلف مأخوذ في موضوع مكلف آخر، بل العلم بجعل يكون في نفسه شاملا- لهذا الإنسان، ولا تكون فعليته الشمول منوطه إلا بنفس هذا العلم.

و هذا يحل المشكلة، لأن العلم هنا علم بجعل مضاف لهذا المكلف، لكنه مضاف إليه على تقدير حصول العلم، أي مضاف إليه لو حصل العلم، فنقول: إن العلم بثبوت جعل لا يكون موقوفا بشموله لهذا المكلف إلا على مجرد العلم به. وهذا الافتراض معقول، و يتحقق كلا الأثرين الملحوظين

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٧

للأصولي، فيحقق الأثر الأول المتمثل في إشكال العلامة الحلّي «قده» على التصويب حيث تكون هذه صيغة معقولة للتصويب إذا دل عليه دليل.

و يحقق الأثر الثاني المتمثل في إشكال التهافت القائل: بأنه لو استحال التقييد في المقام، أي استحال أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه، فحينئذ يستحيل التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات الإطلاق، لأن إطلاق الخطاب لا يكشف عن سعة دائرة الملاك، لأن عدم التقييد قد يكون لاستحالة التقييد لا لعدم اختصاص الملاك بالمقيد، فلو ثبتت هذه الاستحالة، حينئذ لا يمكن التمسك بإطلاق خطاب المولى لإثبات أن غرضه قائم بالمطلق لا بالمقيد، إذ لعل غرضه قائم بالمقيد، لكن لم يذكر القيد لاستحالة التقييد. وهذا الغرض يتحقق بهذه الصيغة المعقولة، لأننا نقول: لو كان الغرض معلقا بالمقيد لكان بإمكانه أن يقيد، بأن يأخذ العلم بالجعل في موضوع العلم بالمجعول، فنستكشف من عدم أخذه قيام الغرض بالمطلق.

و إن شئت قلت: إن جواب السيد الخوئي «قده» غير تام، فإننا نريد بالجعل القضية الحقيقية التي تكون نسبتها إلى زيد وغيره على حد سواء.

و توضيحه هو أن يقال: إن المقصود من الجعل هو الكبرى، و هو جعل وجوب الحج على المستطيع العالم به مثلا، و حينئذ لا يكون هناك محذور لا في عالم الجعل، و لا في عالم فعليته المجعول.

أما في عالم الجعل، فلوضوح أن المأخوذ فيه هو مجرد فرض العالم بالجعل، و لا يتوقف ذلك على فعليته.

و أما عدم المحذور في عالم فعليته المجعول، فلأن المكلف يتعلق

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٨

علمه بتلك القضية المجعولة لا العلم بفعليتها في حقه، و لا العلم بانطباقها عليه، و تلك القضية قضية واحدة و ليست أمرا إضافيا، و إنما العلم بالانطباق فرع العلم بالصغرى أيضا، و هو العلم بتحقق تمام قيود موضوع تلك القضية خارجا في حق المكلف، و هو الذي يستحيل أخذه في فعليته الحكم، و هذا مطلب واضح الصحة و الإمكان عقلا و عقلايا.

و هذا التخريج لا يفرق فيه بين القول بأن المجعول له وجود حقيقي وراء الجعل، أو أنه له وجود توهمي وراء الجعل كما هو الصحيح و تقدّم في بحث المطلق و المشروط، فحينما توجد الاستطاعة يحدث شيء حقيقة اسمه المجعول، أو ان هذا مجرد توهم، فعلى كل حال، ما دام هناك أمران تحليليا، هما الجعل و المجعول، فهذه الصيغة معقولة في المقام لرفع الإشكالات المتقدمة، و يترتب على هذا أثران، أحدهما: ما تقدّم من تصحيح التصويب في المورد الذي يقوم الدليل عليه، و الثاني:

هو إمكان نفي احتمال دخالة العلم بالحكم في الغرض و الملاك من الحكم، حيث أنه يكون التقييد به ممكنا فيكون التمسك بالإطلاق في الخطاب لنفي إطلاق الغرض و الملاك ممكنا أيضا خلافا لما إذا قيل باستحالة التقييد به فلا يمكن التمسك بالإطلاق للكشف عن إطلاق الغرض و الملاك بلحاظ هذا القيد الذي هو من القيود الثانوية.

٢- الوجه الثاني: هو أن يؤخذ العلم بالإبراز في موضوع الحكم، فإنه لا- إشكال في أن إبراز الحكم غير نفس الحكم، إذ أن الإبراز عبارة عن خطاب المولى الذي يدل على جعل الحكم في نفس المولى، فهو من مقولة الخطاب و الكلام، و الحكم من مقولة مدلول الخطاب، و حينئذ، لا- مانع من أن يجعل أحد قيود الحكم، وصول نفس الإبراز و نفس الخطاب، فمثلا يقول: «من يصل إليه كلامي هذا يجب عليه أن يحج» فيكون وجوب الحج مقيدا بإبراز هذه القضية الشرطية، فإن إبراز

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٩

هذا الإبراز قضية شرطية و هي وجوب الحج إذا علم بالإبراز، و هذه الشرطية هي مدلول هذا الإبراز و الخطاب، إذن، فقد أخذ العلم بالإبراز في موضوع الحكم المبرز و لا محذور.

و كل من هاتين الصيغتين وافية بكلا الفرضين الأصوليين اللذين عقدت هذه المسألة لهما، فإن هاتين الصيغتين وافيتين بتعقل التصويب حيث يدل دليل على إرادة المولى له.

و الفرض الثاني هو إمكان التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات أن غرض المولى قائم بالمطلق لا بالمقيد، إذ لو كان غرضه قائما بالمقيد لأمكن أن يقيد بإحدى هاتين الصيغتين، فإما أن يأخذ العلم بالجعل، و إما أن يأخذ العلم بالإبراز، و حيث لم يأخذ أحدهما فيتعين أن غرضه قائم بالمطلق.

إلما أن الميرزا «قده» بعد أن بنى على استحالة تقييد الحكم بالعالم به، فإنه لم يتبن مثل هذه التخلّصات بل سلك مسلكا آخر في التخلّص فيه عناية زائدة.

و حاصل مسلكه «قده» هو، أن تخلّص بالطريقة المسماة بتمتم الجعل [٨٧].

و توضيح هذه الطريقة هو أنه يقول: بأن الحكم بوجوب الصلاة يستحيل أن يكون مقيدا بالعلم بوجوب الصلاة بالبراهين السابقة، و إذا استحال التقييد بالعلم استحال الإطلاق أيضا، لأنه بنى على أن التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكة، فالتقييد بعدم العلم مستحيل عنده، أي تقييد الحكم بأن لا يصل، فإذا استحال التقييد من ذاك الطرف، أيضا استحال الإطلاق المقابل لكل منهما، و عليه: فيكون

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٠

الحكم مهملا- من جميع الجهات لاستحالة كل من التقييد و الإطلاق، مع أن غرض المولى الواقعي هو إما المطلق و إما المقيد، إذن كيف يصل إلى إيصال غرضه الواقعي؟

و هنا يقول الميرزا «قده» [٨٨]، إنه يصل إليه عن طريق جعل ثانى وراء الجعل الأول، ففي البداية يجعل وجوب الصلاة بنحو مهمل دون أن يقيد بأى شيء، لا بهذا الفرد الجاهل، و لا بالعالم و لا بالأعم، ثم بعد هذا يجعل جعلًا ثانيا، و هو وجوب الصلاة، لكن إن كان غرضه مقيدا فيجعله على العالم بالجعل الأول و لا دور و لا محذور فيه لتعدد الجعلين لأن العلم بالجعل الأول أخذ في موضوع الجعل الثاني، و إن كان غرضه في المطلق فإنه سوف يكون مطلقا، لأن الثاني قابل للتقييد بالعلم بالجعل الأول، فيكون قابلا للإطلاق.

و ميزة الثاني على الأول هو، أن الثاني باعتباره غير الأول، فأخذ العلم بالجعل الأول في موضوعه لا دور فيه، فوظيفة الجعل الثاني إيصال المولى إلى غرضه، و دفع الإهمال عن الأول.

و حيث أن هذين الجعلين ناشئين من غرض واحد و ملاك واحد لم يمكن للمولى إيصاله بالجعل الأول فقط، فيتوسل بجعلين لأجل هذا الغرض، إذن، فالثاني مع الأول ليسا حكمين متغايرين من قبيل أخذ القطع في وجوب الصلاة في موضوع وجوب الصوم.

بل روحه أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، لأن هذين الجعلين روحهما واحدة و ملاكهما واحد، لكن من حيث الصياغة و باعتبار تعدد الجعلين يندفع المحذور، و نكون قد وصلنا روحيا إلى حاق الغرض، و هو أخذ القطع بالحكم موضوع نفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨١  
و هذا التخلص من الميرزا غير صحيح.

و لتوضيح ذلك، يقع الحديث معه في كل من الجعلين، إذن فالكلام في مقامين.

١- المقام الأول: في الجعل الأول الذي تصوره الميرزا «قده» مهملا.

و الصحيح أن يقال فيه: إن استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق، بل توجب ضرورة الإطلاق، و ذلك لأننا بينا في بحث المطلق و المقيد أن التقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين في عالم الجعل هو تقابل السلب و الإيجاب، أي تقابل التناقض، فإذا استحال أحد النقيضين و جب ضرورة النقيض الآخر.

و السيد الخوئي «قده» [٨٩] يقول ذلك، و لكّنه على مبناه لا يحقّ له ذلك، لأنه يبني «قده» على أن التقابل بينهما هو تقابل التضاد، فلا يمكنه أن يرى ضرورة الإطلاق باستحالة التقييد:

بل هو يحتاج في تعيين أحد الضدين عند انتفاء الآخر إلى إقامة برهان على أنّهما من الضدين الذين ليس لهما ثالث.

و أمّا بناء على مسلكنا فلا- نحتاج إلى عناية ما دام التقابل بينهما هو تقابل السلب و الإيجاب، فإذا استحال أحدهما أصبح نقيضه ضروريا.

و لكن مع هذا، فإن ضرورة أحدهما لا يفيدنا شيئا، فلا يوصلنا إلى غرضنا الأصولي و هو إثبات أن غرض المولى قد تعلّق بالمطلق، لأنّ هذا الإطلاق الثبوتي مفروض على المولى فلا- يكشف عن إطلاق حقيقي في الحكم بلحاظ غرضه و ملا-كه، إذن، فحال هذا الإطلاق حال

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٢

الإهمال بحكم الميرزا «قده»، لاحتمال أن يكون من عدم قدرة المولى على التقييد، إذن فهذا الإطلاق كإهمال الميرزا «قده» لا يفيد الفقيه شيئا من حيث أنّ الفقيه لا يتمكن بمثل هذا الجعل أن يثبت سعة دائرة الغرض، سواء كان هذا الجعل مهملا كما يقول الميرزا «قده» أو مطلقا بالمعنى المتقدم.

ثم إن السيد الخوئي «قده» [٩٠] علّق على الجعل الأول للميرزا «قده» فاعترض عليه باعتراضين.

١- الاعتراض الأول: هو أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد و إن كان تقابل العدم و الملكة كما كان يقول به السيد الخوئي في أول الأمر ثم عدل عنه و اختار كون التقابل تقابل التضاد، حيث يقول [٩١]: و إن كان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، لكن الملكة المأخوذة هنا ليس بمعنى القابلية الشخصية، بل بمعنى القابلية النوعية، فميزان صدق العدم المطعم بالملكة هي قابلية عدم هذا المحل لا شخصه، و استدلل على ذلك، بأنّ التقابل بين الجهل و العلم من باب تقابل العدم و الملكة، فلا يقال عن الجدار بأنّه جاهل لأنّه غير قابل للعلم رأسا، و لكن يقال عن الإنسان أنّه جاهل بحقيقته كنه الله سبحانه، مع أنّه ليس قابلا للعلم بحقيقته تعالى، لكن حيث أنّ الإنسان قابل لنوع هذا العلم و إن لم يكن قابلا لشخصه فصحّ أن يوصف بأنّه جاهل بكنه الله تعالى.

و إن شئت قلت: إنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل التضاد لا تقابل العدم و الملكة، فإنّ التقييد عبارة عن لحاظ دخل القيد، و الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد، و هما أمران وجوديان

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٣

و التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم و الملكة [٩٢]، و حتّى لو فرضنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، إلّا أنّه يكفي في تقابل العدم و الملكة، القابلية النوعية أو الصنفيه للملكة، فلا يلزم القابلية الشخصية، و في المقام، و إن لم يكن المورد قابلا للتقييد



بخصوص العالم و بشخص هذا القيد، إلّا أنه قابل للتقييد ببقية القيود و بنوع القيد، و هذا المقدار كاف في الإطلاق.

و الوجه في ذلك، أنّ الإنسان لا- يكون عالما بحقيقته كنه الله سبحانه، و إلّا لا نقلب الواجب ممكنا أو الممكن واجبا، و مع ذلك يتصف بأنّه جاهل بحقيقته الله سبحانه، بل يكون الجاهل به ضروريا بالنسبة إليه، فلو كانت القابلية الشخصية معتبرة لما اتصف بالجهل، لعدم إمكان الاتصاف بالعلم في هذا المورد بل هو مستحيل، مع أنّ الاتصاف بالجهل ضروري، إذن، فالمعتبر هو القابلية النوعية، إذن، فليس إذا استحال التقييد يستحيل الإطلاق بل قد يكون الإطلاق ضروريا، و المصحح لهذا التعبير هو وجود القابلية لنوع العلم، و هنا كذلك، حيث يصحّ أن يقال: إنّ هذا الخطاب مطلق من ناحية هذا التقييد المستحيل و المصحح له قابلية المحل لنوع هذا التقييد.

و هذا الكلام غير تام، و ذلك لأنّه يوجد في المقام مطلبان لا علاقة لأحدهما بالآخر.

أولهما: مطلب لفظي اصطلاحى، و حاصله: هو أنّ الحكماء في بحث التقابل في الفلسفة العالية، قالوا بأنّ التقابل على أربعة أقسام، تقابل السلب و الإيجاب، و تقابل التضاد، و تقابل التضاييف، و تقابل العدم و الملكة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٤

و هنا قد يقع بحث في الاصطلاح حيث يسأل: هل أنّ الحكماء الذين عبّروا بتقابل العدم و الملكة، هل اشترطوا فيه القابلية الشخصية أو أنّهم جعلوها أعم؟ و هذا بحث لا محصل له إلّا تحديد الاصطلاح، و إلّا لا إشكال في أنّ كل وجود مع عدمه متقابلان سواء طعم العدم بالقابلية الشخصية، أو النوعية، أو الحيثية، أو لم يطعم بشيء أصلا، فحينئذ، لو ورد دليل شرعى يقول: بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكة، حينئذ يقع البحث في هذا التقابل ما هو، و حينئذ يرجع إلى الاصطلاح في مقام شرح مدلول هذا الدليل الشرعى، لكن من الواضح عدم وجود دليل شرعى من هذا القبيل، إذن فهذا مطلب اصطلاحى لا دخل له هنا، و لو فرض أنّ الحكماء اختاروا أنّ القابلية في باب العدم و الملكة هي قابلية نوعية، فهل هذا يكفى للقول بأنّ القابلية هنا نوعية لا شخصية؟ من الواضح عدم كفاية ذلك، لأنّ البحث ليس عن تحديد مصطلح العدم و الملكة عند الحكماء، لا سيّما و أنّه لم ترد آية أو رواية تفيد بأنّ الإطلاق و التقييد بينهما تقابل العدم و الملكة لكى نبحت عن تحديد مفاد هذا الاصطلاح.

و ثانيهما: مطلب في منهج البحث، و هو أنّ نلاحظ أنّ الإطلاق بمعنى ما يقتضى سرّيان الحكم إلى تمام أفراد الطبيعة، و هل أنّ حيثية السريان متقومة بالقابلية الشخصية أو النوعية أو ليست متقومة أصلا بالقابلية، سواء كان المصطلح الفلسفى أو حتّى الاستعمال العرفى يساعد على صدق عدم الملكة في مورد فقدان القابلية الشخصية أم لا، إذن، فالمسألة ثبوتية و ليست لفظية أو اصطلاحية. و الخلاصة أنّ تحقيق هذا المطلب إذن، يكون بالاتّفات إلى الحيثية التى تقتضى السريان ليرى أنّ تلك الحيثية هل تقتضى السريان بلا أخذ قابلية أصلا، أو مع أخذها، و على الثانى، فهل القابلية المأخوذة شخصية أو نوعية؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٥

و الصحيح هو أنّ هذه الحيثية التى تقتضى السريان لم يؤخذ فيها قابلية أصلا في الإطلاق كما عرفت ذلك في بحث المطلق و المقيد، و لهذا قلنا هناك: بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل السلب و الإيجاب لا العدم و الملكة، و معه: فحيثية سرّيان الحكم إلى تمام أفراد الطبيعة متقومة بمجرد عدم التقييد، فتكون العلاقة بين الإطلاق و التقييد علاقة التناقض، لا العدم و الملكة مهما كان مصطلح العدم و الملكة فيما ذكره السيّد الخوئى «قده».

٢- الاعتراض الثانى: للسيّد الخوئى «قده» [٩٣] على الجعل الأول في كلام الميرزا «قده» هو أنّ الإهمال في الجعل الأول غير معقول، و ذلك لأنّ الإهمال إنّما يعقل في مقام إبراز شيء و إظهاره، فقد يكون المبرز مهملا و غير متصدى لبيان تمام الخصوصيات، لكن في مقام عالم الثبوت لذلك الشيء لا يعقل الإهمال، لأنّ مقام الثبوت لا بدّ و أن يفرض فيه التعيين، لأنّ كل شيء في متن وجوده و وعاء ثبوته لا بدّ و أن يكون متعينا متحددا، فمثلا حينما نتحدث عن زيد قد نهمل بعض خصوصياته، لكن زيدا في متن الواقع غير مهمل، بل لا- بدّ أن يكون متحددا من حيث الجهل و العلم و غيره، إذن فالإهمال شأن مقام الإثبات، و أمّا مقام الثبوت لا بدّ فيه من فرض

التعين و التحدد، و عليه: فالحكم و الجعل الأول في مقام ثبوته و متن وجوده لا- بد أن يكون تمام أطرافه متعينة من المكلف و الموضوع و المحمول، و لا يمكن أن يكون الجعل الأول مهملاً، و كأنه أثبت أولاً عدم إمكان الإهمال في مقام الثبوت، ثم استنتج من ذلك عدم إمكان الإهمال في الحكم و الجعل الأول.

و الصحيح أن هذا الاعتراض غير تام، فإنه عندنا في المقام مطلبان.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٤

١- المطلب الأول: هو أنه تارة نبني على أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل السلب و الإيجاب.

٢- المطلب الثاني: هو أنه تارة أخرى نبني على أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل آخر كالتضاد، كما اختاره السيد الخوئي «قده». فإذا بنينا على المطلب الأول، حينئذ لا نحتاج إلى إدخال هذه الخصوصيات في مقام تسجيل استحالة الإهمال و الاعتراض على الميرزا «قده»، إذ من الواضح أن الإهمال بمعنى عدم الإطلاق و التقييد معناه ارتفاع النقيضين و هو واضح الاستحالة، لاستحالة ارتفاع النقيضين، إلا أن هذا على خلاف مبنى الميرزا و السيد الخوئي «قده»، إذ بناء على مباهما- من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكة- لا مانع من ارتفاع الإطلاق و التقييد معاً، و حينئذ لا يمكن أن يبرهن على استحالة الإهمال بما ذكره السيد الخوئي «قده»، لأن ما ذكره يفترض أن الإهمال معناه اللاتعيين المساق للوجود المرّد، بحيث يكون معنى الإهمال، أن الصورة الذهنية التي هي ثابتة في متن وجود الحكم مرّدة غير متعينة، و من الواضح أن هذا التردّد و اللاتعيين بهذا المعنى مستحيل، سواء في عالم الوجود الذهني أو الوجود الخارجي، فإن كل موجود في مرتبة وجوده متعين، و من هنا كنا نقول: باستحالة الفرد المرّد ذهنياً و خارجياً، فالصورة الذهنية للطبيعة في عالم الذهن لا محالة تكون متعينة، فالفرد الذي هو مرّد في واقع وجوده بين زيد و عمر مستحيل، نعم قد يترّد شخص فيه و أنه هل هو زيد أو عمرو، لكن في واقع وجوده ترّد مستحيل.

لكن الإهمال بناء على مبنى السيد الخوئي الذي هو التضاد لا- يلزم منه التردّد الوجودي بهذا المعنى، لأن الإهمال معناه أن المولى يلحظ الطبيعة حينما يريد جعل الحكم لها دون أن يلحظ دخل القيد أو عدمه،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٧

و هذا لا- يجعل لحاظ الطبيعة بما هو وجود ذهني غير متعين في حده الوجودي و مردداً في متن وجوده، بل هو وجود متعين لطبيعة متعينة، غايته لم يضم إليه لحاظ دخل القيد و لا لحاظ عدم دخله، إذن فأين الإهمال بهذا المعنى و إن كل موجود في حاق ثبوته لا بد أن يكون متعينا لاستحالة التردّد الثبوتي؟ فالتعين بهذا المعنى صحيح، لكن هنا لا يلزم التردّد الثبوتي كما يرى السيد الخوئي، نعم المولى يلحظ هذا الموجود لكن دون أن يلحظ فيه عدم القيد أو وجوده، و حينئذ يحتاج إثبات استحالة الإهمال إلى إبراز نقطة أخرى غير ما ذكر، و هذا سوف نشير إليه عند الكلام على الجعل الثاني.

و الحاصل هو أن هذا الاعتراض من السيد الخوئي «قده» غير تام، فإنه تارة يبنى على أن التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل السلب و الإيجاب، و أخرى يبنى على أنه من تقابل الضدين، أي أن التقييد هو لحاظ القيد، و الإطلاق لحاظ عدمه.

فإن بنينا على الأول، فالمطلب لا يحتاج إلى إدخال هذه الخصوصيات في مقام تسجيل الاعتراض على الميرزا «قده».

بل قد يقال بعبارة أخرى، إن الإهمال بمعنى عدم الإطلاق و التقييد معاً، معناه: ارتفاع النقيضين و هو واضح الاستحالة، و إن بنى على الثاني، أي كون التقابل من تقابل الضدين كما هو مبناه، أو بنى على مبنى الميرزا، من كون التقابل بنحو العدم و الملكة، فإنه حينئذ لا يمكن إثبات استحالة الإهمال بالبيان المذكور، لأن الإهمال حينئذ لا- يعني اللاتعيين و الوجود المرّد، و إنما يعني عدم لحاظ الإطلاق، و عدم لحاظ التقييد، أو عدم القابلية لذلك بناء على مبنى الميرزا «قده» فإنه بناء عليه يكون لحاظ للطبيعة بلا لحاظ أي شيء زائد عليها، لا لحاظها مرّدة بين الإطلاق و التقييد، و عليه: فأين هذا الإهمال من الإهمال في الوجود؟ إذن فالتعين بهذا المعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٨

صحيح، لكن هنا لا يلزم التردد الثبوتى، كما عرفت، فإنّ المولى يلحظ هذا الموجود لكن دون أن يلحظ فيه عدم القيد أو وجوده، إذن فلا بدّ في إثبات استحالة الإهمال في المقام من إبراز نكتة أخرى غير ما ذكر كما سنشير إلى ذلك عند الكلام على الجعل الثانى.

٢- المقام الثانى: فى الجعل الثانى: و الذى عوّل عليه الميرزا «قده» لأجل إيجاد نتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق، ففى هذا الجعل يجعل الحكم على العالم بالجعل الأول فيكون منتجا نتيجة التقييد، أو يجعله على المكلف مطلقا فينتج نتيجة الإطلاق، و هنا يعترض على ما أفاده «قده» باعتراضين.

١- الاعتراض الأول: هو أنّ هذا الجعل الثانى الذى أخذ فى موضوعه العلم بالحكم الأول، إذا قصد منه التقييد، حينئذ نسال: أنه هل أخذ فى موضوع الجعل الثانى - متمم الجعل - العلم بالجعل الأول، أو العلم بفعليّة مجعول الجعل الأول؟

فإن قيل بالأول، فهذا تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا برهنا فيما تقدّم على أنّ العلم بالجعل الأول يمكن أن يؤخذ فى موضوع نفس الجعل الأول بلا محذور، و بلا حاجة إلى متمم الجعل، و معه: لا موجب للتوسل بجعلين، إذ يتحقّق المطلب بالجعل الأول.

و إن قيل بالثانى: فهذا لا- يمكن التوصل إليه بالجعل الواحد، لكن لا- يمكن التوصل إليه بجعلين أيضا، و ذلك لأنه إذا أخذ فى موضوع الجعل و الحكم الثانى، العلم بفعليّة المجعول الأول، حينئذ نسال- بأنّ هذا الجعل الأول حيث أنّ مجعوله رتب على موضوع مهمل من حيث العلم و الجهل- نسال بأنّ الطبيعّة المهملة هنا، هل تنطبق على المقيد من باب أنّ المهملة فى قوّة الجزئية، أو أنّها تنطبق على كلا الفردين، أو أنّها لا تنطبق على شىء؟

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٩

فإن قيل بأنّها تنطبق على المقيد فقط، إذن فلما ذا يحتاج إلى الجعل الثانى - «متمم الجعل» - لإيجاد نتيجة التقييد إذ عليه، لو أنّ المولى جعل الجعل الأول و سكت، إذن فينطبق جعله هذا على المقيد، فلو كان غرض المولى هو المقيد، إذن فقد حصل غرضه بالجعل الأول، و قد وصلت إلى نتيجة التقييد و بدون جعل ثانى، اللهمّ إلّا إذا أراد المولى نتيجة الإطلاق من أنّ الميرزا «قده» يقول بالحاجة إلى الجعل الثانى حتى فى نتيجة التقييد.

و إن قيل بالثانى، و هو كون المهملة فى قوّة الكلّية، بحيث أنّ الطبيعّة المهملة تنطبق على تمام الأفراد، إذن فالمولى لو تعلق غرضه بالمتعلق فإنه لا يحتاج إلى جعل ثانى، لأنّ الجعل الأول يكون كافيا.

و إن قيل بالثالث، و هو كون هذا الجعل المهمل الأول غير منطبق لا على المقيد، و لا على فاقد القيد، إذن حينئذ متى سوف يعلم بمجعوله؟ لأنّه إذا كان لا- ينطبق، إذن سوف لن يتحقّق علم بالمجعول الأول لكى يتحقّق الجعل الثانى، فإنّ الجعل الثانى أخذ فى موضوعه العلم بمجعول الجعل الأول.

و حينئذ إذا قلنا أنّ مجعول الجعل الأول لا يصير فعليا، لعدم انطباقه على شىء فى الخارج، حينئذ معه لا يعقل العلم بفعليّة المجعول، و حينئذ، لا يتحقّق شرط الجعل الثانى.

و الحاصل هو أنّ العلم المأخوذ فى موضوع الجعل الثانى هو العلم بفعليّة المجعول بالجعل الأول المهمل حسب الفرض، و حينئذ نسال: هل أنّ الجعل المهمل، هل هو فى قوّة الجزئية، أو الكلّية، أو أنّه لا قوّة له أصلا؟

فإن قيل بالأول: إذن فهذا معناه أنّنا لا نحتاج إلى نتيجة التقييد بالجعل الثانى، بل الجعل الأول يحقّق التقييد.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٠

و إن قيل بالثانى: فهذا معناه أنّنا لا نحتاج فى موارد الإطلاق إلى الجعل الثانى، فإنّ الجعل الأول يكون مطلقا فى نفسه.

و إن قيل بالثالث: حينئذ يقال: بأنّ الجعل الثانى يستحيل تحقّق موضوعه الذى هو العلم بالمجعول بالجعل الأول، لأنّ العلم بفعليّة المجعول بالجعل الأول فرع العلم بتحقّق موضوعه، و قد فرض أنّ موضوعه هو المهمل غير المنطبق على شىء، إذن فلا يعلم بتحقيقه، و عليه: فلا يتحقّق موضوع الجعل الثانى.

ثم أننا نصعد هذا الإشكال، بناء على كون العلم بمجموع الجعل الأول مأخوذاً في موضوع الجعل الثاني، فنقول: بأنه إذا كان العلم بالمجموع الأول مأخوذاً في موضوع الجعل الثاني، فيلزم أن يستحيل تحقق العلم بالمجموع بالجعل الأول، كما أنه يستحيل فعلية المجموع بالجعل الثاني، وذلك لأن المجموع في الجعل الأول قضية مهملة، و الموضوع فيه لا مطلق ولا مقيد، و الموضوع المهمل البدي هو هكذا يستحيل أن يكون في قوة الكلئية، وذلك لأن المهملة معناها أنه لا إطلاق فيها، و الإطلاق معناه حيثية السريان، أي حيثية التي تقتضى إسراء الطبيعة إلى تمام أفرادها، فإذا فرض عدم الإطلاق، فلا بدّ و أن يفرض عدم السريان، لأننا إذا فرضنا أنّ المهملة كانت سارية، و في قوة الكلئية، فهذا معناه: أنّ حيثية السريان محفوظة، و نحن لا نريد بالإطلاق إلّا حيثية السريان، إذن فهذا خلف ما فرض من عدم الإطلاق فيها، إذن فلا يمكن أن تكون المهملة في قوة الكلئية، بل هي إمّا في قوة الجزئية أو أنه لا قوة لها أصلاً، و على كلا التقديرين يستحيل تحقق العلم بالمجموع الأول الذي أخذ شرطاً في الجعل الثاني.

أما إذا كان المجموع الأول لا قوة له أصلاً فواضح كما عرفت.

و أما إذا كان في قوة الجزئية، فحينئذ يقال: بأن معنى كونه في قوة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩١

الجزئية، يعنى أنه قابل للانطباق على المقيد لا على غيره، إذن، انطباق الموضوع في الجعل الأول على فرد، فرع أن يكون واجداً للقيد، و القيد هو العلم بالحكم، إذن فيكون انطباق المهملة على فرد يعنى: العلم بالحكم، و العلم بالحكم، و هو المجموع، فرع انطباق المهملة عليه، فيلزم الدور، و نفس المحاذير السابقة، من أخذ العلم في الجعل الأول، في موضوع الجعل الأول تأتي هنا أيضاً، و بهذا يتبرهن استحالة الجعل الأول، كما يتبرهن استحالة الجعل الثاني.

ثم أننا نصعد الإشكال فنقول: أنّ المهملة يستحيل أن تكون في قوة الكلئية و لا في قوة الجزئية، بل لا قوة لها أصلاً، و ذلك لأن انطباق الطبيعة على حصة يتوقف على أحد أمرين: إمّا على أخذ هذه الحصة بعنوانها موضوعاً، و إمّا على لحاظ الطبيعة مطلقاً من ناحية الحصة المقابلة لهذه الحصة.

إذن الانطباق موقوف إمّا على تقييد، أو على إطلاق للمقابل، فإذا لم يكن تقييد و لا إطلاق مقابل، إذن لا ينطبق على أيهما، فمثلاً: طبيعة الإنسان لها حصتان، الأسود، و الأبيض، فانطباق هذه الطبيعة على الأبيض فرع أحد أمرين.

فإمّا أن يفرض أن يكون البياض قد أخذ قيدا كما لو قال: «أكرم الإنسان الأبيض» فحينئذ تنطبق الطبيعة على الأبيض.

و إمّا أن نلحظ الطبيعة مطلقاً من ناحية السواد، فنلحظ عدم أخذ السواد قيدا، حينئذ تسرى الطبيعة إلى الأسود، إذن فانطباق الطبيعة على أحدهما فرع أحد أمرين، إمّا التقييد بالبياض، أو الإطلاق من ناحية السواد، فإذا لم يثبت كلاهما، فلا تنطبق على الأبيض.

حينئذ، هنا في محل الكلام، المقيد هو العالم بالحكم، و انطباق طبيعة المكلف على العالم بالحكم فرع أحد أمرين: فإمّا أن يؤخذ نفس

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٢

العلم بالحكم قيدا فتطبق عليه، لكن هذا يستحيل أن يكون مطلقاً من ناحية الجهل، لأن التقييد بالجهل مستحيل عند الميرزا «قده»، فالإطلاق المقابل له مستحيل أيضاً عنده «قده» كما عرفت من مبناه في قضية التقابل بين الإطلاق و التقييد، حيث إذا استحال الإطلاق استحال التقييد، إذن انطباق المهملة على المقيد بالعلم مستحيل، و هذا يبرهن على أنّ المهملة لا قوة لها في مقام الانطباق أصلاً. و إذا تبرهن هذا، يتبرهن بالتبع استحالة الإهمال، و بهذا تمّ النقاش مع الميرزا «قده»، و به تمّ الكلام في المقام الأول، و هو أخذ العلم بشخص الحكم شرطاً في موضوع الحكم.

٢- المقام الثاني: في أخذ العلم بالحكم مانعا في شخص ذلك الحكم و ذلك، بأن يؤخذ عدم العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم.

و هذا المطلب تصوره الشيخ الأنصاري «قده» في مقام توجيه كلمات المحدثين الذين ذهبوا إلى عدم حجية القطع الناشئ من الدليل العقلي، فاعترض عليهم، بأنه كيف يعقل الردع عن القطع مع أن حجيتة ذاتية، حينئذ، صار الشيخ «قده» في مقام توجيه كلمات المحدثين بحيث لا يردّ عليهم إشكال عقلي ثبوتى، فقال: بأنه يمكن أن نحول القطع من طريقى إلى موضوعى، و حينئذ يدعى أن الأحكام الشرعية قد أخذ في موضوعها عدم القطع بها من غير طريق الأئمة عليهم السلام، فلو حصل القطع بها من غير طريقهم عليهم السلام، حينئذ لا يتحقق الحكم، لا لأن القطع غير حجة، بل لانتفاء موضوع الحكم، و بهذا وجه كلمات المحدثين [٩٤]، و من هنا انفتح باب معقولية أخذ عدم العلم و عدم القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٣

و الصحيح أنه بالنسبة للجعل لا إشكال في معقولية أخذ عدم القطع بالجعل في موضوع المجمعول، و ذلك بأن يقال: «بأنى جعلت و جوب الحج على من لم يقطع بهذا الجعل من ناحية الرمل، أو الجفر مثلا، أما من قطع به من هذه الناحية، فلا يشملها هذا الجعل». و هذا أمر معقول، فأخذ القطع بالجعل معقول، لكن كيف يؤخذ عدم القطع به؟.

و غاية ما يتوهم هنا هو، أن الجعل إذا قيّد بعدم القطع به فإنه يلغو، لأنّ الجعل إنّما يترقب له فائدة فيما لو فرض أنه وصل إلى المكلف، فإذا قيّد الجعل بعدم الوصول يكون لغوا، إذ لو وصل لما كان مجعولا فعليا، و لو لم يصل فلا أثر له حتى لو كان مجعوله فعليا، إذن أى متى يترقب الأثر؟

أ من حالة وصول الجعل؟ من الواضح عدمه، لأنّ المجمعول غير فعلى.

أو من حالة عدم وصول فعليه المجمعول؟ من الواضح أنه لا أثر لها.

و هذا الكلام إنّما يتم فيما لو أخذ عدم مطلق الوصول قيّدا في الجعل بتمام مراتبه، فإنه حينئذ يلزم هذا الإشكال، و هو اللغوية و أنه لا أثر له.

و أمّا إذا أخذ فيه عدم حصه من الوصول، لا عدم مطلق الوصول، حينئذ لا يلزم منه محذور اللغوية، إذ يكفى في ترتيب الأثر الوصول الآخر الذى لم يؤخذ عدمه فى الموضوع.

و ما ادّعاه الشيخ الأنصاري «قده» فى مقام توجيه كلماتهم هو، أن يؤخذ عدم حصه خاصة من الوصول، فى موضوع الحكم، و هو عدم الوصول الناشئ من البراهين العقلية، و هذا لا يردّ عليه الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٤

و أمّا أخذ عدم العلم فى المجمعول فى موضوع المجمعول، فهل يعقل؟ أو أنه مستحيل؟ كما أن أخذ العلم فى المجمعول فى موضوع المجمعول مستحيل؟

و الصحيح أن برهان الدور بصيغته السابقة لا يجرى فى المقام، إذ قلنا سابقا أنه إذا أخذ العلم بالمجمعول فى موضوع المجمعول، فيلزم توقف الحكم على موضوعه، و توقف الموضوع على حكمه، فيتوقف كل منهما على الآخر.

و هذا الدور لا يأتى هنا، لأنه هنا إذا أخذ عدم العلم بالمجمعول فى موضوع المجمعول، ففعليه المجمعول موقوفه على عدم العلم بالمجمعول، و عدم العلم بالشئ لا يتوقف على ذلك الشئ.

و بعبارة أخرى، أنه إذا أخذ عدم العلم بالمجمعول فى موضوع المجمعول، ففعليه المجمعول يتوقف على العلم بالمجمعول، و لكن عدم العلم بالمجمعول لا يتوقف على المجمعول، إذن، فلا دور.

و الخلاصة هي أن فعليه المجمعول يتوقف على عدم العلم به، و عدم العلم به لا يتوهم أنه يتوقف على المجمعول، و هذا هو الفرق بين طرف العلم، و طرف عدمه.

ففى طرف العلم، يتوهم أن العلم بالمجمعول يتوقف على المجمعول، فإن توقف المجمعول على العلم دار.

لكن في طرف عدم العلم، لا- يتوهم أنّ عدم العلم بالمجوعول يتوقف على المجوعول، و معه لا- دور حينئذ، و معه لا- تجرى المحاذير السابقة، فإن كان هناك محذور فلا بدّ من استثناء بحث جديد ليتضح به غير ما تقدّم.

و من هنا، قد يقال: بوجود محذور في أخذ العلم بحكم مانعا عن شخص ذلك الحكم، و ذلك بأن يقال: أنّه إذا أخذ العلم المخصوص

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٥

كالعقلي مثلا، مانعا عن فعلية الحكم، فهذه المانعية لا يترتب عليها أثر في المقام، و إنّما يترتب عليها أثر لو أمكن أن تصل إلى من وجد في حقّه المانع، لكي يعرف المانعية و يترتب الأثر عليها، مع أنّ هذه المانعية لا يمكن أن تصل إلى الشخص الذي يكون المانع محفوظا عنده، لأنّها إن وصلت لمن لم يكن علمه عقليا، إذن فالمانع غير موجود عنده ليكون لا يصل المانعية أثر بالنسبة إليه، و أمّا من كان عالما علما عقليا بفعلية المجوعول، فهذا يستحيل تصديقه بهذه المانعية، إذ بمجرد أن يصدق بها يخرج عن كونه عالما بفعلية الحكم، إذن، فاجتماع المانع مع وصول المانعية مستحيل، و عليه: فمثل هذه المانعية لا يعقل جعلها، لعدم الأثر لها.

و جواب هذه الشبهة أولا: أنّ هذه المانعية مجعولة بنفس جعل الحكم لا بجعل مستقل، و المناط في فائدة جعل الحكم هو أن يكون قابلا- للوصول إلى المكلف، و من الواضح أنّ التكليف بوجود الحج على البالغ المستطيع غير العالم علما عقليا بهذا الوجوب، هو تكليف قابل للوصول إلى المكلف به، و هو من كان عالما علما شرعيا، و هذا تمام ما يراد من التكليف، فإنّه يكفي في فائدته أن يكون قابلا للوصول لمن خوطب به، و لا يعتبر قابليته للوصول لمن لم يخاطب به.

و ثانيا: إنّ قولكم، أنّ من يوجد عنده المانع يستحيل أن تصل إليه المانعية، فهذا غير تام.

و ذلك لأنّه بحسب الدقة، حينما يقيّد الحكم بعدم العلم العقلي بالمجوعول، حينئذ، يستحيل أن يوجد المانع، لا أنّه يوجد و لكن لا تصل المانعية، لأنّ هذا المكلف الذي يعلم عقلا بشخص هذا الحكم و الذي هو حكم مقيّد بعدم هذا العلم، كيف يعقل أن يتعلّق علمه العقلي بفعلية حكم مع أنّ فعليته مقيّدة بعدم هذا العلم العقلي بهذا الحكم نفسه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٦

إذ عدم علمه به لا يجتمع مع علمه به، فهذا التقييد بحسب الحقيقة يؤدّي إلى استحالة وجود المانع، لا أنّ المانع يوجد لكن يستحيل وصول مانعيته.

فإن قيل: إذا كان المانع مستحيل وجوده، إذن ما معنى أخذ عدمه قيدا، و ما هي فائدته؟ لأنّه إذا استحال وجوده كان عدمه ضروريا. فجوابه: إنّ استحالة وجود المانع، كان سببه هذا التقييد، إذ لو لا هذا التقييد كان وجود المانع بمكان من الإمكان، و استحالة وجوده الناشئة من التقييد لا يوجب لغويته، و بهذا يتضح، أنّ أخذ عدم العلم في موضوع شخص الحكم أمر معقول.

و بهذا تمّ الكلام في أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل، أو مخالف، أو مضاد، أو متحد معه شرطا و مانعا.

ثمّ إنّ الشيخ «قده» في الرسائل، و المتأخرين ذكروا كلاما طويلا في أقسام الظن، و مماثلتها لأقسام القطع، حيث أنّه قد يكون مأخوذا في موضوع حكم آخر يماثله، أو يخالفه، أو يضاده، أو يكون عينه بنحو الشرطية أو المانعية، و من هنا صاروا في مقام التفتيش عن نكات الفرق بين القطع و الظن من هذه الناحية، و حيث أنّ هذه الأقسام هي مجرد افتراضات لا تطبيق لها و لا أثر إلّا في مجال جعل الأحكام الظاهرية، و الجمع بينها و بين الأحكام الواقعية التي سوف يأتي الكلام عنها، لذا نتركها في المقام إلى مقامها إذ لا ثمره في بحثها، و ندخل في تنبيه جديد من تنبيهات القطع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٧

**التنبيه الثالث من تنبيهات القطع، هو البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية في التكليف الشرعي و عدمه.**

و يقع البحث فيه من ناحيتين.

١- الناحية الأولى: في وجوب الموافقة الالتزامية و عدمها.

٢- الناحية الثانية: هي أنه إذا قيل بوجوب الموافقة الالتزامية، فهل يكون وجوبها مانعا عن إجراء الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن هناك مانع من ناحية الموافقة العملية؟ كما في موارد الأصول المثبتة للتكليف مع كون المعلوم بالإجمال حكم ترخيصي كما في موارد جريان استصحاب النجاسة مع العلم إجمالا- بطهارة أحد الإناءين، حيث لا- محذور في جريان الاستصحابين من ناحية الموافقة العملية، إذ لا امتثال عملي للمعلوم بالإجمال لأنه ترخيص؟ لكن حينئذ يقع الكلام في أنه هل ينشأ محذور من ناحية المخالفة الالتزامية؟ لأنه إذا استصحبنا النجاسة أو الحرمة في كلا الطرفين يكون هذا موجبا للالتزام بمخالفة حكم الله تعالى، و حينئذ، ان قيل بحرمة المخالفة الالتزامية، و وجوب موافقتها فقد ينشأ محذور يمنع من جريان الأصول في مثل هذا المورد.

و مثال آخر: هو موارد دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم في مورد بالوجوب أو الحرمة، فإنه هنا لا مانع من جريان الأصول

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٨

بلحاظ الموافقة العملية، لأن المخالفة الاحتمالية قهرية سواء جرت الأصول أم لا، و المخالفة القطعية مستحيلة سواء جرت الأصول أم لا، إذن لا محذور من ناحية المخالفة العملية، لكن قد ينشأ محذور من ناحية المخالفة الالتزامية، كما لو تعبدنا بعدم الوجوب، و عدم الحرمة، فمعناه أنه لم نلتزم بحكم الله تعالى في هذه المسألة الدائرة أمرها بين الوجوب أو الحرمة، إلى غير ذلك من الموارد التي تظهر فيها ثمره المخالفة الالتزامية، و قبل الدخول في تحقيق الحال في ذلك، لا بد من بيان معنى الموافقة الالتزامية التي يدعى وجوبها حيث يحتمل فيها عدّة احتمالات.

و قبل بيان هذه الاحتمالات، لا بد من شرح معنى الموافقة الالتزامية فنقول: إن الموافقة الالتزامية هي عبارة عن فعل نفساني واقع تحت اختيار المكلف، و هذا الفعل هو سنخ توجه مخصوص من قبل النفس نحو مطلب «ما» بحيث ينتزع من هذا التوجه مفهوم الخضوع و التسليم و الانقياد، و هذا أمر اختياري للنفس، إذن، ليست الموافقة الالتزامية مجرد القطع و اليقين و العلم بالمطلب، إذ قد يفرض أن الإنسان يحصل له اليقين بنبوة إنسان أو إمامته أو أعلميته، لكنه مع هذا لا يلتزم بذلك، بمعنى أنه لا يتوجه إلى هذه النبوة أو الإمامة توجهها نفسيا خاصا بحيث ينتزع منه عنوان الخضوع و الانقياد لذلك النبي، بل هو في مقام التوجه يعرض عنه و إن كان في واقع نفسه يقطع بأن هذا نبي.

و من هنا يعلم، أن الالتزام ليس مساوقا لليقين و القطع، بل معناه ما تقدم، إذن فهو من أفعال الجوانح و ليس من أفعال الجوارح. و حينئذ، يقع الكلام، في أن الحكم الشرعي كما يستدعي فعلا جارحيا، فهل يستدعي فعلا جانحيا بحيث نتوجه إلى الحكم الشرعي توجهها مخصوصا، و المعبر عنه بالالتزام بالنحو الذي عرفت أم لا؟.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٩

و تحقيق الكلام في ذلك، يستوجب التكلم في عدّة أمور.

الأمر الأول: في أنه كيف نتصور مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن إجراء الأصول العملية؟.

و هنا يمكن تصوير هذه المانعية ببيانات ثلاث.

١- البيان الأول: هو أنه إذا وجب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالا، فإنه يستحيل حينئذ جريان الأصول و الالتزام بها، لأنه لو جاز الالتزام بجريانها أيضا لزم الالتزام بالمتنافيين، و هذا يستحيل صدوره من عاقل، إذ كيف نلتزم بطهارة أحد الإناءين مع الالتزام فعلا بنجاسة كل منهما بالاستصحاب، إذن فالالتزام بهذين الأمرين معا التزم بالمتنافيين، و هو مستحيل.

و هذا التقريب واضح البطالان، لأن المفروض في المقام أن متعلق أحد الالتزامين حكم واقعي، و متعلق الآخر حكم ظاهري، و

المفروض أننا جمعنا بين الأحكام الواقعية و الأحكام الظاهرية و لم نفترض تضادا و تنافيا بين الإباحة الواقعية و الحرمة الظاهرية، و حينئذ لا يكون الالتزام بهما معا التزاما بالمتنافيين.

و عليه: لا يكون هذا برهانا على استحالة جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بناء على وجوب الموافقة الالتزامية.

٢- البيان الثاني: هو أن نفس الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالا، مناف لجريان الأصول، و إن لم يكن التزاما بالمنافي، لأنه لا منافاة بين الحكم الواقعي و الظاهري، لكن نفس الالتزام منافي، لأن الالتزام الجدي بإباحة شيء شرعا و واقعا لا يلائم مع الالتزام بحرمة استصحابا و ظاهرا، إذ الالتزام الجدي بإباحته يستدعي ترتب الأثر عليها، إذن فنفس الالتزام بالإباحة الواقعية ينافي جريان الاستصحاب،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٠

و بناء عليه: قد يتوهم أن هذه المانعية- كما في الدراسات- إنما تتم لو كان الواجب هو الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه التفصيلي، فإن الالتزام بإباحة شيء بعنوانه التفصيلي مع البناء على حرمة استصحابا لا يجتمعان.

و أما إذا كان الواجب هو الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه الإجمالي فلا منافاة حينئذ بين الإباحة و الحرمة في كل مورد.

لكن الصحيح في تقريب هذه المانعية هو البيان الثالث، حيث لا يفترق فيه الحال بين كون الواجب هو الموافقة الالتزامية للحكم الواقعي بعنوانه التفصيلي، أو بعنوانه الإجمالي.

٣- البيان الثالث: هو أن يقال: بأن وجوب الموافقة الالتزامية من شئون الحكم المعلوم بالإجمال، فإذا جرى الأصل في نفي الحكم المعلوم بالإجمال، نفي وجوب الموافقة الالتزامية نفيًا ظاهريًا بنفي موضوعها، باعتبار أن موضوع وجوبها هو ثبوت الحكم، فإذا انتفى الحكم بالأصل المؤمن، فحينئذ، ينتفى موضوع وجوب الموافقة الالتزامية، و هذا ينتج الترخيص من قبل الأصل في ترك الالتزام رأسًا، أي الترخيص في المخالفة القطعية الالتزامية، لأن هذا الحكم منفي، فكأنه قال: لا يجب عليك الالتزام، و هذا ترخيص في المخالفة القطعية الالتزامية.

و هذا التقريب من سنخ تقريب المانعية لوجوب الموافقة القطعية، أو حرمة المخالفة القطعية في جريان الأصول، حيث كنا نقول: بأن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يؤدي إلى الترخيص في ترك الموافقة الالتزامية، لأن وجوبها من تبعات الحكم الشرعي، و هو منفي، و هذا ترخيص في المخالفة الالتزامية القطعية، و عليه فلا يجب الالتزام به لا إجمالًا و لا تفصيلًا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠١

و بهذا التقريب ينبغي أن يبين مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول.

٢- الأمر الثاني: في تحقيق حال هذه المانعية، فنقول:

إن وجوب الالتزام فيه احتمالات.

١- الاحتمال الأول: هو أن يكون وجوب الالتزام بالأحكام، حكمًا عقليًا في طول تنجز التكليف، بمعنى أن كل تكليف يتنجز امتثاله العملي و موافقته العملية في طول ذلك الحكم العقلي بلزوم الالتزام الجنائي به، فيكون وجوب الموافقة الالتزامية حكمًا عقليًا في طول تنجز التكليف من ناحية امتثاله العملي.

و من الواضح، أنه بناء على هذا الاحتمال لا يعقل مانعية وجوب الالتزام عن جريان الأصول، لأن وجوب الالتزام هنا فرع تنجز التكليف، و مع جريان الأصل لا يتنجز التكليف، لأنه بجريان الأصل يرتفع تكويننا موضوع وجوب الموافقة الالتزامية.

و ينبغي أن يعلم أنه بناء على هذا العلم الإجمالي، يختص وجوب الموافقة الالتزامية بالأحكام الإلزامية دون الترخيصية، لأن الأحكام الترخيصية لا تنجز لها، و يختص بالأحكام الإلزامية الواصلة أيضًا، لأن غير الواصلة لا تنجز له، و يختص بالأحكام الإلزامية الواصلة بوصول منجز لا- بوصول غير منجز كالعلم الإجمالي و نحوه الدائر أمره بين المحذورين، إذن فلا موضوع لوجوب الموافقة الالتزامية



في هذه الموارد ليتصور مانعيته عن جريان الأصول.

٢- الاحتمال الثاني: هو أن يكون وجوب الموافقة الالتزامية متجزاً في عرض التنجز العملي، يعني: أن للحكم الشرعي تنجزان في عرض واحد، أحدهما تنجز عملي، والآخر تنجز التزامي، و العقل بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٢

يحكم إذا وصل التكليف بوجوب الموافقة العملية، وهذا هو التنجز العملي، و يحكم بوجوب الموافقة الالتزامية، وهذا هو التنجز الالتزامي، و هذان حكمان عقليان، و تنجزان عقليان عرضيان، و كلاهما فرع وصول الحكم الشرعي، فإذا لم يصل، فكلاهما غير منجز. و فرق هذا الاحتمال عن الأول، هو أن التنجز الالتزامي هنا ليس في طول التنجز العملي و لذا يعقل الانفكاك بينهما، بأن يكون حكم من ناحية التنجز العملي غير منجز، لكن من ناحية الالتزام منجز، لعدم الطولية بينهما، و بناء عليه: قد يتنجز الحكم التراما و لا يتنجز عملاً.

و حينئذ يقال: إذن، ما هو المقدار الواصل من التكليف هنا؟

يقال: إن المقدار الواصل في موارد العلم الإجمالي هو الجامع بين الوجوب و الحرمة و هو الإلزام، إذ من الواضح أن إباحة كل منهما بالخصوص غير واصله في موارد دوران الأمر بين المحذورين، بل الواصل هو جنس الالتزام، و هناك، الواصل جامع الإباحة، و حينئذ، و حيث أننا قلنا إن وجوب الموافقة الالتزامية فرع الوصول، إذن فتجب الموافقة الالتزامية بمقدار ما وصل، و ما وصل هو الجامع، إذن يجب الالتزام بالجامع، و هذا لا ينافي جريان الأصول في كلا الطرفين، إذن، فتجرب أصالة البراءة في هذا الطرف و في ذاك الطرف، لكن يلتزم بالجامع، و لا يؤدي جريانها في كليهما إلى الترخيص في الموافقة الالتزامية القطعية، كما يؤدي إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية و نكتة الفرق هي أنه في باب المخالفة العملية القطعية نقول: إن التكليف المنجز هو الجامع، لكن لا تجرى الأصول في أطراف المعلوم بالإجمال، لأن جريانها في تمامها يؤدي إلى الترخيص في ترك الجامع رأساً، لأنه موجود في أحدهما، و مع الترخيص في كليهما يلزم منه ترخيص بترك الجامع، إذن جريانها يوجب الترخيص في المخالفة العملية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٣

القطعية للجامع، لأن الإتيان بالجامع مع ترك الطرفين غير معقول، إذ ليس له وجود إلا بهما، فإذا تركا ترك.

و هذا بخلافه في الموافقة الالتزامية القطعية، فإن جريان الأصل المؤمن في الأطراف يستدعي عدم وجوب الالتزام بكل منها، و هو لا ينافي وجوب الالتزام بالجامع، لأن الالتزام به لا يوجد في ضمن الالتزام بأحدهما، بل يمكن للالتزام أن يقف على الجامع و لا يسرى إلى هذا الطرف أو ذاك، و ذلك لأن الجامع هنا أمر نفساني يوجد بوجود مستقل دون أن يسرى إلى أحد الطرفين، كما أن نفس العلم لم يسر إلى أحدهما، فكذلك الالتزام به، لأن الجامع غير منحصر لا بهذا و لا بذاك.

و الحاصل: هو أن الترخيص في ترك الالتزام بهذا بالخصوص أو بذاك بالخصوص ليس معناه ترك الالتزام بالجامع، و من هنا كان جريان الأصول في تمام الأطراف يؤدي إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية، و لكن لا يؤدي إلى الترخيص في الموافقة الالتزامية القطعية، و عليه، لا مانع من جريان الأصول من ناحية وجوب الموافقة الالتزامية، بمعنى أن وجوب الموافقة الالتزامية لا يكون مانعاً عن جريان الأصول بناء على هذا الاحتمال.

٣- الاحتمال الثالث: هو أن يفرض أن وجوب الموافقة الالتزامية حكم شرعي مستقل لا عقلي، كما لو حكم الشارع بأنه «كلما ثبت الجامع يجب الالتزام به»، و هذا معناه: أن العلم الإجمالي بإباحة أحد الأمرين، يستوجب علماً إجمالياً بوجوب الالتزام بأحدهما، و حينئذ نسأل: هل يوجد محذور في جريان الأصول من ناحيته أم لا؟

و قد ذكرنا في الأمر الثاني، أن وجوب الموافقة الالتزامية له عدة الاحتمالات كما تقدم، و الاحتمال الثالث منها هو، أن يكون وجوب

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٤

الموافقة الالتزامية حكما شرعيا مترتبا على واقع الحكم الشرعي الأولى، بمعنى أن هناك حكم شرعي أولى، هو الوجوب أو الحرمة أو الإباحة، وهناك حكم شرعي ثانوي مترتب على الأول، هو وجوب الالتزام بالحكم الشرعي الأولى، فيكون هذا الوجوب حكما مترتبا على واقع الحكم الأول سواء كان معلوما أو مشكوكا، واصلا أو غير واصل، و كأن كل حكم يجب الالتزام به سواء وصل أم لا، وبناء على هذا الاحتمال، يوجد عندنا في المقام إباحة واقعية غير واصله بخصوصيتها في أحد الطرفين، وهذه الإباحة تقع موضوعا لوجوب الالتزام الشرعي بناء على عدم اختصاصه بالحكم الواصل، بل يهمل غير الواصل، إذن الإباحة الواقعية المشخصة تقع موضوعا لوجوب الالتزام، ومن هنا قد يتوهم أن جريان استصحاب النجاسة في كل من الطرفين موجب لنفي الإباحة الواقعية ظاهرا، و يترتب على ذلك نفي أثرها، و هو وجوب الالتزام، و هذا ترخيص في المخالفة الالتزامية القطعية، و عليه: فلا يجوز إجراء الأصول لئلا يؤدي جريانها إلى تلك المخالفة.

و هذا التوهم غير صحيح لوجهين.

١- الوجه الأول: هو أنه لا يعقل القول بوجوب الموافقة الالتزامية للحكم الواقعي غير الواصل بعنوانه التفصيلي، لأنه يلزم منه التشريع حيث أن عنوانه التفصيلي مع عدم الوصول مما لا يعلم، و الالتزام بحكم غير معلوم تشريع محرم، و عليه: فبناء على أن وجوب الالتزام المترتب على التكليف الواقعي غير الواصل لا يمكن أن يكون متعلقه هو الالتزام بالعنوان التفصيلي، فيجب حينئذ أن يكون متعلق وجوب الموافقة الالتزامية هو الحكم الشرعي الواقعي بعنوانه الإجمالي، و من الواضح حينئذ، أن وجوب الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه الإجمالي موضوعه معلوم الثبوت وجدانا، لأن كل واقعة لا تخلو من حكم، و هذا الحكم يستدعي وجوب الالتزام الإجمالي، سواء كان

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٥

وجوبا أو حرمة أو غيرهما، فإن اللازم المشترك فيها واحد، و هو الالتزام الإجمالي، و جريان الأصول في أطراف المعلوم بالإجمال إنما يوجب نفي الطهارة أو الإباحة، و لا يلزم منه نفي موضوع وجوب الالتزام، لأن موضوعه طبيعي الحكم - الحكم على إجماله - لا خصوص الإباحة، و من الواضح أن طبيعي الحكم، أو الحكم على إجماله، معلوم الثبوت في كل واقعة بالوجدان.

٢- الوجه الثاني: هو أن نفرض أن الواجب هو الالتزام بالعنوان التفصيلي للحكم الواقعي المشكوك حتى لو كان تشريعا، فحينئذ نقول: بأن الأصول العملية تجرى، لأن هذه الأصول إما أن تكون أصولا تنزيلية، تتعبدنا بالآثار الشرعية لمؤداهها، و إما أن تكون أصولا غير تنزيلية فتتعبدنا بالوظيفة العملية لمؤداهها فقط، فإن كانت الأصول الجارية في أطراف المعلوم بالإجمال أصولا غير تنزيلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان التي تتعبدنا بالوظيفة العملية لمؤداهها فقط، فمن الواضح حينئذ أن مثل هذه القاعدة لا يترتب على جريانها نفي وجوب الالتزام، لأن الالتزام أثر شرعي مترتب على الحكم بالإباحة، و الأصل الجارى لنفي الإباحة لما لم يكن تنزيليا، فلا يترتب على نفي الإباحة بالأصل غير التنزيلي نفي آثار الإباحة و التي منها وجوب الالتزام.

و إن كانت الأصول الجارية في أطرافه أصولا تنزيلية، حينئذ، يقال: إن إطلاق الأصل لهذا الأثر غير معقول، لأن هذا الأصل التنزيلي مفاده التعييد بمؤداه لتمام آثاره، لكن شموله لهذا الأثر لا يمكن، فنرفع اليد عن إطلاقه لا عن أصله، و عليه: فلا مانعية حينئذ لوجوب الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول، و مما ذكرنا يظهر حال الاحتمال الرابع.

٤- الاحتمال الرابع: هو أن يكون وجوب الموافقة الالتزامية حكما عقليا، موضوعه مطلق الحكم الشرعي و لو لم يصل، فهو عين

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٦

الاحتمال الثالث، لكن الوجوب هنا عقلي لا شرعي كما في الثالث، و حينئذ، مما ذكرناه في الوجه الأول في الجواب عن الاحتمال الثالث يأتي هنا في المقام، و هو أنه إذا كانت تجب الموافقة الالتزامية للحكم الواقعي و إن لم يصل فلا بد و أن يكون المقصود وجوب الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه الإجمالي لا التفصيلي، و ذلك لأن الالتزام به بعنوانه التفصيلي مستلزم للتشريع، و هو قبيح عقلا

حرام شرعا، فيكون وجوب الموافقة الالتزامية موضوعه عبارة عن الحكم الشرعي على إجماله، فكأنه قال: كل موافقة ثبت لها حكم شرعي على إجماله، فإنه يجب الالتزام به، وإذا كان موضوع الالتزام الحكم الشرعي على إجماله، فهو معلوم الثبوت وجدانا و واقعا، لأن كل واقعة لا تخلو من حكم، وليس موضوعه خصوص الإباحة ليقال: نرفعه باستصحاب النجاسة و يلزم الترخيص في المخالفة الالتزامية القطعية.

و من مجموع ما تقدم، يتضح أن الموافقة الالتزامية على تقدير وجوبها لا تكون مانعة عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

٣- الأمر الثالث: في وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه، و في الحقيقة أن هذا بحث فقهي، و من الواضح أنه إن كان المراد من الالتزام البناء على أن هذا حكما صادرا من الشارع و أنه من أحكام الله سبحانه، فمن الواضح أن هذا البناء ليس من الواجبات، فإن الإنسان لا يجب عليه أن يبنى على أن كل حكم من الأحكام يكون صادرا من الشارع، و إن كان المراد من الالتزام البناء على أن كل ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم هو من عند الله تعالى، فهو مما لا بد من أن يتعبد به، لأن إنكار مثل هذا تكذيب للنبي صلى الله عليه و آله و سلم و لا يمكن أن يجتمع الإنكار مع التصديق بنبوته.

و بعبارة أخرى: هناك مرحلتان، مرحلة نفرغ فيها عن أن هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٧

الحكم جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الله تعالى، و في هذه المرحلة يجب أن نتعبد بذلك، لأن هذا معناه الاعتقاد بالنبوة.

و هناك مرحلة قبلها، و هي أنه هل يجب التعبد بأن هذا حكم جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم أم لا؟ فهذا لا دليل على وجوبه.

نعم الواجب على المكلف أن يجزم بأن سلوكه لا- يخالف ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم و لو من باب الاحتياط، إذن فالالتزام بمعنى التسليم و الانقياد و الخضوع لأحكام الله تعالى مما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم على نحو الإجمال مع تطبيق الخضوع على ما يحرز كونه مصداقا لهذه القضية الاحتمالية، هو واجب، و هو من شئون الإيمان عقلا و شرعا، إلا أنه لا دخل له فيما هو محل الكلام، و بهذا ننهي البحث في الموافقة الالتزامية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٨

## الجهة السادسة: حجية الدليل العقلي

### إشارة

بعد الفراغ عن حجية القطع في نفسه بلا- حاجة إلى جعل جاعل، وقع البحث بينهم في خصوص القطع الحاصل من غير الكتاب و السنة، أي من الأدلة العقلية، فذهب فريق من علمائنا إلى إنكار حجية الدليل العقلي في مقام استنباط الأحكام الشرعية، و لتوضيح الحال في تحرير محل النزاع ينبغي إيراد مقدمتين.

١- المقدمة الأولى: هي أن النزاع الواقع في حجية الدليل العقلي نزاعان لا ينبغي الخلط بينهما.

أحدهما: النزاع بين الإمامية و غيرهم، و هو نزاع في الدليل العقلي الظني المبني على الظن كالرأى، و القياس، و الاستحسان، و سدّ الذرائع، و المصالح المرسله، و غيرها من الأدلة العقلية الظنية التي بنى جمهور علماء المسلمين غير الإمامية على العمل بها، و أجمع علماء الإمامية تبعا لأئمتهم عليهم السلام على عدم جواز التعويل عليها في أنفسها.

و ثانيهما: هو نزاع بين علماء الإمامية أنفسهم، في جواز استنباط الأحكام الشرعية من الدليل العقلي حتى و لو كان قطعيا.

وقد ذهب المشهور من علمائنا إلى حجية الدليل العقلي القطعي في

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٩

استنباط الحكم الشرعي، وذهب جملته منهم إلى عدم حجيته و عدم جواز التعويل عليه في ذلك، و النزاع الثاني هو محل الكلام. و ينبغي أن يعلم أن المقصود من الحكم العقلي ليس هو حكم القوة العاقلة بمعناها الفلسفي الذي يتميز عن باقي قوى النفس، بل المقصود به هو الحكم الذي يصدره الإنسان على وجه الجزم واليقين غير مستند إلى آية، أو رواية. ثم إن محل النزاع في حجية الأدلة العقلية إنما هو في حجية الأدلة العقلية التي يراد استنباط الأحكام الشرعية منها في عرض الكتاب و السنة.

و أما الدليل العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب و السنة، فلا إشكال في حجيته، فإن الكتاب و السنة ينتهي التصديق بهما إلى دليل عقلي، إذ لا يمكن الاستقلال بالكتاب و السنة للتصديق بالكتاب و السنة.

كما إن الحكم العقلي الواقع في طول الكتاب و السنة كحكم العقل بوجود الامتثال، و قبح المعصية، و استحقاق العقاب و نحوه مما هو واقع في طول الأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب و السنة، فهذا أيضا مما لا خلاف و لا إشكال فيه، و إنما مورد الخلاف و النزاع إنما هو في الحكم العقلي الذي هو في عرض الكتاب و السنة بحيث يكون مصدرا و مرجعا في مقام استنباط الأحكام الشرعية منه، على حد مرجعية الكتاب و السنة.

٢- المقدمة الثانية: هي أن الأحكام العقلية على قسمين.

١- القسم الأول: أحكام عقلية نظرية.

٢- القسم الثاني: أحكام عقلية عملية.

وقد قيل بأن العقل النظري هو إدراك ما هو واقع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٠

وقيل بأن العقل العملي هو إدراك ما ينبغي أن يقع.

و الأحسن تبديل هذا التعبير فيقال: إن العقل العملي بحسب الدقة هو أيضا إدراك ما هو واقع، و ذلك لأن العقل العملي يدرك حسن الأشياء و قبحها، و الحسن و القبح حيثيتان واقعتان ثابتتان في لوح الواقع، فكما إن العقل النظري يدرك الإمكان و الاستحالة، و هما ثابتان في لوح الواقع، فكذلك العقل العملي يدرك الحسن و القبح، «و أن هذا مما ينبغي، و هذا مما لا ينبغي»، و نفس الانبغاء و اللانبغاء أمر ثابت في لوح الواقع، لكن الفرق بينهما هو، أن الأمر الواقعي المدرك للعقل، إن كان لا يستدعي بذاته جريا على طبقه فهو من مدركات العقل النظري، و إن استدعي بذاته و بلا ضميمته الجري على طبقه فهو من مدركات العقل العملي، إذن، مدركات العقلين أمور واقعية لكنها تختلف من حيث استدعائها للجري على طبقها بذاتها، و عدم استدعائها ذلك. ثم إن تشكيل الدليل العقلي على الحكم الشرعي، تارة، يكون مقتنصا من العقل النظري، و أخرى يكون مقتنصا من العقل العلمي، إذن، فهنا قسمان من الأدلة العقلية.

١- القسم الأول: الدليل العقلي المقتنص من العقل النظري، و هذا الدليل يرجع إلى أحد باين.

أ- الباب الأول: باب الإمكان و الاستحالة، فإن العقل حاكم في هذا الباب، و هو كما يدرك الإمكان و الاستحالة بحسب عالم التكوين كذلك يدركهما بحسب عالم التشريع أيضا، فالعقل يحكم مثلا باستحالة اجتماع الوجوب و الحرمة، و يحكم باستحالة الخطاب الترتبي - على مبني الكفاية - و يحكم بالإمكان على مبنانا.

و هذه الأحكام، يمكن أن تشكل أدلة عقلية على الحكم الشرعي، لكن بمعنى أنها يمكن أن تشكل بمفردها أدلة نافية للحكم الشرعي، لكن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١١

لا يمكن أن تشكل بمفردها أدلة مثبتة للحكم الشرعي، لأنّ العقل إذا حكم بالاستحالة في مورد فهذا يكفي وحده لنفي الحكم و التكليف الشرعي فيه، لكنّه إذا حكم بالإمكان أو الاستحالة، فحكمه حينئذ، لا- يكفي في إثبات الحكم الشرعي، بل يحتاج إثبات الحكم حينئذ إلى ضم ضميمه خارجية إليه.

ب- الباب الثاني: باب العلية و المعلولية، من قبيل أن يفرض أنّ العقل النظري أدرك الملاك التام و المصلحة الملزمة التامة في «فعل» فيستكشف استكشافاً لمياً- أي أنّه ينتقل من العلة إلى المعلول- وجود الحكم في مورد وجدت فيه تلك العلة، و كذلك في موارد الأولوية، كما لو ثبت بقوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفْ حرمه هذا الكلام، فهنا يستقل العقل و يحكم بأنّ تمام المحذور الموجود في هذا الكلام موجود بنحو أتم في الضرب، و الشتم، إذن بقانون العلية، يحكم العقل بأنّ المساوى للعلّة علة لا محالة، و كذلك عليه وجوب الشيء لوجوب مقدمته أو لحرمة ضده، فإنّ هذه العلية على فرض ثبوتها يدركها العقل النظري.

و قد يدرك العقل معلولية شيئين لعلّه واحدة بحيث إذا ثبت أحد المعلولين ثبت الآخر لا محالة، فكل هذه الأحكام المدركة بالعقل النظري ترجع إلى باب العلية.

و من هنا يظهر أنّ العقل النظري قد يستقل أحياناً في إثبات هذه الأحكام، و قد لا يستقل في إثباتها أحياناً أخرى.

٢- القسم الثاني: الدليل العقلي المقتنع من العقل العملي، فإنّ العقل العملي لا ينهض وحده و لا يكفي لاستنباط الحكم الشرعي، بل لا بدّ من أن ينضم إليه العقل النظري كي تتم عملية الاستنباط، فالعقل العملي في المقام قد يدرك قبح الكذب، و لكن هذا الإدراك وحده لا يكفي لاستنباط الحكم الشرعي بحرمة الكذب ما لم نضم إليه عقلاً نظرياً

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٢

يدرك و يحكم بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، فإنّ هذه الملازمة من مدركات و أحكام العقل النظري لا العملي، و كذلك قد يدرك و يحكم العقل العملي بقبح تكليف العاجز، و لكن هذا لا يستنبط منه حكم شرعي ما لم يضم إليه عقل نظري يدرك استحالة صدور القبيح من المولى، إذن، فالعقل العملي دائماً يحتاج إلى ضم عقل نظري في مقام استنباط الحكم الشرعي.

و هذا بخلاف العقل النظري فإنّه لا يحتاج في هذين البابين إلى ضم عقل عملي إليه.

هذه نبذة عن حكم الدليل العقلي في كل من قسمي الدليل العقلي، و النظري، و العملي.

و حيث اتضح موضوع هذا البحث و حيثياته، نبدأ في الحديث عن حجّة الدليل العقلي و عدمها، فنقول:

إنّ الكلام حول الدليل العقلي يقع في ثلاث مقامات:

لأنّ القصور المدعى في الدليل العقلي، إمّا أن يكون بلحاظ عالم الجعل، و إمّا أن يكون بلحاظ عدم صلاحيته للكشف، و إمّا أن يكون- بعد الفراغ عن عدم القصور في عالم الجعل و في عدم القصور في صلاحيته الدليل العقلي للكشف، بلحاظ قصوره في المنجزية و المعذرية، و إنّ الدليل العقلي قاصر عن تنجيز الحكم أو التأمين عنه.

**المقام الأول: هو أن يقال: بأنّ قصور الدليل العقلي نشأ من ضيق في عالم الجعل**

**إشارة**

و أخذ قيدها في الحكم الشرعي من قبل المولى، و هذا القيد يختل بقيام الدليل، و قد يصور هذا المعنى بعدة وجوه نذكرها مع ذكر الخصوصيات التي تميّز بعضها عن بعض و من ثمّ نذكر ما يعقب عليها من تعقيبات عامة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٣

## ١- الوجه الأول: هو أن يقال: بأن المولى أخذ في موضوع الحكم الشرعي العلم بالجعل، لكن لا كل علم بالجعل، بل خصوص العلم الناشئ من تبليغ الحجّة

، الناشئ من الأدلة الشرعية بناء على ما أوضحناه سابقا من أنه يعقل أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول دون أن يلزم محذور الدور و نحوه، إذ كما يعقل أخذ طبيعي العلم بالجعل في موضوع المجعول، كذلك يمكن أن يؤخذ حصّة خاصّة من العلم بالجعل في موضوع المجعول، وهو العلم الناشئ من الأدلة السميّة و الشرعية، و حينئذ، متى ما وصل الجعل بدليل عقلي بحت، لا يكون المجعول فعليا و إن كان الجعل ثابتا، و ذلك لأنّ فعليّة المجعول مقيدة بالعلم الخاص بالجعل، و هذا العلم الخاص لم يتحقّق، و معه لا يكون المجعول فعليا، إذن فالقصور في الدليل العقلي ينشأ من نقص و ضيق في عالم الجعل [٩٥].

و هذا الوجه لو فرضت تماميته فهو، ينتج أكثر ممّا يريد إثباته هذا المنكر لحجّيّة الدليل العقلي، و ذلك لأنّه ينتج ربط الحكم بالعلم السمي، فلو لم يعلم المكلف بالتكليف لا بدليل سمي و لا بدليل عقلي، فمقتضى هذا الوجه حينئذ، أنّ المجعول ليس فعليا في حقّه ذلك لأنّ فعليّة المجعول أُنيط بالعلم السمي، و حيث لا علم سمي، إذن، لا فعليّة للمجعول، إذن فكما أنّ حالات العلم العقلي تخرج عن نطاق فعليّة المجعول، فكذلك حالات اللّاعلم مطلقا تخرج عن نطاق فعليّة المجعول، و يلزم عدم كون الشاكّ مكلفا.

## ٢- الوجه الثاني: هو أن يفرض أخذ عدم العلم العقلي بالجعل، في موضوع المجعول

، بناء على ما أوضحناه سابقا من أنه كما يمكن أخذ العلم بالجعل شرطا، يمكن أخذ العلم بالجعل مانعا،- أي أخذ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٤

عدمه قيذا- فيؤخذ عدم العلم العقلي بالجعل، في موضوع المجعول، و حينئذ، سوف يكون القصور في الدليل العقلي ناشئا من ضيق في عالم الجعل، لا من كاشفيته و منجزيته.

و هذا الوجه يتميّز عن الوجه الأول، أنّه يتلاءم مع ثبوت التكليف للشاكّ، لأنّه أخذ في موضوعه عدم العلم العقلي بالجعل قيذا في المجعول، و لذا لو لم يعلم أصلا كان الحكم ثابتا عليه، و لكن لا بدّ من تقييد هذا القيد، فيقال: إنّ القيد ليس هو عدم العلم العقلي مطلقا، و إلّا لزم في حال قيام دليل عقلي و دليل سمي معا على حكم عند المكلف، لزم أن لا يثبت الحكم عليه، لأنّه يصدق على مثل هذا الشخص حينئذ، أنّه قام عنده دليل عقلي، مع أنّه لا يلتزم أحد بعدم ثبوت الحكم في مثل هذا المورد، إذن، فلا بدّ من تقييد هذا القيد فيقال: إنّ الشارع أخذ في موضوع الحكم عدم العلم العقلي وحده، و هذا يناسب صورتى قيام الدليل الشرعي وحده، أو منضمّا إلى الدليل العقلي، إذ في صورة قيام الدليلان معا يصدق أنّه لم يقم الدليل العقلي وحده، و معه يكون الشرط متحققا لأنّ الشرط هو عدم قيام و تفرد الدليل العقلي وحده، و هذا الشرط محفوظ في هذه الصورة.

## ٣- الوجه الثالث: هو أن يؤخذ عدم العلم العقلي بالمجعول في موضوع الحكم المجعول

بناء على ما أوضحناه في التنبيه السابق، من أنّ العلم بالمجعول لا يعقل أخذه شرطا في المجعول، لكن يعقل أخذه مانعا خلافا لمدرسة النائيني «قده» التي سافت المطلبين سياقًا واحدا دون أن تبرز نكتة فرق بين أخذ العلم بالمجعول شرطا، و بين أخذه مانعا.

و نحن قد ذكرنا أنه إذا أخذ شرطاً يلزم منه محذور ما يشبه الدور، بخلاف ما لو أخذ مانعاً فإنه لا يلزم منه محذور.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٥

#### ٤- الوجه الرابع: [في تقييد الحكم بنفس ما قيد به في الوجوه السابقة، لكن على نحو نتيجة التقييد - أي بجعلين لا جعل واحد]

لو تعذرت كل هذه الوجوه، أو أنه لم يلتفت إلى إمكان نكاتها و أنه لا يعقل أخذ العلم بالجعل، و لا العلم بالمجوعول لا شرطاً و لا مانعاً في الجعل الأول، فحينئذ، يصور هذا القيد بنتيجة التقييد على مسلك الميرزا «قده» بأن يقال: بأن الحكم يقيد بنفس ما قيد به في الوجوه السابقة، لكن على نحو نتيجة التقييد - أي بجعلين لا جعل واحد - .  
و قد قلنا سابقاً إن هذا غير معقول، و إن بنى عليه الميرزا «قده» [٩٦].

#### ٥- الوجه الخامس: هو أن يؤخذ العلم الناشئ من الدليل الشرعي قيده في متعلق الوجوب و ليس في موضوع الوجوب

، أي في المأمور به لا في نفس الأمر، بخلاف الوجوه السابقة المفترضة لأخذه قيده في موضوع الوجوب، بحيث لا وجوب بلا علم، و ذلك أن الأمر بالعام أو بالصلاة مثلاً، متعلق بالفعل المأتي به بقصد القربة، و قصد امتثال الأمر في المقام موقوف على أن يكون هناك أمر قد وصل إلى المكلف ليقصد امتثاله، و حينئذ، المولى، يخصص نفس قصد الامتثال الذي هو داخل تحت الأمر و متعلقاً له بحصة خاصة، و هي قصد امتثال الأمر الذي وصل إلى المكلف بالدليل الشرعي، فيقصد القربة الذي هو متعلق الأمر، فيؤخذ منه حصة خاصة، و هو قصد التقرب بلحاظ أمر واصل بالدليل الشرعي.

و هذا الوجه ذكره المحقق العراقي «قده».

و ميزة هذا الوجه عن الوجوه السابقة هي، أن الوجوب فيه فعلى على كل حال حتى في حق من قطع بالحكم عن طريق الدليل العقلي، غاية الأمر أن الصيام أو الفعل لا يصح منه لعدم تحقق حق الامتثال منه ما دام قد وصله الحكم بدليل عقلي لا شرعي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٦

نعم هذا الوجه فيه جهة قصور عن الوجوه السابقة، و هو أنه يختص بأبواب العبادات التي أخذ في متعلق الأمر فيها قصد القربة، و لا يجرى في التوصليات البحتة المستغنية عن أخذ قصد القربة فيها، فلا تخصص بحصة خاصة.

إلما أن هذا الوجه إنما يتعقل فيما لو فرض أن تحصيل العلم بالدليل الشرعي كان تحت قدرة المكلف و اختياره، و أما إذا لم يكن تحت قدرته و اختياره، و كان أمراً اتفاقياً قد يحصل بلا اختيار و قد لا يحصل، حينئذ يكون هذا القيد من قيود الواجب، يجب أخذه في الوجوب أيضاً لا الواجب، لما برهننا عليه في بحث مقدمه الواجب من أن قيود الواجب إذا كانت اختيارية فيعقل أخذها في الواجب و عدم أخذها في الوجوب، و يكون اللازم حينئذ إيجادها من المكلف، و أما إذا كانت غير اختيارية «كالوقت» مثلاً، فإذا أخذت في الواجب و جب أخذها في الوجوب أيضاً، و إلا لزم البعث نحو تحصيلها و هو محال، لاستحالة التحريك نحو غير المقدور، إذ أن قصد القربة مقيد بالعلم الشرعي بالأمر، إذن فهذا العلم الشرعي بالأمر يكون قيده في الواجب، و حينئذ، فإن لم يكن هذا العلم تحت القدرة، فيجب أخذه في الوجوب، إذن فيرجع إلى أحد الوجوه السابقة مع شيء من التغيير.

هذه وجوه خمسة يمكن أن تذكر في المقام لإثبات قصور الدليل العقلي الناشئ من قصور في عالم الجعل.

و بما بيناه فيما تقدم، حينئذ، لا يرد ما أورده الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل، من أن هذا القيد الذي هو - «تبليغ الحجّة» - حاصل حتى في حق من قام عنده الدليل العقلي، لأن من قام عنده هذا الدليل العقلي على أن الله سبحانه أوجب صوم شهر رمضان مثلاً، يستكشف

من نفس هذا الدليل العقلي دليلاً شرعياً و حكماً سمعياً، لأن كل ما حكم به الله

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٧

سبحانه قد بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام وبلغوه، إذن، فالتبليغ محفوظ، فإن قيل: بأن الأحكام الشرعية مقيده بكون التبليغ من الحجج عليهم السلام، فهنا عند ما يقوم دليل عقلي على حكم شرعي وأن هذا الحكم شرعه الله تعالى، حينئذ نستكشف التبليغ من الحجج وأنه وقع منهم عليهم السلام، وحينئذ يكون القيد محرزاً، ومعه لا يرد الإشكال الذي أورده الشيخ الأعظم «قده» [٩٧] لأنه مبني على كون القيد المأخوذ هو، عنوان تبليغ الحجج عليهم السلام لا عنوان الوصول من قبل الحجج عليهم السلام، مع أنه يمكن له «قده» أن يقول: بأن القيد المأخوذ إنما هو الوصول من الحجج عليهم السلام وليس تبليغهم عليهم السلام كما في الرواية، «أنه إن كان قد صام نهاره، وصلى ليله، وتصدق بجميع ماله، ولم يكن ذلك بدلالة ولي الله تعالى، لم يقبل منه ذلك»، الدالة على أن العبرة بالوصول من الإمام عليه السلام، لا بالتبليغ الواقعي الثبوتى، والوصول من الحجج عليه السلام غير متحقق، كما أنه لا يرد عليه ما أورده الميرزا «قده»، من أن الوصول أو التبليغ من الحجج متحقق، لأن العقل هو أيضاً حججاً، لأنه الرسول الباطني فإذا استفاد الحكم من الدليل العقلي فيكون قد وصل إليه من قبل الحجج، فهذا لا يرد أيضاً، وذلك لأن الكلام ليس في لفظه حججاً و مدلولها العقلي كى يقال: بأن مفهوم حججاً ينطبق على الدليل العقلي والعقل، وإنما الكلام في الحجج الأئمة عليهم السلام المعصومين كما هو منصرف اللفظ، فإنه منصرف إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام.

نعم يرد عليه، أن هذا المطلب غير تام لا إثباتاً ولا ثبوتاً.

أما إثباتاً، فلأن هذه الوجوه لو كانت معقولة فهي تحتاج إلى دليل يدل عليها، لأن تقييد الوجوب أو الواجب بهذا القيد على خلاف مقتضى إطلاقات الأدلة، والذين ذهبوا إلى عدم حجج الدليل العقلي

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٨

تمسكوا بروايات ذكرها الشيخ في الرسائل، وهذه الروايات لا تتم دلالة و حججاً شىء منها في إثبات هذا التقييد، لأنها لا تخلو من أحد أمور ثلاثة.

١- الأمر الأول: هو أن تكون مسوقة لبيان عدم جواز التعويل على الأدلة العقلية الظنية التي يعول عليها فقهاء غير الإمامية في استنباط الأحكام الشرعية، ولأجل ذلك شدد الأئمة النكير على من كان يعول على مثل هذه الأدلة من القياس والاستحسان، وسد الدرائع والمصالح المرسله وغيرها.

ولكن معه تكون هذه الروايات أجنيبه عن محل النزاع بناء على ما ذكرناه في المقدمة الأولى، من مقدمتى هذا البحث، إذن، على هذا الوجه يحمل قسم من الروايات.

٢- الأمر الثاني: هو أن يكون قسماً آخر من هذه الروايات دالاً على اشتراط الولاية في صحة العمل، بمعنى أن العمل من دون معرفة الإمام عليه السلام والإيمان به لا يقع صحيحاً.

وهذا مطلب نحن نقول به ونفتى به أيضاً، وأن العبادة لا تقع صحيحه إلا مع الإسلام والإيمان، أى الولاية، فإذا اختل أحد الشرطين بطلت.

ولكن هذه الروايات الدالة على ذلك خارجة عن محل النزاع.

٣- الأمر الثالث: هو أن يكون قسماً ثالثاً من هذه الروايات دالاً على التأنيب على ترك الفحص عن الأدلة الشرعية والتوغل في أخذ المطالب والأحكام من الأدلة العقلية كما هو الحال في رواية أبان المعروفة [٩٨]، التي يقول فيها الإمام عليه السلام: «إن السنة إذا قيست محق الدين».

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣١٩



و الزوايه صحيحه، و ليس كما ادعى، و لكننا ناظره الى ما ذكرنا، لأن أبان حينما سمع بذلك الحكم، حصل له اطمئنان سريع بأن هذا حكم غريب لا يحتمل ثبوته و ذلك لأنه لم يلتفت إلى الأدلة الشرعيه، بينما لو فحص في الأدله لما حصل عنده قطع و اطمئنان بغرابه الحكم، بل و لزال من نفسه هذا القطع كما هو الحال في كل الأمور التي لا يراجع الصغار فيها الكبار، بينما لو راجعوا أو سألوا لم يحصل لهم الاطمئنان فضلا عن القطع في جل ما قطعوا به، و هذا ما يعبر عنه بالتقصير في مقدمات الدليل.

فالروايات التي استدلوها بها على التقييد المذكور لا تخلو من أحد هذه المضامين الثلاثه، و استيعابها مفصله يخرجنا عن طور علم الأصول، هذا محصل الكلام في مقام الإثبات، إذن فهذه الوجوه الخمسه غير تامه إثباتا، حتى لو فرض أنها ممكنه ثبوتا. و الخلاصه هي أن الوجوه الخمسه لدعوى القصور في الدليل العقلي الناشئ من النقص في عالم الجعل، يقع تارة إثباتا، و قد عرفت أنها غير تامه.

و بقي الكلام ثبوتا، و لنا حوله ثلاث تعليقات.

١- التعليق الأول: هو أن هذا الكلام لو تم و صححت هذه الوجوه الخمسه، و فرض أن العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول، لكن هذا لا يعنى أن فقيها أصوليا إذا لم تثبت عنده هذه الوجوه و لو اشتباها، و تمسك بإطلاقات الأدله، يكون القطع العقلي حجه بالنسبه إليه تنجزا و تعذيرا.

إذن، فالنزاع بين الأصوليين و الإخباريين بناء على هذا، يكون نزاع تخطئه و ليس نزاع اتهام، من قبيل النزاع في نجاسه الخمر و طهارته، أو

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٠

النزاع في حليه لحم الأرنب و حرمة، إذن فهذه الوجوه تنتج أن النزاع على مستوى التخطئه لا الاتهام.

و هذا بخلاف ما لو قيل بأن الدليل العقلي لا ينتج القطع إلا مع التقصير في المقدمات كما هو معنى المقام الثاني، و أن الإنسان الذي لا يقصر في المقدمات لا يحصل له القطع من الدليل العقلي، لأن هذا يعنى؛ أن الذي يعتمد على القطع العقلي لا يكون معذورا و ليس مخطئا فقط، و كذا لو قيل بأن القطع العقلي ليس منجزا و لا معذرا بحكم العقل.

٢- التعليق الثاني: هو أن تصوير أخذ العلم الشرعي في موضوع المجعول، أو أخذ عدم العلم العقلي بالجعل في موضوع المجعول، و تصويرها بأحد الوجوه الخمسه- خصوصا الوجه الأول لأنه أحسنها- إنما يريد به أصحاب هذه الوجوه بيان، أنهم لا ينكرون حجيته القطع الذاتيه، و إنما ينكرون حصول قطع بالحكم الشرعي، و ذلك لأن الحكم الشرعي مقيد بالعلم الشرعي، أو بعدم العلم العقلي به، فإنه بناء على مبناهم لا يحصل مع العلم العقلي قطع بفعليه المجعول، إذن، فمدعاهم إنكار حصول القطع و ليس إنكار حجتيه، و يتم لهم ذلك- حسب مدعاهم- بتحويل القطع من طريقي إلى موضوعي بأخذه في موضوع الحكم بأحد الوجوه الخمسه، و معه لا يحصل القطع بفعليه المجعول خارجا.

هذا هو الغرض من الوجوه الخمسه، و هذا الغرض لا يمكن تحقيقه في المقام، لأن من قام عنده البرهان العقلي على وجود العله التامه للحكم يستحيل أن يصدق بأن هذا الحكم منوط بأمر آخر هو عدم العلم العقلي وراء هذه العله التامه الموجوده بالفعل، لأنه خلف قيام البرهان على وجود العله التامه بالفعل على الحكم الشرعي، فمثلا: من

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢١

يرى الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهها، يرى أن وجوب ذى المقدمه عله تامه لوجوبها بالبرهان، و معه يستحيل أن يصدق بهذه الوجوه الخمسه، لأن التصديق بها خلف العليه التامه لما وقع مع قيام البرهان عليها.

و بتعبير آخر: أن من حصل عنده علم عقلي، هل يحتمل أن يكون هناك شيء آخر وراء ما هو موجود عنده من دليل له دخل في فعليه الحكم؟. أو أن البرهان العقلي قام عنده على عدم دخل ذلك في فعليته؟

و الأول أى إن كان يحتمل ذلك، يلزم منه أن لا قطع لهذا الإنسان بالحكم من أول الأمر و حينئذ، لا حاجة إلى هذه الوجوه الخمسة، و الثانى أى إن كان لا يحتمل، يلزم منه حصول القطع له بالحكم الشرعى، و حينئذ يستحيل له التصديق بتقييد الحكم الشرعى بعدم العلم العقلى، إذن فحال تقييد العلم الشرعى بالعقلى حال سائر التقييدات الأخرى الممكنة، فمثلا: إذا كان يقطع بوجود مصلحة بالإحسان إلى الفقير، فحينئذ، إن كان يرى أن هذا هو العلم التام، إذن، فلا يمكنه أن يصدق أن عدم العلم العقلى مانعا، و إلا احتمل أن يكون فسق الفقير هو المانع، إذن فهذا الوجه غير تام، إما بالبيان الأول أو الثانى.

٣- التعليق الثالث: هو أن الدليل العقلى قد يكون برهانا على عدم الحكم و نفيه و ليس على وجوده، و حينئذ، فى مثله ما ذا يصنع؟، فإنه لو كان الدليل العقلى برهانا على ثبوت الحكم تقولون أن الحكم يؤخذ فى موضوعه شرعا عدم الوصول عقلا، و هذا قد وصل عقلا، إذن، فلا- يكون فعليا فى حقه، لكن لو قام الدليل العقلى برهانا على نفي الحكم، كما لو قطع المكلف بعدم وجوب الصلاة بالخطاب الترتبى، لاستحالة الترتب عنده مثلا، فهنا لا يوجد جعل ليؤخذ عدم الوصول العقلى شرطا فى فعليته، و حينئذ، فهل يلزم على المولى أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٢

يؤسس جعلًا- بالوجوب المقطوع الاستحالة بحيث أنه متى قطع الإنسان عقليا باستحالة الوجوب، يجعل المولى الوجوب فى حقه، ليردعه عن العمل بقطعه؟.

من الواضح أن هذا مستحيل، لأنه مع قطع المكلف باستحالة الوجوب، كيف يجعل الشارع الوجوب فى حقه، فإن من قطع بالوجوب يمكن أن نردعه بما ذكرنا سابقا من أخذ عدم العلم العقلى فى موضوع المَجْعول، لكن من قطع بعدم الوجوب و استحالته، كيف نردعه؟ هل نحكم عليه بالوجوب؟ هذا مستحيل، و عليه: فهذا الكلام لو تم فإنما يتم فى طرف الإثبات و قيام الدليل العقلى على ثبوت حكم، لا على نفي حكم، و بهذا اتضح أن هذه الوجوه الخمسة غير تامة، لا ثبوتا و لا إثباتا.

ثم أنه لو قطعنا النظر عن كل ما قلناه، و فرضنا تامة هذه الوجوه ثبوتا و إثباتا، إمكانا و وقوعا، و فرضنا أن الحكم الشرعى مقيد- كما تزعمون- بأن يكون واصلا من ناحية الأئمة عليهم السلام حينئذ نقول: إن الصغرى هنا موجودة، و هى أن الحكم متى وصل بالدليل العقلى فقد وصل إلينا عن طريق المعصومين عليهم السلام، لا ببيان الشيخ الأعظم «قده» فى الرسائل حيث عرفت عدم تماميته، بل ببيان آخر، و هو أن الكتاب و السنة أمرانا باتباع العقل، و على الأقل العقل الفطرى الخالى من شائبة الوهم، إذن، فإذا ثبت شىء بالعقل، و ثبت الكبرى بالكتاب و السنة، أى ثبت الرجوع إليه بالكتاب و السنة، حينئذ يثبت وصول ذلك الشىء إلينا عن طريق الكتاب و السنة فيشملة إطلاق الدليل، فمثلا: لو أمرنا المعصوم عليه السلام بالقرعة، ثم قرعنا و عينا المسألة بها، حينئذ نسأل، هل هذا اتباع للأئمة عليهم السلام، أو اتباع للقرعة؟ لا إشكال فى أنه اتباع للأئمة عليهم السلام، لأنهم هم جعلوها حجة و أمرونا باتباعها، و فى المقام

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٣

الأئمة عليهم السلام أمرونا باتباع العقل، و حينئذ يكون ما وصلنا عن طريقهم محققا صغرى لتلك الكبرى، فيشملة إطلاق الدليل أيضا و خلاصة كل ما تقدم أنه لا يعقل فرض القصور فى الدليل العقلى من ناحية عالم الجعل، هذا حاصل الكلام فى المقام الأول من المقامات الثلاثة.

**المقام الثانى: هو فى تصوير كون القصور المدعى فى الدليل العقلى من ناحية عدم صلاحيته للكشف فى مقام إثبات حقيقة «ما»**

، بمعنى أن الدليل العقلي لا يصلح لتكوين اليقين بالحكم الشرعي، وهذا المعنى هو المناسب لظاهر جملة من كلمات المحدثين، خصوصاً المحدث الأسترآبادي في فوائده [٩٩] المدنية حيث ذكر هو وغيره من المحدثين أن الدليل العقلي لا يصلح التعويل عليه في مقام الكاشفية كما يذكر في هذا المقام كلمات للأسترآبادي والجزائري «ره» أثاروا فيها نقطة أن الدليل العقلي إذا لاحظناه في حياة الإنسان، نرى شيوع الخطأ فيه والاشتباه، إذ كم من إنسان برهن على مدعاه عقلياً ثم أبطله آخر برهان عقلي آخر، وقد يستثنى من ذلك جملة من فروع الرياضيات.

وقد فسّر المحدث الأسترآبادي نفسه هذا، بأن هذه الجملة من الفروع إنما تكون مستثناة باعتبار أن موادها قريبة من الحس و محسوسة فلا يقع فيها الخطأ، بينما غيرها يكثر فيها شيوع الخطأ والاشتباه كما في الفلسفة الإلهية و علم الكلام و الأصول، و مع شيوع الخطأ فيها كيف يمكن التعويل على الدليل العقلي.

و كأنّ التعويل في نظر هؤلاء لا يكون إلا على الحس و الأمور البديهية و الأولية، و أما النظريات العقلية، فلا يمكن الاعتماد على العقل فيها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٤

و هذا المدعى لا يفرق فيه - من زاوية غرضنا البحثي - بين أن يقال: إن الخطأ يقع في قوة واحدة من قوى النفس الدراكه، أو أن قوى النفس الدراكه لو لوحظت كل قوة قوة، لا يقع فيها خطأ، بل الخطأ يقع من حيث تلفيق النفس و إصدار أحكام ناتجة عن التلفيق بين مدركات القوى الدراكه كما يدعى الفلاسفة، كما لو رأينا شخصاً أسوداً و حكمنا عليه بأنه إفريقي و هو ليس كذلك، فإنّ هذا خطأ في الحكم، لكن مردّ هذا الخطأ إلى حكّمين لقوتين دراكّتين كلاهما صواب في نفسه صحيحاً، أحدهما أنه أسود، و هو حكم لقوة الإدراك الحسي، و هو مطابق للواقع، و حكم آخر، و هو أنّ هذا الأسود - على نحو القضية الكلية الغالبية - إفريقي، و هذا حكم عقلي صحيح، صدر من العقل، و هو مطابق للواقع، و لكن وقع الاشتباه من قبل النفس في مقام استنتاج حكم ثالث من هاتين القوتين فأخطأت.

و على كلّ حال، فهذا بحث فلسفي سواء أ كان صحيحاً أم لا، لا ندخل فيه، و إنّما تحقيقه في الفلسفة، و لا دخل له في غرضنا سواء كان الخطأ يقع في قوة دراكه واحدة، أو من التلفيق من قوتين.

كما أنّه لا يفرق في غرض الإخباريين، حيث أنّ الدليل هو حصيلة هذه المدركات، حينئذ قالوا: بأنّ الدليل العقلي حيث يقع فيه الخطأ كما عرفت، فكيف يمكن أن يعول عليه؟

و قد نقل عن السيد البروجردى «قده» قوله: أنّ هذه النزعة التي ظهرت على أيدي الإخباريين - من عدم التعويل على الدليل العقلي و حصر المعرفة بالحس - يحتمل أن تكون قد تسربت إليهم من الاتجاه و النزعة التجريبية و الحسية في الفلسفة الأوروبية، لأنّ هذه النزعة الإخبارية كانت قد ظهرت عقيب تلك النزعة التجريبية الحسية، فكما أنّ تلك النزعة رفضت العقل و حصرت المعرفة بالحس،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٥

فالإخباريون، و بالخصوص المحدث الأسترآبادي «قده» كذلك فعلوا.

و هذه الملاحظة رغم حسنها و معقوليتها بحدّ ذاتها، إلّا أنّها على فرض صحته صدورها عن البروجردى «قده»، فهي غير تامة، فإنّه قد أشرنا في محله من كتابنا «المعالم الجديدة» بأنّ هذا الاتجاه الممثل للنزعة الحسية التجريبية جاء بعد اتجاه الإخباريين و الأسترآبادي «قده» بمائة سنة تقريباً، فإنّ الأسترآبادي «قده» عاش في أوائل القرن الحادي عشر، بينما هذه المدرسة الحسية الأوروبية عاشت في أواخر القرن الثاني عشر، و من هنا يحتمل أن تكون أفكار الأسترآبادي «قده» و مدرسته هي التي تسربت إلى أوروبا و المدرسة الحسية فيها، و كل هذا حكم على فرض أن نتعامل مع مدّعات الأسترآبادي «قده» على أساس أنّ مدرسته هذه تمثل نزعة حسية.

إلّا أنّ هذا الافتراض غير واضح من كلماته، و إن كان يقول بأنّ الحس معتبر، و أنّ العلوم العقلية التي تكون موادها حسية هي الثانية

معتبرة، إلا أنه مع هذا ليس واضحاً أن غرضه نفس غرض المدرسة الحسيّة الأوروبية، بل الظاهر أن غرضهم كان حصر المعرفة بالدليل الشرعي اللفظي وإلغاء حجّة الدليل العقلي، سواء كان عقلياً قديماً، أي غير مستمد من التجربة والاستقراء، أو عقلياً معدياً، أي مستمداً من التجربة والاستقراء، وهذا يكفي بمدرسة الإخباريين بعداً عن المدرسة الحسيّة التجريبيّة التي ألغت العقل القبلي وحصرت المعرفة بالدليل الحسي الاستقرائي، بينما الأسترآبادي ألغى القبلي والبعدى واعترف بالشرعي على أساس أنه محسوس، وهذا اعتراف منه بالحس بالجملة لا بالحس الذي تتبناه المدرسة الحسيّة الأوروبية.

و على أي حال فالكلام في مدعى الإخباريين المذكور يقع في مقامين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٦

## ١- المقام الأول: في العقل النظري:

### إشارة

وقد عرفت أن جوهر الكلام من قبل المشكّكين في كاشفيّة الدليل العقلي، مردّه إلى دعوى كثرة الأخطاء الواقعة في العقل النظري، وهذه الكثرة في الخطأ تمنع من حصول اليقين منه، وحينئذ لا يكون مشمولاً لدليل الحجّيّة، وحيث أن هذا الكلام لا يخلو من غموض، فلا بدّ من مقام حلّه وتحقيقه من الكلام حول هذا اليقين فيقال: إن اليقين له معنيان.

١- المعنى الأول: هو أن يراد باليقين اليقين بالمعنى الأصولي، وهو الجزم والانكشاف التام الذي لا يستبطن أي تردّد وشكّ وهذا اليقين هو الذي وقع موضوعاً للحجّيّة والمنجزية والمعدريّة.

٢- المعنى الثاني: هو أن يراد به اليقين بالمعنى المنطقي المأخوذ من كتاب البرهان والصناعات الخمس، وهو غير الأول، فإنّ المناطق البرهانية لا يسمون كل جزم يقيناً، وإلا فالصناعات الأخرى غير صناعة البرهان قد تؤدي إلى الجزم ولكنّه ليس يقيناً، بل اليقين هو الجزم المضمون الحقائيّة الذي يكون مطابقاً للواقع بالضرورة، فتكون حقانيته ومطابقته للواقع هي المقومة ليقينيته، ومقصود المحلّثين في المقام عند ما يقولون إنّ الدليل العقلي لا يورث اليقين، تارة يكون إنكار اليقين الأصولي في الأدلّة العقلية، وأخرى، يكون إنكار اليقين المنطقي، فأى اليقينين يريدون، الأصولي أو المنطقي؟ فإن كان مراد إنكاركم هو اليقين الأصولي، فحينئذ إن تمّت صغراه تمّت كبراه، بمعنى أنّه إن تمّ أن اليقين بالمعنى الأصولي غير موجود، بل الشكّ هو الغالب فيه وحينئذ، مثل هذا لا ينتج جزماً، ومعّه يتبين أنّه لا موضوع للحجّيّة في الأدلّة العقلية، لأنّ الحجّيّة بمعنى المنجزية والمعدريّة موضوعها الجزم واليقين الأصولي الذي لا يحتمل فيه الخلاف، ومع عدم وجوده ولا حجّة أصلاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٧

و الحاصل أن كبرى وقوع الأخطاء في الاستدلالات العقلية هل يمنع عن حصول الجزم واليقين أم لا؟

وهنا عادة قبل الحل ينقض على هذا المدعى نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فينقض عليه بنقضين.

١- النقض الأول: هو أنّه إذا لم يكن الدليل العقلي معتبراً في إيجاد اليقين، باعتبار كثرة الأخطاء فيه، وانحصر الدليل بالأدلّة الشرعية، حينئذ ما ذا تصنعون بالأدلّة العقلية التي تثبتون بها أصل الشرع - أصول الدّين - حيث أنّه لا يمكن إثباته بالدليل الشرعي، مع أنّكم تستدلون بالأدلّة العقلية في أصول الدّين ويحصل لكم الجزم على أساسها.

٢- النقض الثاني: هو النقض بنفس الاستدلال بالأدلّة الشرعية، فإنّه في هذه الأدلّة وعمليات الاستدلال بها والملابسات التي تحيط بالدليل الشرعي والأخطاء التي تقع فيه، هي أيضاً تشكّل نفس ما كان يقع في الدليل العقلي، خاصة إذا لاحظنا عالم الدلالة والسند،

فلو كان مجرد حصول أخطاء كثيرة من هذا القبيل يوجب التوقف عن الجزم، إذن ينبغي أن لا يحصل جزم للمستدل بالأدلة الشرعية أيضا، إذ كثيرا ما يقع الخطأ في مقام الاستدلال بها.

و كلا هذين النقيضين إنما يردان على المحدثين، «خصوصا النقض الأول» فيما إذا افترض أن المحدث الأسترآبادي كان يريد إنكار كاشفية الدليل العقلي جملة و تفصيلا، أي كل دليل عقلي على الإطلاق.

و أمّا إذا كان ينكر كاشفية خصوص تلك الأدلة العقلية ذات الطابع النظري التجريدي المستعملة في مثل علم الكلام و الفلسفة و الأصول، بمعنى أنه ينكر حجّية ذلك العقل البرهاني الذي ينتج نظريات فقه و قضايا أخرى، فإنه حينئذ لا يردّ عليه النقض الأول حيث أنه ليس بحاجة لمثل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٨

هذا العقل في إثبات «التبوة أو الله»، فإن إثبات هذه الأصول و إن استدل عليها ببراهين عقلية، إلا أنها هي بحسب الحقيقة تثبت بأدلة استقرائية أيضا، و حالها حال أي قضية عرفية تثبت بأدلة استقرائية، و إن استدل عليها ببراهين عقلية، و كذا النقض الثاني لا يردّ عليه، لأن كثرة الأخطاء هذه إنما تمنع عن كاشفية خصوص العقل البرهاني، إذن، فهذان النقضان غير واردين على المحدث حينئذ.

و أمّا حلا: فنطرح بادئ ذي بدء هذا السؤال، و هو أنه، لما ذا كان الاطلاع على كثرة الأخطاء في الاستدلالات العقلية موجبا لعدم حصول اليقين منها؟ و للجواب عن ذلك يمكن للأخباريين ذكر تقريبين.

١- التقريب الأول: هو أنه إذا فرض أن استعرضنا مجموعة الاستدلالات العقلية، و افترضنا أن جزءا معيناً منها ثبت خطؤه، فمثلا لو فرض أن مجموع الاستدلالات العقلية مائة، و فرضنا أن خمسا و عشرين منها ثبت خطؤه، حينئذ مقتضى ذلك أن أي استدلال نلاحظه يكون نسبة احتمال عدم الخطأ فيه مطابقة مع نسبة مجموع الاستدلالات الصحيحة إلى مجموع الاستدلالات، فإن كان مجموع الاستدلالات الصحيحة خمسة و سبعون من مائة، أي ثلاثة من أربعة، إذن يكون احتمال عدم الخطأ فيه ثلاثة على أربعة.

و بتعبير آخر، إذا كان في كل أربعة عراقيين يوجد عراقي واحد مريض، حينئذ إذا وجدت عراقيا واحدا، يكون احتمال كونه مريضا واحدا على أربعة، و احتمال عدم كونه مريضا واحدا على أربعة، فإذا كان هناك نسبة معينة من المجموع، حينئذ، بمقتضى قانون حساب الاحتمال يستحيل أن يكون احتمال عدم مرضه أكبر من تلك النسبة، و من هنا لا يمكن أن يحصل الجزم من الدليل العقلي.

و الحاصل: هو أنه لو فرض أن مجموع الاستدلالات في الدليل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٩

العقلي كانت مائة، و قد ثبت خطأ ربعها، فحينئذ، كل دليل عقلي يكون احتمال صحته ثلاثة من أربعة، و مثله لا يمكن الجزم بصحته حيث لا موجب لهذا الجزم، و معه: فلا يمكن حصول الجزم من الدليل العقلي، و معه لا يكون حجّة.

و جواب هذا التقريب: هو أن هذا التقريب بهذه الطريقة إنما تصح في تقييم استدلال عقلي يمارسه غيرنا و يكون نظرنا مجرد نظر المشاهد للنتائج، كما لو فرض أننا أردنا أن نعرف قيمة صواب نظرية «أن الجزء لا يتجزأ» و قد استدلل عليها بدليل عقلي فحينئذ نقول:

بما أن نسبة الخطأ عند المستدل هي واحد على أربعة من مجموع استدلالاته، حينئذ تكون نسبة احتمال الصحة في نظريته ثلاثة على أربعة، و معنى هذا أنه لا مدرك لهذا الحكم إلا النسبة، إذن فمثل هذا الاستدلال لا ينتج إلا الاحتمال.

لكنّ هذا الحال يختلف عمّا لو فرض أننا بأنفسنا عشنا و مارسنا عملية البرهان و الاستدلال العقلي بوجداننا العقلي، و رتبنا مقدّماته واحدة بعد الأخرى، حينئذ، لا تتحكم نظرية حساب الاحتمال و النسبة وحدها في تقرير احتمال حجّية هذا البرهان، لأن مدرك صحته لا يستمدّ من حساب النسبة، و إنما مدركه هو الفحص و ما يسمّى بالوجدان العقلي، و حينئذ، لا معنى لإجراء حساب الاحتمالات في

هذا الوجدان، إذ نفس هذا الوجدان بنفسه اماره و له درجة من الكاشفية قد تصل أحيانا إلى درجة الجزم و القطع حسب وثوق الإنسان بنفسه، مضافا إلى خصوصيات جسمية و روحية و ملابسات أخرى كلها تتدخل في مقدار فاعلية هذا الوجدان العقلي، و عليه

فهذا التقريب غير تام، وإنما يصحّ عند ما نريد أن نقيّم صحّة نظريّة يثبتها شخص آخر.

٢- التقريب الثاني: و هو ينصبّ على نفس ما سمّيناه هناك بالوجدان العقلي، فيقال: بأنّ كثرة وقوع الأخطاء في العقل بحيث لا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٠

يلتفت إلى الشيء مرّة بعد مرّة، فإنّ هذا يؤدّي إلى زوال الثقة منه بهذا الوجدان العقلي، و معه لا يحصل للمستدلّ العقلي يقين.

و الحاصل هو أنّ كثرة وقوع الأخطاء في الاستدلالات العقلية يوجب زوال الثقة بهذا الوجدان العقلي، و معه لا يحصل للمستدلّ يقين.

و هذا التقريب يفرق عن التقريب السابق، بأنّه في التقريب السابق كان يتصور بأنّ مدرك التصديق هو ملاحظة النسبة الرياضية

للصواب و للخطأ، و لهذا قلنا بأنّ مدرك التصديق بالنسبة لنفس المباشر لعملية الاستدلال ليس هو النسبة، بل هو الوجدان العقلي،

بينما في هذا التقريب يعترف بأنّ مصدر التصديق هو هذا الوجدان العقلي، لكن يقال:

بأنّ هذا الوجدان لا يولد اليقين بسبب ما يراه صاحب هذا الوجدان من كثرة وقوع الأخطاء.

و يردّ على هذا الكلام نقضا و حلا.

أمّا نقضا: فإنّه يقال: بأنّ مرجع هذه الدعوى إلى أنّ العقل يرى أنّ كثرة الأخطاء مانعة من تأثير هذا الوجدان العقلي في حصول اليقين.

و هذه الدعوى بنفسها من مدركات العقل، إذ ليست هي مفاد آية و لا رواية، بل هي من مدركات العقل الذي يقع فيه هذا الخلاف-

النفي و الإثبات- و عليه: فكيف يعقل أن يدعى الطرف المقابل هذه الدعوى في مقام إلزامنا برفع اليد عن الدليل العقلي، لأنّه إن

ادّعى هذه الدعوى بنحو اليقين و الجزم، فهذا بنفسه تكذيب للدعوى، لأنّه حصل له يقين بإدراك عقلي، و هو خلف دعواه نفسها، و

إن فرض أنّه لم يدع حصول اليقين و الجزم بها، فحينئذ، هو و شأنه، و لكن دعواه لا تصلح دليلا ملزما للغير برفع اليد عن التعويل على

الدليل العقلي.

و يردّ عليه حلا بأن يقال: إنّ بطلان يقين بسبب ظهور الخطأ في يقين آخر له ثلاث حالات.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣١

١- الحالة الأولى: هي أن يفرض وجود تلازم بين القضية الثانية و الأولى اللتين نعتقد بهما، ثم بعد ذلك يظهر خطأ اعتقادنا بالقضية

الأولى، حينئذ، لا محالة يزول اعتقادنا بالقضية الثانية.

و هذا مبني على التلازم الموضوعي الخارجي بين المعتقد به في القضية الأولى و المعتقد به في القضية الثانية، لأننا فرضنا أنّ القضية

الثانية- التي هي موضوع الاعتقاد الثاني- تستلزم القضية الأولى التي هي موضوع الاعتقاد الأول، فإذا زال اعتقادنا الأول، فلا محالة

يزول اعتقادنا الثاني.

و هنا استدعاء ظهور الخطأ في الاعتقاد الأول لزوال الاعتقاد في القضية الثانية هو، استدعاء منطقي قائم على أساس التلازم بين

الموضوعين حتّى لو لم يكن هناك استلزام من الأول على الثاني، أي حتّى لو كان هذا الاستدعاء من طرف واحد.

٢- الحالة الثانية: هي أن يفرض عدم التلازم بين الموضوعين في البطلان و الصحة، لكن ظهور بطلان الاعتقاد بالقضية الأولى يوجب

زوال البرهان على الاعتقاد بالقضية الثانية و إن لم يكن استلزام بين القضيتين، و نمثل لذلك بمثالين:

١- المثال الأول: هو أنّ قدماء الفلاسفة كانوا يعتقدون بقضيتين.

إحدهما: قضية وجود الأفلاك التسعة طبقا لنظرية كونية قديمة.

و الأخرى: قضية وجود عقول عشرة تطبيقا لقانون «أن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد»، و مع الاعتقاد بكون الأفلاك تسعة و كونها

متغايرة سنخا و ذاتا فلا بدّ و أن يكون هناك عقول بعدد هذه الأفلاك مع زيادة عقل لما هو تحت فلك القمر، أي لعالم العناصر

الأربعة، ثم بعد ذلك ثبت خطأ الاعتقاد بالقضية الأولى، لأنّه ليس هناك أفلاك تسعة كما

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٢

كانوا يتصورون، و خطأ هذا الاعتقاد لا يستلزم خطأ الاعتقاد بقضية العقول العشرة، أى بالقضية الأخرى، إلا أنه بعد ثبوت بطلان القضية الأولى - أى العقول العشرة - يبطل برهان القضية الثانية، و هو أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أى أنّ برهان «انّ الواحد لا يصدر منه إلا واحد» لا يمكنه أن يثبت عقولا عشرة، بل عقل واحد لا غير.

٢- المثال الثاني: هو أن يخبرك شخص بإخبارات متعددة، ثم بعد ذلك تطلع على كذبه في عدد كبير منها، فإنه حينئذ يزول تصديقك له فيما يأتي به من أخبار جديدة، و إن لم يكن تلازم بين الصدق و الكذب في تلك الأخبار، لأنّ الكذب قد يصدق أحيانا، لكن رغم هذا، يزول الاعتقاد بصحة كلامه كلّ، لأنّ برهان هذا الاعتقاد كان حساب الاحتمال، فتضيق نسبة الصدق في مجموع الكلام، إذ كنت تصدقه في أكثر ما يقول، ثم بعد الاطلاع على كذبه في جملة من الإخبارات السابقة تهبط حينئذ هذه النسبة، و معها يهبط الاعتقاد بكلامه الجديد و هذا معناه زوال البرهان على تصديق أخباره الجديدة.

٣- الحالة الثالثة: هي أن يفرض وجود حالة نفسية - و ليست حالة منطقية كما هو الحال في الأولى - تمنع من حصول اليقين بالقضية الثانية بعد ظهور خطأ اليقين بالقضية الأولى، و هذا من قبيل: ما حصل لجملة من الفلاسفة الشكّاكين - من عدم حصول اليقين في القضية الثانية - بسبب تذبذب البراهين في أفكارهم و لما كان يترأى لهم من أخطاء في القضية الأولى أوجب بطلان الثانية، فهنا، زوال الاعتقاد ببعض القضايا، كان نتيجة لزوال الاعتقاد بقضايا أخرى، و لم ينشأ من التلازم بين القضيتين كما في الحالة الأولى، و لا من ناحية فقدان البرهان كما في الثانية، بل هي حالة نشأت من سبب نفسى.

و لا إشكال أنّ محل الكلام ليس من قبيل الحالة الأولى، فإنّنا لا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٣

نتكلم عن استدلال عقلي على قضايا تستلزم أمورا ثبت بطلانها، إذ أنّ مثل هذا لا إشكال في بطلانه، فإنّ ما يستلزم الباطل باطل. كما أنّ محل الكلام ليس من الحالة الثانية، فإنّنا لا نتكلم في اعتقادات عقلية يزول البرهان العقلي فيها بظهور الخطأ في أمور أخرى، لأنّ البرهان هنا ليس النسبة، بل هو الوجدان العقلي، إذ هذا الوجدان بالمقدار الملحوظ منطقيا لا علاقة له بالوجدانات الأخرى. نعم الحالة الثالثة داخله في محل الكلام، فيقال: ما دمت قد أخطأت عشرة إخطاء، إذن لا يبقى لى ثقة بهذا الوجدان، و حصول هذه الحالة النفسية التي تمنع من حصول الثقة باليقين العقلي أمر وجداني، فقد يحصل عند شخص أخطاء يقينية عدّة مرّات و معها لا يبقى له ثقة بوجدانه العقلي بعد ذلك، و هذا أمر معقول قد يتفق لإنسان، لكنّه قد لا يتفق لإنسان آخر، و ذلك لأنّ هذا أمر وجداني، و القضية فيه ليست مبنية على ترابط منطقي أو تلازم موضوعي بين هذه القضية و القضية الأخرى، بل هو مبنى على أمور نفسية قد تحصل بموجبها القريحة النفسية التي توجب زوال الثقة بالوجدان العقلي، و قد لا تحصل بموجبها تلك القريحة التي توجب زوال الثقة به، فهي تختلف باختلاف الأشخاص، و على كلّ حال لا ملازمة بين هذه التفصيلات.

إذن فروح هذا المطلب، يرجع إلى التجربة، لأنّ هذه الحالة سببها سرعة التصديق و تكرار حالة «ما»، و هكذا.

و لا إشكال في أنّ العلماء الذين استندوا إلى الأدلة العقلية وجدت عندهم قناعات كاملة بذلك، و على أساسه ترتبت هذه النتيجة بعد أن كانوا لا يرون حجية الظنون.

هذا كله إن كان المراد من اليقين الذي لا يعطيه الدليل العقلي لكثرة الأخطاء، هو اليقين الأصولي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٤

و أمّا إن كان المراد منه اليقين المنطقي، «و هو الجزم المضمون الحقائقية»، هو الذي يزول لكثرة الأخطاء، حيث يقال: إنّ الدليل العقلي قد يخطئ فلا تكون الأدلة العقلية حينئذ مضمونة الحقائقية.

و هذا الكلام و ان تمت صغراه، لكن الكبرى لا تتم، لأنّ الحجية بمعنى المعذرية و المنجزية موضوعها الجزم و اليقين الأصولي الذي ليس معه شك، و ليس موضوعها اليقين المنطقي البرهاني المضمون الحقائقية، إذ الأصولي لا- شغل له باليقين البرهاني، بل شغله

بالقطع و الظن و الشك، فانكفاء و تعثر اليقين البرهاني لا يضرّ بغرض الأصولي.

هذا ما ينبغي قوله في مقام التعليق على هذا الكلام، إلّا أنّ الموجود في الكتب في مقام التعليق على هذه النقطة، اتجاه آخر، حيث ذكروا في مقام الجواب على مسألة «أنّ كثرة الخطأ يوجب زوال اليقين» فقالوا: إنّ كثرة الخطأ إنّما تقع لعدم مراعاة قواعد و علم المنطق و ضمان تفادى هذا الخطأ يكون بمراعاة علم المنطق و نحن نتكلم عن الأدلة العقلية التي روعي فيها علم المنطق، و كأنّهم افترضوا أنّ الكلام في اليقين المنطقي، فلم يميزوا بصورة واضحة بين اليقين الأصولي و اليقين المنطقي.

و لذلك أشكل المحدث الأسترآبادي على هذا الكلام، حيث قال:

بأنّ علم المنطق يعصم من الخطأ من ناحية الصورة، و لا يعصم من ناحية المادة.

و قد أجاب العلماء على هذا الكلام: بأنّ الخطأ في المادة لا بدّ و أن ينتهي إلى الخطأ في الصورة، و ذلك بعد أن نستبطن طريقة القوم المتعارفة عند هؤلاء في المنطق الأرسطي، فهم يقولون أنّه توجد معارف أولية هي أساس المعرفة البشرية و هذه المعارف تستبطن منها كل معرفة بطريقة البرهان، و هذه الطريقة يحددها علم المنطق، و حينئذ، إذا جئنا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٥

إلى كل قضية و قلنا بأنّه حصل خطأ في هذا الاستدلال، فإن كان في الصورة، فالمنطق هو الذي يعصم، و إن كان في المادة، فإن كانت أولية فلا معنى للخطأ فيها، و إن كانت ثانوية، إذن فهي بحاجة إلى برهان، ثمّ نقل الكلام إلى هذا البرهان، فإنّ له صورة، و مادة، و الخطأ إمّا في صورته، و إمّا في مادته، و هكذا، و لكي لا يلزم التسلسل، لا بدّ و أن ينتهي إلى الأوليات، و عليه: فالخطأ إنّما يرجع إلى الصورة، و بهذا أبطلوا كلام المحدث الأسترآبادي «قده».

و الحاصل: هو أنّ الأعلام من الأصوليين عند ما تصدوا للجواب عن الشبهة، افترضوا الكلام في اليقين المنطقي البرهاني، و حينئذ، قالوا: إنّ هذه الشبهة غير واردة، لأنّ كثرة الأخطاء إنّما وقعت بسبب عدم مراعاة قواعد المنطق العاصم عن الخطأ، فلو أنّ قواعد المنطق روعيت لما وقع الخطأ، و ذلك لأنّ المعرفة البشرية تنقسم إلى عقليين.

١- العقل الأول: هو عقل أولي، و هو عبارة عن إدراك المعارف الأولية التي هي أساس معرفة الإنسان، و هذه المعارف الأولية هي عبارة عن القضايا الست المعروفة، و هي: الأوليات، و الفطريات التي قياساتها معها، و التجريبيات، و الحدسيات، و المحسوسات، و المتواترات، فهذه القضايا تشكل العقل الأولي، و هي قضايا مضمونة الحقائقية بذاتها.

٢- العقل الثاني: هو العقل الثانوي، و هو عبارة عن البرهان و استخراج معلومات من تلك المعلومات الأولية، و في هذا العقل الثاني، كل قضية و معرفة تمّ استخراجها من قضايا العقل الأول على أساس وضوء قواعد المنطق، تكون مضمونة الحقائقية، لضمان حقائقية العقل الأول، إذ أنّ القضية و المعرفة المستخرجة منه لازمة له و لازم الحقّ حق لا محالة، و أمّا إذا لم يكن استخراجها منها قائما على أساس قواعد علم المنطق فإنّها لا تكون مضمونة الحقائقية، و في مثلها يكثر

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٦

وقوع الخطأ، لأنّها غير مضمونة الحقائقية لا بالذات، و لا بانتهائها إلى ما يكون مضمون الحقائقية بالذات.

و بناء عليه: يمكن للمحدث الأسترآبادي «قده» أن يشكل على هؤلاء، بأنّ قواعد علم المنطق التي تعصم الفكر عن الخطأ، هل هي ضرورية بديهية كبرى و تطبيقا، أو أنّها ليست بديهية كذلك، أو أنّها على الأقل بعضها ليس بديهيا؟.

فإن قالوا: بأنّ القواعد المذكورة بديهية كبرى و تطبيقا، قلنا: إنّ هذا خلاف الوجدان بالضرورة، لأنّها لو كانت كذلك لما وقع خطأ بحسب الخارج أصلا كما هو الحال في كثرة الأخطاء في العلوم النظرية البرهانية، و هذا يبرهن على عدم بدايتها كبرى و تطبيقا.

و إن قالوا: أنّها ليست بديهية كبرى، قلنا: إذن سوف يقع الخطأ في نفس القواعد العاصمة.

و إن قالوا: أنّها ليست بديهية تطبيقا، قلنا: إذن سوف تحتاج إلى عاصم آخر في مرحلة التطبيق غير القاعدة المنطقية، بعد فرض عدم



عصمتها في مرحلة التطبيق، وحيث لا عاصم آخر، إذن فتنشأ الأخطاء الكثيرة.

هذا غاية ما يمكن أن يجيب به الأخبارى على كلام الأصوليين بناء على التصور المعروف للمعرفة البشرية.

و هذا الجواب هو أفضل ممّا ذكره المحدث الأسترآبادى، من أن علم المنطق يعصم صورة لا- مادة، إذ قد ذكرنا سابقا، أن الخطأ يمكن إرجاعه إلى الصورة أيضا.

و لكن هذا التصور للمعرفة البشرية أساسا غير صحيح، و قد كانت هذه المسألة هي التي فتحت علينا أبواب التفكير و كانت المفتاح لتأليف

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٧

كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، و حيث أنّ الخوض فيها تفصيلا يخرجنا عن غرض بحثنا فلا بدّ من ذكر شيء و لو إجمالا يتمثل في نظرية أخرى يقع مجملها في مقامين.

### ١- المقام الأول: في العقل الأول:

و خلاصته: هو أنّ منطق أرسطو يرى أنّ القضايا الست و هي القضايا العقلية الأولية هي أساس المعرفة البشرية، و تكوّن المواد الرئيسية لكتاب البرهان، لأنها مضمونة الحقائق.

و نحن لا نسلم ذلك في كل هذه القضايا، بل إنّ ما نسلمه قسمين من هذه القضايا الست، و هما الأوليات، من قبيل «استحالة اجتماع النقيضين»، و الفطريات التي هي عبارة عن القضايا التي قياساتها معها من قبيل، «انّ الأربعة زوج لأنها تنقسم إلى متساويين»، بينما لا نسلم كون القضايا الأربعة الأخرى من التجريبيات، و الحدسيات، و المتواترات، و المحسوسات، أنّها قضايا أولية لا تعتمد على قضايا قبلية، و ذلك لأنه لو أخذنا على سبيل المثال التجريبيات، نرى أنّ المنطق الأرسطي عند ما يجري تجارب عدّة على قطع عديده من الحديد، و يرى أنّه يتمدد بالحرارة فالعقل يحكم حينئذ، بأنّ كل حديد يتمدد بالحرارة، فهذه قضية تجريبية خارجية، حيث جرّبنا مائة قطعة حديد فوجدناها تتمدد بالحرارة، و بعد ذلك لم نصدر الحكم على خصوص المتمدد بالحرارة، بل عمّمنا الحكم على كل حديد.

و حينئذ في بادئ النظر يخطر على بال الإنسان العرفي أنّ مدرك هذا الحكم هو هذه التجارب العديده، و من هنا يقال: بأنّ النتيجة هنا أكبر من المقدمات، لأنّ المقدمات في الدليل محصورة بعدد معين، بينما النتيجة تشمل كل حديد في العالم، و الحال على عكس ذلك في الاستنباط و القياس من الشكل الأول، فإنّ النتيجة إمّا مساوية للمقدمات

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٨

أو أصغر منها، و من هنا يقال: إنّ الفكر له سيران، أحدهما سير من العام إلى الخاص، كما في باب الشكل الأول من القياس، و ثانيهما، سير من الخاص إلى العام، كما في باب الاستقراء المنطقي.

و المنطق الأرسطي لم يقبل السير من الخاص إلى العام في الاستنتاج لأنّ مسألة السير هذه أوجدت مشكلة منطقية لم تحل و هي زيادة الحكم على التجربة حيث يقال: ما هو مبرر الانتقال من الخاص إلى العام؟.

و في مقام حل هذا الإشكال قال المنطق الأرسطي: إنّ الاستقراء و التجربة بحسب الدقة هي، سير من العام إلى الخاص، و ذلك لأنه يوجد عند العقل قبل التجربة و الاستقراء قضية عقلية قبلية، و هي أنّ الاتفاق لا يكون دائما و لا أكثريا في عالم الطبيعة و الخارج، بمعنى أنّ الصدفة لا تتكرر، و الاتفاق لا يستمر، و هذه قضية يعتبرها أرسطو قضية أولية في العقل.

و نحن: إذا افترضنا أنّ هذه القضية قضية أولية نأتي إلى مثالنا فنقول: بأنّه في مائة حالة تجربة وجدت فيها الحرارة، وجد التمدد أيضا، فإن لم تكن الحرارة سببا للتمدد، إذن، يكون اجتماع الحرارة مع التمدد في المائة مرّة اتفاقيا، لكن قلنا: إنّ الاتفاق لا يتكرر و لا يكون

دائماً، بقانون تلك القضية العقلية المتقدمة، إذن فيتبرهن أن الحرارة هي سبب التمدد في الحديد، وإذا كانت سبباً وعلّة، فيجب أن لا يتخلّف عنها معلولها، إذن، فتسرى هذه العلّة إلى كل حديد آخر، إذا تعرّض للحرارة، و معه يسرى حكم التمدد إلى كل حديد تعرّض للحرارة.

و بهذا أرجع القضية التجريبية إلى السير من العام إلى الخاص، و بهذا يعرف أنّ القضية العقلية الأولية هي عبارة عن قضية «أنّ الاتفاق لا يتكرر و ليس دائماً، و أمّا قضية الحرارة و التمدد فهي قضية ثانوية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٩

و نفس هذا الكلام الذي قالوه في التجريبات، قالوه أيضاً في الحدسيات، فذكروا أنّ نور القمر مستمد من ضوء الشمس، لأنّ ضوءه دائماً يتشكل بشكل يناسب مع نسبة مكان الشمس إليه، فإن لم يكن ضوءه مستمد منها، فهذه صدفة، و القضية العقلية الأولية تقول بأنّ الصدفة و الاتفاق لا يتكرر، إذن يتبرهن أنّ ضوءه مستمد من ضوء الشمس، إذن فظوؤها علّة لضوئه، فتسرى إلى دائمية ضوئه. و كذلك قالوا في المتواترات: فإنّ التواتر على ما عرفوه، عبارة عن اجتماع عدد من الناس و توافقهم على الإخبار عن قضية يكونون بنحو من الكثرة بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب، و امتناع تواطؤهم، باعتبار أنّه لو كان كل واحد منهم يكذب لكان صدفة، و هي لا تتكرر و ليست دائمية، إذن فيثبت صدقهم.

فالمتواترات، و الحدسيات، و التجريبات، أقاموها على أساس هذه القضية العقلية القبلية.

و قد ناقشنا هذا المطلب في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، و أثبتنا بسبعة براهين، أنّ هذه القضية العقلية الأولية، و هي كون «الاتفاق لا يكون دائماً، و أنّ الصدفة لا تتكرر» أثبتنا أنّها ليست قضية عقلية ثابتة قبل التجربة، كاستحالة اجتماع النقيضين، و إنّما هي قضية مبنية على الاستقراء و التجربة و حساب الاحتمالات، فمثلاً: عند ما نعطى مريضاً قرصاً من الأسبرين فيشفى، نقول: يحتمل أن يكون سبب شفائه ذلك القرص، و لكن يبقى احتمال آخر و هو أن يكون سبب شفائه حادثه أخرى اقترنت مع الأسبرين صدفة، لكن إذا أعطى الأسبرين لشخص آخر مريضاً بنفس المرض و شفى فاحتمال أن يكون سبب شفائه أمر آخر غير ذلك القرص لاحتمال أن تكون الصدفة قد تكررت في هذا الأمر الثاني احتمال ضعيف، و هو أضعف من الفرض الأول، و هكذا يضعف

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٠

هذا الاحتمال أكثر لو أعطينا شخصاً ثالثاً قرصاً من الأسبرين، حيث يضعف احتمال كون حادثه أخرى اقترنت صدفة مع الأسبرين، و هكذا يضعف أكثر لو أعطينا قرصاً من الأسبرين شخصاً رابعاً و شفى، إلى أن يصبح احتمال استناد الشفاء لأمر آخر غير قرص الأسبرين ضعيف جداً بحيث لا يؤثر على احتمال استناد الشفاء إلى قرص الأسبرين الذي أعطيناه للمريض، لأنّه لو لم يكن الأسبرين هو سبب شفائه لكان معناه اجتماع ثلاث أو أربع صدوف و هذا بحسب حساب الاحتمالات ضعيف، فإنّه كلّما تكاثرت التجربة و كانت النتيجة واحدةً ضعف احتمال الصدفة، لأنّ ضرب مجموع الاحتمالات ببعضها يضعفها، إذن، فقضية «أنّ الاتفاق لا يكون دائماً ليست قضية قبلية بديهية، بل هي قضية بنفسها استقرائية ثبتت بحساب الاحتمالات، و بهذا يثبت أنّ المتواترات و التجريبات، و الحدسيات، ليست قضايا ضرورية بديهية كما أنّها ليست مضمونة الحقيائية، و إن كانت قضايا قطعية بالقطع الأصولي، لكنّها ليست كذلك منطقياً، لقيامها على أساس حساب الاحتمال، بل هذا المطلب قلناه بعينه في المحسوسات أيضاً، كما سوف يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و الخلاصة هي أنّ الكلام في تحقيق الصورة التي ذكرها يقع في مقامين و كان الكلام في المقام الأول حول تحقيق حال العقل الأول، حيث يقولون أنّه عبارة عن المعرفة الأولى التي تشكّل الأساس في المعرفة البشرية، و إنّ هذه المعرفة تتكوّن من ستّ قضايا كلها أوليّة، و قد قبلنا اثنتين منها أنّها كذلك، و هما: الأوليات، و الفطريات، و أمّا الأربعة الباقية منها، و هي التجريبات، و الحدسيات، و المتواترة، و المحسوسات، فلم نقبل بأوليتها، و قد ذكرنا أنّها قائمة على أساس قاعدة، و هي «أنّ الصدفة و الاتفاق لا يتكرر»، و هذه القاعدة بنفسها قائمة على حساب الاحتمالات.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤١

و بقى الكلام عن القضايا المحسوسة، و هى على قسمين.

١- القسم الأول: هو أن يكون الواقع المحسوس فيها أمراً وجدانياً، من قبيل الإحساس بالجوع والألم والحب ونحوه. وهذه القضايا لا إشكال في كونها أولية، ولا تقوم على أساس حساب الاحتمالات.

٢- القسم الثانى: هو أن يكون المحسوس له ثبوت خارج عالم النفس، من قبيل الإحساس بالقلم، و السرير الذى ننام عليه، و بجارك الذى تراه إلى جانبك، و من هنا يقال: «إن هذه المحسوسات، فيها ما هو محسوس بالذات، و هو الصورة القائمة فى أفق النفس فى مرتبة الإدراك الحسى، و فيها ما هو محسوس بالعرض و هو الأمور الخارجية، و عليه: فالإدراك الحسى لا يتعلّق مباشرة بالواقع الخارجى بل يتقوم بالمحسوس بالذات.

و من هنا قد لا- يكون للإدراك الحسى واقع خارجى، كالأصولى الذى يرى الواحد اثنين، فإنه له إدراكان حسيان دون أن يكون هناك واقعان خارجيان، و إنما الواقع الخارجى محسوس و محكى بالعرض، و فى هذا القسم الثانى بالنسبة إلى المحسوس بالذات معرفتنا أولية أيضاً كالقسم الأول.

و أما بالنسبة إلى معرفتنا بالمحسوس بالعرض، أى أن هذه الصورة الحسية القائمة فى أفق إدراكنا الحسى لها مطابق فى الخارج و واقع موضوعى أم لا؟ و معه فهل معرفتنا به أولية أم لا؟ و هذه المسألة من ألغاز الفلسفة، و كأن الاتجاه المتعارف عند فلاسفتنا إلى أن هذه المعرفة أولية، لأن الإنسان بالفطرة الذاتية يدرك أنه يتعامل مع أشياء لها وجود فى الخارج، و ليست مجرد صور فى ذهنه.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٢

و كأن بعض الفلاسفة [١٠٠] المسلمين المتأخرين تنبه إلى أنه لا يمكن الالتزام بأن معرفة الواقع الموضوعى أولية، إذ لو كانت أولية للزم أن لا تخطئ- كما يعتقدون- معرفة حسية أبداً، بينما الخطأ فى الحواس موجود، إذ أن خداع الحواس كثير، و معه، كيف يقال بأن الإدراك الحسى معرفة أولية؟ و كأنه لأجل هذا، أراد هذا الفيلسوف المسلم أن يتخلص من هذا المحذور، فبنى على أن المعرفة الحسية بنحو القضية الإجمالية هى أولية، بمعنى أن بعض الإحساسات بالجملة لها مطابق فى الواقع، إذ ليست كل هذه الأشياء التى نحس بها من حولنا مجرد خيالات، و لذلك ادعى البداهة و الأولية فيها.

و نحن فى كتاب فلسفتنا قبل الأسس المنطقية للاستقراء، اتجهنا إلى علاج آخر، فبيننا على أن المعرفة هنا فى القضايا الحسية معرفة مستنبطة بقانون العلية، باعتبار ان الصورة الحسية حادثه لا بد لها من علّة، و قانون العلية قضية أولية أو مستنبطة من قضية أولية، فما أحسّ به بالذات هو الصورة و إلما كيف حصلت هذه الصورة فى أفق النفس؟ إذن، فعن طريق قانون العلية ثبتت الواقع الموضوعى للصورة الحسية.

و فى مقابل هذه الاتجاهات الثلاثة اتجاه المثاليين، حيث أنهم يقولون بأنه لا معرفة أولية لنا بالواقع الموضوعى أصلاً، بل ان هذه الموجودات المحسوسة كلها، ليس لها واقع خارجى وراء الصور الذهنية القائمة فى النفس، إذن فتمام ما نعرفه هو المحسوس بالذات. و أما المحسوس بالعرض فلا معرفة لنا به.

و كل هذه الاتجاهات الفلسفية الأربعة التى تذبذب بها الفكر البشرى خلال ألفى عام غير صحيحة، فالمعرفة الحسية ليست بديهية

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٣

بداهة تفصيلية، و لا- بداهة إجمالية، و لا- مستنبطة بقانون العلية، و لا- أنه ليس لدينا معرفة موزونة بالواقع الموضوعى الخارجى للمحسوسات.

و إنما الصحيح بناء على ما اكتشفناه من الأسس المنطقية للاستقراء هو، معرفتنا بالواقع الموضوعى للمدركات الحسية جملة و تفصيلاً قائمة على أساس حساب الاحتمالات، غاية الأمر أن هذا الحساب يشتغل بالفطرة عند الإنسان، و بعقل رزقه الله تعالى، سمّيناه بالعقل

الثالث، في قبال العقلين الأول والثاني آنفى الذكر.

ونحن حينما نقارن إحساساتنا فى عالم اليقظة بإحساساتنا فى عالم الرؤيا، ندرك بأن إحساساتنا فى عالم الرؤيا ليس لها مطابق واقعى إلما أوهام شيخ الإشراق، وهذا بخلاف الإحساسات فى عالم اليقظة، فإننا ندرك بأن لها واقع موضوعى، مع أنه إذا لوحظت هذه الإحساسات بكل منها نجد أنه لا فرق بين هذه الصورة وتلك من حيث وضوح الصورة، لأن الإحساس بكل منها وجدانى لا يفرق بينها.

نعم هناك فرق بينهما، هو، أن المحسوس فى عالم اليقظة بما أنه يدرك مرآت عديدة و فى أزمان مختلفة حيث يشكل هذا التكرار قرائن احتمالية تتجمع بحساب الاحتمال على المدركات الحسيّة للتغطية على ثبوت صورتها لواقعها الموضوعى، إذ أن تكرر صورتها بشكل ثابت و مستمر على نهج واحد مدّة طويلة، يقتضى بحساب الاحتمالات انّ هذه الصورة ليست مخلوقة لى، بل توجب بحساب الاحتمال ثبوت حقيقة موضوعية للمدرك خارجا بعيدا عن الخيال و الوهم و مع قطع النظر عن تصوّر المدرك.

و هذا بخلاف المدرك المحسوس فى عالم المنام، حيث أن الصورة فيه سريعة التقلب و التغير، ممّا لا يحصل بحساب الاحتمال ما يوجب ثبوت حقيقة موضوعية له.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٤

إذن فمعرفةنا بالواقع الموضوعى ليست بديهية لا تفصيلا، و لا إجمالا، و لا مستنبطة من قانون العلية، لأنّ قانون العلية يبنى على انّ هذه الصورة لها علمه، و لكنّه لا يعين أن علّتها هل هو الواقع الموضوعى، أو الحركة الجوهرية للنفس، و إنّما الذى يعين أن العلة من خارج هو حساب الاحتمال.

و بهذا يتضح لدينا، صورة إجمالية عن الاختيارات التى انتهينا إليها فى الأسس المنطقية للاستقراء، و تفصيل ذلك فى محله. و بهذا يتبين لنا، أن العقل الأول، منحصر فى الأوليات و الفطريات و الحسيّات المحسوسة بالذات، و أمّا بقية القضايا التى عدّوها من البديهيّات، فإنها ليست من العقل الأول، بل هى قضايا مستنبطة على أساس حساب الاحتمالات كما عرفت.

## ٢- المقام الثانى: فى العقل الثانى:

و هو أن أرسطو و المناطقة بعد أن فرغوا من العقل الأول و فرضوه و قالوا: بأن كل ما يستنبط بطريقة صحيحة من العقل الأول يكون عقلا ثانيا مضمون الحقائقية بركة ضمان حقائقية العقل الأول، و كل ما لا يستنبط منه بطريقة صحيحة لا يكون مضمون الحقائقية، و طرق الاستدلال و الاستنباط عندهم هى القياس، و الاستقراء، و التمثيل، و الثانى و الثالث، لا يرون حجيتها إلّا إذا أرجعا إلى القياس، إذن، فالطريق الوحيد و الصحيح منها لاستنباط المعرفة من العقل الأول هو الشكل الأول من القياس، و يتقوم هذا الشكل بحدود ثلاثة، هى أصغر، و أوسط، و أكبر، و بين كل حد و الحد الذى يليه مباشرة لا يوجد حد، و هذا يعنى: انّ القضية أولية، و لكن ثبوت الحد الثالث للحد الأول يعنى قضية مستنبطة دون ثبوت الحد الثانى للأول، و لا ثبوت الثالث للثانى، لأنّه لا حدّ أوسط بينهما، و حينئذ، إذا أخذنا بذلك، فمعناه: إنّنا إذا وضعنا قائمه

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٥

بمعلوماتنا فينبغى أن نذكر فى السطر الأول المحمولات الذاتية لموضوعاتها المنطقية بالضرورة مع موضوعاتها، ثمّ فى السطر الثانى نذكر محمولات هذه المحمولات المنطقية بالضرورة عليها، و فى السطر الثالث نذكر محمولات هذه المحمولات، و هكذا فى كل سطر تكون القضية ضرورية لا مستنبطة، لأنّ المحمول ثابت للموضوع بالذات.

نعم، ثبوت محمول المحمول للموضوع و الذى بينهما حدّ أوسط، يكون قضية مستنبطة، لأنّه بواسطة المحمول.

إذن فتمام خارطة المعرفة البشرية تكون عبارة عن هذه الأسطر.

و من هنا لا يخلو الكلام المعروف عن صحة بعض المعاني، و هو أنّ المعرفة البشرية إذا فرضت و ضبطت بحسب طريقة أرسطو لا نرى فيها أيّ زيادة أو نمو أو معرفة جديدة، و أنّ هذا الكلام أشبه بالتحليل المجمل منه باستفادة المعارف. و لكن أرسطو و المناطقه يقولون حينئذ، أنّ هذا العقل الثاني مضمون الحقائقية بالعقل الأول، باعتبار أنّه مستنبط منه حسب قانون الشكل الأول الذي هو من قوانين العقل الأول، فيكون مضمون الحقائقية بالأول، فالعقل الأول مضمون الحقائقية بالذات، و العقل الثاني مضمون الحقائقية بالعرض. [١٠١]

بحوث في علم الأصول ؛ ج ٨ ؛ ص ٣٤٥

خلاصة تصورهم للعقل الثاني هي أنّ كل المعلومات و المعارف الثانوية المستمدة من الأوليات بطريقة القياس أو بطريقة أخرى ترجع إلى القياس تكون مضمونة الحقائقية بالعرض باعتبار ضمان حقائقية الأوليات ما دامت طريقة المنطق الأرسطي و قواعده قد روعيت في مقام الاستنباط.

و ما ذكره أرسطو و المناطقه ينحل إلى دعويين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٦

١- الدعوى الأولى: هي أنّ المعارف التي ينتهي إليها التسلسل في مقام الاستدلال كلها مضمونة الحقائقية.

٢- الدعوى الثانية: هي دعوى أنّ المعارف الثانوية هي أيضا مضمونة الحقائقية لأنها تستنتج من المعارف الأولية باعتبار التلازم و التضامن بينها و بين المعارف الأولية التي استنتجت منها، بمعنى: أنّ المعقول من المعرفة الأولية يتضمن أو يستلزم المعقول من المعرفة الثانوية، و هذا ما نسميه بالتوالد الموضوعي، بمعنى أنّ المعلومات الأولية تولد المعلومات الثانوية باعتبار التلازم بينهما، فإذا تمت كلتا الدعويين يثبت المطلوب، و هو أنّ ما استنتج من المعارف الأولية بطريق صحيح يكون مضمون الحقائقية. و نحن لنا تعليق على كل واحدة من هاتين الدعويين.

أمّا تعليقنا على الدعوى الأولى: فهو، إنّنا نرى أنّ المعلومات و القضايا التي يدركها العقل إدراكا أوليا مباشرا- أي من غير أن يبرهن عليها- لا يلزم أن تكون يقينية، و لا مضمونة الحقائقية، بل قد تكون مشكوكة، أو مظنونة، أو مقطوعة قطعا خاطئا، بينما المعروف بينهم أنّ كل القضايا الأولية التي هي أساس المعرفة، يجب أن تكون يقينية و حقائقية، بينما هذا لا موجب له كما عرفت. و من ذلك ينشأ شيوع الأخطاء في العلوم النظرية، فإنّ كثيرا من هذه الأخطاء في هذه العلوم لم ينشأ من خطأ في الاستدلال، بل نشأ من الخطأ في الأصول الموضوعية للاستدلال، أي من طرح فكرة ادّعت أوليتها و حقيقتها، و هي غير مطابقة للواقع، كما هو ديدنهم في البناء على حقائقية كل قضية أولية. و هذه الكلية لا نسلمها إذ كون الفكرة أولية يدركها العقل مباشرة دون حاجة إلى استدلال شيء، و كونها يقينية حقائقية شيء آخر، و أحدهما لا يستلزم الآخر، فمثلا: نحن قلنا أنّ إدراك الإنسان لمحسوساته

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٧

الوجدانية إدراك أولي، و معرفته بمحسوساته الوجدانية معرفة أولية، لكن مع هذا فإنّ هذه المعرفة ليست دائما يقينية، بل قد تكون غير ذلك.

فمثلا: إذا اتفق لإنسان أن يسمع صوتا، فمعرفته بهذا الصوت وجدانه، لأنّ سماعه وجداني، فلو ابتعد هذا الإنسان عن مصدر هذا الصوت قليلا فإنه يبقى يسمعه لكنّه يبقى يبتعد و يخفّ سماعه للصوت و هكذا كلّما ابتعد، حتّى يصل إلى درجة يشكّ في أنّه هل يسمع الصوت ذاته أم لا؟، إذن فهذا شكّ في قضية أولية لأنها قضية غير مستنتجة و هذا دليل على إمكان وقوع الخطأ و الشك في الوجدانيات الأوليات فكيف بقضايا أولية غير وجدانية.

و مثال آخر: و هو أنّهم بقوا لفترة طويلة من الزمن قديما يطبقون قانون «انّ الكل أعظم من الجزء» على الكميات المتناهية و غير

المتناهية، و من هنا استدلل على استحالة التسلسل ببرهان التطبيق، أى تطبيق العلل على المعلولات، كأن يقال: إنه إن تساوبا لزم تساوى الجزء مع الكل، لأن سلسله المعلولات هى سلسله العلل بإضافة واحد، و الكل لا بدّ و أن يكون أعظم من الجزء، و إن لم يتساوبا كان معناه تناهى أحدهما على الأقل، و قد كان هذا البرهان على استحالة التسلسل مبنيًا على بديهية «أنّ الكل أكبر من الجزء» حتّى جاءت الرياضيات الحديثة فأنكرت بدهاه هذه القضية فى الكميات اللامتناهية، و جعلتها مختصّة بالكميات المتناهية، إذ فى غيرها ينعدم معنى الكل و الجزء، مع أنّ قضية «أنّ الكل أعظم من الجزء» قضية أولية حكم بها كثير من العقول، كما حكم بطلانها كثير من العقول أيضا، و عليه: فعلى فرض كونها خطأ، فهو فى إدراك كونها أولية، و من هنا امتازت الرياضيات البحتة و المنطق عن العلوم النظرية، و كان الخطأ فيهما أقل، باعتبار أنّ المصادرات و الأصول الموضوعية فى المنطق و الرياضيات البحتة معلوم الحقيانية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٨

و الحاصل هو أنّ كثيرا من الخطأ فى العلوم النظرية لا ينشأ من الاستدلال الصحيح، بل ينشأ من افتراض قضايا على أنّها أولية، بينما هذه القضايا ليست أولية و لا يقينية، أو ليست صحيحة أصلا، فقد تكون مشكوكه عند شخص، و معلومه عند آخر. و أمّا تعليقنا على الدعوى الثانية: فهو إنّنا نرى أنّ المعارف الأولية يتولد منها قسمين من المعارف.

١- القسم الأول: معارف يقينية بملاك التلازم الموضوعى بين متعلق تلك المعرفة، و متعلق هذه، و هذا ما يقول علم المنطق.

٢- القسم الثانى: معارف ظنية بدرجة من درجات الاحتمال بحسب حساب الاحتمالات، و هذا القسم الثانى تدخل فيه جميع معارفنا المستقاة من التجربة و الاستقراء، فإنّ هذه المعارف و إن كانت مستخرجة من أولياتنا، لكن هذه الأوليات لا تنتج معرفة قطعية بالقضية الاستقرائية على أساس التلازم الموضوعى، و إنّما تنتج منطقيا درجة كبيرة من الاحتمال، و أمّا اليقين فإنّه يحصل فى المقام نتيجة ضعف درجة احتمال الخلاف إلى درجة بحيث يزول ضمن قواعد معينة لذلك قد يتناها فى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، هذا حاصل التعليق على المقام الأول، و هو العقل النظرى.

## ٢- المقام الثانى: فى العقل العملى:

و قد قلنا سابقا أنّ بعض علمائنا الإخباريين ذهبوا إلى عدم إمكان التعويل على العقل، باعتبار كثرة الأخطاء فيه، و قد قلنا أنّ الكلام معهم تارة، يقع فى العقل النظرى، و أخرى، فى العقل العملى، و قد تقدّم الكلام فى الأول.

و أمّا الكلام فى العقل العملى فنفس الشبهة جارية فيه، حيث يدعى بأنّ كثرة الأخطاء إنّما هى فى العقل العملى، فتكون مانعة عن إمكان

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٩

التعويل على إدراكات العقل فى باب الحسن و القبح، و أكبر دليل على كثرة الأخطاء فيه هو وقوع الاختلاف فى إدراك الحسن و القبح بين الناس، فما داموا مختلفين فى تقويم حقيقة الأفعال و الأشياء من حيث الحسن و القبح، و ما داموا لا- يمكن أن يكونوا مصيبين جميعا فى وقت واحد، إذن، فلا بدّ و أن يكون فيهم المصيب، و فيهم المخطئ، و هذا برهان كثرة الأخطاء فى إدراكات العقل العملى.

و هذا المدعى بهذا المستوى لا يريد فى المقام إنكار الحسن و القبح بما هما صفتان ذاتيتان واقعتان فى الأفعال، قائمتان فى نفس الأمر و الواقع، و إنّما يريد أن يشكك فى صلاحية العقل و فى صلاحية الكشف العقلى عن هاتين الصفتين، باعتبار كثرة وقوع الأخطاء فى إدراك العقل لصفى الحسن و القبح، إذن، فتشكيك علمائنا المحدثين إنّما هو بحسب مقام الإثبات لا الثبوت، و هذا بخلاف تشكيك الأشعري، فإنّه تشكيك ثبوتى لا إثباتى، بمعنى أنّه ينكر أصل الحسن و القبح و يعتبرهما من الصفات الجعلية، و هذا

هو معنى قوله «الحسن ما حسنه الشارع، والقبح ما قبحه الشارع».

إذن، هناك تشكيكان في العقل العملي، والكلام مع هذين التشكيكين، تارة يكون نقضا عليها، وأخرى حلا، فالكلام إذن في جهتين.

١- الجهة الأولى: هي أنّ هؤلاء المشككين بعد أن بنوا على سقوط العقل العملي في مقام الإثبات، كما هو مقتضى التشكيك الأول، وفي مقام الثبوت، كما هو مقتضى التشكيك الثاني، نقض عليهم الأعلام بأنّه يلزم من ذلك محذوران.

١- المحذور الأول: هو أنّه كيف ثبت وجوب الطاعة وحرمة المعصية للشارع، فإنّ هذا الوجوب والحرمة لا يمكن أن يكون بدوره

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٠

حكما شرعيا، وإلا نقلنا الكلام إلى نفس هذا الحكم الشرعي، وسألنا من جديد، أنّه لما ذا تجب طاعته؟ وهكذا، وفي مقام الجواب نحن ننتهي إلى أن العقل العملي يستقل بلزوم فعل ما ينبغي، وترك ما لا ينبغي، وأن طاعة المولى ممّا ينبغي، وأن معصيته ممّا لا ينبغي، وبالتالي يحكم باستحقاق المثوبة أو العقوبة، فلو أنّه أنكر الحسن والقبح ثبوتا أو إثباتا لما أمكن ذلك.

وجواب هذا النقض واضح، إذ بناء على مسلك التشكيك الإثباتي - القائلين بأنّ منشأ عدم التعويل على العقل هو كثرة الأخطاء، مع الاعتراف بالحسن والقبح - يمكن أن يدعى استكشاف «الحسن، والقبح»، أي وجوب الطاعة وحرمة المعصية، من الأدلة الشرعية الواردة عن المعصومين عليهم السلام ممّا دلّ على تقييح المعصية وحسن الطاعة، فيكون هذا بنفسه كاشفا عن قبح المعصية، وجوب الطاعة، بلا حاجة إلى التعويل على الدليل عقلي، إذن، الحسن والقبح العقليان موجودان، وهما يستكشفان من كلمات الشارع بعد ثبوت عدم إمكان التعويل على استقلال العقل في ذلك.

و أمّا بناء على مسلك التشكيك الثبوتي، بمعنى إنكار أصل الحسن والقبح الواقعيين، فإنّه حينئذ لا معنى لاستكشاف الحسن والقبح الواقعيين من الدليل الشرعي، لأنّ ما لا واقع له، لا معنى لإثباته بالدليل الشرعي، ولكن حينئذ يقال: لا حاجة لإثبات قبح المعصية، وحسن الطاعة في مقام تحريك العبد نحو الطاعة، بل يكفي فرض وجود العقاب على المعصية، والثواب على الطاعة، كما هو لسان بعض الأدلة الشرعية، من «انّ الله تعالى يعرّض العاصي لعقاب»، دون حاجة إلى إثبات حسن الطاعة وقبح المعصية، إذ احتمال تعرّض العبد للعقاب والثواب، كاف في ردعه عن المعصية، وبعثه نحو الطاعة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥١

٢- المحذور الثاني: اللزوم من كلام المشككين في العقل العملي، هو أن يقال لهم: أنّه بناء على إنكاركم لأحكام العقل العملي، سوف ينسدّ باب إثبات نبوة نبينا صلّى الله عليه وآله وسلم، بل نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام، وذلك لأنّ إثبات النبوة إنّما يكون بالمعجزة، غير أنّ دلالة المعجزة على النبوة، فرع مقدّمة عقلية مأخوذة من العقل العملي، وهي قبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، لأنّ ذلك تضليل، وهو قبيح من الله، وبعد ضمّ هذه المقدّمة العقلية إلى المعجزة، يثبت أنّ المعجزة تكون دالة على صدق مدّعى النبوة، ولو لا هذه المقدّمة لما دلّت المعجزة وحدها على نبوته، إذ غاية ما تدلّ عليه هو، انّ الله تعالى خرق المألوف وأوجد هذه الحادثة، أمّا كون هذا نبيا، فهذا لا يثبت كما عرفت، إذن هذه المقدّمة لا بدّ منها، وهي مأخوذة من العقل العملي، فإذا أنكرناه ثبوتا أو إثباتا، فمعناه: إنكارنا لهذه المقدّمة، ومعه لا دليل على النبوة.

وهذا النقص، يمكن دفعه، ولنا عليه ثلاث تعليقات.

١- التعليق الأول: هو أنّه لا حاجة في دلالة المعجزة على صدق مدّعى النبوة إلى ضمّ هذه المقدّمة العقلية، وإن كان هذا هو المألوف في علم الكلام، وذلك لأننا لو قطعنا النظر عن هذه المقدّمة العقلية - «قبح الكذب والتضليل» - نسأل، أنّه هل المعجزة تدلّ على إثبات النبوة أم لا؟

فإن كانت تدلّ عليها، فهذا معناه: أنّ دلالة المعجزة على النبوة لها طريق آخر إجمالا، من دون توقف على ضمّ هذه المقدّمة، وإن

كانت لا تدلّ عليها،- مع قطع النظر عن هذه المقدمه العقلية-، إذن، فأى كذب حينئذ موجود حتى يقبح، إذ لا قبح حينئذ أصلاً، لأنّ قبح الكذب، فرع كون المعجزة دالة على النبوة، فإذا قلنا أنّ المعجزة في نفسها لا يكون لها دلالة على النبوة، فإنّه حينئذ لا قبح أصلاً، لأنّه لا كذب.

٢- التعليق الثاني: هو أنّ هذه المقدمه العقلية التي نضمها إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٢

المعجزة، و هي «قبح الكذب» قد يستبدلها المشكك بمقدمه عقلية من العقل النظري، فيبدل قضية «قبح الكذب» بقضية «منقصة الكذب»، فإنّ النقصان منفي عنه تعالى بالعقل النظري، لأنّ المطلق لا نقصان فيه بوجه، إذن، فنحتاج إلى بحث في إمكانية تحويل المقدمه العقلية المذكورة، من دعوى «قبح الكذب»، إلى دعوى «منقصة الكذب»، و المنقصة غير القبيح، إذ ليس كل منقصة قبيح، فالجهل نقص، لكنّه ليس قبيحاً في كثير من الأحيان، و النقص منفي عنه تعالى بالعقل النظري، لأنّ النقص حدّ، و المطلق لا حدّ فيه.

٣- التعليق الثالث: و هو يختصّ بخصوص نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم فنقول: أنّه لو احتجنا إلى ضمّ هذه المقدمه العقلية إلى المعجزة لإثبات النبوة، فإنّا لا نحتاج إلى ضمها لإثبات نبوة نبينا صلى الله عليه و آله و سلم، لأنّ معجزته هي نفس كتابه و رسالته، لا على نحو الحصر، و إن كانت بعض معجزاته الأخرى تحتاج إلى ضم هذه المقدمه، و لكن باعتبار أنّ هذه الرسالة لا يمكن لأمتي مثله أن يأتي بها من عند نفسه في مثل ظروف محمد صلى الله عليه و آله و سلم الاجتماعية، فإنّه حينئذ، لا نحتاج إلى ضمّ تلك المقدمه، لأنّ هذه المعجزة عبارة أخرى عن أنّه جاء بها من عند الله تعالى، و لا معنى للمجيء بها من عند الله صدفة.

٢- الجهة الثانية: في الكلام الحلّي، و قبل الدخول في الحل، يمكن تصعيد بيان هذه الشبهة بنحو تصبح تشكيكا و برهانا للتشكيك الأشعري الثبوتى فضلا عن التشكيك الإثباتى، و ذلك بأن يقال: أنّ هذا الاختلاف في الحسن و القبح دليل على أنّهما ليسا صفتين واقعيتين ثابتتين للأشياء في نفس الأمر و الواقع، بل هما تلفيقات عرفية اجتماعية، و لذا اختلفا باختلافهما، و هذا معنى أنّ الحسن و القبح شرعيين لا عقليين، أى أنّهما يجعل الشارع و تربيته مرب.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٣

و كأنّ المعلقين الأصوليين على هذه الشبهة، أرادوا الجواب عنها، سواء كانت شبهة للتشكيك الإثباتى، أو الثبوتى، و ذلك بيان: أنّه لا اختلاف في كبرى العقل العملى أصلاً، و إنّما الاختلاف في تشخيص الصغرى و المصداق، لأنّ كبرى العقل العملى، مرجعها إلى قضيتين كليتين، و هما حسن العدل، و قبح الظلم، و هاتان القضيتان لا اختلاف فيهما بين العقلاء في مختلف المجتمعات و الأعراف، و كل الاختلاف الذى يقع بينهم إنّما يقع في تشخيص الصغرى، حيث أنّ بعضهم يقول:

انّ هذا العمل ظلم، و يقول البعض الآخر، انّ هذا العمل ليس ظلماً، و من ثمّ يدرجه كل منهما في قضية من تينك القضيتين، و هذا لا يضرّ في حقانية الكبرى و العقل العملى المدرك لها.

و هذا الكلام بهذا البيان صوري، لأنّ هؤلاء الأعلام جعلوا من هاتين القضيتين- «قبح الظلم، و حسن العدل»- كبرى كلية للعقل العملى، و جعلوا تمام القضايا الأخرى تطبيقاً لهذه الكبرى، فكأنّ العقل العملى أول ما يحكم، يحكم بقبح الظلم، ثمّ يطبق قياساً من الشكل الأول، فيقول: هذا ظلم، و كل ظلم قبيح، فهذا قبيح، و الخطأ هنا في هذا القياس، يكون في اختيار الحد الأوسط المناسب الذى جعلوه واسطة في إثبات الأكبر للأصغر.

و نحن قد حللنا هذه القضية، و قلنا في بحث التجزى، انّ قضية «الظلم قبيح»، ليست قضية أولية من مدركات العقل العملى، بل و لا يعقل كونها كذلك، و إنّما هي قضية ضرورية بشرط المحمول، و ذلك لأنّ قولنا: «الظلم قبيح»، من قبيل قولنا، «القبيح قبيح»، باعتبار أنّ معنى الظلم، «العدوان، و التعدى» و معنى التعدى هو، الخروج عن الحدّ، و الحدّ هو ذلك الضابط الذى يدركه العقل، و يرى أنّه لا ينبغى للإنسان أن يتعداه، لا أنّه لا يمكن تعديته تكويناً، إذن، مفهوم «لا



بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٤

ينبغي» مستبطن في نفس مفهوم الظلم، و كذا، القبح، فإنّ معناه: الإتيان بما لا ينبغي، إذن، صارت القضية تكرارين، لأنّه حينئذ، يكون معنى، «الظلم قبيح»، هو أنّ الإتيان بما لا ينبغي لا ينبغي.

وهذه القضية، إن كانت مفيدة، فهي مفيدة في مقام التعبير والإشارة إلى تمام مدركات العقل العملي الثابتة في المرتبة السابقة على هذا التعبير، و عليه: فهي في طول العقل العملي، لا أنّ قضايا العقل العملي في طولها، و عليه: فهذا البيان للتخلص من هذا المحذور غير تام.

بل الّذى ينبغي أن يقال: هو أنّه لا اختلاف أصلا في قضايا الحسن و القبح عند الإنسان المتمدن في جميع مجتمعاته و أعرافه على اختلافها، و إنّما الاختلاف في الأنظار إنّما هو في مقام التراحم بين حيثيات الحسن و القبح فيما إذا اجتمعتا في فعل واحد، حيث أنّ من يقدم حيثية الحسن على حيثية القبح، و هناك من فعل العكس.

و توضيح ذلك هو، أنّ العقل العملي قسمان: الأول: هو عقل بديهي لا يختلف فيه الناس، و الثانى: هو عقل نظري يختلف فيه الناس، و العقل الأول البديهي هو عبارة عن العقل الّذى يدرك الحيثيات الاقتضائية للحسن و القبح في نفسها،- بقطع النظر عن ابتلائها بمزاحم و عدمه- فإنّ كل إنسان سوى، يمكنه إدراك هذه البديهيّات و الحيثيات، كما في إدراك حسن الصدق، مع قطع النظر عن مزاحمة أى حيثية أخرى تقتضى قبحه، كما لو تراحم مع حفظ الأمانة لو توقف حفظها على الكذب، فإنّه يحصل حينئذ تراحم بين الحيثية الإيجابية للصدق، و الحيثية السلبية للخيانة، لكن العرف من حيث هو، بقطع النظر عن هذه المزاحمة، لا يوجد فيه من يشكك بحسن الصدق، و حفظ الأمانة، هذه هي بديهيّات العقل العملي الأول، و لكن هذه الحيثيات المقتضية للحسن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٥

و القبح قد تراحم في مرحلة تالية، كما لو اقتضت حيثية حفظ الأمانة لزوم الكذب، فإنّه حينئذ يقتضى قبح الصدق أو حسن تركه، و تقع المزاحمة بين حرمة الصدق و حرمة خيانة الأمانة، و المتحصل بعد الكسر و الانكسار قضايا نظرية في العقل العملي ليست بديهيّة، لكنّها قد تستقر على ميزان أخلاقي «ما»، و لا- يعنى كونها نظرية أنّها مستنبطة بالبرهان من القضايا الأولية كما كنّا نقصد بالعقل النظرى، بل بمعنى أنّها رؤية أخرى وراء العقل العملي، لكنّها ليست واضحة دائما و قد قلنا فيما تقدّم أنّه ليس كل قضية أولية يجب أن تكون واضحة إذ لا دليل على ذلك، بل قد يكون الدليل على خلافها كما أوضحنا ذلك في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، إذ كون القضايا قضايا نظرية لا يعنى أنّها معرفة ثانوية مستنبطة، بل معناه- مع الحفاظ على كونها معرفة أولية- أنّ بعضها يكون واضحا فيكون بديهيّا، و بعضها ليس كذلك.

و نحن نرى أنّ الاختلافات الموجودة بين الناس السويين في تفكيرهم على اختلاف مجتمعاتهم و أعرافهم، إنّما ترجع بحسب الحقيقة- إذا استثنينا بعض حالات الشذوذ- إلى باب التراحم، و إلى الاختلاف في تقديم قيمة على قيمة في عملية الكسر و الانكسار، و رغم هذا، فإنّ هذه الاختلافات لا توجب تشكيكنا في أصل إدراكاتنا للعقل العملي الأول.

ثمّ أنّ هناك شبهات و إشكالات تذكر للأشاعرة في مقام نفى الحسن و القبح العقليين في علم الكلام، نعرض عنها لكونها تخرجنا عن محل الكلام، و لاكتفائنا بذكر ما يناسب المقام من ناحية البحث الحلّي.

إلّا أنّه بقي هناك نقطة لا بدّ من بيانها، و هي أنّ العقل العملي وحده لا يمكن ان يستكشف به حكم شرعى، أو يستدل به على ذلك، فلو حكم العقل العملي بحسن الصدق، و قبح الكذب فهذا لا يكفى

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٦

لاستكشاف وجوب الصدق أو حرمة الكذب، ما لم نضمّ إليه قانونا و قضية أخرى من العقل النظرى هي قانون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و أنّه كلّما حكم به العقل حكم به الشرع، فإذا ثبت هذا التلازم، حينئذ، يمكن استكشاف الحكم الشرعى من

العقل.

وقد توهم بعض الأكابر كما ورد في كلماته [١٠٢]، أنّ الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع واضحة في المقام، باعتبار أنّ الشارع سيّد العقلاء فإذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء، كان الشارع في طليعتهم و أول الحاكمين به، و من هنا قال المحقق الأصفهاني «قده»، أنّ التعبير بالملازمة، فيه تسامح، بل الأنسب التعبير بالتضمن، أي أنّ حكم العقل و العقلاء يتضمن حكم الشارع لاندرج الشارع في العقلاء، فيكون حكمه ضمن حكمهم.

و لكن هذا الكلام غير تام، و ذلك لأنّ الحسن و القبح ليسا حكمين مجعولين من قبل العقلاء كي يقال: أنّ جعل العقلاء لحكم يكشف عن جعل الشارع له، لأنّه منهم، بل سيّدهم، بل الحسن و القبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع، و قولنا: العقلاء يحكمون بهما، يعني:

أنهم يدركونهما لا أنّهم يشرعونهما و يجعلونهما، فحينما نقول: بأنّ العقلاء يدركون الحسن و القبح، نقول أيضا، إنّ الشارع يدركهما ضمنا، لكن فرق بين إدراك الشارع لشيء، و بين جعله الحكم على طبقه، فإنّ إدراك الحكم لا يلزم منه جعله لا التزاما، و لا تضمنا، إذن إدراك العقلاء لشيء و إنّ كان يتضمن إدراك الشارع، لكن حكمهم على شيء، لا يتضمن حكم الشارع عليه أصلا و لا يلزمه. و كأنّ هذا الكلام صدر عن الأصفهاني «قده» بناء على مبناه في

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٧

الحسن و القبح، حيث يرجعهما إلى ما يشبه الأحكام العقلية، و نحن لو تنزلنا و سلّمنا ذلك المبنى، فإنّه أيضا لا يلزم من صدور هذا الحكم من العقلاء بما هم عقلاء، أن يكون صادرا من الشارع أيضا، بدعوى أنّه أحد العقلاء، و ذلك لأنّ صدوره منهم، إنّما كان رعاية لمصالحهم و حفاظا على نظامهم، فلو فرضنا أنّ عاقلا لا يعيش في ظل هذا النظام كالشارع الحكيم مثلا، فليس من الضروري عقلا حينئذ أن يشرع نفس تشريعهم و يحكم بحكمهم.

إذن فالصحيح في المقام، أنّ الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع في الحسن و القبح غير ثابتة.

و الخلاصة: هي أنّ استكشاف الحكم الشرعي من العقل يحتاج إلى حكم عقلي قائل بالتلازم، أو التضمن، و قد عرفت وجه الخلل في ذلك.

و في مقابل دعوى التلازم بين حكم العقل و حكم الشرع، يمكن إبراز دعوى أخرى على عكسها، مفادها: أنّه لا يعقل جعل الحكم الشرعي بملاك الحسن و القبح العقليين، لأنّ جعل الحكم الشرعي إنّما هو لأجل التحريك و الزجر بتوسيط حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المعصية، و المفروض في المقام أنّ الحسن و القبح حاصلان في المرتبة السابقة على جعل الحكم الشرعي، فالكذب قبيح، مع قطع النظر عن تحريمه، إذن يكون جعل الحكم الشرعي من باب تحصيل الحاصل، و تحصيل الحاصل محال، و عليه: فلا مجال لإعمال المولوية في المقام.

و هذه الدعوى باطلة أيضا، لما ذكرناه في بحث التجري، من أنّ إعمال المولى لمولويته في موارد الحسن و القبح، يوجب إيجاد ملاك آخر للحسن و القبح وراء المحركية و الزجرية التي كان مفروغا عنها في المرتبة السابقة، فمثلا: الخيانة للأخ، أو الوطن، قبيحة في نفسها

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٨

عقلا، لكن إذا حكم الشارع بحرمتها، صارت خيانة للشارع و معصية له، فوجد فيها هنا ملاك آخر للقبح، و بهذا يتأكد المحرك و الزاجر العقلي، لتعدّد الحثيات الموجبة لاشتداد الحسن و القبح، إذن فهذه الدعوى إنّما تردّ إذا لم يكن الحسن و القبح قابلا للاشتداد و التأکید.

و الصحيح هو أن يقال: أنّ الحسن و القبح بثبوتها الواقعيين و بما يستتبعان واقعا- بقطع النظر عن جعل جاعل- من استحقاق المدح و

الثواب و الذمّ و العقاب، لهما محركيّة ذاتية و زاجرية ذاتية أيضا بمرتبة من المراتب، و حينئذ يقال: انّ الشارع بعد التفاته للحسن و القبح، و إدراكه لما ندرکه من حسن هذا، و قبح ذاك، تارة يكون غرضه- في مقام حفظ هذا الحسن و ترك ذاك القبح- بنفس مرتبة و حافظة تلك المحركيّة الذاتية للحسن و القبح العقلين الواقعيين، ففي مثله، لا مجال لإعمال المولى مولوته في جعل حكم جديد، غايته أنّه يرشد إلى الحسن و القبح العقلين الموجودين في المقام، و تارة أخرى تكون درجة اهتمام المولى- في حفظ هذا المرام من عدم ارتكاب ذلك القبح أو فعل ذلك الحسن- أشدّ و أقوى من الحافظة الذاتية الضيقة للحسن و القبح لو خلى و أنفسهما، ففي مثله يتصدّى المولى بنفسه لإصدار الأمر و النهي لأجل تأكيد تلك الحافظة، و حينئذ، يحصل حكم شرعى مولوى على طبق الحسن و القبح.

و تشخيص مرتبة اهتمام المولى في المقام بالحسن و القبح، تارة يكون بدليل شرعى، و أخرى يكون راجعا إلى مناسبات و أذواق عقلانية، لا- يمكن التعويل عليها، ما لم تبلغ إلى درجة الجزم و اليقين الأصولي، و بناء عليه: يصحّ القول أنّه لا برهان- مبدئيا- على ثبوت الملازمة بين الحسن و القبح العقلين، و بين حكم الشارع، بمعنى أنّه لا دليل على أنّه كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٩

هذا هو الكلام في العقل العملي بكلا مقاميه، و بهذا يتضح أنّه لا يتصور قصور في كاشفيه الدليل العقلي، و إلى هنا يتمّ الكلام في المقام الثانى.

### ٣- المقام الثالث: هو دعوى أن يكون القصور المدعى في الدليل العقلي، من ناحية المنجزية و المعذرية بمعناها الأصولي

، و في هذه المرحلة، يفرض أن الأخبارى يعترف بأنّ الجعل الشرعى لا قصور في إطلاقه، و انّ الدليل العقلي لا قصور في كاشفيته و سلّم حصول القطع من الدليل العقلي، إلّا أنّه يدعى عدم معذريّة هذا القطع الناشئ من العقل، بسبب نهى الشارع عن اتباعه، و هذا النهى يمكن تصوره ثبوتا، على نحوين، كما أشار إليه الشّيخ الأعظم «قده» [١٠٣] في الرّسائل.

١- النحو الأول: هو دعوى نهى الشارع عن اتباع القطع الناشئ عن الدليل العقلي بعد فرض حصوله.

٢- النحو الثانى: هو دعوى نهى الشارع قبل حصول القطع عن الخوض في المقدمات العقلية في مقام استنباط الأحكام الشرعية، و صرف الذهن إلى استنباطها من الأدلة اللفظية.

و يظهر الفرق بين هذين النحوين من النهى فيما لو اتفق أن إنسانا حصل له قطع عقلي بحكم شرعى من دون أن يتسبّب في ذلك، و يرتب له مقدّماته العقلية، بحيث يشمل النهى عن العمل بقطعه، لو كان النهى باللسان الأول، دون اللسان الثانى، فإنّه لا يشمل كما هو واضح.

و قد يقال: بأنّ النهى باللسان الثانى إنّما يفيد قبل الاستدلال

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٠

و حصول القطع، لكن بعد الاستدلال و حصول القطع فلا، لأنّه بعد حصول القطع، على أىّ شىء يعاقب؟ فهل يعاقب على مخالفة هذا النهى، أم أنّه يعاقب على مخالفة الواقع؟

فإن كان على مخالفة النهى، فهذا النهى طريقي و ليس نهيا حقيقيا نفسيا ليستحق عليه العقاب، و إن كان على مخالفة الواقع- أى ما قطع به- فهو الآن مضطر إلى تطبيقه على قطعه، و العمل به، لأنّ القاطع يرى بقطعه الواقع أمام عينه، صحيح بعد أن قطع يضطر إلى تطبيقه في الواقع، لكنّه من التطبيق بالاضطرار بسوء الاختيار، و هو يشبه دخول الأرض المغصوبة بسوء الاختيار، و لذا لو أدّى هذا الاضطرار للعمل بالقطع، إلى مخالفة حكم شرعى، فإنّه يعاقب عليه، لأنّه بسوء اختياره.

و من هنا يعلم، أنّ النهي باللسان الثاني معقول، بمعنى النهي عن الدخول في هذا الباب و التسبب بالأسباب العقلية إلى الأحكام الشرعية، و لكن هذا بخلاف النهي باللسان الأول، لما بيناه في بحث حجّية القطع، من أنّه لا يعقل جعل حكم في حق القاطع على خلاف قطعه، إذن: فالنهي له لسانان، فالنهي باللسان الأول مستحيل ثبوتاً، بخلاف النهي باللسان الثاني، حيث أنّه معقول ثبوتاً، و لكنّه لم يدلّ عليه دليل إثباتاً.

نعم قد توهم و ادّعى دلالة روايات عليه إثباتاً، و أهم ما يتوهم دلالاته عليه هو روايات ناهية عن العمل بالرأى و ناهية عن الاستقلال عن الأئمة عليهم السّلام، حيث أنّ من راجعها و لاحظ ظروف صدورها، لا يشكّ في أنّ المقصود منها و من الإفتاء بالرأى، هو النهي عن العمل بالقياس، و الاستحسان، و المصالح المرسلّة و نحوها من الظنون ممّا كان معروفاً في وقت صدورها، كما أنّ المقصود بها أولئك العاملين بتلك الأمور من بقیة فقهاء المسلمين ممّن كانوا يجعلون أنفسهم في مقابل الأئمة بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤١

الأطهار عليهم السّلام و يفتون الناس دون أن يكون عندهم علم بذلك، و دون أن يرجعوا إلى الإمام المعصوم من أهل البيت عليهم السّلام رغم أنّهم كانوا معاصرين له، و هكذا، تكون هذه الروايات أجنبية عن محل الكلام. ثمّ إنّ لو سلّم دلالة هذه الروايات، بمعنى أنّه سلّم أنّ عنوان الرأى المذكور فيها مطلق يشمل الرأى الظنى و الرأى القطعى، إذن، فتكون دالة على عدم حجّية الدليل العقلي القطعى بالإطلاق، فتقع المعارضة بينها و بين بعض الطوائف من الروايات الدالة على لزوم اتباع العلم و الدالة على براءة العالم إذا عمل بعلمه [١٠٤]، من دون تقييد بأن يكون مصدر هذا العلم العقل أو الشرع، و حينئذ، تكون النسبة بين هاتين لطائفتين، العموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الطائفة الثانية تدلّ على أنّ من قضى بالواقع و هو يعلم فهو في الجنّة، أى سواء كان علمه عقلياً أم شرعياً، و تلك الطائفة تدلّ على أنّ من أفتى برأيه فهو في النار، أى سواء كان رأيه ظنياً أو قطعياً، و معه: فيتعارضان في مادة الاجتماع، و هو مورد العلم العقلي، و مع عدم المرجح، يتساقطان فيه، و معه: لا يبقى دليل على الردع عن العمل بالعلم العقلي.

ثمّ إنّ هناك طائفة من الروايات، ذكرها في أصول الكافي [١٠٥]، كما أشار إليها الشيخ الأعظم «قده» [١٠٦]، تحثّ على العمل بالعقل، و هذه الروايات لو تمّت سنداً و دلالة، لوقعت طرفاً للمعارضة مع تلك الروايات المدّعى دلالتها على النهي عن العمل بالعقل أو الرأى.

و قد يقال: بأنّ ما دلّ على حرمة العمل بالرأى، مقدّم على هذه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٢

الطائفة التي تحثّ على العمل بالعقل، و ذلك لأنّ روايات حرمة العمل بالرأى مطلقة، تشمل العقل النظري البرهاني و العقل الفطري بينما الروايات التي تحثّ على العمل بالعقل، فإنّ المقصود بها هو العقل الفطري الخالي من شوائب الأوهام، و بهذا تكون مخصصة لتلك الروايات، و معه تبقى دالة على حرمة العمل بالعقل النظري.

لكن قد يقال: أنّ هذه الروايات إذا لوحظت من ناحية أخرى، وجدنا أعمية في عنوان «الرأى» بحيث أنّها تشمل الرأى الظنى و الرأى القطعى، بينما روايات الحثّ على العمل بالعقل، لا- تقتضى حجّية الرأى الظنى، و إنّما هي في مقام إمضاء العقل على طبقه، إذ من الواضح أنّ العقل لو خلّى و طبعه لأدرك بنفسه عدم حجّية الظن، إذن فالنسبة بينهما عموم من وجه أيضاً، إذ أنّ روايات النهي عن العمل بالرأى أخصّ، لعدم شمولها الفطريات، لكنّها أعمّ لشمولها الظنون العقلية، و مع كون النسبة بينهما العموم من وجه، إذن، تتعارض الطائفتان ثمّ تتساقطان في مادة الاجتماع، و كل هذا لو فرض صحة هذه الطائفة.

إلّا أنّه عند مراجعة هذه الروايات- روايات الحثّ على العمل بالعقل- يتضح عدم تماميتها سنداً أو دلالة، فالمهم، التعويل على الطائفة الأولى الدالة على براءة ذمّة العالم إذا عمل بعلمه [١٠٧]، حيث أنّها وافية بالغرض مع كونها طرفاً للمعارضة بنحو العموم من وجه مع

تلك الطائفة التي احتج بها الأخباريون من النهي عن العمل بالرأى بالنحو الذي بيناه، و بعد التساقت لو سلم التساقت لا يبقى دليل على الردع - مدعى الأخباري - لا بالوجه المنقول عنهم، ولا بغيره.

والحاصل هو أن الأهم هو، إيقاع المعارضة بين أخبار الرأى،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٣

و بين الطائفة الثانية الدالة على جواز التدين و القول بعلم لأجل حجتيه سندها، و تكون المعارضة بينهما بنحو العموم من وجه، لاجتماعهما في العقل القطعي، و افتراق أخبار الرأى بالعقل الظني، و افتراق أخبار العلم بالقطع الناشئ من الأدلة اللفظية، و بعد التساقت، لو سلمنا به، لا يبقى دليل على مدعى الأخباري.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٤

### في مخالفة العلم التفصيلي

#### إشارة

بقي هناك فروع تعرض لها الشيخ الأعظم «قده» [١٠٨]، بعنوان أنه قد يستدل بها الأخباريون، ليوهموا بها إثبات إمكان الردع عن العمل بالقطع، بدعوى أن الاختيارات الفقهية في هذه الفروع تستدعي أمر الشارع بطرح علم تفصيلي، و قد ذكروا فروعاً تقتصر فيها على التعرض للفروع الستة التي ذكرها السيد الخوئي «قده» [١٠٩] تبعاً للشيخ الأعظم «قده»، بحيث تكون أنموذجاً للباقي. و لكن ليس بملاك تميم النقاش مع الإخباريين، بل باعتبار ما في تحقيقها من نكات صناعية، و من تمرين على الصناعة.

#### ١- الفرع الأول: هو أنه لو علم الإنسان بجنابه نفسه أو جنابه شخص آخر، فإن مثل هذا العلم الإجمالي غير منجز

، باعتبار أنه علم إجمالي بتكليف متوجه إلى العالم أو إلى شخص آخر، و العلم الإجمالي إنما يتنجز إذا كان علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي للعالم كي يدخل حينئذ في عهده، و إن كان تكليف الغير لا يدخل في عهده، فإذا لم يكن هذا العلم منجزاً، ففي مثله لا مانع من جريان الأصول المؤمنة في كل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٥

الأطراف حيث لا- تعارض بينها، فيستصحب بقاء طهارته و عدم وجوب الغسل عليه، كما أنه يجري استصحاب بقاء طهارته الرجل الآخر.

و هذان الاستصحابان إنما يجريان معاً لعدم تنجيز العلم الإجمالي، مع أن جريانهما معاً قد يؤدي إلى طرح علم تفصيلي في بعض الأحيان.

فمثلاً: تارة يفرض أن هذا الإنسان يستصحب طهارته و يصلّي فرادى، فهنا لا يكون مخالفاً لعلم تفصيلي، و قد يفرض أنه اغتسل و صلّي خلف الآخر، فكذلك لا مخالفة تفصيلية، و أمّا إذا لم يغتسل، و كذلك الشخص الآخر لم يغتسل، و صلّي خلفه، فحينئذ، تكون صلاته صحيحة بمقتضى الاستصحابين، و لكنّها معلومة البطلان وجدانا و تفصيلاً، لأنها إمّا أنها صلاة جنب، و إمّا لأنها صلاة خلف الجنب، إذن، فهنا قد طرح علم تفصيلي باعتبار إجراء الأصلين، فإذا جاز ذلك، إذن فكيف يقال لا يجوز الردع عن العمل بالعلم. و قد أجب عن هذه الشبهة بأجوبة مترتبة.

١- الجواب الأول: هو أن يدعى أن صحه الائتمام موضوعها واقعا هو، الأعم من صحه صلاة الإمام واقعا، أو اعتقادا، أو ظاهرا، بمعنى أن الصحه الظاهرية لصلاة الإمام، أو الصحه الاعتقادية لصلاته هي، موضوع للحكم الواقعي، فتصح صلاة المأموم حتى لو لم تكن

صلاة الإمام صحيحة في الواقع، وبناء على ذلك، فحينئذ لا بأس في المقام بجريان الأصلين معاً، ولا يلزم من إعمالهما في حال ائتمام أحدهما بالآخر، طرح علم تفصيلي ببطلان الصلوة، إذ لا علم تفصيلي للمأموم ببطلان صلاته، لأنه لو كان هو الجنب فصلاته باطلة، وإن كان الإمام هو الجنب فصلاة المأموم صحيحة، لأن صلاة الإمام بحسب الحكم الظاهري، أو بحسب اعتقاد المأموم صحيحة، وهذه موضوع للصحة الواقعية عند المأموم، إذ لا علم تفصيلي للمأموم ببطلان صلاته

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٦

على كل حال ليلزم المحذور، نعم هو يعلم ببطلانها على تقدير كونه هو الجنب. ولكن هذا الجواب غير تام مبني، لأن ظاهر الأدلة هو إناطة جواز الائتمام بصحة صلاة الإمام واقعا، وكون صحة صلاة الإمام ظاهرا هي الموضوع للحكم بجواز الائتمام واقعا، يحتاج إلى دليل، مع أنه لا دليل في المقام على ذلك.

٢- الجواب الثاني: هو أن هذين الاستصحابين المؤتمنين لا يجريان في المقام- حتى يقطع النظر عن هذا العلم التفصيلي- وذلك، لأن هذين الأصلين على خلاف علم إجمالي منجز، وليس كما ادعى أنه غير منجز.

وتوضيح ذلك: هو أن المكلف إذا علم إيمًا بجنابة نفسه، وإيمًا بجنابة الغير، فتارة: يفرض أن ذلك الغير ممن يجوز الائتمام به لو كانت صلاته صحيحة، وأخرى: يفرض أنه ممن لا يجوز الائتمام به حتى لو كانت صلاته صحيحة، فإذا فرض أن هذا الغير كان ممن يجوز الصلوة خلفه، إذن، سوف يتشكل لدينا علم إجمالي منجز، وذلك، لأن هذا المكلف يعلم إجمالاً، إيمًا ببطلان صلاته التي يصلّيها فرادى قبل أن يغتسل، وإيمًا ببطلان صلاته التي اقتدى بها خلف الشخص الآخر ولو بعد أن يغتسل، وذلك لأنه إن كان هو الجنب، كانت صلاته باطلة سواء اقتدى أم صلّى فرادى، وإن كان الإمام هو الجنب، فلا يجوز الاقتداء به، وحينئذ، تبطل صلاته لو اقتدى وإن اغتسل، وحينئذ، فهذا علم إجمالي منجز يوجب تعارض الأصلين والاستصحابين و تساقطهما فلا يجريان، ومعه لا تصل النوبة إلى ما ادعى من لزوم طرح علم تفصيلي.

ومن هنا قلنا في تعليقتنا على منهاج الصالحين إلّا إذا كانت جنابة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٧

أحدهما موضوعاً لحكم إلزامي لآخر كما في الكلام المتقدم في الجنابة الدائرة بين شخصين وقد ذكر هنا دعويان [١١٠].

١- الدعوى الأولى: هي أنّ العلم الإجمالي هنا ينحل باستصحاب عدم الجنابة في كل منهما، و باعتبارهما أصلين من سنخ واحد فيسقطان، فتصل النوبة إلى أصالة الصحة في صلاة الإمام مثلاً، وأصالة الاشتغال من ناحية إحراز الطهور من الحدث الأكبر لكونه شكاً في المحصل.

وهذه الدعوى مدفوعة: بأن أصالة الصحة دليلها لبي لا إطلاق فيه لمثل هذه الحالات.

٢- الدعوى الثانية: هي أنّ جواز الائتمام مرجعه إلى إمكان تحمل الإمام القراءة عن المأموم، أي عدم وجوب القراءة عليه، وهذا بخلاف شرطية الطهور من الحدثين، إذ بعد تساقط الاستصحابين يكون الأصل الحكمي الجاري في أحد الطرفين هو أصالة الاشتغال، وفي الآخر أصالة البراءة عن وجوب القراءة، لأنه من الشك في الجزئية.

وهذه الدعوى مدفوعة أيضاً، لأنّ الائتمام بحسب ما يستفاد من أدلته، أمر وجودي، وهو الاقتداء بمن تكون صلاته صحيحة، ومعه يعلم حينئذ بوجوب الجامع بين القراءة في الصلوة، والاقتداء بالغير الذي تكون صلاته صحيحة، فيكون هذا من الشك في تحصيل هذا الجامع المعلوم وجوبه، ومعه تبقى منجزية العلم الإجمالي قائمة بدون ردع عنها.

٣- الجواب الثالث: هو أنه لو سلم جريان الأصلين الموضوعيين

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٨

في حق الشخصين معاً وعدم تعارضهما وغفل عن هذا العلم الإجمالي، نقول حينئذ: إنّ الأصلين الجارين هنا، يستحيل أن يكونا

شاملين للأثر المعلوم بطلانه، فإن كل أصل عملي إنما يصحح محتمل البطلان، ولا يعقل أن يصحح معلوم البطلان، فيترتب على استصحاب طهارة هذا الإنسان، وعلى استصحاب طهارة ذاك الرجل، كل آثارها غير ما يعلم بعده، وحينئذ نلتزم بجريان الاستصحابين معاً، - بقطع النظر عن ذاك العلم الإجمالي - و نلتزم بأنهما لا يؤديان إلى الترخيص بائتمام أحد الشخصين بالآخر بدون غسل من الاثنين، لأن هذه الصلة معلومة البطلان، والاستصحاب لا يتعيّدنا بمثل هذه الآثار، إذن فيلتزم بجريان الاستصحابين و التبعض في الآثار المترتبة على جريانهما بين ما لا يقطع بعدم ترتبه، و ما يقطع بذلك.

## ٢- الفرع الثاني: هو ما لو اختلف شخصان، فقال أحدهما، قد بعثك هذا الكتاب بدينار، فقال الآخر، بل وهبته لي

، ففي مثل ذلك حكم الفقهاء بعدم ثبوت البيع و لا- الهبة، و يرجوع الكتاب لصاحبه، باعتبار التهافت، و حينئذ، فلو فرض ان انتقل الكتاب إلى شخص ثالث بالشراء و نحوه، فهو يعلم تفصيلاً أنه انتقل إليه من غير مالكة، لأنه يعلم ان مالكة الأول إنما باعه لذلك الشخص، أو وهبه له، فإذا حكم في المقام بانفساخ ما وقع، سواء كان بيعاً أو هبة، فمعنى هذا أنه قد حكم على خلاف الواقع - لأننا نعلم بتحقيق أحد الأمرين - و معه يلزم من ذلك مخالفة علم تفصيلي.

و قد أجاب السيد الخوئي «فده» عن ذلك، بأن الهبة المدعاة، تارة تكون جائزة، و أخرى تكون لازمة، فإن فرض أنها كانت جائزة، فحينئذ نفس دعوى صاحب الكتاب تكون سبباً في رجوع الكتاب إليه على كل حال، سواء كان الواقع هو الهبة، أو البيع، لأنه إن كان الواقع هو البيع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٩

و المفروض أن البائع لم يقبض ثمنه، و المشتري ممتنع عن دفع الثمن، إذن، يثبت للبائع حقّ الفسخ حينئذ، و استرجاع الكتاب، و إن كان الواقع هو الهبة، فالمفروض أنها جائزة، و حينئذ، فنفس إنكارها يعدّ رجوعاً فيها، و بهذا يكون الكتاب قد رجع رجوعاً واقعياً إلى مالكة الأول، و حينئذ، لو فرض أن شخصاً ثالثاً أخذه، إذن فقد أخذه من مالكة الواقعي.

و أما إذا كانت الهبة لازمة، فحينئذ، يكون كل منهما منكراً لما يدّعيه الآخر، فيصير المورد من موارد التحالف، و التحالف من أسباب انفساخ المعاملة واقعا، و به يرجع الكتاب إلى مالكة الأول واقعا، و لا إشكال.

و الجواب: هو أن ما أفاده بالنسبة إلى ما إذا كانت الهبة جائزة، فصحيح، و أما بالنسبة إلى ما إذا كانت الهبة لازمة فهو غير صحيح، بل الصحيح هو أن المورد ليس من موارد التحالف لأنّ مورد التحالف [١١١] إنما يكون فيما لو ادعى كل من المتخاصمين شيئاً على الآخر، و الآخر ينكره، و المقام ليس من هذا القبيل، لأنّ المدعى هو صاحب الكتاب فقط، حيث يدعى شيئاً بالبيع على مدعى الهبة، أمّا مدعى الهبة، فإنه لا يدعى شيئاً على صاحب الكتاب، و إنما، صاحب الكتاب، و صاحب الهبة كلاهما، متفقان فعلاً على أن الكتاب ملك لمدعى الهبة، و يختصّ صاحب الكتاب بدعوى استحقاقه الثمن في ذمّة الآخر، فهو مدعى و الآخر ينكر، كما ان صاحب الكتاب يدعى حقّ استرجاع الكتاب، لأنه لم يقبض الثمن من الآخر، و الآخر ينكر ذلك، إذن فهناك حقان يدعيهما الأول على الثاني، و أمّا مدعى الهبة، فهو يدعى ملكيته للكتاب، و هذا شيء لا ينكره الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٠

و بهذا يتضح، أن الأول يكون مدعياً، و الثاني منكراً، فإذا لم تكن للأول بينة، ثم حلف الثاني على عدم البيع، تثبت في المقام، نتيجة الهبة بالنسبة إليه، و تسقط إلزامات الأول حينئذ.

و هنا لا تردّ شبهة الأخباري، لأنّ مالكية الثاني للكتاب أمر مفروغ عنه حدوثاً، و محتمل بقاء، إذن فلا علم تفصيلي ليلزم طرحه بتطبيق تلك القواعد الشرعية.

### ٣- الفرع الثالث: هو أنه قال الفقهاء: إنه لو أقر زيد بعين لعمرو، حكم لعمرو بها، تنفيذ القاعدة حجية الإقرار

، فلو قال زيد بعد ذلك، إن هذه العين ليست لعمرو، بل هي لخالد، فأیضا ینفذ هذا الإقرار و ذلك بأن یغرم زید قیمه العين إن كانت قیمه أو مثلها لخالد إن كانت مثلیه باعتبار أنها فی حکم التالفه بعد أن أعطیت لعمرو، مع أنه یعلم إجمالاً أن أحدهما لا یتحقّق ما أخذه، و حیثئذ، فلو انتقلت كلا العینین إلى ثالث، فهذا الثالث یحصل له علم إجمالی بحرمه التصرف فی إحداهما، و قد ینتهی الأمر إلى مخالفه علم تفصیلی، كما لو جعل كلا العینین معا ثمنا لعین أخرى، فإنه هنا یعلم تفصیلاً بعدم استحقاقه لهذه العین، و حیثئذ یقال: أنه هنا قد طرح علم إجمال منجز، بل علم تفصیلی، و هذا یدلّ علی أنه یمکن الردع عن العمل بالعلم.

و فی مقام الجواب هنا ذکر السید الخوئی «قده» [١١٢]، بأن ما ذكره الفقهاء هو علی مقتضى القاعدة، فإن مقتضى القاعدة هو شمول حجیة الإقرار للإقرار الأول، كما أن الإقرار الثانی مشمول لدلیل حجیة الإقرار، و مقتضى حجیة الثانی هو ثبوت ملكیة العين للمقر له ثانياً، لكن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧١

حيث أنها صارت تالفه علی المقر له ثانياً من قبل المقر بسبب إقراره الأول، أو بحكمها، فينطبق علیها حكم التلف، فينتقل حیثئذ إلى بدلها من المثل أو قیمه لا محاله، و يلتزم بتمام آثار حجیة هذين الإقرارین، ما لم یلزم مخالفه علم إجمالی منجز أو علم تفصیلی. و الخلاصه، أن السید الخوئی «قده» أفاد، بأن مقتضى القاعدة هو، شمول دلیل حجیة الإقرار لكلا هذين الإقرارین، فنلتزم بتمام آثارهما ما لم یلزم مخالفه علم إجمالی منجز، أو علم تفصیلی.

و التحقیق أن ما ذكره الفقهاء فی المقام من العمل بالإقرارین صحیح كما أفاد السید الخوئی «قده»، و لكن تخريج ذلك ليس كما ذكر آنفا علی ما يبدو من ظاهر كلام السید الخوئی «قده» [١١٣]، و علیه: فلا بدّ من تخريج آخر لما أفاده، بناء علی قاعده حجیة الإقرارین، فإنه ربّما یقال: إن كلام زید الثانی له مدلولان، مطابقی و هو، أن هذه العين ملك لخالد، و التزامی، و هو أنه مشغول الذمه لخالد لأنه فوتّ علیة ماله و المدلول المطابقی ليس إقراراً فی الواقع لأنه إقرار بالعين الخارجة عن ملك المقر، لأنها أصبحت ملكاً لعمرو بمقتضى الإقرار الأول، و حیثئذ، لا یكون إقراره الثانی بلحاظ مدلوله المطابقی مشمولاً لدلیل حجیة الإقرار لأنه إقرار بما هو ملك الغير بمقتضى إقراره الأول، فإنّ الإقرار إنّما یكون حجّة بمقدار ما یكون علی الشخص، بحيث لو أخذ المقر به منه لخسر، و لو لم یؤخذ لاستفاد، و لذا قيل: «إقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ»، و هنا لو أخذنا بإقراره الثانی بلحاظ مدلوله المطابقی لم یخسر المقر شيئاً، لأنّ العين ليست ملكاً له، و لو رفضنا إقراره لم یربح شيئاً، و بهذا یتبین أنّ الكلام الثانی بلحاظ مدلوله المطابقی غير مشمول

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٢

لدلیل حجیة الإقرار، بل هو ادعاء، و عنوان الإقرار یطبق ابتداء علی مدلوله الالتزامی، و هو كونه مشغول الذمه لخالد، فيكون دلیل حجیة الإقرار شاملاً له ابتداء، و حیثئذ، یضمن المقر المثل أو قیمه، و لا مانع أن یكون كلام واحد بلحاظ مدلوله المطابقی ادعاء، بلحاظ مدلوله الالتزامی إقرار، و المفروض أن الحجیة یكون بلحاظ مقدار الإقرار، و لا یتوهم أن هذا علی خلاف المتفق علیه من حيث تبعیة الدلالة الالتزامیة للدلالة المطابقیة فی الحجیة، و ذلك، لأنّ التبعیة إنّما تكون، فی مورد تكون فيه الدلالة المطابقیة حجّة ابتداء، و بتبعها تكون الحجیة شاملة للدلالة الالتزامیة، كما لو كان موضوع دلیل الحجیة عنوانه الإخبار، كما فی خبر الواحد، و الخبر ینطبق علی الدلالة المطابقیة و لا ینطبق علی الالتزامیة إلاّ بتبع ذلك، ففي مثله، إذا سقط الخبر عن الحجیة بلحاظ الدلالة المطابقیة، حیثئذ نلتزم بسقوطه عن الحجیة بلحاظ مدلوله الالتزامی، و هنا محل كلامنا ليس من هذا القبیل، فإنّ دلیل الحجیة من أول الأمر أخذ فی موضوعه عنوان لا ینطبق إلاّ علی الدلالة الالتزامیة، إذن، فالحجیة من أول الأمر لم تشمل المطابقیة، و شملت الالتزامیة، و بهذا لم تكن حجیة الالتزامیة بتبع المطابقیة، إذ أنه لم تكن المطابقیة مشموله لدلیل الحجیة من أول الأمر أصلاً، لا أنها أسقطت عن الحجیة.



والحاصل هو، أنه لا يصح تطبيق حجّية الإقرار على الإقرار الثاني بلحاظ مدلوله المطابقي كما عرفت، وإنما الذي يكون مرادا من فتوى الفقهاء هو، أن الإقرار الثاني له مدلولان، و مدلوله المطابقي هو أن العين لخالده، و مدلوله الالتزامي هو أنه قد فوت على خالد ماله بعد أن حكم به لهم، و لهذا يكون مشغول الذمّة له فإن إخباره بأنه فوت على خالد، أمر مشغل لذمّته، و إلزام لنفسه بشيء، يكون إقرارا، هذا حاصل تخريج فتوى الفقهاء في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٣

و أما تمسك الأخباري بذلك، و كونه ملازما لمخالفة علم إجمالي منجز أو تفصيلي، فجوابه كما ذكر السيّد الخوئي «قده» من عدم الالتزام بمخالفة علم إجمالي أو تفصيلي.

#### ٤- الفرع الرابع: هو أنه لو اختلف المتبايعان في تشخيص البيع أو الثمن، كما لو قال البائع، بعتك هذا الكتاب بدينار، فقال المشتري: بل بعنتي قلما بدينار، ففي مثله: حكم الفقهاء بالتحالف [١١٤]

، لأن كلا منهما يدعى شيئا ينكره الآخر.

أما البائع، فلاّنه و إن كان أصل ملكيته للثمن - الدينار - معلوما، إلّا أنه يدعى على المشتري حقّ الإلزام بدفعه بمجرد إعطائه الكتاب. و أمّا المشتري، فيدعى على البائع ملكيته للقلم و بالتالي حقّ إلزامه بدفعه بمجرد تقديم الثمن إليه، و حينئذ، هنا يتحالفان، و بعد التحالف قد يحكم ظاهرا بعدم كلا- الأمرين، و حينئذ، يأخذ كل منهما ماله، مع أن أعمال ذلك يلزم منه علم إجمالي، إمّا بخروج الكتاب أو القلم عن ملك البائع، كما يعلم تفصيلا بخروج الثمن عن ملك المشتري، مع أن أعمال هذا يؤدي إلى طرح إجمالي منجز، بل طرح علم تفصيلي.

و قد ذكر السيّد الخوئي «قده» [١١٥] في مقام التعليق، أنه إن بنى على أن التحالف يوجب الانفساخ الواقعي، إذن، فبالحلف لا يبقى وجود للمعاملة بحكم الشارع، و معه لا- يلزم ما ذكر، و إذا لم ينب على أن التحالف موجب للانفساخ الواقعي، و إنّما يوجب ترتيب الآثار ظاهرا، فإنّه حينئذ، يبنى على ترتب كل أثر لا يلزم منه مخالفة علم إجمالي منجز أو علم تفصيلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٤

و تحقيق الحال في هذه المسألة، أنه بعد الفراغ عن كون المورد من موارد التحالف، يقع الكلام في مقامين.

١- المقام الأوّل: هو في أن التحالف هل يوجب انفساخ العقد واقعا أو لا؟ و على تقدير أنه لا يوجبه، فهل هناك نكته أخرى تقتضي انفساخه الواقعي أم لا؟

٢- المقام الثاني: هو في جواب الأخباري - الذي ينقض بهذا الفرع - و يكون جوابه على ضوء ما يتم في المقام الأوّل.

أما المقام الأوّل: و هو إيجاب التحالف للانفساخ الواقعي، فقد يقرب استفادة الانفساخ من دليل اليمين بعدة وجوه.

١- الوجه الأوّل: هو أن يقال: إن مفاد دليل اليمين، هو إنهاء الخصومة و سدّ بابها، و من الواضح إنّها الخصومة و سدّ بابها لا يتحقّق إلّا مع انفساخ العقد، و افتراض كون العقد كأنه لم يكن، إذ مع بقائه على حاله، يبقى دعوى كل من المتحالفين قائمة، و هذا مناف لإنهاء الخصومة، و من هذا يعرف معنى الانفساخ، و هو ممّا يستفاد من دليل اليمين.

و هذا الوجه غير تام: و ذلك، لأنّ إنهاء الخصومة شيء، و إنهاء منشأ الخصومة شيء آخر، و ما يتكفله دليل اليمين هو الأوّل، فإنّه لا شكّ في أن دليل اليمين مفاده إنهاء نفس الخصومة، بمعنى: أنه لا هذا من حقّه أن يطالب ذاك، و لا العكس، بل قد أفتى الفقهاء في مورد اليمين، بأنّ من حرم من ماله باليمين، لو وجد ماله و أمكنه أخذه و لو بالسرقة، لما جاز له ذلك، و هذا إنهاء لفعليّة الخصومة، إذن، ما يتكفله دليل اليمين هو إنهاء الخصومة، أي الشق الأوّل، بينما محل البحث هو الثاني، أي منشأ الخصومة.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٥

و فيه يقال: إن منشأ الخصومة الذي هو العقد، لا يستفاد من دليل اليمين حله إذ كون دليل اليمين يتكفل بإنهاء الخصومة، ولا يتكفل بإنهاء منشئها لا ملازمة بينهما.

٢- الوجه الثاني: هو أن يقال: إن مفاد دليل اليمين، وإن كان إنهاء الخصومة، ولا ملازمة بين إنهاؤها، وزوال منشئها، لكن بقاء العقد، لغو عرفي بعد نفوذ اليمين، وهذا اللغو باعتبار لغويته، يراه العقلاء كأنه المجمل، إذ ما فائدة بقاء عقد لا يترتب عليه الأثر خارجا، كيف وقد أشرنا سابقا إلى أن الفقهاء أفتوا بأن الشخص لو عثر على ماله المحروم منه باليمين، لا يجوز له أخذه، إذن، فأى أثر في إبقاء العقد في عالم الجعل.

و هذا الوجه يمكن مناقشته، وذلك بمنع اللغوية، حيث أنه من جملة الثمرات لبقاء العقد هو، أنه لو تاب المعاند من المدعين، و أقرّ بكذب يمينه، فحينئذ يجب عليه أن يرتب آثار العقد، لأن اليمين إنما ينفذ مفعولها إذا لم يقرّ صاحبها بكذبها و لكن إذا أقرّ بالحق يكون إقراره حاكما على اليمين.

٣- الوجه الثالث: هو أن هذا التحالف يكون إتلافا للمال قبل قبضه، كما هو الحال في محل الكلام، حيث أن البائع أنكر أن يكون باع المشتري قلما و حلف على إنكاره، و بذلك يكون قد قوت القلم على مشريه، و هذا التفويت بحكم تلف القلم قبل قبضه، و قد حكم الفقهاء بأن كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه، و محل الكلام: بحكم التلف، لأن التحالف إتلافا للمال على من انتقل إليه قبل قبضه، فيتعدى بالمناسبات العرفية من التلف بعنوانه، إلى محل الكلام.

أما إذا كان الدليل على الانفساخ لفظيا، فلا بد حينئذ من التعدى بالمناسبات العرفية، من مورد الزواية إلى محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٦

و أما إذا لم يكن لفظيا، بل كان عبارة عن الارتكازات العقلانية الممضاه شرعا، فإنه حينئذ يقال: بسعة هذه الارتكازات و التعدى بها أيضا إلى غير البيع من سائر المعاوزات، لأن روح المعاوزة عقلايا هو التسليم و التسلم، فإذا تعدر ذلك، انفسخت المعاملة. و هذا الوجه مفيد و لو في الجملة، فمن يقتصر في حكم تلف المبيع قبل قبضه على مورد النص، و هو البيع في خصوص المبيع، فيكون هذا الوجه مفيدا له في خصوص مورد النص، و أما لو كان التحالف داخلا في باب الصلح، فلا يتم هذا الوجه بالنسبة للتحالف، لأنه لا يكون من مورد النص.

نعم لو كان التعدى من مورد التلف إلى ما نحن فيه، و لم يكن مستندا- بالنسبة لحكم التلف قبل القبض- إلى دليل لفظي- الزواية- بل كان مستندا إلى المرتكزات العرفية العقلانية القائلة: بأن روح المعاوزة عبارة عن التسليم و التسلم لا مجرد الإنشاء، فإذا تلف قبل التسليم تبطل روح المعاوزة، حينئذ، بناء على ذلك يمكن التعدى من مورد البيع إلى الصلح، و من مورد المبيع- المثلن- إلى الثمن، و حينئذ، يكون شاملا لمحل الكلام.

و الحاصل هو، أنه في كل مورد تم فيه الوجه الثالث، حينئذ يثبت الانفساخ بالتحالف، و في كل مورد لم يتم فيه الوجه الثالث، إما لعدم تمامية الدليل، و إما لعدم إمكان التعدى، فحينئذ تنتهي إلى السؤال الثاني، و هو أنه هل هناك نكتة أو سبب آخر غير نفس التحالف يقتضى انفساخ العقد أم لا؟

و الجواب على ذلك هو، أن هناك سبب آخر يقتضيه، و ذلك لأن كل متعاضين، المحقّ منهما له خيار الفسخ بلا إشكال، لأن كل متعاضين إذا تصدى أحدهما لدفع و تسليم ما بيده ممّا وقعت عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٧

المعاوزة، و امتنع الآخر عن التصدى لذلك، يكون للمتصدي خيار الفسخ، و في محل الكلام، المحقّ من المتداعيين له خيار الفسخ، لأنه متصدي لدفع ما وقعت عليه المعاوزة، و حينئذ، فمع امتناع الآخر يكون له خيار الفسخ، فإذا ضمنا إلى ذلك، أن نفس ظهور حال المتداعيين دال عرفا على أن المحقّ لا يرضى بهذه المعاملة على فرض أن لا يسلم إليه ما اشتراه، فإذا كان للمرافعة ظهور عرفي

في ذلك، فهذا معناه: ان هذه المعاملة قد انفسخت، هذا حاصل الكلام في المقام الأول، و على ضوئه نأتى إلى المقام الثانى.

٢- المقام الثانى: هو فى جواب الأخبارى الذى ينقض بهذا الفرع.

و حاصل جوابه هو، أنه إذا ثبت ان قانون التحالف يوجب الفسخ الواقعى، إذن لا موضوع للنقض، لأنه مع الفسخ يرجع كل مال إلى صاحبه، كما أنه إذا ثبت الفسخ الواقعى، بملاك إعمال الخيار بالنحو الذى أشرنا إليه، فأيضاً لا موضوع للنقض، و لا إشكال. و أما إذا لم نقل بالفسخ الواقعى بأحد الملاكين، بل قلنا ان المترتب على التحالف و غيره أحكام ظاهريه، فحينئذ، نلتزم بهذه الأحكام ما لم يلزم منها مخالفة علم إجمالى منجز أو علم تفصيلى، فإنها حينئذ تسقط بمقدار المخالفة، فلا نقض إذن.

### ٥- الفرع الخامس: و هو فيما لو أودع إنسان عند الودعى درهما، و أودع إنسان آخر عنده درهمين، فضاع أحد الدراهم الثلاثة

، إنا مع الاحتياط، أو مع عدمه، و لم يميز الودعى ان الضائع من أى من الوديعتين، و فى هذا الفرع قولان للفقهاء.

١- القول الأول: هو قول مشهور، بأنه يعطى درهما لصاحب الدرهمين، لأنه يعلم أنه قد بقى له درهم، و الدرهم الثانى الباقى يصبح

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٨

مرددا بينهما، فينصف بينهما نصفين، لكل نصف جمعا بين الحقيين، فيكون لصاحب الدرهمين، درهما و نصف، و لصاحب الدرهم نصف، و ذلك عملا برواية السكونى [١١٦].

٢- القول الثانى: و هو ما استقر به الشهيد الثانى فى المسالك و نسب الميل إليه إلى الشهيد الأول فى الدروس، و قيل أنه أحد أقوال العلماء.

و الحاصل: ان الدرهمين الباقيين تقسمان أثلاثا، فيعطى ثلثاهما لصاحب الدرهمين، و يعطى ثلثهما لصاحب الدرهم.

و هذا القول، مبنى على استضعاف رواية السكونى، و تحكيم القاعدة، و اعتقاد ان الاختلاط بين الدراهم يوجب الشركة قبل الضياع، و حينئذ، إذا تلف درهم، توزع الخسارة بالنسبة، تطبيقا لقواعد الشركة.

و الجواب هو أنه إذا كان نقض الإخبارى بلحاظ القول الأول، فهو مبنى على ان رواية السكونى - التى هى الأصل - إنما هى بصدد بيان أحكام ظاهريه، و حينئذ، نلتزم بتلك الأحكام ما لم يلزم منها مخالفة علم إجمالى منجز أو علم تفصيلى كما عرفت، و أما إذا كانت هذه الرواية بصدد بيان تعيين الصلح بينهما واقعا كما احتمل الفقهاء ذلك - و لذا أدخلوا هذه المسألة فى باب الصلح - فإنه حينئذ لا وجه لنقض الأخباريين، لأن كلا من المودعين يملك ما أعطى له واقعا.

و أما إذا كان نقض الإخبارى بلحاظ القول الثانى، فدفعه واضح، لأنه بناء على حصول الشركة الواقعية، إذن يحدث انقلاب واقعى فى الملكية، و معه لا موضوع للنقض، فكل منهما يملك ما أعطى له.

و إلى هنا نكتفى بهذا القدر من الفروع التى نقض بها الأخبارى على الأصولى، طانا أنها فروع ردع بها عن العمل بالعلم.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٩

### مباحث منجزية العلم الإجمالى

#### [مواضع بحث الأصوليين العلم الإجمالى]

و قد تعرّض الأصوليون لبحث العلم الإجمالى فى موضعين.

١- الموضوع الأول: فى مباحث القطع، حيث تكلموا هناك فى منجزية العلم الإجمالى باعتباره فردا من أفراد العلم.

٢- الموضوع الثانى: فى مباحث الأصول العملية، فى أحكام الشك فى المكلف به، حيث تكلموا عن جريان الأصول فى أطرافه كلا أو

بعضاً، وقد حصل تكرار في بعض الجهات بحسب الواقع الخارجي، إلا أن لكل من الموضوعين حصته المناسبة له من الكلام، ولو أنه اقتصر في كل منهما على الحصة المناسبة له لما لزم التكرار.

### [الكلام في منجزية العلم الإجمالي يقع على مرحلتين]

#### إشارة

و توضيح ذلك هو، ان الكلام في منجزية العلم الإجمالي يقع على مرحلتين.

### ١- المرحلة الأولى: هي في تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بلحاظ مرتبة المخالفة القطعية

#### إشارة

، بمعنى ان العلم الإجمالي، هل يستدعي بطبعه حرمة المخالفة القطعية عقلاً، أو لا يستدعي ذلك؟ إذن، في هذه المرحلة يبحث عن أصل استدعاء العلم الإجمالي و تأثيره في حرمة المخالفة القطعية، فإذا أفرغ عن استدعائه لذلك، يقع الكلام في ان هذه المؤثرية للعلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية و تنجيزها عقلاً، هل هي على نحو بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٠

الاقضاء فقط، أو على نحو العلية، بمعنى ان العلم الإجمالي هل يكون بنفسه علمه تامه لمنجزية هذه المرتبة، كما تكون العلمة مع المعلول، بحيث يستحيل أن يقترن بما يمنعه عن التأثير، و حينئذ يكون من نتائج ذلك، امتناع ورود ترخيص من قبل الشارع في المخالفة القطعية، أو يكون تأثير العلم الإجمالي في تنجيز هذه المرتبة على نحو المقتضى بالنسبة لمقتضاه، و معه يمكن حينئذ أن يقترن المقتضى بما يمنعه عن التأثير في التنجيز، و من نتائجه حينئذ، إمكان ورود الترخيص من قبل الشارع في المخالفة القطعية، فيمنع عن تأثير المقتضى، بدعوى ان فعلية تأثير المقتضى، معلقة على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع، ثم إنه إذا ثبت ان العلم الإجمالي مؤثر في تنجيز حرمة المخالفة القطعية، حينئذ، يقع الكلام في مرحلة الثانية.

٢- المرحلة الثانية: هي أنه بعد الفراغ عن تأثير العلم الإجمالي، في تنجيز حرمة المخالفة القطعية، فهل يكون العلم الإجمالي مؤثراً في وجوب الموافقة القطعية عقلاً، بحيث أنه لا بد للمكلف من رعاية تمام الأطراف، أم لا؟ فإن لم يثبت له تأثير أصلاً في وجوب الموافقة القطعية، فلا- كلام، و إن ثبت تأثيره في وجوب الموافقة القطعية أيضاً، يقع الكلام حينئذ في ان تأثيره هذا في ذلك، هل هو بنحو العلية، بحيث يستحيل تخلف المعلول عنه، و معه يستحيل ورود ترخيص ظاهري من الشارع و لو بطرف واحد، ان تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية يكون على نحو تأثير المقتضى في مقتضاه، و حينئذ، يكون تأثير المقتضى الفعلي معلق على عدم المانع، كما في الترخيص الشرعي في بعض الأطراف؟.

و حينئذ، كل من هاتين المرحلتين ينبغي أن يتكلم عنهما بحسب المنهجية في بحث القطع، لأنه بحث عن شئون العلم حينما يصبح العلم إجمالياً.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨١

و حينئذ، فإن اخترنا العلية في كل من المرحلتين، و قلنا بأن العلم الإجمالي علمه تامه لحرمة المخالفة القطعية، و كذلك لوجوب الموافقة القطعية، حينئذ لا- يبقى مجال لبحث آخر إلا من باب التطبيقات، و أمياً إذا لم نقل بالعلية في كلتا المرحلتين و إنما قلنا

بالاقتضاء إما في كلتا المرحلتين، أو في خصوص المرحلة الثانية فقط، فهذا معناه: إن ورود الترخيص الشرعي في بعض الأطراف إن لم يكن في كل الأطراف، أمر معقول ثبوتاً.

و من هنا يفتح بحث آخر محلله الأصول العملية، و هو أن أدلة الأصول العملية، هل تفي بجريان الأصول في كل الأطراف لو أنكرنا العلية في المرحلتين، أو في بعض الأطراف على الأقل لو أنكرنا العلية في خصوص المرحلة الثانية؟.

و بعد هذا ندخل في البحث، حيث قلنا إن الكلام في تنجيز العلم الإجمالي يقع في مرحلتين، الأولى: في تنجيزه بلحاظ حرمة المخالفة القطعية، و أصل تنجيزه بلحاظ ذلك، بمعنى أنه لو خلى و طبعه يكون منجزاً، و كذلك تنجيزه بلحاظ وجوب الموافقة القطعية، بمعنى أنه لو خلى و طبعه لكان منجزاً، أي أن أصل المنجزية هو الجامع بين الاقتضاء و العلية، و أصل هذا التنجيز إنما نبث عن تحصيله في العلم الإجمالي بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا قلنا بأن العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، و هو ما يسمى بالبراءة العقلية، فحينئذ، بقطع النظر عن العلم الإجمالي لا منجزية هنا، و إنما المنجزية يجب اقتناصها من العلم الإجمالي.

و من هنا يقع البحث بلحاظ المرحلتين، بمعنى أن العلم الإجمالي إلى أي مقدار و مدى يبدل من اللأبيان إلى البيان لكي يخرج الموضوع عن قانون قبح العقاب بلا بيان، و أما بناء على مسلكنا الذي حققناه في

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٢

أول بحث القطع، و هو مسلك حق الطاعة، فقد أنكرنا- بناء عليه- البراءة العقلية، و أنه لا أساس لموضوعها، «قبح العقاب بلا بيان»، و أن الصحيح هو أن وصول التكليف و لو كان بالاحتمال فهو منجز فضلاً عن وصوله بالعلم، فبناء عليه يكون المنجز في المقام ثابت حتى بقطع النظر عن العلم الإجمالي، و لم نعد بحاجة في اقتناص أصل التنجيز إلى العلم الإجمالي، و بهذا يكون أصل تنجيز حرمة المخالفة القطعية و أصل تنجيز وجوب الموافقة القطعية أمر مفروغ عنه، و إنما يتجه الكلام إلى أن العلم الإجمالي إذا ضمناه إلى منجزية الاحتمال، فهل يحول هذه المنجزية إلى منجزية مطلقة و منجزه و غير معلقة على ورود ترخيص من قبل الشارع؟ أو أنها تبقى منجزية معلقة على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع؟ و حينئذ بناء على مسلكنا، يقع البحث في أن هذه المنجزية، هل هي بنحو العلية، أو بنحو الاقتضاء فقط؟

و بهذا يتبين أن البحث عن أصل التنجيز يلائم مسلك المشهور القائل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و أما البحث عن نوعية هذا التنجيز، و أنه على نحو العلية أو الاقتضاء، فهو بحث يلائم كلا المسلكين، مسلكنا، و مسلك المشهور.

و الخلاصة هي، أن البحث عن أصل منجزية العلم الإجمالي في كلتا المرحلتين مبنى على مسلك المشهور، من «قبح العقاب بلا بيان»، إذ بناء عليه لا- يكون الاحتمال منجزاً، فيقع الكلام في منجزية العلم الإجمالي، و من هنا يقع الكلام بلحاظ كلتا المرحلتين- أصل المنجزية- و عن أنها بأي نحو هي، هل بنحو الاقتضاء، أم بنحو العلية، و أما بناء على مسلكنا، من إنكار قانون قبح العقاب بلا بيان، و كون الاحتمال منجزاً، فإنه لا- يبقى موضوع للبحث عن منجزية العلم الإجمالي بلحاظ كلتا المرحلتين، لأنه إذا كان الاحتمال منجزاً، فالعلم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٣

الإجمالي منجز بطريق أولى، بل حينئذ، يبحث في أن هذا العلم الإجمالي إذا ضم إلى منجزية الاحتمال، فهل يحول هذه المنجزية إلى منجزية مطلقة و غير معلقة على ورود ترخيص من قبل الشارع، أو أنها تبقى منجزية معلقة على عدم ورود مثل ذلك الترخيص؟

و عليه: بناء على مسلكنا، يكون البحث عن أن هذه المنجزية هل هي بنحو العلية؟ أو بنحو الاقتضاء؟

و بهذا يتضح أن البحث عن أصل المنجزية و التنجيز يلائم مسلك المشهور القائل بقانون قبح العقاب بلا بيان، بينما البحث عن نوعية هذا التنجيز و أنه بنحو العلية أو الاقتضاء، يلائم كلا المسلكين، مسلكنا، مسلك المشهور، هذا حاصل منهج البحث،

## [الكلام في المرحلة الأولى في مقامين]

## إشارة

و بعد هذا يقع الكلام في المرحلة الأولى في مقامين.

## ١- المقام الأول: هو في أصل منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

، و لا- إشكال في أصل تنجيز العلم الإجمالي لها، حتى بناء على مسلك المشهور القائل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ البيان تام بلحاظ الجامع بلا إشكال، و المخالفة القطعية مخالفة لذلك الجامع، فمن علم إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة، يكون تركه للإثنين مخالفة قطعية لجامع الوجوب.

و من الواضح أنّ العلم الإجمالي، علم بالجامع على جميع المسالك في تفسير هوية العلم الإجمالي، أي سواء فسّر العلم الإجمالي بأنّه علم بالجامع و شكّ في الزائد عليه، أو فسّر بأنّه علم بالواقع المشوب بالإجمال، أو فسّر بأنّه علم بالفرد المرّدّد، إذ على جميع هذه التفاسير و المسالك، العلم الإجمالي علم بالجامع، غايته أنّ الجامع، إمّا معلوم وحده، بناء على التفسير الأوّل، أو مع زيادة، بناء على التفسيرين الأخيرين، و سيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى، إذن،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٤

الجامع قد تمّ عليه البيان و أصبح منجزاً، و ترك امتثاله مخالفة قطعية لما هو معلوم، و هو حرام. و بهذا يثبت أصل منجزية العلم الإجمالي للجامع على جميع المباني بلا إشكال.

## ٢- المقام الثاني: [في أنّ تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية، هل هو على نحو العلية، أو على نحو المقتضى]

في أنّ تأثير العلم الإجمالي في هذه المنجزية- أي في حرمة المخالفة القطعية، و عدم إطلاق العنان فيهما معاً- هل هو على نحو العلية، أو على نحو المقتضى المعلق تأثيره الفعلي على عدم ورود الترخيص في تمام الأفراد؟

و قد اختار المشهور في هذه المرحلة، أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، و أنّه يستحيل الترخيص في تمام الأفراد. و خالف في ذلك صاحب الكفاية «قده»، حيث ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، و أنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطرافه، فيعقل ثبوتاً جريان الأصول العملية في تمام أطرافه.

و الصحيح ما ذهبنا إليه كصاحب الكفاية [١١٧] لكن لا بالنحو الذي ذكره، بل الصحيح، أنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لذلك، بمعنى أنّه لا- يستحيل عقلاً- أن يتعيّدنا الشارع بالأصول العملية الترخيصية في تمام الأطراف، حتى لو أدّى ذلك إلى الترخيص في المخالفة القطعية.

و العلماء القائلون بالعلية، و هم المشهور، ذكروا وجوها لإثبات العلية من قبيل أن يقال: إنّ جريان الأصول في تمام الأطراف يوجب الترخيص في المعصية، لأنّ هذا ترخيص في المخالفة القطعية، و المخالفة القطعية معصية، و هي قبيحة بحكم العقل، و الترخيص بذلك قبيح، و عليه: يستحيل جريانها في تمام الأطراف.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٥

و سوف نتعرّض للوجه الأخرى التي ذكروها لإثبات العلية.

و ما ذكرناه، إنّما هو نموذج فقط لبيان المنهج، و لكن منهج البحث يقتضي أن نرجع إلى الأدلة التي ذكرت في مقام التوفيق و الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، حيث أنّه قد عولج الإشكال في جعل الأحكام الظاهرية و نفى التضاد بينها، و حينئذ، لا بدّ من الرجوع

إلى المسلك الصحيح في تصوير جعل الأحكام الظاهرية و كيفية التوفيق بينها و بين الأحكام الواقعية، لنرى أن ذلك المسلك الذي يصح جعل الأحكام الظاهرية، هل يختص بخصوص موارد الشبهات البدوية، أو أنه يشمل موارد العلم الإجمالي؟. و هل أن مجرد العلم بالجامع في موارد العلم الإجمالي، هل يمنع عن ذلك التوافق المبرهن بين الأحكام الواقعية و الظاهرية أو لا يمنع عن ذلك، بل يمكن التوفيق بين الواقع و الظاهر في موارد العلم الإجمالي بنفس الطريقة التي يوفق فيها بين الواقع و الظاهر في سائر الشبهات البدوية؟.

و حتى نعرف مدى إمكان جعل الحكم الظاهري الترخيصى في تمام أطراف العلم الإجمالي، فلا بدّ- بحسب المنهج المتقدمة للبحث- من استعراض كيفية تخريج الأحكام الظاهرية، و طريقة الجواب على شبهة ابن قبة، فإذا حدّدنا كيفية التخريج هذه، يمكننا حينئذ أن نعرف مدى إمكان انطباقها على محل الكلام.

و هنا لا بدّ و أن نتعرض لبعض ما ذكر في مقام الجمع، فنقول: إن شبهة استلزام جعل الأحكام الظاهرية لاجتماع الضدين، و ذلك للتضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري، هذه الشبهة ليست مستحكمة إذا لوحظ فيها عالم الامتثال، لأنه لا امتثال للحكم الواقعي في مورد الحكم الظاهري، باعتبار عدم وصوله، كما أنها ليست مستحكمة إذا لوحظ فيها عالم الجعل، باعتبار أن المجعول بما هي أمور اعتبارية لا تضاد بينها، و إنما تستحكم هذه الشبهة إذا لوحظ فيها عالم مبادئ الأحكام من

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٦

المصلحة و المفسدة، و الإرادة، و الكراهة، و الحب و البغض، في فعل واحد، فمن يقول يلزم اجتماع حكيم متضادين، واقعي و ظاهري فإن أراد اجتماعهما و كونهما متضادين بحسب عالم الامتثال، فيمكن الجواب عنه، بأن الحكم الواقعي لا امتثال له، لأنه غير واصل، و إن أراد بيان التضاد بلحاظ عالم الجعل، فكذلك يجب عنه، بأن المجعول بما هي أمور اعتبارية لا تضاد بينها، و إنما جوهر الإشكال هو في كيفية التوفيق بينها بحسب عالم المبادئ، فإنه إذا كانت هذه المبادئ الواحدة بنفسها منتجة لحكم واقعي كالتحريم، و لحكم ظاهري كالوجوب، فكيف يمكن التوفيق بينهما مع التضاد بينهما بحسب عالم المبادئ، حيث إن مبادئ التحريم هي المفسدة و المبعوضيّة، و مبادئ الوجوب هي المصلحة و المحبوبيّة، و هي مضادة لمبادئ التحريم، فيلزم من ذلك اجتماع الضدين بلحاظ مبادئ الحكمين، هذا مضافا إلى لزوم نقض الغرض، و من هنا كان جوهر حل هذا الإشكال أن يقال: إن مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفسها مبادئ الأحكام الواقعية، و لا- مبادئ لها وراءها، فإذا كانت نفس تلك المبادئ بنفسها نكتة جعل الأحكام الظاهرية، كما أنها هي نفسها نكتة جعل الأحكام الواقعية، إذن فلا يعقل افتراض التضاد بين الظاهرية و الواقعية بحسب عالم المبادئ، و هنا يرّد سؤال:

و هو أنه كيف يمكن أن تكون هذه المبادئ الواحدة بنفسها منتجة لحكم واقعي كالتحريم، و لحكم ظاهري كالوجوب؟.

و قد ذكرنا في جواب ذلك، بأن هذه المبادئ من حيث هي هي تنتج الخطابات الواقعية، لكن في طول وقوع التراحم بينها في مقام الحفظ التشريعي، هذا التراحم الناشئ من الاشتباه بين مواردها تنتج الخطابات الظاهرية لأجل الحفظ التشريعي. و توضيح ذلك، هو أن التراحم على ثلاثة أقسام كما تقدّم في محله.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٧

١- القسم الأول: هو التراحم الملاكي، الذي هو مصطلح صاحب الكفاية «قده»، و حاصله: هو أنه يوجد هناك ملاكان، مصلحة و مفسدة في فعل واحد، فالمصلحة تقتضى إيجابه، و المفسدة تقتضى تحريمه، و هذا التراحم إنما يكون في موضوع واحد، و لا يعقل كونه في موضوعين، لأنه لو كانت المصلحة في موضوع، و المفسدة في موضوع آخر، فإنه حينئذ لا مانع من تأثير كل منهما أثره، و لا تراحم ملاكي بينهما حينئذ، و إنما يقع التراحم الملاكي في تأثير كل من المقتضيين فيما لو فرض وحدة الموضوع، فباعتبار استحالة جعل حكيم على موضوع واحد، فحينئذ يتراحم هذان المقتضيان في مقام التأثير.

كما أنه من خصائص هذا التراحم، أنه كما يكون بين حكيمين إلزاميين فقد يكون بين حكم إلزامي، و آخر ترخيصى، كما لو فرض

وجود مفسدة في فعل و وجود مصلحة في آخر، في أن يكون الإنسان مطلق العنان بالنسبة لذلك الفعل و الذى هو عبارة عن الحكم الترخيصى، فهنا يقع التزاحم بين الملاك المقتضى للحكم الإلزامى، و الملاك المقتضى للحكم الترخيصى. و من شئون هذا التزاحم و خصائصه أيضا، هو أن علاجه بيد المولى، لأنه تزاحم في مقام جعل الحكم، و المولى هو الذى يجعل الحكم لأن جعل الحكم من شئونه.

٢- القسم الثانى: من التزاحم، هو التزاحم الميرزائى [١١٨]، أو التزاحم بحسب عالم الامتثال، و هذا التزاحم، مثاله المعروف هو أن يدور أمر المكلف بين الصلاة، و إزالة النجاسة عن المسجد، حيث أن كلا من هذين الأمرين واجب على المكلف القادر، و بما أنه لا يقدر بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٨

على الاثنين معا في آن واحد فيقع التزاحم بينهما امتثالا، لا ملاكا، لأن كلا منهما في موضوع غير الآخر. و من شئون هذا التزاحم، أن يكون في موضوعين كما عرفت ذلك في المثال.

و من شئونه أيضا، أن لا يكون إلّا بين الأحكام الإلزامية، فإنه لا يتصور وقوعه بين حكم إلزامى، و آخر ترخيصى، باعتبار أن الحكم الترخيصى لا يزاحم الحكم الإلزامى.

و علاج هذا التزاحم يكون بالرجوع إلى مرجحات تقدم تفصيلها في محله، و المكلف هو الذى يشخص هذه المرجحات.

٣- القسم الثالث: من التزاحم، هو التزاحم بين الأحكام الواقعية في مقام الحفظ التشريعى في طول الاشتباه، و عجز الخطابات الأولية عن تحقيق ذلك الحفظ التشريعى، فإن للمولى ملاكات تقتضى التحريم، كما أن لديه ملاكات تقتضى الإباحة، و من هنا حكم بحرمه أشياء، و إباحة أشياء أخرى.

و هنا إذا فرض أن هذه الأشياء و الأمور اشتبهت على المكلف خارجا، فلم يميز المباح منها عن الحرام، فهنا: تارة يفرض أن المولى يتعلّق غرضه برفع شكّ المكلف و بيان حال المشتبه، فيكون هذا بيانا للحكم الواقعى.

و أخرى: يفرض تعذّر هذا البيان، أو أنه ليس له موجب، بحيث أنه في مثله يستحكم الشكّ عند المكلف، و حينئذ، سوف ينشأ تزاحم جديد بين ملاكات الحرمة الواقعية، و ملاكات الإباحة الواقعية.

و لا يدخل هذا التزاحم في باب التزاحم الملاكى المتقدم ذكره، و ذلك لتعدّد الموضوع، و لا في باب التزاحم الامتثالى، إذ لا امتثال بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٩

للإباحة، و إنما هو تزاحم في مقام حفظ تلك الملاكات تشريعا، بمعنى أن ملاكات الحرمة تقتضى من المولى، للحفاظ على نفسها أن يحكم بتحريم كل ما يحتمل حرمة، لكى يضمن اجتناب كل المحرّمات، و على العكس منها ملاكات الإباحة، فإنها تقتضى تحفظا عليها، أن يحكم المولى بإباحة كل ما يحتمل إباحته لكى يضمن إطلاق العنان الذى هو محط المصلحة في كل المباحات الواقعية، و حينئذ، يقع التزاحم في مقام الحفظ التشريعى، و فى مثل ذلك يوازن المولى بين ملاكاته الترخيصىة، و ملاكاته الإلزامية، فإن فرض أن الملاكات الترخيصىة كانت أهم، فسوف يجعل حكما بالإباحة في موارد الشبهات بلسان من السنة الحكم الظاهرى، و إن فرض أن الملاكات الإلزامية كانت أهم، فسوف يجعل حكما بوجوب الاحتياط في موارد الشبهات بلسان من السنة الحكم الظاهرى.

و من هنا يتبين، أن الخطاب الظاهرى- بناء على هذا- ليس له مبادئ وراء مبادئ الأحكام الواقعية، لأن جعلها إنما كان للحفاظ على مبادئ الأحكام الواقعية كما عرفت، و من هنا لا يلزم من وجود الحكم الظاهرى أن يكون ناسخا للحكم الواقعى، لأن تمام مبادئ تلك الأحكام على حالها لأنها واحدة، كما أنه لا يلزم التضاد بين الخطابات الظاهرية و الواقعية، لأن التضاد إن فرض، فإنما يفرض في المبادئ و لا مبادئ للحكم الظاهرى مقابل مبادئ الحكم الواقعى، بل المبادئ واحدة فيهما، كما أنه لا يلزم من جعل الحكم الظاهرى نقض الغرض، لأنه بجعل الحكم الظاهرى- كالإباحة مثلا- و إن كان يؤدى في بعض الأحيان إلى نقض الغرض و الترخيصى في ترك



الواجب، كما لو كان ذلك الفعل واجبا في الواقع، إلا أن مثل هذا النقض إذا كان من أجل الحفاظ على غرض أهم فلا يكون قبيحا حينئذ.

و في المقام، الأمر كذلك، لأن المولى لو أمكنه عدم نقض غرضه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٠

أصلا لفعل، لكن حيث تزامت أغراضه في مقام الحفظ التشريعي في طول الاشتباه، و دار الأمر بين الحفظين التشريعيين، فحينئذ يقدم الأهم في مقام التزاحم.

و من هنا نسمى الأحكام الظاهرية بأنها أحكام حقيقية لا أحكام حقيقية، لأنها نشأت من مبادئ و ملاكات خاصة بالأحكام الواقعية غايتها: أنها جعلت بلحاظ وقوع التزاحم بين تلك المبادئ، لأجل التحفظ على الأهم فيها، و لم نسمها بالأحكام الحقيقية، لأن الأحكام الحقيقية إنما تنشأ من مبادئ و ملاكات خاصة بها.

فهذا الترتيب تصور الأحكام الواقعية و هذا مجمل ما ذكرناه في مقام الجمع و رفع التضاد المتوهم بين الواقعية و الظاهرية، و حينئذ لا بد من إعماله في المقام، و سوف نرى أنه كما يوجب تعقل جعل الأحكام الظاهرية في موارد الشبهة البدوية، فإنه كذلك أيضا يوجب تعقل جعلها في موارد العلم الإجمالي.

و الخلاصة هي، أنه يمكن تصحيح الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية بحيث لا يلزم من ذلك محذور اجتماع الضدين، و لا محذور نقض الغرض، و ذلك، بإرجاع الأحكام الظاهرية إلى كونها خطابات صادرة من نفس مبادئ الأحكام الواقعية، لكن في طول وقوع التزاحم بالمعنى الثالث بين تلك المبادئ الواقعية، و هو التزاحم في مقام الحفظ التشريعي بعد الاشتباه.

و هذا الاشتباه الذي يحقق التزاحم بالمعنى الثالث، تارة يكون بأن يوجد مورد، و يتردد أمره عند المكلف بين أن يكون داخلا في مجموعة الأغراض الإلزامية، أو أن يكون داخلا في مجموعة الأغراض الترخيضية، فشرب «التتن» مثلا، لا يعلم أنه داخل في مجموعة الأغراض الإلزامية، و ان المولى له غرض إلزامي في عدم شربه، أو أنه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩١

داخلا في مجموعة الأغراض الترخيضية، و ان المولى له غرض في أن يكون المكلف مطلق العنان من جهته، هذا هو معنى الشبهة البدوية، حينئذ يقع التزاحم في مقام الحفظ التشريعي.

و تارة أخرى، يكون هناك مورد داخلا في الأغراض الإلزامية، و مورد آخر يعلم بدخوله في الأغراض الترخيضية، كالإناء النجس الداخلا في الأغراض الإلزامية، و هناك إناء طاهر داخلا في الأغراض الترخيضية، و اشتبه أحدهما بالآخر، فعلمنا إجمالا بنجاسة أحدهما، و طهارة الآخر، و هنا أيضا يوجد نفس التزاحم المذكور، فإن الغرض الإلزامي يستدعي في مقام حفظه توسعة دائرة الإلزام، و ذلك بجعل إلزام ظاهري بالاجتناب في تمام الطرفين، و كذلك الغرض الترخيضي - «و هو كون المكلف مطلق العنان» - فإنه يستدعي من أجل ضمان حصوله توسعة دائرة إطلاق العنان و الحفظ التشريعي لذلك، و ذلك بجعل الإباحة ظاهرا في كل الأطراف، فيقع حينئذ، التزاحم في مقام الحفظ التشريعي، مع أنه لا تزاحم ملاكي في المقام، لأن موضوع هذه المبادئ غير تلك.

كما أنه لا تزاحم امتثالي، لأنه لا امتثال للإباحة في مقابل الحرمة، و إنما التزاحم بينهما تزاحم في مقام الحفظ التشريعي، و توسعة دائرة الخطاب الظاهري على طبق كل منهما باعتبار الاشتباه، و حينئذ، هنا أيضا المولى سوف يوازن بينهما ليرى الأهم، و يجعل الحكم على طبقه، و أي المطلبين جعل حكما ظاهريا على طبقه لا يوجد تنافى بينه و بين الخطابات و الأحكام الواقعية، و ذلك بنفس تلك النكته التي دفع بها التنافى بين الأحكام الواقعية و الظاهرية في مورد الشبهات البدوية، فكما كنا نقول: إن الحكم الظاهري ليس له مبادئ في مقابل مبادئ الحكم الواقعي، بل مبادئه نفس تلك المبادئ، كذلك نقول هنا، إذن فلا مانع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٢

عقلى من جعل حكم ظاهرى بالإباحة فى هذا الطرف، و حكم ظاهرى بالإباحة فى الطرف الآخر و إن لزم من ذلك الترخيص فى المخالفة القطعية، فإن هذين الترخيصين لا تضاد بينهما و بين التكليف الواقعى، لأن التضاد المترقب إنما هو بلحاظ عالم المبادئ، و قد يتنا أنه لا تضاد بلحاظ ذلك.

و بهذا البيان ينحل إشكال التضاد بين الخطابات الظاهرية، و بين التكليف الواقعية بلحاظ عالم المبادئ.

و نفس الشيء يقال فيما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين، و شككنا فى طهارة الآخر، ثم اختلطا، فأیضا يقع التراحم، غاية الأمر هنا، أنه يكون اقتضاء ملاك الترخيص لجعل حكم ظاهرى بالإباحة أضعف من الغرض السابق و إن كان ملاكها يقتضى فى مقام حفظها جعل الترخيص فى كلا الطرفين، فيقع التراحم فى المقام أيضا.

و بهذا يتضح أنه لا منافاة بين الحكم الظاهرى المجموع فى موارد العلم الإجمالى، و بين الحكم الواقعى بلحاظ عالم المبادئ، باعتبار أنه ليس للحكم الظاهرى مبادئ غير مبادئ الحكم الواقعى ليلزم اجتماع الضدين.

بقى فى المقام أن نلاحظ أنه و إن كان لا يلزم التضاد بين الأحكام الظاهرية و الأحكام الواقعية بحسب عالم المبادئ، لكن قد يتوهم و يقال بوجود تضاد بينهما فى عالم الامتثال، كما لو جعل المولى حكما ظاهريا بإباحة الأطراف فى مثلته يقع التضاد، لأن التكليف المعلوم بالإجمال يستدعى عقلا التحرك نحو امتثاله، و ذلك بالاجتناب، فيكون مضادا للحكم بالترخيص بارتكابهما معا.

و هذا التوهم غير تام، و ذلك لأن استدعاء كل تكليف للامتثال إنما

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٣

هو بمقدار حكم العقل، و حينئذ لا بدّ و أن يرى أنّ العقل الحاكم بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال، هل يحكم بوجوب امتثاله حكما مطلقا، أو حكما معلقا على عدم ورود الترخيص الظاهرى من قبل الشارع بالخلاف؟ فإن فرض الأول، فهذا معناه أنّ التكليف المعلوم بالإجمال سوف يضاد الأحكام الظاهرية الترخيصية فى عالم الامتثال، لأنّ ذاك يستدعى التحريك، و هذا يستدعى الإرخاء و هما لا يجتمعان.

و أما إن فرض الثانى، فحينئذ لا تضاد بينهما فى عالم الامتثال، لأنّ الترخيصات الظاهرية ترفع موضوع حكم العقل و فى محل الكلام، المفروض أنه ورد ترخيص من الشارع بإباحة الأطراف، و معه لا يبقى للتكليف المعلوم بالإجمال اقتضاء بالامتثال، حيث لم يبق موضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال، و معه لا تضاد، إذن، فبحث التضاد بينهما فى عالم الامتثال مربوط بمعرفة كون حكم العقل أنه تعليقى أم لا، و سوف يأتى تحقيق هذا عند التعرّض لكلام المحقق النائنى «قده»، حيث سنبين هناك أن حكم العقل تعليقى، فإذا ثبت أنه تعليقى، إذن فلا- تضاد بين الترخيصات الظاهرية و بين التكليف المعلوم بالإجمال لا بلحاظ عالم المبادئ، و لا بلحاظ عالم الامتثال، لما عرفته.

و ممّا ذكرناه، يظهر الفرق بين موارد العلم الإجمالى حيث يمكن جعل حكم ترخيصى على الخلاف فى مقام حفظ أحد الغرضين الإلزامى أو الترخيصى، كما يعقل جعل الحكم الطريقي فى مورد العلم الإجمالى دون مورد العلم التفصيلى.

و هذا بخلاف موارد العلم التفصيلى، فإنه لا يمكن فيها ذلك، لأنّ مثل هذا الحكم الترخيصى، إن كان حقيقيا، بمعنى أن له مبادئ مستقلة فى نفسه، فحينئذ يلزم التضاد بين مبادئه و مبادئ الحكم الواقعى، و إن كان طريقيا، بمعنى أن مبادئه هى نفس مبادئ الحكم الواقعى، فهذا غير

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٤

معقول إلّا فى موارد التراحم الناشئ من موارد الاشتباه بين الأغراض كما عرفت، و هو غير ممكن فى موارد العلم التفصيلى، لأنه لا اشتباه بنظر العالم فى موارد العلم التفصيلى.

ثمّ أنه حتّى يتمّ الكلام لا بدّ من التعرّض لمدرسة الميرزا «قده»، و مدرسة الآخوند «قده» [١١٩]، حيث ذكرت المدرسة الأولى فى مقام

الاستدلال على عدم إمكان جريان الأصول في تمام أطراف المعلوم بالإجمال، بأن جريانها في تمام الأطراف يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، وهي معصية بحكم العقل، وهي ممتنعة لقبحها.

وهذا الكلام من الميرزا «قده» يستبطن دعوى، وهي أن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية حكم تنجيزي مطلق وغير معلق على عدم ورود ترخيص بالمخالفة من قبل الشارع، وإلا فلو كان معلقاً - بحيث يرتفع موضوعه بمجىء الترخيص الشرعي - لما حكم العقل بالحرمة مع ورود الترخيص، لارتفاع موضوع حكمه حينئذ، بمعنى أنه لا يكون الترخيص حينئذ ترخيصاً في القبيح، بل يكون رفعا لموضوع القبيح، وعليه: فدعواه المذكورة تستبطن دعوى كون حكم العقل بالحرمة في المقام مطلقاً وغير معلق، إذن فالميرزا «قده» يحكم بحرمة المخالفة القطعية وبقبحها حق لو أذن المولى بذلك، بمعنى أنه لا يمكن للمولى ذلك فكأنه حق على المولى، لا له، من قبيل عدم إمكان حكمه و تكليفه بغير المقدور.

ومن هنا كانت روح كلام الميرزا «قده» دعوى أن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية دعوى مطلقة، وغير معلقة على عدم ورود الترخيص الشرعي على الخلاف.

إذن فدعوى الميرزا «قده» هي أن العقل بحكم بالمنجزية حكماً

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٥

مطلقاً لا يقبل الرفع حتى من المولى نفسه، بمعنى أن هذا حق على المولى، ومن هنا كان لا بد من معرفة تلك الخصوصية التي يحكم بها العقل حكماً بتياً حتى على المولى، وهذه الخصوصية يتراوح أمرها بين ثلاثة احتمالات، نقبل اثنين منها، ولا نقبل الثالث، لكن ما قبله لا يفيد الميرزا «قده»، وما يفيد وهو الثالث لا قبله.

١- الاحتمال الأول: هو أن تكون هذه الخصوصية التي يحكم بها العقل حكماً حتمياً، هي خصوصية مولوية المولى، لأنه من الواضح كما تقدم، أن مولوية المولى الحقيقي ليست مجعولة من قبل جاعل، بل هي ذاتية يدرکہا العقل، وروح هذه المولوية على ما عرفت، هي كونه سيّداً، وله حق الطاعة على العبد، إذن، فمولوية الله تعالى، أمر ذاتي واقعي يدرکہ العقل، وليست من المجعولات من قبل جاعل أو مجتمع، وهذه المولوية لا يمكن انفكاكها عنه، شأنها شأن سائر صفاته تعالى من الكمال والجلال، بل حتى هو تعالى لا يمكنه تجريد نفسه عن هذه الصفة، كما لا يمكنه تجريد نفسه عن صفة الكمال والجلال والعلم ونحوه، باعتبار وجوبها الذاتي، فمولوية المولى خصوصية ذاتية لا يمكن انفكاكها عنه لا بالجعل التكويني، ولا التشريعي، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إلّا أنّ هذا الكلام رغم صحته فهو خارج عن محل الكلام، لأننا لا نتكلم عن إمكان ان ترخص المولى في أطراف العلم الإجمالي بعنوان «أنه ليس مولى»، وإلّا الكلام في أنه يرخص ترخيصاً ناشئاً من أعمال مولويته في علاج التراحم بين أغراضه المولوية، وتقديم الأهم منها على المهم، وهذا علاج للتراحم بالمعنى الثالث، وليس سلباً للمولوية.

٢- الاحتمال الثاني: هو أن تكون عبارة «عن مولوية المولى»، لكن بتقريب آخر، وهو أن يقال: بأن المولى بعد ان كان محتفظاً

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٦

بمولويته لو فرض أنه أعمل مولويته فاتخذ قراراً، وجعل حكماً، فإنه لا يجوز عصيان ذلك الحكم، ولا يمكن للمولى نفسه أن يحلّل تلك المعصية لأنها ظلم، وهو قبيح ممتنع بالنسبة إليه تعالى.

وهذا الكلام هو أيضاً صحيح، لكنّه خارج عن محل الكلام، لأنّ محله هو في أنّ العبد حينما يرتكب كلا الطرفين في موارد العلم الإجمالي - أي أنه يخالف قطعاً كلا طرفي العلم الإجمالي - يكون قد استند إلى قرار المولى نفسه الناشئ عن أعمال المولوية في مقام علاج التراحم بالمعنى الثالث، وحينئذ لا يكون ذلك ردّاً لقرار المولى، بل هو إنفاذ لقراره و حكمه لا - معصية له، إذن فهذه الخصوصية غير مربوطة بمحل الكلام.

٣- الاحتمال الثالث: هو أن تكون هذه الخصوصية البتية التي يمنع عنها العقل بتياً، هي عبارة عن أنّ العقل يمنع المولى نفسه عن

إعمال مولويته في مقام التراحم بين أغراضه الواقعية و تقديم الأهم منها على المهم.

و لو تم هذا الاحتمال، لصحّ كلام الميرزا «قده»، بامتناع صدور الترخيص من المولى في المخالفة القطعية.

إلّا أنّ هذا الاحتمال غير تام، بل هذا التقييد ممّا لا يدركه العقل، لأنّه تقييد لمولوية المولى بلا وجه، إذ لم نعرف الوجه في تقييد العقل لمولوية المولى في إعمال أحد ملاكاته.

و بهذا تبين أنّ كلام الميرزا «قده» غير تام، كما تبين أنّ الترخيص بالمخالفة القطعية، لا- ينافي حكم العقل بحرمته، بل هو رافع لموضوع حكم العقل كما عرفت.

و بهذا التحليل، يتبين أنّه لا محصل لهذا الكلام القائل: بأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٧

الترخيص بحرمه المخالفة القطعية ينافي حكم العقل بحرمه المخالفة القطعية، لأنّ حكم العقل بهذا يكون مشروطاً بأن لا يعمل المولى مولويته، و قد عرفت بطلان ذلك.

كما أنّه يظهر من مجموع كلماتنا، الفرق بين العلم الإجمالي، و العلم التفصيلي، إذ لو رخص في التفصيلي لكان أمراً غير معقول، لأنّه لا خلط و لا اشتباه في العلم التفصيلي، بخلاف العلم الإجمالي.

و أمّا مدرسة صاحب الكفاية «قده» [١٢٠] فقد ذكرت: أنّ التكليف الواقعي سواء كان مشكوكاً، أو معلوماً بالإجمال، بل حتّى لو كان معلوماً بالتفصيل و إن لم يصحّح هو بذلك، فهذا التكليف إذا كان فعلياً من سائر الجهات، فيستحيل جعل حكم ترخيصي على خلافه حتّى في الشبهة البدوية، فضلاً عن العلم الإجمالي، لأنّ الحكمين الفعليين متضادان باعتبار تضاد الأحكام الفعلية، فجعل حكم على خلافه يلزم منه في الشبهات البدوية احتمال اجتماع الضدين، و يلزم منه في موارد العلم الإجمالي القطع باجتماع الضدين و كلاهما مستحيل، و أمّا إذا لم يكن التكليف الواقعي فعلياً من سائر الجهات، فحينئذ، لا مانع من جعل حكم ترخيصي على خلافه حتّى في موارد العلم الإجمالي فضلاً عن مورد الشبهة البدوية، لأنّ التكليف الواقعي يكون إنشائياً، و لا مانع من اجتماعه مع حكم فعلي آخر على خلافه، حيث أنّه لا- تضاد بين الأحكام الفعلية و الأحكام الإنشائية، و سوف نتعرّض في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية لمبنى صاحب الكفاية «قده» في مراتب الحكم الأربعة، كما سنعرّض لكل تصورات مفصلاً.

و لكن نقول هنا على نحو الإجمال: إنّ كلام صاحب الكفاية غير

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٨

تام: لأنّه إذا كان المقصود «بالفعلية» في قوله «إذا كان التكليف الواقعي فعلياً، فلا يقبل الترخيص على خلافه لاستلزامه اجتماع الضدين يقيناً أو احتمالاً»، إذا كان مقصوده بالفعلية، الفعلية الناتجة من التراحم بالمعنى الثالث، أي أنّ هناك مصلحة فعلية على طبق الحكم الواقعي، فهذا معقول، إلّا أنّه لا يمنع عن جعل حكم ترخيصي على خلافه، و إن كان المقصود بالتكليف الواقعي الفعلي، أنّه فعلي في نفسه، فهذا غير صحيح.

و توضيحه: هو أنّ الفعلية، إن كانت بمعنى أنّ الحكم الواقعي يوجد على طبقه مصلحة واقعية فعلية و ليس مجرد إنشاء و كلام، فإن أراد هذا، حينئذ، نسلم به، لكن مع هذا يعقل جعل ترخيص على خلافه، لأنّ الحكم الواقعي موجود، و الحب على طبقه موجود، لكن وقع التراحم بين هذه المبادئ، و مبادئ الحكم الترخيصي، حسب القسم الثالث من التراحم، و هنا، المولى، مع أنّه يجب هذا واقعا فعلا، فمع هذا، حيث أنّه ابتلى بمزاحم مع غرض ترخيصي آخر أهم، فلهذا رخص بالمهم من أجل الأهم، و لا منافاة بين ذلك، و بين فعلية مبادئ الواقع، لأنّ هذه الفعلية إنّما تحفظ نفسها إذا لم تبطل بفعلية أخرى أقوى منها.

و إن أراد بالفعلية، الفعلية حتّى بلحاظ المزاحمة، بمعنى أنّ الحكم الواقعي فعلي، و مبادئه فعلية، و غير مزاحمة بمثلها، أي ليس لها مزاحم، فهذا صحيح، و لكن حينئذ، لا يعقل جعل أصالة الإباحة حتّى في مورد الشبهة البدوية، لأنّ الحكم الواقعي الإلزامي إذا كانت

مبادئه فعلية و لا مزاحم لها في مقام الحفظ التشريعي، فلا محالة يستدعي حفظها، و ذلك بإيجاب الاحتياط، إذن، فلا يمكن الترخيص حينئذ، إلا أن فعلية الواقع بهذا المعنى لا دليل عليها، بل جل ما يلتزم به هو فعليتها، لا فعليتها بمعنى عدم المزاحم لها في مقام الحفظ التشريعي.

و بهذا يتضح: أن الترخيص في المخالفة القطعية أمر معقول ثبوتا،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٩

و أن العلم الإجمالي مقتض لحرمه المخالفة القطعية. لا أنه علّة تامّة لها.

و الخلاصة: هي أن كلام صاحب الكفاية «قده» غير تام، لأنه إذا كان المقصود بالفعل في قوله: «إذا كان التكليف الواقعي فعليا»، إن هناك مصلحة فعلية على طبق الحكم الواقعي، فهذا معقول، إلا أنه لا يمنع عن جعل حكم ترخيصي على خلافه، لأن الحكم الواقعي و إن كان موجودا، إلا أنه قد وقع التزاحم بين مبادئه، و مبادئ الحكم الترخيصي الذي هو الأهم بحسب الغرض، و لهذا جعل ذلك الحكم الترخيصي على خلاف ذلك الحكم الواقعي، فإن فعلية الحكم الواقعي إنما تحفظه إذا لم تزاحم بما هو أهم منها.

و إذا كان المقصود بالفعل الفعلية حتى بلحاظ المزاحمة، بمعنى أنه لا مزاحم لها أبدا، فحينئذ يتم كلامه «قده» حتى في الشبهة البدوية كما ذكر هو «قده»، لأن مثل هذه الفعلية تستدعي في مقام حفظها، جعل حكم بوجوب الاحتياط، و معه لا يمكن الترخيص، إلا أن فعلية التكليف الواقعي بهذا المعنى لا دليل عليها، و عليه: فما ذكره «قده» غير تام.

و بذلك يظهر أن الترخيص في المخالفة القطعية أمر معقول ثبوتا، و أن العلم الإجمالي مقتض لحرمه المخالفة القطعية لا أنه علّة تامّة لها.

و هناك كلام في المقام ذكره المحقق العراقي «قده» [١٢١] حاصله: أنه لا نعقل الفرق بين العلم التفصيلي، و العلم الإجمالي من حيث حكم العقل بالمنجزية، و ذلك، لأن العلم التفصيلي و إن اختلف عن العلم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٠

الإجمالي من حيث أنه مشوب بالإجمال و الشك، إلا أن هذا الإجمال و الشك إنما هو في خصوصيات لا دخل لها في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال، إذ أن موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال إنما هو ذات الأمر الصادر من المولى، و أمّا خصوصية كون هذا الأمر متعلق بصلاة الجمعة، أو بصلاة الظهر، فهذه خصوصية ليست دخيلة في موضوع حكم العقل، إذ من الواضح أن وجوب صلاة الجمعة لا يحكم العقل بوجوب امتثاله بما هو وجوب الجمعة، و إنما يحكم بوجوب امتثاله بما هو أمر من المولى، سواء كان متعلقا بالجمعة أو بالظهر أو بغيرهما من الواجبات، إذن فتمام النظر في حكم العقل بوجوب الامتثال إنما هو إلى صرف الأمر الصادر من المولى بقطع النظر عن خصوصيات متعلقه و أنه تعلق بهذا الفعل أو بذاك حيث أنها خصوصيات لا دخل لها في ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال و لا في موضوعه.

و إذا تبين أن هذا هو موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال، حينئذ، يصبح من الواضح أن هذا المتعلق يكون معلوما تفصيلا لا إجمالا، لأن العالم بالعلم الإجمالي يعلم تفصيلا بصدور الأمر، و إنما يكون علمه إجماليا بلحاظ إضافته إلى خصوصيات أخرى ليست دخيلة في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال.

و بهذا يثبت أن العقل يحكم بالمنجزية في موارد العلم الإجمالي كما يحكم بها في موارد العلم التفصيلي.

و ما ذكره العراقي «قده» متين، حيث أنا لا نتعقل فرقا في المنجزية بين العلم الإجمالي بمقدار أصل الالتزام بوجوب امتثال الأمر الصادر من المولى، و بين العلم التفصيلي، فإن العقل في كل من العلمين يحكم بحرمه المخالفة القطعية، إلا أن حكمه بالمنجزية تلك، معلق لبا على عدم ورود ترخيص من الشارع على خلافه، سواء في موارد العلم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠١

التفصيلي، أو الإجمالي، غايته أنه و إن كنا ندعى عدم الفرق بين العلمين من حيث حرمة المخالفة القطعية و أن حكمه بذلك معلق على عدم ورود ترخيص من الشارع من غير فرق بين العلمين لما عرفت، لكن الفرق بينهما أن الترخيص هذا يستحيل وجوده في موارد العلم التفصيلي، لأن ذلك الترخيص على خلاف التفصيلي إن كان حقيقياً لزم منه اجتماع الضدين، و إن كان طريقيا ناشئاً من التراحم بالمعنى الثالث فهو لا- يعقل في موارد العلم التفصيلي كما عرفت تفصيله، و عليه: فالمعلق، و هو حكم العقل بالمنجزية في موارد التفصيلي مضمون التحقق.

و أمّا في موارد العلم الإجمالي، فإنّ الترخيص الطريقي معقول، لأنّ ضمّ الإجمالي إلى العلم يوجب الاشتباه و الخلط الذي يحقّق التراحم بالمعنى الثالث المتقدّم، و هو ملاك الترخيص الطريقي، و من هنا قد يكون حكم العقل بالمنجزية فعلياً، و قد لا يكون كذلك فيما إذا ورد الترخيص، فالفرق هو في جوهر المدعى.

فالصحيح أن ورود الترخيص و جريان الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي ممكن، هذا حاصل الكلام في عالم الثبوت و الإمكان. و أمّا بحسب عالم الإثبات و الخارج، فهل يمكن التمسك بأدلة الأصول لإثبات جريانها في تمام الأطراف، أو أنه لا يمكن ذلك؟ فهذا البحث سيأتي تفصيله في الأصول العملية عند البحث في الشك.

و لكن نشير في المقام إجمالاً إلى نكتة عدم إمكان ذلك بما حاصله: من أنه ظهر بما تقدّم أنّ الترخيص في المخالفة القطعية إنّما يعقل إذا كانت الأغراض الترخيصية أهم بنظر المولى من أغراضه الإلزامية، و هذا في الشبهات البدوية معقول و عقلائي، و أمّا في موارد العلم الإجمالي، فإنّه و إن كان معقولاً- كما عرفت، إلّا أنه غير عقلائي، لأنّ الأغراض التي يدركها العقلاء و يتعاملون على أساسها لا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٢

يوجد عادة فيما بينها غرض ترخيصي يبلغ من الأهمية إلى درجة بحيث يوجب رفع يدهم عن غرض إلزامي مضمون الوصول، إذ مثل هذا لا مصداق له في حياة العقلاء، و لأجله ينعقد ارتكاز عقلائي على عدم بلوغ الأغراض الترخيصية هذه المرتبة، و هذا الارتكاز يكون كالقرينة اللبئية المتصلة المانعة عن انعقاد إطلاق في أدلة الأصول و هذه هي النكتة التي على أساسها لا تجرى الأصول في أطراف العلم الإجمالي. و من هنا لم يحكم أحد بجواز المخالفة القطعية، غاية الأمر، علّوا ذلك بعدم معقوليته، و نحن أثبتنا معقوليته، إلّا أنه غير عقلائي كما عرفت، و لهذا كانت هذه النكتة كالقرينة اللبئية المتصلة المانعة عن انعقاد إطلاق في أدلة الأصول يشمل موارد العلم الإجمالي.

و يترتب على تخريجنا هذا و على تخريج المشهور لعدم جريان الأصول، فوارق عملية عديدة يأتي تفصيلها في محله. هذا حاصل الكلام في المرحلة الأولى، أي في تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، و قد تبين من خلالها، أنّ العلم الإجمالي مقتضى لتنجيز حرمة المخالفة القطعية، و ليس علّة لها.

## ٢- المرحلة الثانية: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية:

### إشارة

و الكلام فيها يقع في جهتين.

### ١- الجهة الأولى: في أصل تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية:

بعد الفراغ عن تنجيزه لحرمة المخالفة القطعية، و في المقام يوجد ثلاثة مسالك.

١- المسلك الأول: هو أن العلم الإجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية مباشرة و بلا واسطة، وهذا هو ظاهر كلام

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٣

الميرزا «قده» [١٢٢] في تقرير بحثه في فوائد الأصول [١٢٣]، كما أن هذا هو محصل كلام الشيخ الأنصاري «قده» في الرسائل [١٢٤].

٢- المسلك الثاني: هو أن العلم الإجمالي بنفسه و بصورة مباشرة لا ينجز و جوب الموافقة القطعية و إنما ينجز و جوبها بواسطة، باعتبار كون العلم الإجمالي يوجب تعارض الأصول و تساقطها، و هذا التعارض و التساقط يؤثر في و جوب الموافقة القطعية، فيكون العلم الإجمالي مؤثرا بواسطة في و جوب الموافقة القطعية بكنته تساقط الأصول دون أن يكون علته أو مقتض لوجوب الموافقة القطعية، و هذا ظاهر كلمات الميرزا «قده» في تقرير بحثه في أجود التقريرات [١٢٥].

٣- المسلك الثالث: و هو مسلكنا المختار، و حاصله: أنه بناء على ما هو الصحيح من إنكار قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» حيث يصبح الاحتمال منجزا في كل طرف فضلا عن العلم الإجمالي، و معه فلا إشكال في و جوب الموافقة القطعية.

لكن لو قطعنا النظر عن هذا المبني و جرينا على مبناهم من الاعتراف بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فحينئذ لا يكون العلم الإجمالي منجزا لوجوب الموافقة القطعية لا- بصورة مباشرة و لا- غير مباشرة، غايته أنه يكون منجزا في بعض الموارد دون بعض كما سيأتي تفصيله، و هذا اللازم من عدم تنجيزه في بعض الموارد يكون من المنبهات الوجدانية على عدم صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٤

إذن فالعلم الإجمالي عند ما نختار أنه منجز بصورة مباشرة فهو يتحد مع المسلك الأول.

و حيث أنه وقع في بعض كلمات الباحثين بناء هذه المسألة على ما هو المدعى و المتصور في حقيقة العلم الإجمالي، حيث ادعى أنه إن بنينا على أن العلم الإجمالي علم بالجامع، فحينئذ، لا يكون مؤثرا في و جوب الموافقة القطعية، و إن بنينا على أنه علم متعلق بالواقع و ليس بمجرد الجامع، فيكون مؤثرا بوجوب الموافقة القطعية.

و حيث أن المسألة بنيت في كلماتهم على تحقيق حقيقة هذا العلم الإجمالي، و أنه هل هو متعلق بالجامع، أو بالواقع؟ و فرغ عليه ما هو المختار من هذه المسالك.

و من أجل ذلك، سوف نقدّم مقدّمة في تحقيق حقيقة العلم الإجمالي، و في كيفية تعلّقه بمعلومه قبل الشروع في تحقيق المسالك الثلاثة، ثم بعد هذا نشرّع في تحقيق المسالك الثلاثة لئلا نرى أن المبني الأصولي هل يختلف باختلاف تلك الأقوال، أو أن النتيجة الأصولية على نحو واحد مهما كانت الأقوال في حقيقة العلم الإجمالي؟.

و حاصل هذه المقدّمة هو، أن التصورات في حقيقة العلم الإجمالي ترجع إلى ثلاثة مباني.

١- المبني الأول: هو المستفاد من ظاهر كلمات صاحب الكفاية «قده» [١٢٦] في بحث الواجب التخيري حيث ذكر في تصوير الواجب التخيري [١٢٧]، أن الوجوب فيه يتعلّق بالفرد المرّد، بين العتق، و الإطعام، و الصيام، و هذا علم إجمالي قد تعلّق بالفرد المرّد، و كون بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٥

الوجوب صفة لا يعقل تعلّقها بواحد مرّد، لا يمنع من تعلّقه بها، إذ نرى أن الصفات الحقيقية كالعلم الإجمالي تتعلّق بالفرد المرّد، فإن العلم الإجمالي صفة حقيقية و مع ذلك فإنّ معروضه و متعلّقه الفرد المرّد، و معه: فإمكان تعلّق الصفات الاعتبارية به، كالوجوب أولى.

و يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفاية أنه فرغ عن أن العلم في موارد الإجمالي يتعلّق بالفرد المرّد لا بالجامع.

و قد أشكل على هذا المبني، باعتبار استحالة ثبوت الفرد المرّد في أفق النفس لكي يكون معروضا لصفة من الصفات، سواء كانت الوجوب أو العلم الإجمالي، أشكل عليه، بأن محل الكلام عما يكون متعلّقا بالذات لهذا العلم، و هو ما يسمّى بالمعلوم بالذات الذي هو عبارة عن نفس الصورة الذهنية الواقعية المقومة للعلم في أفق النفس، و هذه الصورة الذهنية الواقعية المقومة للعمل في أفق النفس

التي هي المعلوم بالذات، هي نحو من الوجود الذهني، و الوجود مطلقا مساوق للتعين، لأنّ الإبهام في الوجود خلف كونه وجودا، فالتردد في الوجود محال، إذن، فلا بدّ من أن يكون متعينا، وإذا كان الوجود متعينا في مرحلة الوجود، إذن فلا بدّ و أن يكون متعينا ماهية أيضا، لأنّ الماهية حدّ للوجود و التردد في حدّ الوجود تردد في الوجود نفسه، أي في المحدود، و ما دام أنّه لا بدّ من أن يكون متعينا وجودا، إذن لا بدّ و أن يكون متعينا ماهية، و عليه: فيستحيل أن تكون الصورة الذهنية المقومة للعلم في أفق نفس العالم، وجودا للماهية المرددة، و من هنا أعرض المشهور عن هذا المبنى، أي عن كون العلم الإجمالي متعلّق بالفرد المرّد إلى المبنى الثاني.

٢- المبنى الثاني: هو أنّ العلم الإجمالي متعلّق بالجامع، فهو علم تفصيلي بالجامع، غاية الأمر أنّه مقترن بشكوك في الأفراد عند

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٦

تطبيقات هذا الجامع، فالعلم الإجمالي لا يختلف عن العلم التفصيلي من حيث المعلوم، أي أنّ كلا منهما علم تفصيلي بالجامع، غاية الأمر، أنّ متعلّق العلم التفصيلي هو الفرد، بينما متعلّق العلم الإجمالي هو الجامع، مع الشك في تطبيقات هذا الجامع بعدد ما يتصور له من أفراد بحسب الواقع.

و الحاصل أنّه لا فرق بين العلمين من حيث العلميّة، و إنّما الفرق بينهما من حيث المعلوميّة.

و هذا المبنى هو مختار المحقق الميرزا «قده» [١٢٨]، و قد حاول المحقق الأصفهاني «قده» البرهنة على هذا المبنى حيث قال: إنّ العلم الإجمالي من حيث متعلّقه لا- يخلو من أحد شقوق أربعة، فإمّا أن لا- يكون له متعلّق أصلا، و إمّا أن يكون متعلّقه الفرد بعنوانه التفصيلي المعين، و إمّا أن يكون متعلّقه الفرد بعنوانه التفصيلي المرّد، و إمّا أن يكون متعلّقه الجامع ما بين الفردين. و الثلاثة الأول كلّها محال.

أمّا الشق الأول: فلأنّ العلم من الصفات ذات الإضافة، فيستحيل أن يكون بلا متعلّق.

و أمّا الشق الثاني: فهو خلاف الوجدان و إلّا لا نقب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي كما هو واضح.

و أمّا الشق الثالث: فيستحيل، لما بيّناه في الإشكال على صاحب الكفاية من استحالة الفرد المرّد، حينئذ، يتعيّن الشق الرابع، و هو كون العلم متعلّقا بالجامع، و حينئذ فمن علم إجمالا بوجوب الظهر، أو

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٧

الجمعة، فقد علم بالجامع، أي جامع الوجوب فيكون عنده علمان، أحدهما العلم بجامع الوجوب، و الثاني العلم بأنّ هذا الوجوب لا يخرج عن أحد هذين الفردين الظهر و الجمعة و ليس شيئا ثالثا ورائهما.

و هذان العلمان و إن عبّر عنهما بصيغته علمين، إلّا أنّه تعبير فيه مسامحة، لأنّه يمكن إرجاعهما إلى علم واحد، فيقال: علم بالجامع المقيّد بحيث لا يكون قابلا للانطباق إلّا على أحد هذين الفردين.

و هذا البرهان، يمكن إقامة صورة برهان على إبطاله، فيقال: إنّ مقتضى هذا المبنى إنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع فقط و لا يسرى إلى الأفراد، مع أنّا نعلم بأزيد من الجامع.

و البرهان على ذلك هو، أنّنا نعلم من المنطق و الفلسفة بأنّ الجامع لا وجود إلّا في ضمن خصوصية و حصّة خاصة من الحصص في الخارج، و علمنا بذلك يوجب أنّا حينما نعلم إجمالا- بالجامع، أن نعلم زائدا عليه بأمر آخر لا محالة، لأنّنا نقطع بأنّه لا يوجد بلا خصوصية، و حينئذ، فهذا الأمر الزائد إن كان بنفسه أمرا جامعا، إذن، فيجرى فيه نفس الكلام المتقدّم من أنّه يوجد ضمن خصوصية و حصّة، و هكذا نقل الكلام إليها حتّى ننتهي إلى أمر زائد ليس بجامع منعا للتسلسل، و هذا معنى قولنا أنّ العلم الإجمالي بالجامع يشتمل على العلم بأمر آخر غير الجامع زائد على الجامع لا محالة.

و بهذا يبطل القول، يتعلّق العلم الإجمالي بخصوص الجامع و لا يتعداه.

و لعلّ تعبير المحقق الأصفهاني «قده» بعلمين حينما بيّن أنّ العلم الإجمالي هو علم بالجامع، و علم بأنّه لا- يخرج عن أحد هذين



الفردين، حيث عبر بصيغة علمين - فيه تسامح - لأنهما يرجعان إلى علم واحد بالجامع المقيد، فلعلة عبر بذلك لأجل إشباع حاجتنا إلى العلم بأمر

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٨

زائد، حيث أنه التفت إلى أننا بحاجة إلى فرض علم بأمر آخر زائد على الجامع، ولهذا عبر بأننا نعلم بالجامع، و نعلم بأنه لا يخرج عن أحد هذين الفردين.

و بتعبير آخر: لعلّ تعبير الأصفهاني «قده» بعلمين، أحدهما بالجامع، والآخر بأنه لا يخرج عن أحد هذين الفردين، إنما هو باعتبار التفاته إلى أنه لا بدّ من هذا الأمر الزائد، فعبر بالأمر الثاني عنه.

لكن من الواضح أنّ هذا لا يحلّ المشكلة، لأنّ هذا الأمر الزائد المعلوم بالعلم الثاني الذي جاء في كلامه، إمّا أن يكون كلياً جامعاً، و إمّا جزئياً، فإن كان كلياً، جاء نفس البرهان لإثبات أنّه نعلم بأمر زائد عليه كما تقدّم، و إن كان جزئياً، فهو مناف لمبناه، لأنّه يثبت أنّ العلم لم يتعلّق بالجامع، بل تعلق بالفرد، و هو خلف مبناه.

و قد يتوهم إمكان التخلص من هذه المشكلة، حيث يقال: إنّ هناك فرقاً بين الجامع في صورة الأمر، و بين الجامع في صورة العلم الإجمالي، ففي موارد الأمر حينما يأمر المولى بجامع، إنّما يأمر بجامع غير مفروغ عن انطباقه، بينما في موارد العلم، فإنّ العالم حينما يعلم بجامع، إنّما يعلم بجامع مفروغ عن انطباقه [١٢٩].

إلّا أنّ هذا الكلام لا يحلّ المشكلة أيضاً، لأنّه لو سلّمنا بأنّ العالم يعلم بجامع مفروغ عن انطباقه، فحينئذ، نقل الكلام إلى هذا الانطباق و نسأل: هل هو كلي، أو جزئي؟، فإن كان الأول، إذن هو يعلم بأمر زائد عليه، فيجرى فيه الكلام السابق، و إن كان الثاني، فمرجهه إلى العلم بالفرد لا الجامع، لأنّ معناه: أنّه يعلم بفرد معيّن، و هو خلف هذا المبني.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٩

و لعلّه لأجل هذا أو شيء آخر عدل المحقق العراقي «قده» عن المبني الثاني المشهور إلى المبني الثالث في تصوير العلم الإجمالي، فذهب إلى أنّ العلم الإجمالي ليس متعلقاً بالفرد المرّد، و ليس متعلقاً بالجامع، بل هو متعلق بالواقع و قد ذكر أنّه بلغه أنّ بعض أهل الفضل من المعاصرين يذهب إلى تعلقه بالجامع و أنّه لا تفاوت بينه و بين العلم التفصيلي في حيثيّة العلميّة، و إنّما الفرق بينهما في المعلوم، حيث أنّه في التفصيلي صورة الفرد، و في الإجمالي صورة الجامع مع الشك في الخصوصية الفردية.

ثمّ إنّ المحقق عبّ على هذا الكلام، بأنّه غير تام: بل الصحيح هو أنّ العلم الإجمالي و التفصيلي لا يختلفان من جانب المعلوم، بل يختلفان من جانب نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معاً هو الواقع، كالتفصيلي، أي بالفرد المعين، لكن فرق بين نفس العلمين، فالتفصيلي عبارة عن مرآة صافية لهذا الواقع لا- غبار عليها، بينما العلم الإجمالي مرآة عليها غبار و إجمال يكتنف هذا الواقع، بما يوجب الشك في تطبيقه، و إلّا فكلاهما مرآة للواقع، و يقرب هذا بمثال عرفي، فالتفصيلي و الإجمالي يشبهان بالإحساس، فتارة نحسّ بزيد و هو أمامنا، و أخرى نحسّ به و هو بعيد عنّا و كأنّه شبح، فحينما نراه قريباً، نعلم بأنّه زيد بلا- شك، و حينما نراه من بعيد كالشبح، فنحن أيضاً نرى واقعا يحتمل أن يكون زيدا، و يحتمل أن يكون عمروا، لكن في كلتا الحالتين الإحساس متعلق بالواقع و هو ذلك الفرد المعين، و عليه: فلا- فرق بين التفصيلي و الإجمالي من ناحية المعلوم، و إنّما الاختلاف من ناحية نفس العلم، بعكس ما جاء في المبني الثاني.

و كأنّ المحقق العراقي «قده» طرح هذا التصور لهذا المبني بنحو الاستبداد من دون أن يتصدّى لإقامته برهان عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٠

إلّا أنّه يمكن أن نصيّد من بعض فقرات كلامه نوعاً من الاستدلال حيث يقول: إنّ العنوان القائم في أفق العلم، أي المعلوم بالذات، ينطبق على الواقع بتمامه، يعني أنّ المعلوم الإجمالي بالذات- المذى هو الصورة الذهنية القائمة في أفق نفس العالم- ينطبق على الواقع

بتمامه، لا على الواقع بحدّ منه و بمرتبة منه.

و هذا الكلام قد يجعل أساس برهان فيقال: إنّ العلم الإجمالي متعلّق بصورة شخصية لا كليّة جامعة، لأنّه لو كان متعلّقا بعنوان كليّ لما انطبق على الواقع بحدّه و بتمامه، باعتبار أنّ الجامع إنّما ينطبق على الواقع بمرتبة منه لا بتمامه، إذ ذكر في المنطق، أنّ الجامع ينتزع من الأفراد بعد إلغاء خصوصياتها و طرح حدودها، فعنوان الإنسان ينتزع من «زيد، و عمرو، و بكر» بعد إلغاء خصوصيات هذه الأفراد، و معه: فهذا الجامع المنتزع بعد طرح الخصوصيات لا ينطبق على المطروح، بل ينطبق على الباقي بعد طرح من الأفراد، فالجامع إذن لا يعقل انطباقه على الأفراد مع خصوصياتها التي تطرح منها، و إنّما ينطبق على الأفراد بلحاظ الحيثيّة المشتركة بينها بعد طرح، و حينئذ بحسب الخارج، نرى أنّ الصورة العلميّة الإجماليّة تنطبق على الواقع بتمامه لا على الواقع بلحاظ منه.

و هذا يكشف، عن أنّ الصورة العلميّة الإجماليّة ليست أمرا كليّا و جامعا، و إلّا لاستحال انطباقها على الواقع بتمامه. و بهذا يكون هذا الكلام، صورة برهان ينتزع من كلام العراقي «قده» لإثبات عدم تعلّق العلم الإجمالي بالجامع و إنّما هو متعلّق بالواقع، أي بصورة شخصيّة.

إلّا أنّ هذا البرهان، إنّما يتمّ لو سلّمنا الأصل الموضوعي المبني عليه - و هو استحالة انطباق العنوان الجامع على الفرد بتمامه و على الواقع بخصوصيته كما بيّناه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١١

و لكن قد ذكرنا في بحث الوضع عند التكلّم عن الوضع العام، و الموضوع له خاص، أنّ هذا الأصل الموضوعي ليس صحيحا على إطلاقه، بل هناك بعض الجوامع يمكن انطباقها على الأفراد مع خصوصياتها و على الواقع بتمامه و حدّه، بل أنّ العراقي «قده» نفسه ذكر في تلك المسألة، أنّ بعض الجوامع تنطبق على الواقع بحدّه، و على الفرد بخصوصيته، و سمّاها بالجوامع المصطنعة للنفس، أي أنّ النفس تصنعها، فكأنّه صور أنّ الجوامع على قسمين.

قسم: النفس تنتزعها من الخارج، و هذا يستحيل انطباقه على الفرد بتمامه.

و قسم: الذهن البشري ينشئها، من قبيل عنوان: الجزئي، و الفرد، و الخصوصية، و نحو ذلك، فمثل هذه العناوين اختار هناك أنّ النفس تنشئها و تخترعها بحيث يمكن تطبيقها على الفرد بتمامه دون الجوامع التي تنتزعها النفس من الخارج، حيث لا يمكن انطباقها كذلك.

و الحاصل هو، أنّ الجامع الإنشائي للنفس يعقل انطباقه على الفرد بتمامه، و قد مضى تفصيل ذلك في محله.

و على ضوء هذا يبطل برهان العراقي «قده» إذ لا يعقل أنّ يستدل بكلامه على تعلّق العلم الإجمالي بالواقع، و بأنّه ينطبق على الواقع بتمامه، لأنّه لعلّ المعلوم بالإجمال يكون من سنخ الجوامع الإنشائيّة المصطنعة للنفس و التي اعترف هو نفسه بأنّها تنطبق على الواقع بتمامه، نعم يحتمل أن يكون مقصوده من تعلّق العلم بالواقع دون الجامع هو، إنكار أن يكون المعلوم الإجمالي متعلّقا بالجامع بالمعنى الذي يستحيل انطباقه على الواقع بتمامه، بل مقصوده من تعلّق العلم الإجمالي هو تعلّقه بجامع إنشائي يكون ما يزاؤه الواقع بتمامه، و حينئذ يتطابق كلامه هنا مع كلامه هناك، و تكون صورة برهانه مقبولة على مبناه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٢

و قد اعترض الميرزا «قده» [١٣٠] على هذا المبني الأخير فقال: إنّ العلم الإجمالي إذا كان متعلّقا بالواقع لا بالجامع، لزم محذور، و هو أنّه لو علم إجمالا - بنجاسة أحد إناءين، و فرض أنّهما كانا في الواقع نجسين معا، ففي مثله يسأل: أنّه ما هو الواقع المعلوم بالإجمال؟ فإن قيل أنّه إحدى النجاستين دون الأخرى، فهو ترجيح بلا مرجح، و حينئذ إنّما أن يلتزم بالترجيح بلا مرجح و هو محال، و إمّا أن يلتزم بأنّ العلم ليس له معلوم، فهو غير متعلّق بهذا و لا - بذاك، و هذا محال أيضا، لأنّ العلم لا يكون بلا معلوم، و إمّا أن يلتزم بأنّ متعلّقه ليس هو الواقع، بل متعلّقه الجامع، و هو محفوظ، لأنّ الجامع بين النجاستين معلوم.

و بهذا يثبت أنّ العلم الإجمالي ليس متعلقاً بالواقع، بل هو متعلق بالجامع.

و هذا الكلام لا- ربط له بمحل الكلام، فلا- ينبغي أن يجعل برهانا على إبطال المبنى الثالث، و تعيين الثاني، لأنّ من يقول أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع لا- بالجامع ليس مقصوده من ذلك، أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع الخارجي مباشرة، و إلاّ لما أخطأ العلم أصلاً، و كان معناه: أنّ العلم الإجمالي لا بدّ و أن يكون مطابقاً للواقع، لأنّ كل علم لا بدّ له من معلوم، مع أنّه لا يخطر على بال أحد، ان يدعى مثل هذه الدعوى، بل المقصود أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي، يتعلّق بالصورة الذهنيّة القائمة في أفق نفس العالم لا بالواقع الخارجي، و يعتبر عن تلك الصورة بالمعلوم بالذات، و هناك معلوم بالعرض، و هو الواقع الخارجي بحيث إذا كان له واقع خارجي مطابق له كان القطع، و قد لا يكون، و نفس هذا يقال في العلم الإجمالي، فإنّه لا يتعلّق بالواقع

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٣

الخارجي مباشرة، بل المقصود من كونه متعلقاً بالواقع هو، أنّ معلومه بالذات، و هو تلك الصورة الذهنيّة، إنّما هي صورة للفرد لا صورة للجامع، غايته، أنّ معلومه بالعرض، و هو الصورة المطابقة لما في نفس العالم، هي خارجيّة، و هذه هي صورة الفرد لا الجامع، و من هنا قد يخطئ العلم الإجمالي، لأنّه لا واقع له، و لكن ليس معناه أنّه ليس له معلوم، بل هذه الصورة هي معلومه، و هذا معنى كون العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، بمعنى أنّ هذه الصورة يكون مدلولها و محكيها الفرد.

و إن شئت قلت: إنّ المقصود من كون العلم الإجمالي متعلقاً بالواقع هو أنّ معلومه بالذات، و هو تلك الصورة الذهنيّة، إنّما هي صورة للفرد، لا صورة للجامع.

إذا عرفت ذلك، حينئذ، لا يرد الإشكال المذكور، لأنّه فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، و كانا في الواقع في علم الله سبحانه كلاهما نجسين، فهنا، الصورة الذهنيّة المقومة للعلم الإجمالي في أفق النفس، هي صورة بإزاء الفرد لا للجامع، لكن هذه الصورة حيث أنّها صورة إجمالية لا تفصيلية، لا يمكن أن يجعل مطابقها الخارجي أحد الفردين بخصوصه، بل لا بدّ و أن يكون أحدهما على سبيل البديل دون تعيين، كما أنّ القائل بتعلّق العلم الإجمالي بالجامع لا- فرق عنده بين أن يتعين تطبيق ذلك الجامع على فرد معيّن أو لا يتعين، و ذلك لاستواء نسبة ذلك الجامع إلى أفرادها، بل عدم تطبيقه و تعيينه في الخارج لا يؤدّي إلى عدم وجود معلوم خارجي، و معه لا يكون هذا نقضا على المبنى الثالث، و إنّما يرد هذا النقص لو كان المقصود هو، أنّ العلم يتعلّق بالواقع الخارجي مباشرة، لكن قد عرفت أنّه ليس هذا مقصود المبنى الثالث.

و الحاصل هو، أنّه كما أنّ عدم تطبيق الجامع على فرد معيّن لا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٤

يؤدّي إلى محذور، فكذلك عدم تطبيق الصورة الذهنيّة للفرد- كما في المبنى الثالث- على أحد الفردين بعينه لا يلزم منه محذور. ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني «قده» [١٣١] قد اعترض على المبنى الثالث- كما يفهم من مجموع كلماته- بما حاصله: أنّه إذا كان مقصودكم من تعلّق العلم الإجمالي بالواقع يعني تعلّقه بصورة حاكية عنه، فإنّه حينئذ نسأل: هل إنّ الحدّ الشخصي الذي به يكون الفرد فرداً، هل هذا الحدّ داخل في تلك الصورة الحاكية عن هذا الواقع، أم أنّه غير داخل؟

فإن قلت أنّه داخل، فهذا معناه العلم بالحدّ الشخصي، مع أنّ الوجدان قاض بأنّه لا علم بالحدّ الشخصي.

و إن قلت أنّه غير داخل، فهذا معناه أنّ الصورة عارية عن الحدود الشخصية، و لا نقصد بالجامع أكثر من ذلك.

و بهذا يثبت، أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع [١٣٢]. و لكن لو فرض أنّ المحقّق العراقي «قده» يقول بتعلّق العلم الإجمالي بالفرد لا بالجامع الإنشائي، و قد أورد عليه هذا الإشكال، فإنّه يمكن للعراقي «قده» دفعه، و ذلك لأنّ المحقّق العراقي «قده» يفرّق بين العلم الإجمالي، و العلم التفصيلي من ناحية نفس العلم، حيث أنّه يرى أنّ الصورة العلميّة التفصيلية صورة غير مشوبة بالإجمال، بخلاف الصورة العلميّة الإجمالية، فإنّها صورة مشوبة بالإجمال، و هذا معناه: أنّ الصورة العلميّة الإجمالية مزدوجة، مخلوط فيها حيثيّة الوضوح

مع حيثية الغموض الذي منشؤه الإجمال بخلاف التفصيلية، فإنها كلها وضوح، وهذا معنى ما يقوله العراقي «قده» من أن الفرق بين العلمين إنما هو بلحاظ نفس العلمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٥

فإذا تعقلنا هذا، حينئذ نقول في مقام جواب الأصفهاني «قده»: إن الحد الشخصي محكى بهذه الصورة العلمية الإجمالية، فهي كما أنها تحكى عن الجامع، هي أيضا حاكية عن الحد الشخصي، إلما أن الحد الشخصي محكى عنه بالجانب الإجمالي في الصورة- أي بالجانب الذي فيه حيثية غموض- لا- بالجانب الواضح منها، حيث أن فيها صورتين كما عرفت، لكن لا خارجا، بل وفقا لطرز تفكير المحقق العراقي «قده»، وهذا لا يعنى أنه أصبح معلوما على حد معلومته في العلم التفصيلي.

وبهذا يتضح أن هذه الإشكالات على المبنى الثالث لا ترجع إلى محصل.

إلما أن الظاهر في المقام- باعتبار أنهم يتكلمون عن أمر وجداني، وهو العلم الإجمالي- الظاهر أنهم قصدوا معنى واحدا، ولكن لم يتوفوا صناعيا للتعبير عن هذا المعنى، حيث أن كل واحد منهم أخذ زاوية وتكلم عنها وكان محققا فيما تكلم من زاويته، إلما أن تلك الزوايا لم تجتمع لكي تتجسد روح المسألة.

إذن فالمباني الثلاثة في تفسير العلم الإجمالي ترمى إلى مطلب واحد و حقيقة واحدة، لكن هذه الحقيقة لها ثلاث زوايا، وكل مبنى من هذه المباني لاحظ الحقيقة في إحدى هذه الزوايا، وهو في حدود ملاحظته محق.

وبما أن الحقيقة لا تتكامل إلا عند ما تبرز بكامل أبعادها و جهاتها.

فلا بد من تحقيق الحال في المقام، وهو يتوقف على بيان نكتة حاصلها: أن المفاهيم التي توجد في الذهن- وإن قرأنا في المنطق- أنها تنقسم إلى مفهوم كلي و آخر جزئي، و أن الكلي ما لا يمتنع صدقه على كثيرين، و أن الجزئي هو ما يمتنع صدقه على كثيرين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٦

ولكن هذا الكلام ليس صحيحا، لأنه لا ينطبق على المفاهيم الموجودة في الذهن، بل المفاهيم التي توجد في الذهن كلها كلية في نفسها و ليس فيها مفهوم جزئي على الإطلاق، و ضم أي قيد مفهومي إليها لا يخرجها عن كونها كلية إلى الجزئية، لأن هذا القيد هو بنفسه مفهوم كلي أيضا، فضم كلي إلى كلي لا يصيره جزئيا حقيقيا، و إن صيره جزئيا إضافيا، و من الواضح أن الجزئي الإضافي إذا لم يكن حقيقيا، فهو كلي، إذن، كل مفهوم لا يمكن أن يخرج بالتقسيدات المفهومية عن الكلية إلى الجزئية، لأن الكلام في القيد هو الكلام في المقيد، و عليه:

فهذه المفاهيم التي هي كلية بحسب ذاتها، فإن للذهن في كيفية استعمالها طرزان.

١- الطرز الأول: هو أن يستخدم الذهن المفهوم بنحو الإشارية إلى الخارج كما في قولنا: «هذا الإنسان مريض»، غاية الأمر أن هذه الإشارة معنوية، بخلاف إشارة الإصبع، فإنها خارجية حسية، فهنا مفهوم الإنسان استخدم بنحو الإشارية، و قرينه هذا الاستخدام اسم الإشارة.

٢- الطرز الثاني: هو أن يستخدمه بما هو فان في معنونه كما في قولنا: «الإنسان ضاحك»، و المفهوم في كلتا القضيتين كلي، غاية أنه في مقام التطبيق على الخارج يرى المفهوم في النحو الأول ضيقا و غير قابل للانطباق على كثيرين، و يرى في الثاني واسعا و قابلا للانطباق على كثيرين، و الوجه في ذلك هو، أن الإشارة تجعل المفهوم موضوعا لقضية خارجية فيكون جزئيا، لا بمعنى أن المفهوم يتحول إلى مفهوم جزئي حقيقة، بل بمعنى أن هذا المفهوم بالإشارة يكون ضيقا في نظر الذهن و في مقام تطبيقه على الخارج، بينما المفهوم بالطرز الثاني و الذي لا يكون مستخدما بنحو الإشارية يقع موضوعا للقضية الكلية، و قد تكون هذه القضية الكلية ملحوظة على نهج القضية الحقيقية، بمعنى أن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٧

الموضوع الكلي يؤخذ بما هو فان في معنونه، لكن لا يخرج عن كونه كلياً، إذن فكون المفهوم يلحظ بنحو الإشارية شياً، و كونه يلحظ بما هو فان في معنونه شياً آخر.

و تمام ما نريد توضيحه في المقام، هو أن المفهوم مع أنه دائماً كلي و لا- يخرج في الواقع عن الكلية إلى الجزئية، إلا أن هناك طريقتين في استخدامه، الأولى هي، الإشارية، و الثانية هي، اللأشارية.

و هاتان الطريقتان، ليس مرجعهما إلى إضافة مفهوم إلى آخر، لأن المفهوم المضاف أيضاً نقول إن للذهن طريقتين في استعماله و ليس الفارق بين الطريقتين بأنه تارة نضيف المفهوم الفلاني إلى آخر و أخرى إلى غيره، إذ ليس الفرق بلحاظ ما يضاف إذ أي مفهوم يضاف فهو بدوره تارة يستخدم بنحو الإشارية، و أخرى بنحو اللأشارية.

إذن، فالإشارية و اللأشارية طرزان من النظر إلى المفهوم، و ليسا مفهومين إضافيين يضافان إلى المفهوم، غاية أنه بأحد هذين النظريين يبدو المفهوم ضيقاً بلحاظ التطبيق على الخارج، و بالنظر الآخر يبدو المفهوم وسيعاً، و إن كان لا يختلف في كليته في كلا النظريين، و بهذا يتضح أن الجزئية في المفهوم من تبعات النظر الإشاري في استخدام المفهوم، لا أن المفهوم في نفسه ينقسم إلى كلي و جزئي كما قرأنا في المنطق.

و إذا اتضح هذه النكتة، حينئذ نقول: إن العلم الإجمالي متعلق بجامع و مفهوم كلي، غاية، أن هذا المفهوم الكلي ملحوظ بنحو الإشارية، و بهذا يختلف عن الجامع الذي يتعلق به الوجوب في سائر الموارد، فإذا وجب الجامع بين خصال الكفارة الثلاث، يكون متعلق الوجوب هنا جامع و مفهوم كلي، لكن هذا المفهوم الكلي ليس ملحوظاً بنحو الإشارية، و إن كان ملحوظاً بما هو فان في معنونه كما هو شأن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٨

القضايا الحقيقية، لكن الإشارية أمر آخر غير مجرد ملاحظة الموضوع فانها و حاك عن معنونه، و فرق بين الأمرين كما هو واضح، و أمّا الجامع الذي يتعلق به العلم، فهو نفس ذلك الجامع من حيث ذاته و حدود مفهومه، لكن مع اختلاف في كيفية استخدامه، فإنه منظور إليه بما هو مشار به، و من هنا صحّ مبنى الميرزا «قده» القائل بتعلق العلم الإجمالي بالجامع، لأن مصب العلم بحسب الحقيقة هو مفهوم كلي في نفسه و جامع، لما عرفته من أن المفهوم دائماً كلي، و لا يخرج عن الكلية إلى الجزئية أصلاً.

و إن شئت قلت: أنه بناء على ما تقدّم يصحّ مبنى الميرزا القائل بأن العلم الإجمالي يتعلق بالجامع، لأن مصب العلم بحسب الحقيقة هو مفهوم كلي في نفسه كما عرفت.

و كذلك يصحّ المبنى الثالث القائل بأن العلم الإجمالي متعلق بالواقع و الجزئي لا بالجامع، باعتبار أن المفهوم الكلي استخدم بنحو الإشارية في الخارج، و بهذا النحو من الاستخدام الإشاري يصبح بهذا النظر جزئياً و إن كان بنفسه كلياً إذ نظر الذي يستخدم إشاريته لا يراه وسيعاً في شخص هذا النظر، بل يراه ضيقاً، لأنه في شخص هذا النظر هو معنى حرفي لأن ما يرى هو الخارج، و ليس في الخارج إلا الجزئيات و بهذا يمكن القول بأن العلم الإجمالي تعلق بالواقع.

و إن شئت قلت: و كذلك يصحّ المبنى الثالث القائل بأن العلم الإجمالي يتعلق بالواقع و الجزئي، لأن المفهوم الكلي قد استخدم بنحو الإشارية، فيرى جزئياً.

كما أنه بما عرفت يصحّ المبنى الأول، القائل بأن العلم الإجمالي يتعلق بالفرد المردّد، باعتبار أن المفهوم أخذ على نحو الإشارية، و هذه الإشارية من ناحيتها لا تعين نوع المشار إليه بها، كما لو مدّ شخص

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤١٩

أعمى إصبغه و قال: «هذا» فإن كان الواقف أمامه «زيد» فسوف يكون هو المشار إليه، و إن كان «عمرو» فكذلك، فهنا لا يقال: إن المشار إليه هو الجامع لأنه لا يشير لذلك، بل المشار إليه واحد، غاية أن هويته مردّدة و غير متعينة، فهذا كأنه تردّد في الإشارة ذاتها و

أنها على وجه التردد، ولأجل هذا ادعى صاحب الكفاية «قده» [١٣٣] تعلق العلم الإجمالي بالفرد المرّد.

و بهذا البيان تندفع كل الإشكالات التي أوردت على المباني الثلاثة.

أما ما أورد على الأول، من أن الفرد المرّد يستحيل أن يكون له وجود في الذهن أو في الخارج.

فجوابه: أنه ليس المدعى أن لهذا الفرد وجودا ليرد هذا الإشكال.

بل نقول: إن هذا الوجود الذهني المستخدم بنحو الإشارية قابل للانطباق على هذا الفرد بالخصوص و على ذاك الفرد، و هذا ليس

معناه التردد، لا في عالم الذهن و لا في عالم الخارج.

و أما ما أورد على المبني الثاني للميرزا «قده». من أنه كيف يقال:

بأن العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع و لا يتعدّاه، مع أننا لنا علما وجدانيا بما هو أزيد من الجامع، لأننا نعلم بالبرهان أن الجامع لا يوجد إلّا

في ضمن حصّة ما- أي مع الخصوصية- و هذا معناه إننا نعلم بتلك الحصّة أيضا.

فجوابه: يتضح بما تقدّم لأننا نقول: إن العلم الإجمالي علم بالجامع الكلي، إلّا أن هذا الجامع الكلي استخدم بنحو الإشارية، كما

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٠

عرفت، و بهذا الإشاري لا نرى سعة في مقام التطبيق، و بهذا اللحاظ نرى المفهوم جزئيا بالمعنى المتقدّم، و معه فنحن لا نعلم بأزيد ممّا

نرى ليرد الإشكال، إذ إننا نرى شيئا ليس له سعة في مقام التطبيق، و عليه:

فلا يقال إننا نحتاج إلى ضمّ خصوصية في مقام التطبيق.

و أمّا ما أورد على المبني الثالث، من أن العلم الإجمالي إذا كان متعلّقا بالواقع، فحينئذ نسأل: إن حدّ الواقع الذي به صار الواقع جزئيا

هل هو داخل في تلك الصورة العلمية أو لا؟! فإن كان داخلا، إذن لا يبقى فرق بين التفصيلي و الإجمالي، و إن كان خارجا، إذن

تكون الصورة كلية لا جزئية.

فجوابه: إننا نختار، إن الحدّ غير داخل في الصورة، فتكون الصورة كلية، إلّا أن الجزئية جاءت من ناحية كيفية استخدام هذا المفهوم

الكلي، حيث استخدم بنحو الإشارية، و هو بهذا الاستخدام يرى ضيقا و جزئيا كما عرفت.

و بما ذكرنا نكون قد توصلنا إلى نظرية واضحة عن العلم الإجمالي، و هذه النظرية تجمع بين المباني الثلاثة المذكورة من حيث

أنظارها، كما تندفع بها كل الإشكالات التي أوردت عليها.

و حاصل هذا المدعى، هو أننا نقول: بأن العلم الإجمالي يتعلّق بمفهوم كلي جامع، إلّا أن هذا المفهوم يستخدم بنحو الإشارية، و هذا

الاستخدام ليس معناه أننا نضيف مفهوما إلى مفهوم، بل هو طرز من النظر لهذا المفهوم، و نفس ما ذكرنا ينطبق على العلم التفصيلي،

فأيضا هو متعلّق بجامع كلي بحسب الحقيقة، و لا يخرج عن الكلية إلى الجزئية بنفسه، لما بيناه من أن المفهوم لا يصبح جزئيا في عالم

الذهن و إنما يكون مستخدما بنحو الإشارية للخارج، لكن الإشارية تارة تكون من ناحية إشاريتها معينة لمطابقتها في الخارج، و أخرى

لا تكون كذلك، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢١

عينت مطابقتها في الخارج بحيث لو رفعنا هذا، و وضعنا ذاك مكانه لما حصل التطابق من هذه الناحية، فهذا العلم التفصيلي، و إلّا فهو

العلم الإجمالي.

و الخلاصة: هي أن نفس ما ذكرناه هنا في المقدمة يجري في العلم التفصيلي، فإنّه هو أيضا متعلّق بجامع كلي مستخدم بنحو الإشارية

غاية الأمر هو أن مطابقه في الخارج متعين، بخلاف العلم الإجمالي، فإن مطابقه غير متعين لأن الإشارية به على نحو التردد.

هذا هو حاصل المقدمة و النكتة في تحقيق حقيقة العلم الإجمالي باعتبار متعلقه.

إذا عرفت ذلك نرجع إلى أصل البحث، و هو منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

فنقول: إنه بناء على مبنا في إنكار قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فإنه يكفي الاحتمال، وحينئذ، لا إشكال في منجزته ولا موضوع لهذا الكلام أصلا، وإنما تتفرع هذه المباني الثلاثة المتقدمة على القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ حينئذ يقال: إنه ما الّذى أخرجه العلم الإجمالى من اللّبيان إلى البيان، و هل يستدعى وجوب الموافقة القطعية أو لا يستدعى؟.

وقد أشرنا إلى المسالك الثلاثة، حيث كان الأول منها يقول: بأن العلم الإجمالى يؤثر في وجوب الموافقة القطعية تأثيرا مباشرا. و كان المسلك الثانى منها يقول: بأنه يؤثر فيها، لكن لا مباشرة، بل بالواسطة.

و كان المسلك الثالث منها- و هو المختار- يقول: بالتفصيل بين الموارد، بناء على القاعدة المذكورة، فهو في بعض الموارد لا ينجز بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٢

وجوب الموافقة القطعية لا بصورة مباشرة ولا بصورة غير مباشرة، و فى بعضها يؤثر فيكون منجزا بشكل مباشر.

و الآن نبدأ بتحقيق المسلك الثالث- المختار- و بعد تحقيقه نأتى إلى معالجة الأول، و الثانى، و المسلك الثالث هذا ينقسم إلى دعوين.

١- الدعوى الأولى: هى انّ العلم الإجمالى لا يؤثر فى وجوب الموافقة القطعية فى الشبهات الحكيمية عند ما يكون مقرونا بها، كما إذا علم إجمالا بوجوب الظهر أو الجمعة، فهنا لا يقتضى و لا يؤثر فى وجوب الموافقة القطعية لا بصورة مباشرة، و لا غير مباشرة.

٢- الدعوى الثانية: هى انّ العلم الإجمالى يؤثر فى تنجز الموافقة القطعية فى الشبهات الموضوعية فيما إذا كانت مقرونة بالعلم الإجمالى، كما إذا علم أساسا بوجوب إكرام كل عالم، و علم إجمالا بأنّ أحد الفردين عالم، «إما زيد، و إما عمرو»، ففى مثله، العلم الإجمالى يستدعى وجوب الموافقة القطعية.

و قبل تعميق هاتين الدعويتين، نتناول دعوى مشتركة بينهما، و هى عبارة عن مقدّمة مفروغ عنها كأصل موضوعى.

و حاصلها: هو أنّه لا-خلاف فى أنّ أى مقدار ينجز من التكليف و يدخل فى العهدة بحكم العقل، و يخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، مثل هذا المقدار لا بدّ من موافقته القطعية، كما يقال: «بأنّ الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني»، بمعنى أنّه بعد فرض دخول شىء فى العهدة، و تنجز التكليف، فإنّ العقل لا يكتفى من العبد باحتمال الامتثال، بل لا بدّ من الجزم بالامتثال، و هذا واضح كبرويا، و من أجله لم يستشكل أحد فى موارد العلم التفصيلى فيما لو علم تفصيلا بوجوب صلاة العصر و شك فى الإتيان بها و عدمه و هو فى داخل الوقت، لم

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٣

يستشكل أحد فى أنّه لا يكفى مجرد احتمال الامتثال للتأمين، بل لا بدّ من تحصيل الجزم بالإتيان بها، لأنّ الوجوب خرج عن اللّبيان إلى البيان و دخل فى العهدة، و هذا مفروغ عنه فإنّهم قالوا بأنّ الشك فى أصل التكليف مؤمّن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و أمّا إذا تنجز التكليف و شك بامتناله فلا-بدّ من الجزم بامتناله لخروجه من اللّبيان إلى البيان، و معه لا بدّ من تفرغ الذمّة و هو لا يتمّ إلّا بالعلم بالموافقة القطعية، إذن فالبحث فى العلم الإجمالى بحسب الحقيقة بحث فى أنّ المقدار الّذى تنجز من التكليف و خرج عن اللّبيان إلى البيان بالعلم، فهذا المقدار بما ذا تحصل موافقته القطعية، فهل تحصل بالإتيان بكلا الطرفين، أو بأحدهما فقط؟ و إن كان من الواضح أنّ الموافقة القطعية للتكليف الواقعى لا تحصل إلّا بالإتيان بالطرفين بهما معا، إذن فالبحث صغرى بلحاظ المقدار المنجز من التكليف، فلو ثبت أنّ المقدار المنجز لا تحصل موافقته القطعية إلّا بالإتيان بكلا الطرفين فلا إشكال، حينئذ فى وجوب الإتيان بهما عقلا، لأنّه من باب الشك فى الامتثال، و حينئذ، فالشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

و بعد هذه المقدّمة التى تشكّل أصلا موضوعيا للبحث، نأتى إلى أصل المطلب فنقول:

إنّ الدعوى الأولى تتضمن انّ الشبهات الحكيمية المقرونة بالعلم الإجمالى، هذا العلم لا ينجز وجوب الموافقة القطعية، أى أنّه لا يلزم عقلا الإتيان بالطرفين.

و بيان هذه الدعوى يكون بتوضيح نكتتين.

١- النكتة الأولى: هي ان العلم الإجمالي ينجز المقدار الذي تعلق العلم، لأن هذا هو الذي يخرج عن اللابيان إلى البيان- هذا بناء على افتراض تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان- إذ المقدار الذي

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٤

يخرجه العلم الإجمالي، هو الذي يجعله معلوماً، و أما غيره فيبقى تحت قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» إذن، فمقتضى القسمة، ان أي مقدار أصبح معلوماً يخرج عن قاعدة القبح و يكون منجزاً، و ان أي مقدار لم يصبح معلوماً يبقى تحت قاعدة القبح.

و من الواضح، ان العلم الإجمالي لا- يجعلنا عالمين بأزيد من الجامع، إذ ان المعلوم بالعلم الإجمالي هو الجامع فقط، على جميع المباني المتقدمة في تفسير العلم الإجمالي.

أما بناء على مبنى الميرزا «قده» من تعلقه بالجامع فالأمر واضح، و كذلك بناء على مبناه بعد تنقيح كلامه «قده» كما تقدم، من ان العلم الإجمالي يتعلق بالجامع على نحو الإشارية إلى الواقع لأن الإشارية غير المعلومية حيث ان نسبة الإشارية إلى كل من الفردين على حد واحد، إذن، فهي إشارة مرددة، إذن فهي لا- تعين أحد الفردين و معه فالإشارة لا توصل إلينا أكثر من الجامع، إذن فحالها كحال.

بل الأمر كذلك على مبنى المحقق العراقي «قده» لو جمدنا على حرفية كلماته، حيث يقول: ان العلم الإجمالي يتعلق بالواقع، لكن بالبيان الذي نقلناه عنه، و هو، «ان الصورة العلمية يختلط فيها جانب الوضوح مع جانب الخفاء»،- و هو بهذا يفرق بين صورتى العلم الإجمالي، و التفصيلي- و لكن حينئذ، الأمر أيضا كذلك، لأن الحد الشخصي للواقع و ان كان داخلاً في الصورة العلمية، لكنه داخل في الجانب المجمل من الصورة، لا- في الجانب المبين، و حينئذ لا يكون البيان تاماً على هذا الحد، لأن تماميته مبنية على الصورة الواضحة، و من الواضح، ان الوضوح إنما يكون تاماً على الجامع.

إذن فعلى جميع هذه المباني، العلم الإجمالي لا يؤدي إلى تمامية البيان إلا على الجامع، إذن فلا ينجز إلا الجامع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٥

٢- النكتة الثانية: هي ان هذا الجامع الذي اشتغلت به الذميمة عقلاً و تنجز، إنما تحصل موافقة القطعية بالإتيان به، و الإتيان بالجامع يكون بالإتيان بأحد أطرافه، لأن وجوده إنما هو بأطرافه، فوجودها، أو وجود فرد منها وجود للجامع لا محاله، و حينئذ، يكون الإتيان بطرف من أطرافه موافقةً قطعيةً للمقدار المنجز، و ان لم يكن موافقةً قطعيةً للتكليف الواقعي، و حينئذ، إذا ضمنا هذه النكتة إلى النكتة الأولى، يثبت ان العلم الإجمالي لا- يستدعي الإتيان بكلا- الطرفين المعلومين بالإجمال معاً، لأنه لا ينجز إلا بقدر المعلوم، و المعلوم ليس إلا الجامع كما في الأولى، و الإتيان بأحد طرفي الجامع هو امتثال له كما بيناه، و الحاصل هو، ان العلم الإجمالي لا يستدعي إلا إتيان أحد الطرفين المعلومين بالإجمال لأنه لا ينجز إلا الجامع، و ما زاد عن الجامع يبقى تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان. و أما الدعوى الثانية: فهي ان العلم الإجمالي في موارد الشبهات الموضوعية المقرونة به يكون مؤثراً في وجوب الموافقة القطعية بنفسه و مباشرة، و كنا قد قلنا ان الأصل الموضوعي هو ان التكليف بمقدار ما ينتج يدخل تحت البيان، و معه تجب موافقة القطعية لأن دخوله تحت البيان انشغال للذميمة يقينا، و هو يستدعي الفراغ اليقيني و لا- يكفي احتمال الموافقة و الفراغ، كما ان برهان الدعوى الأولى كان يقول: ان المقدار المنجز بالعلم الإجمالي إنما هو الجامع لا الواقع، و موافقة الجامع تحصل بالإتيان بأحد مصداقيه.

و على ضوء هذا ندخل في الدعوى الثانية التي مفادها، ان العلم الإجمالي المقرونة به الشبهات الموضوعية يكون مؤثراً في وجوب الموافقة القطعية بنفسه و مباشرة، كما لو علم بوجوب إكرام كل عالم، و علم إجمالاً بأن أحد الفردين، إما زيد، و إما عمرو هو عالم، و حينئذ،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٦



فهذه شبهة موضوعية تشكل منها علم إجمالي بوجوب أحد الفردين، وهذا العلم الإجمالي نشأ من تردد القيد بين الفردين، وحينئذ يقال: بأن العلم الإجمالي لا يكتفى في مقام امتثاله بإكرام زيد وحده، أو عمرو وحده، بل لا بد من إكرام كلا الفردين وهذا معنى أن العلم الإجمالي يؤثر بنفسه في وجوب الموافقة القطعية.

و برهان ذلك هو، أن العلم هنا، تعلق بوجوب إكرام العالم، و وجوب إكرامه ينحل إلى العلم بوجوبين ضمنين، أحدهما: وجوب ذات الإكرام، و الآخر: وجوب إكرام متقيد بكونه عالما، و لهذا لو أكرم غير العالم، لم يكن ممثلا، إذن، فالتقيد مأخوذ تحت الأمر، أي أنه داخل في العهدة، إذن، كلا هذين الوجوبين داخل في عهدة المكلف للعلم بهما و خارج عن اللابيان إلى البيان، و حينئذ، لا يمكن الخروج عن عهدهما إلا بإكرام كلا الفردين حيث أنه بإكرامهما تتحقق الموافقة القطعية بناء على الأصل الموضوعي كما تقدم، و من الواضح أن هذا المكلف لو أكرم زيدا فقط، فهنا تحقق الإكرام لكن لم يحرز تقييد الإكرام بالعالم و إن كان زيد أحد طرفي العلم الإجمالي لأنه لم يحرز انطباق التقييد المعلوم وجوبه على ما وقع خارجا، و المفروض هو أن مقتضى قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، هو لزوم الإتيان بإكرام كلا الفردين لكي يحصل جزم بأن تقييد الإكرام بالعالم قد تحقق خارجا.

إذن ففرق بين موارد الشبهات الموضوعية و موارد الشبهات الحكمية، ففي الحكمية لم يعلم بعروض الوجوب إلا على الجامع بين الفعلين، و هذا الجامع بما هو جامع معلوم الانطباق على الفرد المأتي به خارجا، إذن فالموافقة القطعية على ما علم بوجوبه حاصله، و هذا بخلافه في الشبهات الموضوعية، حيث أنه لم يعلم بوجوب إكرام

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٧

الجامع بين الفردين فقط، بل علم بوجوب إكرام العالم فيهما، و حيث أنه لم يعلم أيهما العالم، إذن فقد دخل في العهدة وجوب إكرام العالم، و معنى وجوب إكرامه يعني: وجوب إكرام مقيد بأن يكون عارضا على العالم، إذن، فتقييد الإكرام بالعلم أيضا وجوبه دخل تحت العهدة و صار يحتاج إلى الفراغ اليقيني، و لا يحصل الفراغ اليقيني إلا بإيجاد كلا الإكرامين، إكرام زيد و إكرام عمرو. و بالتدقيق يظهر أن فذلكه هذه النقطة ليست قائمة في الشبهة الموضوعية على الإطلاق، بل قائمة بأن يكون العلم الإجمالي ناشئا من التردد في قيد مأخوذ في الأمر قد تقييد الواجب به، ففي مثله تأتي هذه النقطة، حيث يعلم أن هنا تقييدا «ما» تحت الأمر، و لا يعلم بانطباقه على الخارج إلا بإتيان كلا الفردين.

و أما إذا فرض أن الشبهة موضوعية و لكن بلحاظ قيد الوجوب محضا من دون أن يكون هناك تقييد مأخوذ تحت الأمر، فحينئذ لا تأتي هذه النقطة، و مثاله: أن نفرض أن المولى يقول: إذا جاء الحجاج من الحج فتصدق بدرهم، و إذا جاء الزوار من الزيارة فصل ركعتين، و علمنا إجمالا- بأنه تحقق أحد الأمرين، فهنا علم إجمالي بوجوب أحد الأمرين، و هذا العلم الإجمالي نشأ من شبهة موضوعية، لأنه ناشئ من الشك في تحقق الموضوع خارجا، أي في تحقق شرط الوجوب خارجا، لكن مع هذا، فهذه الشبهة الموضوعية تشبه الشبهة الحكمية، لأنه ليس هناك شيء تحت العهدة سوى ذات الفعل، أما ذات التصديق بدرهم، أو ذات الصلاة، فهنا تقييد الفعل بوصف مخصوص قائم بفعل خارجي لم يؤخذ تحت الأمر، إذن فنحن نعلم بوجوب الجامع، و هذا يتحقق بالإتيان بأحد الفردين، و بهذا تتحقق الموافقة للمقدار المعلوم بالتكليف، و هو الجامع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٨

و أين هذا من إكرام العالم، إذن فالميزان في وجوب الموافقة القطعية ليس هو مطلق كون الشبهة موضوعية، بل كون الشبهة موضوعية بلحاظ تقييدها بقيد داخل تحت الأمر، فإذا كانت كذلك، حينئذ لا بد من الجزم، و لا جزم إلا بالجمع بين الطرفين، و بهذا يتم برهان الدعوى الثانية، و به يتم تنقيح مسلكتنا.

و الخلاصة هي: إن الميزان في وجوب الموافقة القطعية ليس هو كون الشبهة موضوعية، بل هو كون العلم الإجمالي ناشئا من التردد في قيد مأخوذ تحت الأمر و داخل في العهدة كما عرفت في المثال، و إلا فقد تكون الشبهة موضوعية و مع ذلك لا تجب الموافقة

القطعية كما لو قيل: «إذا جاء زيد فأكرمه»، وقيل: «إذا جاء عمرو فأكرمه»، و علمنا بمجيء أحدهما إجمالاً، فيتحقق عندنا علم إجمالي بوجود إكرام أحدهما، وهذا العلم الإجمالي نشأ من شبهة موضوعية، لأنه ناشئ من الشك في تحقق شرط الوجوب خارجاً، ومع ذلك لا تجب الموافقة القطعية، بل يكتفى بإكرام أحدهما، لأن الداخل في عهدة المكلف هو ذات الإكرام، من دون تقييد بأي وصف مخصوص، وعليه فنحن نعلم بوجود الجامع وهذا يتحقق بإكرام أحد الفردين.

٢- المسلك الثاني: وهو للميرزا «قده» كما في أجود التقريرات ١٣٤] حيث ذهب إلى أن العلم الإجمالي لا يقتضى بنفسه وجوب الموافقة القطعية ولا يؤثر بذلك أصلاً بصورة مباشرة، ولكن يؤثر بصورة غير مباشرة، وهذا المسلك ينحل إلى دعويتين.

١- الدعوى الأولى: هي أن العلم الإجمالي لا يؤثر تأثيراً مباشراً في وجوب الموافقة القطعية، وقد استدلل على هذه الدعوى، بأن العلم بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٩

الإجمالي يتعلّق بالجامع، إذن فهو لا ينجز سوى الجامع، والجامع يتحقق بأحد الفردين، وأحدهما قد تحقق خارجاً.

٢- الدعوى الثانية: هي أن العلم الإجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية بالواسطة، واستدل على هذه الدعوى، بأن العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعية، وهذه الحرمة علّة لتعارض الأصول، والتعارض يوجب تساقطها، وهذا يعني أن كل شبهة في كل طرف تبقى شبهة بلا- أصل مؤمن، وهذا وحده يكفي في التنجيز، وهذا التنجيز وإن كان تنجيزاً بالاحتمال لا- بالعلم، لكن هذا التنجيز الاحتمالي من بركات العلم، لأن هذا التنجيز إنّما حدث بسبب تساقط الأصول في الأطراف، إذ لو لا ذلك لما كان الاحتمال منجزاً، وتساقط الأصول نشأ من التعارض، والتعارض معلول لحرمة المخالفة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية هذه، معلولة للعلم الإجمالي، وبذلك يكون هذا التنجيز من تبعات العلم الإجمالي، لكن بالواسطة كما عرفت، ومن هنا صحّ القول: بأن العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقة القطعية بالواسطة لا مباشرة.

ولنا تعليق على كل من هاتين الدعويتين.

أما ما جاء في دعواه الأولى، وإن كنا نوافق عليه بالجملة، حيث كنا نقول: إن العلم الإجمالي لا يقتضى أصلاً وجوب الموافقة القطعية، بل نرى ذلك على جميع المباني في العلم الإجمالي، لا على خصوص مبنى الميرزا «قده»، لكن لا على الإطلاق بل على التفصيل الذي ذكرناه، حيث أننا بينا أنه في الشبهات الموضوعية عند ما يكون التردد فيها في التقيد المرّد دخوله تحت الأمر المعلوم، حينئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، وكلام الميرزا «قده» وإن كان صحيحاً في أصل الدعوى، لكن ينبغي أن يفصل ويخصصها بموارد الشبهة الحكمية، وعليه: بإطلاق الدعوى الأولى غير تام.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٠

وأما ما جاء في الدعوى الثانية: وهو أن العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية تستدعي تعارض الأصول، وتعارضها يستدعي التساقط، فيكون العلم الإجمالي منجزاً.

فهنا نسأل: أنه ما هو المقصود بالأصول المتعارضة، ومن ثمّ المتساقطة؟

فهل المقصود بها كلتا البراءتين، الشرعية والعقلية، أو خصوص الشرعية؟

فإن أريد مطلق البراءة، حيث يقال: بأنه كما يتم في الشرعية، يتم في العقلية، لأنه كما يقال في البراءة الشرعية أن جريانها في هذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، وكذلك في ذاك، وجريانها فيهما معا غير معقول لاستلزام المخالفة القطعية، كذلك يقال في البراءة العقلية حيث يقال:

إننا نتعامل مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك.

ولكن هذا غير معقول، لأن البراءة العقلية حكم عقلي، ولا تعارض في أحكام العقل بحسب مقام الإثبات، وإنما يجب أن ينظر إلى ملاكها بحسب مقام الثبوت، وحينئذ يقال: بأن البراءة العقلية ملاكها تام في كلا الطرفين إذا لوحظت الخصوصية، بمعنى أن كلا

الطرفين مجرى للبراءة العقلية بخصوصه، لأنه لم يتمّ عليه البيان، ولا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، فإنّ وجوب الظاهر بما هو وجوب الظاهر، هو مجرى للبراءة، وكذلك الجمعة، لأنّ التأمين بلحاظ الخصوصية لا يلزم منه التأمين بلحاظ الجامع الموجود في ضمن الخصوصية.

و هذا التحليل لا نجريه في أدلة الأصول الشرعية، لأنه غير عرفي، لأنّ أدلة الأصول الشرعية خطابات عرفية، و هذا التحليل ليس عرفيا، بأن يقال: بأننا نؤمن عن الخصوصية مع تنجيز الجامع الموجود في

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣١

ضمن الخصوصية، فمثل هذا غير عرفي، لكن عند الكلام عن البراءة العقلية لا نتعامل مع دليل لفظي ليجرى فيه ذلك، بل يكون التعامل مع قانون عقلي، فلا بدّ من تطبيقه بالدقة، و مقتضى ذلك القول بأنّ اللابيان يؤمن بمقداره، و البيان ينجز بمقداره، و محطّ البيان غير محطّ اللابيان، إذ محطّ البيان هو الجامع إذن فينجز الوجوب بما هو مضاف للجامع، و يؤمن عنه بما هو مضاف للفرد و لا تنافي.

إذن، إذا كان المقصود بتعارض الأصول، تعارض كل البراءات حتّى العقلية، فهذا غير صحيح، لأنّ البراءتين العقليتين لا تعارض بينهما.

و إن كان المقصود بتعارض الأصول البراءة الشرعية فقط، فلا بأس بذلك، لأنه يبقى عندنا مؤمن، و هو البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذن فمسلك الميرزا «قده» غير تام مبني.

و إن شئت قلت: أنه إذا كان المقصود من الأصول التي تعارضت و تساقطت، هي خصوص البراءات الشرعية، فهذا صحيح، و لكن تبقى البراءة العقلية، و تكون مؤمنة، و معه لا يتمّ ما ذكره من التنجيز بالواسطة.

و إن كان المقصود من الأصول ما يشمل البراءات العقلية أيضا، فهذا غير ممكن، لأنّ البراءة العقلية حكم عقلي، و لا تعارض بين أحكام العقل بحسب مقام الإثبات، و حينئذ، فلا بدّ من النظر إلى ملاكها بحسب مقام الثبوت، و حينئذ يقال: بأنّ ملاكها، و هو قبح العقاب بلا بيان، تام في كل من الطرفين، لأنّ كلا منهما بخصوصه لا بيان عليه، و هذا لا يلزمه الترخيص في المخالفة القطعية، لأنّ الجامع بين الفردين قد تمّ عليه البيان، فيكون منجزا بمقداره، و يجب إيجاده و لو بأحد فرديه، و يكون مؤمنا عنه بما هو مضاف لهذا الفرد و لا تنافي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٢

و الحاصل: هو أنه لما كانت البراءة العقلية حكما عقليا، فلا بدّ من الدقة في مقام تطبيقها، و الدقة تقتضى ما ذكرناه من تنجيز الجامع، لتامية البيان عليه، و عدم تنجيز كل فرد بخصوصه، لعدم تمامية البيان عليه.

و هذا الكلام لا يجرى في البراءة الشرعية، لأنّ أدلة الأصول الشرعية خطابات عرفية و معه لا بدّ من تحليلها تحليلا عرفيا لا عقليا. و بهذا ثبت أن إثبات منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بالواسطة بالنحو الذي ذكره الميرزا غير تام على مبني الميرزا «قده»، حيث أنه يعترف بالبراءة العقلية، لأنّ هذه البراءة تكون مؤمنة عن كل طرف بخصوصه، و إن لم تؤمن عن الجامع، إلّا أنّ إيجاد الجامع يتحقّق بأحد الفردين كما عرفت.

أمّا المسلك الأول، الذي هو مسلك المشهور، كما أنه مسلك الميرزا «قده» [١٣٥] في تقرير فوائد الأصول [١٣٦] و الذي حاصله: إنّ العلم الإجمالي يؤثر بنفسه في وجوب الموافقة القطعية، و لعلّ أشدّ الناس تعصبا لهذا المسلك هو المحقّق العراقي «قده» [١٣٧] حيث ذكر أنّ تأثيره في ذلك إنّما هو على نحو العلية، و لأنّ كلامنا في أصل التأثير، فلا يتحصل من فوائد الأصول معنى فنيا لتقريب هذا المدعى، نعم يمكن أن نستنتج من كلمات العراقي «قده» - على ما في بعضها من التشويش - بيانين في مقام الاستدلال على هذا المسلك.

١- البيان الأول: و هو مركب من ثلاث نقاط.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٣

أ- النقطة الأولى: هي أنّ هناك فرقا بين العلم و التنجز، حيث أنّ العلم صفة للصورة الذهنية القائمة في أفق النفس. و أما التنجز فهو صفة للحكم الشرعي الواقعي القائم في لوح التشريع.

إذن فلا- يمكن أن يقاس التنجز بالعلم و أنّه مثله بأن يقال: أنّ التنجز كالعلم، فكما أنّ العلم يقف على الجامع و لا يسرى منه إلى أفراده فكذلك التنجز لا- يسرى من الجامع إلى الخارج، و قد عرفت أنّه يوجد فرق بين العلم و التنجز، إذ ما هو معروض التنجز مختلف سنخا عما هو معروض العلم، لوضوح أنّ العلم لا يتعلّق بالخارج ابتداء، و إلّا لما أمكن فيه وقوع الخطأ أصلا في تحقّق معلومه و متعلقه، بينما العلوم الخاطئة كثيرة، و إنّما متعلّق العلم هو الصور الذهنية الحاكية عما في الخارج.

ب- النقطة الثانية: هي أنّه بعد أن عرفنا أنّ التنجز صفة للواقع الخارجي للحكم، فمن الواضح أنّ الواقع الخارجي للحكم إنّما يتصف بالتنجز إذا كان واصلا و مبينا، لأنّه مع عدم وصوله و بيانه تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكن لا نريد بالعلم هنا، العلم المتعلق بنفس الواقع الخارجي، لأنّ هذا غير معقول كما عرفت في النقطة الأولى، لأنّ العلم التفصيلي فضلا عن العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع الخارجي، إذ لو شرطنا أن يتعلّق به العلم مباشرة لانسدّ باب التنجز.

و عليه: فالعلم المنجز إنّما هو العلم بالصورة الواقعية، باعتبار أنّ العلم يعرض على الصور الذهنية المطابقة للواقع الخارجي الحاكية عنه، فمعنى أنّ الواقع الخارجي للحكم الشرعي يتنجز بالعلم، يعني يتنجز إذا علم بصورة ذهنية له حاكية عن ذلك الواقع الخارجي و مطابقة له، يكون حينئذ منجزا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٤

و الحاصل هو، أنّ الواقع الخارجي للحكم إنّما يتصف بالتنجز إذا كان معلوما، و إلّا، فتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و يقصد بالعلم المنجز، العلم بالصورة الذهنية المطابقة للواقع الخارجي و الحاكية عنه كما عرفت في النقطة الأولى، من أنّ العلم صفة لتلك الصورة و يتعلّق بها لا بالواقع الخارجي، و إلّا لما أخطأ العلم أصلا، و هو خلاف الوجدان.

و عليه: فمعنى تنجز الواقع الخارجي بالعلم، يعني إذا علم بصورة ذهنية حاكية له حاكية عنه و مطابقة له، يكون حينئذ منجزا. ج- النقطة الثالثة: هي أنّ هذا الواقع الخارجي، هناك صورتان ذهنيان قابلتان للحكاية عنه.

إحدهما: صورة ذات حدّ تفصيلي، و هي المسماة بالصورة التفصيلية، و هي التي يعرض عليها العلم التفصيلي.

و الثانية: هي صورة ذات حدّ إجمالي، و هي المسماة بالصورة الإجمالية، و هي التي يعرض عليها العلم الإجمالي.

و كل من هاتين الصورتين تكون بإزاء الواقع بشخصه، غايته، أنّ إحدهما مفصّلة، و الأخرى مجملّة، كما عرفت في مبنى العراقي «قده».

نعم الواقع الخارجي ليس له حدّ تفصيلي و آخر إجمالي، لأنّ الإجمال و التفصيل من شئون الحكائية، و هذه تكون للصورة، لا لدى الصورة الذي هو الواقع الخارجي.

فالواقع الخارجي دائما له حد شخصي واقعي محفوظ، به يكون الواقع شخصا من الأشخاص، حيث لا يقال عنه تفصيلي أو إجمالي، لكن هذا الواقع بهذا الحدّ الشخصي هناك صورتان ذهنيان قابلتان للحكاية عنه، إحدهما: صورة مفصّلة، و أخرى إجمالية.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٥

و الخلاصة: هي أنّ هذا الواقع الخارجي له صورتان ذهنيان قابلتان للحكاية عنه و المطابقة له، إحدهما تفصيلية، و أخرى إجمالية كما عرفت في مبنى العراقي «قده».

إذا اتضحت هذه النقاط الثلاث، حينئذ نستخرج النتيجة، حيث ذكرنا في النقطة الأولى، إنّ التنجز ليس من شئون الوجود الذهني و

الصورة الذهنية كما هو الحال في العلم، إذن، فلا معنى لما يقال، من أنه إذا لم يكن العلم ساريا من الصورة الإجمالية إلى الواقع الخارجي، إذن التنجز أيضا لا يسرى من الصورة الإجمالية إلى الواقع الخارجي، فهذا الكلام لا معنى له، لأنّ التنجز ابتداء، مصبّه الواقع الخارجي، وليس مقصودنا من تنجز الواقع الخارجي عند العلم به، إنّ العلم ينصبّ ابتداء على الواقع الخارجي، إذ عرفت استحالة هذا في النقطة الثانية، بل مقصودنا من العلم بالواقع الخارجي، هو أن يعلم بصورة ذهنية مطابقة معه وحاكية عنه، وقد عرفت في النقطة الثالثة أنّ هناك صورتان مطابقتان حاكيتان عن هذا الواقع الخارجي، إحداهما، إجمالية، والأخرى تفصيلية، وحينئذ يقال: كما يتنجز هذا الواقع بتعلّق العلم بصورة تفصيلية له، كذلك يتنجز بتعلّق العلم بصورة إجمالية له.

والحاصل هو: أنّه إذا تعلّق العلم الإجمالي بصورة ذهنية لذلك الواقع الخارجي يكون حينئذ منجزا بمقتضى ما جاء في هذه النقاط كما هو واضح.

هذا حاصل ما يستفاد من كلام العراقي «قده» كتقريب أول للبرهنه على مؤثرية العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية. ولنا حول هذا الكلام ملاحظتان.

١- الملاحظة الأولى: وهي ترتبط بالنقطة الأولى، حيث قال

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٤

فيها: «إنّ التنجز يختلف عن العلم، وإنّ التنجز من شئون الواقع الخارجي».

وهذا الكلام غير تام، بل التنجز من شئون الوجود العلمي للحكم، لا من شئون الوجود الخارجي، وذلك لأنّ التنجز عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة، وتمام موضوع حكم العقل للاستحقاق هو هذا الوجود العلمي للحكم، سواء أ كان مصادفا أو لا، بينما الحكم على وجوده الواقعي ليس موضوعا للتنجز ولا جزء الموضوع لذلك وعلى هذا ترتب استحقاق عقاب المتجرى، وحينئذ، إذا لم يسر الوجود العلمي من الجامع إلى الفرد يصحّ أن نقول: إنّ التنجز لا يسرى من الجامع إلى الفرد، لأنّ المتنجز يضع قدمه في المكان الذي يضع العلم قدمه فيه، وحيث أنّ العلم وضع قدمه على الحكم فكذلك التنجز.

والحاصل هو أنّ ما ذكر في النقطة الأولى، من أنّ التنجز من شئون الواقع الخارجي للحكم، غير صحيح، بل هو من شئون الوجود العلمي له، لأنّ التنجز عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب، وموضوع حكم العقل بذلك هو الوجود العلمي للحكم، سواء أ كان مطابقا للواقع أو مخالفا له، ومن هنا قلنا باستحقاق المتجرى للعقاب، وحينئذ، فإذا لم يسر الوجود العلمي من الجامع إلى الفرد، فكذلك التنجز لا يسرى، لأنّه منصبّ عليه ومن شئونه كما عرفت.

٢- الملاحظة الثانية: هي أنّه لو تنزّلنا و فرضنا أنّ التنجز يعرض على الواقع الخارجي للحكم، لكن لا مطلقا، بل يشترط العلم به، بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حينئذ لا بدّ من تعدّي التنجز بمقدار العلم، وقد بينا أنّ العلم حتّى لو فرض تعلّقه بصورة إجمالية، فإنّ هذه الصورة وإن كانت مطابقة مع الواقع، بمعنى كونها مشيرة إليه، لكن ليست مطابقة معه، بمعنى كونها كاشفة عن حدّه الشخصي، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٧

أردتم من كون مطابقة الصورة الإجمالية للواقع، إنّها مشيرة إليه، فهذا صحيح، لكن المشير كما تكون للمعلوم، تكون أيضا للمجهول، لأنّ المشيرية ليست علما، وإن أردتم بالتطابق للواقع، كون الحدّ الشخصي منكشفا بهذه الصورة، فهذا خلاف الوجدان والبرهان، لأنّه ليس بمنكشف فيها، إذن لا يمكن سراية التنجز إلى الحدّ الشخصي.

وإن شئت قلت: أنّه لو تنزّلنا و فرضنا أنّ التنجز من شئون الواقع الخارجي ويعرض عليه بشرط العلم به، حينئذ لا بدّ من تقرير التنجز بمقدار العلم، ولما كانت الصورة الإجمالية مطابقة للواقع بمعنى كونها مشيرة له، لا بمعنى كونها كاشفة عن حدّه الشخصي، فحينئذ لا يمكن سريان التنجز إلى الحدّ الشخصي، لعدم كشف الصورة الإجمالية عنه، فلا يكون متعلّقا للعلم الإجمالي ليتنجز به.

٢- البيان الثاني: المستفاد من كلمات العراقي «قده» [١٣٨]، هو أنّ العلم الإجمالي و إن تعلق بالجامع، إلّا أنّه تعلق فرغ عن انطباقه و تخصّصه، لا- بجامع لم ينطبق و لم يتخصّص كما في موارد الوجوب التخيري حينما يتعلّق الوجوب بالجامع، فالوجوب تعلق بجامع لم يفرغ عن تخصّصه، و من هنا لا ينتجز سوى الجامع و لا تنتجز الخصوصية، بينما هنا، العلم تعلق بجامع فرغ عن تخصّصه في المرتبة السابقة فيكون منجزا للخصوصية.

و إن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي و إن تعلق بالجامع، إلّا أنّه تعلق بجامع فرغ تخصّصه، و حينئذ يكون العلم الإجمالي منجزا للخصوصية أيضا، و هذا بخلاف الجامع في مورد تعلق الوجوب التخيري به حيث لم يفرغ عن تخصّصه، و من هنا لا- ينتجز غير الجامع.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٨

و هذا البيان غير تام لأنّه إن أراد بالجامع في مرحلة تعلق العلم به و أنّه مفروغ عن تخصّصه، إن أراد واقع الخصوصية، و ما هو بالحمل الشائع خصوصية، فهذا غير موجود في مرحلة تعلق العلم به، لأنّ الخصوصية بالحمل الشائع غير معلومة، و إن أراد بها مفهوم الخصوصية أي الخصوصية بالحمل الأولى، و العلم بجامع الخصوصية، فهو بنفسه جامع، و العلم به لا يوجب أكثر من تنجز هذا الحدّ الجامعي دون أن يسرى التنجز منه إلى ما لا بيان له.

و الحاصل أنّ هذا خلط بين الخصوصية بالحمل الأولى الذاتي، و بينها بالحمل الشائع، فإنّ المفروغ عنه و هو الخصوصية بالحمل الأولى هو الجامع حقيقة، و ما يراد تنجزه هو الخصوصية بالحمل الشائع.

و الحقيقة هي أنّ ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام في بياناتهم كلها نشأت من ضيق الخناق، لأنّ هؤلاء الأصحاب ألزموا أنفسهم بما لا ملزم به، و هو الجمود على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» و حينئذ وقع التزاحم بين الإشكالات الواردة على تقرّباتهم و بين هذه القاعدة و كأنّها برهان عقلي، فوقعوا في حيرة بين هذه القاعدة و بين وجدانهم، حيث أنّ الوجدان العرفي لا يحتمل أنّ العبد إذا علم إجمالا أنّ المولى أوجب إمّا الظاهر، و إمّا الجمعة، أن يقول: إنّ هذا العلم لا يقتضي منّي أكثر من الإتيان بكلا الفردين، فهذا غير محتمل، بل الوجدان العرفي قاض بأنّ وجوب الموافقة القطعية من الواضحات، و من أنّه مؤمن عقلايا إذا اقتصر على أحد الفردين، و يقطع النظر عن باقي المؤمّنات، و لو أنّهم رفعوا أيديهم ابتداء عن قاعدة قبح العقاب بلا- بيان، أو في الجملة لما وقعوا في ذلك، فيقال بقبح العقاب بلا- بيان في بعض الموارد، و ذلك كما لو كان الوجوب الواقعي مصداقا لجامع تمّ البيان على جامعته، إذ حينئذ يرتفع الإشكال عنهم برفع اليد عن هذه القاعدة إمّا كلية كما

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٣٩

اخترناه و هو الصحيح، أو في الجملة و يقال حينئذ أنّه لا يحكم العقل بقبح العقاب إذا كان الوجوب الواقعي مصداقا لجامع تمّ بيانه حيث أنّ العلم الإجمالي يقتضي التنجز سواء قبلت قاعدة قبح العقاب أو لم تقبل.

و الخلاصة هي أنّ ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام من كون العلم الإجمالي مؤثرا في وجوب الموافقة القطعية، أمر وجداني لا إشكال فيه، لكن الإشكالات الواردة على تقرّباتهم لهذا المطلب، نشأت من التزاحم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و حينئذ، فلا يرتفع الإشكال عنهم إلّا برفع اليد عن هذه القاعدة رأسا، كما اخترناه، أو في الجملة، فيقال: أنّه لا يحكم العقل بقبح العقاب إذا كان الوجوب الواقعي مصداقا لجامع تمّ البيان عليه.

و إلى هنا تمّ الكلام في الجهة الأولى من المرحلة الثانية، حيث قلنا إنّ الكلام في تنجز العلم الإجمالي يقع في مرحلتين.

الأولى في مرحلة تأثيره في حرمة المخالفة القطعية.

و المرحلة الثانية في تأثيره في وجوب الموافقة القطعية.

و في كل من المرحلتين إذا فرض الفراغ عن التأثير، يقع الكلام في أنّ هذا التأثير، هل هو بنحو العلية، أو الاقتضاء؟

وقد مضى الكلام عن الجهة الأولى من المرحلة الثانية وصرنا إلى الكلام عن الجهة الثانية من المرحلة الثانية.

## ٢- الجهة الثانية: من المرحلة الثانية: وهى أن العلم الإجمالى بعد الفراغ عن تأثيره و تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية، يقع الكلام فى ان هذا التأثير هل هو بنحو العلية، أو الاقتضاء؟

بحيث أنه إذا كان بنحو العلية، يمتنع ورود الترخيص الشرعى

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٠

الظاهرى فى بعض الأطراف، و أمّا إذا كان بنحو الاقتضاء، المعلق على عدم ورود الترخيص الشرعى الظاهرى فى بعض الأطراف، بحيث لا يمتنع ولا يابى العقل عن ورود مثل هذا الترخيص؟ [١٣٩]

بحوث فى علم الأصول ؛ ج ٨؛ ص ٤٤٠

هذا البحث لا موضوع له ولا معنى إذا بنى على أن تأثير العلم الإجمالى فى حرمة المخالفة القطعية ليس على نحو العلية كما عرفت فى المرحلة الأولى من أن تأثيره بحرمة المخالفة القطعية هو اقتضائى معلق على عدم ورود الترخيص فى خلافه، فإذا كان هذا هو شأن تنجيز العلم الإجمالى فى المرحلة الأولى، فما ظنك بتأثيره فى المرحلة الثانية، بل لا معنى للبحث عن العلية فى المرحلة الثانية بعد إنكارها فى المرحلة الأولى، لأنه إذا لم يكن مؤثرا فى حرمتها على نحو العلية، فعدم تأثيره كذلك فى وجوبها بطريق أولى، إذن فالانتهاء إلى هذا البحث يجب أن يكون بغض العين عن إنكار العلية فى المرحلة الأولى.

كما أنه لا معنى للنزاع وهذا البحث بناء على المسلك الثانى القائل بالتأثير بالواسطة، حيث أنه ينكر أصل تأثير العلم الإجمالى المباشر فى وجوب الموافقة القطعية، إذن فلا مجال للنزاع فى أن تأثيره هل هو بنحو العلية أو الاقتضاء، و أمّا كون تأثيره بالواسطة، فهو وإن اعترف به، إلا أن هذا لا يمنع من جريان الأصول فى بعض الأطراف لما عرفت من أن سبب هذا التأثير إنما نشأ من تعارض الأصول، فلو لم يكن هناك تعارض بينها كما لو لم يكن أحدها جاريا، إذن لا مانع من جريان الآخر فى بعضها بلا معارض، و معه لا يعقل أن يكون هذا التنجيز مانعا من جريان الأصل، إذن، فبناء على المسلك الثانى أيضا لا محصل للبحث فى أن تنجيز العلم الإجمالى هل هو بنحو العلية أو الاقتضاء و إنما كان البحث فى المقام الثانى مبنيًا على الإغماض عمّا ذكرناه من عدم كون العلم مؤثرا بنحو على فى حرمة المخالفة القطعية.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤١

نعم هناك مجال لهذا البحث بناء على المسلك الأولى القائل بالتأثير، و بناء على المسلك الثالث القائل بالتأثير بالجملة و فى بعض الموارد، إذ فى هذين المسلكين يمكن أن يبحث فى أن تأثير العلم الإجمالى، هل هو بنحو العلية، أو الاقتضاء.

وقد اختار المحقق العراقى «قد» [١٤٠] أن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقة القطعية هو بنحو العلية، و اختار الميرزا «قد» [١٤١] على ما فى فوائد الأصول أنه على نحو الاقتضاء، و إن كان لا- موضوع للبحث عده فى الاقتضاء أو العلية كما فى أجود التقريرات [١٤٢]، و عباراتهم فى المقام لا- تخلو من تشويش، و لعلّه لعدم اتضاح العلية و الاقتضاء بنحو حدى، و من هنا نرى بعض عبارات الفوائد تميل إلى الاقتضاء، و بعضها يميل إلى العلية، و لذا ترى كلا من العراقى و الميرزا «قدهما» نسب مختاره إلى الشيخ الأعظم «قد»، بينما عبائر الشيخ الأعظم فى الرسائل مشوشة إذ بعضها يميل إلى هذا، و بعضها الآخر يميل إلى ذاك، و على أى حال، فالمسألة، على الإجمال فيها اتجاهان، الأول، يقول بعلية العلم الإجمالى، و الثانى، يقول باقتضائه، و قد حاول كل من الاتجاهين أن يثبت مدعاه حلا تارة، و نقضا أخرى.

أمّا الموقف الحلى للميرزا «قد» [١٤٣] الممثل لموقف الاقتضاء، فقد ذكر فى فوائد الأصول: ان العلم الإجمالى ليس علمه لوجوب

الموافقة القطعية، وإن كان علة لحرمة المخالفة القطعية، وذلك لأن الترخيص في المخالفة القطعية لم يكن معقولا لأنه ترخيص في المعصية وهو قبيح،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٢

و أما الترخيص في المخالفة الاحتمالية فهو ليس ترخيصا في المعصية، فيعقل ورود الترخيص على أحد الطرفين، وهذا معناه أن تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية هو على نحو الاقتضاء وليس على نحو العلية.

و هذا الكلام من الميرزا «قده»، أن حملناه على محمل الجد والاستدلال فلا- محصل له، لأنه لا معنى لتعليل كون العلم الإجمالي هناك علة لحرمة المخالفة القطعية بأن الترخيص فيها يكون ترخيصا في المعصية، وعدم كونه علة لوجوب الموافقة القطعية، لأن الترخيص بأحد الأطراف هنا لا يكون ترخيصا في المعصية.

و ذلك لأن المقصود من المعصية هو ما حكم العقل بكونه منافيا لحق المولى، إذ حكم العقل بالمنافاة لحق المولى وعدمها هو فرع إثبات العلية أو الاقتضاء في المقام الذي هو محل النزاع، لأنه هو الذي ينقح لنا حكم العقل و حدود حكمه من ناحية الإطلاق و التعليق.

و لأجل هذا ينبغي أن يحمل هذا الكلام من الميرزا «قده» على أنه مجرد متبه وجداني، لأنه لا يعقل تعليل عدم العلية بما يتوقف على عدم العلية، و لهذا لا يكون هذا الكلام صياغة لبرهان، و إنما يرجع هذا البيان الحلي إلى دعوى وجدانية، على كون العلم الإجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

و أما الموقف الحلي للمحقق العراقي «قده» [١٤٤] القائل بالعلية، فإنه قال في مقام البرهنة، بأننا لا نحتاج إلى مزيد برهان إضافة إلى ما تقدم على إثبات العلية، لأننا جميعا متفقون على أن العلم الإجمالي ينجز شيئا «ما» على نحو العلية، لكننا مختلفون في أن ما ينجزه ما هو؟ فهل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٣

هو الجامع، أو الواقع؟ فإذا ثبت، كما عرفت، أن العلم الإجمالي ينجز الواقع، إذن، فالعلية تترتب قهرا حينئذ، و لذا لم يتوهم أحد ممن قال بتنجز الجامع أنه على نحو الاقتضاء، و إنما انصب الخلاف على شخص المنجز، و أنه ما هو، الواقع، أو الجامع؟ و قد برهنا بما لا مزيد عليه بأن المنجز هو الواقع، و معه يكون منجزا بنحو العلية.

و هذا الكلام من العراقي «قده» لا محصل له أيضا إذا حملناه على محمل الجد والاستدلال، و ذلك لأننا لا نسلم كون التنجز علينا أمر مفروغ عنه حتى على تقدير كون المنجز هو الواقع، لأنه حتى على فرض كون المنجز هو الواقع، فهو لا يعنى عدم تنجز الجامع أيضا، إذ أن الجامع محفوظ في ضمن الواقع، و معه، يكون هناك تنجز للجامع و تنجز للخصوصية و الواقع، و تنجز الجامع على، و تنجز الخصوصية محل خلاف، في أنه على أو لا.

و كأن المحقق العراقي «قده» فرغ عن أن المنجز بالعلم الإجمالي هو شيء واحد، و هو إمّا الجامع فقط، و إمّا الواقع فقط، و بنى استدلاله على ذلك بعد الفراغ عن أن التنجز على، و حينئذ أُلزم القائلين بذلك، و قال إذا كان الأمر كذلك، فنحن قد أثبتنا أن المنجز هو الواقع، إذن لا بد من الاعتراف بالعلية و إلا لزم إمكان الترخيص بكلا الطرفين، لأن العلم الإجمالي إذا لم يكن له إلا تنجز واحد للواقع، فهو إمّا معلق أو لا، و الثاني هو المقصود، و معنى هذا أن الأول يرتفع بالترخيص، إذن لو رخص في كلا الطرفين لكان معقولا، لأنه تنجز معلق، بينما القول بتنجز الواقع لا يعنى عدم تنجز الجامع في ضمنه.

و نحن نلتزم بتنجزين، للجامع، و للخصوصية، و كون تنجز الجامع على نحو العلية لا يستدعى أن يكون تنجز الخصوصية على نحو العلية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٤



بل قد يقال بأن المنجزية بلحاظ الخصوصية الواقعية اقتضائي اللهم إلا أن يرجع ما ذكره إلى دعوى أن الوجدان قاض بأن العلم الإجمالي منجز للواقع بنحو العلية.

والحاصل هو إننا لا نسلم كون التنجز عليا حتى على تقدير كون المنجز هو الواقع، و الوجه في ذلك أنه إذا كان الواقع هو المنجز، فهذا معناه تنجز الجامع أيضا، لأن الجامع محفوظ في ضمن الواقع، فيثبت حينئذ تنجز للجامع و تنجز للخصوصية و الواقع، و تنجز الجامع على، إلا أن تنجز الخصوصية محل الكلام، فالمحقق العراقي «قده» فرض أن المنجز بالعلم الإجمالي هو إما الواقع فقط، و إما الجامع فقط، و بنى استدلاله على ذلك بعد الفراغ عن أن التنجز على، مع أن الأمر ليس كذلك لما عرفت من أنه إذا كان المنجز هو الواقع فيتنجز الجامع في ضمنه و لا يتم كلامه حينئذ لما ذكرناه إلا أن يحمل كلامه على دعوى وجدانية فلا يرد عليه ذلك. و قد نقض كل من هذين العلمين على الآخر بنقض لا يلتزم به.

أمّا الموقف النقضى للميرزا «قده» فحاصله: هو أنه هل صار العلم الإجمالي أشد من العلم التفصيلي، إذ قد يكتفى أحيانا في العلم التفصيلي بالموافقة الاحتمالية كما هو الحال عند ما نجرى قاعدة الفراغ و التجاوز في الصلابة إذا شك في صحة العمل مع توطين النفس على المخالفة الاحتمالية حيث يكتفى بما أتى به مع احتمال بطلانه واقعا، و هذا معناه الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في موارد العلم الإجمالي بطريق أولى، و هذا معناه أنه لا يؤثر في وجوب الموافقة القطعية بنحو على، و إلا لنقضنا بمراد العلم التفصيلي كما عرفت.

أمّا نقض العراقي «قده» حيث لم يرتض نقض الميرزا «قده»، فإنه يقول: بأن بعض أعلام العصر نقض بمثل هذا النقض، فخلط بين

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٥

الأصول الجارية في مرحلة ثبوت التكليف، «كالبراءة» و التي هي محل الكلام، و بين الأصول الجارية في مرحلة امتثال التكليف، كقاعدة الفراغ و التجاوز و نحوهما.

و أضاف «قده» بأننا نقول: إن العلم التفصيلي علمه تامه لوجوب الموافقة القطعية كما هو الحال في العلم الإجمالي، و قاعدة الفراغ و التجاوز غير مانعة من هذه العلية لأن قاعدة الفراغ و التجاوز تعيدنا بالموافقة القطعية إذ مقصودنا بالموافقة هو الأعم من الموافقة الوجدانية، و التعبدية إذ في موارد قاعدة الفراغ أيضا هناك موافقة قطعية، إذن فالتعبدية هنا محفوظة، غاية أنها تعبدية ثبتت بواسطة قاعدة الفراغ، و قاعدة الفراغ و التجاوز لا تنافي العلية المذكورة، و أين هذا من محل الكلام، فإنه في مورد العلم الإجمالي إذا جاءت قاعدة أو دليل و تعيدنا بأن المعلوم بالإجمال إنما هو في هذا الطرف دون ذاك، فإننا نلتزم بذلك لأن معنى ذلك أن امتثال هذا الطرف هو تعبد بالعلم الإجمالي و امتثال له، و يكون حينئذ موافقة تعبدية و هذا لا ينافي العلية، إلا أن كلامنا في أنه هل يجري أصل ترخيصي ينفي بها التكليف رأسا كإجراء أصالة البراءة في أحد الطرفين بحيث ينفي بها التكليف رأسا، و ليس محل كلامنا فيما ذكره، لأن إجراء هذا الأصل يتنافى مع الموافقة القطعية إذ بإجرائه لا تتحقق لا الموافقة الوجدانية و لا التعبدية، إذن فالقول بعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إنما ينافي الأصول التكليفية لا الأصول الامتثالية.

و قد أشرنا سابقا، إلى أن كلمات فوائد الأصول في المقام مضطربة، و أن بعضها يناسب ما ورد في أجود التقريرات، من أن تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية فرع تعارض الأصول، و قد عرفت أنه حينئذ لا معنى لبحثنا بناء على هذا المسلك، و هناك بعض

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٦

الكلمات في فوائد الأصول يناسب القول بالعلية حيث يذكر بأن العلم الإجمالي علمه تامه لوجوب الموافقة القطعية لكن الأعم من الموافقة التعبدية و الوجدانية، و هنا كأنه يفترض وجود من يقول بالتأثير العلي في خصوص الموافقة الوجدانية و كأنه يفترض أن خصمه يدعى أكثر من ذلك، و من هنا نقض بمراد قاعدة الفراغ و التجاوز و نحوهما.

و حينئذ، بناء على ما ذكره يرد نقضه.

إلّا أنّه لا- نعرف خصما يدعى أكثر من ذلك بل العراقي «قده» وغيره من القائلين بالعلية يذهبون إلى أنّ العلم الإجمالي علمه تامه لوجوب الموافقة القطعية الأعم من الوجدانية والتعبدية.

كما أنّ هناك بعض الكلمات في فوائد الأصول للميرزا «قده» تناسب القول بالاعتضاء حيث يذكر أنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقة القطعية، لكن لو جرى الأصل في بعض الأطراف بلا معارض لكان ذلك مانعا عن تأثير ذلك المقتضى، وهذا الكلام منه يناسب المسلك الأول.

ثمّ أنّه في مقام استخلاص النتيجة والتفرع يوجد اضطراب في كلامه في الفوائد أيضا، فهو تارة يقول كما ذكرنا آنفا من أنّه لو جرى الأصل في بعض الأطراف بلا معارض لأخذنا به، لأنّ العلم الإجمالي لا يمنع من ذلك، لأنّ تأثيره في وجوب الموافقة اقتضائي وليس عليا.

و هذا التفرع يتناسب مع مبناه القائل بالاعتضاء، لكن في بعض الكلمات يقول: إنّ إذا جرى الأصل في بعض الأطراف نستكشف جعل البدل في الطرف الآخر، بمعنى أنّ امتثال الطرف الآخر يكون موافقة قطعية تعبديّة.

و هذا التفرع يتناسب مع القول بالعلية، لأنّ معنى ذلك، أنّ جريان

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٧

الأصل في بعض الأطراف لا يمكن إلّا إذا أحرزت الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال و لو تعديدا، وذلك يجعل البدل كما عرفت، بينما القول بالاعتضاء لا يستدعي إحراز ذلك فيما إذا جرى الأصل في بعض الأطراف.

و الحقّ في المقام هو، أنّه إذا أخذنا بالإطار الفكري لكل من العراقي و الميرزا «قدهما»، و عشنا نفس تصوراتهما، يكون الحقّ مع العراقي «قده» ضمن ذاك الإطار حيث أنّ العراقي أعطى تصورا واضحا و محددا للقول بالعلية، و القول بالاعتضاء حيث ذكر أنّ القول بالعلية عبارة عن أنّ العلم الإجمالي يأبى عن إمكان الترخيص و لو في بعض أطراف العلم الإجمالي، و ذكر أنّ القول بالاعتضاء معناه، أنّ العلم الإجمالي يؤثر في وجوب الموافقة القطعية، لكن معلقا على عدم جريان الأصل في بعض الأطراف.

و أمّا بالنسبة إلى ما نقض به الميرزا «قده» على العراقي «قده» في مبنى العلية، فقد دفعه العراقي آنفا بأنّه فرّق بين الأصول الجارية في مقام نفى التكليف، و الأصول الجارية في مقام التعبد في إحراز الامتثال، فالعلم الإجمالي و التفصيلي إنّما يكونان علمه تامه لوجوب الموافقة الأعم من الوجدانية و التعبدية، و حينئذ، بقاعدة الفراغ تثبت الموافقة التعبدية، و هذا لا ينافي القول بالعلية، و هذا بخلاف لسان أصالة البراءة في أحد طرفي العلم الإجمالي، فإنّه ينافي مع العلية.

كما أنّ ما ذكره الميرزا «قده» بعد أن لبس ثوب العلية و ادّعى أنّه ثوب الاعتضاء، حيث قال: إنّ جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي، إنّما نقله باعتباره محرزا لجعل البدل في الطرف الآخر.

فقد أشكل عليه العراقي «قده»، بأنّ جعل البدل- أي تبديل الطرف الآخر ببذله التكليف المعلوم بالإجمال- إن كان مدلولاً التزاميا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٨

لنفس أصالة البراءة، فهو غير صحيح، لأنّ الأصول لوازها لا تثبت بها، إذن فلوازم الأصول ليست بحجّة، و إن كان مدلولاً التزاميا لدليل أصالة البراءة باعتبار أنّ دليل أصالة البراءة اجتهادي، ففيه: إنّ ذلك الدليل يدلّ بالمطابقة على أصالة البراءة، في هذا الطرف، و يدلّ بالالتزام على جعل البدل في الطرف الآخر لأننا نعلم في الخارج باستحالة جعل البراءة في أحد الطرفين من دون جعل البدل في الطرف الآخر.

فإن أراد هذا، فجوابه: أنّ دليل الأصل لا- يدلّ على ذلك بالالتزام و ذلك لأنّ الترخيص في بعض الأطراف لا يكفي فيه واقع جعل البدل في الطرف الآخر في مقام تحصيل الموافقة القطعية. بل لا بدّ من وصول جعل البدل و العلم به ليكون امتثاله موافقة قطعية

تعديّة، إذن فأصالة البراءة هنا تتوقف على العلم بجعل البدل في الطرف الآخر، لا على واقع جعل البدل، فإن دلّ دليل الأصل على شيء بالالتزام، فإنما يدلّ على علمنا بجعل البدل، و من الواضح أنّ دليل الأصل لا يدلّ بالالتزام على العلم بجعل البدل في الطرف الآخر لأننا لا نعلم بجعل البدل فيه.

و بعبارة أخرى: أنّ دليل الأصل يدلّ بالالتزام على شرط معقوليّ الأصل، و شرط ذلك ليس هو واقع جعل البدل، بل هو العلم به، فما يدعى أنّه مدلول التزامي لدليل الأصل - و هو جعل البدل - فهو ليس مدلولاً التزامياً له، لأنّ جريان الأصل ليس منوطاً به، بل هو منوط بوضوئه و العلم به، و ما هو شرط في تصحيح جريان الأصل نعلم بعدمه وجدانا إذ أنّه لا علم لنا بجعل البدل من غير ناحية دليل الأصل.

و هذا إشكال صحيح للعراقي على الميرزا «قدهما» ضمن الإطار الفكري لهما، و لكن نحن عند ما نخرج عن ذلك الإطار الفكري لهذين العلمين «قدهما»، و ندخل إلى لب المباني التي توضحت فيما بيناه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٤٩

سابقاً، نرى أنّ الحقّ في المقام مع الميرزا «قده» في نقضه، و ذلك لأننا أوضحنا سابقاً أنّ كل القواعد الظاهرية مهما اختلفت ألسنتها فهي ترجع في الحقيقة إلى إيقاع التراحم في مقام الحفظ التشريعي بين الأغراض الترخيضية و الأغراض اللزومية ثمّ تقديم الترخيضية على اللزومية، فإنّ المولى كما يجعل «البراءة» حينما تتراحم أغراضه الإلزامية مع أغراضه الترخيضية في مقام الحفظ - أي في مقام التراحم بين الحرمة الواقعية، و الإباحة الواقعية - تقديماً لجانب الإباحة الواقعية على الحرمة الواقعية، كذلك الحال في قاعدة الفراغ و التجاوز عند الشكّ في صحة الصلوة حيث يقع التراحم بين حفظ غرضه اللزومي الصلواتي الموجب لإعادة الصلوة بين حفظ غرضه الترخيضي الموجب لعدم إعادة الصلوة لاحتمال كون صلواته صحيحة، فيقدّم هنا غرضه الترخيضي بجعل قاعدة الفراغ.

و التعبير عن هذا التقديم يختلف، فهو تارة يقول: أرخصك بترك الاحتياط»، و أخرى بلسان، «رفع ما لا يعلمون»، و هو لسان البراءة، و ثالثاً يكون بلسان التعبد بالامثال كأن يقول: «بلى قد ركعت»، أو «أفترضك راعاً»، إذا كان الشكّ في الصحة من جهة الشكّ في الرّكوع، و هذا هو لسان قاعدة الفراغ، و كل هذه الألسنة تفننت إنشائية اعتبارية لروح واحدة و بأيها كان التقديم نأخذ به لأنّ جميع هذه الألسنة ترجع إلى معنى واحد كما عرفت أنّه عبارة عن كون الغرض الترخيضي للمولى هنا أهم من الغرض الإلزامي و كذلك الحال بالنسبة لقاعدة الفراغ و التجاوز.

و حينئذ، فلو فرضنا أنّنا سلّمنا أنّه في موارد العلم التفصيلي يكون الغرض الترخيضي أهم من الغرض اللزومي في مقام الحفظ عند تراحمهما، بحيث يستدعي من المولى إنشاء حكم ظاهري يفوت به الغرض اللزومي احتمالاً، و يحفظ به الترخيضي احتمالاً أيضاً، فإذا كان

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٠

هذا معقولاً، فحينئذ، أي فرق بين أن يكون التقديم بلسان، «رفع ما لا يعلمون»، «و لا يجب الاحتياط»، كما هو لسان البراءة، و بين أن بلسان «بلى قد ركعت» كما هو لسان قاعدة الفراغ، فإنّ أحكام العقل في الموافقة القطعية و المخالفة القطعية مرجعها إلى تشخيص حقّ المولى في الطاعة، و إنّما يكون هذا بعد معرفة أغراض المولى و أنّه ما ذا يعمل في مقام التراحم بين أغراضه، فإذا قدّم الغرض الترخيضي احتمالاً، على الغرض اللزومي احتمالاً، فلا تجب الموافقة القطعية، سواء أ كان التقديم بأيّ لسان، و من أجل هذا فنحن نجرى الأصل لو جاءت قاعدة الفراغ بلسان لا يجب الاحتياط، فكذلك ينبغي أن نقبل بلسان بلى قد ركعت، لعدم الاختلاف بينهما عقلاً، و بهذا يثبت أنّ جواب العراقي «قده» عن نقض الميرزا «قده» بالتفريق بين أصالة البراءة، و قاعدة الفراغ غير صحيح، كما يثبت بحسب لب المطلب، إنّ نقض الميرزا «قده» يكون وارداً على العراقي «قده» أي على القول بالعلنية، و أنّه إذا اكتفى بالموافقة الاحتمالية في موارد العلم التفصيلي، ففي موارد العلم الإجمالي يكون الاكتفاء بها بطريق أولى.

ثم إن المحقق العراقي «قده» نقض على الميرزا «قده» لقوله بالافتضاء بنقضين، أحدهما ذكره في مقالاته ١٤٥، و الآخر في تقاريره بحته.

أما النقض الأول: فحاصله على نحو الإجمال هو أن الميرزا «قده» القائل باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، يدعى فقدان المانع عن هذا الاقتضاء، و ذلك لأن المانع - على تقديره - هو جريان الأصول التي لا تؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥١

و حينئذ يترتب على ذلك، أنه دائما تجوز المخالفة الاحتمالية في جميع موارد العلم الإجمالي لأن هذا الاقتضاء دائما مقرون بالمانع، و هو الترخيص الشرعي في المخالفة الاحتمالية، و هذا الترخيص عبارة عن الأصول المجعولة في دليل أصالة البراءة و نحوها، فإن أصالة البراءة و أمثالها من الأصول المرخصة و المؤمّنة و هي مبرها يدعى الميرزا «قده» عدم جريانها لا في بعض الأطراف و لا في جميعها، أما إنها لا تجرى في بعضها، فلأنه ترجيح بلا مرجح إن أريد بالبعض البعض المعين، و إن أريد من البعض البعض غير المعين فهو لا وجود له في الخارج، و أما إنها لا تجرى في كل الأطراف، فلأن الجريان فيها كلها يؤدي إلى المخالفة القطعية، و من هنا يبنى الميرزا «قده» على تعارض الأصول و تساقطها في أطراف العلم الإجمالي، و بهذا يتحقق عنده المقتضى، و عدم المانع لوجوب الموافقة القطعية، أمّا المقتضى فهو العلم الإجمالي، و أمّا عدم المانع فهو عدم جريان الأصول في بعض الأطراف دون البعض المعين و لا البعض المرّد و معناه تساقط الأصول، إذن فالمانع مفقود فتجب الموافقة القطعية.

و من هنا نقض العراقي «قده» على القول بالافتضاء، بأن لازمه جواز المخالفة الاحتمالية دائما، لأن مقتضى وجوب الموافقة القطعية مقترن بالمانع عن تأثيره دائما لأن أصالة البراءة تجرى في بعض الأطراف.

و توضيح ذلك هو أن دليل أصالة البراءة يقتضى في نفسه عموما إفراديا، و إطلاقا أحواليا، و الأول يقتضى دخول كل طرف من أطراف العلم الإجمالي تحت دليل البراءة و هو رفع ما لا يعلمون، لأن كل طرف يصدق عليه أنه مما لا يعلم، و الثاني و هو الإطلاق الأحوالي، فهو يقتضى إباحة كل طرف مطلقا، سواء ارتكب الطرف الآخر أم لم يرتكب، إذن،

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٢

فهناك عموم إفرادي لكل من الطرفين، و هناك إطلاق أحوالي في كل من الطرفين كما لو علم بحرمة أحد المائعين، و حينئذ، من المعلوم أنه إذا تحفظنا على العموم الإفرادي و الإطلاق الأحوالي معا في دليل الأصل، للزم الترخيص في المخالفة القطعية، لأن مقتضى العموم الإفرادي الترخيص بكل منهما، و مقتضى الإطلاق الأحوالي جواز ارتكاب كل طرف حتى لو ارتكب الطرف الآخر، و هذا معناه الترخيص في المخالفة القطعية، و هذا محال، و لأجل التخلص من هذا المحذور، إذن، لا بد من رفع اليد بقدر يرتفع به هذا المحذور، و من الواضح أنه يكفي في رفعه أن نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالي مع التحفظ على العموم الإفرادي و ذلك بأن نلتزم بإباحة كل الأطراف، و هذا معنى التحفظ على العموم الإفرادي، لكن نقول: بأن إباحة كل منهما مشروطة بترك الآخر لا مطلقة من جهة فعل الآخر، و هذا معناه: رفع اليد عن الإطلاق الأحوالي، فينتج حينئذ الالتزام بإباحتين في كلا الطرفين، و هو التخيير في جريان الأصول، و أن كل طرف مباح بشرط ترك الآخر، و من الواضح أن مثل هذين الترخيصين المشروطين لا ينتجان الترخيص في الجميع البدي هو معنى المخالفة القطعية، لأنه لو ارتكب أحدهما لا يكون الآخر مباحا، إلا أنه ينتج الترخيص في المخالفة الاحتمالية دائما حيث أنه يجوز إجراء الأصل في كل طرف بشرط عدم إجرائه في الآخر، إذن لا محذور في هذين الترخيصين على مبنى الاقتضاء و إنما يتعين الالتزام بإجراء الأصل مشروطا في كلا الطرفين لأن العموم الإفرادي و الإطلاق الأحوالي كل منهما حجة و لا يجوز رفع اليد عن الحجة إلا بمقدار الضرورة، فيرفع اليد عن الإطلاق الأحوالي.

و بهذا يثبت أنه على القول بالافتضاء، دائما يكون دليل الأصل مستلزما للمخالفة الاحتمالية، و معه يكون المقتضى مقترنا بالمانع عن التأثير في وجوب الموافقة القطعية دائما.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٣

وهذا النقض لا يرد على القول بالعلية، إذ بناء عليها يستحيل الترخيص الظاهري في المخالفة الاحتمالية، بل حتى لو ساعد إطلاق دليل على ذلك، وجب رفع اليد عن هذا الإطلاق.

و كأنّ هذا النقض شاع عن المحقق العراقي «قده» واستحكم، حتى أنّ المحقق الكاظمي مقرر بحث الميرزا «قده» في فوائده هون من شأن هذا النقض - معتذرا بأنّ هذا النقض إنّما توسع واستحكم، لأنّ شبهة التخيير في جريان الأصول أصبحت مركوزة في أذهان المحصلين، و أنّه بعد هذا البيان لم يبق من هذه شبهة أثر ولا عين.

والإنصاف إنّ ما ذكره الميرزا «قده» لا يدفع هذه شبهة وهذا النقض، لأنّها شبهة قوية ومستعصية خصوصا على القول بالافتضاء، فإنّ تخريج عدم جريان الأصول بنحو التخيير - بناء على الإطار الفكري لعلماء الأصول - في غاية الإشكال، وما ذكره الكاظمي «قده» في فوائده لا يرجع إلى محصل معقول بحيث يكون جوابا على هذه شبهة.

ولكن سوف تتعرض لبحثها في موردها في الأصول العملية، لأنّ بحثها مرجعه إلى موارد جريان الأصول، بينما الكلام هنا هو في مقدار ما يرجع لتنجيز العلم، و أمّا جريان الأصول فعلا فهو بحث إثباتي موكول إلى الأصول العملية، و هناك سنذكر هذه شبهة، و نوضح عدم ورودها على القول بالافتضاء، كما سنوضح هناك، أنّ التخيير بالمعنى الذي أفاده المحقق العراقي «قده» هو على خلاف صناعة الأدلة.

٢- النقض الثاني: للعراقي «قده» [١٤٦] هو، أنّه إذا كان العلم الإجمالي مقتضيا لوجوب الموافقة القطعية، لا علمة تامة له، إذن فالعلم التفصيلي أيضا كذلك إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية، و لازم ذلك أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٤

العلم التفصيلي لا يمنع عن جريان البراءة المرخصة في المخالفة الاحتمالية، مع أنّه لا يلتزم أحد بإجراء البراءة في موارد العلم التفصيلي فيما إذا كانت المخالفة الاحتمالية واردة، و ذلك كما لو فرض أنّه وجبت عليه صلاة الظهر، و علم المكلف بذلك الوجوب تفصيلا، ثم شكّ في امتثاله و أنّه أتى بها أم لا، ففي مثله، يرجع الشكّ إلى الشكّ في بقاء الوجوب و سقوطه، و حينئذ، بناء على القول بالافتضاء لا مانع من جريان البراءة عن الوجوب، مع أنّه لا يلزم منه مخالفة قطعية للعلم التفصيلي، و إنّما يلزم منه المخالفة الاحتمالية لاحتمال أن يكون قد أتى و امتثل هذا الوجوب، مع أنّه لا إشكال عندهم في أنّ المقام من موارد أصالة الاشتغال، باعتبار أنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مع أنّه لو بنى على عدم علية العلم التفصيلي لوجوب الموافقة القطعية و جواز الترخيص في المخالفة الاحتمالية لتعين إجراء البراءة، و تكون حينئذ حاكمة على أصالة الاشتغال.

و قد يقال في الجواب عن هذا النقض، أنّ عدم جريان البراءة في المقام ليس باعتبار أنّ المقام ليس من مواردها، بل باعتبار أنّها محكومة لاستصحاب حكمي، و هو استصحاب بقاء الوجوب السابق، فإنّ هذا المكلف بعد أن يشكّ في الامتثال، يشكّ في بقاء الوجوب السابق، و حينئذ، يستصحب، أو أنّها محكومة لاستصحاب موضوعي، و هو استصحاب عدم الامتثال، فإنّ عدم الامتثال هنا استصحاب موضوعي، إذن فالبراءة هنا لا تجرى باعتبار الأصل الحاكم.

و هذا البيان لا يكفي لدفع هذا النقض و ذلك لوضوح أنّه لا يوجد أحد يلتزم بأنّ البراءة تجرى لو لا الاستصحاب، فإنّ غاية ما يفيد هذا البيان أنّ البراءة لا تجرى لوجود أصل حاكم عليها، مع أنّه من المسلّم به أنّ هذا المورد في نفسه ليس مورد للبراءة، بل هو مورد لأصالة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٥

الاشتغال، و لهذا لا يشكّ في جريان أصالة الاشتغال بالاتفاق حتى عند من ينكر حجية الاستصحاب كما عرفت، و عليه: فيبقى هذا النقض واردا على كلّ حال.

و الصحيح أن يقال في دفع هذا النقض: إن أصالة البراءة لا تجري هنا لقصور في دليلها، وذلك لأن البراءة موضوعها الشك في التكليف، و هنا لا شك في التكليف لا حدوثا و لا بقاء، أما حدوثا فواضح لأننا نعلم بوجود الظهر عند الزوال. و أما بقاء: فلائنه لا شك في بقاء الوجوب، و إنما الشك في محر كيته.

و توضيحه هو: أن توهم كون الوجوب مشكوك البقاء مبنى على تخيل أن الوجوب يسقط بالامتثال، أو العصيان، مع أن هذا غير صحيح كما بيناه في بحث الترتب من أن الامتثال و العصيان ليسا من مسقطات الوجوب بمبادئه و إنما مسقطية الامتثال أو العصيان للوجوب بمبادئه لا يكون إلا بأن يؤخذ عدم الامتثال و عدم العصيان في موضوع الوجوب كي يسقط بأحدهما، مع أنه لم يؤخذ في موضوع الوجوب، لا عدم الامتثال، و لا عدم العصيان، و إنما الامتثال يسقط فاعلية الوجوب، لا نفس الوجوب، إذن، ففي حالة عدم الامتثال، الوجوب باق، و إنما تسقط محر كيته، لأنها تكون تحصيليا للحاصل حينئذ، و الوجدان يشهد بذلك، و يتضح ذلك بقياس الإرادة التشريعية، بالإرادة التكوينية، فإن الإرادة التشريعية بمعنى الحب و الئدى هو روح الوجوب، على وزان الإرادة التكوينية بهذا المعنى و من الواضح أن وقوع المحبوب خارجا لا يخرج عن كونه محبوبا و مرغوبا، غاية أن الحب يفقد محر كيته و فاعليته في حال وجود المحبوب، لأن محر كيته حينئذ تكون تحصيليا للحاصل، و وزان عالم الوجوب، وزان مبادئه، إذ الوجوب بحسب الدقة لا يسقط بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٦

نفسه بالامتثال، و إنما الئدى يسقط بالامتثال هو محر كية الوجوب، و فاعليته، و عليه فكما أنه لا شك في حدوث الوجوب في المقام، كذلك لا شك في بقائه، و معه لا يبقى موضوع لأصالة البراءة، لأن البراءة موضوعها التكليف المشكوك، و هنا من حيث كونه حكم الله فهو معلوم و إنما يشك في أنه حقق ذلك أم لا و هذا مورد حينئذ لأصالة الاشتغال لأن الشك في محر كية الوجوب. و بهذا يتضح أن الصحيح في المقام هو أن العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، و إنما هو مقتضى لذلك كما هو مختار الميرزا «قده»، و معه، فإذا جرت الأصول في بعض الأطراف بلا معارض فلا مانع من ذلك.

و تظهر الثمرة العملية بين القول بالافتضاء، و القول بالعلية، فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي موردا لأصل مؤمن كأصالة البراءة، و لم يكن أصل مؤمن صالح لمعارضتها في الطرف الآخر، و لا أصل مثبت للتكليف في ذلك الطرف الآخر، فإنه في مثل هذه الحالة إذا قلنا بالافتضاء تجري أصالة البراءة في هذا الطرف بلا معارض، و لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، بينما لا تجري أصالة البراءة بناء على القول بالعلية، و أما إذا وجد في الطرف الآخر أصل مؤمن صالح لمعارضه البراءة فلا ثمرة عملية كما هو واضح لعدم جريان الأصول على كلا القولين، أما على القول بالعلية، فلا يجري كلا الأصلين كما هو واضح، و أما على القول بالافتضاء فلتعارض الأصول و تساقطها.

كما أنه لا تظهر ثمرة فيما إذا كان هناك أصل مثبت للتكليف في الطرف الآخر، لأن أصالة البراءة تجري حينئذ في الطرف الأول على كلا القولين، أما على القول بالافتضاء فواضح، و أما على القول بالعلية فلانحلال العلم الإجمالي بذلك الأصل المثبت، و بعد الانحلال يسقط

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٧

عن العلية لأنّ عليته فرع عدم انحلاله، و معه لا يبقى أي مانع من جريان البراءة في الطرف الأول، و تحقيق ذلك، و تحقيق جهاته يأتي في مباحث الأصول العملية إن شاء الله تعالى.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٨

**إجزاء العلم الإجمالي بالامتثال و عدمه**

## إشارة

بعد أن فرغنا بمنجزية العلم الإجمالي، يقع الكلام في مسقطية الامتثال الإجمالي الراجع إلى العلم الإجمال بالامتثال، بمعنى أن هذا الامتثال الإجمالي هل يكون مجزيا في مقام الخروج عن العهدة أو لا؟  
و من الواضح أن هذا النزاع لا يجري في التوصليات، إذ لا إشكال في كفايته فيها، لأن المطلوب فيها صرف إيجاد الفعل كيفما اتفق، كما أنه لا إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي فيما إذا تعدد الامتثال التفصيلي، وإنما وقع الكلام في كفاية الامتثال الإجمالي في خصوص التعدييات فيما إذا كان الامتثال التفصيلي ممكنا، وأنه في هذه الحالة، هل أن الإجمالي يقع في عرض التفصيلي، أو أنه يترتب عليه أو لا؟.

## [مسالك وجوب تقديم الامتثال التفصيلي على الاجمالي]

## إشارة

وقد ذهب جملة من الفقهاء الأصوليين إلى عدم كفايته، لأن الامتثال التفصيلي متقدم رتبة، فمتى أمكن الامتثال التفصيلي لا يجوز الاقتصار على الامتثال الإجمالي، وهذا القول في وجوب تقديم الامتثال التفصيلي يبتنى على أحد ثلاثة مسالك.

## ١- المسلك الأول: هو أن يبنى على أن هذه التفصيلية واجبة، باعتبار توقف أمر مفروغ عن وجوبه عليها

، فمثلا- في باب العبادات قد فرغ عن وجوب قصد القرية، وحينئذ قد يدعى أن هذا العنوان المفروغ عن وجوبه، لا يحصل بدون الامتثال التفصيلي.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٥٩

و هذا المسلك لا يدعى وجوبا زائدا، بل يدعى أن ما هو مفروغ عن وجوبه، لا يحصل إلّا بالامتثال التفصيلي.

## ٢- المسلك الثاني: هو أن يدعى أن عنوان التفصيلية في مقام الامتثال، متعلق للوجوب الشرعي، فهو دخيل في غرض الشارع، فهو إما خطابي أو غرضي

، ولأجل ذلك يوجبه إمّا يجعله متعلقا للأمر إذا أمكن ذلك، وإمّا روجا فقط إذا لم يمكن أخذها في متعلق الأمر، وإمّا روجا و خطابا إذا أمكن أخذها كما هو مذكور و محقق في باب التعبدى و التوصلى من إمكان أخذ قصد القرية و أمثاله قيدا في متعلق الأمر و عدم إمكانه.

و هذا المسلك مرجعه إلى دعوى وجود شرط شرعى جديد زائد على أصل الفعل، اسمه التفصيلية، إذن، فمرجعه إلى مسألة فقهية.

## ٣- المسلك الثالث: هو أن يدعى الوجوب، فيقال: بأن التفصيلية في الامتثال، بنفسها ممّا يحكم العقل بوجوبها

، إمّا لاقتضاء نفس التكليف لذلك، و إمّا لسبب آخر كما ستعرف بيانه.

## [وجوه إثبات عدم كفاية الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي]

## إشارة

و الوجوه المذكورة في الكتب في مقام إثبات عدم كفاية الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي ترجع إلى أحد هذه المسالك، فبعضها يرجع إلى الأول، و بعضها الآخر إلى الثاني، و بعضها الآخر إلى الثالث كما سنستعرضها.

### ١- الوجه الأول: هو ما ذكره الميرزا «قده» [١٤٧]، و هو مركب من جزئين، أولهما ينطبق على المسلك، بينما الجزء الثاني يناقضه

، و ما ذكره أولاً، هو أنه يجب الإتيان بالعبادة بعنوان حسن عقلا، لأنّ هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٠

هو معنى العبودية و العبادية، فيقع الفعل موصوفا بالحسن عقلا، حينئذ يقال: بأنّ العقل لا يحكم بحسن الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، و إنّما يحكم بحسن الامتثال الإجمالي في فرض تعذر الامتثال التفصيلي و قد اكتفى المحقق الكاظمي «قده»، بحلاوة توضيحه لأجل البيان و لكن بدون برهان.

و هذا الكلام ينطبق على المسلك الأول، لأنّ مرجعه إلى أنّ وجوب الامتثال التفصيلي إنّما هو باعتبار توقف أمر قد فرغ عن وجوبه عليه، و هو الإتيان بالفعل على وجه حسن عقلا، دون أن يقيم الميرزا «قده» دليلا على هذه الدعوى في فوائده و إنّما اكتفى بكون التفصيلية واجبة لدخلها في تحصيل الحسن العقلي الذي هو واجب بنفسه في العبادات.

بخلاف أجود التقريرات [١٤٨] حيث حاول إقامة صورة برهان عليها، فذكر أنّ الامتثال الإجمالي متأخر رتبة عن الامتثال التفصيلي باعتبار أنّ الامتثال الإجمالي انبعث عن احتمال الأمر، بينما الامتثال التفصيلي انبعث عن شخص الأمر مباشرة، و الانبعث عن احتمال الأمر متأخر رتبة عن الانبعث عن شخص الأمر، و كأنه يريد أن يقول بأنّه لما كان احتمال الأمر متأخر رتبة عن نفس الأمر كذلك يكون الانبعث عن احتمال لا بدّ و أن يكون متأخرا رتبة عن الانبعث عن نفسه و شخصه.

إلّا أنّ هذا الوجه غير تام، و يرد عليه: إنّنا لا نرى طولية بين الامتثال الإجمالي، و الامتثال التفصيلي بلحاظ حكم العقل بالحسن، لأنّ حكم العقل بالحسن هنا ليس بملا-ك مرموز غيبي، و إنّما هو بملا-ك مفهوم، و هو تعظيم المولى و الانقياد له، و هذه النكته و الملاك ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦١

تواجدها في الامتثال التفصيلي بأشدّ و أبرز من تواجدها في الامتثال الإجمالي، كما يشهد عليه الوجدان.

و أمّا ما ذكره في أجود التقريرات كبرهان لتلك الدعوى فيرد عليه:

أولاً: إنّ كلا الامتثالين، التفصيلي و الإجمالي ليسا منبعثين عن شخص الأمر، لأنّ شخص الأمر بوجوده الواقعي التشريعي النفس الأمري لا يكون محركا، و إنّما يكون محركا بوصوله للمكلف، و لهذا لو بقي الأمر في لوح التشريع، و المكلف غافل عنه، لما حركه بوجه من الوجوه، و إنّما يكون محركا بوصوله، و هذا الوصول على نحوين، وصول احتمالي، و وصول تفصيلي، فالامتثال الإجمالي انبعث عن احتمال الأمر، و الامتثال التفصيلي انبعث عن العلم بالأمر، و كلاهما انبعث عن حالة وجدانية متعلّقة بالأمر، لا أنّ أحدهما انبعث عن شخص الأمر، و الآخر انبعث عن احتمال الأمر ليتّم ما ذكره، و معه تكون صورة البرهان غير تامة، لأنّ الأمر ليس منشئا للانبعاث، و إنّما يكون منشئا بتوسط أحد الأمرين، و كلاهما بمرتبة واحدة، إذن فلا موجب لتقدّم أحد الانبعثين على الآخر فضلا عن عدم كون التقدّم بالتفصيلية و التأخر بالاحتمالية، بمعنى أنّ الاحتمال و التفصيل ليس مرجحا لأحدهما على الآخر، بل هو تقدّم و تأخر رتبي في عالم التكوين، هذا مضافا إلى أنّ كون احتمال الأمر في طول الأمر لا يلزم منه كون الانبعث عن احتمال الأمر في طول الانبعث عن شخص الأمر، و هذا إشكال ثاني.

و يرد عليه و ثانيا: أنّه لو سلّمنا أنّ الامتثال الإجمالي انبعث عن احتمال الأمر، و الامتثال التفصيلي انبعث عن شخص الأمر، لكن لم



يعرف السبب بعد، و كيف صار هذا الانبعاث من مصدره موجبا لتقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي، لأن المطلوب في باب

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٢

العبادة هو انتساب العبادة إلى المولى، و هذا المعنى محفوظ فيهما معا، سواء تعددت الوسائط أو اتحدت، و كون احتمال الأمر في طول الأمر تكويننا، لو سلم فهو تأخر و تقدّم رتبى في عالم التكوين لا دخل له ليكون نكتة في وجوب تأخر الامتثال الإجمالي في عالم التشريع عن الامتثال التفصيلي بحيث أنّ العقل العملي لا يرى حسن هذا إلّا إذا تعدّر ذاك.

ثم انّ الميرزا «قده» [١٤٩] ذكر في الجزء الثاني من كلامه، أنّه لو أبيت عن التصديق بما ذكرناه أولا، فلا أقل من حصول الشكّ في حصول الحسن العقلي في الامتثال الإجمالي في ظرف التمكّن من الامتثال التفصيلي، إذ حينئذ يكون المقام من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لأنّه يدور بين وجوب الامتثال التفصيلي تعيينا، أو التخيير بينه و بين الامتثال الإجمالي، و في هذه الموارد تجرى أصالة الاشتغال، فيتعيّن الامتثال التفصيلي.

و هذا الجزء من كلامه غير تام، و يرد عليه.

أولا: بأنّ هذا الجزء الثاني من كلامه «قده» لا- يتناسب مع الجزء الأوّل من كلامه، حيث أنّ الجزء الأوّل يناسب إرجاع الشكّ إلى الشكّ في المحصل، لا- إلى دوران الأمر بين التعيين و التخيير الراجع إلى الشكّ في أصل جعل الشارع و كفيته و الّذى هو مجرى للبراءة كما ستعرف، و الوجه في ذلك هو أنّ ما ذكره في كلامه الأوّل قد خرجناه على أساس المسلك الأوّل، و هو أنّه العبادة يجب فيها تحصيل عنوان حسن عقلا، و هو يتوقف على التفصيلية في الامتثال، و عند عدم تحصيل هذا العنوان كما لو فرض أنّ أصل الواجب لا إشكال فيه و لكن يشكّ في المحصل

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٣

لهذا العنوان، فإنّه حينئذ يكون الشكّ في المحصل، حينئذ لا إشكال في جريان أصالة الاشتغال فكان المناسب مع الجزء الأوّل من كلامه أن يدعى أنّ الشكّ هنا هو شكّ في المحصل، و تجرى في مثله أصالة الاشتغال، لا انّ الشكّ راجع إلى الدوران بين التعيين و التخيير، فإنّه لا يناسب كلامه الأوّل.

و ثانيا: هو أنّه لو فصلنا الجزء الثاني من كلامه عن الجزء الأوّل منه، و تعاملنا مع الجزء الثاني وحده على أساس أنّ الشكّ في أصل جعل الشارع، و انّ الشكّ هنا يرجع إلى الدوران بين التعيين و التخيير، فإنّه هنا أيضا لا يتمّ ما ذكره، لأنّه بناء عليه يرجع الشكّ إلى الشكّ في أصل جعل الشارع لوجوب التفصيلية في الامتثال و عدمه، فيرجع إلى الشكّ في وجوب شرط زائد على شرطية قصد القرية في العبادة، و في مثله لا إشكال في جريان أصالة البراءة.

و بعبارة أخرى: هي أنّه إن أرجعنا وجوب التفصيلية إلى توقف الطاعة العقلية عليه، كان الشكّ حينئذ في التفصيلية شكّا في المحصل، و لكن إذا تنزلنا و قلنا أنّه يدعى وجوب مستقل للتفصيلية، فإنّه حينئذ، يكون الشكّ في شرط زائد، و في مثله لا إشكال في جريان البراءة.

و ثالثا: هو أنّه لو سلمنا أنّ المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، فأیضا تجرى البراءة عن التعيين، لأنّه إذا فرض أنّه لم نفرغ عن عنوان واجب و نشكّ في حصوله بالامتثال الإجمالي، لكن نحتمل ابتداء أن تكون التفصيلية في المقام أمرا معتبرا، حينئذ يكون هذا الشكّ شكّا في الشرط الزائد، لأنّ التفصيلية في الامتثال أمر زائد على قصد القرية، و حينئذ يكون هذا من موارد الشكّ في الشرطية، فتجربى البراءة عنها، سواء قلنا بالبراءة في موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، أو قلنا بالاشتغال.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٤

و الحاصل أنّه لو سلم أنّ المقام من موارد التعيين و التخيير، فهنا أيضا نقول بجريان البراءة.

إلا أن ظاهر الميرزا «قده» في أجود التقريرات، كأنه يريد أن يبين بيانا آخر، غير ما ذكره في الفوائد، و لذلك فهو لم يعتبر بأن المقام من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، بل ذكر أن التفصيلية في مقام الامتثال شيء يحتمل اعتباره في الطاعة التي يحكم العقل باعتبارها فالشك هنا ليس على حدّ الشك في الطهارة في الصّلاة على الميت، لأنّ هذا شك في اعتبار الطهارة في الواجب الشرعي، و في مثله لا تجرى البراءة عن اعتبار التفصيلية، و أما في المقام، فالشك ليس في اعتبار التفصيلية في الواجب الشرعي، و إنّما الشك في اعتبار التفصيلية في الطاعة اللازمة و التي مرجعها حكم العقل، و من الواضح أن أدلة البراءة غير ناظرة لما يحتمل اعتباره عقلا في الطاعة، بل هي ناظرة إلى ما يحتمل اعتباره في الواجب شرعا، ثم يقول «قده»، و ليس معنى هذا أن الشارع لا يمكنه التصرف في باب الطاعة فيما يعتبر فيها عقلا، بل يمكنه ذلك كما في الرياء، فإنّ الشارع اعتبر الخلوص في الطاعة، فالشارع يمكنه التوسيع و التضيق، إلاّ هذا التصرف يحتاج إلى دليل يثبتته و لا- دليل في المقام حيث أن دليل البراءة غير ناظر إلى ذلك كما عرفت، بل هو ناظر إلى ما يحتمل اعتباره في الواجب شرعا.

و هذا الكلام منه «قده» أقرب ما يكون إلى الجزء الأول من كلامه لأنه يمكن تخريجه على أساس كون الشك شكّا في المحصل، و حينئذ لا يرد عليه الإشكال الأول الذي أورد على ما ذكر في الفوائد من أن المقام من موارد الأمر بين التعيين و التخيير، إلاّ أنّه مع ذلك لا يتم هذا الكلام.

لأنّه إن أريد التفصيلية في الامتثال ممّا يحتمل اعتبارها في

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٥

الطاعة، يعنى أن عنوان الطاعة لا يتحقّق بدونها، فهذا معناه أن الشك فيها يكون شكّا في المحصل، و في مثله لا إشكال في جريان البراءة سواء كان ذلك الواجب الذي احتمل دخالة التفصيلية فيه شرعيا أو عقليا، و حينئذ لا معنى لما ذكره من أن البراءة في المقام لا تجرى باعتبار أن الشك إنّما هو فيما يحتمل اعتباره عقلا لا شرعا، بينما دليل البراءة غير ناظر للواجبات العقلية و إنّما هو ناظر إلى الواجبات الشرعية، فضم مثل هذا الكلام لا موضوع له في المقام لما عرفت من أن الشك في المحصل مجرى لقاعدة الاشتغال حيث لا يفرق الحال فيما تتحقّق به الطاعة بين أن يكون ممّا يعتبر عقلا أو شرعا في الطاعة.

و إن كان المراد من كون التفصيلية في الامتثال ممّا يعتبر في الطاعة، بمعنى أن العقل يحكم بوجود التفصيلية مستقلا و أنّها قيد زائد على الطاعة، ففيه أنّه لا موجب للالتزام بلزوم ذلك في خصوص العبادات، لأنّ عبادية العبادة قد تثبت بالإجماع في أغلب الأدلة أو بما يكون مفاده مفاد الإجماع، و القدر المتيقن من الإجماع هو أن يصدق على العمل عنوان الطاعة، و أمّا ما زاد عن ذلك- كعنوان التفصيلية في مقام الامتثال- لم يثبت اعتباره.

و لعلّ مقصود الميرزا «قده» من كلامه كما ستعرف، من أن عنوان التفصيلية، كقصد القرينة أو أي جزء أو شرط ممّا لا يمكن أخذه قيّدا في متعلق الأمر للزوم الدور، فإذا شكّ في اعتباره، فتجرى فيه قاعدة الاشتغال كما تجرى في قصد القرينة و سنتعرض لذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

ثمّ أنّه لو تمّ ما ذكره الميرزا «قده» من أن الانبعاث عن احتمال الأمر في طول الانبعاث عن شخص الأمر، أو عن الأمر المعلوم المتأخر عنه رتبة، لو تمّ هذا، فإنّه يقال: إنّ هذا إنّما يفيد في إبطال

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٦

عرضية الامتثال الاحتمالي للامتثال التفصيلي، و لا يبطل عرضية الامتثال الإجمالي للامتثال التفصيلي.

إذ تارة يكون الامتثال احتماليا بلا علم، لا تفصيلي و لا إجمالي كما لو شكّ في وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال، و بدل أن يفحص المكلف عن الحكم أتى بالدّعاء لاحتماله وجوبه، حينئذ يكون انبعاثه انبعاثا عن احتمال التكليف، و في مثله يتم كلام الميرزا «قده»، فإنّ الانبعاث عن احتمال الأمر كان في طول الانبعاث عن شخص الأمر أو الأمر المعلوم، إذ كان الواجب في مقام الاحتمال هذا

الفحص عن دليل الوجوب، فإذا لم يعثر على دليله، يمكنه حينئذ الإتيان بالفعل لاحتمال وجوبه، و تارة أخرى يكون الامتثال إجمالياً لأنَّ المورد من موارد العلم الإجمالي، كما في محل الكلام، حيث يعمل إجمالاً بوجوب أحد الفعلين، فيأتي بهما معاً، كما لو علم إجمالاً- بوجوب الظهر، أو الجمعة من يوم الجمعة، فأتى بهما دون أن يفحص، فهنا يكون الانبعاث انبعاثاً عن العلم الإجمالي بالأمر و ليس انبعاثاً عن احتمال الأمر، غاية أنه انبعاث عن معلوم بالإجمالي لا بالتفصيلي، و حينئذ في مثله لا يتم كلام الميرزا «قده»، إلّا إذا ضمّ إليه كلام آخر، و هو أنّ التحرك عن نفس الأمر المعلوم بالتفصيل مباشرة مقدّم على التحرك عن احتمال الأمر المعلوم بالإجمال، حينئذ لا يرد عليه هذا الإيراد.

و توضيح الحال في هذا الإيراد على الميرزا «قده» هو أنّه في موارد العلم الإجمالي، الأمر و إن كان معلوماً، إلّا أنّ هذا الأمر المعلوم و لو حدوثاً- بما هو معلوم لا يكفي في أن يكون محرّكاً نحو أحد الطرفين، و إنّما محرّكته نحو أحد الطرفين تكون بعد ضمّ احتمال انطباق المعلوم الإجمالي عليه، و حينئذ يجعل هذا حالة ثالثة وسطاً بين الحالتين بحسب تصورات الميرزا «قده»، إذ تارة يكون التحرك عن شخص الأمر المعلوم

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٧

مباشرة، و هذا يكون في موارد العلم التفصيلي، و تارة أخرى يكون المتحرك عن احتمال الأمر بلا توسيط أيّ علم كما هو الحال في موارد الشبهات البدوية، كما في مثال الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و ثالثة يكون الأمر ممزوجاً بكلا الأمرين، بأن يكون التحرك عن احتمال انطباق الأمر المعلوم على هذا الطرف.

و هذا القسم الوسط لا- إشكال فيه، لأنّه في موارد العلم الإجمالي لا يكفي نفس العلم للتحريك نحو أحد الطرفين إلّا إذا ضمّ إليه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، و حينئذ، ففي مثله يكون التحرك نحو الطرف ناشئاً عن احتمال انطباق الأمر المعلوم بالإجمال على هذا الطرف.

و حينئذ، قد يقال هنا: إنّ وجدان الميرزا أو دليله الذي أقامه على أنّ الانبعاث عن احتمال الأمر في طول الانبعاث عن شخص الأمر أو الأمر المعلوم، يجري هنا أيضاً، فإنّ الوجدان أو البرهان القائم في أصل المدعى، و هو كون احتمال الأمر في طول الأمر يساعد على ذلك و يجري في محل الكلام، حيث يقال: إنّ الانبعاث عن احتمال الأمر المعلوم في طول الانبعاث عن نفس الأمر المعلوم مباشرة، لأنّ احتمال الأمر المعلوم في طول الأمر المعلوم، و حينئذ يكون ما أورد على الميرزا «قده» غير تام من هذه الناحية. هذا حاصل الكلام في الوجه الأول ممّا استدللّ به على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

## ٢- الوجه الثاني: هو أن يدعى أن عنوان التفصيلية في مقام الامتثال واجب شرعي بنفسه و عنوانه إمّا خطاباً، أو ملاكاً

بناء على عدم إمكان أخذه في متعلق الأمر، و هذا الوجه ينطبق على المسلك الثاني كما هو واضح.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٨

و هذا الوجه قد يستدلّ عليه تارة بالإجماع، و الاستدلال بالإجماع حينئذ يتناسب مع هذا المسلك، حيث أنّ الوجوب المدعى شرعي، و في مثله- إذا تمّ الإجماع- يكون حجّة عليه تعديداً فيثبت به حكم شرعي، نعم لو كان احتمال اعتبار التفصيلية باعتبار توقف الطاعة عليها عقلاً كما هو حال الوجه الأول، لما أمكن الاستدلال عليه بالإجماع، لأنّ مثل هذا المدعى يكون مسألة عقلية، و الإجماع غير حجّة فيها، و الحاصل هو أنّه قد يستدلّ بالإجماع على هذا المدعى.

إلّا أنّ هذا الاستدلال غير تام، لأنّه لا يمكن تحصيل مثل هذا الإجماع في مثل هذه المسألة التي لم يتعرّض لها أكثر الفقهاء القدماء، خصوصاً و أنّ أكثر القائلين لا يرون الوجوب الشرعي فيها كالميرزا «قده»، بل يرون الوجوب بما هم عقلاء باعتبار الوجه الأول، و هو توقف أمر واجب عقلاً عليه، إذن فالاستدلال بالإجماع ساقط.

وقد يستدل على هذا الوجه تارة أخرى بدليل آخر، فيقال، أنه لو تنزلنا عن الإجماع، نقول: أنه لا أقل من أن فتوى جملة من العلماء بوجود التفصيلية في الامتثال توجب احتمال اعتبارها شرعا، وحينئذ يمكن ترتيب صغرى وكبرى يترتب عليها وجوب عنوان التفصيلية.

أما الصغرى فهي، أن التفصيلية في الامتثال لا يمكن أخذها قييدا في متعلق الأمر، لأن مرجعها إلى تخصيص الانبعاث وقصد القربة بحصة خاصة من القربة، وهي القربة الناشئة عن العلم بالأمر وحيث ان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر غير معقول، فكذلك أخذ حصة خاصة منه في متعلق الأمر غير معقول، وبهذا يثبت ان التفصيلية لا يعقل أخذها في متعلق الأمر.

وأما الكبرى، فهي ان كل القيود التي لا يعقل أخذها في متعلق

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٦٩

الأمر، إذا شك في اعتبارها ودخلها في غرض الشارع، مثل هذه القيود لا يمكن نفيها، بالإطلاق ولا بالبراءة.

أما عدم إمكان نفيها بالإطلاق، فلما عرفت من أنه فرع التقييد، وقد عرفت ان التقييد مستحيل للإطلاق مثله، بل يكون من باب السالبة بانتفاء موضوعها.

وأما عدم إمكان إجراء البراءة، فلأن دليلها ناظر إلى القيود الشرعية المنظورة من قبل الشارع لا إلى ما حكم العقل بوجوبه، إذن فهذه القيود غير شرعية، لأنها لا تؤخذ في متعلق الخطاب الشرعي، إذن فلا تجرى البراءة فيها.

وحيث، فإذا تمت الصغرى والكبرى، أنتجت ان عنوان التفصيلية الذي هو مشكوك الاعتبار، لا يمكن نفي اعتباره لا بأصل لفظي، و لا بأصل عملي، و معه يتعين مراعاته مهما أمكن، ولعل هذا هو مقصود الميرزا «قده» عند ما ادعى ان المورد من موارد أصالة الاشتغال، لا البراءة لما ذكرنا.

و خلاصة هذا الوجه، هو ان التفصيلية في الامتثال هي من القيود التي لا يمكن أخذها في متعلق الأمر، وإنما وجوبها على فرض اعتبارها إنما هو بحكم العقل، و حينئذ، نفي اعتبارها غير ممكن، لا بالإطلاق اللفظي، و لا بالأصل العملي، فتجرى فيها حينئذ أصالة الاشتغال كما عرفت.

و هذا الكلام غير تام، لا بلحاظ الإطلاق، و لا بلحاظ الأصل العملي.

أما كونه غير تام بلحاظ الإطلاق، فلا أنه يرد عليه إيرادان.

الإيراد الأول: هو منع الصغرى، بمعنى أننا لا نسلم ان التفصيلية

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٠

لا يمكن أخذها قييدا في متعلق الأمر، أما بناء على مسلك من يقول بإمكان أخذ قصد القربة قييدا في متعلق الأمر، فالمطلب واضح.

و أما بناء على مسلك من يحيل أخذ قصد القربة قييدا في متعلق الأمر، فنقول: إن هذه الاستحالة لا تعني استحالة أخذ التفصيلية قييدا فيه، و الوجه في ذلك هو، ان الامتثال التفصيلي يقابله الامتثال الإجمالي، و الامتثال الإجمالي ينحل إلى أمرين، أحدهما، قصد القربة،

و الثاني، هو اقتران العمل عند امتثاله بالعلم الإجمالي و الشك في وجوبه حين الإتيان به، بينما الامتثال التفصيلي ينحل إلى أمرين أيضا، أحدهما قصد القربة، و الثاني هو أن يكون الفعل حين الإتيان به معلوم الوجوب، إذن، فقصد القربة هو الجزء المشترك بين

الامتثال الإجمالي و التفصيلي، فما به امتياز الإجمالي هو الإجمال، و ما به امتياز التفصيلي هو عدم الإجمال، و حينئذ لا محذور في أن يؤخذ في متعلق الأمر، عدم الشك في وجوب الفعل حين الإتيان به، فيقال مثلا: انت بهذا الفعل مقيدا بأن لا يكون مشكوك الوجوب

حين الإتيان به، فيؤخذ الشك مانعا، و عدمه قييدا و نتيجة ذلك أخذ التفصيلية شرطا في الامتثال و لا محذور في ذلك أصلا حينئذ مما كان يرد على أخذ قصد القربة قييدا في متعلق الأمر، و حينئذ، لأنه إذا أمكن التقييد بهذا، أمكن التمسك بالإطلاق لفيه و عدم

اعتباره عند الشك.

٢- الإيراد الثاني: وهو ما أشير إليه في الكفاية [١٥٠]، في بحث التعبدى والتوصلى، من أنه إذا سلمنا الصغرى وقلنا باستحالة التقييد، فغاية ما يقتضيه ذلك هو تعذر الإطلاق اللفظى، وأما الإطلاق المقامى فيبقى ممكنا، لأنّ الشارع بصدده بيان ما له دخل في غرضه، والحال أنه

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧١

لم يذكر هذا الدخيل، وهذا يوجب مع عدم ذكر القيد انعقاد إطلاق مقامى في المقام، وإطلاق في الروايات التى هي بصدده بيان تمام كل ما له دخل في غرضه بالنسبة إلى كل قيد يشكّ في دخالته، وحينئذ، يمكن أن ينفى مثل هذا القيد بهذا الإطلاق. وأما كونه غير تام بلحاظ الأصل العملى فلاّنه يرد عليه ثلاثة إیرادات.

١- الإيراد الأول: هو أننا نمنع الصغرى التى بنى عليها استدلال عدم أخذ التفصيلية قيدا في متعلق الأمر، وذلك لما عرفت من إمكان أخذ عدم الشك قيدا في متعلق الأمر في مورد العلم الإجمالى، وحينئذ، لا يرد محذور أخذ قصد القربة قيدا في متعلق الأمر.

٢- الإيراد الثانى: هو أنه لو سلمنا الصغرى، وأنّ هذا لا يعقل أخذه قيدا في متعلق الأمر.

إلّا أنّه هنا مغالطة، وهى أنّ هذا واجب، بحكم العقل، و دليل أصل البراءة غير ناظر لذلك.

لكن مع ذلك، فنحن نمنع ما جاء في الكبرى، من عدم إمكان نفي التفصيلية بالبراءة، باعتبار أنّ وجوبها عقلى، لا شرعى.

و الوجه في هذا المنع هو، أنّ وجوبها شرعى، لأنّ غاية ما يحكم به العقل هو وجوب استيفاء غرض المولى، وأما ما هو الدخيل في غرضه، فهذا من وظيفة المولى إذ هو الذى يلزم به، غاية الأمر، أنّ هذا الإلزام تارة يكون غرضيا فقط، بحيث لا يمكن أخذه قيدا في متعلق الأمر، وأخرى يكون خطايا فيما إذا أمكن أخذه قيدا في متعلق الأمر، إذن، فالإلزام شرعى على كلّ حال، فإذا ثبت أنّ وجوب التفصيلية شرعى، فلا مانع حينئذ من إجراء البراءة عنها عند الشكّ في اعتبارها.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٢

نعم، في طول إلزام الشارع بها، يحكم العقل بلزومها من باب وجوب الطاعة والامتثال، والحاصل أنّ وجوب هذه الخصوصية شرعى، و حينئذ لا يفرق الحال في جريان البراءة، بين أن يكون التحميل خطابيا، أو غرضيا بعد ان كانت هذه الكلفة من قبل الشارع، و حينئذ يشملها دليل البراءة.

٣- الإيراد الثالث: هو أنه لو سلمنا دعوى انصراف أدلة البراءة الشرعية إلى خصوص ما كان بيانه بالخطاب، و قلنا أنّ التفصيلية لا يعقل أخذها في متعلق الخطاب، فحينئذ لا يمكن إجراء البراءة الشرعية.

إلّا أنّه لا مانع في المقام من إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان بناء على مسلكهم لأنّ هذه الكلفة من قبل الشارع لا العقل، إذن فوجوبها شرعى، و حينئذ يقبح من الشارع العقاب عليها بلا بيان هذه الكلفة، و لو بجملة خبرية إن لم يتمكن من بيانها بجملة إنشائية. و بهذا تعرف أنّ هذا الوجه غير تام.

### ٣- الوجه الثالث: هو دعوى أنّ العقل يحكم بعدم جواز الامتثال الإجمالى، بقطع النظر عن كون التفصيلية في نفسها دخيلة في غرض الشارع

، و من الواضح أنّ هذا الحكم العقلى ليس من تبعات حكمه بوجوب امتثال التكليف الأصيل، إذ من الواضح أنّ كل تكليف لا يستدعى إلّا استيفاء غرضه، إذن فلا- موجب لحكم العقل بلزوم التفصيلية ما لم يكن غرضه متوقفا على التفصيلية بعنوانها، و من هنا قيل: بأنّ حكم العقل بذلك إنّما كان باعتبار انطباق عنوان قبيح على الامتثال الإجمالى، بل لعلّه محرّم شرعا، لأنّه حينئذ يكون لعبا و سخريّة بأمر المولى، بل المولى نفسه، و هو قبيح عقلا، و حينئذ لا بدّ من الالتزام ببطان العبادّة، باعتبار أنّه مع حرمتها شرعا لا يمكن الالتزام بصحتها خارجا.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٣

و الخلاصة هي أن العقل يحكم بعدم جواز الامتثال الإجمالي، باعتبار انطباق عنوان قبيح عليه، و هو كون هذا الامتثال لعبا بأمر المولى، و اللعب بأمر المولى قبيح عقلا، بل محرّم شرعا، و معه لا بدّ من الالتزام ببطلان العبادة الممثلة إجمالا، لأنها تكون محرّمة بهذا العنوان، و معه لا يمكن أن تكون مصداقا للواجب، لعدم إمكان التقرب بها، و الذي هو شرط في صحة العبادة. و هذا الوجه غير تام، و يرد عليه حلا و نقضا.

أمّا نقضا: فلأنّه لو تمّ بهذا البيان لسرى إلى الواجبات التوصليّة، فإنّ الواجب التوصلي و إن كان لا يشترط فيه قصد القربة، لكن يشترط فيه أن لا يكون حراما لاستحالة اجتماع الأمر و النهي، بناء على الامتناع، فلا يعقل كونه مصداقا للواجب، لأنّه لا يعقل كون مصداق الواجب التوصلي حراما، إذ الأصل في الحرام أن لا يسقط الواجب، لأنّ ما تعلق به النهي لا ينسب عليه الأمر أو الوجوب، و أمّا أجزاءه في بعض الموارد مع كونه حراما فإنّما هو لدليل خاص، مع أنّه لا إشكال في أجزاء الواجب التوصلي في موارد الامتثال الإجمالي. و الحاصل: إنّ الواجب التوصلي و إن كان يشترط فيه قصد القربة، لكن يشترط فيه أن لا يكون حراما لاستحالة اجتماع الأمر و النهي بناء على الامتناع، إذ لا يعقل كون مصداق الواجب التوصلي حراما، إذ الأصل في الحرام أن لا يسقط الواجب، لأنّ ما تعلق به النهي لا ينسب عليه الأمر أو الوجوب و إذا رأيت أجزاء الواجب التوصلي في بعض الموارد مع كونه حراما فإنّما ذلك لدليل خاص، مع أنّه لا إشكال في أجزاء الواجب التوصلي في موارد الامتثال الإجمالي، و حينئذ، إذا قيل بأنّ هذا لعب في أمر المولى، حينئذ يلزم أنّه في موارد التوصليات إذا احتاط المكلف في مورد الاحتياط، إذن يصدّق عليه أنّه يتلاعب و يسخر

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٤

بأمر المولى و يكون هذا قبيحا و حراما لما عرفت، مع أنّه لا إشكال في أجزاء الواجب التوصلي في مورد الامتثال الإجمالي. و أمّا حلا: فثلاثة وجوه.

١- الوجه الأول: هو ما أفاده صاحب الكفاية «قده» [١٥١]، من أنّه لا لعب في الامتثال الإجمالي، إذ كثيرا ما يتفق وجود داعي عقلائي شخصي في تفضيل الامتثال الإجمالي على الامتثال التفصيلي من قبيل أن يكون الفحص عند المكلف، و تعيين الامتثال، أصعب من الاحتياط، كما في تعيين القبلة، فحينئذ يكون الامتثال الإجمالي لداع عقلي شخصي، و ليس لعبا، و هذا جواب صحيح. و لكن قد اعترض على هذا الوجه، بأنّه لا يكفي في صحة العبادة أن يكون الداعي غير داعي اللعب، بل يشترط في صحتها أن يكون الداعي هو قصد القربة، لأنّ العبادة لا تصح بالداعي الشخصي، و هذا الوجه لا يثبت ذلك، فيبقى الإشكال.

و هذا الاعتراض غير تام، و جوابه واضح، لأنّ أصل برهان الخصم كان يعترف فيه أنّ الداعي القربي موجود، لكن كان يقول: بأنّ هناك داع آخر موجود معه، و هذا الداعي الآخر يوجب تعنون الفعل بعنوان قبيح عقلا، و هذا الوجه قد أثبت عدم وجود هذا الداعي الآخر أو العنوان الآخر، إذن الداعي غير القبيح يكفي و معه لا يبقى مانع من صحة العبادة، لأنّ أصل جامع العبادة وقع صحيحا، و حينئذ تطبيقه على مصداقه بداعي شخصي لا يضرّ بصحته، و عليه، فلا يرد هذا الإيراد على صاحب الكفاية، بل ما أفاده «قده» صحيح.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٥

٢- الوجه الثاني: هو أنّه لو سلّم أنّ الامتثال الإجمالي لعب، و لا يوجد داعي عقلائي، لكن هذا اللعب ليس لعبا بأمر المولى و لا سخرية به، و إنّما هو لعب في نفسه، و ليس كل لعب في نفسه يكون قبيحا أو حراما شرعا، و إذا لم يكن كذلك و انطبق على العبادة فلا يعنونها بعنوان قبيح، إذ فرق كبير بين اللعب بما هو لعب في نفسه، و اللعب بأمر المولى، إذ اللعب في نفسه حتّى لو انطبق على العبادة، فإنّه لا يعنونها بعنوان قبيح عقلا.

٣- الوجه الثالث: هو أنّه لو سلّم أنّ هناك لعبا، و أنّه لعب بأمر المولى، لكن هذا اللعب لا يوجب البطلان، لأنّه لعب في كيفية الطاعة و الأداء، و ليس لعبا بأصل الطاعة و أصل الأداء، فإذا كان هذا اللعب يوجب تعنون الفعل بعنوان قبيح و محرّم، فإنّما يوجب تعنون الكيفية لا أصل الطاعة.

إلا أن هذا الوجه غير تام، لأنه إذا كانت كيفية الطاعة متحدة وجودا مع أصل الطاعة فحينئذ يتعون أصل الطاعة بعنوان قبيح، و معه يبطل الفعل، نعم يصح هذا الوجه إذا كانت كيفية الطاعة مقارنة لنفس الطاعة وأصلها لا متحدة معها، و على أي حال، فإنه يكفينا في مقام الجواب الوجهان الأول و الثاني المتقدمان، و بهذا يثبت أن الصحيح هو أن الامتثال الإجمالي ليس في طول الامتثال التفصيلي، بل هو في عرضه.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٤

### تنبيهات المسألة

**١- التنبيه الأول: هو أنه لو بنى على أن الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي، فهل هذه الطولية تختص بخصوص الامتثال التفصيلي الوجداني، أو تعم الامتثال التعبدى؟**

فإن المكلف تارة يكون متمكنا من الامتثال التفصيلي الوجداني، بمعنى أن المكلف يتمكن من تعيين الوظيفة واقعا و وجدانا، و أخرى يكون متمكنا من تعيين الوظيفة تعبدا بواسطة قاعدة من القواعد الظاهرية أو أصل من الأصول. و الجواب هنا يختلف باختلاف المدارك التي حاولوا بها إثبات هذه الطولية، فعلى بعضها، ينبغي إسراء الطولية إلى الامتثال التفصيلي التعبدى، و على بعضها الآخر ينبغي عدم إسرائها، بل تختص بخصوص الامتثال التفصيلي الوجداني.

و توضيحه: هو أنه إذا استندنا في إثبات طولية الامتثال الإجمالي - بالنسبة للامتثال التفصيلي - على الوجه الأول، فحينئذ يقال:

إن الطولية لا تثبت بالنسبة للامتثال التفصيلي التعبدى، بل تختص بخصوص الامتثال التفصيلي الوجداني، و الوجه في ذلك هو أن إثبات الطولية بالوجه الأول كان بدعوى أن الانبعاث عن احتمال الأمر في طول الانبعاث عن شخص الأمر، بمعنى أن حسن الانبعاث عن احتمال الأمر منوط بعدم التمكن من الانبعاث عن نفس الأمر.

و هذا الكلام إنما يثبت الطولية بين الامتثال الإجمالي، و الامتثال

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٧

التفصيلي الوجداني، لأنه يقال: إن المكلف إذا كان متمكنا من تحصيل العلم الوجداني بالوظيفة، إذن فهو متمكن من الانبعاث عن شخص الأمر، و حينئذ تتم الطولية لما ذكر من أن الانبعاث عن شخص الأمر متقدم على الانبعاث عن احتمال الأمر.

و أما إذا فرض أن المكلف غير متمكن من الامتثال التفصيلي الوجداني، و كان متمكنا من الامتثال التفصيلي التعبدى فحينئذ لا تتم الطولية لأن الانبعاث في صورة تعيين الوظيفة تعبدا سوف يكون عن احتمال الأمر حتى بعد قيام هذه الحجّة التعبدية و مهما كان لسان حجيتها كما في الامتثال الإجمالي، لأن وظيفة الحجية التي عينت الوظيفة العملية هي جعل الاحتمال منجزا، و الاحتمال الآخر مؤمنا عنه، فالمكلف على أي حال هو ينبعث عن الاحتمال المنجز في المقام، لا عن شخص الأمر كما في موارد العلم التفصيلي الوجداني، و ذلك لأنه يحتمل عدم وجود شخص الأمر لاحتمال خطأ الامارة، و معه لا يمكن الانبعاث عن شخص الأمر.

و هذا الكلام يصدق حتى بناء على مسلك الميرزا «قده» في جعل الطريقيّة من أن مفاد جعل الحجّة هو جعل الامارة علما و طريقا، لأن هذا الجعل إنما يعطى للامارة صفة المنجزية و المعذرية، و لا يعطيها خصائص و صفات العلم التكوينية التي منها كون العالم ينبعث عن شخص الأمر.

و عليه: فلما كان الانبعاث في موارد العلم التفصيلي التعبدى عن احتمال الأمر لا عن شخصه، يكون حاله حال العلم الإجمالي و معه لا معنى للطولية و إن الأمر دائر بين الانبعاث عن احتمال الأمر و شخص الأمر ليقدم الثاني على الأول، إلا أن يدعى دعوى أخرى فيقال:

إن الوجدان قاض بأن حسن الانبعاث عن احتمال لم يجعل علما

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٨

بنظر الشارع، كما في موارد الامتثال الإجمالي، هو في طول الانبعاث عن احتمال جعل علما بنظره، كما في موارد الامتثال التفصيلي التعبدى.

و هذه الدعوى مبنية على أن مفاد جعل الحجّة هو جعل الامارة علما.

إلا أن هذه دعوى جديدة لا ربط لها بأن الانبعاث عن المتأخر في طول الانبعاث عن المتقدم كما جاء في الوجه الأول.

و أما إذا استند في إثبات الطولية إلى الوجه الثاني، فحينئذ تتم الطولية حتى بالنسبة إلى الامتثال التفصيلي التعبدى، فإن الوجه الثاني قد استدلل عليه تارة بالإجماع، و أخرى بجريان أصالة الاشتغال بالتقريب المتقدم، و في كلتا الحالتين تتم الطولية.

أمّا أنها تتم إذا استدلل بالإجماع، فلأنه قد نقل هذا الإجماع على بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد أو التقليد، و من الواضح أن التقليد عبارة عن الامتثال التفصيلي التعبدى، و كذلك الاجتهاد في أغلب الأحيان، فلو سلّم انعقاد إجماع على ذلك لكان شاملا لمورد الكلام، من أنه إذا أمكن الامتثال التفصيلي التعبدى فلا يكفى الامتثال الإجمالى.

و أما إذا استدلل بأصالة الاشتغال فأیضا تتم الطولية في مورد العلم التفصيلي التعبدى فيقال: إن فتوى العلماء بالطولية ببركة هذا الإجماع المنقول يوجب احتمال اعتبارها بالنسبة للتفصيلي التعبدى، و حيث لا يمكن نفي ذلك بالإطلاق و لا بالبراءة كما تقدّم، و حينئذ تجرى أصالة الاشتغال، إذن فالوجه الثاني بكلا تقريبيه لا يبعد جريانه في المقام.

و أما إذا استند في إثبات الطولية إلى الوجه الثالث، و هو كون الامتثال الإجمالى لعبا بأمر المولى، فحينئذ لا تتم الطولية بالنسبة إلى الامتثال التفصيلي التعبدى و ذلك لعدم انطباق «اللعب بأمر المولى»، على الامتثال الإجمالى حينئذ، و ذلك لأنّ العدول من التفصيلي التعبدى، إلى الإجمالى، إنّما هو لداع عقلائي يرجع بالفائدة على

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٧٩

المولى، لأنّه بالامتثال الإجمالى الموجب للتكرار يحصل الجزم بالإتيان بالواجب و تحصيل غرض المولى، بينما في صورة تعيين الوظيفة تعبدا إذا أتى بتلك الوظيفة فإنه لا يحرز الإتيان بالواجب واقعا لاحتمال خطأ الدليل الذى عين تلك الوظيفة و إن كان معذرا. فإن قيل: لما ذا لا يعين الوظيفة فيأتى بها، ثم يأتى بالمحتمل الآخر احتياطا فيجمع بذلك بين الامتثال التفصيلي التعبدى و الاحتياط مثلا كما صلاة الظهر و الجمعة من يوم الجمعة؟ ففيه: إنّ العدول عن مثل ذلك إلى الإتيان الامتثال الإجمالى أيضا فيه داع عقلائي و هو أنّ التعيين و الاحتياط بعد ذلك، فيه مضافا إلى التكرار مشقة الفحص، و العدول إلى ما ليس فيه هذه مشقة أمر عقلائي.

أو قل: إنّ هذا العدول باعتباره أخف مئونة، لأنّ ذاك يستبطن الفحص و الاحتياط، بينما الامتثال الإجمالى يستبطن الاحتياط فقط، إذن، فالعدول عن الأصعب إلى الأخف صعوبة ليس لعبا بأمر المولى، بل هو تصرف عقلائي فضلا عن أنه في الأصعب لا يحصل فيه إلا احتمال إصابة الواقع، و بهذا ظهر أنّ الطولية لا تتم بالنسبة للعلم التفصيلي التعبدى بناء على الوجه الثالث.

**٢- التنبية الثاني: هو ان الذين استشكلوا في جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي استشكلوا من ذلك عدّة موارد جوزوا فيها الاجتزاء بالامتثال الإجمالى.**

**١- المورد الأول: فيما إذا كان الامتثال التفصيلي متعذرا**

، و ملاك هذا الاستثناء واضح و حينئذ لا ينبغي الاستشكال في صحة هذا العدم و ورود الوجوه الثلاثة التى ذكرت في مقام إثبات الطولية في المقام، لا- الأول، و لا الثانى و لا الثالث، أمّا الإجماع، فلأنّ مورده التمكن من الاجتهاد، أو التقليد، بل الإجماع قائم على الخلاف في المقام، و أمّا

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٠



ملاك اللهو و اللعب بأمر المولى، فلأنّ داعى التكرار هو الاحتياط و إحراز الامتثال، و أىّ داع عقلائى أوضح منه، و أمّا الطولية، فلأنّ موردها هو ما إذا كان الانبعاث عن شخص الأمر ممكنًا لا ممتنعًا كما فى المقام.

## ٢- المورد الثانى: هو ما إذا كان الحكم غير منجز الامتثال على المكلف

، بحيث كان يمكنه تركه رأسًا، و هذا له مصداقان.

أ- المصداق الأول: هو باب المستحبات، كما لو علم باستحباب الصلاة يوم العذير و شكّ فى أنّها ثنائية، أو رباعية فهنا بإمكانه ترك الصلاة و لكن أراد أن يصلّى، فبدلاً من الرجوع إلى الدليل لتعيين المستحب ما هو، أتى بالصّيّ لاثنتين رجاء لاحتتمال أن يصيب المطلوب، و قد حكموا فيه بكفاية هذا الامتثال الإجمالى.

ب- المصداق الثانى: فى الواجبات كما لو كان الواجب العبادى محتملاً لاحتتمال مؤمن عنه غير منجز، فهو مردّد بين عمليين بحيث يمكنه رفع هذا التردّد بالرجوع إلى الدليل لتعيينه، و ذلك كما فى صلاة يوم العيد، حيث يشكّ فى أنّها ثنائية أو رباعية فيأتى بهما معاً لعلّه يصيب الواقع، فهنا يقال بجواز الامتثال الإجمالى و ذلك بالإتيان بالصّيّ لاثنتين احتياطاً أو رجاء، و الحكم بكفاية الامتثال الإجمالى فى هذا المورد الذى كان المكلف فيه متبرعاً محتاطاً و إن كان واضحاً على الوجه الأول و الثانى، إلّا أنّه لا يخلو من غموض بناء على الوجه الثالث، باعتبار أنّ العلب بأمر المولى لا يفرق فيه الحال بين أن يكون ملزماً بالتكليف، أو أن يكون مستحباً، أو أن يكون منجزاً أو غير منجز، و نفس هذا الغموض يمكن أن يجعل نقضاً على الوجه الثالث باعتبار أنّ صاحبه يعترف بالإجزاء فى المقام مع أنّ دليله يقتضى ثبوت الطولية و عدم كفاية الامتثال الإجمالى فيه.

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨١

## ٣- المورد الثالث: هو ما إذا لم يلزم التكرار من الامتثال الإجمالى

كما فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر قبل الفحص حيث يكون منجزاً، فبدلاً من أن يفحص و يعين الوظيفة يأتى بالأ-كثر احتياطاً، و هذا الاستثناء و إن كان واضحاً على بعض المسالك لكنّه يختلف بحسب المسالك الأخرى، إذ بناء على المسلك الثانى، و هو الاستدلال بالإجماع يتم ما ذكر و يصح الاستثناء، لأنّ من ادعى الإجماع إنّما ادعاه فى خصوص ما إذا لزم التكرار من الامتثال الإجمالى، و حيث لم يلزم التكرار فى المقام، إذن لا إجماع- فى المقام-، و كذلك يصحّ هذا الاستثناء بناء على المسلك الثالث حيث لا- ينطبق عنوان اللعب و اللهو على من أتى بالأ-كثر، بل المذى أتى به قد يكون هو المطلوب الشرعى للمولى، لأنّه لم يأت بأى شىء زائد، و هذا بخلاف المسلك الأول حيث يجزم عند التكرار بأنّه أتى بأمر زائد و لذا، فانطبق عنوان اللعب واضحة فى صورة التكرار، و هذا بخلافه فى صورة الإتيان بالأ-كثر احتياطاً عند الدوران بين الأقل و الأ-كثر، و أمّا بناء على المسلك الأول، فالحكم بكفاية الامتثال الإجمالى غير واضح لانطباق المسلك الأول المذكور، إذ لا يفرق بين المقام و بين موارد التكرار، لأنّه عند الإتيان بالجزء الزائد المشكوك لا يكون منبعثاً عن شخص الأمر، بل يكون منبعثاً عن احتمال الأمر لأنّ الأمر بالمركب يكون داعياً إلى كل جزء من أجزائه باعتبار تعلقه الضمنى به، و تعلق الضمنى بالجزء الزائد أمر مشكوك، فالإتيان به حينئذ يكون انبعاثاً عن احتمال تعلق الأمر لا عن شخصه، و حينئذ يقال: إنّ الانبعاث عن احتمال الأمر فى طول الانبعاث عن شخص الأمر كما هو لسان المسلك الثالث، و معنى هذا و مقتضاه هو عدم كفاية الامتثال الإجمالى.

و خلاصة المورد الثالث الذى استثنى و اكتفوا فيه بالامتثال الإجمالى، هو ما لم يلزم منه التكرار، كما فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٢

كما في احتمال كون السورة داخله تحت متعلق الأمر أو لا، حيث أنه حينئذ تجرى البراءة عن الأكثر، إذن، فهنا لا إشكال في جواز الامتثال الإجمالي، ولا حاجة حتى مع التمكن من تحصيل الحجّة على الأكثر.

ولعلّ هذا المطلب يختلف باختلاف المسالك السابقة، فإنه إذا بنينا على المسلك الأول - وهو أن الانبعاث عن احتمال الأمر متأخر رتبة عن الانبعاث عن شخص الأمر - فقد يقال هنا: بانطباقه على محل الكلام، وذلك لأنّ المكلف بلحاظ هذا الجزء المشكوك، وهو السورة، لا يكون منبعثا عن شخص الأمر، بل هو منبعث عن احتمال الأمر، لأنّ الأمر بالمركب يكون داعيا إلى كل جزء من أجزائه باعتبار تعلقه الضمني به، ومن الواضح أنّ الأمر النفسى بهذه الصيالة وإن كان معلوما، لكن تعلق هذا الأمر الضمني بشخص هذا الجزء أمر مشكوك، إذن فالانبعاث فيه انبعاث عن احتمال تعلق الأمر، إذ إنّ شخص الأمر وإن كان معلوما إلا أنه لا يفيد في مقام الانبعاث، لأنّه فرع أن يكون متعلقا بالجزء المشكوك، وهذا التعلق ليس معلوما، بل هو محتمل، إذن فالانبعاث يكون عن احتمال التعلق لا واقع التعلق، وحينئذ لا يبقى فرق واضح ما بين المطلبين، إلا أن يدعى المصادرة في مقام التمييز، بدعوى وجدانية من دون ربطها بميزان فنى، وهى أن الانبعاث عن احتمال الأمر متأخر رتبة عن الانبعاث عن شخص الأمر فبناء على هذا المسلك لا يكون هناك فرق واضح.

نعم بناء على المسلك الثانى إذا استدلل بالإجماع، فمن الواضح أنه لا إجماع فى هذه المسألة، لأنّ من ادعى الإجماع خصّص كلامه بخصوص ما إذا استلزم التكرار، وهنا لا استلزام للتكرار، فانطبق عنوان اللعب عنا أخفى من هناك، لأنّ هذا الذى أتى به هنا لعله لا يزيد عن مطلوب المولى، بينما هناك فى التكرار يزيد جزما.

### ٣- التنبيه الثالث: هو أنه بناء على ما هو الصحيح من عرضية الامتثال الإجمالى للامتثال التفصيلى، و عدم الطولية بينهما يتضح أن الامتثال الإجمالى جائز فى نفسه، بل حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلى

#### إشارة

بحوث فى علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٣

كما عرفت.

و المقصود فى هذا التنبيه هو الإشارة إلى نكته عدم الفرق بين الامتثال الإجمالى الوجدانى، و الامتثال الإجمالى التعبدى، و إنّ كليهما عرضيين بالنسبة للامتثال التفصيلى.

و مثالهما أنه تارة يفرض بأنّ الامتثال إجمالى وجدانى كما لو علم إجمالا بأنّ أحد هذين المائعين «ماء مطلقا»، لكن لا يدرى أيهما المطلق، فإذا توضحاً تارة بهذا، و أخرى بذاك، فهذا امتثال إجمالى وجدانى، فلا يحصل له بالتكرار علم وجدانى بالامتثال هذا. و تارة أخرى يفرض أنّ هذا المكلف لا يعلم إجمالا بأنّ أحد المائعين مطلق، لكن قامت عنده حجّة ظاهرية على أنّ أحدهما لا بعينه مطلق، ففى مثله لو توضحاً بهذا تارة، و بالآخر أخرى، فهنا يحصل امتثال إجمالى لكن تعبدي، لأنّه لا يحصل له يقين وجدانا بهذا الامتثال لاحتمال كون المائعين «مضافا» إذن، فالعلم بالامتثال علم إجمالى تعبدي، و بناء على جواز الامتثال الإجمالى لا يفرق الحال بين التعبدي منه و الوجدانى، اللهم إلا إذا دليل حجّة هذه الحجية أخذ فى موضوعه انسداد باب العلم، فحينئذ لا حجية مع انفتاح باب العلم و التمكن من تحصيله، إذ معه لا امتثال إجمالى أصلا، و هذا مطلب آخر مربوط بضيق دائرة الحجية وسعتها.

و الحاصل هو أنه بناء على عرضية الامتثال الإجمالى للامتثال التفصيلى، لا يفرق الحال بين الامتثال التفصيلى الوجدانى، و الامتثال التفصيلى التعبدي من حيث العرضية المذكورة.

## إشارة

و توضيحه هو أنّ الامتثال الإجمالي على قسمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٤

## الأول وجداني

، كما لو علم وجدانا بإطلاق أحد هذين الماءين، فتوضاً بأحدهما أولاً ثم بالآخر ثانياً، فحينئذ يحصل له علم إجمالي وجداني بأنّه قد توضاً بماء مطلق، و به يتحقّق منه الامتثال الإجمالي الوجداني.

## و الثاني تعبدى

، كما لو فرض أنّه قد قامت عنده الحيّة على إطلاق أحد الماءين لا بعينه، فلو توضاً بأحدهما ثمّ توضاً بالآخر، يحصل عنده علم إجمالي تعبدى بأنّه قد توضاً بماء مطلق، و بذلك يتحقّق منه الامتثال الإجمالي التعبدى لا الوجداني، لاحتمال خطأ الحيّة و كون الماءين مضافين.

## [صور الامتثال الإجمالي

## إشارة

ثمّ إنّ هذا الامتثال الإجمالي التعبدى له صور.

**الصورة الأولى:** هي أن يفرض قيام الحيّة على إطلاق ماء أو الطهارة في ماء معين ثم بعد هذا يشبه هذا الماء مع آخر مضاف

، و حينئذ، و إن كان مصبّ الحيّة معينا في البداية لكنّه بعد هذا اختلط و اشتبه بالمضاف قطعاً، و في مثله لا إشكال فيما ذكرناه من الأجزاء لو كثر الوضوء بهما لتحقق الامتثال الإجمالي، باعتبار أنّ هذا المكلف و إن لم يعلم وجدانا بالامتثال الواقعي، لكنّه يعلم وجدانا بالامتثال الظاهري و أنّه توضاً بماء محكوم بالإطلاق ظاهراً، و هذا يكفي في مقام الخروج عن العهدة.

**٢- الصورة الثانية:** هي أن يفرض قيام الحيّة على إطلاق ماء مردّد بين ماءين و لكنّه متعين بعنوان إجمالي في الواقع

، كما لو قامت الحيّة على إطلاق ماء إناء زيد ثمّ اشتبه هذا الإناء بإناء آخر حيث صار إناء زيد غير متعين بينهما، فهنا، مصبّ الحيّة في نفس الأمر و الواقع متعين، و لكنّه عند المكلف هذا غير متعين من أول الأمر، فإذا كثر المكلف الوضوء بهما بأنّ توضاً بهما فإنّه يعلم وجدانا حينئذ بأنّه توضاً

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٥

بماء زيد، و المفروض أنّه مطلق بالتعبد، إذن فلا إشكال في الأجزاء و يحصل الامتثال به، و هو كاف في الخروج عن العهدة.

**٣- الصورة الثالثة:** هي أن يفرض قيام الحيّة على إطلاق أحد الإناءين، لكن هذا الإناء المطلق غير متعين في أفق علم المكلف بأيّ معين

، سوى أنّه في أحد الإناءين، و كذلك لو احتمل إضافتهما معا أيضاً و قامت الحيّة على أحدهما على إجماله مطلق، و هذا بخلاف صورتين السابقتين.

و من الواضح أنه- حينما يعلم إجمالاً- بإضافة أحدهما بل و يحتمل إضافتهما معا-، حينئذ أي قاعدة يراد إجراؤها في هذا الطرف لإثبات الإطلاق فيه، هي معارضةً بمثلها في الطرف الآخر، كما لو كان الإطلاق حالة سابقة لكل منهما، فحينئذ، استصحاب إطلاق أحدهما، معارض باستصحاب إطلاق الآخر، إلا أن يقال، إن المكلف يعلم بأن أحد هذين المطلقين صار مضافاً، و لا يعلم بإضافة ما زاد على الواحد منهما، و حينئذ يجري استصحاب الإطلاق في عنوان إجمالي و هو عنوان غير المعلوم بالإجمال، إذن، فمصّب الاستصحاب عنوان غير المعلوم بالإجمال.

و بهذا تفترق هذه الصورة عن سابقتها، حيث إن مصّب الحجّة في الصورتين السابقتين كان معلوماً و متعينا، سواء خرج في علم الله تعالى إن كلا- الإناءين مضافاً أو أحدهما دون الآخر و هذا بخلافه في هذه الصورة، فإنه في هذه الصورة لو فرض إن كلا الإناءين مضافاً، حينئذ، لا- يكون المعلوم بالإجمال متعينا، لأنّ المعلوم بالإجمال هو إضافة أحدهما لا- بعينه من دون أن مميز، إذ المعلوم بالإجمال لا يتعين حينئذ، و لا ينطبق على أحدهما بالخصوص لأنّ نسبته إليهما على حد واحد و عدم تعيينه إنّما هو في نفس الأمر و الواقع عند المكلف، و إذا لم يكن

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٤

المعلوم متعينا، فغير المعلوم غير متعين أيضا لأنّ مصّب الحجّة هو غير المعلوم فإذا لم يكن المعلوم متعينا ثبوتا فغير المعلوم غير متعين كذلك، و بهذا يثبت إن مصّب الحجّة غير متعين ثبوتا لأنّ مصّبها هو عنوان غير المعلوم كما عرفت.

و من هنا ينشأ إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي التعديدي في هذه الصورة الثالثة، حيث أنه قد يقال: بأنّ الامتثال الإجمالي هنا غير متعلق، و ذلك لأنّ هذا المكلف إذا توضع بالماءين مكررا لا يحصل له علم بأنه توضع بالماء الذي هو مجرى الاستصحاب، لما عرفت من إن مجراه هو عنوان غير المعلوم، و هذا العنوان غير متعين.

و هذا الإشكال سيال في كلّ الموارد التي نريد أن نجري فيها أصلا بعنوان إجمالي، و هو عنوان غير المعلوم مع فرض إن المعلوم لا تعين له في الواقع إلا من ناحية عنوان أحدهما.

و هذا الإشكال يتخلّص عنه بعدة تخلّصات نقتصر الآن على ذكر واحد منها.

و حاصل هذا التخلّص هو أن يقال: بأنّه نجري الاستصحاب في كل من الطرفين بعنوانه التفصيلي لا الإجمالي الذي بنى عليه الإشكال عند ما كان يستصحب إطلاق عنوان إجمالي غير متعين في الخارج و إنّما نجريه في كل من الطرفين بعنوانه التفصيلي، لكن نرفع اليد عن إطلاق الاستصحاب بمقدار يرتفع معه محذور المخالفة العملية، و ذلك بأن نستصحب إطلاق كل منهما مقيدا بأن يكون الطرف الآخر هو المضاف، و هكذا نضع مع الطرف الآخر.

و توضيحه هو إن إطلاق دليل الأصل يجري سواء كان ذلك الطرف مضافاً أو مطلقاً، و نفس الإطلاق موجود في الطرف الآخر، هذا بالنسبة

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٧

للدليل في نفسه، لكن التعديد بإطلاق كل منهما حتّى على تقدير إطلاق الآخر غير معقول، للعلم بإضافة هذا الطرف على تقدير إضافة الآخر، إذن نرفع اليد عن إطلاق الأصل في كل منهما، و نجري الأصل في كل منهما مقيدا بأن يكون الآخر مضافاً، فينتج بذلك أصليين في عنوانين تفصيليين مشروطين، و حيث أنه يعلم وجدانا بأنّ أحد الماءين مضاف، إذن، فنعلم وجدانا بأنّ أحد الأصليين المشروطين تحقّق شرطه، و بذلك يكون مصّب متعينا أيضا بحسب الواقع، لأنّ كلا من الأصليين صار مصّب هو العنوان التفصيلي لا الإجمالي، و حينئذ ينحلّ الإشكال.

و الخلاصة هي أنّنا نجري الاستصحاب في كل من الطرفين بعنوانه التفصيلي، لكن نرفع اليد عن إطلاق الاستصحاب بمقدار يرتفع معه محذور المخالفة العملية، و ذلك بأن نستصحب إطلاق كل منهما مقيدا بأن يكون الآخر هو المضاف، فإنّ دليل الاستصحاب و إن

كان مطلقاً من هذه الناحية، إلا أنا نقيده، للتخلص من محذور المخالفة العملية، وبذلك يكون مصب الاستصحاب معلوماً بالتفصيل، غاية أنه استصحاب مشروط كما عرفت، وحيث أن المكلف يعلم وجدانا بإضافة أحدهما، إذن، فهو يعلم بتحقق الشرط لأحد الاستصحابين المشروطين، والمفروض أن مصبه متعين بحسب الواقع كما عرفت، وبذلك ينحل إشكال جريان أحد الاستصحابين بالشرط المذكور.

و للكلام تتمه في مباحث إجراء الأصول.

هذا حاصل الكلام في التنبيه الثالث، و به يتم الكلام في مباحث القطع و الحمد لله رب العالمين

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٨٩

## الفهرس

مقدمة: في تقسيم مباحث الحجج و الأصول العملية ٧

القسم الأول: مبحث القطع ٤١

الجهة الأولى: في أصل حجية القطع ٤٣

الجهة الثانية: مبحث التجري ٦٥

المقام الأول: في تحقيق الكلام في قبح الفعل المتجرى به و عدم قبحه عقلا ٦٨

المقام الثاني: استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به ١٢٤

المقام الثالث: في حرمة الفعل المتجرى به شرعا ١٣٠

تنبيهات ١٦٢

١- التنبيه الأول ١٦٢

٢- التنبيه الثاني ١٦٦

٣- التنبيه الثالث ١٧٠

الجهة الثالثة: أقسام القطع و أحكامه ١٧٢

١- الجهة الأولى: في أصل تصوير انقسام القطع الموضوعى إلى صفتى و طريقي ١٧٤

٢- الجهة الثانية: في قيام الإمارات و الأصول مقام القطع الطريقي ١٨٧

٣- الجهة الثالثة: في قيام الإمارات مقام القطع الموضوعى المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه الكاشفيه ٢٠٧

بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص: ٤٩٠

٤- الجهة الرابعة: في قيام الامارة مقام القطع الموضوعى الصفتى ٢٥٤

تنبيه ٢٥٦

أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ٢٦٢

التنبيه الثالث ٢٩٧

الجهة السادسة: حجيه الدليل العقلى ٣٠٨

المقام الأول ٣١٢

المقام الثاني ٣٢٣

١- المقام الأول: فى العقل النظرى ٣٢٦

- المقام الأول: في العقل الأول ٣٣٧
- المقام الثاني: في العقل الثاني ٣٤٤
- ٢- المقام الثاني: في العقل العملي ٣٤٨
- ٣- المقام الثالث ٣٥٩
- في مخالفة العلم التفصيلي ٣٦٤
- مباحث منجزية العلم الإجمالي ٣٧٩
- ١- المرحلة الأولى ٣٧٩
- ٢- المرحلة الثانية: في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ٤٠٢
- ١- الجهة الأولى: في أصل تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ٤٠٢
- ٢- الجهة الثانية: من المرحلة الثانية ٤٣٩
- إجزاء العلم الإجمالي بالامثال و عدمه ٤٥٨
- تنبيهات المسألة ٤٧٦
- الفهرس ٤٨٩
- [١٥٢]

- [١] (١) الرسائل: الأنصاري، ص ٣.
- [٢] (٢) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٥.
- [٣] (١) درر الفوائد: الخراساني، ص ٢.
- [٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٢.
- [٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٧.
- [٦] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٣.
- [٧] (١) درر الفوائد في شرح الفرائد: المحقق الخراساني، ص ٣. كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٥.
- [٨] (١) فرائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٥، ١٦.
- أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٣، ٢٤.
- [٩] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٨.
- [١٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٦، ص ١٧.
- أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦.
- [١١] (١) المصدر السابق.
- [١٢] (١) المصدر السابق.
- [١٣] (١) الشفاء، المنطق، البرهان: ج ٣. ابن سينا: ص ١١٧، ١٢٤.
- الشفاء: ج ٢، ص ١٥٠، ١٥٥.

- [١٤] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٥] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٧-٣٠.
- [١٦] (١) منطق الشفاء: ابن سينا، ج ٣، ص ٦٣، ٦٤، ٦٦ و ١٢٠، ١٢١، ١٢٢.
- [١٧] (٢) منطق الشفاء: ج ٣، ص ٦٥، ٦٦، ٦٧. النجاة: ابن سينا، ص ٢٩، ٣٧، ٣٨.
- [١٨] (١) درر الفوائد في شرح الفرائد: الخراساني، ص ١٣.
- [١٩] (١) المصدر السابق، ص ١٤. كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٦٠.
- [٢٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ١٠.
- [٢١] (١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٦٠.
- [٢٢] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٤٤.
- [٢٣] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ص ٢٦٢.
- درر الفوائد: الخراساني، ص ١٣.
- [٢٤] (١) المصدر السابق.
- [٢٥] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ١، ص ٢٦١، ٢٦٢.
- [٢٦] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٨، ٢٩.
- [٢٧] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٢٨، ٢٢٩.
- [٢٨] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٩.
- [٢٩] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٥، ٦.
- فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٣٨.
- [٣٠] (٢) المصدر السابق.
- [٣١] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٥، ٦.
- [٣٢] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٥-١٦.
- [٣٣] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٥-١٦.
- [٣٤] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٣٨.
- [٣٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٧.
- [٣٦] (١) المصدر السابق.
- [٣٧] (١) المصدر السابق.
- [٣٨] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٣٨، ٣٩.
- [٣٩] (١) تقريرات المجدد الشيرازي: للروزدري المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ، ج ٣، ص ٢٧٧.
- [٤٠] (١) مصباح الأصول: بحر العلوم، ج ٢، ص ٢٦.
- [٤١] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٨. تحقيق عبد الله النوراني.
- [٤٢] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٨.
- [٤٣] (١) الوسائل: ج ١، باب ٦. مقدمة العبادات: ح ٣، ص ٣٥.
- الوسائل: ج ١، باب ١٦. مقدمة العبادات: ح ٣، ص ٣٥.

- الوسائل: ج ١، باب ١٦. مقدمة العبادات: ح ٢٢، ص ٤٠.
- الوسائل: ج ١، باب ١١. مقدمة العبادات: ح ٥، ص ٤٨.
- الوسائل: ج ١، باب ٧ مقدمة العبادات: ح ٢، ص ٤١.
- [٤٤] (١) وسائل الحر العامل: ج ١١، باب ٦٧، ص ١١٣.
- [٤٥] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٣١، ٣٢.
- [٤٦] (٢) الوسائل: ج ١، باب ٦، ح ٦-٧، ص ٣٦. وح ١٠٨، ص ٣٧.
- الوسائل: ج ١١، باب ٩٣، ح ١، ص ٣٦٩.
- الوسائل: ج ١١، باب ٩٣، ح ٢٠، ص ٣٩.
- الوسائل: ج ١١، باب ٩٣، ح ٢١، ص ٤٠.
- [٤٧] (٣) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٣١، ٣٢.
- [٤٨] (١) الوسائل: ج ١، ح ٨، ص ٣٧. وح ١١، باب ٩٣، ح ١، ص ٣٦٩.
- [٤٩] (٢) نفس المصدر: ح ٢٠-٢١، ص ٣٩.
- [٥٠] (١) الفصول في الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم، ج ٢، ص ٣٣١، ٣٣٢.
- [٥١] (٢) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٦.
- [٥٢] (١) منهاج الأصول: الكرباسي، ج ٣، ص ٧٥، ٧٦.
- [٥٣] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٥٤] (١) كفاية الأصول: المحقق الخراساني، ج ٢، ص ٥.
- [٥٥] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٩-٢٠.
- [٥٦] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٥-٦-٧.
- [٥٧] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٨-٢٠.
- [٥٨] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٢٢-٢٣.
- [٥٩] (٢) درر الفوائد: الخراساني، ص ٧-٨.
- [٦٠] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢٠.
- [٦١] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٩.
- [٦٢] (١) المصدر السابق.
- [٦٣] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٨.
- [٦٤] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٤٤.
- [٦٥] (١) فوائد الأصول: الميرزا، ج ٢، ص ٣٢-٣٣-٣٤-٣٦-٣٧-٣٨.
- أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٧٥، ٧٦.
- [٦٦] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢ طبعه حديثه، ص ١٠٨.
- [٦٧] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٤٠-٤٢-٤٣-٤٥-٤٦.
- [٦٨] (١) المصدر السابق.
- [٦٩] (٢) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢٠-٢١-٢٢.



- [٧٠] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢١.
- [٧١] (١) المصدر السابق.
- [٧٢] (١) المصدر السابق.
- [٧٣] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٣٦-٣٧-٣٨.
- [٧٤] (٣) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢١-٢٢.
- [٧٥] (١) المصدر السابق.
- [٧٦] (٢) فوائد الأصول: الصفحات السابقة.
- [٧٧] (١) درر الفوائد: الخراساني، ص ٨-٩.
- [٧٨] (١) المصدر السابق.
- [٧٩] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٦٤-٦٥.
- [٨٠] (٣) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢٣-٢٤.
- [٨١] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٨.
- فوائد الأصول: تعليقة العراقي، ج ٣، ص ١٠٦-١٠٧.
- [٨٢] (١) المصدر السابق.
- [٨٣] صدر، محمد باقر، بحث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٨٤] (١) شرح تجريد الاعتقاد: الحلبي، ص ٢٥٤-٢٥٥.
- [٨٥] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٠.
- الدراسات: ج ٣، ص ٢٩.
- [٨٦] (١) الدراسات: ج ٣، ص ٤٠.
- [٨٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١١.
- [٨٨] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١١.
- [٨٩] (١) محاضرات فياض: ج ٥، ص ٣٦٥.
- [٩٠] (١) محاضرات فياض: ج ٥، ص ٣٦٥، ٣٦٦. أجود التقريرات: ج ٢، ص ٨٥.
- [٩١] (٢) محاضرات فياض: ج ٥، ص ٣٦٥.
- [٩٢] (١) المصدر السابق.
- [٩٣] (١) المصدر السابق.
- [٩٤] (١) الرسائل: الأنصاري، ص ١٠.
- [٩٥] (١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٠.
- [٩٦] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٤٠.
- [٩٧] (١) الرسائل: ص ٩-١٠.
- [٩٨] (١) وسائل الشيعة: ج ١٩، كتاب الديات، باب ٤٤، ص ٢٦٨، ح ١.
- [٩٩] (١) الفوائد المدنية: المحدث الأسترآبادي، ص ٢٢٠.
- [١٠٠] (١) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي «قده».

- [١٠١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٠٢] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٨-١٢٤.
- [١٠٣] (١) المصدر السابق.
- [١٠٤] (١) أصول الكافي: ج ١، ص ٤٢-٤٣-٤٤.
- [١٠٥] (٢) أصول الكافي: الكليني، ج ١، باب النهي عن القول بغير علم، ص ٤٢.
- [١٠٦] (٣) الرسائل: الأنصاري، ص ١١-١٢.
- [١٠٧] (١) أصول الكافي: الكليني، باب استعمال العلم، ص ٤٤-٤٥.
- [١٠٨] (١) الرسائل: الأنصاري، ص ١٦-١٧.
- الرسائل: تحقيق النورابي، ج ١، مؤسسة النعمان- بيروت، ص ٢٨-٢٩.
- [١٠٩] (٢) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٥٧-٥٨ إلى ص ٦٢.
- [١١٠] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٥٨-٥٩.
- [١١١] (١) اللعة المشقية: الشهيد الثاني، ج ٣، ص ٥٣٩.
- [١١٢] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٦١.
- مصباح الأصول: بحر العلوم، ج ٢، ص ٦٥.
- [١١٣] (١) المرجع السابق: ص ٦١.
- [١١٤] (١) اللعة المشقية: الشهيد الأول، ج ٣، ص ٥٣٩.
- [١١٥] (٢) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٦١.
- [١١٦] (١) الرسائل: الأنصاري، ص ١٧.
- [١١٧] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٣٥-٣٦.
- [١١٨] (١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤.
- [١١٩] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٤٤.
- [١٢٠] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢٧٤.
- [١٢١] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٨-١٩.
- [١٢٢] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٩.
- [١٢٣] (٢) إنما خصّ قول الميرزا بوجوب الموافقة القطعية بسبب تنجيز العلم الإجمالي بتقرير الكاظمي احترازًا عمّا ذكره الخوئي»  
 قده» في أجود التقريرات من عدم اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية في: ج ٢، ص ٢٤٥.
- [١٢٤] (٣) فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٩. تحقيق النوراني.
- [١٢٥] (٤) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٤٥.
- [١٢٦] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٣٩.
- [١٢٧] (٢) كفاية الأصول: الخراساني، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٦.
- [١٢٨] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٨٧-٩٠.
- [١٢٩] (١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٩. نهاية الدراية: ج ٣، ص ١٠٨.
- [١٣٠] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٤.

- [١٣١] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٩٠.
- [١٣٢] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٨٩-٩٠. طبعه حديثاً.
- [١٣٣] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٤١.
- [١٣٤] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٣٠-٢٣١.
- [١٣٥] (١) مصباح الأصول: محمد سرور، ج ٢، ص ٣٥١.
- [١٣٦] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٩.
- [١٣٧] (٣) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١١-١٢.
- [١٣٨] (١) المصدر السابق.
- [١٣٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٤٠] (١) المصدر السابق.
- [١٤١] (٢) المصدر السابق.
- [١٤٢] (٣) المصدر السابق.
- [١٤٣] (٤) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٧٧-٧٩. و ج ٤، ص ٢٥-٣٦.
- [١٤٤] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٢.
- [١٤٥] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٣٢.
- [١٤٦] (١) منهاج الأصول: الكرباسي، ج ٣، ص ٨٧-٨٨.
- [١٤٧] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٢٥-٢٦-٢٧.
- [١٤٨] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٤٤-٤٥.
- [١٤٩] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٧٢-٧٣.
- [١٥٠] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ١، ص ١١٢.
- [١٥١] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٤٠.
- [١٥٢] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء التاسع

### المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه و سيد رسله، محمد وآله الطاهرين المعصومين. و بعد، فهذا هو الجزء التاسع من كتابنا: بحوث في علم الأصول، و هو يشتمل على بعض مباحث الأمارات، مبحث الظن، و السيرة بشقيها، و الظهورات، و الإجماع بأقسامه، و الشهرة، و هو ما استفدناه من دروس ألقاها سيدنا الشهيد المعظم في دورته الأصولية الثانية في النجف الأشرف، حيث شيد بها أركان مدرسة أصولية فريدة في مبانيها و منهجيتها، ممثلة قمة الفكر الأصولي المعاصر، نقدّمها بين يدي الباحثين و المحققين من العلماء، سائلين المولى تعالى أن يحفظ هذه الأئمة و مبادئها كما وعد، و وعده الحقّ و قوله الصدق، كما نسأله تعالى أن يتغمّد سيدنا الشهيد برحمته و يجمع بينه و بين آبائه الطاهرين، و يعوّض على الأئمة بأمثاله، إنّه سميع مجيب، و ما

توفيقى إلّا بالله.

حسن عبد الساتر

بيروت

١٤٢٠-١٩٩٧ م

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧

**مبحث الظنّ****[المقدمة]****إشارة**

و قبل الشروع في مبحث الظنّ، قدّم صاحب الكفاية (فده) [١] مقدّمة تشتمل على ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: هو أنّ الظنّ ليس واجب الحجّية، أى أنّ حجّيته ليست من لوازمه الذاتية، بل هذه الحجّية على فرض ثبوتها تحتاج إلى جعل من قبل الشارع، أو لطروحات استثنائية معيّنة، من قبيل حالة دليل الانسداد على الحكومة، إذن، فالظنّ يكتسب حجّيته من جهة عرضية زائدة، وهذا بحث ثبوتى.

الأمر الثانى: هو أنّ الظنّ ليس بممتنع الحجّية، خلافاً لابن قبة، و من هذا حدوه ممّن أضاف إلى شبهته شبهات أخرى، كلزوم المحال، أو الباطل من جعل الحجّية للظنّ، وهذا أيضاً بحث ثبوتى.

و يتحصّل من مجموع هذين الأمرين: إمكان جعل الحجّية للظنّ بالإمكان الخاصّ؛ لأنّ الأمر الأوّل نفى فيه وجوب الحجّية بالذات، و الأمر الثانى نفى فيه امتناع الحجّية بالذات، إذن، فيثبت إمكان جعل الحجّية له بالإمكان الخاصّ، و من هنا، تصل النوبة إلى بحث إثباتى فى تأسيس الأصل عند الشكّ فى حجّيته، كما هو حال الأمر الثالث.

الأمر الثالث: هو فى تأسيس الأصل العملى عند الشكّ

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٨

فى حجّية الظنّ، و هو بحث إثباتى يأتى بعد الفراغ عن الأمرين السابقين.

**أما الأمر الأوّل: و هو أنّ الظنّ ليس واجب الحجّية،**

فقد تكلم صاحب الكفاية (فده) [٢] فيه، فى جهتين للحجّية.

أ. الجهة الأولى: فى أنّ الظنّ ليس بذاته حجّة فى تنجيز الحكم أو التكليف المظنون. فلو تعلق الظنّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، لا يكون هذا الظنّ منجزاً بالذات لوجوب الدعاء عند الرؤية.

ب. الجهة الثانية: فى أنّ الظنّ ليس بذاته حجّة فى التأمين عن التكليف المنجز فى مقام الخروج عن العهدة، فلو تنجزت على المكلف صلاة الصبح، فظنّ أنّه أداها، فحينئذٍ لا يكون هذا الظنّ بالأداء حجّة ذاتية فى مقام الخروج عن عهدة التكليف المعلوم ما لم يُعمل عنايةً إضافيةً، من قبيل: جعل شرعى أو دليل الانسداد.

أمّا الجهة الأولى: و هى أنّ حجّية الظنّ ليست ذاتية فى مقام تنجيز الحكم أو التكليف، خلافاً للقطع؛ فإنّ حجّيته ذاتية لا تحتاج إلى

جعل مستقل، إنما الظن كذلك، باعتبار نقصان كشفه، و عدم كونه وصولاً للتكليف الواقعي المظنون نفيًا و إثباتًا. و هذا الكلام مسوق وفقاً لتصورات القوم في تحليل حجّية القطع و تصوّرها، و قد عرفت الكلام عن هذه التصوّرات، و عمّا هو الصحيح منها في بحث حجّية القطع، حيث قلنا سابقاً: إنّ القوم حينما صاروا بصدد بحث الحجّية و المنجزية في باب القطع و الظن، فكأنهم فصلوا بين مطلبين:

أحدهما: مولوية المولى و كون الله تعالى تجب طاعته، و له حقّ الطاعة على العباد، و هذا مطلب قد فرغ عنه في علم الكلام قبل علم الأصول؛ إذ هو أسبق رتبةً من علم الفقه و الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩

و ثانيهما: هو أنّه بعد أن علم أنّه مولى، بُحث في أنّه متى تنتجز تكاليفه، و ما هي دائرة التنجيز، فهل ينتجز خصوص تكاليفه المقطوعة، أو أنّه يشمل المظنونة و المشكوكه بل المحتملة أيضاً؟ و من هنا، جعل البحث عن دائرة التنجيز بحثاً أصولياً، فُبُحث عنها في الأصول.

و قد تفرّع على هذا التفكيك بين أصل المولوية و بحث المنجزية: أن طرحت قضية حجّية القطع، فقيل: بأنّ القطع حجّة و منجز بذاته، بمعنى: أنّ حجّيته و منجزيته من لوازم خصوصية الانكشاف التامّ فيه؛ حيث إنّها خصوصية موجودة في القطع، و هذه المنجزية من لوازم الخصوصية التي هي مقومة لحقيقته القطع، و إذا كانت منجزية من لوازم هذه الخصوصية المقومة لحقيقته، فلا تحتاج لجعل جاعل، و لا يزم اعتبار المنجزية أمراً وراء المولوية، و اعتبارها من لوازم خصوصية الانكشاف التامّ المقوم لحقيقته القطع، قلت: لازم ذلك: أنّه إذا انتفى الانكشاف التامّ انتفت المنجزية؛ لأنّها من لوازم خصوصية الانكشاف التامّ، فحيث لا انكشاف تامّ فلا منجزية.

و معنى (لا منجزية): يعني: أنّ العبد لا يستحقّ العقاب مع فرض عدم الانكشاف التامّ، و هذا ما سيّمي بعدئذ بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، الذي هو بمثابة المفهوم لقاعدة حجّية القطع، باعتبار أنّ التنجز من لوازم خصوصية الانكشاف التامّ، فإذا انتفى الملزوم انتفى لازمه، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و من الواضح، أنّ الظن يدخل تحت قضية إطلاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ الظن ليس انكشافاً تامّاً، فهو (لا بيان)، إذن، فقاعدة (قبح العقاب) تنطبق عليه.

و هذا هو معنى أنّ الظن ليس منجزاً بذاته ما لم تتمّ بيانه بعناية إضافية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠

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

و لكن نحن قد شرحنا في أوّل بحث القطع مفصّلاً، بأنّ الفصل بين مطلبى: المولوية التي تفرض بحثاً كلامياً قبل علم الأصول، و بين المنجزية، هذا الفصل، هو الذي مكن هؤلاء القوم من التكلّم في توضيق و توسيع دائرة المنجزية بمعزل عن التعرّف على حدود تلك المولوية، إذن، فهذا الفصل أساساً غير صحيح، فإنّ البحث عن المنجزية بحسب الحقيقة ليس إلّا عين البحث عن المولوية.

و توضيحه: هو أنّ جوهر المولوية معناه حقّ الطاعة الذي هو من مدركات العقل العمليّ، و من الواضح، أنّ موضوع حقّ الطاعة ليس هو التكليف الصادر من المولى بوجوده الواقعيّ النفس الأمرى، سواء قطع به المكلف أو قطع بعدمه؛ إذ من الواضح أنّ التكليف المقطوع العدم ليس فيه حقّ طاعة بالنسبة إليه؛ فإنّ العقل لا يدرك حقّ الطاعة في مثل ذلك، و هذا معناه: أنّ حقّ الطاعة ليس موضوعه التكليف بوجوده الواقعيّ النفس الأمرى، و إلّا شمل مورد التكليف المقطوع العدم، بل إنّ التكليف الواقعيّ النفس الأمرى لا هو تمام الموضوع لحقّ الطاعة، و لا- هو جزء الموضوع له، و إنّما تمام الموضوع لحقّ الطاعة هو إحراز تكليف المولى، لا واقعه كما عرفت في بحث التجري، حيث قلنا هناك: إنّ انتهاك المتجرى لحقّ المولى على حدّ انتهاك العاصي لحقّ المولى، لأنّ حقّ المولى

ليس لواقع التكليف دخل في موضوعه لا- بنحو تمام الموضوع، ولا- بنحو جزء الموضوع، وإلا لما كان المتجرى كالعاصي، مع أننا فرغنا عن أنه كالعاصي، إذن، فيستنتج من ذلك، أن حق الطاعة موضوعه سنخ موضوع محفوظ في المتجرى و العاصي معاً، وهذا الموضوع المحفوظ فيهما معاً إنما هو إحراز التكليف، لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١

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

و حينئذ نأتى إلى نفس الإحراز الذى هو موضوع حق الطاعة- حيث أن له مراتب، إذ هناك إحراز قطعى، و هناك إحراز و وصول ظنى، و هناك إحراز احتمالى- لنرى أن أى مرتبة من مراتب هذا الإحراز يكون بحسب نظر العقل الحاكم فى هذا الباب هو موضوع هذا الحق، فإذا قلنا: إن موضوعه هو خصوص ما يحرز بالقطع، فمعنى هذا، التبعض فى مولوية المولى و حق الطاعة، و هذا ليس تضييقاً فى دائرة التنجيز فقط، بل هو تضييق فى دائرة حق الطاعة الذى هو عبارة عن جوهر المولوية، فكأن المولى حينئذ هو مولى فى خصوص التكاليف المقطوعة فقط دون المظنونة، أو المشكوكه، أو المحتملة.

و إن قلنا: بأن العقل الحاكم هنا يدرك أن المولى هنا، هو المولى الحقيقى، و معه: فله حق الطاعة فى كل مراتب الإحراز، سواء بالقطع، أو الظن، أو الاحتمال، و هذا معناه: سعة دائرة حق الطاعة، و بالتالى سعة دائرة المولوية، إذن، فجوهر القضية هو أن نطرح المسألة بهذه الصيغة، و من هنا يعرف أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان هى- بحسب الحقيقة- تحديد لمولوية المولى، و أن مولويته مقصورة على التكاليف المعلومة فقط. و قد عرفت سابقاً، أن الذى يدركه العقل العملى حسب وجداننا هو أن حق الطاعة للمولى الحقيقى الذى هو الله تعالى، و الذى مولويته غير مجعولة، حق الطاعة لهذا المولى سبحانه، ليس مخصوصاً بخصوص التكاليف المقطوعة، بل يشمل كل تكليف يصل، و لو احتمالاً، فإنه يجب على المكلف حينئذ التعرض له

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢

و إطاعته ما لم يحرز المكلف صدور إذن من المولى بالترخيص فيه، و لهذا أنكرنا البراءة العقلية، و قلنا: إن منشأ توهم القوم هو مقايسة المولى الحقيقى على الموالى العرفية، حيث إنه لا إشكال أن المولى العرفى لا يحسن به أن يعاقب فى موارد الشك و الظن، و ذلك لأن مولويته مجعولة من قبل جاعل، سواء كان هذا الجاعل هو الشارع أو العقلاء؛ إذ إن العقلاء حينما يجعلون المولوية لأحد، إنما يجعلونها فى حدود ما يقطع به من التكاليف، و من هنا، كانت مولوية المولى العرفى مولوية ضيقة تجرى فيها قاعدة قبح العقاب بلا- بيان، فإن العقاب منهم من غير بيان قبيح؛ لأن مرجعها إلى قبح العقاب بلا مولوية، و ليس المولى العرفى مولى فى التكاليف المشكوكه و المظنونة، إذن، فارتكازية هذا المطلب العقلانى فى المولويات العرفية هو الذى أوجب سراية هذا الضيق إلى المولوية الحقيقية الذاتية غير المجعولة، بينما مولوية الشارع مولوية حقيقية ذاتية، لا تقبل التضييق و التوسعة، بل له حق الطاعة مطلقاً، و فى كل ما نحتمل أنه يريد منّا، ما لم يأذن هو لنا فى عدم الاحتياط فيه، و رفع يده عنه، و من هنا، قلنا سابقاً: إن المعول عليه فى رفع اليد عن الاحتياط هو البراءة الشرعية لا العقلية، و على أساس هذا الموقف: يتوضح أن منجزية الظن ذاتية فى الجهة الأولى، كالقطع، بمعنى: أنها ثابتة له أيضاً كما هى فى العلم؛ لأن دائرة مولوية المولى واسعة تشمل التكاليف المظنونة و المحتملة.

نعم، منجزية الظن تختلف عن منجزية القطع فى أمر أشرنا إليه، و هو أن الشارع يمكنه أن يرخص فى مخالفة التكاليف المظنون ترخيصاً ظاهرياً، بينما بالنسبة للقطع لا- يمكنه ذلك، كما عرفت سابقاً، و سوف يأتى تفصيل النكتة فى ذلك فى بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية.

نعم، نحن انقلبت عندنا قاعدة منجزية الظن باعتبار البراءة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣

الشرعية؛ إذ مقتضى عموم (رُفَع ما لا يعلمون) هو عدم حجّية الظنّ، فانقلبت الحجّية إلى اللّاحِجّة؛ لأنّ منجزيّة الظنّ معلّقة على عدم ورود دليل من الشارع في المخالفة، وقد ورد الإذن في دليل البراءة الشرعية، ومن هنا، كنّا نحتاج إلى مخصّص لدليل البراءة الشرعية، فحينما نتكلّم في حجّية الشهرة، و خبر الواحد، إنّما نتكلّم عن أنّ دليل البراءة الشرعية الحاكم على قاعدة المنجزيّة الأولى، هل ورد عليه مخصّص في المقام أو لا؟

و الحاصل: هو أنّنا نحكم بعدم اعتبار المنجزيّة للظنّ فيما إذا ثبتت في مورده البراءة الشرعية، باعتبار كونها حكماً ظاهرياً شرعياً بعدم وجوب الاحتياط؛ إذ قد عرفت فيما تقدّم: أنّ حكم العقل بالمنجزيّة وحقّ الطاعة معلق على عدم الترخيص الشرعيّ. و بهذا يتّضح: أنّ البحث عن دليل حجّية الظنّ إنّما هو بحث عن المخصّص لدليل البراءة الشرعية، بناءً على مسلكتنا. و أمّا الجهة الثانية: و هي أنّ الظنّ ليس بذاته حجّة في مقام الخروج عن عهدة التكليف؛ لأنّ الامتثال الظنّي لا يجزى ما لم تعمل عناية من قبل الشارع في مقام الاكتفاء به، و هذا ما تعرّض له صاحب الكفاية (قدّه) [٣]، حيث ذكر بأنّ الظنّ كما لا يكون حجّة في مقام تنجيز التكليف، كذلك لا يكون حجّة في مقام الخروج عن العهدة، ثمّ يقول: و إن كان يظهر من بعض كلماتهم الاكتفاء بالامتثال الظنّي على القاعدة، فكأنّ الظنّ حجّيته ذاتية في مقام الامتثال و تفرغ الذمّة، و لعلّه باعتبار عدم وجوب دفع الضرر المحتمل؛ لأنّ الاقتصار على الامتثال الظنّي غاية ما يوجبه من المحذور هو احتمال عدم ترتّب الامتثال، ثمّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤

الوقوع في الضرر، فإذا قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، إذن لا- موجب للامتثال القطعيّ، بل يكفي الامتثال الظنّي، و لو قال بكفاية الامتثال الاحتماليّ حينئذٍ لصحّ، حيث لا يترتّب على الاقتصار على الامتثال الاحتماليّ، فضلاً عن الظنّي، إلّا احتمال الضرر، فإذا قلنا بأنّه لا يجب دفع الضرر المحتمل، إذن، لا بأس بالاقتصار على الامتثال الاحتماليّ. و لعلّه أشار إلى ذلك بالأمر بالتأمّل، فكأنّ ظاهر الكفاية ربط مسألة التنجيز بمسألة وجوب دفع الضرر المحتمل، و بالخلاف في تلك المسألة، فإذا بُني في تلك المسألة على وجوب دفع الضرر المحتمل، إذن، فلا يكون الظنّ كافياً في مقام الامتثال، و أمّا إذا بُني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، إذن يكفي الاقتصار على الامتثال الظنّي. و ظاهر السيّد الخوئي (قدّه) [٤] في (الدراسات)، كأنّه أمضى ابتداء هذه المسألة على وجوب دفع الضرر المحتمل، إلّا أنّه أشكل على الكفاية: بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل في المقام متّفق عليه؛ لأنّ الضرر المحتمل هنا هو العقاب الأخرى، و لا خلاف من أحدٍ في لزوم دفعه، و إنّما الخلاف بينهم في وجوب دفع الضرر الديويّ، لا الأخرى. إلّا أنّ التحقيق في المقام هو أنّ هذا الابتداء في نفسه باطل، سواء كانت هذه المسألة خلافيّة أو اتّفاقيّة، و الوجه في ذلك: هو أنّ احتمال الضرر الأخرى- الذي هو عبارة عن استحقاق العقاب- إمّا أن نسلم بوجوده أو لا نسلم، فإنّ كنّا نسلم بوجوده، فالتسليم هذا فرع الفراغ في المرتبة السابقة على هذا الاحتمال عن وجوب الموافقة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥

القطعيّة عقلاً؛ لأنّه لو لم يكن العقل قد حكم في المرتبة السابقة على هذا الاحتمال بوجوب الموافقة القطعيّة للتكليف المنجز، إذن لما وجد احتمال استحقاق العقاب؛ لأنّ استحقاق العقاب دائماً يكون في طول حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة. و أمّا لو فرض أنّ العقل لم يحكم بوجوب الموافقة القطعيّة، و كان يحكم بوجوب الموافقة الأعمّ من القطعيّة و الظنّيّة و الاحتماليّة، إذن، لما كنا نحتمل العقاب أصلاً؛ لأنّه قد أتى بالوظيفة.

و الحاصل: هو أنّ احتمال استحقاق العقاب إذا سلّمنا بوجوده، فلا بدّ من فرض حكم العقل في المرتبة السابقة على هذا الاحتمال

بوجوب الموافقة القطعية لكي يوجد هذا الاحتمال، ومع فرض حكم العقل بذلك، يكون ذاك الحكم هو البرهان على عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الظني؛ لأنَّ العقل حكم بوجوب الموافقة القطعية سواء استتبع احتمال الضرر حكماً مولوياً شرعياً أو عقلياً. و أما إذا لم يكن هناك احتمال ضرر أصلاً، إذن، لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنَّه مع عدم حكم العقل في المرحلة السابقة على هذا الاحتمال بوجوب الموافقة القطعية، معناه: أنه يكفي بالموافقة الظنية في مقام الامتثال، ومعنى هذا، أنه لا احتمال للعقاب [٥]، و حينئذٍ لا موضوع لقاعدة رفع الضرر المحتمل ليمسك بها و ربط هذه المسألة بتلك كما عرفت.

و بهذا يتضح: عدم ارتباط هذه المسألة بتلك، و من هنا يتبين أن نكتة هذه المسألة هي نفس النكتة التي أشرنا إليها في الجهة السابقة، و هي الرجوع إلى حكم العقل في وجوب الموافقة و الامتثال، لنرى أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦

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

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

و لا- إشكال في أن حقّ الطاعة يستدعي الامتثال القطعي للتكليف المنجز على العبد، و الظن لا يكفي ما لم يتحوّل إلى امتثال قطعي بتعبّد شرعي من جهة المولى، وعليه: لا يكون الظن حجة بذاته في مقام تفرغ الذمّة.

و إن شئت قلّت: إنّه لا ربط بين المسألتين من رأس؛ لأنّ قانون دفع الضرر المحتمل إنّما ينتهي إليه بعد فرض احتمال الضرر و العقوبة، و هو فرع تنجز التكليف في الرتبة السابقة دائماً؛ إذ مع عدم تنجز التكليف يقطع بعدم العقاب، إذن، فيستحيل أن يكون التنجز ناشئاً ببركة هذا القانون.

و الخلاصة هي: أنه لو كان العقل يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذن، فهو رافع لموضوع قانون دفع الضرر بمعنى العقوبة، و إذا لم يحكم به- و لو في المقام- لوصول أصل التكليف، و إنّما الشك في الفراغ و السقوط، فلا يقبح العقاب على المخالفة، بل يصحّ، و هو عين التنجز و استحقاق العقوبة، سواء كان هناك حكم عقلي آخر بلزوم دفع الضرر أو لا.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧

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

هذا تمام الكلام في الجهة الثانية، و بها تمّ الكلام في الأمر الأوّل.

### الأمر الثاني: في نفي امتناع جعل الحجية للظن

#### إشارة

في مقابل شبهات ابن قبة القائلة بعدم إمكان جعل الحجية للظن، بل مطلق الحكم الظاهري، و تنقسم هذه الشبهات إلى قسمين:

**القسم الأوّل: هو دعوى منافاة الحجية و جعل الحكم الظاهري للقواعد العقلية،**



بقطع النظر عن المنافاة مع الحكم الواقعي و التشريع الإلهي.

القسم الثاني: هو دعوى منافاة جعل الحجية و الحكم الظاهري مع التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال، و التي يشترك فيها الجاهل و العالم، بناءً على بطلان التصويب.

أمّا القسم الأول: فهو ما أشرنا إليه سابقاً، من دعوى: أنّ جعل الحجية و المنجزية للأمر المبتدئ للتكليف هو على خلاف قانون قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ الأمر ليس بياناً و علماً، و جعل الحجية للأمر لا يجعلها بياناً و علماً، فإطلاق قانون قبح العقاب بلا بيان يجرى في المقام، فيكون العقاب في مورد عقاباً بلا بيان، و هذا القانون العقلي لا يقبل التخصيص، و معه: كيف يستحقّ المكلف العقاب فيما لو قام خبر الثقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيما لو خالف هذا المكلف و ترك الدعاء، و من الواضح: أنّ المكلف إنّما يستحقّ العقاب بمقتضى جعل الحجية إذا كان الدعاء معلوماً، و المفروض: أنّ الدعاء هنا غير معلوم بعد، و قاعدة قبح العقاب تنطبق بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨

عليه؛ لأنّ خبر الثقة ليس علماً، و حينئذٍ: يتعارض ما يُراد إثباته بالحجّية مع إطلاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و من هنا: ذهب البعض - في مقام علاج هذه المشكلة - إلى الالتزام بأنّ العقاب في موارد الحكم الظاهري إنّما هو على مخالفة نفس الحكم الظاهري، لا الواقع، و صار هذا سبباً للقول بالسببية، و أنّ الأحكام الظاهرية بنفسها لها عصيان و امتثال، كلّ ذلك، إنّما قيل لأجل التخلّص من هذه المشكلة، حيث إنّ الواصل إنّما هو الحكم الظاهري لا الواقعي.

و ذهب البعض الآخر، كالميرزا (قده) [٦]، في حلّ المشكلة، إلى دعوى أنّ المجمعول في الحجج إنّما هو العلمية و الطريقتية، و أنّ الحجية مفادها جعل الأمانة علماً، و بذلك يكون قد تحقّق البيان و العلم، و رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. و كلّ من هذين المطلبين تقدّم إبطاله، و يأتي التعرّض لهما بعد، عند التعرّض لشبهة ابن قبه في القسم الثاني.

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

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

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩

بمعنى: أنّ موضوع القاعدة ليس شكاً واحداً، بل موضوعها مجموع شكّين، إذا اجتمعا تجرى القاعدة، و إلّا، فلا تجرى، و الشكّ الأول هو: الشكّ في أنّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب أو لا؟ و الشكّ الثاني هو في قضية شرطية، و هي: أنّه لو كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً، فهل يهتمّ المولى بالتحفظ على هذا الحكم، بحيث يوجب الاحتياط أو لا؟ فإذا كان التكليف أصله مشكوكاً، - و هذا هو الشكّ الأول - و كان اهتمام المولى به على تقدير وجوده مشكوكاً، - و هذا هو الشكّ الثاني - فحينئذٍ، يتمّ كلا الشكّين، و تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و أمّا إذا زال أحد الشكّين، كما لو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال بالنسبة للشكّ الأول، فحينئذٍ: لا تجرى القاعدة، لكن حينئذٍ يزول الشكّ الثاني، و ذلك كما لو علمنا بأنّ الوجوب لو كان ثابتاً، فإنّ المولى لا يرضى بتفويته على كلّ حال، حيث إنّ له مرتبة عالية من الاهتمام، فهنا أيضاً لا تجرى القاعدة؛ لأنّ القضية الشرطية غير مشكوكة.

إذن، فنحن ندعى أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوعها هذان الشكّان، و دليل الحجية الذي يجعل خبر الثقة حجّة، فهو و إن كان لا يرفع الشكّ الأول؛ لأنّه لا - يوجب اليقين بوجوب الدعاء، لكنّه يرفع الشكّ الثاني؛ لأنّ مفاد دليل الحجية، سواء كان لسانه جعل

الطريقة أو المنجزية أو جعل الحكم المماثل أو أى شىء آخر، فهذا الدليل مفاده عرفاً هو إبراز شدة اهتمام المولى بتكاليفه الواقعية على نحو بحيث لا يرضى بتفويتها مع قيام الأمانة عليها، وهذا روح أدلة الحجية، وحينئذ: الشك الثاني يرتفع في المقام؛ لأننا نقطع بأن هذا التكليف بوجوب الدعاء على تقدير ثبوته، فالمولى لا يرضى بتفويته مع قيام خبر الثقة؛ لأنه هو يقول: لا عذر للتشكيك فيما يروى عننا ثقتنا، وحينئذ: تصبح القضية الشرطية غير مشكوك، وبذلك يرتفع

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠

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

### و أما القسم الثاني من المحذور، فهو في دعوى التنافي بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية.

#### إشارة

وفي هذا القسم توجد ثلاثة اعتراضات لإثبات هذه الدعوى، اثنان منها مربوطان بمدركات العقل النظرى، والثالث منها مربوط بمدركات العقل العملى كما ستعرف.

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

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

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

وهذا البرهان أيضاً مربوط بمدركات العقل النظرى، بمعنى: أن استحالة نقض الغرض لا يتوقف على افتراض حكمه المولى، بل كل ذى غرض يستحيل أن ينقض غرضه، سواء كان حكيماً أو لا؛ لأن الغرض هو العلم الغائية، وهي يستحيل تخلفها عن معلولها مع التفات الفاعل وقدرته على تحقيقها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١

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

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

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

[أدلة الشيخ الأنصاري على إمكان هذا الجعل وبينها مرتبة من مقدمتين]

## إشارة

و في مقابل هذه الأدلة على الاستحالة، فقد تصدى الشيخ الأنصارى (قده) لإبراز صورة دليل على إمكان هذا الجعل، حيث بينها مركبة من مقدمتين [٧]:

## المقدمة الأولى: و هي أنه لا نجد وجهاً للاستحالة،

و هذا المعنى مرجعه إلى عدم الوجدان، بمعنى: أن العقل النظرى بحسب تفحصه فيما لديه من حثيات، لم يجد ما يقتضى أو يلزم منه الاستحالة في جعل الحكم الظاهري.

و هذه الدعوى إنما تتم عند إبطال شبهات ابن قبة الثلاث المتقدمة، لكن عدم الوجدان لا يساوق عدم الوجود، و لهذا يبقى هناك شك في أنه لعله في لوح الواقع و نفس الأمر توجد حيثية تستدعي

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢

استحالة جعل الحكم الظاهري، و من هنا، رتب الشيخ الأعظم (قده) المقدمة الثانية.

## المقدمة الثانية: هي أنه بعد عدم الوجدان، فإنه لم يقطع بعدم الوجود،

## إشارة

إلما أنه يكفي في مثله احتمال الإمكان لإثباته، استناداً إلى أصالة الإمكان، بدعوى: أن العقلاء بعد أن بنوا على ذلك، و صاروا في طريقتهم و حياتهم على أن الشيء الذى لا يجدون حكماً على استحالته يبنون على إمكانه حتى يثبت دليل على استحالته، و هذا أصل عقلائي، و إذا تمت هاتان المقدمتان، حينئذ ينتج إثبات الإمكان.

و قد اعترض المحقق الآخوند (قده) [٨] على المقدمة الثانية بثلاثة اعتراضات:

## الاعتراض الأول: هو أن أصالة الإمكان لغو في المقام،

فلا- يصح التمسك بها، و ذلك لأنه: إما أن نفترض قيام دليل قطعي على حجتيه شىء من الظنون، أو لا نفترض ذلك، فإن فرض الأول: إذن يكون هذا الدليل القطعي بنفسه دليلاً قطعياً على الإمكان؛ لأنه يدل على الوقوع، الذى هو أخص من الإمكان، و الدليل على الأخص دليل على الأعم، فيكون الإمكان معلوماً، و حينئذ: لا حاجة إلى إجراء أصالة الإمكان. و إن فرض الثانى: و هو عدم قيام دليل قطعي على حجتيه ظن من الظنون، إذن، فلا أثر للإمكان، سواء أمكن أو لم يمكن، فإنه لا أثر له حتى نرجع إلى أصالة الإمكان.

## الاعتراض الثانى: هو عدم التسليم بانعقاد بناء عند العقلاء على أصالة الإمكان عند الشك فيه؛

فإن بناء العقلاء لم يستقر في المقام على أصل عقلائي بعنوان أصالة الإمكان، نعم، العقلاء حينما يفحصون

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣

عن إمكان شىء و استحالته، و لا- يجدون نكتة توجب الاستحالة، حينئذ، غالباً يحصل لهم القطع بالإمكان، و حينئذ، يحكمون بالإمكان جزماً، لا من باب أصالة الإمكان، بل لأنهم لم يجدوا وجهاً يدل على الامتناع، و عليه: فلا نسلم أنه يوجد بناء عقلائي عملي

على أصالة الإمكان.

### الاعتراض الثالث: هو أنه لو سلم انعقاد البناء العقلاني على أصالة الإمكان، إلا أنه لا قطع بموافقة الشارع لذلك

إشارة

و إمضاءها لهم، و معه: لا- تكون هذه السيرة العقلانية حجةً إلما إذا ثبت إمضاء الشارع لها؛ لأن هذه السيرة العقلانية بما هي سيرة كذلك لا تكون مجديةً نفعاً، إذن، فلا يبقى في المقام إلّا الظنّ بالإمضاء، و الظنّ بالإمضاء ليس مفيداً. و لكن، نحن نسأل من الخارج فنقول: إنه لما ذا فرض الآخوند (قده) أنه لا يوجد إلّا الظنّ بالإمضاء في خصوص هذه السيرة و كأنها بدع من السيرة العقلانية، و لم يفرض القطع بالإمضاء كما هو الحال في سائر موارد الاستدلال بالسيرة، إذ حينما يستدلّ بالسيرة العقلانية على حجّية خبر الواحد، أو الظهور، فإننا نقطع بإمضاء الشارع لها هناك، دون إمضاءها في خصوص المقام فقط؟ و لهذا يحتاج كلامه لتكميل الجواب عن هذا الاعتراض، فيقال: إنه في خصوص المقام لا يُعقل القطع بالإمضاء؛ لأنه لو قطع بالإمضاء لكان هذا قطعاً بالحكم الظاهري؛ لأن أصالة الإمكان حكم ظاهريّ تعبدّي، فإذا قطعنا بأنّ الشارع أمضى ما عليه العقلاء، إذن، فقد قطعنا بأنّ الشارع جعل حكماً ظاهرياً، و معه: نقطع بالإمكان، و حينئذٍ: تزول حاجتنا إلى أصالة الإمكان؛ لأنّ حصول القطع بذلك هو بنفسه قطع بجعل الحكم الظاهريّ، و معه: يرتفع الشكّ و موضوع أصالة الإمكان، و من أجل ذلك، فرض الظنّ و لم يفرض القطع.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤

و السيد الخوئي (قده) في أصوله [٩]، كأنه أراد أن يدافع عن الشيخ الأنصاري (قده)، و يجيب على الإشكالات الثلاثة، فقال: بأنّ هذه الإشكالات إنّما ترد لو كان مقصود الشيخ الأعظم (قده) أنّ العقلاء يبنون على أصالة الإمكان بقولٍ مطلق، لكن ليس هذا مراد الشيخ الأعظم (قده)، بل مراده: أنّ العقلاء يبنون على الإمكان فيما إذا قام دليل ظنّيّ معتبر على مطلب، و شكّ في أنه ممكن أو لا، فإنّ مجرد احتمال عدم إمكانه لا يسوّغ عند العقلاء رفع اليد عن الدليل أو عن الحجّة، و مثاله: كما لو قال المولى: أكرم كلّ عالم، أو: كلّ فقير، فهذه أماره ظنّيّة معتبرة في ظهور كلام المولى في الدلالة على وجوب إكرام كلّ عالم أو فقير، حتى الفاسق، حتى و إن احتمل أنّ العالم الفاسق لا يوجد فيه ملاك و وجوب الإكرام؛ فإنّه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق أو العموم لمجرد احتمال أن يكون وجوب إكرامه ممتنعاً، أو احتمال كون الفقير غير واجدٍ للملاك، بل حينئذٍ لا بدّ من العمل به، و هذا هو المسمّى بأصالة الإمكان، إذن، فمرجع أصالة الإمكان إلى أنّ الحجّة لا يجوز رفع اليد عنها لمجرد احتمال أنّ مدلولها مستحيل في المقام، و حينئذٍ: تطبق هذا المثال في محلّ الكلام، بأن يكون المقصود من التمسك بأصالة الإمكان هو التمسك بها فيما إذا قام دليل ظنّيّ معتبر على التبعّد بحجّية خبر الواحد، و احتملنا في الواقع أن تكون هذه الحجّية مستحيلة، فهل يجوز رفع اليد عن الدليل المعتبر لمجرد احتمال استحالته؟ و من الواضح: أنه لا يجوز ذلك، و هذا هو معنى أصالة الإمكان في المقام، و بهذا تندفع الإشكالات الثلاثة.

و هذا الاعتراض على الآخوند (قده) غير تامّ، و الظاهر: أنه من سهو القلم؛ و ذلك لأنّ الكلام هنا عن إمكان التبعّد بالظنّ و عدم

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥

إمكانه، و أنه هل يجوز جعل الحكم الظاهريّ أو لا؟ و أنتم تقولون بأنّه نتمسك بأصالة الإمكان في جعل الحجّية لخبر الواحد، لا مطلقاً، بل فيما إذا قام دليل ظنّيّ معتبر على الحجّية، كآية النبأ مثلاً.

و لكن حينئذٍ، نقل الكلام إلى نفس هذا الدليل الظنّيّ الدالّ على حجّية خبر الواحد، و نقول: إنه نحتمل استحالة جعل الحجّية لهذا الدليل، فإن نقلتم الكلام إلى دليل حجّية هذا الظهور أو الدليل، نقلنا الكلام إليه أيضاً، فإن وصلتكم أخيراً إلى دليل قطعيّ على الحجّية، فهذا الدليل القطعيّ على الحجّية يكون بنفسه دليلاً قطعياً على الإمكان، إذن، يثبت الإمكان وجداناً، لا تعبداً، و إن لم يصل التسلسل

إلى دليلٍ قطعيٍّ على الحجية، إذن، فتمام هذه الأدلة حجيتها مشكوكة الإمكان أو الاستحالة، ولا يمكن التمسك بها. وكم فرق بين هذا وبين المثال الذي ذكره وقاس المطلب عليه، وهو ما لو كان ظاهر كلامه وجوب إكرام العالم الفاسق بإطلاق خطابه، واحتملنا أن وجوب إكرامه غير واجدٍ للملاك الواقعي، ففي مثله: لا- إشكال في وجوب التمسك بظهور كلام المولى و إطلاقه، وذلك لأن الشك والاستحالة هناك شك في استحالة المدلول وإمكانه، لا في استحالة حجته الظهور وإمكانه، بقي ظهور كلام المولى في الإطلاق، فهذا الظهور مقطوع الحجية، ولا نحتمل أنه بلا ملاك، كما أننا نقطع بأن حجته الظهور لها ملاك لحكم الظاهري، وإنما الشك في أن الوجوب الواقعي لإكرام العالم الفاسق، هل له ملاك أو لا؟ إذن، فحجته الظهور ثابتة في حقنا جزماً؛ لأننا لا نحتمل استحالة الحجية، وإذا كانت كذلك، حينئذٍ: كيف نطرح الحجية لمجرد احتمال كون مدلول الحجية مستحيلاً؛ فإن الاحتمال لا يسوغ رفع اليد عن الحجية.

و أما في محلّ الكلام؛ فإنّ المفروض أنّ المبحوث عنه هو إمكان بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦

نفس الحجية والحكم الظاهري و امتناعه؛ إذ معه: سوف يسرى الشك والاحتمال إلى نفس الحجية و دليل الحجية الذي يُراد التمسك به في إثبات الحكم الظاهري المفاد به، و حينئذٍ: لم يبق عندنا حجته مفروغ عن إمكانها و نشك في إمكان مدلولها. و إن شئت قلت: إن هناك فرقاً بين التمسك بظهور مثل: (أكرم الفقير) في مورد احتمال امتناع مدلوله، و بين المقام؛ فإن المحتمل امتناعه إنما هو ثبوت مدلول الظهور لا حجته؛ فإن احتمال امتناعه ممكن بحسب الفرض، و لكن لا إشكال في أن الحجية لا يمكن رفع اليد عنها إلّا إذا ثبت بطلانها بالقطع أو بحجة أخرى.

و أمّا في محلّ الكلام، فإنّ المفروض أنّ المبحوث عنه هو إمكان نفس الحجية و الحكم الظاهري و امتناعه، و عند الشك في الإمكان، سوف يسرى هذا الشك و الاحتمال إلى نفس حجته الظهور الذي يُراد التمسك به في إثبات الحكم الظاهري المفاد به. نعم، لو فرض اختصاص الشك بإمكان صنفٍ خاصٍّ من الحجج و الأحكام الظاهرية، كأخبار الآحاد بعد الفراغ عن إمكان حجته الظهور، فإنه حينئذٍ يمكن التمسك به لإثباته، و لكن هذا غير ما هو المدعى هنا، حيث إن المدعى هنا هو افتراض البحث عن إمكان و امتناع أصل جعل الحكم الظاهري، و هذا هو الفرق بين محلّ الكلام و المثال. و عليه: فكلام السيد الخوئي (قده) غير معقول.

و التحقيق في الإجابة على اعتراضات الآخوند (قده) الثلاثة التي اعترضها على الشيخ الأعظم هو أن يُقال: أمّا بالنسبة إلى الاعتراض الأول، فلنا حوله ملاحظتان:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧

الملاحظة الأولى: هي أنه لو بقينا نحن و هذا الاعتراض، فحينئذٍ، يمكن القول بأننا نختار قيام دليلٍ قطعيٍّ على التعبد بالحكم الظاهري، لكنّه قطعيٌّ من غير ناحية الإمكان، بمعنى: أنه دليل تام لو كان الإمكان تاماً في الواقع، فتكون دلالاته منوطاً بواقعية الإمكان، و يكون التعبد به ممكناً في نفس الأمر و الواقع.

و توضيحه: أننا تارةً نفرض قيام دليلٍ لفظيٍّ قطعيٍّ على الحجية، من قبيل آية صريحه، ففي مثله يأتي كلام الآخوند (قده)، و هو أن هذا الدليل القطعي بنفسه يكون دليلاً على الإمكان؛ لأن دلالة القطع على الوقوع فعليته و غير معلقه على الإمكان، و حينئذٍ: بها نُثبت الإمكان؛ إذ لا حاجة لأصالة الإمكان.

لكن إذا فرضنا أن الدليل على الحجية كان هو السيرة العقلية كما هو الغالب، و فرضنا أن هذه السيرة إنما تكون حجة إذا ثبت إضاء الشارع و عدم ردعه عنها؛ لأنّ المردوع عنه ليس بحجة، و عدم ردع الشارع عن هذه السيرة إنما يُجزم به على تقدير عدم استحالة جعل الحجية.

و أما إذا كنا نَحْتَمِل استحالة جعل الحَجِّيَّة، و نَحْتَمِل أن هذه الاستحالة هي استحالة عرفية عند غيرنا، فحينئذٍ، لعل المولى إنما لم يصرَّح بالردع اعتماداً على هذه الاستحالة و اكتفاءً بها، ففي مثله حينئذٍ، لا يحصل الجزم بالإمضاء من سكوت المولى عن الردع، و حينئذٍ: في مثل هذه الفرضية، يكون الدليل على الحَجِّيَّة- و هو السيرة- دلالة القطعية معلّقة على نفس هذه الاستحالة العرفية؛ إذ ما لم نحرز عدم الاستحالة لا نحرز أن سكوت المولى إمضاء لهذه السيرة، إذن، فدلالة هذا الدليل على الوقوع فرع الإمكان. هذا هو فرق هذا الدليل عن الآية الصريحة؛ لأنّ دلالتها على الوقوع ليس فرع الإمكان، بل بفعليته

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨

وقوعها نُثبت الإمكان، وعليه: فدلالة الدليل في محلّ الكلام في طول ثبوت الإمكان، و حينئذٍ: لو بُنى على وجود أصل عقلائي يُثبت الإمكان، على حدّ الأصول العقلائية المثبتة لوازمها، كالعموم و غيره، و سَمِيناه بأصالة الإمكان، حينئذٍ، هذا الأصل سوف يدلّ على الإمكان بالمطابقة، و يدلّ بالالتزام على إمضاء الشارع لهذه السيرة العقلائية على حَجِّيَّة الظنّ أيضاً؛ لأننا نجزم بالإمضاء على تقدير الإمكان، و إلّا، لما سكت، و إنّما كنّا نشكّك في الإمضاء لأننا كنّا نَحْتَمِل الاستحالة كما تقدّم، و بهذا تكون تمامية هذا الدليل ببركة أصالة الإمكان. و بهذا يُدفع الاعتراض الأوّل.

الملاحظة الثانية حول الاعتراض الأوّل: هي أنّنا قد نفرض قيام دليل قطعيّ على جعل الحكم الظاهريّ المجعول في مورد الشكّ أو الظنّ، و تكون دلالة فعليته و غير معلّقة على الإمكان كما لو فرض أنّ آية صريحة دلّت على حَجِّيَّة خبر الواحد، حينئذٍ، نُثبت بالجزم و اليقين الحكم الظاهريّ، و لكنّ مجرد هذا لا يوجب إلغاء أصالة الإمكان، كما أُفيد في الاعتراض الأوّل.

نعم، لا نحتاج إلى أصالة الإمكان لإثبات الحكم الظاهريّ؛ لأننا قطعنا بالحكم الظاهريّ وجداناً، باعتبار الآية، فمن ناحية هذه الحيثية يكون الآخوند (قده) محقّقاً في عدم الاحتياج إلى أصالة الإمكان للاستطراق بها لإحراز الحكم الظاهريّ؛ لأننا أحرزناه وجداناً، لكن هذا ليس معناه أنّه نُثبت الإمكان بقيام هذا الدليل القطعيّ على جعل الحَجِّيَّة لخبر الواحد و حصول القطع الوجدانيّ لنا، كما أنّه ليس معنى هذا حصول اليقين بالإمكان؛ لأنّ الاستحالة المحتملة في المقام هي استحالة الجمع بين الحكم الظاهريّ و الحكم الواقعيّ، و إلّا، فوجود أحكام واقعية بلا أحكام ظاهريّة لا إشكال في إمكانه، كما أنّ وجود

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩

أحكام ظاهريّة بلا أحكام واقعية عن طريق الالتزام بالسببية أيضاً لا إشكال فيه، و إنّما الذي يشكّك في إمكانه و استحالته هو الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ، و حينئذٍ، فإنّنا قد قطعنا بالحكم الظاهريّ في المقام باعتبار قيام آية صريحة على جعل الحَجِّيَّة لخبر الواحد، إذن، فأصالة الإمكان لا نريد إثبات الحكم الظاهريّ في هذا المقطوع به، بل نحن حينئذٍ بأصالة الإمكان نريد أن نُثبت إطلاق الحكم الواقعيّ؛ فإنّ إطلاق دليل الحكم الواقعيّ أماره ظنيّة على ثبوته، لكن نحن نَحْتَمِل استحالة ثبوته، و بأصالة الإمكان نُثبت إمكانه، و ذلك بأن نقول: إنّهُ قد قامت أماره ظنيّة معتبرة على ثبوت الحكم الواقعيّ، و هي إطلاق دليله، و هذه الأماره الظنيّة مقطوعة الحَجِّيَّة في المقام، و إنّما نشكّك في إمكان مدلولها و عدمه، و هنا يصحّ كلام السيّد الخوئي (قده) في أصوله؛ لأنّه فرغنا هنا عن إثبات الحَجِّيَّة، و إنّما لم يكن معقولاً؛ لأنّه كان يُراد به إثبات الحَجِّيَّة، و الآن صار معقولاً بعد أن أثبتنا الحَجِّيَّة و نريد أن نُثبت مفاد الحَجَّة، أي: إطلاق الحكم الواقعيّ، حينئذٍ يُقال: إنّهُ في بداية الأمر قامت أدلته قطعية على حَجِّيَّة الخبر، و لهذا ثبت الحكم الظاهريّ، لكن نشكّك في أنّ الأحكام الواقعية ممكنة الثبوت معها أو لا؟ و هنا نقول: إنّ تلك الحجج التي فرغنا عن حجّيتها دلّت على إطلاق الحكم الواقعيّ؛ لأنّ ظاهر الدليل أنّ الحكم الواقعيّ يشترك فيه العالم و الجاهل، و لا تُرفع اليد عن الحَجِّيَّة لمجرد احتمال استحالة مفاد هذه الحَجِّيَّة، حينئذٍ، بأصالة الإمكان التي معناها التمسّك بالحجّة- ما لم نقطع باستحالة مفادها- نُثبت إطلاق الحكم الواقعيّ، فيكون لأصالة الإمكان أثر عمليّ في المقام، و هو إثبات الجمع بين الحكم الظاهريّ و الحكم الواقعيّ.

بهذا التوجيه يمكن أن يكون لأصالة الإمكان أثر، و إن كان لا يكون لها أثر بناءً على ما ذكره الشيخ الأعظم (قده).

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠

ومن هذه الملاحظة يتضح التعليق المناسب على الاعتراض الثالث لصاحب الكفاية (قده) بما بيناه، وهو أن السيرة العقلانية لا يعقل القطع بامضاء الشارع لها؛ لأن القطع بذلك مرجعه إلى القطع بجعل حكم ظاهري؛ لأن أصالة الإمكان بنفسها حكم ظاهري كما مر تفصيله، وحينئذ نقول: بأننا نفترض القطع بالإمضاء، ومعنى هذا: القطع بأن الشارع جعل أصالة الإمكان في المقام، ولكن هذا ليس معناه القطع بإمكان الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية؛ إذ قد لا يكون للمولى أحكام واقعية في حق من يشك بالإمكان، إذن، لا يقطع بالجمع بينهما، وإنما نشك في إطلاق الأحكام الواقعية لهذه الحالة، حينئذ، بأصالة الإمكان ثبتت الأحكام الواقعية بالمعنى المتقدم، وذلك بعد أن قطعنا بإمكان الحكم الظاهري، و قطعنا بجعل سائر الأحكام الظاهرية، حينئذ، متمسك بها لإثبات إطلاق الحكم الواقعي.

نعم، لو كان مقصود الكفاية من هذا الاعتراض الثالث أنه لا موجب لحصول القطع بالإمضاء؛ لأن القضية ليست شائعة، فحينئذ يكون كلامه وجيهاً في نفسه.

والحاصل: هو أننا نفترض قيام دليل قطعي على جعل الحكم الظاهري، ونقصد به الحكم المجعول في مورد الشك أو الظن، إلا أن مجرد هذا لا يوجب ارتفاع موضوع أصالة الإمكان كما عرفت في الاعتراض الأول؛ لأن محذور الامتناع والإمكان ليس في جعل هذا الحكم بحسب الحقيقة، بل في الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، نعم، غاية ما يلزم من قطعية دليل هذا الحكم المجعول، هو القطع بثبوت أحد الحكمين، وهو الحكم الثابت بعنوان الظن أو الشك، وأما كونه واقعياً أو ظاهرياً، بمعنى: أنه في مورد حكم واقعي مصاداً أو مماثل، فلا يثبت من هذا الدليل لكي يقال: بأنه قد ثبت الإمكان بلا حاجة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١

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

نعم، لو كان مقصود صاحب الكفاية (قده) أنه لا- موجب لحصول القطع بالإمضاء؛ لأن القضية ليست شائعة كي يحصل القطع بالإمضاء، فحينئذ، يكون كلامه وجيهاً في نفسه.

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

وفي كل مورد أريد أصالة الإمكان بمعنى أن العقلاء تعبدوا ابتداءً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢

بأصالة الإمكان، فحينئذ، ما ذكره من أن مثل هذا البناء العقلائي غير منعقد، هو الصحيح.

وأما بناء العقلاء على الإمكان عند عدم إمكان ما يوجب الاستحالة، إنما هو من باب القطع بانقداح الفريح عندهم، لا أنه من باب

البناء التبعدي على الإمكان، بل إذا أريد انعقاد البناء العقلاني على أصالة الإمكان، يعني: بناء العقلاء في مقابل الموالى مع العبيد، فهذا معناه: جعل الحكم الظاهري، لكن من الأعراف العقلانية، وإذا فرض أن النكتة المحتملة لاستحالة جعل الحكم الظاهري مشترك ما بين الشارع و العقلاء، إذن، كيف نفرض أنه بنى على أن العقلاء يبنون على أصالة الإمكان؟ فإن نفس بنائهم على ذلك معناه: أنه يوجد مماثل مشرع و عاقل و مأمور، و المشرع شرع حكماً ظاهرياً من حق المأمور، و اسم هذا الحكم الظاهري أصالة الإمكان، و حيث إن نكتة الاستحالة المحتملة عادةً لا- يُفَرَّقُ فيها بين شريعته الله تعالى و العقلاء؛ لأنَّ نقض الغرض محال على أى تقدير، إذن، ففرض الاستدلال على إمكان الحكم الظاهري بالحكم الظاهري مصادرة مستحيلة.

و خلاصة الاعتراض الثاني في صغرى السيرة العقلانية على أصالة الإمكان، هو أنه في كل موردٍ أرجعنا فيه أصالة الإمكان إلى التمسك بدليل مفروغ عن حجتيه، فهذا طبق البناءات العقلانية؛ لأنها لا تقبل رفع اليد عن حجتيه دليل لمجرد احتمال استحالة مدلوله. و أما إذا أريد بأصالة الإمكان التبعيد ابتداءً بالإمكان، فاعتراض الكفاية حينئذٍ بأن مثل هذا البناء العقلاني غير منعقد هو الصحيح؛ إذ إن العقلاء ليس لهم مثل هذه التبعيدات كما عرفت، نعم، قد يحصل لهم القطع بالإمكان بحسب قرائنهم من مجرد عدم وجدان وجهٍ للاستحالة، بل لا يُعقل بناؤهم على الإمكان لو كان عندهم الشك في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣

إمكان جعل الحكم الظاهري في مجال علاقات الموالى و العبيد؛ لأنَّ هذا البناء بنفسه حكم ظاهري، و الاستدلال على إمكان الحكم الظاهري بالحكم الظاهري مصادرة مستحيلة، و بهذا تمَّ الكلام في المقدمة. و الحاصل هو أن أدلة الامتناع التي لوحظ فيها دعوى التنافي بين جعل الحكم الظاهري و جعل الحكم الواقعي، قد بيّنت من خلال اعتراضات ثلاثة.

و كان الاعتراض الأول هو لزوم اجتماع الضدين أو المثليين من جعل الحكم الظاهري و الواقعي. و كان الاعتراض الثاني يقول: إنه يلزم من هذا الجعل المذكور نقض الغرض، و قلنا سابقاً: إنَّ كلا هذين الاعتراضين مربوط بالعقل النظري.

و كان الاعتراض الثالث يقول: إنه يلزم من هذا الجعل الإلقاء في المفسدة، و تفويت المصلحة على العبد، و هذا الاعتراض مربوط بالعقل العملي.

إذن، فالكلام يقع في قسمين:

القسم الأول: في الاعتراضين المرتبطين بالعقل النظري.

القسم الثاني: في الاعتراض الثالث المرتبط بالعقل العملي.

و يقع الكلام مستقلاً في القسم الأول، أي: في علاج الاعتراضين، الأول و الثاني.

و هناك أجوبة عديدة في مقام التخلّص عن ذلك، بعضها تُذكر في مقام التخلّص عن كلا الاعتراضين، و بعضها ذُكر في مقام التخلّص عن أحدهما، و الآن نحن نستعرض المهمّ من تلك الأجوبة، مع بيان مقدار

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤

صلاحية في مقام دفع الاعتراض الأول و الثاني، و بعد ذلك نتكلّم عن المحذور العقلي العملي، و هو قبح الإيقاع في المفسدة. و بعبارة أخرى: فإننا عند ما نستعرض الوجوه التي ذُكرت لدفع المحاذير و الشبهات المتقدمة التي أثّرت بوجه الحكم الظاهري، نستعرض ابتداءً ما ذُكر لدفع شبهة التضادّ و نقض الغرض، أي: المحاذير العقلية النظرية مع التعليق عليها، ثم نتكلّم عن المحذور العقلي العملي، و هو قبح الإيقاع في المفسدة.



[الجواب الأول أن الأحكام الظاهرية لو كانت أحكاماً تكليفية لكان يلزم في المقام محذور اجتماع الضدين أو المثليين

الجواب الأول: هو ما ذهب إليه جملته من الأصوليين، من أن الأحكام الظاهرية لو كانت أحكاماً تكليفية، مرجعها إلى الوجوب و الاستحباب و الإباحة، لكان يلزم في المقام محذور اجتماع الضدين أو المثليين، كما ذكر ابن قبه، إذ حينئذ لو قامت أماره على حرمة شيء و هو مباح في الواقع، أو العكس، فإنه يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد مباحاً و حراماً في آن واحد، و هو من اجتماع الضدين، هذا لو كانت الأحكام الظاهرية أحكاماً تكليفية من سنخ الأحكام الواقعية.

و أما إذا كانت الأحكام الظاهرية أحكاماً وضعية، و مغايرةً لسنخ الأحكام الواقعية التكليفية، إذن، لم يحصل في المقام سنخية بين الحكم الواقعي و الظاهري ليلزم في فرض التطابق اجتماع المثليين، و في فرض الاختلاف اجتماع الضدين، إذن، فالأحكام الظاهرية ليست من سنخ الأحكام التكليفية، بل هي سنخ حكم وضعي.

و بهذا المقدار، يكون هذا الجواب عنواناً جامعاً بين اتجاه الميرزا (قده) و اتجاه الآخوند (قده)، و إن اختلف اتجاههما في تشخيص هوية هذا الحكم، حيث إن الميرزا (قده) يذهب إلى أن الحكم الظاهري في باب الأمارات مرجعه إلى جعل الطريقة، حيث إنه ليس هناك حكم تكلفي بوجوب العمل على طبق مؤدى الخبر، بل

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥

هناك حكم وضعي، و هو اعتبار الأماره علماً، و إلغاء الشك بالتعبد و الاعتبار.

بينما الآخوند (قده) يذهب إلى أن الحكم الوضعي هنا هو عبارة عن جعل المنجزية و المعذرية، حيث يقول في بعض الأجوبة التي ذكرها في الكفاية: إن المجعول في دليل الحجية إنما هو المنجزية و المعذرية.

و هذان الاتجاهان، نكتة الجواب فيهما واحدة، و هي تحويل الحكم الظاهري من حكم تكلفي إلى حكم وضعي؛ لأن الطريقة حكم وضعي، كالزوجية و الملكية، و المنجزية هي كذلك، و بهذا التحويل كأنه يرفع المحذور، حيث إنه لم يبق تسانخ، لكن اختلفا في كيفية هذا التحويل، كما عرفت.

و قد سبقت الإشارة منّا في بحث قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي إلى هذا الخلاف بينهما.

و قد أوضحنا هناك، أن سبب هذا الخلاف بينهما هو أن الميرزا (قده) يتصور أن جعل المنجزية يشكّل خرقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه لا بيان على الواقع، و تصور أنه لو بدّل جعل المنجزية بجعل الطريقة لاندفع هذا المحذور، و لما كان خرقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن جعل الطريقة معناه: جعل البيان، و اعتبار الظنّ علماً، فيكون حاكماً على موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و قد فضّلنا القول في ذاك البحث، و قلنا: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان على تقدير التسليم بها لا فرق في الخروج عنها بين جعل المنجزية و جعل الطريقة؛ إذ كلا الجعلين يصحّ به الخروج عنها بلا محذور، إذن، فهذا بحث لا دخل له بمسألتنا هذه، بل كان له دخل في تشخيص مفاد دليل الحجية من حيث إنه هل تقوم الأماره مقام القطع الموضوعي أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦

فإن ادعى هناك أن لسان دليل الحجية لسان جعل الطريقة، فيقوم مقام القطع الموضوعي، و على تقدير كونه لسان جعل المنجزية، فإنه لا يقوم مقام القطع الموضوعي حينئذ، و من هنا قلنا هناك: إن كلا هذين المسلكين من حيث مقام الثبوت معقول، هذا بالنسبة إلى ما به امتياز الآخوند (قده) على الميرزا (قده).

و أمّا ما به الاشتراك بينهما فهو يرتبط بمحلّ الكلام في مقام دفع إشكالات ابن قبه، و هو تحويل الحكم الظاهري من حكم تكلفي إلى حكم وضعي، و هذا المطلب من الواضح أنه لا يدفع الإشكال في المقام.

أما الإشكال الثاني، و هو نقض الغرض، فواضح؛ فإن هذا الحكم الظاهري بعد تحويله إلى حكم وضعي، إما أن يكون مؤثراً في مقام

التوسعة عملياً على العبد و تأمينه من ناحية الواقع المشكوك أو لا، فإن قيل بأنه لا يؤثر، فهذا خلف جعله؛ لأنه إنما جعل من أجل أنه إذا قام خبر الثقة على نفي الحرمة فيكون العبد موسعاً عليه، و إن قيل بأنه يؤثر، إذن، فهذا نقض للغرض فيما إذا كانت الأمانة مخالفة للواقع، و معه: فالإشكال باقٍ على حاله، و إن قيل بأن الحكم الظاهري بأي لسانٍ فرض فإنه يوجب التوسعة، فهذا نقض للغرض الذي من أجله جعل الحرام حراماً في الواقع.

و كذا الحال في الإشكال الأول، و هو لزوم اجتماع الضدين أو المثليين.

وعليه: فهذا الإشكال لا- يندفع بمجرد عمليته التحويل المذكورة آنفاً، و ذلك لأنّ التضاد المدعى بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري لو كان مدعى في مرحلة نفس جعل الحكم، بأن يُقال: إن الحكمين في مرحلة الجعل يكونان متضادين، و في مرحلة الاعتبار يكونان متنافيين،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧

إذن لكان لهذا المدعى صورة، بأن يُقال: إنه لا تنافي إلا بين حكمين تكليفيين، لا بين حكم تكليفي و آخر وضعي، و ذلك لعدم السخية بينهما.

لكن الصحيح- على ما يأتي و أشرنا إليه- أن التضاد بين الأحكام ليس بلحاظ مرحلة عالم جعلها و اعتبارها؛ لأن هذه المرحلة لو خليت و نفسها، فهي سهلة المثونة؛ إذ لا- تضاد بين اعتبار و اعتبار، و إنما التضاد بين الأحكام بلحاظ عالم المبادئ التي تكشف عنها الأحكام، من الملاكات و المصالح و المفاسد و الحب و البغض، ففي هذه العوالم يقع التنافي، و على هذا الأساس: فإن الحكم الظاهري- سواء صيغ بصياغة تكليفية، أو جعل حكماً وضعياً، و سواء أ كان هذا الحكم الوضعي بلسان جعل الطريقة أو المنجزية- إما أن يكون له مبادئ قائمة بمتعلقه، بمعنى: أنه إن كان وجوباً فمصلحاً و حباً، و هكذا بالنسبة لبقية الأحكام، و إن كان حرمة فمفسدة و بغضاً، فإن كان هكذا، حينئذٍ، محذور اجتماع المثليين أو الضدين بلحاظ المبادئ لازم لا مفر منه مهما اختلفت صياغة الحكم؛ لأن مركز التضاد ليس هو مرحلة الحكم، بل عالم المبادئ، و التضاد في المبادئ محفوظ، سواء كانت الصياغة تكليفية أو وضعيّة.

و أمّا إذا أنكرنا وجود مبادئ للحكم الظاهري في متعلقه، و تصوّرنا بشكل ما أن الحكم الظاهري يُجعل بلا أن يكون له مبادئ في متعلقه، حينئذٍ، و بناءً على هذا، يرتفع التضاد بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي، سواء جعلناه حكماً تكليفيّاً أو وضعياً؛ لأنه على كلّ حال، مركز التضاد إنما هو عالم المبادئ، و في هذا العالم، ليس للحكم الظاهري مبادئ.

و بذلك يظهر: أن تحويل الحكم الظاهري من تكليفي إلى وضعي

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨

لا- يعالج أساس المحذور، بل أساس المحذور حتى و إن عولج بإنكار المبادئ للحكم الظاهري، ثم تُعقل الظاهري على كلا التقديرين، و إلا فهو غير متعقل على كلا التقديرين، كما عرفت.

و الحاصل: هو أن هذا الجواب غير صحيح؛ لأن جعل المنجزية أو المعدرية أو العلمية أو أي اعتبار آخر، إن كان غير مستلزم عملياً للتوسعة على العبد، فعلاً أو تركاً، فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعي، و لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة، و إن كان مستلزماً لذلك، فإن كان غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفي من إرادة و حب و شوق نحو الفعل، أو كراهية و بغض، فهذا وحده كافٍ لدفع تلك المحاذير في المقام، سواء كان الحكم الظاهري بحسب صياغته و اعتباره من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعيّة؛ لأن التنافي و المحاذير الناشئة منه إنما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ، و ليس بلحاظ تلك الصيغ الإنشائية للحكمين.

و إن كان جعل المنجزية و المعدرية ناشئاً عن ملاكات واقعية، فمحذور التنافي باقٍ على حاله، سواء صيغته الحكم الظاهري المجعول من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعيّة.

و قد عرفت أن هذا الجعل لا يدفع محذور نقض الغرض، كما تقدّم.

الجواب الثاني: هو أن يُقال: إن الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية، التنافي بينها يتصوّر له أحد ثلاثة عوامل:

العالم الأول: عالم نفس جعل الحكم.

و الصحيح أنه في هذا العالم لا تنافي؛ لأن جعل الحكم اعتبار، و لا مضادة بين اعتبار و اعتبار.

العالم الثاني: عالم الامتثال، باعتبار أن الواقع يحتاج إلى امتثال و جري عملي، و الحكم الظاهري يحتاج إلى جري بوجه مخصوص.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩

و في هذا العالم، لا- تنافي بين التكليف الواقعي و الظاهري؛ لأن التكليف الواقعي غير واصل، و معه: ليس له جري على طبقه، بل

الواصل هو التكليف الظاهري، إذن، فما له جري عملي و اقتضاء إنما هو التكليف الظاهري، لا الواقعي.

العالم الثالث: عالم المبادئ، و في هذا العالم نقول: إنه لا تضاد؛ لأن التضاد مبني على أن يكون الحكم الواقعي و الظاهري كلاهما

ناشئاً من ملاك في متعلقه؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون هذا المتعلق الواحد فيه مصلحة ملزمة؛ لأنه واجب واقعاً، و فيه مفسدة ملزمة؛ لأنه

حرام ظاهراً، و هذا مستحيل.

لكن نحن نقول: إن الأحكام الواقعية ناشئة من مبادئ في المتعلق، و أما الأحكام الظاهرية، فناشئة من مصلحة في نفس جعلها، من دون

أن يكون في المتعلق مصلحة أصلاً، و حينئذ لا يبقى تضاد؛ لأن المفسدة في المتعلق، و المصلحة في جعل الحكم الظاهري، إذن، فلم

يجتمعا في موضوع واحد ليلزم اجتماع الضدين.

و حاصل تحقيق حال هذا الجواب هو: أنه لا يرجع إلى محصل، و ذلك لأن فرض نشوء الحكم من مصلحة في نفس جعله، هو فرض

لأمر غير معقول.

و توضيحه: هو أنه هنا يوجد ثلاثة فروض.

الفرض الأول: هو أن يكون الحكم ناشئاً من مصلحة أو مفسدة في المتعلق بعنوانه الأولي، و مقصودنا بالعنوان الأولي هو أي عنوان

منطبق على المتعلق بقطع النظر عن تعلق الحكم به، كرد السلام بما هو رد سلام، فهذا فيه مصلحة ملزمة، و وجوب رد السلام نشأ من

هذه المصلحة الملزمة، و هذا هو المتعارف في الأحكام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠

الفرض الثاني: هو أن تكون الأحكام ناشئة من مصالح في المتعلق، لكن المتعلق المعنون بعنوان ثانوي، انطبق عليه في طول جعل

الحكم، من قبيل أن يفرض أن هناك مصلحة في أن يقوى الإنسان على طاعة الله تعالى، و من الواضح: أن هذا العنوان، و إن كان

عنواناً للفعل، إلا أنه لا- ينطبق عليه إلا في طول الأمر به، فلو لم يأمر الشارع به لما كان هذا الفعل طاعة لله تعالى، ففي مثل ذلك:

المولى إذا لاحظ الصوم مثلاً بعنوانه الأولي، و بما هو إمساك، فلعله ليس فيه مصلحة، لكن إذا لاحظ بما هو طاعة للمولى، يرى أن

فيه مصلحة ملزمة، فيأمر به حينئذ، و هذا الأمر نشأ من مصلحة في المتعلق، لكن هذه المصلحة قائمة بعنوان ثانوي منطبق

على الفعل بلحاظ تعلق الأمر به.

و لعل الأوامر في باب العبادات كثير منها يرجع إلى مثل ذلك.

و في كلا هذين القسمين، لا يستوفى المولى غرضه بعد جعل الحكم بمجرد جعله، بل غرضه لا يستوفى إلا بوقوع الفعل الخارجي، أما

بعنوانه الأولي أو الثانوي.

الفرض الثالث: هو أن يفرض أن المصلحة قائمة بنفس جعل الحكم الذي هو فعل المولى، لا- بالمتعلق، لا- بالعنوان الأولي، و لا

الثانوي، أي: مع خلو المتعلق عن كل مصلحة حتى في طول الجعل، كما لو فرض أن إنساناً جاء للمولى و أعطاه ديناراً لإنشاء حكم

على عبده، فجعل حكماً على عبده لأجل تحصيل الدينار فقط، بلا دخل لوقوع الفعل خارجاً، و في مثل ذلك، المولى يستوفى غرضه

بمجرد جعل الحكم، و يكون وجود الفعل و عدمه بالنسبة للمولى سيان، و في هذا الفرض يكون الحكم غير معقول، بمعنى: أن العقل لا يحكم بلزوم التحرك على طبق هذا الحكم؛ لأن التحرك كذلك ليس من مقتضيات

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١

العبودية؛ لأن معنى مقتضيات العبودية هو أن ينزل العبد كأنه جارحه من جوارح المولى، و من الواضح: أن المولى لو كان هو الجارحة، لما تحرك، و العبد حينئذ لا يكون أشد حرقاً من المولى نفسه، فالعبودية معناها: جعل العبد كأنه جارحه من جوارح المولى، و المفروض أن المولى - هو نفسه - لم يتحرك، فالعبد لا أقل أنه مثله، إذن، فهذا الحكم لا يقع موضوعاً لأثر عقلي، و يكون جعله غير موجب لا للتنجيز و لا للتعذير، بل هو مجرد لقلقة لسان لأجل تحصيل الدينار لا غير.

و حينئذ إذا اتضح هذا نقول: إن الأحكام الظاهرية إذا سلمنا بوجود مبادئ في متعلقاتها، إما بالنحو الأول، أو بالنحو الثاني، إذن، يلزم محذور اجتماع الضدين في عالم المبادئ، و أما إذا لم يكن هناك مبادئ، لا بالنحو الأول و لا بالنحو الثاني، بل كانت المصلحة في نفس جعله، و يستوفى غرض المولى بمجرد جعله، إذن، هذا ليس موضوعاً لأثر عملي في باب التنجيز و التعذير، و في باب الامتثال و العصيان، بل هو غير مجعول أصلاً، بل لا يُعقل جعله.

و الخلاصة: هي أن هذا الجواب غير تام؛ لأن نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول، و إنما لا بد من أن ينشأ الحكم من مصلحة كائنه في متعلقه، سواء أ كانت ثابتة فيه بقطع النظر عن جعل ذلك، أو كانت ثابتة فيه في طول الجعل و بلحاظه، كما هو الحال في الأوامر التي يُقصد منها ترويض العبيد على الإطاعة و الامتثال، كما هو الحال في جملة من الأوامر العبادية.

و أما جعل الحكم المصلحة في نفس الجعل - كما مر في المثال - الذي هو فعل المولى، مع كون المتعلق خالياً من كل مصلحة حتى في طول الجعل، فمثل هذا الحكم لا يكون موضوعاً لحق الطاعة عقلاً كما عرفت؛ لأن تمام الغرض من هذا الحكم قد تحقق بنفس

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢

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

[الجواب الثالث أن الحكم الشرعي له مراتب أربع

الجواب الثالث: هو ما أفاده صاحب الكفاية [١٠]، و هذا الجواب له ظاهر و باطن، و الظاهر: أن الظاهر هو المقصود، و أمّا الباطن المحتمل، فهو يرجع بحسب الدقة إلى المبني في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية، كما سوف نشير إليه.

و ظاهر العبارة هو ما يُقال عادةً و مدرسياً، بأن الحكم الشرعي له مراتب أربع:

المرتبة الأولى: هي مرتبة الاقتضاء؛ فإن كل حكم له ثبوت اقتضائي في مرتبة مقتضيه، و هذا نحو من الثبوت التكويني للحكم الذي لا دخل لإعمال المولوية فيه؛ لأنه ثبوت ملاكي، و الملاك مطلب تكويني.

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

المسلك الأول: هو أن نفس الإنشاء بمعنى الوجود الإنشائي للحكم، بناءً على المسلك القائل بأن الإنشاء إيجاد للمعنى باللفظ، فالوجود الإنشائي سنخ من الوجود يقابل سائر الوجودات.

المسلك الثاني: هو الذي يُنكر هذه الإيجادية، فيكون محصل مرحلة الإنشاء حينئذ هو عبارة عن الجعل و الاعتبار الذي تكون الجملة الإنشائية بمثابة الكاشف عنه، لا بمثابة الموجد له.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣

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

المرتبة الرابعة: هي التنجيز، وهي تعبير عن حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب على تقدير المخالفة، وهذا الحكم من قبل العقل متفرع على وصول الحكم إلى مرحلة الفعلية و وصوله خارجاً؛ لأنه إذا لم يصل إلى مرحلة الفعلية، كان حكماً إنشائياً فقط، لا يترتب عليه أثر بحكم العقل؛ لأن الحكم الإنشائي ليس إلماً مجرد لفظ، أو مجرد اعتبار و خيال، و معه: لا- يحكم العقل بنشوء حق للمولى على العبد، فلا بدّ إذن من وصوله إلى مرحلة الفعلية، كما أنّه إذا كان فعلياً و لم يعلم به المكلف، فإنّه أيضاً لا ينتج، لدخوله عندهم تحت قاعدة قبح العقاب بلا- بيان، إذن، التنجيز موقوف على مجموع أمرين: أحدهما: وصول الحكم إلى مرتبة الفعلية، و ثانيهما: هو وصول ذلك إلى المكلف، و تمامية البيان عليه حينئذٍ بعد افتراض هذه المراتب للحكم يُقال:

بأن الحكم الواقعي هنا لا يخلو من أحد ثلاثة افتراضات:

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

الافتراض الثاني: هو أن يكون الحكم الواقعي إنشائياً بحتاً، و ليس له حظ من الوجود، إلماً الوجود الإنشائي.

الافتراض الثالث: هو أن يكون الحكم الواقعي متوسطاً بين

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤

الإنشائي و الفعلي، بمعنى: أنّه فعلي من سائر الجهات، إلماً من جهة واحدة، و مرجع ذلك: إلى أن فعليته قد استوفت تمام شروطها عدا شرط واحد، و هو أن لا يكون على خلافه حكم ظاهري، إذن، فهي فعلية معلقة، و تمام ما علق عليه الفعلية محفوظ في المقام، عدا قيد واحد، و هو أن لا- يكون على خلافه حكم ظاهري، أو أن لا يكون المكلف شاكاً فيه، و الخلاصة: هي أنّه حكم فعلي لولائي و تعليقي.

و حينئذٍ: إن كان الحكم الواقعي مبيّناً على الافتراض الأول، أي: أنّه فعلي على كلّ تقدير، سواء وصل أو لم يصل، و سواء كان على خلافه حكم ظاهري أو لم يكن، فحينئذٍ: يلزم من ذلك شبهة ابن قبة، و هو اجتماع الضدين أو المثليين؛ لأن الأحكام بوجوداتها الواقعية الفعلية متضادة، و قد تحققت لها هنا وجودان فعليان، أحدهما: الواقعي، و الآخر: الظاهري، و معه: لا يكون هذا الافتراض معقولاً. و إن كان هذا الحكم الواقعي مبيّناً على الافتراض الثاني، بأن يكون إنشائياً على كلّ تقدير، سواء وصل أو لا، و سواء جعل حكم ظاهري على خلافه أو لا، فهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّ لازمه لا ينتج حتى لو قطع به المكلف، لما عرفت من أن الأحكام الإنشائية لا تقبل التنجيز.

و إن كان الحكم الواقعي مبيّناً على الافتراض الثالث، يعني: أن الأحكام الواقعية فعلية على تقدير، و إنشائية على تقدير آخر؛ إذ هي على تقدير وصولها فعلية، بمعنى: أن الجزء الأخير من العلة التامة لصيرورتها فعلية، و الذي هو الوصول فعلياً؛ إذ من دون وصول تبقى إنشائية، و حينئذٍ: بناءً على هذا، لا يرد كلا المحذورين السابقين.

أمّا محذور التضاد: فلأنّه لا يلزم اجتماع الضدين؛ إذ ما دام الحكم الواقعي غير واصل، و ما دامت الأمانة قائمة على خلافه، إذن، فهو

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥

إنشائي بحت لا يضاد غيره؛ لأنّ الإنشاء سهل المئونة، كما أنّه لا يلزم نقض الغرض؛ لأنّه إنشائي ليس على طبقه إرادة فعلية محرّكة، كما أنّه لا- يرد محذور الفرض الثاني، و هو كون الحكم الواقعي إذا كان إنشائياً لا ينتج حتى لو وصل؛ لأنّه بالوصول تتم فعليته، و معه ينتج، فهذا كأنّه حلّ وسط يُرفع به كلا المحذورين، هذا هو ظاهر عبارة الكفاية.

و قد اعترض عليه بعدة اعتراضات، نستعرض منها: ما وجه المحقق [١١] النائيني (قده) أولاً، حيث ذهب إلى عدم تعقل التفكيك بين

الإِنشاء و الفعلية، حيث يقول: إننا لا- نتعقل أن يكون الحكم الإنشائي ثابتاً للمكلف، و الحكم الفعلى غير ثابت له، كما هو محصّل كلام الكفاية، من أن المكلف الذى قامت الأمانة عنده على خلاف الواقع يكون الحكم الواقعى بما هو إنشائي ثابتاً فى حقّه، لئلا يلزم التصويب، لكن بما هو فعلى يكون غير ثابت فى حقّه.

و الميرزا (قده) فى مقام توضيح عدم معقولية هذا التفكيك بين الإنشائى و الفعلى شرح مصطلحاته فى باب الأحكام فقال: إن الحكم مجعول على نهج القضية الحقيقية على موضوعه المقدر الوجود، فكلّ حكم ينحلّ إلى قضيه شرطية، موضوعها و شرطها مقدر الوجود، و جزاؤها هو الحكم، و من هنا، كان للحكم مرتبتان:

إحدهما: مرتبة الإنشاء، و هى عبارة عن مرتبة الجعل، أى: جعل الحكم على موضوعه الكلى.

و الثانية: هى مرتبة الفعلية، و هى مرتبة تحقّق المجعول بفعلية موضوعه المقدر الوجود بصيرورته محقّق الوجود، فلاستطاعة إذا وُجدت يُصبح المجعول فعلياً؛ لأنه كان منوطاً بها.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦

إذن، فالإنشائى عبارة عن الجعل، و الفعلية عبارة عن المجعول و فعليته.

و حينئذٍ: هنا نسأل صاحب الكفاية (قده): بأنّ الحكم الواقعى الذى أنشأه المولى، إمّا أن يُفرض أنّه أخذ قيد العلم فى موضوعه المقدر الوجود أو لا، فإن قيل: أنّه أخذ العلم قيماً، إذن، فغير العالم، و غير من وصل إليه الواقع، بل من وصل إليه خلاف الواقع، فهذا لا جعل يشملها، و لا مجعول فى حقّه، إذن، فلا إنشاء، و لا فعلية؛ لأنّ الجعل جعل للعالم، و هذا العنوان لا ينطبق عليه.

و إمّا أن يفرض أنّ المولى لم يأخذ قيد العلم فى موضوع الحكم الواقعى، بل جعل الحكم على طبيعى المكلف على الإطلاق، إذن، فالجعل و المجعول كلاهما ثابت فى حقّ هذا المكلف، و فعلى بالنسبة له؛ لأنه مصداق للموضوع المقدر الوجود، حتى لو لم يصل إليه الحكم، إذن، فالجعل و المجعول كلاهما فعلى فى حقّه، و حينئذٍ: فلا معنى للتفكيك بين الإنشاء و الفعلية.

و الحاصل هو أنّ التفكيك بين الإنشاء و الفعلية غير معقول؛ لأنّ قيد العلم إن كان مأخوذاً فى موضوع الجعل و الإنشاء، إذن، ففى موارد عدم العلم لا- جعل و لا- مجعول، و إن كان غير مأخوذ، فكلّ من الجعل و المجعول ثابت فى موارد الحكم الظاهرى، و ذلك لتحقّق موضوعه، و هو ممّا يستلزم الفعلية.

و هذا الإشكال من الميرزا (قده) مبنى على تحميل صاحب الكفاية لمصطلحات الميرزا (قده) فى تفسير الإنشاء و الفعلية، فلو فرض أنّ صاحب الكفاية مشى حسب مصطلحات الميرزا فى تفسير الإنشاء و الفعلية، فمن الواضح حينئذٍ أنّه لا يمكن التفكيك بين الإنشاء و الفعلية كما أراد الميرزا (قده)، لكنّ الآخوند (قده) لم يمش حسب هذه

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٧

الاصطلاحات، بل مشى حسب مصطلحات أخرى، فهو حينما يدعى الانفكاك لا يدعيه بين الجعل و المجعول، بل يدعى الانفكاك بينهما بوجه آخر.

و توضيحه: هو أنّ لدليل الحكم الواقعى المتكفل للأمر، و لخطاب (صلّ)، له بحسب طبعه مدلول تصوورى، و مدلولان تصديقيان.

و المدلول التصورى هو عبارة عن معنى صيغته (افعل) فى اللغّة، و هو النسبة الطلبية الإرسالية.

و هناك مدلول تصديقى عميق لهذا الخطاب، هو عبارة عن ثبوت المبادئ لدى المولى، يعنى: كون المولى مريداً للتحرّيك بهذا الخطاب، و كونه قاصداً التوصل جدّاً به إلى محبوبه و مراده.

و هناك مدلول تصديقى وسط بين المدلول التصورى و المدلول التصديقى الأعمق، و هذا المدلول التصديقى الوسط هو عبارة عن الحكم الإنشائى؛ فإنّ خطاب (صلّ)، يدلّ على إيجاد وجوب الصلاة، و هذا مطلب ما بين المدلول التصورى و ما بين المدلول

التصديقيّ الأعمق، أي: و ما بين إرادة التحريك الجدّي، و هو جعل وجوب الصلاة، سواء فسّرنا جعل وجوب الصلاة بالإيجاد الإنشائيّ، بناءً على بعض مسالك إيجاد المعنى باللفظ، أو فسّرناه بالجعل و الاعتبار، كما هو الصحيح، و طبع الخطاب بنفسه يقتضى احتواءه على كلا المدلولين و المعنيين التصديقيّين، لكن باعتبار أنّ التحفّظ على كلا المدلولين التصديقيّين في موارد قيام الأمانة، و كون الحكم الظاهريّ على الخلاف، يلزم منه اجتماع الضدّين، بناءً على شبهة ابن قسّ، و لهذا نرفع اليد عن اقتضاء الخطاب للمدلول التصديقيّ الأعمق، الذي هو إرادة التحريك، بمقدار ما ترتفع به المنافاة مع الحكم الظاهريّ، و نقول: بأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٨

هذا المدلول التصديقيّ الأعمق ليس على الإطلاق، و إلّا، لوقع التضادّ، و إنّما هو منوط بعدم قيام الأمانة على الخلاف، أو بوصول الخطاب، لكن لا نرفع اليد عن المدلول التصديقيّ غير الأعمق الذي هو جعل الحكم؛ إذ لا منافاة بين الحكم الظاهريّ و هذا المدلول التصديقيّ غير الأعمق، إذن، فالمسألة ليست تفكيكاً بين الجعل و المجعول، بل مسألة افتراض مدلولين تصديقيّين، نرفع اليد عن إطلاق أحدهما في الجملة، و نتحفّظ على الآخر، و هذا يُنتج حينئذٍ أنّ الحكم الإنشائيّ موجود في حقّ الجاهل؛ لأنّ الحكم الإنشائيّ عبارة عن ذلك المدلول التصديقيّ غير الأعمق، و يبقى الحكم الفعليّ منوطاً بعدم قيام أمانة على الخلاف، أو بوصول الخطاب؛ لأنّ الحكم الفعليّ عبارة عن ذلك المدلول التصديقيّ الأعمق، و لا استحالة في ذلك.

و الحاصل هو: أنّ الاعتراض مبنّى على تحميل صاحب الكفاية (قده) مصطلحات الميرزا (قده) في تفسير الإنشاء و الفعلية، و ذلك بحمل الأوّل على الجعل و القضية الشرطيّة الحقيقيّة، و حمل الثاني على المجعول و القضية الفعلية.

و قد عرفت أنّ هذا التحميل و الحمل بلا موجب؛ فإنّ مقصود الكفاية من الفعلية هو الإرادة أو الكراهة بوجوديهما الفعليتين في نفس المولى، و مقصوده من الإنشاء الوجود الإنشائيّ للحكم، أو الاعتبار المبرز، على الاختلاف في تفسير الإنشاء كما عرفت، و التضادّ بين الأحكام، إنّما هو بلحاظ المرحلة الفعلية لمبادئها، من الإرادة الفعلية أو الكراهة الفعلية، و ليس التضادّ بينها في الوجود الإنشائيّ بكلا معنييه، حيث لا تضادّ بينها في هذه المرحلة؛ لأنّ الإنشاء أو الاعتبار سهل المئونة، فإذا ثبت بطلان التصويب نلتزم حينئذٍ بأنّ الأحكام الواقعية ثابتة بمرتبها الإنشائية، و تبقى مرتبة فعليّتها معلقةً على

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٩

عدم جريان الحكم الظاهريّ على خلافها، و حينئذٍ، فلا- تضادّ و لا- نقض للغرض؛ لأنّه يُراد بالغرض الملاك الذي يريده المولى بالفعل.

و نستعرض أيضاً من هذه الاعتراضات على جواب صاحب الكفاية، ما يظهر من كلمات المحقّق العراقي [١٢] (قده)، حيث ذهب إلى أنّ جواب الآخوند (قده) يؤدّي إلى سلخ الفعلية عن الخطاب الواقعيّ رأساً، بينما كان يُراد من جواب الكفاية جعله فعليّاً، لكن لا على نحوٍ تقديريّ، بحيث يكون للخطاب مدلول تصديقيّ أعمق بالمعنى الذي عرفت، لكنّ هذا المدلول التصديقيّ الأعمق يرفع اليد عن إطلاقه للجاهل، و يتحفّظ على المدلول التصديقيّ، لكن بما هو معلق، هذا ما كان يُراد من جواب الكفاية.

لكنّ المحقّق العراقي (قده) في إشكاله يقول: بأنّه لم يتحفّظ على هذا المقدار، بل الخطاب الواقعيّ سوف ينسلخ عن المدلول التصديقيّ الأعمق انسلاخاً تامّاً.

و الوجه في ذلك هو: أنّ المدعى في الجواب هو أنّ المدلول التصديقيّ الأعمق منوط و مختصّ بالعالم بالخطاب، و لا- يشمل الجاهل، الذي هو مورد الأحكام الظاهريّة إثباتاً و نفيّاً، حذراً من اجتماع حكّمين فعليّين على الجاهل، إذن، فالفعلية هنا للخطاب الواقعيّ هي فعلية منوطة بالعلم بالخطاب، و الفعلية المعلقة على العلم بالخطاب في طول الخطاب، و متأخّرة عنه بمرتبين؛ لأنّها متأخّرة عن العلم متأخّر المشروط عن شرطه، و العلم بالخطاب فرع الخطاب، إذن، فهذه الفعلية المتصوّرة للخطاب الواقعيّ متأخّرة عن الخطاب الواقعيّ رتبةً، و إذا كانت كذلك، فيستحيل أن تكون مدلولاً للخطاب؛ لأنّ المدلول أسبق

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٠

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

ويرد على هذا الإشكال ما حاصله: أن الفعلية المنوطة بالعلم بالخطاب ليست في طول الخطاب، ومعه: لا يستحيل أن تكون مدلولاً للخطاب، وذلك لأن ما قد يُتوهم أو يُدعى كونه في طول الخطاب هو العلم الفعلية به الخارجية، باعتبار أن العلم بالشئ فعلًا، كأنه من عوارض الشئ المتأخرة عنه، بمعنى من معاني التأخر، وهنا: الخطاب مفاده هو الفعلية المعلقة بما هي معلقة ومقدرة، إذن، فالفعلية التي هي مفاد الخطاب فعلية مشروطة بالعلم بالخطاب، على نحو القضية الشرطية، والعلم بالخطاب هنا، مأخوذ مقدر الوجود، ككل شرط في القضية الشرطية، ومن الواضح: أن افتراض العلم بالخطاب ليس في طول الخطاب، بل الذي في طوله إنما هو تحقق العلم بالخطاب.

و فرق بين المطلبين، فهنا، الخطاب لا- بأس أن يكون مفاده عبارة عن فعلية منوطة بالعلم به على نحو القضية الشرطية؛ لأن القضية الشرطية جزاؤها الفعلية، و شرطها هو تقدير العلم بالخطاب، لا فعلية العلم بالخطاب، ومن الواضح: أن تقدير العلم بالخطاب ليس في طول الخطاب، وإنما الذي قد يكون في طوله هو فعلية العلم به.

والخلاصة: هي أن الفعلية المدلول عليها بالخطاب، إنما هي الفعلية المعلقة؛ لأن مدلول الخطاب إنما هو القضية الحقيقية الشرطية، والتي يكون هو موضوعها في موقع الفرض والتقدير، فمدلول الخطاب لا يتضمن إلا فرض العلم بالخطاب، وما يدعى كونه متأخرًا عن الخطاب إنما هو العلم به فعلًا و واقعًا، لا فرض العلم به.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥١

ومن هنا يتضح: أن كلام صاحب الكفاية (قده) وإشكاله على ابن قبه هو الترام بإشكال ابن قبه، وليس جواباً عليه، وإن كان ظاهر كلام الآخوند بصورة الجواب عليه.

و ذلك لأن إشكال ابن قبه نشأ من أصل موضوعي مفروغ عنه، وهو بطلان التصويب عند العدلية، حيث إن العدلية اتفقوا على أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، ومن هنا، وقع الإشكال في أنه كيف يُعقل جعل أحكام ظاهرية في مورد الشك مع انحفاظ الأحكام الواقعية؛ إذ إنه يلزم من هذا اجتماع الضدين أو المثلين.

وهنا يجب ملاحظة هذا الأصل الموضوعي، أي: اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، وأنه ما ذا يُراد ويُقصد به؟ فهل يُقصد به قضية مهملة قابلة للتعين في الخطابات الإنشائية البحثية، بحيث يكون المقصود من هذه القضية المهملة أن الجاهل ووجه إليه الخطاب بإطلاقه و عمومته كخطاب و كاعتبار، ولكنه خطاب خالٍ من تمام المبادئ التي بها يكون حكماً حقيقة، فإذا كان ما فرض أصلاً موضوعياً هو هذا، إذن، لا بأس بهذا الكلام في مقام التخلص من هذا المحذور.

و أما إذا كان هذا الأصل الموضوعي لا يُراد ولا يُقصد منه قضية مهملة قابلة لمثل هذا التعيين الساذج اللفظي، بل يُقصد به اشتراكهما في الأحكام بما هي أحكام حقيقة، فحينئذ: لا- يكن هذا الكلام جواباً على الإشكال بحسب الحقيقة، بل يكون إنكاراً للأصل الموضوعي لإشكال ابن قبه (قده) حيث حينئذ تصبح مصوّبة بمقدار ما، و نقول: إن روح الحكم و واقعه يحظى به العالم، لكن الألفاظ و الإشارات تعمّ الجاهل، و حينئذ: يكون هذا الجواب من الآخوند أشبه بالإنكار لمبنى شبهة ابن قبه، و ليس إنكاراً و دفعاً حقيقياً لنفس الشبهة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٢

والحاصل: هو أن إشكال ابن قبه نشأ من أصل موضوعي مفروغ عنه، وهو بطلان التصويب عند العدلية، حيث إنهم اتفقوا على كون



الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، و من هنا وقع إشكال ابن قبة بأنه لا يُعقل جعل أحكام ظاهريّة في مورد الشك، مع انحفاظ الأحكام الواقعية؛ إذ معه: يلزم اجتماع الضدين أو المثلين.

و حيث إنه ليس المراد من الحكم الواقعي قضية مهملة كى يُقال بكفاية اشتراكهما في الحكم الإنشائي اللفظي، بل المراد به هو انحفاظ الأحكام الواقعية بمبادئها الحقيقية في الجاهل كالعالم تماماً إلّا من ناحية عدم تنجزه، من أجل ذلك، لا يكون جواب الآخوند (قده) جواباً على إشكال ابن قبة، حيث معه تكون مصوّبة بمقدار ما، و معه نقول: بأنّ روح الحكم و واقعه يحظى به العالم، لكنّ الألفاظ و الإشارات تعمّ الجاهل.

[الجواب الرابع أنّ رتبة الحكم الظاهري مغايرة لرتبة الحكم الواقعي، و مع تعدّد الرتبة فلا اجتماع بين الحكم الظاهري و الواقعي

الجواب الرابع: و هو الجواب المحكي عن الشيخ [١٣] الأنصاري (قده) و المجدّد الشيرازي [١٤] (قده)، حيث إنّ المحكي عنهما في مقام الجواب عن شبهة ابن قبة (قده) بدعوى: دفع غائلة التضاد، و ذلك بإبراز تعدّد الرتبة، و أنّ رتبة الحكم الظاهري مغايرة لرتبة الحكم الواقعي، و مع تعدّد الرتبة فلا اجتماع بين الحكم الظاهري و الواقعي؛ فإنّ الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي، فهو إذن في طول موضوعه الذي هو الجهل، و الجهل في طوله متعلّقه الذي هو الواقع، إذن، فالحكم الظاهري متأخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي، و مع تأخره كذلك، لو لوحظ كلّ منهما في مرتبة فهو بلا مزاحم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٣

و خلاصة هذا الجواب هي: دعوى ارتفاع التضاد بتعدّد الرتبة، حيث إنّ مرتبة الحكم الظاهري في طول موضوعه الذي هو الجهل في طول متعلّقه الذي هو الواقع، إذن، فالحكم الظاهري متأخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي، إذن، فلم يكن الحكمان في مرتبة واحدة.

و هذا الجواب المبني على تعدّد الرتبة، يمكن أن يكون بيانه بأحد بيانين:

البيان الأوّل: و هو يناسب ما ذكرناه في صدر بيان الشيخ (قده) و المجدّد الشيرازي (قده) من دفع محذور التضاد، بدعوى: عدم صدق الاجتماع؛ لأنّ الاجتماع معناه: ثبوتها في وعاء واحد، و حيث إنّ وعاء الحكم الظاهري في طول وعاء الحكم الواقعي، إذن، فلا يمكن للحكم الظاهري أن يجتمع مع الحكم الواقعي في وعائه.

و قد حاول صاحب الكفاية (قده) الاعتراض على هذا البيان بما ظاهره: دعوى أنّ الحكم الظاهري باعتبار تأخره الرتبّي يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي؛ لأنّ الحكم الواقعي في رتبة علته، فلو اجتمع لكان موجوداً في رتبة علته، و معنى هذا: فرض وجود الحكم الظاهري قبل وجوده، مع أنّ المعلول معدوم في مرتبة وجود علته، لكنّ الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم و الجاهل فهو يجتمع مع الحكم الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري؛ فإنّ العلة تجتمع مع المعلول في مرتبته دون العكس، فيلزم محذور التضاد.

و هذا الكلام بظاهره لا محصّل له، و ذلك لأننا إذا لاحظنا الاجتماع في عالم الرتبة، فكما لا يجتمع المعلول مع العلة في رتبته، فكذلك لا تجتمع العلة مع المعلول في رتبته، إذن، لا معنى للقول بأنّ المعلول غير موجود في مرتبة العلة لكنّ العلة موجودة في مرتبة المعلول، فكلاهما غير معقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٤

بل كلّ منهما معدوم في مرتبة الآخر؛ لأنهما مرتبتان متغايرتان، و إن كان الاجتماع بينهما في واقع الزمان، حيث إنّ كلّاً منهما يجتمع مع الآخر.

و الصحيح في الجواب على هذا البيان هو أن يُقال:

أولاً: إنّنا لا نسلم الطوليّة في الرتبة بالملاك المذكور؛ فإنّ مجرد أخذ الجهل بالحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري لا يوجب

أن يكون الحكم الظاهري متأخراً رتبةً عن واقع الحكم الواقعي؛ فإنَّ الحكم الظاهري فرع الجهل والشك، لكنَّ الشك متأخر عن المشكوك بالذات، الذي هو الصورة الذهنية للمشكوك القائمة في أفق الشك، أي: أنه متأخر عن عنوان الحكم الواقعي وليس متأخراً رتبةً عن الحكم الواقعي بوجوده الواقعي، ولهذا قد يفرض شكٌّ ولا مشكوك بالذات، فالشك في الشيء متأخر عن وجوده الذهني المتقدم، وليس متأخراً عن نفس الشك بوجوده الخارجي المنفصل عن أفق الشك.

وإن شئت قلت: إننا لا نسلم الطوليَّة بالملاك المذكور؛ لأنَّ الشك متأخر عن المشكوك بالذات، وليس متأخراً عن المشكوك بالعرض، من الواضح: أنَّ التناهي والتضاد بين الحكيمين إنما هو بينهما بوجوديهما الواقعيين لا العلميين؛ لأنَّ الكلام في كيفية اجتماع الحكيمين بمباديهما في نفسه، وليس بحسب نظر المكلف، أي: أنَّ الكلام في كيفية اجتماع الحكيمين في نفس المولى وبحسب نظره، وهو يفترض الشك الواقعي في موضوع جعله الظاهري، لا أنه يشك فيه بالفعل.

وبهذا يتضح أنه لا يكفي هذا الكلام لإثبات أنَّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي خارجاً. ثانياً: هو أنه لو سلمنا الطوليَّة في المقام بين الحكيمين، ولكن نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٥

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

والحاصل هو: أنَّ الطوليَّة بحسب الرتبة لا ترفع غائلة التضاد؛ لأنَّ المستحيل إنما هو اجتماعهما في زمانٍ واحد، وليس اجتماعهما في رتبة واحدة، بشهادة أننا لو فرضنا أنَّ أحد الضدين علَّة للآخر، ورتبة أحدهما غير رتبة الآخر، فإنه أيضاً يستحيل اجتماعهما، ولا تنفع دعوى علِّيَّة أحدهما للآخر، وكون رتبة أحدهما غير رتبة الآخر، بل العقل الحاكم بعدم الاجتماع هنا قد يستنتج من نفس التضاد عدم العلِّيَّة، لا أنَّ التضاد موقوف على عدم العلِّيَّة.

البيان الثاني لهذا الجواب: هو ما يتحصَّل من كلمات الميرزا [١٥] (قده) عند ما صار في مقام توضيح كلمات الشيرازي (قده).

وحاصله: هو أنَّ الأحكام الظاهريَّة مترتبة على الأحكام الواقعيَّة، فهي في طولها؛ لأنَّ الشارع لو لم يكن له أحكام واقعيَّة أصلاً لما كان جعل الحكم الظاهري معقولاً، إذن، فتصدى المولى لتشريع أحكام

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٦

ظاهريَّة مترتب على وجود أحكام واقعيَّة، وحينئذٍ: يستحيل أن تكون الأحكام الظاهريَّة مانعةً عن الأحكام الواقعيَّة؛ لأنه يلزم من مانعيَّتها عنها نفيها لنفسها، و يلزم من وجودها عدمها، وهو محال.

وهذا البيان غير تامٍّ أيضاً، وذلك:

أولاً: لأنَّ الأحكام الظاهريَّة وإن فرض أنها يستحيل أن تكون مانعةً عن الأحكام الواقعيَّة لأنها مترتبة عليها، لكن لا استحالة في أن تكون الأحكام الواقعيَّة مانعةً عن الأحكام الظاهريَّة، ولا يلزم من ذلك إفناء الشيء لنفسه؛ لأنَّ الحكم الواقعي غير متقوم بالأحكام الظاهريَّة.

وثانياً: إنَّ فرض ترتب الحكم الظاهري على الحكم الواقعي وكونه مبيئاً عليه، هذا الفرض مستحيل، إلَّا إذا انحلت المضادة أولاً في المرتبة السابقة- ولا يمكن حلها بهذا الفرض نفسه- فإنَّ كلَّ شيئين إذا كان متضادين في أنفسهما يستحيل أن يكون أحدهما علَّة

للآخر؛ لأنه لا ارتباط سببي بين الضدين، فحينما نفرض أن الحكم الظاهري مترتب في وجوده على الحكم الواقعي، وأن الحكم الواقعي علته له، فهذا الفرض يتوقف على حل المصادة بينهما في المرتبة السابقة، وإلا، كان هذا الفرض بنفسه مستحيلًا، فإن حُلَّت مشكلة التضاد بينهما في مرتبة سابقة، إذن فذاك هو، يكون جواباً لابن قبة، و أما إذا لم يمكن حلها سابقاً، حينئذ لا يمكن حل مشكلة التضاد بنفس فرض الترتب الذي ذكره الميرزا (قده)؛ لأن هذه المؤثرية بنفسها مستحيلة ما لم تحل مشكلة التضاد. أو فقل: إن حُلَّت مشكلة التضاد فذاك هو الجواب على شبهة ابن قبة، وإلا كان فرض الترتب مستحيلًا في نفسه، ومعه: فلا يمكن حل المصادة بهذا الفرض المستحيل نفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٧

[الجواب الخامس أن إرادة المولى لشيء ليست هي المحركة لإبراز هذه الإرادة، بل لا بد لهذا الإبراز من إرادة أخرى

الجواب الخامس: وهو ما أفاده المحقق [١٦] (قده) في مقالاته.

وهذا الوجه مخصص لدفع شبهة نقض الغرض، وتصوير الأحكام الظاهرية على نحو لا تكون فيه ناقضة للغرض الواقعي. وحاصل هذا الوجه هو افتراض مقدّمة، ثم البناء عليها.

أما المقدّمة: فهي أن يدعى أن الإرادة إذا تعلقت بشيء، سواء كان بإرادة تكوينية أو تشريعية، فإنّ المقدمات التي يتوقف عليها وجود ذلك الشيء هي على قسمين:

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

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

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

ثمّ إنّه (قده) يمثّل لكلّ منهما بمثال، فمثال المقدّمة التي هي في طول الإرادة وترجع إلى المولى، هي إبراز إرادته؛ إذ من الواضح أنّ وقوع الحجّ خارجاً يتوقف على إبراز المولى لإرادته كي يتحرّك العبد، فإبراز المولى لإرادته مقدّمة يرجع أمر إيجادها إلى المولى نفسه، وهذه المقدّمة في طول الإرادة؛ لأنّها من تبعات الإرادة. ومثال المقدّمة التي ترجع إلى العبد، من قبيل إرادة المكلف للفعل، فإنّ إرادة المكلف للحجّ نشأت من إرادة المولى للحجّ، إذن، فهي في طول إرادة المولى التشريعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٨

ثمّ إنّه (قده) يقول: إذا عرفت هذا، فإنّ القسم الأول من هذين القسمين، أي: المقدمات التي ليست في طول إرادة الحجّ، تكون نفس الإرادة المتعلقة بالحجّ محرّكة نحوه لا محالة.

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

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

المطلب الأول: يقول عنه (قده) أنّه قد ذكر في بحث مقدّمة الواجب أنّ تمام مقدمات الواجب تتّصف بالوجوب، إلا إرادة المكلف للفعل، وذلك باعتبار أنّها في طول إرادة ذي المقدّمة، فلا يمكن أن تتّصف به.

المطلب الثاني: هو أن إرادة الحجّ كما لا تكون مستدعية لوجوب إرادة الفعل؛ لأنّها مقدّمة طويّئة، كذلك لا تكون مستدعية لتحريك

المولى نحو إبراز إرادته؛ لأنَّ إبراز الإرادة من القسم الثاني، وهو من المقدمات الطوليَّة، إذن إرادة المولى لشيءٍ لا- يكون هو المحرِّك لإبراز هذه الإرادة، بيهان أن إبراز الإرادة مقدَّمة طوليَّة، و المقدمات الطوليَّة لا تقع موضوعاً للتحريك من قبل الإرادة، إذن، فإبراز الإرادة من قبل المولى تحتاج لإبراز إرادة جديدة غير الأولى؛ لأنَّ الإرادة الأولى قاصرة عن الإبراز. والحاصل: هو أن إرادة المولى لشيءٍ لا يمكن أن تكون هي المنشأ المحرِّك نحو إبراز نفسها بالخطاب، لكون هذا الإبراز من بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٥٩

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

و حاصل هذه النقطة المطلوب إثباتها في هذه المقدمه هي: أن إرادة المولى لشيءٍ ليست هي المحرِّكة لإبراز هذه الإرادة، بل لا بد لهذا الإبراز من إرادة أخرى، و حينئذٍ، يستنتج (قده) أن المولى حينما يريد الحجَّ أو الدعاء عند رؤية الهلال، فإنَّ نفس إرادته للدعاء ليست هي المحرِّك له نحو إبراز هذه الإرادة، بل يحتاج إلى طرفٍ إرادةٍ تتعلَّق بالإبراز، وهذه الإرادة الثانية لها مراتب من حيث الشدَّة والضعف حسب ملاكها، إذ تارةً تتعلَّق إرادة المولى بإبراز إرادته الأولى بالخطاب الواقعي، فإن لم يمكن فبالظاهري، وإلما، فبالاستصحاب و نحوه، بمعنى: أنه يريد الإبراز كيفما اتفق.

و تارةً أخرى: تتعلَّق إرادة المولى بالإبراز بالخطاب الواقعي، بالإبراز بأي خطاب اتفق، فإن لم يصل الخطاب الواقعي للمكلف، فالمولى لا تتعلَّق إرادته بأن يُبرز إرادته الأولى بخطابٍ آخر ظاهري، بل قد تتعلَّق إرادته بأن يُبرز خلافه بخطابٍ ظاهري على خلاف الواقعي، و هذا معنى جعل الحكم الظاهري، و هذا الخطاب الظاهري ليس فيه نقض للغرض؛ لأنَّ الغرض عبارة عن إرادة المولى، و المولى له إرادتان: الأولى: تتعلَّق بذي المقدمه، و الثانية: تتعلَّق بإبراز الإرادة الأولى، إذن، فهذا الخطاب الظاهري لا هو نقض للإرادة الأولى، و لا الثانية. أمَّا أنه ليس نقضاً للأولى، فلأننا ذكرنا في المقدمه أن الإرادة الأولى لا تحرِّك نحو إبراز نفسها، كي يكون عدم إبرازها، بل إبراز خلافها بخطابٍ ظاهري نقضاً للغرض، أو نقضاً لها، و كذلك لا يكون هذا الخطاب نقضاً للإرادة الثانية التي هي إرادة الإبراز؛ لأننا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٠

قلنا إنَّ إرادة الإبراز لها مراتب، فلو فرض أنَّ إرادة الإبراز تعلَّقت بالإبراز بمقدار الخطاب الواقعي، إذن، فهذا لا ينافي ذلك، فالمقدار الذي تعلَّقت الإرادة به من الإبراز تحقَّق، و المقدار الذي لم يتحقَّق، أو تحقَّق خلافه، لم يُرد إبرازه، إذن، فالخطاب الظاهري لم يكن ناقضاً، لا لفاعليته الإرادة الأولى، و لا الثانية، و بهذا يُتمَّ العراقي (قده) الجواب على شبهة ابن قبه.

و مجمل هذا الوجه الخامس الذي أفاده العراقي (قده) في مقالاته هو: أنه بنى على القول بالطريقيَّة، و بها صارت مبادئ الأحكام الظاهريَّة هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيَّة، و إنما شرَّعت الظاهريَّة للحفاظ على الأحكام الواقعيَّة، و بهذا صار فرض طريقيَّة الحكم الظاهري بهذا المعنى يساوق فرض عدم الإشكال من ناحية تضادَّ الحكيمين، أو تفويت المصلحة، حيث إنَّ التضادَّ بين الواقعي و الظاهري كان من ناحية مبدأى الحكيمين، بينما بناءً على هذا، صار واضحاً عدم وجود مبدأ مستقلٍّ للحكم الظاهري في مقابل مبدأ الحكم الواقعي.

و بقي في ذمَّة العراقي (قده) إشكال نقض الغرض، حيث يؤدَّى الحكم الظاهري أحياناً إلى ترك الواجب، رغم تعلُّق الغرض اللزومي للمولى به في الواقع، و هذا يشكِّل نقضاً للغرض.

و من أجل هذا تصدَّى العراقي (قده) لدفع هذا الإشكال بجوابٍ يقوم على مقدَّمة حاصلها هو: أنَّ مقدمات الواجب على قسمين: القسم الأول: هو ما يكون مقدَّمةً لنفس الفعل بما هو بقطع النظر عن إرادة المولى، و ذلك كطَي المسافة الذي هو مقدَّمة للحجَّ، بلا ربطٍ لذلك بتعلُّق إرادة المولى بالحجَّ و عدمه.

و القسم الثاني: هو ما يكون مقدّمة للفعل في طول تعلق إرادة المولى بالفعل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦١

و هذه المقدّمة تارة تكون راجعةً إلى المولى، كما يبرز المولى إرادته بالخطاب، فهو مقدّمة لصدور الفعل من العبد؛ إذ به يتنجز الحكم على العبد ليتحرّك نحو الفعل، و هذا الإبراز ليس مقدّمة للفعل بما هو فعل، و إنّما هو مقدّمة في طول تعلق إرادة المولى به. و تارة أخرى تكون هذه المقدّمة راجعةً إلى العبد، كما إرادة العبد للفعل؛ فإنّها من المقدّمات التي تكون في طول إرادة المولى، فإنّها هي التي توجب انقداح الداعي و الإرادة في نفس العبد.

ثمّ إنّ (قده) استنتج من ذلك مطلبين:

الأول: هو أنّ إرادة الفعل إنّما تكون محرّكةً نحو مقدّمات الفعل التي ليست في طول الإرادة، و لا تحرّك نحو المقدّمات التي هي في طولها، و ذلك لاستحالة كون الشيء محرّكاً نحو ما يكون هو في طولها، و لأجل ذلك يقول العراقي (قده): إنّهُ تُستثنى من وجوب تمام المقدّمات إرادة الفعل، فإنّها لا تتّصف بالوجوب المقدّمى؛ لأنّها في طول إرادة المولى، هذا بلحاظ المقدّمات الراجعة إلى العبد. و المطلب الثاني: هو بلحاظ المقدّمات الراجعة إلى المولى، حيث يقول (قده): إنّ إبراز المولى إرادته لشيءٍ بالخطاب لا يُعقل أنّ تكون هي المنشأ المحرّك نحو إبراز نفسها بالخطاب؛ لأنّ هذا الإبراز من المقدّمات الطوليّة لها، بل يكون تحرّكها نحو بإرادةٍ أخرى من قبل المولى في عرض تلك الإرادة.

و هذه النقطة هي روح الجواب عند العراقي (قده) في المقام، حيث إنّهُ يستنتج على أساسها، أنّ هذه الإرادة الثانية - أي: إرادة إبراز الإرادة بالخطاب - تختلف باختلاف شدّة ملاك الفعل و ضعفه.

فتارة يكون ملاك الفعل قوياً فيبرز المولى إرادته للفعل و يوصلها

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٢

إلى العبد بأيّ نحو أمكن من الخطاب الواقعيّ أو الظاهريّ، و في تمام المراتب.

و تارة أخرى: لا يكون الفعل بتلك الدرجة من الأهمّيّة، فلا تتعلّق إرادة المولى بإبراز إرادته للفعل، إلّا بمقدار الإبراز الذي يتحقّق بالخطاب الواقعيّ، فإن لم يصل إلى المكلف، فالمولى لا تتعلّق إرادته بإبراز إرادته الأوليّة بخطابٍ آخر ظاهريّ، بمثل جعل وجوب الاحتياط، كى لا - يتفق في الخارج ترك المأمور به بسبب عدم وصوله إلى العبد، بل قد تتعلّق إرادته بخلافه، بأن يجعل خطاباً ترخيصياً، و لا - تنافى بين هذه الإرادة و إرادة الفعل، و لا - بينها و بين إرادة الإبراز حينئذٍ، و لا يكون في ذلك نقض للغرض؛ لأنّ الغرض متمثّل بإرادة المولى، و في المقام، لا نقض لشيءٍ من الإرادتين.

أمّا الإرادة الأولى: فلأنّ المفروض أنّ إرادة الفعل لا تحرّك نحو الإبراز أصلاً كى يكون إرادة خلافها نقضاً لها.

و أمّا الثانية: فلأنّ المفروض ضيق دائرة إرادة المولى عن الإبراز و عدم شمولها لمثل جعل الاحتياط، فلا تنافى إرادة خلافها.

هذا تمام جواب العراقي (قده) على هذه الشبهة.

و هذا الجواب غير تامّ، لا وجداناً و لا برهاناً.

أمّا كونه غير تامّ وجداناً، فلأنّ الوجدان شاهد على أنّ من يريد شيئاً من غيره، فإنّ نفس هذه الإرادة تكون محرّكةً له لإبراز هذه الإرادة للغير، لا - أنّ إرادة الإبراز إرادةً نفسيّةً أخرى، بل هي نفس تلك الإرادة تكون محرّكةً نحو الإبراز، و لو بتوليد إرادةٍ غيريّةٍ مقدّميّةٍ منها نحو الإبراز، لا أنّ من يريد الماء من غيره يبقى ينتظر وجود مصلحةٍ في نفس الإبراز غير مصلحةٍ إرادة شرب الماء، بحيث إذا لم توجد تلك المصلحة يحدث عطشاً، فإنّ هذا غير محتمل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٣

و أمّا كونه غير تامّ برهاناً و صياغةً: فكأنّه هناك خلط بين طوليتين، بين طوليّة المقدّمة، و طوليّة المقدّميّة، يعنى: أنّ القسم الثاني الذي

قال بأنه في طول الإرادة ينبغي أن نشخصه و أنه ما هو الذي في طولها؟

إذ تارة يُفرض أن المقدمية و التوقف في طول الإرادة، و في طول تحريك الإرادة نحو شيء هو مقدميته، فإذا كانت مقدميته بعد الفراغ عن تحريك الإرادة نحو ما يمكن أن تحرك إليه، إذن، حينئذٍ، لا يُعقل أن تحرك الإرادة نحو شيء؛ لأنَّ تحريك الإرادة نحو مثل هذه المقدمة هو فرع مقدميتها، و قد فُرض أن مقدميتها تتوقف على تحريك الإرادة، فإنَّ صدور فعل من العبد ليس له داعٍ عقلائي في نفسه يتوقف على إرادة المولى في نفسه، فنفس التوقف و المقدمية ثابت قبل ذلك، أى: أن مقدمية إبراز الإرادة من قبل المولى ثابتة حتى قبل الإرادة.

نعم، تارة أخرى يفترض أن الإبراز في طول الإرادة، أى: أن وقوع المقدمة خارجاً في طول الإرادة، لا أن مقدمية المقدمة في طول الإرادة، حينئذٍ لا إشكال في تحريك الإرادة نحو تلك المقدمة.

و المقام من هذا القبيل، فإنَّ صدور الفعل خارجاً من العبد متوقف على إبراز المولى لإرادته، كتوقفه على سائر المقدمات.

[الجواب السادس دفع شبهة اجتماع الضدين أو المثليين

الجواب السادس: و هو للعراقي [١٧] (قده) أيضاً: و كأنه أريد بهذا الجواب دفع شبهة اجتماع الضدين أو المثليين.

و هذا الجواب هو أيضاً متوقف على مقدمية حاصلها: هو أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٤

الوجود الواحد قد يكون له حيثيات وجودية متعدّدة، فقد يكون ببعض هذه حيثيات تحت الطلب و الإرادة، فيكون مطلوباً بلحاظها، و قد يكون ببعضها الآخر ليس تحت الطلب و الإرادة، فلا يكون مطلوباً.

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

و المحقق العراقي (قده) يريد تطبيق ذلك على مصداق هو أخفى و أدق من ذلك، حيث إنّه (قده) يطبقه على الوجود الواحد أيضاً بلحاظ مقدماته إذا كانت متعدّدة، فيقول (قده): إنّه إذا فُرض أن الشيء الواحد ليس له أجزاء، و لكن له مقدمات، حيث يكون مطلوباً من ناحية وجوده من حيث هذه المقدمة، يعنى: يكون مطلوباً بقدر ما تحقّقه هذه المقدمة، و غير مطلوب بقدر ما تحقّقه تلك المقدمة.

و حاصل هذا الوجه الذي يريد به العراقي دفع شبهة التضاد و اجتماع المثليين هو أنه متوقف على مقدمية حاصلها: هو أن الوجود الواحد قد يكون له جهات متعدّدة يكون بلحاظ بعضها مطلوباً، و بلحاظ بعضها الآخر لا يكون مطلوباً، و هذا يطبقه العراقي على الوجود الواحد بلحاظ مقدماته، حيث إنّه قد يكون هذا الوجود الواحد بلحاظ بعض مقدماته مطلوباً، و بلحاظ بعض مقدماته الأخرى غير مطلوب.

ثم إنّه (قده) يستنتج من هذه المقدمة أن التكليف و المراد الواقعي للمولى كى يتحقّق خارجاً و يتحقّق انبعاث المكلف نحوه، أن لهذا التكليف مقدمات عديدة راجعة للمولى نفسه، منها: جعل الخطاب الواقعي، و منها: جعل الخطاب الظاهري، كجعل الاحتياط مثلاً حين

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٥

جهل المكلف بالخطاب الأوّل الواقعي، و معه: قد يفترض أن المراد للمولى هو ما يرجع إلى المقدمة الأولى الراجعة إلى الخطاب الواقعي، بينما المقدمة الثانية الراجعة إلى جعل الخطاب الظاهري بإيجاب الاحتياط لا تكون مطلوبة، بل قد يُرخص للمكلف في تركه، و معه: لا يلزم من ذلك التضاد، و ذلك لتعدد الجهات و المقدمات.

و هذا الجواب غير تام أيضاً، بل لا نتعلّقه إلا إذا أرجعنا الوجود إلى العدم، حيث إنّه من الواضح أنّه في طرف الوجود لا يكون لوجود ذى المقدمه حيثيات متعدّده، بل وجود واحد، و هو إما أن يوجد إذا وُجدت تمام مقدّماته، و إما أن لا يوجد فيما إذا انعدم واحد منها.

و بهذا يتّضح: أنّ هذا الوجود ليس مركّباً من حيثيات وجودية متعدّده بعدد المقدمات.

نعم، هذا التخصيص معقول في جانب العدم لذلك الشئ، فيقال: إنّ هذا الوجود الواحد له أعدام متعدّده بعدد مقدّماته، فقد يُعدم من ناحية عدم هذه المقدمه، و قد يُعدم من ناحية عدم مقدمه أخرى، أو ثالثه، و هكذا، فإنّ عدم كلّ مقدمه كفيلاً بإعدام ذى المقدمه.

بينما يريد العراقي (قده) تطبيق هذا التخصيص على طرف الوجود أيضاً ليستفيد منه، حيث يقول حينئذٍ: إنّ وجود الفعل في الخارج - الواجب الواقعي - الذي قامت الأماره على عدم وجوده، مطلوب، لكن ليس كلّ حيثياته الوجودية مطلوبه، بل هو مطلوب بلحاظ بعض حيثياته الوجودية؛ إذ هو مركّب بلحاظ مقدّماته؛ لأنّ هذا هو الواجب الواقعي، أحد مقدّماته هو جعل الخطاب الواقعي، و أحدها الآخر هو جعل الخطاب الظاهري - كجعل وجوب الاحتياط، و هكذا - فكأنّ حصيه من هذا الوجوب نشأت من المقدمه الأولى، و حصيه أخرى منه نشأت من المقدمه الثانيه، و في المقام، فإنّ تمام ما يطلبه المولى هو

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٦

عبارة عن هذا الواجب الواقعي، لكن بمقدار تلك الحيثية من وجوده المحفوظ في المقدمه الأولى، و هي جعل الخطاب الواقعي، و أما الحيثية الأخرى من وجوده المحفوظ في المقدمه الثانيه - و هو إيجاب الاحتياط مثلاً - فهذه الحيثية غير مطلوبه، و حينئذٍ، بهذا لا يلزم اجتماع الضدين؛ لأنّ ما هو مركز مبادئ الحكم الظاهري غير ما هو مركز مبادئ الحكم الواقعي؛ لأنّ مركز مبادئ الحكم الواقعي هو الحيثية الأولى، بينما مركز مبادئ الحكم الظاهري هو الحيثية الثانيه، إذن، فهذا الشئ الواحد بسيط باعتبار التخصيص من حيث المقدمات.

و حينئذٍ: فبجعل مبادئ الحكم الواقعي قائمة على واحدة من هذه الحيثيات، و مبادئ الحكم الظاهري قائمة على واحدة أخرى، و بهذا تنحلّ مشكله التضادّ، حيث لا يبقى تضادّ حينئذٍ.

و حاصل هذه المقدمه التي يبتنى عليها هذا الجواب هو افتراض أنّ الشئ كما أنّه ذو حيثيات ثبوتية و وجودية من قبل أجزائه، فكذلك هو ذو حيثيات ثبوتية و وجودية من ناحية مقدّماته، و حينئذٍ: فكما يصحّ أن تكون بعض الحيثيات الوجودية للمركّب تحت الطلب، و بعضها الآخر ليست تحت الطلب، من دون لزوم التضادّ؛ لتعدّد المصّب، فكذلك في الفعل ذى المقدمات الكثيره، فإنّه يمكن أن يكون حيثية وجوده من قبل بعض المقدمات مطلوباً، و حيثية وجوده من قبل بعض المقدمات الأخرى غير مطلوب أو مكروهاً.

و بناءً على هذا أريد دفع غائله التضادّ، و ذلك بأن يُقال:

إنّ الدعاء عند رؤية الهلال - الذي هو الواجب الواقعي، و قد دلّت الأماره على عدم وجوبه - له حيثيتان: باعتبار أنّ له مقدّمتين: الأولى: هي جعل الخطاب الواقعي لإيجاده؛ إذ لو لا إيجاب هذا الفعل من قبل الشارع لما وُجد.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٧

الثانية: لإيجاده، هي أنّه في مورد الشكّ يجعل خطاب ثانويّ بلسان إيجاب الاحتياط و نحوه، إذن، فهذا الواجب له حيثيتان بلحاظ المقدمتين، فبقدر حيثيته الوجودية الناشئة من المقدمه الأولى يكون تحت الإرادة، و بقدر حيثيته الوجودية الناشئة من المقدمه الثانيه لا يكون تحت الإرادة، و عليه: فلا تضادّ حينئذٍ.

و قد قلنا سابقاً إنّنا لا نتعلّق التبعض و التكثر في الحيثيات الوجودية للشئ بلحاظ مقدّماته؛ فإنّ الشئ الواحد مهما كثرت مقدّماته لا

يكون له حيثيات متعددة بحيث يكتسب من كل مقدمة حظاً من الوجود، بل هو كما في الأجزاء، حيث قاس هنا ذا المقدمة على الأجزاء، فيكتسب من كل مقدمة حظاً من الوجود غير ما يكتسبه من المقدمة الأخرى، وإنما الذي يتعقل من التكثير والتبعيض هو التكثير من ناحية أبواب العدم؛ فإن الشيء الذي يتوقف وجوده على مقدمتين يتصور له نحوان من العدم بالتحصيل الذهني، لا العدم الواقعي، بل العدم المفهومي، فالوجود في مقابله حصية من العدم الناشئ من ترك المقدمة الأولى تارةً، وحصية ناشئة من ترك المقدمة الثانية أخرى؛ لأن عدم الشيء يكفي في عدميته عدم مقدمة واحدة.

هذا التعليق من حيث المقدمة.

و أما التعليق على أصل الجواب، فأمر:

الأمر الأول: هو أنه بعد أن أوضحنا أن هذا التخصيص الذي ادّعه العراقي (قده) يجب إرجاع روحه إلى طرف العدم لا الوجود، فإنه يرجع بحسب الحقيقة إلى أن المولى يريد سد باب الحصية الأولى من العدم، وهي العدم الناشئ من عدم المقدمة الأولى، ولا يريد سد باب الحصية من العدم الناشئ من المقدمة الثانية، إذن، فالمولى تعلقت بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٨

إرادته بسد باب عدم الدعاء عند رؤية الهلال، لكن العدم الناشئ من عدم الخطاب الواقعي.

و حينئذ نقول: إن إرادة سد باب عدم المرام من ناحية عدم الخطاب الواقعي هي إرادة غيرية، لا بد من فرض إرادة قبلها، ليست هي الإرادة الواقعية، وذلك لأن إرادة سد باب عدم الدعاء ناشئ من عدم الخطاب، ومقدمية الخطاب للدعاء لا بما هو خطاب، بل بما هو مبرز للإرادة الواقعية للمولى، إذن، فقد فرض قبل إرادة السد إرادة أخرى، وهي الإرادة التي تبرز بالخطاب الواقعي، والتي تعلقت بالإرادة السابقة لسد باب العدم من ناحيتها، وحينئذ، نقل الكلام إلى تلك الإرادة التي نفترضها في المرتبة السابقة ونقول: إن تلك الإرادة: إن فرض أنها كانت متعلقة بنفس الفعل بلا تخصيص، فكانت إرادة نفسية، فإنه يلزم التضاد؛ لأن مشكله التضاد إنما تكون بلحاظ إرادة الفعل النفسية، وليس بلحاظ الإرادة الغيرية لسد أبواب العدم من قبل المولى يجعل الخطابات.

والحاصل: هو أنه يستحيل أن تكون الإرادة الواقعية - التي نتكلم عن كيفية الجمع بينها وبين الحكم الظاهري - هي نفس إرادة سد الباب الأول، بلا فرض إرادة قبلها؛ لأن إرادة السد بنفسها تفترض إرادة قبلها؛ لأنها إرادة سد باب العدم الناشئ من عدم الخطاب الواقعي، ومن المعلوم، أن مقدمية الخطاب الواقعي باعتبار

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٦٩

مبرزيتها للإرادة، فإرادة سد باب العدم الناشئ من عدم الإرادة الواقعي يرجع إلى ذلك، إذن، ففي المرتبة السابقة لا بد من أن يفترض إرادة واقعية متعلقة بالفعل، ومعها يلزم التضاد.

الأمر الثاني: وهو تعبير آخر عن الأمر الأول، حيث يقال: إنكم فرضتم أن الإرادة الواقعية هي إرادة سد الباب الأول من العدم، وحينئذ نسألكم: عن أن إرادة سد هذا الباب، هل نشأت من إرادة أسبق منها أو أنها هي تمام الإرادة؟

فإن فرض أنها نشأت من إرادة قبلها، إذن نقل الكلام إلى تلك الإرادة، وإن كانت هذه الإرادة هي تمام ما صدر وما وجد عند المولى، إذن، هذه الإرادة - وهي إرادة سد الباب الأول من العدم - يتحقق بمجرد جعل الخطاب الواقعي؛ لأنه بمجرد إيجاد المقدمة الأولى - وهي الخطاب الواقعي - ينسد باب العدم الناشئ من ناحيته؛ إذ بإيجاد المقدمة الأولى لا يمكن انفتاح باب العدم من ناحيتها، إذن، فتمام مراد المولى يحصل بإيجاد المولى للخطاب.

و مرجع هذا أن المراد هو نفس خطاب المولى، وليس فعل المكلف، مع أنه نريد أن نصور معروضية خطاب المولى للإرادة الواقعية. إذن، فهذا البيان غير صحيح.

الأمر الثالث: هو أننا لو تعقلنا أن الفعل الواحد يكتسب حيثيات وجودية متعددة بعدد المقدمات، بمعنى: أن الفعل يحصل على



حصص من الوجود بعدد المقدمات، بحيث إنه إذا كان له مقدمتان يتوقف على مجموعهما، يكون له حظان و حصتان من الوجود. فلو تعلقتنا هذا المطلب و تنزلنا عما سبق، حينئذ نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٠

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

و حينئذ يمكن للمحقق العراقي (قده) أن يقول: بأن الحصّة الأولى تحت الطلب، و الحصّة الثانية ليست تحت الطلب.

لكن الصحيح هو أن الواجب الواقعي ليس له مقدمتان يتوقف على مجموعهما في وقت واحد، بل بالنسبة لمن وصل إليه الخطاب الواقعي، تكون المقدمة هي وصول الخطاب الواقعي لا وصول وجوب الاحتياط، و بالنسبة للشاك الذي هو محل الكلام، صدور الدعاء عند رؤية الهلال لا يتوقف على مجموع الخطابين: الواقعي، و الاحتياط، بل يتوقف على وجوب الاحتياط وحده، فلو فرض أن الخطاب الواقعي لم يكن موجوداً في الواصل، لكن هذا المكلف يشك في وجوبه، و فرض أن الشارع أوجب الاحتياط، حينئذ لا بد لهذا المكلف من الإتيان بالدعاء، إذن، فالدعاء في حالة الشك ليس له مقدمتان يتوقف على مجموعهما، بل هاتان المقدمتان، كل منهما مقدمة في زمان غير زمان المقدمة الأخرى، فإذا لم يصل الخطاب الواقعي إلى المكلف في حال الشك، فلا يمكن أن يقال حينئذ أن الدعاء له مقدمتان، فيكون له حصّتان من الوجود، كى يقال: بأن الحصّة الأولى تحت الطلب دون الحصّة الثانية، بل في حال الشك ليس للدعاء مقدمتان.

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

إذن، فالاعتراض الثالث، و الذي يرجع إلى إنكار الصغرى، و هي كون الخطاب الواقعي راجعاً إلى الواجب الواقعي، غير تام، لا كبرى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧١

و لا صغرى، إذن، فالتبعيض المذكور في طلب بعض المقدمات دون البعض غير تام أيضاً.

هذا تمام الكلام في الجواب السادس.

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

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

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

و هذه التوسعة، توسعة في مقام محرّكية الغرض فقط، لا- توسعة في نفس الغرض و مصبّه الواقعي و مبادئه الواقعية، و لنمثل له بالأغراض التكوينية التي لا إشكال فيها.

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

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٢

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

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

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

أما أن الغرض النفسي لم ينسبط؛ لأنّ الغرض النفسي مربوط بالملاك النفسي، والملاك النفسي هنا إنّما هو العلم، والمفروض أن العلم في واحد من العشرة فقط.

وأما أن الغرض المقدمي لم ينسبط؛ فإنّ إكرام غير العالم ليس مقدّمه لإكرام العالم، ولهذا سمّوه في الأصول بالمقدّمه العلميّة، تمييزاً لها عن المقدّمه الوجوديّة، بمعنى: أن الإرادة والحب واقفة على موضوعها الواقعي الذي هو إكرام العالم دون غيره؛ إذ لا غرض نفسي في إكرام غير العالم ليتعلّق به إرادة أو حب، وليس غير العالم مقدّمه لوجود المراد، وهو إكرام العالم، لتعلّق به المقدّمه الغيريّة، إذن، فدائرة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٣

الغرض التكويني قد توسّعت دائرة محرّكته فقط، و مرجع توسعة دائرة محرّكية هذا الغرض التكويني إلى احتمال انطباق الإكرام على المطلوب الواقعي، فإنّ الغرض الواقعي كلّما كان شديد الأهميّة فهو يحرك باتجاه ما يحتمل أنه مصداق لموضوعه، فضلاً عما يقطع بأنه مصداق له.

والحاصل: أن هذا الغرض الواحد القائم بالعنوان الواحد، له محرّكية تتبع مقدار إحراز انطباق عنوان موضوعه على الأفراد الخارجيّة، ولو كان إحرازاً احتمالياً، وذلك لأهميّة هذا الغرض، ولهذا تتوسّع دائرة المحرّكية، ومن المعلوم، أن محرّكية الغرض التكويني مرجعها إلى الجرى على طبقه خارجاً من قِبل صاحب الغرض، ولذلك استوعبت محرّكية هذا الغرض الأهمّ إكرام تمام العلماء العشرة، لإحراز الغرض الواقعي.

ونفس الشيء نقوله بالنسبة للغرض التشريعي، فإنه لو كان صاحب الغرض (مولى) وله غرض بإكرام العالم، ثم تردّد أمر العالم بين أفراد عشرة، وفرضنا أن الغرض كان بدرجة عالية من الأهميّة بحيث لا يرضى المولى بفواته، فإنه حينئذٍ سوف يوسع هذا المولى دائرة محرّكية هذا الغرض، دون أن يوسع في دائرة غرضية نفس الغرض بمبادئه، فإنّ الغرض بمبادئه يبقى واقفاً على موضوعه الواقعي الذي هو العالم، دون الجاهل، حيث لا ينسبط على الجاهل، لا الغرض النفسي التشريعي، ولا الغرض المقدمي التشريعي، كما عرفت، لكنّ هذا الغرض التشريعي القائم على موضوعه يوسع دائرة محرّكته التشريعيّة.

وإلى هنا لم يختلف التشريعي عن التكويني.

لكن يختلف التشريعي عن التكويني في معنى محرّكته، فإنه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٤

بتوسّطه دائرة المحرّكية للغرض التكويني من قبل صاحب الغرض، معناه: أنه هو يعمل و يكرم تمام العشرة أفراد، بينما توسعة دائرة المحرّكية للغرض التشريعي الذي يهتم به المولى ولا يرضى بفواته، لا يكون بأن يتحرّك المولى نفسه؛ لأنّ هذا خلف كونه تشريعاً،

وإنما توسعته من قبل المولى تكون بأن يُصدر المولى خطاباتٍ تحفظيةً بلسانٍ من الألسنة بعدد هذه الشبهات، وذلك بأن يجعل وجوب الاحتياط بلسان (أخوك دينك فاحتظ لدينك)، حينئذٍ، يبرز بهذا الخطاب شدة اهتمامه بذلك الغرض الواقعي المجهول الموضوع غير المتعين المورد، وبهذا الخطاب الذي يبرزه سوف ينجز على المكلف عقلاً وجوب الاحتياط، ووجوب التحفظ في كل شبهة شبهة، كما أن يرفع موضوع البراءة العقلية، فلا تجرى هنا حتى لو قيل بجريانها في نفسها؛ لأن جريانها مشروط بعدم إبراز المولى شدة اهتمامه بالتكليف الواقعي المشكوك على تقدير ثبوته، كما أشرنا إليه سابقاً.

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

وهذا معناه: أن هذا الخطاب - الذي وسّعت به دائرة محرّكية الغرض الواقعي - لم يكن على طبقه غرض أصلاً، وليس على طبقه ملاك في متعلقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٥

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

وقد يتوهم أن الغرض إذا فرضناه تكويتياً، فالتوسّع في محرّكته معناه: أن صاحب الغرض سوف يكرم جميع الأفراد، فيصدر عنه عشرة إكرامات، وهذه الإكرامات العشرة اختيارية وإرادية، وليست قسرية، وعليه: فقد توسّع نطاق الإرادة والحب والشوق؛ لأن صاحب الغرض انقذت في نفسه عشر إرادات لعشرة إكرامات بسبب اشتباه غرضه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٦

الواقعي وتردده بين عشرة، وهذا معناه: التوسّع في دائرة نفس الغرض والإرادة، وليس التوسّع في دائرة المحرّكية فقط، غاية الأمر: أن هذه الإرادات تكون طريقتيه لا نفسيته.

وهذا التوهم فاسد؛ فإن ما يُقال: من أن هذا التوسّع في المحرّكية يساوق التوسّع في الإرادة، وأن صاحب الغرض له عشر إرادات، ببرهان: أن الفعل اختياري، وكلّ فعل اختياري يصدر عن إرادة هو كلام غير تام.

فإنه إن أُريد بالإرادة فيه المعنى الفلسفي للإرادة الذي يقول به صاحب الكفاية (قده)، أي: الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات، إن أُريد هذا المعنى للإرادة، فنحن لا نسلّم بأنّ الفعل الاختياري يصدر عن الإرادة بهذا المعنى؛ إذ ما أكثر الأفعال

الاختيارية التي تصدر عن الإنسان المختار بلا شوق أكيد، ولا حبّ شديد، بل ربما يكون الفعل مبعوضاً لديه، ومع هذا يصدر عنه. وإنما ميزان الاختيارية عندنا [١٨]- كما بيّناه في مسألة الإرادة والطلب من بحث التعبدّي والتوصيلي - هو إعمال السلطنة، وكون هذا إعمالاً للسلطنة، وبهذا ترتفع الشبهة في المقام؛ لأنّ التوسّع في دائرة المحرّكية للغرض التكويني معناه: صدور أفعال اختيارية كثيرة، لكنّ اختيارية هذه الأفعال هو إعمال للسلطنة، والداعي لإعمال هذه السلطنات إنّما هو ذلك الغرض الواحد الواقعي، وهذا معناه: أنّ التوسّع توسّع في دائرة المحرّكية لا- في دائرة نفس الغرض، وإن كان يُتوهم أنّ نفس صدور الفعل يكون باختيار الإنسان، فهذا وهم، وإنّما

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٧

نفس صدور الفعل هو معنى توسّع دائرة المحرّكية، مع كون مصبّ الغرض والحبّ هو المطلوب الواقعي فقط. المقدمة الثانية: هي أنّ التراحم بين حكمين على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: التراحم الملاكي، وهو التراحم الذي يقول به صاحب الكفاية (قده)، وحاصله: هو أنّ يُفرض وجود ملاكين في موضوع واحد، أحدهما يقتضى محبوبيته، والآخر يقتضى ما ينافي المحبوبيّة، كالمبعوضيّة مثلاً، فإذا وُجد ملاكان لحالتين متضادتين ذاتاً، من قبيل: (الحبّ، واللامحَبّ)، فهذا يوجب التراحم الملاكي، بمعنى: أنّ هذين الملاكين يستحيل أن يؤثرا معاً في مقتضاهما؛ لأنّ المقتضيين هنا متضادان، واجتماع الضدّين في موضوع واحد محال، إذن، فلا بدّ من أن يتصادما ويتزاحما في مقام التأثير. وهذا التراحم له خصائص، ومحلّ الابتلاء من هذه الخصائص أمران:

الأمر الأول: هو أنّ هذا التراحم متقومّ بوحدة الموضوع خارجاً، فلو فرض أنّ ما هو موضوع ملاك الحبّ غير ما هو موضوع ملاك البغض، فلا يقع التنافي بين الملاكين؛ لأنّ وجود الضدّين في موضوعين غير مستحيل، بل هو معقول، ومع: فلا محذور حينئذٍ في تأثيرهما معاً، كلّ في إيجاد متعلّقه.

الأمر الثاني: هو أنّه بعد أن يقع التراحم بين المقتضيين في مقام التأثير، فإذا فرض أنّ أحد المقتضيين كان أقوى ملاكاً من الآخر، فيؤثر في جعل وإيجاد مقتضاه، ويقدم على الملاك الآخر الأضعف، ومع: لا يكون ذلك الملاك الأضعف فعلياً، بل يكون أمراً اقتضائياً بحتاً، وليس فعلياً، وإلّا، لزم اجتماع الضدّين، فالتقديم هنا لأحد الملاكين يوجب سقوط الآخر عن الفعلية، ويبقى مجرد حالةٍ إنشائية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٨

القسم الثاني: من التراحم هو التراحم الامتثالي، وهو أنّ يُفرض الفراغ عن عدم التراحم الأول، وذلك بأن يُفرض أنّ الملاكين كانا في موضوعين وفعلين، لا- موضوع واحد، وكلّ ملاكٍ يؤثّر أثره، فملاك المحبوبيّة قائم بإنقاذ الغريق، وملاك المبعوضيّة قائم باجتياز الأرض المغصوبة، ولهذا لا يتنافيان، لكن يقع التراحم بينهما في مقام الامتثال، فيما إذا فرض أنّ المكلف كان غير قادر على الجمع بينهما في مقام [١٩] الامتثال، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز الأرض المغصوبة.

وهذا التراحم هو الذي يذهب إليه الميرزا (قده)، وهو على عكس الأول في كلا الأمرين السابقين؛ فإنّ هذا متقومّ بتعدد الموضوع، كما أنّه هنا لو قدّم أحدهما باعتبار الأهميّة على الآخر، فإنّه لا يخرج عن الآخر عن كونه في نفسه محبوباً أو مبعوضاً، بل غايته: أنّه قدّم الأول عليه في مقام الامتثال، فلا منافاة في تقديم أحدهما على الآخر، وبقاء الآخر على فعلية محبوبيته أو مبعوضيته، مع قطع النظر عن مبعوضيته المقدم عليه.

القسم الثالث من التراحم، هو التراحم الحفظي، وهو ليس تراحماً ملاكياً، وذلك لتعدد الموضوع، ولا- امتثالياً لإمكان الجمع بين الغرضين المطلوبين واقعاً، بل هو تراحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند اشتباه واختلاط موارد أغراضه الإلزامية و

الترخيصية، أو الوجوبية، والتحريرية، كما لو وجب إكرام العدو، و حرم إكرام الفساق، و اختلط بعض الأفراد خارجاً، فهنا لا تراحم ملائكتي كما في القسم الأول، لتعدد المصّب؛ لأن ملائكت المحبوبة قائم بالعدول،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٧٩

و ملائكت المبعوضة قائم بالفساق، كما أنه ليس من التراحم الامتثالي كما في القسم الثاني؛ لأن المكلف قادر على إكرام كل العدو و اجتناب كل الفساق، غايته: أن الاختلاط هنا جعله غير قادر على تحصيل اليقين و الجزم بالموافقة القطعية، و إن كان خارجاً يمكنه ذلك و لا يكون مستحيلاً عليه.

إذن، فالتراحم هنا تراحم حفظي، بمعنى: أن المولى لا- يمكنه أن يتوصّل إلى اليقين بانحفاظ هذا و حصوله، و انحفاظ ذاك و حصولهما معاً، لهذا، فهو غير ممكن، و هذا يوجب تراحمًا بين الغرضين: الوجوبي و التحريمي، في مقام الحفظ اليقيني، حيث إن الغرض الوجوبي يطلب حفظ نفسه حفظاً يقينياً، و ذلك بالحكم بوجوب الاحتياط، فيأمر بإكرام كل من يحتمل أنه عادل، و الغرض التحريمي يطلب هو أيضاً حفظ نفسه حفظاً يقينياً، و ذلك بالحكم ظاهراً بحرمة إكرام كل من يحتمل أنه فاسق، إذن، فكل من الغرضين يطلب حفظ نفسه حفظاً يقينياً، و ذلك بتوسيع نطاق المحرّكية حتى عند اجتماعهما، و من الواضح: أن التوسيع معاً أمر غير معقول، و عليه: فيقع التراحم بين الغرضين في مقام الحفظ، لكنّ هذا التراحم بينهما يختلف أساساً عن التراحم الملائكتي في كلا الأمرين.

أما اختلافه عنه في الأمر الأول، فلأن الغرضين هنا، لكلّ منهما موضوع غير الآخر.

و أمّا اختلافه عنه في الأمر الثاني، فلأنّ تقديم الغرض التحريمي على الوجوبي ليس معناه أن أصل المحبوبة في الغرض الوجوبي تزول، بل الغرض اللزومي و المحبوبة ثابتة على موضوعها؛ لأنّ هذا التقديم هو تقديم في حيثية الحفظ التشريعي عند الاختلاط، و ليس تقديماً في أصل وجود المحبوبة و المبعوضة؛ إذ لا تراحم في أصل

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٠

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

و الحاصل هو: أنه عند فرض عدم التراحم الملائكتي لتعدد الموضوع، و عدم التراحم الامتثالي لإمكان الجمع بين مصّب الغرضين و الفعلين المطلوبين واقعاً يقع هناك تراحم آخر، و هو التراحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى، و ذلك عند الاشتباه و الاختلاط في موارد أغراضه الإلزامية و الترخيصية، أو الوجوبية و التحريمية، فإن الغرض المولوي يقتضي الحفظ المولوي له في موارد التردّد و الاشتباه، و ذلك بتوسيع دائرة المحرّكية بنحو يحفظ فيه تحقّق ذلك الغرض، فإذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد، فلا محالة يقع حينئذ التراحم بين الغرضين و المطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ، حيث لا يمكن توسعه دائرة المحرّكية بلحاظهما معاً، و حينئذ، لا- بدّ من أن يختار المولى أهمّهما في هذا المقام، و من هنا يعرف: أن هذا التراحم بين الغرضين و الملاكين ليس بلحاظ تأثيرهما في إيجاد الحبّ و البغض؛ لأنّهما متعلّقان بموضوعين واقعيين متعدّدين، و كذلك هو ليس بلحاظ تأثيرهما في الإلزام الواقعيّ بهما، بقطع النظر عن حالة الاشتباه و التردّد؛ لأنّهما بوجوديهما الواقعيين ممّا يمكن الجمع بينهما، بل بلحاظ تأثيرهما في توسيع دائرة المحرّكية من قبل المولى و حفظه التشريعي، لكلّ منهما بالنحو المناسب.

المقدّمة الثالثة: هي أن الإباحة على قسمين:

القسم الأول: إباحة ناشئة من عدم مقتضى للتحريم و الإيجاب، كإباحة شرب ماء الرمان مثلاً؛ فإنّه لا مقتضى للإيجاب، و لا مقتضى للتحريم.

القسم الثاني: إباحة تنشأ من مقتضى في الإباحة و إطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨١

العنان، بمعنى: أن هناك مصلحة في أن يكون المكلف مطلق العنان من قبل مولاه، يفعل كما يشاء، بحيث حتى لو فرض أنه كان هناك مقتضى للإيجاب والتحرير، فقد يرفع المولى يده عن مقتضى الإيجاب والتحرير لأجل مصلحة أقوى في إطلاق العنان. والإباحة الأولى، تسمى بالإباحة اللأقتضائية، وتسمى بالإباحة الثانية بالإباحة الاقتضائية.

ولا إشكال في أن الأقسام الثلاثة من التراحم الأول، الذي هو التراحم الملاكي، فإنه معقول في موارد الإباحة، إذ يُعقل فرض التراحم بين ملاك الإباحة و ملاك حكم إلزامي آخر.

و أمّا القسم الثاني، فلا يُعقل وروده في باب الإباحة؛ إذ لا يُعقل وقوع التراحم الامتثالي بين إباحة و حرمة؛ لأنه لا امتثال إلزامي للإباحة.

و أمّا التراحم الحفظي فهنا نقول: إنه إذا كانت الإباحة إباحة لا اقتضائية، فدائماً تكون مغلوبةً للحكم الإلزامي؛ لأن الإباحة حينئذٍ سوف لن تطلب حفظها بجعل خطابٍ على طبقها؛ لأنها ناشئة من عدم المقتضى.

و أمّا إذا كانت الإباحة إباحة اقتضائية ناشئة من مصلحة في إطلاق العنان، ففي مثله يُعقل وقوع التراحم الحفظي بين الإباحة و الحرمة؛ لأن الإباحة هنا تقتضى من المولى أن يُبيح مشكوك الطهارة، لكي يكون إطلاق العنان في الطاهر الواقعي محفوظاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٢

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

إن الأحكام الظاهرية التي يتوهم منافاتها للأحكام الواقعية، تارةً تكون هذه الأحكام الظاهرية إلزامية، و تكون الأحكام الواقعية ترخيصية، كما إذا جعل المولى وجوب الاحتياط في قسم من الشبهات، و تارةً أخرى: يُفرض العكس، بأن كانت الأحكام الظاهرية ترخيصية، و الأحكام الواقعية إلزامية، كما لو جعل المولى أصالة البراءة، و في كل من هذين القسمين لا محذور.

أمّا في القسم الأول، فلأن المولى حينما يشته على المكلف الحرام بالمباح، و لا توجد طريق لرفع هذا الاشتباه أو لا مصلحة لرفع هذا الاشتباه، حينئذٍ، يأتي باب التوسعة في دائرة محرّكية هذا الغرض التحريمي الذي اشتبهه مورده، فإذا كان هذا الغرض مهمّاً في نفسه، إذن، سوف يقتضى توسعة دائرة محرّكيته و حفظه التشريعي بالنحو المذكور في المقدمة الأولى، حيث لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي، و لا-المثلين في الحرمة الواقعية، و حينئذٍ: يكون وجوب الاحتياط تعبيراً تشريعياً عن الحفظ و التوسعة في دائرة المحرّكية لذلك الغرض الواقعي.

و قد بيّنا في المقدمة الأولى: أن توسعة دائرة المحرّكية لا يلزم منه توسعة في نفس غرضية الغرض بمبادئه، فالمانع المباح واقعاً، لكن حكم بحرمة ظاهراً من باب الاحتياط، توسعةً لدائرة محرّكية الأغراض التحريمية، إذن، فهذا المانع لم ينسبط عليه الغرض التحريمي، و لم يصبح مبغوضاً حقيقياً، لما ذكرنا في المقدمة الأولى، من أن الأغراض الواقعية لا تتوسع دائرة غرضيتها في مثل هذا المقام، فلا تنافي بين مبادئ الحرمة و الإباحة الواقعية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٣

و قد ذكرنا في المقدمة الثانية: أن تقديم أحد الحكمين المتراحمين على الآخر في مقام الحفظ ليس معناه أن المقدم عليه يزول ذاتاً فتزول الإباحة، بل يزول حفظه التشريعي، لعدم أهميته في قبال الغرض الإلزامي المرجح، فلم يتصد المولى لحفظه التشريعي بتوسعة دائرة محرّكيته ظاهراً، و عليه: فلا منافاة بين هذه التوسعة في المحرّكية و الإلزام الظاهري، و بين الإباحة الواقعية في المقام؛ لأن الإلزام الظاهري كما عرفت، ليس إلّا توسعة لدائرة محرّكية الأغراض التحريمية الواقعية، و هذا عبارة عن تقديم الأغراض اللزومية على الإباحات الواقعية في مقام الحفظ، لا أن التوسعة في المحرّكية توسعة في دائرة نفس الغرض، و قد عرفت، أن تقديم أحد الغرضين على الآخر لا يعنى زوال الآخر رأساً، و إنّما الذي يزول هو حفظه، و عليه: فلا تضاد بين الحكمين بوجه من الوجوه.

و أما في القسم الثاني: و هو ما إذا كان الحكم الظاهري ترخيصياً، كأصالة الإباحة و الحليّة، و كان الحكم الواقعي تحريمياً، فهما إن كانت الحليّة الواقعيّة من القسم الأوّل، أي: إباحة لا-اقتضائية، فهذا الحكم الظاهري غير معقول في المقام، و ذلك لأنّ الأغراض اللزوميّة التحريميّة الواقعيّة هنا تقتضي التوسعة في مقام حفظها عند اختلاط الحرام بغير الحرام، و ذلك بالحكم ظاهراً بوجود الاحتياط.

و أما في مقابل ذلك، فالإباحات الواقعيّة، إن كانت لا اقتضائية، حينئذٍ لا يُعقل أن تقتضي توسعة نفسها و تراحم الاقتضائية؛ لأنّ ما ليس فيه اقتضاء لا-يزاحم ما فيه اقتضاء، و في مثله: يتعيّن نفوذ اقتضاء الأغراض التحريميّة و تكون هي المستحقّة للحفظ التشريعيّ بتوسعة دائرة محرّكتها.

لكن إذا فرض أنّ الإباحة الواقعيّة ناشئة من ملاك يقتضي إطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٤

العنان، حينئذٍ يقع التراحم الحفظيّ بين الأغراض الترخيصيّة الواقعيّة، و الأغراض الإلزاميّة الواقعيّة في موارد الاشتباه؛ لأنّ الأغراض الإلزاميّة تقتضي توسعة دائرة محرّكتها، و ذلك بجعل خطاب الاحتياط على طبقها، لكنّ هذه التوسعة توجب سلب إطلاق العنان عن المكلف، و هذا خلاف حفظ الأغراض الترخيصيّة؛ إذ لعلّ من جملة الشبهات مباحات واقعيّة، و قد فرض وجود مقتض لإطلاق العنان في تلك المباحات، و هذه تقتضي حفظاً لنفسها، أن توسّع دائرتها، و ذلك بجعل خطاب يضمّ المشكوك إليها، بلسان (كلّ شيء حلال)، كي يضمن كون كلّ مباح واقعيّ وُجد فيه مقتض لإطلاق العنان، و هذا معنى التراحم الحفظيّ، و في مثل ذلك، فإنّ المولى لا-بدّ له من إعمال الموازنة بين الغرضين، فيقدّم الأهمّ منهما، فإذا كان المباح أهمّ، فسوف يحكم بإباحة المشكوك تحفظاً على توسعة دائرة أهمّ الغرضين، و لا تضادّ أصلاً بين هذه الإباحة الظاهريّة و الحرمة الواقعيّة، و ذلك لنفس ما بيّناه، حيث إنّ هذه الإباحة الظاهريّة هي توسعة عمليّة لدائرة الأغراض الترخيصيّة من دون أن تتوسّع نفس الأغراض الترخيصيّة حقيقةً، حيث لم تسرّ هذه التوسعة إلى نفس المشكوك ليلزم اجتماع الضدين في موضوع واحد، و تقديم أحدهما على الآخر في مقام الحفظ، لا يعني سقوط الآخر عن الغرضيّة رأساً.

و بعبارة أخرى: التوسعة العمليّة لدائرة الأغراض الترخيصيّة ليس معناها توسعة في دائرة نفس الغرض، كي يجتمع غرضان متضادّان على موضوع واحد، بل الغرض الترخيصيّ يبقى على موضوعه، و الغرض الإلزاميّ على موضوعه، و لكنّها تراحماً في مقام الحفظ، فالمولى يتصرّف عملياً بنحو يضمن وصوله إلى أهمّ الغرضين، و حيث إنّ أهمّ الغرضين هو الترخيص، إذن، سوف يتصرّف بنحو يضمن وصوله إليه، فيقدّم الغرض الترخيصيّ على الإلزاميّ في مقام الحفظ، و قد بيّنا في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٥

المقدّمه الثالثه أنّ تقديم أحدهما على الآخر في مقام الحفظ لا يعني سقوط المقدّم عليه رأساً و ذاتاً، بل يسقط التحفظ عنه، و عليه: فلا يبقى هناك تنافٍ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في كلّ من الصورتين.

و بهذا يتضح إبطال شبهة التضادّ، و منه يظهر جواب شبهة نقض الغرض، فإنّ الحكم الظاهريّ و إن كان نقضاً للغرض في موارد المخالفة، لكنّه نقض لأضعف الغرضين، تحفظاً على أقوى الغرضين، و هذا غير قبيح؛ لأنّنا أوضحنا أنّه في جميع موارد جعل الحكم الظاهريّ، سواء كان إلزاماً أو ترخيصاً، يوجد تراحم بين سنخين من الأغراض الواقعيّة الترخيصيّة و الإلزاميّة، فالمولى إمّا أن يوسّع دائرة محرّكيّة هذا الغرض، فينتقض ذاك إجمالاً، و إمّا العكس، فلا بدّ له من نقض أحد الغرضين، و حينئذٍ فلا بأس بالمحافظة على أقوى الغرضين، و نقض أضعفهما.

و من هنا ظهر معنى ما كنّا نقوله: من أنّ الغرض إذا كان بدرجته عاليّة من الأهميّة فيستدعي من المولى حفظه عند الاشتباه، و ذلك بتوسيع دائرة محرّكيته، إذن، فمعنى هذه العبارة قد ظهر، أي أنّ الغرض الواقعيّ إذا كان بدرجته من الأهميّة بحيث يكون حفظه أهمّ

من حفظ الغرض الآخر الذي يضيع حفظه بحفظ الأهم، فحينئذٍ: المولى يوسع دائرة حفظ هذا الغرض و محرّكته.

و من هنا يمكن القول: بأنّ هناك فعليتين للأحكام الواقعيّة، إحداهما: فعليّة بقطع النظر عن باب التزام الحفظي، و ثانيهما: فعليّة بلحاظ التزام الحفظي.

و مقصودنا من الفعليّة الأولى، وجود حبّ فعليّ بمبادئه من المفسدة و الإرادة، فضلاً عن الملاك المحفوظ في متعلّقه الواقعي، و مقصودنا من الفعليّة الثانية، أي

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٦

بلحاظ التزام الحفظي، مقصودنا حفظه في مقابل حفظ الآخر، أي: توسعة دائرة محرّكته بحيث يشمل المشكوك.

و غاية ما دلّ عليه الدليل القائل بطلان التصويب إنّما هو اشتراك العالم و الجاهل في أحكام واقعيّة فعليّة بالمعنى الأول، أي: بمعن: أنّ الحبّ فعليّ، هذا فضلاً عن الجعل و الاعتبار، و الفعليّة بهذا المعنى - أي: بالمعنى الثاني - لا تنافي الحكم الظاهريّ بوجه؛ لأنّ مصبّ التنافي إنّما هو الفعليّة الأولى، و لكن عند ما يكون مصبّ الحكم الظاهريّ هو الفعليّة الثانية، أي: بلحاظ الحفظ التشريعيّ، فيصبح ما هو مصبّ الحكم الظاهريّ غير ما هو مصبّ الفعليّة الأولى، و أمّا الفعليّة بمعنى ما يكون فعليّاً حتى بلحاظ التزام في مقام الحفظ، فلم يدلّ دليل على أنّ الأحكام الواقعيّة فعليّة بهذا المعنى في حقّ العالم و الجاهل.

و قد أشرنا سابقاً، إلى أنّه محتمل أن يكون مقصود صاحب الكفاية - عند طرحه لوجه الجمع بين [٢٠] الأحكام الظاهريّة و الواقعيّة - بقوله: إنّ الحكم الواقعيّ فعليّ، لكن لا - على الإطلاق، بل بنحو لو علم به لصار فعليّاً، فعلّ مقصوده الإشارة إلى هذين النحويين من الفعليّة، أي: وجود فعليتين للحكم الواقعيّ.

فما يجب الالتزام به من الأحكام الواقعيّة هو الفعليّة الذاتية، و هي لا تنافي مع جعل حكم ظاهريّ على خلافها.

قد تقدّم كيفيّة حلّ شبهة التضادّ، و نقض الغرض، فيما إذا كان الحكم الواقعيّ ترخيصيّاً، و الحكم الظاهريّ إلزاميّاً. كما بيّنا أيضاً حلّ شبهة إذا كان الحكم بالعكس.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٧

و منهما يظهر حكم الصورة الثالثة للمخالفة، و هي فيما إذا فرض أنّ الحكم الواقعيّ إلزاميّ، و لكنّه تحريم، و الحكم الظاهريّ إلزاميّ، و لكنّه وجوب، فالتباين بينهما من قبيل التنافي بين الوجوب و الحرمة، فإنّه - أيضاً - في مثله - بنفس الروح المتقدّمة - يرتفع محذور التضادّ بين الوجوب الظاهريّ، و الحرمة الواقعيّة، و ذلك باعتبار أنّ مرجع جعل الوجوب ظاهراً - على هذا الفعل المرّدّد بين الحرمة و الوجوب - إلى وقوع التزام بين الأغراض الوجوبيّة الواقعيّة و الأغراض التحريميّة الواقعيّة، في مرحلة الحفظ، فالأغراض الوجوبيّة الواقعيّة على واقعها، و كذلك الأغراض التحريميّة، و لكن باعتبار الاختلاط و تردّد هذا الفعل بين دخوله في أيّهما، فبهذا الاعتبار يقع التزام، فكلّ منهما يقتضى توسيع نطاق محرّكته، فإذا فرض أنّ الأغراض الوجوبيّة الواقعيّة كانت أهمّ ملاكاً من التحريميّة الواقعيّة، فحينئذٍ: المولى سوف يوسع دائرة محرّكته الأغراض الوجوبيّة، و ذلك بحفظها بكتاب تشريعيّ بالحكم بوجوب هذا الفرد المرّدّد، و هذا معنى الوجوب الظاهريّ و الحرمة الواقعيّة.

كما أنّه ظهر بما ذكرناه: اندفاع إشكال التماثل و تطابق الحكم الظاهريّ مع الواقعيّ، و ذلك لأنّ هذا الوجوب الظاهريّ ليس له مبادئ غير مبادئ نفس الوجوب الواقعيّ، فالوجوب الظاهريّ نشأ من التحفظ على مبادئ تلك الوجوبات الواقعيّة، و ليس له مبادئ في نفسه وراء تلك المبادئ، فلا يلزم اجتماع المثليين؛ لأنّ محذور اجتماع المثليين إنّما يتصوّر بلحاظ مبادئهما من الإرادة و الحبّ و المصلحة، حيث لا يجتمع إرادتان على موضوع واحد، و حينئذٍ: لا يوجد ملاك آخر يلزم من ثبوته اجتماع المثليين.

و هذا التصوّر الذي تصوّرناه حتى الآن، ينطبق على فرض انسداد باب العلم بنحو واضح.



بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٨

فلو فُرِضَ أنَّ باب العلم كان منسداً، فهنا يكون التراحم في مقام الحفظ واضحاً؛ إذ مع انسداد باب العلم و عدم تمكّن المكلف من السعى في سبيل تمييز الواجب عن الحرام، حينئذٍ، المولى يدور أمره بين أن تُحفظ أغراضه الوجوبية، أو أغراضه الترخيصية أو غيرها، وذلك: بتوسيع نطاق دائرة المحرّكية كما عرفت.

و أمّا إذا فرض انفتاح باب العلم، بمعنى: أنَّ المكلف كان يتمكّن من تحصيل العلم بالمسألة، حينئذٍ، في مثله قد يُقال: بأنَّ التراحم الحفظي الذي هو أساس حلّ الشبهة، غير متصوّر؛ إذ لا تراحم حفظي بين أغراض المولى الترخيصية و اللزومية؛ لأنّه من الممكن أن يصل المولى إلى تمام أغراضه الإلزامية و الترخيصية، و ذلك بأن يسعى المكلف في سبيل معرفة أحكام المولى، فلم يدر أمر المولى بين أن يحرم المباح ظاهراً، أو يُبيح الحرام ظاهراً، بل المولى يكلف المكلف بالتعلّم و الفحص، و بذلك سوف يتعيّن المباح واقعاً، أو المحرّم، و حينئذٍ: لا يفوت شيء من أغراض المولى، فلا تراحم حفظي.

و أمّا إذا افترض انفتاح باب العلم و إمكان المكلف من تحصيل المسألة، فلا بدّ لتصوير وقوع التراحم الحفظي حينئذٍ من افتراض عناية زائدة على ما افترض في باب الانسداد، لتحقيق التراحم الحفظي، و هذه العناية الزائدة هي أن نفس التعلّم و السؤال الذي هو ليس بنفسه من الواجبات النفسية، بل هو من المباحات في نفسه، و إنّما يجب و جوباً طريقتياً، فهذا المباح الواقعي نقول: إنَّ إباحته إباحة اقتضائية، بحيث إنّه يوجد مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان بالنسبة إليه، و حينئذٍ: إذا كانت إباحته اقتضائية فسوف يقع بنفسه طرفاً للتراحم الحفظي مع الأغراض الأخرى، و سوف يتعدّر على المولى حفظ تمام أغراضه حفظاً يقينياً في مورد الاشتباه؛ لأنّه إن حكم بالاحتياط ضاع

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٨٩

غرضه الترخيصي المرّد، و في بعض الشبهات، إن حكم بالبراءة ضاعت بعض أغراضه الإلزامية، و إن حكم بوجوب التعلّم ضاع الغرض الترخيصي في نفس التعلّم، وعليه: فما ذكرنا من الجواب لا يُفرّق فيه بين حال الانسداد و الانفتاح. و هذا الجواب إلى الآن، أمكن أن يجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، حينما نأخذ الحكم الواقعي بما هو خطاب و راءه إرادة و مصلحة و مفسدة؛ لأنّه ثبت أن الأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ و راء تلك المبادئ كي تنافها.

لكن يمكن أن يُستشكل على هذا الوجه للجمع فيقال: بأنّه نُدخل عنصراً جديداً في الحكم الواقعي، و بذلك يحصل التنافي بين الواقعي و الظاهري؛ فإنّ الخطابات الواقعية التي هي مشتركة بين العالم و الجاهل - بعد إبطال التصويب - ليس مفادها وجود المصلحة، أو حبّ الفعل، أو بغضه فحسب، بل لها مفاد آخر، و هو داعي الباعثية و المحرّكية خارجاً، و الخطاب الواقعي بمعنى الباعثية و المحرّكية لا يجتمع في المقام مع جعل الأحكام الظاهرية المخالفة له؛ إذ من الواضح أن جعل الحكم الظاهري المخالف يكون حينئذٍ نقضاً لهذا الغرض من هذه الناحية، و إن لم يكن نقضاً للغرض من ناحية مبادئ الحكم. و هذا الإشكال يمكن تقريبه بأحد بيانين.

البيان الأوّل: هو أن يُقال: بأنّ الخطابات الواقعية بعد أن كانت صادرة بداعي الباعثية و المحرّكية، فمعنى هذا أن يفرض في الخطاب الواقعي هذا الانبعاث و التحريك، و هو العلة الغائية، و من الواضح: أنّه مع جعل الحكم الظاهري على خلافه، كالحكم بالإباحة الذي بما هو خلاف الخطاب الواقعي الإلزامي، فلا يكون الخطاب الإلزامي الواقعي

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٠

حينئذٍ محرّكاً؛ لأنّ الحكم الظاهري مؤمن عنه حينئذٍ، فلا يكون ذاك باعناً، فيلزم حينئذٍ نقض الغرض من هذه الناحية، و بذلك يكون نقض الغرض قد حصل بهذه الإضافة الجديدة.

و جواب هذا البيان هو أن داعي الباعثية و المحرّكية له أحد أربعة معانٍ.

أ. المعنى الأول: هو أن يكون داعي المحرّكية و الباعثية باعثاً و محرّكاً بالفعل.

و هذا لا-يحتتمل أن يكون دخيلاً في حقيقة الحكم الواقعي، و ذلك لوضوح أنه لا يناسب مع توجيه الخطاب إلى العاصي، حيث إنّ العاصي يعلم بأنّه لا ينبعث و لا يتحرّك بالفعل خارجاً، مع أنّ الخطاب موجّه إليه، فالداعي هو إيجاد ما يكون باعثاً في نفسه، و صالحاً لذلك بنفسه، ليكون محفوظاً بالنسبة للعاصي، و إلّا، لزم تخصيص الخطاب بالمطيع، و هو واضح الفساد.

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

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

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩١

أو قل: إنّ هذا المعنى غير محتتمل أيضاً؛ لأنّه يقتضى اختصاص الخطاب بغير موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لو قيل بها، أو القطع بالخلاف، أو الغفلة و النسيان؛ إذ في هذه الموارد لا يعقل تسجيل الانبعاث على العبد، مع أنّه لا إشكال في إطلاق الخطاب لجميع هذه الموارد عندنا، و إطلاقه لغير الآخرين عند الجميع، و هذا يعني: أنّ الداعي العقلاني من الأحكام أوسع من المقدار المذكور.

ج. المعنى الثالث: لداعي الباعثية هو أنّ الداعي للخطاب الواقعي هو الانبعاث الشائني، بمعنى: إيجاد تمام ما بيد المولى من وسائل الانبعاث و تمام ما يرجع للمولى في مقام التحريك، و بناءً على هذا المعنى لا يرد النقض بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ المقصود هنا حينئذٍ، أنّ المولى يجعل الخطابات و الأدوات التي تكون محرّكةً و منجزّةً من قبله، بحيث لا يكون هناك قصور في الحجّة من قبله، و هنا، القصور لم يكن من قبله، بل من قبل العقل، حيث حكم بقاعدة قبح العقاب بلا-بيان، و حينئذٍ لا يكون هناك نقض للغرض.

و لكن بناءً على هذا المعنى، يكون جعل الحكم الظاهريّ على خلافه نقضاً للغرض؛ لأنّ هذا معناه: قصور في المحرّكية من قبل المولى في موارد الحكم الظاهريّ، أي: بعد أن حكم بالإباحة، و إن كان محفوظاً و غير قاصر في موارد قاعدة قبح العقاب من دون حكم ظاهريّ، و بناءً على هذا الاحتمال يستحيل الجمع بين الأحكام الظاهريّة و الواقعيّة.

و لكننا ننكر الصغرى؛ لأنّ كلّ خطاب ليس له نظر إلى الأفراد التي لا تأثير لها سلباً أو إيجاباً في الانبعاث، بل نظره للانبعاث بقدر صلاحيات نفس ذلك الخطاب، و بقطع النظر عن العوامل الطارئة من التراحمات و جعل التأمينات الشرعيّة، و هو الذي تقدّم و عبّرنا عنه بالفعلية الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٢

د. المعنى الرابع: لداعي المحرّكية هو أن يكون الداعي إلى الخطاب الواقعي هو الانبعاث الشائني بقدر صلاحية هذا الخطاب، بقطع النظر عن وجود خطابٍ ثانٍ يؤكّد ذلك أو يسلبه، و هو الذي عبّرنا عنه بالفعلية الأولى، فهذا الخطاب غير ناظر لمراتبه الثانية الناشئة من الخطابات الأخرى من تراحمات و جعل تأمينات شرعيّة أو عقليّة، سلباً أو إيجاباً، بل هو ناظر إلى التوصل لتسجيل الانبعاث بقدر صلاحية هذا الخطاب.

و هذا المقدار من الانبعاث محفوظ في المقام، حتى مع جعل الحكم الظاهريّ على الخلاف؛ لأنّ كلّ خطابٍ واقعيّ ليس له صلاحية للانبعاث إلّا بقدر ما يقتضيه، طبق قواعد باب التنجيز بالنسبة إليه.

و من الواضح، أنّ الخطاب الواقعيّ إذا وجد مؤمن عنه سواء كان عقلياً أو شرعيّاً لا يكون منجزاً.

إذن، فالفرض في كل خطاب إنما هو الانبعاث عنه طبقاً لقواعد باب التنجيز، و ما يقتضيه قواعد باب التنجيز هو المحرّك كية لو لا المؤمن.

و هذا الخطاب محرّك لو لا المؤمن، و حينئذٍ لا تهافت بين داعي المحرّك كية و بين جعل الحكم الظاهري على خلافه. البيان الثاني للإشكال هو أن يُقال: إنه حينما نريد تصوير ثبوت الأحكام الواقعية في مورد الحكم الظاهري، لا بدّ و أن نصورها بنحو تكون صالحة للدخول في العهدة، بحيث تكون متجزئة في نفسها بحكم العقل، لا مجرد ملاك و مصلحة من دون صلاحية الدخول في العهدة بحكم العقل في نفسها؛ فإنّ مثل هذا لا يكون حكماً مولوياً؛ لأننا فرضنا تصوير أحكام واقعية تقع موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز، و إلّا، فإنّ ما لا يحكم العقل بتنجيذه يكون من قبيل الأحكام الإنشائية البحتة، و هذا ليس غرضاً إلزامياً و حكماً منجزاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٣

و حينئذٍ نقول: إن هذه الأحكام الواقعية التي نفرضها في حقّ الجاهل غير قابلة للمنجزية، و لا يحكم العقل بمنجزيتها؛ لأنها مبتلاة بملاكات مزاحمة بحسب الفرض، فلو فرض أنّ هذه الملاكات لم تكن أقوى من مزاحمتها، بل كانت مساوية لها، أو تلك أقوى، لم تكن قابلة للتنجيز، و إنما يحكم العقل بمنجزيتها لو كانت هي أقوى، و قد فرض أنّ غيرها أقوى منها؛ لأننا نتكلم عن الحكم الواقعي الذي كان الحكم الظاهري على خلافه.

و بتعبير آخر يُقال: إنّنا في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية لا بدّ من تصوير ثبوت للأحكام الواقعي يكون مشتركاً بين العالم و الجاهل بحكم بطلان التصويب، إلّا أنّ هذا الثبوت المشترك بين العالم و الجاهل لا بدّ أن يكون بنحو صالح بحده و بنفسه للتنجيز لو وصل إلى المكلف بوصول منجز.

و أمّا الثبوت المشترك الذي لا يصلح للتنجيز - حتى لو وصل - مثل هذا الثبوت ليس معياراً للأحكام الواقعية و لا محققاً لما هو المطلوب من انحفاظ الحكم الواقعي، و إلّا لأمكن المصير إلى إنشائية صاحب الكفاية (قده) ببعض معانيها، و ذلك بأن يفرض وجود إنشائي بحت مشترك بين العالم و الجاهل، بلا حاجة لفرض عنايات.

إذن، لا بدّ من أن يكون هذا الثبوت المشترك للحكم الواقعي نحو ثبوت صالح للتنجيز لو وصل بحده.

و هذا المطلب يُدعى في هذا الإشكال أنّه لم يتحقّق في الفرضية المذكورة؛ لأننا تصوّرنا الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية بإيقاع التراحم بين المبادئ الواقعية، لكن التراحم الحفظي أوجب أن تكون الملاكات الإلزامية مبتلاة بالمزاحم في مقام الحفظ، و المزاحم لها هو الملاكات الترخيضية، و إن كان كل منهما في موضوع غير موضوع الآخر، لكنّه تراحم حفظي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٤

إذن، فالأغراض الواقعية اللزومية في موارد الشبهات و جريان الأحكام الظاهرية، و جريان أصالة البراءة، هذه الأغراض، ثابتة للحكم، لكن ثبوتاً مبتلياً بالمزاحم، فمثل هذا الثبوت التوأم المقرون مع المزاحم لا أثر له عقلاً، و لا يتنجز لو وصل إلى المكلف، فإنّ التنجيز بحكم العقل إنما يكون لغرض مولوي غير مبتلي بالمزاحم، أمّا الغرض المولوي المبتلي بالمزاحم لا يتنجز على المكلف حتى لو وصل إليه.

و إن شئت قلت: إنّنا عند ما نصوّر ثبوت الأحكام الواقعية في مورد الحكم الظاهري، لا بدّ و أن نصورها بنحو تكون صالحة للدخول في العهدة، بحيث تكون متجزئة في نفسها بحكم العقل، لا مجرد ملاك و مصلحة من دون صلاحية الدخول في العهدة عقلاً في نفسها؛ إذ إنّ مثل هذا لا يكون حكماً مولوياً.

و في المقام: و إن استطعنا تصوير انحفاظ ذات الأغراض الواقعية، إلّا أنّها باعتبار كونها مزاحمة بالأغراض الترخيضية الأهم أو المساوية لها بحسب الغرض، فيكون من موارد الكسر و الانكسار بين الأغراض الواقعية المتزاحمة، و بعد ترجيح جانب الغرض الترخيضي لا يكون الغرض الإلزامي حكماً، بل مجرد ملاك و مصلحة غير قابلة للتنجز و الدخول في العهدة عقلاً، إذن، فلم يثبت

اشتراك العالم و الجاهل في الحكم حقيقةً، بل مجرد الغرض و المصلحة، و بذلك لا- يكون محققاً لما هو المطلوب من انحفاظ الحكم الواقعي، و إلبا، لأمكن المصير إلى ما أفاده صاحب الكفاية من ثبوت إنشائي بحت للحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل، بلا حاجة إلى فرض عنيات زائدة كما تقدم الإشكال عليه عند ما استعرضنا الوجه الذي طرحه في الكفاية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٥

فإن قيل: أ ليس المكلف إذا علم بالأحكام الواقعية الإلزامية- أي: وصلت إليه- حينئذ فسوف تنتج عليه؟ و حينئذ يقول المستشكل في دفع هذا: إن الأحكام الواقعية للأغراض اللزومية، إذا علم بها المكلف تنتجت في هذه الحالة؛ لأنه بحسب الحقيقة بمجرد العلم بها تخرج عن باب التزاحم و يزول مزاحمها، و هذا العلم ليس علماً بها بحدّها بما هي مزاحمة؛ لأنّ التزاحم الحفظي على ما بيناه مترتب على الخلط و الاشتباه، فإذا فرضنا أن الأغراض اللزومية الواقعية وصلت إلى المكلف فسوف تنتج، لكنّ هذا لا يُفيد؛ لأنّ هذا الوصول ليس وصولاً لذاك المحفوظ في ضمن الجاهل و العالم؛ لأنّه بمجرد الوصول يزول الغرض الحفظي و يصير غرضاً غير مزاحم، و حينئذ لا يتحقق المقصود الذي هو تصوير ثبوت للحكم الواقعي في موارد الحكم الظاهري على خلافه، بحيث لو وصل هذا الثبوت بحدّه و بنفسه لكان منجزاً، فإنّ هذا الثبوت لا يتحقق بحسب الخارج؛ لأنّ هذه الأغراض اللزومية ما لم تصل فهي مبتلاة بالمزاحم، و الملاك المزاحم بمثله لا أثر له عقلاً، و إذا وصلت زالت المزاحمة، و حينئذ يتبدل حدّ الملاك، و يخرج عن كونه مزاحماً إلى كونه غير مزاحم، و هذا خلاف الغرض من حيث الثبوت المشترك.

إذن، فهذه الفرضية لا تفي بتصوير ثبوت للأحكام الواقعية بنحو تكون صالحة للتنجيز لو وصلت إلى المكلف بحدّها و بنفسها.

و الجواب: هو أنّ هذه الشبهة مبنية على الخلط بين التزاحم الحفظي و التزاحم الملاك.

و توضيحه هو أنّ هذه الأغراض الواقعية اللزومية الثابتة في مورد الجهل و الشكّ و العلم معاً، هذه الأغراض، و إن كانت في حالة الشكّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٦

مبتلاة بالمزاحم، حيث إنه يقع التزاحم الحفظي- على ما بيناه- بين الأغراض اللزومية و الأغراض الترخيضية فيما إذا كانت الإباحة اقتضائية.

و لكن نحن نقول: بأنّ هذا الغرض اللزومي المزاحم بما هو مزاحم قابل للتنجيز، بحيث لو فرض أنّ المولى لم يتوصل في مقام جعل البراءة مثلاً، فلم يتصدّ لتقديم الترخيضية على اللزومية، و لو من أجل تساوي الغرضين، فلو لم يتصدّ لا لحفظ أغراضه الترخيضية و لا اللزومية، و ترك النظر للعقل، و قطعنا النظر عن قاعدة قبح العقاب بلا- بيان، فإنّه حينئذ يُقال: بأنّ هذه الأغراض اللزومية المبتلاة بالمزاحم الحفظي منجزّة على المكلف بالوصول الاحتمالي بما هي مزاحمة، و لا يُقاس على هذا موارد التزاحم الملاك، من قبيل أن يُفرض أنّه يصل إلى المكلف وجود مصلحة أكيدة في السواك، لكن مبتلاة بمصلحة أخرى تقتضي إطلاق العنان، فلا ينتج على المكلف شيء.

لكن هنا في محلّ الكلام ينتج لتحصيل الأغراض اللزومية.

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

أمّا تفويته الغرض اللزومي؛ فلائنه تركه، و أمّا تفويته الغرض الترخيضي؛ فلائنه لا يمكن حفظه إلّا من قبل نفس المولى بجعل إطلاق العنان من قبله؛ لأنّ الغرض الترخيضي ليس قائماً بأن يفعل أو يترك، بل هو قائم بإطلاق العنان من قبل المولى، و هذا أمر بيد المولى، و المفروض أنّ المولى لم يعمل مولويته، و إنّما ترك الأمر لحكم العقل، و حينئذ يتعين حفظ الأغراض اللزومية؛ لأنّ ما يزاحمها فائت على كلّ حال.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٧

و بعبارة أخرى: إن الملاك المبتلى بالمزاحم تارة يكون استيفاءه من قبل العبد، من قبيل أن يكون هناك مصلحة في صلاة الجمعة و مفسدة فيها، فباستيفاء مصلحة صلاة الجمعة من قبل العبد، هي بأن يأتي بها، و مفسدتها، هي أيضاً تُستوفى من قبل العبد، و ذلك بأن يتركها، ففي مثله: إذا وصلا و هما متزاحمان، فلا يتجزأ شيء على المكلف؛ لأنه: إن فعل حفظ أحد الملاكين و ترك الآخر، و هكذا في حال الترك، فإنه يفوت كلا الملاكين، لكن إذا كان نفس الملاك المبتلى بالمزاحم، كان استيفاءه من قبل العبد، و كان استيفاء مزاحمه، الذي هو الملاك الآخر، من قبل المولى، و المولى لم يستوفه، إذن، يتعين على العبد استيفاء الملاك الذي تحت يده. و مقامنا من هذا القبيل؛ فإن الأغراض اللزومية الواقعية، و إن ابتليت بالمزاحم، لكن نفس هذه الأغراض استيفؤها تحت قدرة العبد، فيفعل ما يحتمل وجوبه، و يترك ما يحتمل حرمة، و أمياً مزاحمها، و هو الغرض المتعلق بإطلاق العنان، فهو تحت يد المولى، و المولى لم يستوفه حسب الغرض حيث إنه لم يتعرض له، فحينئذ: يتجزأ الغرض الأول في المقام، باعتبار أنه تحت قدرة المكلف و في عهده و يمكن استيفاءه.

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

و الحاصل في جواب هذه الشبهة هو أن يقال: إن هذا خلط بين التراحم الملاكى، و التراحم الحفظي، و افتراض أن الأغراض اللزومية مبتلاة بالمزاحمة مع الأغراض الترخيضية، بمعنى: وجود غرض في إطلاق عنان المكلف في نفسه، و لو بحكم العقل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٨

بينما المدعى مزاحمتها مع غرض ترخيصي- بمعنى: إطلاق عنانه من قبل المولى- بحيث لا يتحقق لو فرض كونه مرخصاً بحكم عقله نتيجة جهله أو عذر عقلي آخر؛ لأن مثل هذا الترخيص غير مستند إلى المولى، و الغرض الترخيضي إنما هو في إطلاق عنانه من قبل مولاه، بحيث يقال: إن شريعته سمحاء مثلاً، و مثل هذا الغرض الترخيضي لا يمكن حفظه إلا من قبل المولى نفسه، بمعنى: أنه إذا لم يجعل الترخيص و إطلاق العنان، و لو لتساوى الغرضين في نظره، فالعبد لا يمكنه أن يحقق هذا الغرض بعد ذلك مهما كان وضعه، و يكون الغرض اللزومي متجزأً عليه لا محالة؛ إذ في تفويته حينئذ فوات الغرضين معاً.

إذن، فلا- يقاس بموارد مزاحمة الغرض اللزومي مع غرض آخر ترخيصي أو تحريمي يتحقق بفعل العبد؛ لأن هذا من موارد التراحم الملاكى.

و قد يتوهم أن هذا الترخيص و إطلاق العنان- بناءً على هذا التقدير- يكون حينئذ من سنخ الحكم المجعول لمصلحة في نفس جعله، مع أنه تقدم الإشكال في معقوليته.

و جواب هذا التوهم واضح، حيث يقال: ليس الغرض هو وجود مصلحة في نفس الجعل من قبل المولى، كما عرفت، و إنما الغرض هو في كون المكلف أحد مصاديق مطلق العنان و مرخصاً ترخيصاً مستنداً إلى جعل المولى و تشريع، لا- إلى حكم عقله، إذن، فالمصلحة هي في واقع إطلاق العنان، لا في مجرد جعله كما هو واضح.

ثم إنه ينبغي أن يعلم أن نفس هذه الفكرة في تفسير الحكم الظاهري التي صرحنا بها الجمع بين الأحكام الواقعية و الأحكام الظاهرية، كما يمكن أن تطبق في باب اشتباه الأحكام و الأغراض

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٩٩

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

و ذلك بأن يُقال: إنه حينئذ يقع التراحم الحفظي بين طائفة الأغراض الاستجابية و طائفة الأغراض الإباحية بالمعنى الأخص إذا كانت إباحة اقتضائية، و هذا التراحم قد يعالجه المولى بتقديم جانب الاستحباب على جانب الإباحة، و ذلك بأن يحكم ظاهراً بالاستحباب، يعنى: يحكم بالاحتياط على طبق الاستحباب بالنحو المناسب، و هو استحباب الاحتياط، و قد يرجح جانب الإباحة، فيحكم بنفى الاستحباب ظاهراً.

و مرجع ذلك، أى: مرجع حفظ الأغراض الاستجابية هو جعل خطابٍ على طبقها، أى: بإدخال الغرض الاستجابي في العهدة بالقدر الذى يمكن أن يشغله لو وصل إلى تلك المرتبة من الإشغال الناقص الذى قد يستتبع بعض مراتب العبودية، و عدمها يستتبع بعض مراتب البعد عن الله تعالى، فتلك المرتبة يُراد تنجزها، أى: جعل خطاب ظاهري على طبق الأغراض الاستجابية. و مرجع حفظ الأغراض الإباحية هو جعل خطاب ينفى الاستحباب، أى: ينفى ذلك الإشغال الناقص، في مقابل ذلك الإشغال. و حينئذ، و على أساس هذا، يتصور جريان الأصول في موارد الأحكام الاستجابية و الكراهية فيما إذا لم يكن لسانها نفي العقاب. و توضيحه هو: أن الأصول و الحجج على قسمين:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٠

القسم الأول: و مفاده نفي العقاب، من قبيل: البراءة الشرعية المستفادة من قوله تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**، و هذا لا يجرى في باب المستحبات و المكروهات؛ إذ لا يُحتمل العقاب فيها كما هو واضح.

القسم الثانى من الأصول و الحجج، ليس مفاده نفي العقاب بالمعنى المخصوص في باب الحرام و الواجب، بل مفاده و لسانه التبعيد بثبوت حكم أو نفي حكم، أو بصحة عمل أو بطلانه، و نحو ذلك، و هذا لا بأس بإجرائه في موارد المستحبات و المكروهات، و من هنا يُقال بجريان الاستصحاب في موارد الاستحباب و الكراهة وجوداً و عدماً.

و مرجع استصحاب الاستحباب لخطاب ظاهري يكون حافظاً للأغراض الاستجابية في مقام التراحم الحفظي، مرجع استصحاب هذا الاستحباب إلى إشغال ذمتنا بهذا الاستحباب المشكوك بالقدر الذى يمكن من إشغال الذمة.

و في مقابلة استصحاب عدم الاستحباب، أى: التأمين من ناحية تلك المرتبة من الإشغال.

و مرجعه إلى تقديم الأغراض الإباحية في مقام التراحم الحفظي.

و من هذا القبيل، جريان قاعدة الفراغ و التجاوز في المستحبات؛ فإنها كما تجرى في الواجبات، تجرى في المستحبات، لكن في المستحبات التى لها إعادة؛ لأن جريان القاعدة فيما ليس له إعادة لغو صرف، من قبيل الوضوء التجديدي، حيث لا إعادة له؛ لأن أى إعادة هي وضوء بنفسه، و من هنا، لا معنى لجريان قاعدة الفراغ، و كذلك في الصلوات غير المرتبة؛ لأن الصلاة (خير موضوع، فمن شاء استقل، و من شاء استكثر)، لكن لا بأس بجريانها في المستحبات التى لها إعادة، كما في صلاة الليل.

و مرجع قاعدة الفراغ بحسب هذا التحليل إلى أن المولى هنا يقدم

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠١

جانب الإباحة بالمعنى الأخص على جانب الاستحباب في مقام التراحم الحفظي، فتلك المرتبة من إشغال الذمة التى كان يقتضيها خطاب (صل صلاة الليل)، تلك المرتبة من الإشغال، يؤمن من ناحيتها، و تدفع عن العهدة بجريان قاعدة الفراغ.

و بذلك يبطل ما قد يُقال: بأنه ما فائدة جريان الأصول في باب المستحبات و المكروهات؟ لأنه إن أُريد بهذه الأصول نفي العقاب، فنفية مقطوع به، و إن أُريد به نفي رجحان الاحتياط كالإعادة مثلاً، فنفي مثل هذا الرجحان للاحتياط مقطوع به.

و جواب هذا قد ظهر ممّا عرفت، و لا أقل من كونها مؤمنة في مقابل تلك المرتبة من الإشغال التى يقتضى الخطاب الاستجابي، و إذا كانت القواعد مثبتة للتكليف، فهى إذن تكون مشغلة للذمة أيضاً بتلك المرتبة من الإشغال، إذن، فجريان القواعد الظاهرية حينئذ في باب المستحبات و المكروهات صحيح، و الجمع بينها و بين الحكم الواقعي يكون بنفس طريقة الجمع بين الأحكام الظاهرية و

## الأحكام الواقعية في موارد الحرمة و الوجوب. [٢١]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٩؛ ص ١٠١

الحاصل: هو أنّ فكرة تفسير الحكم الظاهري التي صرحنا بها الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، هذا التفسير الذي عرفته، كما يُعقل أن يُطبّق في باب اشتباه الأحكام و الأغراض الإلزامية للمولى، فإنّه أيضاً يُعقل أن يُطبّق في موارد اشتباه الأغراض الواقعية غير الإلزامية، كالاستحباب و الكراهة، كما لو دار الأمر بين أن يكون شيء مستحباً أو مباحاً بالمعنى الأخص، أو مكروهاً أو مباحاً بالمعنى الأخص، فإنّه يمكن هنا جعل حكم ظاهري يحفظ أحد الغرضين الواقعيين الأهم، فقد يرحح الغرض الإباحي بالمعنى الأخص، فيحكم بالإباحة ظاهراً، و قد يرحح الغرض الاستحبابي أو الكراهتي، فيحكم بالاستحباب أو الكراهة ظاهراً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٢

و مرجع الأولى إلى نفي اشتغال عهدة المكلف من قبل المولى بالمقدار المناسب و المعقول للأغراض غير اللزومية من إشغال العهدة. و مرجع الثاني، إلى إدخال ذلك الغرض غير اللزومي في العهدة بالنحو المناسب له. و بذلك يبطل ما قد يُقال: بأن جعل الحكم الظاهري في موارد اشتباه الأغراض غير اللزومية غير معقول؛ لأنّه إن أُريد به دفع العقاب، فهو مقطوع العدم، و إن أُريد به نفي حُسن الاحتياط، فهو مقطوع الثبوت على كلّ حال. و جواب هذا قد ظهر ممّا عرفته سابقاً، حيث تقدّم أنّ هذا خلط بين نفي الاحتياط العقلي و بين نفي إشغال الذمّة من قبل المولى، المقتضى لتوقع صدور الفعل من عبده بالمقدار المناسب مع مثل هذه الأغراض المولوية الثابتة في موارد العلم بها. ثمّ إنّ كلّ ما ذكرناه في هذا الوجه من تصوير الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية و دفع إشكالات العقل النظري، كلّ هذا واضح، بناءً على أنّه كان يستبطن الطريقيّة في حقيقة الأحكام الظاهري، بمعنى: أنّ الأحكام الظاهري، و الحجج و الأمارات، ليست أسباباً لحدوث ملاكات و مبادئ واقعية في مواردّها، و من هنا قلنا: إنّ الأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ وراء مبادئ نفس الأحكام الواقعية. و هذه هي نكتة حلّ الشبهة في الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، باعتبار أنّ مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية، لكن في طول وقوع التزاحم الحفظي، كما عرفته فيما مرّ معنا.

و لكن بناءً على القول بالسببية، و بأنّ الحجج و الأمارات تكون علّة في حدوث ملاكات و مبادئ لهذه الأحكام الظاهرية غير مبادئ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٣

الأحكام الواقعية، فإنّه بناءً عليه يستعصى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، كما يستعصى دفع شبهة اجتماع الضدين، أي: وقوع التضادّ بين مبادئ الحكم الظاهري و مبادئ الحكم الواقعي؛ لأنّه بناءً على ذلك، لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، و كانت صلاة الجمعة حراماً في الواقع، فهنا تجتمع الحرمة الواقعية مع الوجوب الظاهري، و هذا معناه: اجتماع الضدين، باعتبار أنّ كلّاً من الخطابين له مبادئ حقيقية، كما هو معنى السببية، و حينئذٍ لا يرد ما ذكرناه في مقام العلاج على نحو الطريقيّة، بل لا جواب حينئذٍ على شبهة وقوع التضادّ بين الظاهرية و الواقعية.

و هناك محاولة لتقريب الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي المتضادين بناءً على السببية.

و هذه المحاولة لها تقريبان على ما سوف تعرفه، و كلا هذين التقريبين مبنيّ على الاستفادة من بعض ملاكات القول بجواز اجتماع الأمر و النهي.

و توضيح هذا المبني الذي يكون كلا- التقريبين ناظراً إليه و مبنيّاً عليه هو أن يُقال: إنّهُ في بحث اجتماع الأمر و النهي، ذكرنا أنّ القائلين بالجواز لهم مسالك.

و كان من جملة هذه المسالك دعوى تقول: إنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد الوجود خارجاً، فعنوان الصلاة و عنوان الغضب يوجبان

وجودين خارجاً، إذن، كلما كان عندنا عنوانان، فهناك وجودان خارجاً، وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر، كما نسب هذا المسلك للميرزا [٢٢] (قده).

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٤

و كأنّ القائل بالجواز لا يرى الجواز بمجرد تعدّد العنوان ما لم يكن تعدّد العنوان مساوفاً لتعدّد الوجود خارجاً؛ لأنّ العنوان ليس معروضاً للحكم إلّا بما هو حاكٍ عن الوجود الخارجيّ و المعنون، إذن، لا بدّ من تعدّد المعنون حينئذٍ، و لهذا انصرفت همّة الميرزا لإثبات أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون.

و من جملة مسالك القول بالجواز مسلك المحقّق العراقي [٢٣] (قده)، القائل بجواز اجتماع الأمر و النهي من أجل تعدّد العنوان، حتى لو لم يكشف تعدّده عن تعدّد المعنون خارجاً، فالعنوانان إذا كانا في عالم العناوين متعدّدين حقيقةً و ليس بينهما جزء مشترك داخل في ذاك العنوان، أو ذاك العنوان، حينئذٍ، في مثله يُقال بالجواز.

و ذلك بتقريب أنّ الأحكام متعلّقة بالعناوين بما هي فانية في معنوياتها، لكن ليس معنى هذا أنّ الأحكام تسرى من العناوين إلى معنوياتها؛ إذ يستحيل تعلّق الأحكام بالأمر الخارجيّة مباشرةً، بل هي ثابتة ابتداءً و انتهاءً على العناوين القائمة في أفق النفس، لكن بما هي حاكية عن الخارج، و بناءً عليه: فلا يلزم في المقام افتراض تعدّد الوجود خارجاً.

و حينئذٍ: بناءً على هذا، لا بأس بتعلّق الأمر بالجنس، و تعلّق النهي عن أحد فصوله؛ لأنّهما عنوانان، و إن كانا موجودين خارجاً بوجود واحد، و رغم كون التركيب بينهما اتّحادياً، لكن مع هذا، يكفي في رفع غائلة التضادّ بينهما تعدّد العنوان الفعليّ و الجنس في المقام. هذا، و المقصود في المقام بيان وجه الابتداء.

و التقريبان اللذان سوف نذكرهما لدفع شبهة التضادّ، بناءً على

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٥

السببيّة مبنيان على المسلك الثاني للقول بالجواز، أي: مسلك العراقي (قده).

التقريب الأوّل: هو أن يُقال: بأنّ الأمانة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة، و إن كانت تُحدث - على القول بالسببيّة - مصلحة ملزمة و ملاكاً لزومياً، لكنّ هذا الملاك اللزوميّ ليس مصبّه نفس عنوان صلاة الجمعة بعنوانه الأوّل، حتى يقع التضادّ بينه و بين مبادئ الحرمة الواقعيّة الموجودة في صلاة الجمعة، بل هذا الملاك اللزوميّ الذي تُحدثه الأمانة قائم بعنوان آخر، من قبيل عنوان (اتباع الأمانة) و سلوكها، و نحو ذلك، ممّا يسمّيه الشيخ الأنصاريّ (قده) بالمصلحة السلوكيّة، إذن، فالملاك قائم بعنوان آخر مغاير للعنوان الذي هو مصبّ مبادئ الحرمة، و بناءً على هذا، لا يوجد تضادّ بين الحرمة الواقعيّة و الوجوب الظاهريّ.

نعم، العنوانان ليس بإزائهما وجودان متغايران خارجاً، بل بإزائهما وجود واحد، بناءً على مسلك المحقّق العراقي [٢٤] (قده).

نعم، يبقى في المقام محذور التلازم و التضاحم، باعتبار أنّ هذين العنوانين اللذين أحدهما واجب و الآخر حرام، متلازمان خارجاً، فإذا صلّى فقد رفع كلا العنوانين، و إذا لم يصلّ يفقد كليهما، فالواجب و الحرام متلازمان، و هذا معناه: التضاحم لا التعارض.

و قد عرفت أنّ التضاحم إنّما يكون بين تكليفيين واصلين، و المفروض في المقام أنّ الحكم الواقعيّ غير واصل و غير منجز، إذن، فلا منافاة بين الوجوب الظاهريّ و الحرمة الواقعيّة، لا منافاة باب التعارض، أي: التضادّ، و لا منافاة باب التضاحم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٦

أمّا أنّه لا منافاة باب التعارض؛ فلنعدّد العنوان، و قد قلنا: إنّهُ يكفي لعدم التعارض و المنافاة.



و أما أنه لا منافاة باب التراحم؛ فلأنه لا يكون إلا بين تكليفين واصلين، و المفروض أن أحدهما واصل دون الآخر، و ما لا امتثال له لا يزاحم ما له امتثال.

و هذا التقريب، لئن تم في مثل هذا التطبيق المذكور، أى: فيما إذا كان الفعل حراماً في الواقع، و قامت الأمانة على وجوبه، فإنه لا يمكن أن يتم فيما إذا فرض أن الفعل كان حراماً في الواقع و قامت الأمانة على إباحته، فإذا فرض مثلاً أن العصير العنبي المغلي حرام واقعاً، و قامت الأمانة على إباحته، فحينئذٍ بمقتضى السببية، فإن الأمانة تُحدث ملاكاً و مصلحةً حقيقيةً في الإباحة، و حينئذٍ نَسأل: بأن هذه الإباحة التي لها ملاك حقيقي ما هو متعلقها؟

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

و إن كان متعلقها عنواناً آخر ملازماً مع هذا العنوان، كعنوان أتباع الأمانة، فهذا و إن كان لا ينافي الحرمة الواقعية؛ إذ لا بأس بحرمة أحد العنوانين المتلازمين و إباحة الآخر، لكن هذا لا يفيد لحكم ظاهري؛ لأن المقصود من الحكم الظاهري هو التأمين من ناحية الحرمة المحتملة في الواقع، يعنى: تمكين المكلف من اقتحام الشبهة، و هذا لا يكون مؤمناً من الاقتحام للشبهة التي قد تكون حرمه في الواقع إذا فرض أن الإباحة اختصت بخصوص العنوان الملازم من دون سريانها إلى نفس ما يُشكك في حرمة، و هو العصير؛ لأن مجرد إباحة أحد العنوانين لا يؤمن من الإقدام على العنوان الآخر، إذن، فهذا التقريب لئن تم في مثال الوجوب و الحرمة، فإنه في مثال الحرمة و الإباحة لا يتم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٧

و إن شئت قلت: إن هذا التقريب لئن تم في موارد كون الحكم الظاهري إلزامياً، كما لو كان الفعل حراماً مع الواقع، و قامت الأمانة على وجوبه، إلا أنه لا يتم فيما إذا فرض أن الفعل كان حراماً في الواقع، و قامت الأمانة على إباحته؛ لأن مصب هذه الإباحة الظاهرية و موضوعها، إن كان نفس العنوان المتعلق به الحكم الواقعي، فهو ممتنع؛ للزوم التنافي و التضاد بين الإباحة و الحرمة بحسب الغرض، و إن كان مصبها و موضوعها عنواناً آخر، فجعل الإباحة فيه لا يمكن أن يزاحم الحكم الواقعي الإلزامي؛ لأن الإلزام لا يمكن أن يزاحمه الترخيص لكي يؤمن عنه عقلاً، إذن، فجعل هذه الإباحة ليس بأكثر من جعل الإباحة الواقعية على عنوان ملازم للواجب الواقعي، الذي لا يكون مزاحماً بوجه مع اللزوم، فجعل مثل هذه الإباحة لا يستلزم تأمينا عن الوجوب الواقعي، كما في جعل الحرمة الظاهرية من قبله المستلزم لذلك عقلاً، لكونه منعاً من قبل المولى، إذن، فهذا التقريب لئن تم في مثال الوجوب و الحرمة، فإنه في مثال الحرمة و الإباحة لا يتم.

التقريب الثاني: و هو تقريب لا يخلو من غرابه، و قد نُسب إلى المحقق العراقي (قده) في تقارير [٢٥] بحته، و لكن ليس له وجود في مقالاته.

و حاصله: هو أننا نتصور أن الحكم الظاهري و المبادئ الحقيقية له التي تنشأ من الأمانة، كلها منصبه على نفس العنوان الأول -العصير العنبي أو الخمر- لا على عنوان آخر، أى: أنها منصبه على مصب الحكم الواقعي، أى: أن الخمر يكون مصباً لكلا العنوانين، و رغم ذلك، لا يلزم منه اجتماع الضدين، و قد أفاد (قده) في تصوير ذلك ما يتوقف توضيحه على نكات:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٨

النكتة الأولى: هي أن العرض بحسب الخارج، دائماً يكون متأخراً رتبةً عن موضوعه، لكن بحسب عالم الذهن ليس الأمر كذلك، فإنه بحسب عالم الذهن، يمكن للذهن الذي ينتزع عنوان الخمر من الخارج، ثم ينتزع صفتة، و هي مشكوكية الحرمة، أو حراريته، يمكن لهذا الذهن أن يلحظ العنوان الأول، و هو عنوان الخمر، بأحد لحاظين.

فيلحظه أولاً: في المرتبة السابقة على عرضه، ثم يقيد بعرضه، و هنا يكون الخمر ملحوظاً مطابقاً لنفس الأمر و الواقع، أى: كما هو في

المرتبة السابقة على عرضه.

ثم إنَّ الذهن باعتبار قدرته على الرجوع لما لاحظه أولاً، يمكنه أن يفرض الخمر، و يفرض الفراغ عن صفته، ثمَّ يلحظ الخمر ثانيةً بعد اتّصافه بهذه الصفة، و هذا شيء من شأن الذهن فقط، لا الخارج؛ لأنَّ بحسب الخارج على خلافه.

و من الواضح: أنَّ هذه الموصوف الذي يرجع إليه الذهن مرّةً ثانيةً و يلحظه بعد الفراغ عن اتّصافه بصفته، فهذا الموصوف بهذا اللّحاظ، يكون متأخراً رتبةً عن كَيْفِيَّةِ لحاظه باللّحاظ الأوّل، فكأنّه قد لوحظ هذا العنوان مرّتين، مرّةً قبل الصفة، و مرّةً بعد الصفة، باعتبار قدرة الذهن على الرجوع لما لاحظته، فيلحظه مرّةً ثانيةً في طول الصفة.

و من هنا يُنتزع ذاتان: ذات يراها الذهن بالنظر التّصوّري الأوّل قبل الصفة، و ذات أخرى يراها بعد الصفة، و إن كانت هاتان الذاتان خارجاً لهما مطابق واحد، و لكن بحسب التّصوّر و قدرة الذهن على الرجوع و الكزّ و الفرّ، كما عرفت، تكون هاتان ذاتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٠٩

و الحاصل: هو أنَّ العرض بحسب الخارج، و إن كان دائماً متأخراً عن معروضه رتبةً، إلّا أنّه بحسب عالم الذهن يمكن أن يلحظ العنوان الأوّل، و هو عنوان الخمر بأحد لحاظين، فيلحظه أولاً في المرتبة السابقة على عرضه، ثمَّ يقيدده بعرضه، فيكون الخمر هنا ملحوظاً مطابقاً لنفس الأمر و الواقع، ثمَّ إنَّ الذهن باعتبار قدرته على الرجوع لما لاحظته أولاً، يمكنه أن يلحظ الخمر بعد اتّصافه بهذه الصفة، أي: يلحظه مرّةً أخرى في طول تقيده بصفته، و هذا شيء من شأن الذهن فقط، لما عرفت من قدرته على الرجوع ثانيةً إلى ما لاحظته أولاً، حيث تكون الذات ثانيةً متأخراً عن الذات الملحوظة باللّحاظ الأوّل، و بهذا يكون هناك ذاتان ملحوظتان للذهن بحسب النظر التّصوّري.

النكته الثانية: هي أنَّ الحكم إذا كان متعلّقاً بالموصوف على وجه التقييد، يعنى: أنَّ الموصوف لوحظ مقيداً بالصفة، ثمَّ جعل عليه الحكم، فهنا لا يوجد إلّا لحاظ الذات في المرتبة الأولى؛ لأنَّ الذهن لم يرجع مرّةً أخرى إلى الذات بعد الاتّصاف، فإذا قيل: الخمر المشكوك حرام، فهنا انصبّ اللّحاظ على ذات الخمر بالمرتبة الأولى، لكنّ مقيداً بصفته، و ليس اللّحاظ هنا شاملاً لما بعد الصفة؛ لأنَّ الذهن لم يرجع مرّةً أخرى إلى الخمر ليلحظه بعد الصفة.

و أمّا إذا كانت القضية شرطيةً، فقال: إذا كان الخمر مشكوكاً فالخمر حرام، ففي مثله: القضية الشرطية معناها: أنّه قد فرض الفراغ عن وجود الشرط، و هو الصفة، أي: مشكوكية الخمر، و بعد الفراغ عنه جاء الذهن ليحكم على الخمر بأنّه حرام، إذن، فالذهن هنا سوف يلحظ الخمر في طول صفته، لا- في المرتبة السابقة على الصفة؛ لأنّه سوف يجعل الحكم على الخمر بعد الفراغ عن صفته، و هي الشرط؛ لأنَّ الشرطية يثبت جزاؤها بعد الفراغ عن افتراض شرطها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٠

و الخلاصة هي أنَّ الحكم إذا تعلّق بالموصوف المقيد بصفة، ثمَّ جعل عليه الحكم، فهنا، لا يكون ملحوظاً إلّا باللّحاظ الأوّل الذي هو المرتبة السابقة على وصفه؛ لأنَّ الذهن لم يرجع إلى الذات الموصوفة مرّةً أخرى، و أمّا إذا كان متعلّقاً به على نحو القضية الشرطية، كما لو قال: إذا كان الخمر مشكوك الحرمه جاز شربه، فهنا قد أخذ في موضوع الحكم الذات باللّحاظ الثاني، أي: أنَّ الخمر لوحظ في طول صفته.

النكته الثالثة: و التي يستخلص منها هذا المطلب، هي أنّه في باب الأحكام الظاهرية، إذا افترض أنَّ الحكم الظاهري كان مجعولاً على نحو القضية الوصفية، كما لو قال: شرب التن المشكوك الحرمه حرام، فأخذت المشكوكية بنحو التقييد، فهنا يلزم محذور اجتماع الضدّين؛ لأنَّ هذه الذات الملحوظة هنا، هي الذات من المرتبة الأولى، و هي نفس الذات التي جعل عليها الحكم الواقعي، غاية: أنّه في الواقعي جعل مطلقاً، و هنا جعل مقيداً بالمشكوكية، لكن إذا افترض أنَّ القضية كانت شرطية، و كان مرجعها إلى أنّه إذا وقع الشكّ في التن فشربه حرام، فهنا شرب التن لوحظ موضوعاً للحكم الظاهري في المرتبة المتأخّر عن صفة المشكوكية؛ لأنَّ التن كان

في طول الشرط، فلو حظ بعد الشرط، إذن، فالذات التي لوحظت موضوعاً للحكم الظاهري، هي الذات التي هي في طول الصفة، بينما الذات التي حُكم عليها في الواقع هي التي من المرتبة السابقة على الصفة، إذن، فلا تضاد بين الحكمين. فإن قيل: إن محصل الذاتين شيء واحد خارجاً.

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

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١١

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

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

أما نقضاً: فإنه لو تم هذا الكلام، إذن يمكن أن يحكم بإمكان اجتماع الوجوب والحرمة الواقعيين المختلفين، وذلك بأن نقول: إن صلاة الجمعة واجبة واقعاً، ولكن إذا وجبت فحرم، ولا بأس باجتماع هذا الوجوب وهذه الحرمة؛ لأن هذه الحرمة أخذت بنحو القضية الشرطية، وجعل الشرط للحرمة وجوب الصلاة، بمعنى: أن أخذ اتصاف الموضوع بأحدهما بنحو الشرطية في موضوع الآخر، إذن، فالجمعة لوحظت في طول الحرمة، وهذه الذات التي كانت مصب الحكم الواقعي غير هذه الذات المعروضة لتلك الصفة. وهذا واضح البطلان؛ إذ إن هذا لا يحتاج إلى توسيط الشك؛ إذ يكفي أن يؤخذ أحد الضدين شرطاً في القضية الأخرى، ويقال: بأن الذات المعروضة للوجوب هي غير الذات المعروضة للحرمة.

وأما حلاً: فيقال: إننا إذا افترضنا اختيار المسلك الثاني للقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، الذي هو مبني هذين التقريبيين، والذي كان حاصله: أن معروضات الأحكام هي العناوين في عالم الذهن، ومعه: لا يلزم تعدد المعروض خارجاً، بل في عالم الذهن، وحينئذ: إذا كان

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٢

هناك عنوانان متغايران بأنفسهما، حينئذ يمكن أن يتعلّق الوجوب بأحدهما، والحرمة بالآخر، وحينئذ يجب الانتباه إلى نكتته، وهي: أن تعدد العنوان يكون على نحوين:

النحو الأول: هو أن التعدد في ذات العنوان، أي: فيما هو مصب اللحاظ في عالم الذهن، فيكون مصب اللحاظ هنا غير مصبه هناك. ومثاله ما ذكرناه سابقاً من عنوان الجنس وعنوان الفصل؛ فإن الجنس والفصل وإن كانا بحسب الخارج لهما وجود واحد، لكن عنوان الجنس غير عنوان الفصل، وهذه الغيرية والاثنيّة بين العنوانين في الذهن ليست اثنيّة وغيرية ناشئة من اللحاظ نفسه، بل بقطع النظر عن اللحاظ، هناك عنوانان تعلّق أحد اللحاظين بهذا، وتعلّق الآخر بذاك، فتغاير عنوان الحيوان وعنوان الناطق تغاير عنواني في مرتبة ذات الملحوظ، أي: في مرتبة مصب اللحاظ، وليس هذا التغاير ناشئاً من نفس اللحاظ، بل هذا التغاير داخل تحت اللحاظ وداخل في مصبه.

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

إذن، فهذا القيد من شؤون اللّحاظ فقط، و معه: لا إشكال في أنّ هذا المقدار من التّغايير لا يكفي لدفع محذور التّضادّ في شبهة ابن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٣

قبة (قده)، بل لا بدّ من تّغايير الملحوظين بالذات أيضاً، ولعلّ المحقّق العراقي نفسه لا يعقل أن يقبل أن يتعلّق الوجوب بإكرام الإنسان و تتعلّق الحرمة بإكرام الحيوان الناطق.

النحو الثاني: من تعدّد العنوان و تّغاييره هو أن يكون العنوان متعدّداً و متغاييراً في نحو اللّحاظ و في كفيّته، و طرز توجّه النفس إمّا في مصبّ اللّحاظ، و مصبّ هذا التّوجّه لا يوجد اثنيّته و تّغايير، و إنّما حصل التّغايير بطريزتين من اللّحاظ، فالتّغايير ليس داخلاً في الملحوظ، بل هو شأن من شؤون اللّحاظ.

و مثاله: التّغايير بين الحدّ و المحدود، كما في مثل الإنسان و الحيوان الناطق، فهذان متغاييران ذهنياً، لكن فرق بين التّغايير هنا و بينه هناك، فالتّغايير بين الحدّ و المحدود تّغايير في الإجمال و التفصيل، و الإجماليّة و التفصيليّة من شؤون اللّحاظ؛ إذ النفس تارةً تلاحظ بلحاظ تفصيلي، فيكون حيواناً ناطقاً، و أخرى تلاحظ بلحاظ اندماجيّ إجماليّ، فيكون إنساناً، إذن، فالمغاييرة بين الإنسان و الحيوان في عالم الذهن هي مغاييرة في كفيّته اللّحاظ، و ليس هذا تحت اللّحاظ و داخلاً في الملحوظ.

و هذا بخلاف التّغايير بين الجنس و الفصل، فإنّه تّغايير في مصبّ اللّحاظ، فإنّ اللّحاظ هنا ينصبّ على مفهوم بذاته، بينما هناك ينصبّ على مفهوم أخصّ بذاته.

و حينئذٍ: إذا التفتنا إلى هذين النحويين من التّغايير نقول:

إنّ ذلك المسلك الذي يرى تصحيح اجتماع الأمر و النهي بسبب تّغايير العنوانين في أفق الذهن، إنّما يريد القسم الأوّل من التّغايير، أي: التّغايير الذي يكون في جانب ذات الملحوظ، لكي يكون هناك شيان، لا التّغايير الذي يكون بحسب كفيّته اللّحاظ نفسه، و لهذا لا يعقل أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٤

يكون الحدّ حراماً، و المحدود واجباً، فيكون إكرام الإنسان واجباً و إكرام الحيوان الناطق حراماً؛ إذ إنّ هذا غير معقول؛ لأنّ التّغايير بالإجمال و التفصيل مرجعه إلى التّغايير في كفيّته اللّحاظ لا مصبّه.

و بناءً على هذا نقول: بأنّه لو سلّمنا طرز التفكير الذي أوضحنا به مرام المحقّق العراقي (قده)، فغايه ما يقتضيه افتراض التعدّد و التّغايير بين خمريّن - خمر ملحوظ في المرتبة السابقة على وصف المشكوكية، و خمر ملحوظ في طول الوصف - هو أنّ هذه الحيثيّة التي بها حصل التّغايير إنّما هي من شؤون نفس اللّحاظ و من كفيّات توجّه النفس، و ليست دخيلةً في الملحوظ و قيداً فيه.

و برهان ذلك أنّها لو كانت داخلةً فيه، بمعنى: أنّ موضوع الحكم هو الخمر المقيد بأن يكون في طول الوصف، لاستحال انطباقه على الخارج؛ إذ ليس في الخارج خمر في طول وصفه؛ لأنّ الذات في الخارج لا يعقل أن تكون مصداقاً للذات المتأخّرة عن وصفها بما هي متأخّرة عن نفسها، و إنّما هي طوليّة في كفيّته توجّه النفس و طرز اللّحاظ، فيستحيل أن يكون التأخّر الرتبّي عن الوصف مأخوذاً قيداً في ذات الملحوظ؛ إذ لو أخذ قيداً فيه، لكان معنى ذلك أنّ موضوع الحكم هو الذات المقيدة بهذه الرتبة، و هذا لا يعقل انطباقه على الخارج؛ لما تقدّم؛ لأنّ الذات في الخارج رتبته قبل الوصف، لا بعده.

و بهذا يتبرهن أنّ هذا التّغايير من قبيل التّغايير بالإجمال و التفصيل، فكما أنّ هذا التّغايير لا يسوّغ أن يتّصف الحدّ بالوجوب و المحدود بالحرمة، كذلك في المقام؛ لأنّ هذا التّغايير من شؤون نفس اللّحاظ.

و بهذا اتّضح أنّ إشكالات العقل النظريّ على الجمع بين الأحكام الواقعيّة و الظاهريّة تندفع بتمامها، بما فيها شبهة نقض الغرض بناءً على

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٥

الطريقيّة؛ فإنّ الحكم الظاهريّ، وإن كان نقضاً للغرض الواقعيّ في مورد الخطأ، إلّا أنّه نقض لأضعف الغرضين، حفاظاً على أقواهما في مورد التزاحم، وهو غير مستحيل، بل هو المطابق لحكمة المولى.

و روح الطريقيّة هي أنّ مبادئ الأحكام الظاهريّة هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيّة. كما اتّضح أنّه بناءً على السببيّة والموضوعيّة لا يمكن التخلّص من هذه الإشكالات.

وهذا الكلام كلّه كان في مقام كيفيّة تصوير انحفاظ الأحكام الواقعيّة في حال الشكّ والجهل، كما هو مذهب القائمين ببطلان التصويب، وكيفيّة الجمع ما بينها وبين الأحكام الظاهريّة.

وفي الحقيقة، إنّ هذه الإشكالات - على انحفاظ الحكم الواقعيّ و اشتراكه بين العالم والجاهل - بعضها ينشأ بلحاظ كيفيّة الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، وهذا هو الذي صار مداراً للبحث بين الأعلام، حيث قالوا: إذا كانت الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم والجاهل، و قلنا ببطلان التصويب، إذن، كيف نوفّق بين الواقعيّة والظاهريّة؟

من هنا طرحت الإشكالات المتقدّمة، حيث كانت إشكالات بلحاظ ضمّ الحكم الظاهريّ في مقام الجمع بينه وبين اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل.

لكن يوجد هنا طرز آخر من الإشكالات لم يتعرّض له الأعلام، وهذا الطرز هو إشكالات في نفس تعميم الأحكام الواقعيّة للجاهل، بقطع النظر عن جعل الأحكام الظاهريّة، حيث يُشكل ويُقال: كيف يمكن جعل حكم واقعيّ محفوظ على العالم والجاهل؛ إذ هذا بنفسه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٦

محلّ إشكالاتٍ أُخرى، وهذه الإشكالات الأخرى تقتصر منها على صيغتين:

الصيغة الأولى: هي أن يُقال: بأنّ صلاة الجمعة إذا فرض وجوبها الواقعيّ، ولكن لم يصل وجوبها إلى المكلف بسبب شكّ المكلف في وجوبها، و حينئذٍ: في حالة الشكّ يُقال: إنّ الحكم الواقعيّ ثابت على حاله ولا بأس به؛ لأنّ الحكم الواقعيّ هنا واصل بالوصول الاحتماليّ الذي هو الشكّ، والوصول الاحتماليّ يستتبع محرّكيّةً، و لو ناقصة - إذا لم نقل بمنجزيّة الاحتمال - وهذا معنى حسن الاحتياط، لكن إذا فرض أنّ هذا الواجب الواقعيّ قطع بعدمه ظاهراً و وجداناً، فهنا قد يُقال: بأنّ ثبوت الحكم الواقعيّ غير معقول؛ لأنّه غير قابل للمحرّكيّة أصلاً، حتى بأقلّ مراتب المحرّكيّة؛ لأنّ أقلّ مراتبها هي الاحتياط، وهو فرع الشكّ والاحتمال، وهذا التكليف مقطوع بعدمه كما عرفت، إذن، لا يعقل محرّكيته، و بناءً على هذا يكون جعله لغواً، و لا بدّ من سقوطه.

الصيغة الثانية: للإشكال، هي تعميق للأولى، حيث يُقال: إنّ لو فرضنا في مثال صلاة الجمعة بأنّه قطعنا بحرمة الجمعة، إمّا وجداناً و إمّا باعتبار دليل من الأدلّة، فيتجنّز علينا حرمة صلاة الجمعة مع أنّها واجبة في الواقع.

و حينئذٍ يُقال: بأنّ الوجوب الواقعيّ يستحيل حفظه في حقّ هذا القاطع بالحرمة، و ذلك باعتبار أنّ هذا التكليف يكون بغير المقدور، لا من باب أنّه لغو فقط، كما في صيغة الإشكال الأوّل، بل لأنّ الخطاب الواقعيّ بوجوب صلاة الجمعة يستدعي الإتيان بالجمعة مع التحفّظ على وظيفته المنجزه، أو بدلاً عنها، و الأوّل مستحيل؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، و أمّا الثاني، فهو غير مقدور مولويّاً، و إن قدر عليه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٧

تكوينيّاً؛ لأنّه ملزم عقلاً بأن يتركها، إذن، فهذا غير مقدور عقلاً، و بهذا يكون خطاب الجمعة إمّا تكليفاً بغير المقدور تكوينياً، و إمّا بغير المقدور عقلاً.

بل يمكن تعميم هذا الإشكال، و هو إشكال عدم القدرة في خصوص العبادات لما إذا قطع بعدم المطلوبيّة، و لو لم يقطع بالحرمة، ففي خصوص باب العبادات لا يكون مقدوراً؛ لأنّ الإتيان بالفعل بقصد القربة هو الواجب، و هو غير مقدور له؛ لأنّ قصد القربة على

وجه التشريع محرّم؛ لأنه معبّز عنه مولويًا، وقصد القربة الحقيقيّ مقدور له؛ لأنه فرع أن يحتمل الأمر على الأقل، وهذا لم يحتمله. وكلتا الصيغتين للإشكال المتقدّم، كانت في فرض العلم بالخلاف خطأ، حيث كانت الصيغة الأولى فيما إذا فرض أن الجمعة كانت واجبة واقعا، وقُطع خطأ بعدم وجوبها، والصيغة الثانية كانت فيما إذا فرض أن الجمعة كانت واجبة واقعا، وقُطع خطأ بحرمتها. فيلزم حينئذٍ بموجب الصيغة الأولى إشكال اللغويّة، وعدم إمكان التحريك، ويلزم بموجب الصيغة الثانية إشكال التكليف بغير المقدور.

ويمكن لزوم كلا المحذورين أنفسهما في بعض حالات الشكّ أيضاً، فيقال: إنّه يستحيل انحفاظ الحكم الواقعيّ في بعض حالات الشكّ لوجود محذور في الصيغة الأولى أو الثانية، وذلك فيما إذا فرض أن الفعل كان واجبا في الواقع، وكان وجوبه مشكوكاً عند المكلف، لا مقطوع العدم، لكن دار الأمر بين المحذورين، يعني: أن المكلف كان يحتمل الوجوب والحرمة بدرجته متساوية، ففي مثله، احتمال الوجوب موجود، لكن رغم هذا، فإنّ محذور الصيغة الأولى ثابت؛ إذ يُقال: بأنّ هذا الوجوب الواقعيّ يستحيل محرّكته في هذه الحالة، وذلك لأنّ هذا الوجوب الواقعيّ مع تردّد المكلف فيه بين الفعل والترك، تكون نسبة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٨

محرّكية الإيجاب والتحرّيم للنقيضين على حدّ واحد، وفي مثله يستحيل محرّكته.

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

وهذا هو معنى شمول محذور الصيغة الأولى، وكذلك محذور الصيغة الثانية، وهي التكليف بغير المقدور، ففي موارد هذه المسألة، فيما إذا فرض أن الفعل كان واجبا عبادياً في الواقع، وحيث إنّ هذا الوجوب يستحيل محرّكته، إذن، يستحيل قصد القربة من ناحيته؛ لأنّ قصد القربة عبارة عن محرّكية أمر المولى، فإذا استحال أن يكون الأمر محرّكاً، استحال التقرب من ناحيته، وإذا استحال ذلك، إذن، فالعبادة غير مقدورة، إذن، فيلزم من انحفاظ الخطاب الواقعيّ بالعبادة التكليف بغير المقدور.

وجواب الإشكال بصيغته الأولى، حيث كان المحذور فيها- من انحفاظ الحكم الواقعيّ - أنه عبارة عن استحالة محرّكته، فإنّ هذا المحذور حينئذٍ يُراد منه أحد أمور:

الأمر الأول: هو أن يُراد من هذا المحذور أن الحكم الواقعيّ حيث إنّه يستحيل محرّكته، إذن يستحيل ثبوت الحكم الواقعيّ؛ لأنّ الحكم عبارة أخرى عن التحريك من قبل المولى، إذن، يستحيل الحكم من قبله عند استحالة التحريك من قبله.

هذا هو الوجه الأول من تفسير المحذور، فإن أريد هذا الوجه من المحذور:

فجوابه: هو أن التحريك من قبل المولى يتوقّف على حيثيتين:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١١٩

الحيثية الأولى: هي تحت سلطان المولى، وهي أن يُشغل ذمّة المكلف بالفعل، وذلك بجعل خطابٍ يُبرز فيه مبادئ الحكم الحقيقيّة، بداعي إلقائها على عهده.

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

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

إذن، فالتحريك من قبل المولى مربوط بهاتين حيثيتين، والأولى تحت سلطان المولى، بل هي مربوطة بوصول الحكم بدرجته توجب حكم العقل بالمحرّكية، وهذا غير مربوط بالمولى بما هو مولى.

ومن الواضح، أنّ ما هو مفاد الخطابات الواقعية- التي ندعى نحن أصحاب التخطئة أنّ الحكم الواقعيّ محفوظ في حالتي العلم و

الجهل تمسكاً بإطلاقات الخطابات الواقعية-.

و مقصودنا إثبات أن ما هو مدلول الخطاب الواقعي مشترك ما بين العالم و الجاهل، و من الواضح، أن ما هو مدلول الخطاب هو الحيثية الأولى لا الثانية؛ لأن الثانية أجنبية عن مدلول خطاب المولى، و النزاع بين المخطئة و المصوبة إنما هو ذاك المقدار الذي هو مدلول خطاب المولى.

و نحن المخطئة نقول: إن مقتضى إطلاق خطابه هو أن هذا المدلول يثبت في حق العالم و الجاهل معاً، و هذا المدلول هو الحيثية

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٠

الأولى فقط، و هذه الحيثية الأولى مشتركة في المقام بينهما، حتى في حالة القطع بالعدم؛ لأن التحريك من ناحيتها تام، و إنما هو غير تام من ناحية الحيثية الثانية.

إذن، فما هو المطلوب انحفاظه بين العالم و الجاهل إنما هو مقدار مدلول الخطابات الواقعية، و هذا المقدار هو الحيثية الأولى دون الثانية، و هذا المقدار محفوظ حتى في حالة القطع بالعدم؛ فإن التحريك من ناحية الحيثية الأولى تام كما عرفت.

فإن قيل: بأن هذا لا يسمى حكماً إلا عند اجتماع كلتا الحثيتين.

قلنا: حينئذ يكون هذا نزاعاً لغوياً، و ليس مربوطاً بمحل الكلام؛ لأن روح النزاع بين المخطئة و المصوبة إنما هو ثبوت إطلاق مفاد الخطابات الواقعية و عدمه، و مفادها ليس إلا التحريك بمقدار الحيثية الأولى كما عرفت.

إذن، فهذا الوجه للمحذور غير تام.

الأمر الثاني: الذي يُراد من المحذور هو أن يُقال: إن هذه الخطابات الواقعية- التي نريد تعميم مدلولها و حفظه- من جملة مدلولها العرفي التصديقي هو أنها صادرة بداعي المحركة و الباعثية ممن يُعقل تحركه عن الخطاب، إذن، فلا يُؤتى بالخطاب بداعي تحريكه؛ إذ مدلول الخطاب قاصر عن الشمول في المقام؛ لأن مدلول الخطاب يشتمل على داعي المحركة، و هذا الداعي إنما يحرك غير القاطع بالعدم، إذن، القاطع بالعدم لا يمكن تحريكه، إذن، لا يمكن أن يُجعل خطاب في حقه، إذن، فمدلول الخطاب لا يشمل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢١

و الخلاصة هي: أن الخطابات الواقعية من جملة مدلولها العرفي التصديقي أنها صادرة بداعي المحركة و الباعثية، فلا يُعقل إطلاق مفادها و شموله لمن لا يُعقل في حقه المحركة و الباعثية، كما هو الحال بالنسبة للقاطع بالعدم.

و جواب ذلك هو: أننا نسلّم بأن الخطابات الشرعية الواقعية تدلّ بالدلالة العرفية التصديقية على داعي المحركة، لكنّ هذا المدلول إنما هو المحركة بمقدار ما يكون تحت سلطان المولى، و هو الحيثية الأولى فقط، فما هو مستفاد من الخطاب لا يزيد على الحيثية الأولى، و هي محفوظة في المقام حتى في موارد القطع بالعدم، فيكون إطلاق الخطابات الواقعية معقولة أيضاً، و مرجع ذلك إلى أن كلّ خطاب مجعول بداعي أن يكون محرّكاً و منجزاً لو تمّت الحيثية الثانية، أي: لو وصل إلى المكلف.

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

لو سلّمنا أن مدلول الخطاب أمر يُعقل انحفاظه في حق العالم و الجاهل؛ لأنّ مدلوله مرتبط بالحيثية الأولى.

لكن في موردٍ يستحيل فيه الحيثية الثانية، حينئذٍ، يكون تسجيل الحيثية الأولى على المكلف لغواً.

و هذا وجه ثالث من الإشكال؛ لأنّ الحيثية الأولى إنما تُوصل إلى المطلوب و التنجز إذا انضمت إليها الحيثية الثانية، و في موارد استحالة ضمّ الحيثية الثانية إلى الأولى، يكون تصدّي المولى لإيجاد الحيثية الأولى لغواً؛ لأنه لا يترتب على إيجاد الحيثية الأولى دون الثانية أثر التحرك و الوصول إلى المرام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٢

و جواب ذلك يكون بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو أن يُقال: إن هذا التصدي من قبل المولى إنما هو بإطلاق الخطاب، لا بخطاب برأسه، حيث لم يجعل خطاباً على خصوص القاطع بعدم الوجوب ليرد الإشكال، بل جعل خطاباً واحداً على كلّي المكلف مطلقاً، إذن، فيكفي في مقام فائدة الخطاب بوصوله إلى مرحلة المحرّكية بلحاظ سائر المكلفين الآخرين.

فالإشكال معقول لو فرض أن المولى قد جعل جعلاً برأسه لخصوص المكلف القاطع بعدم الوجوب، و المفروض أنه خطاب واحد يشمل الجميع بإطلاقه، و يكفي لإخراجه عن اللغوئية أن يكون له فائدة بلحاظ سائر المكلفين.

فإن قيل: لما إذا جعله مطلقاً و لم يقيد؟

قلنا: إن الإطلاق ليس أشدّ ثبوتاً من التقييد، بل العكس هو اللّازم؛ لأنّ الإطلاق هو مجرد عدم لحاظ القيد.

و الخلاصة هي: أن اللغوئية إنما تكون لو كان المولى قد تصدى لجعل الخطاب الواقعي في خصوص هذا المورد، لا ما إذا كان بالإطلاق الذي هو أخفّ ثبوتاً من التقييد.

التقريب الثاني: هو أن نفرض مصلحة نفسية في نفس جعل هذا الخطاب، و لا- يعود هذا إلى ما قاله بعضهم في تصوير الأحكام بمصالح في أنفسها، فإنّه هنا مبادئ الحكم قائمة بالمتعلق، لكن في مرحلته الخطائية و الصياغية تفرض وجود مصلحة في توجيه الخطاب إلى القاطع بالعدم، فهذه المصلحة نكتة في الجانب الخطابي، لا أنّها ممثلة لمبادئ الحكم، و لهذا قلنا بانحفاظ الحيثية الأولى الممثلة لمبادئ الحكم، و إذا اندفع هذا الإشكال و تبين أنه يعقل جعل

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٣

الخطاب الواقعي حتى في القاطع بالعدم، مع أنه لا- يعقل محرّكته فعلاً بالنسبة لهذا القاطع بالعدم، حينئذٍ يتضح ارتفاع الإشكال بالصيغة الثانية؛ لأنّ الصيغة الثانية هو أن يلزم التكليف بغير المقدور، و من الواضح: أن التكليف بغير المقدور إنما لا يعقل فيما إذا كان التكليف بصدد التحريك نحو غير المقدور، و أمّا إذا كان لا يعقل محرّكته، و لا يكون محرّكاً إلّا في ظرف القدرة، إذن، فلا بأس بجعله، و هنا، التكليف الواقعي للجمعة عند القاطع بحرمتها، و إن كان بغير المقدور فعلاً، إلّا أنه لا بأس به؛ لأنّ هذا التكليف حينما يكون محرّكاً يكون تكليفاً بالمقدور؛ لأنه إنما يُحرّك إذا تمّت الحيثية الثانية و انضمت إلى الحيثية الأولى، إذن، فهذا التكليف ما دام غير محرّك لا بأس بتعلّقه بغير المقدور، و حينما يحرك فلا بدّ من تعلّقه بالمقدور.

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

و بهذا يتضح الجواب على الصيغة الثانية للإشكال، من لزوم التكليف بغير المقدور؛ فإنّ التكليف حينما يكون محرّكاً يكون تكليفاً بالمقدور، كما لو توفرت فيه الحيثية الثانية، و هي وصول الخطاب إلى المكلف.

و كونه من دون الوصول غير مقدور لا يضرّ بالتكليف؛ لأنه ليس محرّكاً بالفعل ليكون تحريكاً نحو غير المقدور؛ إذ إن غير المعقول إنما هو التكليف بغير المقدور حينما يُراد به المحرّكية، و منجزية التكليف حين وصوله، و أمّا إذا كان لا يعقل محرّكته، و لا يكون محرّكاً إلّا في ظرف القدرة، فلا بأس بتعلّقه بغير المقدور، و حينما يحرك، فلا بدّ من تعلّقه بالمقدور، و بهذا يرتفع الإشكال من هذه الناحية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٤

هذا كلّه حال إشكالات العقل النظري في الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، حيث كان يُدعى أن العقل النظري يحكم باستحالة الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، أمّا لمحذور اجتماع الضدين، أو لمحذور اجتماع المثليين، أو لمحذور نقض الغرض. و أمّا الإشكال بلحاظ العقل العملي، أي: أن الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري يستلزم ارتكاب القبيح بحكم العقل العملي. و هذا هو الإشكال القائل بأنّ التعبد بهذه الأمارات و الأصول المخالفة للواقع يلزم منه تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة.



فلو فرضنا أن الدعاء كان واجباً في الواقع، وقد دلت الأمانة على عدم وجوبه، فالتعبد بهذه الحجّة يؤدي إلى تفويت تلك المصلحة على العبد، وكذلك الحال في جانب الحرام الواقعي، و تفويت هذه المصالح والإلقاء في المفساد ليس من المستحيل صدورها من فاعلها، لكنّه قبيح بحكم العقل العملي، و في طول هذا القبح يُصبح مستحيلاً على من يمتنع صدور القبيح منه، كالشارع المقدّس. وقد كانت طريقتنا في كفيّة الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري على نحوٍ بحيث لا- ترد تلك المحاذير، كما أنّها وافية لدفع إشكالات العقل العملي.

فإننا إذا التفتنا إلى أنّ الأحكام الظاهرية هي نتائج لوقوع نحوٍ من التزاحم بين المبادئ و الملاكات الواقعية، مع أنّ المبادئ ليست واقعة في موضوع واحد، و لكن مع هذا، يقع بينها التزاحم الحفظي، بمعنى: أنّه في مورد الاختلاط و الاشتباه يتزاحمان حفظاً، و حينئذٍ: فكلّ حكم ظاهري بحسب الحقيقة هو عبارة عن تحفظٍ على أقوى المتزاحمين، و هذا التزاحم الحفظي، و هذا الخطاب، و إن كان قد يفوت على المكلف جملةً من المصالح، و يوقعه في جملةً من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٥

المفساد، إلّا أنّ ذلك كلّ من أجل التحفظ على أقوى المتزاحمين، فهو تضييع للأضعف في مقام التحفظ على الأقوى ملاكاً، و هذا ممّا لا ياباه العقل العملي و لا النظري، فإنّه بمقتضى حكمه الحكيم أن يقدم أقوى المتزاحمين على أضعفهما، و حينئذٍ: لا قبح في إلقاء المكلف في المفسدة، و تفويت بعض المصالح تحفظاً على ما هو أقوى.

إذن، ففي مقام دفع هذا المحذور لا نحتاج إلى افتراض أيّ ملاكٍ للحكم الظاهري وراء الملاكات الواقعية، و إنّما نفس الملاكات الواقعية هي تُجيب عن هذا و تقول: إنّ الإلقاء في المفسدة إنّما كان لأجل التحفظ على أقوى الملاكين، فلا نحتاج في تخريج ذلك لافتراض أيّ شيءٍ غير الملاكات الواقعية.

إلّا أنّ الأصحاب حيث يشعرون من إمكان تصوير هذا الحكم الظاهري و دفع الشبهة بلحاظ نفس الملاكات و المبادئ الواقعية، حينئذٍ: صاروا في مقام الجواب على هذه الشبهة، ملتزمين بوجود مصلحة يُتدارك بها هذا التفويت الذي هو المحذور المتقدّم كما عرفته. و هذا الالتزام له في كلماتهم بيانان:

البيان الأوّل: هو الالتزام بوجود مصلحة في نفس التعبد بهذه الحجّة المخالفة للواقع، و التي أوجبت فوات مصلحة الواقع. فمثلاً: لو فرض أنّ الدعاء عند رؤية الهلال كان واجباً في الواقع، و قامت الحجّة على عدم وجوبه، إذن، فهذه الحجّة قد فوتت تلك المصلحة الموجودة في الحكم الواقعي.

و حينئذٍ: أجابوا على هذا المحذور فقالوا: إنّ التعبد بهذه الحجّة يكون واجداً لمصلحةٍ يندفع بها محذور التفويت، و ذلك بيان: أنّ تفويت المصلحة، و إن كان قبيحاً بحكم العقل العملي، إلّا أنّ قبحه ليس

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٦

من قبيل قبح الظلم بحيث إنّ له علاج، بل هو قبيح بحسب طبعه و اقتضائه، و لكنّه قد ينطبق عليه عنوان من العناوين، بحيث يكون بهذا العنوان ذا مصلحة يُتدارك بها قبح ذلك التفويت، كما في ضرب اليتيم، فإنّه قبيح، لكن قد ينطبق عليه عنوان آخر ذا مصلحة، كالتأديب، بحيث يرتفع قبح الضرب، و هنا أيضاً كذلك، فلو خُلّي التعبد بالأمانة و نفسه، لكان قبيحاً، و بالتالي: يكون هذا الفعل من المولى قبيحاً، إلّا أنّه قبح في مقابل ما يقابله من مصلحة لا يعدّ قبيحاً، و حينئذٍ: يرتفع قبح التعبد بالأمانة.

و لا يلزم هنا أن نفترض أنّ المصلحة بتدارك ما فات إنّما تكون بذلك التعبد، فقد نفرض أنّ مصلحة الدعاء التي فاتت المكلف لا تحصل عن طريق جعل التعبد، بل هذه المصلحة الفائتة ذهبت، و إلّا، لو كانت محصّلة لها للزم ارتفاع الحكم الواقعي بمجرد صدور هذا التعبد؛ لأنّ مصلحته موجودة، و هذا تصويب.

إذن، فهذه المصلحة التي نفرضها في نفس التعبد ليست هي نفس تلك المصلحة، و لا يستوفي بها تلك المصلحة الفائتة بترك

الدعاء، كما أنها ليست ضدّاً لها بحيث يستحيل أن تجتمع معها؛ إذ لو كانت ضدّها، فأيضاً يلزم ارتفاع الحكم الواقعي بمجرد تحقق التعيّد؛ إذ بمجرد تحقق التعيّد على الخلاف تكون هذه المصلحة المضادة قد استوفيت، ومعها: يستحيل استيفاء مصلحة الحكم الواقعي، وذلك للمضادة، ومعها: لا يبقى الخطاب الواقعي، وهذا تصويب.

إذن، هذه المصلحة التي نلتزم بثبوتها في نفس التعيّد بالحجّة المخالفة للواقع، لا هي من سنخ مصلحة الواقع، بحيث تكون مستوفية لها، ولا هي مضادة لها، وإنما هي مصلحة مغايرة، إلّا أنّ هذه المصلحة المغايرة بدرجة من الأهميّة بحيث تسوّغ للمولى أن يفوت بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٧

بعض المصالح الأخرى، ولا يلزم التصويب؛ لأنّ ملاك الواقع محفوظ، ولا يُستوفى بغير متعلّقه. والخلاصة: هي أنّه في هذا البيان يلتزم بوقوع التفويت كما هو الحال بناءً على الطريقيّة، إلّا أنّه لا قبح فيه إذا كانت هناك مصلحة تقتضي التعيّد بذلك الحكم الظاهري، بمعنى: أن يكون هناك مصلحة في نفس الجعل، وهذا نظير التفويت الحاصل في موارد التقيّة، وإن كان فعل المكلف فيها فارغاً من كلّ مصلحة سوى التعيّد بذلك الحكم الظاهري [٢٦].

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

فيما نقدّم الأمانة والحجّة على أنّ الدعاء الذي هو واجب لم يعد واجباً مثلاً، فهنا لا يوجد أيّ مصلحة فعليّة قائمة بالتعبد بالترخيص في ترك الدعاء، لكن مع هذا، يتعبّدنا المولى من باب التوسّع و ضمان الحفظ للمصلحة الإباحيّة القائمة في موردها. ولكن في هذا الوجه يفترض ثبوته إضافيّة على الملاكات الواقعيّة، وهي وجود مصلحة في نفس التعيّد بالحكم الظاهري بعدم وجوب الدعاء، فالحكم الظاهري في هذا الوجه له مبادئ في نفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٨

البيان الثاني: هو أن يُقال: بأنّ الأمارات تُحدث ملاكاً على طبق مؤدّاهها في موردها، وهذا ما يُسمّى بالسببيّة، فإذا كانت تؤدي إلى الوجوب، فتُحدث ملاك الوجوب في موردها، وهكذا الإباحة.

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

والحاصل هو: أنّ التفويت المذكور متدارك، ومعها: لا تفويت حقيقةً، إذن، فلا موضوع للقبح. وحيث إنّ هذا البيان مبني على السببيّة، فكأنّه اعتراف بلزوم الإشكال، بناءً على الطريقيّة في جعل الأحكام الظاهريّة. إذن، ففي البيان الأوّل، كان يفترض تفويت المصلحة عند ما يعيّدنا بالحكم الظاهري، بينما هنا في البيان الثاني، يفترض عدم صدور تفويت أصلاً؛ لأنّ ما فوّته المولى بيده اليمنى أعطاه بيده اليسرى، وذلك لأنّه فرض أنّ الأمانة بنفسها تُحدث في فعل المكلف مصلحة يُتدارك بها ما فات، فهنا، المصلحة قائمة في فعل المكلف، وهناك كانت المصلحة قائمة في فعل المكلف.

ثمّ إنّ القوم قسّموا السببيّة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: السببيّة الأشعريّة.

القسم الثاني: السببيّة المعتزليّة.

القسم الثالث: السببيّة الإماميّة.

و في مقام الجواب الأول من قبل الشيخ الأنصاري (قده) يظهر منه أنه ربط هذه الإجابة بالسببية الثالثة، أي: الإمامية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٢٩

أما السببية الأشعرية، فقد أرادوا بها أن يكون الحكم الواقعي تابعاً لقيام الأمانة عليه نفيًا وإثباتًا، فيكون قيام الأمانة على الحكم موجباً لثبوت ذلك الحكم نفيًا وإثباتًا.

و هذا الكلام في السببية الأشعرية له معنيان:

المعنى الأول: هو أن نفرض أن الله تعالى لم يجعل أحكاماً واقعيةً بقطع النظر عن الأمارات، وإنما جعل أحكاماً على طبق الأمارات، و قال: إن كل ما أدت إليه الأمانة فهو حكمي، فإذا أدت الأمانة إلى شيء فهي تستتبع حكماً، فيقطع بالحكم وجداناً، وإلا، فلا حكم، فيقطع بعدمه وجداناً.

و هذا المعنى مستحيل في نفسه؛ إذ لا يعقل حينئذ فرض الأمانة والكاشفية عن الحكم؛ لأن لا يبقى أي معنى لقيام الأمانة، فإن فرض قيام الأمانة هذه هو فرض وجود شيء في المرتبة السابقة تكشف عنه الأمانة.

المعنى الثاني: لهذه السببية هو أن يكون للمولى أحكاماً واقعيةً، إلا أن هذه الأحكام أخذ قيام الأمانة عليها قيماً في موضوعها، كما لو كان حكم المولى المحفوظ في صلاة الجمعة هو الوجوب، فإذا قامت الأمانة على ذلك الحكم الواقعي، فحينئذ يتحقق موضوعه و يصبح فعلياً، وإلا، إذا قامت الأمانة على حكم آخر، إذن، ذاك الحكم الواقعي ليس فعلياً، إلا أن الحكم الذي قامت عليه الأمانة فهو أيضاً ليس حكماً واقعيًا.

و إن شئت قلت: إنه إذا لم تؤد الأمانة إلى الحكم الواقعي المقتيد بها، فلا حكم حينئذ، و ذلك لأن الحكم الواقعي المجعول لم يحصل قيده الذي هو الأمانة، و أما الحكم الآخر الذي قامت عليه الأمانة فهو ليس حكماً؛ لأنه غير مجعول، و حينئذ لا تكون الجمعة بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٠

واجبة؛ لأنه و إن كانت واجبة واقعاً، إلا أن وجوبها مقتيد بقيام الأمانة عليه، و المفروض أن الأمانة لم تقم عليه، و كذلك صلاة الظهر، فإنها ليست واجبة واقعاً؛ لأنها لم يجعل المولى لها وجوباً.

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

و الحاصل: هو أن هذا المعنى لا استحالة فيه بعد فرض معقولية أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، إلا أنه باطل؛ لاستلزامه خلوّ صفحة الواقع من الحكم رأساً، و هذا خلاف الضرورة القائمة على خلوّ الواقع عن الحكم.

و أما السببية المعتزلية، فهي تفرض أن المولى له أحكام واقعية ثابتة على موضوعاتها و ملاكاتها، إلا أن هذه الأحكام مقتيدة بعدم وصول خلافها.

و فرق هذا عن السببية الأشعرية بكلا معنيها واضح.

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

و أمّا فرقتها عن المعنى الثاني؛ فلأن الحكم الواقعي على المعنى الثاني للأشعرية مقتيد بوصول نفسه، بينما بناءً على المعنى المعتزلي، يكون الحكم مقتيداً بعدم قيام الأمانة و وصولها على الخلاف، لا بوصول نفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣١

فمن يرى أن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه مستحيل، لكن أخذ العلم بالخلاف في موضوعه ليس مستحيلاً، يفرق حينئذ بين

هذين الوجهين.

و على أى حال، فهذه السببية باطلة أيضاً؛ لاستلزامها التصويب، وإن كانت معقولة ثبوتاً.

والخلاصة: هي أن فرق السببية المعتزلية عن السببية الأشعرية، أمّا بالنحو الأول: فواضح، و أمّا بالنحو الثاني، فيظهر فيما لو فرض إمكان أخذ العلم بالخلاف في موضوع شخص ذلك الحكم، و لكنّه باطل أيضاً؛ للزومه خلوّ الواقعة عن الحكم كما عرفت. و لكن ينبغي أن يُعرف، أن دائرة خلوّ الواقعة عن الحكم بناءً على السببية المعتزلية هو أضيق منها بناءً على السببية الأشعرية، كما تلاحظ.

و أمّا السببية الإمامية، فهي أن يُفترض أن قيام الأمانة على شيء يكون سبباً في حدوث مصلحة في سلوك الأمانة و الجرى على طبقها ما دامت أمانة و فاقدة المفعول، لكن بمقدار كونها أمانة، و في حدود الجرى على طبقها، فالمصلحة لا تكون في صلاة الجمعة بما هي جمعة لتوازي صلاة الظهر الواقعية، أى: أن مصبّ المصلحة ليس هو المؤدى، بل هذه المصلحة كائنه في عنوان السلوك الذى هو عنوان ثانوى منطبق على فعل المكلف، و هو عنوان الجرى على طبق الأمانة، و لذا سُمّيت بالمصلحة السلوكية، و من هنا، تقدّر هذه المصلحة بقدر هذا السلوك فالعنوان بحيث إنّ حجّية الأمانة و هذه المصلحة تكون بمقدارٍ بحيث يُتدارك بها ما يفوت على المكلف بسبب اتّباعها، فلا يمكن أن يتدارك بها المقدار الباقي من مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف، كالإعادة في الوقت و القضاء في خارجه؛ لأنّ الفائت بسلوكها هو

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٢

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

فمثلاً: لو فرض أن الأمانة قامت على وجوب الجمعة، فصلّاها، ثمّ بعدها، و قبل خروج الوقت انكشف أن الأمانة باطلة، و أن الواجب إنّما هو الظهر، إذن، بسلوك الأمانة يكون قد فوّت فضيلة أوّل الوقت، و لم يفوّت أصل الفريضة، إذن، فالتفويت كان بمقدار الفضيلة، فيلتزم حينئذٍ بأنّ سلوك هذه الأمانة بهذا المقدار من السلوك يكون واجداً لمصلحة تُستوفى بها مصلحة الفضيلة، لكن لا يُستوفى بها مصلحة أصل الوقت، و لهذا كان يجب على المكلف الإتيان بالظهر، فلو فرض أنّه استمرّ اشتباهه إلى انتهاء وقت الصلاة، إذن، فقد فات حينئذٍ أصل إيقاع الفريضة في الوقت.

و حينئذٍ: نلتزم أنّ هذا السلوك على طبق هذه الأمانة إلى انتهاء الوقت يكون واجداً لمصلحة الصلاة في الوقت، فلم يفت على المكلف مصلحة في الوقت، لكن يجب قضاؤها؛ لأنّ الذى تتداركه المصلحة السلوكية هو ما يتعدّر تداركه، و هو مصلحة الوقت، و أمّا مصلحة أصل الصلاة بلحاظ عمود الزمان لم يفت بسبب سلوك الأمانة، فيجب القضاء، فلو فرض أن استمرّ اشتباهه إلى موته، حينئذٍ، سوف تكون المصلحة السلوكية وافيةً بمصلحة أصل الصلاة أيضاً بحيث إنّ المكلف لم يخسر شيئاً.

هذا هو المعنى الثالث للسببية، كما ذكره الشيخ الأنصارى [٢٧] (قده).

و قد ذكر الأنصارى (قده) أنّ هذا المعنى يجمع بين ميزتين.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٣

الميزة الأولى: هي أن هذا المعنى للسببية يحلّ إشكال استلزام جعل الحكم الظاهري لقبح تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة؛ لأنّ الحكم الظاهري هنا يضمن للمكلف تدارك الفائت و الخسارة من خلال تطبيقه لهذا السلوك.

الميزة الثانية: هي أنّه لم يلزم التصويب؛ لأننا لم نلتزم بحدوث ملاك واقعي في نفس صلاة الجمعة بما هي جمعة لكي تكون الجمعة عدلاً للظهر ليلزم التصويب و انقلاب الواجب الواقعي من الظهر إلى الجمعة، إذن، فقد وُفق بهذا المعنى للسببية ما بين عدم التصويب، و ما بين الجواب على الإشكال.

هذا خلاصة توضيح مطلب الشيخ الأعظم (قده) في المقام.

و قد اعترض عليه السيد الخوئي (قده) في الدراسات [٢٨]، بأن هذا البيان - على طوله - لا يفسر كيفية عدم حصول التصويب، و ذلك لأن التصويب على نحوين في هذا المثال:

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

النحو الثاني من التصويب هو أن انقلاب الواقع من التعيني إلى التخييري له فردان، الأول هو الظهر، و الفرد الثاني هو الجمعة، و كلا هذين النحويين تصويب؛ إذ عدم انحفاظ الواقع بحده هو تصويب في كل حال؛ لأن التخطئة معناه: أن الحكم الواقعي بالوجوب التعيني للظهر محفوظ على كل حال، سواء قامت الأمانة على الخلاف أو لا، و إذا لم يحفظ، فهذا تصويب، سواء تبدل الوجوب التعيني أو التخييري.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٤

و حينئذ نقول: إنه هنا في هذه الفرضية للشيخ (قده)، و إن كان لا موجب لافتراض تبدل الوجوب التعيني للظهر إلى الوجوب التعيني للجمعة، لكن هناك موجب لافتراض تبدل الوجوب التعيني للظهر إلى الوجوب التخييري لذلك؛ لأن صلاة الظهر ووجد عدل لها في المصلحة يفي بتمام نكاتها و خصوصياتها من حين فرض استمرار حجية الأمانة إلى انتهاء الوقت، و هذا العدل هو عنوان (سلوك الأمانة)، لا صلاة الجمعة بعنوانها؛ لأن الشيخ (قده) لم يفرض المصلحة في الجمع كذلك.

إذن، فحقيقته المطلب هي أن بعد قيام الأمانة مستمر على وجوب الجمعة، يوجد هناك عملان وافيان بغرض المولى الواقعي، أحدهما: صلاة الظهر، و هو الغرض الواقعي، و الآخر: هو سلوك الأمانة الذي به التدارك، فهذان عملان، كلاهما وافيان بالغرض الواقعي للمولى، إذن، فالإلزام التعيني بأحدهما دون الآخر بلا موجب، و هذا معنى انقلاب الوجوب التعيني إلى التخييري.

و إن شئت قلت: إن التصويب لا - فرق فيه بين انقلاب الواقع من الوجوب التعيني بالجمعة إلى الوجوب التعيني بالظهر، أو انقلابه من التعيني إلى التخييري؛ إذ مع عدم انحفاظ الواقع بحده تصويب على كل حال، و في المقام، مع استمرار الحجية إلى آخر الوقت، يكون الحكم الواقعي الأدائي متعلقاً بالجامع بين الجمعة أو الظهر، حيث صار سلوك الأمانة عدلاً للواجب الواقعي، و قد عرفت أن هذا نحو من التصويب.

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

و كأن هذا الإشكال كان ملحوظاً للشيخ (قده) و غيره في نظرية المصلحة السلوكية.

و قد يُستفاد من كلمات كثير من الأصحاب الإجابة عليها،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٥

بدعوى: أن هذه النظرية مستلزمة لمرتبة من التصويب، و ذلك، فيما إذا فرض أن الواجب الواقعي كان صلاة الظهر، و قامت الأمانة على وجوب الجمعة، على نحو فانت صلاة الظهر على المكلف، فهنا: وجوب صلاة الظهر لا - يسقط رأساً، لكن يلزم من افتراض المصلحة السلوكية انقلاب من الوجوب التعيني إلى الوجوب التخييري، و هذا نحو من التصويب، و هذا الانقلاب لا يفرق فيه بين أن تكون المصلحة السلوكية استيفائية أو تداركية.

و توضيحه: هو أن المصلحة السلوكية، تارة يُفرض أنها تستوفي نفس الملاك الواقعي، حيث إن سلوك الأمانة و الجرى على طبقها يحقق نفس الملاك الواقعي للمصلحة الواقعية القائمة في صلاة الظهر، ففي هذه الحالة، يكون للمصلحة الواقعية محصلان و مصيبان، أحدهما: صلاة الظهر بعنوانها الأولي، و الآخر: هو عنوان سلوك الأمانة المنطبق على صلاة الجمعة، و نسبة المصلحة الواقعية إليهما على نحو واحد، و معه: إذن، لا بد أن يكون الوجوب تخييرياً، و هذا معنى كون المصلحة السلوكية استيفائية.

و تارةً أخرى يُفرض كون المصلحة السلوكية تداركية، و ذلك بأن تكون المصلحة الواقعية القائمة بصلاة الظهر سنخ مصلحة تفوت على المكلف بسلوك الأمانة، لكن يتدارك هذا الفوات، بمعنى: أنه يعوّض عنها بمصلحة لا تقل عنها في الأهمية، و إنما لم يؤمر بها مع الواقع؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، ففي مثله، تسمى بالمصلحة التداركية.

و بعد الكسر و الانكسار، كأنه لم يخسر شيئاً، ففي مثله، ينبغي للمولى أن يجعل الوجوب تخييرياً؛ لأن شخص المصلحة الأول و إن كان قائماً بصلاة الظهر، و لا يحصل بسلوك الأمانة، لكن المصلحة الثانية مثلها في تمام الخصوصيات، إذن، فواقع غرض المولى قائم بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٦

بالجامع بين المصلحتين، و هذا موجب لجعل الجامع بين العدلين، و هذا معنى انقلاب الوجوب من التعيني إلى التخييري. و الذين استشكلوا بذلك من أن انحفاظ الواقع بحده تصويب ٢٩] على كل حال، كان بإمكانهم أن يستشكلوا بمورد آخر يكون فيه التصويب أشدّ و أوضح، و ذلك كما لو فرضنا قيام الأمانة على إباحة ما هو حرام واقعاً، كالعصير العنبي المغلي، فشربه المكلف سلوكاً للأمانة، فهنا يقال بوجود مصلحة سلوكية تدفع محذور الإلقاء في المفسدة. و ذلك إما بأن تكون المصلحة استيفائية، بمعنى: أنها توجب عدم المفسدة رأساً، بحيث إن هذه الحصة من شرب العصير لا يبقى فيها مفسدة؛ لأن المصلحة السلوكية تُعدم المفسدة فيها، و هذا معنى الاستيفاء.

و إما بنحو تداركي، بمعنى: أن المفسدة موجودة، لكن في مقابلها مصلحة مضادة مزاحمة مساوية لها بحيث إنه بعد الكسر و الانكسار يتبين أنه لا خسارة و لا خسران، و في كلتا الحالتين، يلزم أن لا تبقى الحرمة على هذه الحصة؛ لأن هذه الحصة بلا ملاك للحرمة، و إنما لأنه لا مفسدة أصلاً على تقدير كونها استيفائية، و إنما لأنها مبتلاة بمزاحم من حيث المصلحة، إذن، فكذلك بالكسر و الانكسار لا موجب لتحريمها، إذن، تسقط الحرمة رأساً، و هذا تصويب أشدّ ممّا ذكره.

و الحاصل هو أنهم يمكنهم الاعتراض على السلوكية بما يكون أوضح و أشدّ تصويماً، و ذلك كما لو قامت الأمانة على إباحة محرّم واقعاً، فهنا: فوات المفسدة الواقعية، لتداركها بمصلحة سلوك الأمانة،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٧

يوجب زوال الحرمة الواقعية و انقلابها إلى الإباحة، و هذا أشدّ و أوضح في التصويب.

و قد عرفت فيما تقدّم بأن هذا الإيراد لا فرق فيه بين افتراض كون المصلحة السلوكية استيفائية، أو تداركية، أي: أنها من سنخ مصلحة الواقع أو غيرها، و لكنها يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتية، و إنما لم يؤمر بها مع الواقع لعدم إمكان الجمع بينهما، فإنه على كلا التقديرين بعد الكسر و الانكسار، تكون المصلحة المطلوبة للمولى القابلة للتحويل هي الجامع بين الأمرين.

و لكن الذي يبدو من كلمات الشيخ (قده) و الميرزا (قده) في المصلحة السلوكية، أنهم التفتوا إلى محذور التصويب، و افترضوا في الجواب فرضية مشوشة من خلال عباراتهم، و لكنها مفهومة.

و حاصل هذه النظرية هي أن المصلحة السلوكية سواء كانت استيفائية أو تداركية، يفرض أن ترتبها على الفعل الخارجي مشروط بانحفاظ الحكم الواقعي الذي هو الوجوب التعيني في مورد نقضهم، بمعنى: أن الجرى على طبق الأمانة الدالّة على وجوب الجمعة، ليس على إطلاقه مصباً للمصلحة، بل ترتب المصلحة عليه مقيد بأن يكون الوجوب الواقعي التعيني المتعلق بصلاة الظهر محفوظاً في الواقع، فانحفاظ الحكم قيد من قبيل من قبيل قيد الواجب، لا الوجوب، بحيث لو فرض أن المولى رفع يده عن الحكم الواقعي التعيني و الأمانة، لم يكن في معرض أن تصيب أو تخطى، حينئذٍ، سلوكها لا يترتب عليه المصلحة؛ إذ المصلحة تترتب على سلوك الأمانة قد تصيب و قد تخطى، فإذا فرض أن الواقع بحده كان قيداً من قيود ترتب المصلحة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٨

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

و لا يمكن القول أنه ما دام قد صار هناك عدل للواجب الواقعي، فلما ذا لا ينقلب الإلزام التعيني إلى الإلزام التخيري؟

و ذلك لأنَّ عدليَّة هذا العدل في طول انحفاظ ذلك الإلزام التعيني، فالإلزام الواقعي التعيني دخيل في توصل المولى إلى مرامه، فيستحيل أن يكون موجبا لسقوط الإلزام التعيني، بحيث إنَّ المولى يرى أنه إذا رفع يده عن الإلزام التعيني و قبل به وجوباً تخيرياً، ففي مثله لن يحصل المكلف على شيء؛ لأنَّ السلوك ليس فيه مصلحة حينئذٍ، و الواقع يفوت أيضاً فيخسر الملاك.

بينما لو تحفظ على هذا الإلزام التعيني، فإنه حينئذٍ، و إن أخطأت الأمانة، لكن تحصل المصلحة السلوكية، و إن أصابت الواقع، إذن يجعل مصلحة الواقع في الإلزام الواقعي التعيني دخيل في التوصل إلى المرام، و يستحيل أن تكون التوسعة في دائرة حصول هذا الغرض المنوطة بذلك، موجبة لزوال الإلزام التعيني، و لذلك عبروا بأنَّ هذه المصلحة السلوكية طويلة لا عرضية، و حيث إنَّها طويلة، فيستحيل أن تكون مقتضية للتصويب حينئذٍ، بل إنَّ الشيخ الأعظم (قده) ذكر بأنَّ هذا من وجوه الرد على المصوِّب.

نعم، لا إشكال في أنَّ مبادئ هذا الإلزام من الحب و نحوه سوف تنقلب قسراً من التعينية إلى التخيرية، فيكون نسبة حبه للأمرين على حدٍّ واحد؛ لأنَّهما معاً حقاً شيئاً واحداً، كما لو أنه أتى بالواقع و بمؤدى الأمانة، فهنا: معاً حقاً شيئاً واحداً، إذن، سوف يكون حبه لهما على نحو واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٣٩

إلاَّ أنه، كأنَّ الشيخ الأعظم (قده)، كأنه اكتفى بالتحفظ على الحكم الواقعي في عالم الإلزام و الجعل، فإن فرض أنَّ التصويب المُجمع على بطلانه كان عبارة عن التصويب بمعنى تغير الواقع، و لو بلحاظ المبادئ، فهذا التغيير قهري في المقام و لازم لا محالة، و إن كان بمعنى عدم تغير الواقع في مرحلة الجعل، فهذا قد تمَّ تصويره.

و الحاصل هو أنَّ محذور التصويب في نظرية المصلحة السلوكية كأنه كان ملحوظاً عند أصحابها، فإنه كما يُستفاد من كلماتهم محاولة الإجابة عليه، و ذلك بافتراضهم الطولية بين المصلحة السلوكية و الحكم الواقعي، كما يبدو ذلك في تعبير الشيخ (قده)، حيث افترض أنَّ استيفاء المصلحة السلوكية مشروط ببقاء الواقع و انحفاظه بحدِّه، بحيث يكون انحفاظ الوجوب التعيني لصلاة الجمعة مثلاً شرطاً في تحقيق المصلحة المطلوبة للمولى في الجامع بين الفعلين، فلو فرض أنَّ المولى رفع يده عن حكمه الواقعي بحدِّه، و الأمانة لم تكن في معرض أن تصيب و تخطئ، فلا مصلحة في سلوكها أيضاً، و ترتب المصلحة على السلوك بمقدار الواقع، استيفاءً أو تداركاً، لا يؤدى إلى صيرورته عدلاً للواجب الواقعي؛ لأنَّ عدليَّة هذا العدل في طول انحفاظ ذلك الواقع، فيستحيل أن يكون رافعاً له؛ لأنَّه يلزم من وجوده عدمه.

نعم، هناك توسعة قهرية في دائرة الغرض و مبادئ الحكم، إلاَّ أنَّ هذه التوسعة لا تؤدى إلى توسعة الجعل الشرعي لما عرفت، و من هنا، أفاد الشيخ (قده) بأنَّ هذا من وجوه الرد على المصوِّب.

و كأنَّ أصحاب نظرية المصلحة السلوكية اكتفوا في مقام الرد على محذور التصويب بنفي التصويب بلحاظ الجعل، فإن كان التصويب المتفق على بطلانه شاملاً للتصويب بلحاظ مبادئ الحكم، فهذا لازم له و واقع قهراً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٠

ثمَّ إنَّه لم يتضح النكتة التي كانت ملحوظة لأصحاب المصلحة السلوكية، حينما فرضوا أنَّ المصلحة في العنوان الثانوي، و هو عنوان سلوك الأمانة، لا العنوان الأولي الذي هو المؤدى و الفعل، أي: صلاة الجمعة، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة و الأشاعرة.

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

و هنا يمكن أن يُقال: أولاً: بأنَّ منظور الشيخ (قده) و غيره في هذا التمييز هو تصوير مصلحة سلوكية مطاطة، بحيث لا تستدعي الإجزاء

لو انكشف الخلاف أثناء الوقت؛ لأن هذا بلا موجب، وحينئذٍ: فإذا كانت المصلحة قائمةً بسلوك الأمانة بمقدار ما يفوته سلوكها من الواقع، حينئذٍ، إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت، فإنه حينئذٍ لا أجزاء؛ لأن سلوكها لم يفوت الواقع، بينما لو فرضنا أن المصلحة في عنوان صلاة الجمعة قد حدث بسبب الأمانة وقد أتى بالجمعة، فإذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت بعد الإتيان بالجمعة، فيجب أن نحكم بالإجزاء، مع أن هذا غير متصور.

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

لكن هذا يمكن التوصل له مع فرض قيام المصلحة بعنوان الجمعة؛ لأن هذه المصلحة القائمة بعنوان الجمعة منوطه بالشك بالحكم الواقعي، والشك في مطابقة الأمانة للواقع؛ لأنه من الواضح أن قيام الأمانة على وجوب الجمعة عند من يعلم بكذبها لا توجد مصلحة لا بالعنوان الأولي، ولا بالعنوان الثانوي، وعليه: فهذه المصلحة على أي حالٍ مقيدة بكون الأمانة محتملة المطابقة للواقع، فلو فرضنا أن المصلحة تحدث في نفس عنوان الجمعة، لكن بقيد أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤١

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

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

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

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

نعم، هذا الوجوب مسبب عن أمانة، من قبيل صلاة الخسوف المسبب عن الخسوف، فيكون قيام الأمانة موجباً لوجوب واقعي حينئذٍ. وهذا خلاف المقصود؛ لأن المقصود هو تصوير الحكم الظاهري، ومن هنا فرض أن المصلحة قائمة بسلوك الأمانة.

وجوابه: هو أن ظاهريته هذا الحكم الحاصل بالأمانة ليست

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٢

منوطه بأن يكون العنوان المتعلق للحكم هو العنوان الأولي أو الثانوي، بل يكفي في ظاهريته الحكم أن يكون الشك في الواقع مأخوذاً قيماً فيه؛ لأنه على أي حالٍ، حتى لو قيل إن الأمانة تحدث حكماً متعلقاً بعنوان الجمعة، فلا شك أن هذا الوجوب لا يثبت على من يعلم بكذب الأمانة، بل يثبت على من يحتمل صدق الأمانة، إذن، فهذا وجوب مشروط بالشك في الواقع ودائراً مداره، سواء كان على عنوان أولي أو ثانوي، وهذا كافٍ في ظاهريته هذا الحكم.

وقد يُقال رابعاً: بأن الشيخ [٣٠] (قده) كآته أحسن أن الوجوب والملاك إذا فرض في العنوان الأولي، وهو صلاة الجمعة، فسوف يلزم منه التصويب؛ لأنه يكون حال الجمعة حال الظهر، فلما ذا يميز المولى بينهما؟ بينما إذا قام الملاك بعنوان ثانوي، وهو سلوكها، فلا تصويب؛ لأن الجمعة بما هي جمعة ليست مثل الظهر.

وجوابه: هو أنه قد اتضح من نكتة عدم التصويب كما شرحناه من كلماتهم على الطولية، فإن هذه الطولية إن كفت في عدم التصويب، إذن، فهي كافية على كلا التقديرين، سواء كان الملاك قائماً بالجمعة أو بالعنوان الثانوي، بأن يُقال: هذا الملاك قيامه



بالجمعة لا يتحقق خارجاً إلا مع انحفاظ الحكم الواقعي، وإن لم تكف، إذن، فالتصويب ثابت على التقديرين. والحاصل هو أن النكته الملحوظة في كون المصلحة قائمة في سلوك الأمانة الذي هو عنوان ثانوي هو ما يُقال: من أن منظورهم إنما هو تصوير مصلحة مطاطة، بحيث لا تستدعي الإجزاء، و لو انكشف الخلاف.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٣

و لكن قد عرفت أن هذا كان يمكن تصويره حتى مع فرض كون المصلحة في المؤدى؛ لأنها على كل حال منوطة ببقاء الحكم الظاهري المنوط بالشك، فمع ارتفاعه ترتفع المصلحة.

وقد يُقال: بأن نظرهم إلى دفع مشكله التضاد ضمناً، وذلك بفرض كون مركز المصلحة و مبادئ الحكم الظاهري عنواناً ثانوياً، غير مركز مبادئ الحكم الواقعي، و قد تقدم الكلام في هذا، حيث قلنا: إنه بناءً على أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي، فإنه يمكن رفع محذور التضاد، بدعوى: قيام مبادئ الحكم الظاهري بعنوان آخر.

وقد يُقال: بأن منظورهم في المصلحة السلوكية هو أن المصلحة إذا كانت في العنوان الأولي كان حكمه واقعياً، كأحكام الأفعال الأخرى.

و لكن قد عرفت أن ظاهريه الحكم ليست منوطة بهذا التمييز، بل يكفي في ظاهريه الحكم كونه منوطاً بالشك في الواقع و دائراً مداره، سواء كان على عنوان أولي أو ثانوي.

وقد يُقال: إن نظرهم إلى دفع التصويب، و ذلك بافتراض اشتغال المؤدى على مصلحة الواقع، أو ما يُتدارك به مصلحة الواقع، حتى لو انكشف خطأ الأمانة.

و هذا أيضاً قد تقدم و عرفت عدم صحته؛ لأنه إن افترضنا الطولية بين مصلحة السلوك و انحفاظ الحكم الواقعي، فإنه غاية ما ينتج عدم التصويب بلحاظ الجعل على كل حال، و إلا، فالتصويب لازم كما عرفت.

و بهذا يتبين: أنه لا يوجد نكته فتيه يفزق بلحاظها بين فرض كون المصلحة قائمة في المؤدى بعنوان الجمعة، و بين فرض كونها قائمة في سلوك الأمانة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٤

هذا تمام الجواب الأول على إشكال تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة.

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

و كان الجواب الثاني على إشكال تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة هو أنه لا قبح من باب السالبة بانتفاء المحمول، بمعنى: أن التفويت واقع، لكن ليس قبيحاً في المقام، و ذلك لوجود ملاك و مصلحة في نفس هذا التفويت.

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

و تحقيق الحال في هذا الجواب الثاني هو أن هذه المصلحة التي تفترض في التعبد بخبر الواحد و أمثاله، كجعل أي حكم ظاهري

آخر، إن فرض أنها كانت مصلحة طريقيّة، بأن يفرض أن روحها هو نفس تلك الملاكات الواقعيّة التي نشأت عنها الأحكام الواقعيّة

باعتبار الاشتباه فيما بينها، إذن، يقع التراحم بينها في مقام الحفظ، و حينئذٍ، رعايته لتلك المصالح الواقعيّة تعبد المولى بخبر الواحد،

باعتبار أنه مع التعبد به يكون ما يُحفظ من الملاكات الواقعيّة أكثر ممّا يُحفظ مع عدم التعبد به، فيكون المصلحة في التعبد بخبر

الواحد طريقيّة، مرجعها إلى نفس المصالح الواقعيّة، و حينئذٍ: فإن كان هذا هو المراد، فهذا عين ما ذكرناه في مقام تحقيق الجمع بين

الأحكام الواقعيّة و الأحكام الظاهريّة، و دفع شبهة التضاد في مقام دفع إشكالات العقل النظري، و لذا ذكرنا هناك بأن هذا الوجه

الذى يبيّن، كما يدفع إشكال اجتماع الضدين و المثليين، كذلك هو يدفع إشكال العقل العمليّ، من تفويت المصلحة و الإلقاء فى المفسدة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٥

و أما إذا كان المقصود افتراض مصلحة نفسية فى التعبد بالحكم الظاهريّ، فهذا له شكلان. و مقصودنا من المصلحة النفسية يعنى: أنه وراء تلك الملاكات الواقعية- التى نشأ عنها الوجوب الواقعيّ و الحرمة الواقعية- هى أنه يوجد ملاك آخر قائم بنفسه يقتضى التعبد بخبر الواحد أو بأصالة البراءة. و هذه المصلحة النفسية بهذا المعنى لها شكلان.

الشكل الأول: هو أن يفترض أنّ المصلحة النفسية قائمة بنفس الجعل و الإنشاء، كما هو الحال فى مصلحة التقيّة فيما إذا كانت التقيّة تقيّة ناشئة من خوف الإمام على حياته، لا خوفه على جماعه، فالمصلحة النفسية قائمة بنفس الخطاب و الإنشاء، بحيث يكون الخطاب موافقاً للعامّة، لكى لا يترتب محذور بالنسبة إليه، فتمام المصلحة النفسية قائمة بالخطاب.

الشكل الثانى: و هو فيما إذا فرض أنّ المولى تعيّد بحكم ظاهريّ، كأصالة البراءة، فالمصلحة النفسية قائمة بإطلاق العنان للعبد، أى: بنتيجة هذا الجعل، من قبيل ما إذا كانت التقيّة لأجل جماعه الإمام (عليه السلام)، لا من أجل نفسه.

أما الشكل الأول: فمن الواضح أنّ هذا لا معنى لافتراضه؛ لأنّ الحكم إذا نشأ من مجرد مصلحة فى نفس جعله و إنشائه، لا يكون مثل هذا الحكم مستحقاً للإطاعة و الامتثال و موجباً للتنجيز و التعذير.

فالذين يفرضون وجود مصلحة نفسية فى نفس الجعل، إن سلّموا أنّ هذا الجعل ينشأ من مصالح واقعية فى المتعلقات، و لو من حيث إنهاته إلى حفظ الملاكات الواقعية، إذن، ذاك هو الجواب، و لا حاجة لفرض مصلحة نفسية، بل المصلحة الطريقتية هى الجواب.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٦

و إن لم يفترضوا المصلحة الطريقتية بالنحو المتقدم، و إنّما أصروا على المصلحة النفسية، إذن، هذا الحكم يكون لقلقه لسان، و ليس موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز و التعذير.

و أمّا إذا كانت المصلحة قائمة بالتنجيز، فإن أريد بالتنجيز فعل المكلف، فهذا معناه: رجوع إلى المصلحة السلوكية، و أنّ هناك مصلحة فى فعل المكلف نفسه، و إن كانت هذه المصلحة قائمة بإطلاق العنان الذى هو وسط بين فعل المولى و العبد، فيصير حال الإباحة الظاهرية المفوّته للمصلحة و الملقية فى المفسدة حال الإباحات الواقعية الاقتضائية، و من الواضح حينئذٍ: أنه يقع محذور التضادّ بينها و بين الحكم الواقعيّ الثابت فى موردها؛ لأنها حكم كالأحكام الواقعية.

و نحن قد دفعنا إشكال التضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ، بنكتة جعل الحكم الظاهريّ حكماً طريقتياً لا ملاك فيه وراء ملاكات الواقع.

و أمّا بناءً على هذا، فيكون حال الأحكام الظاهرية حال الإباحة الواقعية الناشئة من ملاكٍ نفسى، و حينئذٍ: يقع التضادّ بينها و بين الحكم الذى تفوّته كما تقدّم الآن.

و خلاصة تحقيق الحال فى الجواب الثانى، هى أنّ مصلحة التعيّد بالحكم الظاهريّ، إن كانت مصلحة طريقتية بحيث تكون روحها نفس الملاكات الواقعية المتراحمة بنحو التراحم الحفظيّ، و تلك المصلحة هى افتراض أنّ ما يحفظ بالحكم الظاهريّ من تلك الملاكات أكثر أو أهمّ ممّا تفوّت منها، فهذا صحيح و رافع لقبح التفويت، إلّا أنه رجوع إلى نفس الجواب الذى به دفعنا إشكالات العقل النظرى، و إن كانت مصلحة أخرى نفسية وراء الملاكات الإلزامية أو الترخيصية الواقعية، فهذه المصلحة النفسية بهذا المعنى لها شكلان.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٧

الأول: هو أن تكون المصلحة النفسية في نفس الجعل و الإنشاء، كما إذا كانت المصلحة راجعة إلى جعل المولى نفسه كما هو الحال في مصلحة التقية الناشئة من خوف الإمام على نفسه، فتكون تمام المصلحة النفسية قائمة بالخطاب.  
 الثاني: هو أن تكون المصلحة النفسية قائمة بإطلاق العنان للعبد، أى: بنتيجة الجعل من قبيل ما إذا كانت التقية لأجل جماعة الإمام (عليه السلام) لا من أجل نفسه، كما لعله من قبيل التقية في قضية علي بن يقطين.  
 أما الشكل الأول: فقد تقدم و عرفت أن مثل هذا الجعل لو فرض تحققه فهو لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الطاعة و المنجزية و المعذرية.

و أما الشكل الثاني: فإن كانت هذه المصلحة في نفس فعل المكلف نتيجة قيام الأمانة، كما هو الحال في وضوء علي بن يقطين، فهذا رجوع إلى المصلحة السلوكية و مبنى السببية، و إن كانت هذه المصلحة قائمة بإطلاق عنان العبد الذى هو نتيجة فعل المولى و داعٍ من دواعي فعل المكلف، أى: وسط بين فعل المولى و العبد، فيصير حالها حال الإباحات الواقعية الاقتضائية، و حينئذ يقع التضاد بينها و بين الأحكام الواقعية الثابتة في موارد بلحاظ المبادئ؛ لأنها حكم كالأحكام الواقعية.  
 و نحن قد دفننا إشكال التضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري بنكتة جعل الحكم الظاهري حكماً طريقياً محضاً لا ملاك فيه وراء ملاكات الواقع.

بينما بناءً على الشكل المتقدم، فيكون حال الأحكام الظاهرية حال الإباحة الواقعية الناشئة من ملاك نفسى، و حينئذ يقع التضاد بينها و بين الحكم الذى تفوته.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٨

هذا حاصل الكلام شرحاً و تلخيصاً في الجواب الأول و الثانى.

و من مجموع ما ذكرنا، نكون قد أبطلنا شبهة ابن قبة و حللناها، و نكون قد خرجنا بحل لجميع الإشكالات المتقدمة.

كما أنه بهذا البحث نكون قد أسسنا نظرية تحليلية عن هوية الأحكام الظاهرية.

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

و أول الأمثلة لذلك، سوف تكون في البحث الذى يلي هذا البحث مباشرة، و هو الأمر الثالث الذى ذكره صاحب الكفاية (قده) فى المقدمة، و هو فى تأسيس الأصل عند الشك فى حجتيه أمانة من الأمارات؛ إذ سوف يظهر هناك أن ما ذكرناه عن هوية الأحكام الظاهرية يشكل أساساً لما يتخذ من مواقف فى هذا البحث.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٤٩

حكم الشك فى الحجتيه

### الأمر الثالث من المقدمة: فى تأسيس الأصل الذى يرجع إليه عند الشك

#### إشارة

فى حجتيه أمانة من الأمارات عند عدم قيام دليل على حجتيه تلك الأمانة.

و فى مقام تأسيس هذا، فقد قُرب هذا الأصل بعدة بوجه:

**الوجه الأول: هو أن يقال: بأن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية؛**

لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

و في مقام تحليل معنى هذه العبارة، نلاحظ أن الحجية لها مقامان و مرحلتان.

المرحلة الأولى: هي مرحلة الجعل و الإنشاء من قبل المولى، و هذه مرحلة بيد المولى.

المرحلة الثانية: هي مرحلة التأثير و الاستتباع للتعذير أو التنجيز، أى: مرحلة الاستتباع لموقف عملي يفرضه العقل بسبب تلك الحجية تنجيزاً أو تعذيراً.

و حينئذ: تكون عبارة (أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها)، تارة متجهت إلى المرحلة الأولى، فيكون معناها حينئذ: أن كل حجية تجعل من قبل الشارع تؤخذ مقيدة بالعلم بها، إذن، فهي مجعولة في حق العالم بالخصوص، و ليست مجعولة على الإطلاق،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٠

و لا- يلزم من ذلك محذور (أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم)؛ لأنه حللنا ذلك سابقاً، بإرجاعه إلى (أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول)، بحيث لا يلزم دور، و لا خلف، كما تقدم في بحث القطع.

إذن، يُدعى في المقام- بناءً على تنزيل العبارة على المرحلة الأولى- أن الحجية حين جعلها من قبل الشارع، فإنها تُجعل مقيدة بالعلم، إذن، بمجرد الشك يقطع بعدمها؛ لأنه لا علم حينئذ.

فكان هناك فرقاً بين الأحكام الواقعية و الحجيات، فالأحكام الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل، بينما الحجية يفرض أنها مخصوصة بخصوص العالم، و حينئذ يسأل: أنه ما هو ميزان هذا الفرق، و بأي برهان كان ذلك حتى ترتب على ذلك (أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها)؟

و هذا ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

و تارة أخرى: تكون عبارة (أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها) متجهت إلى المرحلة الثانية، فيكون مؤدى ذلك أن الحجية في عالم الجعل و الإنشاء، و إن جعلت على طبيعته المكلف من حيث العلم بها و الجهل، فهي لها واقع محفوظ على كل حال، لكن المرحلة الثانية من الحجية- و هي التأثير في الموقف و التنجيز و التعذير- منوطه بالعلم في المرحلة الأولى، إذن، فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، إذن، فمعنى المرحلة الثانية من هذه الحجية، يعنى: أن الشك في المرحلة الأولى من الحجية يقطع بعدم المرحلة الثانية من الحجية.

و حاصل الوجه الأول في بيان كون الأصل هو عدم الحجية لكون الشك فيها يساوق القطع بعدمها هو أنه لا بد في بيان الوجه من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥١

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

و ما ذكر في هذا الوجه من أن (أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها) تارة يفرض أنه كذلك بلحاظ المرحلة الثانية، أى: أن الشك هذا يكون مساوقاً مع القطع بعدم الحجية، بمعنى استتباع التنجيز و التعذير في الموقف العملي للمكلف.

و أخرى يفرض أنه أكثر من ذلك، بحيث يدعى مساوقه الشك في جعل الحجية للقطع بعدمها حتى بلحاظ المرحلة الأولى، و الذى يرجع إلى أخذ العلم بالحجية قيداً في موضوعها، بمعنى: أن الشك في المرحلة الأولى من الحجية يقطع بعدم المرحلة الثانية من الحجية.

و الآن يقع الكلام في المرحلة الأولى، و هي ما لو نُزل المطلب على المرحلة الأولى، فإنه يستبطن دعوى أن الحجية حينما تُجعل تكون

مقيّدة بالعلم بها، ولا إطلاق لها لغير حالة العلم.

و حينئذٍ نسأل: أنه ما هو البرهان على ذلك، ولما ذا لا يكون حالها في عالم الجعل حال الأحكام الواقعية الشاملة للجاهل والعالم؟ و هنا قد يُتخيّل إقامة برهان على لزوم تقييد الحجّة بالعلم بالنحو المتقدم، بدعوى: أن إطلاق الحجّة لغير العالم لغو، فيكون مستحيلاً؛ لأنّ الحجّة في حقّ من لا يعلم بها لا يترتب عليها أثر، إذن، فبقريته امتناع اللغو عَقلاً و عقلاً على المولى الحكيم، يتعيّن تقييد جعل الحجّة بخصوص العالم بها.

و فرق إطلاق الحجّة عن إطلاق الأحكام الواقعية، هو أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٢

الحكم الواقعي إذا لم يعلم به المكلف يكون ثابتاً في الواقع، و لا يكون لغوياً، و أثره هو حسن الاحتياط؛ لأنّ احتمال الوجوب يوجب المحرّكية الناقصة بملاك حسن الاحتياط.

أمّا بلحاظ الحكم الظاهري، و هو الحجّة، فلا معنى للاحتياط؛ لأنّ الحكم الظاهري بما هو ليس له امتثال و عصيان ليكون له احتياط، بل تمام وظيفة الحكم الظاهري التنجيز و التعدير، و مع عدم العلم لا يترتب عليه ذلك الأثر، و من هنا اختلف حال الحجّة عن حال الأحكام الواقعية.

و الخلاصة هي أنه لو نزلنا المطلب على المرحلة الأولى، و التي ترجع إلى أخذ العلم بالحجّة في موضوعها، فهو و إن صوّرنا ثبوتاً فيما سبق معقولية أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، بمعنى: أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول، بدون أن يلزم دور، إلّا أنه حينئذٍ لا بدّ من التماس برهان يقتضي مثل هذا التقييد في أدلّة جعل الحجّة.

و حينئذٍ قد يُذكر برهان على ذلك بدعوى: أن إطلاق الحجّة لغير العالم به غير معقول؛ إذ لا أثر له حينئذٍ، و بقريته امتناع اللغو على المولى الحكيم يتعيّن تقييد الجعل بخصوص العالم بها.

و الفرق بين إطلاق الحجّة و بين إطلاق الأحكام الواقعية الشاملة للجاهل يكون من جهة معقولية الأثر، و هو المحرّكية في موارد الأحكام الواقعية، حتى مع الجهل بها؛ لأنه بلحاظها يمكن الاحتياط، و هو مرتبة من المحرّكية.

بينما لا يُعقل ذلك في موارد الشكّ في الحكم الظاهري؛ لأنه بما هو حكم ظاهري لا امتثال له و لا تنجيز، فلا يكون بلحاظه معنيّاً للاحتياط؛ لأنّ تمام وظيفة الحكم الظاهري هي التنجيز و التعدير مع

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٣

العلم، فمع عدم العلم لا يترتب عليه ذلك الأثر، و من هنا اختلف حال الحجّة عن حال الأحكام الواقعية.

و جواب هذا التقريب من وجهين:

الوجه الأول: هو أنّ سلّم أن الإطلاق حينما يكون بلا أثر يكون لغوياً، و لم نقل إنّ الإطلاق سهل المثونة، فلا يكون لغوياً. أو فقل: إنه لو سلّمنا كون هذه اللغوئية مانعة عن الإطلاق لغير العالم، و قطعنا النظر عن ذلك، فإننا نقول: إنّ هذه اللغوئية موجودة في الأحكام الواقعية في حقّ العالم بالعدم، لا الشاكّ، فلا فائدة في ثبوت الأحكام الواقعية في حقّ الجاهل بالجهل المركّب؛ لأنّ الاحتياط غير معقول، فما يُجاب به هناك يُجاب به في محلّ الكلام، فأى محذور لو فرض وجود مصلحة نفسية بجعل الحجّة على نحو الإطلاق من هذه الناحية؟

و حاصل هذا الوجه هو أنه لو سلّم أن الإطلاق حينما يكون بلا أثر يكون لغوياً، و أنّ هذه اللغوئية تمنع عن تمامية الإطلاق لغير العالم، مع كونه أخفّ مثونة عن التقييد.

لكن حينئذٍ يرد النقض بالاحتياط في أدلّة الأحكام الواقعية في موارد القطع بعدمها، حيث إنه حينئذٍ لا يعقل المحرّكية الناقصة بلحاظها، بل مع الشكّ في العبادات أيضاً كما عرفت.

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

الوجه الثاني: هو أنه لو سلمنا اللغوية، و سلمنا أنه لا بد من تقييد الحجية بفرض العلم، و أنه يستحيل الإطلاق لغير حال العلم، إلّا بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٤

أنّ هذا الكلام كلّ متفرّع عن اللغوية، فإذا قلنا باللغوية و أنّها فرع كون الحجية المشكوكة لا يترتب عليها أثر، و حينئذٍ تكون لغوياً، حينئذٍ نقول: إنه يجب على الشارع أن يأخذ العلم بالحكم في موضوع الحجية.

إذن، ففي المرتبة السابقة يجب أن نبحت في أنّ الحجية المشكوكة هل لها تأثير أو لا؟ أي أنه يجب أن نبحت في المرحلة الثانية لا الأولى، فإنه لا يمكن صياغة تأسيس أصل بلغة أنّ المشكوك الحجية مساوق للقطع بعدمها في المرحلة الأولى، فإنّ هذا الكلام لو صح، فإنه من نتائج كون المرحلة الثانية من الحجية - و هي مرحلة التأثير - مسلوقة عن الحجية غير الواصلة، إذن، فلا بد من بحث هذا المطلب بلحاظ المرحلة الثانية.

و من هنا، لا بد من تنزيل هذا المطلب على أنه ناظر إلى المرحلة الثانية، فيقال: إن المقصود من أنّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها، يعني: بعدمها عملياً، بلحاظ المرحلة الثانية، و هي عالم التأثير، و إن كانت في عالم الجعل ثابتة، حينئذٍ، لا بد من الفحص في أنّ خبر الواحد مثلاً، إذا شك في حجيتها و قد قام على وجوب الدعاء، فإن كان شيء من القواعد و الوظائف - التي ينبغي الرجوع إليها لو لا - هذا الخبر - لا يتغير عن مكانه، و يكون الرجوع إليها بنفس الوتيرة التي نرجع بها إليه لو لا هذا الخبر، فهذا معناه: أنّ الحجية المشكوكة لا أثر لها أصلاً وجوداً و عدماً.

و أما إذا فرض أنّ الحجية المشكوكة أثرت في كيفية التعامل مع القواعد، فمعناه: أنّ الحجية المشكوكة أصبحت ذات أثر عملي، حينئذٍ: يبحث في أنّ الحجية المشكوكة هل تؤثر في التعامل مع القواعد أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٥

و الخلاصة: هي أنّ هذه اللغوية فرع أن تكون الحجية المشكوكة لا يترتب عليها أثر عملي، و هذا فرع إثبات اللغوية بلحاظ المرحلة الثانية، أي: بلحاظ الموقف العملي و الأثر العقلي، فلا بد من البحث بلحاظ تلك المرحلة.

و قبل الدخول في ذلك، نذكر مقدّمة لا بد منها، حاصلها: أنه في بحث شبهة ابن قبة كذا نريد أن نوفق بين الحكم الواقعي و الظاهري، و قد تبين لنا هناك أنه لا تنافي بينهما.

و لكن بقي علينا أن نعرف، أنه هل هناك تنافٍ بين الأحكام الظاهرية نفسها أو لا؟

و في مقام الجواب نقول: إنّ الحكمين الظاهريين على قسمين:

القسم الأول: هو أن يكون هذان الحكمان الظاهريان طوليين، حيث تكون نسبة أحدهما للآخر نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي، أو قل: بأنه أخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر من قبيل ما لو استصحبنا حجيتة خبر الواحد لإثبات حجيتة خبر الثقة، فحجيتة خبر الواحد حكم ظاهري، و الاستصحاب أيضاً كذلك، لكن هذين الحكمين الظاهريين طوليان؛ لأنه أخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر.

القسم الثاني: هو أن لا يكون أحدهما مترتباً على الآخر، بل كلاهما يعالج شكاً واحداً، أو بمرتبة واحدة من الشك في الحكم الواقعي، فموضوعهما الشك في الحكم الواقعي، من قبيل جعل البراءة عن الوجوب المشكوك، و خبر الثقة الدال على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فحجيتة خبر الثقة و البراءة لو فرض جعلهما بقول مطلق، و كذلك، حجيتة الشهرة الدالة على وجوب السورة، و صحيحة زرارة الدالة على عدم وجوبها، إذن، فهذان حكمان ظاهريان عرضيان؛ لأنهما يعالجان شكاً واحداً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٦

و هذا القسم الثاني يوجد ما بين الحكمين تنافياً - على مبنانا - كالتنافي بين حكمين واقعيين عرضيين؛ لأنّ الخطابات الظاهرية عندنا ليست مجرد إنشاءات لمصالح نفسية قائمة بها، بل مدلولها هو إبراز شدة اهتمام المولى بالواقع المشكوك، أو عدم اهتمامه، كأدلة البراءة و الاحتياط، فإذا كان لسان الخطاب (أخوك دينك فاحتط لدينك)، فهو لسان اهتمام، و إذا كان لسان ترخيص، كأدلة البراءة، فمفاده عدم اهتمام المولى بالواقع المشكوك.

و الاهتمام و عدمه تقدّم أنّ معناه هو علاج التراحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ. إذا كان هذا معنى الخطاب، فخطابان ظاهريان عرضيان، أحدهما يقول: (الناس في سعة ما لا يعلمون)، و الآخر يقول: بالعكس، حينئذ، يكونان متضادين؛ لأنّ معناه: اجتماع اهتمام المولى و عدمه في مورد واحد، فهما متنافيان بوجوديهما الواقعي، و هذا غير جائز، سواء وصلا إلى المكلف معاً، أو أحدهما دون الآخر، أو لم يصلأ أصلاً، لا من ناحية أنّ المكلف سوف يعلم بهما، بل لأنهما يحكيان عن أمرين متنافيين في نفس المولى، فيستحيل اجتماعهما في أنفسهما.

و هذا معنى ما نقوله: من أنّ الخطابات الظاهرية العرضية بوجودياتها الواقعية متنافية.

و أمّا إذا سلكتنا مسلك المشهور القائل: بأنّ الأحكام الظاهرية تنشأ من مصالح نفسية في نفس جعلها، فإنّه حينئذ يُقال: إنّ الحكمين الظاهريين العرضيين بوجوديهما الواقعيين لا تنافي بينهما، و إنّما يصير اجتماعهما سبباً لمشكلة التراحم فيما إذا وصلا معاً، و ذلك لأنّ التنافي إن كان بلحاظ عالم المبادئ و الملاكات، فالمبادئ و الملاكات هنا ليست في المتعلق، بل في نفس الجعل، و لا محذور

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٧

في ذلك، و إن كان بلحاظ عالم الإنشاء، ففي عالم الإنشاء لا تنافي؛ لأنّه سهل المتونة، و إنّما التنافي في عالم الوصول، و فيه فإنّ أحدهما يؤمن من قبل البراءة، و الآخر يشغل الذمّة، و التأمين و الانشغال لا يجتمعان، إذن، فينحصر التنافي في هذه المرحلة، و بناءً على هذا، فالخطابات الظاهرية بوجودها الواصل بمرتبة واحدة متنافية.

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

و أمّا الحكمان الظاهريان الطوليّان، فلا تنافي بينهما على كلّ حال؛ إذ بنفس الطريقة التي يُحلّ بها التنافي بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، يحلّ بها التنافي بين نفس الأحكام الظاهرية الطوليّة.

و حاصل هذه المقدمه هو أنّ تحقيق حال المرحلة من الوجه الثاني مرتبط بتحديد نوع العلاقة فيما بين الأحكام الظاهرية، بعد أن تعرّفنا على نوع العلاقة بين الأحكام الواقعية و الأحكام الظاهرية، و أنّها لا تنافي و لا تضادّ بينهما.

إذن، لا بدّ من التعرّف على العلاقة بين الحكمين الظاهريين إذا اجتمعا في مورد واحد، و مقدار التضادّ - لو وجد بينهما - على مسلكنا و مسلك المشهور في حقيقة الأحكام الظاهرية.

فنقول: إنّ تارة يفرض أنّ الحكمين الظاهريين طوليان، بأن أخذ في موضوع أحدهما الشكّ في الآخر، كما لو أريد إثبات حجّية خبر الثقة بالاستصحاب.

و قد يفرض أنّ موضوعهما في عرض واحد، كما لو جعل البراءة عن الوجوب المشكوك، و الاستصحاب الملزم بهذا التكليف المشكوك في مورد واحد، كما في قضية الدعاء عند رؤية الهلال؛ فإنّ موضوع كلّ من الحكمين الظاهريين الشكّ في الحكم الواقعي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٨

فإذا فرض عرضية الحكمين الظاهريين، فبناءً على مسلك المشهور من افتراض المصلحة في نفس جعل الأحكام الظاهرية، إذن، لا تنافي بينهما بوجوديهما الواقعيين، و إنّما التنافي يكون بمقدار وجوديهما الواصلين إلى المكلف، حيث يتنافيان من حيث التنجيز و التعذير، و أمّا بلحاظ المبادئ، فلا تنافي بينهما، لتعدّد الجعلين واقعاً، و تعدّد موضوع المصلحة.

إذن، فمن يسلك أحد مسالك المشهور لا بد له من الالتزام بعدم التنافي بين جعل الأحكام الظاهرية العرضية بوجوداتها الواقعية؛ لعدم التضاد فيما بينها إلا في مرحلة الوصول، حيث يصير اجتماعهما سبباً لمشكلة التراحم، حيث إن أحدهما يؤمن، من قبيل البراءة، و الآخر يشغل الذمة، و هما لا يجتمعان، فالمحذور إذن، بهذا المقدار فقط.

و أما بناءً على مسلكتنا، من أن الأحكام الظاهرية ناشئة عن مبادئ حقيقته هي نفس المبادئ الواقعية و مقدار اهتمام المولى بها في مقام التراحم الحفظي، فإنه حينئذ لا يعقل جعل حكيمين ظاهريين متنافيين حتى واقعاً، و لو لم يصل إلى المكلف؛ لأن جعل الحكم الإلزامي منهما معناه: اهتمام المولى بملاكمته الإلزامية الواقعية، و جعل الحكم الترخيصي منهما معناه: عدم اهتمامه بها، و الاهتمام مع عدم الاهتمام بأمر واحد متنافيان لا محالة.

إذن، فبناءً على مسلكتنا في حقيقة الحكم الظاهري، يكون التنافي بين الحكيمين الظاهريين العرضيين ثابتاً واقعاً، كالتنافي بين الحكيمين الواقعيين كذلك.

و هذا أحد ثمرات الفرق بين مسلكتنا و مسلكت المشهور في تحقيق حال الأحكام الظاهرية.

و أما إذا فرض طولية الحكيمين الظاهريين، فإنه حينئذ، لا تنافي

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٥٩

بينهما بوجوديهما الواقعيين على كل حال؛ إذ بنفس الطريقة التي يُحل بها التنافي بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، يُحل بها التنافي بين نفس الأحكام الظاهرية الطولية؛ إذ يُعقل أن يكون اهتمام المولى بملاكمته الواقعية مختلفاً في مرتبة الشك في نفس الحكم الظاهري الذي يُراد به تجيز الواقع أو التعذير عنه عما إذا لم يكن للمكلف إلا الشك في الحكم الواقعي الأولي فقط.

أو قل: بما أن موضوع الحكم الظاهري الأول هو الشك في الواقع، و موضوع الثاني هو الشك في ذلك الحكم الظاهري، فقد يكون مقتضى التراحم الحفظي بين الملاكمات الواقعية يختلف بلحاظ كل من مرتبة الشك؛ إذ قد يكون الترخيص باللحاظ الأول هو الحافظ لما هو الأهم، و باللحاظ الثاني يكون الإلزام هو الحافظ لما هو الأهم في نظر المولى.

و بعد هذه المقدمة: ندخل في أصل البحث، و قد قلنا: إن تطبيق هذه العبارة - و هي أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها - على المرحلة الثانية يرجع معناها إلى أن الشك في الحجية يوجب انسلاخها عن التأثير في المرحلة الثانية، و هذا المعنى إنما يصدق فيما لو فرض أن قيام مشكوك الحجية لم يكن مؤثراً في تغيير موقفنا اتجاه سائر القواعد التي يرجع إليها لو لا هذه الحجية المشكوك، فإذا تم ذلك، فيثبت أن الحجية المشكوك لا أثر لها جزماً، و لا وجود لها في المرحلة الثانية.

و من هنا، يمكن أن نبدأ بهذا البيان الساذج و الصحيح في نفس الوقت.

و حاصله: هو أنه إذا قام خبر الواحد المشكوك الحجية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، حينئذ: ننظر إلى أنه هل يتغير شيء

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٠

مما كان بأيدينا من القواعد التي كانت هي المرجع لو لا هذا الخبر المشكوك الحجية؟

و هذه القواعد، أولها: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بناءً على مسلكت المشهور القائمين بها، فلولا هذا الخبر لرجعنا إلى هذه القاعدة، أي: إلى البراءة العقلية، و حينئذ: هنا نقول: بعد قيام هذا الخبر المشكوك، أيضاً: نرجع إلى هذه القاعدة؛ لأن قيام ما لم يتم البيان على حجيتها لا - يكون بياناً، و ضم احتمال الحجية إلى احتمال الواقع، هو ضم احتمال إلى احتمال، و هذا لا يشكل بياناً، إذن، فموضوع القاعدة موجود، فارجع إلى البراءة العقلية حينئذ.

و ثاني هذه القواعد هي البراءة الشرعية، و هنا أيضاً نقول: إنه مع قيام هذا الخبر المشكوك نتمسك بإطلاق دليل البراءة الشرعية، أي: بإطلاق (رُفِعَ ما لا - يعلمون)، و ذلك لأن حجية خبر الواحد على فرض ثبوتها، تكون مخصية لدليل البراءة، أو حاكمة بحاكمية مرجعها إلى التخصيص، فهي بحسب الروح، لسانها نفى الموضوع.



حينئذٍ: من الواضح أنّ هذا يكون من موارد الشكّ في التخصيص الزائد، و دليل البراءة تامّ، و المفروض أنّه لم يتم دليل على حجّية خبر الواحد، أي: لم يتم دليل على التخصيص، إذن، فهذا شكّ في التخصيص الزائد، أو في حكومته روحها التخصيص الزائد، فتتمسك بعموم الدليل.

نعم، لو كان حجّية خبر الواحد لا بالتخصيص، و لا بحكومه ترجع إلى ذلك، بل بالورود، بمعنى: أنّها ترفع الموضوع حقيقةً، حينئذٍ: فالشكّ فيها شكّ في الموضوع حقيقةً، فيكون شبهةً مصداقيةً لدليل البراءة، و لا يمكن التمسك بدليل البراءة في شبهة المصداقية، لكن هذا مجرد فرض.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦١

و الصحيح: أنّ حجّية الخبر على فرض تماميتها تكون مخصّصة أو حاكمة بالنحو المتقدّم، وعليه: فرجع إلى البراءة الشرعية. ثالثها: أي: ثالث هذه المراجع هو الاستصحاب، أي: استصحاب عدم وجوب الدعاء حتى بعد قيام الخبر المشكوك؛ لأنّ حجّية خبر الواحد، إمّا مخصّصة لدليل الاستصحاب، أو حاكمة، و على كلّ حال، فمع الشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في التخصيص الزائد، فيتمسك بعموم دليل الاستصحاب.

و نقول هنا: كما قلنا هناك، أي: لو كان دليل حجّية خبر الواحد وارداً على دليل الاستصحاب، فيجرى نفس الكلام، أي: حينئذٍ يكون الشكّ فيها شكّاً في الموضوع، فيكون شبهةً مصداقيةً.

رابعها: أي: رابع المراجع هو الدليل الاجتهاديّ، من آية أو رواية، لسانهما عدم وجوب الدعاء مثلاً لو فرض وجوده. و حينئذٍ: من الواضح أنّه مع قيام خبر الواحد المشكوك الحجّية يتمسك بعموم ذلك العامّ، أو بإطلاق ذلك المطلق في الرواية أو الآية؛ لأنّ هذا العموم حجّة في نفسه، إلّا إذا قامت حجّة أحرز منه، و المفروض أنّه لم يحرز ما هو أقوى منه. و هذا معناه: أنّ هذا الخبر لم يغيّر من واقع ما ينبغي إجراؤه و اتّخاذه، فوجوده و عدمه سيان من هذه الناحية، و هذا هو معنى أنّ هذه الحجّية المشكوك لا أثر عمليّ لها، هذا هو البيان الأوّل، و هو صحيح.

و لو أردنا تعميق هذا البيان على ضوء المقدّمة المزبورة لقلنا: إنّ الشكّ في حجّية أماره من الأمارات مرجعه إلى الشكّ في حكم ظاهريّ؛ لأنّ الحجّية حكم ظاهريّ.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٢

و حينئذٍ: تارةً يفرض أنّه في مثل هذا المورد نحصل على دليل على حكم ظاهريّ مخالف، كما لو كنّا نشكّ في حجّية خبر الواحد، ثمّ حصلنا على دليل على البراءة التي هي حكم ظاهريّ مخالف مع حجّية خبر الواحد. و أخرى نفرض أنّنا حصلنا على دليل على حكم واقعيّ على خلاف خبر الواحد، من قبيل أن يدلّ دليل من آية على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، مع أنّ خبر المشكوك الحجّية يدلّ على وجوب الدعاء، فهنا: نكون قد حصلنا على دليل على الحكم الواقعيّ في عدم وجوب الدعاء؛ لأنّ مفاد الآية حكم واقعيّ.

إذن، في مورد الشكّ في حجّية الخبر الواحد الدالّ على وجوب الدعاء حالتان:

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

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

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

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

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٣

دليلاً قطعياً على نفي حجّية خبر الواحد، إلّا إذا كان دليلاً قطعياً على البراءة المطلقة المقيّدة بعدم وصول المنافي؛ لأنّ التنافي بين الخطابات الظاهرية - بناءً على هذا المبنى - شيئاً من حيثية الوصول.

و أمّا إذا كان دليلاً تعديدياً على البراءة، من قبيل أخبار الثقة، حينئذٍ هنا لا قطع لنا بالبراءة وجداناً، إذن لا قطع لنا وجداناً بعدم الحجّية، لكنّ الدليل الاجتهاديّ دلّ على البراءة، وهو (رفع ما لا يعلمون)، فيدلّ بالالتزام على عدم حجّية خبر الواحد، وهذا ليس من لوازم البراءة ليكون مثبتاً، بل هو من لوازم دليل البراءة، إمّا بلحاظ نفس مفاده على مسلكنا، وإمّا بإطلاقه على مسلك المشهور، وبهذا نحصل على دليل اجتهاديّ على عدم الحجّية.

ولا يُقال هنا: إنّه يلزم - على فرض أن يكون خبر الواحد حجّية في الواقع - اجتماع حكيمين ظاهريين متنافيين، فلو فرض في الواقع أنّ خبر الواحد كان حجّية، وأنّ البراءة لا - تجرى في مورده، وأنّ ظهور الإطلاق في دليل البراءة كافٍ، حينئذٍ، قد يُقال: بلزوم اجتماع حكيمين ظاهريين، أحدهما: حجّية خبر الواحد، والآخر: التّعبد بإطلاق دليل البراءة.

فإنّه يُجاب: بأنّ هذين التّعبدتين طويلتان، لا عرضيان؛ لأنّه إنّما نتعبد بإطلاق دليل البراءة عند الشكّ في المخصّص، أي: عند الشكّ في حجّية خبر الواحد؛ لأنّ حجّية إطلاق دليل البراءة حكم ظاهريّ أخذ في موضوعه عدم إحراز المخصّص، فحجّية دليل البراءة مع حجّية خبر الواحد حكمان ظاهريان طويلتان؛ لأنّه أخذ أحدهما في طول الآخر، ولا منافاة بينهما، للطوليّة بينهما.

و أمّا الحالة الثانية: فهي أن نفرض أنّنا نحصل دليلاً على الحكم الواقعيّ بعدم وجوب الدعاء، حينئذٍ، هذا الدليل، إن كان وجدانياً،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٤

فلا معنى للبحث عن الحجّية المشكوكة؛ لأنّا قطعنا بالواقع، بل حتى لو كانت هناك حجّية معلومة، فلا معنى للبحث عنه أيضاً.

و أمّا إذا كان هذا الدليل على الحكم الواقعيّ تعديدياً، كالإطلاق، حينئذٍ، نتمسك بالإطلاق؛ لأنّ كلّ إطلاق حجّية ما لم يحرز حجّة أقوى منه، للشكّ في حجّية المقيّد، لكن هنا لا يوجد نافٍ للحجّية المشكوكة، لا وجداناً، ولا تعديداً، وذلك لأنّ مفاد الدليل هو الحكم الواقعيّ، ومن الواضح: أنّ هذا المفاد لا ينافي مع الحجّية.

و الفرق بين الحالة الأولى وهذه الحالة الثانية، هي أنّه في الأولى مفاد دليل (رفع ما لا يعلمون) هو البراءة، وهي تنافي الحجّية بالالتزام، لكن هنا في الحالة الثانية، دللنا مفاده حكم واقعيّ، والحكم الواقعيّ لا ينافي الحجّية؛ لأنّه ليس حكماً ظاهرياً في عرض الحجّية.

إذن، فهذا الدليل لا يدلّ على ما ينافي الحجّية، ليدلّ بالالتزام على نفي الحجّية المشكوكة.

و أمّا حجّية هذا الدليل، فإنّها حكم ظاهريّ، أي: حجّية إطلاق قوله: (الدعاء ليس واجباً)، فهذه الحجّية في طول الحجّية المشكوكة؛ لأنّ حجّية إطلاق هذا الدليل فرع عدم وصول هذا المقيّد، إذن، فهي غير منافية؛ لأنّها في طولها.

وعليه: فلم يثبت لا وجداناً ولا تعديداً ما ينافي هذه الحجّية، لا بلحاظ مفاد الدليل، ولا بلحاظ حجّيته؛ لأنّ مفاد الدليل حكم واقعيّ، و حجّية الدليل حكم ظاهريّ في طوله.

و الحاصل هو: أنّه على ضوء المقدمّة المزبورة نقول: إنّ الصيغة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٥

السادجة لإثبات أنّ الشكّ في الحجّية يساوق عدم الحجّية بلحاظ مرحلة التأثير والمنجزية والمعدّرية عقلاً، هو أنّ تمام ما كان يجري من أصول وقواعد عقليّة أو شرعيّة على تقدير على عدم الحجّية، تبقى جارية مع الشكّ فيها أيضاً، فالبراءة العقليّة مثلاً جارية - على القول بها - حتى مع الشكّ في الحجّية؛ لأنّ ضمّ احتمال الحجّية إلى احتمال الواقع لا يحقّق علماً و بياناً، وهكذا البراءة الشرعيّة، فإنّه

يصح التمسك بإطلاق دليلها؛ لأنه من الشك في التخصيص الزائد بالنسبة إليه حتى لو قيل بحكومة دليل حجته الأمانة على الأصل؛ لأن الحكومة نوع من التخصيص، و لكن برفع الموضوع.

نعم، لو كان التقديم بملاك الورد، لكان من الشبهة المصدقية له، إلا أنه مجرد فرض. وكذلك الحال بالنسبة إلى دليل الاستصحاب في مورد احتمال حجته أمانة على خلافه.

و كذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى التمسك بإطلاق دليل الحكم الواقعي فيما إذا شك في حجته ما يدل على تخصيصه؛ فإنه حجة حتى يثبت المخصص و يُحرز، و مجرد احتمال حجته المخصص لا يكون إحرزاً له. و إذا أردنا تعميق هذا البيان و النتيجة على ضوء المقدمة المزبورة نقول: إن الشك في حجته أمانة مرجعه إلى احتمال حكم ظاهري؛ إذ تارة يُفرض الحصول على دليل يدل على حكم ظاهري مخالف، كما في دليل البراءة، في مورد قيام ما يشك في حجته على حكم إلزامي.

و أخرى يفرض الحصول على دليل يدل على حكم واقعي على خلاف مؤدى الأمانة المشكوك.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٦

أما في الحالة الأولى، فإن كان الدليل على البراءة قطعياً، فهو دليل قطعي على عدم حجته تلك الأمانة، و إن كان ظنيّاً معتمراً، كما لو تمسكنا بإطلاق دليل البراءة، فهو حجة على البراءة، و بالتالي: فهو دليل على عدم جعل الحجته لتلك الأمانة في عرض البراءة، حيث إنهما متنافيان بناءً على مسلكنا مطلقاً، و طبعاً هذا في الشبهة الحكمية- و هذا غيره في الشبهة الموضوعية للحجته؛ فإنه فيها يتمسك باستصحاب موضوعي، كاستصحاب عدم وجود الخبر، و قد يتمسك بالبراءة عن الحكم، لكن في مرتبة الشك في وجود المنجز-. و أما بناءً على مسلك المشهور في خصوص حال الوصول، فيدل على عدم إطلاق حجته تلك الأمانة المشكوك لمن وصلت إليه البراءة.

و لا- يتوهم أنه يلزم على فرض حجته المنجز في الواقع اجتماع حكيمين ظاهريين متنافيين، أحدهما: الخبر الملزم، و الثاني: حجته الإطلاق في دليل البراءة على التعبد بالبراءة؛ لأن هذين الحكيمين الظاهريين طوليان.

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

و أما الحالة الثانية: فإن كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً، فلا موضوع للحجته، و إن كان تعديداً كإطلاق أو عموم، تمسكنا به لإثبات مؤداه، حيث إن الإطلاق حجة ما لم تثبت حجة أقوى على خلافه.

إلما أن هذا الإطلاق لا ينفى لنا جعل الحجته كما كان في الحالة الأولى؛ لأن مفاده الحكم الواقعي، و هو لا ينفى جعل حكم ظاهري عند الشك فيه، و أما حجته الإطلاق، فهي حكم ظاهري في طول ذلك الحكم الظاهري و فرع عدم وصوله.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٧

### الوجه الثاني: من تأسيس الأصل هو ما ذكره الشيخ الأعظم

[٣١] في الرسائل من التمسك بإطلاق ما دل على عدم جواز التعبد بغير العلم، و النهي عن اتباع الظن.

و ذلك بتقريب: أن حجته خبر الواحد المشكوك لو تمت، لكان ذلك الثبوت مخصصاً لهذا العموم أو الإطلاق الدال على النهي عن العمل بالظن، و حيث إن المفروض عدم ثبوت الحجته، و عدم قيام دليل عليها، فمرجع ذلك إلى الشك في التخصيص عمومات النهي عن العمل بالظن، و مع الشك في التخصيص يُرجع إلى العام أو المطلق.

و قد اعترض المحقق النائيني [٣٢] (قده) على هذا البيان، بأن الشك في الحجته يوجب تعذر التمسك بإطلاق هذه الأدلة الناهية عن

العمل بالظن؛ لأن هذه الأدلة موضوعها هو الظن، و ما ليس بعلم، و الحجية المشكوكه على فرض ثبوتها تكون بمفاد و لسان جعل الظن علماً و طريقاً بإلغاء احتمال الخلاف.

و من هنا قلنا: بأن الأمانة حاكمه على أدلة الأصول؛ لأنها تجعل الأمانة علماً و تبدل اللاعلم بالعلم، إذن، فمع الشك في حجية الأمانة، يشك في أنه هل جعلت هذه الأمانة علماً أو لا؟ فإذا كانت قد جعلت علماً، فقد ارتفع بذلك موضوع أدلته النهي عن العمل بغير العلم؛ لأن موضوعها غير العلم، و هذه الأمانة على تقدير حجيتها شرعاً هي علم، و على فرض عدم جعل الحجية لها، إذن، هي ليست علماً، فتكون مشمولة لأدلة النهي عن اتباع غير العلم.

و هذا معناه: أن الشك في حجية الخبر يوجب عدم إمكان

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٨

التمسك بعموم النهي عن العمل بغير العلم؛ لأن الشبهه مصداقية حينئذ؛ إذ يشك في أن الخبر الواحد هل هو علم أو ليس بعلم، فيشك في تحقق موضوع الدليل بالنسبة إليه، و هذا معنى كون الشبهه مصداقية، و معه: لا- يرجع إلى العموم و الإطلاق في موارد الشك في الحجية.

و قد أشكل في الدراسات [٣٣] على المحقق النائيني (قده) بثلاثة وجوه:

الإشكال الأول: هو أن الحجية المشكوكه بوجودها الواقعي لا- يترتب عليها أثر- كما تقدم-، و من هنا قيل: إن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها، أي: بلحاظ مرحلة التأثير، التي هي المرحلة الثانية، فإذا كان لا يترتب عليها أثر بوجودها الواقعي ما لم تصل، إذن، كيف يعقل أن تكون حاكمه و رافعه لموضوع أدلة النهي عن العمل بالظن، مع أنها غير واصله؟

إذن، فالصحيح أن حكومتها على أدلة النهي عن العمل بالظن، إنما هو متفرع على وصولها.

و أما مع الشك فيها، فلا حاكمية لها؛ لأنه لا أثر لها بوجودها الواقعي، و حينئذ: لا بأس بالتمسك بعموم أدلة النهي عن اتباع الظن. و جوابه: هو أن يقال: بأن كون الحجية بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر، و إنما يترتب عليها الأثر بوجودها الواصل، فهذا الكلام و إن كان صحيحاً- كما عرفت- لكن إنما يصح بمقدار ما يساعد عليه البرهان، و البرهان إنما اقتضى انسلاخ الحجية بوجودها الواقعي عن التأثير في عالم و مرحلة التنجيز و التعذير، بمعنى: أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٦٩

الحجية ما لم تصل، حالها حال الحكم الواقعي ما لم يصل، فكما أن الحكم الواقعي ما لم يصل لا يترتب عليه تنجيز و لا تعذير بحكم العقل، فكذلك الحجية؛ فإنها ليست بأحسن حالاً من الحكم الواقعي، إذن، فهي بوجودها الواقعي ما لم تصل تكون منسلخة عن التأثير من التنجيز و التعذير، فهذا المقدار تم عليه البرهان.

لكن حاكمية الحجية على دليل النهي عن اتباع الظن و غير العلم، و على كل دليل آخر أخذ في موضوعه عدم العلم، فحاكميتها على تلك الأدلة عند الميرزا (قده) ليست بلحاظ المنجزية و المعدرية العقلية المترتبة على هذه الحجية، حيث يقال: حيث لا تنجيز و لا تعذير فلا حكومه.

بل حاكمية الحجية على الأدلة التي أخذ في موضوعها عدم العلم، إنما هي باعتبار المجعول الاعتباري التشريعي في الحجية، بقطع النظر عن التنجيز و التعذير، حيث إن الميرزا (قده) يبنى على أن المجعول في الحجية هو الطريقة، يعني: اعتبار الظن علماً، كما يوافق على ذلك الدراسات [٣٤] أيضاً.

و حينئذ: فالحاكمية تنشأ من هذه المرحلة، و هي مرحلة المجعول التشريعي للحجية التي هي المرحلة الأولى من المرحلتين اللتين مرّ

ذكرهما، وليست الحاكمية منتزعة عن المرحلة الثانية للحجة، التي هي مرحلة التنجيز والتعدير، وقد تقدم أن المرحلة الأولى - أي: مرحلة المجعول التشريعي - مرحلة مطلقة، و محفوظة حتى مع الجهل وعدم الوصول، و حيث إن نكته الحكومة قائمة بهذه المرحلة، حينئذ: فلا موجب لهذا الإشكال على الميرزا (قده)، و حينئذ: يمكن أن يقال بحكومة الحجية المشكوكة، و مع الشك بها تكون شبهة مصداقية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٠

الإشكال الثاني: في الدراسات [٣٥] على الميرزا (قده)، و هو نقضي.

حيث يُقال: إنه لو تعدّر في محلّ الكلام التمسك بإطلاق دليل النهي عن العمل بغير العلم باعتبار أن الشبهة مصداقية؛ لأنّ الحجية المشكوكة لعلها رافعة للموضوع، إذن، لازمه: أنه مع وجود ما يُحتمل حجتيته أو احتمال وجود الحجية لا يمكن التمسك بإطلاق أدلة الأصول أيضاً، فمثلاً: لا- يمكن التمسك بإطلاق دليل البراءة إذا احتملنا وجود خبر ثقه، فمن الواضح حينئذ: أنه يأتي كلام الميرزا (قده)، و هو أنه لا- يجوز التمسك بإطلاق دليل البراءة؛ لأنّ موضوع (رُفَع ما لا يعلمون) مشكوك في المقام؛ إذ على تقدير وجود أماره شرعية، إذن، فهي علم، و معه: لا يُتمسك بدليل البراءة.

و الحاصل هو أنه نقض عليه بأدلة الأصول العملية التي قد أخذ في موضوعها عدم العلم، و حينئذ: بناءً على هذا لا يصح التمسك بإطلاق أدلتها عند الشك في حجيتها، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

و جوابه: هو أن الميرزا (قده) يمكنه التخلص من هذا النقض، و ذلك بإجراء استصحاب موضوعي ينقح موضوع البراءة، بمعنى: أنه حينما يشك في وجود خبر و عدمه، يستصحب حينئذ عدم وجود الخبر، و بهذا يتنقح موضوع دليل البراءة، لكن بعد إحراز موضوعها بالاستصحاب الموضوعي.

و هذا العلاج و إن كان مقترحاً بأن تجري استصحاب عدم الحجية كي ينقح موضوع دليل النهي عن العمل بغير العلم، لكن من الواضح: أننا إذا أجرينا استصحاب عدم الحجية - و التي هي صيغة أخرى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧١

مستقلة - فإنها لو صححت لكانت كافية في المقام بلا حاجة إلى ضم هذه الضميمة، حتى لو فرض عدم وجود آيات تنهى عن العمل بالظن، إذن، فهذا الاستصحاب لو جرى لكان كافياً لتأسيس الأصل، بل يمكن التمسك بدليل البراءة أيضاً بلحاظ الشك الطولي في الحجية بناءً على مسلكنا، و حينئذ: يكون النقض على الميرزا (قده) غير تام.

الإشكال الثالث: من الدراسات [٣٦] على الميرزا (قده) هو أنه بناءً على طرز تفكير الميرزا (قده)، فهذه الأدلة التي تنهى عن العمل بالظن، تكون لغواً؛ لأنه لمن سوف تُفيد؟ أما من يقطع بعدم الحجية، فهذه الأدلة لن تفيده كما هو واضح، و أما من يشك في الحجية، فلا يمكن له التمسك بهذه الأدلة على ما يراه الميرزا (قده) من أن التمسك بها عند الشك في الحجية يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، و هذا معنى كون هذه الأدلة لغواً.

و جوابه: هو أن هذه الأدلة ليست لغواً، و ذلك: لأنها هي بنفسها أحد مناشئ القطع بعدم الحجية في جملة من الموارد، و أي فائدة أكبر من أن تكون هذه الأدلة بنفسها من موجبات القطع بعدم الحجية، و لو نحو الموجبة الجزئية، أي: في بعض الموارد.

لكن رغم كون الإشكالات الثلاثة هذه غير واردة؛ فإنّ كلام الميرزا (قده) هو أيضاً غير تام، و ذلك لأحد بيانين.

البيان الأول: هو أن الحكومة بالمعنى المقابل للورود ليس رفعا للموضوع حقيقة، و إنما لسانه لسان رفع الموضوع، و واقعه التخصيص، فلو شك في الورد، و الذي يرفع الموضوع حقيقة، لكان هذا شبهة مصداقية، و لكن لو شك في الحاكم الذي لا يرفع الموضوع

حقيقته،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٢

ولكنه يوجب القرينية بملاك النظر لذاك الدليل الآخر، ففي مثله: يكون موضوع الدليل المحكوم محرراً وجداناً، وإنما الشك في وجود قرينه إثباتية على تقييده، فالحاكم بالمعنى الذي نحن نقبله - وهو أنه مخصيص - لكن فرقه عن المخصيص أنه بلسان نفى الموضوع، لا أنه رافع له، وإلا، لرجع إلى الورود، ولما كان حاكماً.

ففي المقام، لو سلم أن حجتيه خبر الواحد حاكمة على دليل النهي عن اتباع الظن، فهذه الحاكمة إنما هي بلسان نفى الموضوع، لا واقعه، ومعه: فالموضوع محرر وجداناً، فلا يكون التمسك بإطلاق الدليل تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، وإنما يكون كذلك إذا شك في الورود؛ لأن الوارد يرفع الموضوع حقيقته.

وهذا من فوارق الورود والحاكمية، وقد بين في تعارض الأدلة.

والحاصل: هو أن الحكومة هنا على القول بها، فهي رفع للموضوع تعديداً، لا حقيقة - كما ذهب إليه الميرزا (قده) في محله - وإنما حقيقة الحكومة هي التخصيص، ولكن بلسان رفع الموضوع، ولذا، فإنه عند الشك في الحاكم تمسك بإطلاق المحكوم؛ لأنه من الشك في التخصيص بحسب روحه، ومعه: لا يكون التمسك بإطلاق الدليل تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، وإنما يكون كذلك إذا قلنا بالورود في وجه تقديم الأمارات عند ما نشك في الوارد؛ لأن الوارد يرفع الموضوع حقيقته، وقد ذكرنا هذا في تعارض الأدلة، وسميناه بالحكومة الميرزائية.

إذن، فالبيان المذكور غير تام، كما أن أصل ذلك الوجه لم يكن صحيحاً.

البيان الثاني: هو أننا إذا سلمنا أن مفاد الحجية هو جعل العلمية والطريقة، حينئذ نقول: بأن النهي عن اتباع الظن وغير العلم ليس نهياً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٣

تحريراً نفسياً من قبيل النهي عن شرب الخمر، وإنما هو إرشاد لإسقاطه عن الحجية، ومعناه: أنه ليس بحجة، أي: ليس بعلم عند الميرزا (قده)؛ لأن الحجية معناه العلمية وجعل الطريقة، إذن، مفاد النهي الإرشادي هو نفى الحجية، أي: نفى جعله علماً، وهذا معناه: أن هذا الدليل مع ذاك الدليل في عرض واحد، ولا حكومة لأحدهما على الآخر؛ لأن دليل حجتيه الخبر يقول: هذا حجة، أي: أن هذا علم، والنهي عن اتباع الظن بعد حمله على أنه إرشاد، يقول: هذا ليس بحجة، أو ليس بعلم، إذن، فهذان خطابان عرضيان موضوعهما واحد، وهو هذا الظن، إذن، فلا حكومة لأحدهما على الآخر، ولو قام الدليل عليهما معاً لالتزمتا بالتخصيص، ومع عدم قيام الدليل تمسك بالعام.

إذن، فالظاهر صحة كلام الشيخ الأعظم (قده)، بمعنى: أن ما دل على ما عدم جواز التعويل على غير العلم يكون دليلاً اجتهادياً دالاً على عدم حجتيه كل ظن ما لم يقيم دليل على حجتيه.

وبهذا العموم، يمكن أن نرد على الظنون التي ذهب غير الإمامية إلى حجيتها مع عدم قيام الدليل عليها، كالظنون القياسية والاستحسانية وغيرها، ويكون هذا العموم هو الأصل.

ودعوى: أن النهي عن اتباع الظن مخصوص بخصوص أصول الدين ولا - يشمل فروعه، إمياً بدعوى: أن هذا هو الظاهر منه، وإما بدعوى أن هذا المتيقن منه، على ما ذكر في الكفاية، وبذلك أبطل الاستدلال بهذه الآيات، فمثل هذه الدعوى غير مقبولة.

إمياً دعوى أن هذا هو الظاهر من الآيات، بحيث إن قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ لَيْسَ لَهَا إِطْلَاقٌ يَشْمَلُ مَحَلَّ الْكَلَامِ، فهذا غير تام، بل ظاهرها تأسيس قانون كلي، وهو عدم جواز التعويل إلا على العلم في الدين، سواء في أصول أو فروعه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٤

و أما أن هذا هو المتيقن منها، فهذا صحيح، لكن وجود القدر المتيقن لا يمنع التمسك بالإطلاق و إجراء مقدمات الحكمة، خصوصاً و أن هذا المتيقن هو متيقن من الخارج. إذن، فالإطلاق محكم، و هو دليل اجتهادي على عدم الحجية.

### الوجه الثالث: لتأسيس الأصل:

هو ما يظهر من كلمات الشيخ (قده) من التمسك بما دلّ على حرمة الإسناد إلى المولى تعالى، و الإفتاء بلا علم، كما في قوله تعالى: **قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ [٣٧]**، فنسبته شيء إلى المولى بلا علم حرام، فهذه الأدلة تسمى: الشيخ (قده) بإطلاقها لإثبات عدم حجية مشكوك الحجية.

و هذه الأدلة غير الأدلة السابقة، فتلك تنهى عن العمل على وفق الظنّ و الجرى على طبقه، و لذا كان ذلك النهي إرشاداً إلى عدم الحجية، فمدلوله المطابقي هو عدم الحجية.

و أما دليل حرمة الإسناد بلا علم، فهذا الدليل مفاده حرمة تكليفية نفسه؛ لأنّ تشريع، و من هنا، لا بدّ للتمسك بمثل هذه الأدلة أن يدعى أن جواز الإسناد ملازم مع الحجية، و هذا الدليل يدلّ بالمطابقة على عدم جواز الإسناد، فيدلّ بالالتزام على نفي الحجية؛ لأنّ الدليل على نفي أحد المتلازمين دليل على نفي ملازمه.

و على هذا الأساس، يقع الكلام حول هذه الصيغة، في عدّة نقاط:

النقطة الأولى: هي أن جواز الإسناد هل هو ملازم مساوٍ للحجية لكي يتم الاستدلال أو لا؟ إذ من الواضح: أنه إذا لم يكن ملازماً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٥

أصلاً، أو لازماً أخصّ، فحينئذٍ نفيه لا يدلّ على نفي الحجية، و إنّما يكون دالاً على نفيها فيما إذا كان لازماً مساوياً.

و التحقيق في ذلك هو: أن كون جواز الإسناد من لوازم الحجية و آثارها، فرع مسألة تقدّم الكلام فيها، و هي أن الأمانة المعتبرة ببركة دليل حجيتها، هل تقوم مقام القطع الموضوعي كما تقوم مقام القطع الطريقي أو لا؟ فإنّ جواز الإسناد موضوعه هو (ما علم أنّه من المولى)، و حرمة الإسناد موضوعه: (ما لم يعلم أنّه من المولى)، فالعلم بأنّ هذا من المولى، أخذ بوجوده موضوعاً لجواز الإسناد، و أخذ بعدمه موضوعاً لحرمة الإسناد، فهو من القطع الموضوعي.

فإن قلنا إن الأمانة التي يجعل الشارع لها الحجية تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن، جواز الإسناد الذي هو حكم للقطع سوف يترتب على الأمانة التي جعلها الشارع حجة؛ لأنها تقوم مقام القطع الموضوعي.

و إذا قلنا إن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي فقط، فإنّ جواز الإسناد حينئذٍ لا يترتب على جعل الحجية للأمانة، فإن جعلها حجة إنّما يجعلها كالقطع الطريقي، أما الأحكام الشرعية المجعولة على عنوان القطع التي منها جواز الإسناد، فلا تترتب على الأمانة، و قد تقدّم الكلام في هذه المسألة.

فإن بنينا على أن الأمانة لا تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن، من الواضح: أن جواز الإسناد حينئذٍ ليس من شئون الحجية و لوازمها، بل هو أمر مستقل عنها؛ إذ قد تثبت حجية أمانة، لكن لا يجوز إسناد مؤداها إلى المولى، و يُقال: بأنّ هذا المؤدى هو حكم المولى الواقعي، بل يكون ذلك منجزاً و معدّراً ظاهراً، و بناءً عليه، فالدليل الدالّ على عدم جواز الإسناد لا يدلّ على نفي الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٦

و أما إذا بنينا على أن الأمانة لا تقوم مقام القطع الموضوعي، فغاية الأمر و ما يُعترف به هو أن هذا مقتضى إطلاق دليل الحجية، يعني:

أن دليل حجيتها لو كان له إطلاق، إذن، لقام بعملين: أحدهما: إقامة الأمانة مقام القطع الطريقي، والثاني هو إقامتها مقام القطع الموضوعي، بحيث إن إقامتها مقام القطع الطريقي يستلزم حتماً إقامتها مقام القطع الموضوعي، وحينئذٍ: فغاية ما يدل عليه دليل حرمة الإسناد إلى المولى هو أن هذه الأمانة المشكوكة الحجية لم تقم مقام القطع الموضوعي، لكن هذا لا يثبت أنها لا تقوم مقام القطع الطريقي؛ لأنه لا تلازم بين العملين.

نعم، لو كان هناك دليل يمكن أن يُستفاد منه هذا، فلا بأس، لكن أيضاً هذا ليس معناه: أن نفي أحدهما يستلزم نفي الآخر. إذن، سواء قلنا إن دليل الحجية يفى بإقامتها مقام القطع الطريقي والموضوعي، أو قلنا إنه لا يفى إلا بإقامتها مقام القطع الطريقي، فهذا الكلام غير تام؛ لأن الدليل يدل على عدم قيامها مقام القطع الموضوعي، فلا يترتب عليها جواز الإسناد، وهذا لا يستلزم أن لا يكون قائماً مقام القطع الطريقي من التنجيز والتعذير.

وهذا الإشكال وارد على هذا الوجه ما لم يضم لهذا الوجه دعوى استظهار عرفي من الخارج، وذلك بأن يُستظهر أن حرمة الإسناد في الآية إنما هو باعتبار عدم الحجية.

والخلاصة هي أن كون جواز الإسناد من شئون الحجية إنما هو فرع مسألة قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي وعدمه، فإنه لو قيل بقيامها مقام القطع الموضوعي، فنفي جواز الإسناد يكون نفياً للحجية حينئذٍ، وإلا، فيكون جواز الإسناد لازماً أخص، فلا يدل نفيه على بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٧

نفي ملزومه، بل حتى على القول بقيامها مقام القطع الموضوعي، فليس ذلك إلا باعتبار الملازمة، بحيث يكون نفي هذا الأثر و ثبوت حرمة الإسناد ملازماً، بحيث يكون نفي هذا الأثر و ثبوت حرمة الإسناد ملازماً لنفي قيامها مقام القطع الطريقي الذي هو الحجية المبحوث عنها في المقام.

فالصحيح أن مجرد حرمة الإسناد في مورد الأمانة المشكوكة لا تكفي لإثبات عدم الحجية، ما لم تضم عناية استظهار عرفي زائدة من الخارج، وهي أن حرمة الإسناد في الآية إنما هو بلحاظ عدم الحجية.

النقطة الثانية: هي أنه لو سلمنا أن جواز الإسناد من لوازم الحجية، نسأل: بأن جواز الإسناد هل هو من لوازم الحجة والحجية بوجودها الواقعي، أو من لوازم وصول الحجية؟

فقد يُقال: بأن جواز الإسناد إن كان من لوازم الحجية بوجودها الواقعي، يتم حينئذٍ الاستدلال عند الشيخ (قده)؛ لأن الدليل الدال على عدم جواز الإسناد يدل على نفي ملزوم هذا الجواز الذي هو الحجية بوجودها الواقعي.

وأما إذا كان جواز الإسناد من شئون الحجة بوجودها الواسل لا الواقعي، فحينئذٍ لا معنى في المقام للتمسك بدليل حرمة الإسناد لنفي حجية هذه الأمانة؛ لأننا عالمون بحرمة الإسناد، سواء كانت هذه الأمانة حجة في الواقع أو لا؛ لأننا غير عالمين بحجيتها وجداناً، والمفروض أن جواز الإسناد شرطه العلم بالحجية.

فالدليل الدال على نفي جواز الإسناد يدل على نفي ملزومه، و ملزومه هو العلم بالحجية، وهو معلوم الانتفاء وجداناً، ولا يدل على نفي الحجية بوجودها الواقعي.

والحاصل هو: أن جواز الإسناد إن كان من لوازم الحجية

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٨

بوجودها الواقعي، تم الاستدلال عند الشيخ (قده)، وإن كان من لوازم الحجية بوجودها الواسل، إذن، لم يتم الاستدلال عند الشيخ؛ لأننا عالمون حينئذٍ بحرمة الإسناد على كل حال، سواء كانت الأمانة المشكوكة حجة أم لا؛ لأننا غير عالمين بحجيتها وجداناً.

و تحقيق الحال في هذه النقطة الثانية هو أنه بعد الفراغ عن الملازمة في النقطة الأولى، أي: بعد الفراغ عن أن الحجية تنتج جواز الإسناد، وفي مقام بيان استتباع الحجية لجواز الإسناد، يوجد مسلكان: كلاهما تقدم في بحث قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي.



المسلک الأول: كما أفاده الميرزا (قده) هو مسلک جعل الطريقيّة و العلميّة [٣٨]، و بأنّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي إذا جعلت لها الحجّية؛ لأنّ جعلها عبارة عن جعل العلم، و كما يجوز إسناد العلم يجوز مؤدّي الأمانة حينئذٍ. و بناءً عليه: يظهر أنّ جواز الإسناد من آثار الحجّية بوجودها الواقعي، لا من آثار وجودها الواسل؛ لأنّ الحجّية عبارة عن جعله علماً، و بجعله علماً يتوسّع موضوع جواز الإسناد واقعاً، فترتب عليه تمام آثار العلم، و حينئذٍ يتمّ الدليل؛ لأنّ الدليل الدالّ بالمطابقة على نفى جواز الإسناد يدلّ بالالتزام على نفى ملازمه، و هو الحجّية بوجودها الواقعي.

و الخلاصة هي: أنّ أولّ المسلكين - في باب قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي - هو مسلک جعل الطريقيّة و العلميّة، كما أفاده الميرزا [٣٩] (قده)، و بناءً عليه: يكون جواز الإسناد من لوازم واقع

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٧٩

الحجّية و جعل العلميّة؛ لأنّه من التوسعة في موضوع جواز الإسناد واقعاً.

المسلک الثاني: هو مسلک الملازمة بين تنزيل المؤدّي - أي: الحكم الظاهري - منزلة الواقع، كما يفيد دليل الحجّة، و هذا يستلزم تنزيل العلم بالمؤدّي منزلة القطع بالواقع، كما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل [٤٠].

و هذا تخريج آخر لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، و بناءً عليه: حينئذٍ ما يكون قائماً مقام القطع بالواقع إنّما هو العلم بالمؤدّي، أي: العلم بالحكم الظاهري، و هذا لا يكون إلّا مع وصول الحجّية، فالمولى ينزل المؤدّي منزلة الواقع، و ينزل القطع بهذا الحكم المماثل منزلة القطع بالواقع، إذن، لا بدّ من القطع بالحكم المماثل، و هذا لا يكون إلّا مع العلم بالحجّية، و حينئذٍ: فمع عدم الوصول، يقطع بعدم جواز الإسناد.

فلو أردنا أن نتمسك بدليل حرمة الإسناد بالنسبة إلينا نحن الشاكون في الحجّية، فيأتي الإشكال حينئذٍ، و هو أنّ حرمة الإسناد بالنسبة إلينا أمر قطعي؛ لعدم وصول الحجّية، حتى لو كانت ثابتة في الواقع، فما دامت لم تصل فنحن لم نعلم بالمؤدّي، إذن، فلا يجوز الإسناد.

إذن، فعدم جواز الإسناد لعلّه ليس من جهة الحجّية، بل لعلّه من جهة عدم وصول الحجّية، إذن، فجواز الإسناد يكون موضوعه مركّباً من جزئين: أحدهما: تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، و ثانيهما: القطع بالمؤدّي، الذي معناه القطع بالحجّية، فإذا تمّ هذان الجزآن يترتب عليه جواز الإسناد، و إلّا، فلا.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٠

و جوابه هو: أنّنا نتمسك في المقام بدليل حرمة إسناد مؤدّي الأمانة إلى الواقع، حتى بالنسبة لمن يعلم بالحجّية، و بذلك ينكشف فقدان الجزء الأول من الموضوع؛ لأنّ جواز الإسناد في باب الأمارات، موضوعه مركّب من جزئين، من ثبوت الحجّية، و من وصولها، فمن إطلاق دليل حرمة الإسناد حتى لمن قطع بحجّية هذا الخبر المشكوك، يُستكشف أنّ الجزء الأول غير موجود، فيمكن إذن على كلا المشربين أن يُتمسك بإطلاق دليل حرمة الإسناد لنفي الحجّية.

و خلاصة الجواب هو: أنّه بناءً على هذا المسلک يُقال: بأنّ جواز الإسناد من آثار العلم بالمؤدّي و الواقع التنزيلي الذي هو الحكم الظاهري، فيكون فرع وصول الحجّية، و أمّا مع عدمه فيعلم بحرمة الإسناد؛ للعلم بارتفاع أحد جزأي موضوع جوازه، و هو العلم بالواقع التنزيلي، سواء كانت الحجّة ثابتة أم لا، إذن، فثبوت حرمة الإسناد في مورد الشكّ في الحجّية، لا يدلّ على عدم حجّيته واقعاً.

و لكنّ الصحيح هو أنّه بناءً على هذا المسلک أيضاً يمكن نفي الحجّية للأمانة المشكوكه، و ذلك بالتمسك بإطلاق هذه الأدلّة بالنسبة لمن يعلم بحجّية تلك الأمانة، و إثبات أنّه يحرم عليه الإسناد واقعاً - و إن كان قد يكون معذوراً بمقتضى علمه - و هذه الحرمة

الثابتة في حقه بمقتضى هذا الإطلاق، و عدم تخصيص دليل حرمة الإسناد بغير مورد الأمانة المشكوكة لا تتم إلا إذا كانت تلك الأمانة غير حجّة واقعا، و إلا لكان كلام جزأى الموضوع لجواز الإسناد محققاً في حقه.

النقطة الثالثة: هي أنه لو تجاوزنا عما أثير من مشاكل في النقطة الأولى و الثانية، سوف نواجه هنا شبهة الميرزا (قده) التي أوردها على الصيغة السابقة في الوجه الثاني، من أن التمسك بالعام هنا تمسك به في الشبهة المصدقية؛ لأن العام يدل على حرمة إسناد ما لا يعلم إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨١

المولى، و الحجية المشكوكة، على فرض ثبوتها، تُعَدُّنا بأننا عالمون، إذن، فعلى تقدير ثبوت الحجية، فنحن لسنا داخلين تحت موضوع هذا العام؛ لأننا نُسند إلى المولى ما نعلم، لا- ما لا- نعلم، و حينئذٍ، يكون التمسك بدليل الحجية تمسكاً به في الشبهة المصدقية.

و قد أجبنا عن هذا الكلام بجوابين: الأول منهما هناك يرد هنا و يدفعها، دون الجواب الثاني؛ إذ في الثاني كنا نقول: إن دليل و لا تُقَفُّ ما ليس لك به علم مفاده: النهي الإرشادي إلى عدم الحجية، و معنى الحجية هو: العلمية و الطريقية، إذن، فهذا الدليل يقول: إن هذا ليس بحجة، أى: ليس بعلم، فلو فرض أنه كان هناك خطاب للحجة لكان يقول: إن هذا الظن حجة و علم، إذن، هما خطابان في عرض واحد، و ليس أحدهما رافعا لموضوع الآخر، بل كل منهما نقيض الآخر، حيث إن أحدهما يقول: الظن علم، و الآخر يقول: الظن ليس بعلم؛ لأنه إخبار و إرشاد إلى عدم الحجية، أى: عدم العلمية بناءً على مبنى الميرزا (قده) من جعل الطريقية.

و هذا الجواب لا يأتي في المقام؛ لأننا في المقام نعالج دليل حرمة الإسناد بلا علم، و هذا الدليل مفاده ليس عدم الحجية، بل حكم مترتب على عدم الحجية، فليس هو في مرتبة دليل الحجية؛ لأن مفاده ليس عدم الحجية ليكونا نقيضين في مرتبة واحدة، بل مفاده حكم شرعي نفسي، و هو الحرمة النفسية التي هي حكم مترتب على عدم الحجية.

و من الواضح، أن دليل الحجية لو كان، لكان رافعا لموضوع هذا الدليل، إذن، شبهة الميرزا (قده) هنا لا يرد عليها هذا الجواب الثاني. و الخلاصة: هي أن شبهة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية التي أثارها المحقق النائيني (قده) بوجه الوجه الثاني، تجرى هنا في المقام، لكن يدفعها جوابنا الأول عليها هناك، دون جوابنا الثاني؛ لأن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٢

الدليل هنا لا يتكفل نفى الحجية العلمية ابتداءً ليكون في عرض دليل العلمية و الحجية، و إنما يدل على حرمة الإسناد للمولى من دون علم، فلو فرض أن دليل الحجية يجعل غير العلم علماً بنحو الورود، حينئذٍ، يكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

### الوجه الرابع: لتأسيس الأصل العملي:

هو التمسك باستصحاب عدم الحجية.

إمّا بأن يجرى استصحاب عدم الحجية رأساً، بدعوى: أن الجعل أمر حادث، يُشكك في وقوعه في الشريعة فيستصحب عدم جعل الحجية.

و إما أن يُستصحب عدم الحجية المجعولة الثابت و لو قبل تحقق ذات الموضوع، أى: قبل قيام الأمانة؛ فإن حجية الأمانة فعليتها فرع فعليتها الخبر، فقبل الأخبار لا فعليتها للحجية، فيمكن أن يُستصحب عدم فعليتها المجعولة.

و كل من الاستصحابين ينتج نفس المطلب، سواء استصحب عدم الجعل أو عدم المجعول الثابت قبل الشريعة.

و قد استشكل في جريان هذا الاستصحاب بتقريبين.

التقريب الأول: هو الاستشكال الذي فهمه الآخوند [٤١] (قده) من كلمات الشيخ (قده) و أجاب عليه، و كأن الآخوند (قده) قد فهم من كلمات [٤٢] الشيخ (قده) أنه يُريد أن يُجرى استصحاب عدم الحجية لكي يترتب عليه حرمة الإسناد و عدم جواز الإفتاء. و حينئذٍ، و مبيّناً على هذا، فكأن الشيخ (قده) استشكل في جريان

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٣

هذا الاستصحاب، بدعوى: أن حرمة الإسناد ليست مترتبة على المستصحب هنا، الذي هو عدم الحجية، بل مترتبة على نفس الشك في الحجية، الذي هو موضوع الاستصحاب؛ إذ من الواضح: أنه بمجرد الشك في الحجية يحرم على الفقيه إسناد هذا المؤدى إلى المولى، سواء كان حجة في الواقع أو لم يكن حجة، إذن، فالأثر الشرعي المراد إثباته باستصحاب عدم الحجية - و هو حرمة الإسناد - ليس أثراً للمستصحب، بل هو أثر لنفس الشك، هكذا فهم الآخوند (قده) من كلام الشيخ (قده)، و حينئذٍ: أشكل عليه بإشكالين. الإشكال الأول: هو أنه سلمنا أن هذا الأثر الشرعي إنما هو أثر شرعي للشك لا للمستصحب، و سلمنا أن المستصحب الذي هو عدم الحجية ليس له أثر شرعي، لكن هذا لا يمنع جريان الاستصحاب؛ لأن المستصحب بنفسه حكم شرعي، و لو عدماً؛ لأنه عدم الحجية التي هي حكم شرعي، و نحن إنما نحتاج إلى افتراض أثر شرعي للمستصحب فيما إذا كان المستصحب موضوعاً خارجاً، كاستصحاب حياة زيد و نحوه، فلا بدّ و أن يكون لها أثر شرعي ليجري فيها الاستصحاب، و أما إذا كان المستصحب بنفسه حكماً شرعياً، إما وجوداً أو عدماً، فلا نحتاج إلى حكم آخر له حتى يستشكل بهذا الإشكال.

و حاصل هذا الإشكال: هو أن الأصل إنما يلمس له أثر شرعي إذا كان جارياً في موضوع خارجي، كحياة زيد و نحوه، فإن الحكم الشرعي بنفسه أثر مجعول من قبل الشارع، إذن، فيعقل التعبد به. و قد أجاب الميرزا (قده) كما يستفاد من كلماته [٤٣]: بأن الاستصحاب

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٤

هنا، و إن كان المستصحب فيه حكماً شرعياً، لكن الاستصحاب بوصفه أصلاً عملياً إنما يجري فيما إذا كان هناك أثر عملي لجرانه. و حينئذٍ نسال: أنه ما ذا يُراد باستصحاب عدم الحجية؟ إذ لا بدّ و أن يراد تنجيز حكم، و هو حرمة الإسناد، و هذه ثابتة بلا حاجة إلى الاستصحاب؛ لأن حرمة الإسناد ليس أثراً للمستصحب لكي يتنجز بالاستصحاب، إذن، فالمستصحب هنا حكم شرعي، إلا أنه لا أثر عملي له، إذن، فلا يجري.

و الحاصل هو: أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من أن يكون للمستصحب، - أي: المتيقن السابق - أثر عملي، يبقى الشاك متحيراً فيه، ليكون البناء على بقائه عملاً، و هو الغاية من الاستصحاب، من غير فرق في ذلك بين الشبهات الحكيمية و الموضوعية. الإشكال الثاني: من الآخوند (قده) على إشكال الشيخ (قده) هو أن يقال: بأننا لا نسلم بأن حرمة الإسناد ليست أثراً شرعياً للمستصحب، بل هي أثر شرعي للمستصحب و للشك معاً، يعنى: عدم الحجية يترتب عليه حرمة الإسناد، و الشك في الحجية أيضاً يترتب عليه حرمة الإسناد.

إذن، فيكون لحرمة الإسناد موضوعان تترتب عليهما، أحدهما: عدم الحجية، و ثانيهما: الشك في الحجية، و حينئذٍ: يحصل المطلوب من كون المستصحب ذا أثر شرعي، و قد صار المستصحب هنا ذا أثر شرعي.

و أجاب الميرزا (قده) عن هذا الإشكال [٤٤] بأنه لو سلم أن الحرمة مترتبة على الجامع بين الأمرين (المستصحب، و الشك)،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٥

فيمتنع جريان الاستصحاب؛ لأن هذا الجامع موجود وجداناً في ضمن أحد الفردين، وهو الشك؛ لأن الشك موجود وجداناً. إذن، فأنتم باستصحاب عدم الحجية الذي هو الفرد الثاني، تريدون أن تثبتوا تعديداً للحكم الذي موضوعه ثابت وجداناً، وهذا من أردى أنواع تحصيل الحاصل؛ لأنه تحصيل تعديدي لما هو حاصل وجداناً. والحاصل هو أن الحكم بحرمة الإسناد موضوعه ثابت وجداناً بأحد الفردين، وأنتم تريدون أن تحرزوها تعديداً. و توضيح الحال في هذا ينبغي بسطاً في الكلام، و حاصل ذلك هو: [٤٥]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٩؛ ص ١٨٥

افتراض كون حرمة الإسناد تترتب على شيئين، وهما: عدم الحجية، والشك في الحجية، كما افترضه الآخوند (قده)، هذا الافتراض له ثلاث صور:

الصورة الأولى: هي أن يفرض أن هناك حرمتين مجعولتين بجعلين، و ثابتتين بخطابين.

إحدهما: حرمة الإسناد، و موضوعها عدم الحجية واقعاً، بلسان (يحرم عليك أن تسند مؤدى ما ليس بحجة واقعاً إلى الشارع). و ثانيتهما: حرمة أخرى مجعولة في خطاب آخر، و موضوعها، الشك في الحجية، بلسان (إن ما تشك أو ما لا تعلم بحجته، فلا يجوز أن تسند مؤداه إلى المولى، سواء كان حجة في الواقع أو لا).

و بناءً على هذه الصورة، فإنه من الواضح أن محذور تحصيل الحاصل الذي أشكل به الميرزا (قده) غير وارد؛ لأن ما هو حاصل وجداناً إنما هو الحرمة الثانية المجعولة على عنوان الشك، و هذه الحرمة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٦

الثانية لو فرضنا أنها محرزة وجداناً، لكن نحن لا نريد باستصحاب عدم الحجية أن نحصل هذه الحرمة حتى يلزم تحصيل الحاصل، بل نريد باستصحاب عدم الحجية تحصيل الحرمة الأولى المجعولة بالجعل الأولي، و المنوطة بعدم واقع الحجية، فما يحصل تعديداً غير ما هو حاصل وجداناً، و حينئذٍ: فلا إشكال؛ لأن الأصل هنا ينقح حرمةً أخرى غير المحرزة بالوجدان، و معه يتعدّد التكليف و العقاب بتعدّد موضوعه.

الصورة الثانية: هي أن يفترض أن هناك جعلاً واحداً، و حرمة واحدة، و هذه الحرمة الواحدة المجعولة في هذا الجعل الواحد على الجامع بين واقع عدم الحجية، و بين عدم العلم بها، أي: أن الجامع بين هذين العَدَلين يكون موضوعاً لهذه الحرمة المجعولة بهذا الجعل الواحد، و نريد بعدم العلم: عدم العلم بالحجية الملائم، حتى مع العلم بعدم الحجية، فيشمل الشك و التردد و القطع بالعدم. و بناءً على هذا، فالمطلب على عكس ما سبق؛ إذ يلزم حينئذٍ تحصيل الحاصل.

كما أنه على الصورة الأولى كان إشكال الميرزا (قده) غير وارد على الآخوند (قده)، لكنّه هنا في هذه الصورة يرد؛ لأنه ليس عندنا إلّا حرمة واحدة، و هذه الحرمة موضوعها و هو الجامع، محقق وجداناً بلحاظ أحد فرديه، و هو عدم العلم بالحجية، و حينئذٍ: فلما ذا يتعبد بالفرد الآخر من الجامع؛ إذ إن أريد به إثبات حرمةٍ أخرى، فهذا خلاف الغرض، و إن أريد به إثبات نفس الحرمة الأولى، فيلزم تحصيل الحاصل، كما ذكر الميرزا (قده) فيكون إشكاله وارداً.

و الخلاصة: هي أن يفترض حرمة واحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجية واقعاً، و عدم العلم بالحجية الذي هو أعمّ من الشك و العلم بالعدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٧

و بناءً على هذا، يصبح من الواضح لزوم تحصيل الحاصل؛ لأنه ليس هناك إلّا حرمة واحدة موضوعها محفوظ وجداناً على كلّ حال. الصورة الثالثة: هي أن يفرض أن هناك حرمة واحدة مجعولة بجعل واحد، و هذه الحرمة الواحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجية و

عدم العلم بالحجّية، كما في الصورة السابقة، لكن هنا نريد بعدم العلم الشكّ و التردد على نحوٍ بحيث لا يشمل القطع بالعدم، و لو بنكته أنّ من يقطع بعدم الحجّية تكفيه موضوعيّة عدم الحجّية للحرمة لكي يرتدع، بخلاف من يشكّ فيجعل موضوع الحرمة هو الجامع بين عدم الحجّية و الشكّ بمعنى التردد في الحجّية.

و هنا قد يُقال: بأنّه يلزم إشكال الميرزا (قده) باعتبار أنّه ليس عندنا إلّا حرمة واحدة كما في الصورة الثانية، و هذه الحرمة الواحدة موضوعها الجامع، و أحد فردى الجامع، و هو الشكّ، ثابت وجداناً، إذن، فالحرمة ثابتة وجداناً، إذن، فلما ذا نستصحب حينئذٍ عدم الحجّية لتتعبّد بالفرد الثاني لعدم الحجّية.

و قد يُقال في مقاله في دفع محذور تحصيل الحاصل: أنّه بناءً على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، و حكومة أدلّة الاستصحاب على أدلّة القطع الموضوعي، قد يُقال: بأنّه لا يرد إشكال الميرزا (قده) حينئذٍ على الآخوند (قده)، و ذلك لأنّ هذا الشكّ الثابت وجداناً بجريان الاستصحاب يُلغى؛ لأنّ الاستصحاب يُلغى الشكّ باعتبار أنّه يقوم مقام القطع الموضوعي، و يكون مفاده الطريقيّة، إذن، بعد جريان الاستصحاب، لا شكّ، باعتبار حاكميّة دليل الاستصحاب على أدلّة الشكّ، و مقتضى نتائج هذه الحكومة الواقعيّة لدليل الاستصحاب على دليل حكم الشكّ: أنّ حرمة الإسناد من ناحية الشكّ لا- يبقى لها وجود؛ لأنّه لا- شكّ بعد الاستصحاب، إذن، فينحصر إثبات حرمة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٨

الإسناد بلحاظ الفرد الثاني من الجامع، و هو عدم واقع الحجّية، و هذا يثبت بالاستصحاب.

نعم، لو لا- جريان الاستصحاب لكان المثبت للحرمة وجداناً موجود، لكن في عرض جريان الاستصحاب و حاكميّة أدلته على أدلّة الشكّ لا يبقى منشأ للحرمة إلّا إثبات المستصحب.

لكن هذه الصورة في نفسها لا- تخلو من غرابة، ليس فقط من أجل ما أشرنا إليه، من أنّه أخذ عدم العلم، بمعنى الشكّ، لا بمعنى يشمل القطع بالعدم، فإنّ هذا بنفسه غريب؛ إذ يعنى: أنّ حالة الشكّ أسوأ من حالة القطع بالعدم. لكن مضافاً إلى هذا، فهناك غرابة أخرى في هذه الصورة.

و حاصلها: هو أنّه يلزم أنّه لا حرمة في الواقع لو فرض أنّ الأمانة كانت حجّة في الواقع، و المكلف يشكّل في حجّيتها، فهنا لا إشكال في ثبوت الحرمة؛ إذ لا أقلّ من الشكّ، حينئذٍ، يلزم أنّه لو جرى الاستصحاب لا يكون حراماً هذا في الواقع؛ لأنّ كلا فردى الموضوع للحرمة غير موجود، فالشكّ غير موجود، لحكومة دليل الاستصحاب على أدلّة الشكّ الموضوعي، و هي حكومة واقعيّة، و الفرد الآخر غير موجود، و هو عدم الحجّية؛ لأنّ هذا حجّة، بينما لو لم تكن الحالة السابقة عدم الحجّية و لم يجر الاستصحاب، لكان هذا حراماً و لو من أجل الشكّ.

و هذه الغرابة كاشف عن بطلان هذه الصورة.

و خلاصة هذه الغرابة هي أنّ هذه الفرضيّة- مضافاً إلى ما تستلزمه من فرضيّة أسويّة حال الشاكّ في الحجّية من العالم بعدمها، و هو فرض غير عرفي- يلزم منها أن يكون جريان الاستصحاب ملغياً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٨٩

للكّ الذي كان يقتضى ثبوت الحرمة الواقعيّة، و يبالغائه تكون الحرمة ثابتة تعبّداً لا واقعاً، بحيث إنّ لو كان الاستصحاب مخالفاً للواقع فلا حرمة واقعيّة أصلاً؛ لأنّ كلا فردى الموضوع للحرمة غير موجود، لما عرفت، بينما لو لم تكن الحالة السابقة عدم الحجّية، و لم يجر الاستصحاب، لكان هذا حراماً، و لو من أجل الشكّ، و هذه الغرابة كاشفة عن بطلان هذه الصورة.

هذا تمام التقريب الأوّل للإشكال على استصحاب عدم الحجّية.

التقريب الثاني للإشكال: و هو مبني على الالتفات إلى أنّ استصحاب عدم الحجّية لا يُراد من أجل إثبات حرمة الإسناد الراجعة إلى

حرمة التشريع، بل يُراد من أجل التنجيز و التعذير من ناحية الأثر العملي الذي هو نفى تنجيز المؤدى، و ذلك باستصحاب عدم حجّية الأمانة لأجل عدم تنجيز مؤداها.

و هنا يلتفت إلى أنّ استصحاب عدم الحجّية إنّما هو بلحاظ التأمين، حينئذٍ يؤتى بإشكال الميرزا (قده) و يُقال: بأنّ هذا تحصيل للحاصل؛ لأنّ التأمين حاصل وجدانا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما يراها الميرزا (قده)، و معه: فلا معنى لتحصيله مرّةً أُخرى عن طريق استصحاب عدم الحجّية.

و جوابه هو: أنّ البراءة العقلية على فرض القول بها- و إن كُنّا نقول بأصالة الاحتياط عقلاً- إذ إنّ هناك براءتين عقليتين: الأولى: هي البراءة الجارية بلحاظ الشكّ في الواقع، كما لو شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فنقول: إنّ احتمال الوجوب الواقعي ليس بياناً، و بتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المورد، ثبت البراءة.

و الثانية: هي أنّه بعد هذا إذا قامت أمانة نحتمل حجّيتها على

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٠

وجوب الدعاء عند الرؤية، حينئذٍ، سوف ينشأ شكّ و احتمال جديد، و هو احتمال أن يكون وجوب الدعاء قد قامت عليه حجّة معتبرة، و معنى الحجّية المعتبرة، كما تقدّم في شرح حقيقة الحكم الظاهري، يعنى: أنّ المولى أبرز شدّة اهتمامه بالواقع المشكوك على نحو بحيث لا يرضى بفواته، و هذا الاحتمال يحتاج إلى قاعدة براءة ثانية.

فنقول: إنّ هذا الاحتمال كالأول، فكما أنّ الاحتمال الأول ليس بياناً، فأيضاً هذا الاحتمال ليس بياناً، إذن، فيقبح العقاب عليه أيضاً، فتجربى براءة ثانية، إذن، فهاتان براءتان.

و حينئذٍ: عندم نستشكل في إجراء استصحاب عدم الحجّية لتحصيل التأمين، فهذا التأمين الذي يُقال إنّ حصل بالوجدان، هل هو التأمين بالقاعدة الأولى، أو هو التأمين بالقاعدة الثانية؟

أمّا التأمين بالقاعدة الأولى، فمن الواضح: أنّ هذا التأمين غير هذا الذي نريده باستصحاب عدم الحجّية؛ لأنّ ذاك تأمين بلحاظ الاحتمال الساذج للواقع، و نحن باستصحاب عدم الحجّية نريد التأمين من ناحية الحجّية المشكوك، إذن، فهذا التأمين غير ذلك التأمين الحاصل بالقاعدة.

و إن أردت بالتأمين الحاصل وجداناً أنّه التأمين الحاصل بالبراءة الثانية الجارية عند احتمال الحجّية المعتبرة، فمن الواضح: أنّ هذا التأمين، و إن كان بمرتبة ذاك التأمين، لكنّه أشدّ منه ملاكاً، و ذلك لأنّ التأمين الحاصل بالبراءة الثانية تأمين بملاك عدم البيان، بينما التأمين الحاصل باستصحاب عدم الحجّية هو تأمين بملاك عدم.

و بتعبير آخر: هو أنّه عندنا احتمال الحجّية المعتبرة، و معنى الحجّية المعتبرة: أى: احتمال شدّ اهتمام المولى بالواقع المشكوك.

و حينئذٍ: تارة يقول العقل: ما دمت تحتمل شدّة الاهتمام، فلا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩١

شئ عليك، و أُخرى يقول العقل: بأنّ الشارع قد نفى شدّة الاهتمام بخطاب الاستصحاب، فإنّ خطاب استصحاب عدم الحجّية تعبّد بعدم شدّة الاهتمام.

و من الواضح: أنّ التأمين في حالة تعبّد الشارع بعدم شدّة الاهتمام معناه: أنّ العقاب هنا حينئذٍ أقبح منه في الصورة الأخرى.

وعليه: فلا تحصيل للحاصل، إذن، فاستصحاب عدم الحجّية لا بدّ منه، و لا يرد عليه ما أورده الميرزا (قده).

غاية الأمر: أنّ استصحاب عدم الحجّية أصل عمليّ، و نحن من خلال تحقيقاتنا السابقة تمّت عندنا أدلّة اجتهادية على عدم الحجّية في مورد الشكّ.

منها: عمومات النهي عن العمل بالظنّ.

و منها: الأدلة الاجتهادية الدالة على وظائف ظاهرية في عرض الوظائف الظاهرية المشكوكه، فهذه تدل بالالتزام على نفي الحجية المشكوكه.

والخلاصة هي: أن الصحيح: أن حال استصحاب عدم الحجية هو كحال الاستصحاب الجارية في الأحكام الفرعية، لا ينبغي الاستشكال فيه، وإن كنا في غنى عنه حيث تمت عندنا أدلة اجتهادية تدل على عدم حجية مشكوك الحجية.

منها: عمومات النهي عن العمل بالظن.

و منها: المدلول الالتزامي لإطلاق أدلة الأصول و الأحكام الظاهرية الجارية في مورد الشك في حجية الأمانة المخالفة لها، كما عرفت ذلك في الوجه الأول من وجوه و صياغة هذا الأصل.

هذا تمام الكلام في صيغ تأسيس الأصل، و بهذا تمت الأمور الثلاثة التي قدمها صاحب الكفاية (قده) على بحث حجية الإمارات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٢

### الإمارات المعبرة لاستكشاف الحكم الشرعي

#### [السيرة]

#### إشارة

و قد كان يبدأ عادة بالظواهر، ثم بالإمارات الأخرى، كالشهرة و الإجماع المنقول و غيره.

و لكن الملحوظ أنه في جملة من هذه الأبحاث التي سوف نتكلم عنها إن شاء الله تعالى، بل في مهمتها يجري الاستدلال بالسيرة، فيستدل مثلاً على حجيتها الظواهر بالسيرة، كما يستدل على حجيتها خبر الواحد بالسيرة أيضاً، و هما أهم أمارتين، كما يستدل على أمارات أخرى بها.

و من هنا كنا بحاجة إلى بحث واف في نفس دليلية السيرة قبل استعمالها كدليل لإثبات غيرها بها، و شروط هذه الدليلية، حتى نكون على بصيرة منها، من حيث كيفية الاستدلال بها، و أنه متى يكون الاستدلال بها صحيحاً، و متى لا يكون، بل إن الاستدلال بها لم يقتصر أمره على خصوص المسائل الأصولية في باب الحجج و الإمارات، بل شاع في الفقه أيضاً، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات، فيتمسك بالسيرة لإثبات كثير من النكات، بل الملحوظ أن الاستدلال بالسيرة بدأ يتسع بالتدرج كلما تقلصت دائرة الأدلة السابقة التي كان يعول عليها في مقام إثبات المسلمات و المرتكزات الفقهية، فمثلاً: كان يعول على قواعد من قبيل حجية الإجماع المنقول، و الشهرة، و إعراض المشهور عن العمل بخبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف، فكانت هذه القواعد

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٣

تكفي و تفي بإثبات ما يُراد إثباته عادةً بالسيرة في الأمور التي يرى الفقيه التحرج في الخروج عنها و مخالفة الأقدمين من الأصحاب فيها، و بعد أن هُدمت تلك المباني، شككنا فيها، حينئذٍ بدأ يتسع في الفقه الاعتماد على السيرة، و من هنا، كان من الضروري عقد بحث مستقل في علم الأصول للبحث عن السيرة.

و نقصد بالسيرة ما هو أعم من السلوك و الفعل الخارجي، بحيث يشمل المرتكزات العقلية، و لا يختص بخصوص التصرف العملي الخارجي.

و الجامع هو المواقف العقلية إذا كان للعلاء موقف، سواء كان على مستوى السلوك الخارجي، أو على مستوى البناءات و المرتكزات، كما أن المراد بالسيرة العقلية، هو الأعم من سيرتهم بما هم عقلاء، أو بما هم متشرع، و قد يطلق على الأول: السيرة

العقلانية بالمعنى الأخص، و يقابله السيرة الثانية.  
و موضوع البحث في المقام: الأعم، أي: جامع السيرة.  
و الكلام يقع في عدة جهات:

### الجهة الأولى: هي أن السيرة العقلانية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

#### القسم الأول: هو سيرة منقحة لموضوع الحكم الشرعي، و ليست مشرعة،

و ذلك بأن نفترض أن الدليل دلّ على حكم شرعي مترتب على موضوع كلي، و السيرة العقلانية توجب إثبات ذلك الموضوع، و حينئذٍ يلحقه حكمه لا محالة.

فالحكم هنا لم يثبت بدليلية السيرة، بل ثبت بإطلاق دليله الذي هو آية أو رواية، و إنما السيرة منقحة لموضوع ذلك الحكم، و هذا له نحوان:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٤

النحو الأول: هو أن تكون السيرة منقحة لموضوع الحكم، بمعنى: أنها متصرفة في المفهوم المأخوذ في موضوع الدليل، من قبيل: دليل وجوب النفقة على الزوجة، فهذا الدليل دلّ على وجوب النفقة على الزوجة، أما أنه ما هو مقدار هذه النفقة، و ما هو نوعها و حدها، فهذا قد بين في القرآن الكريم بعنوان الإمساك بمعروف، أما أنه ما هو هذا المعروف، فهنا تتدخل السيرة العقلانية لتشخيص هذا المعروف، و أنه عبارة عن العرف و الأمر الشائع و نحوه، فإذا فرض أن السيرة العقلانية تعارفت - نتيجة ظروف اجتماعية أو اقتصادية - على أن تكون النفقة للزوجة بنحو أتم و أكمل مما كانت عليه و كان لها في غابر السنين، حينئذٍ: هذه السيرة العقلانية تنقح موضوع الوجوب في المقام، فيكون الإمساك بمعروف عبارة عن تخصيص هذا المقدار من وسائل الراحة للمرأة، و ما هو أقل منه لا يكون إمساكاً بمعروف، إذن، فلا يكون امتثالاً للواجب.

فالسيرة هنا نقحت موضوع الوجوب الشرعي، فبعبارة الوجوب، و ليس ذلك إعمالاً لتشريع من قبل العقلاء، و لا استدلالاً ببناء العقلاء على حكم شرعي، بل الحكم الشرعي ثابت بدليله، و إنما بناء العقلاء و سيرتهم تصرفت في مفهوم موضوع الوجوب حسب تغير الأوضاع الاجتماعية للناس.

و مثل هذه السيرة تدخل في القسم الأول، أي: أنها سيرة منقحة للموضوع، غير أنها منقحة للموضوع ثبوتاً، يعني: بها يتنقح الموضوع و يوجد، لا أنه بها يكشف الموضوع، إذن، فتفتح الإمساك بمعروف يوجد بالسيرة ثبوتاً.

النحو الثاني: من القسم الأول هو: أن تكون السيرة العقلانية

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٥

منقحة للموضوع إثباتاً لا ثبوتاً، أي: كاشفة عن تنقيح الموضوع و ثبوته، من قبيل أن يفترض أنه عندنا دليل على أن (المؤمنين عند شروطهم)، فإذا شرط إنسان في العقد على الطرف الآخر أن يكون له خيار الفسخ، فيثبت له هذا الخيار بمقتضى الشرط؛ لأن المؤمنين عند شروطهم، فهذا دليل محموله الخيار، و موضوعه شرط العاقد.

فهنا نقول: بأن السيرة العقلانية انعقدت على خيار الغبن، فثبتته بالسيرة؛ لأن بناء العقلاء في مقام المعاوضة أن لا يرفعوا يدهم عن مائة المال، بل يرفعون يدهم عن شخص المال، فهم يريدون الحفاظ على مائة مالهم مع تسامح قليل فيه أحياناً.

حينئذٍ نقول: بأن هذا البناء من العقلاء يوجب حالياً ظهوراً نوعياً للمتعاقدين في وضعهم، على أنهم اشترطوا ضمناً أن لا تختل المساواة بين المائتين إلا بمقدار مغتفر عادةً، و إلا، فلو حصل التفاوت بأكثر من المتعارف، لكان لأحدهم خيار الغبن.



و هنا في هذا النحو، السيرة العقلية ليست هي المشرعة، و ليست هي الدليل على الكبرى المشرعة شرعاً، بل الكبرى المشرعة شرعاً هي قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، أو (المؤمنون عند شروطهم)، و إنما هذه السيرة منقحة لموضوع الحكم، و أن الخيار ثابت عند التفاوت غير العادي، فهذا قد كشف عنه سيرة العقلاء؛ إذ ظهور حال كل فرد يجرى حسب المقاصد العقلية أن يجرى بحسب هذا الشرط الضمني.

و الفرق بين هذا النحو و النحو الأول هو أنه هنا في هذا النحو، السيرة العقلية كاشفة عن الموضوع، لا موجدة له، بينما في النحو الأول، كانت السيرة موجدة للموضوع كما تقدم.

و هذا الفرق بين النحويين يترتب عليه أثر، و هو أنه لو شدّ إنسان

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٦

عن السيرة العقلية، ففي النحو الأول: لا يقبل منه هذا الشذوذ، بل الحكم يشمل كما يشمل غيره؛ لأن الحكم تابع لموضوعه، و ما نقحته السيرة في موضوع الإمساك بمعروف، و هو المعروف الثبوت، إذن، فلا يلتفت إلى شذوذه.

بينما في النحو الثاني، لو فرض أن هذا الإنسان خالف، و لم يشترط خيار الغبن مع التفاته لذلك، و كان المهمّ عنده الحصول على السلعة كيفما اتفق، حينئذ، مثل هذا لا يثبت له الخيار؛ لأن السيرة لا تحمله الخيار، بل هي تنتزعه منه.

و من هنا يُعرف أن فارقاً جوهرياً بين الأحكام التي يستنبطها الفقيه مبتياً على هذا النحو من السيرة، و بين الأحكام التي يستنبطها بقطع النظر عن هذه السيرة، فإنّ هذا الحكم يتبع الأعراف الخارجية.

و هذه السيرة بكلا نحوها في هذا القسم تكون حجة، بلا حاجة إلى بحث دليل على حجيتها؛ فإنّ حجيتها على القاعدة؛ لأننا لم نثبت بهذه السيرة حكماً كلياً يُقال: إنه كيف ثبت حكم الشارع بمواقف العقلاء، و إنما أثبتنا الحكم الكلي بإطلاق دليله، و هذه السيرة نقحت موضوع هذا الدليل.

و على هذا الأساس، يثبت أن السيرة العقلية في هذا القسم حجة، سواء كانت معاصرة لعهد المعصوم (عليه السلام) أو حادثه بعد عهده، فكونها معاصرة للمعصوم (عليه السلام) ليس لها دخل في حجيتها؛ لأنّ وظيفة هذه السيرة ليست هي الكشف عن الكبرى الشرعية يُقال: بأنّ هؤلاء عقلاء متأخرون عن عهد المعصوم (عليه السلام) فكيف يستكشف من عملهم كبرى شرعية، فإننا نحن لا نريد استكشاف ذلك، و إنما نريد تنقيح موضوع هذه الكبرى الشرعية الموجودة، حتى إذا ما وجدت هذه السيرة، أثرت أثرها، بل لو كانت السيرة موجودة في عصر

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٧

المعصوم (عليه السلام)، ثم تبدلت، حينئذ يسقط أثرها؛ لأنها لم تعد منقحة للموضوع في هذا الزمان، و إنما تكون الحجة هي السيرة الفعلية، باعتبار أن الموضوع قد تبدل.

### القسم الثاني: من السيرة: هي السيرة التي تنقح الدليل، لا موضوع الحكم،

أى: أنها تنقح ظهور الدليل، و هذا يدخل تحته أعمال المناسبات العرفية و العقلية في فهم الأدلة الشرعية، فإننا سوف نبين إن شاء الله في بحث الظواهر، أن الظهور كثيراً ما يتدخل في تكوينه و اقتناصه من الدليل المرتكزات العرفية و البناءات العقلية، و هي تشكل قرائن لبيّة متصلة، فكما أن القرائن اللفظية المتصلة تتدخل في ظهور الدليل، فكذلك اللبّيّة المتصلة.

و هذه القرينة، قد توسع من الدليل و قد تضيّقه، و قد تغيّره من معنى إلى معنى آخر.

و هذا الأعمال بحسب الحقيقة في السيرة العقلية بهذا المعنى، أعمال على القاعدة، فلا يحتاج إلى بحث عن دليل حجّيته وراء البحث عن دليل حجّية الظهور الذي يأتي، و ذلك لأنّ هذه السيرة دخيلة في تكوين ظهور في الدليل، فإذا تكوّن ذلك الظهور، حينئذ يكون

حجّةً لدليله، فمثلاً: إذا فرضنا أنه صحّ ما ذهب إليه مشهور الفقهاء من أنه إذا جاء بالثمن خلال الثلاثة أيام، فالبيع لازم، وإلّا، فلا بيع بينهما، ومعنى هذا: أن الانفساخ بعد الثلاثة أيام، لكن إذا أعملنا المرتكزات العرفية والعقلانية، وقلنا: إن ما ذهب إليه الفقهاء منزل على حسب المرتكزات العرفية، حينئذٍ يكون قولهم: إنه لا- بيع بينهما، يكون بحسب مرتبة اللزوم، لا- الصحة والاختضاء، فالارتكاز يُجعل قرينه على أن البيع المنفصّل إنما هو البيع اللازم، لا صحّته و جوازه، فتكون هذه السيرة قرينه على تنقيح كفيته دلالة الدليل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٨

و هذا القسم يختلف عن القسم الأوّل، بأنّه بحاجة إلى إثبات معاصرته لعصر صدور النصّ من الشارع، أمّا إذا فرض أنّه لم يكن معاصراً، فإنّه حينئذٍ لا يكون قرينه متّصلة مع فرض عدم معاصرته لعصر صدور النصّ.

إلّا أنّنا إذا أحرزنا ثبوت هذا الارتكاز في عصرنا، واحتملنا ثبوته في عصر صدور النصّ، فيكون هذا كافياً لنا في قرينته الارتكاز على الدليل، وذلك، لأنّ مجرد ثبوت في هذا العصر يوجب احتمال ثبوته في عصر الصدور، فيكون من باب احتمال القرينة المتّصلة، وهذا الإعمال يمنع عن العمل بالظهور، بل من أجل أنّ المقام يدخل تحت كبرى أصالة عدم النقل؛ لأنّ هذا الارتكاز دخيل في ظهور هذا الكلام، إذن، فمرجع هذا هو أنّ هذا الكلام لو صدر الآن لكان معناه: كذا، و أمّا لو صدر قبل الآن، فلا ندرى ما معناه، فتجرى أصالة عدم النقل حينئذٍ، فيثبت أنّ ما هو المركز اليوم هو المراد من الدليل.

والحاصل هو: أنّ السيرة في هذا القسم هي التي تنقّح ظهور الدليل لا موضوع الحكم، وهذا يدخل تحته إعمال المناسبات العرفية و المرتكزات العقلانية في فهم الأدلّة الشرعية؛ إذ إنّنا سوف نذكر في بحث الظواهر أنّ هذه المرتكزات العرفية والعقلانية تتدخل في تكوين الظهور و اقتناصه من الدليل، كما أنّها تشكّل قرائن لبيته متّصلة بالكلام بحيث تتصرّف و تتدخل في ظهور الدليل و المراد منه توسعته أو تضيقاً، أو تغييراً من معنى إلى آخر.

و حجّيته هذا القسم من السيرة هو أيضاً على القاعدة بعد الفراغ عن كبرى حجّية الظهور بلا حاجة إلى دليل زائد.

و يفترق هذا القسم عن القسم السابق في حاجته إلى إثبات معاصرة السيرة لزمن صدور النصّ - فيما إذا كان النقل عن المعصوم

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ١٩٩

باللفظ، بينما إذا كان النقل بالمعنى فيكفي زمن النقل - وذلك لأنّ الحجّية إنّما هي ظهور النصّ فيما إذا كان النقل باللفظ، و لكن إذا أحرزنا ثبوته في عصرنا، واحتملنا عدمه في زمن النصّ، كفي ذلك في عدم إمكان التمسّك بالمدلول اللغوي للفظ، لا لمجرد احتمال القرينة المتّصلة التي لا نافي له عندنا فحسب، بل لأنّه يمكن إدراجه تحت كبرى أصالة عدم النقل في اللغّة، بأن يُراد بها أصالة عدم نقل مطلق الظهور النوعي للكلام، سواء كان على أساس العلقه اللغوية أو القرينة النوعية اللبّية المتّصلة كالسيرة.

### القسم الثالث: السيرة المتشرّعية

، و هي السيرة التي يُراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعيّ، أي: على التشريع الإلهي الكليّ الواقعيّ بحيث تكون هي مبدأ الدليل، و هذا كما في الاستدلال بالسيرة العقلانية على التملّك بالحيازة، بدعوى: أنّ السيرة العقلانية انعقدت على أنّ من يحوز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة، كنقل الماء من النهر، و الاحتطاب من الغابات و نحوه، فإنّ السيرة العقلانية انعقدت على أنّ هذه الحيازة سبب للتملّك، فيستدلّ بها على أنّ (من حاز ملك).

و كذلك الاستدلال بالسيرة العقلانية على انفساخ البيع لو تلف المبيع قبل القبض؛ فإنّ السيرة العقلانية انعقدت على أنّ (العوضين إذا تلفا قبل القبض بطلت المعاملة).

و من هنا يُراد تشريع كبرى كليتّه يُراد إثباتها بالسيرة، أي: بدليليّة نفس السيرة؛ فإنّ الحكم بأنّ (من حاز ملك) كبرى تشريعية كليتّه يُراد إثباتها بالسيرة، و كبرى أنّ (التلف قبل القبض يوجب الانفساخ) حكم كليّ يراد إثباته بالسيرة العقلانية، و كذلك لو استدلّ على

خيار الغبن بالسيرة بالمعنى التشريعي للسيرة، لا بالمعنى المتقدم، فإنه حينئذٍ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٠

ينبغي الالتفات إلى أن خيار الغبن ونحوه يُستدلّ عليهما بطريقتين من الاستدلال بالسيرة العقلية.

فتارة: يُستدلّ على خيار الغبن بالسيرة، ونريد بها القسم الأول من السيرة، بأن يُقال: إن السيرة العقلية قائمة على أن (كلّ عاقل يرفع يده عن ماله ماله)، وهذا معناه: أن كلّ عاقل يشترط ضمناً في المعاملة أن لا يكون مغبوناً من حيث المائيه، وحيث إن الظاهر الحالى لكلّ عاقل أن يكون متابعاً للعقلاء في مقاصدهم النوعية، إذن، ينعقد لزيد ظهور عرفي حالى في أنه اشترط هذا الخيار.

وهذا البيان مرجعه إلى القسم الأول من السيرة؛ فإن السيرة هنا ليست مشرعة، بل هي منقحة للموضوع.

وتارة أخرى يُستدلّ بالسيرة ابتداءً على خيار الغبن، بدعوى: أن العقلاء يبنون على جعل الخيار للمتعاقدين فيما إذا كانا مغبونين حتى لو لم يكن قد اشترط ذلك ضمناً، فهو خيار مشرّع من قبل العقلاء ابتداءً، فلا يرجع إلى خيار الشرط، بينما على الأول يرجع إلى خيار الشرط، غايته: أنه شرط ضمنى، وهذا الاستدلال معناه: أنه استدلال بالقسم الثالث من السيرة، فهي سيرة عقلية مشرعة.

ومن هنا، كان لا بدّ في مثل هذه الموارد من التمييز بين طرز الاستدلال بالسيرة، وأنه أى السير الثلاث يُستدلّ بها.

ومما تقدّم اتضح أن الاستدلال بالسيرة بالنحو الأول من القسم الأول هو على القاعدة، ويصدق بمجرد وجود السيرة فعلاً، سواء كانت السيرة موجودة أيام المعصوم أو لا، وبدون حاجة إلى أى شرط، بينما الاستدلال بالسيرة المشرعية، أى: بالقسم الثالث، إنما يصح ضمن قيود و حدود.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠١

وهذه الأمثلة التي ذكرناها كلها أمثلة للاستدلال بالسيرة العقلية المشرعة على حكم واقعي، فإن التملك بالحيازة حكم واقعي، وكذلك انفساخ المبيع قبل القبض إذا فسد المبيع.

وهناك استدلال بالسيرة المشرعة على حكم ظاهري، وهذا ما يقع في علم الأصول عادةً حينما يستدلّ بالسيرة على حجّية الظواهر، أو خبير الواحد، أو قول المفتي.

وسوف يظهر من خلال كلامنا بعض الفوارق الفتيّة بين طريقة إعمال السيرة المشرعة في مقام إثبات الأحكام الظاهرية، وبين طريقة إعمالها في مقام إثبات الأحكام الواقعية.

وفي هذا القسم الثالث، من الواضح: أن دليليته على ثبوت الحكم بحاجة إلى عناية إضافية، وليست على القاعدة، خلافاً للقسم الأول والثاني، فإن الأول كان يحقق موضوع كبرى ثابتة بدليلها، والثاني أيضاً كان يساعد على تحديد ظهور الدليل.

لكن في هذا القسم يحتاج إلى عناية؛ إذ يتبادر إلى الذهن في أول الأمر أنه ما معنى الاستدلال بعمل العقلاء على حكم شرعي؟ فإن عملهم إنما يكشف - على أحسن التقديرات - عن حكم مجعول للعقلاء، وهذا غير مهمّ لنا، بل المهمّ لنا هو الحكم المجعول للشارع، إذن، فكيف نستدلّ بالسيرة العقلية على حكم شرعي، ومن هنا، كان يحتاج هذا الاستدلال إلى عناية بيان.

ومجمل صيغة هذه العناية التي سوف نذكرها مفصّلة خلال البحث هي أن هذه السيرة إذا أثبتنا قيام سيرة عقلية على كبرى من الكبريات، حينئذٍ نقول: إن هذه السيرة نستكشف إمضاء الشارع لها، وذلك فيما إذا اتخذ موقفاً مناسباً ومتلائماً معها، ولو مجملاً، ولا أقلّ من السكوت على هذه السيرة، وحينئذٍ نستكشف من موقف الشارع هذا، إمضاء هذه السيرة، وحينئذٍ يثبت مضمونها في الشريعة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٢

وهذه الصيغة من الواضح أنها تفترض - على تقدير تماميتها - أن تكون سيرة موجودة في عصر المعصوم، وذلك لأن هذه الصيغة تتمسك بالموقف الملائم والمناسب من المعصوم اتجاه السيرة، وهذا فرع أن يكون المعصوم موجوداً ظاهراً يتخذ المواقف باتجاه

السيرة، إذن، فأول شرط في هذه الصيغة هو أن تكون الصيغة معاصرة لعهد المعصوم و وجوده، و بعد أن يتم هذا الشرط، حينئذٍ، لا بد من توفر شرطٍ ثانٍ، و هو أن نفحص بعد الشرط الأول عن ذلك الموقف الملائم الذي يُراد استكشاف الإمضاء منه، و أنه ما هو هذا الموقف، و ما هي حدوده، و كيف يمكن إثباته؟ فهذان ركنان.

الأول: إثبات معاصرة السيرة لعهد الحضور.

و الثاني: فحص ذلك الموقف الملائم، الذي أقله السكوت.

و من مجموع ما تقدّم، اتضح أنّ السيرة في القسم الثالث تختلف عن السيرة في القسم الأول و الثاني، فإنّ السيرة إذا كانت مستجدّة، فهي لا أثر لها بلحاظ القسم الثالث، بينما لها أثر بلحاظ القسم الأول.

و لعلّ بما ذكرنا يمكن أن يُردّ على ما قد يُقال: بأنّه لما ذا يحرص الفقهاء على التمسك بالسيرة العقلانيّة القديمة، و يتركون السيرة المستجدّة؟ بينما الفقهاء ليسوا في تأخر من حيث معارفهم، بل هم في تقدّم دائم و انفتاح على النكات، فما الذي ميّز سيرة الفقهاء القدماء عن سيرة فقهاء اليوم، فكما بنى عقلاء أمس على سيرة تثبت حقوقاً، كحقّ الخيار، و الحيازة، كذلك عقلاء اليوم، بنوا على سيرة تُثبت كثيراً من الحقوق، كحقّ التأليف و النشر و غيره.

و هذا الكلام قد ظهر جوابه، و ذلك لأننا بحسب الحقيقة حينما نستدلّ بالسيرة، فإننا لا نستدلّ بها بقصد متابعة العقلاء بما هم عقلاء،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٣

بل نريد أن نجعل ذلك وسيلة لإثبات حكم الله تعالى و رضاه، فإنّ القدماء إذا انعقدت سيرتهم على شيء، و كانوا على مرأى و مسمع من المعصوم (عليه السلام)، حينئذٍ: غالباً تكون مواقفهم ممضيّة من قبل المعصوم (عليه السلام) أو غير ممضيّة، فإذا ثبت لنا إمضاء المعصوم لها، فإنّه يثبت بذلك حكم الله تعالى، و إن كان المتأخرون قد يكون لهم من المواقف السديده ما يفوق تلك المواقف، لكن من يُثبت لنا إمضاء المعصوم (عليه السلام) لها، و من هنا، كان لا يُعتمد على السيرة العقلانيّة المتأخّرة.

و قد يُقال: إنّ الشارع الذي أمضى السيرة العقلانيّة المعاصرة له، لم يمضها بوصفها الشخصي، بل أمضاها بوصفها النوعي، بمعنى: أنّنا نفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام و تأسيس تشريعات في أبواب متعدّدة، نفهم من ذلك أنّه ترك هذه الأمور للعقلاء، و إن تدخل تدخلًا جزئيًّا في باب المعاملات، لكن لم يتدخل تدخلًا تفصيليًّا كما تدخل في باب النكاح و العبادات و الطهارة و الطلاق و غيره، فنستكشف من سكوت الشارع و عدم التصدّي لبيان تلك الأحكام، أنّه عوّل على ما عليه السيرة العقلانيّة بطبعها و نوعها و بمختلف أشكال تغيّرها و تبدّلها، و هذا إمضاء إجماليّ لما تستقرّ عليه السيرة في مختلف الأزمنة.

و هذا الكلام غير صحيح لأمرين:

الأمر الأول: هو أنّه لم يثبت سكوت الشارع عن حكم شرعيّ في سائر المجالات المذكورة لتركها للسيرة العقلانيّة، بل المجالات المتوهم تركها للسيرة قد بُيّنت أحكامها، و ورد ما يُحتمل صدوره من الشارع في مقام بيان أحكامها، و لو بنحو العموم، بل يبعد أن يوجد أمر يحتاج إلى إثباته إلى السيرة إلّا وفيه خبر من قبل المعصوم - بقطع

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٤

النظر عن صحّة سنده - و يكون مفاده علاجاً لمورد السيرة، فالتصدّي من قبل الشارع موجود، و عدم كثرة الأدلّة ناشئ من عدم وجود استثناءات و تفصيلات كثيرة، كما هو الحال في أبواب العبادات و نحوها.

الأمر الثاني: هو أنّ سكوت الشارع إنّما يدلّ على إمضاء السيرة العقلانيّة على نحو القضية الخارجيّة، و أمّا إمضاؤها على نحو القضية الحقيقيّة باختلاف صيغها و تعبيراتها، فهذا ممّا لا أثر و لا موجب له بوجه.

إذن، فالصحيح أنّ القسم الثالث من السيرة تختصّ بحجّيته بخصوص السيرة المعاصرة لعهد المعصوم (عليه السلام)، و قد عرفت أنّ ركنيه هما: إثبات المعاصرة للمعصوم، و إثبات موقف المعصوم بنحو مناسب مع السيرة بحيث ينتزع من الإمضاء.

و الحاصل: هو أن السيرة المتشريعية التي يستدل بها على كبرى الحكم الشرعي كالسيرة العقلانية القائمة على أن من حاز شيئاً مباحاً منقولاً ملكه، وكذلك السيرة القائمة على خيار الغبن في المعاملة إذا أُريد الاستدلال بها على إثبات الخيار ابتداءً، و ينبغي التمييز بين الطريزين من الاستدلال بالسيرة يبنى على المقتضى مقتضاه.

و الاستدلال بهذا القسم من السيرة قد يكون لإثبات حكم شرعي كلي واقعي، فيستدل به في الفقه، و قد يكون الاستدلال به لإثبات حكم شرعي ظاهري، فيستدل به في كتب الأصول، كما في السيرة القائمة على حجية الظواهر أو خبر الثقة، و سوف تظهر بعض الفوارق الفتيية في طريقة استعمال هذه السيرة في كل من المجالين.

و هذا القسم من السيرة، تتوقف دليتيته على إبراز عناية إضافية، و ليست على القاعدة كما كان في القسمين السابقين؛ لأنه لا معنى للاستدلال ابتداءً بعمل العقلاء على حكم الشارع المقدس.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٥

و صيغته هذه العناية بشكل مجمل هي أنه لا- بد من استكشاف إمضاء الشارع من اتخاذه موقفاً ملائماً معها يكشف عن إمضائه لمضمونها، و لا أقل من سكوتها تقريراً لها، فتكون الحجّة بحسب الحقيقة هي الإمضاء و التقرير الصادر من المعصوم لا نفس السيرة. و من الواضح: أن هذه العناية بحاجة إلى أن تكون السيرة معاصرة للمعصوم (عليه السلام)، إذن، فلا تنطبق على السير المستجدة فيما بعد زمانه.

و الخلاصة: أن هناك ركنين لا- بد من توفرهما لتتم دليتيته هذه السيرة، و هما: إثبات معاصرتها للمعصوم أولاً، و ثانيهما: الموقف الملائم من المعصوم، و الذي أقله السكوت.

و بما ذكرنا يتضح الجواب على ما قد يُقال: من أنه لما ذا يحرص الفقهاء في الاستدلال بمثل هذه الأدلة اللبئية على التمسك بالسيرة العقلانية القديمة دون السيرة العقلانية المستجدة، رغم كون عقلاء بعد عصر المعصوم في تقدّم و نضح فكري، و تزايد في خبراتهم الفكرية و الاجتماعية و القانونية، بحيث إن سيرتهم قامت على إثبات كثير من الحقوق، كحقّ التأليف و النشر و غيره، كما قامت سيرة عقلاء عصر المعصوم على حقّ الخيار و الحيازة و غيرها؟

فإنّ هذا الكلام إنّما يصحّ لو كان الاستدلال بالسيرة العقلانية بما هي سيرة للعقلاء، لا بما هي كاشفة عن موقف الشارع، و قد عرفت أنّ السيرة التي تفيد في مجال استنباط الحكم الشرعي إنّما هي السيرة المعاصرة للمعصوم نفيّاً و إثباتاً.

و قد يُقال: إنّ الشارع قد أمضى السيرة العقلانية المعاصرة للمعصوم لا بوصفها الشخصية، بل بوصفها النوعية العقلانية، بمعنى: أنه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام و تأسيس في أبواب متعدّدة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه، أنه قد تركها إليهم و إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٦

ارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاءً إجمالياً لما ينعقد عليه بناؤهم، إلّا ما ثبت عدم متابعة الشارع لهم فيه و ردعهم له عنه. و هذا الكلام غير صحيح لأمرين:

الأمر الأول: هو أنه لم يثبت سكوت الشارع في أعصار الأحكام و التشريعات عن سائر الموارد التي تركها لسيرتهم و ارتكازاتهم العقلانية، بل قد بيّنت أحكامها، أو ورد ما يُحتمل صدوره عن الشارع في مقام بيانها و لو بنحو العموم و الإطلاق، أو القواعد الكلية، و عدم كثرة ذلك، لعلّ منشؤه عدم كثرة الاستثناءات لتلك القواعد العامة الكلية.

و ما قد يُقال من عدم كفايته مجرد الإطلاق للردع عن سيرة مرتكزة إنّما يصحّ في سيرة معاشة حيّة، لا ما سوف يحدث بعد عصر المعصوم مع عدم ابتلاء المكلفين بها في زمانه.

الأمر الثاني: هو أن سكوت الشارع إنّما يدلّ على إمضاء السيرة بنحو إمضاء القضية الخارجية، و ليس فيه تقرير لأكثر من ذلك، فلا يمكن استكشاف إمضاء عامّ منه لمطلق السير العقلانية بنحو القضية الحقيقية؛ إذ ليس الاستدلال في المقام بكلام و دلالة لفظية ليكون

ظاهراً في القضية الحقيقية، وإنما بسكوت و تقرير، و هو لا يقتضى أكثر من إضاء القضية الخارجيه كما عرفت.

### الجهة الثانية: السيرة المتشريع، و كيفية الاستدلال بها.

و قد تبين ممّا سبق أنّ السيرة المتشريع ينبغى أن يتوفّر فيها ركنان كى يمكن الاستدلال بها، أحدهما: إثبات معاصرتها لزمان المعصوم، و الثانى: ثبوت الموقف الملائم منه اتّجاهها، الكاشف عن إضاءه لمضمونها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٧

و فى هذه الجهة نتكلّم عن الركن الأوّل و كيفية إحرازه؛ إذ قد يُقال: بأنّ غاية ما يمكن للفقهاء إدراكه هو إحراز السيرة المعاصرة له، حيث إنّهُ بالتفاتة إلى الخصوصيات و حيثياتها يعرف أنّ السيرة العقلانية المعاصرة منعقدة على هذا المطلب، و هو العمل بخبر الثقة فى الموضوعات مثلاً، لكن كيف يثبت أنّ هذه السيرة مستمرة إلى عهد المعصوم؟ و فى مقام إثبات ذلك يوجد عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: هو أن يجعل نفس انعقاد السيرة و تطابقها مع المطلب فى الوقت الحاضر، دليلاً على أنّ هذه السيرة ذات جذور قديمة، و أنّها مستمرة إلى عهد المعصوم، فمثلاً: حينما يرى الفقيه أنّ المتشريع منذ زمن بعيد يلتزمون بالإخفات فى صلاة الظهر من يوم الجمعة، حينئذٍ نقول: إنّ هذه السيرة دليل على انعقادها هكذا فى عصر المعصوم (عليه السلام)؛ إذ كيف يُعقل أن يكون المتشريع فى عهد المعصوم ملتزمين بعكس ذلك، و هو الجهر، و متطابقين على هذا جيلاً بعد جيل، ثمّ فجأةً ينقلبون من هذا إلى نقيضه؛ إذ إنّ هذا التحوّل لو حدث، لكان مربوطاً بظروف استثنائية، و كان لا بدّ من ضبطها و الإشارة إليها و التنبيه عليها، بينما لم يلاحظ شىء من هذا فى سلوك المتشريع، إذن، فبضمّ هذه المقدمه، و هى صعوبة تحوّل السيرة من النقيض إلى النقيض، يثبت أنّ هذه السيرة كانت موجودة فى عهد المعصوم (عليه السلام).

و هذا الوجه غير تام؛ و ذلك لأنّ صعوبة التحوّل التى هى نكتة هذا الوجه مسلمة، بمعنى: أنّ افتراض التحوّل الفجائى فى سيرة المتشريع - من الجهر إلى الإخفات - فهذا مطلب يقطع بعدمه عادةً؛ إذ لا يُحتمل بحساب الاحتمالات أنّ المتشريع الكثيرين كانوا يجهرون بهذا الشكل المستمر إلى يوم يتحوّلون بأجمعهم من الجهر إلى الإخفات؛ فإنّ هذا التحوّل الفجائى بهذا النحو بعيد.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٨

إلّا أنّ هذا الافتراض ليس هو الافتراض الوحيد المحتمل، بل هناك افتراضات أخرى محتملة، فإنّه من المحتمل أن تكون السيرة منعقدة على الجهر فى أيام المعصوم (عليه السلام)، إلّا أنّها تحوّلت بالتدرّج خلال قرون إلى الإخفات، أى: أنّ التحوّل كان تدرّجياً، فمثلاً: لو فرضنا أنّ فقيهاً التفت إلى أنّه لا دليل على وجوب الجهر، و حمل روايات الجهر على نفس صلاة الجمعة فى يوم الجمعة، و أمّا الجهر فى صلاة الظهر لا دليل عليه، و عمل الطائفة لا يثبت وجوب الجهر، و من هنا، بدءوا يفتون وجوب الجهر، و هكذا حتى تراكمت عملياً و كثر من يختار الإخفات حتى أصبحت المسألة بحسب السلوك الخارجى سلوكاً غير متفق عليه، و غير ملتزم به من قبل الطائفة، حينئذٍ صار بعض الفقهاء يشكّكون فى أصل جواز الجهر، و بالتدرّج حتى صار جماعة من الفقهاء يجزمون بعدم جواز الجهر، و هكذا بالتدرّج حتى انقلبت المسألة خلال مراحل من سلوك إجماعى على الجهر إلى سلوك إجماعى على الإخفات. إذن، فرضية من هذا القبيل ليست غريبة، و تجعل الفقيه غير قادر على الاستدلال بالواقع العملى الفعلى للسيرة على ثبوتها من قديم الزمان، و أنّها كانت معاصرة للمعصوم (عليه السلام).

الوجه الثانى: هو إثبات معاصرة السيرة لزمان المعصوم (عليه السلام) بالنقل و بالشهادات، من قبيل السيرة التى ينقلها الشيخ الطوسى (قده) فى العدة، من استقرار بناء الأصحاب و المتشريع من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) جيلاً بعد جيل على العمل بأخبار الثقات فى

مقام أخذ معالم دينهم، و حينئذٍ: تثبت معاصرة هذه السيرة لعهد الأئمة بنقل الثقة.

و هذا النقل، تارة يُفرض كونه مستفيضاً قطعياً، بأن يكون هناك

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٩

شهادات عديدة توجب القطع بكون هذه السيرة معاصرة للمعصوم، و حينئذٍ: لا إشكال في أخذ هذه الشهادات.

و تارة يُفرض كونه غير ذلك، و إنما يكون الشاهد واحداً ثقةً، حينئذٍ: إن فرض وجود دليل في المرتبة السابقة على حجّية خبر الثقة من غير ناحية هذه السيرة التي يُراد إثباتها بشهادة الثقة، فلا بأس، فمثلاً: لو ادعى الشيخ الطوسي (قده) أنّ سيرة الأصحاب على ترك صلاة الجمعة، فهذا نقل للسيرة بخبر الثقة الذي هو حجّة، و به ثبت تعبداً سيرة أصحاب المعصوم (عليه السلام) على ترك الجمعة، فإذا فرض أنّ هذا كان مشمولاً للدليل الحجّية، فإنّه حينئذٍ ثبت السيرة، و يثبت بذلك لوازم هذه السيرة التي منها إمضاء المعصوم على ما سيأتي في الجهة الثالثة إن شاء الله تعالى، فيكون لكلام الشيخ (قده) مدلول مطابق، و هو السيرة، و مدلول التزامي، و هو إمضاء الشارع لها.

و التسامحات التي ثبت وجودها كثيراً في كلام أصحابنا في مقام نقل الإجماع إنّما يلحظ وجودها في مقام نقل أصحاب الفتوى و الرأي، أي: فقهاء عصر الغيبة، أمّا بالنسبة لنقل سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، فلم يثبت بناؤهم على التسامح في مقام النقل، فيحمل اللفظ على ظاهره حينما يقول الشيخ (قده): استقرّ رأي أصحابنا جيلاً بعد جيل، فيؤخذ به.

و لكن إذا فرض أنّ هذا الخبر كان يُراد إثبات حجّيته بمثل السيرة، فهنا لا يمكن إثبات السيرة بالخبر، للزوم الدور.

و الحاصل هو: أنّ إثبات معاصرة السيرة لزمان المعصوم بالنقل و الشهادة، من قبيل ما ينقله الشيخ الطوسي (قده) من استقرار بناء أصحاب الأئمة (عليهم السلام) و المتشرّعة في زمانهم، من الاعتماد على أخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل، هذا النقل، إن فرض فيه كونه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٠

مستفيضاً قطعياً، أو توفّرت فيه شهادات كثيرة توجب القطع بكونها معاصرة للمعصوم، فحينئذٍ: لا إشكال في اعتبار هذه الشهادات.

و إن فرض فيه النقل بخبر الثقة، فهو إنّما يُجدي فيما لو ثبت حجّية خبر الثقة في المرتبة السابقة بدليل آخر.

و أمّا إذا كانت السيرة يُراد الاستناد إليها في إثبات حجّية نفس الخبر، فلا يصحّ؛ للزوم الدور.

و التسامحات التي تثبت من قبل الناقلين للإجماعات المنقولة لا تقدح في المقام؛ لأنها كانت في مقام نقل فتاوى الأصحاب حيث كان يتسامح فيه، لا في مقام نقل التزام المتشرّعة و سيرة أصحاب الأئمة، حيث لم يثبت بناؤهم على التسامح في مقام نقل هذه السيرة، إذن، فيحمل اللفظ على ظاهره حينما يقول: استقرّ رأي أصحابنا جيلاً بعد جيل، فيؤخذ به.

الوجه الثالث: هو أنّ نستقرئ أحوال مجتمعات كثيرة، فنرى أنّ ما استقرّت عليه هذه المجتمعات هو موجود الآن، كما هو الحال في سائر موارد الاستقرار، فحينما نستقرئ حال قطعة من الحديد، و نرى أنّها تتمدّد بالحرارة، و هكذا نستقرئ حال القطعة الثانية، و هكذا الثالثة و الرابعة، و نرى أنّ نتيجة استقراء الكلّ واحدة، حينئذٍ نعمّم اللحم على جميع الحديد بأنّه يتمدّد بالحرارة، إذن، فمن استقراء الجزئيات نصل إلى نتيجة حاصلها: أنّ هذه الوضعيّة ممّا استقرّ عليها التعايش في تمام المجتمعات العقلانيّة.

و الحاصل هو: أنّ استقراء حالات اجتماعيّة متعدّدة في مجتمعات مختلفه، عند ما تكون متطابقة على شيء واحد، فإنّ هذا موجب لتعميم الحكم على جميع هذه المجتمعات العقلانيّة، بل حتى المعاصرة لزمان المعصوم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١١

و هذا الوجه غير تامّ في جملة من الأحيان، و ذلك لأننا حينما نستقرئ، إنّما نستقرئ غالباً المجتمعات التي نعاصرها، بينما نريد بالاستقراء أن نعمّم على مجتمع لم نعاصره؛ لأنّ الفاصل الزماني بعيد بيننا و بينه، إذن، فمثل هذا التعميم متعذّر بحسب قوانين الاستقراء

في كثير من الأحيان؛ لأنّ التعميم إنّما يصحّ إذا لم نحتمل وجود نكته و خصوصية في ظروف هذه الحالة تميّزها عن بقية الحالات. و في المقام، هذه النكته مجمله؛ لأننا نعلم إجمالاً أنّ المجتمعات العقلانية اختلفت كثيراً بمرور الزمان في كثير من خصوصياتها و مرتكزاتها و سلوكها، و باختلافها هذا تبدل كثير من سلوكها و مرتكزاتها، إذن، فلا يمكن أن نخرج من استقراء المعاصر إلى تعميم يشمل بروحه ما تقدّم من السيرة العقلانية.

و الخلاصة هي: أنّ هذا الوجه غير تامّ في كثير من الأحيان؛ لأننا بهذا الاستقراء إنّما نستقري مجتمعات معاصرة لنا، بينما نريد التعميم إلى مجتمع يفصلنا عنه زمان بعيد، و مثل هذا التعميم متعذر بحسب قانون الاستقراء غالباً؛ لأنّ التعميم إنّما يصحّ إذا لم نحتمل وجود نكته و خصوصية في حالة معينة تميّزها عن غيرها من الحالات، و هذا الاحتمال ثابت هنا، لا سيما بعد العلم إجمالاً بتغيّر الأوضاع الاجتماعية في الجملة عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة نتيجة طرّو عوامل كثيرة و مختلفه يحتمل تحقّق بعضها بالنسبة إلى تلك السيرة.

الوجه الرابع: هو أن يُقال: بأنّ المسألة التي يُراد إثبات السيرة العقلانية بها، إذا فرض كونها من المسائل الواقعة في محلّ الابتلاء للأفراد المتديّنين كثير عادةً، و كان السلوك الذي يُراد إثباته في المقام و انعقاد السيرة العقلانية عليه، كان هذا السلوك نحو سلوك لا يوجد هناك مبررات أخرى للالتزام به، حينئذٍ نقول: بأننا نستكشف انعقاد

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٢

السيرة العقلانية على ذلك، فمثلاً: لو فرض أنّه نريد الاستدلال على استقرار سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على العمل بخبر الثقة، و اليوم العقلاء يعملون بخبر الثقة، لكن في أيام الأئمة لا يعلم بأن أصحاب الأئمة هل كانوا يعملون بخبر الثقة أم لا؟ و لا شكّ أنّ هذه المسألة كانت داخله في محلّ ابتلاء أصحاب الأئمة كثيراً، كما أنّه لا شكّ في أنّه لا يوجد مبرر لانصراف الناس عن العمل بخبر الثقة - بقطع النظر عن الشرع - باعتبار أنّ عدم حجّيته خبر الثقة ليس من الأمور الواضحة بحسب الطباع العقلانية بحيث لا تحتاج إلى سؤال عن حجّيته.

حينئذٍ: إذا اجتمع هذان المطالبان يُقال: بأنّ المسألة داخله تحت محلّ الابتلاء كثيراً، و عدم الحجّية ليس من الواضحات.

و حينئذٍ: لا يخلو الأمر: إمّا أنّه كانت الحجّية من الواضحات عقلياً.

و إمّا أنّه لم يكن لهم مثل هذا البناء.

فعلى الأوّل: يثبت المطلوب، و على الثاني: إذن كان ينبغي أن يكثر السؤال و الجواب في هذه المسألة؛ لأنّها محلّ الابتلاء كثيراً، و ليس عدمها واضحاً، فلو فرض في مورد أنّه لم يصلنا أسئلة و أجوبة في هذا المقام، أو أنّه ورد أسئلة و أجوبة، و لكنّها كانت تدلّ على الحجّية، حينئذٍ نستكشف صحّة الشقّ الأوّل، و بطلان الثاني؛ لأنّ المسألة لا تخلو من أمرين.

إمّا أنّ أصحاب الأئمة يعملون بأخبار الثقات أو لا، و الثاني يلزم منه لازم، و هو كثرة السؤال و الجواب، فإذا فرض أنّ اللّازم غير واقع، فالملزوم غير صحيح، فيتعيّن الأوّل، و هو عمل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) بأخبار الثقات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٣

و الحاصل: هو أنّه في كلّ مسألة يكون الابتلاء الشرعيّ كثيراً فيها، و لا يكون نقيض ما يُراد إثباته من الواضحات عندهم، حينئذٍ: كلّما اجتمع هذان الضدّان نقول: إنّ القضية لا - تخلو من أحد تقديرين، و الأوّل هو المطلوب، و الثاني يلزم منه لازم، و هو أنّه لم يكن موجوداً، فنستكشف منه بطلان الثاني.

و هذا وجه صحيح في مقام إثبات السيرة في جملة من الموارد.

و الخلاصة هي: أنّ المسألة التي يُراد إثبات السيرة بها، إذا كانت من المسائل الداخلة في ابتلاء الناس كثيراً، و كان السلوك الذي يُراد إثباته و انعقاد السيرة عليه نحو سلوك لا يكون خلافه من الواضحات لدى الناس و المتشرّعة من أصحاب الأئمة، مع عدم تكثّر السؤال



و الجواب عنها، فإنه في مثل ذلك، يُستكشف أن ذلك السلوك كان ثابتاً في زمن المعصوم، وإلا لزم إما أن يكثر السؤال و الجواب عن، وإما يكون خلافه من الواضحات عند الناس عادةً، و كلا الأمرين خلف.

فمثلاً: إذا فرض انعقاد السيرة على العمل بخبر الثقة، و لم يكن عدم العمل به من الواضحات عند العقلاء، مع كون المسألة محللاً للابتلاء كثيراً، و لم يمنع عن العمل به نص صريح و صحيح، ناهيك عما ورد عنهم (عليهم السلام) مما يؤكد العمل به، حينئذ يكون ذلك دليلاً على كون هذه السلوك متبعاً في تلك الأزمنة.

الوجه الخامس: من الوجوه التي يمكن أن يُستفاد منها معاصر السيرة للمعصوم (عليه السلام).

و هذا الوجه يتم في موردٍ يتوقف فيه هذه الخاصية، و هي أنه لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يُراد إثبات انعقاد السيرة عليه، لكان له بديل، و كان هذا البديل ظاهرة اجتماعية غريبة و مهمّة على نحو لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٤

تقتضى العادة أن تمرّ هذه الظاهرة و هذا البديل من دون التفات إليه و تسجيل له.

و لعلّ من أحسن الأمثلة على ذلك: مثال الاستدلال على انعقاد السيرة على العمل بالظواهر، فإنّ السيرة في عهد المعصوم (عليه السلام) كانت منعقدة على الأخذ بظاهر الكلام، و ذلك لأنه لو لم يكن بناء أصحاب المعصوم و الصحابة على جعل الظهور مقياساً لاقتناص المعنى، و كانوا يرون أن اقتناص المعنى يتوقف على القطع بالمراد و قيام قرائن قطعية، أو أنه كان هناك نظام آخر لاقتناص المعنى من اللفظ غير باب الظهور.

نقول: لو لم تكن السيرة منعقدة على اقتناص المعاني من الظهور، إذن، لكان هناك بديل آخر عن السيرة، و هذا البديل الذي يُفترض، كان يشكّل ظاهرة اجتماعية غريبة على الطباع العقلانية النوعية؛ لأنّ الطباع العقلانية النوعية لا تعهد قاعدة بديلة؛ فإنّ تباينهم على قواعد أخرى في هذا المقام، و جريهم على ذلك فترة طويلة، يشكّل ظاهرة اجتماعية غريبة خارجة عن المألوف، لا يمكن عادةً أن تمرّ هذه الظاهرة بدون أن تصل إلينا آثارها، فإنّ ما هو أقلّ من هذا من الظواهر الاجتماعية تصل إلينا آثاره، و حيث إنّ هذا البديل لم يصل إلينا رائحة منه، إذن، نستكشف أنه لم يكن هناك بديل، بل كان المبدل، و هذا هو المطلوب.

إذن، فهذا الوجه يتم في مورد بحيث لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يدعى بناء العقلاء عليها، لكان هناك بديل، و هذا البديل بما أنه كان لا بد أن يشكّل ظاهرة اجتماعية لغرابته و أهميته بدرجته لا يمكن أن يمرّ من دون التفات و تسجيل، و التالي باطل، إذن، ثبت المبدل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٥

و هذه وجوه خمسة، و هناك وجوه كثيرة جزئية متناثرة هنا و هناك لا يمكن استيعابها جميعاً، و إنما يواجهها الفقيه في الفقه عادةً، و ليس لها ضوابط.

فمثلاً: ألسنة الروايات و طرز الأسئلة و الجواب عليها، هذا كله من الكواشف عنها في كثير من الأحيان، نفيّاً و إثباتاً، فمثلاً: بالنسبة لطهارة أهل الكتاب، نحن جعلنا نفس الروايات التي استدللّ بها المشهور على نجاستهم، نفسها جعلناها دليلاً على أنه لم تكن نجاستهم مما انعقدت عليه السيرة عند أصحاب المعصوم (عليه السلام)؛ لأنّ هذه الأسئلة كان يبيّن فيها السائل وجه الاستشكال في لبس ثوب اليهودي بضميمة أنه يشرب الخمر، و أنه يأكل لحم الميتة، فلو كان السؤال ناظراً إلى النجاسة الذاتية - و هي مصبّ السؤال - و كانت هذه النجاسة أمراً مشهوراً و مفروغاً عنه، إذن، لما ذُيِّف إلى السؤال أنه كان يشرب الخمر و يأكل لحم الميتة و نحو ذلك من الخصوصيات، و كذلك فقه العامة، خصوصاً في باب المعاملات، يمكن أن يُستفاد منه بعض القرائن على استقرار التعامل الخارجي، باعتبار أنّ جملة من فقهم متفرع عن الوضع الخارجي المعاصر لزمن المعصوم، إلى كثير من هذه الخصوصيات التي لا يمكن ضبط قواعد كليتها لها، و إنما يُترك أمر تفصيلها إلى الفقه.

## الجهة الثالثة: وهي في إثبات الركن الثاني في تميم دلالة السيرة.

و خلاصته: هي أن هذه السيرة المعاصرة، هل هي مطابقة للموقف الشرعي و كاشفه عنه؟

و إن شئت قلت: كيف نستكشف الموقف الملائم للكاشف عن الإمضاء؟

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٦

و هذه الكاشفية برهانها يختلف في سيرة المتشعبة عنه في سيرة العقلاء.

و توضيحه: هو أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) و المتشعبة المعاصرين لهم، لهم حيثتان:

الحيثية الأولى: حيثية كونهم متشعبة، يأخذون الشرع و الأحكام من الشارع، و يطبقون أحكام الشريعة فيما لا ربط له بالعقلاء و مواقفهم.

الحيثية الثانية: هي حيثية كونهم عرفاً و عقلاء، و تتحكم فيهم أذواق و ارتكازات كسائر العقلاء، حينئذ: إذا صدر منهم سلوك لا ربط

له بالأذواق العقلية، بل هو مربوط بالجانب التعبدي الشرعي، فهذا معناه: أن هذا السلوك صادر منهم بما هم متشعبة، كما هو الحال

في الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة الذي هو أمر تعبدي؛ فإن العقلاء لا بشرط يستندون في انعقاد سيرتهم عليه إلى الشارع.

و لكن تارة أخرى يفرض استقرار بنائهم، و انعقاد سيرتهم على (أن من يستخرج معدناً يملكه)، فهذا مطلب له جذور و نكات عقلية،

و يحتمل أن يكون هذا السلوك متأثراً بتلك النكات.

و من هنا كان عندنا سيرة متشعبة، و أخرى عقلية.

فإذا ثبت سيرة متشعبة معاصر لعهد و زمن المعصوم (عليه السلام)، فهذا يكشف عن الحكم الشرعي، و عن موقف شرعي من باب

يشبه كشف المعلول عن علته.

و توضيحه: هو أننا نتكلم عن المتشعبة الذين كانت ظروفهم تجعلهم مؤهلين لتلقي الأحكام بطريق الحس، أو بطريق قريب منه، و هم

جل المتفقهة و الفقهاء المعاصرين للأئمة (عليهم السلام) في مقابل فقهاء عصر الغيبة الذي كان تلقيهم مبنياً على تخمينات و إعمال

آراء ثبتت

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٧

حجيتها شرعاً عندهم، و سيرة هؤلاء نسبيها إجماعاً، كما سنبحنه مستقلاً، و إنما كلامنا في سيرة الطبقات الذين قبلهم، و هم الذين

كان يتيسر لهم معرفة الحكم، إما بالرجوع إلى المعصوم (عليه السلام) مباشرة، و إما بواسطة قريبة بحيث تصل إلى درجة يكون

الأطلاع فيها على الحكم حسياً أو قريباً من الحس، فهؤلاء إذا ثبت أنهم كانوا يجهرون في صلاة الظهر من يوم الجمعة، فهذا يكشف-

من باب كشف المعلول عن العلة أو ما يشبهه- عن تلقيهم هذا الحكم من الشارع؛ لأن احتمال تلقيهم هذه السيرة من الأذواق العقلية

و النكات الاجتماعية بعيد جداً؛ لأن المسألة مسألة شرعية بحتة.

و حينئذ: لو فرض أن هؤلاء كانوا يسلكون سلوكاً غير موافق للشرع، كما لو كان الجهر غير مشرع في صلاة الظهر من يوم الجمعة، إلا

أن هؤلاء كان يجهرون، فهذا معناه: افتراض الغفلة في قضيه حسية أو قولية منها في عدد كبير من الناس؛ لأن هذا المتشعبة، إما أن

يكون قد غفل عن السؤال و الفحص، فأقدم على الجهر، و إما أنه فحص، لكنّه غفل عن أنه لم يستوف الفحص المطلوب، فتسرع و

أقدم على الجهر، و إما أنه فحص و استوفى، و لكنّه لم يفهم كلام المعصوم (عليه السلام).

و كلّ هذه غفلات، و هي و إن كانت محتملة في كلّ شخص شخص، لكن احتمال وقوع اثنين في الغفلة أبعد من احتمال وقوع واحد

بحسب حساب الاحتمال، فكيف بوقوع أكثر من اثنين؟! إذ وقوع جميع غفلة في الغفلة بعيد جداً، بحيث يصل بحسب حساب

الاحتمال إلى درجة الانعدام.

و حينئذٍ إذا ثبت أن جمعاً غيراً كانوا يسلكون هذا السلوك - وهو الجهر-، نجزم حينئذٍ بأن هذا السلوك ناشئ من تلقى هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٨

الحكم من المعصوم؛ فإن اجتماع هذه الغفلات العديدة في قضية قريبة من الحس بعيد جداً، و من هنا كانت هذه السيرة أقوى من الإجماع بمراتب، باعتبار أن إجماع أهل النظر والرأى والاجتهاد، أى: فقهاء عصر الغيبة، إنما كان إجماعاً في قضية حدسيه، و هو غير الخطأ في الحس؛ إذ كلما كانت القضية أقرب إلى الحس يكون احتمال الخطأ فيها أبعد، و كلما كانت أقرب إلى الحدس يكون احتمال الخطأ فيها أقرب، و كلما كان احتمال الخطأ في قضية بعيداً في عالم الحس، حينئذٍ يكون انعقاد السيرة من المتشعبة على هذه القضية في ذلك العصر كاشفاً قطعياً عن تلقى هذا الحكم من المعصوم (عليه السلام).

و هذا البيان يختص بسيرة المتشعبة، و لكن بهذه الصيغة لا يأتي في السيرة العقلية؛ لأنه في السيرة العقلية يمكن أن يفرض أن النكات و المرتكبات العقلية باعتبار شدة سيطرتها على الأفراد، و تحولها إلى عادة سلوكية في الخارج، تكون هي المنشأ في كثير من السلوك، و في أكثر ما ثبت منه، و لا ينحصر سبب بعض السلوك في التلقى من الشارع، بل لعله ناشئ من الجرى اللاشعوري على طبق تلك المرتكبات عندهم، و من هنا، كان إثبات حجية السيرة العقلية يحتاج إلى الاستعانة بقضيتين شرطيتين:

الشرطية الأولى: هي أنه لو لم يكن الشارع قد أمضى هذه السيرة لردع عنها.

الشرطية الثانية: هي أنه لو ردع عنها لوصل إلينا.

و التالي في الشرطية الثانية باطل؛ إذ لم يصل إلينا حسب الفرض، فالمقدم مثله، إذن، لم يردع عنها، إذن، فقد أمضاها.

إذن، فهنا ثلاث نقاط: الأولى: هي بيان الشرطية الأولى. الثانية: هي بيان الشرطية الثانية. و الثالثة: هي بيان بطلان التالي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢١٩

و الحاصل هو: أن الجهة الثالثة هذه كانت في إثبات الركن الثاني للاستدلال بالسيرة، و كان هذا الركن صيغة إثباتية من صيغ المتشعبة، ثم انتهى الكلام إلى صيغة الإثبات من الصيغة العقلية، و قد ألمحنا سابقاً إلى أن صيغة الإثبات هذه تكون بافراض شرطيتين.

إذن، فالسيرة العقلية بحاجة إلى ثلاث نقاط حتى تتم دلالتها على الموقف الشرعي:

النقطة الأولى: في بيان الشرطية الأولى، و هي: أنه لو لم يُمضِ لردع.

و محصول هذه الشرطية هو أن عدم الردع يدل على الإمضاء، و هذه الدلالة لها تقريران:

التقريب الأول: هو أن تكون هذه الدلالة دالة عقلية، بملاك استحالة نقض الغرض، و تخلف المعصوم (عليه السلام) عن أداء وظيفته من تبليغ الشريعة، بيان: أن السيرة العقلية إذا انعقدت على قضية من القضايا، و افترض أن هذه القضية كانت على خلاف الشرع، فإنه حينئذٍ لا- بد للمعصوم من بيان ذلك بحكم كونه حجة على العباد؛ إذ لو سكت عن هذه المخالفة لكان ذلك نقضاً لغرضه، بوصفه مكلفاً، و كان ذلك تهزباً من مسئوليته بوصفه مكلفاً، و كلاهما مستحيل بالنسبة للمعصوم، وعليه: فيكشف سكوته مع عدم وجود محذور من البيان، يكشف عن الإمضاء بدلالة عقلية، و بالملاك الذي عرفته.

و هذا البيان نطبقه إذا كانت السيرة تشكل خطراً على أغراض الشارع.

فمثلاً: قد جرت عادة الناس في حياتهم الاعتيادية أن يرجعوا إلى الخبراء و الأخصائيين، فإذا فرض أن هذه السيرة صار لها نحو من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٠

التحكّم و التركز في السلوك العقلية بدرجة قد تمتد، أو هي في معرض الامتداد و السراية إلى الشرعية، بحيث يترقب من مثل هؤلاء العقلاء حين ابتلائهم بمثل هذه القضايا أن يرجعوا إلى الخبراء بالدين، إما جرياً وراء العادة، أو لالتفاتهم إلى عموم النكته، فتكون هذه

السيرة ممتدة، أو في معرض امتدادها إلى التطبيق في باب الشرعيات، حينئذٍ: تشكّل ما يكون مفوّتاً و ناقضاً لغرض الشارع، لو لم يكن الشارع راضياً بذلك و ممضياً له، و حينئذٍ: يجب على المعصوم بالبيانات السابقة أن يردع و الحال هذه، فإن سكت و لم يردع فهذه بنفسه دليل على الإمضاء.

إذن، فمورد هذا البيان لو كانت السيرة تشكّل خطراً على أغراض الشارع.

و خلاصة تقريب دلالة عدم الردع على الإمضاء في تقرّيبها الأول هي: أن تكون دلالة عقلية، بملاك استحالة نقض الغرض، و تخلف المعصوم عن أداء رسالته من تبليغ الشريعة و بيان أحكامها، فإنها بحكم كونه حجّة الله على العباد في تبليغ الشريعة، فهو مسئول عن بيان ما يخالفها من سلوك الناس، و إلّا، كان مخالفاً لمسئوليته بلحاظ كونه مكلفاً، و ناقضاً لغرضه بلحاظ كونه مشرعاً؛ إذ كلاهما مستحيل.

و هذا التقريب نطبقه فيما إذا كانت السيرة العقلية تشكّل خطراً على أغراض الشارع فيما إذا كان مفعولها سارياً إلى باب الشرعيات، كما في سيرتهم من الرجوع إلى أهل الخبرة، المقتضى للرجوع إلى العلماء في أخذ معالم الدين، فإن سكت و الحال هذه و لم يردع، فهذا بنفسه دليل على الإمضاء.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: بأنّ السكوت يدلّ على الإمضاء بالظهور الحالى - بقطع النظر عن الدلالة العقلية - فإنّ الظهورات كما

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢١

قد تكون بالكلام أحياناً، تكون بالسكوت أحياناً أخرى، و قد قيل: بأنّ السكوت أحياناً يكون أبلغ من الكلام في التعبير عن المطالب. و الظهور الحالى يختلف من شخص لشخص، فقد يكون سكوت شخص بلحاظ حاله يدلّ على معنى، و لكنّ السكوت نفسه بلحاظ شخص آخر لا يدلّ، فسكوت الأب عن تصرّف الولد يختلف في دلالاته عن سكوت الأجنبيّ عن نفس ذلك التصرف. حينئذٍ: الإمام (عليه السلام) باعتباره مكلفاً بتبليغ الشريعة و توضيح الأحكام للمكلفين، له هذا المقام التبليغيّ و الأدائيّ، فيكون له بلحاظ هذا المقام ظهور حالى، فإذا بلغ هذا الظهور درجة من الوضوح بحيث يحصل القطع بمطابقته للواقع، حينئذٍ، يكون حجّة بلا إشكال، و إلّا، فيكون حاله حال سائر الظواهر.

إذن، فنحتاج أولاً: إلى إثبات حجّة كبرى الظهور، بما فيها هذا الظهور، لكي نستدلّ بهذا الظهور الحالى على الإمضاء في السيرة العقلية، محلّ البحث.

و من هنا يظهر: أنّه لا يمكن أن يدخل هذا الظهور الحالى - إذا لم يكن قطعياً - في تميم الاستدلال بالسيرة على حجّة الظهور. و بتعبير آخر يُقال: إنّ في أصل كبرى حجّة الظهور، إذا أردنا أن نستدلّ على هذه الكبرى بالسيرة هنا، فإنّه لا يمكن أن تتمّ دلالة السكوت على الإمضاء بهذا الظهور الحالى؛ لأنّه يلزم منه الدور، باعتبار أنّ هذا الظهور لم نفرغ عن حجّيته قبلاً. و هذا يعنى: أنّ هذا التقريب الثانى لدلالة السكوت على الإمضاء يدخل في تميم الاستدلال بكلّ سيرة إلّا السيرة التى يُراد أن يُستدلّ بها على حجّة الظهور نفسه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٢

إذن، بهذا نكون قد أثبتنا الشرطيّة الأولى.

و حاصل هذا التقريب الثانى: هو أن يُقال: بأنّ دلالة السكوت على الإمضاء تكون بدلالة ظهور حالى، بدعوى: أنّ لسكوت الإمام (عليه السلام) عن موقف عقلايى عامّ ظهوراً حاليّاً بالموافقة عليه و قبوله به، نظير دلالة سكوته عن عمل ما يقع أمامه، أو سكوت الأب عن تصرّف ما لولده، بحيث يكشف عن قبوله به، و قد قيل: بأنّ السكوت قد يكون أبلغ من الكلام في الدلالة على المطلوب. و هذا يختلف من شخص لشخص، باختلاف الظروف و الملابسات.

و الإمام (عليه السلام) بوصفه له مقام التبليغ و المسئولية في أداء الأحكام، حينئذٍ، يكون لسكوته ظهور حالىّ شبيه بظهور سكوت

الأب عن تصرف ولده، الكاشف عن قبوله به، و موافقته عليه.

و هذا الظهور الحالي، إن بلغ مرتبة القطع، كان حجة بلا كلام، وإلا، احتجنا في إثبات حججته إلى ضم كبرى حجج الظهور، حتى إذا كان ظهوراً حالياً.

و منه يظهر: أنه لا يمكن بهذا الظهور - إذا لم يكن قطعياً - تميم الاستدلال بالسيرة على حجج الظهور نفسه، لئلا يدور.

النقطة الثانية: في بيان الشرطية الثانية، فنقول: إنه بعد أن ثبت أن السكوت يدل على الإمضاء، حينئذ نقول: إن الشرطية الثانية، و هي: (أنه لو كان قد ردع لوصل إلينا)، و حيث لم نكن في عصر المعصوم (عليه السلام) لكي نجزم بأنه لم يردع، إذن، حينئذ، لا بد من الاستعانة بنكتة لإثبات ذلك، و غاية ما بأيدينا أنه لم يصل إلينا (أنه لم يردع)، و لهذا يجب أن نتيقن من عدم الوصول لنجزم بعدم وجود الردع؛ إذ قد يكون عدم الوجدان أحياناً دليلاً على عدم الوجود، كما في موردنا هذا؛ فإنه لو ردع لوصل، و لو بنحو القضية الجزئية المهملة، و المفروض أنه لم يصل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٣

و نكتة هذه الملازمة هي أن الردع عن كل سيرة، المقابل للسكوت عنها، هذا الردع، يتحدد حجمه و مقداره بمقدار أهميته هذه السيرة المردوع عنها و ترسيخها، فمثلاً: لو تصرف شخص واحد بتصرف شخصي أمام المعصوم على خلاف الموازين، فردعه عن ذلك، فهذا تصرف واحد في مقابلة ردع واحد، حينئذ، مثل هذا الردع قد لا يصل إلينا، لكن إذا فرض أن هذا التصرف كان يمارسه أكثر الناس، و كان يتكرر كثيراً بحكم العادة، حينئذ: في مقابل هذه السيرة، لا بد أن يتكرر الردع من المعصوم كثيراً لكي تتناسب قوة الردع مع قوة و حجم المردوع عنه، و حينما يتكرر هذا الردع، فإنه يولد بنفسه انتباهاً من المتشرع للسؤال؛ لأن هؤلاء العقلاء متشرع، و شأنهم أن تكون أسئلتهم كثيرة بحكم كون القضية عامية و في معرض ابتلاء أكثر الناس، و كثرة الأسئلة توجب قطعاً كثرة الأجوبة، و هكذا تتساعد البيانات و التوضيحات، و هذا أمر شاهده كثيرة خارجاً في الردع عن المعصوم (عليه السلام) عن السير التي تصدى المعصومون للردع عنها.

و حينئذ: رغم أن القضية استوجبت هذا المقدار من الردع، فمن البعيد جداً بحسب حساب الاحتمالات، أن تختفي جميع هذه الردوع عنا و لا- يصلنا شيء منها، رغم توفر الدواعي لنقلها إلينا، و رغم كونها بيانات تأسيسية؛ إذ قد يحصل تسامح مثلاً بما هو على وفق الطبع، لكن إذا كانت السيرة على نجاسة التفاح مثلاً، فمثل هذا أمر قد لا يتسامح فيه، بل لا بد أن يصل إلينا شيء من تلك السيرة، و لو بنحو الموجبة الجزئية.

و خلاصة إثبات الشرطية الثانية هي أن عدم وصول الردع يكشف عن عدمه ثبوتاً؛ فإن الردع عن كل سيرة، المقابل للسكوت عنها، يتحدد حجمه و مقداره بما يتناسب مع حجم و أهميته السيرة المردوع عنها، فردع المعصوم عن عمل شخصي قد لا يصل إلينا؛ إذ قد لا تصل إلينا كل واقعة شخصية، لكن الردع عن تصرف يمارسه كثير من الناس

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٤

لا بد فيه من تكرار الردع، لكي يتناسب مع تفشي المردوع عنه، و مثل هذا التكرار في الردع يولد انتباهاً عند المتشرع، و موجب لكثرة السؤال من المعصوم و كثرة الجواب، و هذا مما تتوفر فيه الدواعي لنقله في الروايات عن المعصوم التي تنقل إلينا بطلان تلك السيرة المردوع عنها؛ لأنه من البعيد جداً بحسب الاحتمال أن يختفي كل ذلك عنا رغم توفر الدواعي على نقله لكونه قضية تأسيسية.

النقطة الثالثة: و هي في بيان بطلان التالي، نقصد من عدم الوصول ليس عدم الوصول بطريق صحيح معتبر، بل نقصد بعدم الوصول، و لو بالطرق الضعيفة، فهنا حالات:

الحالة الأولى: هي أن يصل إلينا ردع بطريق معتبر السند، و حينئذ لا إشكال.

الحالة الثانية: هي أن تصل إلينا ردوع، لكن في أخبار ضعيفة السند، و في هذه الحالة، هذه الردوع و إن لم تثبت لعدم صححة هذه

الأخبار، لكن الدليل على الإمضاء لا يثبت؛ لأنَّ حساب الاحتمال و العادة تقضى بأنَّ الردوع الصادرة من المعصوم (عليه السلام) ينبغي أن تكون بحجم كبير بحيث إنه يصل إلينا عشرينها، بل لا أقل من وصول نصف عشرينها، أمَّا أنه يجب أن يصل بأسانيد صحيحة، فهذا غير لازم، فإنه بلحاظ حساب الاحتمال، و بلحاظ عوامل إخفاء الروايات، حينئذٍ: حال الرواية الضعيفة حال الرواية الصحيحة، فإخفاء الصحيح وحده، أو الضعيف وحده، ليس خلافًا للطبع، لكن إخفاء كليهما و عدم وصول شيء، لا بالطريق الصحيح، و لا بالطريق الضعيف، فهو خلاف الطبع، فمع ورود ردع بالطريق الضعيف لا يمكن معه أن نجزم بعدم ورود

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٥

ردع، و إن لم نجزم أيضاً بالردع، و حينئذٍ، لا بد من الرجوع إلى دليل ثالث.

الحالة الثالثة: هي أن لا يصل إلينا ردع أصلاً، لا بطريق ضعيف، و لا بطريق معتبر، ففي مثله حينئذٍ، يتم بطلان التالي، و يثبت المطلوب، و هو الإمضاء.

و خلاصة النقطة الثالثة هي في بيان بطلان التالي، و هو (أنه لم يصل إلينا)، هو أن يُقال: إنَّ المقصود بعدم الوصول هو عدم مطلق الوصول، و ليس خصوص الوصول بخبر صحيح أو موثق؛ فإنَّ الوصول و لو بأخبار ضعيفة كافٍ في عدم تمامية الاستدلال بالسيره، إلَّا إذا انضمَّ إليها عناية زائدة؛ إذ إنَّ ملاك الدلالة و الملازمة في هذه الشرطية الثانية بين المقدم و التالي إنما هو حساب الاحتمالات العقلية، و ليس الحجية الشرعية، إذ إنَّ الحجية الشرعية لا تقضى أكثر من أنه لو لم يصل ردع أصلاً كان كاشفاً عن عدم وجوده، لا أنه لو لم يصل الردع بأخبار الثقات فقط، بل عدم مطلق الوصول، لا خصوص الوصول بخبر صحيح.

و بما ذكرناه في الجهتين الثانية و الثالثة يتم الركبان السابقان للاستدلال بالسيره على الحكم الشرعي.

و هذا خلاف ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) في حاشيته على الكفاية [٤٦]، حيث إنَّ ظاهر كلامه هو أنَّ حجية السيره لا تحتاج إلى إحراز عدم الردع، بل يكفي في حجيتها عدم إحراز الردع.

و هذه نقطة مهممة يختلف فيها مسلكننا عن مسلكه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٦

ففي مسلكننا المتقدم كنا نقول: بأنَّ السيره إنما تكون حجة إذا أحرز إمضاء الشارع لها، و طريقه إحرازه هو إحراز عدم الردع، فلا بد من إحراز عدم الردع لكي يحصل اليقين بالإمضاء، و حينئذٍ: تكتسب هذه السيره العقلية الحجية.

و هذا معناه: أنَّ الحجية منوطه بإحراز عدم الردع.

و من هنا كنا نفتش عن طريق إحراز عدم الردع، فشكنا الشرطية الثانية لأجل ذلك، و قلنا: إنه لو ردع لوصل، و التالي باطل، فالمقدم مثله.

أمَّا على مسلكه، فالحجية لا تتوقف على إحراز عدم الردع لكي تحتاج إلى إقامة الدليل على ذلك، بل يكفي عنده عدم الدليل.

و قد ذكر الأصفهاني (قده) في بيان ذلك: أنَّ السيره العقلية إذا جرت على مطلب من المطالب، فالشارع له حيثتان الأولى: حيثية أنه عاقل من العقلاء، بل هو سيد العقلاء، و الثانية: هي حيثية الشارعية للشارع، و بهذه حيثية يمتاز عن بقية العقلاء، و حينئذٍ، إذا فرض انعقاد السيره على مطلب، فالشارع بلحاظ حيثية الأولى، حاله حال سائر العقلاء، و مسلكه و مسلكنهم واحد، و إلَّا، كان خلف عقلانيته أو عقلانيته السيره، و لكن يبقى أنه لا ندري أنه بلحاظ حيثية الثانية هل هو متطابق مع حاله بلحاظ حيثية الأولى أو غير متطابق؟ فنحن نرى أن له حالة أخرى بلحاظ حيثية أخرى تنافي الحالة التي أحرزناها منه بلحاظ حيثية الأولى، و لا يمكن أن نرفع يدنا عما أحرزناه في الحالة الأولى لمجرد احتمال وجود حالة أخرى، نعم، لو دلَّ الدليل على تلك الحالة الأخرى، و هذا الدليل عبارة عن الدليل على الردع، فحينئذٍ: يبطل معقول الحالة الأولى، و إلَّا، إذا لم يقم دليل على ذلك، إذن، فنحن أحرزنا اتحاد مسلكن الشارع مع

## العقلاء بلحاظ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٧

الحيثية الأولى، و لم نحرز حالة جديدة، حينئذٍ: نعمل على طبق السيرة ما لم يقد دليل على الردع. والحاصل هو أن المحقق الأصفهاني (قده) في حاشيته على الكفاية [٤٧]، اكتفى في حجته السيرة بعدم إحراز الردع، بخلاف ما سلكناه من أن حجته السيرة تحتاج إلى إحراز عدم الردع، وقد ذكر الأصفهاني في تخريج ما سلكه أن للشارع حيثيتين: هما حيثية كونه عاقلاً من العقلاء، بل هو سيدهم، و حيثية كونه شارعاً، و في موارد السيرة العقلية ينبغي أن يكون للشارع بما هو عاقل، نفس الموقف المنعقد عليه سيرة العقلاء، و إلما، كان موقفه خلف عقلانيته أو عقلانية السيرة، و حينئذٍ: يشك في أنه بما هو شارع هل يخالف ذلك أم لا؟ و هذا مجرد احتمال بعد إحراز أصل موافقته، و معه: لا يعتنى به ما لم يثبت خلافه.

و هذا البيان غير تام، و ذلك أولاً: أنه من أحرز لنا أن الشارع بلحاظ حيثية الأولى العقلية يكون متحد المسلك مع العقلاء، فإنه نحتمل أن الشارع بلحاظ حيثية الأولى يكون مختلف المسلك معهم، و ذلك لأحد سببين.

السبب الأول: هو أن السيرة العقلية و إن كان معناها أنها سيرة العقلاء، لكن لا يلزم أن تكون سيرة العقلاء دائماً نابعة من حاق العقل؛ فإن العقلاء ليس عقولاً رياضيه بحتة ليقال: إن سيرهم دائماً ينبع من حاق عقولهم، بل هم مجموع خليط من عقل و عواطف و انفعالات و ارتكازات و نحو ذلك، و عليه: فإن انعقاد السيرة على مطلب لا يوجب أن يكون هذا السلوك المتفق عليه بينهم نابعاً من حاق

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٨

العقل المشترك بينهم ليقال: إن هذا العقل موجود عند الشارع أيضاً، و ذلك لأن العقلاء كما يشتركون في حاق العقل، فهم يشتركون في كثير من المشاعر التي لا ترجع إلى حاق العقل. إذن، لعل تطابقهم على هذا السلوك إنما هو بلحاظ حيثية أخرى تتناسب معهم غير العقل.

نعم، هذه حيثية لا تتنافى مع العقل، و حينئذٍ: مع هذا الاحتمال نحتمل أن يكون الشارع غير متفق معهم، و حيث نقصد بالشارع هنا (الله تعالى) فإن الله تعالى فوق هذه المشاعر و الانفعالات التي قد تؤدي إلى هذه السيرة، و من هنا، نحتمل أن الشارع بما هو عاقل لا يتحد مع العقلاء في هذه السيرة.

السبب الثاني: لاحتمال عدم الاتحاد معهم هو أن يقال: إنه لو سلمنا أن هذه السيرة الصادرة من العقلاء - بعد تأمل و أعمال عنايات زائدة - هي ناشئة عنهم بلحاظ عقلهم، لا بلحاظ حيثية أخرى من حيثيات المشتركة بين العقلاء، لكن مع هذا، لا يمكن أن نحرز أن الشارع متحد معهم في المسلك، رغم كونه سيد العقلاء، فإن كونه سيدهم هو الموجب لاحتمال الفرق؛ لأن معنى كونه سيد العقلاء يعني أنه بحسب مرتبة عقله التي يتعامل على أساسها هو أعلى كثيراً من المرتبة التي يعيشها العقلاء و يصدرون عنها، فإن كل مرتبة من العقل تناسب مرتبة من الاستنتاج؛ إذ كلما كان أعقل كان أكثر وصولاً و أدق صواباً و حصولاً لما هو أحسن، إذن، فالإتحاد في المسلك بلحاظ حيثية الأولى غير محرز.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٩

و الحاصل: هو أنه لا يمكن أن نحرز اتحاد الشارع مع العقلاء في المسلك، و إن كان سيدهم، إذ كونه سيدهم، هو الموجب لاحتمال الفرق معهم، لكون مرتبة عقله أتم و أكمل من مراتب عقولهم، فإنه كلما كان أعقل كان أدق وصولاً و أحسن حصولاً، فالإتحاد بين الشارع و العقلاء غير محرز إذن.

و ثانياً: هو أنه لو سلمنا أن الاتحاد في المسلك بلحاظ حيثية الأولى يكون محرزاً، و فرضنا أن الشارع بما هو عاقل متحد في

المسلك مع سائر العقلاء، لكن تارةً نفرض أن هذا الاتحاد في المسلك يوجب القطع بأنّ حاله بما هو شارع أيضاً لا يخالفهم، أي: أنّ حاله بما هو شارع كحالهم بما هم عقلاء، وهذا معناه: القطع بامضائه بما هو شارع، وعدم إمكان صدور الردع منه، وهو خلف كونه شارعاً، إذن، فلا بدّ من فرض أنه ردع عن ذلك، لكونه شارعاً، إذن، فلا بدّ من فرض إحراز كون الشارع متّحداً مع العقلاء في المسلك بما هو عاقل، لكن على نحو متّحدٍ في أنّه بما هو شارع يردع عن ذلك.

و حينئذٍ نقول: بأنّه كيف يكتفى بمجرد هذا الاتحاد في المسلك بما هو عاقل في مقام ترتيب الأثر ما لم يثبت اتّحاده في المسلك معهم بما هو شارع؟

فإن ادّعى الاكتفاء بذلك على وجه الموضوعيّة، يعني: أن اتّحاده في المسلك مع العقلاء بما هو عاقل، أي: بما هو يقيم الحجّة علينا، لا بما هو كاشف عن اتّحاده معهم بما هو شارع- وهذا معنى الموضوعيّة- فهذا غير صحيح؛ لأنّه لا يقيم الحجّة علينا بذلك؛ لأنّ الحجّة والتنجز فرع صدور حكم من المولى بما هو مولى، وأما إذا لم يعمل مولويته في ذلك، ولم يحكم بما هو شارع، فبمجرد تطابق ذوقه مع أذواق العقلاء بما هو عاقل، لا بما هو شارع، فهذا ليس موضوعاً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٠

لحكم العقل بالتنجز، غايته: أنّه يكون أمراً إرشادياً، حتى وإن تَمَّص قميص المولويّة.

و إن ادّعى الاكتفاء بذلك، باعتبار كاشفيته الطبيعيّة النوعيّة الظنيّة عن الجهة الأخرى، فنقول: إنّ ما دام هذا الشارع بما هو عاقل متّحد الطريقة مع العقلاء، فهذا أمانة، ويكشف عن أنّه بما هو شارع هو أيضاً كذلك.

لكن هذا وإن كان كشافاً، إلّا أنّه ليس كشافاً قطعياً، وإلّا لما احتملنا الردع، مع أنّه فُرض احتمال الردع، بل هو كشف ظنيّ، ولا دليل على حجّيته في المقام إلّا إذا رجع إلى ظهور حالّي من قبيل الظهور الحالّي الذي أشرنا إليه، من أنّ ظهور حاله وهو يشرّع عند ما يشرّع مع لحاظ حاله شارعاً، يشرّع ما عليه العقلاء، وإلّا، فلا.

والحاصل هو: أنّه لو سلّمنا إحراز الاتحاد بينه وبين العقلاء في المسلك العقلانيّ، فتارةً يُفرض أنّ هذا الاتحاد يوجب القطع بأنّه بما هو شارع هو أيضاً لا يخالف العقلاء، فهذا معناه: عدم إمكان صدور الردع منه، بل عدم احتمال، وهو خلف المفروض.

وتارةً أخرى يُفرض أنّ احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع عن موقفه بما هو عاقل موجود، حينئذٍ من الواضح أنّ مجرد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له في التنجز والتعذير عقلاً؛ إذ لا موضوعيّة لمواقفه غير المولويّة في هذا المقام.

و إن أُريد جعل ذلك كاشفاً ظنيّاً عن موقفه بما هو شارع، فهذا الظنّ لا دليل على حجّيته، ما لم يرجع إلى باب الظهور الحالّي في الإضاء والقبول على أساس النكات التي تقدّمت.

### الجهة الرابعة: هي في مقدار ما يُستفاد من السيرة من حدود الحكم الشرعيّ.

#### إشارة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣١

فنقول: إنّ السيرة إذا كانت سيرة المتشرّعة، فتارةً يُفرض انعقادها على عدم التقيد بفعل، كما في عدم التقيد بمسح القدمين في الوضوء بتمام الكفّ مثلاً، فإذا أثبتنا ذلك، فهذه السيرة تدلّ على عدم وجوب ما لا يتقيدون به؛ إذ مع وجوب المسح بتمام الكفّ، تكون هذه السيرة ناشئة من اجتماع غفلات كثيرة، وهو منفيّ بحساب الاحتمال.

و أما إذا فرض أنّ السيرة انعقدت على الإتيان بالفعل، فلا إشكال في أنّه يثبت جوازه بالمعنى الأعمّ في مقابل الحرمة؛ لأنّه لو كان حراماً لزم المحذور السابق، لكن هل يثبت الوجوب أو الاستحباب أو جامع الطلب أو لا؟



و حينئذٍ ينبغي أن يُقال: إنّه إن أحرزت نكتة ارتكازية للسيرة و أنّ السيرة لها عنوان ناشئ من النكتة المذكورة، بمعنى: أنّ المتشرعة كانوا يعملون هذا العمل بنكتة أنه مستحب أو واجب أو مباح، حينئذٍ نفس الدليل يدلّ على إمضاء النكتة؛ لأنّ هذه النكتة لو لم تكن شرعية، إذن فهي ارتكازية في داخل المتشرعة القريبين من التلقّي الحسيّ عن المعصوم (عليه السلام)، و حينئذٍ يكون معنى هذا: افتراض اجتماع غفلات متعدّدة، و هو منفيّ، فيثبت حينئذٍ العنوان.

و أمّا إذا لم يثبت لدينا النكتة، بل ثبت التزامهم في الخارج بهذا الفعل، حينئذٍ تارة يُفرض وجود دوافع خارجيّة طبيعيّة للالتزام بالفعل، من قبيل: أنّ العرف العامّ كان يناسب الإتيان به، ففي مثله لا يكشف التزامهم حينئذٍ إلّا عن عدم الحرمة و الكراهة، أمّا الاستحباب أو الوجوب فلا- يكشف عنه؛ إذ لعلّ تطابقهم كان باعتبار عرفيّة المطلب في نفسه، من قبيل إبقاء اللّحية، فإنّه كان عرفاً عالمياً في عصر المعصوم (عليه السلام)، فلعلّ كونه عرفاً عالمياً اقتضى السير عليه من دون أن يكون مطلوباً شرعاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٢

و تارة أخرى يُفرض أنّ هذا المطلب الذي تطابق عليه الناس لم يكن هناك دواعٍ طبيعيّة للقيام به، حينئذٍ يكشف ذلك لا محالة عن مطلوبيّة هذا الفعل، و عن كون هذا الالتزام ناشئاً عن نكتة شرعية و التزام شرعيّ، و كذلك لو كان الالتزام بفعل له عنوان عباديّ بحيث لا- يصحّ إلّا على وجه عباديّ، حينئذٍ حيث إنّ عباديته تتوقّف على الأمر، حينئذٍ يستكشف منه وجود الطلب، غايته: أنّ هذا الطلب يكون أعمّ من الوجوب و الاستحباب.

و خلاصة مقدار ما يثبت بالسيرة المتشرعية من حدود الحكم الشرعيّ هو أنّه تارةً تنعقد السيرة المتشرعية على عدم التقيد بفعل، كما في عدم التقيد بمسح القدمين في الوضوء بتمام الكفّ، فتدلّ حينئذٍ على عدم وجوبه بحساب الاحتمالات، و تارةً أخرى تنعقد على الإتيان بفعل أو ترك، حينئذٍ لا- إشكال في ثبوت الجواز بالمعنى الأعمّ المقابل للحرمة، بل الكراهة أيضاً، و بنفس الملاك، و أمّا ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبيّة بها، فهو بحاجة إلى تفصيل؛ لأنّ السيرة العمليّة المتشرعية إن أحرزت نكتتها الارتكازية و عنوان عمل المتشرعة فيها، كما لو علم أنّهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب، فحينئذٍ يأتي نفس ملاك حجّية السيرة الذي هو النكتة المتفق عليها في السيرة، و إلّا، فإن كان وجه العمل المتشرعيّ مجملًا غير واضح، فحينئذٍ تارةً يُفرض وجود دواعٍ خارجيّة طبيعيّة للالتزام بذلك الفعل، كالعرف العامّ، كما في إعفاء اللّحية، فإنّه حينئذٍ لا يمكن أن يستكشف من انعقاد العمل به المطلوبيّة؛ إذ لعلّه على أساس ذلك الداعي الخارجيّ، و تارةً أخرى يُفرض عدم وجود داعٍ كذلك، فيكشف ذلك عن أصل المطلوبيّة، غايته: أنّ هذا الطلب يكون أعمّ من الوجوب و الاستحباب.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٣

### حدود الإمضاء الشرعيّ و مفاده للسيرة العقلية

و أمّا السيرة العقلية، إذا ثبت إمضاء الشارع لها، فهذا يعني: أنّ الحكم أو التشريع الذي جرى على طبقه العقلاء يكون شرعاً من قبل الشارع.

لكن يبقى الكلام في أنّ هذا الإمضاء ما هي حدوده؟ فهل يكون الإمضاء هذا في حدود ما هو المعمول به فعلاً في عهد المعصوم (عليه السلام)، و في حدود ما خرج من عالم القوّة إلى عالم الفعل و تعارف العمل به في عهد المعصوم، أو أنّ هذا الإمضاء يكون أوسع من ذلك ضمن دائرة النكتة المذكورة عقلياً التي قد تكون أوسع من مقدار الجرى خارجاً؟ فمثلاً: بحسب الجرى الخارجيّ، كان الناس المعاصرون للمعصوم (عليه السلام) يبنون على أنّ (من حاز ملك)، لكن لم يكن هذا العمل خارجاً يتمثّل إلّا بمقادير محدودة، باعتبار ضيق قدرات الناس، بل من حيث النوع، كانت هناك أموال لا يمكن حيازتها، كالطاقة الكهربائية و البترول و نحوه،

فكانت إذن حدود هذا المبدأ ضيقة، لكنّ النكتة أوسع من ذلك، بحيث لو تبيّنت لهم هذه النكتة لبناوا على عمومها. وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ الإمضاء هل يكون بمقدار العمل خارجاً أو بمقدار النكتة؟ وهذا له آثار كثيرة في السيرة العقلانية. وحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنّ الإمضاء يكون كاشفاً عن القبول بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٤

بمقدار ما يجرى خارجاً، لا أوسع من ذلك؛ لأنّ الإمضاء إنّما هو بملاك أنّ هذا لو كان غير شائع لنهى عنه المعصوم (عليه السلام)، ومن الواضح: أنّ نهى المعصوم إنّما يكون بمقدار ما يقع خارجاً، فإذا كان ما يقع خارجاً جائزاً، لكن عمومات النكتة غير جائزة، غاية: أنّ تلك العمومات لم تقع خارجاً لكي ينتج الردع عنها، وإنّما هي مجرد تصوّرات في أذهان العقلاء دون أن يجرؤا عليها، إذن، فالردع إنّما يكون في مقابل عمل غير مرغوب فيه، وعدم الردع إنّما يدلّ على إمضاء ما وقع من العمل، لا إمضاء تمام النكتة؛ فإنّ الناس لم يتفق لهم أن حاز أحدهم بئر نطف كبيرة ثمّ ردعه الشارع، إذن، فالردع يدلّ على مقدار ما وقع، وكذلك الإمضاء. ولكنّ هذا البيان غير تام؛ فإنّ الظاهر أنّ عدم الردع يدلّ على إمضاء النكتة، وذلك باعتبار الظهور الحالّي المتقدّم الذكر، فإنّ الظهور الحالّي المقتنص عن كون الإمام هو حجّة الله تعالى، وهو مبلغ الأحكام، فحينئذٍ ينتزع من الظهور الحالّي لسكوته عن مرتكز نوعي إمضاء هذا المرتكز، وإمضاء القاعدة التي على أساسها قام العمل الخارجيّ.

نعم، لو كان مستندنا في استكشاف الإمضاء من عدم الردع مجرد كون الإمام (عليه السلام) مسؤولاً عن النهي عن المنكر، وهذا إنّما يكون منكرًا في حدود ما يقع خارجاً، لا في حدود ما يكون متصوّراً، حيث لا حساب على التيات، فإذا كان هذا هو المدرك فقط، فلعلّه حينئذٍ لا يمكن إثبات الإمضاء إلّا بمقدار ما وقع من العمل خارجاً.

لكن بناءً على الطرق الأخرى، كعموم النكتة مثلاً، يمكن القول بأنّ الإمضاء يمكن أن يكون أوسع من ذلك. و خلاصة مقدار مدلول الإمضاء للسيرة العقلانية، و هل أنّه في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٥

حدود المعمول به خارجاً، المتعارف عليه في عهد المعصوم (عليه السلام) أو أنّ هذا الإمضاء يكون أوسع من ذلك، و إنّما هو بسعة دائرة النكتة العقلانية لها، والتي قد تكون أوسع من مقدار الجري الخارجيّ؟

فمثلاً: كان المقدار المعمول به خارجاً في زمن المعصوم من قاعدة (من حاز ملك)، أو سببّيّة الحيازة للتملك، كان الحيازة بالوسائل البدائيّة، كالاغتراف والاحتطاب ونحوه، و أمّا مثل حيازة الطاقة والبترو، فإنّه لم يكن معمولاً به آنذاك، فالمقدار المستفاد من الإمضاء، هل يكون في دائرة المعمول بها آنذاك، أو أنّه أوسع من ذلك؟ وهذا له آثار مهمّة في الفقه.

فقد يُقال: بأنّ السكوت وعدم الردع لا يدلّ على أكثر من إمضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء آنذاك، و أمّا سعة نظر العقلاء لما هو أوسع ممّا كان يقع خارجاً، فلا يمكن استكشاف إمضاء الشارع له من مجرد سكوته.

و لكنّ هذا البيان غير تام؛ إذ الإنصاف أنّ دلالة عدم الردع إنّما هو على إمضاء تمام النكتة العقلانية التي هي أساس العمل الخارجيّ للعقلاء و ملاكه في نظرهم، وذلك لأنّ المعصوم له مقام التشريع وإبلاغ أحكام الله تعالى، و تصحيح و تغيير ما ارتكز من سلوكات غير صحيحة عند الناس، و مثل هذا أوسع مدلولاً من مجرد كونه الإمام (عليه السلام) ناهياً عن منكر خارجيّ، أو أمراً بمعروف، بل ظهور مقام المعصوم الحالّي يدلّ أنّه ناظر إلى النكات التشريعيّة الكبرى، نفيّاً أو إثباتاً، و حينئذٍ يكون لسكوته و عدم ردعه ظهور حالّي في إمضاء تمام النكتة العقلانية للسيرة.

**الجهة الخامسة: الفوارق بين السيرة المتشعبة و العقلانية.**

و من مجموع ما ذكرنا سابقاً، ظهر أن هناك عدّة فوارق بين سيرة المتشرّعة و سيرة العقلاء، نذكر شيئاً منها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٦

الفارق الأول: هو أنه حينما نريد أن نستدلّ بسيرة المتشرّعة، يجب أن نثبت استقرار بناء المتشرّعة من أصحاب المعصوم (عليه السلام) و الأجيال الملاصقة لهم على عملٍ ما، فنقول: إنهم كانوا يُخفتون في صلاتهم مثلاً، لكي نستكشف من ذلك الحكم الشرعيّ، و إلّا، فإذا لم نثبت استقرارهم على شيء بنحو القضية الخارجيّة، فلا يتمّ الدليل.

و أمّا السيرة العقلانيّة، فيكفي أن نثبت الطباع العقلانيّة لو خُليت و نفسها و لم تردع لكان هذا هو مسلكها و طريقتها، و إن كنّا لا نجزم بالفعل بأنّ أصحاب المعصوم (عليه السلام) هل كانوا ممّن يسيرون على هذه الطريقة أو لا يسيرون، لاحتمال ردع في المقام، لكن نحن نجزم بأنّ الطباع العقلانيّة لو خُليت و نفسها و لم تردع لكان هذا مسلكها في العمل، و حينئذٍ: هذا يكفي لتتيمم السيرة العقلانيّة. إذن، نحن سوف نثبت عدم الردع ببرهان الشرطيّة الثانيّة، و هي: أنه (لو ردع لوصل)، و المفروض أنه لم يصل، إذن، فلم يردع، و إذا نحن أثبتنا الشرطيّة الثانيّة، فحينئذٍ: يثبت الإمضاء و قبول هذا الحكم.

و بعبارة أخرى: هي أنه بمجرد أن نثبت أن الطباع العقلانيّة لو لو خُليت و نفسها لكانت تسير على هذه الطريقة، فمجرد إحراز هذه القضية الطبيعيّة يكفي أن يُترقب من الشارع الردع على تقدير عدم رضاه بسلوكها؛ لأنّه لو لم يردع، إذن، فالطباع تقتضى هذا، فالمقتضى موجود، و المانع مفقود، فيثبت المطلوب بهذا، فبرهان عدم وصول الردع من الشارع، نثبت حينئذٍ موافقة الشارع على مضمون هذه السيرة العقلانيّة.

و للتوضيح نمثّل بمثال: و هو أنه حينما نستدلّ على حجّيّة الظواهر بسيرة المتشرّعة، يجب أن نثبت أن المتشرّعة في عصر المعصوم (عليه السلام) كانوا يعملون بالظواهر، و إذا لم نستدلّ بسيرة المتشرّعة، فيكفي أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٧

نُثبت أن الطباع العقلانيّة كانت تعمل بمقتضى الظهور ما لم يردع الشارع، فالقضية الطبيعيّة هنا تكفي، بينما هناك لا تكفي، بل لا بدّ من إحراز عدم الردع و الجزم به.

و الحاصل هو: أنه حينما نريد أن نستدلّ بسيرة المتشرّعة، لا بدّ و أن نثبت استقرار بناء المتشرّعة و عمل أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) و الأجيال المعاصرة لهم على ذلك العمل.

و أمّا السيرة العقلانيّة فيكفي فيها أن نثبت أن الطباع العقلانيّة لو خُليت و نفسها و لم تُردع لكان مقتضاها أن هذا هو مسلكها و طريقتها، و إن كان بالفعل لم يجر أصحاب الأئمّة و المتشرّعة في زمانهم على ذلك.

و عدم الردع هذا، نُثبته ببرهان الشرطيّة، و هو أنه (لو ردع لوصل)، و المفروض أنه لم يصل، إذن، فلم يردع، و إذا أثبتنا الشرطيّة الثانيّة يثبت الإمضاء و الحكم.

و الخلاصة: هي أنه يكفي الاستدلال بالسيرة العقلانيّة أن نثبت أن الطباع العقلانيّة لو خُليت و نفسها و من دون ردع لكانت تقتضى جرى العقلاء عليها دون أن نحتاج - في الركن الأول - إلى أكثر من ذلك، و إثبات أن العقلاء في زمن الأئمّة (عليهم السلام) بالفعل كانوا يعملون طبقاً لتلك الطبيعة كما نحتاجه في سيرة المتشرّعة، ذلك لأنّ نفس ثبوت القضية الطبيعيّة العقلانيّة مع عدم وصول ردع عنها كافٍ في الكشف عن إمضاء الشارع لمقتضاها.

الفارق الثاني: هو أن سيرة المتشرّعة إذا استكملت شرائطها، فلا معنى لاحتمال الردع، و ذلك لأنّ سيرة المتشرّعة تكشف عن الحكم و عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العلة، فهي نتيجة للإمضاء، و حينئذٍ: لا معنى لاحتمال الردع فيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٨

فمثلاً: لو انعقدت سيرة المتشرّعة على الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة، فلا معنى للبحث عن ردع الشارع عنها؛ لأنّ هذه السيرة

فرع إمضاء الشارع لها، فاحتمال الردع هنا غير وارد، وهذا بخلافه في السيرة العقلانية؛ لأن السيرة العقلانية بمعنى انعقاد الطباع العقلانية على تصرف ليس هو من معلومات الشارع ومدلولاته حتى يستحيل احتمال الردع عنه، إذن، فلا بد هنا من نفي احتمال الردع كما تقدم في البرهان.

و خلاصته هو: أن سيرة المتشرع إذا استكملت شرائطها فلا معنى حينئذ لاحتمال الردع عنها؛ لأنها تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن علته، حيث إنها معلولته وهو على طبقها، إذن، فلا يُحتمل الردع عنها، وهذا بخلاف سيرة العقلاء، حيث إن انعقادها ليس معلولاً للشارع، وإنما لقضية عقلانية يحتمل الردع عنها.

و ينبغي أن يُعلم أن ما نجعله سيرة المتشرع في مقابل سيرة العقلاء له أحد معنيين:

المعنى الأول: هو أن نريد بسيرة المتشرع أن يكون التشريع و المتشريع حثيةً تعليليةً للسيرة، بحيث إن المتشرع بسبب كونهم متشرعاً سلكوا هذا المسلك، وهذا معنى السيرة المتشريعة بالمعنى الأخص، من قبيل أن يفرض أن سيرة المتشرع انعقدت على الجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة، فلو صح هذا، فمن الواضح: أن هذه السيرة صدرت عنهم بسبب التشريع، و بسبب كونهم المتشرعاً، فالتشريع حثيةً تعليليةً.

و الحاصل هو أن سيرة المتشرع بالمعنى الأول هي أن يكون تشريعهم حثيةً تعليليةً لسيرتهم، من قبيل سيرتهم على الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة لو فرضت كذلك، و هذه سيرة متشريعة بالمعنى الأخص.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٩

المعنى الثاني: هو أن يُراد بسيرة المتشرع، السيرة التي مارسها بالفعل المتشرعون المتدينون و جروا عليها، سواء كنا قد جزمنا أنهم جروا عليها بما هم متشرع، أو أنهم جروا عليها بمقتضى طبعهم، أي: بقطع النظر عن الحثية التعليلية، فيشمل ما إذا جزمنا أن أصحاب المعصوم (عليه السلام) كانوا فعلياً يجرون على العمل بأخبار الثقات، لكن لا- جزم لنا في بادئ الأمر أن عملهم هذا هل هو بلحاظ تشريعهم أنه من باب عقلانية هذا المطلب في نفسه و من حيث إنه عقلائي، و هذه السيرة المتشريعة بالمعنى الأعم. و يقابل هذه السيرة بالمعنى الأعم ما إذا أحرزنا أن الطباع العقلانية لو حُلت و نفسها لكنت تجري على طبق هذا المطلب، من دون أن نحرز فعلياً أنها هل جرت عند المتشرع أو لم تجر.

و من الواضح أن سيرة المتشرع بالمعنى الأخص أقوى دلالةً منها بالمعنى الأعم؛ لأنها بالمعنى الأول، لا يحتمل أن تكون ناشئة من الطباع العقلانية، بل لا بد من أن تكون ناشئة من البيان الشرعي، نعم، يبقى احتمال الخطأ و القصور من جهة حاق هذا البناء، و أنه قد يكون قصور في تلقى هذا المطلب، و هذا منفى بحساب الاحتمال كما تقدم.

و أما السيرة المتشريعة بالمعنى الأعم، فاحتمال نشوئها من الطبع العقلائي موجود، و من هنا، كانت دلالة عمل العصاة من الأصحاب بالجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة مثلاً أقوى دلالةً على الحكم من عمل العصاة بأخبار الثقات؛ لاحتمال أن يكون العمل بأخبار الثقات متأثراً بالنزعة العقلانية، دون الأول، لكن مع هذا، فالثاني أيضاً هو حجة؛ لأن النزعة العقلانية عند المتشرع، و إن اقتضت بحسب طبعها الجرى على طبق طبعها، لكن لكونهم متشرعاً و متدينين، لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٠

يُحتمل أن يكون عملهم هذا على طبق ما ارتكز و استقر في أذهانهم من دون رجوع أو سماع من المعصوم و لو بطريق غير مباشر، إذن، فاحتمال كون منشأ سلوكهم هو ما ارتكز في أذهانهم فقط من دون موافقة الشارع لهم على ذلك، مثل هذا بعيد جداً في حقهم، لما عرفت أنه بحسب حساب الاحتمال منفى في حقهم أن يكونوا جميعاً قد غفلوا عن السؤال عن حكم المسألة، أو قد غفلوا عن كونهم متشرعاً، و لا- يصح لهم إلما ما أمضاه المعصوم (عليه السلام)، إذن، فأيضاً يرجع هذا إلى الأول، فسيرة المتشرع بالمعنى الأخص، و بالمعنى الأعم، حجةً بملاك واحد، و إن كانت حجيتها بالمعنى الأخص أقوى منها بالمعنى الأعم.

و حاصل المعنى الثانى لسيرة المتشّرع هو أن يُراد منها السيرة التى مارسها المتشّرع بالفعل، و جروا عليها، سواء كان ذلك لتشّرعهم، أو بمقتضى طبعهم، و مثال ذلك: سيرة المتشّرع من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على العمل بأخبار الثقات خارجاً، من دون أن يحصل لنا جزم بأنّ هذا العمل هل هو من باب كونهم عقلاء، أو أنّه لأجل تشّرعهم و تلقّيهم ذلك من المعصوم (عليه السلام) و هذه سيرة متشّريته بالمعنى الأعمّ.

و يُقابل هذه السيرة السيرة العقلانيّة بمعنى: إحراز أنّ الطباع العقلانيّة لو خُلّيت و نفسها لاقتضت الجرى على طبق هذا المطلب من دون أن نُحرز فعلاً جريان المتشّرع على طبقه أم لا.

و من الواضح: أنّ كلا هذين المعنيين لسيرة المتشّرع حجّة بملاك كشف المعلول عن علته، إلّا أنّ السيرة بالمعنى الأوّل أقوى دلالةً منها بالمعنى الثانى؛ إذ لا يحتمل فيه أن تكون ناشئة من الطبع العقلانيّ، بل يحتمل أن يكون منشأ الخطأ فيها هو أن يكون المتشّرع بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤١

قد أخطأ فى تلقى البيان من المعصوم (عليه السلام) و هو منفىّ بحساب الاحتمال كما عرفت.

و أمّا السيرة المتشّريته بالمعنى الثانى الأعمّ، فيحتمل نشوؤها من الطبع العقلانيّ و من هنا كانت مثل السيرة المتشّريته على الجهر فى الصلاة أقوى من سيرتهم على العمل بأخبار الثقات فى الكشف عن الحكم الشرعيّ، إلّا أنّ كلتا السيرتين حجّة بملاك واحد كما عرفت؛ لأنّ النزعة العقلانيّة و إن كانت تقتضى الجرى على طبقها، إلّا أنّ المتشّرع حيث إنهم متشّرعون و متدينون، فاحتمال أنّهم جميعاً قد غفلوا عن حكم المسألة شرعاً و انساقوا وراء طباعهم العقلانيّة من دون سؤال و استفسار عن مسألة داخله فى محلّ ابتلائهم كثيراً، هو احتمال أيضاً منفىّ بحساب الاحتمال.

و بهذا نختم الكلام فى أبحاث السيرة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٢

### حجّة الظواهر و الكلام فيها يقع فى جهات:

#### الجهة الأولى: فى إثبات أصل حجّة الظهور.

#### إشارة

و العمدة فى الاستدلال على حجّيته هو الاستدلال بالسيرة، و ذلك بأن يُقال: بأنّ السيرة منعقدة على العمل بالظهور، فتكون كاشفةً شرعاً ببعض البيانات السابقة على حجّيته الظهور. و الاستدلال بالسيرة بكلا جناحيها، سيرة المتشّرع، و السيرة العقلانيّة، يكون بتقريبين، نستعرض كلّاً منهما مع المقارنة بينهما من حيث طرز الاستدلال و نتائجه.

#### التقريب الأوّل: هو الاستدلال بسيرة المتشّرع،

و قد قلنا فيما سبق إنّ الاستدلال بسيرة المتشّرع يتوقّف على إثبات سيرة فعليّة فى متشّرع أصحاب المعصوم (عليه السلام) و هذا ما نقوم به.

و هنا نطبق الوجه الخامس من الوجوه المتقدّمة فى إثبات معاصرة السيرة للمعصوم، حتى يكون نافعاً فى المقام.

و حاصل ذلك الوجه هو: أنّ أصحاب المعصوم (عليه السلام) لو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بقاعدة حجّية الظهور، و اقتناص

المعاني من الأدلة اللفظية على أساس الظهور، بل كان بناؤهم على قاعدة أخرى بدلاً من الظهور، من قبيل قاعدة اليقين، بمعنى: أنهم كانوا لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٣

يعملون إلا إذا قطعوا أن هذا هو مراد المتكلم ونحو ذلك، فلو كان بناؤهم على مسلك من هذه المسالك، إذن، لكان ذلك حدثاً غريباً في الفهم الفقهي، ولا نحتمل أن يقع مثل ذلك الحادث ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لا يُشار إليه، ولا يصل إلينا عنه عين ولا أثر.

فإذا لم يصل إلينا شيء من هذه البناءات، ولم يُشتر أحد من الأصوليين قديماً وحديثاً - ولو في المصادر الأولى ذلك الفن - لم يُشر أحد منهم إلى خلاف هذا مثلاً، ومع هذا لم يصل إلينا شيء منه، حينئذ يكون هذا منفياً بحساب الاحتمالات، ولا يتوهم أن الأصحاب كانوا يعملون دائماً لحصول القطع غالباً أو دائماً مع الظهور، فيكون الحجية هو القطع، وكان هذا بشكل لا يُشكل ظاهرة غريبة.

وهذا التقريب غير تام؛ لوضوح أن الظهور له مراتب، وجملة من مراتبه لا يُقطع فيها غالباً.

نعم، قد يحصل القطع لإنسان في بعض مراتب الظهور، ويعرف بأن هذا هو المراد، ولكن في مراتب كثيرة لا يحصل القطع؛ لأن احتمال التجوز والكنائية والاستعارة مفتوح بابه، بل إذا لاحظنا نكتة شيوخ حالة التقيية في كلمات المعصومين (عليهم السلام) من جانب، وشيوع اعتمادهم على القرائن المنفصلة من جانب آخر، حينئذ، مع هذا، كيف يمكن دعوى حصول القطع من عموم عام أو من إطلاق مطلق؟ مع أن مسألة التقيية ليست حالة غير متعارفة في أحوالهم، ومسألة التخصيص المنفصل أيضاً ليست مسألة غير متعارفة في أسلوبهم كما هو الحال عند غيرهم من المتعارفين.

إذن، فدعوى أن الأصحاب كان يحصل لهم القطع على طبق الظهور، دعوى غير تامة، بل كانوا يتعبدون بالظهور مع عدم حصول القطع لهم، وهذا معنى العمل على حجية الظهور.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٤

وبذلك ثبت انعقاد سيرة المتشريعة على العمل بظواهر الكتاب والأدلة، وإذا ثبت ذلك بهذا البيان، حينئذ يثبت الحكم الشرعي، ولكن غايته: أننا ثبت سيرة متشريعة بالمعنى الأعم، باعتبار أن السيرة المتشريعة هنا وإن كانت سيرة المتشريعة بالمعنى الأعم، أي: أنه سلوك صدر من المتشريعة لا بما هم متشريعة، بل سلوك يناسب كونهم متشريعة وكونهم عقلاء، وهذا يكشف عن وجود موقف للشارع مطابق مع هذه السيرة، ويكون انعقاد السيرة مسبباً عن ذلك الموقف وكاشفاً عنه.

وبناءً على هذا، لا تصل النوبة إلى البحث في أنه هل ردع الشارع عن ذلك أو لم يردع؟

كما أنه لا يُقال: بأن إطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن تصلح للردع أو لا.

وهذا التقريب يناسب سيرة المتشريعة؛ لأن سيرتهم بنفسها برهان على عدم الردع؛ لأنها معلول لموقف شرعي، فلا معنى للبحث عن الردع؛ لأنه يكون بحثاً بلا موضوع.

وهذا التقريب صحيح في مقام إثبات حجية الظهور، وسوف نعرض لبعض مزايا هذا التقريب سلباً وإيجاباً في مقام اقتناص النتيجة منه.

والحاصل هو: أنه تارة يُستدل على أصل حجية الظهور بالسيرة المتشريعة، وأخرى يُستدل عليها بالسيرة العقلية.

أما السيرة المتشريعة، فقد قلنا سابقاً: إن الاستدلال بها يتوقف على إثبات وقوع العمل بها فعلاً من قبل المتشريعة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كما في مورد العمل بأخبار الثقات، بأحد وجوه خمسة تقدمت.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٥

و نحن نطبق في المقام منها الوجه الخامس الذي حاصله: أن فقهاء ذلك العصر كانوا يعملون بالظواهر قطعاً، فلو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بالظهور عند اقتناص الحكم من الأدلة الشرعية، بل كانوا يعتمدون على قاعدة أخرى كقاعدة اليقين، أو الاطمئنان، أو الاحتياط، ونحوه، لكان ذلك حدثاً فريداً في الفقه، و حينئذٍ لا نحتمل أن يقع مثل هذا الحدث الغريب و يبنى عليه الفقهاء، ثم لا يُشار إليه من أحد، و لا يصل إلينا منه عين و لا أثر، بينما نجد أن الأصوليين من المتقدمين و المتأخرين أجمعين أكتعين بينون على حجّية الظهور دون تشكيك من أحد منهم في ذلك.

و لا يتوهم احتمال أنهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات، و من ثم لم يشكّل ظاهرة غريبة ملفته للنظر؛ إذ من الواضح أن أكثر مراتب الظهور لا- يحصل منها اطمئنان؛ إذ مضافاً إلى كون باب المجاز و الاستعارة و الكناية مفتوح، فإنّ وضع حال الأئمة (عليهم السلام) الدقيق و اعتمادهم على التقيّة أو القرائن المنفصلة لم يكن يساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزماً. و بذلك ثبت انعقاد السيرة المتشرّعية بالمعنى الأعمّ على العمل بالظهورات.

و قد عرفت سابقاً أنه حجّة كالسيرة المتشرّعية بالمعنى الأخصّ، و بناءً عليه: لا تصل النوبة إلى البحث عن احتمال الردع بالإطلاقات النهائية عن العمل بالظنّ، و البحث فيها فيما إذا كانت تصلح للردع أم لا، فإنّ هذا استدلال بالسيرة المتشرّعية الكاشفة كشفاً إتيّاً عن موقف الشارع مباشرة، فلا معنى للبحث عن الردع؛ لأنه يكن بحثاً بلا موضوع.

### التقريب الثاني: هو أن يُستدلّ بالسيرة العقلائية،

#### إشارة

و قد أشرنا سابقاً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٦

في بحث السيرة إلى أننا حينما نريد الاستدلال بالسيرة العقلائية يكفي أن نثبت أن الطباع العقلائية لو خُلّيت و نفسها، فهي مقتضية للعمل بالظهور، و هذا المقدار كافٍ لإثبات إمضاء الشارع من ناحية عدم الردع كما تقدّم.

و حينئذٍ يُقال: بأنّ هذه القضية الاقتضائية العقلائية بديهيّة بحسب الخارج؛ لأنّ استقرار سيرة العقلاء على العمل بالظهور من أبرز مظاهر حياتهم بحسب الخارج، فإنّ تمام المجتمعات التي تتعايش و تتخاطب بلغة متّفقه على الأخذ بظواهر هذه اللّغة، فالقضية الاقتضائية محرزة وجداناً.

و هذا الكلام يحتاج إلى تحقيق و تحليل؛ إذ ما ذا يُراد من هذه العبارة، و هي (أنّ العقلاء استقرّ بناؤهم على العمل بالظهور)، فإنّها يمكن أن تُبين بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: هو أن يُقصد منها أنّ العقلاء في معاملاتهم العرضية فيما بينهم بينون على الأخذ بالظهور، فمثلاً: المريض يأخذ بظاهر كلام الطبيب عند ما يصف له العلاج، و يعرف من ظاهر كلام الطبيب أنّ هذا العلاج يجري في تمام الأيام، و هكذا بقيّة المعاملات الاجتماعية.

فإذا أُريد هذا الوجه من هذه العبارة، حينئذٍ: من المعلوم أنّ هذه التطبيقات العقلائية للعمل بالظهور، تكون كلّها تطبيقات في موارد الأغراض التكوينية للأشخاص أنفسهم، دون الأغراض التشريعية؛ لأنّ هناك فرقاً بين الغرض التكويني للأشخاص، و بين الغرض التشريعي؛ فإنّ المراد من الأغراض التكوينية هو أنّ الإنسان هذا بما هو له غرض في كتابه كتاب مثلاً، بينما الغرض التشريعي هو عبارة عن كون الغرض غرضاً للأمر في فعل المأمور، و في الأغراض التكوينية لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٧

يوجد حيثية العبودية و الآمرية و المأمورية، أي: أنه هنا لا حجّية بمعنى المولوية و حقّ الطاعة، و لا ثواب و لا عقاب، و لا منجزية و لا

معدّريّة؛ لأنه لا موضوع لها، فهذه التعاملات تعاملات عرضيّة خالية من المولويّة، وحينئذٍ: فهي خالية من الحجّية؛ لأنّ الحجّية معناها التنجيز والتعدير، وهذا فرع كون الغرض للمولى في فعل المأمور به، وسوف يأتي كون هذا الوجه صحيحاً أم لا.

الوجه الثاني: هو أن يُدعى تطبيق السيرة العقلانيّة على العمل بالظهور بمعنى الإدانة بالظهور في موردٍ يوجد فيه مسئوليّة، من قبيل أن يوجد أمر ومأمور، و يوجد ظهور كلام للأمر، فإنّه حينئذٍ يُقال:

بأنّ العقلاء يرون أنّ المأمور مُيدان بهذا الظهور، وكذلك الأمر هو مدان، بمعنى: أنّ هذا الظهور إذا كان يقتضى حكماً إلزامياً وتخلّف المأمور عنه، فليس له الاعتذار، كما أنّه لو دلّ الظهور على حكم ترخيصيّ، فلا يمكن للأمر أن يدين المأمور فيما إذا لم يعمل به.

و هذا مجال ثانٍ لتطبيق السيرة العقلانيّة.

والحاصل هو: أنّه يمكن تقريب الاستدلال بالسيرة العقلانيّة على العمل بالظواهر بوجهين:

الوجه الأوّل: مبنّى على العمل بالظهور عند العقلاء في معاشهم وأوضاعهم الخارجيّة اليوميّة، حيث إنّ سيرتهم انعقدت على الأخذ بالظهورات في مجال أغراضهم التكوينيّة.

الوجه الثاني: مبنّى على الالتفات إلى تعامل العقلاء بالظهور في مجال أغراضهم التشريعيّة، حيث إنّ بناء العقلاء فيها على إلزام كلّ من الأمر والمأمور بالظهور؛ لأنّهم يرون أنّه حجّة.

و في مقام الاعتراض على هذين الوجهين، فقد يُعترض على الوجه الأوّل فيقال:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٨

بأنّ السيرة العقلانيّة على العمل بالظهور غير تامّة صغرياً، وغير معتبرة كبرويّاً، فهنا اعتراضان:

الاعتراض الأوّل: وهو يرجع إلى منع الصغرى، فيقال: إنّ السيرة العقلانيّة وإن كانت منعقدة على العمل بالظهور، لكن ليس ذلك من باب التعيّد بمطابقة هذا الظهور للواقع مع الشكّ في ذلك؛ إذ لا معنى للتعديد في مجال الأغراض التكوينيّة؛ لأنّ الغرض غرضه ولا يوجد من يحاسبه على ذلك، وإنّما هو عمل بلحاظ إحدى نكات ثلاث.

النكته الأولى: هي أن يكون مطمئناً بأنّ هذا الإنسان - وهو الطرف المقابل - ليس مبناه على الإجمال والإلغاز، وأنّ كلامه له باطن و له ظاهر؛ إذ كثيراً ما يحصل هذا الاطمئنان بالنسبة للإنسان العرفيّ.

النكته الثانية: هي أن يعمل، لغفلة عن الاحتمالات الأخرى؛ فمثلاً: عند ما يسأل عن قدوم عالم البلد من إنسان، و يجيبه (نعم)، لم يخطر على باله أنّ الجائي إنّما هو الأثر لا العين، فيعمل بالظهور؛ لأنّه لم يخطر بباله وجود احتمال الخلاف.

النكته الثالثة: هي أن يفرض في المقام أنّه لم يحصل له اطمئنان من هذه الناحية، لكن مع هذا، فهو يعمل بالظهور، إمّا من باب الاحتياط، و إمّا من باب قوّة الغرض التكوينيّ الموجود في نفسه، أي: أنّه يمكن الاحتياط؛ لأنّ الظهور إن كان على طبق الغرض التكوينيّ، كما هو الحال فيما لو كان حريصاً على زيارة العالم مثلاً، فإن كان غرضه هذا بمرتبة عالية، فيكفيه مجرد توقّع قدومه و أن يكون هذا الظهور مطابقاً للواقع، و هذا معنى الاحتياط، أو إذا فرض أنّ غرضه لم يكن بهذه المرتبة، بل كان غرضاً عادياً، حينئذٍ: لعلّه يتركه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٩

و لا يترتب عليه الأثر، من باب احتمال أنّ المتكلم أراد خلاف ظاهر كلامه.

إذن، فالعاقل في مقام ترتيب الأثر يدور في فلك هذه النكات.

و أمّا إذا فرض أنّه لم يكن هناك اطمئنان مبنّى على التروّي و لا مع الغفلة، و لم يكن داعٍ للاحتياط، حينئذٍ: في مثله، العاقل لا يترتب الأثر على هذا الظهور في حالة الشكّ، وعليه: فننكر الصغرى، بمعنى: أنّه لم تتعقد السيرة على العمل بالظهور في حالة الشكّ.



نعم، هناك عمل بالظهور مع توفر أحد الدواعي المتقدمة، من الغفلة، و شدة الحرص - على الفرض - و الاحتياط، و لكن هذا في الأغراض التكوينية، أما في باب التعبد، فلا.

الاعتراض الثاني: هو أن يُقال: إنه لو سلمنا الصغرى في المقام، و أن العقلاء يبنون على الظهور دون أن يحصل لهم اطمئنان مبنى على أحد الدواعي المتقدمة، لو سلمنا هذا، فمع هذا، هذه السيرة غير معتبرة؛ لأنها إنما هي كذلك في مورد الأغراض التكوينية، لا في مورد الأغراض التشريعية، و المفروض أن المطلوب هو جعل الظهور حجّة بين المولى و عبده، و أين هذا من هذه السيرة؟ نعم، غاية ما يستكشف من عدم ردع الشارع للعقلاء في المقام هو أن الشارع لا ينزعج من هذا المسلك، و من إعمالهم الظهور لاقتناص أغراضهم التكوينية العقلية.

و لكن ليس هذا هو المطلوب، و إنما المطلوب هو جعل الظهور محطاً للإدانة بين المولى و عبده.

أما الاعتراض الأول: و هو منع الصغرى، أى: منع هذه السيرة صغرياً، و ذلك بتحليل مصادرها، و إرجاعها إلى ما ذكر من الأمور بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٠

المتقدمة، بحيث يظهر أن هذه السيرة لم تنعقد على العمل بالظهور في مورد الشك إلا من باب الاحتياط، أو الاطمئنان و الغفلة كما تقدم.

و مثل هذا التحليل، و إن كان صحيحاً في الجملة، لكنه لا يضر بما هو المطلوب في المقام، من تحقق السيرة على النحو الذى يُراد الاستدلال به، و ذلك لأن هذه السيرة بقطع النظر عن مناشئها، فهي باعتبار أنها سلوك عام عادى يومى لكل عاقل في حياته الاعتيادية، حينئذ هي تشكل عادة، و باب العادة غير باب التبصير و التفلسف في دواعى انعقاد السيرة على العمل بالظهور، أى: يصبح العمل بالظهور كأنه فطرة و جبلته، لتراكم هذا العمل في المجتمعات البشرية و الحياة الاجتماعية، و يخرج عن كونه عملاً مدروساً إلى كونه عملاً يصدر بلا روية، و هذا معنى العادة.

و إذا وصل الأمر إلى هذا المستوى، حينئذ، بحسب الخارج، فإنه لا يؤمن أن يكون أوسع من مصادره المدروسة و المبحوثة بالنظر التفصيلي المزبور؛ فإنه بعد أن أصبح عادة، يخرج عن سلطان التحليل و التبصير العقلى، بل قد يصبح سلوكاً عفويّاً، و فهماً أدبيّاً، و منهجاً عقليّاً، بحيث يُعاب على الإنسان إذا لم يجر على طبقه، فحينما يتحوّل هذا السلوك من كونه سلوكاً تحليلياً مدروساً إلى كونه سلوكاً جبليّاً عفويّاً أوسع من دائرته أوسع من دائرته لو كان سلوكاً مبحوثاً و مدروساً، حينئذ: يصبح في هذه السيرة ما يشكّل إحراجاً للشارع، فلو فرض أنه لم يكن الشارع يرضى بإعمال هذه السيرة في ظواهر كلامه، لكان عليه أن يردع؛ لأن العادة لا تعرف تمييزاً بين كلام و كلام، فمع كونها تشكل خطراً على أغراضه و سيرة المتشرّعه، حينئذ: إذا لم يردع، فمن عدم الردع نستكشف الإمضاء و القبول.

و من هنا، يظهر جواب الاعتراض الثانى القائل: إن هذه السيرة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥١

غاية ما يثبت بها أن الشارع لا ينزعج من الناس في العمل بالظهور في أغراضهم التكوينية، و أن هذا غير المطلوب، فيظهر الجواب حينئذ على هذا، في أن سكوت الشارع لا يثبت فقط مجرد عدم الانزعاج من هذه السيرة، بل يثبت سكوته أيضاً، أنه راضٍ بما يترتب من امتداد لهذه السيرة في مجال الأغراض التشريعية، بحيث تصبح هذه السيرة من الأدلة على أغراض الشارع.

نعم، لو فرض أننا كنّا نقول: بأن استكشاف عدم الردع و الإمضاء من قبل الشارع لم يكن بهذه النكته، بل كان بنكته أنه سيّد العقلاء، فحينئذ: بناءً عليه، يكون الاعتراض الثانى وارداً؛ لأن غاية ما يثبت من العقلاء أنهم في أغراضهم التكوينية يعولون على الظهور، و هذا إنما يثبت من قبل الشارع إذا كان له غرض تكويني و يكتفى بذلك، أما أنه يكتفى بهذا في مجال أغراضه التشريعية و إدانته لعبيده أو عدمها؟ فهذا غير ما تطابق عليه العقلاء.

فلو كنّا نستكشف الإمضاء على طريقة المحقق الأصفهانيّ (قده) من أن الشارع سيّد العقلاء، لكان غاية ما يُستكشف من سكوته عن

عملهم بالظهور، إنّما هو عملهم به في مجال أغراضهم التكوينية، لكن على طريقتنا، و كما عرفت، من تحوّل السيرة إلى عادة و جبلة بحيث يخشى من امتدادها إلى أغراض الشارع، و أنّه حينما لم يردع، نكتشف إمضاءه له، و يتم المطلوب.

و هناك بحث، في أنّ الشارع هل أمضى أو لا؟ و هو بحث مشترك بين الوجهين، و لهذا تؤخّره إلى ما بعد تحليل الوجه الثاني.

و أما الاعتراض الثاني المتمثل بتحليل الوجه الثاني.

فحاصله هو أن يُقال: بأنّ العقلاء انعقدت سيرتهم على العمل بالظهور بعنوان الإدانة، و هذا هو معنى الحجية، بمعنى: أنّ أيّ إنسان بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٢

من العقلاء لو سُئل: بأنّ هناك أمراً له حقّ الأمر، و مأموراً عليه حقّ الطاعة، و أنّ هذا المأمور قام بتطبيق تمام ما يدلّ عليه كلام الأمر عليه، فهل مثل هذا المأمور يعدّ عاصياً إذا تبين أنّ ظاهر كلام مولاه غير مراد، أو لا يعدّ كذلك؟

و هنا: حينئذٍ، كلّ عاقل يقول: بأنّ المأمور صدر منه ما ينبغي أن يصدر منه، و حينئذٍ يكون معذوراً، و ليس للأمر إدانته، كما أنّ الأمر كان يمكنه إدانة المأمور لو كان مقصراً و لم يعمل بالظهور؛ إذ إنّ هذه القضية لا إشكال فيها.

و هذا الجواب من أيّ عاقل - عند ما نسأله عن الإدانة و عدمها - بحسب تحليله، ليس المراد من هذه الأجوبة أنّه يجب بكاشفية عقله العملي؛ لأنّه لو كان يجب بذلك، لكان معنى هذا: أنّ حجّية الظهور ذاتية كالتقطع، أي: أنّ العقل العملي بما هو عقل بقطع النظر عن جعل جاعل الظهور بما هو هو يكون منجزاً و معذوراً، و هذا معناه: الحجّية الذاتية للظهور، بينما الإشكال في عدم ذلك.

فهذا الجواب، ليس بملاك العقل البحت، كما أنّه ليس هذا بمعنى: أنّ هذا المجيب هو يجعل الحجّية؛ لأنّه لا معنى لجعل الحجّية من غير المولى لمأمور المولى، فإنّ الحجّية حكم ظاهري، و الأحكام الظاهرية نتيجة التراحم في مقام الحفظ، و أعمال التراحم بيد صاحب الأحكام الواقعية، لا بيد شخص آخر.

إذن، لا يُعقل تخريج هذا الموقف العقلاني على أساس أنّه إدراك عقليّ بحث لما عرفت، و لا على أساس جعل الحجّية من قبل غير المولى.

إذن، ما معنى هذا الموقف و الجواب من قبل هذا العاقل؟

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٣

و معنى هذا الموقف و الجواب هو: أنّه كأنّ العقل يقول: بأنّي لو تمصّصت قميص هذا الأمر و جلست محلّه، لجعلت الظهور حجّة و مُديناً، و هذه قضية شرطية صحيحة يبني عليها كلّ عاقل، و هذا هو معنى انعقاد السيرة العقلانية على حجّية الظهور، و ليس معنى هذا أنّ العاقل هو حجّة على الناس منجزاً و معذوراً، إذن، فالتباني على هذه القضية الشرطية هو روح الوجه الثاني للسيرة العقلانية.

و بهذا التحليل نصل إلى صيغة معقولة للوجه الثاني هي أبعد عن الإشكال من الصيغة الأولى، فإنّ ما سبق من الاعتراض على الأولى لا يرد هنا؛ إذ من الواضح هنا أنّ الظهور إنّما يجعل حجّة من قبل المولى على مأموره من باب الإدانة و التعيّد، لا من باب حصول الاطمئنان أو الغفلة و غيرهما كما عرفت، بل هو تعبد بالحكم الظاهريّ الناتج عن التراحم في مقام الحفظ.

كما أنّه لا يرد على هذه الصيغة الشرطية إشكال أنّ إمضاء الشارع لذلك غير مفيد، بل حتى على مسلك الأصفهانيّ (قده) يكون الإمضاء مفيداً؛ لأنّ الشارع إذا كان أحد العقلاء، بل سيدهم، و طلبنا منه أن يجب لو كان آمراً، فلا بدّ أن يجب فيقول: إنّ الظهور حجّة عندي، فالشرط موجود، فالجزاء موجود أيضاً.

إذن، فكلا الاعتراضين السابقين على الوجه الأوّل للسيرة غير واردين.

و لا نحتاج هنا إلى ضمّ ضميمه أنّ السيرة العقلانية تحوّلت إلى عادة و جبلة، فإنّنا إذا احتجنا لتلك الضميمه هناك، فلا نحتاج إليها هنا.

نعم، السيرة هناك ذاتاً و خارجاً، أوضح منها هنا؛ لأنّ جلّ التطبيقات العملية للظهور إنّما هو في مجال السيرة التكوينية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٤

والخلاصة هي أن الوجه الثاني من الاستدلال بالسيره العقلانيه بدعوى إدانته العقلاء لكل من الأمر و المأمور، بالظهور، في أغراضهم التشريعيه، هذا الاستدلال، سليم من الاعتراضين السابقين حتى على مسلك الأصفهاني (قده)؛ لأن الحجية و التعبد معقول في هذا المقام، فلا- يحتاج في الاستناد إلى هذه السيره لإبراز نكتته تحوّلها إلى سلوك عاديّ جبليّ؛ إذ يكفي ثبوت نفس الإدانة العقلانيه المولويه.

نعم، إن تطبيقات هذه السيره خارجاً أقلّ من تطبيقات السيره العقلانيه في الأغراض التكوينيّه، و لذلك كانت السيره هناك ذاتاً و خارجاً أوضح منها هنا.

و كذلك، فإنّه ليس المراد بهذه السيره دعوى إدانته العقلاء على أساس كاشفيّه عقليه عمليه، و إلّا، كانت حجيه الظهور ذاتيه كحجيه القطع، مع أنّه قد فرغنا عن عدم كونها كذلك.

و كذلك، فإنّه ليس المراد أن العاقل يعاقب الأمر أو المأمور إذا خالف الظهور؛ فإنّ الحجية حكم يجعله نفس الأمر بلحاظ مأموره بالخصوص، لا- شخص آخر، لما عرفت من أنّها حكم ظاهريّ، و جعلها بيد صاحب الأغراض التشريعيه، الذي هو المولى في مقام علاج التزاحم الواقع فيما بينها، حيث يرحح بعضها على بعض على أساس قوه الاحتمال أو على أساس أهميه المحتمل، و مثل هذا لا يكون إلّا من قبل المولى بلحاظ مواليه لا غير.

و إنّما المقصود هو أن كلّ عاقل يرى أنّه لو كان جالساً محلّ المولى الأمر لجعل الظهور حجه فيما بينه و بين مأموريه، و هذه قضيه شرطيه يبنى عليها كلّ عاقل، و هذا هو معنى السيره العقلانيه.

هذا ما كان في كيفيه تقرير نفس السيره العقلانيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٥

و بعد تصحيح كلا الوجهين السابقين لتقريب السيره العقلانيه، حينئذٍ نمشي وفقاً للمنهج المتقدم في كيفيه الاستدلال بالسيره العقلانيه على الحكم الشرعيّ، حيث قلنا: إن الاستدلال بها يكون بلحاظ الإمضاء، و الإمضاء يُستكشف من عدم الردع، و عدم الردع يُستكشف من عدم وصول الردع.

و هنا أيضاً نقول: إنّ السيره العقلانيه بكلا وجهي تقريبيها ممضاء شرعاً؛ لأن عدم الردع عنها يدلّ على الإمضاء.

و قد بيّنا في بحث السيره ملاكين لدلاله عدم الردع على الإمضاء.

الملاك الأول: هو لزوم نقض الغرض، و هذا الملاك موجود؛ لأن سلوك الشارع على تقدير عدم رضاه بهذه السيره يُعترض أغراضه للفوات، فإذا لم يردع يكشف بملاك حفظ أغراضه و عدم نقضه لها، يكشف عن إمضائه لمدلول السيره.

الملاك الثاني: هو ظهور حال الشارع؛ فإنّ الشارع باعتبار منصبه و مقامه، له ظهور حالّي لسكوته، و هو ظهور حالّي في الإمضاء، و هذا الظهور الحالّي موجود في المقام بلا إشكال؛ فإنّ ظاهر حاله في المقام هو إمضاء مدلول السيره.

بل لعله يمكن تقريبه: بأن إمضاه من الظهورات اللفظيه المكتنفه للكلام، بل قد يُحسب بأنّه من أقوى الظهورات اللفظيه.

و ذلك بتقريب: أن نفس تصدّي الشارع لتفهم أحكامه بكلام يدلّ بالظهور على المعنى من دون تقييده بإبراز نصوص و عبارات صريحه، فنفس هذا استقرار لبناء الشارع على التكلم بكلام له ظهور، فظاهر حال مثل هذا المتكلم أنّه يبنى على مرجعيّه الظهور في

مقام التعامل مع الآخرين؛ لأنّ هذا هو شأن من يُلقى هذه الكلمات الفاقده

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٦

للصراحه على المعنى، إلّا ما كان لها من ظهور؛ إذ نادراً ما يبيّن الوجوب بلفظه (يجب) و يلزم أو يحرم كذلك، و إنّما كان بيان هذه الأحكام بصيغها.

حينئذٍ: استقرار سيرة المتكلم على التعامل بمثل هذا الظهور، معناه: أنه يبنى على مرجعية الظواهر اللفظية بينه وبين الطرف الآخر، وهذا ظهور حالّي له بما هو متكلم، لا بما هو حجّة الله تعالى، بحيث يعتبر من أقوى الظهورات اللفظية.

لكن مع كلّ هذا، لا يمكن جعل هذا الظهور - سواء كان حالياً أو مقتضياً من حال المتكلم بما هو متكلم - دليلاً على الإمضاء؛ لأنّ جعله كذلك هو فرع حجّية الظهور، ونحن نتكلم في أصل كبرى حجّية الظهور.

وعليه: فلا يمكن إعمال هذا الظهور كدليل على الإمضاء.

نعم، يمكن هنا أن نلّفق بين السيرتين، ونستعين بسيرة المتشرّعة، وذلك بأن نثبت في المرتبة السابقة حجّية هذا الظهور بسيرة المتشرّعة، ثم بعد أن يُصبح هذا الظهور حجّة بسيرة المتشرّعة الذي هو التقريب الأوّل للسيرة، حينئذٍ: نجعله دليلاً على إمضاء السيرة العقلائية.

وهذا التلّفيق قد يبدو في بادئ الأمر أنه عبث، وذلك لأننا إذا استعنا بسيرة المتشرّعة في ذلك، إذن، فهي سوف تكون دليلاً على حجّية الظهور كبروياً، وبهذا يكون الرجوع إلى السيرة العقلائية في إثبات الكبرى مستدركاً و تكراراً محضاً، أي: أننا لا نكسب شيئاً جديداً بالرجوع إلى السيرة العقلائية؛ لأنه من دون إعمال السيرة المتشرّعة لا يتم هذا الاستدلال بالسيرة العقلائية بلحاظ الظهور الحالّي، وإذا أعملنا السيرة المتشرّعة في إثبات حجّية هذا الظهور الحالّي الدالّ على إمضاء السيرة العقلائية، إذن، يكون حال هذا الظهور حال غيره من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٧

الظواهر، فقد أثبتنا كبرى حجّية الظهور بسيرة المتشرّعة، إذن، فلا يحصل كسب جديد بالاستدلال بالسيرة العقلائية.

إلّا أنّ هذا الكسب الجديد يمكن افتراضه في حاله، وهي حاله أن يكون لسيرة المتشرّعة قدر متيقّن، وكان هذا الظهور داخلاً في هذا المتيقّن لسيرة المتشرّعة، وكانت السيرة العقلائية أوسع من ذلك القدر المتيقّن، حينئذٍ: ففي مثله نحصل على كسب جديد بهذا التلّفيق، وذلك لأنّ السيرة المتشرّعة باعتبارها دليلاً لثبوتها بالنسبة إلينا، فيكون لها قدر متيقّن، وإذا كان هذا المتيقّن حجّة، حينئذٍ: نُثبت به إمضاء الشارع لمدلول السيرة العقلائية، ولأنّ مدلول السيرة العقلائية أوسع من المتيقّن؛ لأنه قضيه طبعية عقلائية مُدركة لنا، ونحن نشعر بأنّها أوسع، حينئذٍ: نحصل على حجّية هذا الأوسع، وهذا كسب جديد.

وإلى هنا نُثبت أنّ عدم الردع يدلّ على الإمضاء بأحد الملاكين السابقين.

لكن عدم الردع نُثبت به عدم وصوله، فنقول: لو كان قد ردع لوصل إلينا، والمفروض أنه لم يصل، إذن، فهو لم يردع.

وفي هذه المرحلة، يمكن أن يُوتى بهذه الشبهة ويُقال: إنّه قد وصلت إلينا عمومات ومطلقات تدلّ بإطلاقها وعمومها على الردع، من قبيل الآيات التي تدلّ على النهي عن اتّباع الظنّ، والظهور ظنّ من الظنون، وإطلاق النهي عن اتّباع الظنّ يكون ردعاً عن العمل بالظهور.

وكذلك إطلاق دليل الأصل العمليّ، كإطلاق دليل البراءة حينما يقول: (رُفِعَ ما لا يعلمون)، وهذا ممّا لا يُعلم، فيكون إطلاق دليل البراءة رادعاً أيضاً عن العمل بالظهور.

وهذه الشبهة، كما تورد هنا، كذلك هي تورد على الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٨

وهناك بحوث مشتركة بين المسألتين، نُوجّلها إلى بحث خبر الواحد، إلّا أنّ هنا نكاتٍ نتعرّض لنكتتين منها.

النكتة الأولى: هي أنّ هذه المطلقات والعمومات لا تصلح للردع عن السيرة العقلائية، باعتبار أنّ مثل هذه السيرة باستحكامها وشدّة ترسيخها وقوّة فاعليتها الذي يكشف عنها، لا تتأثر حتى بعد مجيء هذه الإطلاقات والعمومات، بمعنى: أنّ هذه الإطلاقات والعمومات لا تكون كافية لردع العقلاء عنها؛ لأنّ كلّ ردع يجب أن يتناسب قوّة مع قوّة المردوع عنه، وهذا يبرهن على عدم كفاية

هذه المطلقات والعمومات للردع عن السيرة.

فمثلاً: قد ورد كثير من النصوص التي تدلّ على الردع عن العمل بالقياس، مع أنّ اقتضاء ذوق العقلاء للعمل بالظهور، أشدّ من اقتضاء ذوقهم للعمل بالقياس.

كما أنّ التعامل الفقهيّ مع الظهورات أوسع بمراتب من التعامل بالقياس، إذن، فلا يُكتفى في مثل هذه المسألة للردع عنها بإطلاق آية أو رواية، أو تنبيههم كذلك بإطلاق أو عموم، إذن، فعدم الردع المناسب ثابت على كلّ حال.

النكتة الثانية: وهي ما قد يُقال: من أنّ الردع بهذه الإطلاقات عن العمل بالظهور مستحيل؛ لأنها لا تدلّ على الردع إلّا بالظهور، أي: ظهور الإطلاق والعموم، فلو ردعت عن حجّية الظهور، إذن، لأسقطت نفسها، ومعنى هذا: أنّه يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل و محال، إذن، حجّية هذه المطلقات في الردع عن العمل بالظهور محال.

وهذا البيان يحتاج تميمه إلى ضمّ مصادره وجدائيّة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٩

حاصلها: هو أنّ يُدعى القطع بعدم الفرق بين ظهور هذه الآية الرادعة وبين بقيّة الظواهر، بمعنى: أنّ يُقال: إمّا كلّها حجّة، وإمّا كلّها ليست بحجّة، ولا يُحتمل أن يكون بعضها حجّة دون الآخر، أي: أنّه لا يُحتمل أن يكون ظهور خصوص هذه الآية حجّة دون غيرها. وبعد ادّعاء هذه المصادرة يثبت هذا المطلب بالبيان المتقدّم، وهو أنّه لو كان ظهور هذه الآية رادعاً عن العمل بالظواهر لكونها ظناً، إذن، ظهورها يكون رادعاً عن نفسه، و مسقطاً لحجّية ظهور هذه الآية.

و أمّا إذا لم يُدع ذلك، واحتملنا الفرق في الحجّية بين ظهور و آخر، فحينئذٍ نقول: بأنّ غاية ما يلزم من البرهان هو أنّ الردع المستفاد من هذه الآية لا يشمل ظهور نفس الآية هذه، لكن لا مانع من شمول ظهور غيرها، و حينئذٍ لا يلزم منه سقوط نفسها، و حينئذٍ: تُثبت حجّية ظهور الآية بالذات بالسيرة العقلانيّة؛ لأنها قائمة على العمل بالظهور، و لا ردع عن ظهور شخص هذه الآية؛ لأنّ الردع عنها يكون بها، و يستحيل شمول الردع المجعول بها لها، و حينئذٍ: إذا صار ظهورها حجّة، فيردع به عن بقيّة الظواهر جميعاً بلا محذور.

و الحاصل هو أنّه قد يُشكل على إثبات عدم الردع بعدم الوصول، فيقال: بأنّه يكفي في الردع عمومات النهي عن العمل بالظنّ، أو إطلاق أدلّة الأصول و القواعد الشرعيّة المنقّحة لموارد عدم العلم الشامل للظنّ، كحديث الرفع وغيره.

وهذه الشبهة كما تورّد هنا، فهي كذلك تورّد على الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد.

و هناك نكات و بحوث مشتركة بين المسألتين، نؤجّلها إلى بحث خبر الواحد، و لكن تتعرّض في المقام إلى نكنتين منها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٠

الأولى: هي أنّ هذه العمومات لا تصلح للردع عن السيرة، باعتبار أنّ هذه السيرة باستحكامها و شدّة ترسخها و قوّة فاعليتها في أذهان العقلاء، لم تتأثر أو يتزعزع شيء منها حتى بعد مجيء هذه المطلقات، فإنّ الردع لا بدّ و أن يتناسب قوّة مع قوّة المردوع عنه، فمثلاً: نرى ورود كثير من النصوص الرادعة عن العمل بالقياس، مع أنّه لا ترسيخ له في أذهان العقلاء، بل إنّ الحاجة الفقهيّة إلى القياس أقلّ بمراتب من الحاجة إلى التعامل بالظهورات في أبواب الفقه، فضلاً عن المجالات الأخرى، إذن، فلا- يُكتفى في المقام للردع عنها بإطلاق آية أو رواية، إذن، فعدم الردع ثابت لا محالة.

الثانية: هي ما قد يُقال: من أنّ الردع بهذه العمومات مستحيل؛ لأنّ ما يُراد جعله رادعاً هو بنفسه ظهور و ظنّ، إذن، فيلزم من كونه رادعاً عدم كونه رادعاً، و معنى هذا: أنّه يلزم من حجّيته كى يكون رادعاً عدم حجّيته، و ما يلزم من وجوده عدمه باطل و محال، فالنتيجة هي أنّ حجّية هذه العمومات في الردع عن العمل بالظهور محال أيضاً.

وهذا البيان يحتاج تميمه إلى ضمّ دعوى مصادره وجدائيّة، حاصلها: هو أنّ يُدعى القطع بعدم الفرق بين شخص هذا الظهور الرادع و سائر الظهورات في فرض عدم الحجّية، حيث يُقال:

إما أنها كلها حجة، أو أنها كلها ليست بحجة، وإلا، فنثبت حجيتها شخص هذا الظهور بالسيرة العقلانية؛ إذ لا رادع عنه غيره بحسب الفرض، وهو يستحيل أن يكون رادعاً عن نفسه.

و لكن إذا لم يُدَّع ذلك، فلا مانع من شمول ظهور غيره، إذن، لا يلزم منه سقوط نفسه، و حينئذٍ: يصح أن يُردع به عن حجيتها سائر الظهورات بلا محذور.

هذا تتميم كفيته الاستدلال بالسيرة العقلانية في المقام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦١

و إلى هنا تمّ تقريب الاستدلال بوجهين على حجيت الظهور، أحدهما: سيرة المتشريعة، و الآخر: السيرة العقلانية.

ثمّ إنّه لا بدّ من المقارنة بين هذين الوجهين في مقام الاستدلال، لنرى مقدار حاجة كل منهما للآخر، و مقدار امتياز كل منهما عن الآخر في مقام اقتناص النتيجة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٢

### المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجيت الظهور

و في مقام المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين نقول: إنّه قد اتّضح ممّا ذكرنا، أنّ سيرة المتشريعة لا تحتاج إلى إثبات عدم الردع في حجيتها، باعتبار أنها هي بنفسها نتيجة موقف الشارع، فتكون كاشفة عنه كشف المعلول عن العلّة، إذن، فهي من هذه الناحية تعتبر أقوى من السيرة العقلانية التي تحتاج إلى ضمّ إثبات عدم الردع، على نحو أوجهها في بعض الأحيان إلى أخذ السيرة المتشريعة مصادرة في دليلها لإثبات حجيتها كما عرفت سابقاً.

لكن مع هذا، قد يُقال: بأنّ سيرة المتشريعة فيها بعض جهات النقص في مقام الاستدلال، و هذه الجهات ينبغي تكميلها بلحاظ دليته السيرة العقلانية.

فمثلاً: قد يُقال: بأنّ سيرة المتشريعة إنّما أحرزنا انعقادها على العمل بالظواهر اللفظية المقتنضة من الكتاب و السنّة، و لم نحز انعقادها على العمل بالظواهر الحالية البحتة التي لا تكون ظواهر للكلام بمعنى من المعاني؛ لأنّ الظهور الحالي البحت الذي لا يكون ظهوراً للكلام بوجه، ليس له شيوع في مقام الاستنباط و استخراج الأحكام الشرعية يُقال: إنّ المتشريعة لو كان لهم مبنى آخر من الظواهر الحالية البحتة غير ما تقتضيه القريحة العقلانية، إذن، لكان معروفاً هذا البديل، و لوصل إلينا خبره؛ لخطورته و أهميته.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٣

و هذا الكلام إنّما يصحّ بالنسبة إلى الظواهر اللفظية، باعتبار شيوعها و تقوّم حركة الاستنباط بها في جلّ الفقه.

و من هنا، فلو لم يكن عمل الصحابة على ظواهر الألفاظ لتغيّرت رحي الاستنباط، و اتّجهت اتّجهاً آخر غير متعارف، و مثل هذا لا يمكن إخفاؤه.

إلا أنّه ليس الأمر كذلك في الظواهر الحالية، لضيق دائرتها في مقام استنباط الحكم الشرعيّ.

إذن، فلا جزم بأنّ سيرة المتشريعة من فقهاء الأصحاب كان على العمل بالظواهر الحالية البحتة.

و هذا بخلاف السيرة العقلانية، فإنّ هذه السيرة بمعنى القضية الطبيعية بالنحو المتقدّم، لا نشكّ في عمومها و شمولها للظواهر الحالية و اللفظية معاً، و لهذا يعتمد العقلاء على الإذن بالتمليك، كما يعتمدون على الإذن بالكلام، إلى غير ذلك من التطبيقات العقلانية في الجرى على طبق الظهور الحاليّ، إذن، فنثبت حينئذٍ حجيت الظهور الحاليّ بالسيرة العقلانية، بينما تعجز السيرة المتشريعة عن إثبات ذلك.

بل قد يُصعد ضعفها أكثر من ذلك، فيقال: بأن سيرة المتشرعة دليل لئبي غيبي؛ لأنه منوط بعمل أناس لم نعاشرهم، و لم تُنقل إلينا سيرتهم بالتفصيل، و إنما نستنتج سيرتهم استنتاجاً بالحدس و القرائن، حينئذٍ، إذن، فسيرة المتشرعة دليل لئبي غيبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، فإذا شكَّ حينئذٍ في أنهم هل كانوا يعملون بالظواهر مطلقاً، أو في حالة إفادة الظن، و كذلك إذا شكَّ بأنهم هل كانوا يعملون بمطلق مراتب الظهور أو ببعضها، حينئذٍ، كذلك يؤخذ بالقدر المتيقن، و هو العمل بها في حالة إفادة الظن مثلاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٤

و هذا بخلاف دليل السيرة العقلائية، فإنه باعتبار كونه منصباً على قضيه اقتضائية عقلائية معاشه في المرتكزات العقلائية، حتى أنه يمكننا تلمسها مباشرة، فلذلك لا فرق بلحاظها بين ظهور و آخر، و لذلك نعمم نتيجها إلى كثير من القضايا العقلائية.

إلا أن الصحيح أنه لا ينبغي أن نفهم أن سيرة المتشرعة سنخ قضيه و دليل في قوة القضية المهملة، بحيث متى ما شككنا يمكن أن نقول: إن المهملة في قوة الجزئية، فيقتصر على القدر المتيقن، و حينئذٍ لا يصح الاستدلال في الباقي، فإن هذا ليس صحيحاً.

بل الصحيح إمكان استفادة التعميمات في سيرة المتشرعة، و إن كانت دليلاً لئبي غيبياً، لكن بعد ضم افتراض السيرة العقلائية، بمعنى: أننا نأخذ بعين الاعتبار السيرة العقلائية أولاً، و بلحاظها نستنتج القضية المعممة من سيرة المتشرعة.

بل الحقيقة هي أن أخذ السيرة العقلائية بعين الاعتبار في مقام الاستدلال بسيرة المتشرعة و إثباتها أمر لازم على كل حال؛ لاقتناص النتيجة و لو في الجملة على ما سوف تعرفه إن شاء الله تعالى.

و لا ينتج هذا جزافاً من الاستدلال، و أنه بناء دليل على دليل، فإن سيرة المتشرعة ليست بحاجة إلى دليل السيرة العقلائية بكلا ركنيهما، بل إلى الركن الأول منها فقط؛ إذ قد أشرنا فيما سبق إلى أن دليته السيرة العقلائية متقوم بركنين:

الركن الأول: هو إثبات نفس السيرة العقلائية بوصفها قضيه عقلائية اقتضائية.

الركن الثاني: هو إثبات إضاء الشارع لها.

و مجموع الركنين يتم السيرة العقلائية، أما الأول وحده، فلا يتم دليل السيرة العقلائية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٥

و كون إثبات سيرة المتشرعة بحاجة إلى الركن الأول فقط من دليل السيرة العقلائية ليس معناه أنه يكون من باب بناء دليل على تمامية دليل آخر ليكون جزافاً و تكراراً.

و توضيح ذلك هو: أننا لو فرضنا أن الطباع العقلائية لم تكن تقتضى العمل بالظهور رأساً، و أنها لا بشرط من ناحية الظهور و أى شيء آخر، بل نسبة عملها بالظهور إليها كنسبة الاستخارة إليها، حينئذٍ، لا يمكننا أن نثبت أن سيرة المتشرعة كانت قائمة على العمل بالظهور؛ لأننا أثبتنا ذلك عند ما قلنا: إنه لو لم يكونوا يعملون بالظهور لكان البديل ظاهرة غريبة محفوظة إلى يومنا هذا، و لو صلت إلينا، مع أنه لم يصلنا شيء.

و هذا الكلام إنما يصدق فيما إذا كان العقلاء بحسب طبعهم يبنون على الظهور.

إذن، فهذا المنهج من الاستنتاج كان يفترض ضمناً أن البديل - كالأستخارة مثلاً - طريق غير عقلائي، و أن الظهور طريق عقلائي، حينئذٍ يُقال: بأن الفقهاء من الصحابة لو كان قد عدلوا عن الطريق العقلائي إلى غيره، لُنقل و وصل إلينا بوجه من الوجوه.

إذن، افتراض عقلائية الظهور، و أنه هو الطريق العقلائية المتبعة بحسب الطباع العقلائية، افتراض ذلك مقوم لطريقنا في استنتاج إثبات سيرة المتشرعة، و بعد الالتفات إلى ذلك، حينئذٍ يمكننا أن نثبت هذه الطريقة، أى: نستنتج التعميم من سيرة المتشرعة، و ذلك بأن

نقول:

بأن الفقهاء من الصحابة لا يخلو أمرهم من واحدة من حالتين:

فهم، إما أنهم كانوا يعملون بالظواهر بحسب سجيتهم العقلائية.

و إما أنهم كانوا يعملون بالظواهر ضمن قاعدةٍ أخصّ من مقتضى السجّية العقلانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٦

فعلى الفرض الأول، يثبت المطلوب، و هو أنّ سيرة المتشرّعة منعقدة على الموجبة الكلية بقدر ما يقتضيه السيرة العقلانية من إيجاب كليّ، إذن، فقد تطابقت السجّيتان.

وعلى الفرض الثاني: و هو أنّ تكون السيرة المتشرّعية قد انعقدت على العمل بالظهور، لكن ضمن قاعدةٍ أخصّ من مقتضى السجّية العقلانية.

مثلاً: إذا بلغ الظهور إلى درجة خمسين فصاعداً، فهم يعملون به دون الأقلّ من ذلك، حينئذٍ نسال: أنّه من أين أخذت هذه القاعدة؟ هل أخذت من العقلاء؟ طبعاً، لا؛ لأنّ المفروض أنّها أخصّ من السجّية العقلانية، إذن، ينحصر أخذها من سيرة المتشرّعة، إذن، لا بدّ أن يفرض أنّ هؤلاء المتشرّعة تلقوا من الشارع بياناً لقاعدةٍ أخصّ، و تحديداً للحجّية ضمن هذه القاعدة، و لهذا امتنعوا عن العمل بالظواهر في غير دائرة هذه القاعدة الأخصّ.

و من الواضح: أنّهم لو كانوا تلقوا قاعدةً من هذا القبيل، مع أهمّيته ذلك، لوصل إلينا شيء منه يشير إلى هذه القاعدة؛ لأنّ روح هذه القاعدة معناها: إرجاعها إلى الردع عن جزء من السيرة العقلانية، أى: إلى تخصيص السيرة العقلانية بوجه من وجوه الردع أثر فعلاً في تفسير مجرى عمل المتشرّعة، و مثل هذا الردع لو كان، لوصل إلينا شيء منه، بنفس البيانات السابقة، و حيث لم يصل، فهو غير موجود، إذن، فنثبت الموجبة الكلية.

هذا ما يرجع إلى جهة النقص في سيرة المتشرّعة، حتى احتاجت إلى تميم نقصها بالسيرة العقلانية.

و أما جهة النقص في السيرة العقلانية، فقد أشرنا فيما سبق إلى أنّها قد تحتاج إلى سيرة المتشرّعة لإثبات حجّية ذلك الظهور الحالّي الذي لم يكن إثبات حجّية بنفس السيرة العقلانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٧

إذن، فالسيرة العقلانية بحاجة ماسية إلى ضمّ السيرة المتشرّعية إليها ليثبت المطلوب بها، و ذلك باعتبار أنّ السيرة العقلانية قد ثبتت عندنا بملاحظة تصرفات العقلاء و مرتكزاتهم.

و من الواضح، أنّ تصرفاتهم و إن كانت مبيّنة على العمل بالظهور الصادر من المتكلم العرفي، أى: من المتكلم الذي يجرى في كلامه وفق قانون المحاورّة العرفية، فمثل هذا المتكلم يبنى العقلاء على ظاهر كلامه و يعملون به.

و هذه الكبرى ثابتة و صحيحة، لكن قد يُقال: بأنّ هذه الكبرى لا تنطبق على الأئمّة المعصومين (عليهم السلام)؛ لأنّهم خالفوا هذه الطريقة العرفية في مقام التفهيم و التفهم، لكثرة اعتمادهم على القرائن المنفصلة و المخصّصات، نتيجة ظروف اجتماعية معيّنة عاشوها أعاقتهم عن تبليغ الشريعة بالطريقة العرفية، و مثل هذا الإكثار من الاعتماد على القرائن المنفصلة هو الذي ميز كلام الإمام المعصوم عن كلام غيره من المتكلمين العرفيين، بحيث جعل ظهور كلامه مختلفاً عن ظهور كلمات الآخرين.

و هنا لا بدّ أن نرجع إلى الحالات الخارجية لتتحقق حالات العقلاء، من أنّهم هل يعملون بظهور مثل هذا أو لا.

و لكن ليس هناك في حياتنا العقلانية شخص من هذا القبيل، فلا ندرى أنّ أبناءه هل عملوا بظواهر كلامه أو لا، و إن لم يعملوا بظواهر كلامه، فهل يعاتبهم العقلاء أو لا؟ لا ندرى، نحن في شكّ من هذا كلّ.

حينئذٍ: إذن يمكن القول: بأنّ السيرة العقلانية وحدها لا تكون كافية لإثبات حجّية الظهور في كلام الشارع لو لا السيرة المتشرّعية، إذن، فسيرة المتشرّعة هي التي تتمم دليّة السيرة العقلانية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٨

و هذا الكلام تارةً: يبيّن بلسان أنّ السيرة العقلانية لا يمكن الاستدلال بها؛ لأنّها مقتصرة على إثبات حجّية ظهور المتكلم العرفي، و



المفروض أننا نتكلم عن متكلم غير عرفى ممن اعتمد أسلوب القرائن و المخصّصات، فمثل هذا يكون خارجاً موضوعاً عن كبرى حجّية السيرة العقلائية.

و تارةً أخرى: يُبين بلسان أن السيرة العقلائية تحتاج إلى تميم بسيرة المتشرّعة، وذلك بدعوى أن المتشرّعة خارجاً كانوا يعملون بظواهر كلمات المعصوم (عليه السلام) وفق مركزاتهم العقلائية، أى: يعملون بما هم عقلاء، بلا ضمّ أى شىء إضافى.

و بعبارةً أخرى: إنهم كانوا يعملون بكلام المعصوم (عليه السلام) و هم ملتفتون إلى أنه سوف يأتى بالمخصّص المنفصل، إذن، لا شك بأن عملهم كان وفق سجيّتهم العقلائية.

و هذا بنفسه يكون شاهداً على أن كبرى السيرة العقلائية منطبقة على كلام المعصوم (عليه السلام)، أى: على كلام متكلم غير عرفى؛ إذ لو لم تكن السيرة العقلائية منعقدة على العمل بظواهر كلامه، إذن، لوقع المتشرّعة أصحاب المعصوم (عليه السلام) فى حيص و بيص و سؤال و استفهام منه (عليه السلام) حول أنّهم كيف يعملون، و هل أنّهم يعملون بظواهر كلامه (عليه السلام) أو لا؟

بينما لا نجد مثل هذا الارتباك فى سيرتهم، ممّا يكشف عن أنّهم تلقوا ظواهر كلام المعصوم (عليه السلام) تلقياً عقلائياً، كما يتلقون أى كلام آخر، لا أن السيرة لا تشمل ظواهر كلام المعصوم، و مع ذلك عمل أصحابه (عليه السلام) به، فإن معنى هذا أن عملهم كان من باب التّعبد، و هذا فرع السؤال و الجواب، مع أن هذا لم يصل إلينا.

و قد تبين الشبهة الثالثة بلحاظ آخر، فيقال: بأن هذه الشبهة تبطل كلتا السيرتين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٩

أما السيرة العقلائية؛ فلأنها لا تنطبق على كلام غير متعارف الطريقة.

و أما سيرة المتشرّعة؛ فأيضاً لا تجرى، فإننا قد ذكرنا أن إثبات سيرة المتشرّعة فرع إثبات سيرة العقلاء؛ إذ لو فرض أن العمل بالظواهر ليس عقلائياً، إذن، ترك المتشرّعة العمل به لا بد أن يكون تركاً إلى بدل، و هذا البديل يشكّل ظاهرة غريبة، إذن، لا بد أن يصل إلينا، و المفروض أنه لم يصلنا شىء من هذا، إذن، فتبطل سيرة المتشرّعة أيضاً.

لكن الصحيح: أن سيرة المتشرّعة لا تبطل حتى لو تم بطلان السيرة العقلائية.

بل الصحيح أنه لا تبطل السيرة العقلائية أيضاً، إذن، فلنا دعويان:

الدعوى الأولى: و هى أنه لا تبطل سيرة المتشرّعة حتى لو استحكمت الشبهة فى إبطال السيرة العقلائية.

و ذلك لأن ما قلناه سابقاً من كون سيرة المتشرّعة أنها مبنيّة على كبرى السيرة العقلائية، مقصودنا من كونها مبنيّة على كبرى السيرة العقلائية، أى: بما هى قضية طبيعية اقتضائية عامّة، لا على تطبيقها فى خصوص كلام المعصوم (عليه السلام).

و توضيح ذلك: هو أنه لو أنكر شخص أصل عقلائية العمل بالظهور كليّة، أى: أنه أنكر أصل كبرى العمل بالظهور، و قال: إن العمل بالظهور شأنه عند العقلاء شأن الاستخارة، حينئذٍ: ينسدّ عند هذا الشخص باب إثبات سيرة المتشرّعة؛ إذ كيف يمكن أن تثبت أن المتشرّعة كانوا يعملون بالظهور، فلعلهم كانوا يعملون بغير الظهور،

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٠

من القرعة و الاستخارة و شبهها، و لا- يكون عملهم و استقرارهم على ذلك الغير ملفتاً للنظر، كى يوجب وصوله لو كان، و من هنا ربطنا إثبات سيرة المتشرّعة بإثبات كبرى السيرة العقلائية.

لكن بعد أن تثبت كبرى السيرة العقلائية بنفسها، و وقع شكّ فى انطباقها على كلام المعصوم (عليه السلام) بالخصوص، بدعوى: أن موضوع سيرة العقلاء كلام المتكلم المتعارف، و المفروض أن المعصوم (عليه السلام) امتاز بخصوصية أخرجه عن المتعارف، حينئذٍ: نقول:

إن أصحاب المعصوم (عليه السلام) إمّا أنّهم كانوا يعملون بظواهر كلامه (عليه السلام) أو لا، فإن كانوا يعملون بكلامه (عليه السلام)

فهذا هو المطلوب، و هذا معناه: ثبوت سيرة المتشرعة.

و إن كانوا لا يعملون بكلامه (عليه السلام) مع أن السجية العقلية تقتضى العمل بظاهر كل كلام متعارف، حينئذ لا بد و أن يكون مستنداً إلى التفاتهم إلى أن المعصوم (عليه السلام) له طريقة خاصية في مقام التفهيم و التفهم، و أنه (عليه السلام) بهذه الطريقة الخاصة خرج عن كبرى السيرة العقلية.

و من الواضح، أن هذه قضية ملفتة للنظر من أحوال المعصوم (عليه السلام)، و كان ينبغي وصولها إلينا، و حيث إنها لم تصل، إذن، يتعين الشق الأول.

و بهذه الطريقة الخاصة نثبت تميم سيرة المتشرعة، حتى لو استعصى حل الشبهة بلحاظ السيرة العقلية.

الدعوى الثانية: و هي أن السيرة العقلية تامة في المقام.

و حاصل هذه الدعوى: هو أن السيرة العقلية، كما تقدمت الإشارة إليه سابقاً، لها مجالان:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧١

المجال الأول: مجال باب الأغراض التكوينية، و العلاقات الشخصية، كعمل المريض بظهور كلام الطبيب و العمل به باعتبار كشفه له. المجال الثاني: مجال الإدانة و المسؤولية؛ فإن كثرة الاعتماد على القرائن المنفصلة إن كان يوجب تزلزلاً في السيرة العقلية بحيث يسقط الظهور عن العمل رأساً، فإنما يكون كذلك في المجال الأول الذى يكون تمام نظر العاقل فيه إلى كاشفية الظهور، و لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة للمجال الثانى، و هو مجال الإدانة؛ لأنه في هذا المجال بحسب المرتكز العقلية، إن لظهور كلام المولى و بيانه نحواً من الموضوعية في مقام الإدانة، و ليست القضية مجرد قضية كشف كما فى الأغراض التكوينية، بل يقال للمأمور فى الآخرة: إن مولاك هكذا بين القضية، و أما احتمال أنه سيبيّن بعد مدة، فهذا لا يكفى ما لم يصدر البيان.

نعم، لا- بأس بالقول: إن هذا العمل يجب أن يكون بعد الفحص عن القرائن المنفصلة، و هذا أيضاً من شأنه العبودية، فالظاهر: أن كبرى السيرة العقلية بمرتكزاتها منطبقه هنا جزماً، و ما يترأى من عدم الانطباق، إنما هو خلط بين المجال الأول و الثانى، هذا إذا سلم بوجود طريقة غير متعارفة للمعصوم (عليه السلام) فى مقام الاعتماد على القرائن المنفصلة، و لم نقل بأن هذا المطلب مبالغ فيه على نحو من التفصيل الذى تقدمت الإشارة إلى بعض نكاته فى وجوب الفحص عن المخصيص قبل العمل بالعام. إذن، فالسيرة العقلية تامة؛ لكون الأئمة (عليهم السلام) بحكم مشرع واحد، لا يختلف أحدهم عن الآخر؛ لكونهم معصومين، و لاطلاع كل واحد منهم على ما صدر عن الإمام الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٢

و هناك شبهة أخرى تقول: إن السيرة العقلية فيها جهة نقص تحتاج فى تكميلها إلى السيرة المتشرعة.

و بيانه هو أن السيرة العقلية لا- إشكال فى انعقادها على العمل بكبرى حجية الظهور بتمام مراتبه، بلا فرق بين الظهور الضعيف و القوى، و بين الظهور اللفظى الناشئ من المرتكزات العرفية، و كذلك من دون فرق بين ظهور الكتاب الكريم و السنّة الشريفة، باعتبار اندراجهما تحت كبرى الحجية للسيرة العقلية، لكن نحن إنما نثبت كبرى الحجية للسيرة العقلية بتوسط إمضاء الشارع لها، و إنما نثبت إمضاء الشارع للسيرة العقلية بعدم رده، و إحراز عدم الردع إنما يكون بعدم وصوله، حينئذ نقول: إنه لا إشكال فى أنه لم يصل إلينا ما يكون رادعاً عن كبرى حجية الظهور سوى إطلاقات أدلته النهى عن العمل بالظنّ و نحوه، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إذن، فلا- يوجد ما يدلّ على الردع عن الكبرى على إطلاقها، لكن قد يوجد ما يُحتمل كونه رادعاً عن بعض مراتب هذا الظهور، و ذلك لأنه وجدت عندنا طائفتان من الروايات.

الطائفة الأولى: تنهى عن التفسير بالرأى مطلقاً، أو فى خصوص ظواهر القرآن الكريم، و هى التى تمسك البعض بها على عدم جواز التمسك بظواهر القرآن.

الطائفة الثانية: هي ما دلّ على عدم جواز إعمال القياس في الأحكام الشرعية.

و هاتان الطائفتان بمجموعهما تشكّلان عدداً كبيراً من الروايات.

و حينئذ نقول: بأنّ بعض مراتب الظهور نحتمل أن تكون مشمولة لعنوان التفسير بالرأى، أو مشمولة لعنوان القياس، باعتبار ما فيه من إعمال رأى و نظر و استيعاب للنكات، فإنّ بعض الظواهر يقتضها الفقيه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٣

الألمعي مع ما فيها من الدقّة التي تميّز فقيهاً عن آخر، و حينئذ: قد يُتوهم أنّ عناوين التفسير بالرأى لعلّها أُريد بها معنى ينطبق على ذلك، و كذلك أيضاً الظهورات الناشئة من مناسبات الحكم و الموضوع و التي على أساسها نعمّ الحكم: فمثلاً: لو سُئل المعصوم عن ما جبّ وقع فيه فأجاب و قال: لا تتوصّأ به، فهنا لا يمكن أن يُقال: إنّه حكم خاصّ، و إسراؤه إلى ماء و عاء آخر يحتاج إلى دليل آخر؛ لأنّ هذا ليس من باب العمل بالقياس، بل تعميم الحكم من باب العمل بظاهر الدليل؛ لأننا فهمنا من هذا الدليل أنّه يشمل هذا الوعاء و كلّ ماء قليل، فكأنّ الدليل أعطى الكبرى، حينئذ: هذا الظهور، و هو ظهور يشبه القياس، باعتبار أنّه قد يُقال: إنّ هذا الدليل مختصّ بهذا الموضوع، فالتعدّي منه إلى موضوع آخر قياس، إذن، فهذا النحو من التعميم المبنّى على مناسبات الحكم و الموضوع هو، من زاوية ظهور؛ لأنّه مبنّى على الظهور، و هو من زاوية أخرى، يمكن توهم كونه قياساً، و حينئذ: إذا افترضنا ذلك، فهذا معناه: احتمال أن تكون هذه الروايات رادعة عن هذا النحو من العمل بالظهور، إذن، لا يمكن تتميم البرهان؛ لأنّ السيرة العقلية في هذه المرتبة من مراتبها لم نجزم بعدم الردع عنها.

و قد قلنا سابقاً: إنّ احتمال رادعية الموجود يكفي لبطلان الدليل، و لا يتوقّف بطلانه على الجزم بالرادعية، إذن، ما لم نرجع إلى سيرة المتشرّعة و نثبت بها أنّ المتشرّعة كانوا يعملون بهذه الظواهر، لا يمكن في المقام إثبات المطلب بالسيرة العقلية وحدها، و لكن إذا رجعنا إلى سيرة المتشرّعة، و استطعنا إثبات أنّ المتشرّعة كانوا يعملون بهذه الظواهر، حينئذ: فباعتبار أنّ السيرة المتشرّعة لا تتوقّف على مسألة إحراز عدم الردع كما عرفت، إذن، نُثبت بنفس سيرة المتشرّعة بطلان احتمال رادعية هذه الطوائف.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٤

إذن، فنحن و إن كنّا لا نحتمل الردع عن العمل بكبرى الظهور كليّة، لما عرفت سابقاً، من أنّه لو كان قد ردع عن هذه الكبرى كليّة لوصل إلينا شيء من ذلك، أو احتمال ذلك على الأقلّ.

لكن لا بأس بدعوى احتمال أن يكون هناك ردع عن بعض مراتب الظهور، و هي تلك المراتب التي قلنا سابقاً إنّ الفقيه الألمعي يطبقها في الفقه في مقام التعدّي من مورد إلى آخر، لا-قياساً، و لكن استظهاراً و حملها للمورد على المثال بمناسبات الحكم و الموضوع.

و هذه الظواهر حيث إنّها تشبه في بعض الوجوه الرأى و القياس، فقد يصحّ لإنسان أن يبدي هذا الاحتمال، و هو احتمال أن تكون هذه الروادع- التي ردعت عن العمل بالقياس و بالرأى- شاملة لمثل هذه الظواهر، و إن لم يكن المراد من هذه الشبهة دعوى شمولها حقيقة؛ لأنّه تحقيقاً، لا يوجد دليل يتمّ إطلاقه لمثل هذه الظواهر؛ لأنّ القياس إنّما هو قياس غير مدلول الدليل على مدلول الدليل، و هذه الأدلّة التي أُلغى فيها المورد باستظهار المثالية، يكون مدلول الدليل فيها واسعاً و شاملاً للمورد و غيره، فإجراء الحكم على غير المورد ليس من باب القياس المذكور، بل هو من باب إعمال الدليل في تمام مدلوله. [٤٨]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٩؛ ص ٢٧٤

ن مع هذا، يبقى احتمال أن تكون الكبرى المردوع عنها باعتبار تشابه كثير من الألفاظ، و وجود روح عامية في هذه الروايات الناهية عن القياس، و هي قابلة للزيادة و النقصان.

فبهذا نُثبت احتمال أن يكون هذا الردع عن العمل بالقياس و الرأي شاملاً لمثل هذا النحو من الظهور، و احتمال الردع يكفي في السقوط عن الحجية؛ لأنّ هذا الظهور إنّما يكون حجةً بالسيرة العقلية، إذا جزمنا بعدم الردع عنها، و حينئذٍ: نجزم الإمضاء، و أمّا مع احتمال الردع عنها فلا جزم بالإمضاء.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٥

وعليه: فالسيرة العقلية لا تكون حجةً مع هذا الاحتمال، إذن، فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال؟

و إلى الآن، يكون قد تحصّل لدينا- في المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجة الظهور- أنّ السيرة المتسرّعة تمتاز على السيرة العقلية في أنها لا تحتاج إلى إثبات عدم ردع الشارع عنها، و لهذا تكون أقوى دلالةً على الموقف الشرعي منها، هذا بشكل عام. إلّا أنّه في خصوص المقام، قد يذكر بعض جهات النقص و الضعف في الاستدلال بالسيرة المتسرّعة، فيقال مثلاً: إنّ هذه السيرة باعتبارها دليلاً لثبوتها، فلا بدّ و أن يقتصر فيه على القدر المتيقّن من مدلوله، إذن، فلا يمكن أن تُثبت بها إلّا ما أُحرز يقيناً من عمل المتسرّعة به من الظهورات، إذن، فلا يمكن أن تُثبت بها حجةً الظواهر الحالية البحتة غير المكتشفة بالكلام؛ لأنّه لا يمكن القطع بأنّ عمل أصحاب المعصومين (عليهم السلام) كان على الأخذ بها، و ذلك لعدم شيوع الاستدلال بمثلها في مجال الاستنباط، بخلاف الظواهر اللفظية المتمثلة في الكتاب و السنة، بل قد لا يُحرز العمل من قبلهم ببعض مراتب الظهورات اللفظية، وعليه: يكون مضمون السيرة المتسرّعة كالقضية المهملة، و هي في قوة الجزئية، و حينئذٍ: لا يمكن الرجوع إليها عند ما يُشكّك في حجة ظهور لنكتة تستوجب ذلك التشكيك، من قبيل كونه يظنّ بخلافه، أو نحو ذلك، و هذا بخلاف السيرة العقلية المنعقدة، بمعنى: القضية الطبيعية العقلية، فإنّه لا يشكّك في عمومها لمطلق الظواهر الحالية و اللفظية بمراتبها العقلية المتعارفة.

إلّا أنّ الصحيح، إمكان تعميم نتيجة السيرة المتسرّعة، و ذلك بعد ضمّ افتراض وجود السيرة العقلية، بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلية بعين الاعتبار أمر لا بدّ منه في إثبات أصل السيرة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٦

المتسرّعة، و هذا ليس استدراكاً لما قلناه سابقاً من أنّ الاستدلال بالسيرة المتسرّعة لا يحتاج إلى عدم الردع، بخلاف السيرة العقلية، فإنّه لا يكفي في الاستدلال بها أصل ثبوتها، بل لا بدّ من إحراز عدم الردع.

و وجه هذا الاحتياج إلى السيرة العقلية هو أنّ العقلاء لو لم يكونوا يبنون على الظهورات، لكان حال الظهور عندهم كحال غيره من القواعد غير المقبولة، كالاستخارة و نحوها، فإنّه حينئذٍ لا يمكن استكشاف ثبوت سيرة متسرّعة في زمان المعصومين (عليهم السلام)؛ لأنّ ذلك إنّما كان بيان أنّه لو كانت لهم طريقة أخرى في مقام اقتناص مرامهم، إذن، لكانت حادثه غريبة على خلاف الوضع العقلاني العام، و حينئذٍ: مثل هذا لا يمرّ من دون أن يُذكر أو يصل إلينا منه شيء، مع أنّه لم يصلنا منه شيء.

و من الواضح: أنّ هذا البيان إنّما يتمّ فيما لو فرض أنّ الوضع العقلاني العام كان يعتبر أنّ أيّ طريقة أخرى غير الظهور هي أمر غريب عن طباعهم العقلية، و إلّا، كان حال الظهور كحال تلك القضايا، إذن، فكيف يفترض أنّ العمل كان به و لم يكن بها، إذن، لا بدّ من افتراض أنّ العمل بالظهور هو الطريقة العقلية الطبيعية، و هو المقوم لطريقتنا في استنتاج السيرة المتسرّعة، و حينئذٍ: بالطريقة نفسها تُثبت التعميم في مضمون السيرة المتسرّعة؛ إذ لو كان مؤداها أقلّ من مؤدى القضية الطبيعية لما كان له منشأ عقلائي طبعي، و إنّما ينحصر منشؤه في البيان الشرعي الذي يُعتبر تحديداً للقضية العقلية و ردعاً عنها، و مثل هذا لو كان لوصل إلينا عادةً، مع أنّه لم يصل إلينا شيء منه، إذن، فليست السيرة المتسرّعة مهملة بنحو يجعل مؤداها في قوة الجزئية دائماً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٧

و أمّا ما يُلاحظ:

من نقاط ضعف في السيرة العقلية، فقد أشرنا سابقاً إلى بعضها، من أنّ مجرد ثبوت هذه السيرة لا يكفي للاستدلال بها على الحكم

الشرعي ما لم يثبت عدم الردع عنها، حيث يكشف عن الموافقة على مضمونها، وهذا يتوقف أحياناً على إثبات حجتيه ظهور حالتي أو لفظي للشارع في الإمضاء، وهو لا يكون إلا بالتمسك بدليل آخر على حجتيه، لا بنفس هذه السيرة، ومن هنا، كان بحاجة إلى ضم السيرة المتشريعية إليها لإثبات حجتيه شخص هذا الظهور كما عرفت سابقاً.

وقد يُقال بلزوم ضم السيرة المتشريعية في إثبات أصل ثبوت السيرة العقلانية في الظهورات الموجودة في مطاوي الأدلة الشرعية؛ لأن هذه الظهورات تختلف عن الظهورات العرفية في مقام المحاوره، والتي هي القدر المتيقن من شمول السيرة العقلانية لها في أنها ظهورات صادرة في مجالس متعدده غير متعاصرة زماناً ومكاناً، وحتى من حيث المتكلم نفسه، فإن المعصومين (عليهم السلام) قد خالفوا الأساليب العرفية في المحاوره، واعتمدوا القرائن المنفصلة التي كانت تصدر في مجالس مختلفه وأزمنة متباعدة ومن معصومين في عصور غير متعاصرة، وهذه الطريقة ليست بعرفية، ولا أقل من كونها غير متداولة كثيراً بين العقلاء لكي يعرف ما هو نظرهم ورأيهم فيها، إذن، فالسيرة العقلانية على العمل بالظهورات العرفية المتعارفة لا تكفي وحدها لإثبات حجتيه هذه الظهورات. وهذه الشبهه تارةً تبين بلسان كونها اعتراضاً على دليته السيرة العقلانية، وحينئذٍ قد يجعل نفس عمل أصحاب المعصومين (عليهم السلام) بهذه الظهورات - مع اطلاعهم على أنهم يعتمدون القرائن المنفصلة، ولو متباعدة - شاهداً على عموم السيرة العقلانية؛ لأنهم إنما كانوا يعملون ذلك بملاك عقلايتهم، وليس بملاك تلقى نصوص منهم (عليهم السلام).

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٨

وقد تبين هذه الشبهه تارةً أخرى بلسان كونها تشكيكاً بكلتا السيرتين، أما كونها تشكيكاً في السيرة العقلانية، فلما تقدم وعرفته. وأما كونها تشكيكاً في السيرة المتشريعية، فلما تقدم وعرفته أيضاً من توقف تاميتها على افتراض العموم في السيرة العقلانية في المرتبة السابقة على المتشريعية، وإلا لم يكن هناك طريق لإثبات عمومها. والصحيح هو: أنه لا يمكن إبطال عموم السيرة المتشريعية ولا العقلانية بهذه الشبهه، إذن، فلنا في المقام دعويان: أما الدعوى الأولى:

فلأن ثبوت السيرة المتشريعية إنما يتوقف على ثبوت أصل كبرى حجتيه الظهور عند العقلاء بحسب طباعهم، وليس لانطباقها في خصوص كلمات الشارع، إذن، فثبوت الكبرى، ولو بنحو القضية المهملة الأولية يكفي في ثبوت سيرة المتشريعية، فإن هذا المقدار يكفي في أن تكون أي طريقة أخرى لدى المتشريع والشارع في مقام اقتناص المرام من ظواهر كلماتهم، طريقة فريدة و غريبة، لو كانت لثقلت إلينا لا محالة لخطورتها.

وبعبارة أخرى: إن تطبيق تلك الكبرى الطبيعية على كلمات الشارع وظهوراتها، وإن كان خارجاً عن المتيقن من مضمون السيرة العقلانية، أو يشك في دخولها في مضمونها، إلا أنه باعتبار مجانسته معها، فإنه لا يشكل حادثه أو ظاهرة غريبة، وهذا بخلاف ما لو اتبعت طريقة أخرى كالاستخارة والقرعة ونحوهما. وأما الدعوى الثانية:

فلأن السيرة العقلانية في باب الأغراض التشريعية قد انعقدت على أن لنفس صدور الكلام والظهور واستناده إلى المولى موضوعية بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٩

في باب الحجية والإدانة، وليس حال الظواهر في هذا المجال حال الظواهر في مجال الأغراض التكوينية، فإن التعامل معها لمجرد كاشفيتها التكوينية، فلا يُقال بأن مجالها الظهورات المتعارفة.

نعم، لا بأس بدعوى أن الإدانة والحجية إنما تكون بعد الفحص عن المخصيص والمقيد والقرينة المنفصلة، خصوصاً فيما إذا كان من دأب المولى الاعتماد على القرائن المنفصلة.

هذا كله لو سلم وجود طريقة غير متعارفة للشارع في مقام اعتماده على القرائن المنفصلة، فإن أصل هذا المطلب وإن كان صحيحاً في

الجملة، إلا أنه ليس بالمرتبة التي تخرجه عن الطرق المتعارفة في نظائرها، على نحو من التفصيل الذي تقدمت الإشارة إلى بعض نكاته في وجوب الفحص عن المخصيص قبل العمل بالعام، فإن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) بحكم معصوم واحد، لعصمتهم واطلاعهم على كل من صدر من المعصوم الآخر.

و هناك شبهة أخرى تثار بوجه الاستدلال بالسيرة العقلانية على القضية المطلقة، حيث يبدو نقص في السيرة هذه تحتاج في تكميلها إلى السيرة المتشعبة.

و حاصل هذه الشبهة هو أن الاستدلال بالسيرة العقلانية مبنى على استكشاف عدم الردع، و لو بملاك عدم وصوله، و هذا بالنسبة إلى المراتب القوية من الظهور، لا سيما في الروايات و القرآن، ثابت بلا إشكال، باعتبار اندراجهما تحت كبرى الحجية للسيرة العقلانية.

إلا أنه قد يوجد ما يحتمل كونه ردعاً عن بعض مراتب هذا الظهور، و ذلك لوجود طائفتين من الروايات المستفيضة التي يحتمل كونها رادعة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٠

الطائفة الأولى: تنهى عن التفسير بالرأى مطلقاً، أو في خصوص ظواهر القرآن، و قد تمسك بذلك بعض المحدثين، لإسقاط حجية الظهورات، لا سيما الظهورات القرآنية، حيث ادعى بأن ما لا يكون القرآن صريحاً فيه، حينئذ يصدق عليه أنه تفسير بالرأى.

الطائفة الثانية: ما دل على عدم جواز إعمال القياس في الأحكام الشرعية.

و حينئذ نقول: إن بعض مراتب الاستظهار المبتنية على تحليلات عرفية و إبراز نكات للظهور، أو إلغاء خصوصيات مأخوذة في الدليل بحسب ظاهره، و نحو ذلك، قد يصدق عليها عنوان القياس؛ لأنها تعميمات مبنية على مناسبات قد تشكل ظهوراً في الدليل، إلا أنه قد يشكل بأن هذا لشباهته بإعمال الرأى و القياس، قد يحتمل شمول الروايات الرادعة لها، و معه: لا يبقى جزم بعدم الردع عن بعض مراتب الظهور، و إن كنا لا نحتمل الردع عن العمل بكبرى الظهور، لما عرفت ذلك سابقاً، و إن كنا نحتمله في بعض مراتب الظهور، و مع هذا الاحتمال لا تبقى السيرة العقلانية حجة، إذن، فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال؟

و يمكن الجواب عن هذه الشبهة عبر أحد وجوه:

الوجه الأول: هو أن هذه الشبهة إنما تكون في مقابل الدليل اللبّي على الإمضاء، و هو الدليل المتقدم، الذي كان حاصله قولنا: لو لم يرض لردع، و لو ردع لوصل، و المفروض أنه لم يصل، إذن، لم يردع، إذن، فقد أمضى.

و هذه الشبهة لو تمت فإتّما تتم في مقابل ذلك الدليل اللبّي.

لكن نحن يمكننا أن نثبت الإمضاء بنحو آخر، و ذلك بأن نقول:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨١

إن ذلك الدليل اللبّي المتقدم، لو فرض أنه تعطل عن الإثبات بالنسبة للظواهر التي يحتمل فيها الردع من قبل بعض الأدلة، و تعطل فيها الإمضاء، لكن مع هذا، فالخطابات الرادعة عن العمل بالقياس و بالرأى، و التي يُحتمل أن يكون لها شمول لمثل هذه الظواهر، هذه الخطابات، لها قدر متيقن، و هو غير هذا من الظواهر، من قبيل: العمومات و الإطلاقات اللفظية و المقامية، و الظهورات الوضعية و السياقية و نحوها، حينئذ: نحن بهذا الدليل نثبت حجية القدر المتيقن، فيثبت بذلك حجية كل ظهور من الشارع يكون داخلاً في القدر المتيقن، ثم نستدل ببعض هذه الظواهر الداخلة في القدر المتيقن على إضاء الشارع لحجية كل ظهور، بما في ذلك الظواهر التي هي محل الكلام، و هنا نذكر طائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى: هي ما دل من الروايات على التمسك و العمل و الرجوع إلى الكتاب و السنة.

إذن، فهذه الروايات التي دلت على ذلك موضوعها هو الكتاب و السنة، إذن، فهنا يوجد افتراضان:

الافتراض الأول: هو أن يكون الكتاب و السنة قد أخذوا موضوعاً بلحاظ كونهما لفظين دالين على المعنى، أى: لوحظ من مقولة اللفظ.

الافتراض الثاني: هو أن يكون الكتاب و السنّة قد أخذوا موضوعاً بلحاظ كونهما من مقولة المعنى.

فعلى الافتراض الأول، فالأمر بالتمسك بهما عبارة أخرى عن الأخذ بدلالته، و مقتضى إطلاق هذا الأمر أن كلّ ما يكون دلالة الكتاب و السنّة بحسب نظر العقلاء و العرف يكون مشمولاً لإطلاق هذا الدليل، و هذا إطلاق لفظي متمسك به لإثبات إمضاء الشارع لعموم دلالات الكتاب الكريم و السنّة الشريفة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٢

و على الافتراض الثاني: و هو ما إذا حملنا الكتاب و السنّة على مقولة المعنى، فالإطلاق المقامي يقتضى إمضاء فهم المعنى بالطريقة العقلية، سنخ ما يُقال في أدلة إمضاء المعاملات من أنه إذا كانت المعاملة بمعنى السبب تمسكنا بالإطلاق اللفظي لدليل (أحلّ الله البيع).

و إن كانت المعاملة بمعنى المسبب، و كان للمسبب واقع، و للعقلاء طرق إليه، فالإطلاق المقامي يقتضى إمضاء نظر العقلاء و طريقتهم في مقام اقتناص ذلك المسبب، و نفس الشيء نقوله في المقام.

إذن، فعلى كلا الفرضين يثبت لهذه الطائفة دلالة، إمّا بالإطلاق اللفظي، و إمّا بالإطلاق المقامي على إمضاء كلّ دلالة عرفية أو لفظية للكتاب و السنّة.

و هذا الإطلاق اللفظي أو المقامي هو داخل في القدر المتيقن لمدلول الدليل اللبّي، إذن، فنحن أوّلًا نثبت حجّية الإطلاق بالدليل اللبّي؛ لأنّ الإطلاق من الظواهر التي لا يُحتمل الردع عنها في باب الظواهر، إذن، فنثبت أوّلًا حجّية هذا الإطلاق بالدليل اللبّي المتقدّم، لدخوله في متيقنه، ثم بعد أن يكون حجّة نُثبت به حجّية كلّ ما يصدق عليه أنّه عمل عقلائي بالكتاب أو تمسك بالسنّة عرفاً.

و من الواضح: أن أعمال أيّ ظهور عرفي هو مصداق عرفاً للعمل بالكتاب و التمسك بالسنّة، فيثبت بذلك إمضاء كبرى حجّية الظهور بقدر ما يكون نظر العقلاء مقتضياً له، و بهذا تنحلّ الشبهة حللاً فنياً.

الطائفة الثانية: و هي التي تدلّ على تحكيم دلالات الكتاب الكريم ابتداءً، من قبيل معتبرة عبد الأعلى مولى آل سام، و التي يقول فيها المعصوم (عليه السلام): «هذا و أمثاله يُعرف من كتاب الله تعالى».

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٣

و كذلك روايات الطرح و العرض على الكتاب، فإنّ هذه الروايات أرجعت إلى دلالة الكتاب ابتداءً.

و تمتاز هذه الطائفة عن الأولى أنّ الافتراض الأوّل في الأولى متعين هنا، و هو كون ملاحظة الكتاب من مقولة اللفظ و بما هو دالّ، و لذا قال المعصوم (عليه السلام): «إنّ هذا و أمثاله يُعرف من كتاب الله تعالى» [٤٩]، فهذه الطائفة أوضح دلالة من الأولى على لزوم العمل بكلّ ما يكون القرآن دالاً عليه.

و من الواضح: أنّ كلّ معنى يمكن استفادته بظهور عرفي عقلائي، يكون مصداقاً لهذه الكبرى المستفادة من هذه الروايات.

الوجه الثاني: للجواب هو أنّه لو تنزّلنا عمياً قلناه في الجواب الأوّل، و فرضنا أنّه لم يحصل دليل لفظي معتبر على إمضاء كبرى حجّية الظهور، حينئذٍ نقول: إنّ احتمال الردع الذي أوقعنا في الشبهة هو متأخّر زماناً عن صدر الإسلام على تقدير وقوعه؛ إذ لم يكن هناك من يقيس في ذلك الزمان، و إنّما طرح بعد ما وجد أناس جعلوا القياس بعض مصادر الفقه، و لذا وجدت هذه الشبهات، إذن، في صدر الإسلام، هذه النواحي لم تكن موجودة، و لم يؤثر عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أنّه استعمل شيئاً من هذه العناوين و النهي عنها.

حينئذٍ يُقال: إنّ في صدر الإسلام، السيرة العقلية موجودة، و الردع منتفٍ، فالإمضاء ثابت، و لو في صدر الإسلام.

و هذا معناه أنّهم كانوا يعملون بكبرى حجّية الظهور بتمام مراتبها، و المولى ساكت عنهم، و هذا معناه الإمضاء.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٤

واحتمال الردع مرجعه إلى احتمال النسخ، أي: احتمال أن تكون هذه الحجية التي ثبت إمضاؤها في صدر الشريعة حالها حال جملة من الإمضاءات التي نُسخت فيما بعد، من باب التدرج.

إذن، فاحتمال الردع يرجع إلى احتمال نسخ الإمضاء الثابت في صدر الإسلام، وحينئذٍ: يجرى استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، وهذا عمل بإطلاق دليل الاستصحاب الذي هو داخل في القدر المتيقن من الدليل اللبّي، إذن، بهذا تُثبت بقاء الحجية على كبرى حجية الظهور.

الوجه الثالث: للجواب، والذي قد يُجعل جواباً مستقلاً، وقد يُجعل مؤيداً، هو أنّ الأئمة (عليهم السلام) رُويت عنهم روايات تدلّ على أنّهم كانوا يستدلّون بظواهر القرآن الكريم من هذا القبيل الذي هو محلّ الكلام، وبالتتبع يمكن تحصيل عدد لا بأس به من الروايات التي هي من هذا القبيل، وهناك روايات كان الإمام المعصوم (عليه السلام) يستدلّ بظهوراتها الداخل في القدر المتيقن.

وهناك استدلالات بآيات كثيرة على أحكام كثيرة، وإن كنا اليوم لا نعرف وجهاً لدلالاتها على ذلك، وهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام، وإن كان يمكن جعله مؤيداً وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة، إلّا أنّ الإنصاف إمكان استفادة المدعى منها في الجملة، حيث إنّ ظهورها المنظور للإمام (عليه السلام) نسخ ظهور داخل في القدر المتيقن، ومع هذا خفي علينا ذلك.

وقد نفترض أيضاً أنّ الظهور الذي استند إليه المعصوم (عليه السلام) يحتاج إلى دقة في مقام استنتاجه، وحيث إنّ دقة المعصوم (عليه السلام) أكبر استدلالاً بظهور من هذا القبيل بظهور لا ندركه، إذن، فهذا يمكن أن يُجعل مؤيداً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٥

وهناك روايات يفسّر الإمام بها القرآن ابتداءً، وهذه أجنبية؛ لأنها في مقام تفسير المعصوم للكتاب الكريم، وقد يفسّر بخلاف الظاهر، وعليه: فنحن نريد تلك الروايات التي يبيّن المعصوم (عليه السلام) فيها حكماً ثم يعود في مقام الاستدلال على ذلك الحكم، فيستدلّ بالقرآن بآية تكون دلالتها على هذا الحكم مبيّنة على هذه المناسبات التي هي محلّ الشكّ في هذه الشبهة، وهذا له مصاديق في الحديث كثيرة.

وحاصل هذا المؤيد للجوابين السابقين هو الاستدلال بطائفة من الروايات التي تحكي رجوع المعصومين إلى القرآن في مقام الاستدلال على حكم، وهذه الطائفة لا تشمل الروايات التي وردت بلسان تفسير آية، سواء فسّرت بالمعنى الظاهر الأعلاني، أو بالمعنى الظاهر الذي هو محلّ الكلام، أو بمعنى غير ظاهر؛ لأنّ ذلك بابه باب التفسير.

وعلى كلّ حال، فالأئمة (عليهم السلام) هم المفسّرون للقرآن الكريم، كذلك لا تشمل هذه الطائفة الروايات التي يستدلّ فيها الإمام (عليه السلام) بآية لها ظهور واضح؛ لأنّ كلامنا في الظهورات الضعيفة التي تحتاج عند التعدي بها عن مورد إلى ما عرفته سابقاً، حينئذٍ: هذه الطائفة مشتملة على جملة من الروايات، وهذه الروايات وإن وردت مناقشة في بعضها سنداً أو دلالة، لكن لا مناقشة في جميعها.

و خلاصة هذا المؤيد: هو التمسك بروايات صادرة عن المعصوم (عليه السلام) تدلّ على أنّ الإمام (عليه السلام) كان يستدلّ بظواهر قرآنية من نفس النمط، أي: حيث يكون الاستدلال بها مبيّناً على أعمال عنايا، وإلغاء خصوصيات، فيثبت أنّ هذا صحيح لا ردع عنه، ولا نقصد بذلك ما يكون ظاهراً في تفسير القرآن الكريم وبيان واقع المرام منه، فإنّ هذا باب آخر أجنبي عن حجية الدلالة، وإنّما المراد ما يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٦

ظاهراً في الاستدلال بالآية على الحكم الذي بينه الإمام (عليه السلام)، وهذا له مصاديق كثيرة، وجملة منها، وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة، إلّا أنّه يمكن استفادة المدعى من مجموعها.



و من جملة هذه الروايات ما رواه الشيخ (قده) بإسناده عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال [٥٠]: قال الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، فمن عرض له أذى أو وجع، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرّم إذا كان صحيحاً، فصيام ثلاثة أيام، أو الصدقة على عشرة مساكين، و النسك شاء يذبحها، فيأكل و يطعم، و إنّما عليه واحد من ذلك. و ظاهر كلام الإمام (عليه السلام) حينما ذكر الحكم بلسان التفرّيع بقوله (عليه السلام): «فمن عرض له ألم، أو وجع فتعاطى .. إلخ»، ظاهر هذا هو التفرّيع و استخراج هذا الحكم من الآية لكي يصحّ التفرّيع.

و من الواضح: أنه في هذا الحكم الذي فرع على الآية، قد أعمت بعض العنايات في إلغاء بعض الخصوصيات و حملها على المثالية بمناسبة الحكم و الموضوع، فالأذى من الرأس، عبّر عنه بقوله: فمن عرض له أذى، و لم يقيد بكونه من الرأس، و إن كان الغالب أنّ أذى الرأس هو الذي يكون محذوفاً في إبقاء الشعر، لكن يُستفاد من تفرّيع هذا الحكم على الآية أنّ القيد ألغى في مقام اقتناص الحكم من موضوعه، و حمل على الموردية لا القيدية.

و المرض هنا، عبّر عنه بالوجع أيضاً، فلم يحمل المرض على المرض بما هو مرض، و إنّما لوحظ جنبه الوضع فيه، و هذا أيضاً يضمّ مناسبات الحكم و الموضوع، فإنّ إعفاء المريض لا من باب التعبد، أنّه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٧

إذا صدق عليه أنّه مريض فيعفى من ذلك، و إنّما يعفى إذا كان يسبّب له هذا المطلب باعتبار مرضه وجعاً، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرّم، فمورد الآية أيضاً خصوص حلق الشعر، بينما هنا أُلغيت الخصوصية، و بين العنوان الكلّي، و هو أن يرتكب ما لا ينبغي للمحرّم، حيث لا فرق بين هذه الجهة و سائر الجهات التي لا ينبغي للمحرّم، إذن، فهنا قد أعمت عناية في مقام إلغاء بعض القيود المذكورة في متن الآية في مقام إبراز الحكم على موضوعه الكلّي.

و ظاهر مرجعية الآية للحكم في مقام البيان هو أنّ هذه الاستفادة استفادة عامة من الآية، لا أنّها مخصوصة بمن يعلم باطن القرآن و ظاهره، فإنّ هذا خلاف كون الآية كمرجع، و تفرّيع الحكم عليه، فيستفاد من ذلك أنّ أعمال المناسبات المذكورة للحكم و الموضوع في مقام إلغاء الخصوصية و حمل القيد على الموردية صحيح.

و منها: معتبرة صفوان بن يحيى، التي رواها الصدوق (قده) بسنده عن صفوان بن يحيى، قال: سُئِلَ عن طير أُقْبِلَ فدخل الحرم [٥١]، قال (عليه السلام): لا يُمَسُّ؛ لأنّ الله تعالى يقول: وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا، فلو جمدنا على حاق لفظ الآية، فهي تدلّ على تأمين العاقل؛ لأنّ (من) الموصولة تُطلق على العاقل، فالاستدلال بها على عدم مسّ هذا الطير مع أنّ المورد هو العاقل، لا بدّ و أن يكون لاستظهار توسعة دائرة موضوع الحكم، فبضمّ مناسبات الحكم و الموضوع، باعتبار أنّ هذا التأمين ليس كرامة للمؤمنين كي يُقال: الإنسان أكرم من الحيوان، بل هو لحرمه البيت الحرام، و من هذه الناحية، لا يفرّق بين

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٨

الإنسان و الحيوان، فالاستدلال لا بدّ و أن يكون بإطلاق متمم بعنايات من هذا القبيل، و إلّا، فالإطلاق اللفظي لا يشمل الحيوان؛ لأنّ (من) للعاقل.

و منها: معتبرة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل كانت له جارية، فأعتقت، و تزوّجت، فولدت، أ يصلح لمولها الأول أن يتزوّج ابنتها، قال (عليه السلام): لا، هي حرام [٥٢]، و هي ابنته، و الحرّة و المملوكة في ذلك سواء، ثمّ قرأ هذه الآية: وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ... إلخ، و الاستدلال هنا مبني على ضمّ استظهار عنائي ادّعاها الفقهاء بعد ذلك، و هو أنّ قيد- وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ قيد غالب، بحيث إنّ الفقهاء ألغوا هذا القيد بمناسبات الحكم و الموضوع، و

قالوا: إن موضوع الحكم هو مطلق الربيبة، سواء كانت هذه البنت في رعاية الزوج و حجره أم لم تكن، فبعد هذه العناية ينطبق على مورد السؤال، فالتمسك بالآية مبنى على ما هو المركز من أن هذا القيد ليس دخيلاً، وإلا، فلا يمكن التمسك بها لما عرفت. والحاصل هو أن الاستدلال بالآية إنما يتم بعد إلغاء خصوصية الربيبة و كونها في حجر الإنسان إلى مطلق بنت المرأة المنكوحه بنكاح صحيح، كما فهمه الفقهاء فيما بعد مقام الاستدلال بها. و منها: رواية الحسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا، قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن السعي بين الصفا و المروة أ فريضة هو أم سنة؟ فقال [٥٣]: فرضية، قلت: أ و ليس قد قال الله عز و جل:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٩

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا، قال (عليه السلام): كان ذلك في عمرة القضاء أن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا و المروة، فتشاغل رجل السعي حتى انقضت الأيام و أُعيدت الأصنام، فجاءوا إليه فقالوا: رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) إن فلاناً لم يسع بين الصفا و المروة و قد أُعيدت الأصنام، فأنزل الله تعالى: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا، و عليهما الأصنام. فهنا ترى إمضاء من قبل الإمام لما استظهره الراوي، فإن الراوي استظهر من كلمته (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ) عدم الوجوب، حيث تراه قد استشكل في أنه كيف تقول إن السعي واجب، مع أنه قال الله تعالى: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا. و من الواضح: أن استفادة عدم الوجوب من نفى الجناح هو أيضاً استفادة من الظهورات المبتية على العناية، حيث يقال بمر الحق: الواجب أيضاً لا جناح منه كالمستحب، فحاق اللفظ لا دلالة له في هذا الكلام على نفى الوجوب، و إنما يكون الكلام دالاً على نفى الوجوب بعد ضم مناسبات البيان و الميّن، و أن الميّن إذا كان واجباً فلا يناسب أن يبين بلسان (لا جناح)، و من هنا، فنحن نستفيد من لسان (لا أحب ذلك)، أنه ليس بحرام، و لا يناسب الحرمة إلا بإعمال مناسبات البيان و الميّن. و الحاصل هو أن السائل قد استظهر من نفى الجناح في الآية، استظهر الترخيص و نفى الوجوب، فإن الواجب لا يناسب عرفاً أن يعبر عنه بكلمة (لا جناح)، و إن كان بحسب حاق اللغه لا بأس فيه، و الإمام (عليه السلام) قد أمضى استظهار السائل هذا، و لكنّه ألفتة إلى أن التعبير بذلك إنما جاء بلحاظ خصوصية واقعه معينة كان يتوهم فيها سقوط السعي؛ لا بتلائه بمحذور الأصنام. إذن، فنفي الجناح ليس بلحاظ أصل عمل السعي، و إنما إتيانه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٠

في تلك الحال و مثلها فقط، و كل هذه فيها إعمال عنايات و مناسبات عرفية تتدخل في تشكيل الظهور كما عرفت. و منها: رواية عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) [٥٤]: هل على الإمام إسماع من يكون خلفه و إن كثروا؟ فقال (عليه السلام): ليقرا قراءة وسطاً، قال تعالى: وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا، فهذه الآية من المجملات في نفسها إذا لم نعمل عناية من العنايات؛ لأنه نهى فيها عن الجهر و الإخفات، مع أن القراءة إما أن تكون جهراً أو إخفاتاً، غاية: أنه مع إعمال عناية يقال: المقصود من ذلك أن المنهى عنه هو المرتبة الشديدة من كل منهما. و كون جعل النهي في أحدهما مطلقاً، و في الآخر مقيداً، ترجيح بلا مرجح، و معه: فهذا البيان يقتضى أن تكون القراءة وسطاً. و هذا الظهور استعملت فيه عنايات عرفية.

و الحاصل هو: أن نفى الجهر و الإخفات لا يدل بحسب حاق اللغه على تعيين القراءة الوسط إلا بإعمال العنايات و المناسبات العرفية، حيث إنها تقضى بأن المنهى هو المرتبة الشديدة في كل منهما، و ذلك بقرينه التقابل، حيث إن القراءة إما أن تكون جهراً أو إخفاتاً. و منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت: أ لا تخبرني من علمت بأن المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين [٥٥]؟ فضحك، فقال (عليه السلام): يا زرارة، قاله رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و نزل به الكتاب من الله عز و جل، قال تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... ثم فصل بين الكلام فقال:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩١

وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، فحينما قال (بِرُؤُوسِكُمْ، عرفنا أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس .. إلخ، فإذا ضم لهذا الكلام ما ادّعى من أنّ الباء ليس من معانيها التبعض، فحينئذٍ يكون كيفية استفادة التبعض هنا باعتبار إصاقه، أي: من نفس الإصاق، بمناسبات الحكم والموضوع، ويُقال: بأنّ الباء تدلّ على أنّ المسح ملصوق بالرأس، وبضمّ هذا لمناسبات الحكم والموضوع يفهم منه التخفيف.

وإن شئت قلت: رغم القول بأنّ الباء ليست للتبعض، بل للإصاق، فإنّه رغم هذا يمكن استفادة التبعض منها؛ لأنّ إصاق المسح بالرأس بسبب الباء مُشعر عرفاً بتخفيف الإصاق الذي يكفي فيه مسح بعض الرأس.

ومنها: رواية الحكم بن الحكم، قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في البيع والكنائس، فقال (عليه السلام): صلّ فيها، قد رأيتها ما أنظفها، قلت: أي يصلّي فيها إن كانوا يصلّون فيها؟ قال (عليه السلام): نعم، أما تقرأ القرآن؟ قلّ كلُّ يعمل على شاكلته فربُّكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً، صلّ إلى القبلة و عزبهم [٥٦]. وهذه الآية بحسب لفظها لا يُستفاد منها عدم مانعية صلاتهم عن صلاتنا، وإنما يكون بضمّ فهم عرفي عائلي، وهو إمضاء هذا التعامل الخارجي، وأنه كلُّ يعمل على شاكلته بنحو لا يضره الآخر. والحاصل هو: أنّ الآية لو لم يعمل فيها عناية عرفية، من إمضاء هذا التعامل الخارجي، وأنه كلُّ يعمل على شاكلته بنحو لا يضره الآخر، قلت: لو لا إعمال هذه العناية؛ فإنّ الآية لا تدلّ على عدم مانعية البيع والكنائس عن صحّة الصلاة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٢

ومنها: رواية عبد الأعلى مولى آل سام الذي تقدّمت الإشارة إليها، حيث سأل الإمام (عليه السلام) بأنّ إبهامه جُرحت فوضع عليها مرارة، فكيف يمسح عليها في الوضوء [٥٧]؟ فقال الإمام: هذا وأمثاله يُعرف من كتاب الله تعالى: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

وقد قلنا: إنّ الحوالة على كتاب الله تعالى إن كان بلحاظ السلب فقط، فلا شاهد لنا، وإن استفدنا أنّه بلحاظ السلب والإيجاب، فمن الواضح أنّ استفادة المسح على المرارة من الكتاب الكريم لا يكون إلّا بضمّ عناية أنّه ميسور، والميسور لا يسقط بالمعسور، وهذا استدلال بالظهور بعد ضمّ العناية، إلى غير هذا من الروايات المؤيِّدة والتي تشكّل بمجموعها دليلاً أو تأييداً على الأقلّ، لما ذكرناه من حجّية مثل هذه الظهورات العرفية، وإن كانت قائمة على إعمال عنايات ومناسبات للحكم والموضوع.

ثمّ إنّنا بلحاظ مجموع ما ورد من الأئمة (عليهم السلام) في التعويل والإحالة على كتاب الله تعالى للاستدلال أو الاستشهاد بها، أقول: بملاحظة هذا كله، إذا استطعنا تحصيل ما يكون صريحاً في استدلالهم (عليهم السلام) بالظهور لا ظاهراً، كان ذلك بنفسه دليلاً قطعياً على حجّية الظهور شرعاً، مع قطع النظر عن السيرة العقلية، وإنّما عهده ذلك على المتتبع لذلك.

وقد يُقال: بأنّ هناك قسماً من الظواهر التي عليها المعوّل في الفقه، قد صدر الردع عنها، فيكون هذا الردع مسقطاً لحجّيتها بالخصوص.

وهذه الظواهر هي التي ترجع إلى ما يُسمّى بالدلالات الالتزامية العرفية، فإنّ الدلالة الالتزامية على قسمين من منظورنا فعلاً.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٣

القسم الأول: دلالة التزمية يكون الانفكاك فيها بين المدلول المطابقي والالتزامي مستحيلًا عقلاً، سواء كانت هذه الاستحالة بينةً جدًّا،

فتكون من اللّازم اليّين بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، أو تكون ضعيفة، فتكون من اللّازم غير اليّين.

القسم الثاني: هو أن تكون الدلالة الالتزامية ليست باعتبار استحالة الانفكاك بين المدلول المطبقي والالتزامي عقلاً، لكن العرف لا يتعلّق الانفكاك بينهما بما هو عرف، فمن هنا، تنشأ الدلالة الالتزامية العرفية، من قبيل أن يقال: بأنّ الدليل الذي يدلّ على مطهريّة الماء يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارته؛ لأنّ العرف لا يتعلّق أن يكون الماء نجساً و مع هذا فهو يطهر غيره، وإن كان ذلك لا يُعتبر عقلاً من المحالات، لكن ليس ممّا يتعلّقه العرف، و من هنا، تنشأ دلالة التزامية عرفية، و هذه الدلالة الالتزامية العرفية حجة، لرجوعها بحسب الحقيقة إلى ظهور طولّي عرفي في المدلول الالتزامي، و هذا الظهور يكون مشمولاً لكبرى حجّة الظهور، و هذا ما عليه العمل في الفقه.

إلّا أنّه قد يُقال: بأنّ هذه الدلالات الالتزامية العرفية قد ردع عنها الشارع، و هذا الردع يتمثل في رواية أبان بن تغلب المعروفة في دية أصابع المرأة.

قال أبان ٥٨: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة، كما فيها؟ قال (عليه السلام): عشرة إبل، قلت: فإن قطع اثنين؟ قال (عليه السلام): عشرون، قلت: فإن قطع ثلاثة؟ قال (عليه السلام): ثلاثون، قلت: فإن قطع أربعة؟ قال (عليه السلام): عشرون، قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثة فثلاثون من الإبل، و يقطع أربعة فعشرون؟! قلت: كان

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٤

يبلغنا هذا و نحن في العراق فنبراً ممّن قاله، و نقول: إنّ الذي جاء بهذا شيطان، فقال (عليه السلام): مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)، إنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان، إنّك أخذتني بالقياس، و السنّة إذا قيست محقت.

و في فقه الرواية، اتفق علماء الإمامية أنّه في باب الديات، إذا كانت الجناية قد قرّر عليها عنوان الديّة، أو نسبة منها، كالنصف مثلاً، فيكون للمرأة ديتها، و للرجل ديته، و أمّا إذا قرّر على الجناية جعل خاصّ في مورد ما من قبل الشارع، فليل عليه عشرة، أو عشرون من الإبل، فحينئذٍ: المرأة تعاقب الرجل و تساويه في الجعل المقرّر ما لم يبلغ أو ما لم يتجاوز ثلث الديّة، على قولين في التجاوز و البلوغ، فإذا تجاوز أو بلغ الثلث، رجعت المرأة إلى النصف.

و هذه القاعدة هي التي استغرب منها أبان باعتبار أنّها على خلاف ما يفهم الإنسان العرفي حينما يريد أن يقدر القضايا كما ذكر أبان في حوار مع الإمام (عليه السلام) حيث إنّ لم يتعلّق أن دية قطع أربعة أصابع من المرأة أقلّ من دية ثلاثة أصابع منها. و الرواية معتبرة سنداً، و لا يمكن الطعن في سندها كما فعل في الدراسات.

و هذه الرواية، تارةً يُستدلّ بها لإثبات عدم حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية، بدعوى أنّ أبان بن تغلب كان قد حصل له القطع في المقام بأنّ الحكم في قضية أصابع المرأة حكم باطل، فعاتبه الإمام (عليه السلام) على ذلك؛ لأنّ أبان كان قاطعاً بذلك. إذن، فاستدلّ بالرواية على عدم حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٥

و هذا المنظور من الرواية تقدّم الجواب عليه في بحث حجّية الدليل العقلي، حيث ذكرنا هناك أنّ عتاب الإمام (عليه السلام) لأبان لم يظهر من الرواية أنّه كان من أجل تعويله على القطع الحاصل من المقدمات العقلية، بل كان عتاب الإمام (عليه السلام) لأبان من تقصيره في مقدمات تحصيل هذا القطع، و ذلك لأنّ الالتفات إلى المقدمات العقلية في مقام تحصيل القطع بالحكم الشرعيّ و إن كان جائزاً، لكن إنّما يكون ذلك بعد النظر في الأدلّة و القواعد الشرعية، و بذل الجهد في التعرّف على بيانات الشارع، كي لا يقع الإنسان في قبضة و هم العقل.

إذن، فالتعب على أبنان في هذه القضية، إنما كان لحصول القطع عنده، و غرض النظر عن الحديث و الكلام الذي كان يسمعه في العراق، بل عن الكلام الذي قاله له الإمام (عليه السلام)؛ لأنَّ أبنان اعترض على الإمام (عليه السلام) حيث قال: سبحان الله، إلخ .. فهنا، هذا تقصير في تحصيل القطع؛ إذ المؤمن لا يتسرع و يحصل له القطع بقطع النظر عن بيان الشارع، إذن، فكم فرق بين هذا و بين من لم يحصل له القطع إلّا بعد التفاته إلى تمام النكات، و إحاطته بجميع بيانات الشارع و أخذها بعين الاعتبار، إذن، فالرواية لا يمكن أن تكون دليلاً على عدم جواز العمل بالقطع مطلقاً.

و الخلاصة هي: أنه بعد كون هذه الرواية معتبرة سنداً، فإنّه تارةً يُستدلّ بها على الردع عن حجّية القطع الحاصل من مقدّمات عقليّة، و هذا قد أجبنا عليه في بحث حجّية الدليل العقليّ، حيث قلنا هناك: إنّه لا يستفاد من الرواية الردع عن حجّية القطع العقليّ بعد حصوله، بل العتاب كان بلحاظ تسرع أبنان في الجزم بالحكم الشرعيّ، و اعتراضه على الإمام (عليه السلام) و من دون التفات إلى البيانات الصادرة من الشارع، بل اعتمد أبنان على مجرد استذواق عرفيّ أو عقليّ، و كم

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٤

فرق بين هذا و بين القطع العقليّ الحاصل بعد الالتفات إلى تمام النكات و الإحاطة بجميع البيانات الصادرة من الشارع. و تارةً أخرى يُستدلّ بهذه الرواية على محلّ الكلام، حيث يُقال: بأنّه قد لا يحكم العقل بما حكم به أبنان بن تغلب؛ إذ لعلّ هناك حكمه اقتضت التسوية بين المرأة و الرجل، و قد يكون هناك مصلحة في جعل هذه التسوية بنحو الموجبة الجزئية؛ إذ كما أنّه في باب الميراث جعل للذكر ضعف ما للأنتى، فكذلك سوى في الميراث بين الإخوة و الأخوات من طرف الأم فقط، و هكذا في كثير من موارد الإرث، و إنّما ميّز الذكر عن الأنتى في جانب الأخوة من الأب، فلم يكن التفضيل للذكر بما هو ذكر على المرأة بما هي امرأة، إذن، فبمر العقل، من الجراف أن يُجزم ببطلان مثل هذا الحكم، كما يجزم بحسن العدل و بقبح الظلم.

لكن لا إشكال في أنّ هذا المطب عرفيّ، فإنّ العرف حينما يُقال له: إنّ من يقطع ثلاثة أصابع عليه ثلاثون من الإبل، فيفهم من ذلك بالدلالة الالتزامية العرفية أنّ من يقطع أربعة أصابع ليس عليه أقلّ من ثلاثين، بل أكثر في الجملة، فهذا دليل التزامي عرفيّ، و الإمام (عليه السلام) إنّما زجر أبنان بن تغلب و عاتبه على العمل بهذه الدلالة الالتزامية العرفية، و سمّاها قياساً، و هذا معناه: أنّ العمل بالقياس المحرّم يشمل الدلالات الالتزامية العرفية، و هذا هو معنى وقوع الردع عن قسم من الظواهر، و هو ما يسمّى بالدلالات الالتزامية العرفية. و الحاصل هو أنّه قد يستدلّ تارةً أخرى في محلّ كلامنا بهذه الرواية لإثبات الردع عن الظهورات العرفية الحاصلة من ملازمات عرفية، فإنّ الملازمة المذكورة و إن لم تكن ثابتة عقلاً إلّا بنحو

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٧

الموجبة الجزئية، كما في مساواة المرأة للرجل في الديّة و الميراث بين الإخوة و الأخوات من طرف الأم، إلّا أنّ هذا بنحو الموجبة الجزئية، للإشعار بأنّ هذه التفاوتات في بعض الموارد بين الصنفين ليس المنظور فيها التفضيل، و إنّما كان ذلك بنكات اجتماعية و مصالح نوعية.

وعليه: فالدلالة العرفية في قضية أصابع المرأة الثلاثة، و أنّه عليه فيها ثلاثون من الإبل، هذه الدلالة، منعقدة على أنّ من يقطع أربعة أصابع من المرأة ليس عليه أقلّ من ثلاثين أو أكثر.

و العمل بهذه الدلالة هو الذي ردع عنه الإمام (عليه السلام) أبنان بن تغلب، و طبّق عليه عنوان القياس.

و هذا هو معنى ورود النهي عن قسم من الظواهر، و هو المسمّى بالدلالات الالتزامية العرفية.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ زجر أبنان لم يكن عن العمل بهذه الدلالة الالتزامية العرفية في نفسها، بل كان الزجر لتحكيم أبنان هذه الدلالة على النصّ الشرعيّ؛ لأنّ الدليل لم يرد إلى أبنان في الثلاثة أصابع فقط، بل ورد بنحو يشتمل على بيان أنّ قطع الثلاثة فيه ثلاثون، و قطع الأربعة فيه عشرون، إذن، فكلاهما وروده و هو في العراق، و الإمام (عليه السلام) أيضاً بينه له، و مع هذا قال أبنان:

سبحان الله، مستنكراً، و تسمىك بتلك الدلالة العرفية الالتزامية للجزء الأول من الكلام، مع أنه اتصل به الجزء الثاني صريحاً، و هو صريح في إبطال تلك الدلالة، و هذا معناه: تحكيم تلك الدلالة العرفية و الأولوية العرفية - التي سماها الإمام (عليه السلام) بالقياس - على السنة التي أريد منها - الدين - في قول الإمام، «و الدين إذا قيس محق»، فجعلها أبان حاكمة على دين الله، و لهذا قال له الإمام (عليه السلام): يا أبان إنك أخذتني بالقياس، فهو قد أخذ نفس الإمام (عليه السلام) و السنة بالقياس، أى:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٨

أنه حكم القياس على السنة، إذن، فالتعب على أبان ليس بملاك أن الدلالة الالتزامية العرفية لو خلت و نفسها لا تكون حجة، بل التعب كان بملاك تحكيم هذه الدلالة الالتزامية العرفية على السنة.

وعليه: فلا - يمكن الاستدلال بهذه الرواية، لا - على الردع عن القطع الناشئ من مقدمات عقلية، و لا - على الردع عن العمل بالدلالة الالتزامية العرفية إذا لم يكن في العمل بها إلغاء للسنة و النص، وعليه: فلا ردع عن كبرى حجته الظهور بهذه الرواية.

و حاصل هذا الجواب هو أن يُقال: إن ظاهر الرواية هو أن ردع أبان و تأنيبه إنما كان بسبب تحكيمه لهذه الدلالة الالتزامية العرفية على السنة المعبر عنها بقول الإمام (عليه السلام) «بالدين»؛ لأن أبان طرح النص الشرعي الذي ورده و هو في العراق، بل هو استنكر على الإمام (عليه السلام) ذلك، رغم سماعه النص منه، محكماً الملازمة العرفية الذوقية على النص الشرعي، و لأجل هذا قال له الإمام (عليه السلام): «إنك أخذتني بالقياس، و الدين إذا قيس محق»، فالتعب إنما كان بملاك تحكيم هذه الدلالة الالتزامية العرفية على السنة، و هذا قياس و استحسان في قبال النص.

وعليه: فلا - يمكن الاستدلال بهذه الرواية، لا - على الردع عن القطع الناشئ من مقدمات عقلية، و لا - على الردع عن العمل بالدلالة الالتزامية العرفية، إذا لم يكن في العمل بها إلغاء للسنة و النص.

وعليه: فلا ردع عن كبرى حجته الظهور بهذه الرواية.

و قد يُقال: إنه من مزايا الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجته الظهور على الاستدلال بالسيرة العقلية، حيث إننا في مقام المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين قد يُقال: إنه من المزايا ما يظهر في مورد ابتلاء حجة بمزاحم عقلائي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٩

و توضيحه: هو أنه إذا افترضنا أننا نريد أن نستدل على الاستصحاب - كأصل من الأصول - بالسيرة العقلية، و ادعينا أن السيرة العقلية قائمة على جريان الاستصحاب.

حينئذٍ لو فرض أن الاستصحاب في مورد كان مبتلى بمزاحم غالب في نظر العقلاء، كما لو فرض أن الاستصحاب زوحم بالقياس، و ادعى أن العقلاء بحسب طبعهم يعملون بالقياس، و هذا معناه: أن السيرة العقلية في موارد مزاحمة الاستصحاب للقياس لا يعملون بالاستصحاب، و الشارع حرم العمل بالقياس، فلا يجوز إعماله، لكن هذا وحده لا يكفي لتوسعة دائرة الاستصحاب؛ لأن كون القياس لا - يجوز العمل به أمر، و كون الاستصحاب يجري حتى مع وجود قياس على خلافه أمر آخر، و لا - ملازمة بينهما، و من هنا قد يُستشكل في إثبات جريان الاستصحاب في موارد المزاحم العقلائي - الذي يحرم العمل به شرعاً - كالقياس، و يُقال: صحيح أن القياس لا يجوز العمل به، لكن من قال: إن الاستصحاب يعمل به في موارد القياس المخالف؛ فإن دليل الاستصحاب بحسب الفرض إنما هو السيرة العقلية، و هذه السيرة في مورد القياس المخالف ليست منعقدة على الاستصحاب؛ إذ العقلاء يرون القياس حاكماً على الاستصحاب، إذن، فالسيرة لا يمكن أن يُستفاد منها حجته الاستصحاب في موارد ابتلائه بمزاحم عقلائي، حتى و لو كان هذا المزاحم ملغياً شرعاً؛ لأن كونه ملغياً لا يستلزم عقلاً توسعة دائرة حجته الاستصحاب؛ إذ قد يكون القياس بنفسه غير حجة، لكنه يمنع من حجته مزاحمة الآخر، إذن، فهذا ضعف في دليته السيرة العقلية.

بينما لو كان المدرك في جريان الاستصحاب هو السيرة المتشرعية، حينئذٍ، بالإمكان دعوى أن المتشرعة لا يرفعون يدهم عن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٠

حجّة بنفسها كالاستصحاب لأجل ابتلائه بمزاحم منع الشارع عنه، كالقياس، إذن، فبالإمكان تميم سيرة المتشرّعة. والحاصل هو: أنّ الاستدلال بالسيرة العقلية فرع فعليتها، ولا فعليتها لها في حالة مزاحمة الاستصحاب بالقياس الذي هو أمر عقلائي، و أمّا الاستدلال بالسيرة المتشرّعية، فهو فرع فعليتها سيرة المتشرّعة، و سيرة المتشرّعة قد يفرض لها فعليتها حتى مع وجود مزاحم عقلائي ملغى شرعاً.

و الخلاصة هي أنّه قد يُقال: بأنّه يمتاز الاستدلال بالسيرة المتشرّعية على حجّية الظهور، يمتاز على الاستدلال بالسيرة العقلية من جهة ما لو فرض وجود أماره عقلائية على الظهور مزاحمة معه، و مقدّمه عليه عند العقلاء بحيث إنّ العقلاء يعملون بهذه الأماره العقلية مع كونها غير حجّية شرعاً، لكونها مردوعاً عنها، كالقياس مثلاً، فإنّه في مثل ذلك لا يمكن التمسك بالسيرة العقلية؛ لأنّ مجرد الردع عن هذه الأماره المزاحمة لا- يعني حجّية الظهور المخالف مع هذه الأماره، فضلاً عن كون العقلاء لا يعملون به، إذن، فلا يمكن إثبات حجّيته.

و هذا بخلاف ما لو كان المدرك سيرة المتشرّعة، فقد يفرض فعليتها حتى مع وجود أماره عقلائية مزاحمة لكون هذه الأماره مردوعاً عنها، و هي بالتالي ملغاه شرعاً.

إلّا أنّ هذا التفريق و التمييز مبني على كون الاستدلال بالسيرة العقلية بمقدار ما يتم من عمل العقلاء بالفعل، لا بمقدار سعة النكته المذكورة من وراء العمل.

و هذا قد تقدّم الكلام عنه في بحث تشخيص مدلول السيرة العقلية، حيث تقدّم هناك أنّ هناك اتجاهين في كيفية الاستدلال بها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠١

أحدهما: الاستدلال بمقدار ما وقع خارجاً من العمل.

و الثاني: الاستدلال بما يعبر عنه العمل من نكات مركوزة في الذهن.

فإن بنى على الاتجاه الأول [٥٩]، و قلنا إنّ سكوت الإمام (عليه السلام) إنّما يدلّ على إمضاء ما وقع من العمل فقط، حينئذٍ يصحّ هذا الكلام، و هو أنّ السيرة العقلية في المثال المتقدم سوف لن تكون دليلاً على حجّية الاستصحاب في مورد ابتلائه بالمزاحم الغالب عند العقلاء و الملغى شرعاً.

و إن بنى على الاتجاه الثاني، و هو أنّ سكوت الإمام (عليه السلام) يكشف عن إمضاء النكته الكلية التي هي من وراء العمل، إذن، فيكشف السكوت عن إمضاء النكته.

و من الواضح: أنّ نكته كبرى الاستصحاب محفوظة حتى في مورد القياس المخالف و الملغى شرعاً، و هي أدلة الحالة السابقة، و إنّما يرفع اليد عنها في مورد القياس باعتبار أغلبية نكته أخرى على هذه النكته، فإذا دلّ الدليل على أنّ النكته الأخرى ملغية شرعاً، إذن، فمقتضى الحجّية في الاستصحاب موجود، و هو كبرى النكته التي هي من وراء عمل العقلاء، و هي محفوظة حتى في مورد المزاحم، كما أنّ المانع مفقود؛ لأنّ المانع من أعمالها هو وجود حجّية أخرى أقوى، و المفروض عدم وجود حجّية شرعاً، و الموجود منها ملغى شرعاً، فوجودها كعدمها، فبناءً على هذا الاتجاه لا يتمّ الكلام المتقدم.

و حينئذٍ يكمل الدليل العقلائي، حيث تختفي كلّ ميزة و فرق.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٢

و الحاصل هو أنّ هذا التمييز بين الاستدلال بالسيرتين مبني على مسلك المحقّق الأصفهاني (قده) في الاستدلال بالسيرة العقلية، من أنّ المقدار الثابت بها هو إمضاء الشارع لما وقع منها بالفعل خارجاً في تطبيقات سلوك العقلاء، لا إمضاء النكته و المبني العقلائي

الذى اقتضى ذلك السلوك، وإلما، فإن مقتضى الحجية ثابت للظهور المذكور، وإنما كان المانع عن الحجية هو المزاحم، و المفروض إلغاء حجته شرعاً كما عرفت، إذن، فالظهور المذكور حجة لاشتماله على مقتضى الحجية و نكتتها، و الكاشف عن إمضاء هذه النكته عموماً هو كون المزاحم الآخر ملغى الحجية. هذا تمام الكلام فى الجهة الأولى، و هى فى أصل كبرى حجته الظهور.

### الجهة الثانية: فى تشخيص موضوع حجته الظهور.

و هذا بحث تحليلي يرجع إلى تحليل المرتكزات العقلية التى هى الأساس لكبرى حجته الظهور. و قد وقع فى هذا البحث التحليلي الخلاف فيما بين العلماء. و خلاصة الموقف هى: أنه توجد هنا ثلاث احتمالات يحسن ذكرها فى مقام تحليل و تصوير موضوع الحجية، و كل هذه الاحتمالات الثلاثة متفقة فى أنه ما ذا يُراد بالحجية، و إنما اختلفت فى تشخيص موضوعها. و قبل ذكر هذه الاحتمالات، ينبغى الإشارة إلى مطلب تقدم تفصيله فى بحث العام و الخاص. و حاصله: هو أنه لدينا فى الكلام ثلاثة ظهورات.

الظهور الأول: هو الظهور التصوري الذى يحصل بانتقاش المعنى

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٣

فى الذهن عند سماع اللفظ، و هذا الظهور هو الذى يُسمى بالدلالة التصورية، و هو ينشأ من الوضع.

الظهور الثانى: هو الظهور التصديقي، يعنى: الظهور فى أن المتكلم حينما يقول كلمة (أسد) قد أراد تفهيم نفس المعنى الذى هو الظاهر تصوراً، ثم أراد إخطاره فى ذهن السامع، و أراد استعماله فيه، و من الواضح: أن هذا الظهور الثانى أخص من الأول؛ لأن الأول محفوظ حتى لو صدر الكلام من دون شعور و اختيار.

الظهور الثالث: هو الظهور التصديقي من المرتبة الثانية، فإذا قال: رأيت أسداً، فهنا ظهور تصديقي، بمعنى: أن الداعى لهذا الكلام هو قصد الجدل، و هذا أخص من الثانى.

و الأول من هذه الظهورات، ملاكه الوضع فقط، و لا يتنلم حتى مع قيام القرينة المتصلة، فضلاً عن المنفصلة؛ إذ بمجرد سماعه كلمة (أسد) ينتقل ذهنه إلى الحيوان المفترس، غايته: أن كلمة (يرمى) تكون قرينة على عدم إرادة الحقيقة.

و أما الظهور التصديقي من المرتبة الأولى أو الثانية، فهو متوقف على عدم القرينة المتصلة؛ إذ معها لا ينعقد ظهور تصديقي بلحاظ كلتا المرتبتين، و أما عدم القرينة المنفصلة فهو ليس مقوماً لمرتبة من مراتب الظهور، و إن كان دخيلاً فى حجته الظهور حينئذ؛ لأن المتكلم بمجرد أن يفرغ من كلامه من دون نصب قرينة، يستقر لكلامه ظهوره التصديقي و كشفه اللفظي عن مراده الجدّي، و هذا الظهور ظهور فعلي، و يكون حجة، و القرينة المنفصلة لا توجد زوال الظهور، بل توجد زوال حجته.

و حينئذ يُقال: بأنه لا إشكال عند الجميع فى أن المقصود من أصالة الظهور إنما هو إثبات المفاد النهائى للكلام الذى هو المدلول

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٤

للظهور التصديقي من المرتبة الثانية، أى: أن المقصود إثبات الجدّي من الحكاية و الطلب و غيرها.

لكن الكلام فى تصوير كيفية جعل العقلاء لهذا الأصل، و أنهم على أى موضوع جعلوه؟ و هنا يوجد ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: هو ما ذكره الميرزا (قده) [٦٠] من أن الحجية موضوعها مركب من جزئين:

أحدهما: الظهور التصديقي، و الثانى: عدم القرينة المنفصلة، و حينئذ: فمتى ما أحرزنا كلا هذين الجزئين، أمكننا أن نجرى أصالة



الظهور؛ لأن موضوعها محرز، و أما إذا شككنا في هذا الجزء أو ذاك، فلا يمكن إجراء أصالة الظهور، وذلك للشك في موضوعها، بل لا بد من التفتيش عن أصل موضوعي آخر ينقح لنا موضوع أصالة الظهور، و بعد جريان هذا الأصل، نجرى أصالة الظهور، و من هنا، جاءت أصالة عدم القرينة، فإذا شككنا في القرينة المتصلة، فهذا معناه: الشك في أصل الظهور التصديقي؛ لأننا بيننا في المقدمة أن الظهور التصديقي متقوم بعدم القرينة المتصلة، فمع احتمالها يُشكك في تكوين هذا الظهور، و هذا شك في الجزء الأول من موضوع أصالة الظهور، حينئذٍ: نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة المتصلة حتى نحرز موضوع أصالة الظهور، ثم بعد ذلك نجرى أصالة الظهور، هذا فيما إذا شك في القرينة المتصلة.

و أما إذا أحرزنا عدم القرينة المتصلة، لكن احتمالنا القرينة المنفصلة، فهذا معناه: أن الجزء الأول محرز وجداناً، لكن الجزء الثاني غير محرز؛ لأن الميرزا (قده) جعل الموضوع مركباً من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٥

جزءين، إذن، فالجزء الثاني غير محرز، فهنا أيضاً، نحتاج إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة، ثم بعدها نجرى أصالة الظهور، إذن، فأصالة الظهور لا تنتهي إليها ابتداءً إلا في مورد واحد، و هو ما لو قطعنا بعدم القرينة المتصلة أو المنفصلة.

هذا هو تحليل الميرزا (قده) لهذه الكبرى العقلية.

و الحاصل هو: أن بحث تشخيص موضوع حجّية الظهور بحث تحليلي يرجع إلى قليل المرتكزات العقلية التي يتشكل منها أساس كبرى حجّية الظهور.

و قد وقع الخلاف فيما بينهم في تحديد موضوع الحجّية هذا.

و خلاصة الموقف أنه توجد هنا ثلاثة احتمالات، تتفق جميعها في المراد من الحجّية، و إنما اختلفت في تشخيص موضوعها.

و قبل استعراض كلماتهم حول الموضوع، نستعرض مطلباً تقدّم تفصيله في بحث العام و الخاص، حيث قلنا هناك: إن للكلام ثلاثة ظهورات:

الأول: هو الظهور التصوري الذي يحصل بانتقاش المعنى في الذهن من سماع اللفظ، و هذا الظهور هو المُسمّى بالدلالة التصورية، و منشؤه الوضع، و لو صدر من غير ذي شعور.

الثاني: هو الظهور التصديقي الاستعمالي، يعني: و هو ظاهر في إرادة المتكلم إخطار المعنى و الظهور التصوري في ذهن السامع، و هذا إنما يكون إذا صدر من متكلم عاقل قاصد تفهيم المعنى، و من هنا، فهو أخص من الظهور الأول.

الثالث: هو الظهور التصديقي الجدّي، بمعنى: أن الداعي لهذا الكلام هو قصد الجدّ، و هذا الظهور أخص من الثاني.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٦

و الأول منها، ملاكه الوضع، و لا ينتم بالقرينة لا المنفصلة، و لا المتصلة؛ و إنما تؤثر القرينة على الظهورين الاستعمالي و الجدّي فيما إذا كانت متصلة؛ إذ حينئذٍ لا يمكن للمتكلم إخطار مدلول كلامه التصوري الوضعي إلى ذهن السامع إلا إذا لم ينصب قرينة على خلاف ما أراده، استعمالاً و جدّاً.

و بعد هذا الاستعراض يُقال: إنه لا إشكال عند الجميع في أن مقصودهم من أصالة الظهور إنما هو التوصل إلى إثبات المفاد الجدّي و النهائي للمتكلم، و الذي هو مدلول الظهور التصديقي من المرتبة الثانية.

إلا أن الكلام في تصوير كيفية جعل العقلاء لهذا الأصل، و أنهم على أيّ موضوع جعلوه؟ و هنا يوجد ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الثاني: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) [٦١]، و كأنه قد اختصر الطريق، فقال: إن موضوع الحجّية مركب من جزءين، الأول منهما هو الظهور التصوري، و الثاني منهما هو عدم العلم بالقرينة على الخلاف، و حينئذٍ فدائماً في جميع موارد وجود ظهور

تصوّري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف، نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً، وحينئذٍ لا يبقى مجال لافتراض إجراء أصل آخر أسبق رتبة، اسمه: أصالة عدم القرينة، فيما إذا شكّ في القرينة المتّصلة، أو المنفصلة، فإنّه إذا شكّ بالقرينة المتّصلة فموضوع أصالة الظهور محرز وجداناً بكلّ جزأيه، أمّا الجزء الأول، و هو الظهور التصديقيّ، فهو محفوظ حتى مع وجود القرينة المتّصلة، و أمّا الجزء الثاني، و هو عدم العلم بالقرينة، فهو محفوظ أيضاً، حيث لا علم بها، و كذلك الحال لو شكّ في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٧

القرينة المنفصلة؛ فإنّ موضوع أصالة الظهور محفوظ، و عدم العلم بالقرينة محفوظ، و لهذا قال الشيخ الأصفهانيّ (قده): إنّهُ ليس عندنا إلّا أصالة الظهور، أي: ليس عند العقلاء إلّا أصالة الظهور، و أمّا أصالة عدم القرينة فلا مسوّغ لها. و خلاصته هو: أنّ موضوع حجّيّة الظهور عند الأصفهانيّ مركّب من جزءين هما: الظهور التصوّريّ، و عدم العلم بالقرينة على الخلاف، و عند الشكّ في القرينة متّصلة أو منفصلة، لا مسوّغ لإجراء أصالة عدم القرينة، بل نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً، فإنّه ليس عند العقلاء سواها.

الاتّجاه الثالث: و هو الصحيح المختار من أنّ موضوع أصالة الظهور هو شيان:

الأوّل: الظهور التصديقيّ، لا التصوّريّ، فمن هذه الناحية نوافق الميرزا (قده). الثاني: هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، لا عدم واقعها، و من هذه الناحية نوافق الأصفهانيّ (قده).

و نتيجة هذا البيان: أنّه إذا شكّ في القرينة المتّصلة فلا- يمكن إجراء أصالة الظهور؛ لأنّ الشكّ فيها يوجب الشكّ في الظهور التصديقيّ، فلا بدّ و أن نفتش حينئذٍ عن أصلٍ يُحرز لنا موضوع أصالة الظهور، كأصالة عدم القرينة، فإن وُجد، فبها و نعمت، و إلّا توقّفنا عن العمل بالدليل.

و أمّا إذا شكّ في القرينة المنفصلة، فلا نحتاج إلى أصلٍ ينقّح لنا عدم القرينة المنفصلة في مرتبة أسبق من أصالة الظهور، بل نرجع حينئذٍ إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ لأنّ موضوع أصالة الظهور محرز بكلّ جزأيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٨

و هذه الاتّجاهات الثلاثة تمثّل خلافاً بدأ بين الأنصاريّ (قده) و الآخوند (قده) ثمّ انتهى لما ذكرناه.

و هذا الخلاف بينهما كأنّه بدأ لأوّل مرّة أنّه مجرد خلاف تحليليّ من دون أن يكون له محصول عمليّ، و في النهاية، كلاهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة، لكن أحدهما يرتّب أصليين طوليين، هما أصالة عدم القرينة في مورد الشكّ في القرينة، و ينقّح بذلك موضوع أصالة الظهور، ثمّ يجرى أصالة الظهور.

بينما عند الآخر ابتداءً يرجع إلى أصالة الظهور.

إلّا أنّ المطب ليس كذلك على ما سوف يبدو، من أنّ تحليل هذه القضية يكشف لنا عن مغزى عمليّ على ما سوف تعرف عند تحقيق المطب.

و الآن نبدأ بتحليل الاحتمالات الثلاثة واحداً بعد الآخر، لنرى ما هو الحقّ فيها.

تحليل الاتّجاه الأوّل، و هو الاتّجاه الذي ذهب إليه الميرزا (قده)، حيث قال: إنّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزءين.

الأوّل الظهور التصديقيّ. الثاني: عدم القرينة المنفصلة.

و من هنا، لو شكّ في القرينة المنفصلة عنده، فهو يحتاج إلى أصل قبل أصالة الظهور.

و هذا غير تامّ، بمعنى: أنّ كون أصالة الظهور موضوعها مركّب من جزءين، فهذا صحيح، و كون الجزء الأوّل هو الظهور التصديقيّ أيضاً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٩

صحيح، لكن كون الجزء الثاني هو عدم القرينة المنفصلة، فهو غير صحيح، بل الصحيح أن الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، و يترتب على ذلك أنه في موارد الشك في القرينة المنفصلة نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً، لا أننا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة في المرتبة السابقة لننقح بها موضوع أصالة الظهور.

و النكتة في ذلك هو أن المولى إذا صدر منه كلام له ظهور تصديقي في إرادة العموم، فقال: أكرم كل فقير، و احتملنا وجود مخصيص منفصل مخرج لفساق الفقراء، فهنا: على طريقة الميرزا (قده) لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور؛ لأن الشك في موضوع هذا الأصل، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة عدم القرينة.

و هنا نقول للميرزا (قده): إن أصالة عدم القرينة الذي نفترض الرجوع إليه في المرتبة السابقة، هو أصل عقلائي، يُجرىه العقلاء عند الشك في القرينة المنفصلة؛ لأننا نتكلم عن تحليل موضوع الحجية عند العقلاء، و حينئذ نسأل: إن هذا الأصل عند العقلاء، هل هو بلحاظ تعيد صرف، أو بلحاظ حيثية كشف نوعي حاك عن عدم القرينة المنفصلة؟ فإن أريد أن أصالة عدم القرينة أصل مبنى على لحاظ حيثية كشف نوعي كما هو المفروض، حيث إن الأصول اللفظية عند العقلاء كلها و تمام ما يرجع إليها حجة بملاك الكاشفية و الطريقتية، لا التعيد العملي البحت، و حينئذ: إذا كانت أصالة عدم القرينة مما يحكم به العقلاء باعتبار وجود كاشف نوعي عن عدم وجود القرينة، حينئذ نسأل: إن هذا الكاشف ما هو؟ فإنه لا يوجد كاشف عن ذلك إلا الظهور، باعتبار استبعاد أن يتكلم المتكلم كلاماً له ظهور تصديقي، و يتم هذا الظهور و لا ينصب قرينة متصلة لو أراد التخصيص، و لكن قد يكون مراده نصب قرينة منفصلة، و حينئذ: فلا مبعد لاحتمال القرينة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٠

المنفصلة، إلا أن مجيها يلزم منه مخالفة الظهور التصديقي للواقع، و لهذا، لو كان كلامه مجملاً، و لم يكن له ظهور تصديقي، ففي مثله: لا يستبعد مجيء القرينة المنفصلة، و لكن حينما كان لكلامه ظهور و كشف نوعي عن إرادة العموم في خطابه: أكرم كل فقير، حينئذ: مجيء القرينة المنفصلة يكون مبعده نفس كاشفية هذا الظهور التصديقي، و أما في المرتبة السابقة عن هذه الكاشفية، و بقطع النظر عنها، فلا مبعد لاحتمال القرينة، و عليه: فما يدعى من إجراء أصالة عدم القرينة، إن كان بلحاظ حيثية كشف عقلائي، حينئذ، نقول:

إن هذه حيثية من الكشف، إن نشأت من الظهور، إذن، فهذا عمل بالظهور من أول الأمر، و هذا معناه: الرجوع إلى أصالة الظهور من أول الأمر، و معنى هذا: أننا نفينا القرينة بأصالة الظهور، و هذا ما نقوله نحن من الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

و أما إذا كانت حيثية الكشف ثابتة بقطع النظر عن هذا الظهور، فهذا خلاف الوجدان؛ لأنه لا يوجد حينئذ أماره و كشف عقلائي عن عدم مجيء القرينة المنفصلة، بشهادة أن هذا الظهور لو كان مجملاً لما استبعدنا مجيء بيان منفصل، إذن، لا يمكن القول إن أصالة عدم القرينة مبنية على الكشف النوعي، فينحصر حينئذ كونها مبنية على الكشف الآخر، و هو أن أصالة عدم القرينة تعبد صرف من العقلاء، و هذا مما اتفق على بطلانه حتى الميرزا (قده)؛ لأن العقلاء ليس من سجيبتهم أعمال التعيدات الصرفة، بل كل الأصول مرجعها إلى حيثية الكشف و الاستظهار، و لهذا ميزوا بين الأصول العقلانية و الأصول العملية البحتة.

هذا حاصل الإشكال على جعل الجزء الثاني من موضوع أصالة الظهور هو عدم واقع القرينة، و بذلك تبرهن أن الجزء الثاني من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١١

موضوع حجية أصالة الظهور ليس هو عدم واقعها، بل هو عدم العلم بها، و بأصالة الظهور نفى القرينة المنفصلة لو كان هناك أثر عملي يترتب على نفيها.

هذا ما ينبغي قوله، لا ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) [٦٢] في مقام الإشكال على الميرزا (قده)، حيث قال: إنه لا يعقل أن يكون

الجزء الثاني من موضوع أصالة الظهور هو واقع عدم القرينة المنفصلة، وذلك لأن أصالة الظهور عبارة عن السيرة العقلية، و الجزء الأول- و هو الظهور- عبارة عن المقتضى لهذا العمل من العقلاء، و الجزء الثاني لموضوع أصالة الظهور، الذي هو العدم، عبارة عن عدم المانع، فكأنه يُقال: إن السيرة العقلية تتم إذا كان المقتضى موجوداً و المانع مفقوداً، و المقتضى هو الظهور، و أما المانع، فهل هو القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي، أو لا؟ حتى يكون الجزء الثاني كما ذكره الميرزا (قده) مقبولاً.

و كون القرينة بوجودها الواقعي هي المانع، هذا مستحيل؛ لأن القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي، و بلا وصول لها إلى العقلاء، لا يُعقل أن يكون مانعاً لهم عن الإقدام على شيء؛ لأن الرادع و المانع لهم يجب أن يكون حاضراً في أفق أنفسهم، و إنما يكون مانعاً حاضراً في أفق أنفسهم، إنما هو المانع بوجوده الواصل إليهم، إذن، الجزء الثاني، هو عدم وصول القرينة المنفصلة، لا عدم واقعها. و هذا الذي ذكره الميرزا (قده) كأنه مبني على تخيل أن المراد بالسيرة العقلية هو التقريب الأول الذي تقدم، و هو نفس عمل العقلاء خارجاً، كعمل المريض بظاهر كلام الطبيب، فأريد منها نفس العمل

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٢

و الإقدام، و حينئذ يُقال: بأن هذا العمل بما هو عمل لا يكون المانع عنه القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي، بل بوجودها الواصل، لكن سبق أن السيرة العقلية لها معنى آخر، و هو أن كل عاقل حينما يكون قائماً مقام المولى، و متلبساً بقميص المولوية أن يجعل الحجية للظهور، و من الواضح: أن هذا مرجعه حينئذ إلى جعل الحجية، لا إلى مجرد العمل الخارجي، كتحرّك اليد و الرجل و غيرها حتى يُقال: إن هذا التحرك لا يمنع عن شيء غير واصل، بل السيرة معناها ما ذكرناه، حينئذ نسأل: أنه ما هو موضوع الحجية التي سوف يجعلها؟ و هذا مطلب يمكن أن يأخذ فيه عدم القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي؛ لأن الحجية حكم من الأحكام، فيمكن كون الموضوع أمراً واقعياً.

كما أن الجزء الأول الذي هو الظهور لم يؤخذ فيه الوصول، كذلك الجزء الثاني، كجعل الحجية لخبر الثقة، فالحجية تجعل للثقة، لا لمعلوم الثقة، و إن كان العقلاء لا يعملون إلّا بما يرونه ثقة، أما كونه ثقة في نفس الأمر، و لكن هم لا يعرفونه، فلا يعملون به، لكن لا ينافي هذا أن يكون موضوع الحجية عند العقلاء هو واقع الثقة، و هنا لا يرد الإشكال، بل الإشكال ما ذكرناه من أنه إذا حللنا مرتكزات العقلاء، حينئذ نرى أن مرتكزاتهم لا تساعد كما عرفت.

و حاصل هذا الاتجاه الثالث الذي هو مختارنا: هو أن موضوع حجية الظهور هو عبارة عن الظهور التصديقي، لا التصوري، كما أفاد الأصفهاني (قده)، و لكن الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، لا عدم واقعها، كما أفاد النائيني (قده).

و نتيجة ذلك: أنه إذا احتملنا القرينة المتصلة، نصبح بحاجة- كي نحرز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة- إلى أصل أو غيره. و أما إذا احتملنا القرينة المنفصلة، رجعنا إلى أصالة الظهور

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٣

ابتداءً، و بدون حاجة إلى أصل طولّي؛ لاحتفاظ كلا الجزئين المذكورين.

و ربّما يتصور الاختلاف بين هذه الاتجاهات أنه مجرد خلاف تحليلي نظري لا أثر عملي له.

إلّا أنه سوف يظهر من خلال البحث وجود مغزى عملي لهذا الاختلاف عند تعليقنا على الفرضية الأولى و الثانية، حيث نخرج من البحث بنشيت اتجاهنا المختار.

فنعول: أما الاتجاه الأول الذي تبناه الميرزا (قده)، وفاقاً للشيخ الأنصاري (قده) [٦٣]، من أن موضوع أصالة الظهور إنما هو الظهور التصديقي لا- التصوري، فهو صحيح كما ستعرف عند تعليقنا على الاتجاه الثاني، إلّا أن ما ذكر فيه من توقّفه على عدم واقع القرينة المنفصلة- بحيث لا بدّ من تنقيح عدمها في المرتبة السابقة بأصالة عدم القرينة- غير تام.

و ذلك لأن أصالة عدم القرينة هذه، إما أن تكون أصلاً تعبدياً بحثاً، كما هو الحال في الأصول العملية الشرعية، وإما أن تكون أصلاً عقلياً على أساس حثية الكاشفية و الطريقة.

و من الواضح بطلان الأول؛ لأن العقلاء ليس لهم تعبدات عملية، و أن أصولهم اللفظية كلها إنما هي بملاك الكاشفية و الطريقة، و ليس التعبد العملي البحث.

و أما الثاني، فهو صحيح، إلا أنه لا كاشف و لا طريق إلى عدم القرينة إلا نفس الظهور التصديقي المنعقد للخطاب، باعتبار استبعاد أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٤

لا ينصب المتكلم قرينة متصلة على خلاف ظاهر كلامه لو أراد غير ظاهر كلامه، بشهادة أنه لو لم يكن كلامه ظاهراً في ذلك، و كان مجملاً، حينئذ لا يستبعد مجيء بيان منفصل مبين.

إذن، فتمام نكتة استبعاد القرينة المنفصلة هو ظهور الكلام في المرام التصديقي نفسه، و بهذا يتبرهن أن الجزء الثاني من موضوع حجية أصالة الظهور ليس هو عدم واقع القرينة المنفصلة، و إنما هو عدم العلم بها، و هذا معناه: أن موضوع حجية الظهور هو الظهور ابتداءً عند عدم العلم أو عدم وصول القرينة المنفصلة، بلا حاجة إلى أصل أسبق.

و بهذا التحليل يمكن إبطال هذا الاتجاه، لا بما جاء في مناقشة الأصفهاني (قده) [٦٤] له، حيث ذهب إلى أن الظهور عند العقلاء مقتضى لعملهم به، إذن، فلا يمكن أن تكون القرينة بوجودها الواقعي مانعة عن العمل به؛ لأن المانع يجب أن يكون حاضراً في أفق المقتضى، و ما يمكن أن يكون مانعاً لهم عن عملهم إنما هو وصول القرينة لهم، فعدم الوصول الذي هو عدم العلم بالقرينة، هو الذي ينبغي أن يكون الجزء الآخر من موضوع حجية الظهور.

و كأن هذا البيان انسياق منه مع تصوّره بأن السيرة العقلية إنما هي نفس عمل العقلاء خارجاً بما هو حركة و فعل صادر عن العقلاء، لا ما يكشف عنه ذلك العمل الخارجي من مبنى و معنى كلي بنحو القضية الحقيقية المجعولة، فإن العمل الخارجي هذا لا محالة يكون المؤثر فيه و العلة له إنما هو وصول المانع، لا وجوده الواقعي، فيكون المضمون المستكشف منه قضية جعلية، و قرار على حد سائر القضايا و الجعول،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٥

تكون الحجية فيها حكماً تابعاً لموضوعه الواقعي المأخوذ مقدّر الوجود، على أن امتناع العقلاء عن عملهم بالظهور، كما يتوقف على العلم بالقرينة أو وصولها، فهو كذلك يتوقف على العلم بالظهور، إذن، فليكن الجزء الأول لموضوع حجية الظهور هو العلم بالظهور، لا واقعه.

تحليل الاتجاه الثاني: و هو الاتجاه الذي ذهب إليه الأصفهاني (قده) [٦٥]، حيث أفاد بأن موضوع الحجية مركب من جزئين، أحدهما: الظهور التصوري، و الآخر: هو عدم العلم بمطلق القرينة، الأعم من المتصلة و المنفصلة.

و هذا الاتجاه تليق أصولي أيضاً غير مطابق مع واقع المرتكزات العقلية، و ذلك لأن معنى هذا الاتجاه أنه لو قال: أكرم كل فقير، و نحن نحرز الظهور التصوري لهذا الكلام في العموم، و نشك في أن المولى حينما قال ذلك، هل ألحق به قرينة متصلة بلسان: و لا تكرم الفسّاق منهم؟ و في مثله: إذا كنا نحتمل أنه قد ذكر ذلك، و لكن نحن لم يصل إلينا هذا، حينئذ كيف يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؟ و أيّ ظهور يرجع إليه، هل هو الظهور التصديقي أو التصوري؟

فإن كان المرجع هو التصديقي، فهو غير محرز الوجود مع الشك في القرينة المتصلة، فإننا قلنا: إن القرينة المتصلة تهدم أصل الظهور التصديقي، إذن، مع الشك في الهادم، لا يتعين المنهدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٦

و إن كان المرجع هو الظهور التصوريّ، فهو محرز في المقام، لكن الظهور التصوريّ بما هو ظهور تصوّريّ ليس كاشفاً عن المطلوب؛ لأنّ المطلوب من أصالة الظهور هو الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، وليس المطلوب من الظهور التصوريّ نفس التصوّر والنقش في الذهن؛ لأنّ هذا أمر تكوينيّ لا يحتاج إلى أصالة الظهور، بل المطلوب جعل الظهور حجّةً على كشف مراد المتكلّم، و من الواضح: أنّ الظهور التصوريّ ابتداءً لا يكشف عن مراد المتكلّم، و إنّما يكون سبباً لتصوّر المعنى الموضوع له.

نعم، هو من الحيثيات التعليلية لتكوين الظهور التصديقيّ الذي يكشف عن المراد الجدّي، و أنّ الظهور التصديقيّ دائماً مبنيّ على الظهور التصوريّ، ففي حالة الشكّ في وجود قرينه متّصلة و اختفائها علينا، لا يوجد كاشف نوعيّ و ظهور حاليّ مجزوم، في أنّ المولى ظاهر حاله أنّه أراد العموم، و ذلك لأنّ استقرار ظهور حاله مبنيّ على عدم نصب القرينه، و نحن نشكّ في عدم نصبها، إذن، فلا يوجد كاشف نوعيّ و لا ظهور حاليّ في كون المتكلّم قد أراد العموم، فلو كان العقلاء يبنون على أصالة الظهور في هذه الحالة، لكان معناها: البناء عليها من باب التعيّد، و هذا خلاف الأصول العقلية؛ فإنّها مبنيّة على الأمازيّة و الكاشفية، إذن، لا يمكن تصوير أصالة الظهور حينئذٍ.

و إن شتمت قلم: إنّ جعل الجزء الأول من موضوع أصالة الظهور هو الظهور التصوريّ غير تام؛ لأنّ الظهور التصوريّ ليس له دخل في الكشف الذي هو حيثية أصالة الظهور؛ لأنّ الظهور التصوريّ يولّد تصوّراً، و هو مجرد نقش لصورة المعنى في الذهن، و ليس له كشف عن المراد الجدّي، إذن، فلا بدّ من أن نفتش عن ذلك الملاك في الكشف الذي بلحاظه حكم العقلاء بأصالة الظهور، و ذاك الملاك هو الاتجاه الثالث.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٧

تحليل الاتجاه الثالث: و حاصل هذا الاتجاه المختار هو أنّ أصالة الظهور، موضوعها مركّب من جزئين.

الجزء الأول: الظهور التصديقيّ، باعتبار أنّ الظهور التصديقيّ هو الكاشف عن المراد، و التصديقيّ الأول كاشف عن المراد الاستعماليّ و في طول التصوّر التصديقيّ الثاني، و هو ظهور حال المتكلّم في التطابق بين المراد الاستعماليّ و الجدّي، فيكشف عن المراد الجدّي، و هذا الظهور التصديقيّ بكلا شقيه هو الجزء الأول لموضوع حجّية أصالة الظهور.

الجزء الثاني: هو عدم العلم بالقرينه المنفصلة، أمّا المتّصلة، فقد فرض عدمها بفرض أنّ الجزء الأول هو التصوّر التصديقيّ بكلا شقيه؛ لأنّ فرض الظهور التصديقيّ مساوق لفرض عدم القرينه المتّصلة كما عرفت، و لهذا لا نحتاج بعد الجزء الأول إلّا إلى عدم العلم بالقرينه المنفصلة، و حينئذٍ فتارة يُعلم بعدم القرينه، و أخرى يُشكّ في وجودها.

فعلى الأول: لا إشكال في الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

و على الثاني: تارة يكون الشكّ في وجود القرينه المنفصلة مع العلم بعدم القرينه المتّصلة.

و تارة أخرى يكون الشكّ في المتّصلة أيضاً.

فإن كان الشكّ على النحو الأول، فالمرجع أيضاً هو أصالة الظهور؛ لأنّ كلا الجزئين لموضوع أصالة الظهور محرز، الظهور التصديقيّ محرز؛ لأننا لا نشكّ في القرينه المنفصلة، و عدم العلم بالقرينه المنفصلة محرز، فنرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

و أمّا إذا شكنا في القرينه المتّصلة، فهنا لا يمكن الرجوع إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٨

أصالة الظهور ابتداءً؛ لأنّ الظهور التصديقيّ غير محرز، إذن، فالشبهة مصداقية بالنسبة إلى أصالة الظهور؛ لعدم إحراز الجزء الأول، و حينئذٍ فإن وجدنا أصلاً موضوعياً يُحرز لنا هذا الجزء أجريناه، و نقفنا موضوع أصالة الظهور، و إلّا، توقّفنا عن العمل بالدليل، و هذا له

حالتان:

الحالة الأولى: هي أن يكون الشك في القرينة المتصلة ناشئاً من احتمال غفلة السامع الحسية، كما لو سمعنا المولى يقول: أكرم كل فقير، ثم شككنا في أنه هل قال: لا تكرم فاسقهم؟ فاحتمل أنه قال و غفلنا عنه، فهذا شك ناشئ من احتمال الغفلة الحسية، وفي مثله يوجد أصل يُسمى بأصالة عدم الغفلة، وهذا أصل عقلائي بملاك كشف نوعي، و نكتة الكشف النوعي هي أن مرجع أصالة عدم القرينة هنا إلى أصالة عدم الغفلة؛ لأن الغفلة عن المحسوسات على خلاف طبع الإنسان المتعارف، فأصالة عدم الغفلة التي هي مرجع أصالة عدم القرينة نفى هذا الاحتمال، و به نفتح موضوع أصالة الظهور، ثم نُجري أصالة الظهور، فنكون قد أجرينا أصلين طوليين.

الحالة الثانية: هي أن يكون الشك في المتصلة ناشئاً من غير ناحية الغفلة، بل من ناحية أخرى، كما لو فرضنا أن المولى كتب رسالة يذكر فيها مطلباً، ثم وصلتنا الرسالة ممزقة نصفها، و فيما وصل منها يذكر المولى: أن (أكرم كل فقير)، و نحتمل أن يكون قد كتب في القسم الممزق من الرسالة مخصياً متصلاً في أن (لا تكرم فاسقهم)، فهنا احتمال القرينة المتصلة ناشئ من غير ناحية الغفلة، و في مثل ذلك لا يمكن الرجوع لا إلى أصالة الظهور، و لا إلى أصالة عدم القرينة.

أما الأول: فلأن الشبهة مصداقية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣١٩

و أما الثاني: فلأنه لا كاشف نوعي عن عدم القرينة؛ لأن أصالة عدم القرينة أصل عقلائي، فيجب أن يكون معبراً عن نكات كاشفة عقلائية نوعية، و في المقام، لا كاشف نوعي عن عدم وجود المتصلة، و نفس الظهور لا يمكن جعله كاشفاً؛ لأن هو نفسه غير محرز، فلا يجعل غير المحرز محرزاً، و عليه: فيبطل الدليل حينئذ.

و من هنا بنينا في الفقه على أن احتمال القرينة المتصلة يوجب الإجمال، سواء كان من احتمال قريته الموجود، أو من احتمال وجود القرينة، كما لو كانت الرسالة بلغة أجنبية، و لم نفهم المخصص فيها، ففي كلتا الحالتين: لا يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة، و لا بأصالة الظهور، كما أن السيرة العقلية أيضاً غير منعقدة على العمل بالظهور في مثل ذلك.

و من هنا يظهر: أن هذه الاتجاهات الثلاثة ليست مجرد تفنن في تحليل المطلب، بل يترتب عليها ثمره عملية؛ إذ بناءً على الاتجاه الثاني مثلاً، نُجري أصالة الظهور ابتداءً؛ لأن الظهور التصوري محرز.

بينما بناءً على الاتجاه الثالث، يكون الكلام مجملًا، و حينئذ: لا يمكن إجراء أصالة الظهور، و لا أصالة عدم القرينة.

و قد يُقال: إنه بناءً على هذا المبني، حينئذ: ينسد باب العمل بالروايات؛ لأنه يحتمل وجود القرينة المتصلة، و هذا الاحتمال لا ينشأ من ناحية غفلتنا، بل لعله كانت هناك قرينة متصلة و لم تصل إلينا، و هذا الاحتمال يوجب إجمال الكلام، و حينئذ: ينسد باب التمسك بهذه الروايات، فلا يجوز التمسك بها.

و جوابه: هو أن احتمال القرينة المتصلة هنا منفي بشهادة الراوي نفسه؛ لأنه بظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في فهم الحكم من هذا الكلام مما هو مكتنف بالكلام، و هذا مرجعه إلى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٠

شهادتين من الراوي، شهادة بصدور هذا الكلام، و شهادة بعدم صدور غيره.

نعم، لو احتملنا قرينة متصلة لا يكون للراوي نظر إليها، فلا يمكن نفيها حينئذ بشهادة الراوي، كما هو الحال فيما لو احتملنا قرينة لبيته كالمتصلة، فإن القرائن اللبئية الارتكازية كالمتصلة، فإن القرائن اللبئية الارتكازية كالمتصلة؛ لأنها حاضرة في أذهان أصحاب المحاوره، و ليس من عمل الراوي نقلها، و إنما ينقل كلام الإمام (عليه السلام)، ففي مثله: إذا احتمل وجود مثل هذه القرينة، لا يمكن نفيها بشهادة الراوي؛ لأن الراوي كما عرفت، فإذا قال الإمام (عليه السلام): (اغتسل الجمعة)، و احتملنا وجود قرينة متصلة تفيد عدم وجوب غسل الجمعة، و أنه أمر ارتكازي، فمثل هذا الارتكاز يصير من قبيل احتمال القرينة المتصلة، فيمنع عن التمسك بظهور الكلام.

## الجهة الثالثة: في النسبة بين أصالة الظهور و سائر الأصول اللفظية الأخرى؛

إذ بعد أن تحققت أصالة الظهور حجّيةً في الجهة الأولى، و موضوعاً في الجهة الثانية، نتكلم في الجهة الثالثة عن أبنية لعناوين أخرى من الأصول اللفظية المعمول بها عند العقلاء، و المصطلح عليها عند علماء الأصول بأسماء من قبيل: أصالة الحقيقة، و أصالة العموم، و الإطلاق، و أصالة عدم القرينة، و غير ذلك.

و غير أصالة عدم القرينة من هذه الأصول، مرجعها بحسب الحقيقة إلى حصص من أصالة الظهور بلحاظ المرتبة الأولى من الظهور التصديقي، و هو الظهور التصديقي في أنّ المتكلم قد استعمل اللفظ جدّاً في المعنى الموضوع له في المرحلة الأولى الكاشفة عن المراد الاستعمالي، فإذا قال: رأيت أسداً، فمقتضى أصالة الحقيقة أنه قد استعمل اللفظ في الحيوان المفترس، و هذا عين أصالة الظهور في مرحلة الظهور التصديقي الأول الكاشف عن المراد الاستعمالي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢١

و أصالة العموم في مقابل تخصيص لا يلزم منه التجوّز.

و أصالة الإطلاق الثابتة بمقدمات الحكمة في مقابل التقييد، هذه حصص أيضاً من أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدّي، فالظهور التصديقي الكاشف عن إرادة العموم نسمّى حجّيته بأصالة العموم، و هي فرد من أصالة الظهور. و على هذا يُقاس بقيّة الأصول اللفظية التي ترجع إلى نكات استظهارية، من قبيل: أصالة عدم الاستخدام، و عدم الحذف، و عدم التقدير، و غير ذلك، فإنّها جميعاً حصص من كبرى أصالة الظهور، إمّا بلحاظ المرتبة الأولى من الظهور، و إمّا بلحاظ المرتبة الثانية، و لهذا قد نسمّيها بالأصول الوجودية.

و في مقابل هذه الأصول الوجودية يوجد أصل عدمي بحت، و هو أصالة عدم القرينة.

و النسبة بين أصالة عدم القرينة و أصالة الظهور تحققت من خلال توضيح مختارنا في الجهة السابقة، عند ما تكلمنا في تشخيص موضوع الحجّية، و قد تبين أنّ أصالة الظهور و أصالة عدم القرينة أصلان مستقلّان برأسهما، و النسبة بينهما نسبة الأصل الموضوعي إلى حكمه، بمعنى: أنّ أصالة عدم القرينة تنقّح لنا موضوع أصالة الظهور، و أصالة عدم القرينة مخصوصة بخصوص الحالة التي شرحناها، و هي ما إذا شكّ في القرينة من ناحية احتمال الغفلة، فإنّه حينئذٍ نجري أصالة عدم القرينة، و مرجعها بحسب الروح إلى أصالة عدم الغفلة.

و أمّا إذا شكّ في القرينة المنفصلة، فهنا لا معنى لأصالة عدم القرينة، بل المرجع أصالة الظهور ابتداءً.

و أمّا إذا شكّ في القرينة المتّصلة من غير ناحية احتمال الغفلة، فلا تجرى لا أصالة الظهور، و لا أصالة عدم القرينة، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٢

و إن كان يتراءى من بعض كلمات الشيخ الأنصاري (قده)، و الشيخ الآخوند (قده)، إرجاع أحد هذين الأصلين إلى الآخر، كما أرجعنا نحن أصالة الحقيقة و العموم إلى أصالة الظهور، فكأنّهم يريدون أن يوحّدوا الأصل و يجعلوا أحدهما راجعاً في روحه إلى الآخر.

و المتراءى من بعض كلمات الأنصاري (قده) [٦٦] إرجاع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة.

و المتراءى من بعض كلمات الآخوند (قده) [٦٧] عكس ذلك.

بينما الصحيح على ما ذكرنا، أنّه لا هذا راجع إلى ذاك، و لا ذاك راجع إلى هذا، بل كلّ منهما يدور في فلكه، إذن، فهنا محاولتان من قبل كلّ من الشيخين (قده).



المحاولة الأولى: و هي للشيخ الآخوند (قده) [٦٨]، و هي محاولة إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، بمعنى: أنه لا يوجد إلّا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و ذلك بدعوى: أن الشاهد على أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور هو أن العقلاء تارةً يقطعون بعدم القرينة، و أخرى يشكّون في وجودها، و في كلتا الحالتين: لا إشكال في أن العقلاء يعملون بالظهور سواء قطعوا بعدم القرينة على الخلاف أو شكوا.

و حينئذ يسأل الآخوند (قده): إنّه أيّ أصل يجريه العقلاء في حالة القطع بعدم القرينة؟ فهل يجرون أصالة عدم القرينة أم أنّهم يجرون أصالة الظهور؟

فإن قيل: بأنهم يجرون أصالة عدم القرينة، فهو غير صحيح؛

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٣

لأنّه لا- شكّ في القرينة، إذن، يتعيّن أن يكون الأصل العقلائي هو أصالة الظهور، و الوجدان شاهد بأن المرجع العقلائي واحد في الحالتين، فإذا ثبت أن المرجع عقلائيّاً في الأول هو أصالة الظهور، حينئذٍ: يثبت بوجدانية وحدة المرجع، أن المرجع في الحالة الثانية- و هي حالة الشكّ في القرينة- أيضاً يكون أصالة الظهور.

و بهذا البيان يبرهن الآخوند (قده) على أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور.

و هذا البيان غير تامّ، و ذلك لأنّه إن أُريد بهذا البيان إثبات أنّه يوجد عندنا أصل اسمه: أصالة الظهور، و أنّه لا يوجد أبداً أصل اسمه: أصالة عدم القرينة، و هو معنى توحد المطلب، و رجوع أصالة عدم القرينة إلى الظهور، فإن أُريد ذلك، فهذا لا يثبت التوحد، و ذلك لأنّ غاية ما يُثبت هذا البيان هو أن العقلاء كما يرجعون في الحالة الأولى- و هي حالة القطع بعدم القرينة- إلى أصالة الظهور، فهم يرجعون في الحالة الثانية إلى أصالة الظهور أيضاً.

فنحن نسلم بذلك، لكن نقول: إذا كان الشكّ في القرينة المتّصلة، فهذا الشكّ سوف يوجب الشكّ في أصل الظهور؛ لأنّ احتمال القرينة المتّصلة يساوق احتمال انهدام الظهور، إذن، كيف يعقل إجراء أصالة الظهور ابتداءً مع عدم إحراز موضوعها، بل العقلاء حينئذٍ يجرون أصالة عدم القرينة بالمعنى المتقدّم، و بهذا يحرزون موضوع أصالة الظهور، ثمّ يجرون أصالة الظهور، و حينئذٍ: يتباين المرجع، فمرجعية أصالة الظهور في كلتا الحالتين محفوظة ضمن أفراد موضوعها، و في الحالة الأولى محرز وجداناً، و في الحالة الثانية يُحرز بأصالة عدم القرينة، و هذا أمر يقتضيه طبع المطلب، و لا وجدان يقتضى عدم الالتزام به، و إلّا، فكيف تُعمل أصالة الظهور في الحالة الثانية مع أنّ موضوعها غير محرز؛ إذ إنّنا إذا أعملناها فيها يكون من باب التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٤

فإن أراد الآخوند (قده) بهذا البيان البرهنة على توحد الأصل، و أنّه لا أصل إلّا أصالة الظهور، فهذا البيان لا يثبت هذا المطلب.

و إن أراد بهذا البيان إثبات أن أصالة عدم القرينة و إن كان أصلاً يُعترف به، لكنّه لا يفى وحده، بل لا بدّ من التسليم بوجود أصل عقلائي آخر يكون في مقام إثبات أن أصالة الظهور أصل عقلائي آخر مغاير لأصالة عدم القرينة، لا في مقام إرجاع عدم القرينة إلى أصالة الظهور بدليل أنّه في الحالة الأولى يتعيّن إجراء أصالة الظهور، إذن، لا بدّ من الاعتراف بوجود أصل عقلائي آخر وراء أصالة عدم القرينة، فإن أراد هذا، فهذا المقدار لا يحتاج إلى التمسك بدليل وجدانية عدم الفرق بين الحالتين، بل هو ثابت من أوّل الأمر في المقام، و ذلك لأنّ أصالة عدم القرينة حتى في الحالة الثانية، فضلاً عن الأولى، لا تكفي لإثبات المطلوب؛ لأنّ أصالة عدم القرينة لا شكّ في القطع بعدمها، و بقي احتمال أن يكون المولى لم ينصب قرينة، و مع هذا، لم يرد ظاهر كلامه، فإنّ هذا الاحتمال إنّما يكون فيما إذا كان في مقام التسرّ، فهذا الاحتمال يُنفى بأصالة الظهور، و لا يكفي لنفيه أصالة عدم القرينة، إذن، فنحتاج إلى أصالة الظهور لا محالة.

إذن، فهذا الدليل لا- نحتاج إليه لإثبات أنّ أصالة الظهور أصل برأسه، بل الاعتراف بذلك أمر لا مناص عنه، فلا بدّ في إزالته من أصالة الظهور.

هذا حاصل مناقشة الآخوند (قده).

المحاولة الثانية: و هي عكس المحاولة الثانية، و هي للشيخ الأنصاري (قده) [٦٩].

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٥

و حاصلها: هو أنّ أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة، و لكن لا- يمكن تحصيل برهان من كلام الشيخ (قده) على هذه الدعوى [٧٠].

و قد حاول المحقق العراقي (قده) [٧١] البرهنة على هذه الدعوى، و ذلك بربط المسألة بمسألة أخرى، و هي أنّه هل يمكن أو يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

فبعضهم ذهب إلى أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح.

و من هنا يستكشفون دائماً عند ما تأتي قرينة منفصلة، أنّه كانت هناك قرينة متصلة و ضاعت، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

و ذهب بعضهم الآخر إلى عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا اقتضت المصلحة ذلك.

و حينئذ يقول (قده): إذا قلنا بقبح التأخير، فهذا معناه: أنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر في هذا الكلام مساوق دائماً لاحتمال

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٦

القرينة المتصلة؛ لأنه يقبح على فرض إرادة خلاف الظاهر أن لا ينصب قرينة على ذلك، و حينئذ: فإذا نفي احتمال القرينة المتصلة بأصالة عدم القرينة، حينئذ: لم يبق احتمال آخر يوقفنا عن العمل بالدليل؛ لأنّ منشأ إرادة خلاف الظاهر منحصر باحتمال القرينة المتصلة، إذن، لا نحتاج إلى أكثر من أصالة عدم القرينة المتصلة.

و أمّا إذا بنينا على أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً، إذن، فمجرد نفي القرينة المتصلة بأصالة عدم القرينة لا يكفي للعمل بهذا الدليل؛ إذ لعله قد أراد خلاف الظاهر حتى مع عدم نصب القرينة، إذن، فنحتاج إلى أصالة الظهور وراء أصالة عدم القرينة [٧٢].

و الحاصل هو: أنّ أصالة الحقيقة و أصالة العموم و الإطلاق و عدم الاستخدام و التقدير و الحذف و غيرها، من هذه الأصول اللفظية كلّها حصص من أصالة الظهور بحسب الحقيقة، ما عدا أصالة عدم القرينة، فأصالة الحقيقة تعني أصالة الظهور التصديقيّ الأول، بمعنى: أنّ الأصل في المتكلم قصد إفهام المعنى الحقيقيّ التصوريّ لا المجازي، و كذلك أصالة العموم، فإنّها في مقابل تخصيص لا يلزم منه المجاز، و كذلك أصالة الإطلاق، فإنّها من حصص أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقيّ الثاني الذي يكشف عن المراد الجديّ للمتكلم عند توفّر مقدمات الحكمه، و هكذا بقيت هذه الأصول التي ذكرناها، فإنّها حصص من أصالة الظهور بلحاظ إحدى المرتبتين من الظهور كما تقدّم.

و هذه الأصول كلّها نسميها بالأصول الوجودية في مقابل أصالة عدم القرينة أو عدم التخصيص و التقييد، و قد عرفت في الجهة السابقة أنّ النسبة بين هذه الأصول و بين أصالة الظهور، أنّ هذه الأصول

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٧

بمثابة الأصل الموضوعي لأصالة الظهور في مورد جريانها عند ما يكون احتمالها من ناحية احتمال الغفلة الحسية، و إلّا، فهي في غير هذه الناحية عبارة أخرى عن أصالة الظهور.

و يترأى من كلمات الشيخ الأنصارى (قده) و الشيخ الآخوند (قده) محاولة كل منهما التوحيد بين الأصلين المذكورين، يعنى: أصالة عدم القرينة و أصالة الظهور.

فذهب الآخوند (قده) إلى إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، بدعوى: أن العقلاء يعملون بالظهور بلا تردد، سواء قطعوا بعدم القرينة المتصلة، أو احتملوها و لو من باب الغفلة، كما أن الوجدان العقلاني شاهد على أن مرجعهم في الحالتين أمر واحد، هو نكتة الكاشفية المشتركة في الحالتين، لا نكتتان مختلفتان مع أنه في حالة القطع بعدم القرينة لا مرجع إلا أصالة الظهور؛ إذ لا معنى حينئذ لإجراء أصالة عدم القرينة، و معه: يُعرف أنه لا أصل في حالة الشك إلا أصالة الظهور أيضاً دون سواه.

و هذا البيان غير تام؛ لأنه إن أُريد به إثبات وحدة الأصلين، فإنَّ وجدانيته وحدة النكتة و الكاشفية فيهما لا تقتضى إلا الاحتياج إلى أصالة الظهور في الحالتين، فهي مرجعهما، و هذا لا ينافي أن نحتاج في إحداهما - كما في حالة الشك في القرينة - إلى إجراء أصالة عدم القرينة في المرتبة السابقة، و إلا، فيكون التمسك بالظهور تمسكاً بالأصل مع وجود الشبهة المصدقية في موضوعه، و هو باطل عند العقلاء.

و قد يُقال: بأنَّ الأصل الجارى في كلتا الحالتين أصل واحد؛ لأنَّ حكومة أصالة عدم القرينة على أصالة الظهور إنما هي حكومة ظاهرية لا واقعية؛ إذ بها ترتب آثار حجّية الظهور دون أن تمسك بأصالة الظهور حقيقة كما عرفت تحقيقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٨

و يُجاب عليه: بأنَّ هذا لا ينافي وجدانيته مرجعية أصالة الظهور على كل حال، و لو بمعنى: أنه في حالة الشك أيضاً لا بد من افتراض حجّية كبرى الظهور، لكي تجرى أصالة عدم القرينة، إذن، فالوجدان بهذا المقدار مقبول و لا يضرب بتعدد الأصلين.

و إن أُريد إثبات عدم كفاية أصالة عدم القرينة وحدها - كما ستعرف من محاولة الشيخ - بل لا بد من أصالة الظهور، فإنَّ هذا لا يحتاج فيه إلى الوجدان المذكور، بل يبرهن عليه بأنَّ أصالة عدم القرينة في حالة الشك لا يجعلها بأولى من حالة القطع بعدم القرينة، و مع ذلك كله، فإنه يمكن أن يكون مراد المتكلم على خلاف الظهور من دون قرينة، و لكن أصالة الظهور تنفي هذا الاحتمال. و أما الشيخ الأنصارى (قده): فيترأى من كلامه أيضاً التوحيد بين الأصلين، إلا أنه عكس محاولة الآخوند، فإنه يرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، دون أن يتحصّل لنا برهان واضح على مدّعا [٧٣].

لكنَّ المحقق العراقي (قده) حاول البرهنة على مدّعى الشيخ (قده)، و ذلك بربط هذه المسألة بمسألة قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة و عدمه، حيث أفاد بأنه بناءً على القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنه لا محالة يستكشف في كل مورد ثبت فيه عدم إرادة الظهور أنه كان هناك قرينة لكي لا يلزم القبح المذكور، و معه: يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر - المراد نفيه بأصالة الظهور - مساوفاً دائماً لاحتمال القرينة، فإذا نفينا هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة، ثبت إرادة الظهور جداً، و إلا، لزم القبح، و هو محال من المولى، و بهذا لا نكون بحاجة إلى إجراء أصالة الظهور.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٩

و بهذا ربط العراقي (قده) الحاجة إلى أصالة الظهور بالقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. إلا أنَّ هذا البيان غير تام؛ لأنَّ تطبيق قاعدة قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة هو فرع بيانية الظهور في الدليل الأول، و هي فرع حجّيته، و إلا، فلو كان الخطاب مجملاً و ليس بحجّة، فلا قبّح في تأخير البيان حينئذ، و معه: فحال هذا الخطاب حال عدمه. و بناءً عليه، فإنَّ إثبات إرادة الظهور بأصالة عدم القرينة فرع حجّية الظهور في المرتبة السابقة، حتى لو بنينا على مسلك قبّح تأخير البيان.

و هذا البيان غير تام؛ لأنه إذا بنينا على المسلك الأول، و هو قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة، حينئذ يُقال: إنه بناءً عليه يتمّ كلام

الشيخ الأعظم (قده)، فترجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة بلا حاجة لافتراض أصالة ظهور في المقام أصلاً؛ لأنه بركة أصالة عدم القرينة نفى القرينة المتصلة، و بركة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة نثبت أنه ما دام لا يوجد قرينة، إذن، قد أراد ما هو ظاهر الكلام، وإلا، لوقع في القبيح، وهو التأخير عن وقت الحاجة، ومعه: لا نكون بحاجة إلى إجراء أصالة الظهور.

وهكذا ربط العراقي (قده) الحاجة إلى أصالة الظهور بالقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. إلا أن هذا البيان غير تام؛ لأن تطبيق قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، تطبيقها في المقام، فرع بيانية الظهور و كونه بياناً و حجة في الكشف عن المطلوب، وهذا معناه: أنه متفرع عن أصالة الظهور؛ إذ لو كان الظهور حاله حال المجمل، أي: كان حكمه كحكم المجمل، و قطعنا النظر عن حجتيه الظهور، حينئذ: يكون المولى كأنه ألقى كلاماً مجملاً، و إذا كان قد ألقى مثل ذلك، حينئذ: لما كان يجب عليه أن يبين المخصص؛ لأن قبح تأخير بيان المخصص فرع بيان العموم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٠

إذن، فقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة التي مرجعها إلى أنه يقبح من المتكلم أن يخدع السامع على نحو يقع على خلاف مرامه، فهذه القاعدة إنما تطبق بعد افتراض كون الظهور بياناً، و حينئذ يُقال: بأنه يقبح منه أن لا يبين المخصص. إذن، فيبيانية الظهور مأخوذة في المرتبة السابقة على هذه القاعدة، و بيانية الظهور عبارة أخرى عن أصالة الظهور، إذن، فنحتاج إلى أصالة الظهور في المرتبة السابقة.

فالتعويض عن أصالة الظهور بقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة غير صحيح.

و الخلاصة: هي أنه لا- أصالة عدم القرينة يرجع إلى أصالة الظهور، و لا أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة، بل كل من الأصلين أصل برأسه، و كل في فلك يسبحون.

**الجهة الرابعة: من جهات البحث في الظواهر، هي في البحث عن التفصيلات في الحجية بين بعض المكلفين وبعضهم الآخر، أو بعض الظهورات وبعضها الآخر؛**

#### إشارة

إذ بعد أن أثبتنا حجتيه الظهور بوجه كلي في الجهة الأولى، نتكلم هنا عن المفصلين الذين بنوا على الحجية في بعض دون بعض، و الأقوال في التفصيل كثيرة نقتصر على ذكر أهمها، و هي ثلاثة:

#### القول الأول: هو التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره،

حيث يُقال: إن الظواهر حجة بالنسبة لمن قصد إفهامه، دون من لم يقصد، فإنها بالنسبة إليه ليست حجة. وهذا الكلام تارةً يبين بتقريب أن دليل حجتيه الظواهر هو السيرة العقلانية، و أن السيرة العقلانية إنما قامت على العمل بالظواهر بالنسبة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣١

لمن قصد إفهامه، و أما من لم يقصد إفهامه، فلم تتعد السيرة على العمل بالظواهر بالنسبة إليه.

و أخرى يبين بتقريب و توضيح نكتة الفرق عقلائية، بين المقصود بالإفهام و غير المقصود، فيقال: بأن نكتة الفرق بينهما هي أن المقصود بالإفهام ليس هناك منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه، إلا خفاء القرينة عليه، بمعنى: أن المتكلم إذا كان يريد خلاف الظاهر، فهو حيث إنه قاصد للإفهام إرادته للخلاف مع ذلك يساوق و جوب نصب قرينة على مراده، و إلا، لكان كلامه على خلاف مقصوده، فالمقصود بالإفهام إنما يحتمل إرادة خلاف الظاهر بسبب احتمال اختفاء القرينة و غفلته عنها، و إلا، فلو فرض جزمه

بعدم القرينة و عدم الغفلة، إذن، هو لا يشك و لا يحتمل إرادة الخلاف، و بأصالة عدم الغفلة نفى القرينة، و بذلك يتعين أن يكون المقصود هو الظاهر، و إلّا، فيلزم أن يكون المقصود بالإفهام غير مقصود بالإفهام، و هو خلف.

و أمّا بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فلا يتعين أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر ناشئاً من اختفاء القرينة المسبب عن الغفلة عنها، بل لعلّ غير المقصود بالإفهام، لم يحصل له غفلة أصلاً، لكن مع هذا، نفترض أنّ المتكلم تواطأ مع من كان يقصد إفهامه على إشارة مخصوصة يفهم بسببها المقصود بالإفهام فقط معنىً مخصوصاً، دون غير المقصود.

فإنّه لم يطلع على هذا الطرز من وسائل الإفهام، و حينئذٍ: فمثل هذا الشخص غير المقصود بالإفهام لا يمكنه أن ينفي القرينة بأصالة عدم الغفلة؛ لأنّ احتمال القرينة مستند لما عرفت من التواطؤ مع المقصود بالإفهام.

و هذا الاحتمال لا يوجد ما ينافيه عقلياً، و من هنا، كان الظهور حجةً بالنسبة للمقصود بالإفهام فقط.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٢

و قد أُجيب عن هذا البيان، كما في الكتب الشارحة لهذا، بأنّ أصالة عدم القرينة و أصالة الظهور كلّ منهما أصل برأسه، في مقابل أصالة عدم الغفلة، فلو كانا راجعين إلى أصالة عدم الغفلة، لتّم هذا الكلام؛ لأنّ المقصود بالإفهام لا ينشأ عنده الاحتمال إلّا من احتمال الغفلة، و حينئذٍ: فنفي الغفلة بأصالة عدم الغفلة، نفى هذا الاحتمال، و هذا بخلاف غير المقصود بالإفهام؛ لأنّ منشأ احتماله غير ذلك.

و لكن هناك أصل برأسه مقابل أصالة عدم الغفلة، يعبر عنه تارةً بأصالة الظهور، و أخرى بأصالة عدم القرينة، فغير المقصود بالإفهام، و إن كان لا يكفيه أصالة عدم الغفلة، لكن يكفيه أن يرجع إلى أصالة الظهور، أو أصالة عدم القرينة، و بهذا يثبت المطلوب.

و هذا البيان بهذا المقدار لا يكفي؛ إذ قد أوضحنا فيما سبق أنّ أصالة عدم القرينة بوضعه أصلاً عقلياً فهو يرجع بحسب الحقيقة إلى أصالة عدم الغفلة، أو ما هو بحكم الغفلة من الأمور التي يكون الطبع على خلافها غالباً، إذن، لا بدّ من التفتيش عن نكته بحيث تكون تمام الاحتمالات التي توجب خلاف الظهور، تكون ناشئة من خصوصيات طبع يكون على خلافها، لكي نجري أصالة عدم القرينة.

إذن، فأصالة عدم القرينة ليس أصلاً تعديلاً برأسه، بل لا بدّ من التفتيش عن نكات نوعيّة يُستند إليها في نفي القرينة، و لهذا ذكرنا سابقاً أنّ عدم القرينة في مقام احتمال وجودها كما في مثال الورقة الممزّقة من كتاب المولى، كما في المسألة السابقة، فهنا لا يوجد نكته نوعيّة تقتضى نفي القرينة، إذن، لا تجرى أصالة عدم القرينة، إذن، نحن عند ما نجري أصالة عدم القرينة لا بدّ و أن نكون قد وجدنا نكات نوعيّة عقلائية تكشف عن عدم القرينة بتمام ما يحتمل لها من مناشئ، إذن، فلا بدّ و أن نصوّر ذلك بالنسبة لغير المقصود بالإفهام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٣

و المقصود بالإفهام ادعى أنّ منشأ احتمال القرينة عنده هو الغفلة، و حيث إنّ الطبع على خلاف الغفلة، حينئذٍ نجري أصالة عدم القرينة.

و أمّا غير المقصود بالإفهام فقد ادعى أنّ له مناشئ أخرى، إذن، لا بدّ من التفتيش عن نكات نوعيّة تكشف عن عدم تلك المناشئ لكي نجري أصالة عدم القرينة.

كما و أنّ أصالة الظهور و إن كان أصلاً برأسه، لكن إنّما يجري مع إحراز موضوعه، و موضوعه هو الظهور التصديقي الذي لا يُحرز مع احتمال القرينة المتّصلة، إذن، فلا بدّ في موارد احتمال القرينة المتّصلة من نفي القرينة المتّصلة، و ذلك بالرجوع إلى أصل آخر، و هو أصالة عدم القرينة قبل الرجوع إلى أصالة الظهور، إذن، فقد رجعنا إلى أصالة عدم القرينة، و حينئذٍ: لا بدّ من التفتيش عن نكات نوعيّة تعين لنا مناشئ احتمال القرينة.

و من هنا، كان لا بدّ من البحث عن احتمالات إرادة خلاف الظاهر.

فيقال: إنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر ينشأ من أحد خمسة مناشئ.

المنشأ الأول: هو احتمال أن يكون المتكلم ليس في مقام البيان أصلاً، بل في مقام التمويه، و لهذا يقطع بعدم نصب المولى لقرينه متصلة أو منفصلة، و لكن مع هذا القطع نحتمل أن المتكلم أراد خلاف الظاهر، و يحتفظ بسرّ مراده لنفسه؛ لأنه لم يكن في مقام البيان.

و هذا الاحتمال وارد في حقّ المخاطب و غيره، نعم، المقصود بالإفهام لا يحتمل هذا في حقّه؛ لأنّ كون المولى ليس في مقام بيان مراده بكلامه، خلاف كونه مقصوداً بالإفهام، و من المعلوم أنّ النسبة بين المخاطب و المقصود بالإفهام عموم من وجه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٤

و هذا الاحتمال بالنسبة للمقصود بالإفهام منتفٍ وجداناً، و بالنسبة لغير المقصود بالإفهام سواء كان مخاطباً أو لا، منفى بأصل عقلائي، و هو أصالة كون المتكلم في مقام بيان مراده بكلامه، فينفي هذا الاحتمال بالظهور الحالى السياقى.

المنشأ الثانى: هو احتمال أن يكون المتكلم أراد خلاف الظاهر، و نصب قرينه منفصلة.

و هذا أيضاً وارد في حقّ المخاطب و غيره، و لكن غير وارد في حقّ من قصد إفهامه بشخص ذلك الكلام؛ لأنّ ذلك خلف كونه مقصوداً بالإفهام بشخص ذلك الكلام.

و هذا الاحتمال أيضاً منفى بظهور حالى سياقى، و هو ظهور حال المتكلم أنّه في مقام بيان مراده بشخص كلامه، لا بمجموع كلامه، و هذا هو الظهور الحالى السياقى الذى يعتمد عليه لجعل القرائن المنفصلة على خلاف طبع العقلاء.

المنشأ الثالث: هو احتمال أن المتكلم قد أراد خلاف الظاهر، و نصب عليه قرينه متصلة، و غفل عنها المخاطب.

فإذا كان احتمال اختفاء القرينه مستنداً لاحتمال الغفلة عنها، حينئذٍ من الواضح أنّه تجرى أصالة عدم الغفلة، من دون فرق بين المقصود بالإفهام و غيره.

نعم، لا بدّ و أن يكون غير المقصود في معرض الحسّ، أى: يكون الخطاب مشهوداً له حسياً يسمعه، لكن هو غير مقصود بالإفهام.

المنشأ الرابع: هو احتمال أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر ناشئاً من احتمال وجود طريقة في المحاوره، و طرز مخصوص من اللغه و التفهيم و التفهيم بين المتكلم و المخاطب المقصود بالإفهام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٥

و هذا الاحتمال يفرّق فيه بين المقصود بالإفهام و غير المقصود، فإنّ المقصود بالإفهام، هذا الاحتمال لا- يكون وارداً بالنسبة إليه تكوينياً، و إنّما يرد في حقّ غيره، و لكن غيره ينفى بظهور حالى سياقى، و هو ظهور حال المتكلم أنّه يجرى في المحاوره وفقاً للغه و العرف عند أرباب المحاوره في مقام التفهيم و التفهيم.

و احتمال أن يكون قد وضع نظاماً خاصاً، فهو على خلاف الطريقة المتبعة عند العرف و أرباب المحاوره، إذن، فأصالة عرقية المتكلم في مقام التفهيم توجب نفي هذا الاحتمال.

إذن، فهذه الاحتمالات الأربعة ينفىها غير المقصود بالإفهام بظهورات حالية سياقية، كما ينفىها المقصود بالإفهام، غايته: أن بعضها منفى عنده وجداناً و تكوينياً، أما غير المقصود فيحتاج إلى أصول في مقام نفيها.

المنشأ الخامس: هو احتمال أن يكون هناك قرينه متصلة لم تصل إلينا لا عن طريق الغفلة، و لا عن طريق الاصطلاح المخصوص، بل عن طريق الطبع، كما في مثال الرسالة الممترقة للمولى، و حينئذٍ: في مثله، لا يمكن التمسك بأصالة الظهور، لا للمقصود بالإفهام و لا لغير المقصود بالإفهام، و ذلك لاحتمال وجود القرينه المتصلة فيما مرقّ من الرسالة، و السيرة العقلانية لم تنعقد على العمل بالظهور في مثل ذلك.

و من هنا اتّضح أنّ المقصود بالإفهام و غيره من حيث النتيجة العملية لا يفرق الحال بينهما، فالمناشئ الأربعة الأولى مسدودة بالنسبة لكلّ منهما، و المنشأ الخامس مفتوح لكلّ منهما.

### القول الثاني: هو التفصيل بين ما إذا ظنّ بخلاف الظهور، وبين ما إذا لم يظنّ بخلافه،

فالظهور إذا لم يحصل ظنّ على خلافه يكون حجّة، وإن حصل ظنّ على خلافه لا يكون حجّة، بل منهم من اشتدّ في ذلك، فاشتراط حصول الظنّ بالوفاق في الحجّة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٦

و هذا التفصيل قد يُستشهد له بموارد من السيرة العقلائية، و عمل العقلاء بالظهورات في أوضاعهم الخارجيّة، حيث إنهم لا يعملون بما ظنّ أنّه على خلافها، إذن، فما استشهدوا به كلّه يرجع إلى موارد الغرض الشخصيّ - بحسب التحليل - فيما لو كان الظهور واقعاً في طريق التعرّف على غرض شخصيّ، من قبيل ما كنّا نقوله: من أنّ الإنسان يعمل بظهور كلام الطيب، و هكذا، إذن، فهنا العمل بظهور الكلام يكون في مجال الأغراض الشخصيّة.

و في هذا المقام، إذا ادّعى أنّ السيرة لم تتعدّد على العمل بالظهور مع الظنّ بالخلاف، تكون هذه الدعوى صحيحة؛ إذ إنّ العقلاء قد لا يعملون بالظهورات في أغراضهم الشخصيّة فيما إذا ظنّ بخلافها.

إلّا أنّ هذه الموارد المذكورة إنّما تكون في مجال الأغراض الشخصيّة التكوينيّة، و لكن في مجال الأغراض التشريعيّة و الإدائّة العقلائيّة، يعني باب الحجّة و التنجيز و التعذير بين الموالى و عبيدهم، فإنّ الصحيح في هذا المجال أنّه لا إشكال في انعقاد السيرة العقلائيّة على العمل في موارد الظنّ بالخلاف، فضلاً عن موارد عدم الظنّ بالوفاق، حيث إنّ العقلاء لا يفرّقون بين ما يُظنّ بخلافه و عدمه.

و من هنا، ذكر الميرزا (قده) في مقام مناقشة هذا التفصيل أنّ هذا التفصيل إنّما يكون متّجهاً في سيرة العقلاء بلحاظ مقاصدهم و مصالحهم الشخصيّة، و لا يكون متّجهاً في سيرة العقلاء بلحاظ المقاصد المولويّة التشريعيّة.

و هذا الالتفات من الميرزا (قده) جيّد و متين، و هذا هو ما ذهبنا إليه، إلّا أنّ هذا المطلب يحتاج إلى تكميل.

و ذلك لأنّه لو اكتفينا بهذا المقدار من البيان في مناقشة هذا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٧

التفصيل، فقد يترأى أنّ معنى هذا الكلام هو أنّ الظهور في باب الأغراض التشريعيّة إنّما حجّيته على نحو الموضوعيّة، و أنّ حجّيته في باب الأغراض الشخصيّة إنّما هي على نحو الطريقيّة، و من أجل ذلك، فإنّ الظهور في جانب المقاصد الشخصيّة لا يعمل به إذا كان الكشف الفعليّ الظنّيّ على خلافه؛ لأنّه إنّما يعمل به من باب الطريقيّة، فحيث يكون الكشف الظنّيّ الفعليّ على خلافه فلا يعمل به.

و أمّا في باب الأغراض التشريعيّة، فيعمل به حتى لو كان الظنّ على خلافه؛ لأنّ اعتباره إنّما هو بلحاظ الموضوعيّة لا الطريقيّة، فلا يُنابذ العمل به بأن لا يكون الكشف الظنّيّ الفعليّ على خلافه، فقد يترأى هذا المطلب في هذا الكلام.

و الخلاصة هي: أنّه ربّما يعترض في المقام على الميرزا (قده) فيقال: بأنّ حجّية الظهور في باب الأغراض المولويّة التشريعيّة أيضاً إنّما تكون بملاك الطريقيّة و الكاشفيّة، لا الموضوعيّة و التبعّد البحت، و معه: كيف ينسجم إطلاق الحجّية في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصيّة و التي يكون الظهور طريقاً إليها؟ إذ ليس هذا إلّا التزام بموضوعيّة الظهور للحجّة.

إلّا أنّ الصحيح هو أنّ استقرار بناء العقلاء على العمل بالظهور في جانب المقاصد المولويّة، حتى مع الظنّ على خلافه، لا يقدح في كون الظهور حجّة من باب الطريقيّة، و إنّ كان المكلف يظنّ فعلاً بعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّه من باب الطريقيّة، و مع هذا، يكون حجّة على الإطلاق.

و فذلكه الموقف هي بالفرق بين نكته الطريقيّة في الظهور الذي يعمل في الأغراض التشريعيّة، و بين نكته الطريقيّة في الظهور الذي

يعمل في الأغراض الشخصية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٨

و ذلك أن الطريقة في باب الأغراض الشخصية التي هي النكتة في العمل بالظهور، هي الكاشفية عند صاحب الغرض الشخصي، فإذا حصل لدى صاحب الغرض الشخصي ظن بالخلاف، فحينئذٍ قد يقال: إن محركة الطريقة تتوقف؛ لأن المقصود من طريقته كاشفيتها عند صاحب الغرض الشخصي، وهذا وجدت عنده قرائن ظنية بأن المتكلم يريد خلاف ظاهر كلامه، ففي مثله: لا طريقته بالنسبة إليه، فيتوقف عن العمل بالظهور.

و أمّا في مجال الأغراض المولوية، فظهور كلام المولى لنفرض أنه حجة من باب الطريقة، لكن هذه الطريقة لو كانت عند العبد لأمكن القول بأن هذه الطريقة عند العبد انسدت في المقام كما في الأول؛ لأن العبد يظن بالعدم.

لكن الميزان هو الكاشفية عند المولى لا العبد، فإن الأمارات التي يجعل الحكم الظاهري على طبقها، كما بيناه سابقاً من أن الأحكام الظاهرية تجعل كنتيجة للتراحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ، و المولى يقدم ما هو الأقرب والأهم، فالمولى حينئذٍ يلحظ ظواهر كلامه و يقول: إن هذه الظواهر يغلب فيها المطابقة للواقع، و لذا، يجعل كل ظهور حجة، و الكاشفية عند المولى محفوظة على كل حال ما لم يحصل كاشف آخر عنده يكون معتبراً بهذه الدرجة.

و مطلق ظن العبد لا يكون كاشفاً بهذه الدرجة بحيث يكون مزاحماً لكاشفية الظهور، و من هنا، تكون الكاشفية بالمقدار اللازم لجعل الحجية محفوظة في موارد الظن بالخلاف.

إذن، فنكتة المطلب مع افتراض كون الكاشفية هي ملاك العمل بالظهور في المجال الثاني عند المولى، و في المجال الأول عند العبد، غير صحيحة، إذن، فهذا التفصيل و القول غير تام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٩

و الحاصل هو: أن فذلك الفرق المذكور يرجع إلى الفرق في نكتة الكاشفية و الطريقة لا أصلها؛ إذ إن ملاك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية إنما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأن الغرض فيه شخصي ليس له طرف آخر و لا علاقة له به، و من هنا، كان الظهور متأثراً بالظن الشخصي إذا كان على خلافه، سلباً أو إيجاباً.

و هذا بخلاف باب الأغراض المولوية، فإن غرض له طرفان، هما المولى و عبده، بلحاظ الإدانة و التسجيل.

و في هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد ميزاناً، بل الميزان إنما هو الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه، باعتباره غالب المطابقة و الحفظ للواقع و لأغراض المولى، فإن هذا هو الميزان الموضوعي المناسب و المحدد من جهة، و هو الأوفق لأغراض المولى من جهة ثانية، فإن المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجية جعلاً و رفعاً إنما يجعلها بلحاظ التراحم الحفظي للواقع بين ملاكات أحكامه، و لا معنى لأن يلحظ الظن الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون أحفظ لها.

### القول الثالث: هو التفصيل من حيث نوع الظهور بين ظواهر القرآن و غيره من ظواهر الأدلة الشرعية،

#### إشارة

فبينى على أن ظواهر القرآن خارجة عن كبرى حجية الظهور.

و هذا القول يوجد اتجاهان لتخريجه و تقريبه:

الاتجاه الأول: هو دعوى الخروج التخصيصي، بمعنى: التسليم بأن الكتاب فيه ظواهر، و لكنها خارجة تخصيصاً عن كبرى حجية الظهور.

الاتجاه الثاني: هو دعوى الخروج التخصيصي، بمعنى: إنكار وجود ظهور في القرآن.



بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٠  
و القول بالتفصيل يناسب الاتجاه الأول.  
و أما الاتجاه الثاني، لا يكون قولاً بالتفصيل، بل إنكار للصغرى.

### [الاتجاه الأول، أن ظواهر القرآن خارجة تخصيصاً و يُستدل على هذا التخصيص بوجوه

#### إشارة

أما الاتجاه الأول، و هو أن ظواهر القرآن خارجة تخصيصاً، بعد التسليم بأن مقتضى دليل الحجية في نفسه هو الشمول لظواهر القرآن أيضاً؛ لأن السيرة العقلية لا يفرق في حالها بين ظهور القرآن و السنه، لكن دليل الحجية حُصص و أُخرج منه ظواهر القرآن. و ما يُستدل به على هذا التخصيص وجوه:

### الوجه الأول: هو التمسك بالنهاي عن اتباع المتشابه من آيات القرآن،

#### إشارة

بعد دعوى: أن المتشابه يشمل الظاهر و المجمل، و في مقابله الحكم الذي يساوى الصريح.  
و ذلك بتقريب: أن المتشابه هنا لوحظ باعتبار المعنى، فيكون الكلام متشابهاً هنا، و مرجعه: إلى كون الكلام ذا معنيين، كل منهما يشبه الآخر في كونه قابلاً لأن يُراد من هذا اللفظ.  
و هذا المطلب كما يصدق في المجمل، يصدق في الظاهر؛ لأن الكلام الظاهر أيضاً له معنيان قابلان على نحو البديل لأن يُراد كل واحد منهما من اللفظ، مع فرق بين الظاهر و المجمل، و هو أقربيئة أحد المعنيين الذي هو الظاهر من اللفظ من الآخر، إلا أن حيثية المشابهة هي فيما أخذت بلحاظ أصل قاليئة اللفظ للمعنى، لا بلحاظ درجة علاقة اللفظ بالمعنى، حينئذ: هذا التشابه موجود في المجمل و الظاهر، نعم، هو غير موجود في المعنى الصريح، كما هو واضح.  
إذن، فالنهاي عن اتباع المتشابه لا يختص بالمجمل، بل يشمل ما له ظهور أيضاً في مقابل المحكمات التي هي النصوص الصريحة.  
بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤١

### و هذا الاستدلال ما قيل و ما يمكن أن يقال في مناقشته أمور:

الأمر الأول: هو أن هذا النهاي لا- يُعقل أن يشمل الظاهر؛ لأنه لو شمله، للزم من حجتيته عدم حجتيته؛ لأنه هو أيضاً ظاهر؛ لأن كلمة (متشابه) غايته: أنها ظاهر في الإطلاق للظواهر، فيكون ظاهراً من الظواهر، فيشمل نفسه، فيلزم من حجتيته عدم حجتيته، و هو محال.  
و الحاصل: هو أن غاية ما يثبت بهذا الوجه هو ظهور كلمة (المتشابه) في شمول الظاهر و المجمل معاً دون أن يكون صريحاً فيهما، إذن، فتكون هذه الآية بنفسها من الظواهر القرآنية، فلو دلت على النهاي عن العمل بها، المساوق مع عدم حجتيته، لزم من ذلك عدم حجتيته نفسها، و هذا معناه: أن حجتيته مستلزمة لعدم حجتيته نفسها، و ما يلزم من وجوده عدمه باطل و محال.  
و أُجيب على ذلك: بدعوى: أن هذا النهاي عن اتباع المتشابه يشمل الظواهر القرآنية، لكن باستثناء هذا الظهور بالخصوص، و حينئذ: فلا يلزم محذور أنه يلزم من وجوده عدمه.

فإن قيل: إنه لما ذا يفترض أنه يشمل كل الظواهر ما عدا هذا الظهور؟  
و الجواب على ذلك هو أنه كذلك لقرينتين:

القرينة الأولى: قرينة عقليّة، و هي نفس المحذور المذكور؛ لأنّ هذا التالي، و هو أنّه يلزم من وجوده عدمه، هذا يترتب على الشمول لنفسه دون غيره، إذن، فالمحذور يُقدّر بمقدار ما يقتضيه رفع المحذور، و ما يقتضيه هو رفع اليد عن إطلاق النهي لشخص هذا الظهور، لا نوعه.

القرينة الثانية: قرينة عرفية، و هي أنّ هذه الآية قضية خارجية لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٢

حقيقيّة، فهذه الآية تتحدّث عن القرآن، و أنّه فيه محكمات و فيه متشابهات، فهي ناظرة إلى أفراد محدّدة موجودة فعلاً، و من الواضح: أنّ القضية الخارجيّة لا تشمل نفسها؛ لأنّ نظرها نحو غيرها، و شمول القضية لنفسها إنّما هو من شئون القضية الحقيقيّة؛ لأنّ الحكم في القضية الحقيقيّة مجعول على موضوع مقدّر الوجود من دون نظر إلى الأفراد، و حينئذٍ يُقال: إنّ هذا الموضوع الكلّي المقدّر الوجود أحد أفراده نفس هذه القضية، و أمّا في القضية الخارجيّة، فالنظر إلى الأفراد، فلا بدّ من مغايرة الناظر للمنظور إليه، فلا تشمل نفسها. و بعد استظهار أنّ القضية في الآية خارجيّة، حينئذٍ يُقال: إنّها لا تشمل نفسها، فهي بمفهومها الدقّي منصرفه إلى متشابهات غيرها. و الحاصل: هو أنّ كون الآية قضية خارجيّة، تشكّل قرينة عرفية على أنّها ليست قضية حقيقية؛ لأنّها ناظرة إلى المتشابه و المحكم في القرآن، و هي قضايا و خطابات خارجيّة، و معه: فيكون نظر الآية الناهية إلى غيرها من الآيات النازلة خارجاً، إذن، فلا شمول و لا إطلاق لها في نفسها لنفسها، كي يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها.

و أجاب أصحاب الإشكال على هذا الجواب بما حاصله: أنّنا نسلم بأنّ الآية بمدلولها اللفظي لا تشمل شخص ظهورها لما عرفت، لكن نحن نقطع من الخارج بأنّه لا فرق بين هذه الآية و غيرها من بقيّة الظواهر، فإذا لم تكن تلك الظواهر حجّة، فلا تكون هذه حجّة، فيعود الإشكال جدعة، فيقال: إنّ هذه الآية، و إن لم تكن شاملة لنفسها لفظاً، لكن هي شاملة لنفسها مناهياً، فيلزم من شمولها لبقية الظواهر لفظاً، شمولها لنفسها مناهياً، و حينئذٍ: يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها، و من وجودها عدمها.

و كأنّ هذا الحوار كلّ، إشكالاً و جواباً، يفترض أنّ محذور كون

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٣

الشيء يلزم من وجوده عدمه، هذا المحذور يقتضى أن لا يوجد الشيء خارجاً، إذن، فهم يقبلون بأنّ حجّية شمول الآية لنفسها يلزم من وجوده عدمه، فيقبلون باستلزام الوجود للعدم، حينئذٍ يقولون: إنّ كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال الوقوع خارجاً. بينما الحقيقة هي أنّ كون الشيء يلزم من وجوده عدمه هو المحال، فالمحال إذن، هو هذا الاستلزام نفسه، لا أنّ هذا برهان استحالة الوقوع، و فرق بين المطالبين.

إذ تارة يُقال: إنّ هذه الحجّة يلزم من وجودها عدمها، و نقبل هذه الملازمة، ثمّ نقول: حيث إنّ هذا الشيء يلزم من وجوده عدمه، إذن، يستحيل أن يوجد؛ لأنّه لو وجد لوجد معه عدمه، فيلزم اجتماع النقيضين، هذا هو طرز تفكير هؤلاء.

بينما الحقيقة هي أنّ أصل استلزام الشيء لعدمه محال في نفسه، سواء وجد في الخارج أو لم يوجد، إذن، لا بدّ من كشف هذه المغالطة بنحو يتّضح عدم الاستلزام، لا أنّه يبني على الاستلزام و يجعل ذلك دليلاً على عدم الوقوع.

و سنخ هذا الكلام يُقال في جملة من المطالب الأصوليّة، فمثلاً: سوف يأتي في بحث خبر الواحد الاستدلال على عدم حجّيته بنقل السيّد المرتضى (قده) للإجماع على ذلك، حينئذٍ: استشكلوا بأنّ نفس خبر السيّد المرتضى (قده) خبر واحد، فيلزم من حجّية هذا الإجماع المنقول من قبل المرتضى عدم حجّيته، و ما يلزم من وجوده عدمه مستحيل الوقوع.

بينما المستحيل فتيّاً هو نفس هذا الاستلزام؛ لأنّ استلزام وجود الشيء لنقيضه في نفسه محال، لا أنّه ممكن لكنّه مستحيل الوقوع خارجاً، و إلّا، فما ذا يقولون في مورد يدعى فيه بنفس هذه الطريقة: إنّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٤

وجود الشيء يستلزم عدمه، و عدمه يستلزم وجوده؛ إذ حينئذٍ: أيها سوف يكون محالاً، الأول، أو الثاني، أو كلاهما محال، فيرتفعان؟ كما في هذا النقص المشهور على المنطق، الذي ذكره ذاك الإغريقي حيث قال: كلّ خبر إغريقيّ كاذب، و هو إغريقيّ، و قال: بأنّ هذا الخبر هو نفسه خبر إغريقيّ، فهل هو صادق أو كاذب؟ فإن كان صادقاً، إذن، فهو كاذب، إذن، فيلزم من صدقه كذبه؛ لأنّه إن كان صادقاً، إذن، فبعض الإغريق يصدقونه حينئذٍ، فتكذب الموجبة الكليّة، و إن كان كاذباً، و المفروض أنّ بقيّة الإغريق يكذبونه، إذن، فهو صادق، إذن، فالموجبة الكليّة صادقة.

و هنا لا- يمكن أن نقول: بأننا نقبل الاستلزام، و لكن لا- يقع خارجاً؛ لأنّه أيهما لا يقع خارجاً، هل الصدق أو الكذب؟ فكلّ منهما وجوده يستلزم عدمه، إذن، كلّ منهما لا يقع خارجاً، فيلزم منه اجتماع النقيضين. و بهذه المغالطة أراد أن يبرهن على اجتماع النقيضين، و يبطل المنطق.

و نحن هنا، يجب أن نثبت و نبرهن على عدم هذا الاستلزام، و نقول: إنّه، لا الكذب يستلزم عدمه، و لا الصدق يستلزم عدمه، كما في محلّ الكلام، و بالتالي: نثبت أنّ الحجّية لا تستلزم عدمها، و نبيّن هذا في مقامين: المقام الأول: و هو مربوط بهذا النقص الإغريقيّ، و هو قوله: كلّ خبر إغريقيّ كاذب.

و حلّ هذه المغالطة هو أنّ هذه القضية قضية حقيقيّة، موضوعها هو الكلّي المقدر الوجود الشامل لجميع الأفراد المحقّقة أو المقدّرة، و بهذا ينحلّ حينئذٍ- كما هو طبع القضية الحقيقيّة- فلا يكون قضية

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٥

واحدة، بل قضايا متعدّدة و إخبارات متعدّدة لتباعد أفراد الموضوع الكلّي المقدر الوجود، و كلام هذا الإغريقيّ فرد من موضوع القضية، فيشمله قوله: كاذب، ثمّ نفس الحكم عليه بأنّه كاذب هو قضية خبرية صادرة من إغريقيّ أيضاً، إذن، فتحقّق موضوعاً لقضية ثانية حسب الانحلال؛ لأنّها هي أولّ قضية تصدر من إغريقيّ، ثمّ القضية الثانية بنفسها تحقّق أيضاً فرداً من موضوع القضية الكليّة الحقيقيّة، و لهذا تستتبع محمولاً جديداً، و هو أنّ هذا كاذب، و هكذا يتسلسل إلى غير نهاية الإخبارات عن الكذب. و إذا دققنا النظر في هذه السلسلة من القضايا الخبرية، نجد أنّ صدق كلّ قضية من القضايا الواقعة في داخل هذه السلسلة، صدقها يلزم منه كذب طرفيها، لا كذب نفسها، و كذلك كذبها يلزم منه صدق طرفيها، لا صدق نفسها.

فمثلاً: أوّل حلقات هذه السلسلة هو قولنا: كلام الإغريقيّ كاذب، و القضية الثانية: هي أنّ هذا الإخبار كاذب، و القضية الثالثة هي أنّ الإخبار عن كذب الإخبار الأوّل كاذب، و هكذا القضية الثالثة، إذا صدقت فهذا معناه أنّ الأولى سوف تكون كاذبة؛ لأنّ الثانية إخبار عن كذب الأولى، فإذا صدقت الثانية فسوف تكون الأولى كاذبة؛ لأنّ الثانية إخبار عن كذبها، و سوف تكون الثالثة كاذبة؛ لأنّها إخبار عن كذب الثانية، و قد فرضنا صدق الثانية، إذن، صدق الثانية يلزم منه كذب طرفيها، لا كذب نفسها، كما أنّه لو كانت القضية الثانية كاذبة لزم من ذلك صدق طرفيها؛ لأنّه إذا كانت كاذبة و هي تخبر عن كذب الأولى، إذن، الأولى صادقة، و الثالثة كذلك؛ لأنّ الثالثة تخبر عن كذب الثانية، و قد فرض كذب الثانية، إذن، فالثالثة صادقة، إذن، فلم يلزم من وجود شيء عدمه، بل لزم من صدق الثانية كذب طرفيها، و من كذبها صدق طرفيها، فلا يلزم محذور أنّ الوجود يستلزم العدم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٦

و هكذا تكون هذه القضايا التحليلية متسلسلة في الكذب و الصدق من دون أن تجتمع في مركز واحد قضية واحدة. و أمّا انحلال نفس هذه القضية إلى قضايا لا نهائية من حيث مضمونها، فلا محذور فيه؛ لأنّ التسلسل إنّما يكون محالاً في جانب العلل، لا المعلولات، هذا في عالم الوجود، فكيف إذا صدقت هذه القضايا التصديقية في عالم الواقع.

المقام الثاني: في حلّ الإشكال في مقامنا، و هنا نفترض أنّ الآية الكريمة تدلّ على النهي عن اتّباع كلّ دلالة قرآنية غير صريحة. فإذا تعاملنا مع هذه القضية كقضية حقيقيّة، فسوف تشمل أيضاً كلّ القضايا الحقيقيّة المنحلّة إلى ما لا نهاية من قضايا، و أولّ قضية من

قضايا هذا الخطاب هو النهي عن اتباع الظهور الموجود في غير هذه الآية، ثم إن هذا النهي نفسه دلالة غير صريحة، إذن، سوف يكون موضوعاً للنهي عن اتباعه نفسه، أي: موضوعاً للحكم بعدم حجّيته، وهذه الدلالة أيضاً بنفسها دلالة قرآنية غير صريحة، إذن، فتقع موضوعاً للنهي عن اتباعها، أي: موضوعاً للحكم بعدم حجّيتها، وهكذا ..

و لكن الآن نريد أن نرى أنه هل يلزم من حجّية واحدة من هذه الدلالات عدم حجّية نفسها أو لا يلزم ذلك؟

و من الواضح: أن كلّ حجّية من الحجّيات يلزم من حجّيتها عدم حجّية الدلالة التي قبلها؛ لأنّ كلّ واحدة منها تردع عن العمل بالدلالة التي قبلها، فيلزم من حجّية كلّ دلالة التعيّد بمفاد تلك الدلالة، و مفاد تلك الدلالة هو عدم حجّية الدلالة التي قبلها، إذن، يلزم من حجّية كلّ دلالة التعيّد بمفادها، الذي هو عدم حجّية الدلالة التي قبلها.

و حينئذٍ: إن فرضنا أننا لم نقطع بعدم الفرق بين الدلالة الأولى و الثانية، إذن، هذه الدلالة التي نتكلّم عنها الآن مفادها بالمطابقة عدم حجّية الدلالة التي قبلها، و لا تدلّ بالالتزام على عدم حجّية نفسها؛ لأنّه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٧

لا قطع بعدم الفرق، و من الواضح حينئذٍ: أن حجّية كلّ دلالة إنّما تقتضى التعيّد بمفادها، و مفادها ليس إلّا عدم حجّية الدلالة التي قبلها، فيلزم من حجّية كلّ دلالة التعيّد بعدم حجّية الدلالة التي قبلها، و معه: فلا يلزم محذور كون الشيء موجبا لعدم نفسه.

و أما إذا افترضنا القطع بعدم الفرق بين الدلالة الأولى و الثانية، فقد يتوهم أنه يلزم حينئذٍ محذور استلزام وجود الشيء لعدم نفسه؛ لأنّ هذه الدلالة تدلّ بالمطابقة على عدم حجّية الدلالة التي قبلها، و تدلّ بالالتزام على عدم حجّية نفسها؛ لأننا نقطع بعدم الفرق، إذن، فحجّيتها تستلزم عدم حجّيتها.

لكن إذا دققنا النظر، نجد أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الذي يلزم من حجّية هذه الدلالة هو التعيّد بمفادها، لا ثبوت واقع مفادها؛ إذ من الواضح: أنّ حجّية كلّ أمانة تساوق التعيّد بمفادها، لا واقع مفادها؛ إذ قد يكون مفادها غير واقعي، فإذا كان مفادها عدم حجّية نفسها، إذن، فالحجّية الواقعية لهذه الدلالة تستلزم عدم الظاهري لهذه الحجّية، لا الواقعي، إذن، فلم يلزم من وجود الشيء عدم ذلك الشيء، بل لزم من حجّية الدلالة التعيّد بمفادها الذي هو التعيّد بعدم هذه الحجّية.

نعم، و إن كان هذا ليس مستحيلاً عقلاً، إلّا أنّه مستحيل عقلاً، باعتبار اللغوية، فإنّه يستحيل أن يجعل المولى حجّة تستلزم نفي نفسها ظاهراً.

و برهان هذه اللغوية هو أنّ هذه الحجّية إنّما أن تصل أو لا، فإن لم تصل، فلا أثر لها، و إذا وصلت، فبمجرد أن تصل نعلم بكذبها؛ لأنّ معنى وصولها قطعنا بالحجّية، إذن، كيف تعيّدنا بعدمها؟ و مثل هذه الحجّية لا يعقل جعلها لمحذور اللغوية، لا لمحذور أنّه يلزم من وجودها عدمها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٨

و الحاصل: هو أنّه لو افترضنا أنّ الآية تدلّ على النهي عن اتباع دلالة غير صريحة، و تعاملنا مع هذا النهي عن المتشابه كقضية حقيقية تنحلّ إلى ما لا نهاية من قضايا، حينئذٍ: يكون مدلول كلّ قضية منها عدم حجّية القضية السابقة عليها، و حينئذٍ: يكون مدلول كلّ قضية منها عدم حجّية القضية السابقة عليها، و حينئذٍ: يلزم من حجّية كلّ منهما التعيّد بمفادها الذي هو عدم حجّية التي قبلها، لا عدم حجّية نفسها.

نعم، لو افترضنا القطع بعدم الفرق بين عدم حجّية القضية التي قبلها و عدم حجّية نفسها، فقد يتوهم أنّه يلزم محذور استلزام وجود الشيء لعدم نفسه.

إلّا أنّ الصحيح هو عدم الاستلزام أيضاً؛ لأنّ ما يلزم من حجّية هذه الدلالة إنّما هو التعيّد بمفادها، لا ثبوت مفادها حقيقة؛ لأنّ الحجّية قد تخطئ، و هذا معناه: أنّ لازم حجّيتها هو ثبوت عدم حجّية الدلالة التي قبلها، و بالملازمة عدم حجّية نفسها تعيّد، لا حقيقة، إذن،

فلم يلزم من حجيتها عدم حجيتها، بل يلزم من حجيتها واقعاً التعيد بعدم حجيتها ظاهراً، وهذا ليس بمحال، نعم، هو لغو، حيث إنه لا معنى لجعل حجية تستلزم نفي نفسها ظاهراً؛ إذ يستحيل أن تصل هكذا حجية.

### الوجه الثاني: مما يستدل به على تخصيص دليل حجية الظواهر

و إخراج ظواهر القرآن منه، هو ما يقتضيه النظر الدقيق في فهم نفس الآية الكريمة التي تقول: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [٧٤]، فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ قَسَمَتِ الْقُرْآنَ إِلَى قَسَمَيْنِ: مُحْكَمَاتٍ وَ مُتَشَابِهَاتٍ، ثُمَّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٩

عابت على أهل الزيغ و ذكرت طريقتهم، و أنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله. و قد استفيد النهي عن العمل بالمتشابه بما ذكر من طريق أهل الزيغ، و إلّا، ليس في الآية نهى ابتدائي بلسان (لا تعملوا بالمتشابه)، و إنما هو مقتضى من هذا البيان لطريقه أهل الزيغ.

و من الواضح: أن المتفاهم عرفاً- بعد هذه القسمة الثنائية- هو أن أهل الزيغ يَخْصُونَ بِاتِّبَاعِ الْمُتَشَابِهَاتِ خَاصَّةً، و يفصلون المتشابهات عن المحكمات، لأجل غرض لئيم، و هو ابتغاء الفتنة، فالانحراف المسجل على أهل الزيغ لم يثبت أنه سَجَلٌ عليهم لمحض العمل بالمتشابه، و أى شىء كان معنى المتشابهات، بل سَجَلٌ عليهم باعتبار تتبعهم لخصوص المتشابهات و التهريج بها، كما هو الحال فيمن يريد تشويه سمعة إنسان، فيأخذ من كلماته أو كتبه و يلتقط منها ما هو مشوش، و يهرج بها عليه، و يترك محكماته، و كما هو شأن المستشرقين في زماننا هذا، عند ما يتناولون الإسلام أو جوانب منه تحت شعار العلم و التمحيص العلمي، فيأخذون بعض الجوانب منه منفصلة عن بقية الجوانب، بحيث إنها حينئذ لا- تبدو إلّا ممسوخة مشوهة، ثم يخرجون بنتيجة ممسوخة أيضاً، يهرجون بها على المسلمين، لكي ينحرفوا بهم عن الإسلام إلى ما يشتهون.

فظاهر البيان المذكور في الآية بعد القسمة ظاهره الحصر، من قبيل قول القائل: الدروس فيها فقه و أصول، و الجماعة الفلانية تدرس الأصول.

و هكذا أهل الزيغ، فإنهم كانوا يتبعون المتشابهات و يتعاملون معها معاملته مستقلة دون الرجوع إلى المحكمات، مع أن المحكمات هي أم الكتاب، و لا يصح النظر إلى المتشابهات قبل النظر إلى المحكمات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٠

إذن، فالتجريح المستفاد من الآية ليس متعلقه ذات العمل بالمتشابه، بل متعلقه تتبع المتشابهات و الاقتصار في العمل عليها، فهذا هو شأن أهل الزيغ، و الآية من هذا القبيل، و قد ورد في تفسير هذه الآية أنها نزلت في نصارى نجران الذين كانوا يشنعون على المسلمين بالمتشابهات التي قد يترأى منها أن عيسى (عليه السلام) له درجة معينة فوق البشر كما يقولون: روح منه، أو كلمة منه تعالى، و نحو ذلك، تاركين الآيات الأخرى الواضحة التي تقول إن الله تعالى أعلى و أكبر من أن يتخذ ولدًا، و أن عيسى ليس إلّا عبدًا لله تعالى لا يملك لنفسه نفعاً و لا ضرراً.

وعليه: فالآية أجنبية عن محل الكلام؛ إذ إنها واردة في تأنيب أعداء الإسلام، و أين هذا من بحثنا في جواز العمل بظواهر القرآن.

### الوجه الثالث: [مما يستدل به على تخصيص دليل حجية الظواهر]

في مقام الجواب هو ما ذكره المحققون من علماء الأصول- و كأنهم سلموا بدلالة الآية على النهي عن العمل بالمتشابه دون أن يسيروا

إلى ما ذكر في الوجه الثاني - من أن المتشابهات لا- تشمل الظواهر، بل الظواهر داخله في المحكم؛ لأن كون معنيين داخلين تحت اللفظ لا- يصدق عليهما أنها متشابهان مع فرض كون أحدهما في غاية الجلاء والوضوح، والآخر في غاية الخفاء، وإنما يحصل التشابه العرفي فيما إذا فرض كون المعنيين متساويين في علاقتهم باللفظ، وهذا ما ينطبق على تمام الموارد؛ فإن العرف لا يرى التشابه عند التفاوت في درجة الجلاء والوضوح، وإنما يختص التشابه بالمجمل.

والحاصل هو: أن محققى علماء الأصول منعوا من شمول المتشابه للظاهر، وكون قابلية اللفظ لأن يستعمل في كل من المعنيين لا يجعله متشابهاً، لا سيما إذا كان وضوحه بيناً في أحدهما دون

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥١

الآخر، وإنما يصدق المتشابه عند ما تتساوى نسبة دلالة اللفظ إلى كل منهما، وهذا لا يكون إلا في المجمل. وهذا الكلام لا ينبغي الاستشكال فيه.

ولكن هناك بحث لا بد من استيعابه، وحاصله: هو أن المتشابه والمحكم اللذين جعلنا قسمين في الآيه، هل أريد منهما التشابه والإحكام بلحاظ المدلول المفهومي، أو بلحاظ المدلول المصدق؟

وتوضيحه: هو أن للكلام مدلولاً مفهوميّاً، وهو عبارة عن المعنى الذى يخطر ببال العالم باللغه حينما يسمع ذلك الكلام، أى: المدلول الاستعمالي للفظ، لا المفهوم فى مقابل المنطوق.

وقد يتفق أن يكون للكلام مدلول مصداقي، وهو عبارة عن المصدق الذى يتشخص به المفهوم، فمثلاً: (الصراط المستقيم\*)، فهو من حيث المفهوم واضح فى كونه الطريق، ولكن المصدق، وهو واقع الصراط، فلا يعلمه إلا الله تعالى، وكذلك قوله تعالى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، فالمدلول المفهومي للكرسى يفهمه كل عربى، لكن المدلول المصدقى المجسد لهذا المفهوم لا يعرفه إلا الله تعالى، بينما لو قيل فى جملة أخرى: صنع النجار كرسيًا و جلس عليه، فهنا، المفهوم واضح، والمصدق أيضاً واضح.

إذن، فالكلام له مدلول مفهومي، و مدلول مصداقي، وهو الذى يكون فى عالم التطبيق على الوعاء الخارجى مناسباً لهذا المفهوم. وحينئذ: إذا كان للكلام هذان المدلولان، حينئذ: الإحكام والتشابه تارةً يلحظ فيهما المدلول المفهومي، أى: أنه يُراد بالمحكم والمتشابه المدلول المفهومي، و حينئذ: ينتج أن المقصود من المتشابه هو كل كلام مدلوله ومعناه غير واضح، وفيه عده أوجه، وفى مثله: يتم كلام العلماء؛ لأنه يصير معنى (متشابه)، أى: متساو، أى: مجمل،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٢

وهذا هو معنى (المتشابه) اصطلاحاً، وهذا معناه: أن القرآن ليس فيه آيات غامضة وغير مفهومة بحسب مدلوله المفهومي، وقد أكد هذا القرآن من أنه نزل هدىً وتبيناً لكل شىء، إذن، فليس فيه آيات مجمله مفهوماً فى ذاتها، نعم، قد تكون مجمله بسبب عدم علمنا باللغه، ولكن إذا بلغنا درجة قويه من المعرفة باللغه كتلك الدرجة التى كانت عند عرب نزول القرآن، فلعله لا يبقى عندنا مجمل أصلاً.

والقرينه على أنه لا- يُراد بالمحكم والمتشابه المدلول المفهومي، أى: المجمل، بل المراد التشابه المصدقى، القرينه على ذلك من نفس الآيه، قوله تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ وَمِنَ الْوَاضِحِ: أن أتباع ما تشابه لا معنى له إذا كان المراد بالمتشابه (المجمل)؛ لأن العمل بأحد وجهى المجمل ليس عملاً بالمجمل، فإن أتباع كلام إنما هو باتباع ما له من مدلول عرفي، إذن، المتشابه، و فى مقابله: المحكم، لم يلحظ فيه المدلول المفهومي، وإنما لوحظ بالنسبة لعالم المدلول المصدقى، أى: ما هو المصدق المشخص للمفهوم الكلي الواضح فى بعض الآيات، وغير الواضح فى الأخرى، فمثلاً: حينما تتكلم الآيات عن علم الله تعالى، وأنه لا يعزب عن علمه ذرة فى الأرض ولا فى السماء، فهذا مصداقه واضح؛ لأننا نشخص هذا العلم فضلاً عن المفهوم، لكن عند ما يقول: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ\*، فإن هذا من حيث المفهوم واضح، ولكنه من حيث المصدق غير واضح، باعتباره

مرتبطاً بعالم الغيب، مضافاً إلى تأرجح الذهن البشريّ وتلوّثه بالمفاهيم المادّيّة، حيث لا يمكنه أن يتصوّر إلّا المعاني الحسيّة، إذن، فهذه الآيات غامضة من حيث المصداق، وقد كان شأن أهل البدع والضلالة الأخذ بآيات هي من حيث المفهوم واضحة، لكن من حيث المصداق غامضة، مثل هذه الآيات، كانوا يركّزون عليها ابتغاء الفتنة والتأويل.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٣

و كلمة التأويل هنا- لو حملنا المتشابه على المعنى الذي حمله عليه العلماء كما تقدّم، وهو المجمل، أي: المتشابه بحسب عالم المعنى- حينئذٍ التأويل هنا بالمعنى المصطلح، وهو حمل اللفظ على خلاف المتفاهم العرفي، أمّا إذا حملناه على المعنى الثاني للمتشابه، أي: متشابه بحسب المدلول المصداقيّ، حينئذٍ: فالتأويل هنا بمعنى الأول والرجوع، أي: ما يؤول إليه المفهوم؛ لأنّ كلّ مفهوم يؤول إلى حقيقته ويرجع إليها، فيحمل التأويل على معنى يناسب الأول والرجوع، أي: رجوع المفهوم إلى مصداقه.

فهنا أيضاً تكون الآية أجنبيّة عن محلّ الكلام؛ لأنّ المتشابه لم يلحظ فيه من حيث المعنى، بل من حيث المصداق.

وقد قيل: بأنّ هذه الآيات المتشابهة مصداقاً، لا ينبغي أتباع طريقة أهل الزيغ فيها؛ لأنهم يستخدمونها ابتغاء الفتنة والتأويل، بينما نحن يجب علينا أتباع المتشابه كوجوب أتباع المحكم، بمعنى: أنّه لا بدّ من الإيمان بالمتشابه، لكن لا أتباعاً ابتغاءً للفتنة، فالإشكال على أهل الزيغ الذين يتبعون المتشابه استطرافاً للوصول إلى عالم المصداق، وهو عالم الارتباك والإرباك، ولعلاج ما لا يمكن علاجه وهو المصداق؛ لأنّ القرآن يتحدّث عن عالم الغيب في المتشابه، ولكي يربط الإنسان به، فيستعير مصداق غيبية لا يمكن استيعابها في عالم الشهادة، فهي ضروريّة ربانيّة، إذن، بناءً على هذا لا ربط للآية بمحلّ الكلام بوجه من الوجوه.

والخلاصة هي: أنّ ظاهر الآية إرادة المتشابه المصداقيّ، بمعنى: أنّ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون الآيات التي مصداق مداليلها المفهوميّة في الخارج لا- تنسجم مع واقع مصداقها؛ لأنّ هذه من عالم الشهود والمادّة، وتلك من عالم الغيب، فيطبّقونها على المصداق الخارجيّة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٤

الحسيّة، باعتبار عدم معرفيّة تلك المصداق الغيبية، وعجز الذهن البشريّ عن إدراكها، ويحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتنة والبلبلّة في الأفكار والأذهان، وهذا فهم ومسلوك عامّ في تفسير الآيات المتشابهة.

وبناءً على هذا الأساس، يتّضح أنّ الآية أجنبيّة عن محلّ الكلام.

قلنا: إنّ الجواب الثالث عن الاستدلال بالآية على النهي عن المتشابه هو ما ذكره المحقّقون من علماء الأصول، من أنّ كلمة (المتشابه) لا تشمل بإطلاقها الكلام الذي له معنّى ظاهر عرفاً، وإنّما تختصّ كلمة (المتشابه) بالمجمل الذي يتشابه فيه معنيان من حيث علاقتهم باللفظ.

وهذا الجواب في نفسه صحيح إذا لم يحكم عليه جواب آخر، ومن هنا، يمكن فرض جواب رابع وخامس على أساس النكتة التي أشرنا إليها سابقاً.

وحاصل الجواب الرابع هو أن يُقال: إنّ استدلال المستدلّ بهذه الآية على عدم جواز العمل بالمتشابه بنحو يشمل الظاهر، هذا الاستدلال مبنيّ على حمل التشابه بلحاظ المدلول المفهوميّ للكلام، ومن هنا، يقع بحيث بين المستدلّ وبين المجيب في أنّ المتشابه بالمعنى المفهوميّ هي يشمل الظاهر، أو أنّه يختصّ بالمجمل؟ مع أنّ الصحيح حمل التشابه في الآية على التشابه بلحاظ المدلول المصداقيّ، بالقرينة التي أشرنا إليها، وهي أنّ أتباع أهل الزيغ للمتشابه فرع أن يكون للكلام معنّى ظاهر لكي يتبعوه، وهذا قرينة على كون التشابه بمعنى المدلول المصداقيّ، ويكون التأويل أيضاً في الآية بمعنى الأول، من قبيل تأويل (الرؤيا)، فهذا الجواب الرابع يهدم أصل الاستدلال ويحكم على الجواب الثالث.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٥

و الخلاصة هي أن الاستدلال بالآية مبنئ على حمل التشابه على التشابه بلحاظ المدلول المفهومي، مع أنك قد عرفت أن المراد هو التشابه بلحاظ المدلول المصادقي بالقرينة التي عرفت.

الجواب الخامس: هو أن يُقال: إنه لو سلمنا حمل المتشابه و التأويل في الآية على المدلول المفهومي، و التأويل نحمله على التأويل بلحاظ عالم المعنى لا الأول، حينئذ نقول: بأن الآية تنهى عن اتباع المتشابه ابتغاء تأويله، أي: عن هذه الحصّة من المتشابه. و من الواضح: أن التأويل إذا حملناه على المعنى المصطلح، إنما يكون في الأخذ بكلام معنى ظاهر، و حمل هذا الكلام على غير معناه الظاهر، فهذا يصدق عنوان التأويل، لكن إذا قال: (رأيت مولى)، و السامع حمل المولى على العبد، فهذا لا يُقال: إن السامع أوّل الكلام، و إنما يُقال: حمل اللفظ على أحد وجهيه بلا موجب، فالتأويل هو حمل اللفظ على غير معناه الظاهر، و حينئذ: يكون المنهئ عنه في الآية هو اتباع كلام له معنى ظاهر، و له معنى غير ظاهر، و يكون هذا الاتباع لأجل تأويله و حمله على معناه غير الظاهر. و هذا مطلب لا يتفق في المحكمات؛ لأنها غير قابلة إلا لمعنى واحد.

و عليه: فالاستدلال في المقام باطل بلا- حاجة إلى دعوى اختصاص عنوان المتشابه بالمجمل، بل حتى لو طبق المتشابه على المعنى الظاهر، فمع هذا، لا يتم الاستدلال؛ لأنّ المذموم إنما هو تأويل الكلام ابتغاء الفتنة، و هذا إنما يكون في حمل اللفظ على غير معناه الظاهر.

و الحاصل هو أنه لو سلمنا إرادة المتشابه بحسب المدلول المفهومي، إلا أن قوله تعالى: وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ دليل على أن المنهئ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٦

عنه إنما هو اتباع المتشابه بنحو التأويل، و حمل الكلام على غير معناه الظاهر، فلو كانت الآية شاملة للظاهر القرآني، كان ذلك دليلاً على أن النهي إنما هو عن المعنى التأويلي لها، الذي هو الحمل على خلاف المعنى الظاهر، لا اتباع الظاهر، و بهذا لا يتم الاستدلال.

#### [الوجه الرابع: مما يستدل به على تخصيص دليل حجية الظواهر]

الوجه السادس: هو أنه لو قطع النظر عن كل ما تقدم في الأجوبة، و سلم أن الآية تنهى عن اتباع المتشابه، و أن ذلك مطلق شامل للكلام الظاهر، و لحمل الكلام الظاهر على معناه الظاهر، لو سلم هذا الإطلاق، فهو معتبر بما سوف يأتي من الروايات الدالة على ذلك أخصّ مطلقاً من هذا الإطلاق؛ لأنّ هذا الإطلاق بحسب طريقة المستدلّ يشمل المجمل، أي: المتشابه و الظاهر، و تلك واردة في خصوص الظاهر، إذن، فهي أخصّ مطلقاً من هذه الآية، و حينئذ: يقيد بها إطلاق هذه الآية.

و الحاصل هو: أنه لو قطعنا النظر عن كل ذلك، و سلمنا الاستدلال بالآية، فغاياته: أن الآية تشمل العمل بالظواهر، و حينئذ: يقيد هذا بما دلّ من الروايات على حجية الظواهر القرآنية، لكون هذه الروايات أخصّ منها.

#### [الوجه السابع: مما يستدل به على تخصيص دليل حجية الظواهر]

الوجه السابع: و هو جواب جدليّ لعلمائنا الذين بنوا على عدم حجية ظواهر القرآن، و التزموا بقطعية ما في الكتب الأربعة و قطعية صدورها- و لهذا ينتقدون العلماء و أتباعه لعلمهم بالسند و التأكيد منه- فبعد أن بنى هؤلاء على عدم حجية ظواهر الكتاب و قالوا: بأنه يجب الرجوع في فهمه إلى ما ورد في تفسيره من الروايات، و بنوا على أن ما ورد في الكتب الأربعة لا يحتاج إلى ملاحظة السند، بل هو قطعيّ الصدور.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٧

و حينئذ: بناءً على هذه البناءات ينبغي الرجوع إلى ما ورد في الكتب الأربعة، و إلى ما ورد فيها من تفسير لهذه الآية. و لعلّ أحد الدواعي التي دعوتهم إلى إلغاء حجية ظواهر القرآن، هو فتح الباب على مصراعيه لتقبل الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم



(السلام) في تأويل الآيات و تفسيرها مهما كان التفسير غريباً، بقطع النظر عن أسانيدھا، و عن تحكيم القرآن فيها؛ إذ نحن الذين نبني على مسلك العلامة (قده) في السند، و على حجیة ظواهر الكتاب، نحكم قوانين السند و القرآن نفسه في مقام العمل بها، لكن حينما نبني على عدم حجیة ظواهره، و نبني على أنه لا يفهمه إلّا من خوطب به من الأوصياء، و نبني على عدم النظر إلى السند، و نبني على قطعیه صدور ما في الكتب الأربعة، حينئذٍ: يجب أن نرجع إلى نفس الكتب الأربعة و إلى ما ورد فيها من تفسير هذه الآیة، و معه: يتعدّر على المستدل أن يستدلّ بهذه الآیة على محلّ الكلام؛ إذ ورد في الكافي [٧٥] بإسناد الكليني (قده) إلى عبد الرحمن، عن الحسين بن محمّد، عن معلى بن محمّد، عن محمّد بن أروم، عن عليّ بن حسان، عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في تفسير هذه الآیة، قال (عليه السلام): منه آيات محكمات، أي: أمير المؤمنين (عليه السلام) و الأئمة (عليهم السلام) و أخر متشابهات، یعنی: فلان، و فلان، و فلان، فأما الذين في قلوبهم زيغ، یعنی: فلان، و فلان، و فلان، يتبعون ما تشابه منه، یعنی: يتبعون هؤلاء، فلان، و فلان، و فلان.

و هذه الرواية على طريقه العلامة (قده) لا تشكّل أيّ صعوبة و إشكال على الكليني (قده)؛ لأنّه يجمع الروايات و لم يكن في مقام تنقيحها، بل ينقل الصحيح و السقيم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٨

و لا غرابة في أنه كيف يصدر مثل هذا التفسير من قبل الأئمة؛ لأنّ هذا التفسير تأويل للآیة و جعلها من الآيات الباطنية؛ إذ كيف يخطر على البال أن يكون المقصود بها فلاناً و فلاناً و فلاناً.

و نحن لا نقبل هذا التفسير؛ لأنّه يخالف كتاب الله تعالى، باعتبار مخالفته لظاهره الذي هو حجّة عندنا، و كلّ ما خالف كتاب الله تعالى هو زخرف، هذا أوّلاً.

و ثانياً: فقد ذكر العلامة (قده) أنّ محمّد بن أروم له تفسير للقرآن ليس له صلة بالإسلام، إذن، فهذه الرواية نحكم ظواهر القرآن.

و من ناحية أخرى، فإنّ سند هذه الرواية لم يثبت وثاقه أحد من رجاله إلّا الكليني و شيخه الحسين بن محمّد.

فبعد الرحمن بن كثير يقول النجاشي فيه: أنّه غمز أصحابنا عليه، و قال: أنّه كان يضع الحديث.

و عليّ بن حسان الهاشمي، قال النجاشي عنه: أنّه ضعيف جدّاً، و ذكره أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد، و قال في الخلاصة: رأينا له تفسيراً في الباطن لا يتصل بالإسلام.

و محمّد بن أروم، قال النجاشي: إنّ جماعة من شيوخ القميين طعنوا عليه بالغلو، و قال الشيخ عنه: ضعيف، و قد رواه القميون بالغلو و دسوا إليه من يفتك به.

و معلى بن محمّد مضطرب الحديث و المذهب على ما قاله فيه النجاشي، و نقل العلامة عن ابن الغضائري أنّ حديثه لا يقبله.

إذن، فالإشكال لا يرد عندنا؛ لأننا لا نرى العمل بهذه الرواية، لكنّ هذه الرواية عند من يرى قطعیه ما في الكتب الأربعة أن يعمل بها في المقام، و يرى عدم حجیة ظواهر القرآن.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٩

و حينئذٍ: تكون هذه الرواية لتفسير المتشابهات بالمعنى المتقدم، و هو كون المحكمات فلاناً و فلاناً، و كون الذين في قلوبهم زيغ فلاناً و فلاناً و فلاناً، كما عرفت.

و حينئذٍ: تكون هذه الآیة أجنبيّة عن محلّ الكلام.

و هذا موجب لأن يكون أصحابنا أكثر انفتاحاً؛ فإنّ مثل هذا التفسير لا يفيد الدين.

إذن، فإعمال التجريح و التعديل لا یعنی احتقار ثقة الإسلام الكليني (قده) أو مذهب الأئمة (عليهم السلام)، و إنّما هو جرى على ما

رسم الأئمة (عليهم السلام) أنفسهم.  
 الأمر الثاني: مما قيل في عدم حجّية ظواهر القرآن الكريم هو الاستدلال بالكتاب والسنة.  
 أما الكتاب: فقد تقدّم الكلام فيه.  
 و أما السنة: فقد استدلّ بجملة من الروايات، يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:  
 الطائفة الأولى: هي ما دلّت على انحصار [٧٦] فهم القرآن في أهل البيت (عليهم السلام) و أنّ القرآن لا يفهمه و لا يستخرج معناه إلّا من خوطب به، و لم يُخاطب به إلّا أهل البيت (عليهم السلام).  
 و هذه الطائفة، لا إشكال في وضوح دلالتها على المطلوب؛ لأنّ قصر فهم القرآن على جماعة مخصوصة مساوق لإسقاط حجّية فهم الآخرين، فيكون إسقاطاً لحجّية ظواهر القرآن؛ إذ لو كانت ظواهر القرآن حجّة، و يمكن لأيّ إنسان الرجوع إليها و استخراج المعاني منها،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٠

لما صحّ الحصر المذكور، بل تسقط حتى الدلالات الصريحة فيه عن الحجّية؛ لأنّ ما حصر فهمه بأهل البيت (عليهم السلام) هو الكتاب كلّ، لا خصوص قسم منه، بل كلّ بما فيه من آيات صريحة و ظاهرة و متشابهة، إذن، فدلالة هذه الطائفة تامّة عند هؤلاء.  
 لكن مع هذا، لا يمكن الاستناد لهذه الطائفة بوجه من الوجوه، و ذلك لعدّة أمور:

أولاً: لأنّ هذه الطائفة معارضة للسنة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم و فعله و تقريره، ممّا يدلّ على مرجعية القرآن للمسلمين، و إحالة المسلمين عليه في مقام اقتناص المعاني و استنباط الأحكام، فسيرة النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و الأئمة (عليهم السلام) و أقوالهم و إحوالهم و إثباتهم على القرآن ثابتة ثبوتاً قطعياً بنحو يوجب القطع ببطلان مفاد هذه الطائفة، فمثلاً: حديث الثقلين المتواتر عن الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) عند الخاصّة و العامّة و الذي به نثبت حجّية قول أهل بيت العصمة (عليهم السلام)، فهذا الحديث الذي يقول: «إني تارك، أو مخلف فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى و عترتي أهل بيتي، لن تضلّوا ما إن تمسّ بكم بهما أبداً.. إلخ..»، فهذا الحديث واضح في عرضية العترة مع الكتاب بحيث أحال الناس و المسلمين إلى ما تركه لهم، و هو أمران: الأول: كتاب الله تعالى، و الثاني: عترته (عليهم السلام)، فلو لم يكن ظهور القرآن حجّية لما كانت الإحالة على أمرين، بل كانت على أمر واحد، و هو العترة، مع أنّه أحال على أمرين، إلى غير هذا من الأحاديث المشابهة لحديث الثقلين، بل من الثابت أنّ أهل البيت (عليهم السلام) كانوا يحاولون إرجاع الناس إلى القرآن.

وعليه: فهذه الطائفة بنفسها مقطوعة ببطلان بلحاظ السنة القطعية.

و ثانياً: هو أنّه لو تترّنا عن القطع ببطلان مفاد هذه الطائفة، لكن [٧٧]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٩؛ ص ٣٦١

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦١

نقول: إنّ هذه الطائفة لا تصل للردع عن العمل بظواهر القرآن، فإنّ الأئمة (عليهم السلام) إذا كانوا في مقام بيان مطلب عظيم، و هو حرّيات المسلمين من فهم القرآن، و أنّ فهمه منحصر بهم بحيث لا- يمكن استنباط حكم مباشر من ظواهر القرآن باعتباره مصدر الأحكام، إذا كان الأئمة (عليهم السلام) في مثل هذا المقام، إذن، فبيان مثل هذا المطلب بحاجة إلى ردع مفصّل، و بيانات مستفيضة واسعة، باعتبار أنّ ديدن المسلمين كان على رجوعهم إلى القرآن مباشرة، فكيف يتصوّر أنّ الأئمة (عليهم السلام) كانوا في مقام بيان إسقاط حجّية ظواهر القرآن، و مع هذا، لم يصل إلينا إلّا ثلاث، أو أربع، روايات من هذا القبيل.

و ثالثاً: فإنّ هذه الروايات كلّها ضعيفة السند، بقطع النظر عن كونها مقطوعة البطلان، فإنّ أوجدت عند أحد احتمال الردع لاحتمال صدورها، فقد بيّنا سابقاً أنّ احتمال الردع هذا مسبق بالإمضاء في صدر الشريعة، فيجوز استصحاب بقاء الإمضاء.

و مما يؤكّد ضعف هذه الروايات أنّ رواة هذه الروايات لو تتبعنا أحوالهم لوجدنا ظاهرة مشتركة فيما بينهم، و هي ظاهرة الباطنية، و محاولة تحويل النظر عن ظاهر الشريعة إلى باطنها، فإنّ من يتتبع أحوال أصحاب الأئمة (عليهم السلام) يظهر له أنّه يوجد في من كان ينسب نفسه إلى الأئمة (عليهم السلام) اتجاهان:

الاتّجاه الأوّل: و هو الذي حمل الفقه و الدين و التفسير، و هذا الاتّجاه كان يمثّل ظاهر الشريعة، و هو الذي يمثّل واقع الشريعة، و كان يمثّل هذا الاتّجاه في زرارة و محمّد بن مسلم و أصحابهما.

الاتّجاه الثاني: و يمكن أن نسمّيه بالاتّجاه الباطني، و قد كان هذا الاتّجاه يحاول تحويل الظاهر إلى الغايب، و المفهوم إلى معانٍ غير مفهومة، و من هذا الاتّجاه نشأ الغلو، و حيث لم يكن للغلو مدرك

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٢

واضح، فقد اتّجه الغلاة إلى تأويل القرآن إلى معانٍ باطنية، كسعد بن طريف الواقع في سند هذه الروايات، فإنّه روى أنّ (الفحشاء) رجل، و (المنكر) [٧٨] مثله، و كجابر بن يزيد الجعفي [٧٩]، الذي يحدث بأنّه دخل على الإمام الباقر (عليه السلام)، فناولني كتاباً و قال: خذ هذا لك فقط، ثمّ ناولني كتاباً آخر، و قال: هذا للناس حدّث به، كما يروى أنّه حفظ سبعين ألف حديث لم يسمح له الإمام (عليه السلام) بالتحدّث بها إلّا بعد زوال بني أمية، فكانت أخرج إلى البرية و أحدث بها حفيرة و نحو ذلك من الروايات التي تتّجه إلى تركيز هذه المعاني، و صرف الأنظار من ظاهر الشرع إلى باطن لا معنى له، و لذا كانت الظاهرة المشتركة بين رواة هذه الطائفة هي الباطنية، و صرف أنظار الناس عن ظاهر الشريعة.

و لهذا نجد أنّ أمثال هذه الردوع لم تصدر عن الفقهاء من أصحاب الأئمة أمثال زرارة، و محمّد بن مسلم، و صفوان بن يحيى، و ابن أبي عمير، و أمثالهم الذين كانوا حملة علم الأئمة (عليهم السلام) و كانوا هم المفتون في الشريعة من قبل الأئمة، و إنّما وصلتنا هذه الردوع عن طريق غيرهم ممّن لم يكن معروفاً بالفقه، مثل سعد بن طريف، و جابر الجعفيّ و أشباههما.

و هذه الظاهرة توجب الاطمئنان بأنّ هذه الروايات لا محضّل لها.

الطائفة الثانية: و هي التي تدلّ على عدم جواز الاستقلال عن الأئمة (عليهم السلام) في تفسير القرآن، كما كان شأن بعض المفسّرين المعاصرين للأئمة المستقلين برأيهم عنهم (عليهم السلام).

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٣

و هذه الطائفة صحيحة سنداً و مضموناً، فإنّه قد بيّن بطريق قطعي أنّ الأئمة هم الثقل و العدل الآخر للقرآن، فلا بدّ من الرجوع إليهم قبل تفسيره، لبيان المخصّص أو المقيّد أو أيّ توضيح آخر، و إلّا، كان كلاماً قبل الفحص، و هو غير جائز في باب التفسير كما في الأحكام أيضاً.

و لكن هذا غير ما نحن فيه؛ لأنّ محلّ كلامنا هو جواز العمل بظواهر القرآن فيما إذا لم يوجد من كلمات الأئمة (عليهم السلام) ما يكون قرينه على خلاف المعنى الظاهر، فمع الفحص و عدم وجدان القرينه على الخلاف، نعمل بظواهره، و هذا غير مشمول للنهي في هذه الطائفة.

الطائفة الثالثة: و هي الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، من قبيل قولهم (عليهم السلام): «من فسّر القرآن برأيه فقد كفر»، أو كما ورد بلفظ هوى، و أيضاً بلفظ، «أكبه الله على وجهه في النار».

و الاستدلال بهذه الطائفة موقوف على دعوى أنّ حمل اللفظ على المعنى الظاهر له هو تفسير بالرأى، و من هنا استشكل عليه: بأنّ

حمل اللفظ على المعنى الظاهر ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسير معناه: كشف القناع، و كشف الستر عن الشيء، و المعنى الظاهر ليس مستوراً، و ليس مقنعاً، ليكون حمله عليه تفسيراً، و لو سلّم أنّه يصدق عليه أنّه تفسير، و لكن لا يصدق التفسير على من فسّر بالرأى؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من الرأى هو الرأى الشخصى و الاجتهاد الشخصى، و حمل اللفظ على المعنى الظاهر الذى يفهمه الناس بحسب قواعد اللّغة و العرف لا يصدق عليه أنّه تفسير بالرأى.

و هذا جواب صحيح، لكن فى مقابله شبهة حاصلها: أنّ الظهور يقتضى أحياناً من التدبّر و إعمال الرأى و خصوصاً فى الظهورات السياقية التركيبية التى يكون اقتناص الظاهر منها بعد ملاحظة بعض

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٤

الخصوصيات؛ إذ ليس الظاهر دائماً يكون عفويّاً، بل قد يحتاج إلى إعمال عناية و أعمية، خصوصاً فى الظهورات السياقية التركيبية، و من الواضح: أنّ هذا ليس مطلباً بديهياً يلتفت إليه عموم الناس، بل الذى يلتفت إليه إنّما هو الألمعى من الناس، و من هنا، نرى التفاوت بين فهم العلماء و غيرهم، بل بين العلماء أنفسهم فى مقام التفسير، إذن، فيصدق فى مثل ذلك أنّه تفسير بالرأى، و إن كنت قد عرفت أنّه لا يكون تفسيراً بالرأى فيما إذا كان ظهوراً عرفياً كما فهمنا نحن أنّ المتشابه و المحكم إنّما هو باعتبار المصداق.

و جواب هذه الشبهة هو أن يُقال: إنّ ذلك ليس تفسيراً بالرأى و إن احتاج إلى إعمال عناية و تدبّر، و ذلك لأنّ هذا الشخص بحسب الحقيقة، امتيازه على غيره فى أنّه أدرك و استوعب بأعميته تلك القرائن و الخصوصيات السياقية و الكلامية و التى تعطى الكلام ظهوره فى المعنى المعين، بحيث أنّه بعد هذا لو شرحها للعرف لسلموا بذلك الظهور فى ذلك المعنى، و هذا ليس تفسيراً بالرأى؛ لأنّه حمل على الظاهر، لكن إن هو التفت إلى مجموع عناصر الكلام التى هى أيضاً لها دلالة، و غيره لم يلتفت إليها، أو فاته بعضها، و لكن لو ألقى ما التفت إليه منها إلى غيره لسلم بها.

أمّا لو أراد استخراج معنى الآية بحيث لو شرح تمام خصوصيات المطلب للناس لأنكر العرف عليه هذا الفهم، فمثل هذا يكون تفسيراً بالرأى، فما هو صحيح هو الأوّل، و ما ليس بصحيح هو الثانى، ثمّ إنّ كلمة (الرأى) الواردة فى هذه الروايات، تارةً نحملها على المعنى اللّغوى الأوّل لهذه الكلمة، أى: معنى الاجتهاد و التشخيص و نحوه، و حينئذٍ: يأتى الكلام المنقول عن الأصحاب.

إلّا أنّه يوجد احتمالان آخران فى المراد من التفسير بالرأى فى

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٥

هذه الروايات فى قبال الاجتهاد الشخصى، و لعلّ مرجع الاحتمالين إلى نكتة واحدة.

الاحتمال الأوّل: أن يكون التعبير بالتفسير بالرأى و التحذير منه، و لا أقلّ فى بعض هذه الروايات، من المحتمل أن يكون المراد من (الرأى) فى ذلك ما نسّميه بلغتنا اليوم بإعمال الجانب الذاتى فى عملية التفسير، و يكون التعبير (بالرأى) إشارة إلى عدم الموضوعية فى التفسير، فمثلاً: يُقال: هذا البحث موضوعى، و ذاك البحث ليس موضوعياً، فالبحث الموضوعى هو أنّ الباحث لم يحكم ذاته و أفكاره المسبقة و عواطفه المبدئية أو الإقليمية و غيرها فى البحث، و إنّما كان تمام همّه طلب الواقع دون أن يفرض عليه مواقف فكرية مسبقة، و قد تعرّض لها السيّد الأستاذ فى كتابه اقتصادنا مفصلاً.

و أمّا إذا كان همّه الوصول إلى نتيجة هو من أوّل الأمر يتبناها و يفتش عن الشواهد لها، طارحاً ما لا يكون موافقاً لها جانباً، حينئذٍ يُقال عن هذا البحث: إنّهُ ليس موضوعياً.

فمن المحتمل أنّ الأئمة (عليهم السلام) حينما رأوا أنّ الجدل قد شاع و ذاع فى الآيات القرآنية و تفسيرها، و صار كلّ ذى طريقة و مذهب يخضع القرآن لمذهبه و طريقته عن طريق الاستدلال بالقرآن نفسه، و إن لم يكن استدلالاً موضوعياً، إلّا أنّه صورة استدلال، لكن فى الواقع هو استغلال للقرآن، حينئذٍ: ورد عن الأئمة (عليهم السلام) المنع و الردع عن تفسير القرآن بالرأى، فإنّ هذا التفسير بهذا المعنى من أعظم المحرّمات؛ لأنّه تحكيم للأفكار المسبقة على القرآن، انتصاراً لمذهب، و إخضاع القرآن لهذه الأفكار، لا

إخضاع ذاته وأفكاره للقرآن، فعبر عن إخضاع القرآن للمذهب والأفكار (بالتفسير بالرأى) دون أن يقصد من الرأى الاجتهاد فى التفسير الراجع إلى الموضوعية فى التفسير، و تحكيم

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٦

القرآن فى الأفكار والمذاهب، بل كان القصد ما عرفته، ولهذا يعتبر هذا التفسير بالرأى مساوقاً للكفر كما ورد عنهم (عليهم السلام): «من فسّر القرآن برأيه فقد هوى»، وهذا الاحتمال إن لم يحصل القطع به فى جملة من الروايات، فلا أقل من كونه محتملاً قريباً. والحاصل هو أن يكون المراد بالاحتمال الأوّل هو إعمال الجانب الذاتى فى التفسير، فى قبال الجانب الموضوعى، حيث شاعت مذاهب واتجاهات حاول أصحابها أن يستغلّوا القرآن ويخضعوه لآرائهم ومذاهبهم، ولكن بصورة استدلال به، فيكون المراد بالتفسير هو رغبة الإنسان بما تقتضيه مصلحته ومذهبه، لا ما يقتضيه الواقع والحقيقة، وهذا من أبشع أعمال التلاعب بكتاب الله، بل هو الكفر والهوى كما ورد عن الأئمة (عليهم السلام).

والفرق بين مثل هذا التفسير وبين الاجتهاد الشخصى هو أنه قد يكون الاجتهاد الشخصى موضوعياً ومبتياً على أساس البرهان والدليل العقلى، كما ذهب إلى هذا المسلك كثير من المسلمين فى المقام، كما هو الحال فى مدارس المعتزلة.

وهذا الاحتمال، إن لم يحصل القطع به فى جملة من الروايات، فلا أقل من كونه محتملاً قريباً.

الاحتمال الثانى: هو أن يُقال: إن كلمة (الرأى) كانت فى المدارس الفقهيّة المعاصرة لعصر صدور النصوص من الأئمة (عليهم السلام) كانت عنواناً ومصطلحاً لذلك الاجتهاد المبنى على الظنّ والتخمين، متمثلة فى القياس والاستحسان، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع، ونحو ذلك، وفى عصر الإمام الصادق (عليه السلام) انقسم الفقه الإسلامى إلى تيارين، أحدهما يؤمن بمدلول كلمة (الرأى) فى الاحتمال الثانى، وهو الذى عوّل عليه جملة من فقهاء المسلمين.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٧

والآخر، هو الذى لم يبن على حجّية مثل هذه الأدلّة الظنيّة والتخمينيّة، فأصبح عنوان (الرأى) عنواناً لهذا الطرز من الأمارات الظنيّة الناقصة، وحينئذٍ يكون المراد من قول المعصوم ان «من فسّر القرآن برأيه فقد هوى»، ونحوها، يكون المراد من هذه العناوين الظنيّة، من الاستحسان والقياس وأخواتهما، ممّا لا دخل له فى إقامة الحجّية القطعيّة، أو تكوين حجّية الظواهر، ولا تجرى فى مثل المقام أصالة عدم النقل بعد إجمال هذا الكلام كما سيأتى.

إذن، فبناءً على تنزيل الرأى على أحد هذين الاحتمالين، حينئذٍ يكون من الواضح خروج هذه الروايات عن محلّ الكلام.

وقد تبين أن الطائفة الأولى معلومة البطلان جزماً، والطائفة الثانية صحيحة جزماً، ولكن لا تضرّ بحجّية ظواهر القرآن كالثالثة.

وفى مقابل هذه الطائفة، توجد روايات تدلّ على حجّية ظواهر القرآن، بحيث لو تمت دلالة هذه الطائفة الأخيرة، لكانت هذه الروايات معارضة بالنسبة لها، وهذه الروايات التى تدلّ على حجّية ظواهر القرآن طوائف.

الطائفة الأولى: وهى التى تدلّ على وجوب التمسك بالقرآن واتباعه والعمل به، خصوصاً ما جعل فيه الكتاب والعتره فى عرض واحد، كما فى حديث الثقلين، فإنّ هذه الطائفة تدلّ إمّا بالإطلاق اللفظى أو المقامى على حجّية كلّ دلالة عرفية فى القرآن، ومن هنا، تقع المعارضة بينها وبين الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لو تمت تلك الروايات فى نفسها، وتمّ الاستدلال بها هناك، وتكون النسبة بين هاتين الطائفتين العموم من وجه، ومادّة الاجتماع (الظهور)، وبعد التعارض والتساقت، لا يثبت الردع، ونرجع إلى استصحاب حجّية الظهور الثابتة ولو بالإمضاء فى صدر الشريعة.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٨

الطائفة الثانية: هى ما دلّ على عرض الشرط فى المعاملات ونحوها على كتاب الله تعالى، فإن خالفه فهو باطل، وإن وافقه فهو صحيح.

و العرض على كتاب الله تعالى تارة يُراد بالكتاب: اللفظ، و أخرى يُراد بالكتاب: المعنى، فعلى الأول: يتم الإطلاق اللفظي، و على الثاني: يتم الإطلاق المقامي، و حينئذٍ: تكون نسبة التعارض بين هذه الطائفة، و بين الطائفة الأولى بنحو العموم من وجه، فإن لم نقل بتقديم هذه الطائفة في مورد الاجتماع لندرة مخالفة الشرط فيها لكتاب الله تعالى، أو قل: لعدم إمكان اختصاصها بخصوص موارد مخالفة الشرط مع صريح نص الكتاب العزيز، فلا أقل من التساقت، و حينئذٍ: نرجع إلى استصحاب عدم الردع عن الاستناد إلى ظواهر القرآن، و هو تعبير آخر عن استصحاب الحجية.

الطائفة الثالثة: و هي الدالة على عرض نفس الروايات الصادرة عن العترة (عليهم السلام) على كتاب الله تعالى، و هذه الطائفة أوضح دلالة على المطلب من سابقتها؛ لأنه في الطوائف السابقة قد تُحمل مرجعية القرآن - لتعيين و تمييز الشرط الصحيح - على مرجعية مضمون الكتاب المتحصّل و لو بالتفسير بالروايات.

و هذا الاحتمال غير وارد في مرجعية القرآن في تمييز تلك الروايات نفسها، حيث إنه هنا توجد مرجعية مستقلة للظهورات القرآنية بالأصالة، و لا يحتمل اختصاص هذه المرجعية بخصوص النصوص القرآنية الصريحة منها؛ لأنّ الغالب فيمن يكذب على الأئمة (عليهم السلام) أن لا يروى شيئاً على خلاف صريح القرآن، بل الغالب فيما يكذب فيه عليهم (عليهم السلام) أن يكون مخالفاً مع ظواهر القرآن، إذن، فلا معنى لحمل هذه الروايات على خصوص ما يخالف صريح القرآن، إذن، فتكون هذه الطائفة أخص من الطائفة السابقة، فتخصّص بها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٩

الطائفة الرابعة: و هي التي مارس فيها الإمام (عليه السلام) عملية الاستدلال بظهور آية في مقام استخراج حكم، و هذه الطائفة تتمثل في روايات كثيرة، و هي تدلّ على حجّية ظواهر القرآن؛ لأنّ الإمام استخراج الحكم فيها من ظاهر القرآن. و هذه الطائفة بهذا الاعتبار أخصّ مطلقاً من عمومات النهي عن التفسير بالرأى، و حينئذٍ: تكون مخصّصة لها. و قد يتوهم أنّ استدلال الإمام (عليه السلام) لا يدلّ إلّا على جواز رجوع الإمام نفسه إلى ظواهر القرآن، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في جواز رجوعنا نحن.

و هذا الإشكال لا يرد، و له أحد جوابين:

الجواب الأول: هو أنّ الإمام (عليه السلام) في كثير من الموارد التي استدللّ فيها على الحكم بظاهر القرآن، كان يتقمّص قميص المدعى، و ينزع ثوب الحجّة و المعصوم الذي لا يحتاج فيه إلى استدلال أصلاً.

و هذا التقمّص يعرف بقريته الاستدلال؛ لأنّ الاحتياج إلى إقامة الدليل معناه: إنه مدّع، و حينئذٍ: يستدلّ بظاهر القرآن، فيكون هذا الاستدلال بلحاظ هذا التقمّص ظاهراً في حجّية ظواهر القرآن.

نعم، لو فرض أنّه لم يكن ظاهراً حين الاستدلال في أنّه يتقمّص ثوب المدعى، و إنّما كان الاستدلال لمحض التنبيه على معنى الآية، حينئذٍ: يرد الإشكال.

لكن هذا خلاف ظاهر المنساق من الاستدلال؛ لأنه إذا استدللّ على شيء معناه: أنّه حجّة للمدعى.

الجواب الثاني: هو أنّ الإمام (عليه السلام) في جملة من الموارد قد ساق الاستدلال بالآية مساق تعليم السائل و إحالته على الظواهر

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٠

القرآنية، كما في قوله في رواية عبد الأعلى مولى آل سام: «هذا و أمثاله يُعرف من كتاب الله تعالى، ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ، امسح على المرارة»، فكأنّه يوحى إليه بالرجوع إلى ظواهر كتاب الله، و حينئذٍ: تكون هذه الطائفة من أقوى الطوائف الدالة على حجّية ظواهر القرآن لغير الإمام، و تكون مخصّصة لما دلّ على النهي عن تفسير القرآن بالرأى، إذن، فلا إشكال في حجّية ظواهر الكتاب لغير الإمام أيضاً، هذا كلّ في مناقشة الاتجاه الأول.

## الاتجاه الثاني: في إسقاط حجية الظهور القرآني،

و هو الاتجاه الذي ينكر أصل انعقاد الظهور في القرآن، ويدّعى فيه الإجمال، وهذا فيه دعويان: الدعوى الأولى: هي دعوى الإجمال الذاتي، بمعنى: أن الكلام في نفسه لا ظهور له.

الدعوى الثانية: هي دعوى الإجمال العرضي الناشئ من العلم الإجمالي، إذن، فهنا معنيان للإجمال: ذاتي، و عرضي. أما الإجمال الذاتي فكأنه يظهر من بعض الكلمات أنه له تقريبان:

التقريب الأول: هو أن يدّعى الإجمال الذاتي المتعمّد، بحيث إن المولى تعمّد في أن يجعل كلامه مجملاً بحيث لا يتيسّر فهمه للإنسان الاعتيادي، وقد ذكر في بعض وجوهه أنه لعله بنكته ربط الناس بالإمام؛ لأن القرآن إذا كان مبيّناً، حينئذٍ، يستغنى الناس عن الإمام (عليه السلام)، أما إذا كان مجملاً و غير مبيّن، فإنه لا يمكن للناس أن تستغنى عن الإمام، وبهذا لا يعطل دور الأئمة (عليهم السلام). وهذا التقريب، لعلّ مجرد تصوّره يكفي للقطع بطلانه؛ إذ كيف

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧١

يتصوّر حكيم يأتي الناس بكتاب محكم ليهديهم به، ثمّ يتعمّد في أن يجعله مجملاً ملغزاً بحيث لا يفهمه الناس، مع أنه يريد أن يُثبت أحقيّة مدّعه بهذا الكتاب، فإنّ هذا مطلب لا يمكن أن يصدر من أدنى حكيم، فضلاً عن خالق الحكماء تعالى. و أما ربط الناس بالحجج والأوصياء (عليهم السلام)، فهذا فرع إثبات أصل الرسالة الذي لا بدّ فيها من أن يكون القرآن مبيّناً واضحاً ليتدبّره الناس و يؤمنوا بأنه من الله تعالى؛ لأنّ هذا سند النبوة؛ إذ بعده تثبت النبوة و الإمامة، إذن، فربط الناس و الأمة بالأئمة لا يتوقّف على إجمال القرآن، حيث إن المقدار المبيّن منه ليس جزءاً محدوداً، و الجزء الأعظم من حقائق الشريعة لم يُبيّن في القرآن، بل ترك بيانه للرسول و خلفائه الأئمة المعصومين (عليهم السلام).

و الحاصل هو: أن هذه الدعوى نفس تصوّرها يوجب القطع بطلانها.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إن الإجمال ليس أمراً متعمّداً، و لكنّه على القاعدة، فطبع المطلب يقتضى الإجمال، و ذلك لأنّ كلّ كتاب تُقدّر دقّته و عمقه بدقّة و عمق صاحب الكتاب، فكلمًا كان صاحب الكتاب أدقّ، كان كتابه أصعب فهمًا، إذن، فهذا الإجمال الذاتي ينشأ من دقّة المعنى، لا من خصوصيّة اللفظ، و مقتضى التناسب هذا أن يتعدّد فهم كتاب الله تعالى على غير الأئمة (عليهم السلام).

و هذا التقريب أيضاً لا محصّل له؛ لأنّ الكتاب الذي يصدر من مصدر رفيع الشأن عالم حكيم، لا بدّ و أن يتناسب مع الفرض الذي أنزل و جعل من أجله هذا الكتاب، و كلّما كان ذلك المصدر أعلى شأنًا كان وفاء ذلك الكتاب بذاك الغرض أتمّ و أيقن و أضبط، فلو فرض أن المولى كان بصدد إنزال كتاب لتحقيق حال القوانين الهندسيّة، و تحقيق حال النسب

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٢

المكائنيّة، حينئذٍ: لا بدّ و أن يفرض أنّ هذا الكتاب فيه من الدقّة ما لا يوجد في كتاب هندسيّ آخر، فكيف إذا كان الغرض من إنزال القرآن ليس مزاحمة أفليدس أو أيّ عالم آخر، و إنّما كان الغرض منه هداية الإنسان و إخراجة من الظلمات إلى النور، و تربيته تربيةً صالحه، فلا بدّ و أن ينظر إلى هذه الحيثيّة، و هي حيثيّة وفاء القرآن بالتربية الصالحة و إخراج الإنسان من الظلمات إلى النور، و لا شكّ في أن القرآن واف بهذا وفاءً لا نظير له و لا مثيل في تاريخ البشريّة، إذن، من هنا يُعرف أنّ الغرض الذي هو تربية الإنسان بنفسه يتوقّف على تبسيط المطالب و التكلّم بلغه يفهمها الناس، و إلّا، كان ذلك نقضاً للغرض، هذا مضافاً إلى أنّنا نحن نتكلّم في آيات الأحكام، و فيها لا يوجد طلاسّم و لا تغفل الدقّة بنحو لا يفهم، فإذا قال: إذا مات الإنسان و له أولاد ذكور و إناث فللذكر مثل حظّ الأنثيين، فمثل هذا لا يتصوّر فيه دقّة لا تفهم، نعم، قد تكون الدقّة في ملاكات الأحكام، إلّا أنّ هذا غير محلّ كلامنا.

و أمّا الإجمال العرضي فهو مبني على دعوى وجود علم إجمالي بعدم إرادة بعض ظواهر القرآن، كوجود قرينة على الخلاف، فيقع التعارض و الإجمال فيما بينها.

و هذا الكلام صحيح في نفسه، إلا أن مثل هذا العلم هو موجود أيضاً بالنسبة للسنة، و لا يدعى أحد سقوطها من الحجية، بل كما يُقال في السنة: إن هذا العلم ينحل بعد الفحص عن المخصّصات و القرائن، كذلك يُقال بالنسبة لظواهر القرآن. و قد مضى تحقيق هذا البحث في وجوب الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعام، و ليس للكتاب مزية على السنة من هذه الناحية. و عليه: فالصحيح أن ظواهر القرآن في آيات الأحكام حجة، كظواهر السنة الشريفة فيها.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٣

### [الجهة الخامسة أن الحجية الثابتة للظهور، هل هي ثابتة لظهور موضوعي فرعي محفوظ، أو هي ثابتة لظهور ذاتي شخصي]

الجهة الخامسة: و هي في بحث لم يطرح بهذا العنوان من قبل العلماء، و هو أن الحجية الثابتة للظهور، هل هي ثابتة لظهور موضوعي فرعي محفوظ، أو هي ثابتة لظهور ذاتي شخصي؟ و توضيحه: أن العلماء طرحوا في كتبهم الأصولية مسألة أخرى، و هي مسألة أن الحجية الثابتة في المقام، هل هي بمعنى إجراء أصالة الحقيقة تعبدًا، أو بمعنى جريان أصالة الظهور؟ و قد قصدوا من الأول: حمل اللفظ على المعنى الموضوع له، فحجية الظهور على الأول معناها: وجوب حمل كل لفظ على معناه الموضوع له لغه.

و قصدوا من حجية الظهور في الثاني: حمل اللفظ على المعنى الذي ينسب إلى الذهن، و لو بمعونة القرائن غير الوضع، فسّموا الأول بأصالة الحقيقة، و سمّوا الثاني بأصالة الظهور، و فرعوا على ذلك: أنه في موارد احتمال قريته المتصل للعام- فيما إذا بني على أن حجية الظهور بالمعنى الأول- تجرى أصالة الحقيقة لإثبات المراد، فعند ما يقول: رأيت أسداً، مع الكلمة المحتملة القريته، حينئذ، تجرى أصالة الحقيقة، و يحمل اللفظ على (المفترس)، و أمّا إذا بني على أن حجية الظهور بالمعنى الثاني، فلا تجرى أصالة الظهور؛ للشك في موضوعه؛ لأن الظهور الفعلي لم ينعقد في المعنى الموضوع له مع وجود محتمل القريته المتصلة الهادم للظهور، و قد جعلوا هذا من ثمرات هذين الاحتمالين.

و هذا البحث ليس جديراً بالتوقف و التفصيل؛ إذ من الواضح صحة الاحتمال الثاني، و بطلان الاحتمال الأول، بمعنى: أن الحجية ليس تمام ملاكها حمل اللفظ على المعنى الموضوع له، بقطع النظر عن تمام ما له دخل في تكوين المدلول الفعلي للكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٤

و إنّما الصحيح أن الحجية مرجعها إلى وجوب حمل اللفظ على المعنى الظاهر المتعين بلحاظ مجموع نكات الكلام و خصوصياته بما فيها الوضع، فالوضع يكون ملحوظاً في ضمن جميع القرائن و الملابس.

لكن نحن نريد أن نطرح بحثاً آخر، حاصله: إن هذه الحجية بعد الفراغ عن أن موضوعها هو الظهور، بمعنى: تمام الخصوصيات الدخيلة في تكوين المدلول العرفي و اللغوي لهذا الكلام، بعد الفراغ عن هذا، حينئذ يُقال: هل يُراد من الظهور الذي هو موضوع الحجية، هل يُراد به الظهور الفعلي الشخصي الذي ينسب إلى الذهن، أو أن المراد به هو الظهور الكلي النوعي؟ و نقصد بالظهور الكلي النوعي الظهور الذي يتكوّن بملاحظة مجموع قواعد و أساليب اللغة و العرف في مقام المحاوره و التفهيم و التفهم.

و هذان الظهوران قد يختلفان؛ لأن الإنسان و إن كان ابن اللغة، لكنّه ابن ظروفه أيضاً، فإن الإنسان يتأثر في مقام تفهيمه للكلام باللغة و بالعرف العام، و بأساليب المحاوره، فهذا صحيح، لكنّه أيضاً يتأثر بأشياء أخرى ترجع إلى خصوصياته الشخصية، كمطالعاته و بيئته،



إذن، الظهور الشخصي الفعلي ليس وليد اللّغة و العرف فقط، بل هو وليد اللّغة و العرف و يتدخّل فيه أحياناً الخصوصيات الشخصية، و من هنا، قد يختلف الظهور الموضوعي عن الظهور الذاتي، فالظهور الموضوعي عبارة عن دلالة الكلام على معنى، و يكون منشأ هذه الدلالة مجموع ما لدى العرف و اللّغة من أساليب في التفهيم و التفهّم، بينما الظهور الذاتي عبارة عن انسباق المتبادر بالذات من هذا اللفظ بالذات لهذا الشخص بالذات.

و من هنا نطرح هذا البحث، و هو أنّه ما هو موضوع حجّية

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٥

الظهور، هل هو الظهور الموضوعي النوعي، أو أنّه هو الظهور الذاتي الشخصي؟ إذن، فنحن بحاجة للتمييز بين هذين الظهورين. و قد تقدّم أنّ المقصود بالظهور الذاتي الظهور الفعلي الذي ينسب إلى ذهن شخص ما بالخصوص، و هذا الظهور من شئونه و خواصّه، ان مقام ثبوته هو عين مقام إثباته؛ إذ ليس له واقع إلّا انسباق الذهن إليه، و فهم الشخص هذا المعنى من هذا اللفظ، و هذا الانسباق أمر وجداني، ثبوته عين إثباته، كما هو الحال في سائر الأمور الوجدانية، و من شئونه أيضاً: أنّه قد يختلف في شخصين، كما يتفق كثيراً أنّ شخصين كلّ منهما يقرأ رواية فيستظهر أحدهما غير ما يستظهره الآخر، فهنا: الظهور الذاتي حصل لكلّ منهما مع الاختلاف فيما استظهره كلّ منهما، فكان لهذا الظهور مدلولان مختلفان، و من هنا يُعلم: أنّ الظهور الذاتي نسبي، يعني: أنّه قد يختلف من شخص لآخر باختلاف أحد عاملين:

العامل الأول: هو عدم استيعاب تمام نكات اللّغة و أساليب المحاوره، فأحدهما يظهر له ما لا يظهر للآخر، و يخفى عليه ما لا يخفى على الآخر.

العامل الثاني هو تدخّل شئون الشخصية في فهم المعنى، من قبيل تدخّل مهنة الشخص و طرز ثقافته و أسلوب تربيته و معاشرته و نحو ذلك، إذن، فالظهور الذاتي نسبي.

و في مقابل هذا الظهور، الظهور الموضوعي، و هذا الظهور مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّ المقصود بالظهور الموضوعي ليس الظهور الذي ينسب إلى ذهن زيد أو عمرو حتى يكون أمراً وجدانياً، بل الظهور الموضوعي عبارة عن الدلالة المتحصّلة للكلام بموجب تمام القوانين الثابتة للمحاوره في تلك اللّغة، و هذه الدلالة لها واقع و تعين و مقام ثبوت بقطع النظر عن فهم زيد الشخصي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٦

و إن شئت قلت: إنّ الظهور الموضوعي هو الظهور لدى ربّ النوع لأبناء اللّغة، بينما الظهور الذاتي هو الظهور لهذا أو لذاك، و بهذا يعرف: أنّ مقام ثبوت الظهور الموضوعي غير مقام إثباته، أي: أنّ له واقعاً قد يُعرف و يصل، و قد لا يُعرف و لا يصل، و هذا معناه: أنّه قد نشكّ في الظهور و لا ندري أنّه ظاهر في أيّ معنى، و هذا الشكّ ليس شكّاً في الظهور الذاتي؛ لأنّ الظهور الذاتي ينسب إليه الذهن، إذن، فهو أمر وجداني، و لا شكّ في الأمور الوجدانية، و إنّما يكون الشكّ في الظهور الموضوعي.

ثمّ إنّ هذا الظهور الموضوعي لا يتصوّر فيه النسبية و التفاوت بين الأشخاص، فبيما لو استظهر فقيهان و ظهر لأحدهما معني لم يظهر للآخر، فهنا، لا محالة أنّ أحدهما مصيب و الآخر مخطئ، لا أنّ كلّاً منهما مصيب، نعم، كلّ منهما ظهوره ذاتي تامّ؛ لوجوده في ذهن كلّ منهما، لكن الظهور الموضوعي على طبق أحدهما فقط، و لا يُعقل أن يكون على طبق كلّ منهما، و هذا معنى أنّ أحدهما مصيب و الآخر مخطئ.

و هذان الظهوران قد يتطابقان و قد يختلفان، بمعنى: أنّ الشخص قد يشتهه فيستظهر معني على خلاف ما للكلام من ظهور بلحاظ مجموع أساليب العرف و أهل المحاوره و اللّغة، و هذا الاشتباه ناشئ إمّا من عدم استيعابه لذلك أو لأجل تدخّل أمور شخصية في هذا الاستظهار.

و حينئذٍ نأتي إلى الحجّية فنقول: إنّ حجّية الظهور ما هو موضوعها، هل هو الظهور الذاتي أو الظهور الموضوعي؟

و الصحيح: أن موضوعها هو الظهور الموضوعي، فأصالة الظهور بمعنى لزوم حمل اللفظ على المعنى الذي يكون ظاهراً فيه بحسب واقعه الموضوعي، و بموجب مجموع أساليب اللغة المشتركة بين الأفراد.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٧

و الوجه فيه هو: أن أصالة الظهور إنما هي بملاك الطريقيّة و ظهور حال المتكلم في متابعته للغة و أساليب المحاورّة المشتركة. و من الواضح: أن ظهور حال كلّ متكلم في متابعته للعرف و الأساليب المشتركة، لا للعرف الشخصي للسامع، و أساليب اللغة إنما تصنع الظهور الموضوعي لا الشخصي، فأصالة الظهور في مقام اختلاف الظهورين تقتضى حمله على الظهور الموضوعي؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم أن يتبع القواعد العامّة للفهم العرفي، لا فهم شخص خاصّ مخالف للفهم العرفي المشترك، و حينئذٍ: فما دامت أصالة الظهور حجةً بملاك الطريقيّة و الكاشفيّة، و الطريقيّة مستمدّة من ظهور حال المتكلم، و ما دام أنّ هذا الظهور إنّما هو بلحاظ العرف المشترك، لا- بلحاظ ما يميّز به هذا السامع عن بقيّة أساليب العرف، حينئذٍ: لا بدّ و أن يكون موضوع أصالة الظهور هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي.

و حينئذٍ: يتولّد من هذا المطلب هذا السؤال، و هو أنّه إذا كان موضوع الحجيّة ما عرفت، إذن، فكيف نستطيع إحراز الظهور الموضوعي، مع أنّ ما بيدنا إنّما هو الظهور الذاتي، فكيف ينتقل من الذاتي إلى الموضوعي؟ و جواب هذا السؤال هو أنّ الانتقال و التوضيل إلى الظهور الموضوعي يكون عن طريق الظهور الذاتي بواسطة طريقتين، أحدهما تعبدّي و الآخر تحليلي.

أمّا الطريق الأوّل، فحاصله: دعوى أنّ الظهور الذاتي جعل عند العقلاء أمانة على الظهور الموضوعي، و الظهور الذاتي عبارة أخرى عمّا سمّاه العلماء بالتبادر، و جعلوه علامة على الحقيقة، و على أنّ اللفظ موضوع للمعنى الفلاني، و هذا التبادر الذي هو الظهور الذاتي بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٨

يُدعى أنّه كاشف تعبدّي و طريق عقلائي للظهور الموضوعي، بمعنى: أنّ السيرة العقلانيّة قامت على أنّ التبادر أو الظهور الذاتي يكون دليلاً على الظهور الموضوعي ما لم ينكشف الخلاف، و هذه الأمانة تختلف عن الأمانة التي ذكروها في باب علامات الحقيقة، ففي ذاك الباب جعلوا التبادر علامة على الحقيقة، أي: على الوضع، ببيان: أنّ التبادر يحصل لأحد سببين: إمّا الوضع، و إمّا القرينة، و حيث يجزم بعدم القرينة ينحصر سببه بالوضع، و حينئذٍ: يكون التبادر برهاناً إتيّاً على الوضع.

أمّا هنا، نريد أن نجعل التبادر الذي سمّيناه بالظهور الذاتي علامة على الظهور الموضوعي، و الظهور الموضوعي كما يلائم الوضع، يلائم القرينة أيضاً، فكما أنّ الاعتماد على الوضع داخل في أساليب العرف و المحاورّة، كذلك الاعتماد على القرينة داخل في أساليب العرف و المحاورّة، إذن، فكلتا العلتين تناسبان الظهور الموضوعي، فالتبادر سواء نشأ من الوضع أو من القرينة فهو ناشئ من الظهور الموضوعي، و لهذا لا- نحتاج في كون التبادر علامة على الظهور الموضوعي، و في الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي، لا نحتاج لنفي القرينة كما كانوا يحتاجون في مقام جعل التبادر علامة على الحقيقة إلى نفي القرينة؛ لأننا نحن نريد الوصول إلى الظهور الموضوعي الذي يناسب العلتين.

و الشيء الذي نريد إبرازه هنا هو احتمال أن يكون التبادر ناشئاً من الوضع و لا من القرينة، بل ناشئاً من سبب شخصي، و هذا حينئذٍ معناه: أنّه غير مستند للظهور الموضوعي، بل هو مستند إلى شيء ثالث، حينئذٍ: المدعى أنّ التبادر أمانة عقلائيّة على الظهور الموضوعي، و لو باعتبار أنّ العقلاء يرون أنّ الغالب في التبادرات هو الناشئة من أبناء

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٩

العرف الصحيحين، يرون أنّها ناشئة من الظهور الموضوعي، فباعتبار هذه الغلبة في أبناء العرف، حينئذٍ: يجري أصالة الحمل على الغالب، و يقال: إنّ الأصل في الظهورات الذاتية أنّها ناشئة من أحد الأمرين، إمّا الوضع أو القرينة، أمّا الاحتمال الثالث، فيكون منتفياً

عقلانياً، وهذا معنى جعل الظهور الذاتى أمانة ذاتية معتبرة على الظهور الموضوعى.

وهذه السيرة العقلانية المنعقدة على جعل الظهور الذاتى أمانة على الظهور الموضوعى ممضاه عقلانياً، فالفقيه يستعمل أمارتين طوليتين بجعله الظهور الذاتى أمانة على الظهور الموضوعى، والظهور الموضوعى أمانة على المراد من الكلام. و أما الطريق الثانى، وهو الطريق التحليلى لنفى الاحتمال الثالث، فحاصله: أن احتمال أن يكون هذا الفهم مستنداً إلى سبب شخصى، يمكن فيه إذا عرض هذا النص على مجموعته من أبناء العرف الذين نمت ثقافتهم العرفية مع اختلاف ثقافتهم وأساليب حياتهم، فإذا فهموا كلهم واستظهروا نفس ما فهمه واستظهره الفقيه، حينئذ يُقال: بأن هذا الفقيه لم يكن فى فهمه لهذا المعنى متأثراً بالمصطلحات الفقهية، فإن مقتضى حساب الاحتمالات أنه كلما كثر وتظاهرت النكات وتطابقت على معنى واحد، يقوى أن يكون هذا الظهور الموضوعى صحيحاً، وبتراكم هذه النكات وتطابقها ينفى احتمال السبب الثالث، ويتعين كون هذا الظهور الموضوعى ناشئاً من الظهور الذاتى.

وبعد أن عرفنا أن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعى الذى تحدده مجموع أساليب اللغة والعرف، حينئذٍ تُطرح مسألة أخرى.

وحاصلها: أنه أى الظهورين هو موضوع الحجية، هل هو الظهور فى عصر صدور النص أو الظهور عصر إرادة فهم النص؟

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٠

ومن الواضح: أنه إنما تطرح هذه المسألة فيما إذا اختلف الزمانان كما هو الحال بالنسبة إلى زماننا.

وهذا السؤال يفترض فى المرتبة السابقة الالتفات إلى أن اللغة على الرغم من ثباتها ظاهراً، إلا أنها تتغير وتتطور ولو بنحو الموجبة الجزئية بمرور الزمان، وحينما نقول: اللغة، لا نقصد فقط الدلالات الإفرادية فى اللغة، بل حتى الظهورات السياقية، إذ إنها تتبدل وتتغير وإن كان تغيرها وتطورها بطيئاً، باعتبار أن اللغة هى دائماً تعبير ومرآة لحياء الناس، بما فى حياتهم من أفكار وطرائق وآراء ومصطلحات فى العمل، ولما كانت مظاهر حياة الناس تتغير بشكلٍ وبآخر، كانت اللغة تبعاً لذلك تتغير، ولكنها أبطأ الظواهر الاجتماعية تغيراً، باعتبار جانبها الرمزي التجريدى، وهذا البطء يجعلها صالحة لفترة أطول، ولهذا يبدو أن التغيير فى اللغة أمر ضئيل نسبياً.

فإذا آمنا وافتنا إلى أن اللغة بالمعنى الذى ذكرناه تتغير وتتطور، إذن، لا غرابة فى أن يكون ظهور الكلام فى عصر غير ظهوره فى عصر آخر.

ومن هنا يتأتى السؤال المتقدم، وهو أن موضوع الحجية أى الظهورين هو؟ الظهور فى عصر صدور النص، أو الظهور فى عصر وصوله وإرادة فهمه إذا اختلف العصران؟

والجواب الصحيح هو أن موضوع الحجية هو الظهور فى عصر صدور النص، والنكتة فى ذلك وفقاً لمنهجنا هى أن أصالة الظهور على ما ذكرنا ليست أصلاً تعديدياً، وإنما هى أصل عقلائى مبنى على تحكيم ظاهر حال المتكلم؛ إذ إن ظاهر حاله هو الجرى على أساليب العرف واللغة فى مقام التفهيم والتفهم، وهذا الظهور الحالى هو النكتة النوعية التى تبرر جعل أصالة الظهور، ومن الواضح: أن

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨١

المتكلم بما هو متكلم إنما يكون الغالب و بمقتضى الطبع فيه متابعه العرف واللغة المعاصرة له، لا العرف واللغة التى سوف تتطور و تنشأ بعده، فكل كلام يصدر من متكلم يُحمل بمقتضى الطبع والغلبة على ما يكون منقحاً فى ذلك العصر، و أما حمله على الظهور الموضوعى فى عصر آخر فهو بناء تعديدى صرف، وليس مبيئياً على نكتة كشف نوعية، و حيث إننا لم نقبل بالظهورات التعديدية الصرفة، و إنما أرجعناها إلى الكاشفية والطريقة فلا بد حينئذٍ من القول إن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعى الكاشف عنه فى عصر صدور النص.

و من هنا يستشكل في أنّ الحجّة إذا كان موضوعها هو الظهور المعاصر للنصّ، إذن، كيف نستطيع إحرازه، مع أنّ غاية ما نستطيع إحرازه بالتبادر أو بالفحص هو الظهور الموضوعي المعاصر لنا؟  
 أمّا أنّ هذا الظهور كان موجوداً للكلام في عصر صدور النصّ، فهذا ما لا يمكن لنا إثباته، إذن، كيف يمكن أن نثبت أنّ هذا الظهور هو عين ذاك الظهور؟

و في مقام علاج هذه الشبهة وضعوا أصلاً سمّوه بأصالة عدم النقل، بمعنى: أنّه كلّما وجدنا ظهوراً للكلام في هذا العصر، و شككنا في أنّه هل كان موجوداً سابقاً أو لا، فحينئذٍ: نجرى أصالة عدم النقل، و بذلك يثبت أنّ الكلام كان في السابق له نفس هذا الظهور؛ إذ لو كان له ظهور آخر لكان معناه: أنّه نُقل، و المفروض أنّ الأصل عدم النقل.

وعليه: فأولاً: نثبت الظهور الذاتي، و ثانياً: نثبت الظهور الموضوعي في عصرنا، و ثالثاً: نُثبت بأصالة عدم النقل أنّ هذا الظهور هو نفس ذاك الظهور في عصر النصّ، و رابعاً: نرتّب على ذلك الظهور الحجّية، و قد يُسمّى هذا الأصل بالاستصحاب القهقري، باعتبار أنّه يُشبه الاستصحاب، لكن بشكل عكسي، أي: صدور للمراحل القبليّة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٢

من الزمان، فالمتيقّن لاحق، و المشكوك سابق، و هو و إن كان غير مشمول لدليل الاستصحاب، لكن هو مفاد سيرة عقلائيّة قائمة بنفسها، و سابقاً كنّا نقترح أنّ يُسمّى أصالة عدم النقل بأصالة الثبات في اللّغة؛ لأنّ هذا الشكّ لا يقتصر على المفردات و الأوضاع اللّغويّة فقط، بل كما نحتاج له في ذلك، كذلك نحتاج إليه في باب الظهورات السياقية للكلام، لاحتمال التغيير فيها؛ إذ ليس بابها باب الوضع و النقل، و لذا، فالأحسن أن يعبر عنه بأصالة الثبات في اللّغة.

و لا ينبغي الاستشكال في أنّ السيرة قائمة على مفاد أصالة عدم النقل، أي: أنّها قائمة على البناء على ثبات اللّغة و بقائها، و هذه السيرة لها مظهران، أحدهما: عقلائي، و الآخر: متشرعي.

أمّا المظهر العقلائي لها، فيمكن تحصيله من مثل ترتيب الآثار على ظواهر النصوص القديمة، من أوقاف و وصايا و نحو ذلك، فإنّ مبنى العقلاء خارجاً حينما يريدون إنفاذ وصيّة هو أنّه يعملون على طبق ما يعرفه العرف المعاصر لهم، و لا يكون احتمال التغيير و التطوّر وارداً بالنسبة إليه عقلائيّاً.

و أمّا المظهر المتشرعي لهذه السيرة، فهو عمل أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، فإنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) امتدّوا خلال فترة زمانيّة تساوى قرنين و نصف من الزمان، و لا نشكّ في أنّ الأجيال المتأخّرة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) في هذه الفترة كانوا يعملون بما يرونه ظاهراً من الحديث و القرآن الكريم، بقطع النظر عن احتمال تغيير الظهورات و الملابس التي كانوا يعيشونها و عن طول الفترة، و هي فترة مليئة بالمتغيّرات و الحوادث، بحيث لا تجعل اللّغة ثابتة خصوصاً في السنّة الشريفه، لكن مع هذا، فإنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) بقي ديدنهم هو ديدن الصحابة الأول، فلم يُدخلوا في الحساب مسألة احتمال التغيير.

و أمّا نكتة هذه السيرة، فهي أنّ كلّ إنسان بحسب خبرته و تجربته

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٣

الشخصيّة غالباً لا يرى تغييراً في اللّغة، فإنّ اللّغة أطول من عمر الأفراد، و لهذا يندر الإنسان الذي يرى تغييراً أو تطويراً في اللّغة، بل المرئي دائماً هو الثبات، و هذا ممّا جعل كلّ إنسان يرى أنّ التغيير في اللّغة حادثة على خلاف الطبع و العادة، و حينئذٍ: فهنا نحن أمام أحد افتراضين:

الافتراض الأوّل: هو أنّه إمّا أن يكون هؤلاء الأصحاب التفتوا إلى حقيقة احتمال التغيير في الظهورات، و أجروا أصالة عدم النقل، و هذا معناه: أنّهم جعلوه أصلاً عقلائيّاً، و هو أصالة عدم النقل، و الشارع أمضاه، باعتبار سكوته و تقريره لما عليه الأصحاب، و بهذا تكون أصالة عدم النقل حجّة.

الافتراض الثاني: هو أن يكون الأصحاب قد غفلوا عن هذه الناحية، وهذا غير مستبعد، باعتبار ندرة تغيير اللغّة في تجربة الإنسان الواحد، وعدم تكوّن انتباهٍ شاملٍ لعوامل تطوّر اللغّة، ففعلّ هذا الاحتمال لم يطرأ على ذهنهم، لا أنه طرأ و عولج بأصالة عدم النقل، و مع هذا يكفي هذا لإثبات المطلوب؛ لأنه مع غفلتهم لو لم يكن الشارع قد أمضى أصالة عدم النقل لعرضه للتفويت، و هذا يكشف عن إضائه لأصالة عدم النقل، و بهذا يتمّ المطلوب على أساس أحد هذين الافتراضين.

وعليه: نستنتج أصلاً اسمه أصالة عدم النقل.

إلا أن هذا الأصل لا يجري في موردين:

المورد الأوّل: هو فيما إذا علم بالنقل، و شكّ في التقدّم و التأخّر، فإذا علم أن لفظه (الصلاة) نُقلت عن معناها اللغويّ إلى المعنى الشرعيّ، لكن لا يدري أنها نُقلت في عصر النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم) أو في أيام الصادقين، فإنه هنا لا تجرى أصالة عدم النقل في أيام النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم)؛ لأنّ السيرة العقلانيّة غير منعقدة في المقام على هذا.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٤

و النكتة في عدم انعقادها هي أن العقلاء إنّما يبنون على أصالة عدم النقل؛ لأنهم يرون أن تغيير اللغّة حادث غير طبيعيّ، و حينئذٍ: فالأصل عدمه.

أمّا إذا كان هذا الحادث معلوم الوقوع، و إنّما يُشكّ في زمان وقوعه، حينئذٍ: لا يوجد غرابة في وقوعه في هذا الزمان أو ذاك بعد أن عُلم بأصل الوقوع.

المورد الثاني: الذي لا يجري فيه أصالة عدم النقل هو فيما إذا كان الشكّ في مؤثريّة الموجد في النقل، لا في وجود مؤثر في النقل. و توضيحه هو: أنه تارةً نحتمل أن تكون الكلمة الفلانيّة قد نقلت من معنى إلى آخر دون أن يكون أمامنا أشياء معيّنة نحتمل سببيتها للنقل، و إنّما مجرد احتمال في نفسه، ففي مثله: تجرى أصالة عدم النقل.

و تارةً أخرى نفترض أن هذا الاحتمال مقرون بتطوّر أحوال و أوضاع نحتمل أن تكون هذه الأحوال و الأوضاع سبباً في هذا التغيير، ففي مثله: لا تجرى أصالة عدم النقل؛ لأنّ مدرّكها إمّا السيرة العقلانيّة و إمّا السيرة المتشرعيّة، و من الواضح أن السيرة المتشرعيّة، القدر المتيقّن منها هو غير هذا المورد، فإنّنا لا نجزم أن الأصحاب لو التفتوا إلى هذا الاحتمال لبنوا على أصالة عدم النقل؛ فإنّ هذا غير محرز، كما أن السيرة العقلانيّة غير منعقدة؛ لأنّ نكتتها هي شدّة استبعاد النقل لما يترأى من ثبات في اللغّة، أمّا إذا التفت بالتفصيل إلى سبب آخر، و أنه موجب للنقل، ففي مثله: لا استبعاد في احتمال النقل، و معه: لا جزم بانعقاد السيرة العقلانيّة على أصالة عدم النقل.

و الحاصل هو أنه تجرى أصالة عدم النقل فيما إذا كان الشكّ في أصل النقل، و لم يكن الشكّ ناشئاً من سبب آخر.

و بعد أن تبين أنه إذا علم بأصل النقل و تردّد النقل بين أن يكون

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٥

في معنى سابق أو لاحق، فلا تجرى أصالة عدم النقل، و حينئذٍ: قد يتوهم إجراء الاستصحاب الشرعيّ، و ذلك بأن نستصحب بقاء الدلالة على حالتها، بمعنى: أن اللفظ الذي كان قبل النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم) يدلّ في اللغّة على المعنى اللغويّ، و نشكّ الآن في أن هذا اللفظ هل بقي في أيام النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم) يدلّ على ذلك المعنى أو لا؟ فنستصحب بقاء دلالة اللفظ على ذلك المعنى، و هذا استصحاب يثبت بدليل الاستصحاب، و ليس أصلاً عقلياً يُقال: إنّ العقلاء لا يبنون عليه في هذا المورد.

و قد يتوهم أيضاً التمسك بنفس هذا الاستصحاب في موارد يجري فيها أصالة عدم النقل، فيكون هذا الاستصحاب مؤكّداً لأصالة عدم النقل، فمثلاً: إذا افترض أن نقل اللفظ من المعنى اللغويّ إلى المعنى الشرعيّ كان مشكوكاً إلى يومنا هذا، فأصل النقل مشكوك، و نحن في مثله نجري أصالة عدم النقل، هنا، قد يتوهم فيقال: تتمسك بالاستصحاب و يكون مؤيداً لأصالة عدم النقل؛ لأننا

على يقين من دلالاته على المعنى اللغوي، و نشك في بقاء هذه الدلالة فنستصحبها.

و هذه شبهة سيالة في كل مورد يكون فيه يقين بالدلالة، ثم يشك في بقائها لاحتمال النسخ.

و الصحيح أنه ليست هذه الموارد من موارد الاستصحاب، و ذلك لأن الاستصحاب هنا في المقام له صيغتان، و كلاهما غير سديدة. الصيغة الأولى: هي أن نجرى استصحاب بقاء العلاقة اللغوية بين اللفظ و المعنى، و هذا الاستصحاب لا يجرى؛ لأنه ليس المستصحب هنا حكماً شرعياً، و لا موضوعاً لحكم شرعي.

أما أنه ليس حكماً شرعياً فواضح.

و أما أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي؛ فلأن الحكم الشرعي المترقب هنا هو الحجية، و الحجية موضوعها الظهور، و هذا الظهور من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٦

لوازم بقاء العلقه الوضعية، بمعنى: أن لفظه (الصلاة) إذا كانت لا تزال علاقتها الوضعية بالمعنى الفلاني، فحينئذ: إذا قال (صل) يكون كلامه كاشفاً عن ذلك المعنى المخصوص، إذن، فالظهور التصديقي للكلام، الذي هو موضوع الحجية من اللوازم المترتبة على بقاء العلقه الوضعية، فإذا أريد باستصحاب بقاء العلاقة إثبات الحجية، فلا تثبت إلا بالأصل المثبت، و هو غير مثبت كما تعلم.

الصيغة الثانية: هي أن نجرى استصحاباً تعليقياً، فنقول: إن هذا الكلام الذي صدر من المولى، لو كان قد صدر قبل احتمال النقل، لكان ظاهراً في المعنى الفلاني، و الآن نستصحب ذلك، فالمستصحب قضية شرطية، و هذا استصحاب تعليق في الموضوعات لا الأحكام.

و القضية الشرطية تارة يكون جزاؤها حكماً، و أخرى يكون موضوعاً للحكم.

فمثال الأول هو أن نستصحب أنه (لو غلى لحرم)، فهذا تعليق في الأحكام.

و مثال الثاني هو أن نستصحب هذه القضية و هي: أنه (لو قال لكان ظاهراً في كذا)، فالجزء، و هو الظهور، موضوع للحكم، إذن، فهذا استصحاب تعليق في الموضوعات.

و قد ذكرنا في محلّه، أنه لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام، فلا نقول به في الموضوعات.

## الجهة السادسة: في حجة قول اللغوي،

### إشارة

بمعنى أنه لم يتبين لنا الدلالة مباشرة، فهل يمكن الاعتماد على قول اللغوي لإثبات الدلالة أو لا؟

و كأن حجة قول اللغوي كانت مشهورة بين العلماء، و لذا لم

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٧

ينقل خلاف بين المتقدمين من علمائنا، مما أدى إلى ادعاء جملة منهم الإجماع على ذلك، كالسيد المرتضى (قده)، و جملة منهم استندوا إلى هذا الإجماع.

إلا أن هذه المسألة أصبحت بين العلماء الأصوليين محل خلاف، بل كأنهم تباؤا على عدم حجتيته.

و تفصيل الكلام في ذلك هو أن قول اللغوي تارة يُراد الاستناد إليه لإثبات موارد الاستعمال، أي: لإثبات أن لفظه (المولى) مثلاً تستعمل بالمعنى الفلاني و المعنى الفلاني.

و تارة أخرى: يُراد الاستدلال بقول اللغوي لتعيين الظاهر و غيره من المدليل، و بتعبير آخر: لتعيين المعنى الحقيقي، و المعنى المجازي، و عليه: فهنا مقامان للرجوع إلى قول اللغوي.

المقام الأول: في الرجوع إلى في تعيين الاستعمال، فهل يكون قوله حجة في ذلك أو لا؟

و يمكن تحليل الكلمات الواردة في الكتب في مقام بيان عدم حجّيته إلى عدّة وجوه:

### الوجه الأول: هو أن يُقال: إنه لا أثر لتعيين الاستعمال؛

لأنّ مجرد كون اللفظ مستعملاً في معنى لا يترتب عليه لزوم حمله عليه، بل الأثر الشرعي مترتب على تعيين المعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي، إذن، فلا فائدة في التعويل على قول اللغوي.

و جوابه هو: أنه يمكن أن تترتب ثمرات عديدة على تعيين الاستعمال من ناحية من قول اللغوي حتى لو لم يتعين المعنى الحقيقي له. فمن جملة الثمرات التي تترتب على تعيين الاستعمال هو أنه لو فرض أنّ اللفظ لم يكن له إلّا معنى واحد، بحيث لا يكون في معرض تكثّر معانيه، لكن لا نعرف حدود هذا المعنى وسعته و ضيقه، كما في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٨

كلمة (الصعيد) على القول بأنّ لها معنى واحداً، لكن لا ندري حدوده، أهل هو يستعمل في مطلق وجه الأرض أم في خصوص الظاهر منها، أو المرتفع؟ حينئذٍ إذا رجعنا إلى قول اللغوي لتحديد موارد الاستعمال فسوف نثبت بشهادته أنّ العرب يطلقونها على مطلق وجه الأرض، و حينئذٍ يترتب على قوله أثر شرعي، فيحصل عندنا إطلاق لمطلق وجه الأرض في آية التيمم.

و من جملة الثمرات المترتبة على تعيين الاستعمال بقول اللغوي، هي أن يكون تعيينه لمورد الاستعمال مفيداً، إمّا في تعيين اللفظ في معنى واحد، كما لو شهد اللغويون بأنّ هذا اللفظ لم يستعمل إلّا في معنى واحد، و حينئذٍ يتعين حمله عليه؛ لأنّ المفروض حجّية قولهم في ذلك، و حينئذٍ يزول احتمال حمله على معنى آخر.

و إمّا أنه قد يثبت بتعيينهم موارد استعمال عديدة، إجمال اللفظ، لتردده بين أكثر من معنى، كما لو شهدوا بتعدد المعاني له. بل قد يثبت بكلامهم كون المعنى حقيقياً، كما لو فرض أنّنا كنّا نعرف أنه لا علاقة مجازية بين هذا المعنى و المعنى الآخر الذي استعمل فيه اللفظ، فمثلاً: كلمة (مولى) إذا علمنا أنّها مستعملة في (العبد)، و شهد اللغويون أنّها استعملت في (السيد) في لغة العرب، حينئذٍ حيث إنّه لا علاقة من علاقات المجاز بين (العبد و السيد)، نعلم أنّ هذا وضع آخر لا مجاز.

### الوجه الثاني: في عدم حجّية قول اللغوي،

هو أن يُقال: إنّ قول اللغوي شهادة، فلا تكون حجّة إلّا إذا توفرت شروط الشهادة، من العدالة و التعدّد و صدق عنوان البيّنة؛ لأنّ الشبهة هنا من قبيل الشبهة الموضوعية، فيجب أن يتوفّر فيها العدالة و التعدّد.

و الجواب عن هذا الإشكال هو أنّه لو سلّم كونه من باب

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٨٩

الشهادة، فإنّ الشهادة في باب الشبهات الموضوعية لا يُشترط في حجّيتها لا العدالة و لا التعدّد، بل يكفي مجرد الوثاقة، كما حقّقناه في حجّية خبر الواحد من أنّه لا يختصّ بالشبهات الحكمية، بل يتعدّها إلى الشبهات الموضوعية، و لم يتمّ دليل على التخصيص. هذا كلّ لو قيل إنّه من باب الشهادة.

### الوجه الثالث: في عدم حجّية قول اللغوي هو ما ذكره صاحب الكفاية (قده)

[٨٠] من أنّ الرجوع إلى اللغوي إنّما يكون من باب كون اللغوي من أهل الصناعة و الخبرة في هذه المسألة، و الرجوع إلى أهل الخبرة و الصناعة إنّما استقرّ بناء العقلاء عليه فيما إذا أفاد قولهم الوثوق و الاطمئنان، و إلّا فلا.

و نحن نقول: إنّه هنا لا يُعلم ما هو منظور صاحب الكفاية (قده)، فهل هو يسلم بحجّية كبرى قول اللغوي، أو حجّية كبرى أهل الخبرة،

لكن بشرط حصول الوثوق و الاطمئنان؟ و في كلتا الحالتين، يكون هذا خلاف ما ذهب إليه نفسه في باب الاجتهاد و التقليد، حيث إن سائر صغريات هذه الكبرى بما فيها قول المفتي لم يشترط في حجّيته حصول الاطمئنان في مفاده. و إن كان منظور صاحب الكفاية (قده) النقاش في انطباق هذه الكبرى على الصغرى، بدعوى: أن اللغوي ليس من أهل الخبرة، فغاية ما يمكن أن يُقال في تقريب ذلك حينئذٍ هو أن الخبرة هنا بمعنى الحدس و الاجتهاد، فكلّ خبرة مبنيّة على الحدس و الاجتهاد يكون بناء العقلاء على التعبد بقول صاحبها، كما هو الحال في الخبرة بالفقه و الطبّ و غيره، و أمّا الخبرة غير المبنيّة على الحدس و الاجتهاد، بل مبنيّة على المعرفة الحسيّة، فهذا لا يدخل تحت عنوان أهل الخبرة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٠

و حينئذٍ نقول: إن اللغوي معرفته معرفة حسيّة لا حدسيّة و اجتهاديّة، فإن كان هذا هو المنظور له فحينئذٍ يرد عليه: أوّلًا: إن خبرة اللغوي في كثير من الأحيان تقوم على الحدس، فإنّه و إن كان رأس ماله السماع المباشر من العرب، إلّا أنّه بعدئذٍ يمكنه أن يستفيد و يقتنص المعنى بحدود ما يوافق هذا السماع، و لا يكون ذلك بمجرد رؤية الاستعمال فقط، فهو يقارن و يحدس و ينتزع بحسب خبرته، إذن، ففي مقام تحديد حدود المعاني يكون الحدس و الاجتهاد موجوداً و معمولاً به. و ثانياً: إنّ ما معنى هذه المقالة؟ و هي أن الخبرة إذا كانت قائمة على الحدس، حينئذٍ: قد تدخل تحت كبرى حجّية أهل الخبرة و تنعقد السيرة عليها حينئذٍ، و أمّا إذا كانت حسيّة فلا تكون حجّة؟ فإنّه من الواضح: أن الحدسيّة تضعف قيمة المطلب و الحجّية، فكيف تناط الحجّية بما يضعف قيمة المطلب؟! مع أن الحجّية العقلانيّة بملاك الطريقيّة و الكشف لا تتناسب مع كونها حدسيّة. و الذي ينبغي أن يُقال في المقام: إن العقلاء بحسب فطرتهم بنوا على حجّية أخبار الثقات في الحسيّات، باعتبار أن احتمال الكذب في خبر الثقة منفيّ بوثاقته، و احتمال الخطأ منفيّ بأصاله عدم الخطأ في الحسيّات، و لم يعمّموا ذلك إلى الحدسيّات، و لو كان المخبر ثقة؛ لأنّ غاية ما يقتضيه وثاقته أنّه صادق فيما يخبر عن حدسه في باب الحدسيّات، أمّا أن حدسه هل يصيب الواقع أو لا؟ فهذا لا يمكن إثباته، و البناء على إصابته الواقع لا بلحاظ الوثاقته؛ لأنّ هذا ليس كذباً، بل خطأ، و الوثاقته تنفيّ تعدّد الكذب، لا الخطأ، و لا يمكن إجراء أصالة عدم الخطأ؛ لأنّها إنّما تجرى عند العقلاء في الحسيّات لا الحدسيّات، و من هنا فرق العلماء بين الإخبارات الحسيّة للثقات و الحدسيّة لهم، فبنوا على حجّية الحسيّة دون الحدسيّة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩١

لكن استثنوا من عدم القول بحجّية الحدسيّات موارد معيّنة، بنكتة انسداد باب العلم غالباً فيها على الناس، و هي الموارد التي يكون الحدس فيها مبنيّاً على رياضة علميّة و تفرّغ و تخصّص و تهيو، كما لو كانت جهة الإخبار مربوطة بمطلب حياتيّ عام؛ فإنّه بمقتضى قانون العمل بين الناس تخصّص في كلّ مطلب من هذا القبيل جماعة يرجع إليهم في مقام تحصيل قضايا هذا المطلب على أساس الخبرة الحدسيّة أو الحسيّة، و إلّا، فإنّ أمور معاش الناس لا تستقيم، بل تتوقّف حركة الحياة؛ إذ لا يسع عمر الإنسان للتفرّغ لتحصيل كلّ هذه العلوم، و لهذه النكتة فرضت في القضايا العامّة المرتبطة بالحياة ارتباطاً عاماً، فكرة تقسيم العمل و التخصّص و الرجوع إلى المتخصّصين، فيتفرّغ جماعة للطبّ، و آخرون للفقه، و هكذا، فينتج تعبد الآخرين بأقوال هؤلاء المتخصّصين بنكتة حكمه الانسداد، و إنّما نسّميتها حكمه باعتبار أنّه يمكن عقلاً فرض تكليف الناس جميعاً بدراسة الطبّ مثلاً، أو الفقه، أو الهندسة، لكن هذا موجب لاختلال نظام حياة الناس و أمور معاشهم، و لهذا يبدو كأنّ باب العلم منسّد في المقام دونهم، و بحكم هذا الانسداد لباب العلم في المقام شُرّع الرجوع إلى المتخصّصين و أهل الخبرة تعديداً، و من هنا نشأت حجّية قول أهل الخبرة الذين تكون خبرتهم مبنيّة على الحدس، و استثنى من هذه الحجّية من كان باب العلم مفتوحاً لهم.

و لهذا نقول: إنّ السيرة لم تنعقد على الرجوع لأهل الخبرة لمن كان هو من أهل الخبرة، و لو لم يُعمل رأيه فعلاً، و لهذا قلنا: إنّ يجوز



الرجوع من قبل الفقيه الأقل علماً إلى من هو أكثر منه علماً، أمّا أنه يرجع إلى من يساويه، فلم تنعقد السيرة عليه. هذا هو تصوّرنا عن هذه الكبرى، و سوف يتوضّح أكثر في بحث حجّيته خبر الواحد في بحث الاجتهاد و التقليد.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٢

وعليه: ففي المقام إن كان كلام هذا اللغوي حسدياً و شهادته حسديّة، إذن، فهو مصداق للأصل من هذه الكبرى، و إن كانت شهادته خبرويّة حدسيّة، إذن، فهو مصداق للفرع منها.

نعم، هنا شيء سيأتي التنبيه عليه في خبرة اللغوي، و ذلك أنّ خبرته إذا فرض أنّها سنخ خبرة ذات مدارك في معرض البحث بالنسبة للفقيه، فلا- يجوز للفقيه التعويل على قول اللغوي؛ لأنّهُ تقليد مع إمكان الاجتهاد للفقيه، فإنّه و إن لم يتيسّر له أن يعيش مع القبائل العربيّة و يسمع منها، إلّا أنّه يمكنه أن يوازن و يناظر بطريقة ما، فهذا أمر ميسور له، فإذا لم يكن قادراً على النقاش في ذلك، إذن، فلا يكون مجتهداً مطلقاً.

نعم، ما يرجع إلى باب الشهادة الحسيّة أو الخبرات التي لا- يمكن للفقيه أن يناقش و يناظر فيها إلّا عن طريق الرجوع إلى اللغوي، حينئذٍ: لا بأس بحجّيته قول اللغوي فيها بالنسبة إليه.

و خلاصة ذلك: أنّ قول اللغوي حجّيه بقدر ما يكون شهادة عن حسّ بتتبع موارد الاستعمال، نعم، لا بدّ أن يكون ثقّة و ينقل عن حسّ، أو بواسطة ثقّة، فمؤلّفو اللّغة المتأخرون مثلاً لم يتبعوا بأنفسهم كلام العرب، بل تتبعوا من سبقهم من المؤلّفين في اللّغة، فمثلاً: شهادة شخص كصاحب (مجمع البحرين) [٨١] أو (النهاية) [٨٢] لا- حجّيه فيها؛ لأنّ مجرد نقل عن لغويين قبلهم، إذن، فلا بدّ و أن يُتعامَل مع هذه الشهادة كما يُتعامَل مع سائر الشهادات الحسيّة، فإنّما أن يشهدا بالحسّ، أو ينقل بحيث ينتهي نقله إلى الحسّ مع وثاقّة الواسطة، و حينئذٍ: يكون قول اللغوي حجّيه في تعيين موارد الاستعمال.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٣

و خلاصة ما يرد على صاحب الكفاية (قده) على كلا احتمالي كلامه، هو أنّه إن كان مقصوده من كلامه المتقدّم هو اشتراط حصول الوثوق في حجّيته قول أهل الخبرة، فهذا خلاف تطبيقات كثيرة أخرى لهذه الكبرى عنده و عند غيره، حيث إنّهُ لم يشترط لزوم حصول الاطمئنان من قوله كما طبّقه الآخوند (قده) نفسه بدون هذا القيد في بحث الاجتهاد و التقليد.

و إنّ كان مقصوده النقاش في انطباق تلك الكبرى في المقام، فغايته ما يمكن أن يُقال في تقريبه: أنّ أهل الخبرة معناه: أنّهم أهل الحدس و الاجتهاد، و في المقام ليس عمل اللغوي حدساً و اجتهاداً، بل عمله تجميع المسموعات و موارد الاستعمالات و نقلها، و معه: لا يكون عمله مسمولاً لأدلّة حجّيته قول أهل الخبرة، و لكن يرد عليه:

أولاً: إنّ خبرة اللغوي كثيراً ما تكون على أساس الحدس و أعمال النظر، فإنّه و إن كان عمله السماع و تتبع موارد استعمال الألفاظ، إلّا أنّه لا بدّ له أيضاً من أن يقارن بين موارد الاستعمالات، و يجتهد في تخريج المعاني التي يستعمل فيها اللفظ، و الاستفادة من مجموع تلك المسموعات.

و ثانياً: هو أنّ هذه المقالة لا محصّل لها؛ لأنّ الحدسيّة تضعيف لقيمة الحجّية، فلا يكون مناسباً لارتكاز العقلاء أنّ ما يوجب الضعف دخيل في الحجّية، و ما يوجب قوّة الحجّية مانعاً عن الحجّية، مع العلم أنّ جعل الحجّية عند العقلاء مبنّى على الكاشفيّة و الطريقيّة، إذن، فلا تكون الحجّية منوطّة بما يضعفها، و إنّما الصحيح أنّ العقلاء بحسب فطرتهم بنوا:

أولاً: على حجّية أخبار الثقات في الحسيّات، باعتبار أنّ الخطأ فيها منفيّ بأصالة عدم الخطأ الحسيّات، و احتمال الكذب منفيّ بالوثاقّة، كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٤

و ثانياً: بنوا على أن وثاقه المخبر في الحدسيات لا تقتضى أكثر من صدقه في إخباره عن حدسه.

نعم، يبقى احتمال خطأ حدسه عن الواقع، و هو ممّا لا يمكن نفيه بأصالة عدم الخطأ؛ لأنّ موضوعها هو الحسّ الذي يقلّ فيه الخطأ، دون الحدس الذي يكثر فيه الخطأ.

و لكنّهم استثنوا من عدم الحجّية في الحدسيات خصوص الموارد التي يكون الحدس فيها متوقفاً على تفرّغ و خبرة و اجتهاد لا يمكن توفّره عادةً لكلّ أحد، كما هو الحال في الميادين من طبّ و هندسة و فقه و شبهه ممّا يرتبط بالحياة ارتباطاً عاماً، فإنّ هؤلاء يتبعون في مقام شهادتهم في القضايا الحدسيّة و الحسيّة، فكأنّهم بحكمه الانسداد العرفي لباب العلم فيها جعلوا قول أهل الخبرة في مثل هذه الموارد الحسيّة و الحدسيّة حجةً على الآخرين الذين انسدّ عليهم باب العلم، نعم، قد عرفت أنّ من لم ينسّد عليه باب العلم، كمن كان هو من أهل الخبرة، حينئذٍ لا يكون حدس غيره حجةً عليه؛ إذ إنّ السيرة العقلانيّة الدالّة على الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما دلّت على رجوع الجاهل إلى الخبير و ليس على رجوع الخبير إلى الخبير.

و بهذا يتّضح أنّ حجّية قول أهل الخبرة هي من مصاديق حجّية إخبار الثقة في الحسيات.

و بناءً على هذا، فإنّ قول اللّغويّ و شهادته، إن كان من باب الشهادة الحسيّة، فهو مصداق لحجّية الأصل، و إن كان من باب خبرويّة فهو مصداق لحجّية الفرع.

نعم، لو فرض أنّ خبرة اللّغويّ سنخ خبرة قائمة على مدارك نظريّة اجتهاديّة في معرض بحث الفقيه أيضاً، فحينئذٍ لا يجوز للفقيه التعويل على قول اللّغويّ؛ لأنّه تقليد مع إمكان الاجتهاد للفقيه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٥

و خلاصة القول: هي أنّ قول اللّغويّ في هذا المجال حجةً بقدر ما يكون شهادة عن حسّ بتتبع موارد الاستعمال، و حينئذٍ لا بدّ أن يخضع قانون الشهادة عن الحسّ بحيث يكون الناقل ثقةً و ينقل عن حسّ، أو ينقل بواسطة ثقة، و حينئذٍ يكون قول اللّغويّ حجةً في تعيين موارد الاستعمال.

و قد عرفت أنّ تحقيقات اللّغويّ و أنظاره الاجتهاديّة ليست حجةً على الفقيه؛ لأنّ الفقيه فيها هو من أهل الخبرة أيضاً.

المقام الثاني: هو في حجّية قول اللّغويّ في تعيين الأوضاع.

و لا إشكال في أنّ تعيين الأوضاع اللّغويّة يمكن أن يكون له طريق حسّي، و آخر نظريّ.

فالحسّ من قبيل أن يسمع الإنسان شهادة من أولئك العرب الأوائل مباشرةً في أنّ اللفظ الفلانيّ موضوع للمعنى الفلانيّ، و أنّه مستعمل في المعنى الآخر مجازاً.

و النظريّ من قبيل اقتناص ذلك بالقرائن و النكات، كما لو لاحظ أنّ لفظه (الأسد) تستعمل في (الحيوان المفترس)، و في (الرجل الشجاع)، لكن تاريخ استعمالها في (الرجل الشجاع) في لغة العرب بدأ بعد استعمالها في (الحيوان المفترس)، و بعد تتبع نصوص الاستعمال، و بعد تتبع موارده في (الرجل الشجاع) وجد أنّها كانت دائماً توأمّاً مع كلمةٍ أخرى تدلّ على (الرجل الشجاع) كما في المثال المعروف: (رأيت أسداً يرمى)، فالقرينة محفوظة في جلّ هذه الموارد، بينما في موارد استعمالها في (المفترس) لم يكن يوجد مثل هذه القرينة، بحيث يستنتج بحساب الاحتمالات أنّ العرب حينما كانوا يستعملونها في (المفترس) لم تقترن بدالّ آخر، و لوحظ أنّ موارد استعمالها في (الرجل الشجاع) هي موارد إرادة المبالغة في شجاعته، و في غير موارد المبالغة لا يعبر عنه (بأسد)

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٦

بل يعبر عنه (بشجاع)، فإذا لوحظت مثل هذه الخصوصيّات و النصوص، حينئذٍ يستنتج نظريّاً أنّ (الرجل الشجاع) معنى مجازي للفظه (أسد)، و (المفترس) معنى حقيقي له.

إنّما أنّ اللّغويين الذين تصدّوا لضبطها لم يتصدّوا لتشخيص المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، و لم يعملوا نظرهم في المقام إلّا

صدفة، و من هنا، لا يمكن التعويل عليهم في هذه المسألة، بل القدر المتيقن الذي يُعول فيه على شهادتهم هو تعيين موارد الاستعمال، و لا- يمكن تطبيق كبرى حجّية أهل الخبرة في المقام؛ لأنه لم يثبت كونهم أهل خبرة في ذلك إلا بنكات نسبتها لهم و لنا على حدّ سواء، هذا ما يمكن قوله في حجّية قول اللّغويّ.

بقي أنّه قد استدلّ على حجّية قول اللّغويّ، تارةً بالإجماع، و أخرى بدليل الانسداد.

أمّا الإجماع، فإن أُريد به الإجماع العمليّ، بمعنى: رجوع العلماء عملاً إلى أرباب اللّغة، فهذا، و إن كان من حيث صغراه صحيح، إلّا أنّ هذا الرجوع كما يلائم الحجّية التبعديّة، فهو يلائم أيضاً تحصيل الاطمئنان، خصوصاً مع اتّفاق أهل اللّغة، فهو رجوع لبيّ، القدر المتيقن منه حصول الاطمئنان.

و إن أُريد منه الإجماع الفتاويّ، فهذا لا يمكن تحصيله مباشرة؛ لأنّ جملة من العلماء لم يتعرّضوا لهذه المسألة، و أمّا إجماع السيّد المرتضى (قده) و نقله، أو دعواه الإجماع، فهو كسائر نقوله للإجماع، محفوفة بالقرائن القائمة على التسامح، و التي لم يبق معها ظهور يمكن التعويل عليه في مقام إثبات إجماع حقيقيّ، و هذا، مضافاً إلى أنّ هذا الإجماع على فرض تماميته فهو غير تبعديّ؛ لأنّه يحتمل أن يكون تطبيقاً لكبرى من الكبريات، ككبرى حجّية الشهادة الحسيّة، أو

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٧

الحدسيّة، أو الخبرة الصناعيّة، هذا فضلاً عن عدم كونه متلقّى بعنوانه من المعصوم (عليه السلام).

و أمّا دليل الانسداد، فقد استدلّ به بدعوى: أنّ معانى الألفاظ لا طريق لتحصيل العلم بها إلّا أقوال أهل اللّغة، و ذلك بفرض و إجراء دليل الانسداد في دائرة الألفاظ المشكوكه حيث به تُثبت حجّية الظنّ بالظهور الناشئ من شهادة أهل اللّغة، و هذا غير تامّ حيث يرد عليه.

أولاً: إنّ تميم دليل الانسداد يحتاج إلى تشكيل علم إجماليّ منجز، أي: علم بالتكليف، لئلاّ يدرج و يُقال: إنّ لا يمكن إجراء البراءة؛ لأنّه يلزم العسر و الحرج، و حينئذ: يُنتزَل إلى الظنّ، و أحد أركانه فرض علم إجماليّ بالتكليف، و في المقام لا علم إجماليّ بالتكليف المنجز في دائرة أقوال اللّغويين، ففي الموارد التي يكون شخص الظهور مبيّناً على الرجوع إلى أصل البراءة، ففي هذه الموارد و إن علمنا إجمالاً بوجود الظواهر على طبق ما يقوله أهل اللّغة، لكن بعض أطراف هذا العلم بالتكليف ترخيصيّة و بعضها إلزاميّة؛ لأنّ بعضها جاء في حكم إلزاميّ، و بعضها الآخر جاء في حكم ترخيصيّ، إذن، فالعلم الإجماليّ بوجود ظواهر ما بين كلمات اللّغويين لا يكون مساوفاً للعلم الإجماليّ بالتكليف المنجز على كلّ حال.

و الخلاصة هي: أنّ إجراء دليل الانسداد في دائرة الألفاظ المشكوكه التي طريق للعلم بها يحتاج إلى تشكيل علم إجماليّ منجز بالتكليف، و في المقام، لا- علم إجماليّ بالتكليف المنجز في دائرة أقوال اللّغويين، بل غايته العلم بالتكليف الأعمّ من الإلزاميّ و الترخيصيّ.

و ثانياً: لو سلّم وجود علم إجماليّ بتكليف منجز، فهنا، لا تجرى البراءة في جميع الأطراف، لكن يجرى الاحتياط في المقام؛ لأنّ دائرة بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٨

هذا العلم صغيرة؛ لأنّ متيقناتنا كثيرة في اللّغة، و حينئذ: فمقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط؛ إذ لا يلزم منه عسر و حرج؛ لأنّ أطرافه قليلة.

تقدّم أنّه استدلّ حجّية قول اللّغويّ بإجراء دليل الانسداد في حدود دائرته، و قد استشكلنا على ذلك بإشكالين:

أحدهما: عدم وجود علم إجماليّ بالتكليف المنجز؛ لأنّه و إن علمنا إجمالاً بمطابقة بعض شهادات اللّغويين للواقع، لكن هذه الشهادات كما تكون نتيجة للتجزيز، فهي أيضاً قد تكون نتيجة للتعذير على اختلاف الموارد.

ثانيهما: هو أنّه لو سلّم بوجود العلم الإجماليّ بالتكليف في ضمن شهادات اللّغويين، فهذا يستدعي وجوب الاحتياط، و لزوم الموافقة

القطعية، وحيث إنه لا يلزم منه العسر والجرح، فلا موجب للتزّل إلى الظنّ، بخلاف دليل الانسداد الكبير، فإنّ الاحتياط التامّ هناك بلحاظ تمام الشبهات كان يشكّل عسراً وجرحاً، فيُنفي بقاعدة العسر والجرح، ويُتزوّل إلى الظنّ.

و تُشكل ثالثاً: بأنّ هذا العلم الإجماليّ، و دليل الانسداد الصغير في باب شهادات اللّغويين، لو تمّ و اقتضى حجّية الظنّ الانسدادية الناشئة من قول اللّغويّ، فمن المعلوم: أنّ مثل هذا لا- يمكن أن يبنى عليه تخصيص عموم مفروغ عن ظهوره و حجّيته في نفسه، أو تقييد إطلاق مفروغ عن ظهوره و حجّيته في نفسه، فلو أنّنا افترضنا وجود عموم أو إطلاق يقتضى عدم الوجوب في مورد ظهور ثابت بقول اللّغويّ، فبناءً على حجّية قول اللّغويّ الثابتة بالحجّية الانسدادية، يكون هذا الظهور مخصّصاً لذلك العموم أو مقيداً لذلك الإطلاق، فهنا، قد يُقال: بأنّه لا يمكن التمسك بالحجّية الانسدادية؛ لأنّ العمومات

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٣٩٩

و المطلقات متيقّنة الحجّية في نفسها؛ لأنّ الظهور فيها محرز، و ليست حجّيتها من باب الانسداد، و التزوّل إلى الامتثال الظنّي بعد تعذّر الامتثال القطعيّ، و حينئذٍ: لا- يرفع اليد عمّا هو متيقّن الحجّية لأجل ظهور لم يثبت وجوده إلّا بشهادة اللّغويّ التي لم تكن حجّية إلّا بدليل الانسداد.

و بعبارة أخرى: إنّ دليل الانسداد إنّما يُنتج في المقام الرجوع إلى الظنّ فيما إذا تعذّر الرجوع إلى سائر الأمارات المفروغ عن حجّيتها عن إطلاقات و عمومات أوليّة، و هنا، لا يتعدّر الرجوع إلى الإطلاقات و العمومات الأوليّة المفروغ عن حجّيتها، اللهمّ إلّا أن يُدعى العلم الإجماليّ بوجود مخصّصات و مقيدات لهذه العمومات و الإطلاقات لا سبيل إلى معرفتها إلّا عن طريق شهادة اللّغويّ و لو من جهة عدم احتمال خطأ أقوال اللّغويين.

و هذه دعوى أضعف من الأولى؛ لأنّنا تارة ندعى أنّ بعض شهادات اللّغويين يكون مطابقاً للواقع.

و أخرى ندعى وجود مخصّصات لا سبيل إلى معرفتها إلّا عن طريق شهادة اللّغويّ، فهذه الدعوى مجازفة؛ إذ هي زائدة على العلم الإجماليّ، و عليه: فغاية ما يُفترض هو أن نقبل الدعوى الأولى.

و حينئذٍ: الرجوع إلى الظنّ و التزوّل إليه إنّما يكون حيث لا- يوجد أماره مفروغ عن حجّيتها، و هنا: الأماره المفروغ عن حجّيتها موجودة في موارد العمومات و الإطلاقات الدالّة على نفى الحكم الإلزاميّ.

و قد استشكل في الكفاية [٨٣] و غيرها على الاستدلال بدليل الانسداد بإشكالين.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٠

الإشكال الأول: و قد ذكر في الكفاية، و حاصله: أنّ الذي يريد الاستدلال على حجّية قول اللّغويّ بدليل الانسداد في خصوص باب اللّغات، فإيّا أن يكون دليل الانسداد الكبير قد تمّت دلالته بالنسبة لباب اللّغات، و كان باب العلم و العلميّ منسداً، و بالنسبة لباقي الأحكام كان هو المتيقّن، و معه سوف ينتج الظنّ بالحكم الشرعيّ، و يكون دليل الانسداد الكبير هو المعيار في الحجّية، و معنى هذا: أنّه سوف ينتج حجّية الظنّ بالحكم الشرعيّ، سواء نشأ من قول اللّغويّ أو غيره.

و حينئذٍ: إذن، لا خصوصيّة للظنّ الناشئ من قول اللّغويّ.

و إن فرض أنّ دليل الانسداد الكبير غير تامّ، و كان باب العلم و العلميّ مفتوحاً لديه، حينئذٍ: هذا الدليل الصغير للانسداد في خصوص باب اللّغات، و موارد شهادات اللّغويين لا يتمّ.

أمّا أنّه لما ذا لا يتمّ، فلم يبيّن صاحب الكفاية ذلك.

و من هنا كان هذا الإشكال في روجه يرجع إلى أحد إشكالاتنا السابقة، و هي أنّ عدم التماميّة، إمّا لأنّه لا علم إجماليّ بالتكليف، باعتبار انفتاح باب العلم، و إمّا أن يرجع إلى أنّه لو سيّلم وجود علم إجماليّ في المقام، فهذا لا بأس بالاحتياط في أطرافه دون عسر و

لا حرج؛ لأنّ المفروض أنّ جلّ الشبهات قد انفتح فيها باب العلم والعلمى، ولم يبقَ إلّا القليل منها، وحينئذٍ لا بأس بالاحتياط التام فيها؛ لأنّه لا عسر ولا حرج حينئذٍ.

والخلاصة هي: أنّ دليل الانسداد الكبير لو كان تاماً، يكون كلّ ظنّ حجّيةً حينئذٍ، سواء نشأ من قول اللغويّ أو غيره، ولا خصوصية للظنّ الناشئ من قول اللغويّ.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠١

وإن لم يتمّ دليل الانسداد الكبير، فلا يتمّ دليل الانسداد الصغير في خصوص باب اللغات و موارد شهادات اللغويين. وحيث إنّ صاحب الإشكال لم يبيّن الوجه في عدم تمامية الانسداد الصغير، إذن، فلا بدّ أن يكون الوجه في ذلك راجعاً إلى أحد الوجوه التي ذكرناه سابقاً.

الإشكال الثاني: على الاستدلال بدليل الانسداد هو [٨٤] أن يُقال: إنّه لو تمّ دليل الانسداد الصغير في خصوص باب اللغات، و فرض تمامية مقدماته، فإنّ حينئذٍ يُنتج حجّية مطلق الظنّ باللّغة، سواء كان الظنّ مستنداً إلى قول اللغويّ، أو إلى أماره أخرى من الأمارات، مع أنّ المدعى في المقام اختصاص الحجّية بخصوص الناشئة من أقوال اللغويين، و كأنّ هذا الإشكال نقضى.

وهذا الإشكال غير تامّ، و حاصل دفعه هو أنّ العلم الإجماليّ الذي هو المدار في دليل الانسداد، ليس هو العلم الإجماليّ باللغات، بل هو العلم الإجماليّ بأقوال اللغويين.

و توضيحه: هو أنّ دليل الانسداد مداره مبنى على تصوير علم إجماليّ، ثمّ بيان أنّ هذا العلم الإجماليّ لا يجوز الاحتياط التامّ في تمام أطرافه، و لا إجراء الأصول، إذن، فيتنزّل الموافقة القطعية إلى الموافقة الظنيّة، و هذا معنى حجّية الظنّ على الانسداد.

فإن كان هذا التنزّل من باب التبعض بالاحتياط، فهو حجّة بمعنى، و إن كان من باب تعيين المعلوم بالعلم الإجماليّ من المظنون، فهو من الحجّية بمعنى آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٢

و هذا هو النزاع في أنّ الحجّية على الحكومة أو الكشف.

وعليه: ففي المقام، العلم الإجماليّ الذي يستدلّ به المستدلّ ليس هو العلم الإجماليّ بوجود ظواهر في تمام اللّغة على إطلاقها، بل هو العلم الإجماليّ بوجود ظواهر محصورة في دائرة معيّنة هي دائرة بناءات اللغويين.

فمثلاً: نحن نعلم بوجود ظواهر بعضها مطابق للواقع ضمن مائة شهادة للّغويين، حينئذٍ تكليفنا أولاً: أن نعمل بتمام شهاداتهم إن أمكن، فإنّ تنزّلنا عن الاحتياط التامّ كما هو مفروض المسألة إلى العمل ببعض شهادات اللّغويين، و ذلك بأنّ تنزّل عن الشهادات التي لا تفيد الظنّ، و نأخذ ببعض ما يفيد الظنّ، و معنى هذا: لزوم الأخذ بشهادات اللّغويين المفيدة للظنّ، لا الأخذ بكلّ ظنّ في اللّغة؛ لأنّ المطلوب بدليل الانسداد هو التنزّل من الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال إلى الموافقة الظنيّة للمعلوم بالإجمال، و هذا ينشأ من الظنّ الناشئ من قول اللغويّ.

و خلاصة الجواب هو أنّ المفروض أنّ دائرة علمنا الإجماليّ خصوص أقوال اللّغويين المفيدة للظنّ، فيجرى البراءة في بقيّة الظنون في اللّغة؛ لأنّ المطلوب بدليل الانسداد التنزّل من الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال إلى الموافقة الظنيّة للمعلوم بالإجمال، و هذا ينشأ من الظنّ الناشئ من قول اللغويين.

**الجهة السابعة: في إثبات الظهور بالاستدلال و البرهان:**

و هي أنّ هناك شبهة كثيراً ما تطرأ على الذهن و تردّد على الألسنة.

و حاصلها: أنّ الأصوليين في مقام إثبات جملة من الظواهر

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٣

و تحقيق حالها أدخلوا بحثاً استدلالياً، فكأنهم رأوا أنّ الظهور أمر يمكن إثباته بالاستدلال كما تثبت القضايا النظرية به.

و حينئذٍ قد يُعترض في بادئ الأمر و يُقال: بأنّ الظهور أمر وجدانيّ يرجع فيه إلى العرف و الوجدان، و لا معنى لإعمال العناية

الاستدلالية في مقام إثبات ظهور و عدمه.

فمثلاً: نراهم قد استدّلوا على كون مفاد صيغة (افعل) ظاهرة في الوجود، و هكذا، فجعلوا إثبات الظهور عمليةً مستدلّة.

و هذا مطلب بحاجة إلى التمهيد، لنرى أنّه بأيّ مقدار يمكن الاستدلال على الظهور، و إعمال الصناعة في مقام إثباته، و لنرى هل

أنّه صحيح ما يُقال: من أنّ الظهور أمر عرفيّ وجدانيّ يجب أن نرجع فيه إلى العرف، و أنّه لا معنى للبرهان عليه؟ و إذا تمّ هذا، فلا

معنى لكثير من الأبحاث؟

و حيث إنّ الصحيح هو أنّ هذه الشبهة غير تامّة، بل إنّ عملية الاستدلال في باب الظهور له مجال، حينئذٍ: كان لا بدّ من عقد تنبيه في

هذه المسألة لتوضيح ذلك:

و الصحيح أنّ عملية الاستدلال لها أربعة مواضع في باب الظواهر:

الموضع الأوّل: إثبات أصل الظهور بالاستدلال.

الموضع الثاني: إثبات صغرى الظهور بالاستدلال.

الموضع الثالث: إثبات خصوصية الظهور بالاستدلال.

الموضع الرابع: التنسيق بين الظواهر لكي يقتض الظهور النهائي.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٤

أمّا الموضع الأوّل: فهو في تحقيق حال أصل الدلالة، فمثلاً: نتكلّم في أنّ لفظه (الأسد) هل تدلّ على الرجل الشجاع أو لا؟ و أنّ صيغة

المشتقّ هل تدلّ على المتلبّس بالمبدإ فقط أو على الأعمّ أو لا تدلّ؟

و في هذا المقام، تارة نريد أن ننفي الدلالة، و أخرى نريد أن نثبتها.

ففي مقام إرادة نفيها، يمكن استعمال البرهان و الاستدلال، و ذلك بالطريقة التي استعملت في بحث الصحيح و الأعمّ، و بالطريقة التي

استعملت في بحث المشتقّ.

ففي بحث الصحيح و الأعمّ، أريد إقامة البرهان على أنّ لفظه (الصلاة) و بقيّة أسماء العبادات غير موضوعه للصحيح، و هذا البرهان

عبارة عن إقامة الدليل على عدم وجود جامع يشمل تمام الصلوات الصحيحة، بنحو يكون مانعاً من شمول غيرها من الصلوات الباطلة.

و كذلك الحال في بحث المشتقّ، فقد برهن على أنّ المشتقّ غير موضوع للأعمّ من المتلبّس و المنقضى عنه التلبّس، و ذلك بإقامة

دليل على استحالة انتزاع عنوان جامع بين المتلبّس و المنقضى عنه التلبّس بالمبدإ، إلّا بنحو يلزم منه محذور باطل.

و هذه الطريقة طريقة برهانية صحيحة، إذا تمّت عناصر البرهان في كلّ مورد مورد؛ إذ من الواضح: أنّ دلالة اللفظ على معنى فرع أن

يكون لذلك المعنى تقرّر ثبوتيّ و جامع معنويّ قابل للانطباق على تمام الأفراد التي يُراد إدخالها تحت اللفظ، و مانع عن إدخال

غيرها، فإذا أمكن بالبرهان إثبات عدم حدّ جامع من هذا القبيل، حينئذٍ: يبطل القول بوجود وضع جامع للأعمّ من المتلبّس و المنقضى

عنه التلبّس؛ لأنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٥

و هذه الطريقة طريقة صحيحة في الاستدلال تنتج تحقيق حال الدلالة سلباً.

و أما الجانب الإثباتي، أي: مقام إثبات دلالة لفظ على معنى، فمن الواضح: أنه في هذا المقام أيضاً يمكن أن نوجد عمليته استدلالية، و ذلك بعد الالتفات إلى أن الظهور و الدلالة التي نتكلم عنها ليست هي الظهور الذاتي، بل هي الظهور الموضوعي، و هذا الظهور الموضوعي عبارة عن وجدان رب النوع للغة، أي: ذاك المعنى الذي يكون بموجب أساليب اللغة في ذهن رب النوع للغة، و في مقابل هذا الظهور: الظهور الذاتي، الذي هو عبارة عن وجدان نفس الإنسان و شخصه.

إذن، فما هو محط البحث هو الظهور الموضوعي، و هو ظاهرة غيبية لا-وجدانية كالجوع و العطش، و ما يكون كذلك هو الظهور الذاتي، و أما الموضوعي، فحاله حال سائر الظواهر الموضوعية التي يكشف عنها وجداننا للأمارات، و هذا الظهور الموضوعي يتحمل عمليته الاستدلال الاستقرائي من وجوه:

منها: ما أشرنا إليه سابقاً، حيث ذكرنا أن الظهور الموضوعي، الأمانة عليه عقلياً هي الظهور الذاتي؛ لأن الأصل عند العقلاء أن الظهور الذاتي يطابق الموضوعي، لكن مع هذا، فاحتمال التخالف بينهما وارد.

و في مقام إزالة هذا الاحتمال، إما أن نعلم على أصالة التطابق التي هي أمانة ظاهرية، و إما أن نقوم بعملية استقراء على نحو ما أشرنا إليه سابقاً، و ذلك بأن نحصى ظهورات ذاتية لأشخاص متعددين، خصوصاً إذا كانوا من بيئات مختلفة، حينئذ: يصير هذا استدلالاً استقرائياً؛ لأننا نقول: إن هذه الاستقراءات كلها اتفقت على المعنى

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٦

الفلاحي، و هذا يكشف عن وجود نكتة مشتركة بينهم، و هذه النكتة هي الظهور الموضوعي؛ إذ لو استند إلى الظهور الذاتي فكيف اتفق أن هؤلاء الناس جميعاً كانت ظروفهم الذاتية توجب ذلك مع اختلاف أحوالهم.

إذن، فهذه عمليته استدلال استقرائي، يتوصل بها إلى الظهور الموضوعي عن طريق الظهور الذاتي.

و هذا الاستقراء مصبه نفس الظهور الذاتي، أي: تكثر في الظهورات الذاتية ليصل وصولاً قطعياً إلى الظهور الموضوعي.

و هناك عمليات استقراء أخرى مصبها نفس الظهور الموضوعي، من سنخ ما يُنقل عن بعض المحققين [٨٥]، من ذهابه إلى أن صيغة (فعل) موضوعه للذات الحاملة للمبدأ، بينما صيغة (فاعل) موضوعه للذات التي صدر عنها المبدأ، سواء كانت حاملة له أو لا، و قد توصل إلى ذلك بالصناعة، باستدلال استقرائي، و ذلك أنه ادعى أنه لاحظ أن كل مبدأ إذا لوحظ مع الذات، فإن كان قائماً بالذات جرى عليه (فعل)، و إذا لم يكن قائماً بها لم يجر عليها (فعل)، فمثلاً: خطيب، سميع، بصير، فالسمع قائم بالسميع، و البصر قائم بالبصير، و هكذا خطيب، فهذه الصيغ يوجد نكتة مشتركة بينها، و هي قيام المبدأ بالذات، بينما في صيغة (فاعل) ليس الأمر كذلك، فالمبدأ ليس قائماً بالذات دائماً، فمثلاً: أكل، قائم بأكل، لكن ضارب ليس بقائم بالضارب، أي: بالذات، حينئذ: حينما لاحظ أن هذه النكتة سيالة في صيغة (فعل)، استقرأ من ذلك أن هذه النكتة مأخوذة في مدلول اللفظ، و إلّا، كان وجودها من محض الصدفة، و تكررهما من باب تكرر الصدفة، مع أن

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٧

الصدفة تضعف كلما تكررت و كثرت الشواهد بحسب حساب الاحتمال؛ إذ لو لم تكن هذه الحيثية مأخوذة في مدلول اللفظ، لكانت هذه النكتة المطردة غير متكررة في المقام.

و المقصود من هذا المثال توضيح أن هذا المنهج من الاستدلال لإثبات الأوضاع اللغوية سليم في نفسه، و إن كان شخص هذا الاستدلال غير تام؛ لأن صيغة (فعل) كثيراً ما ورد و المبدأ غير قائم بالذات، كما في قوله تعالى: عَذَابٌ أَلِيمٌ، \* فَإِنَّ أَلَمَ لَيْسَ قَائِماً بذات العذاب الأليم، بل هو قائم بالمؤلم، أي: المتألم، و ليس قائماً بالعذاب المؤلم، و لذا قال العرب إنها تارة تأتي باسم الفاعل و أخرى باسم المفعول، دون أن يدعوا هذا الاختصاص.

هذا تمام الكلام في تحقيق أصل الدلالة سلباً أو إيجاباً بطريقة استدلالية.

و أما الموضوع الثاني: وهو إثبات صغرى الظهور بعد الفراغ عن كبرائها، كما لو ثبت الظهور بالاستدلال و شك في الصغرى، من قبيل: دلالة مقدمات الحكمة أن كل المتكلم إذا ألقى لفظاً له مدلول مقسم بين حصتين، إحداها فيها عناية التقييد دون الأخرى، فالكلام ينصرف إلى المطلق؛ لأن الأصل أن يكون تمام مراده مطابقاً لمدلول كلامه؛ إذ لو أنه أراد المقييد لكان عليه ذكر التقييد.

وهذه الكبرى مسلمة، وقد يفرض حصول القطع بها على نحو يجزم بعدم التخصيص فيها، لكن مع هذا، يقع الإشكال في صغرياتها، فيكون الإشكال في الصغرى.

و ذلك بأن يفرض أن هذه الكبرى يشكّل في انطباقها على مورد و عدم انطباقها؛ للشك في أن المدلول هل يكون مقسمًا بين حصتين: إحداها: مقيدة، و الأخرى: مطلقة، لكي يجرى مقدمات الحكمة أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٨

فمثلاً: في مقام إثبات مفهوم الشرط يُقال: بأنه تطبق كبرى مقدمات الحكمة، بدعوى: أن أداء الشرط التي مفادها اللزوم، هذا اللزوم ينقسم إلى حصتين: حصّة اللزوم الانحصاري، و حصّة اللزوم غير الانحصاري، و الأولى لزوم على الإطلاق، و بينما الثانية لزوم محدود و مقيد، إذن، بمقدمات الحكمة ثبت أن مفاد الكلام هو اللزوم على الإطلاق، الذي هو اللزوم الانحصاري، و بهذا ثبت المفهوم، فهذا المنهج في الاستدلال سليم، بقطع النظر عن نفس هذا التطبيق، فإنه ممارسة استدلال في مرحلة الصغرى و تطبيق كبرى مفروغ عنها، و هي كبرى مقدمات الحكمة.

وهذه الكبرى، صغرياتها تارة تكون بديهية، و أخرى تحتاج إلى التفات، بحيث إنه بعد أن يبين هذا الاستظهار للعرف يسلم بهذا الظهور، حيث إن عدم تسليمه يكون ناشئاً من عدم التفاتة إلى انطباق الكبرى على الصغرى، و أما بعد بيان خصوصية التطبيق العرفي يسلم، ففي مثله، يكون هذا الاستدلال متبهاً للعرف و موجباً للتوصل إلى المطلوب.

و أما إذا فرض أن هذا الاستدلال من جانب الصغرى كان بحيث إنه حتى بعد التفات العرف إليه، فإن العرف لا يرى هذا الظهور، فهذا يكشف: إما عن خطأ في التطبيق، و إما عن خطأ في الكبرى.

و مثاله: محاولة تطبيق كبرى مقدمات الحكمة في أن صيغة (افعل) تدلّ على الوجوب، بدعوى: أنها موضوعه لمطلق الطلب، لكن للطلب حصتان: حصّة الطلب الوجوبي، و حصّة الطلب الاستجابي، فالطلب الوجوبي طلب كامل؛ لأنه شديد، و الاستجابي ناقص؛ لأنه ضعيف، و الضعف ممزوج بحدّ عدمي، بعكس الشديد، إذن، فمدلول الكلام هو الجامع بين ما هو ممزوج بحدّ عدمي، و ما هو غير ممزوج بحدّ عدمي،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٠٩

فإذا أطلق الكلام، فبمقدمات الحكمة يتعين حمله على ما لا يكون ممزوجاً بحدّ عدمي، و هو الوجوب.

و هذا الكلام، حتى بعد بيانه للعرف، فلا يراه العرف متبهاً له لإدراك خصوصيات هذا الترجيح؛ إذ إنهما في نظر العرف سواء، و لا مرجح لحمل الكلام على أحدهما دون الآخر، و مقدمات الحكمة تنفي ما يكون قيدياً في نظر العرف، و تثبت ما يكون ثابتاً بنظر العرف، لا ما يكون في نظر الفلسفي قيدياً أو ثابتاً.

إذن، فهذا المنهج إنما يصحّ فيما إذا فرض أن التطبيق برهن بحيث إنه بعد التفات العرف إلى التطبيق يرى العرف أن الكبرى منطبقة عليه في المقام، و يرى ظهوراً للدليل بدون التفاتة للتطبيق.

أو قل: إن هذا معناه بحسب الدقة أن البرهان يكون مجاله التنبيه إلى صغرى الظهور، و هذا تطبيق بلحاظ المدلول المطابق.

و قد يكون التطبيق بلحاظ المدلول الالتزامي، و هذا باب واسع لإعمال الصناعة، فمثلاً: يُستدلّ على المفهوم بأن ظاهر قوله: إذا جاءك زيد فأكرمه، أن المجيء بعنوانه الخاص يكون سبباً في وجوب الإكرام، و هذا يدلّ على انحصار العلة به؛ إذ لو كان هناك علة أخرى،



فبرهان استحالة صدور الواحد إلّا من واحد، يعرف أنّ العلة إنّما هي الجامع، وهذا خلاف ظهور العبارة في أنّ الشرط بعنوانه الخاصّ يكون علة، إذن، الشرطيّة تكون دالّة على المفهوم هنا، وهذه الدلالة أثبتت بالصناعة، وذلك بضمّ برهان على الملازمة بين ما هو مدلول عرفي للكلام، والمطلوب إثباته في المقام، وهو كون الشرط علة منحصرة.

و البرهان برهن على أنه لو لم يكن علة منحصرة، لما كان شرطاً بعنوانه الخاصّ، وهذه دلالة التزامية برهن على الملازمة فيها مع كون بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٠

المدلول المطابقي صحيحاً في نظر العرف، وبهذه البرهنة ثبت الانحصار بالالتزام، وبالتالي: ثبت المفهوم فيما إذا فرض وجود شرطٍ آخر معناه تأثير الجامع بينهما، الذي هو خلف الظهور المدعى، إذن، فهذا مشروع للصناعة.

بعد أن عرفنا أنه لا ينبغي الإشكال بأنّ العرف هو المرجع في تعيين مداليل الظهور، وبدونه لا يمكن التعيين، فقد اتّضح أنّه بحسب الحقيقة لم نعين المدلول بالرجوع إلى غير العرف، وإنّما نعيّنه بالرجوع إليه.

لكن إذا عيّنا المدلول بتطبيقه على مصداقه، أو عيّناه باستنتاج لوازمه منه، فهذا لا يرجع إلى العرف فيه؛ إذ ليس هذا إلّا تطبيقاً للكلام القائل: بأنّ العرف حجّة في تشخيص المفاهيم، لا في تطبيق المفاهيم على مصاديقها الخارجيّة، فحينما يُقال: أكرم العالم، فتشخيص مدلول كلمة (عالم) يرجع فيه إلى العرف، لكن تطبيق هذا المفهوم لا يجب أخذه من العرف، بل هو يطبق على مصاديقه الواقعيّة حتى لو لم يقبل العرف بهذا المصداق؛ إذ لعلّ العرف لم يسمع بعلم طبقات الأرض، وحينئذٍ لا يرى مصداقاً لكلمة (عالم)، نعم، العرف لو فرض أنّه لا يرى مصداقته لذلك حتى بعد أن يبين له هذا المطلب، هو أنّ العارف بعلم طبقات الأرض هو عالم أيضاً، فهذا مرجعه إلى تحديد أصل المفهوم لكلمة (عالم) سعةً وضيقةً، وهذا التحديد يكون حجّة؛ لأنّه تصرّف بلحاظ أصل المفهوم، ولهذا نرى فرقاً بين أن لا يدرك العرف ذات المصداق، وبين أن لا يدرك مصداقيّة المصداق، ففي الأوّل: تطبيق المفهوم على المصداق يكون بالتمسك بالإطلاق، وأمّا في الثاني: فلا يمكن ذلك؛ لأنّ مرجعه إلى التصرّف بأصل المفهوم تحديداً، توسيعاً، وتضيقةً، وقد عرفت أنّ هذا عمل عرفي نافذ و حجّة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١١

و نحن لا نزيد على هذا، فإنّ مرجع إثبات الصغرى في المقام - بعد فرض تسليم الكبرى - إلى أنّ الكلام له مدلول عرفي مفروغ عنه بحكم تلك الكبرى، و لكن هذا المدلول نحن نطبقه على مصداق، العرف غير ملتفت إليه، أو نستنتج منه لازماً، العرف غير ملتفت إلى هذه الملازمة، فحينما يُقال: إذا جاء زيد فأكرمه، ويُقال: بأنّ مدلول الشرطيّة هو اللزوم العليّ، ثمّ نريد أن نثبت الانحصار الذي هو مناط المفهوم، فإننا نثبته بدعوى: إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة، فنقول: إنّ اللزوم العليّ على قسمين: لزوم عليّ انحصاريّ، و لزوم عليّ غير انحصاريّ، و اللزوم العليّ الانحصاريّ لزوم مطلق، و الثاني لزوم مقيد، و حينئذٍ: نحمل اللزوم العليّ على المطلق دون المقيد، فهنا قد يفرض أنّ العرف غير ملتفت إلى هذين المصداقين من اللزوم العليّ، و غير ملتفت إلى أنّ اللزوم العليّ الانحصاريّ مطلق و ذاك مقيد، بل العرف يحكم فعلاً بأنّ مدلول الكلام هو اللزوم العليّ على الإطلاق، بينما نحن نرى أنّ اللزوم العليّ على الإطلاق لا يكون إلّا في ضمن الانحصاريّ، فثبت بذلك اللزوم العليّ الانحصاريّ، و يترتب عليه اقتناص المفهوم، إذن، فهذا التصرّف ليس تصرّفاً في كفيته استفادة أصل المفهوم من اللفظ، بل تصرّف في كفيته تطبيق هذا المفهوم على مصداقه.

و أمّا الموضوع الثالث: و هو موضع تشخيص و إثبات خصوصيّة الظهور في الدليل، فقد يكون أصل الظهور وجدانياً، لكن لا يعرف منشؤه، فيكون مردداً بين الوضع، أي: العلقه الوضعيّة، و القرينه العامّة المسماة بمقدمات الحكمة.

فمثلاً: صيغته (افعل) قد يشهد الوجدان أنّها تدلّ على الوجوب، لكن هذا الظهور الوجدانيّ في دلالتها على الوجوب لا يعلم ابتداءً

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٢

منشئه، هل هو الوضع، فيكون ظهوراً وضعياً، أو أنّ منشأه مقدمات الحكمة التي تعين الوجوب بيان من البيانات السابقة، في مقابل

## الاستحباب؟

فهذا كلام معقول واضح على أساس تصوّراتنا، فإننا قد ذكرنا في محلّه أنّ إدراك الظهور الوضعي ليس فرع العلم بالوضع، بل هو فرع نفس الوضع و القرن الوضعي بين المعنى و اللفظ، و بهذا دفعنا إشكال الدور في علامية التبادر، كما أنّ إدراك الظهور القيني ليس فرع العلم بها، بل هو فرع نفس وجود القرينة في ذهن الإنسان، فلو كان الإدراك فرع العلم بالوضع، أو العلم بالقرينة، لكان من السهل الرجوع إلى النفس ليرى أنّه عالم بأيّهما، لكنّ الأمر ليس كذلك كما برهنّا عليه.

و حينئذٍ: مبتياً على هذا، فإنّ الإنسان العرفي قد يدرك الظهور، لكن لا يدرك أنّ منشأ ما هو، هل هو العلقه الوضعي، أو شيء آخر؟ فلو فرض أنّه يوجد آثار عمليّة لتعيين منشأ الظهور، حينئذٍ: هنا يأتي مجال الاستدلال و التأمل، و ذلك بأن يلتفت إلى تمام موارد ثبوت هذا الظهور و تمام خصوصياته، ليرى أنّه هل يلائم مع الظهور الوضعي أو الإطلاقي؟ و هذا بحث صناعي مرهون أمره بخصوصيات الظهور.

و بحسب الحقيقة، فإنّ بحث صيغته (افعل) من هذا القبيل، بل نفس طرحها في الأصول لم يكن المراد به إثبات أصل دلالة صيغته (افعل) على الوجوب، بل المقصود من طرحها هو بحث منشأ هذا الظهور في الوجوب، و أنّه هل هو الوضع أو مقدّمات الحكمة مثلاً؟ بعد أن كان مفروغاً عن هذا الظهور في الوجوب.

و أمّا الموضع الرابع: و هو موضع تنسيق ظهورين في كلام واحد بحيث نستنتج دلالة ثالثة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٣

و مثاله: قوله: إذا جاء زيد فأكرمه، و قد مرّ معنا أنّ المفهوم إنّما يُستنتج من الشرطيّة إذا كان سنخ الحكم معلّقاً على الشرط، فإنّه حينئذٍ يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط، حينئذٍ: إذا أردنا أن نعرف أنّه هل لهذه الجملة مفهوم أو لا، حينئذٍ نقول: إنّ هذه الجملة الشرطيّة تدلّ على التعليق، و تدلّ على أنّ المعلّق هو وجوب إكرام زيد، لكن، هل المعلّق هو طبعي الإكرام و مطلقه حتى يثبت المفهوم لهذه الجملة، أو أنّ المعلّق هو شخص هذا الإكرام حتى لا يثبت لهذه الجملة مفهوم؟ و لكن المفروض أنّ المعلّق هو شخص هذا الإكرام، حينئذٍ يُقال:

هل نجرى مقدّمات الحكمة في طرف الجزاء في المرتبة السابقة على التعليق بحيث يطرأ التعليق على المطلق، أو أنّه نجرى مقدّمات الحكمة في المرتبة اللاحقة بحيث إنّ مقدّمات الحكمة تطرأ على التعليق؟ فإن كان التعليق يطرأ على مقدّمات الحكمة، فهذا معناه: أنّ المعلّق هو الطبعي و المطلق، إذن، سوف ينتفى سنخ الحكم بانتفاء الشرط، و بهذا يثبت المفهوم.

و إن كانت مقدّمات الحكمة هي التي تطرأ على التعليق، إذن، المعلّق بعد أن يُصبح معلّقاً يطرأ عليه التعليق، إذن، المنتفى هنا حينئذٍ هو شخص المعلّق، أي: الحكم، لا طبعيّه.

و هذا بحث صناعي، باعتبار أنّنا إذا افترضنا أنّ هذا التعليق - الذي هو مدلول للشرطيّة - حكماً من الأحكام، أي: نسبة تامّة، إذن، سوف نطبق صغرى مقدّمات الحكمة، فنقول: هذا التعليق حكم و له موضوع، و هو الجزاء، و كلّ موضوع إذا ترتّب عليه حكم، فلا بدّ و أن يترتب على مطلقه، لا مقيدته، إذن، فتجرى مقدّمات الحكمة بلحاظ موضوع الحكم، الذي هو الجزاء، لنفس العلقه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٤

إذن، فهذا بحث صغروي في تطبيق كبرى مقدّمات الحكمة، إلّا أنّه سوف ينتج دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم، و لهذا أفردناه و سمّيناه بالتطابق بين الظهورين.

و هناك في قبال هذه المواضع الأربعة يوجد حالة أخرى، و هي: أن تكون الدلالة ثابتة بالوجدان لدى الإنسان، و إنّما يقع الإنسان في حيرة و شكّ في مقام تفسير وجدانه و تعليقه تعليلاً لمّياً، و إن كان ثبوته إنّياً بلحاظ الوجدان مفروغاً عنه.

و هذه الحالة، تارة تتفق مع وجدان واحد، و أخرى مع وجدانات متعدّدة، و لنذكر لكلّ حالة مثالاً.

فمثال الحالة الأولى: كما لو فرض أنّ الإنسان بوجدانه العرفي يدرك أنّ جملة: إذا جاء زيد فأكرمه، لها مفهوم، و تدلّ على انتفاء نسخ الحكم بانتفاء الشرط، لا انتفاء شخص الحكم فقط الذي قد يكون غير محتاج للمفهوم، لكن لا يعرف كيف يفسّر هذا الوجدان، و يخرج هذا المطلب، فيشكل عليه الأمر، بأنّ في جملة: إذا جاء زيد فأكرمه، المتكلم أنشأ فرداً من وجوب الإكرام في هذه الجملة، و المتيقن هو معلقية هذا الفرد على الشرط، إذن، بانتفاء الشرط ينتفى هذا الفرد، أمّا أنّ طبيعي الحكم ينتفى بانتفاء الشرط، فكيف يمكن إثباته؟ حينئذ يُقال: بأننا نجرى مقدمات الحكمة لإثبات أنّ الملحوظ في المقام هو طبيعي الحكم و سنخه، لا شخصه، فطبيعي الحكم هو المعلق.

فلو رجع الشكّ مرّة أخرى، فقل: إنّ مقدمات الحكمة إنّما تجرى في طرف موضوع الحكم في مقام إثبات إطلاق الموضوع، و لا تجرى في طرف نفس الحكم، و هو المحمول، مثلاً: إذا قلنا: إكرام العالم واجب، فهنا، مقدمات الحكمة نجريها في موضوع الوجوب، بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٥

و هو إكرام العالم، فنقول: إكرام العالم واجب لتمام أقسام العالم و أفراده، و بأيّ نحو من أنحاء الإكرام، و لا معنى لإجرائها في جانب المحمول، و هو الحكم نفسه بأن نقول: إكرام العالم واجب، و بالإطلاق في المحمول، و هو الحكم، ثبت أنّه واجب بوجوبات عديدة، فالإطلاق هو الموضوع لا الحكم، ففي قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه، إنّ كُنّا نريد القول: بأنّ المعلق هو طبيعي الحكم، فهذا معناه: إجراء مقدمات الحكمة في نفس الحكم لا في موضوع الحكم، و هذا غير ما هو المفروض في مقدمات الحكمة.

و هنا أيضاً يرجع التأمل و الشكّ فيقول: صحيح أنّ مقدمات الحكمة تجرى في موضوع الحكم، لا في نفس الحكم، لكن هنا نفس الحكم بوجوب الإكرام، و إنّ كان هو حكم للإكرام، لكن هو موضوع لحكم آخر، و هو التعليق؛ لأنّ قوله: إذا جاء زيد فأكرمه، يتكفّل تعليقيّة وجوب الإكرام على مجيء زيد، إذن، فأصبح وجوب الإكرام موضوعاً لحكم آخر، و هو التعليق، و بلحاظ كونه موضوعاً للتعليق، تجرى فيه مقدمات الحكمة.

ثمّ يرجع الشكّ مرّة أخرى فيقال: التعليق نسبة ناقصة و عبارة عن التقييد، و التقييد ليس حكماً، و إنّما الحكم هو نسبة تامة، و النسبة الناقصة لا تكون موضوعاً لجريان مقدمات الحكمة فيها.

و هنا ترجع الصناعة فترد و تقول: إنّ هذه النسبة التعليقيّة نسبة تامة بالوجدان، كما ذكر في محله، فتجرب في مقدمات الحكمة. و قد تقدّم كلّ هذا في بحث مفهوم الشرط، و هو مثال العمليّة تفسير أمر وجدانتي تفسيراً لمّياً؛ إذ نحن بوجداننا أنّ جملة: إذا جاء زيد فأكرمه، أنّها تدلّ على المفهوم، أي: على انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط، لكن لا نعرف كيف علق نسخ الحكم لا شخصه على

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٦

الشرط، فالبحت هنا تفسيري لا إثباتي، و هو من هذه الناحية يشبه الأبحاث العلميّة التجريبيّة الحديثة، فعلماء الطبيعة أو الفلك حينما يواجهون ظاهرة و يقومون بتفسيرها، فإنّهم يطرحون نظريّة، ثمّ تُقام التجربة على أساسها لتفسير تلك الظاهرة. و في المقام، هذا البحث التفسيري يواجه ظاهرة واحدة، و وجداناً واحداً، يريد أن يفسّره.

و مثال الحالة الثانية: كما لو فرض أنّه يواجه وجدانات متعدّدة قد يبدو التعارض بينها، و هنا أيضاً يحتاج المطلب للتأمل الصناعي لكي يضع فرضيّة تنسجم مع تمام وجداناته.

و مثاله: الإنسان الذي يدرك أنّ الجملة الشرطيّة لها مفهوم، و كلّنا ندرك بوجداننا أنّ المتكلم إذا استعمل هذه الجملة في مورد يكون هناك عدل للشرط، كما إذا قال: (إذا بُلّت فتوضّأ)، و نحن نعلم هنا أنّ النوم عدل للبول، فنشعر بوجداننا هنا أنّ هذا الاستعمال ليس مجازياً، إذن، فهذان وجدانان يقع فيما بينهما تعارض ظاهري؛ لأنّ الإنسان قد يخطر على باله التناقض بينهما، بدعوى: أنّ أداة الشرط إذا كانت موضوعاً في اللّغة للعلّية الانحصاريّة، إذن، الوجدان الأوّل، و هو وجدان المفهوم واضح؛ لأنّه يكون من الواضح أنّ

الانتفاء عند الانتفاء، لكن الوجدان الثاني حينئذٍ لا معنى له؛ لأنه يكون مجازاً فيما إذا استعمله في مورد غير الانحصار، و لذا نحسّ بالتجوّز فيه.

و أما إذا قلنا إنّ أداء الشرط موضوعه للعلّية بلا أخذ قيد الانحصارية، إذن، الوجدان الثاني هو الصحيح، و يكون الأوّل غير تامّ؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه الجملة: أنّ الشرط علّة للجزاء، لكن لا يمنع أن يكون له علّة أخرى، إذن، فلا ينتفى الجزء عند انتفاء الشرط، إذن، فلا يثبت المفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٧

و من هنا، يحصل الشكّ و الارتباك في مقام كفيّة التوفيق بين هذين الوجدانين، كما هو الحال في العالم الطبيعيّ عند ما يواجه ظواهر كثيرة يريد أن يفسرها، فيضع فرضيّة، و بالتحليل يصل إلى نتيجة تفسّر كلّ هذه الظواهر.

و في مقامنا حينئذٍ يقال: إنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم، تكون نتيجة لمجموع الركنين: الوضع و مقدّمات الحكمه، و النتيجة تتبع أحسن المقدّمتين، فإذا كانت الدلالة على المفهوم ناتجة عن مجموع هذين الركنين، إذن، فالنتيجة إطلاقيّة، و بهذا فسّرنا كلا الوجدانين.

أما وجدان المفهوم؛ فلأننا أثبتنا أنّه نتيجة لمجموع دالتين: وضعيّة و حكميّة.

و أما الوجدان الثاني، فقد ثبت أنّ النتيجة ليست وضعيّة، بل إطلاقيّة، فلا يكون الاستعمال في مورد وجود العدل مجازاً.

و هذا البحث التفسيريّ، تارة يُراد من أجل تحقيق المطالب في أنفسها كهواية.

و أخرى يُراد من أجل إثبات أصل مطلب؛ لأنّ من يكون له وجدان أو وجدانات، و يشعر ابتداء بالتناقض بينها، و بأنّه لا يمكن تفسيرها، قد يؤدّي شعوره بذلك إلى تجمّد هذا الوجدان عنده، بحيث يشكّ في أصله، و يحتمل أن يكون مجرد ألفه شخصيّة مزوّقة في ذهنه.

و قد أشرنا في بحث المفاهيم إلى أنّ من الظنون أنّ جلّ من أنكر المفهوم للشرط إنّما أنكره لأنّه لم يستطع وضع نظريّة تفسّر مجموع الوجدانات، مع أنّهم قد يدعون بها و يتمسكون بالمفهوم للجملة الشرطيّة، كما فعلوا في مثل قول المعصوم: «إذا بلغ الماء قدر كراً لا

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٨

ينجسه شيء» [٨٦]، لكن مع هذا فهم لا يملكون القدرة على وضع نظريّة لتفسيرها.

إذن، فهذه الأبحاث التفسيرية مهمّة بلحاظ هذه الحيثيّة، حيث يكون وضع نظريّة منسجمة مع الأصول الموضوعيّة موجباً للاقتناع بصحة هذه الوجدانات.

و هكذا، فإنّ هذا المنهج في البحث منهج تفسيريّ علميّ، نظير المناهج العلميّة التفسيرية للقضايا الطبيعيّة في العلوم، و هو منهج صحيح.

و بهذا تمّ الكلام في بحث الظواهر و حجّيتها.

و الحمد لله ربّ العالمين.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤١٩

**الكلام في حجّية الإجماع**

الأمر الثاني على الحكم - بعد أمارية الظهور - هي الإجماع المحصل.

وهو إنما يكون أماراً شرعية على الحكم بناءً على بعض الوجوه في حججته، بينما هو على باقي الوجوه دليل قطعي على الحكم الشرعي، أو على حججه ظاهرياً.

وقد صنفنا المباني في حججه الإجماع المحصل إلى ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: حججه بلحاظ قانون العقل العملي.

المسلك الثاني حججه بلحاظ الدليل الشرعي.

المسلك الثالث حججه بلحاظ الكشف الثابت بالعقل النظري.

أمّا المسلك الأول، وهو المنسوب إلى بعض القدماء من علمائنا، وأبرزهم: الشيخ الطوسي (قده) [٨٧]، فهذا المسلك يبتني على التمسك بقاعدة اللطف، التي هي من مدركات العقل العملي.

وهذه القاعدة يُراد بها القاعدة التي يُقرّر فيها ما يكون واجباً بقانون العقل العملي على الله تعالى، غير أن التأدب في التعبير

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٠

يقتضى أن نسميه (باللطف)، فكأنّ هناك مراتب من اللطف يدرك العقل العملي وجوبها على الله تعالى.

ويُستدلّ بهذا القانون بعد ضمّ الأصل الثاني، وهو العدل، من أصول الدين، إذا اعتبرنا الأصل الأول مشتملاً على إثبات الصانع وحدانيته، إذن، فبعد العدل يلتزم بأنّ تمام مقررات العقل العملي التي تشتمل عليها قاعدة اللطف، لا بدّ وأن تكون صادرة من الله تعالى؛ لأنه عادل، ولو لم يتلطف بذلك، لما اتّصف بذلك.

وهذه القاعدة هي التي استدلّ بها جملة من علماء المتكلمين على ضرورة إنزال الشرائع وإرسال الأنبياء بها (عليهم السلام) بدعوى: أن الله تعالى من اللطف الواجب عليه أن يفتح للناس أبواب الهداية من قبله، و يقيم الحجّة على طريق السعادة والشقاء.

وهذه القاعدة التي استدلّ بها لإثبات النبوة العامة، حاول بعضهم تطبيقها في المقام وجعلها مناطاً لاستفادة حججه الإجماع، بدعوى: أنّه من اللطف الواجب على الله تعالى أن لا يسمح بضياح الحقّ بين الناس، فلا بدّ من منارة ليعرف بها الناس ما يوجد لديها من أخطاء و ضلالات، فلا بدّ أن يتلطف عليهم بإبراز الحقيقة ولو ضمناً.

وعليه: فإذا فرضنا أنّ الناس اتّفقوا و أجمعوا على حكم ما، فلا بدّ من إحدى حالتين:

فإنّما أن يكون هذا الحكم صحيحاً، وهو المطلوب، وإلا، إذا لم يكن صحيحاً، فلا بدّ لله تعالى - بمقتضى قاعدة اللطف - أن يتدخل لإيجاد قول بالحكم الصحيح، لكي لا - يضيع على العباد مصالح تلك الأحكام المجمع عليها، إذن، فكلماً وجد إجماع خالٍ من التشويش، نستكشف أنّ معقد الإجماع مطابق للواقع، هذه هي الفكرة العامة لأصل حججه الإجماع.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢١

وهذه الفكرة العامة غير تامّة لعدّة وجوه:

الوجه الأول: هو أنّ هذا اللطف المدعى، ما إذا يُراد فيه بمصالح الأحكام التي يكون من اللطف أن لا - تضيع على العباد؟ فهنا أحد أمرين:

أولهما: هو أن يُراد بهذه المصالح: المصالح الأوثية القبلية الثابتة في الفعل، بقطع النظر عن طلب الشارع لها، كالمضمضة في الوضوء، التي هي مستحب، فهذا له ملاك باعتبار فوائده، بقطع النظر عن طلب الشارع وأمره، بحيث لو التزم بالمضمضة كافر لحصل على تلك المصلحة.

و ثانيهما: هو أن يُراد بهذه المصالح: المصالح البعدية، أي: المترتبة على التدنن بالمضمضة، أي: الإتيان بها تقرباً إلى الله تعالى.

و نحن حينما نواجه هذه الدعوى، نتساءل أنه هل يُراد بالمصالح هنا القبلية أو البعدية؟

فإن أُريد بها المصالح القبلية، فلا ينبغي الاستشكال في أنه لم تجر عادة الله تعالى على ضمان هذه المصالح للبشرية بشكلٍ إنّي، و لهذا نرى في تاريخ البشرية أن كثيراً من مصالح الإنسان- التي يتوقف عليها دفع الأخطار المهلكة عنه- لم يكشفها الله تعالى للإنسان بطريق الوحي و الدين، و إنما ترك الإنسان و خبرته و جهده، لكي يتوصل غير آلاف السنين إلى اكتشافها، و حتى الآن لا تزال جملة منها غير مكشوفة، و الإنسان سائر في طريق اكتشافها.

و لعلّ الحكمة في ذلك أن نفس ترك الإنسان و خبرته يكون في نفسه ذا مصلحة تربوية للنوع البشري، تكون أهم من تلك المصالح.

إذن، فقاعدة اللطف لا يصح تطبيقها على مثل هذه المصالح.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٢

و إن أُريد بها المصالح البعدية، فلا إشكال في أنه جرت عادة الله تعالى على حفظها للعباد، بل لا إشكال أن هذه المصالح تتميز عن المصالح الأولى، بأن طريق حفظها ينحصر بالله تعالى؛ لأن ما لدى الإنسان من خبرة، إنما تزيد في معرفته بالكون الذي يعيش فيه. و أما العلاقة بالله تعالى، بمعنى: الطاعة و التدنن، فهذا مطلب لا يتوصل إليه البشر الاعتيادي إلا عن طريق الوحي و التدنن و تشريع الأحكام، فالمصالح البعدية تتميز عن القبلية من هذه الناحية.

و بهذا كان تطبيق قاعدة اللطف على أصل النبوة العامة و الدين و جيهها بلحاظ المصالح البعدية، حيث إن هذه المصالح البعدية تكون عن طريق التشريع، إذن، فتطبيق قاعدة اللطف بالنسبة لأصل النبوة و الدين يكون بهذا اللحاظ.

إلّا أن هذا اللحاظ غير منطبق في محلّ الكلام؛ و ذلك لأنه في محلّ الكلام المصالح البعدية محفوظة على كلّ حال؛ لأن هذه المصالح لا يفرق فيها ما بين الحكم الواقعي، و الحكم الظاهري، فلو أخطأ الفقهاء و تمسكوا بأصل كالأستصحاب مثلاً، و كان الواقع على خلافه، فالمصالح البعدية تكون محفوظة.

و الحاصل: هو أن قاعدة اللطف هذه لا يمكن تطبيقها على مثل هذه المصالح و الملاكات القبلية التكوينية، و ذلك:

إما لعدم مقتضى لمثل هذا التطبيق، و إما للمزاحمة مع الملاك الذي ذكرناه، و لهذا لم تجر عادة الله سبحانه أن يبعث مهندسين و أطباء كما جرت عادته أن يبعث رسلاً و أنبياء.

هذا لو أُريد من المصالح الحقيقية الملاكات التكوينية الثابتة بقطع النظر عن أحكام الشارع و تشريعاته؛ لأن مثل هذه الملاكات، من

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٣

الواضح عدم لزوم حفظها بتدخل مباشر من قبل الله سبحانه، و إنما ذلك موكول إلى خبرة البشر المتنامية من خلال تجاربهم، و قد ذكرنا أنه لعلّ الحكمة في ذلك هي كي يكّد هذا الخلق و تنمو قدراته و إمكاناته تدريجياً.

و أما لو أُريد تطبيقها على المصالح و الملاكات البعدية التي هي ملاكات الطاعة و التدنن لله سبحانه و التي طريق حفظها منحصر بالله تعالى بما هو مشرع، فكبرى تطبيق قاعدة اللطف على مثل هذه المصالح البعدية، و إن كان لا يخلو من وجه، و لذا طبّقها علماء الكلام لإثبات أصل النبوة، إلّا أن صغرى ذلك- كما في المصالح البعدية- غير منطبق في محلّ الكلام؛ لأنه يفرق الحال في حفظ هذه الملاكات البعدية بين الحكم الظاهري و الواقعي؛ إذ هي محفوظة على كلّ حال، فحتى لو أخطأ الفقهاء، و كان ما أجمعوا عليه على خلاف الحكم الواقعي، فلا يكون ذلك خارجاً عن الشرع، بل تكون هذه المصالح البعدية محفوظة و لو تمسكوا بقاعدة أو أصل كالأستصحاب أو غيره من الوظائف المقررة ظاهرياً.

الوجه الثاني: من مناقشة هذه الفكرة هو أن هذا اللطف المدعى وجوبه على الله تعالى، هل أنه لا بدّ و أن يتحقق بنحو يكون لطفاً، و لو

بالنسبة لبعض المسلمين؟ أو بنحو لا بدّ و أن يتحقّق بنحو يكون لطفاً، و لو بالنسبة لبعض المسلمين؟ أو بنحو لا بدّ و أن يكون لطفاً بالنسبة لكلّ المسلمين؟

فإن ادّعى الأول، بمعنى: أنّه يكفي لإنجاز المهمّة العقلية من قبل الله تعالى أن يتلطف الله تعالى على خمسة من الفقهاء مثلاً، فيرشدهم إلى الواقع، و إن بقي خمسة آخرون لا يعلمون.

فإن ادّعى هذا، فهذا أمر غريب؛ لأنّ اللطف ميزان ترقّبه من الله تعالى - الذي عبّر عنه بالجوب - هو العبوديّة و الحاجة، و إنّ هذا بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٤

عبده، و هو لا يملك سبيلاً إلّا مولاة، و مقتضى العبوديّة و الحاجة يقضى أن يكون وجود لطفه تعالى في الجميع على حدّ واحد، إذن، فما معنى أنّه يستحقّ على الله تعالى بالنسبة للبعض على سبيل البدل دون البعض الآخر، إذ أيّ فرق بين البعضين؟ و إن ادّعى أنّ هذا اللطف يجب تحقّقه بنحو يكون لطفاً بالنسبة لجميع الفقهاء، و ذلك بأنّ ينعم بتسليم الحقيقة لبعض الفقهاء، لكن على نحو يجعل مداركها موفورة لمن أراد أن ينصّب نفسه في مقام الفحص و يتحمّل أزيد من العمل الواجب المسوّغ للحصول على المعلومات و الأصول، بمعنى: أنّ من أراد ذلك، فإنّه يصل إلى هذه الحقيقة، و إن كان لا يجب عليه إيتاب نفسه كذلك، لكن باب الحقيقة مفتوح بهذا النحو، حينئذٍ يكون لطفاً بالنسبة للجميع.

لكن ليس مجازفاً من يدّعي الجزم ببطلان مثل هذه الدعوى؛ إذ لا نشكّ في كثير من الموارد في أنّنا لو تعبنا كثيراً، و بالغنا في التعب، فإننا لا نصل إلى أكثر ممّا وصلنا إليه من القواعد في مقام الاستنباط.

و حينئذٍ فهل يعنى ذلك أنّه كلّما كان كذلك فسوف يحصل القطع بحقائنا؟

و من الواضح: أنّ هذا اللّازم مقطوع البطلان، فكلّ فقيه لو قطع بأنّه لا تتغيّر النتيجة التي توصل إليها، ينبغي أن يكون قاطعاً بأحقّيته، مع أنّه ينفي كلّ الفقهاء الالتزام بذلك.

و الخلاصة هي: أنّ هذا اللطف المزبور في إبراز الحقيقة، إمّا أن يدّعى أنّه لطف لازم من قبل الله تعالى بالنسبة إلى كلّ الفقهاء، أو إلى بعضهم، بأن يرشد خمسة منهم إلى الحقيقة مثلاً، و هذا يكفي في إنجاز المهمّة العقلية على الله سبحانه و تعالى.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٥

أمّا الثاني من هذين الشقّين فغريب في نفسه كبروياً، فإنّ ميزان ترقّب اللطف منه تعالى هو العبوديّة و الحاجة إلى هذا اللطف، و هذه الحاجة في الجميع على حدّ واحد، فكيف يختصّ ببعضهم؟ إذ لا يكفي إشباع حاجة البعض في سدّ حاجة غيرهم.

و أمّا الأول بأن يفترض أنّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع، بحيث يمكن لكلّ فقيه أن يصل إلى الحقيقة، غاية الأمر: أنّه يحتاج إلى بذل جهد أكثر من اللّازم في مقام الاستنباط فيما إذا كان في مقام الاكتفاء بإجراء الأصول و القواعد العامّة، فدعوى الجزم ببطلان هذه الدعوى حينئذٍ لا يكون مجازفةً، فإننا في كثير من الموارد نقطع بعدم تغيّر النتيجة التي كانت مقتضى الأصل أو القاعدة، و مهما بذلنا من وسع و جهد.

الوجه الثالث: هو أنّه لو تنزّلنا عن كون اللطف مراداً بلحاظ بعض الأفراد، حينئذٍ نقول: إنّ هذا اللطف على تقدير وجوبه إنّما يجب فيما إذا لم يتعدّ بعض الأفراد في مقام المشوّهة دون وصول الحكم إليهم، أي: إذا لم يكن المولى قد نصّب حجّة لإيصال الحكم إلى العباد، إلّا أنّ بعضهم منع من ذلك، و إلّا، ففي ذلك لا يوجد مثل هذا الحكم من قبل العقل، فالعقل يحكم أنّ المولى من قبل نفسه لا بدّ و أن يكون له طريق مفتوح، لكن لو تصدّى بعض العباد لغلقه، فالعقل لا يحكم بأنّ المولى يجب أن يتصدّى لفتحه، بل يحكم بوجود سلوك الشارع الطرق المتعارفة، و هذا قد سلّكه المولى سبحانه، إذن، الاستدلال بقاعدة اللطف في المقام غير تام، وعليه: فالمسلك الأوّل غير تام.

و الخلاصة هي: أنّه لو تنزّلنا و سلّمنا كفاية اللطف المراد بين بعض المجمعين لإشباع العبوديّة و الحاجة في إنجاز المهمّة العقلية

## المستحقة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٦

على المولى سبحانه، فاللطف الواجب المذكور حينئذ يكون وجوبه بمعنى: أنه لا بد للمولى تعالى من أن ينصب من يكون في نفسه طريقاً إلى الحقيقة والواقع، ولا يكون معناه رفع الموانع عن الوصول إلى الحقائق، حتى ولو كان ذلك سببه فعل العباد ومنعهم وعصيانهم.

ولكن رغم ذلك، فإن المولى سبحانه قد سلك هذا الطريق بنصبه الإمام الحجة (عج) وإنما غيابه كان من جهة منع العباد أنفسهم وعصيانهم، إذن، فلا قصور من ناحية المولى سبحانه.

المسلوك الثاني: هو إثبات حجية الإجماع بلحاظ الدليل الشرعي.

وقد استدلل فقهاء الجمهور بعده أدلة لفظية على حجية الإجماع، والذي يستحق التعرض منها هو الحديث المشهور المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بلسان «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وقد روى هذا الحديث بصيغتين في كتب الحديث.

الصيغة الأولى: كما رويت في سنن ابن ماجه [٨٨] عن أبي خلف الأعمى، قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم.

الصيغة الثانية: كما وردت في سنن أبي داود [٨٩] هي ما نقله شريح عن أبي مالك الأشعري، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٧

وقرة الاستدلال هي قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): لا تجتمع أمتي على ضلالة.

ويُنَاقَشُ هذا فيقال: إن صح هذا الحديث، إن هذه الفقرة، وإن كانت جملة إخبارية، إلا أنها شهادة من قبل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعصمة الأمة بلحاظ المجموع المركب، فإنها بمجموعها لا تكون ضالة ومخطئة، وإن جاز الضلال على كل فردٍ منها، وهذا هو معنى العصمة في المقام، غايته: أن العصمة تارة تُضاف إلى الفرد، كماضافتها إلى أمتنا (عليهم السلام)، وأخرى تُضاف إلى المجموع المركب من الأفراد.

وحينئذ يُقال: إن هذه الشهادة لو ثبتت لنا وجداناً بطريق قطعي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لكتنا نقطع بعصمة الأمة بلحاظ المجموع المركب، وإن كانت ثابتة تعديداً بخبر الواحد، فالعصمة أيضاً تثبت ثبوتاً تعديداً، والنتيجة واحدة، وهي الحجية، ووجوب الاتباع فيما إذا اتفقت الأمة على شيء، فمتى رأينا الأمة اجتمعت على شيء لا بد أن يكون ذلك الشيء حقاً.

وقد يناقش في المقام ويُقال: بأن هذا المضمون إنما يدل على أن المجموع لا ينحرف ولا يخطئ، أي: مجموع أفراد الأمة، وهذا صحيح؛ لأن واحداً من أفراد الأمة معصوم لا محالة، وهو الإمام الحجة في زمانه (عليه السلام) بحكم شهادة حديث الثقلين الذي شهد بأن العترة والكتاب لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، ويكفي عصمة أحد أفراد الأمة لعدم ضلالتها، إذن، فهذا لا يفيدنا شيئاً وراء ما يمكن إثباته بنفس عصمة الإمام (عليه السلام).

إلا أن هذا الإشكال غير وارد، وذلك لأن ظاهر الرواية هو أن نكتة عدم الضلالة قائمة بالمجموع بما هو مجموع، حيث عير بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، لا- أن ذلك لوجود معصوم بينهم بحيث يكون ضم بقية الأقوال إليه من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، فمثل هذا لا يفهم من هذا التعبير.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٨



نعم، قد يُقال: بأن مثل هذه الرواية لا تنتج نتيجةً عمليّةً زائدةً على نتيجة عصمة الإمام (عليه السلام)، وإن سلمنا بأنها تثبت عصمة المجموع بما فيهم الإمام (عليه السلام)، فيصبح عندنا معصومان: أحدهما: الإمام (عليه السلام) بشخصه، والآخر: هو المجموع بما فيهم الإمام (عليه السلام).

و من الواضح: أن مثل هذا الإجماع الذي يضمّ الإمام (عليه السلام) نحن لسنا بحاجة إلى إثبات حجّيته؛ إذ يكفي في إثبات الحقّ عصمة الإمام (عليه السلام).

و إن شئت قلت: إن عصمة هذا الفرد الثاني دائماً تكون توأمًا مع المعصوم الأول، و حينئذٍ: هذا الإجماع لا يفيد فائدةً مستقلةً؛ لأننا إن أحرزنا عصمة الأول، كفى ذلك في الحجّية، و إن لم نحرز دخول المعصوم الفرد كذلك لم نحرز المعصوم الثاني بعد عدم إحراز دخوله أيضاً؛ لأنه جزء من الأمة.

اللهمّ إلّا أن يُقال: بأنه يمكن الاستفادة من ذيل الحديث، حيث قال: إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم. فيفهم أن المراد من الإجماع ليس هو الاجتماع بالمعنى الحرفي للكلمة، و إلّا، فقد فرض سواداً أعظم و فرض اختلافاً، و أمر باتّباع السواد الأعظم، إذن، فيكون المقصود بالإجماع المعنى العرفي لذلك، و الذي يلحق بالإجماع دون أن يتشمل بخروج فرد أو فردين، و حينئذٍ: يمكن أن لا نحرز دخول المعصوم الفرد فيه، لكن مع هذا، يمكن إحراز الإجماع، بمعنى: إجماع السواد الأعظم، و حينئذٍ: يكون لإثبات هذه العصمة أثر عمليّ.

و الذي ينبغي قوله في المناقشة أمران:

الأمر الأول: في دلالة الرواية، و ذلك لأن هذه الرواية لو فرضنا ثبوتها عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم)، فلا تفيد غرضنا الأصولي هنا؛ لأنها لم تقل:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٢٩

إن أمتي لا تجتمع على خطأ، و إنّما قال: لا تجتمع على ضلالة، و الضلالة أخصّ من الخطأ؛ فإنّ المجتهد إذا اجتهد و بذلك جهده و صرف نظره في الآيات و استنبط استحباب السورة، لكنّه كان مخطئاً واقعاً، فلا يُقال: إنّه في ضلالة؛ لأنّ المتفاهم من الضلالة عرفاً هو الانحراف و الإثم، فغاية ما يثبت بهذه العبارة هو أنّ تمام المسلمين لم يصبحوا في يوم من الأيام جميعهم فسقة و آثمون، بل المفهوم أنّهم إذا أجمعوا على وجوب الأذان و كان هذا الإجماع خطأ في الواقع، فلا يُقال عنهم بأنهم انصرفوا و ابتدعوا، بل يُقال: إنهم أخطئوا. و الحاصل هو: أنّ الحديث لا يدلّ على ما يفيدنا في مسألتنا الأصولية؛ لأنّ الوارد فيه عنوان (لا تجتمع على ضلالة)، و الضلالة تستبطن الانحراف و الإثم، و هو أخصّ من الخطأ و عدم الحجّية المبحوث عنه في الإجماع، فإنّ خطأ المجمعين جميعاً في مسألة فرعية لا يعنى ضلالتهم.

الأمر الثاني: في مناقشة السند، حيث يُقال: بأن هذه الرواية غير معتبرة سنداً، و ليس هذا لأجل الأصول الموضوعية المذهبية عندنا، بل حتى بحسب موازينهم هم أيضاً في باب الجرح و التعديل، فإنّ الرواية الأولى، و هي رواية أبي خلف، فقد ورد فيها أبو خلف الأعمى، و هو ضعيف كما شهد بذلك جملة من علمائهم، بل قال بعضهم [٩٠]: إنّ هذا الحديث جاء بطرق كلّها فيها نظر.

و أما الرواية الثانية التي يرويها أبو داود في سننه، فقد ورد فيها اسم (ضمضم)، و هو محلّ خلاف عندهم من حيث الجرح و التعديل، و أمّا شريح الذي ينقل عنه ضمضم هذا الحديث، فمن المظنون به

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٠

قويّاً أنّه أرسل عن أبي مالك الأشعريّ دون أن يروي عنه مباشرة، و لذا فهو لم يذكر الواسطة، و من المظنون به قويّاً أنّه لم يدرك أبا مالك، كما شهد هو ضمناً بذلك؛ لأنّ أبا مالك توفّي في حياة سعد بن أبي وقاص، هذا مع العلم أنّهم على موازينهم قد شهدوا

بوثاقه شريح.

وهناك من تشكك في أصل رواية شريح مباشرة عن الصحابة؛ إذ نقل عن محمد بن عون أنه سئل هل سمع شريح من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: لا- أظن ذلك، بل كان يسمع ممن ينقل عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم يرسله.

و صرح أبو حاتم أن كل ما يرويه عن أبي مالك الأشعري، فهو مرسل لما عرفت، وبذلك يكاد يحصل الاطمئنان بالإرسال. وعليه: فالرواية غير تامة دلالة ولا سندا، فتسقط عن الحجية بحسب موازينهم.

المسلوك الثالث: وهو إثبات حجية الإجماع على أساس العقل النظري.

وقد قالوا في الكتب: إن الإجماع تارة يدعى كونه كاشفاً عن الحكم الواقعي، أي: عن رأي المعصوم (عليه السلام)، بدعوى: وجود ملازمة عقلية.

و أخرى: بدعوى وجود ملازمة عادية.

و ثالثة: بدعوى وجود ملازمة اتفافية.

وقد مثلوا للملازمة العقلية بالملازمة الموجبة للقطع في باب التواتر، حيث إن الخبر المتواتر ملازم عقلاً لصدق لصديق المخبر عنه، كما في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣١

مسألة أرباح خمس المكاسب و إيصالها إلى الإمام (عليه السلام) أو وكلائه، فإن اختفاء حكم ذلك على شيعة أهل البيت (عليهم السلام) مستبعد جداً؛ إذ لو كان الحكم الواقعي هو عدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب لشاع ذلك، و لم يعقل وقوع الإجماع من الشيعة على الوجوب.

و مثلوا للملازمة العادية بالملازمة بين طول العمر الملازم للهرم و الشيخوخة، و إن كان لا- يستحيل الانفكاك عقلاً بينهما؛ إذ قد يفرض عقلاً أن تتأخر الشيخوخة و الهرم حتى مهما طال العمر، كما هي عقيدتنا بصاحب الزمان الحجة بن الحسن (عليهم السلام).

و مثلوا للملازمة الاتفافية بالقطع الذي يحصل اتفاقاً من مجموعة أخبار لم تبلغ حد التواتر كما لو كان قد استمع إنسان إلى خبرين في موضوع، فحصل له اليقين بالنتيجة، فهنا الملازمة بين الخبر المستفيض، و اليقين بالنتيجة قضية اتفافية لا ضابط لها.

و من هنا طرحوا هذا السؤال، و هو: أن الملازمة المدعاة بين الإجماع، و قول المعصوم بحسب العقل النظري أي نوع من هذه الثلاثة؟ و الصحيح هو أن الملازمة دائماً عقلية، فهي على نحو واحد؛ لأنها دائماً تكون على أساس العلية و المعلولية؛ لأن الملازمة عبارة عن الحكم باستحالة الانفكاك بين شيئين، و الذي من شأنه أن يصدر هذا الحكم إنما هو العقل، غايته: أن العقل تارة يحكم باستحالة الانفكاك مطلقاً، و هذا ما سمّوه بالملازمة العقلية كاستلزام وجودهم في مكان لعدمه في مكان آخر.

و أخرى: يحكم باستحالة الانفكاك ضمن ظروف معينة بحيث إنه عادة تكون ملازمة بحسب العرف، و هذا ما سمّوه بالملازمة العادية، كما في استلزام دوام العمر مائة سنة للهرم و الشيخوخة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٢

و ثالثة يحكم العقل باستحالة الانفكاك بين شيئين ضمن ظروف يفترض فيها مقارنة تلك الظروف لملازمتها اتفاقاً و ليس دائماً و لا غالباً، كما في استلزام الرطوبة لأكثر دول الخليج، و هذا ما سمّوه بالملازمة الاتفافية، إذن، فالملازمة دائماً عقلية.

كما أن الصحيح أنه لا يوجد ملازمة حتى في التواتر ما بين الخبر المتواتر و ما بين القضية المخبر عنها؛ لأن كل خبر في المقام يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب الخبر، و إنما استكشاف القضية بالتواتر مبني على حساب الاحتمال، كما برهنا عليه في الأسس المنطقية للاستقراء، فإنه إذا أخبرك شخص واحد أنه رأى شخصاً يموت في المكان الفلاني، فإننا حينئذ نحتمل صدقه و

كذبه بالتساوي، فيكون احتمال موته نصفاً، فلو أخبر شخص ثانٍ نفس الخبر، و كان احتمال الصدق فيه أيضاً النصف، حينئذٍ: سوف يزداد احتمال الصدق، و هكذا إذا أخبرنا شخص ثالث نفس الخبر، فيتضاءل احتمال كذب المجموع إلى أن تحصل درجة عالية جداً بحسب الاحتمالات لصدق هذا القضية، و هكذا حتى توشك أن تصبح يقيناً، و إن بقي كسر رياضي بالنسبة للكذب، لكنه ضئيل جداً، و هو عبارة عن ضعف احتمال الكذب، و هكذا، و عبر قوانين معينة في حساب الاحتمالات يتحول هذا الكسر الضئيل إلى حجم أصغر حتى يصبح يقيناً [٩١].

و لكن مع هذا فنحن لسنا بحاجة إلّا إلى الوجدان؛ إذ بحسب الوجدان ينطفي الاحتمال الضئيل، إذن، فاستنتاج القضية من التواتر يخضع لحساب الاحتمالات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٣

و نفس الشيء و روحه نقوله في الإجماع، فنطبق نفس الفكرة في المقام، مع الالتفات إلى فوارق سوف تأتي. و روح الفكرة هي أنه لو فقيهاً بصيراً جداً ملتفتاً إلى الروايات و النكات، أفتى بفتوى، و كنا نحتمل خطأه احتمالاً كبيراً فوق النصف، ثم جاء فقيه آخر و أفتى نفس الفتوى، فهنا احتمال الخطأ يضعف، فإذا تكاثر الفقهاء الذين أفتوا بنفس الفتوى، فسوف يصل احتمال الخطأ إلى درجة ضئيلة جداً بحيث يحصل اطمئنان شخصي بالحكم، فإذا بلغ عدد القائلين بنفس الفتوى حداً بحيث لا يكاد يبين احتمال الخطأ بعد، بل يتحول عبر قوانين رياضية - ذكرت في الأسس المنطقية - إلى يقين قوي خالص من شوب أي احتمال للخطأ، حينئذٍ: يكون هذا الحكم حجة في مقام العمل.

و الحاصل هو: أن روح حجتيه الإجماع تقوم على نفس الأسس التي تقوم عليها روح كاشفيته التواتر، فكما أن كاشفيته التواتر تقوم على أساس حساب الاحتمالات، فكذلك حجتيه الإجماع؛ لأن كل فقيه يحتمل فيه الخطأ في نفسه، لكن حينما تتراكم الفتاوى بنحو واحد من عدد كبير من الفقهاء و ضمن شروط و ظروف سوف تتضح من خلال كلامنا، حينئذٍ: سوف يتضاءل احتمال الخطأ في المجموع، و بقدر ما يصغر احتمال الخطأ يكبر احتمال الصواب و يقترب معقد الإجماع نحو الواقع.

و قد أشرنا إلى أنه مع أن الروح العامة للكاشفية واحدة، لكن مع هذا، يوجد نقاط ضعف في كاشفيته الإجماع تؤدي إلى بقاء حصول اليقين أو عدمه رأساً في جملة من الأحيان، و هذه النقاط من الضعف عديدة نذكر أهمها: النقطة الأولى: هي أن المفردات التي يتكوّن منها التواتر عبارة

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٤

عن الشهادات الحسنية، أو بما يقرب من الحسن، من أن فلاناً عادل أو كريم.

و أما مفردات الإجماع فهي شهادات حدسية على الأغلب، باعتبار أن مفردات الإجماع مبنية على فتاوى الفقهاء، و الفتوى عادة مبنية على النظر و الاجتهاد، فتكون شهادة حدسية.

و من الواضح: أن احتمال الخطأ في المفرد الحسني أضعف ابتداءً من احتمال الخطأ في المفرد الحدسي، و حينئذٍ: فحساب الاحتمال سوف يبدأ من أول الأمر بكسر كبير يريد أن يضعفه في باب الإجماع، فإذا كان احتمال الخطأ في الحسن نصفاً، فيكون احتمال الخطأ في الحدس ثمانية أعشار مثلاً، و هذا أكبر من نصف، و من هنا كانت كاشفيته الإجماع تتأثر بنكته اقتراب الفتوى من الحسن، فكلما كانت الفتاوى أقرب للحسن و كان حجم النظر الاجتهادي فيها أقل، كان احتمال الخطأ فيها أضعف، و بالتالي: تكون كاشفيته الإجماع أقوى.

و بهذا قد تتميز مسألة عن أخرى باعتبار أن إحداها حجم النظر الاجتهادي فيها أقل أو أكثر دون الأخرى، و كذلك يختلف عصر عن عصر آخر، فكلما اقتربنا من عصر المعصوم (عليه السلام) كان حجم الجانب الحسني في الفتوى أكثر من الجانب الحدسي، و من

هنا، كانت قيمة تلك الفتوى أكبر من القيمة الاحتمالية بفتوى أخرى متأخرة، باعتبار أن طول الزمان هو الذي خلف مشاكل كثيرة حول المسألة من حيث الدلالة و السند.

و كذلك فكلمنا ابتعدنا عن عصر المعصوم (عليه السلام) كان حجم الحدس أكبر، و هكذا كلما كان الفقهاء أنضج اجتهاداً و أكثر حدساً و إحاطة، كانت فتاواهم أقرب كاشفية و أشد في مقام تزويد الإجماع بالكاشفية.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٥

و من أجل ذلك كان يختلف نسخ العلماء المجمعين باختلاف خصوصياتهم العلمية و قدراتهم الحدسية.

النقطة الثانية: من نقاط ضعف كاشفية الإجماع هي أن الخطأ المحتمل في باب الإخبار عن حس له عادة محور و مصب واحد، بينما في باب الإجماع قد لا يكون له مصب واحد.

و توضيحه: هو أنه مثلاً: إذا فرض أن عشرة أشخاص قرءوا سورة من القرآن، فاحتمال خطئهم جميعاً في موضع واحد أضعف من احتمال أن يخطئوا هذا في موضع و ذاك في موضع آخر و ثالث في موضع ثالث، و كذلك لو شهد عشرة بموت زيد، فلو كانوا كلهم مخطئين لكان خطؤهم على مصب واحد، فهذا أغرب من أن يخطئوا في عشر حالات متفاصلة.

حينئذ يُقال: إنه في باب التواتر، الغالب هو أنه على فرض خطأ المخبرين، فمصب الخطأ واحد؛ لأن هناك قضية حسيّة واحدة، بينما في باب الإجماع قد لا يكون واحداً، فصحيح أن الفقهاء العشرة أفتوا بالوجوب، لكن قد يكون عند بعض منهم ناشئاً من الخطأ في فهم الدليل، و عند آخر من دليل آخر، و عند ثالث من تشخيص الأصل العملي، و هكذا.. و كلما دار الأمر بين أخطاء لها مصب واحد، و بين أخطاء لها مصبات متعدّدة، فيكون الأول أبعد من الثاني عن الخطأ.

و من هنا، كلما كان الإجماع أقرب إلى المصب الواحد، كان أقوى كاشفية، فمثلاً: إذا فرض أنه أخطأ بكل جهات المسألة المجمع عليها باستثناء قضية واحدة، و كانوا كلهم قد استندوا إلى تلك القضية، و هي ظهور الرواية مثلاً، حينئذ في مثل ذلك يقترب المصب نحو الوحدة و يكون هذا أقوى ممّا لو اختلفوا و كان عدّة مصبات للأخطاء، في مثل ذلك، يقوى كاشفية الإجماع؛ لأن هذا يشكل قرينه تكون في صالح الكشف.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٦

إذن، كلما اقترب الإجماع نحو البساطة كانت كاشفية الإجماع أقوى.

النقطة الثالثة: من نقاط الضعف، هي أنه في باب التواتر، عادة لا- نحتمل أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر، بمعنى: أنه لم يره و لكن سمع من غيره، فإن ذلك خلاف المفروض في التواتر؛ إذ المفروض أنهم يخبرون عن الرؤية، و هذا بخلاف باب الإجماع؛ إذ فيه نحتمل تأثر اللاحق بال سابق حين إصدار الفتوى من دون التفات تفصيلي لذلك، و هذه نقطة ضعف؛ لأن احتمال ذلك في الفتوى المتأخرة يوجب أن يكون احتمال الخطأ بالنسبة إليها أكبر، باعتبار أن خطأ الفتوى الأولى يكون من أسباب خطأ الفتوى الثانية، و لا أقل من كون الفتوى الأولى سبباً محتملاً، و حينئذ: كلما ازدادت الأسباب ازداد احتمال المسبب.

و من هنا كلما كانت الفتاوى أكثر عرضية كانت أقوى كاشفية ممّا إذا كانت مترتبة زمنيّاً، إذن، فالعرضية من عوامل القوّة، و الطولية و الترتب من عوامل الضعف في الإجماع.

و الحاصل هو: أن احتمال تأثر الفتوى اللاحقة بفتاوى سابقة يُنقص كثيراً من قيمة احتمال مطابقتها للفتوى اللاحقة للواقع بدون تأثر بالفتوى السابقة.

و من هنا كلما كانت الفتوى أكثر عرضية للفتوى السابقة كانت أقوى كاشفية، إذن، فالعرضية من عوامل القوّة، بخلاف الطولية و الترتب، فإنها من عوامل الضعف في باب الإجماع.

النقطة الرابعة: من نقاط الضعف هي: أن الأخطاء المحتملة في باب الشهادات الحسيّة في أغلب الأحيان لا تحتمل أن تكون بنكته

واحدة، يعنى: حينما يفرض أن هؤلاء يرون شخصاً فيتصوّرونه زيداً،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٧

فعادةً، هذه الأخطاء لا تكون بنكتة واحدة، بل كل خطأ يكون بنكتة تخصّ ظروف نفس ذلك المخطئ، بينما في باب الإجماع يوجد احتمال أن تكون النكتة في الخطأ مشتركة، فمثلاً: الغفلة عن تصحيح الصلاة بالترتب بدلاً عن إجماعهم على بطلان الصلاة المزاحمة مع الإزالة، فهذه الغفلة بنكتة واحدة، و هي مستوى العلم في ذلك الزمان، و عدم الالتفات إلى مسألة الترتب فيه؛ لأننا نعلم من خلال دراستنا أن المشاكل الأصولية كانت تطرح بالتتابع ثم تؤثر في الفقه، فبعد أن صارت مسألة الترتب واضحة، و كان هذا نتيجة سير علمي طويل، و ترتب مسألة على أخرى إلى أن اتّضحت مسألة الترتب، إذن، فالغفلة محتملة بنكتة واحدة، و هي نكتة أن وضع العلم لم يكن يسمح بالالتفات إلى مثل هذه النكات.

و نحن نرى بالوجدان، أنه كلما كان احتمال النكتة المشتركة في الأخطاء موجوداً، كان احتمال الخطأ أكبر ممّا إذا لم يكن احتمال النكتة المشتركة موجوداً.

و في المقام، الأمر كذلك، فإن احتمال النكتة المشتركة موجود في الإجماع و غير موجود في التواتر غالباً.

ثم إنه بقي بعض العوامل الجزئية المتفرقة التي قد يتعسّر على الأصولي إحصاؤها في الأصول، و إن أمكنه جزئياً في الفقه في كل مسألة مسألة بحسبها.

و باكتشاف روح كاشفية الإجماع هذا، يتبين معنى ما يقولون من الملازمة الاتفاقية التي استقرّ عليها رأى المتأخرين على ما في الكفاية، حيث ذكر (قده) أنه استقرت عادة المتأخرين على القول بالملازمة الاتفاقية بين الإجماع و بين قول المعصوم، أي: أن الإجماع يكشف أحياناً عن رأى المعصوم، و أحياناً لا يكشف.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٨

و هنا يُسأل: هل أن مسألة الكشف مجرد صدفة على أساس ما تقدّم؟

و في الحقيقة، إن كشف الإجماع و عدمه يتبع مؤثرات حساب الاحتمالات، و هذه المؤثرات تشكّل في ذهن الإنسان تفصيلاً، و إن لم يعيها، فالذى لا يلتفت إلى حساب الاحتمالات يتصوّر أن الملازمة اتفاقية، لكن بعد ضبط موازين هذا الحساب يُعرف حينئذ أن للمسألة ضوابط، لا أنها مجرد ملازمة اتفاقية، و باكتشاف و ضبط هذه الضوابط يقضى على الفوضى التي تقع في الاستدلال بالإجماع؛ إذ قلما تجد فقيهاً يستدل بالإجماع في الفقه، و لا تجد فوضى في استدلاله، فتارةً يستدل بالإجماع، و أخرى يناقش في هذا الإجماع، و لذلك لا يمكن التوصل إلى قواعد ثابتة لموارد حجّية الإجماع عنده و موارد عدم حجّيته، و ليس ذلك إلا لأن المؤثرات غير محدّدة، و لو أنها حدّدت و ضبطت لما حصل هذا التشويش.

هذا فيما يتعلّق بالروح العامة لكاشفية الإجماع.

ثم إن هذه الكاشفية لها تطبيقان، أحدهما ضعيف، و الآخر ضعيف، و ضعف ذاك، و قوّة هذا كلاهما مرتبطان بمؤثرات حساب الاحتمالات.

التطبيق الأوّل: و هو التطبيق الضعيف، و هو أن نطبّق مبدأ كاشفية الإجماع لصلاحيّة المدرك لدى المجمعين في إجماع تكون مدارك المجمعين فيه موجودة، لكن نشكّ في مداركيتها و في صحّة استفادة الفتوى منها، و هذه المدارك قد تتمثّل في الآيات و الروايات و الأدلّة العقلية، فهنا نريد بالإجماع أن نثبت مدركيّة المدرك بعد الفراغ عن وجوده، و ستعرف وجه ضعفه.

التطبيق الثانى: و هو التطبيق القويّ، و هو أن يفرض أننا نريد

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٣٩

بكاشفية الإجماع أن نستكشف أصل وجود المدرك بنحو مفاد كان التامّة، و ذلك فيما إذا أجمع الفقهاء على فتوى و لم يكن عليها

دليل فيما بين أيدينا من مدارك، حينئذٍ: نريد بكاشفيّة الإجماع أن نستكشف أصل المدرك.

و الآن يقع الكلام في كلٍّ من هذين التطبيقين.

أمّا التطبيق الأول: وهو الضعيف، فحاصل صورته هو: أن مدارك كاشفيّة الإجماع وإن كانت مدارك فتوى المجمعين موجودة بأيدينا، ولكننا نقول: إن هذه المدارك استنتج منها الفقهاء على كثرتهم الفتوى المعينة، وقد يخطئ فقيه واحد في مقام الاستنتاج في مجموع هذه المدارك، لكن أن يخطئ فقيهان وثلاثة وهكذا، فهذا أبعد وأضعف احتمالاً، وهكذا يضاعف احتمال هؤلاء الفقهاء إلى أن يحصل الاطمئنان بأنهم لم يخطئوا، بحيث لو حصل لنا رأى على خلاف رأيهم لحصل لنا العلم أو ما يقرب منه بخطئنا نحن، فلو حصل اليقين من إجماع ثلاثة أشخاص على رأي واحد، حينئذٍ: يكون حجةً بالنسبة لمن حصل له هذا اليقين بحيث يكون تقليد العامي له من رجوع الجاهل إلى العالم، وإن لم يكن حجةً بالنسبة للآخرين، خصوصاً إذا كان قد حصل عندهم إجماع من مجرد جمع آراء وإجماع الآخرين دون الرجوع إلى مدارك المسألة، بحيث حينئذٍ لا يصح رجوع الجاهل إليهم؛ لأنّ ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل.

وهذا التطبيق لكاشفيّة الإجماع عن صلاحية المدرك لدى المجمعين ضعيف، وذلك لابتلائه بنحو شديد بتمام نقاط الضعف الأربعة المتقدمة، خصوصاً مع الالتفات إلى أن الإنسان يعلم تفصيلاً وإجمالاً بأن كثيراً من الحدوس التي اتفق عليها أهل الرأي والنظر في القضايا النظرية الحديثة انكشف بطلانها فيما بعد؛ إذ على امتداد خطّ

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٠

المعرفة البشرية كانت هناك حدوس قد حصل الاتفاق عليها من قبل أهل الرأي والنظر، ثم إنه بتراكم الخبرات والتجارب انكشف خطأ هذه الحدوس، ومع هذا، كيف يحصل الجزم للإنسان الملاحظ.

نعم، لو افترضنا أن الحدوس المتجمعة كانت تشبه الحسّ بحيث كانت تخلو من نقاط الضعف المتقدمة، لكان لهذا التطبيق وجه، كما لو فرضنا أن الفقهاء كلهم استندوا إلى ظهور الآية الفلانية في المعنى الفلاني، إذن، كان المدرك هو الاستظهار، والاستظهار مسألة تشبه الحسّ، كما هو واضح، وحينئذٍ: في مثل ذلك يكون لمثل هذا الإجماع نحو من الاعتبار، لا باعتبار التقليد وحسن الظنّ، بل باعتبار أن هؤلاء الفقهاء الذين استظهروا هم أنفسهم يمثلون عرفاً بصيراً بحسب الحقيقة، بحيث إنهم إذا فهموا بأجمعهم معنى معيّن كانوا قد استظهروه جميعهم من النصّ، فلا محالة أنه يحصل بذلك الاقتناع والثوق بهذا الظهور العرفي فيما إذا لم يكن هناك نكته مشتركة تفسّر خطأهم في الفهم تقتضى رفع اليد عن ذلك الاستظهار.

و أمّا التطبيق الثاني: لمبدأ كاشفيّة الإجماع فهو يتحقق في حالة ما إذا فرض أن فقهاء الإمامية المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى كالكليني (قده) أو الذين تعقبوا عصر الغيبة الصغرى كالمفيد والطوسي والمرتضى والصدوق (قده) لو فرض أن استقرت فتواهم على مطلب من المطالب، ولم يكن بأيدينا مدرك لهذا المطلب، بأن كان هذا المطلب على خلاف القواعد العامة، ولم يكن بأيدينا مخصّص لتلك القواعد، ففي مثل ذلك نقول:

إن هؤلاء الأساطين من العلماء لا نحتمل في شأنهم الإفتاء بدون دليل يقتضى ذلك؛ لأنه خلف ورعهم وتبنتهم في الدين، كما أنه ليس من المحتمل أن يكونوا قد غفلوا عن أن هذا الحكم على خلاف

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤١

القاعدة في حين أنه لم يتم عليه دليل خاص، حينئذٍ: نجزم بأنهم قد استندوا إلى مدرك في فتواهم على أساسه خرجوا عن مقتضى القاعدة، وهذا المدرك المخصّص لحكم القاعدة يتردّد أمره بين احتمالين.

الاحتمال الأول: هو أن يكون المدرك عبارة عن رواية عن الأئمة (عليهم السلام) دلّت على هذا المطلب، وقد استندوا إليها، وبها خرجوا عن مقتضى القاعدة، إلّا أن هذه الرواية لم تصل إلينا، ولا غرابه في ذلك.

و هذا الاحتمال ساقط عادةً، و ذلك لأنه لو كان يوجد رواية من هذا القبيل قد استندوا إليها، إذن، لما ذا لم يذكروها في كتبهم و لم يشيروا في مجاميعهم الحديثية أو الفقهية، و المفروض أننا نتكلم عن أصحاب مجاميع حديثية و فقهية طالما كانوا يذكرون ما لا يستندون إليه من الروايات الضعاف فضلاً عما يستندون إليه من الصحاح، و حينئذٍ: فمع عدم ذكر الرواية المدرك لفتواهم يحصل لنا الاطمئنان بعدم وجود مثل هذه الرواية.

و بهذا يحصل التبليل و التشويش، حينئذٍ: نحلّ هذا التشويش بالاحتمال الثاني الذي يتعين بحساب الاحتمالات. الاحتمال الثاني: هو أن يُقال: إن هذا الجيل من فقهاء الإمامية لا بدّ أنهم أفتوا بهذه الفتوى استناداً إلى مدرّك، و هذا المدرّك لم يكن رواية بالمعنى الذي تصوّره، و إنما كان ارتكازاً عامّاً عاشوه في وجدانهم و لمسوه في طبقه و جيل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) - لأننا نتكلم عن الجيل الوارث لأصحاب الأئمة (عليهم السلام) و جيلهم - من كون هذا الحكم كان ممّا يُستفاد من مجموع دلالات السنّة - (قول المعصوم و فعله و تقريره) - و إلّا كيف يحصل من دون أن نفرض استفادته ضمناً من مجموع دلالات و مفادات السنّة، و لا أقلّ من التقرير.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٢

إذن، فهذا الإجماع من الفقهاء الأقدمين يكشف عن خلفيته قبله، و هو الارتكاز عند جيل أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، و هذا الارتكاز يكشف عن وجود سنّة بالإجماع - إمّا قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً - تثبت هذا الحكم الشرعيّ، غاية: أن هذه السنّة لم تضبط لكي تنتقل إلينا و يستند إليها، كالرواية التي تدلّ على الحكم، و بهذا التفسير تلتئم تطبيقاتنا المتقدّمة.

و حيث إن هذه الافتراضات قريبة من الحسّ، لذلك يحصل اليقين بصحّة موقف هؤلاء الفقهاء، فإنّ الارتكاز المتقدّم ذكره ليس صناعة برهانية عقلية حدسيّة، بل هو شيء قريب من الحسّ بعيد عن الحدس؛ لأنّ هذا الارتكاز أمر كالحسّ، فلا يصحّ أن يُقال: لعلهم أخطئوا جميعهم في فهم الحكم، و من أجل ذلك، سوف يحصل اليقين بالنتيجة، لكن ضمن شروط و تحفظات لا بدّ من أخذها بنظر الاعتبار.

و بهذا التطبيق الأقوى يتّضح مبدأ كاشفية الإجماع، و تبين أنّ هذا التطبيق الأقوى إنّما يتمّ في إجماع القدماء الذين تلوا عصر الرواة، و لعلّ ذلك المرتكز عندهم لم يكن اسمه إلّا الإجماع، و لذلك كثرت دعوى الإجماع من الشيخ الطوسيّ و المفيد و الصدوق (قده)، لكنّه إجماع غير مكتوب، و هو الذي نسميه اليوم بالارتكاز.

و هذا التطبيق، كما يتمّ في مسألة من المسائل التي تعرّض لها هؤلاء العلماء القدماء في كتبهم و متونهم، كذلك هو يتمّ في مسألة لم يتعرّضوا لها في كتبهم و متونهم الاستدلالية و الحديثية، ففيما لو أطلعنا مثلاً على متونهم الفقهية و وجدناهم يتفقون على فتوى، فحينئذٍ: يأتي نفس هذا التطبيق.

و النكتة في ذلك هي أنّ هذه الفتوى إذا أخذناها من متونهم الفقهية، فأيضاً نقول: إنّه لا يحتمل صدورها منهم بلا مدرّك، و لا يحتمل كون مدرّكها رواية أهملوا ذكرها كما عرفت، فإنّ كتب الفقه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٣

حينذاك كانت حسب متون الروايات، و لا يحتمل عادةً أنّ هذا الحكم كان مفاد رواية خاصية وصلت إليهم بطرقهم ثم لم يعنونوا مسألة بإزاء مفاد تلك الرواية، و غفلوا جميعاً عن ذلك، فإنّ هذا بعيد جداً.

و على ضوء ما ذكرنا تندفع كلّ الإشكالات التي يمكن أن ترد على حجّية الإجماع، و نختار منها أربعة إشكالات، لنرى عدم ورودها على ما ذكرناه.

الإشكال الأول: هو أن يُقال: نسلم بأنّ اتفاق أصحاب شخص يكشف لا محالة عن رأى ذلك الشخص و ذوقه، لكن هذا إنّما يحصل فيما إذا كان هؤلاء الأصحاب في موقع يمكنهم من الاتّصال المباشر بصاحبهم و أفكاره و ذوقه و أخذ العلم منه، و أمّا إذا كانوا

محجوبين عنه و ليس بينهم و بينه إلا الحدس و الظنون، ففي مثل ذلك لا يكون اتفاقهم كاشفاً عن رأيه. و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ فقهاء عصر الغيبة و إن كانوا هم أصحاب الإمام وليّ العصر (عليه السلام) لكنهم محرومون من التشرف بالوصول إليه و أخذ العلم منه، و حينئذٍ: في مثل هذه الحالة لا يكشف اتفاقهم عن رأيه (عليه السلام) حيث لم يكونوا واحداً منهم رأياً عن الإمام فضلاً عن الجميع لكنهم محجوبين عنه، إذن، فعلى ما ذا يتفق مع بقيّة الأصحاب؟ أو قل: على ما ذا يتفقون؟ و قد ظهر جواب هذا الإشكال ممّا تقدّم؛ لأننا في التطبيق الثاني الأقوى لم نحاول أن نكشف رأى المعصوم من إجماع الفقهاء مباشرة، بل افترضنا وسيطاً، و هو الارتكاز المتلقّى من جيل أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، فإجماع الفقهاء الأقدمين يكشف عن ارتكاز في الطبقة التي هي أصل الرواية و همزة الوصل بين الأئمة و هؤلاء الفقهاء، و انعقاد هذا الارتكاز يكشف عن قول المعصوم (عليه السلام) كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٤

و الحاصل هو أنّنا لم نحاول كشف رأى المعصوم مباشرة من خلال إجماع هؤلاء الفقهاء، كي يشكل بأنّ المعصوم كان محجوباً عنهم، بل نحاول كشف رأى المعصوم بواسطة الارتكاز المتلقّى عن أصحاب المعصوم السابقين، فإنّ ارتكازهم يكشف عن رأيه، لكون هؤلاء الأصحاب معاصرين له، و كلّ تصوّراتهم مأخوذة عنه. الإشكال الثاني: هو ما ذكره المحقّق الأصفهاني (قده) [٩٢] من أنّ غاية ما يُقال في تقريب حجّية الإجماع هو أنّ الفقهاء إذا أجمعوا على حكم، فبمقتضى تورّعهم يستكشف أنّه لا بدّ و أن يكون هناك مدرّك قد استندوا إليه، و هذا يكشف إجمالاً عن وجود رواية وصلت إليهم و لم تصل إلينا، و لذلك أفتوا. ثمّ أشكل على ذلك بإشكالين:

الأوّل: هو أنّ هذا الإجماع لا يكشف عن وجود روايته؛ لأنّ كشفه عن ذلك إنّما كانوا يقولون به لأنّهم كانوا يستبعدون و يستغربون أنّ يفتى القدماء بدون مدرّك، و عن غفلة أو تقصير. إلّا أنّه في قبال هذا الاستغراب و الاستبعاد استغراب آخر، و هو أنّه لو افترضنا وجود رواية كانوا قد استندوا إليها أصحاب المجاميع و المتون الفقهيّة، فنسأل حينئذٍ: إنّه إذن لما ذا لم يذكرها في متونهم أو في مجاميعهم الحديثيّة؟ و على ضوء هذا، فبالنتيجة لا يمكن أن نستكشف من الإجماع وجود مدرّك. و الحاصل: هو أنّ إجماعهم مع تورّعهم لا يكشف لنا عن وجود رواية صحيحة استندوا إليها و مع ذلك لم ينقلوها إلينا، مع أنّهم نقلوا في مجاميعهم الحديثيّة الصحيح و العليل من الروايات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٥

و الثاني هو: أنّه لو تنزّلنا و سلّمنا أنّهم استندوا إلى رواية خفيت عنّا، لكن من يقول إنّ هذه الرواية لو وصلت إلينا لوافقناهم على اعتبارها سنداً و دلالة، بل كان من الجائز أن لا نعمل بها، إمّا لضعف سندها أو لعدم دلالتها. و كلا هذين الاعتراضين و الإشكالين ظهر بطلانهما من الطريقة التي ذكرناها في التطبيق الأقوى. أمّا بطلان الإشكال الثاني، فوجهه: هو أنّ هذا المدرّك ليس هو روايته، فإنّ احتمال الاستناد إلى رواية غير صحيح، لما ذكره الأصفهاني (قده) نفسه في الاعتراض على الأوّل، بل المدرّك ما عرفته، و منه يظهر بطلان إشكاله الأوّل؛ لأنّ مبنى على تخيل أنّنا نريد أن نستكشف من الإجماع مدرّكاً روائياً، و لذا أشكل بأنّه لو كان هناك مدرّك روائيّ لذكر في المجاميع و المتون. و لكن عرفت أنّنا لا نريد استكشاف مثل هذا المدرّك الروائيّ، بل نريد استكشاف مدرّك آخر من قبيل الارتكاز العامّ، كما عرفت. و الخلاصة: هي أنّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرّك روائيّ وصل إليهم و لم يصل إلينا، كي يشكل الأصفهانيّ (قده) عليه



بالإشكالين المزبورين، بل نريد استكشاف ما هو أقوى من الرواية، وهو الارتكاز الكاشف تكويناً وجزماً عن رأى المعصوم، كما تقدّم شرحه.

الإشكال الثالث: وهو إشكال لبعض علمائنا الأخباريين الذين حصروا الدليل الشرعي في الكتاب والسنة، بدعوى: استفادة هذا الحصر من روايات تدلّ على مرجعية الكتاب والسنة حصراً، وحينئذ يقولون: بأن الإجماع لا يصلح لجعله مصدراً من مصادر التشريع. ونحن هنا لا نتكلم عن هذا الحصر ودليله؛ لأنك عرفت هذا في بحث حجّية الدليل العقليّ.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٤

ولكن هنا نفترض صحّة هذا الحصر كبروياً، وأن المرجع هو الكتاب والسنة، ولكن مع هذا نقول: إننا لم نخرج عن الكتاب والسنة؛ لأنّ الإجماع لم نعتبره مصدراً في عرضهما كما لو كان حجّة شرعية أو دليلاً عقلياً فينفي الأول ويناقش في دليعية الثاني، بل هو كاشف عن السنة، بل عن سنة قوية قطعية واصله بالتواتر، لكنّها سنة إجمالية بالنحو الذي عرفت، ولكنّها على أي حال هي حجّة.

الإشكال الرابع: وهو إشكال صغرويّ حيث يقال: إنّه كيف يمكن تحصيل الإجماع بعد الالتفات إلى أنّ الأقوال الواصلة إلينا هي على أحسن التقادير هي أقوال أصحاب الكتب والمجاميع ممّن كان له كتب، أو كان له منبر يجلس تحته أصحاب كتب، وأصحاب الكتب أو المنابر هؤلاء هم الذين وصلت إلينا آراؤهم، ولكن ليس كلّ فقهاء الإمامية كانوا إمّا أصحاب كتب أو منابر، بل كثيرون منهم لم يكن لهم كتب ولا مجاميع، أو كان لهم كتب، لكنّها غير مشتهرة بحيث ينظر إليها ويؤخذ منها؛ لأنّها لم تكن تؤخذ بعين الاعتبار في مقام أخذ الأقوال، ولهذا لو تتبعنا أسماء من ذكروا في عالم نقل الفتوى لوجدنا أنّهم عدد قليل نسبياً، مع أنّنا نجزم أنّ عدد علمائنا الإمامية الاثني عشرية في تلك العصور يزيد عن هذا العدد، وليس هذا إلّا لأنّ عدداً كبيراً منهم لم يدون لهم أسماء وبقوا خارج دائرة الآراء، إمّا لبعدهم عن المراكز والحوزات التي كانت تصدر منها الآراء، كمن كان يسكن النواحي النائية جداً، أو كان مغموراً في وسطه، أو لسبب آخر، وهكذا.. وحينئذ: فتحصيل الإجماع في المقام غير ممكن.

وقد ظهر جواب هذا أيضاً ممّا تقدّم؛ لأننا لسنا في مقام مناقشة لفظ الإجماع وعنوانه؛ إذ لا دليل شرعيّ على حجّية الإجماع بلفظه و عنوانه حتى يستشكل ويقال: إنّه كيف حصل الإجماع؟ وإنّما الدليل هو كاشفية الإجماع بحساب الاحتمالات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٧

ولا إشكال أنّ هؤلاء الذين وصلت إلينا آراؤهم وهي في معرض الوصول هم طليعة علماء الإمامية، وهذا المقدار بحساب الاحتمالات يكفي عندنا.

و حينئذ نقول: إنّ هذا العدد من علماء الإمامية هم الذين اتفقوا، وبحساب الاحتمالات نفى أن يكون اتفاقهم بدون مدرك، ونفى أن يكون اتفاقهم لروايته حصلوا عليها، و حينئذ يتعيّن أن يكون اتفاقهم باعتبار الارتكاز العامّ كما تقدّم شرحه.

ومن أجل أنّ موضوع الكاشفية والحجّية ليس هو الإجماع بعنوانه، بل موضوع الكاشفية والحجّية هو الارتكاز العامّ بحساب الاحتمالات، ولهذا في موارد الخلاف أيضاً يتحقّق الإجماع فيما إذا كان المخالف سنخ مخالف بلحاظ مستواه العلميّ أو التاريخيّ لم يكن مضرّاً بحساب الاحتمالات، بأن كان منعزلاً عن التيار الفقهيّ الإماميّ، أو معروفاً بمبانٍ أخرى غير متعارفة و باطله بالنسبة للفقهاء الإماميّ، فحينئذ يتمّ الإجماع وإن وجد مخالف من هذا القبيل، وذلك لما عرفت بحساب الاحتمالات.

وأحياناً يكون وجود المخالف مضرّاً حتى لو كان عدده قليلاً، وذلك عند ما يكون هذا المخالف ممّن يكون واقعاً في محور هذه الارتكازات، كالشيخ المفيد، والصدوق، والمرتضى، والطوسيّ (قده) وأمثالهم الذين هم على رأس المباني الفقهيّة، ومن صميم هذه المرتكزات، فمثل هؤلاء خلافهم يضرّ بحساب الاحتمالات، و حينئذ: يجب على الفقيه أن يفتش عن خصوصيات المخالف حتى يمكنه أن يجري حساب الاحتمالات إثباتاً ونفياً.

والخلاصة هي: أنّه تبين ممّا حقّقناه في كاشفية الإجماع في تطبيقه الأقوى أنّ هناك عناصر و خصوصيات لا بدّ من توفّرها، لكي

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٨

يكون للإجماع كاشفيته بموجب ما ذكر من النكات المتقدمه، و هذه العناصر يمكن تلخيص أهمها في أربع خصوصيات:  
الخصوصية الأولى: هي أن يكون الإجماع مشتقاً على فتاوى فقهاء الأقدمين من علماء الإمامية، و لا أثر لفتاوى المتأخرين منهم؛ لأنّ التطبيق الأقوى لكاشفيته الإجماع إنّما هو باعتبار جعل الإجماع كاشفاً عن الحلقة الوسطى من جيل الرواة و أصحاب الحديث الذين تسلّموا هذا الارتكاز من جيل الرواة و الحديث من أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، و هو لا يمكن كشفه إلّا من قبل إجماع القدماء من علمائنا المتصلين بأولئك الأصحاب الذين يشكّلون الحلقة الوسطى، فالحلقة الوسطى إذا لم تكن إجماعية عند الأقدمين، فهي و إن كانت إجماعية عند المتأخرين، فلا تفيد شيئاً، إذن، فالحلقة الوسطى لا يثبت ما تنقله من ارتكاز أصحاب الأئمة (عليهم السلام) إلّا بإجماع الأقدمين المتصلين بها من علمائنا.

الخصوصية الثانية: هي أن لا يكون هؤلاء الفقهاء قد استندوا إلى مدرّك موجود في البين، و إلّا، كانت تلك الفتاوى تطبيقاً لذلك المدرّك، بل أن لا يكون محتملاً احتمالاً معتدلاً به استنادهم إلى مدرّك شرعيّ موجود في البين، نعم، قد يكون الإجماع حينئذٍ مقرباً لذلك المدرّك و مثبتاً له على نحو أشرنا إليه سابقاً، إمّا دلالة أو سنداً أو جهةً.  
الخصوصية الثالثة: هي أن لا تكون هناك قرائن تدلّ على عدم وجود ارتكاز في الحلقة الوسطى، - أي: في طبقة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) - و إلّا، لكانت هذه القرائن مزاحمة لكاشفيته الإجماع عن تمامية الارتكاز، و مانعة من إنتاج حساب الاحتمالات في مقام كشف الإجماع عن تمامية الارتكاز في الحلقة الوسطى.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٤٩

و من أمثلة ذلك: ما ذكرناه في بحث طهارة الكتابي و نجاسته، فإننا استندنا إلى قرائن عديدة تدلّ على أنّه لم يكن يوجد ارتكاز النجاسة الذاتية في الحلقة الوسطى من طبقة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) الذين أورثوا الفقهاء الأقدمين.  
و من جملة هذه القرائن التي استندنا إليها في عدم وجود هذا الارتكاز هي: نفس روايات الباب و السائلين من الإمام (عليه السلام) من أصحابه عن طهارة الكتابي و نجاسته، فحتى في تلك الروايات التي يكون الجواب فيها أحد مدارك القول بالنجاسة، فمع هذا استشهادنا بصياغة سؤال السائل على أنّه لم تكن النجاسة الذاتية مركوزة عنده كما تعرف هذا في رواية الحميري [٩٣] و غيره من الأصحاب.

و الحاصل هو أن لا يوجد قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقة أصحاب الأئمة (عليهم السلام)؛ لأنّها لو وجدت لكانت معارضة لكاشفيته الإجماع و مانعة من إعمال حساب الاحتمالات و إنتاجه، كما هو الحال في روايات طهارة الكتابي، حيث استنتجنا من طرز أسئلة أصحاب المعصوم (عليه السلام) عنه بعد افتراض كونه يشرب الخمر و يأكل الميتة و نحوه، استنتجنا عدم وجود ارتكاز لدى السائلين عن النجاسة.

الخصوصية الرابعة: هي أن لا تكون المسألة مسألة عقلية، يعني: أن تكون المسألة مسألة يتوقّف حلّها على بيان من الشارع فقط، و إلّا، فإن كانت عقلية أو مستنبطة، فإنّه حينئذٍ لا يتمّ هذا الكلام أيضاً؛ إذ لعلهم استندوا إلى غير المدرّك الشرعيّ المركوز، من قاعدة عقلية و نحوها، و لم يستندوا إلى مدرّك مركوز متلقّى من قبل الشارع. [٩٤]

بحوث في علم الأصول؛ ج ٩؛ ص ٤٤٩

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٠

ثمّ إنّ الإجماع حينما ينعقد و تتوفّر فيه هذه الخصوصيات، يكون له معقد، و يكون له إطلاق لا محالة، و هذا المعقد له قدر متيقّن، و

له إطلاق يشمل ما زاد على القدر المتيقن.

فمثلاً: إذا فرض انعقاد الإجماع على عدم جواز بيع النجس، فهذا له قدر متيقن، ولكن بعض النجاسات خارجة عن هذا المتيقن، فيتمسك بإطلاق معقد الإجماع لإثبات المطلب فيه.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أن كاشفيّة الإجماع بلحاظ القدر المتيقن أقوى من كاشفيّة بلحاظ الإطلاق، حتى لو افترضنا أننا قطعنا بأن الإجماع قام على المطلق، فمع هذا، كاشفيّة الإجماع المتعلق بالمطلق عن القضيّة المهملة أقوى من كاشفيّة عن القضيّة الكليّة؛ لأنّ خطأ الفقهاء المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من احتمال خطئهم في تشخيص حدود هذا الارتكاز وامتداداته، فالإجماع حينما ينعقد على المطلق، تكون كاشفيّته عن القدر المتيقن أقوى من كاشفيّته عن المطلق، وذلك لا للشك في المجمعين، بل لكون احتمال خطئهم في تشخيص أصل الارتكاز أقوى من احتمال خطئهم في تشخيص حدود الارتكاز.

هذا تمام الكلام في الإجماع البسيط.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥١

## الإجماع المركب

أما الإجماع المركب، فهو عبارة عن الاستناد إلى رأى مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم.

وهنا: تارةً نفرض أنّ كلّاً من القائمين ينفي القول الثالث بقطع النظر عن مدرّك قوله، كما لو فرض وجود قولين في (السورة): الوجوب والاستحباب، وليس هناك قول بالإباحة بالمعنى الأخصّ.

حينئذٍ: هذا القائلان: تارةً كلّ منهما ينفي القول الثالث، أى: الإباحة، حتى بقطع النظر عن فتواه بالوجوب أو الاستحباب، و سواء كان مصيباً أو لا.

و أخرى يكون نفي كلّ منهما للثالث في طول إثبات مدّعه، بحيث لو لا فتواه بالوجوب لما كان يعلم ثبوت الإباحة أو الاستحباب، و كذلك حال القائل الثاني.

أمّا في الصورة الأولى: فهو في الحقيقة إجماع بسيط، فهو حجّة في نفي القول الثالث على جميع المباني التي عرفت سابقاً في حجّيّة الإجماع البسيط؛ لأنّ ملاكها كمالها.

و أمّا في الصورة الثانية: فينبغي التفصيل بين المباني.

فإن كان مدرّك حجّيّة الإجماع هو قاعدة اللطف، إذن، فهذا إجماع

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٢

يكون حجّة، و ذلك لأنّ قاعدة اللطف تقول: بأنّه من لطف الله تعالى على عباده أن لا يجعلون يجمعون على خطأ، و أنّه دائماً يوجد قولاً بالواقع، فهنا: لو كان كلا القولين خطأ، لكان هذا خلاف لطف الله تعالى بناءً على قاعدة اللطف؛ لأنّ القول الثالث لا قائل به منهما فيستكشف عدم صحّته، فينبغي إذن القول بحجّيّة المركب.

و كذلك الحال لو كان الإجماع حجّة بناءً على القول باستكشاف دخول الإمام (عليه السلام) في المجمعين؛ إذ بإحراز دخول المعصوم في أحد القولين، يكون أحدهما حقّاً، فيكون حجّة.

و أمّا بناءً على مسلكنا، و أنّ حجّيّة الإجماع قائمة على حساب الاحتمالات، و أنّ تراكم القيم الاحتماليّة تتجمّع كلّها في محور واحد

إلى أن تشكّل حجّة، وحينئذٍ لا يكون هذا الإجماع المركّب حجّة؛ لأنه يعلم إجمالاً- أنّ خمسين قيمة احتماليّة من أصل مائة قيمة احتماليّة- أنّها خطأ، فنحن لا نتعامل بمائة قيمة احتماليّة كما في الإجماع البسيط، وإنّما نتعامل هنا مع خمسين قيمة منها فقط في مجموع الفتاوى، لنفي القول الثالث، ونحن نعلم بأنّ قسماً منها غير مصيب للواقع نتيجة التخالف في الآراء كماً و التعارض كيفاً، و كون كلّ قيمة احتماليّة لأحد القولين منفيّاً بالقيمة الاحتماليّة للقول الآخر المخالف، و هذا يؤدّي إلى تقليل كاشفيّة القيمة الاحتماليّة للإجماع المركّب، و كذلك تكون القيمة الاحتماليّة لنفي الثالث.

بينما كانت هذه القيم تتراكم و تتجمّع كلّها في محور واحد في الإجماع البسيط. إذن، فحجّة الإجماع المركّب مبنيّة على المباني في الإجماع البسيط كما عرفت.

هذا تمام الكلام في الإجماع المحضّل، و قد عرفت حجّيته بالجملة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٣

### الإجماع المنقول

و ينبغي أن يعلم أنّ البحث في حجّة الإجماع المنقول يقع بعد الفراغ عن أصول موضوعيّة نُحيل البحث عنها على بحث حجّة خبر الواحد من حجّة خبر الثقة؛ إذ في بحث حجّة الخبر سوف يفرغ عن أنّ خبر الثقة حجّة، و هذا أصل موضوعيّ لبحثنا هنا. كما يفرغ أيضاً عن أنّه إذا شكّ في كون خبر أنّه حسّيّ أو حدسيّ فالأصل فيه هو الحسيّة. إذن، فالكلام هنا يقع بعد افتراض هذه الأصول الموضوعيّة و الفراغ عنها.

و حينئذٍ نتكلّم في حجّة الإجماع المنقول فنقول: إنّ النقل تارةً ينصبّ على السبب الكاشف الذي هو عبارة عن فتاوى الفقهاء المتفق عليها حيث تكون سبباً إثباتياً لاستكشاف رأى المعصوم (عليه السلام)، و ذلك بأن يدعى الناقل فيقول: الفقهاء أجمعوا على هذا، و تارةً أخرى ينصبّ النقل ابتداءً على المسبّب، فيقول الناقل: هذا رأى المعصوم استناداً للإجماع. و المقصود بالسببيّة هنا: السببيّة الإثباتيّة، أي: كون الأول سبباً في الكشف عن الثاني و إثباته، و حينئذٍ الكلام يقع في جهتين:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٤

الجهة الأولى: و هي في نقل السبب، و مقتضى القاعدة على ضوء الأصول الموضوعيّة المفروغ عنها هو أنّ هذا الناقل بعد افتراض كونه ثقة، فإنّه حينما ينقل السبب يكون خبره حجّة بقدر ما يدلّ على هذا السبب و يكشف عنه. و في مقام استكشاف ما هو المحكّي في خبر الناقل يُتبع ظهور اللفظ مع تمام القرائن التي يكون لها دخل في اقتناص المعنى من اللفظ.

و الوجه في حجّة مثل هذه الأخبار هو أنّها إخبار من ثقة عن واقعه حسّيّة؛ إذ الأصل في مثل هذه الأخبار أن يكون حسّيّاً، و حيث لا يوجد استبعاد في حسّيّة هذه الواقعة بالنسبة إليه، خصوصاً إذا كان الناقل من المتقدمين، و لهذا تجرى أصالة الحسّ في نقله، و يثبت بذلك المقدار الذي يدلّ عليه كلامه من السبب، فإن كان ذلك المقدار بالنسبة إلينا نعتبره سبباً كافياً للوصول إلى قول المعصوم، فحينئذٍ لا- إشكال في أنّ هذا يكون حجّة في إثبات قول المعصوم، باعتبار أنّ مثل هذا الكلام له مدلول التزاميّ في الواقع، و هو الإخبار عن قول المعصوم (عليه السلام)، و هذا الإخبار بالدلالة الالتزاميّة عن قول المعصوم يكون حجّة، باعتبار أنّ هذا الإخبار قد تحضّل من مجموع مقدّمتين: إحداهما: حسّيّة للناقل، و هي فتوى مائة عالم مثلاً، و الأخرى: حدسيّة، و هي استكشاف قول المعصوم (عليه السلام) من فتوى مائة عالم، لكنّه حدس صحيح عندنا أيضاً، إذن، فتكون الدلالة الالتزاميّة حجّة هنا؛ لأنّها و إن كانت نتيجة

مقدمه حسيّة و حدسيّة، لكن تدخل المقدمه الحدسيّة هنا لا يضرّ بحجّية المدلول الالتزامي؛ لأنّ هذه المقدمه الحدسيّة قطعياً عندنا، فلا يحتاج في إثباتها إلى التعبد بحجّية خبر الواحد، ليُقال: إنّ الخبر ليس حجّة في الحدسيّات.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٥

و أما المقدمه الأولى: فهي و إن لم تكن قطعياً، لكنّها حسيّة، فيكون خبر المخبر حجّة بالنسبة إليها، و بهذا تتمّ الحجّية. هذا على مقتضى القاعدة، فيما إذا افترضنا أنّ ما كان الكلام دالاً عليه بالمطابقة يكون سبباً تاماً عندنا.

و أما إذا فرضنا أنّ الكلام كان يدلّ على اتفاق خمسين عالماً، و نفرض أنّ ما هو الكاشف عندنا بحساب الاحتمالات إنّما هو اتفاق مائة عالم، لكن عند الناقل يكفي أن يكون خمسين عالماً، فهذا أيضاً يكون هذا النقل حجّة بالنسبة إلينا في إثبات جزء السبب، و حينئذٍ: لعلّه نستطيع تحصيل الأجزاء الأخرى من السبب، و ذلك بضمّ القرائن الوجدانيّة إن وجدت إلى ذلك الجزء، و حينئذٍ: يثبت قول المعصوم (عليه السلام).

و لم يقع إشكال معتدّ به على هذا الكلام الذي هو على مقتضى القاعدة إلّا أحد إشكالين:

الإشكال الأول: هو ما ذكره المحقّق الأصفهاني (قده) [٩٥] في موارد نقل جزء السبب، فإنّه استشكل في حجّية الإجماع المنقول حينئذٍ فيما إذا كان المنقول جزء السبب.

بدعوى: أنّ هذا الكلام الذي ينقل فيه جزء السبب، تارةً نريد أن نثبت الحجّية له بلحاظ المدلول المطبقيّ، و أخرى نريد أن نثبت الحجّية له بلحاظ المدلول الالتزاميّ.

أما إثبات الحجّية له بلحاظ المدلول الالتزاميّ، فغير ممكن؛ لأنّه ليس دالاً بالالتزام على قول المعصوم (عليه السلام)؛ لأنّ المفروض أنّه جزء

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٦

السبب، و الحاكي عن جزء السبب بالمطابقة لا يحكي بالالتزام عن المسبّب.

و أمّا إثبات الحجّية له بلحاظ المدلول المطبقيّ، فهو غير ممكن أيضاً؛ لأنّ مدلوله المطبقيّ لا هو حكم شرعيّ، أي: أنّ فتوى خمسين عالماً لا هو حكم شرعيّ و لا موضوع يترتب عليه حكم شرعيّ، إذن، فلا معنى لجعل الحجّية حينئذٍ؛ لأنّ ما يقبل التنجيز و التعذير إنّما هو الحكم الشرعيّ، أو موضوع الحكم الشرعيّ، و إنّما يمكن جعل الحجّية في موارد نقل تمام السبب؛ لأنّه يكون له مدلول التزاميّ حينئذٍ.

و الخلاصة هي: أنّه إن أُريد إثبات الحجّية له بلحاظ مدلوله الالتزاميّ، فالمفروض عدم الملازمة ليكون له مدلول التزاميّ.

و إن أُريد إثبات الحجّية له بلحاظ مدلوله المطبقيّ، فمدلوله المطبقيّ الذي هو فتوى خمسين عالماً مثلاً ليس حكماً شرعيّاً، و لا موضوعاً لحكم شرعيّ.

و جوابه: هو أنّ هذا الإجماع المنقول الذي ينقل جزء السبب له مدلول التزاميّ أيضاً، و هو قول المعصوم (عليه السلام) لكن على نحو القضية الشرطيّة، كما لو قيل: أنّه لو كان هناك خمسون مفتياً آخرون، فالمعصوم يكون قد قال هذا حينئذٍ، و هذا مدلول التزاميّ على نحو القضية الشرطيّة.

و من الواضح حينئذٍ: أنّه يُعقل جعل الحجّية للخبر لإثبات هذه القضية الشرطيّة؛ لأنّ جزاءها حكم شرعيّ، و هو قول المعصوم، و نحن يبقى علينا أن نتعهّد بإحراز شرطها، الذي هو الفتاوى الخمسون الباقية كما عرفت، و حينئذٍ يتنقح عندنا موضوع الحجّية، و بذلك يتنجز الجزاء.

و إن شئت قلت: إنّّه يوجد في المقام مدلول التزاميّ أيضاً، و هو

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٧

قضية شرطية، و هي أنه لو كان هنا خمسون آخرون، فالمعصوم يكون قائلاً بهذا، أي: كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم، و حجّية هذا المدلول الالتزامي الشرطي كافٍ؛ لأنّ جزء هذه القضية الشرطية حكم شرعي، و هو قول المعصوم، و يبقى علينا إحراز شرطها، و هي الفتاوى الباقية، كي يتّضح لدينا موضوع الحجّية، و بذلك يتنجز الجزء.

الإشكال الثاني: و هو الذي كنّا نحن نورد سابقاً على حجّية الإجماع المنقول حتى لو نقل تمام السبب.

و كنّا قبل ذلك نقول بالحجّية باعتبار دلالة الإجماع المنقول على قول المعصوم، فيكون حجّة في إثبات المدلول الالتزامي.

و قد كان كلّ ذلك قبل أن تتوضّح لدينا بشكلٍ أعمق تطبيقات الأسس المنطقية للاستقراء.

فقد كنّا نستشكل بأنّ هذا لا يدلّ بالالتزام على قول المعصوم (عليه السلام)؛ لأنّ استكشاف قول المعصوم بالإجماع على حدّ استكشاف القضية المتواترة من التواتر على ما عرفت، أي: أنه لا ينشأ من تلازم عقلي بين الإجماع و القضية، أو التواتر و القضية. و إنّما الكاشفية بحساب الاحتمالات، بحيث تراكم الاحتمالات على محور واحد حتى يصبح احتمال الخلاف ضعيفاً جداً، فيزول؛ لضآلته و قلّته.

إذن، لا يوجد في المقام تلازم ما بين المدلول المطابقي و المدلول الالتزامي، أي: ما بين فتاوى مائة عالم، و بين الحكم المفتي به، و إنّما كلّ واحد من هذه الشهادات و هذه الفتاوى تخلق احتمالاً في النفس، فإذا تراكمت و تجمّعت هذه الاحتمالات، يزول حينئذٍ احتمال الخلاف، إذن، فهذا الكلام لا يدلّ بالالتزام على وجود قول المعصوم.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٨

نعم، نحن لو سمعنا فتاوى الفقهاء لانتقشت في أنفسنا الاحتمالات، و أثّرت في خلق اليقين في أنفسنا، و لكن كما ترى، فإنّ هذا ليس من باب التلازم.

و هذا الإشكال ناشئ من تخيل أنّ حساب الاحتمالات نجريه ابتداءً في كلّ إجماع إجماع، و حينئذٍ احتمال الخلاف يفنى بنفسه، و يجري هذا الكلام، و على هذا الأساس، كنّا نحتال بعدة احتمالات لدفع هذا الإشكال.

لكن بعد ذلك، ظهر بالتحقيق أنّ حساب الاحتمالات لا يجريه الإنسان ابتداءً في الإجماع، بل يجريه على مطلب أسبق منه رتبةً، بحيث نستفيد بعد ذلك حقايقه كلّ إجماع أو تواتر.

و تلك النكته التي هي أسبق، هي أنّ هؤلاء الناس في العالم، ثبت بالتجربة و الاستقراء أنّهم يختلفون في ظروفهم و أدواقهم و مصالحهم و مشاربهم اختلافاً شديداً بحيث إنّ نقاط الاختلاف تزيد على نقاط التشارك.

و بعد أن يثبت ذلك يُقال: بأنّ افتراض أنّ هؤلاء الناس على اختلافهم المذكور، اتّفق أنّ كلّ واحدٍ منهم وجدت له مصلحة في أن يكذب علينا و يخبرنا بوجود اليمن مثلاً، فهذا معناه: أنه في خصوص هذه القضية عوامل الاشتراك أثّرت، و عوامل الاختلاف لم تؤثر أصلاً، مع أنّ الاختلاف أكثر من الاشتراك، و من الواضح: أنّ هذا بحساب الاحتمالات ضئيل جداً إلى حدّ ينطفئ احتمال الخلاف، أي: ليس من المحتمل خارجاً أن لا تؤثر عوامل التباين، و تؤثر عوامل الاشتراك، و حينئذٍ إذا حصل اليقين بذلك، فإنّه يترتب القطع بقضيته كليّةً، و هي أنّه كلّما وجد تواتر من آلاف من الناس بقضيته معيّنة، حينئذٍ يحصل لنا اليقين بثبوتها، و هذا بنحو القضية الكلية معلوم عند كلّ واحدٍ منّا.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٥٩

و هذا العلم بهذه القضية الكلية نشأ من إجراء حساب الاحتمالات في مرتبة أسبق، و هي عوامل الاختلاف و التشارك، إذن، هذا الإشكال الثاني غير تامّ.

إذن، فمقتضى القاعدة أنّ الناقل للإجماع يكون نقله حجّة بلحاظ المدلول الالتزامي، غاية: أنّه إذا كان ناقلاً لتمام السبب، فيكون حجّة

بلحاظ مدلول التزمي فعلي، و إذا كان ناقلاً لجزء السبب، يكون حجة بلحاظ نقله لمدلول التزمي فعلي شرطى.

و إن شئت قلت: إن المحقق الأصفهاني (قده) استشكل على ما قلنا إنه صحيح على مقتضى القاعدة بإشكالين:

الأول: هو ما ذكره (قده) فى موارد نقل جزء السبب، حيث استشكل فى حجية الإجماع المنقول حينئذ: بأنه إن أُريد إثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الالتزامى، فالمفروض عدم الملازمة بينهما ليكون له مدلول التزمى، و إن أُريد إثبات ذلك بلحاظ مدلوله المطابقي، فإن مدلوله المطابقي لا هو حكم شرعى، و لا موضوع لحكم شرعى، إذن، فمعنى لجعل الحجية حينئذ؛ لأن موضوع التنجيز و التعذير إنما هو الحكم الشرعى أو موضوعه.

و جوابه هو أنه يوجد فى المقام أيضاً مدلول التزمى، و هو قول المعصوم، و هو عبارة عن قضية شرطية مفادها: أنه إذا توفر فتاوى خمسون آخرون مثلاً، فالمعصوم يكون قائلاً بهذا، و المفروض توفر هذا الشرط، و حينئذ: تكون حجية هذا المدلول الالتزامى كافية لنا؛ لأن جزء هذه القضية حكم شرعى، و هو قول المعصوم، و يبقى علينا أن نحرز شرطها الذى هو الفتاوى الخمسون الباقية، و بهذا يتفتح موضوع الحجية، فينتج حينئذ الجزء.

الثانى: ما كنا نوردته نحن سابقاً على حجية الإجماع المنقول حتى لو نقل تمام السبب.

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٠

فقد كنا نورد بأن استكشاف قول المعصوم من الإجماع لا- يكون على أساس الملازمة، أى: لا ينشأ من تلازم عقلى بين الإجماع و القضية.

و لكن بعد أن اتضح بشكل أعمق تطبيقات الأسس المنطقية للاستقراء، صرنا نرى، أن الكاشفية إنما تكون على أساس حساب الاحتمالات و تراكم القرائن على محور واحد إلى أن يحصل اليقين ذاتاً.

و بهذا يعرف أنه لا- تلازم بين الإجماع أو التواتر و بين رأى المعصوم؛ لأن التلازم إنما يكون على أساس ملازمة ذاتية، لا ملازمة موضوعية، و هذا يعنى: أن الإنسان عند ما يواجه بنفسه تلك الاحتمالات و تراكمها على محور واحد، حينئذ، ينطفى و يزول ذاتياً احتمال الخلاف فى الجانب الآخر، و مثل هذا ليس ملازمة عقلية.

و بتعبير آخر: هو أنه لا يصح أن نشكل قضية شرطية مفادها: أنه كلما حصلت تلك القرائن و الفتاوى أو الإخبارات يكون كذا، و إنما الصحيح أنه كلما حصلت تلك التراكمات، فبحساب الاحتمالات يحصل لنا العلم، و الملازمة لا بد و أن تكون بين المعلوم و بين الشئ.

و قد توضح فى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء بأن هناك حساب احتمال فى القضية الكلية للتواترات تثبت بنحو القضية الشرطية، أنه كلما اجتمعت عندنا إخبارات متعددة فى قضية واحدة من أشخاص متغايرين فى ظروفهم و أذواقهم و مصالحهم تغايراً شديداً، فاحتمال عدم تأثير نقاط الاختلاف، و تأثير خصوص الاشتراك القليلة جداً بالنسبة لنقاط الاختلاف، و التى منها اتفاق مصالحهم جميعاً على الكذب علينا و إخبارنا بوجود اليمن مثلاً، فهذا أمر منفي بحساب الاحتمالات فى خصوص هذه القضية الكلية بالذات؛ لأن معنى هذا أنه فى خصوص

بحوث فى علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦١

هذه القضية أثرت عوامل الاشتراك دون أن تؤثر عوامل الاختلاف أصلاً، و هذا أمر منفي بحساب الاحتمالات إلى حد ينطفى فيه احتمال الخلاف، و عليه: فلا نحتاج فى كاشفية كل إجماع أو تواتر إلى إجراء حساب الاحتمالات فيه بالخصوص لنفى هذا الاحتمال، بل هو منفي بنحو القضية الشرطية الكلية، و حينئذ يقال: بأن الإجماع المنقول إخبار عن الملزوم فى تلك القضية، إذن، فيكون دالاً على انتفاء اللزوم، و هو أن يكون اتفاقهم جميعاً لأجل اتفاق مصالحهم على ذلك، و أما احتمال كذب الناقل، فهذا ينفى بوثاقته.

و على ضوء هذا، فمقتضى القاعدة هو أن الناقل للإجماع يكون نقله حجة بلحاظ المدلول الالتزامى الفعلى، و إذا كان ناقلاً لجزء

السبب، يكون نقله حجةً بلحاظ نقله لمدلول التزامي شرطي.

الجهة الثانية: من الكلام، هو ما إذا نقل المسبب ابتداءً، حينئذٍ: لن يفيد التصريح بقول المعصوم، وإخراج ذلك من عالم المدلول الالتزامي إلى عالم المدلول المطابقي، لن يفيد أكثر مما كان؛ لأنه إن عدل عن نقل السبب إلى نقل المسبب في موارد كون السبب سبباً مفروغاً عن سببته عندنا، إذن، السبب يكون حجةً على كلا التقديرين، وإن عدل عن السبب إلى المسبب في موارد لا يكون السبب فيه سبباً حقيقياً في نظرنا، إذن، هذا الإخبار لا يكون حجةً؛ لأنه مبني على مقدمتين: الأولى: حسيته، والثانية: حدسيته، وهذه المقدمه الحدسي لا يمكن إثباتها، لا وجداناً؛ لأنه حدس غير صحيح عندنا؛ لأنه ليس عندنا مثله بحساب الاحتمالات، ولا يمكن إثباتها تعبدًا؛ لأن دليل الحجية لا يشمل الأخبار الحدسيه، إذن، فعدول الناقل من السبب إلى المسبب لا يوجد مزية في كلامه.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٢

هذا هو مقتضى القاعدة في الإجماعات المنقولة، لكن نرفع اليد عنها بلحاظ ما ثبت من تسامح نوعي لجل فقهاءنا على نحو لم يبق للإنسان ثقة بجل هذه الإجماعات المنقولة ما لم تتضافر هذه الدعاوى وتنضم إليها الشواهد والمؤيدات، وإنما نرفع اليد عن مقتضى القاعدة لما ثبت بالحس والعيان من استنادهم إلى مشارب واسعة جداً.

والحاصل: أن عدول الناقل للإجماع من السبب إلى المسبب لا ينفع شيئاً؛ لأن إخباره عن المسبب الذي هو قول المعصوم ليس حسيّاً كي يشمل دليل حجية خبر الثقة، وإنما الحسي هو نقله للسبب، وحينئذٍ: فإن كان سبباً حقيقياً وكافياً عندنا من الناحية الفقيهية، أثر أثره، وإلا، فلا.

هذا كله على مقتضى القاعدة، إلا أنه حيث تبين وقوع تسامح نوعي عند جل فقهاءنا الأقدمين في نقل الإجماع وادعائه واعتمادهم مشارب غير تامة في تكوينه وتشخيصه، إذن، فلم يبق للفقهاء ثقة بجل دعاوى الإجماع المنقول ما لم تتضافر الدعاوى وتنضم إليها الشواهد والمؤيدات على صحتها.

هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٣

## الكلام في حجة الشهرة

### إشارة

وحجة الشهرة بوصفها دليلاً لثبوت استقرائياً، أو إجماعاً ناقصاً بحسب روحها، اقتضى أن نتعرض لها في نهاية البحث عن الإجماع. والشهرة تارة يتكلم عنها في باب المرجحات لأحد الخبرين في باب التعارض، فيقال مثلاً: بأن الشهرة في إحدى الروايتين هل تكون من المرجحات في باب التعارض، سواء الشهرة الفتوائية أو الروائية، أو أنها ليست من المرجحات؟ وهذا بحث محلّه باب التعارض. وتارة أخرى يتكلم عن الشهرة في أنها هل تجبر الخبر الضعيف أو لا تجبره؟ ويراد بالشهرة هنا الشهرة الفتوائية، بمعنى: أن الخبر إذا كان من أخبار الآحاد، سواء لم يكن مستفيضاً أو لم يكن صحيحاً في نفسه، لكن عمل به مشهور الفقهاء، فهل عمل الفقهاء حينئذٍ يوجب انطباق دليل حجة خبر الواحد عليه أو لا؟ وهذا بحث مرجعه إلى بحث حجة خبر الواحد.

وتارة ثالثة يتكلم عن الشهرة، ويراد بها الشهرة الفتوائية مضافاً للمسألة في نفسها، بمعنى: أنه إذا استقر في مسألة رأى جل العلماء المعتد بآرائهم على الفتوى بنحو مخصوص، وإن لم يكن إجماعاً، فهل تكون هذه الشهرة حجة أو لا؟ وهذا هو محلّ الكلام.



بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٤  
 وهنا: تارةً يكون الكلام فيها على مقتضى القاعدة، وأخرى بلحاظ بعض الأدلة، فالكلام في مقامين:

### المقام الأول: في حجبة الشهرة على القاعدة

بلحاظ حساب الاحتمالات الذي كان أساساً منطقيًا لكاشفية الإجماع عن قول المعصوم (عليه السلام).  
 ومن الواضح: أنّ حساب الاحتمالات هنا أيضاً يجري بنحو من الأنحاء، لكن بطور أضعف من جريانه هناك في الإجماع، وهذه الأضعفية تتمثل في نقطتين:  
 النقطة الأولى: وهي كميّة، وهي أنّه قد افترض هنا عنوان الأكثرية والشهرة لا الاتفاق، إذن، تطبيقات حساب الاحتمالات في الشهرة يواجه عدداً قد يكون أقلّ من العدد الذي يواجهه في تطبيقه على الإجماع، ومن الواضح: أنّ زيادة العدد توجب أقوائية حساب الاحتمالات.

النقطة الثانية: هي أنّ الشهرة إذا فرض وجود المخالف، فحينئذٍ سوف يكون للمخالف حساب احتمالات مخالف و معاكس لاحتماله بحيث يقع التزاحم والكسر والانكسار بمقدار، بينما في تطبيقات حساب الاحتمالات على الإجماع الذي لا يفرض فيه وجود المخالف، يكون خالياً من المزاحم من هذه الناحية، إذن فوجود مزاحم في حساب الاحتمالات يشكّل عائقاً في وجه سرعة حساب الاحتمالات و إنتاجه، إلّا أنّه ليس هناك قاعدة كميّة بحيث يبرهن بها على أنّ حساب الاحتمالات عقيم مطلقاً، أو منتج مطلقاً، وإن كان الأغلب ضعف أو عدم إنتاجه غالباً.

### المقام الثاني: وهو في الكلام بلحاظ الأدلة الخاصة،

#### إشارة

فقد يُستدلّ على حجبتها بعدة وجوه من الروايات:

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٥

### الوجه الأول: هو مقبولة عمر بن حنظلة

[٩٦]، وفيها فُرض التعارض بين الحكمين، و حينئذٍ: الإمام (عليه السلام) يأمر بإعمال المرجّحات بلحاظ الصفات، كالأصديّة و الأفقيّة، و نحو ذلك، ثمّ إنّ الراوى فرض التساوى بين الحكمين من هذه الجهة، حينئذٍ: يأمر الإمام (عليه السلام) بالأخذ بالمشهور، فيقول (عليه السلام): «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنّا، و يُترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

و تقريب الاستدلال بها يتوقف على تسليم مقدمتين:

المقدّمة الأولى: هي أنّ المراد بالإجماع في قوله (عليه السلام): فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه، ليس هو الإجماع بمعنى الاتفاق الحقيقي، و إلّا، لكان أجنبياً عن محلّ الكلام، و إنّما المراد بالإجماع، الإجماع النسبيّ المسامحيّ، الذي يساوق الشهرة إلحاقاً للمخالف النادر بالعدم، و القرينة المدّعاة على ذلك هي: أنّه قد فرض في نفس العبارة وجود شاذّ نادر؛ لأنّه قال (عليه السلام): «و يُترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك»، ففرض (عليه السلام) وجود شاذّ أخذ في نفس الكلام، إذن، فهذا قرينه على أنّ

المراد بالإجماع ليس اتفاق الكل، فكأنه قال (عليه السلام): المشهور لا ريب فيه، إذن، فالمراد بالإجماع: الإجماع المسامحى المساوق للشهرة.

المقدمة الثانية: و هي حيث إنَّ المقدمة الأولى لا تكفي لاقتناص النتيجة المطلوبة، لوضوح أنَّ الظاهر من الشهرة التي هي محلَّ الكلام هي الشهرة الروائية؛ لأنها أُضيفت إلى نفس الرواية، حيث قال

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٦

السائل للإمام (عليه السلام): «فإن كان الخبران مشهورين أذاهما الثقات عنكم»، فهذا ظاهر في أنَّ المنظور في الشهرة هو شهرة الرواية. ولهذا يحتاج تميم الاستدلال بهذه الرواية إلى دعوى أنَّ مورد الرواية وإن كان هو الشهرة الروائية، لكن قوله (عليه السلام) في مقام التعليل: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»، يعطى بمقتضى قانونية التعليل قاعدة كئيته، و هي: أنَّ المجمع عليه - بمعنى المشهور، على ما ثبت في المقدمة الأولى - لا ريب فيه، إذن، فكلمة انعقدت شهرة على شيء، فينفي الريب عن ذلك الشيء، و يكون المورد خصوص الشهرة الروائية، غير مخصَّص لعموم التعليل، بل يؤخذ بعموم التعليل و إطلاقه بحيث يشمل الشهرة الفتوائية حينئذٍ. إذن، فبضم هذه المقدمة إلى المقدمة الأولى يتم تقريب الاستدلال بالرواية.

إلا أنَّ هذا الاستدلال غير تام، لعدم تامة كلتا المقدمتين:

أما المقدمة الأولى: و هو كون المجمع عليه بمعنى المشهور، فهو خلاف الظاهر؛ لأنَّ الظاهر من الإجماع إنَّما هو بمعنى الاتفاق و التطابق، و حمله على المشهور المصطلح خلاف ظاهر العبارة، و ما جعل في المقدمة الأولى من قرينه على ذلك - و هو أنَّه قد فرض شاذاً نادراً - فهذه القرينة غير صحيحة؛ لأنَّ الشهرة في مورد الرواية على ما عرفت، أُريد بها الشهرة الروائية، و الشهرة الروائية الإجماعية تناسب مع وجود الشاذَّ النادر، يعني: يمكن فرض أنَّ إحدى الروائتين أجمع الفقهاء على روايتها، و الثانية اختصَّ البعض بروايتها. نعم، في الشهرة الفتوائية لا - يمكن إجماع الفقهاء على وجوب السورة مع وجود من يُفتى باستحبابها، فإنَّ الموجبة الكئيته مع السالبة الجزئية لا يجتمعان، إذن، فلا يُقال: إنَّه مشهور، إذن، فهذه القرينة ليست بقرينة.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٧

و أما إبطال المقدمة الثانية، حيث يُقال: بأنَّ هذا التعليل يُعطى قاعدة كئيته، و هي أنَّ كلَّ مشهور لا ريب فيه، فيعمم على الشهرة الفتوائية، فهذا غير صحيح.

و توضيحه هو أنَّ نفى الريب في قول الإمام (عليه السلام) «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»، يوجد فيه أربع احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أنَّ يُراد نفى الريب حقيقة، بمعنى: أنَّ المجمع عليه ليس فيه شكُّ أصلاً، فيكون قطعاً حقيقياً، و يكون المنفى مطلق الشكِّ، كما هو ظاهر اللفظ.

و بناءً عليه: فإنَّ هذا يختصَّ بخصوص الشهرة الروائية، فإنَّ الرواية المشهورة في كتب الثقات من علمائنا، و التي يكون لكلِّ واحد منهم طريق إليها تكون عادةً قطعياً، إلا أنَّ ذلك لا يصحَّ في الشهرة الفتوائية، فمجرد اشتها فتوى لا يوجب كونها ممَّا لا ريب فيه، مع كثرة الأطلاع على خطأ المشهور في كثير من الفتاوى، و عليه: فبناءً على هذا الاحتمال الذي هو ظاهر نفى الريب، فالتعليل يناسب الشهرة الروائية فقط، و عليه: فلا يصحَّ التمسك بإطلاق التعليل و تعميمه للشهرة الفتوائية، و بناءً عليه: فلا تتمَّ المقدمة الثانية.

الاحتمال الثاني: هو أنَّ يكون المراد بنفى الريب، ليس نفى الريب العقليَّ و الحقيقي، بل نفى الريب العقلاني، بمعنى: أنَّ من تمسك و سار على مسلك المشهور فقد تمسك عند العقلاء بالعرفة الوثقى، و من خالفه فقد سلك طريقاً خطراً، و مرجع ذلك إلى بيان أنَّ الشهرة و كون القضية من المشهورات حجة عند العقلاء، فكأنه يعلل بالحجبة العقلانية.

و هذا الاحتمال غير صحيح في نفسه أولاً، و لو تمَّ لم ينفع لتميم الاستدلال.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٨

أمّا أنه غير صحيح في نفسه؛ فلأنّ هذا الاحتمال يوجب تأويل نفي الريب وحملة على معنى مقابل للحجّية، لا- بمعنى الشكّ الوجداني، مع أنّ ظاهر الريب هو الشكّ الوجداني ما لم يتمّ قرينة على خلاف ذلك.

و أمّا عدم تمامية الاستدلال، فلأنّ التعليل إذا سيق لقضية عقلائية وصادف الريب العقلاء فيها، فهذا النفي يختصّ بخصوص الشهرة الروائية و لا يشمل الفتوائية؛ لأنّ العقلاء ليس من موازينهم العقلائية أنّ كون التطابق من أهل النظر في صناعة يكون دليلاً على صحّة ذلك المطلب، فحجّية الشهرة الاجتهادية ليست من القضايا العقلائية، فإطلاق التعليل قاصر عن إثبات ذلك.

الاحتمال الثالث: هو أن يُراد بنفي الريب، نفي الريب الشرعي، بمعنى: أنّ الشارع هو يتعبّدنا بإلغاء الشكّ الذي معناه جعل الحجّية. وهذا الاحتمال بناءً على تماميته فقد يُقال: بأنّه يتمّ إطلاق التعليل حينئذٍ، باعتبار أنّ الشارع يمكن أن يجعل الحجّية لكلّ شهرة. إلّا أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر في نفسه.

أولاً: لما أشرنا إليه في إبطال الاحتمال السابق؛ لأنّ هذا الاحتمال يتوقف، إمّا على حمل الجملة على أنّها إنشائية، أو على حملها على أنّها خبرية، مع حمل الريب على التعديدي المقابل للحجّية، فهذه الجملة إمّا أنّها هي تُنشئ نفي الشكّ، وهذا على خلاف ظاهر الجملة؛ لأنّ ظاهرها أنّها خبرية، و بناءً على خبريتها يحتاج هذا الاحتمال إلى أن يكون نفي الريب بمعنى مقابل للحجّية، وهذه عناء أخرى.

و ثانياً: إنّ التعليل لعلّه ظاهر في أنّه تعليل تقريبي بقصد تقريبه

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٦٩

إلى ذهن السامع، وهذا ينافي كون العلة أمراً ارتكازياً لا تعبدياً صرفاً، و الفرض المذكور يستدعي الثاني.

الاحتمال الرابع: هو أن يُراد من نفي الريب، نفي الريب بالنسبة و من هذه الناحية، لا- نفيه على الإطلاق، أي: أنّ المشهور و غير المشهور هما من سائر الجهات متساويان، و كلّ ما يمكن أن يدخل الشكّ في المشهور يمكن أن يدخله في غير المشهور، لكن هناك عامل قوة في المشهور غير موجود في غير المشهور، و هو التكثر، و حينئذٍ يُراد من نفي الريب: نفي الريب الجهتي و الحيثي. و حينئذٍ نقول: إنّ هذا الاحتمال في نفسه خلاف الظاهر، كما أنّه لا يتمّ الاستدلال بناءً عليه.

أمّا أنّه خلاف الظاهر؛ فلأنّ ظاهر نفي الريب هو أنّه نفي على الإطلاق، فحملة على الجهتي و الحيثي يحتاج إلى مئونة القرينة.

و أمّا أنّه لا يتمّ الاستدلال به، بإطلاق التعليل في الرواية حتى لو صحّ الاحتمال في نفسه؛ فلأنّه من الواضح حينئذٍ أنّ هذه الكبرى إنّما وردت في موارد تعيين الحجّية بعد الفراغ عن أصل الحجّية كما هو الحال في المتعارضين، فلو أُريد التعدي من موردها و التمسك بإطلاق عموم التعليل، فغاية ما يفيد هو التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى مطلق المرجحات، أي: أنّ كلّ رواية عارضت أخرى، فالتى هي أقوى من أيّ جهة كانت تقدّم، و أمّا استفادة جعل حجّة تأسيسية غير محتمل؛ لأنّه لا يحتمل أنّ كلّ أمانة يكون في مقابلها ما هو أضعف منها تكون تلك حجّة، فلا معنى أن يُجعل هذا المفهوم حجّة في مقابل شيء آخر.

و بهذا تبين أنّ المقدمّة الثانية غير تامّة، إذن، فالاستدلال بالمقبولة على المطلب غير تامّ.

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٧٠

### الوجه الثاني: فيما استدلل به على حجّية الشهرة

هو التمسك بالمرفوعة التي فرض فيها الخبران المتعارضان، و قد سئل الإمام (عليه السلام) عن علاج تعارضهما، فقال (عليه السلام) في مقام الجواب: «خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر»، و هذه الفقرة هي محلّ الاستدلال.

و في هذه الفقرة لا يوجد تعليل بحيث يكون متكفلاً لقاعدة كلياتية يمكن التمسك بإطلاقها كما كان الحال في المقبولة المتقدّمة، و

لهذا لا بد للمستدل بالمرفوعة أن يثبت ابتداءً أنّ الشهرة الملحوظة في المرفوعة هي الشهرة الفتوائية، لا الشهرة الروائية؛ لأنه لو كان الملحوظ في الرواية الشهرة الروائية لما أمكن الاستدلال بذلك على حجّية الشهرة الفتوائية.

وهذا بخلاف المقبولة؛ إذ فيها، وإن كان المنظور في الرواية هو الشهرة الروائية كما عرفت، لكن هذا أرجح إلى تعليل، وهو قوله (عليه السلام): «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، ومن هنا، كان المستدل هناك في فسحة؛ لأنه يمكنه أن يستدل بإطلاق التعليل متعذراً، فلو كان النظر في قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، لو كان النظر فيه إلى الشهرة الروائية لخرج عن محلّ الاستدلال، ولما أمكن الاستدلال به، ومن أجل ذلك كان على المستدل أن يثبت أنّ النظر في المرفوعة - في قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» - إلى الشهرة الفتوائية لكي يمكن التمسك بها.

وقد ذكرنا في باب تعارض الأدلة أنّه يمكن أن يُستحصل قرائن على ذلك.

ومن جملة هذه القرائن: أنّه في المرفوعة فرض بعد ذلك أنّهما معاً مشهوران، فأمر الإمام (عليه السلام) بالرجوع للأوثق والأعدل بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٧١

والأصدق، ومعلوم أنّ الشهرة إذا كان المراد بها الروائية، فهي مساوقة لكون الرواية مستفيضاً وقطعيةً، ومع فرض مشهوريتهما معاً تكونان قطعيتين معاً، ومع قطعتهما لا يناسب هذا الترجيح بالأصدق والأوثق، فنفس الترجيح بالأصدق والأوثق قرينه أنّ الشهرة المذكورة ليست بمعنى الشهرة الروائية، بل بمعنى الشهرة الفتوائية التي لا تستوجب قطعياً الصدور، إلى غير ذلك من أمثال هذه القرائن، وعليه: فيستدلّ بالمرفوعة على حجّية الشهرة الفتوائية.

إلا أنّ هذا الاستدلال غير تامّ، وذلك:

أولاً: لأنّ المرفوعة ساقطة سنداً، بل هي من أضعف الروايات على ما ذكر في محله.

و ثانياً: لأنها ساقطة دلالة، باعتبار أنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» [٩٧]، ظاهره جعل الحجّية للخبر المشتهر بين الأصحاب فتوائياً، لا لذات الشهرة بما هي، فالمراد بالموصول وهو (ما) في قوله «بما اشتهر بين أصحابك»، المراد به الخبر؛ لأنّ المعهود في سؤال السائل عنوان الخبرين المتعارضين، لا عنوان الفتوى، إذن، فهو يجعل الحجّية لخبر مشتهر بين الأصحاب، لا لذات الاشتهار.

ثمّ إنّ لو تنزّلنا وفرضنا أنّ اسم الموصول أريد به الفتوى المشتهرة، فأيضاً لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّ سياق الكلام ظاهر في أنّه وارد لتعيين ما هو الحجّة في مقام التعارض، لا في مقام تأسيس حجّية جديدة، وعليه: فالرواية ساقطة سنداً ودلالة.

**[الوجه الثالث هو أنه يستفاد من دليل حجّية خبر الواحد حجّيته بملاك الطريقيّة، وإفادّة الظنّ و الشهرة تفيد ظناً لا يقلّ عمّا يستفاد من خبر الواحد إن لم يكن أقوى]**

الوجه الثالث: هو أنّ دليل حجّية خبر الواحد، يُستفاد منه حجّية

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٧٢

خبر الواحد بملاك الطريقيّة، وإفادّة الظنّ و الشهرة عند أهل النظر والاجتهاد تفيد ظناً لا يقلّ عمّا يستفاد من خبر الواحد إن لم يكن أقوى، و حيث إنّ المستظهر من دليل حجّية الخبر الواحد كون الحجّية مجعولة على نحو الطريقيّة، إذن، فتمام ما يكون فيه من حيثيّة الكشف و الطريقيّة هو ملاك الحجّية، فإذا كانت هذه الحيثيّة في خبر الواحد محفوظة بعينها في الشهرة، إذن، فلا بدّ من الالتزام بحجّية الشهرة، إذن، فهنا ثلاث مقدّمات:

الأولى: هي أنّ خبر الواحد حجّة.

الثانية: هي أن حبيته الكاشفية و الطريقيّة في الخبر الواحد ليست بأقوى منها في الشهرة، فإذا سلّمت هذه المقدمات أنتجت حبيته الشهرة حينئذٍ.

و قد قيل في الدراسات [٩٨] في مقام التعليق على ذلك بأن هذا الوجه إنّما يتم إذا كان ملاك جعل الحبيته لخبر الواحد إفادته للظنّ، حينئذٍ يُقال: بأنّ الشهرة أيضاً تفيد الظنّ، فلا بدّ حينئذٍ من جعل الحبيته لها؛ لأنّ حبيته الكاشفية الظنيّة محفوظة في الشهرة أيضاً. و قد علّق السيد الخوئي (قده) على هذا الوجه: بأنّه إذا لم يكن ملاك جعل الحبيته لخبر الواحد هو غلبة الظنّ لئتعدى منه إلى الشهرة، و إنّما كان ملاك جعل الحبيته لخبر الواحد هو غلبة مطابقته للواقع، فكيف يمكن تسريته للحبيته للشهرة؛ إذ لعله لا يغلب فيها المطابقة للواقع، إذن،

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٧٣

فغايه ما يمكن معرفته هو إفادتها للظنّ كالخبر، أما أنّ الغالب فيها المطابقة للواقع، فهذا لا يمكن إحرازه في الشهرة، إذن، فلا يمكن التعدى منه إلى الشهرة.

و هذا الكلام لا يفهم على أساس منطق حساب الاحتمالات، و ذلك لأننا سلّمنا أن الشهرة تفيد الظنّ، و قصدنا بهذا الظنّ، الظنّ العقلانيّ العموميّ المتعارف، و قلنا: إنّ هذا الظنّ في كشفه المتعارف يتساوى مع خبر الواحد، حينئذٍ لا محالة يكون عدد المطابق من مجموع الشهورات للواقع أكثر من غير المطابق، مثلاً: لو فرضنا أنّ مائة شخص نظنّ في كلّ واحدٍ منهم العدالة، حينئذٍ، بحسب العادة، العدول في المائة هذه لا محالة أكثر من الفساق، أي: أكثر من خمسين بالمائة، و عدد الفساق أقلّ في مجموع المائة، فهنا كيف تعقلنا التفكيك بينهما؟

فإذا سلّمنا أنّ كلّ شهرة شهرة مطابقتها للواقع يساوى مع كاشفيته خبر الواحد، حينئذٍ، إذا جمعنا مائة شهرة مع مائة خبر واحد، فيكون عدد ما يتطابق من أفراد الشهرة مع الواقع مساوق لما يتطابق من خبر الواحد.

نعم، يمكن لشخص أن يقول: إنّ الميزان هو درجة عالية من غلبة عالية من المطابقة لا يقتضيها حساب الاحتمالات، و إنّما الله تعالى اطّلع بعلمه أنّ ما يتطابق مع الواقع من أخبار الثقات تسعين بالمائة مع أنّه بحسب حساب الاحتمالات، المتطابق منه مع الواقع أقلّ من ذلك، و لهذا جعل الحبيته للخبر و لم يجعلها للشهرة، حينئذٍ يكون هذا كلاماً معقولاً.

و أما إذا فرض أنّ الملاك هو مطلق غلبة المطابقة و لو بأدنى مراتبها، فحينئذٍ: حال الخبر حال الشهرة؛ لأنّ هذه الغلبة محفوظة في

بحوث في علم الأصول، ج ٩، ص: ٤٧٤

كلّ أماره ظنيّة؛ لأنّ كلّ خبر منها حينئذٍ يكون مظنون المطابقة، فإذا جمعناها يكون عدد ما يتطابق منها مع الواقع أكثر من النصف، و هذا معنى غلبة المطابقة للواقع، وعليه: فلا بدّ في مقام التخلّص من هذا الإشكال من أحد أمور:

الأمر الأوّل: هو أنّه إمّا أن يُقال ملاك الحبيته هو درجة عالية من الغلبة كما أشرنا إليه، و هذه الدرجة من المطابقة ليست مستنبطة بحساب الاحتمالات، بل من علم الله تعالى، و هذا مميّز خبر الثقة عن غيره من الأمارات.

الأمر الثاني: هو أن ننكر المقدمه الثالثه و نقول: إنّ الشهرة توجب ظناً مساوياً للظنّ الخبري.

الأمر الثالث: هو أن نتنازل عن كلّ من هذين الأمرين و نقول: بأنّ المولى إنّما يجعل الحبيته و الأماريّة و الحكم الظاهريّ من أجل التراحم بين ملاكات الأحكام الواقعيّة من أجل الحفظ كما عرفت، و حينئذٍ: قد يُفرض أنّ المولى قدّر بأنّ المقدار الذي أصابه من الأحكام الإلزاميّة بلحاظ خبر الواحد يكفي في مقام التراحم، فيرفع اليد في غير موارد الخبر الواحد عن بقيه الأمارات و يبقى الأصول على حالها؛ فإنّ التراحم بين الملاكات الإلزاميّة و الترخيصيّة، فلعلّ الإلزاميّة لا تقتضي التقديم إلّا بمقدار دائرة خبر الواحد فقط، و حينئذٍ: تبقى الأصول العمليّة في غير هذه الدائرة.

و هذا هو حل هذه المغالطة الذي يريد أن يستدل بها على حجّية المماثل من دليل حجّية مماثلة، و بهذا أتضح أنّه لا دليل خاصّ على حجّية الشهرة، و بهذا تمّ الكلام في الشهرة.

[٩٩]

- [١] (١) (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٤٢: ٢-٤٣.
- [٢] (١) (١) المصدر السابق.
- [٣] (١) (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٤٢: ٢.
- [٤] (١) (١) أجود التقريرات، الخوئي ١٢٤: ٢.
- [٥] (١) (١) لكن مع كون الظنّ مثل القطع في المنجزية، خصوصاً إذا لم يرد الترخيص في مورد الظنّ، فلما ذا لا يبقى احتمال الضرر قائماً؟ المقرّر.
- [٦] (١) (١) فوائد الأصول، الكاظمي ٣٢: ٢-٣٣.
- [٧] (١) (١) فوائد الأصول، الأنصاري ٤٠: ١-٤١.
- [٨] (١) (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٤٣: ٢.
- [٩] (١) (١) مصباح الأصول ٩١: ٢.
- [١٠] (١) (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٤٤: ٢-٥٠-٥٢-٥٥-٥٨.
- [١١] (١) (١) فوائد الأصول، الكاظمي ٣٦: ٢.
- [١٢] (١) (١) مقالات الأصول، العراقي ٤٧: ٢.
- [١٣] (١) (١) فوائد الأصول، الأنصاري ٤٠: ١-٤١.
- [١٤] (٢) (١) تقارير المجدّد الشيرازي ٣٥٣: ٣-٣٥٤-٣٥٥.
- [١٥] (١) (١) فوائد الأصول، الكاظمي ١١٣: ٣.
- [١٦] (١) (١) مقالات الأصول، العراقي ٤٧: ٢.
- [١٧] (١) (١) منهاج الأصول، المحقّق الكرباسي ١٣١: ٣-١٣٢. حقائق الأصول، الحكيم ٧٧: ٢-٧٨.
- [١٨] (١) (١) دليل المحتار في الجبر و الاختيار، عبد الساتر: ص ١٢٤-١٢٥.
- [١٩] (١) (١) فوائد الأصول، الكاظمي ١١٥: ٣.
- [٢٠] (١) (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٥٢: ٢.
- [٢١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٢٢] (١) (١) فوائد الأصول، الكاظمي ٤١٢: ٢-٤١٧.
- [٢٣] (١) (١) مقالات الأصول، العراقي ١٢٦: ١-١٢٧.
- [٢٤] (١) (١) المصدر السابق.
- [٢٥] (١) (١) منهاج الأصول، المحقّق الكرباسي ١٢٧: ٣-١٢٨.
- [٢٦] (١) (١) فوائد الأصول، الأنصاري ٤١: ١.

- [٢٧] (١) المصدر السابق.
- [٢٨] (١) دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ١١١: ٣-١١٢.
- [٢٩] (١) الدراسات، المصدر السابق.
- [٣٠] (١) المصدر السابق.
- [٣١] (١) فرائد الأصول، الأنصاري ٥٠: ١-٥٢.
- [٣٢] (٢) أجود التقريرات، الخوئي ٨٧: ٢.
- [٣٣] (١) دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ١٢٤: ٣.
- [٣٤] (١) دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ١٢٤: ٣.
- [٣٥] (١) المصدر السابق.
- [٣٦] (١) المصدر السابق.
- [٣٧] (١) سورة يونس، آية: ٥٩.
- [٣٨] (١) فوائد الأصول، الكاظمي ٤٢: ٢-٤٣-٤٤.
- [٣٩] (٢) المصدر السابق.
- [٤٠] (١) درر الفوائد، الخراساني: ص ٤٠-٤١.
- [٤١] (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٥٨: ٢.
- [٤٢] (٢) فرائد الأصول، الأنصاري ٥٠: ١.
- [٤٣] (١) فوائد الأصول، الكاظمي ١٢٨: ٣-١٢٩؛ أجود التقريرات، الخوئي ٨٧: ٢.
- [٤٤] (١) المصدر السابق.
- [٤٥] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٤٦] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ٢٤٨: ٣-٢٥٠-٢٥١.
- [٤٧] (١) نفس المصدر السابق.
- [٤٨] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٤٩] (١) وسائل الشيعة: باب ٢٩ من أبواب الوضوء.
- [٥٠] (١) وسائل الشيعة: باب ١٤، أبواب بقیة الكفارات.
- [٥١] (١) وسائل الشيعة ج ١١، باب ١٢، من كفارات الصيد.
- [٥٢] (١) وسائل الشيعة باب ١٨، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.
- [٥٣] (٢) وسائل الشيعة باب ١، من أبواب السعي.
- [٥٤] (١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.
- [٥٥] (٢) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب الوضوء.
- [٥٦] (١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب مكان المصلي.
- [٥٧] (١) وسائل الشيعة: باب ٢٩ من أبواب الوضوء.
- [٥٨] (١) وسائل الشيعة: باب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء.
- [٥٩] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ٢٤٩: ٣.

- [٦٠] (١) أجدد التقريرات، الخوئي ٩١: ٢-٩٣.
- [٦١] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ٦٥: ٢-٦٦-٦٧.
- [٦٢] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ٦٥: ٢-٦٦-٦٧.
- [٦٣] (١) فرائد الأصول، الأنصاري ٥٤: ١.
- [٦٤] (١) المصدر السابق.
- [٦٥] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ٦٥: ٢-٦٦-٦٧.
- [٦٦] (١) فرائد الأصول، الأنصاري ص ٣٤، المحشاه بحاشيته
- [٦٧] (٢) كفاية الأصول، مشكيني ٦٥: ٢، تعليقه الآخوند على الرسائل: ص ٤٢-٤٣
- [٦٨] (٣) المرجع السابق.
- [٦٩] (١) المرجع السابق.
- [٧٠] (١) لعل برهان الشيخ على ذلك هو ما ذكره في رسائله: ص ٥٤، في الأمارات التي تعمل في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وأنها على قسمين: فقد ذكر في القسم الأول أنه من الأمارات ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، و مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له، لو حصل القطع بعدم القرينة. و كلامه (قده) ظاهر في أنه إذا قطعنا بأن المولى قد بين مراده بمجموع الكلام و قرائنه المتصلة و المنفصلة، حيث نعلم أنه لم يبق مجال لاحتمال خلاف الظاهر، إلا احتمال عدم القرينة، و هنا إجراء أصالة عدم القرينة يثبت به مطابقة مراد المتكلم لظاهر كلامه، إذن، رجعت أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة. لكن عرفت سابقاً أنه لا كاشف عن عدم القرينة المنفصلة إلا نفس ظهور الكلام فيما يخالفها، إذن، يجب الرجوع إلى أصالة الظهور. المقرّر
- [٧١] (٢) مقالات الأصول، العراقي ٢٠: ٢.
- [٧٢] (١) المصدر السابق.
- [٧٣] (١) و لكن لعل فيما ذكرناه سابقاً من تعليق يشكّل برهانه على مدّعا. المقرّر.
- [٧٤] (١) سورة آل عمران، الآية: ٧.
- [٧٥] (١) الكافي، الكليني، ج ١. تفسير البرهان ٢٧٠: ١.
- [٧٦] (١) وسائل الشيعة، الحرّ العاملي: ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.
- [٧٧] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٧٨] (١) أصول الكافي ٥٩٨: ٢
- [٧٩] (٢) معجم الرجال، الخوئي: ٢١: ٢٢-٢٤.
- [٨٠] (١) درر الفوائد في شرح الفرائد، الخراساني: ص ٥١، الطبعة الحجرية ١٣١٨.
- [٨١] (١) للطريحي
- [٨٢] (٢) لابن الأثير.
- [٨٣] (١) كفاية الأصول، الخراساني: ٦٧: ٢-٦٨.
- [٨٤] (١) المصدر السابق.
- [٨٥] (١) كتاب المحجّة.



[٨٦] (١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ١١٧، ح ١-٢.

[٨٧] (١) عدّة الأصول، الطوسى: ص ٢٤٦-٢٤٧.

[٨٨] (١) سنن ابن ماجه ١: ١٢٠٣: ٢

[٨٩] (٢) سنن أبو داود ٩٨: ٤.

[٩٠] (١) يراجع: مستدرک الحاكم: المجلد الأول، ص ١١٥-١١٧.

[٩١] (١) يراجع: الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر (قده).

[٩٢] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ١٨٥: ٣-١٨٦.

[٩٣] (١) وسائل الشيعة: ج ١، باب ٣، نجاسة أسنار أصناف الكفار: ص ١٦٥. وسائل الشيعة: ج ٢، باب ١٤، نجاسة الكافر و لو ذمياً

أو ناصبياً: ص ١٠١٨-١٠١٩-١٠٢٠.

[٩٤] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٩٥] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني ١٩٠: ٣-١٩١.

[٩٦] (١) وسائل الشيعة: الحرّ العاملي، ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

[٩٧] (١) غوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩.

[٩٨] (١) دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي ١٤٨: ٣.

[٩٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء العاشر

### المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين و سيّد الخلق أجمعين محمد و آله الطيبين الطاهرين.

و بعد: فهذا هو الجزء العاشر من كتابنا (بحوث في علم الأصول) الذي نستكمل فيه مباحث الحجج و الأمارات، و قد اشتمل على

جميع مباحث حجّية الأخبار بكل ما تفرع عليها مع مبانيها و أدلتها حيث كان آخرها دليل الانسداد، و قد تلقينا هذه المباحث في

الدورة الثانية على أستاذنا و سيّدنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد الصدر (قده) شهيد الإسلام الخالد.

نسأل الله تعالى بجاه محمّد و آله أن يتقبل منا عملنا هذا و أن يسكن أستاذنا الشهيد مع آبائه المعصومين و أن يحشرنا معهم، و يختم

أيامنا و أعمالنا و نحن على ولايتهم و محبتهم إنه سميع مجيب، و الحمد لله رب العالمين.

١٤٢١ هـ - ١٩٩٩ م

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧

### حجية الخبر

#### إشارة

الخبر ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: خبر علمي، يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي.

القسم الثاني: خبر غير علمي، لا يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي.

و القسم الثاني هو خبر الواحد، و القسم الأول، أوضح مصاديقه ما كان قطعياً بالكثرة، و هو المتواتر، فإن القضية قد تنشأ من عامل الكثرة، و قد تنشأ من سبب آخر، فإن نشأت من الكثرة، فهذا هو الخبر المتواتر.

و الكلام في القسم الثاني و هو خبر الواحد، باعتبار أن الأول لما كان قطعياً، فلا معنى للبحث عن حجته، لأن مقتضى كونه قطعياً، أن العقل يحكم بحجته بلا حاجة لإقامة دليل شرعي عليه، و لهذا وقع الكلام في القسم الثاني.

لكن مع هذا نتكلم في القسم الأول، لأن فهم كيفية انتاج التواتر للعلم، و تحصيل الميزان الفنى لذلك و لو بالجملة، يؤدي إلى إمكان اتخاذ الاختيارات المناسبة في فروع بحث المتواتر، كالتواتر الإجمالي، و المعنوي التي هي بحاجة إلى اتخاذ اختيارات اتجاهها، إلى غير ذلك من مسائل التواتر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨

و هذه الاختيارات تكون أكثر سداداً عند ما يبحث التواتر و يتكلم عن أسبابه، و سرعه حصول اليقين و بطئه، لكي لا تبقى المسألة مجرد اصطلاح، فمن هنا نسوق الكلام أولاً في المتواتر.

فقد عرفت القضية المتواترة في المنطق [١]، بأنها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية، على نحو يمتنع تواطؤهم على الكذب، و هذا الكلام يرجع في تحليله إلى أن القضية المتواترة، دلييتها تنحل إلى مقدمتين، صغرى، و كبرى.

و الصغرى هي، أنه قد اجتمع عدد كبير على الإخبار عن وجود حادثة (ما) كموت زيد.

و الكبرى هي، حكم العقل بأنه يمتنع اجتماع هذا العدد الكبير، كالألف مثلاً، و تواطؤهم على الكذب. فإذا طبقت الكبرى على الصغرى أنتج حينئذ أن هذه الحادثة ثابتة و صحيحة.

و منطق أرسطو يفترض أن المقدمة الثانية عقلية و ليست مستمدة من المشاهدات و التجارب الخارجية، بل هي مما يستقل بها العقل كاستقلاله بقانونية استحالة اجتماع الضدين، و من هنا جعلوا القضية المتواترة إحدى القضايا الأولية الست في كتاب البرهان، باعتبار أن كبرها قضية عقلية أولية، و إلا فنفس القضية المتواترة و هي (موت زيد) بحسب تحليل المنطق، قضية مستدلة بقياس فيه كبرى، و صغرى، فالمقدمة الأولى صغرى، و الثانية كبرى، و موت (زيد) نتيجة، إذاً، فالقضية المتواترة ليست أولية، بل هي قضية مستدلة، و إنما

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩

القضية الأولية هي الكبرى في القياس، و هو الحكم العقلي الذي هو عبارة عن (امتناع اجتماع ألف مخبر عن موت زيد على الكذب)، و بهذه المناسبة جعلت القضية المتواترة أولية.

و على هذا الأساس قال المنطق الأرسطي: بأن القضية المتواترة مستدلة استدلالاً قياسياً، لا استقرائياً، فإن هناك صورتين من الاستدلال القياسي، و هو ما يسمى بالاستدلال الاستنباطي، و هذا الاستدلال دائماً النتيجة فيه، مساوية مع المقدمات أو أصغر منها، فحينما نقول: (زيد إنسان، و كل إنسان يموت، فزيد يموت)، فهنا: (زيد يموت) أصغر من قولك (كل إنسان يموت).

و كذلك لو قلنا: (الحيوان إمّا إنسان، أو بقر، أو نمل، و الإنسان يموت، و البقر يموت، و النمل يموت)، إذاً، فكل حيوان يموت، فالنتيجة مساوية مع المقدمات، بينما في الاستدلال الاستقرائي النتيجة فيه تأتي أكبر من المقدمات. فيقال: فلان عادل، و فلان عادل، إذاً، كل الناس عدول.

و المنطق يقول: إن الاستدلال المضمّر على القضية المتواترة، استدلال قياسي [٢]، فالنتيجة فيه أصغر من المقدمات، فعند ما يقول: (اجتمع ألف إنسان على الإخبار عن موت زيد، و كلما اجتمع ألف إنسان على الإخبار عن حادثة، ثبت صدقها)، إذاً فقد ثبت موت زيد، و معنى هذا، نزول من الكبرى إلى الصغرى، و هو معنى القياس.

و سنخ هذا المطلب يقوله في القضية التي سماها بالتجربيات و جعلها أصدق القضايا الست الأولية، فمثلاً: لو أعطى ألف شخص حبات أسبرو، ثم شفى الألف من الصداع، حينئذٍ بهذا تثبت قضية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠

تجريبية فيقال: بأن الأسبرو يشفى من الصداع، و هذه القضية التجريبية و إن جعلها المنطق الأرسطوي أصدق القضايا الأولية، و لكن روح هذا المنطق يعلمنا أن هذه القضية مستدلة بدليل مركب من مقدمتين.

و هي الصغرى، و هي أنه قد اقترن (حبة الأسبرو) مع الشفاء في ألف حالة، فإما أن يكون هو العلة في الشفاء دائماً، و إما أن يكون من باب الصدفة، بأن كانت هناك علل أخرى اقترنت مع الأسبرو صدفةً.

المقدمة الثانية: و هي الكبرى، و هي أنه لا يمكن أن يكون الاتفاق و الصدفة دائمية أو غالبية في الطبيعة بدون علاقة بينهما، إذ يستحيل أن يكون في كل الحالات قد وقعت الصدفة، و هذا معنى أن الصدفة لا تكون دائمية.

و هذه الكبرى، إذا ضمت إلى الصغرى، ينتج القضية التجريبية، و هي، أن (الأسبرو علة للشفاء) و إلّا لزم محذور عقلي و هو، تكرار الصدفة دائماً.

و هكذا حوّل هذا المنطق القضية التجريبية، إلى قضية مستدلة قياساً.

و ما قاله في القضية التجريبية، يكون موازياً لما في القضية المتواترة، و نحن لم نوافق على كل ذلك، فإنه بالنسبة للقضية المتواترة، لا نسلم بوجود كبرى عقلية ثابتة في العقل بعنوان أنه يمتنع اجتماع ألف إنسان على الكذب [٣]، كما لا يوجد كبرى عقلية ثابتة في

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١

العقل تقول: بأن الاتفاق لا يتكرر ألف مرة أو أكثر، إذًا، فلا الكبرى في ذلك القياس ثابتة في حاق العقل، و لا هذه الكبرى ثابتة كذلك، بل نفس هاتين الكبيرتين هما في طول التجربة و المشاهدة، فنحن إنما نصل إلى هاتين الكبيرتين نتيجة للمشاهدات، حتى لو كنا لا نعرف الناس، و لم نتجاوز معهم إلى الأبد، و لم نعرف كذب الناس، بل حتى لو كنا لا نعيش في هذا العالم و لم نعرف مقدار تكرار الصدف، بل نحتمل أن هذا العالم تكرر الصدف فيه كثيرة، لكن ليس حكم العقل في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين فيه، كما لا نحتمل خرق القوانين الرياضية، لأنّ هذه قضية عقلية، أما احتمال اجتماع ألف واحد على الكذب فهذا محتمل، بل إنما هذه قضايا في طول التجربة و المشاهدة، إذًا حالها حال نفس القضية التجريبية و المتواترة، إذًا فهذا قد فسر القضية التجريبية بالتجربة، غاية أن تلك التجربة أوسع من هذه، فكلتا القضيتين تجريبيتين و شهوديتين، إذًا بقيت المشكلة على حالها، و هي أنه كيف نفسر حصول اليقين في القضية المتواترة و التجريبية.

و نحن قد فسرنا هذا اليقين في كلتا القضيتين على أساس حساب

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢

الاحتمالات و قلنا: إن حصول اليقين في المتواترة ناتج عن تراكم احتمالات متعددة و قيم احتمالية كثيرة على مصب واحد فيتقوى حتى يحصل اليقين، و كذلك الأمر في القضية التجريبية، بل سوف يظهر أن روح القضية المتواترة هو، روح القضية التجريبية.

إذًا كل من القضيتين، حصول اليقين فيها إنما ينتج عن تراكم الاحتمالات، و ليس حصول اليقين فيها ناتجاً عن قضية عقلية.

و قد برهنّا على ذلك في الأسس المنطقية للاستقراء [٤]، و نكتفي الآن بالبرهان التجريبي، فإننا نلاحظ فيه بالوجدان ارتباطاً مستمراً بين قوى هذه الاحتمالات المتراكمة، و بين حصول اليقين بالنتيجة، فإنّ اليقين بالقضية المتواترة وليد هذه الاحتمالات، و لنفرضها ألفاً مثلاً، حينئذٍ نرى أنّ هذه الاحتمالات مفرداتها كلّما كانت في أنفسها أقوى، كان حصول اليقين أسرع و أقوى، و هكذا كلّما كانت

مفردات هذه الاحتمالات أضعف، كان حصول اليقين أبطأ.

إذاً، ففرق بين جمع شهادة ألف ثقة، و شهادة ألف مجهول، إذ كل احتمال احتمال مستقلاً في نفسه، أقوى من الأول، بينما كل احتمال احتمال مستقلاً في نفسه، أضعف في الثاني الذي هو شهادة ألف مجهول، إذاً، ففي مقام التجميع سوف يحصل اليقين بسرعة في الأول.

إذاً، فالنتيجة مرتبطة بسرعة و ببطء بقوة نفس هذه الاحتمالات و ضعفها.

و هذا شاهد على أن اليقين نتيجة لهذه الاحتمالات، و لو كان هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣

اليقين نتيجة عقلية أولية كما يذهب إليه المنطق الأرسطي، إذاً، لما كان هناك علاقة بين هذا اليقين و بين قوة هذه الاحتمالات و ضعفها، فهذا مجرد منبه وجداني على هذه الدعوى.

و بقية البراهين الفنية، في محلها من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

و الآن، نريد أن نوضح كيفية حصول اليقين على أساس حساب الاحتمالات في القضية المتواترة و التجريبية، لكي نثبت أن روح اليقين فيهما واحدة، فنختار شكلين للقضية التجريبية لتطبيق بعض الجوانب من منطقنا عليها، بعد أن اتضح عدم صحة تفسير المنطق الأرسطي لها.

الشكل الأول: هو أننا نريد أن نثبت بالتجربة و الاستقراء عليّة الموجود.

الشكل الثاني: هو أننا نريد أن نثبت وجود العلة بعد الفراغ عن عليتها في نفسها.

أما الشكل الأول الذي نريد أن نثبت فيه عليّة الموجود، فنمثل له بحبة الأسبرو عند ما نعطي الأسبرو عدداً من المصابين بالصداع و لنفرضه عشرين مصاباً بالصداع، ثم يرتفع الصداع، حينئذٍ نريد بالاستقراء و التجربة أن نثبت أن حبة الأسبرو هي العلة لهذا الشفاء، و هذا إثبات لعلية الموجود، إذاً فالشك في عليّة الموجود فنقول: إنّ عليّة حبة الأسبرو للشفاء قضية محتملة، و هذه القضية المحتملة قبل التجربة و إن كانت تنحل إلى قضايا متعددة بعدد حبات الأسبرو، إلا أن هذه الاحتمالات و هي عليات أفراد الأقرص متلازمة فيما بينها ثبوتاً و عدماً، يعنى حينما تكون ماهية قرص الأسبرو علة، فخواص هذه الماهية تسرى في تمام الأقرص، فهذه الاحتمالات التحليلية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤

نسميها بالاحتمالات المتلازمة، فإما كلها صادقة، و إما كلها كاذبة، و في مثل ذلك لا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال أى واحد، يعنى ضرب الاحتمالات بعضها ببعض لا يؤدي إلى ضعف الاحتمال، فعليّة القرص الأول مساوق لعلية تمام الأقرص، و ذلك للملازمة، فنحن كأننا بإزاء قضية واحدة، لأنّ التلازم بين القضايا الاحتمالية يجعلها في قوة قضية واحدة، و يراد بذلك، أن احتمال المجموع لا- يكون أضعف من احتمالات أى واحدة من مفردات هذه القضايا، فلو فرضنا أننا من البداية كنا نحتمل عليّة قرص (الأسبرو) بمقدار خمسين بالمائة، فهذا احتمال سابق على التجربة و لو من باب المصادرة، حينئذٍ، احتمال أن يكون تمام أقرص الأسبرو عللاً لا ينقص عن خمسين بالمائة، للملازمة بينها، إذاً فنحن أمام قضية واحدة بحسب الحقيقة، احتمالها خمسون بالمائة. فإذا لم يكن قرص الأسبرو علة، فما هو الذي يترقب وقوعه خارجاً؟.

فيقال: لو لم يكن قرص (الأسبرو) هو العلة، إذاً، لكان لا بدّ و أن نفترض و لو من باب الصدفة أن المريض الأول كان قد استعمل في ذلك الوقت إلى جانب (الأسبرو) (لبناً مخصوصاً) بحيث يكون علة في رفع الصداع، و نفترض أيضاً أن المريض الثاني قد نام (نوماً مريحاً) إلى جانب (الأسبرو) بحيث كان علة لارتفاع صداعه، و هكذا الثالث و الرابع، فهنا نواجه بديلاً، و نسمى هذا البديل بالعلة الأخرى.

و من الواضح، أن افتراض العلة الأخرى في المرة الأولى ليس ملازماً لافتراضها في المرة الثانية، أي إن هذه القضايا غير متلازمة، فكون الأول شرب (لبناً) مخصوصاً، غير ملازم مع كون الثاني نام (نوماً) مريحاً، وهكذا، و حيث إن هذه القضايا غير متلازمة لعدم وجود

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥

أمر مشترك معلوم غير حجة الإسبرو، إذاً فنحن بحسب الحقيقة نواجه عشرين قضية لا قضية واحدة، بينما في الأولى كنا نواجه قضية واحدة مكررة كما عرفت.

و أما هنا فنواجه عشرين قضية غير مترابطة، فلو افترضنا على سبيل المصادرة، أننا أعطينا لكل قضية مشكوكة احتمال خمسين بالمائة، حينئذٍ سوف يصير احتمال وجود العلة الأخرى في المرة الأولى نصفاً، و احتمال وجود العلة الأخرى في المرة الثانية بنصف، لكن احتمال وجود العلة الأخرى في كلتا المرتين يصير أقل من نصف، لأن هذين الاحتمالين ليسا متلازمين، إذاً احتمال المجموع أقل من احتمال كل واحدة بمفردها.

كما أن احتمال وجود العلة الأخرى في مجموع العشرين مرة في غاية الضعف، لأن هذا ينتج بحسب الحقيقة عن ضرب الاحتمال الأول في الثاني ثم الثالث ثم الرابع، و هكذا، فإن الكسور كلما ضربنا بعضها ببعضها تتضاءل، و بقدر ما يضعف هذا الاحتمال يكبر الاحتمال الأول، لأن المسألة دائرة بينهما، و حينئذٍ يكبر احتمال عليهما "قرص الأسبرو".

و نكتة هذا التوازن و التقابل الرياضى بين هذين الاحتمالين قد كشفنا سره المنطقى في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء حيث إننا ربطنا كل احتمال بعلم إجمالي، فكل احتمال هو وليد علم إجمالي.

و هنا الأمر كذلك، فإنه إذا افترضنا أننا أعطينا (قرص الأسبرو) لشخصين فقط، فشفى كلاهما من الصداع، فهنا نقول: إن احتمال عليهما قرص الأسبرو للشفاء قبل التجربة كان خمسين بالمائة، و أما بعد التجربة فيكبر و يزيد عن الخمسين بالمائة، و ما يقابله من الاحتمال يصغر و يتضاءل.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦

و تحليله: هو أنه هنا يوجد علم إجمالي بأن العلة الأخرى غير الأسبرو يدور الأمر فيها عقلاً بين أحد احتمالات أربعة، فهي إما هي موجودة في كلتا التجربتين، و إما هي معدومة في كليتهما، و إما هي موجودة في الأولى دون الثانية، و إما بالعكس، و هذا حصر عقلى دائر بين النفى و الإثبات، فالعلم الإجمالى يتوزع على أربع احتمالات، و كل احتمال من هذه الاحتمالات إذا لم يوجد ما يصعده أو ينزله في الحاليتين، و قصرنا النظر على العلم الإجمالى فقط، إذاً فيكون قيمة كل احتمال من هذه الاحتمالات ربع العلم، إذاً فكل احتمال من هذه الأربعة يكون احتمالاً لربع العلم.

و هنا نرى أن واحداً من هذه الاحتمالات الأربعة، أي العلة الأخرى غير الأسبرو غير موجودة لا في المرة الأولى، و لا في الثانية، و هذا يثبت أن قرص الأسبرو علة بمقدار قوة الاحتمال و هو الربع، و قد شفى هذا المريض، فيجب كون القرص علة.

و أما الاحتمال الثانى، و هو احتمال كون العلة الأولى موجودة في المرة الأولى فقط، أو في المرة الثانية فقط، فهذا يثبت بمقدار قوته الاحتمالية أن قرص الأسبرو علة، لأنه لو لم يكن علة لما وجد الشفاء إلا في المرة الأولى فقط، لأنه في المرة الثانية لا يوجد علة أخرى. و كذلك الاحتمال الثالث، و هو احتمال كون العلة الأولى وجدت في المرة الثانية دون المرة الأولى، فهذا أيضاً يستلزم عليه قرص الأسبرو، إذ لو لم يكن علة لما وجد الشفاء في كلتا المرتين، إذاً، ثلاثة أرباع العلم الإجمالى تثبت أن قرص الأسبرو علة للشفاء.

و أما الاحتمال الرابع و هو أن تكون العلة الأخرى موجودة في كلتا المرتين، فهذا الاحتمال لا بشرط تجاهه قرص الأسبرو، و اتجاه عدم عليته، لأن هذا لا يثبت العلية و لا ينفيها، فلعل قرص

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧

الأسبرو ليس علة، وإنما الشفاء ناتج عن العلة الأخرى، و لعله علة لكن مع علة أخرى، إذ لعله قد وجدت علتان، و هذا معناه، أن نصف قوته الاحتمالية سوف تكون لصالح عليه الأسبرو، و النصف الآخر من قوته الاحتمالية لغير صالح عليه الأسبرو، إذاً فثلاثة أرباع العلم الإجمالي و نصف الربع في الاحتمال الرابع سوف يثبت عليه قرص الأسبرو، فقبل التجربتين كان احتمال عليه الأسبرو نصفاً، أى أربعة أثمان، و لكن بعد التجربتين يصعد إلى سبعة أثمان بقانون العلم الإجمالي.

و هذه فرضية تجريدية، و إنما فكلما اطعنا على أطراف أخرى تترقى النسبة أكثر، فمثلاً: لو افترضنا أننا جربنا ثلاث مرات إعطاء الأسبرو، فشربه ثلاثة أشخاص و شفوا، فسوف تتصعد النسبة كثيراً حينئذ بقانون العلم الإجمالي، لأن العلم الإجمالي بالتجربتين كانت أطرافه أربعة، و أما العلم الإجمالي في ثلاث تجارب سوف تكون أطرافه ثمانية، لأنه على جميع التقادير الأربعة السابقة، إنما أن تكون العلة الأخرى في التجربة الثالثة موجودة، أو غير موجودة، فتصير الأطراف ثمانية، و هذه الثمانية، سبعة منها تبرهن على عليه قرص الأسبرو للشفاء، و واحد منها حيادي لا بشرط، إذاً فسبعة أثمان تثبت العلية مضافاً إلى نصف الاحتمال الثامن الحيادي، و هكذا قيمة احتمال العلية كلما تكثر التجارب.

و أما توضيح الشكل الثاني الذي نريد أن نثبت فيه وجود العلة بعد الفراغ عن عليتها في نفسها: فنفس الروح التي استعملناها في الشكل الأول، نستعملها هنا في الشكل الثاني الذي نريد أن نثبت فيه وجود العلة.

فمثلاً: لو رأيت كتباً كثيرة على طاولة المطالعة في بيت صديقك

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨

و كلها تبحث في الموضوع، حينئذ يقال: بأن هذا التجميع له أحد تفسيرين.

التفسير الأول: هو أن يكون هذا الشخص له بحث في الموضوع.

التفسير الثاني: هو أن هذه الكتب صارت موجودة أمامه من باب الصدفة.

و الاحتمال الأول: نفرض أنه كان خمسين بالمائة قبل أن نرى الكتب على الطاولة، لكن بعد أن دخلنا الغرفة و رأيناها فيتقوى هذا الاحتمال.

و في مقابل هذا الاحتمال، يضعف الاحتمال الثاني، فإن هذه قضية واحدة قوة احتمالها خمسون بالمائة، و إلا إذا لم تكن قضية واحدة فيلزم أن تكون مجموع قضايا غير متلازمة، و احتمالها جميعها معناه: ضرب نصف في نصف و هكذا، و هذا يضعف الاحتمال، فهنا أيضاً نشكل علماً إجمالياً و نقول:

بأننا نعلم إجمالاً بأن العلة الأخرى لإحضار كتب الموضوع هذه، إنما موجودة في ضوء الجواهر، و الحدائق، و مصباح الفقيه، و إنما موجودة في الحدائق فقط، أو مصباح الفقيه فقط، و هكذا تتشكل نفس أطراف العلم الإجمالي كما في الشكل الأول، و دائماً سوف نجد أن كلها باستثناء واحد منها تثبت الاحتمال الأول، و واحد منها سوف يبقى حيادياً، و بلحاظ قوة كل واحد من الثلاثة ما عدا الحيادي، سوف يحصل اليقين به، و هذا هو إثبات وجود العلة، لأن علية البحث لإحضار و تجميع هذه الكتب معلوم، لكن نشك في صغراه، و هو أنه هل له بحث في الموضوع، أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩

و قد عرفت أن هذا الشكل ينطبق على الدليل العلمي على إثبات وجود الصانع تعالى، و قد أوضحنا هذا مفصلاً في مقدمة الفتاوى الواضحة [٥]، كما أن القضية المتواترة ترجع إلى الشكل الثاني من هذه الشكليات.

إذاً، الشكل الثاني من الاستدلال التجريبي في العلوم الطبيعية، ينطبق تماماً على الدليل على إثبات الصانع تعالى، و هو الشكل الذي يراد به إثبات وجود العلة [٦]، فإنه كما أننا حينما ندخل إلى مكتب زيد و نرى كتباً كثيرة من نوع واحد على طاولته و كلها تبحث موضوعاً واحداً، ففي مثله يفترض بدرجة كبيرة من الاحتمال أن تكون العلة في تواجد هذه الكتب جميعاً نكتة واحدة، و هي أن هذا

الشخص له شغل في هذا الموضوع الخاص، لأن هذه قضية واحدة، وإلا لزم افتراض قضايا متعددة غير متلازمة لتفسير هذه الظاهرة، حينئذٍ، افتراض هذه القضايا بمجموعها يشكل ناتجاً، هو عبارة عن ضرب قيمة هذه الكسور بعضها ببعض، و مرد ذلك بحسب التحليل إلى علم إجمالي تثبت أكثر قيمة أن هناك خطأ مشتركة و هدفاً واعياً لتجميع هذه الكتب.

و نفس هذا الشيء نواجهه بالنسبة لإثبات الصانع تعالى، فإنّ الظواهر الكونية المؤدية بمجموعها إلى غرض واحد، و هذه صغرى تحدث عنها القرآن و السنة، و العلم الحديث، و كلامنا في الأسس المنطقية لهذه الصغرى، و بعد أن ثبتت الظواهر هذه مشتركة في أداء وظيفه واحدة، و هي تيسير الحياة للإنسان.

و حينئذٍ، إمّا أن نفترض فاعلاً حكيماً، إذًا، هذا الفاعل الحكيم سوف يفسر بنفسه كل هذه الظواهر، و إمّا أن نقطع النظر عن ذلك

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠

فيجب أن نفترض بديلاً عن هذا افتراضات عديدة، و ضرورات ذاتية متعددة بعدد هذه الظواهر.

و من الواضح: أن هذه الضرورات غير متلازمة، و معنى هذا، أننا سوف نضعف احتمال البديل، و بقدر ما يضعف البديل يكبر احتمال المبدل الأول، و ضعف احتمال البديل يكون بالعلم الإجمالي المتقدم، فإنّه في تجربتين يثبت العلية بنسبة سبعة أثمان، و في ثلاث تجارب تصعد إلى نسبة خمسة عشر على ستة عشر، فكيف في ملايين التجارب؟! إذ عندئذٍ تبلغ ضالة البديل درجة لا يكاد يراها الذهن البشري.

و بهذا البيان لإثبات الصانع، اتضح الجواب على كل ما قاله الفكر الأوروبي في مناقشه هذا الدليل الذي سبق من قبل القرآن في إثبات الصانع تعالى، إذ إن الفكر الأوروبي طرح شبهات كثيرة نختر على أهمها.

منها: أن هذا الدليل لا بأس به للاقتناع الشخصي، إلا أنه ليس دليلاً علمياً، و ذلك لأنه يتصور أن الدليل العلمي عبارة عن الدليل الاستقرائي التجريبي.

و هذا صحيح، و لكنه يتصور أيضاً أن الدليل الاستقرائي التجريبي، جانب الإثبات فيه يعتمد على التكرار، و أن الظاهرة إذا تكررت نستنتج منها نفس ما وقع في الظواهر السابقة كما في مثال (حبة الأسبرو)، فمتى ما طبق الدليل الاستقرائي على التكرار كان صحيحاً. و من هنا كان يمكن إجراء و تطبيق هذا الدليل الاستقرائي في التأليفات الثانوية في الطبيعة، كالحكم بصيرورة القطن ثوباً على نهج ما استفدنا من تجارب (حبة الأسبرو).

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١

أمّا في التأليف الأول للطبيعة فلا يمكن أن نستعمل فيه ذلك، لأنه لا تكرر في الطبيعة، لأنه لا يوجد عدّة طبائع و أكوان، فهذا التأليف الأول للكون ليس له سوابق، إذًا، فإجراء الدليل هنا خطأ، لأنه غير معتمد على الاستقراء.

و هذه المناقشة قد انحلت على ضوء تفسيرنا المنطقي لهذا الدليل، لأنه يتضح أن الدليل الاستقرائي ليست كاشفيتها بلحاظ التكرار بما هو تكرر، و إنما أبرزنا جوهر الكاشفية، فصحيح أن "قرص الأسبرو" بالتكرار ثبت كونه علمه للشفاء، لكن هذا التكرار إنما أوجب ذلك باعتبار أنه كان مادة لتشكيل علم إجمالي، و كان هذا العلم الإجمالي يبرهن بجّل قيمه الاحتمالية على العلية، فإذا اكتشفنا أن التكرار إنما يفيد توليد علم إجمالي كثير الأطراف، و حينئذٍ، فإذا كان عندنا من أول الأمر علم إجمالي كثير الأطراف كما هو الحال بالنسبة للطبيعة و الكون، فإن العلم الإجمالي من أول الأمر كثير الأطراف، فنتيجة التكرار حاصله، و هي العلم الإجمالي، و هو جوهر الكاشفية، فإن العلم الإجمالي بعدد صور الصدفة العمياء مثلاً، هذه الصور كلها باستثناء صورة واحدة تستبطن وجود فاعل حكيم ما عدا الصورة الواحدة.

فالقضية المتواترة من مصاديق الشكل الثاني للقضية التجريبية، يعنى: يراد بها إثبات العلة، لا إثبات عليته الموجود.

و الحاصل: هو أن الفكر الأوروبي أورد شبهات كثيرة على دليل إثبات الصانع كما بيناه، نقتصر على أهمها، و هي دعوى أن هذا الدليل الاستقرائي على إثبات الصانع إنما يتم في العلوم الطبيعية التجريبية لوقوع التكرار فيها، و أما في عالم الطبيعة، فنحن لم نعاصر عوالم متعددة متكررة كعالمنا و نجد لكل منها خالقاً لكي نستنتج ذلك في حق عالمنا أيضاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢

و هذه الشبهة واضحة الجواب على ضوء تحديد جوهر منطق الاستقراء، فإن التكرار بما هو تكرر لا أثر له، و إنما الميزان و ملاك الكشف إنما هو العلم الإجمالي و انقسامه على أطرافه كما تقدم شرحه.

و هذا كما ينطبق في القضايا التكرارية، فإنه أيضاً ينطبق في غير القضايا التكرارية إذا كانت الفرضيات الأخرى غير فرضية وجود و إثبات الصانع الحكيم تعالي فرضيات كثيرة تكون قيمتها الاحتمالية ضئيلة إلى حد يعجز الذهن عن تصورها لأنه لا نهاية لضعفها كما تقدم المثال له في مثال كتب بحث الوضوء، هذا كله في القضية التجريبية.

و توضيحه: هو أنه لو جاء عشرة أشخاص و أخبروا بموت (فلان) حينئذ هذه الإخبارات العشرة لها أحد تفسيرين.

التفسير الأول: هو أن تكون القضية واقعة حقيقة، حينئذ نفس هذه النكته الواحدة، و هي كون القضية واقعة حقيقة، كافية لتفسير تمام هذه الإخبارات العشرة، لأن عادة الناس أنهم إذا رأوا حادثه غريبه من هذا القبيل أن يتحدثوا بها، و هذه من قبيل نتيجة تجميع كتب الوضوء كما عرفت في المثال السابق.

و أما إذا لم تكن هذه القضية واقعية، إذاً فتفسيرها يحتاج إلى عشرة افتراضات غير متلازمة في أنفسها، كأن يفرض أن لكل واحد من هؤلاء المخبرين بموت (فلان) مصلحة في هذا الإخبار، و من الواضح، أن مصلحة كل واحد لا تستلزم مصلحة الآخر منهم و هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣

مما يضعف احتمال تلك الافتراضات لعدم كونها افتراضات متلازمة، فإذا افترضنا أن كل قضية احتمالها النصف، إذاً سوف يكون احتمال أن يكون إخبار تمام العشرة لوجود مصلحة، يكون هذا الاحتمال بقدر ما ينتج من ضرب كل نصف بالآخر إلى تمام العشرة، و ضرب كل نصف هكذا، يصل إلى درجة ضئيلة من الاحتمال بحيث لا تكاد ترى، و روح هذا تشكيل علم إجمالي، و نفرض هذا في إخبار مخبرين، حينئذ يتشكل علم إجمالي بأنه إما أن هذين المخبرين لهما مصلحة معاً في هذه الأخبار، أو أنهما معاً ليست لهما مصلحة، أو أن أحدهما دون الآخر له مصلحة، فهذه أربعة احتمالات، فإذا لم نجد مرجحاً لواحد من هذه الاحتمالات من الخارج، إذاً، سوف يتوزع رقم اليقين على الأربعة بنحو متساوي، و ثلاثة من هذه الاحتمالات تثبت صدق القضية، و يبقى واحد حيادي كما عرفت سابقاً، فثلاثة أرباع و نصف الربع الباقي الحيادي يكون من صالح إثبات واقعية القضية، لأن الربع الأخير لا بشرط بالنسبة لواقعية القضية، و هكذا كلما تعددت الاحتمالات، بأن كانت أكثر من أربعة حتى نصل إلى درجة اليقين، و بهذا نكون قد استنبطنا الدرجة العليا من الاحتمال للقضية المتواترة استنباطاً رياضياً من نفس قواعد العلم الإجمالي.

نعم و صوله إلى اليقين ليس رياضياً و استنباطياً و قياسياً، و إنما هو بمقتضى ما تفضل الله تعالى به من العقل و الضابط الذاتي بنحو جعله لا يحتفظ بالكسور الضئيلة و الأصول البسيطة لهذه القضايا، و إلّا لأصبح الإنسان مجنوناً لا يمكنه التعايش مع من حوله حيث لا يمكنه أن يقطع بشيء مطلقاً [٧].

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤

إذاً، فالقضية المتواترة ترجع إلى الشكل الثاني من القضية التجريبية، و يطبق عليها الأسس المنطقية للاستقراء.

و بما ذكرناه يتضح أن الجانب العددي، أي الكثرة العددية للشهود، هي جوهر التواتر، باعتبار أن الكثرة العددية للشهود هي التي تصنع العلم الاجمالي الذي يكون له أطراف كثيرة، و بقدر ما يزداد الشهود تزداد أطراف العلم الإجمالي و تتراكم القيم الاحتمالية في



مصعب القضية المتواترة، إذاً الكثرة العددية للشهود هي جوهر التواتر.

لكن هذه الكثرة، ليس بالإمكان تحديدها في رقم معين، كأن يقال: إذا شهد مائة، أو أقل، أو أكثر، و نحو ذلك، كما حاولوا في الكتب وضع تحديدات كمية للتواتر حتى سماها الشهيد الثاني [٨] بسخف القول، فذهب بعضهم إلى أن عدد الشهود ينبغي أن يكون ثلاثمائة و ثلاثة عشر شاهداً ناقلاً، و ذهب الآخر إلى أنه ينبغي أن يكون عددهم سبعين شاهداً ناقلاً، و ذهب الآخر إلى أنه ينبغي أن يكون عددهم سبعين شاهداً ناقلاً، و ذهب آخرون إلى أكثر من أربعة لثلاث تدخل البيئة على الزنى في التواتر، كما أن الأعداد السابقة كانت لاعتبارات، و النكتة في جميعها أنه بها تكون الحجّة، كما أقيمت بها الحجّة على الكفار من قبل الأنبياء (ع)، و أنت ترى أن هذه الأقوال لم تصنع ميزاناً معيناً و إنما هي من فنون الجزافات، و ما الذي أخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن، ثم قال (قده): إن الميزان إنما هو إفادة العلم، فالعدد الذي يفيد العلم هو التواتر، انتهى كلام الشهيد (قده).

و نحن لا نوافق الشهيد الثاني على ذلك، إذ حتى ما قاله (قده)

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥

إنما هو من باب تفسير الماء بالماء، و كل ذلك ناتج عن عدم تحديد صورة صحيحة لجوهر كاشف التواتر. و أما بعد تحديد جوهر كاشف التواتر، حينئذ يعرف بأنه ما دام ميزان الكاشفية و أساسها المنطقي هو حساب الاحتمالات و الأسس المنطقية للاستقراء، حينئذ كل عامل يؤثر في حساب الاحتمالات صعوداً أو نزولاً يكون هو المؤثر في التواتر. و في المقام، لا يمكن وضع قاعدة تجريبية للتواتر، و إنما كان وضع تلك الأرقام المتقدمة كقواعد، بوحى من منطق (أرسطو) الذي افترض أن هناك عدداً يحكم العقل بدهاه بامتناع اجتماعه على الكذب بناءً على وجود بديهته من هذا القبيل تكون قضية قبلية، و يكون التواتر و الكشف التواتري كشفاً قياسياً مستمداً من تلك القضية القبلية البديهية كما تصوره (أرسطو) و حينئذ بناءً على هذا يحق للإنسان أن يسأل (أرسطو)، أنه ما هو ذلك العدد الذي يحكم العقل بدهاه بأنه لا يمكن اجتماعه على الكذب؟

و أما بناءً على ما ذكرناه من أنه لا يوجد بديهته عقلية قبلية، و إنما القضية مربوطه بحساب الاحتمالات، حينئذ لا مانع من افتراض المرونة في هذا العدد، فهو يختلف باختلاف العوامل المؤثرة في حساب الاحتمالات، و هذه العوامل المؤثرة في حساب الاحتمالات تنقسم إلى قسمين.

القسم الأول: عوامل موضوعية، يعنى ترتبط بالمحدثين و بالشهود.

القسم الثاني: عوامل ذاتية، و هي ترتبط بالسامع و من يراد ثبوت القضية له بالتواتر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦

أما القسم الأول، فإن العوامل فيه أيضاً لا يتيسر إحصاؤها تماماً، و لكن نذكر المهم منها.

العامل الأول: و هو عبارة عن الحالة الفردية لكل شاهد من حيث الوثاقة و عدمها، فإنه كلما كانت مفردات التواتر، أى كل واحد واحد من الشهود أكثر وثاقه و أصدق لهجة كان حصول التواتر أسرع، مثلاً: حينما يكون الشهود كلهم من طبقة الثقات فقد لا يحتاج التواتر إلّا إلى نصف أو ربع أو عشر ما يحتاجه التواتر حينما يكون الشهود من طبقة دنيا، أو أخرى غير ثقات، و هذا برهان واضح، و ذلك لأننا بعد أن فرضنا أن التواتر إنما تكون كاشفيتها باعتبار تجميع و تراكم الاحتمالات الناشئة من الشهادات، إذاً كلما كانت مفردات هذه الاحتمالات أقوى، سوف يكون الوصول إلى النتيجة أسرع، فالشاهد إذا كان ثقة و يظن بصدقه بدرجة احتمال ثمانون بالمائة، إذاً سوف تتجمع احتمالات من وزن ثمانين بالمائة، و هكذا إذا كان الشاهد يحمل درجة صدق أكثر من هذا.

بينما إذا كان انساناً اعتيادياً، و درجة صدقه خمسون بالمائة، إذاً عملية التجميع هنا سوف تكون من احتمالات من وزن خمسين بالمائة، و من الواضح أن النتيجة، و هي الوصول إلى اليقين، سوف تكون أبطأ حصولاً من الأولى، و هذا بحسب الحقيقة مربوط

بكاشفيّة الخبر الواحد و كونه هو أيضاً يخضع لحساب الاحتمالات، فإنّ كاشفيّة الخبر حينما نأخذ الخبر الواحد تكون بحسب حساب الاحتمالات و حسب علم إجمالي، فإذا أخذنا المخبر بقطع النظر عن أيّ استقراء خارجي و بقطع النظر عن المحتملات العقليّة، فمن الممكن أن يُعطي لصدقه قيمة احتمال خمسين بالمائة، و لكذبه خمسين بالمائة، على أساس افتراض أنّه يوجد علم إجمالي بأنّه إما صادق، و إما كاذب، و العلم الإجمالي نسبته إلى الطرفين على حدّ واحد، و كل واحد من الطرفين يأخذ نصف رقم اليقين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧

إلّا أنّ هذا فرض تجريدي، و إلّا، فإنّه حينما تتوفّر عندنا استقراءات بحسب الخارج حينئذٍ، سوف نربط بالاستقراء عدد صدق كلّ إنسان في مجموع إخباراته بالنسبة إلى ما مضى، فمثلاً: إذا رأينا أنّ الإنسان هذا يصدّق في كلّ عشر مرّات خمس مرّات، إذاً سوف تتطابق النسبة الاستقرائية مع النسبة التجريديّة، و هي خمسون بالمائة، لكن إذا فرض بالاستقراء أنّه يصدّق في كلّ عشر إخبارات ثمانية إخبارات، إذاً بعد ذلك سوف يكون احتمال صدقه بحسب الاحتمال ثمانية على عشرة، يعني ثمانين بالمائة لا خمسين بالمائة، و ذلك لأنّ دواعي الصدق فيه أكثر من دواعي الكذب، و هذه مرتبة من مراتب الوثاقفة.

و قد يفرض أنّ النسبة أقلّ، كما إذا علم أنّه يصدّق في كلّ عشر إخبارات مرّة واحدة، إذاً فهذا احتمال الصدق استقرائياً بالنسبة إليه بحسب الاحتمالات، هو واحد على عشرة.

و ينبغي الانتباه إلى أنّ هذا النمط من الاستقراءات يختلف عن حساب الاحتمال الذي تقدّم ذكره، باعتبار أنّ هذا النمط من الاستقراء يفترض التطابق الحاضر و المستقبل، بينما لم يكن هذا مفترضاً في حساب الاحتمال السابق الذي طبقناه بالنسبة لمن وجدنا بين يديه كتباً عديدة تبحث في الموضوع و كنّا نستكشف بحسب الاحتمالات أنّ لديه بحثاً في الموضوع، و ليس تواجد كتب الموضوع صدفة بين يديه، فهنا لا نريد أن نقيس المستقبل على الماضي، و إنّما نتكلّم عن الحاضر، عن هذه الواقعة المعيّنة، و نستخرج قيمة الاحتمال على ضوء المدارك و الظواهر الموجودة.

و هذا بخلاف ما إذا استقرّنا حياة زيد خلال عشر سنين و رأينا أنّه من خلال هذه السنين العشرة كان يصدّق في كلّ عشر إخبارات كذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨

مقدار، حينئذٍ نقول: أيضاً في المستقبل سوف تتكرّر نسبة الصدق بنفس الدرجة، حيث سوف يصدّق في كلّ عشرة إخبارات ثمانى مرّات كما كان في السنين السابقة، فهذا الاستنتاج هنا لن يكون رياضياً بحثاً، بل يكون متوقفاً على أن يُقاس المستقبل بالماضي، بمعنى أنّ نفس النسبة التي لاحظناها في الماضي سوف يحملها المستقبل، و هذه هي عقدة الاستقراء التي استعصت على الفكر العلمي، و هي أنّه كيف يمكن و بأيّ مبرّر منطقي أن نفترض أنّ المستقبل سوف يحمل نفس نسبة الماضي؟

و هذه المصادر تتضمنها جميع الاستقراءات العلميّة التكرارية التي آمن بها العلم الحديث.

و هنا لا بأس بأن نستطرد و نقول: بأنّ هذه الفكرة و المصادر، - أي حمل المستقبل لنفس نسبة الماضي -، هذه المصادر، كان الفلاسفة العقليون يبرّرونها على أساس أنّ قوانين العليّة قوانين عقليّة قلبية، و حينئذٍ كانوا يستفيدون من تلك النسبة علاقةً عليّة، و علاقةً عليّة ضروريّة ذاتيّة، إذاً تنطبق على الماضي و على المستقبل.

و الفكر الفلسفي الأوروبي منذ ألفت (دافيد هيوم) نظره إلى أنّ العليّة ليست علاقةً يمكن إثباتها بالتجربة، حينئذٍ استغنى هذا الفكر عن علاقةً عليّة و الضرورة، و من هنا تحيّر هذا الفكر أنّه كيف يمكن أن يفترض أنّ المستقبل سوف يحتفظ بنفس نسبة الماضي، و هذا أحد المباحث المفصّلة التي حلّت في كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء.

و هذا الاستقراء في الحقيقة، هو جوهر كاشفيّة الخبر، فكلّ خبر خبر، كاشفيته تعتمد على حساب الاحتمالات، لكن لا حساب احتمال مجرد رياضي، بل حساب احتمال مع ضم هذه المصادر، و هي مصادر أنّ المستقبل كالماضي.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩

و مبررات هذه المصادر موكل إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

و إذا رجعنا إلى محل الكلام، ففي محل الكلام، التواتر يتأثر بقيمة مفرداته كما عرفت آنفاً.

و الخلاصة هي أن هذا العامل يتمثل في درجة الوثاقه و التصديق لمفردات التواتر، فكلما كانت شهادة كل مخبر مخبر شهادة ذات قيمة احتمالية أكبر، كان حصول التواتر أسرع و إن كان عدد المخبرين قليلاً، لما عرفت آنفاً، من أن أساس حصول اليقين هو حساب الاحتمالات، فإذا كانت الاحتمالات أكبر، كان تجميعها أسرع لبلوغ اليقين، و العكس بالعكس صحيح أيضاً.

و هذه الزيادة في القيمة الاحتمالية الكاشفة للوثاقه هي، أيضاً محكومة لقوانين حساب الاحتمالات، و لكن حساب الاحتمال في مثل هذا المجال لأنه ليس حساب احتمال مجرد رياضي، بل هو مع ضم مصادره (أن المستقبل كالماضي) كان لا بد و أن يثبت قضية استقبالية أيضاً هي (أن كل خبر ثقة) فتكون قيمتها الاحتمالية و كاشفيتها عن الواقع بنفس السرعة في بلوغ اليقين، كما برهن عليه مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

العامل الثاني: المؤثر في المقام، هو الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، أي إن هذه القضية التي تواتر نقلها هي، في نفسها إما بعيدة، أو قريبة، فكلما كانت في نفسها بعيدة، حينئذ سوف يكون التواتر أبطأ مفعولاً، و يحتاج إلى عدد أكبر من الشهود، و كلما كانت القضية أقل بعداً، كان التواتر أسرع مفعولاً، و كان بحاجة إلى عدد أقل من الشهود.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠

و توضيحه: أن القضية لها نحوان من البعد في نفسها.

النحو الأول: البعد بلحاظ حساب استقرائي في عللها و أسباب وجودها في الطبيعة، فمثلاً: فرض دجاج لها أربعة قوائم، هو أمر بعيد قلماً يتفق في الطبيعة، و هذا الاستبعاد نشأ من استقراء العلل و أسباب القضية، و بالاستقراء ثبت أن عوامل تثنية القوائم في الدجاج أكثر من عوامل التربيع فيها، و هذا استبعاد استقرائي نشأ من استقراء العلل و الأسباب.

النحو الثاني: هو استبعاد ناشئ من كثرة البدائل المحتملة.

فمثلاً: إذا طرق بابك طارق لا يعرف من هو، فهنا هذا الطارق مردد بين آلاف الناس، لأن آلاف الناس يطرقون الباب عادة، حينئذ، فاحتمال أن يكون الطارق (زيد)، هو احتمال واحد من ثلاثة آلاف طارق إذا كان احتمال الذين يطرقون الباب يوماً ثلاثة آلاف طارق، إذا هذا احتمال ضعيف، و ضعف هذا الاحتمال نشأ من كثرة البدائل المحتملة لا من الاستقراء، حينئذ، ما قلناه من أن ضعف الاحتمال للقضية المتواترة في نفسها يؤدي إلى بطء عملية التواتر، إنما هو من القسم الأول لا الثاني، يعني: في القسم الأول، و هو فيما إذا كانت القضية المتواترة بعيدة الاحتمال في حد ذاتها يحتاج إثباتها بالتواتر، و حصول اليقين بها إلى عدد أكبر مما إذا كانت قضية طبيعية في نفسها، فمثلاً: لو أخبرك عدد قليل من الناس بأن الدجاجة بيضاء اللون، فهنا قد يحصل لنا اليقين، لكن إخبار عدد أكبر من هذا العدد بكثير عن الدجاجة بأن لها أربعة قوائم، سوف لن يحصل لنا منه اليقين، لضعف القضية المخبر عنها بنفسها، فهي بعيدة الاحتمال و تحتاج إلى شهادات أكثر بكثير من الأول حتى يحصل لنا اليقين، و هذا شيء مطابق مع الوجدان، لأنه في الأخبار الغربية يحتاج إلى شهادات أكثر كي يحصل لنا اليقين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١

و نكتة ذلك، أن كاشفية التواتر إنما هو بتقوية الاحتمال الثابت للقضية في نفسها، إذ كلما كان هذا الاحتمال القبلي للقضية أضعف، حينئذ يحتاج إلى شهادات أكثر، و لا ينطبق هذا على البعد الناشئ من كثرة البدائل، لأن هذا الطارق للباب- في المثال المتقدم- المراد بين ثلاثة آلاف، بمجرد أن يخبرك واحد ثقة بأن فلاناً يطرق الباب يحصل لك اليقين عادة، و هذا دليل (إني) على أن ضعف الاحتمال القبلي للقضية المنقولة، إذا كان هذا الضعف ناشئاً من كثرة البدائل المحتملة فلا يضر بكاشفية الشهادات، بخلاف إذا

ما كان ناشئاً من استقراء بلحاظ حساب علل تلك الشهادات.

و قد برهننا على نكتة الفرق بين هذين القسمين، في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

و يكفيننا لغرض الفقهي و الأصولي انطباق ذلك على الوجدان هنا.

العامل الثالث: من العوامل المؤثرة في كاشفية التواتر هو، أن هؤلاء الأشخاص الشهود، كلما كانوا بحسب ظروفهم و ملاساتهم متباينين كان حصول اليقين من شهاداتهم أسرع و العدد الأقل منه يكفي، و كلما كانوا متقاربين و متفقين بحسب ظروفهم و أساليب حياتهم أكثر كان حصول اليقين من شهاداتهم أبطأ، و كانت كاشفية التواتر محتاجة لعدد أكبر، و هذا مطلب أدركه القدماء بالفطرة، و لهذا اشترطوا في التواتر أن يكون الشهود من ملل و أديان عديدة و مختلفة.

و هذه المحاولات كلها تشير إلى جوهر النكتة، و هي كون جوهر التواتر هو حساب الاحتمالات، إذ من البعيد جداً اتفاق مصلحة هؤلاء الشهود صدفة على الإخبار و شهادة واحدة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢

و إذا كانت هذه هي النكتة، حينئذٍ كلما كانت الشهود أكثر كان احتمال أن يكون لهم غرض شخصي في هذه الإخبارات أبعد، و حينئذٍ، من الواضح أن هؤلاء الشهود كلما كانوا متباينين في الظروف و المصالح يصير احتمال اتفاقهم في المصالح الشخصية أبعد، و حينئذٍ يكون شهاداتهم أقوى احتمالاً و أسرع لليقين.

العامل الرابع: من العوامل المؤثرة في كاشفية التواتر هو، كيفية تلقي القضية من قبل كل شاهد شاهد، فإنه كلما كانت القضية المشهود بها من قبل المتواترين حسية أكثر كانت تتطلب عدداً أقل، و كان حصول اليقين بها أسرع، و كلما ابتعدت عن الحس تطلبت عدداً أكبر من الشهود.

و نكتة ذلك هي، أنها كلما كانت القضية أقرب إلى الحس، كانت إلى الصدق أقرب، فمثلاً: لو فرض أننا نحتاج في نزول المطر إلى عشر شهادات، لكن بالنسبة لعدالة زيد نحتاج إلى أكثر من هذا العدد كي يحصل لنا اليقين.

و نكتة هذا واضحة على أساس حساب الاحتمالات، إذ في مقام تجميع القرائن و الاحتمالات سوف تجمع احتمالات قوية و أقرب إلى اليقين في القضية الأولى، و هي نزول المطر، بخلاف الاحتمالات في القضية الثانية، فإنها أضعف و أبعد عن الصدق إلا إذا تجمعت احتمالات أكثر، و نكتفي بذكر هذه العوامل الأربعة من العوامل الموضوعية.

و أما القسم الثاني: فهو يتمثل بالعوامل الذاتية، و هذه العوامل لا دخل لها في حساب الاحتمالات، لكنها تؤثر في نفس الإنسان بحسب مزاجه، لأن هذه العوامل ترتبط بالسامع و من يراود ثبوت القضية له بالتواتر، و نذكر هنا العوامل الذاتية ثلاثة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣

العامل الأول: البطء الذاتي للذهن، و حالة الوسوسة و الظن الذاتي للذهن، فإن الناس يختلفون في سرعة اليقين و بطئه اختلافاً ذاتياً حتى مع وجود الدليل، فجماعة واحدة تشهد عند زيد، و تشهد عند عمرو بقضية، فيحصل عند كل منهما درجة معينة من اليقين يختلف بها عن الآخر، فحالة التباطؤ في الذهن تسمى بالحالة الذاتية إذا تجاوزت عن الحال المتعارف، فالإنسان البطيء في حصول اليقين و الذي يملأ ذهنه الاحتمالات الصغيرة، مثل هذا الإنسان يحتاج إلى عدد أكبر من الشهود.

العامل الثاني: و هو ما يسمى بالشبهة، كما لو فرض أن إنساناً كان لمدة بعيدة من الزمن يعتقد بالخلاف، بحيث أصبح هذا الاعتقاد عادة نفسانية له، فمثل هذا الاعتقاد و الإلف النفسية للخلاف يشكل مانعاً نفسانياً عقلياً بحيث يكون تأثير التواتر فيه أبعد و أبطأ من تأثيره في من لم يكن عنده هذا الاعتقاد بالخلاف.

العامل الثالث: و الذي كثيراً ما يتداخل مع العامل الثاني، هو عامل العاطفة، فإن الإنسان و إن كان قد خلقه الله تعالى له عقل و عاطفة، لكنه أحياناً يحكم عاطفته على عقله، و حينئذٍ، قد يكون هذا المطلب الذي يراود إثباته بشهادات الشهود، قد يكون على خلاف عاطفته

على نحو تشكل عاطفته وحبّه لصدّه حجاباً بينه وبين إدراكه العقلي للحقيقة، وهذه حالة توجب ببطء حصول اليقين كما توجب أن يكون عدد الشهود أكثر بكثير مما لو حكّم عقله الذي به يزول هذا الحجاب، إذ بزوال هذا الحجاب من العاطفة يستطيع العقل مع القلّة من الشهود السيطرة على العاطفة وإدراك الحقيقة.

ثم إن القضية المتواترة تارةً يتلقاها الإنسان مباشرة فيسمع بنفسه للشهادات التي يتكون منها التواتر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤

و أخرى يفرض أنه ينقل إلينا هذا التواتر من دون أن نعاصر مفرداته.

و حينئذ يقع الكلام في أنه كيف يثبت عندنا القضية المتواترة ثبوتاً قطعياً، وهل يكفي في مقام الثبوت القطعي لها أن ينقل لنا عن كل واحد واحد؟ فلو فرض أن الذين نقلوا لنا حديث الغدير وكونوا التواتر مائة صحابي، فهل يكفي أن ينقل لنا عن كل صحابي تابعي فيكون في الطبقة الأولى مائة، وفي الطبقة الثانية مائة؟.

قالوا بأن هذا لا يكفي، بل يحتاج إثبات المتواتر وإحرازه بنحو قطعي أن يتواتر النقل عن كل واحد من هؤلاء الشهود الصحابة، فلو كان الحد الأدنى للتواتر مائة صحابي، فلا بد أن ينقل لنا القضية عن كل صحابي مائة تابعي، ولا يكفي تابعي واحد، لأنه إذا فرض أن التواتر كان يتكون من مائة شهادة، فبالنسبة إلينا يوجد مائة واقعة، لأن كل شهادة واقعة لا بد من إحرازها لكي تثبت القضية المنقولة من قبل المائة، فلو أن كل واحدة من هذه الشهادات نقلها واحد لكان معنى هذا، أن كل حادثة منقولة بخبر الواحد، إذاً فلا تثبت هذه الحوادث، فإن هؤلاء المائة تابعي لا ينقلون الحديث النبوي مباشرة، وإنما ينقل كل واحد منهم كلام الصحابي الذي تتلمذ عليه، إذاً بالنسبة لنا لا يثبت التواتر بهذا النحو، بل ينحصر إثباته بأن يخبر عن كل صحابي العدد المتواتر كما ذكرنا آنفاً، ونفس الشيء يقال عن طبقات سلسلة سند الرواية.

و بمثل ذلك يصبح التواتر حالة مثالية أو شبه خيالية في الروايات، ولا يتفق لها مصداق عادةً إلّا في البديهيات والضروريات التي لا تحتاج إلى إثبات.

إلّا أن الصحيح، أنه يوجد في المقام طريقتان للإحراز القطعي للقضية المتواترة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥

الطريق الأول: هو ما اقترحه المشهور، وهو أن يكون كل واحد من الشهادات الواقعة في الطبقة الأولى نقلت متواتراً بالنسبة إلينا. وهذا الطريق صحيح، إلّا أنه لا يخلو من جنبه المثالية والندرة الملحقة بالعدم إلّا في حدود البديهيات.

الطريق الثاني: وهو الذي نقترحه نحن، والذي يكون صحيحاً على منطقتنا في فهم التواتر.

وحاصله هو، أن نفترض أن كل صحابي لم تتواتر شهادته، وإنما نقل واحد عنه، إذاً فهناك عندنا عدد من الشهادات، نسمى كل واحدة منها شهادة مركبة، يعني أن كل تابعي لو كنا في عصر التابعين مثلاً، يشهد بشهادة الصحابي التي هي شهادة بالحديث النبوي، فهذا يسمى شهادة مركبة، ففي هذا المقام نأخذ واحداً من هذه الأخبار مع الواسطة ونقول: إن هذا الواحد من الأخبار مع الواسطة، ما هي قيمته الاحتمالية في إثبات ما ينقله عن شهادة الصحابي؟ فمثلاً: القاسم بن محمد بن أبي بكر، نقل حديث الغدير عن عمر، فما هي القيمة الاحتمالية لثبوت شهادة الشاهد الأول بخبر القاسم بن محمد بن أبي بكر؟ مثلاً: لنفرض بمقتضى الأصل الأولى، أن قيمته الاحتمالية خمسون بالمائة، ثم نقول: ما هي القيمة الاحتمالية الإثباتية بالنسبة للتابعين الذين ينقلون هذه القضية؟ وهنا العدد يتضاعف، لأنه ناتج ضرب قيمة شهادة التابعي بقيمة احتمال الحديث النبوي، فهنا، احتمال أن يكون التابعي صادقاً خمسون بالمائة، و على احتمال صدقه، فالصحابي هل هو صادق كذلك أو لا؟ فيه احتمالان.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦

أحدهما: هو أن يكون صادقاً خمسين بالمائة.

ثانيهما: هو أن يكون كاذباً خمسين بالمائة.

إذاً، فاحتمال صدق الصحابي خمسين بالمائة، فنضرب خمسين بالمائة قيمة احتمال صدق التابعي، بخمسين بالمائة قيمة احتمال صدق الصحابي، فيكون احتمال صدقهما معاً (خمسة وعشرون بالمائة)، أي (ربع)، إذاً، فنحن لو كنا نسمع الحديث من الصحابي مباشرة لكان قيمة احتمال الصدق خمسين بالمائة، لكن نحن سمعناه من التابعي عن الصحابي، إذاً، قيمة احتماله سوف يكون ناتج ضرب نصف في نصف، فيكون قيمة احتمال صدور هذا الحديث من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (ربع)، أي خمسة وعشرون بالمائة. و أنت تعلم أننا قد ذكرنا سابقاً، أن جوهر كاشفيّة التواتر إنما هو، بتجميع القيم الاحتمالية على مصب واحد، حينئذٍ، نحن مع كل خبر تابعي، أي الخبر مع الواسطة، نتعامل معه بلحاظ كاشفيته عن آخر السلسلة، أي الحديث النبوي، لا- بلحاظ كاشفيته عن حديث الصحابي، و نعطيه رقماً احتمالياً، و هو (ربع)، ثم نجمع هذه الاحتمالات الربعية و هي كثيرة جداً إلى أن يصل لنا بحساب الاحتمالات اليقين بالقضية المنقولة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، غاية أننا نحتاج إلى عدد أكبر من الروايات، لأنّ المتواترات ذات قيمة احتمالية ضعيفة.

و هذا هو الشيء الذي لم يقدر الأرسطي الوصول إليه نظرياً، لأنهم على مبناهم يربطون كاشفيّة التواتر بقضية عقلية ضرورية قبل التجربة و قبل حساب الاحتمالات، و هي أن العدد الفلاني يمتنع اجتماعه على الكذب.

و من الواضح أنه هنا بناءً على المنطق الأرسطي، لو أخبر عشرة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧

آلاف تابعي عن عشرة آلاف صحابي، يلزم أن لا يحصل التواتر، لأنه لو كان كل التابعين كذابين لا يلزم اجتماعهم على الكذب، لأن كل واحد منهم ينقل واقعه غير ما ينقله الآخر، فلو فرض أن نقل عدد كبير من التابعين عن عدد كبير من الصحابة فنحتمل كذب نصف التابعين و نصف الصحابة، و بالتلفيق بين كذب الفئتين لا يتحقق محذور و اجتماع مائة إنسان على قضية واحدة كاذبة. و الحاصل: هو أنه بناءً على مسلكتنا في كاشفيّة التواتر، عدم الحاجة إلى ذلك، بل قد يكفي نقل واحد عن واحد، و ذلك لأن ميزان جوهر الكاشفيّة هو حساب الاحتمالات، و تجميع القيم الاحتمالية لكل إخبار إخبار على مركز واحد كما عرفت سابقاً، غاية هو أنه سوف تكون القيمة الاحتمالية لكل إخبار مباشر، بمعنى درجة كاشفيته عن صدور الحديث عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أقل من الإخبار المباشر و بلا واسطة، لأنها تحسب بضرب قيمة احتمال صدق المخبر الأول في قيمة احتمال صدق المخبر الثاني، و لهذا يكون حصول اليقين بالقضية بحاجة إلى عدد أكثر من المفردات في الإخبار مع الواسطة.

و الخلاصة هي، أن صدق القضية المتواترة و لو بالواسطة، نكتة مشتركة لصدق المخبرين حتى مع الواسطة، بحيث يكون احتمال صدقهم جميعاً احتمالات متلازمة و لو بدرجته أقل، و نتيجة التحقيق هو، أن التواتر عند ما لا يكون مباشرة، بل منقولاً، فتحصيل اليقين بإحدى طريقتين، و كلا هذين الطريقتين صحيح، و أكثر ما ينقل من تواترات في الخارج إنما تستعمل فيه الطريقة الثانية لا الأولى، هذا في التواتر المنقول.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨

## أقسام التواتر

و قد قسموا التواتر إلى التواتر الإجمالي، و المعنوي، و اللفظي، و سوف يتضح حال هذه القسمة من التشقيق الآتي.

و نحن قد أوضحنا فيما سبق أن جوهر التواتر هو الكثرة العددية، و هذه الكثرة العددية تتصور على أنحاء.

النحو الأول: هو أن نأخذ عشوائياً كثرة من الإخبارات بلا اشتراك فيما بينها في المدلول و المضمون أصلاً، و هنا مع فرض عدم وجود

مدلول مشترك ما بينها، لا يصدق على هذا المجموع عنوان واحد من أقسام التواتر، لأنّ الإخبارات لم تتكرر على مصب واحد، لكن مع هذا، إذا لاحظنا الجامع ما بين مداليل هذه الأخبار على إجماله و لو بعنوان احدهما، فلا إشكال في أنّ احتمال صدق واحد منها على الأقل هو احتمال عال جداً، و احتمال كذب تمام هذه الروايات المائة مثلاً جميعاً، احتمال ضعيف جداً فيما لو افترضنا أنّ كل واحد واحد كان احتمال صدقه خمسين بالمائة، حينئذٍ، احتمال كذب المجموع يصير ناتج ضرب نصف في نصف مائة مرة حتى نصل إلى قيمة ضئيلة جداً، فاحتمال كذب مجموع هذه المائة احتمال ضئيل للغاية، و في المقابل يكون صدق البعض على الإجمال احتمالاً كبيراً جداً، إلّا أنّ هذا الاحتمال الضعيف لكذب المجموع لا ينعدم، و إن كان أحد الأصول الموضوعية في منطقنا أنّ الاحتمالات الضئيلة تنعدم، لكن مع

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩

هذا، فهذا الاحتمال لا ينعدم، و لهذا لا يكون هذا تواتراً حقيقياً، لأنّ التواتر الحقيقي هو ما يوجب العلم، و هنا احتمال كذب المجموع، و إن كان ضعيفاً جداً، لكنّه مهما ضعف يبقى، و من هنا لا يحصل العلم بصدق البعض، لأنّ العلم بالموجبة الجزئية فرع زوال احتمال السالبة الكلية.

أمّا لما ذا لا يزول هذا الاحتمال الذي هو كذب المجموع مع أنه ضعيف جداً؟ فهذا قد برهننا عليه ضمن براهين المرحلة الثانية من الأسس المنطقية للاستقراء، إذ برهننا هناك على الحالات التي يمكن أن يزول فيها الاحتمال، و على الحالات التي لا يمكن فيها أن يزول الاحتمال.

و توضيحه: مثلاً: كل واحد منّا قبل أن يأخذ المائة رواية يعلم إجمالاً أنّه لا يوجد في الكتب مائة رواية كاذبة.

و لنفرض أنّ تمام روايات كتب الحديث، احتمالاتها متساوية، و هو النصف مثلاً، لكن باعتبار أننا نعلم بوجود من كانت تتوفر فيه دواعي الكذب بين الرواة، فلماذا حصل لنا ذلك العلم بكذب مائة رواية بين مائة ألف رواية مثلاً، فهذا العلم الإجمالي ما هي أطرافه، و أي مائة من هذه المئين في الأطراف هي كاذبة؟

و من الواضح أنّ أطراف هذا العلم الإجمالي بعدد المئات الموجودة في المائة ألف، كما أنه من الواضح أنّ أي مائة من هذه الأطراف نمسكها لو حسبنا حسابنا معها، و قطعنا النظر عن العلم الإجمالي لاستبعدنا كذب مجموع هذه المائة، لأنّه عبارة عن ضرب نصف في نفسه مائة مرة، إلّا أنّ هذا لا يجعلنا نقطع بأنّ هذه المائة ليست هي المائة الكاذبة، و ذلك باعتبار أنّ هذه طرف من أطراف العلم الإجمالي، فلو أنّ ضالّة العلم الإجمالي هنا أوجبت أن نقطع بأنه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠

ليست هذه المائة الكاذبة، إذ، نفس هذه الضالّة موجودة في كل مائة، و هذا معناه القطع بعدم كذب كل مائة، و هذا مناف للعلم الإجمالي، لكن هذا لا يعقل، لأنه يوجب زوال العلم الإجمالي، لأنّ كل الاحتمالات التي يتكون ٢ منها العلم الإجمالي يقابلها مثلها من الاحتمالات في هذا العلم لا محالة، فلو زالت كلها لكان هناك علم إجمالي بلا انطباق.

فمثلاً: لو علمنا بوجود إناء نجس واحد مردد بين مائة ألف إناء، فهنا يكون أطراف العلم الإجمالي مائة ألف، فأى إناء أخذناه، احتمال أن يكون هو النجس احتمال يساوي واحد على مائة ألف، و احتمال أن يكون ما أخذناه من الآنية المائة ألف طاهراً ما عدا الواحد من المائة ألف، أي تسعة و تسعون ألف و تسعمائة و تسعة و تسعون من المائة ألف، فاحتمال الطهارة قوي، و احتمال النجاسة ضعيف، لكن هذا الـ- تمال الضعيف لنجاسة هذا الإناء لا يمكن زواله، و إلّا لزال هذا الاحتمال في الإناء الآخر و هكذا.

و معنى هذا أنه يبقى العلم الإجمالي بنجاسة واحد من مائة ألف بلا أطراف، هذا مستحيل.

و من هنا اشتربنا في زوال الاحتمالات الضعيفة أن لا يكون هذا الاحتمال الضعيف قد نشأت ضلّته في نفس العلم الإجمالي الذي يراد إعدامه بضعف هذا الاحتمال، و إلّا لكان هذا العلم الإجمالي فانيا نفسه و هو مستحيل؟

و في المقام الكلام كذلك، إذ يستحيل أن يحصل لنا اليقين بأن هذه المائة ليست هي الكاذبة و إن كان احتمال ذلك كبير جداً، باعتبار أنه لو حصل اليقين في هذه المائة لكان حاصلًا في أي مائة أخرى نأخذها، ففي صورة ما إذا اخترنا مائة عشوائياً من مجموع الحديث،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١

حينئذٍ نحن عندنا احتمال كبير اطمئناني بصدق واحد على الأقل، و عندنا احتمال ضعيف بكذب الباقي من المجموع، إلا أن هذا الاحتمال الضعيف يبقى ثابتاً و لا يتحول هذا إلى اليقين بكذب الباقي، و من هنا لا نطلق عليه اسم التواتر، و بهذا يتضح نكتة عدم كون هذا مؤدياً لما يؤديه التواتر.

و لكي يتضح ما تقدم، ينبغي أن يُعلم أن ضعف الاحتمال إذا كان ناشئاً من نفس العلم الإجمالي، أي من كثرة أطرافه، إذا كان الاحتمال طرفاً للعلم الإجمالي، إذ كلما كثرت أطرافه ضعفت احتمالاته، ففي مثل ذلك يستحيل أن يكون مثل هذا الضعف موجباً لفناء هذا الاحتمال، و ذلك لأن هذا الضعف لو أوجب زوال الاحتمال في هذا الطرف لأوجب زواله في بقية الأطراف، لأن الضعف موجود في جميع هذه الأطراف، و هذا خلف وجود العلم الإجمالي، و إن فرض أن هذا الضعف يوجب زوال الاحتمال في بعض الأطراف دون البعض، فهذا ترجيح بلا مرجح.

كما أنه إذا وجد علم إجمالي له أطراف، و وجد مضعف من الخارج ناشئ من علم إجمالي آخر يضعف الاحتمال في هذا الطرف، لكن كان في كل طرف يوجد مضعف خارجي مماثل، ففي مثله أيضاً يستحيل فناء الاحتمال لنفس البرهان، و إنما يظهر أثر فيما لو وجد علم إجمالي توزعت احتمالاته على أطرافه بالتساوي من ناحيته، لكن اختص بعض الأطراف بمضعف موجود فيه دون غيره، حينئذٍ، سوف تخرج هذه الاحتمالات عن التساوي، و حينئذٍ فقد يصل هذا الضعف في الأضعف إلى مرتبة بحيث يزول في نفسه و لا يلزم من ذلك محذور الترجيح بلا مرجح، و حينئذٍ نقول: إذا أخذنا مائة خير فهذا له حالتان.

الحالة الأولى: هي أن لا يكون هناك مدلول مشترك منظور إليه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢

أصلاً لا مطابقة و لا تضمناً و لا التزاماً، بل مداليل هذه الروايات مختلفه متغايرة و إن كان يجمعها منظور عال جداً، و نفرض أن كل واحدة من هذه المائة مفادها حكم إلزامي لا ربط له بالآخر، فهنا هل يحصل العلم الإجمالي بثبوت جامع الحكم، و هو الوجود مثلاً، بحيث يجب الاحتياط من باب أن بعض هؤلاء صادقون؟.

قد يُقال بحصول هذا العلم، و ذلك بحساب الاحتمالات، لأن احتمال كذبهم جميعاً عبارة عن ضرب نصف في نصف إلى (مائة مرة) بناءً على أن قيمة كل خبر نصف، فينتج احتمالاً ضعيفاً جداً بحيث إنه يزول، فيحصل علم إجمالي بنقيض السالبة الكلية، و هي الموجبة الجزئية، أي إنه يحصل علم إجمالي (ما) بجامع الوجود.

و لو أنه تم هذا لكان معناه أن التواتر لا يشترط فيه وحدة المصعب، و هذا مطلب غريب، لأن العلماء اشترطوا وحدة المصعب في التواتر، لكن إجراء حساب الاحتمالات بهذا الترتيب ينتج أن (المائة شاهد و مخبر) مع أن مصعب شهاداتهم ليس واحداً، مع هذا يحصل التواتر، و هذا غريب.

و حل هذه الشبهة هو أنه نحن عندنا في المقام علم إجمالي، و هو العلم الإجمالي بأنه يوجد (مائة رواية) كاذبة من مجموع (الروايات المائة ألف)، إلا أن هذه (المائة) غير معلومة، إذ لعلها هذه المائة، و لعلها تلك (المائة الثانية) أو الثالثة و هكذا، و حينئذٍ، أطراف العلم الإجمالي يبلغ الملايين.

حينئذٍ أي (مائة) أخذناها، فهذه (المائة) نحتمل أنها هي المعلوم بهذا العلم الإجمالي، لكن احتمال ضعيف جداً باعتبار كثرة أطراف العلم الإجمالي، لكن ضعف هذا الاحتمال لا يوجب زواله، و ذلك لأن هذا الضعف في هذه (المائة رواية) له منشأ.



بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٣

أ المنشأ الأول: هو نفس العلم الإجمالي بكذب (مائة رواية) من (مائة ألف رواية)، لأن هذا العلم الإجمالي بكذب مائة، أكثر أطرافه تنافى أن تكون هي (المائة) المعلومة بالعلم الإجمالي.

ب المنشأ الثاني: هو حساب الاحتمالات في نفس المائة، و كلا المنشأين محفوظ في كل (مائة) أخرى من (المائة ألف رواية)، فإذا أوجب هذان المضعفان زوال الاحتمال هنا فقط، فهو ترجيح بلا مرجح، وإن أزالاه في تمام أطراف العلم الإجمالي فهو خلف العلم الإجمالي.

و نحن قد سمينا هذا المضعف الناشئ من العلم الإجمالي - بأن الأول له مصلحة، أو الثاني و هكذا- بالمضعف الكمي، لأنه مضعف لا ينظر إلّا إلى العدد، إذاً متى يمكن أن يزول من عندنا احتمال كذب (مائة رواية) من مجموع (مائة ألف رواية) و يحصل لنا العلم بأن بينهم صادق؟

يمكن أن يحصل هذا عند ما تختص (مائة) من بين هذه (المئات)، بمضعف من غير ناحية العدد غير موجود في بقيّة (المئات الألف)، فإذا اختص هكذا، حينئذ نقول: إن هذا المضعف يوجب الزوال من هذه المائة، و هذا المضعف سميناه بالمضعف الكيفي، لأنه نشأ من غير ناحية العدد، و هذا المضعف ينشأ فيما إذا كان يوجد بين هذه الشهادات مصب واحد و قضية واحدة منظورة لجميع هؤلاء الرواة (المائة)، فحينئذ سوف ينشأ مضعف كيفي غير موجود في (مائة) ليس لها مصب واحد، و هذا المضعف هو أنه لو كان كل هؤلاء (المائة راوي) لهم مصلحة شخصية في الإخبار فهذا غريب، لأنه كيف تطابقت المصالح الشخصية لهؤلاء المائة مع أن عوامل التباين في حياتهم كثيرة؟.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٤

و هذا بالتحليل يرجع إلى علم إجمالي آخر بحسب حساب عوامل التباين و عوامل الاتفاق في حياة هؤلاء، و بمقتضى هذا العلم الإجمالي سوف يصبح احتمال كذب هؤلاء (المائة)، و احتمال لأن يكون لهم بتمامهم مصلحة شخصية، هذا الاحتمال سوف يجعل أضعف بكثير من ضعف احتمال أيّ (مائة) أخرى ليس لها مصب واحد، و هذا المضعف الكيفي هو الذي سوف يزيل احتمال كذب هؤلاء المائة بتمامهم.

و بهذا نبرهن أن كاشفية التواتر لا يكفي فيها المضعف الكمي الذي ذكرناه آنفاً، بل يُحتاج للمضعف الكيفي إلى جانب المضعف الكمي، و هذا هو السرّ في أن مائة خبر إذا لم يكن لها مصب واحد لا- يحصل العلم الإجمالي من ناحيته، بينما إذا كان لها مصب واحد فالمضعف الكيفي مضافاً إلى المضعف الكمي موجود، و من هنا نعرف أنه في الحالة الأولى إذا أخذنا مائة رواية ليس لها مصب واحد منظور لها، حينئذ سوف لن يحصل لنا علم إجمالي بصدق بعضهم بنحو يكون منجزاً، لأن المضعف الكمي وحده لا يكفي، و المضعف الكيفي غير موجود.

نعم بحساب الاحتمالات يحصل الاطمئنان بصدق بعضهم، و هذا ليس حجة عقلية، نعم هو حجة بناء العقلاء، و هذه الدعوى صحيحة، لكن شمول هذا لهذا الاطمئنان الناشئ من تطبيق حساب الاحتمالات في مثل المقام، تكون عهده على مدّعيه.

و قد أتضح بما ذكرنا، أن جوهر كاشفية التواتر يعتمد على المضعف الكيفي إلى جانب المضعف الكمي، و أن المضعف الكيفي هو روح هذه الكاشفية، و في كل وقت ينفرد المضعف الكمي وحده، يستحيل أن تكون هذه الكثرة العددية وحدها مؤثرة في إيجاد العلم بالقضية، و كل من المضعفين ميزانه العلم الإجمالي بحسب الحقيقة كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٥

و قيمة العلم الإجمالي في المضعف الكيفي أكثر بكثير منه في الكمي، لأن المضعف الكمي إنما يزداد، لأن علمه الإجمالي ترداد أطرافه بالضعف، بينما كلما يزداد شاهد جديد بالنسبة للمضعف الكيفي، يزداد أضعافاً مضاعفة، و ذلك باعتبار أن عوامل الاتحاد

كلما ازداد العدد ضاقت أكثر بكثير، فالعوامل المشتركة بين اثنين، إذا كانت عشرة، تقل فيما إذا كان هناك ثالث مع الاثنين، يعنى كل واحد من هؤلاء الثلاثة يوجد عنده عوامل كثيرة من جانبه فاحتمال نشوء العلم من ذلك العامل المشترك بين الثلاثة، في مقابله آلاف الصور، لأنه في مقابله كل عوامل التباين.

ثم إن المضعف الكيفي، ميزانه وحدة المصّب، فكلما ضاقت وحدة المصّب اشتد المضعف الكيفي أكثر، لأنه كلما ضاق المصّب قوى استبعاد أن تتفق مصالحهم على هذا المصّب الضيق أكثر، و من هنا ندخل في الحالة الثانية.

الحالة الثانية: و هي افتراض اشتراك بين الأخبار في مدلول و معنى يكون منظورا للمخبرين.

و هذا المعنى تارة يكون مدلولاً تحليلياً لكلمات المخبرين، كأن تدلّ عليه كلماتهم، إمّا بالتضمن، أو بالالتزام. و أخرى يكون مدلولاً مطابقاً، فهذان قسمان:

القسم الاول: هو أن يكون تحليلياً، و يقصد بذلك ما يشمل المدلول التضمني و الالتزامي العرفي، و هذا ما يسمى في كلماتهم بالتواتر الإجمالي، فمثلاً حينما يخبر جماعة بوقائع كثيرة في حياة (حاتم)، فكل واقعة غير الأخرى، لكنّها كلها تشير إلى أنّ هذا الرجل كان كريماً، فهنا، المصّب الواحد لهذه الشهادات مدلول تحليلي

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٤

التزامي، و يأتي المضعف الكيفي هنا ليقول: إنه يبعد جداً بواسطة ذلك العلم الإجمالي، أن يكون لهؤلاء جميعاً مصلحة في شخص هذا المصّب الواحد، لأنّ هذا معناه نشوء هذه المصالح من عامل التشارك لا التباين، مع قلّة عوامل التشارك و كثرة عوامل التباين، فيؤدى ذلك إلى القطع بالقضية التي هي المصّب الواحد، و هي كرم (حاتم)، و إن لم يقطع بهذا بالخصوص أو بذاك.

نعم القطع بالقضية يوجب ارتفاع قيمة كل مدلول من المدليل المطابقية، باعتبار أنه بعد أن قطع بكرم (حاتم) فحينئذٍ توقع وقوع هذه القضية يكون من باب توقع الشيء من أهله، و بهذا يحصل القطع بالقضية التي هي المصّب المشترك، و في طوله ترتفع قيمة كل واقعة واقعة، التي هي المدلولات المطابقية، لأنها وقائع تدعى لكريم واقعةً.

و بعبارة أخرى: إنّ القطع بالقضية يوجب ارتفاع قيمة كل مدلول من المدليل المطابقية، باعتبار أنه بعد أن قطع بكرم (حاتم)، حينئذٍ توقع وقوع كل ما يلزم يكون من باب توقع الشيء من أهله، و بهذا يصير القطع بالقضية سبباً للقطع بكل قضية تخص المدلول المطابقي، هذا التواتر الإجمالي.

و الحاصل هو أنه في حالة هذا القسم يكون المضعف الكيفي موجوداً بلحاظ ذلك المصّب المشترك، إذ في مثله لا يصح افتراض اجتماع مصالحهم على الكذب فيه مع أنّ عوامل التباين أكثر بكثير من عوامل الاشتراك، و هذا المضعف يوجب حصول اليقين و زوال الاحتمال الضعيف المضعف كميّاً نهائياً كما تقدم، و كلما كان المصّب المشترك أضيق و له تفاصيل أكثر كان الحساب فيه أوضح، و هكذا يحصل القطع بالمصّب المشترك، و في طوله ترتفع قيمة احتمال المدلول المطابقي لكل إخبار من الإخبارات، لأنّ توقع كل منها احتماله يكون

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٧

من باب توقع الشيء من أهله، أو أقل: بهذا يصير القطع بالقضية سبباً للقطع بكل قضية تخص المدلول المطابقي، لأنّ توقع كل منها و احتماله سوف يكون من احتمال قضية مضمونها المعنوي ثابت فيكون موقعها أشد و أقوى.

القسم الثاني: هو أن يكون المصّب واحداً بلحاظ المدلول المطابقي، كما لو نقل الجميع واحداً من وقائع (حاتم) و هذا معنى ضيق المصّب فهذا يكون المصّب فيه أضيق دائرة، لأنّ المصّب من الأول هو كرم (حاتم)، و هو أمر كلي لا تضيق في واقعة بالخصوص، أمّا هنا فالمصّب ليس كرم (حاتم) بل قضية من قضايا كرمه، و هذا معنى ضيق المصّب، و كلما كان المصّب أضيق، لا محالة يكون المضعف الكيفي أقوى، لأنه لو فرض أنهم جميعاً كانوا يخبرون عن مصلحة شخصية، أو كانوا مخطئين، فالاستغراب سوف يكون

أكبر و هو أنه كيف اتفق لهؤلاء جميعاً تعلق مصلحتهم الشخصية بخصوص هذه القضية، أو أنه كيف اتفق خطوهم على ذلك؟ ثم إن هذا المصعب الواحد الذي هو المدلول المطابقى، كلما اشتمل على تفاصيل أكثر متطابقة و خصوصيات أقوى، حينئذ يكون المضعف الكيفى أكبر، كما لو كانت القضية المنقولة طويلة وقع فيها عشرون فصلاً فى (حاتم) و كلهم تطابقوا على نقلها، حينئذ سوف يكون المضعف الكيفى أقوى، لأن المصعب سوف يكون أضيّق، و من جملة مصاديق ذلك، ما يُسمّى بالتواتر اللفظى، فإنه عبارة عن مصداق من مصاديق الاتحاد فى تفاصيل المطلب، لأنه من جملة الاتحاد كذلك أن ينقل المطلب بنفس اللفظ، فإذا نقل الكل لفظاً واحداً، فهذا بنفسه يضيّق المصعب جداً، و هذا هو سرّ أن التواتر اللفظى أقوى من التواتر المعنوى، و أن المعنوى أقوى من التواتر الإجمالى.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٨

بقى فى المقام نكتة واحدة، و هى أننا قد ذكرنا أنه إذا كانت أقوال الصحابة غير مسموعة لنا مباشرة، إذاً كيف يمكن إثبات التواتر؟ و قد قالوا هنا: إنه لا بدّ من إثبات تواتر لكلّ شهادة من شهادات الصحابة، فمثلاً: لو كان الصحابة اثنين، فلا بدّ أن يكون مجموع الشهود ثمانية، و شهود الطبقة الثانية ستة عشر شاهداً و هكذا.

و قد قلنا سابقاً: إن هذا الطريق مثالى، و الأحسن منه على ضوء منطقنا، أن نأخذ هذا الحديث مع الواسطة و نعطيه قيمة احتمالية من أول الأمر، و هو الربع مثلاً، لأن احتمال صدق التابعى نصف، و مثله الصحابى، و ضرب أحدهما بالآخر يساوى ربعاً، فحينئذ قيمة احتمال صدور هذا الحديث عن النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) هو الربع، و نعطى لاحتمال الكذب رقمه ثلاثة أرباع، ثم تُجمع هذه الاحتمالات، فتكون النتيجة كما عرفت سابقاً، بينما لو سمعناه من الصحابة مباشرة لكاننا جمعنا أنصافاً، و حينئذ كنا سوف نحصل على درجة عالية من الاحتمال، باعتبار أن تجميع القيم الاحتمالية و لو أرباعاً سوف يصعد إلى درجة عالية.

و قد ذكر بعضهم أن هذه العلة تكلفنا عدداً كبيراً من الشهود، لأننا لو كنا نسمع من الصحابة لكاننا نجتمع الأنصاف، لكن حيث نجتمع قيم شهادات تابعين و ما دون، فاحتمال صدق التابعى قيمته ربع، و حينئذ سوف نجتمع الأرباع، و على هذا سوف نحتاج إلى عدد كبير جداً، فلو كنا نكتفى مع الصحابى باثنين، فبالنسبة للتابعى سوف نحتاج إلى أربعة، فإذا فرض أن الرواية مؤلفة من ثلاثة رواة فسوف نحتاج إلى ثمانية، و هكذا يتضاعف العدد كثيراً.

و جواب ذلك: هو أنه لا نحتاج لهذه المضاعفة، لأن هذه الشبهة غفلت عن المضعف الكيفى، لأنه حينما ينقل أربعة تابعين عن أربعة صحابة، فالتشبه تقول عندنا أربعة أرباع، فهو فى قوة ما لو سمعنا من صحابين، و هذا غير تام، بل هو أكبر من ذلك، لأن الصحابة الأربعة المنقول عنهم لم يعد قيم احتمالات وجود شهاداتهم نصفية، بل هى أكبر، لأن المضعف الكيفى حصل فى طبقة التابعين، لأن الأربعة اتفقوا على نقل قضية واحدة، فهؤلاء و إن اختلفوا فى الصحابى الذى رويوا عنه، لكن اتفقوا على نقل منقبة واحدة لأمر المؤمنين (عليه السلام)، فهنا مصعب واحد للمنقول و هو القضية، و إن كان هناك احتمال للمصلحة فى هذا النقل، فإنما هو بلحاظ ذاك المصعب لا بلحاظ أنه عن فلان أو فلان، و عليه: فالمصعب متحد إذاً، فلو كانوا كلهم كاذبين، إذاً لكان معنى هذا اجتماع مصالح الأربعة على مصعب واحد، و هذا مضعف كيفى يوجب ظناً إجمالياً بصدق بعضهم، و هذا الظن يتوزع قيمه على الأطراف فيزداد احتمال صدق كل تابعى على هذا الأساس، و بهذا يزداد احتمال قيمة صدق الصحابة على النصف.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٩

و هنا ينبغى التعرّض لمثل النص على ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) فهنا ليس المضعف الكيفى و الكمى هما وحدهما الموجودان، بل إلى جانبهما يوجد استقراء و فهم لحقيقة تاريخية، و هى أنه كانت هناك مصالح على عدم الإخبار بهذه الفضيلة، فمثلاً: على امتداد ألف شهر و ثلاث طبقات من الرواة يُعلن فيها أمير المؤمنين (عليه السلام) لم يكن مصلحة لنقل أى منقبة له، فاحتمال وجود مصلحة فى نقل النص احتمال ضئيل منفى أساساً، و على فرض وجوده فهو فى غاية الضآلة، و من هنا كان يحصل اليقين و لو من عدد أقل،

و هنا ينبغى التعرّض لمثل النص على ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) فهنا ليس المضعف الكيفى و الكمى هما وحدهما الموجودان، بل إلى جانبهما يوجد استقراء و فهم لحقيقة تاريخية، و هى أنه كانت هناك مصالح على عدم الإخبار بهذه الفضيلة، فمثلاً: على امتداد ألف شهر و ثلاث طبقات من الرواة يُعلن فيها أمير المؤمنين (عليه السلام) لم يكن مصلحة لنقل أى منقبة له، فاحتمال وجود مصلحة فى نقل النص احتمال ضئيل منفى أساساً، و على فرض وجوده فهو فى غاية الضآلة، و من هنا كان يحصل اليقين و لو من عدد أقل،

فالتواتر بالنسبة لنص الولاية ليس فيه خلل أبداً، وإنما كل الخلل يحصل لو حكت عشر روايات منقبة لمعاوية، فإنها لا تفيد حتى الظن قطعاً.

وحاصل الحالة الثانية هي أن يكون هناك مصب مشترك في المدلول والمعنى يكون منظوراً إليه في كل تلك الأخبار.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٠

وهذا المعنى تارة يكون مدلولاً تحليلياً لكلمات المخبرين كما لو دلت عليه كلماتهم إما بالتضمن أو بالالتزام، وأخرى يكون مدلولاً مطابقاً.

والأول هو ما يسمّى بالتواتر المعنوي أو الإجمالي، وفي هذه الحالة يكون المضعف الكيفي موجوداً بلحاظ ذلك المصّب المشترك، إذ كيف يفترض اجتماع مصالحهم على الكذب فيه مع أنّ عوامل التباين فيه أكثر بكثير من عوامل الاشتراك، وهذا المضعف الكيفي يوجب حصول اليقين وزوال الاحتمال الضعيف المضعف كميّاً زوالاً نهائياً كما عرفت، وهكذا كلما كان المصّب المشترك أضيق وذا تفاصيل أكثر كان الحساب أوضح، وهكذا يحصل القطع بالمصّب المشترك، وفي طوله ترتفع قيمة احتمال المدلول المطابق لكل أخبار هذا المصّب، لأنّ توقع كل منها واحتماله سوف يكون من باب احتمال توقع الشيء من أهله، فكأنّ احتمال لقضيته مضمونها المعنوي ثابت، فيكون موقعها أقوى، هذا التواتر الإجمالي.

والمقصود بالثاني هو، ما إذا كان المصّب واحداً بلحاظ المدلول المطابق للأخبار، وهنا يكون المصّب المشترك أضيق دائرة من الأول السابق فيكون المضعف الكيفي أقوى، لأنّ احتمال تأثير عوامل الاشتراك في المصّب الأضيق، كما لو كان المصّب شخص قضية معينة، أبعد كثيراً من عوامل التباين، ولهذا كلما تكون التفاصيل في الواقعة المنقولة أكثر يكون المضعف الكيفي أقوى تأثيراً في إيجاد اليقين، والتواتر اللفظي هو أحد مصاديق ضيق المصّب المشترك وتفصيله، إذ اتفاق عوامل المصلحة المشتركة أو اختلال الحدس والخطأ في نقل قضيته بهذه الألفاظ بخصوصها أبعد جداً كما عرفت في مسألة النص على ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام). وبهذا يتضح وجه أفوائية التواتر اللفظي من التواتر المعنوي، وهذا تمام البحث في التواتر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥١

## خبر الواحد

### إشارة

القسم الثاني من الخبر هو الخبر الواحد، أي الخبر غير العلمي الذي لا يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي، إذ قد ذكرنا سابقاً أنّ الخبر على قسمين، أحدهما: الخبر القطعي، أي العلمي، والثاني: الخبر غير القطعي، أي غير العلمي.

ثمّ ذكرنا أنّ القطعي أهمّ أسبابه العدد، وهو ما سميناه بالتواتر، وقد تقدم ذكره.

ويقع الكلام الآن في حجية القسم الثاني، وهو الخبر غير القطعي، وهو ما يُسمّى بخبر الواحد، سواء كان خبراً واحداً أو أكثر من واحد، لأنه إنّما هو مجرد اصطلاح، والكلام في حجيته وعدمها يقع في مرحلتين.

المرحلة الأولى: في أصل حجية خبر الواحد بنحو القضية المهمة.

المرحلة الثانية: بعد الفراغ عن حجية خبر الواحد بنحو القضية المهمة، يقع الكلام في أنّه ما هي حدود هذه القضية المهمة وشروطها؟ أمّا الكلام في المرحلة الأولى، وهي أصل الحجية، فيقع في مقامين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٢

المقام الأول: في الأدلة التي استدل بها على عدم الحجية.

المقام الثاني: في الأدلة التي استدل بها على الحجية بعد الفراغ عن أن الأصل الأولي يقتضى عدم الحجية.

### [المقام الأول في الأدلة التي استدل بها على عدم حجية خبر الواحد]

#### إشارة

و أما المقام الأول: و هو الأدلة التي استدل بها على عدم الحجية، فقد استدل على ذلك بوجوه.

#### الوجه الأول: الكتاب الكريم

، فقد استدل بالآيات الناهية عن العمل بالظن، من قبيل قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۗ** [٩]، وقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** [١٠]، ونحوها.

وقد تقدم شبه هذا الكلام في مقام تأسيس الأصل فيما يشك في حجيته و عدمها من الظنون، فإننا قد ذكرنا هناك، أن من جملة تلك التأسيسات هو، جعل هذه الآيات دليلاً اجتهادياً فوقانياً على عدم حجية كل ظن إلا ما خرج بالدليل.

وهنا: نفس الصيغة يُستدل بها على عدم حجية خبر الواحد، لأن إطلاق الظن يشملها، وقد فرض النهي عن اتباعه في هاتين الآيتين. ويمكن القول: بأن هاتين الآيتين لا دلالة فيهما على نفي الحجية عن الظن، وإن لم نذكر ذلك عند مناقشة الصيغة التي استدلوها بها على جعل الآيتين مرجعاً فوقانياً في مرحلة تأسيس الأصل، إذ، فيمكن القول: إنه لا دلالة فيهما على عدم حجية خبر الواحد، و على عدم حجية الظن أساساً

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٣

أمّا الآية الأولى، و هي قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** فهذه الآية قد ورد النهي فيها عن اقتفاء ما لا يكون علماً، لا عن العمل بما لا يكون علماً، و فرق بينهما.

و توضيحه: أن الاقتفاء عبارة عن الاتباع، و جعله سنداً و معولاً عليه بحيث يكون هو الداعي نحو العمل و المحرك نحوه، فيقال مثلاً: فلان يقتفى فلاناً، بمعنى أن المتبوع هو الذى يحرك التابع، حينئذ هنا، الآية تريد أن تقول: إن غير العلم ليس أساساً متيناً للتعويل عليه و جعله عروة و محرراً للإنسان، فإن الإنسان لا يجوز له أن يجعل من الظن أساساً و محرراً لعمله الذى هو معنى الاقتفاء، و هذا مطلب عقلى عقلائى صحيح، و لا- ينافى ذلك مع حجية الظن في بعض الأمور، فإنه في مورد حجية الظن، الإنسان و إن عمل بالظن، لكن ليس المحرك له هو الظن، و إنما المحرك له هو العلم بحجية هذا الظن، ففي الموارد التي يقوم فيها الدليل على حجية بعض الظنون، فهنا يصدق أن المكلف عمل بالظن لكن ليس هو المحرك، أى ليس عمله بمقتضى أمرية نفس الظن بما هو، بل عمله بمقتضى أمرية حجية الظن، فلو كان مفاد الآية هو النهي عن العمل بالظن و تطبيق مفاده، فحينئذ لا بأس بالاستدلال بالآية، لأن هذا تطبيق لمفاد الظن، و تكون الآية ناهية عنه، لكن الآية لم تنه عن ذلك، بل نهت عن اقتفاء الظن و جعله سنداً و محرراً، و من الواضح أنه في موارد القطع بحجية الظن، السند و المحرك إنما هو القطع بحجية الظن لا نفس الظن، فيكون دليل الحجية وارداً على هذا النهي، لأنه رافع لموضوعه حقيقة، لأنه يجعل القطع هو المفتى لا الظن، وعليه: فالآية لا تدل على نفي حجية الظن، بل متى ما وجد دليل على حجية

الظن كان رافعاً لموضوعها.

و نفس الشيء يُقال عن الآية الثانية، و هي قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ\***

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٤

لا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً\* فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ وَرَدَتْ فِي سِيَاقِ التَّنِيدِ بِالْكَفَّارِ الَّذِينَ يَعُولُونَ فِي تَحْصِيلِ مَعْتَقَدَاتِهِمْ عَلَى الظَّنِّ، فَاسْتَنْكَرَتْ الْآيَةُ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَوَرَدَتْ فِي مَقَامِ تَعْلِيلِ هَذَا الِاسْتِنْكَارِ بِكَوْنِ قَرِينَةِ عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا سَنَخُ قَاعِدَةَ عَقْلِيَّةٍ أَوْ عَقْلَانِيَّةٍ مَفْرُوعَةٍ عَنْ صِحَّتِهَا فِي نَفْسِهَا، وَ لَيْسَ الْمَقْصُودُ بِهَا قَاعِدَةُ شَرْعِيَّةٍ وَ هِيَ حَرْمَةُ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ شَرْعاً، إِذْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذِهِ الْكِبْرَى لَوْ كَانَتْ شَرْعِيَّةً، فَهَذَا لَا يَنَاسِبُ مَقَامَ الْخُصُومَةِ مَعَ الْكَفَّارِ وَ الْإِشْكَالِ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُمْ لَيْسُوا فِي مَقَامِ جَعْلِ الْحُجِيَّةِ مِنَ الشَّارِعِ، وَ إِنَّمَا مَقَامُهُمْ يَنَاسِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِعْتِمَادُ فِي مَقَامِ الْإِشْكَالِ عَلَيْهِمْ عَلَى كِبْرَى عَقْلِيَّةٍ أَوْ عَقْلَانِيَّةٍ مَفْرُوعَةٍ عَنْ صِحَّتِهَا، وَ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَا هُوَ كَذَلِكَ هُوَ الْكِبْرَى الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، وَ هِيَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّعْوِيلُ عَلَى الظَّنِّ بِمَا هُوَ ظَنْ، فَكَأَنَّ الشَّارِعَ يَرِيدُ أَنْ يَقُولَ لَهُمْ: إِنَّكُمْ فِي مَعْتَقَدَاتِكُمْ تَعُولُونَ عَلَى الظَّنِّ وَ لَيْسَ بِأَيْدِيكُمْ غَيْرَ هَذَا وَ لَا دَلِيلَ لَكُمْ عَلَى حُجِيَّتِهِ، فَهَذِهِ الْقَرِينَةُ يَرْجِعُ الْكَلَامُ إِلَى نَفْسِ مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي الْآيَةِ الْأُولَى، هَذَا مِضَافاً إِلَى أَنَّهُ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً\***، لَيْسَ مَفَادُهُ النِّهْيُ عَنِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ، بَلْ مَفَادُهُ بَيَانُ صَغَرِيٍّ مَعَ السَّكُوتِ عَنِ كِبَرِهَا، وَ هَذِهِ الصَّغَرِيُّ هِيَ، أَنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنَى فِي مَقَامِ التَّوَصُّلِ إِلَى الْوَاقِعِ، لِأَنَّهُ كَثِيراً مَا يَخْطِئُ، فَهُوَ لَا يُعْنَى فِي هَذَا الْمَقَامِ، وَ هَذِهِ الصَّغَرِيُّ تَحْتَاجُ لَضَمِّ كِبْرَى وَ هِيَ، أَنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ التَّوَصُّلُ إِلَى الْوَاقِعِ، وَ هَذِهِ الْكِبْرَى قَدْ سَكَتَ عَنْهَا وَ لَمْ تَبَيَّنْ، وَ هِيَ وَاضِحَةٌ بِالنِّسْبَةِ لِأَصُولِ الدِّينِ، فَإِنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ الْوَصُولُ إِلَى لُبِّ الْوَاقِعِ، فَبِضْمِ هَذِهِ الْكِبْرَى إِلَى الصَّغَرِيُّ يَثْبِتُ النِّهْيُ عَنِ التَّعْوِيلِ عَلَى الظَّنِّ فِي أَصُولِ الدِّينِ، وَ أَمَّا فِي فُرُوعِ الدِّينِ فَلَا يُمْكِنُ اقْتِنَاصُ النِّهْيِ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ، لِأَنَّهَا وَ لَا بِضْمِ الْكِبْرَى.

أَمَّا وَحْدَهَا، فَلَا تَبَيَّنُ إِلَّا الصَّغَرِيُّ كَمَا عَرَفْتَ، وَ أَمَّا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٥

الْكِبْرَى، وَ هِيَ وَجُوبُ الْوَصُولِ إِلَى لُبِّ الْوَاقِعِ، فَهَذِهِ غَيْرُ ثَابِتَةٍ لَا بِنَصِّ الْآيَةِ، وَ لَا بِالْوَضُوحِ الْخَارِجِيِّ، وَعَلَيْهِ: فَلَا يُمْكِنُ اسْتِنْتِاجُ النِّهْيِ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ إِلَّا بِالنِّسْبَةِ لِمُورَدِ تَكُونِ الْكِبْرَى وَاضِحَةٌ وَ تَامَةٌ الدَّلَالَةُ فِيهِ، وَ هِيَ إِنَّمَا تَكُونُ وَاضِحَةً التَّمَامِيَّةَ فِي أَصُولِ الدِّينِ دُونَ فُرُوعِهِ، وَعَلَيْهِ: فَلَا اسْتِدْلَالَ بِالْآيَتَيْنِ غَيْرُ تَامٍ.

وَ الْحَاصِلُ هُوَ أَنَّهُ اسْتُدِلَّ عَلَى عَدَمِ حُجِيَّةِ الظَّنِّ بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ الْإِجْمَاعِ.

أَمَّا الْكِتَابُ، فَبَيِّنَاتٌ أَهْمُهُمَا اثْنَتَانِ، أَوْلَاهُمَا قَوْلُهُ تَعَالَى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَ ثَانِيَتُهُمَا قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً\*** وَ ذَلِكَ بِتَقْرِيْبِ، أَنَّ إِطْلَاقَ عَدَمِ الْعِلْمِ وَ الظَّنِّ شَامِلٌ لِلْخَبْرِ الْوَاحِدِ، فَتَسَلَّبَ عَنْهُ الْحُجِيَّةُ.

وَ الصَّحِيحُ هُوَ، أَنَّ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ لَا تَدْلَانِ عَلَى عَدَمِ الْحُجِيَّةِ فِي مَطْلَقِ الظَّنِّ فَضْلاً عَنِ الْخَبْرِ.

أَمَّا الْآيَةُ الْأُولَى، فَلِأَنَّ النِّهْيَ فِيهَا تَعَلَّقَ بِاقْتِنَاءِ غَيْرِ الْعِلْمِ وَ لَيْسَ عَنِ الْعَمَلِ بِمَا لَا يَكُونُ عِلْماً، وَ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا، فَإِنَّ الْإِقْتِنَاءَ عِبَارَةٌ عَنِ اتِّبَاعِ الشَّيْءِ وَ جَعْلُهُ سَنَدًا وَ دَلِيلًا بِحَيْثُ يَكُونُ هُوَ الدَّاعِي وَ الْمَحْرُوكَ لِلتَّابِعِ، وَ هَذَا الْمَطْلَبُ عَقْلِيٌّ وَ عَقْلَانِيٌّ وَ صَحِيحٌ فِي بَابِ الظَّنِّ، وَ لَكِنْ لَا يَنَافِي حُجِيَّتَهُ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، فَإِنَّهُ فِي مُورَدِ حُجِيَّتِهِ لَا يَكُونُ الْمَحْرُوكَ هُوَ الظَّنِّ، وَ إِنَّمَا الْمَحْرُوكَ هُوَ الْعِلْمُ بِحُجِيَّةِ هَذَا الظَّنِّ، وَ لَا يَضُرُّ كَوْنُهُ ظَاهِرًا كَأَنَّهُ عَمَلٌ عَلَى طَبَقِ الظَّنِّ.

وَ أَمَّا الْآيَةُ الثَّانِيَّةُ: فَنَفْسُ الشَّيْءِ يُقَالُ فِيهَا، حَيْثُ إِنَّهَا وَارِدَةٌ فِي سِيَاقِ التَّنِيدِ بِالْكَفَّارِ، لِأَنَّهُمْ يَعُولُونَ عَلَى الظَّنِّ وَ التَّخْمِينَاتِ، فَاسْتَنْكَرَتْ الْآيَةُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، وَ اسْتِنْكَارُ طَرِيقَةِ الْكَفَّارِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٦

يَشْكَلُ قَرِينَةً عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ الْإِشَارَةُ إِلَى سَنَخِ قَاعِدَةِ عَقْلِيَّةٍ مَفْرُوعَةٍ عَنْ صِحَّتِهَا فِي نَفْسِهَا وَ لَيْسَ الْإِشَارَةُ إِلَى قَاعِدَةِ شَرْعِيَّةٍ تَأْسِيسِيَّةٍ حَيْثُ إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مَنَاسِبًا مَعَ مَقَامِ الْإِخْتِصَامِ وَ الْإِحْتِجَاجِ عَلَى الْكَفَّارِ، وَ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ قَاعِدَةُ مَفْرُوعًا عَنْ صِحَّتِهَا إِنَّمَا هُوَ عَدَمُ

إمكان التعويل على الظن و جعله مستنداً بما هو ظن لا عدم جعل الحجية له شرعاً أو عقلاً، و معه يكون دليل الحجية وارداً على الآيتين معاً.

أضف إلى ذلك أن قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**\* مدلوله المطابقى إنما هو بيان صغرى، أن الظن لا يغنى في التوصل إلى لب الواقع و الحق، لأنه يخطئ، فإذا ضم إلى هذه الصغرى، كبرى أن المطلوب هو التوصل إلى لب الواقع و الحق، أنتج أن النهى عن التعويل على الظن إنما هو في أصول الدين دون فروعه، فإنه لا يمكن اقتناص النهى عن الفروع من هذه الآية، لا منها وحدها و لا من ضم الكبرى إليها كما عرفت، فإن الكبرى المقدره لا تكون أكثر من المقدر الذى تقدم، و معه لا يتم للآية إطلاق لغير أصول الدين، و عليه فالاستدلال بالآيتين غير تام.

ثم كان لكل من الميرزا و الآخوند (قده) تعليقه في المقام.

أما تعليق الميرزا (قده) [١١] فحاصله: هو أنه بعد أن سلم بدلالة هاتين الآيتين على النهى عن العمل بالظن، ذكر أن دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً عليهما، و ذلك لأن النهى في الآية انصب على عنوان الظن، و دليل الحجية مفاده جعل الطريقيه، أى جعل الظن علماً تعبداً، حينئذ، فدليل حجية خبر الواحد يقول: هذا الظن علم بالجعل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٧

التعبدى، فيخرجه عن موضوع الآية بالتعبد، لأن الاتباع حينئذ يكون للعلم لا للظن.

و قد أشرنا في السابق إلى عدم تمامية هذا الكلام، و ذلك لأن الآية الكريمة إما أن يكون مفادها نفى الحجية عن الظن أولاً، بل مفادها ما ذكرناه من أنه لا يجوز جعل الظن بما هو ظن أساساً و محرراً، إذا فليس مفادها سلب الحجية عن الظن، إذاً، فهي في نفسها غير دالة على مدعى الخصم، بلا حاجة إلى ضم دعوى حاكمية دليل حجية الخبر كما ذكر الميرزا (قده).

و إما أن يفرض أن مفاد الآية هو سلب الحجية عن الظن، و حينئذ، على مبنى الميرزا (قده) - القائل بأن الحجية معناها جعل العلميه و الطريقيه - إذاً، معنى هذا إثبات الحجية في دليل الحجية، أى جعل الظن علماً، و معنى سلب الحجية في دليل عدم الحجية، معناها: نفى العلميه عن الظن، فكأنه قال: بأن الظن ليس بعلم عندى، و بعبارة أخرى، معناها: إن هذا العلم التعبدى ليس علماً تعبدياً عندى.

و هذا الإثبات، و ذاك النفي متناقضان، لورودهما على موضوع واحد و ليس أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، إذاً، فلا موجب لحاكمية أحدهما على الآخر، إذاً فجواب الميرزا (قده) غير تام.

و الحاصل هو، أن الميرزا (قده) علق على الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد حيث قال: بأن دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً على الآيتين، و ذلك بجعل الظن علماً بناءً على كون مفاد دليل الحجية في الامارات هو جعل الطريقيه و العلميه، أى جعل الظن علماً بالجعل التعبدى فيخرجه إذاً عن موضوع الآية بالتعبد.

و قد أشرنا سابقاً إلى عدم تمامية هذا الجواب، لأن الآية ليس

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٨

مفادها النهى التكليفى، بل مفادها الإرشاد إلى عدم الحجية، و حينئذ، إذا فرض عدم تمامية دلالتها في نفسها على نفى الحجية، إذاً فلا حاجة إلى الحكومه، و إن فرض كونها إرشاداً إلى عدم الحجية، إذاً، فكما أن دليل الحجية يكون مثبتاً لجعل العلميه و الطريقيه، و لكن هذا الدليل ينفى العلميه و الطريقيه، و المفروض أن كليهما في موضوع واحد و ليس أحدهما رافعاً لموضوع آخر، فهما متناقضان إذاً، فلا موجب لحاكمية أحدهما على الآخر، إذاً فجواب الميرزا (قده) غير تام.

و أما الآخوند (قده) [١٢] فقد اعترض على الاستدلال بالآية باعتراضين.

الاعتراض الأول: هو أن هذه الآيات و إن كانت تنهى عن العمل بالظن، لكن القدر المتيقن من إطلاقها هو أصول الدين، و عليه: فلا

يمكن التمسك بإطلاقها حينئذ في الفروع.

وهذا الجواب غير تام: أما كون المتيقن منها أصول الدين، فهذا صحيح ولو بلحاظ غير مقام التخاطب، لكن وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالإطلاق و مقدمات الحكمة، سواء كان متيقناً تخاطبياً، أو في الخارج كما ذكرنا في محله. و أما كونها أنه لا ظهور لإطلاقها للظن في فروع الدين في نفسها، فهذه دعوى بلا موجب، خصوصاً في الآية الأولى التي ألقيت إلقاءً ابتدائياً على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من جملة نصائح عديدة حيث جاءت في سياق مستقل عن أصول الدين، إذاً، فلا موجب لدعوى اختصاص ذلك بأصول الدين، فالتمسك بالإطلاق محكم ما لم يرجع إلى شيء آخر أشرنا إليه آنفاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٥٩

الاعتراض الثاني للأخوند: هو أنه إذا سلّمنا الإطلاق في الآيتين إذاً، فهو يدلّ على عدم حجية الظن مطلقاً في خبر الواحد وغيره، فحينئذ إذا دلّ دليل على حجية الخبر الواحد، إذاً سوف يكون مخصصاً لإطلاق الآيتين، لأنّ خبر الواحد قسم من الظن، بينما الآية تشمل كل أقسامه، فذلك أخص في الآيتين مطلقاً، فلنترم بالتخصيص.

وهذا الجواب بالجملة لا يخلو من صواب، و لكن تعميمه غير تام، بل لا بدّ من غربلة أدلة الحجية واحداً واحداً، و النظر فيها لنرى ما هو موقفها من هاتين الآيتين، و لذا قد يختلف الحال حتى نستعرض أدلة الحجية، فمثلاً: حينما نستعرض دليل السيرة، بوصفها بالتقريب الثاني فإنه يجعلها دليلاً قطعياً على حجية الخبر، حينئذ نقول: إن هذا الدليل يوجب القطع ببطان الإطلاق في الآيتين، لا أنه من باب التخصيص، كما أنه حينما نستعرض آية النبأ و النفر و الكتمان نرى أنه لا أخصية، - خصوصاً آية النبأ بناءً على أنّ مفهومها، إن لم يجيء الفاسق بنياً، سواء جاء العادل أم لا، فلا يجب التبين، فهذه الآيات إنّما تدلّ على الحجية بإطلاقها لصورة مجيء خبر الواحد غير الموجب للعلم، إذاً، فتفترق عن آيات النهي فيما إذا كان الخبر علمياً أو لم يكن خبراً أصلاً كما في آية النبأ فتكون المعارضة بالعموم من وجه، فلو تمّت دلالاتها، فآية النفر التي تقول فلو لا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين نرى أنّ دلالتها على الحجية فرع إثبات وجوب التحذّر مطلقاً سواء علم أو لم يعلم، فوجوب التحذّر له حالتان، (الأولى): هو أن يعلم بصدق المنذر، (الثانية): هو أن لا يعلم بصدق المنذر، فإذا كان لها إطلاق لكلتا الحالتين، حينئذ يثبت أنّ قول المنذر حجة تعبداً، إذاً فالحجية في الآية مستفادة بإطلاق وجوب الحذر لفرض عدم العلم بصدق المنذر، و حينئذ، فالنسبة بين الإطالقين العموم من وجه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٠

و كذلك آية الكتمان، إذا تم الاستدلال بها، و أنّ مفادها حرمة الكتمان، فنقول: حرمة الكتمان تشمل حتى صورة العلم مع القطع بعدم حصول العلم للسامع، و هذا يلزم منه الحجية، فهذا إثبات للحجية بإطلاق دليل حرمة الكتمان لفرض عدم حصول العلم للسامع، فالنسبة بين الإطالقين العموم من الوجه.

و كذلك آية النبأ، إذا قُرب بأن مرجع الآية إلى أنه إن جاءكم فاسق بآن مفهوم، (إن لم يجئكم فاسق بنياً)، فلا يجب التبين، و هذا له مصداقان، أحدهما: أن لا يجيء نبأ أصلاً، و الثاني: أن يجيء نبأ من غير الفاسق، و الحجية تثبت بإطلاقها، المفهوم لهذا الفرد الثاني، و حينئذ، يتعارض الإطالقان بنحو العموم من وجه، لا أنه من باب الأخصية، اللهم إلا أن يقال: إنه يلتزم بالناسخية لا الأخصية، لأنّ آيات الحجية ناسخة لآيات عدم الحجية باعتبار تأخرها الزماني، فإنّ آيات عدم الحجية وردت في السور المكية، بينما آية النفر وردت في المائدة و هي آخر سورة نزلت على الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، و آية النبأ وردت في سورة مدنيّة إذاً، فكلتا الآيتين متأخرتان زماناً، حينئذ إذا قيل بالنسخ يمكن، و أما التخصيص فهو بلا موجب و غير معقول، إذاً لا بدّ من النظر في الأدلة.

لكن مع قطع النظر عن ذلك، فهذا الكلام صحيح، لأنّ أدلة حجية خبر الواحد بالنتيجة فيها ما ينفع لرفع الإطلاق من هاتين الآيتين. و الخلاصة هي: أنّ هذه الآيات إنّما تدلّ على الحجية بإطلاقها لصورة مجيء خبر الواحد غير الموجب للعلم، فتفترق عن آيات النهي



فيما إذا كان الخبر علمياً، أو لم يكن خبر أصلاً كما في آية النبأ، بناءً على ما ذكر، فتكون المعارضة بين الإطالقين العموم من وجه، اللهم إلا أن يُقال بالناسخية، لتأخر آيات الحجية و لو بعضها عن آيات بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦١

النهي، لأنّ الأخيرة واردة في (السور المكية)، بينما آية النفر واردة في سورة المائدة و هي مدنيّة و هي آخر سورة نزلت على النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) قبل وفاته بأشهر كما ورد في الصحيح.

و كذلك آية النبأ فإنها وردت في سورة مدنيّة.

### الوجه الثاني: مما استدل به على عدم الحجية هو السنّة،

و يتمثل هذا الاستدلال ببعض الروايات.

و قبل الدخول فيها ينبغي أن يُعلم أنّ السنّة المستدل بها، تارة: تكون قطعية الصدور، و أخرى: تكون من قبيل خبر الواحد نفسه.

فإن فرض أنّها قطعية الصدور، فالاستدلال بها على عدم الحجية ليس فيه محذور ثبوتى.

و أمّا إذا كانت السنّة المستدل بها من قبيل خبر الواحد، فهنا: تارة نفترض القطع، بأنّه بحسب الملاك لا فرق بين هذا الخبر و غيره من أخبار الآحاد، بحيث لا يكون لهذا الخبر ميزة على غيره حتى تجعل له الحجية و تسلب عن غيره، بل نقطع أنه إذا كان غيره ليس حجة فهو كذلك.

و أخرى نفرض أنه لا نقطع بذلك، و نحتمل وجود مزية في هذا الخبر بحيث لا يكون عدم حجية غيره مساوفاً لعدم حجيته.

فإن فرض الأول، و هو كوننا نقطع بأنّ عدم حجية غيره يساوق عدم حجيته، إذًا، مثل هذا الخبر لا يعقل حجيته، لأنّ حجيته مساوفاً للقطع بكذبه، إذ بمجرد إحراز حجيته نحز حجية الباقي أيضاً، لأنه قد فرض أنه لا مزية له على غيره من سائر الأخبار، و هذا معناه: القطع بكذب مضمونه، و كل خبر تكون حجيته مساوفاً في مدلولها للقطع بكذب مضمونه يستحيل جعل الحجية له.

و إن فرض الثاني: أى أنّه لا يعلم بالملازمة، و نحتمل ثبوتاً أن يكون

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٢

هذا حجة، و غيره ليس حجة، حينئذٍ، لا يلزم من إحراز حجيته القطع بكذبه، و ذلك لأنه قد تحرز حجيته و يثبت به عدم حجية نفسه، إمّا لأنه لا- إطلاق فيه لنفسه، أو لأنه له إطلاق كما هو الصحيح، حيث إنّ ما له الإطلاق إنّما هو الكلام المنقول عن الإمام (عليه السلام) و ما يشمل الإطلاق هو الخبر الحاكي عن كلام الإمام (عليه السلام) فلا محذور حتى عرفاً في شموله نفسه، لأنه ليس من شمول الكلام لنفسه بالدقة، و إنما هو من شمول الكلام المنقول للكلام الناقل، لكن مع هذا يلتزم بعدم حجيته في إسقاط نفسه، لئلا يلزم المحذور من حجيته في إسقاط الباقي.

لكن يبقى الكلام في أنّه ما الدليل على حجيته؟ و هنا يمكن أن يقال: إنّ الدليل على حجيته هو السيرة العقلانية، لأنها انعقدت على العمل بخبر الثقة، و هذا خبر ثقة، و إذا ثبت حجيته بالسيرة العقلانية و كان في حد ذاته صالحاً للردع، إذًا، يكون بنفسه رادعاً عن السيرة بلحاظ غيره من الروايات، و هذا معنى أنّ تطبيق السيرة على هذا الخبر حاكم على تطبيقه على بقية الأخبار، لأنّ تطبيق السيرة على خبر فرع عدم الردع من الشارع، و لا ردع عنه يقيناً، لكن هو نفسه يكون رادعاً عن السيرة بالنسبة لغيره من الأخبار إذا كان صالحاً لهذا الردع، و لا يمكن أن يعكس المطلب و يقال: فلتطبق السيرة على غيره ابتداءً حتى يكون هو مردوعاً عنه، و غيره رادعاً، لأنّ بقية الأخبار لا تسلب الحجية عن هذا الخبر، بينما هو يسلب الحجية عن بقية الأخبار، و بهذا يمكن الوصول إلى رادع معقول ثابت.

هذا منهج الاستدلال بالسنّة التافية للحجية، و حينئذٍ نأتى إلى التطبيق فنقول:

إنَّ السَّنةَ التي استدل بها في المقام تنقسم إلى طائفتين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٣

الطائفة الأولى: و هي تدل على النهى عن العمل بخبر لا يعلم بصدوره منهم كما ينقل صاحب الوسائل [١٣] عن آخر السرائر [١٤] نقلًا عن كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد، أنَّ محمد بن علي بن عيسى [١٥] كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلف علينا فيه، فكتب (ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا).

الطائفة الثانية: و هي ما دلَّ على النهى عن العمل بخبر لا يوافق كتاب الله تعالى، كما عن محمد بن يحيى، قال الإمام (عليه السلام) إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله تعالى أو من قول رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و إلَّا فالذى جاء به أولى به.

و كذلك عن محمد بن يحيى [١٦] قال (عليه السلام) (إذا جاءكم عننا حديث فوجدتم شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به و إلَّا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم)، و هذه الأخبار هي التي تسمى بأخبار العرض، أى عرضها على كتاب الله تعالى. أمَّا الطائفة الأولى الناهية عن العمل بخبر غير قطعي فيرد عليها.

أولاً: إنَّ هذه الرواية لا يعقل جعل الحجية لها، كى تصلح للاستدلال بها، و ذلك لأنها خبر واحد نقطع بعدم تميزه عن بقية الأخبار، و حينئذٍ جعل الحجية لها مساوق للقطع بكذب مضمونها، إذًا، فما كان من هذا القبيل لا يعقل جعل الحجية له.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٤

و ثانياً: لو تنزلنا و افترضنا أننا احتملنا المزية لهذا الخبر على سائر الأخبار، إذًا، فيعقل جعل الحجية له من دون لزوم محذور استلزام ذاك اللازم الذى هو القطع بكذب مضمونه.

إلَّا أننا نقول: إنَّه لا دليل على جعل الحجية له، لأنه لو قيل بأنَّه يوجد دليل على جعل الحجية، لكان هذا الدليل هو السيرة، و السيرة إنَّما دلت على حجية الخبر الثقة، بينما الرواية هذه ضعيفة السند، فإنَّ ابن إدريس رحمه الله نقلها فى كتابه السرائر [١٧] عن كتب مسائل الرجال عن محمد بن أحمد بن محمد بن زياد، و موسى بن محمد بن علي بن عيسى عن محمد بن علي بن عيسى، و من الواضح أن الوسائط بين إدريس و صاحب كتاب مسائل الرجال غير معلومة لنا، كما أنَّ صاحب كتاب مسائل الرجال أيضاً لا نعرفه، و لم نر توثيقاً لمحمد بن أحمد بن محمد بن زياد، و لا لموسى بن محمد بن علي بن عيسى.

نعم كل ما ورد بشأن محمد بن علي بن عيسى هو قول النجاشى فيه (أنَّه كان وجهاً بقم و أميراً عليها من قبل السلطان) إذًا، هذه الرواية ضعيفة السند كما عرفت.

و كذلك يقال فى الرواية الثانية حيث لم تثبت الحجية لنسخة بصائر الدرجات، لوضوح عدم ثبوت النسخة بسند معتبر حتى و إن روى كل من النجاشى و الشيخ كتب الصفار، فإنَّ أسانيد كل من الشيخين إلى كتب الصفار ضعيفة أولاً، و بقطع النظر عن ضعف طريقتهم إلى كتب الصفار، فإنَّ روايتهم لكتبه كانت باستثناء كتاب بصائر الدرجات كما يصرح بهذا الشيخان النجاشى و الطوسى (قده)، إذًا، هذان

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٥

الحديثان لا دليل على حجيتهما لضعفهما سنداً، كما أنَّ مضمونهما، ليس متواتراً كى يحصل العلم به.

و ثالثاً: هو أنَّه لو سلِّم صحة سند الرواية، إلَّا أنَّ هذا الخبر مبتلى بالمعارض، لأنه يوجد خبر ثقة، بل يوجد سنَّة قطعية متواترة على حجية خبر الثقة.

و بعبارة أخرى، إن هذا الخبر معارض بالدليل القطعي لحجية خبر الواحد، و مع هذه المعارضة يسقط عن الحجية، بل لا نحتاج لمعارضته بالدليل القطعي، بل لو كان معارضاً بخبر ثقة واحد لكفى، لأن السيرة العقلانية إنما انعقدت على حجية خبر ثقة غير معارض، إذاً، فلا حجية له، إذاً، الاستدلال بهذه الطائفة غير تام.

و أما الطائفة الثانية: و هي أخبار العرض على كتاب الله تعالى، فالاستدلال بها يستدعى بحثاً طويلاً الذيل قد فصلناه في بحث تعارض الأدلة فيمكن الرجوع إليه.

لكن توضيحاً و تميماً لفائدة البحث حيث لم أحضره في الدورة الأولى التي بحثه فيها أستاذنا الشهيد (قده) رأيت - و بملاك إذن الفحوى - أن أنقل معالجة هذه الطائفة الثانية عن كتاب مباحث الأصول من جزئه الثاني، و هو تقرير من أثق بدينه و تقواه، و فهمه و علمه بمباني السيد الشهيد (قده)، عنيت به آية الله الحجة الثقة الثبت سماحة السيد كاظم الحائري (دام ظلّه و دامت إفاداته و إفاداته) حيث يقتر في معالجة هذه الطائفة فيقول:

و أما الطائفة الثانية، و هي ما دلت على تحكيم الكتاب الكريم في خبر الواحد، فإنه يمكن تقسيم العناوين الواردة فيها بشكل رئيس إلى عنوانين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٦

العنوان الأول: هو عنوان موافقة الكتاب.

العنوان الثاني: هو عنوان مخالفة الكتاب

أما العنوان الأول، و هو عنوان موافقة الكتاب، فقد يقال: إن جعل المعيار موافقة الكتاب و عدمها يسقط كل خبر واحد لم يرد بمضمونه نص في القرآن الكريم في الحجية.

و أما الخبر الموافق لمضمون الكتاب، فقد أبدى الأستاذ الشهيد (قده) بشأنه احتمالين في بحث التعادل و التراجيح كما ينقل الحجة الحائري (حفظه المولى).

الاحتمال الأول: هو أن لا يكون مضمولاً لما يستفاد من روايات عدم حجية ما لم يوافق الكتاب، لأنه خارج عن مفاد رواية نفي الحجية موضوعاً، لأن موضوع نفي الحجية من هذه الروايات إنما هو ما لم يوافق الكتاب، و تظهر أثر حجية ما لم يوافق الكتاب، في مثل ما إذا كان الحديث الموافق للكتاب أخص من الكتاب مثلاً، فتستفاد منه بعض الفوائد التي تستفاد من الخاص، و لا- تستفاد من العام، كال تخصيص.

الاحتمال الثاني: هو أن يقال إن الردع عمّا لا يوافق الكتاب من الأخبار الآحاد ردع عرفاً عن حجية خبر الواحد إطلاقاً حتى ما وافق الكتاب، و ذلك لأن الثمرة التي أشرنا إليها لحجيتها ما وافق الكتاب أمر نادر، فيكون المفهوم عرفاً من الردع عمّا لا يوافق الكتاب هو بيان أن خبر الواحد غير حجة، و أنه إن كان موافقاً للكتاب، فالأخذ بمضمونه أخذ في الحقيقة بالكتاب، و إن لم يكن موافقاً للكتاب لم يجز الأخذ بمضمونه، فخبر الواحد بشكل عام ساقط عن الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٧

و قد استظهر أستاذنا الشهيد في بحث التعادل و التراجيح - بعد فرض دلالة الروايات على الردع عمّا لا يوافق الكتاب - الاحتمال الثاني، أي الردع عن مطلق خبر الواحد.

و قد أورد على هذا الاستدلال بالعنوان الأول في كلمات المحققين بما يرجع محصله إلى وجهين.

الوجه الأول: هو أن روايات الباب و إن كانت متواترة إجمالاً، إلا أن الذي يثبت بالتواتر الإجمالي إنما هو أخصّ العناوين، و هو عنوان مخالفة الكتاب، فالنتيجة إذاً إنما هي سقوط ما خالف الكتاب عن الحجية.

أما ما يفرض فيه تمامية الإطلاق لكل خبر لم يوافق الكتاب، فليس إلا من أخبار الآحاد، فلا يمكن الاستدلال به على عدم حجية خبر

الواحد.

و هذا الوجه - بقطع النظر عن تكميله بضم ضميمة - لا - يتم، إذ بالإمكان أن يقال في مقابل ذلك: إنه إن لم يمكن الاستدلال بخبر الواحد على نفى حجتيه نفس ذلك الخبر، فالاستدلال به على نفى حجتيه باقي الأخبار لا عيب فيه، فنحن نثبت حجتيه هذا الخبر بالسيرة العقلائية الدالة على حجتيه خبر الواحد، وهذا الخبر هو رادع عن الأخذ بتلك السيرة في باقي الأخبار.

الوجه الثاني: هو أننا نعلم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة عنهم لا يوجد مضمونها في القرآن الكريم، وهذا العلم الإجمالي ليس موجوداً عندنا فقط، بل هو موجود عند كل أحد حتى من سمع الإمام (عليه السلام) يقول: (إن ما لم يوافق الكتاب فهو زخرف)، و من الواضح أن إطلاق هذه الأخبار مناقض لهذا العلم الإجمالي، فلا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٨

بدّ إذاً من التأويل، و إذا سقط ظهورها عن الحجتيه و تعين التأويل، انفتحت أبواب عديدة للتأويل، كالحمل على مورد التعارض، و بيان مرجحية الكتاب لأحد الخبرين المتعارضين، أو الحمل على مورد أصول الدين، و نحو ذلك من الوجوه. و هذا الوجه أيضاً غير تام بحسب الصناعة ما لم تضم إليه الضمائم التي سنشير إليها إن شاء الله -، و ذلك لأن لسان جعل الموافقة معياراً يكون على نحوين.

فتارة يفرض كونه ناظراً إلى الإخبار عن عدم صدور ما لا يوافق الكتاب عنهم كما يظهر من كلمة زخرف [١٨]. و أخرى يفرض كونه ناظراً إلى نفى الحجتيه - لا - نفى الصدور كما يظهر من قوله (عليه السلام) (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و إلا فالذي جاءكم به أولى به) [١٩]. و قد أبدى أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح في قوله: (أولى به) احتمالين.

الاحتمال الأول: هو أن يكون المقصود، (أولى به منكم)، لأنه أدري بصدقه و كذبه، و هذا يعني نفى الحجتيه، و قال (قده)، إن هذا الاحتمال هو الظاهر من الحديث.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المقصود (أولى به مني)، أي من الإمام (عليه السلام) و هذا يعني نفى الصدور.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٦٩

فبالنسبة للأول يتفنعنا العلم الإجمالي بصدور ما لا يوافق الكتاب في المقام، للقطع عندئذٍ بكذب ظاهر تلك الأخبار، فيحمل على بعض المحامل بعد عدم إمكان التخصيص فيها بأن يقال مثلاً: (ما لم يوافق القرآن فهو زخرف، إلا الرواية الفلانية)، لأن هذا لا ينسجم مع فرض جعل المقياس و المعيار، فإن تلك الأحاديث تأتي عن التخصيص، لأن لسانها الاستنكار، و هو لا يناسب قبول التخصيص. و أما بالنسبة للثاني، و هو ما كان لسانه نفى الحجتيه، فالعلم الإجمالي بالصدور لا يتفنعنا في الرد على ذلك، إذ لا منافاة بين عدم حجتيه كل خبر من مجموعة من الأخبار، و بين العلم الإجمالي بصدور بعضها.

و التحقيق هو، أن هناك احتمالاً يتبادر إلى الذهن في تفسير معنى الموافقة الموجودة في تلك الروايات، فإن تمّ هذا الاحتمال و بلغت مؤيداته إلى درجة توجب حصول الاطمئنان به و انعقاد ظهور الكلام عليه، كانت هذه الأخبار أجنبية عن محل الكلام إطلاقاً، و إن لم يبلغ الأمر إلى درجة الاطمئنان أو الظهور بالنسبة لجميع روايات الباب فلا بدّ من استئناف البحث.

و ذاك الاحتمال هو، أن يكون المقصود بموافقة الكتاب الكريم الملاءمة للمزاج و الإطار العام للقرآن، بأن لا يكون مخالفاً لمسلمات الشريعة التي يكون مثالها الكامل هو القرآن، باعتبار أن القرآن هو كتاب الشريعة و دستورها، و هذا معناه حمل الروايات الواردة في تحكيم الكتاب بالموافقة و عدمها في الأخبار بشكل عام، على الموافقة و المخالفة للمزاج و الإطار العام للقرآن [٢٠]، و بناءً على هذا الاحتمال

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٠

يكون محصل هذه الأخبار هو، أنه كلما ورد حديث غير موافق في المضمون للإطار و الذوق العام للكتاب الكريم، كان هذا الحديث ساقطاً، سواء كان في الأحكام أو في العقائد، وهذا الحديث في الحقيقة مما يقطع بعدم مطابقتها لمضمونه للواقع، لعدم ملاءمته مع مسلمات الشريعة.

وقد مثل أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح لذلك، بما إذا ورد ما يحلل الكذب و الإيذاء في اليوم التاسع من ربيع، فإن هذا مخالف للروح العامة للكتاب، أو ما يذم طائفة من البشر و يبين خسيتهم و دناءتهم و أنهم قسم من الجن، فإن هذا أيضاً مخالف للروح العامة للكتاب المبنية على أساس المساواة بين الأقوام و الشعوب، و على هذا لا ترتبط هذه الأخبار بما نحن فيه أصلاً، و يوجد لهذا الاحتمال بعض أمور تكون مؤيدة له، أو موجبة لاستشعاره، أو قرينة عليه على اختلاف مراتب التأيد.

فمنها: أنه يوجد في جملة من الأخبار عنوانان، فقيل: (ما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه) [٢١] و لم يفرض شق ثالث، فلو فرض أن المراد بالموافقة هي الموافقة لنص خاص للكتاب، و بالمخالفة هي المخالفة لنص خاص له، لكان الشق الثالث المسكوت عنه في المقام أكثر من كلا هذين القسمين، إلا أن يلتزم بتأويل أحد العنوانين، بأن تحمل الموافقة على عدم المخالفة، أو المخالفة على عدم الموافقة.

و منها: أن ظاهر قوله، (ما وافق كتاب الله فخذوه)، أن الأمر بالأخذ هنا أمر مولوى في مقام جعل الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧١

و لو كان المراد بالموافق، الموافق لشخص آية معينة، لم يظهر لجعل الحجية له أثر إلا في فروض نادرة، إذ تكفي تلك الآية. و هذا بخلاف ما إذا كان المقصود الموافقة للمزاج العام للكتاب فزكاة التجارة مثلاً: موافقة للمزاج العام للكتاب، لكنها مع ذلك بحاجة إلى حجية الخبر الدال عليها، لعدم دلالة آية عليها.

و منها: ما ورد في بعض روايات الباب من أنه (إذا وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به) [٢٢]، فإن ظاهر ذلك، أن وجود شاهد ثانٍ يوجب التأكيد في ملاك الأخذ، مع أنه لو كان المقصود الموافقة بمعنى دلالة آية على مفاده، لم تكن دلالة آية ثانية عليه موجبة لتأكيد ملاك الأخذ كما هو واضح.

و هذا بخلاف ما لو كان المراد، الموافقة للمزاج العام، فإنه كلما كانت المناسبة مع عدد أكبر من المسلمات و عدد أكثر من الأذواق المستكشفة للشريعة الإسلامية، يكون ملاك الأخذ عندئذ أقوى لا محالة.

و منها: أن قسماً من تلك الأخبار يدل على نفى صدور ما لا يوافق الكتاب منهم و استنكار ذلك، لا مجرد نفى الحجية [٢٣]، بينما من الواضح أن ورود ما لا يوافق نصاً خاصاً من الكتاب ليس بعيداً عن شأنهم، بل هو من شأنهم.

و من المعلوم لدى المسلمين جميعاً، أن القرآن الكريم، لا يحتوي على تمام أحكام الشريعة بلا خلاف في ذلك بين الشيعة و العامة، فنحن نأخذ بقيّة الأحكام عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمتنا و هم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٢

يأخذونها عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمتهم، و إنما الذي لا يناسبهم هو، صدور ما لا يوافق الذوق العام للكتاب الكريم، و لا يلائم المسلمات.

و منها: ما في بعض تلك الروايات من عنوان (وجود ما يشبهه في الكتاب) [٢٤]، و لعله لا يخفى ظهور ذلك في ما ذكرناه.

و هذه الشواهد التي ذكرناها ليست متساوية و ليس كلها قوياً إلى حد يوجب صرف ظهور الرواية إلى الاحتمال المطلوب.

على أن هذه الشواهد لا تستوعب تمام روايات الباب، فيبقى ما لا يشتمل على شيء من هذه الشواهد.

و التحقيق هو، أن أكثر الروايات التي جاء فيها ذكر موافقة الكتاب - بعد فرض عدم كون المقصود من الموافقة، الموافقة مع المزاج العام - لا تدل في الحقيقة على أكثر من إسقاط ما خالف الكتاب عن الحجية، فإن جملة منها ذكر فيها عنوان الموافقة و المخالفة معاً، فقال: (ما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه)، و من الواضح، أن هذا ظاهر في إعطاء الضابط الكلي، و هذا لا يناسب مع ما هو معلوم من أن الشق الثالث، و هو الذي لا يوافق و لا يخالف الكتاب، هو القسم الأوسع من الأخبار، إذ، فلا بد إما من حمل الموافقة على عدم المخالفة، أو المخالفة على عدم الموافقة، فإن لم ندع أن الظاهر عرفاً هو تحكيم الضابط الأخص في الضابط الأعم، و حمل عدم الموافقة و هو الأعم، على المخالفة و هي الأخص، فلا أقل من فرض الإجمال، حينئذ، فلا يمكن التمسك بهذه الأخبار لنفي الحجية إلا بالقدر المتيقن و هو المخالف للكتاب.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٣

و كذلك الحال في الروايات التي اقتضت على عنوان الموافقة، و توصيف ما لم يوافق الكتاب بأنه (زخرف) [٢٥] مثلاً، فإن الظاهر من التعبير بعدم موافقة الكتاب و هو السلب بانتفاء المحمول، أي أن توجد في الكتاب آية في بيان حكم مورد هذا الحديث و لا يوافقها هذا الحديث، لا السلب بانتفاء الموضوع.

و هذا ظهور يتفق كثيراً في الأعدام المضافة إلى جملة من العناوين، و إن شئت فعبّر عنه بالظهور في العدم المقابل للملكة، دون العدم بانتفاء الموضوع، فقولنا: فلان ليس ببصير، أو ليس بأعمى، ظاهر في أن من شأنه أن يكون بصيراً أو أعمى، لكنّه ليس ببصير، أو ليس بأعمى، لا أنه كالجدار، لا موضوع فيه للبصر، أو للعمى.

إذاً لا يبقى ما يدل على أن المقياس هو الموافقة، عدا لسان واحد، هو، (إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)، و إلا فالذي جاءكم به أولى به) [٢٦].

و قد مضى أننا لا نحتاج في مقام إثبات الردع إلى السنّة المتواترة، بل يكفي خبر واحد مشمول للسيرة العقلانية في نفسه، و هذا اللسان وارد في رواية ابن أبي يعفور من قبل أناس كلهم ثقاء، فهو مشمول للسيرة العقلانية، رادع عن باقي الأخبار غير الموافقة للكتاب الكريم.

و هذا غاية ما يمكن أن يُنتصر به للاستدلال بما ورد من الإرجاع إلى موافقة الكتاب، على سقوط ما لا يوافق الكتاب، رغم عدم المخالفة أيضاً عن الحجية بعد تصفية روايات الباب، بحيث لم يبق منها عدا هذه الرواية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٤

و بعد الاستدلال بها بهذه الكيفية نقول: إن لذلك ثلاثة أجوبة.

الجواب الأول: هو، أنه لو تم الاستدلال بهذا الحديث، فإنما يتم بناءً على تمامية دلالة الآيات الرادعة عن العمل بالظن و غير العلم، على عدم الحجية، كى يكون هذا الحديث بنفسه موافقاً للكتاب، لكنك عرفت عدم تمامية دلالتها، فهذا الحديث يردع عن نفسه، لعدم موافقته للكتاب، و عندئذ، لا يمكن الأخذ به.

و هذا الجواب يتم ببركة تميمه و تكميله بأحد الوجهين الماضيين في الجواب الثاني من أجوبة الطائفة الأولى.

الجواب الثاني: هو أنه لو سلّمنا عدم شمول هذا الحديث لنفسه قلنا: أنه تقع المعارضة بين هذا الحديث، و بين الكتاب و السنّة القطعية بالعموم من وجه.

أما معارضته للكتاب بالعموم من وجه، فبناءً على فرض تمامية دلالة آية النفر على حجية خبر الواحد، فإن دلالتها على ذلك تكون بإطلاقها الدال على وجوب الحذر، سواء حصل العلم أو لا، ففرض حصول العلم مادة للافتراق للآية، وفرض ورود خبر في الأحكام لم يحصل العلم به ولا يوافق الكتاب مادة للاجتماع، والخبر الذي ورد في غير الأحكام من قبيل أصول الدين، أو كتاب السماء والعالم، ونحو ذلك، ولم يوافق الكتاب، ولم يحصل العلم به، مادة للافتراق لهذا الحديث، لأن الآية تختص باب الأحكام، بينما هذا الحديث ينفي حجية الخبر غير الموافق للكتاب في باب الأحكام بالإطلاق، وليس صريحاً في خصوص باب الأحكام وتشخيص الوظيفة العملية، فإن الجزء في قوله: (إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) محذوف، ولا شاهد على كون المحذوف مثل، فاعملوا به في صلاتكم و صومكم)، بل المناسب والقدر المتيقن من الجزء هو، (فأقبلوه)، أي انسبوا مفاده إلى الدين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٥

ولم نذكر هنا آية النبأ، واقتصرنا على آية النفر، لأن آية النبأ غير مختصة باب الأحكام.

وأما معارضته للسنة القطعية بالعموم من وجه، فلأن السنة القطعية دلت كما سيأتي إن شاء الله - على جعل الحجية لخبر الثقة في الأحكام، ولا يمكن تقييدها بخصوص ما إذا كان مضمونه موجوداً في القرآن الكريم، فإن هذا تقييد بالفرد النادر، ولكن يمكن تقييد بعضها بباب أخذ العامي للفتوى من الفقيه، فإن السنة القطعية لم تدل على حجية خبر الثقة بالنصوصية، وإنما دلت على ذلك بالإطلاق، فإن مثل قوله: (أ يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني) [٢٧]؟ فقال (عليه السلام) (نعم)، يدل بالاطلاق على أمرين: أخذ العامي للفتوى من الفقيه، وأخذ الفقيه للخبر من الراوي، فإن كليهما أخذ لمعالم الدين.

فالفتوى مادة للافتراق للسنة القطعية، والخبر الذي لا يوافق الكتاب، إن كان في مثل أصول الدين، وأخبار السماء والعالم، فهو مادة للافتراق لهذا الحديث، وإن كان في باب الأحكام فهو مادة للاجتماع.

فإذا كان هذا الحديث معارضاً للكتاب والسنة القطعية، كان مردوعاً عنه بما دل على طرح المخالف للكتاب والسنة القطعية.

فكما يقال: إن هذا الحديث مشمول للسيرة العقلانية، و رادع عن باقي الأحاديث، يمكن أن يقال: إن ما أمر بطرح مخالف الكتاب والسنة مشمول للسيرة العقلانية و رادع عن هذا الحديث، وما سيأتي من الخبر المختار تمامية الاستدلال به على طرح المخالف ولو بالعموم من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٦

وجه، وإن كان قد نص فقط على مخالفة الكتاب، لكننا نفهم أن ذلك بنكته قطعية الكتاب، فلا فرق في ذلك بين الكتاب والسنة القطعية.

إن قلت: إن الردع ثابت من الطرفين، فرواية ابن أبي يعفور تردع عما يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة، إذ لا شاهد له من الكتاب والسنة، وما يطرح ما يخالف الكتاب والسنة يردع عن رواية ابن أبي يعفور المخالفة للكتاب والسنة الدالين على حجية خبر الواحد.

قلت: أولاً: يكفينا الترادع من الطرفين والتساقط، إذ نرجع بعد ذلك إلى الكتاب والسنة القطعية الدالين على حجية الخبر الواحد.

و ثانياً: إن رواية ابن أبي يعفور لا تردع عن الأخذ بما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنة، فإن تلك الرواية إن كانت صادرة من الإمام (عليه السلام) فما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنة قد وافق السنة، فإن تلك الرواية تدل على عدم حجية خبر الموافق، وهذا يدل على عدم حجية المخالف، والمخالف قسم من غير الموافق و داخل فيه.

و إن لم تكن صادرة عن الإمام (عليه السلام) فدليل حجية الخبر الواحد ثابت على حاله، ولا إشكال عليه من ناحية هذه الرواية.

و ثالثاً: إن الترادع يكون بين إطلاق رواية ابن أبي يعفور، ونفس الحديث الدال على طرح ما خالف الكتاب والسنة، وإطلاق الأول

مبتلى بالمعارض، و هو أدلة حجية الخبر، فلا يفيد ردعه.

الجواب الثالث: هو أننا لو قطعنا النظر عما دلّ على عدم حجية المخالف للكتاب و السنة القطعية، قلنا: إن السنة القطعية الدالة على حجية خبر الثقة مقدمة على رواية ابن أبي يعفور، لأنّ بعض الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة مما يشكل جزءاً من التواتر، و إن كان دالاً على ذلك بالإطلاق، فتكون دلالة السنة القطعية على حجية خبر الثقة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٧

دلالة إطلاقية، لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات، و لكن بعض تلك مما هو تام سنداً، يدل على حجية خبر الثقة بالخصوص. إذ، فرغم أنّ النسبة بين السنة القطعية تصلح للقرينة و الحاكمية على إطلاق رواية ابن أبي يعفور، على حدّ حكومه الخاص على العام و قرينته، و رواية ابن أبي يعفور لا تصلح للقرينة و الحاكمية على السنة القطعية. أمّا عدم صلاحية رواية ابن أبي يعفور لذلك فواضح، لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، و لا نكتة لتقدمها على السنة القطعية من سنخ تقديم الخاص على العام.

و أمّا صلاحية إطلاق السنة القطعية للتقدم على إطلاق رواية ابن أبي يعفور، كتقديم الخاص على العام، فلاّ أنّ إطلاقها يدلّ على حجية ذلك القسم منها الدال بالخصوص على حجية خبر الثقة في الأحكام الذي نسبته إلى رواية ابن أبي يعفور نسبة الخاص إلى العام. و هذا المطلب يمكن بيانه بعدة تقريبات صناعية تحت صياغة الدور و نحو ذلك.

و قد ذكر أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح في مقام تقريب هذا البيان بصياغة الدور، أنّ تمامية مقتضى الحجية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم تخصيصها بذاك الخبر الواحد الذي هو فرع عدم حجيتها بإطلاق الكتاب و السنة القطعية، أي عدم حجية إطلاق آية النفر أو السنة القطعية فتمامية مقتضى الحجية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم حجية إطلاق آية النفر و السنة القطعية، و ما يكون فرع عدم شيء، يستحيل أن يمنع عن ذلك الشيء، و إلّا لزوم الدور.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٨

و جوهر المطلب هو ما ذكرناه، و لعله لا- نظير لهذين العامين من وجه في تمام الفقه، بأن يقع التعارض بين عامين من وجه، و يكون الأمر بحيث لو قدّمنا هذا على ذاك، كان في قوّة تقديم أحد العامين من وجه على الآخر بلا مبرر، و لو قدّمنا ذاك على هذا، كان التقديم بالمبرر الذي يجعل الخاص مقدماً على العام، و من المعلوم أنه متى ما دار الأمر بين تقديم هذا بلا مبرر، و تقديم ذاك بمقتضى الصناعة، تعيّن الثاني في مقابل الأول لا محالة.

و قد أفاد أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح، أنّ هذا إنما يكون بناءً على كون رواية ابن أبي يعفور، إسقاط حجية خبر الواحد مطلقاً.

أمّا لو قلنا: إنّ مفادها إسقاط ما لا شاهد له من الكتاب، فالأمر أوضح، لأنّ خبر الواحد الذي دلّ على حجية أخبار الآحاد في الأحكام، له شاهد من كتاب الله، و هو آية النفر، فهذا حجّة يقيناً، فتخصص به رواية ابن أبي يعفور بلا حاجة إلى ما عرفته من البيان. و لأستاذنا الشهيد (قده)، جوابان آخران على رواية ابن أبي يعفور، ذكرهما في بحث التعادل و التراجيح.

الجواب الأول: هو أنّ رواية ابن أبي يعفور بعد تفسيرها بنفى الحجية لا محيص عن تخصيصها بأصول الدين و نحوها من المعارف الإلهية، من قبيل تفاصيل القيامة و أمثال ذلك و لا تشمل الأحكام، و ذلك لوجود مخصص قطعي كالمتمصل، و هو ارتكاز الأصحاب و منهم نفس ابن أبي يعفور راوى هذه الرواية- الذين كانوا يهتمون بضبط الأحاديث و لو مع الواسطة، و يعملون بها و ينقل أحاديث الآخرين، و يتوقعون من الآخرين العمل بهذا النقل، فإنّ حجية الخبر في باب الأحكام كانت ارتكازية عندهم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٧٩

أمّا لو فرض ظهور رواية ابن أبي يعفور في نفس الصدور، فنحن قاطعون بكذب مفادها، حتى في مثل أصول الدين.



ففرق بين الإمام وبين الفقيه الاعتيادي، فالفقيه لا يجوز له الإفتاء بغير ما في الكتاب والسنة.

أمّا الإمام (عليه السلام) فمن شأنه حسب فكرة الشيعة عن الإمامة أن يبين التفاصيل والأمور التي لم تصلنا في الكتاب أو سنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، على أننا نعلم إجمالاً بوقوع ذلك عنهم في الأصول والفروع، للتواترات الإجمالية فيها، إذًا، فيحمل الحديث على محمل التقيّة، وأنّ الإمام (عليه السلام) فرض نفسه لدى ذكره لهذا النص بمنزلة إنسان اعتيادي كأي عالم آخر من العلماء كما كان ذلك معتقد العامة بشأنهم-، فليس من حقه (عليه السلام) أن يبين شيئاً ليس في كتاب الله، أو سنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

وإن فرضنا إجمال الرواية بين المعنيين، أي نفى الحجية، ونفى الصدور، فالنتيجة تتبع أخس المقدمات، وتكون الرواية مردّدة بين معنى نطق بكذبه، ومعنى لا يجري في باب الأحكام، فعلى أي حال، لا أثر لهذه الرواية في باب الأحكام. وقد أبدى أستاذنا الشهيد (قده) هنا وجهاً آخر- على تقدير إجمال الرواية بين المعنيين، أي نفى الحجية، ونفى الصدور- لرفع هذا الإجمال وتفسيرها بمعنى نفى الحجية، وذاك الوجه هو، التمسك بأصالة الجهة، باعتبار أنه لو حمل على معنى نفى الصدور لكان ذلك محمولاً على التقيّة، فأصالة الجهة تعين المعنى الآخر، وهو نفى الحجية.

ثم إن أستاذنا الشهيد (قده) أورد على ذلك، بأن أصالة الجهة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٠

مفادها قضية شرطية، وهي أن المعنى الفلاني، إن كان مراداً استعمالياً، فهو مراد جدى، وهذه القضية الشرطية بالنسبة لمعنى نفى الصدور في المقام ساقطة قطعاً، إمّا تخصيصاً، أو تخصصاً، والأصول العقلائية عند العلم الإجمالي بالتخصص أو التخصيص لا تجرى. نعم تجرى أصالة الجهة بلحاظ المعنى الآخر، وهو نفى الحجية، ومفادها أنه لو كان نفى الحجية مراداً استعمالياً، فهو مراد جدى، لكن صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق شرطها، فلا يثبت أن نفى الحجية هو المراد، فعلى المراد الاستعمالي هو نفى الصدور المحمول على التقيّة.

لكن أستاذنا الشهيد (قده) قد عدل في الدورة الأخيرة عن هذا الرأي وأفاد: أن أصالة الجهة منشؤها هو غلبة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدى، وهي كما تقتضى إثبات المراد الجدى عند ثبوت المراد الاستعمالي، كذلك تقتضى نفى المراد الاستعمالي عند انتفاء المراد الجدى، وحمل الكلام على آخر من المعاني المحتملة.

وأصالة الجهة، نسبتها إلى المحورين، وهما المراد الاستعمالي، والمراد الجدى، على حد واحد، فهي تقتضى التطابق بينهما، وليست متجهة إلى مركز واحد، وهو المراد الاستعمالي.

الجواب الثاني: هو أنه لو سلّمنا تعارض رواية ابن أبي يعفور بما يساويها في النسبة من أدلة الحجية، أو ما تكون النسبة بينه وبينها العموم من وجه وتساقيهما، فالمرجع بعد ذلك ليس هو أصالة عدم الحجية، بل المرجع العام الفوقاني لو كان عندنا، من قبيل مفهوم آية النبأ بناءً على تماميته.

وقد جاء في كتاب تعارض الأدلة وجه آخر لإسقاط رواية ابن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨١

أبي يعفور بناءً على معارضتها بالتباين أو العموم من وجه للكتاب أو السنة القطعية الدالين على حجية خبر الثقة، وهو عبارة على أن رواية ابن أبي يعفور تسقط عندئذٍ عن الحجية، لا بروايات الردع عمّا خالف الكتاب والسنة كي يرجع الكلام إلى أحد الوجوه السابقة بإسقاطها، هي لنفسها عن الحجية، إذ ما مضى من احتمال كونها رادعة عن باقى أخبار الآحاد غير الموافقة للكتاب من دون أن تردع عن نفسها، لأنها تقرّب نحو الكتاب، غير وارد هنا، لأن هذه الرواية قد افترضناها معارضة للكتاب والسنة القطعية، فلئن كان ما لا يوافق الكتاب والسنة غير حجّة، فهي أولى بعدم الحجية.

و أما العنوان الثاني - وهو عنوان مخالفة الكتاب - فالروايات الواردة في الردع عما يخالف الكتاب، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول: هو ما يكون في مقام بيان نفي الحجية [٢٨].

و هو يشمل المخالفة بالأخصية فضلاً عن المخالفة بالعموم من وجه، و فضلاً عن المخالفة بالتباين. و العلم الإجمالي بورود أخبار مخالفة عنهم لا ينافي عدم الحجية، غاية الأمر أنه في مورد العلم الإجمالي تطبق قوانين العلم الإجمالي. أما مورد العلم التفصيلي بالمخالفة فهو خارج عن مفاد الحديث. القسم الثاني: هو ما يكون في مقام الإخبار عن عدم الصدور بلا بيان نكته في ذلك [٢٩].

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٢

و هذا لا يمكنه أن يشمل المخالفة بالأخصية و نحوها، و إنما كان بنفسه معلوم الكذب، للعلم الإجمالي بورود الأخبار المعارضة للكتاب عنهم بمثل الأخصية.

و هذا العلم الإجمالي كالتقريب المتصلة، لأنه علم إجمالي عام، و ارتكاز متشرعي موجود عند الكل حتى الراوي نفسه، فيصرف ظهور الحديث إلى خصوص المخالفة التباينية، و المخالفة بالعموم من وجه على كلام في الثاني.

القسم الثالث: هو ما دلّ على نفي صدور المخالف، مع بيان نكته ذلك، (من أن هذا لا يناسبنا، و أن قولنا قول الله)، و نحو ذلك. و هذا لا يشمل المخالفة بالعموم من وجه، كما لا يشمل المخالفة بالعموم المطلق، فإنّ ورود ما لا يلزم من تقديمه على الكتاب عدا التخصيص و التقييد للكتاب ليس ممّا لا يناسبهم بلا فرق بين كون ذلك بنحو الأخصية أو العموم من وجه. نعم في مورد العموم من وجه لا يساعد اللفظ على الجمع بالتخصيص، لكن على فرض التقديم لا يلزم إلّا محذور التخصيص لا التكذيب، و هو ليس بعيداً عنهم.

فهذا القسم يختص بالمخالفة التباينية، بل لعله لا يشمل أيضاً مطلق موارد المخالفة التباينية، بل بعض موارد. إذا عرفت ذلك قلنا: بناءً على ما مضى نقله عن الأصحاب - رض - من أن روايات الباب إنما تثبت أخص المضامين، لأنه الذي يتركز عليه التواتر الإجمالي، و ما عداه لا يثبت في المقام، لعدم إمكان الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد. بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٣

هنا يمكن القول: بأنّ أخصّ المضامين إنّما هو ما دلّ على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة التباينية، و لا ضير في ذلك. أمّا بناءً على ما مضى ممّا من إمكان الاستدلال بخبر الواحد المشمول للسيرة العقلية على عدم حجية أخبار أخرى غيره، فقد يقال في المقام:

إنّ هناك رواية واحدة صحيحة السند و مشمولة للسيرة العقلية، و تدلّ على الردع عما خالف الكتاب و لا تشمل نفسها، لأنها غير مخالفة للكتاب، و مفادها ليس هو الردع عما يخالف الكتاب مخالفة تباينية فحسب، بل إطلاقها يشمل المخالف بالأخصية، و هي صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة، و على كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه) [٣٠]، فهذه الرواية مستجمعة لجميع النكات المطلوبة في مقام إثبات عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و لو بالأخصية.

فهي أولاً: صحيحة السند و مشمولة للسيرة العقلية. ثانياً: إنّ مدلولها نفي الحجية، لا نفي الصدور، لتكون مختصة بمرتبة خاصة من المخالفة، فإنّ الموجود فيها، الأمر بالترك و النهي عن العمل، و يكون ذلك مساوفاً لإسقاط الحجية، و ليس ذلك ناظراً إلى الإخبار عن عدم المطابقة للواقع.

و ثالثاً: إنّ هذه الرواية مخصوصة بخصوص باب الأحكام، بقربها ما في صدرها من (أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في

الهلكتة)، فالنسبة بين هذه الرواية و السنة القطعية الدالة على حجية الخبر

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٤

الثقة في الأحكام هي الأخصية مطلقاً لا العموم من وجه، حتى يرد عليها الإشكال السابق في رواية ابن أبي يعفور. وقد ذكر أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح، أنه يمكن أن يقال: إن عنوان، (ما خالف كتاب الله)، لا يختص بالأخبار، بل يشمل غيرها من قبيل القياس و الشهرة و الإجماع المنقول و غير ذلك مما خالف الكتاب، سواء كان حجة في نفسه أو لا، إذاً فالنسبة بين هذه الرواية و دليل حجية خبر الثقة هي العموم من وجه لا العموم المطلق.

و ذكر رضوان الله تعالى عليه- في علاج ذلك: أن كون النسبة العموم من وجه لا تمنع عن تقديم هذه الرواية، لأن هذه الرواية تبين المانعية، أي تجعل مخالفة الكتاب مانعة عن الحجية في كل ما تفترض حجته لو لا المانع، فلها نظر إلى كل أدلة الحجية، فتقدم عليها بالحكومة، من قبيل ما لو وردت رواية تدل على شرطية الطهارة، أو مانعية الحدث في جميع العبادات، فإنها تقدم على إطلاق جميع أدلة العبادات لو كانت مطلقاً.

و أضاف في كتاب تعارض الأدلة علاجاً آخر، و هو أن القدر المتيقن من روايات الردع عما خالف الكتاب هو، خبر الثقة، باعتباره الفرد البارز و المتعارف و الداخلة في محل الابتلاء وقتئذ الذي كان تُتربح مخالفته للكتاب تارة، و موافقته له أخرى، فلا يمكن تخصيصها بغير خبر الثقة، فهي بحكم الأخص.

و رابعاً: أن ما مضى من إشكال شمول ردع الحديث لنفسه الذي أكملناه بياناً، لا يأتي هنا، بعض فرض الالتفات إلى ما سيأتي- إن شاء الله- من عدم تمامية آيتي النبأ و نفر على حجية خبر الواحد، فإن هذا الحديث إنما ردع عما يخالف الكتاب، و هو بنفسه ليس مخالفاً للكتاب.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٥

إذاً: فهذه الرواية خير رواية في مقام إسقاط الخبر المخالف للكتاب و لو بالأخصية عن الحجية.

و ما يدعى من أن المخالفة في نفسها لا تشمل المخالفة بالعموم و الخصوص المطلق، لأن الخاص ليس بحسب الفهم العرفي معارضاً للعام، غير صحيح، فإنه لو أُريد بعدم التعارض عدم وجود التنافي بينهما في مقام الدلالة، فهذا خلاف الواقع، بناءً على ما بيناه في بحث الظواهر، من أن القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور التصديقي.

و إن أُريد بذلك عدم استحكام التنافي بحيث يوجب التساقط، بل يقدم هذا على ذاك في مقام الحجية، فهذا صحيح، إلا أن هذا علاج للتعارض، و ليس موجباً لنفي صدق عنوان المخالفة، فإن الملحوظ في المخالفة إنما هو عالم الدلالة و الظهور، و المخالفة في هذا العالم ثابتة و إن قدم أحدهما على الآخر في مقام الحجية.

و قد أفاد أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح في تحقيق حال الجواب عن صحيحة جميل بن دراج، بأن مثل المخالفة بالأخصية لا تعد مخالفة.

و كذلك الجواب عنها، بأن العلم الإجمالي بصدور مثل المخالفة بالأخصية يمنع عن الاستدلال بها على عدم حجية المخالف بالأخصية و نحوها:

إن تحقيق الحال في هذين الجوابين موقوف على فهم معنى ما جاء فيها من مخالفة الكتاب، فهل المقصود بها المخالفة لمضمون الكتاب مطلقاً؟ أو المخالفة لمضمون الكتاب الذي يكون حجة لو لا هذا المعارض؟ أو المخالفة لمضمون الكتاب التام فيه مقتضى الحجية رغم هذا المعارض؟.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٦

فعلى المقصود الأول، لا- يتم شىء من الجوابين، لأنَّ المخالفة بالقرينية هي أيضاً مخالفة، فلا يتم الجواب الأول، و العلم الإجمالى بالصدور لا ينافى العلم الإجمالى، فلا يتم الجواب الثانى.

و على المقصود الثانى، لا- يتم الجواب الأول أيضاً، لثبوت الحجية اللوائية فى المقام، أى لو لا المعارض لكانت الآية حجة، إذًا، فالحديث مخالف لمضمون الكتاب الذى يكون حجة لولاه.

و أمّا الجواب الثانى: فبالإمكان أن يُقال بتمايمته، لأنَّ العلم الإجمالى بالتخصيص و التقييد يسقط عمومات الكتاب و مطلقاته عن الحجية، و لا تعود إلى الحجية إلّا بعد الحصول على المقدار المعلوم بالإجمال ضمن المخصصات و المقيدات، إذًا، فالحجية اللوائية منتملة فى المقام، و عليه: فالمخصص فى المقام ليس مخالفاً لمضمون الكتاب المتمتع بالحجية اللوائية.

إلّا أنَّ المظنون انحلال هذا العلم الإجمالى فى المقام بما نعلم من تخصيصات و تقييدات قطعية عن طريق التواتر، أو الإجماع، أو ما يورث القطع أحياناً، من مثل الشهرة و الإجماع المنقول، و بناءً على هذا، لا يتم هذا الجواب أيضاً.

و على المقصود الثالث، يكون حال الجواب الثانى هو حاله على الاحتمال الثانى، و يكون الجواب الأول تاماً، لأنَّ حجية الخبر المخالف بنحو القرينية تُسقط الكتاب عن الحجية الاقتضائية، لأنَّ قرينته الخبر تثلم اقتضاء حجية ذى القرينة.

أمّا ما هو الصحيح من هذه الاحتمالات الثلاثة، فقد كان مختار أستاذنا الشهيد (قده) فى بحث التعادل و التراجع هو، الاحتمال الأول، فإنَّ تقييد مخالفة الكتاب بأمر زائد، من فرض الحجية اللوائية أو الاقتضائية بحاجة إلى مؤنة زائدة.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٧

و لكن جاء فى كتاب تعارض الأدلة، ترجيح الاحتمال الثانى، لأنَّ الأمر بطرح ما خالف الكتاب ظاهر فى توجيه المكلف نحو العمل بالكتاب، و هذا إنّما يناسب فرض حجية الكتاب لو لا الخبر المخالف، أمّا أخذ قيد إضافى، و هو تمامية مقتضى الحجية رغم الخبر المخالف، فبحاجة إلى إعمال مؤنة زائدة مفقودة فى المقام.

و التحقيق رغم ذلك كله هو، الالتزام بحجية الأخبار المخالفة للكتاب بالعموم و الخصوص المطلق، و ذلك: لأنَّ هذا الحديث مخصّص بصحيحة الراوندى، و هى التى رواها الراوندى بسند تام عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: قال الصادق (عليه السلام) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه [٣١].

فإنَّ الظاهر من هذه الصحيحة، أنّ كل واحد من الحديثين بقطع النظر عن التعارض - كان حجة، و إلّا لما كان التعارض موجباً للتخير، و لم تكن حاجة إلى تحكيم الكتاب، و أخبار العامة و رفع التخير بذلك كما هو ظاهر الصحيحة، فقد دلّت هذه الصحيحة على حجية الخبر المخالف للكتاب بالجملة، بغض النظر عن خبر آخر معارض له، و هى لا- تدل على أزيد من حجية الخبر المخالف للكتاب بالأخصية و ما يشبهه مما يصلح للقرينة، و لا تشمل مثل المخالفة بالعموم من وجه، إمّا لأنها قضية مهملة، إذ ليست بصدد بيان الحجية حتى يكون لها إطلاق، و المهملة فى قوة الجزئية، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و هو ما ذكرناه.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٨

و إمّا لأنها بنفسها قضية جزئية توجد فيها قرينة على عدم إرادة مثل المخالفة بالعموم من وجه، و ذلك لأنَّ المخالف بالعموم من وجه للكتاب فى نفسه غير حجة بقطع النظر عن خبر آخر معارض له، إذ هو مبتلى بمعارضه الكتاب، فيسقط عن الحجية و لو من باب تساقط كلا المتعارضين عن الحجية، و قد قلنا: إنَّ ظاهر الصحيحة أنّ كلّاً من الحديثين لو لا الآخر لكان حجة.

ثمَّ إنَّ السيرة العقلانية القائمة بهذا الحديث لصحة سنده، غير مردوعة بما مضى من صحيحة جميل بن درّاج، إذ ليست هذه الصحيحة خلاف الكتاب، إذ لم يدل الكتاب على عدم حجية خبر مخالف للكتاب، فكل من الصحيحتين حجة، نأخذ بكلتيهما و نقيّد الأولى

بالتانية، لاختصاص الثانية بالمخالف بنحو القرينية.

فيتحصل من ذلك: أن كل خبر خالف الكتاب، إن كان بنحو يصلح للقرينية كالخاص بالنسبة للعام، فهو حجّة و يقدم على ظاهر الكتاب، و إن كان مخالفاً للكتاب بمثل العموم من وجه فهو غير حجّة، و يطرح و يؤخذ بالكتاب، لا- أنه يتساقط هو مع الكتاب بالتعارض عن الحجية.

وقد أورد أستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح، على تفسير هذا الحديث، بنفى الصدور بقرينة قوله: (إن على كل حق حقيقة، و على كل صواب نوراً)، بأن هذه العبارة لا تعنى ملازمة دائمية بين الحق و النور، و إنما هي تعبير عرفي، حيث تعارف القول بأن الحق واضح و أن الكلام الصادق تبدو أماراته، و هذا لا يعنى الملازمة الدائمة بين الصدق و ظهور أماراته، و يشهد لذلك قوله في صدر الحديث، (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)، فإن ما خالف الكتاب، أو ما لم يوافق، لو كان مقطوع الكذب، لم يكن شبهة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٨٩

و لأستاذنا الشهيد (قده) في بحث التعادل و التراجيح وجه آخر لحمل عدم الموافقة على المخالفة بعد فرض ضرورة إدخال ما لا يوافق و لا يخالف و هو الأكثرية الغالبة في أحد القسمين، و استبعاد خروجها من مورد نظر الحديث، و هو أن ارتكازية حجية تلك الأخبار عند المتشعبة جيلاً بعد جيل توجب صرف العبارة إلى تفسير الموافقة بعدم المخالفة دون العكس.

و يبقى الكلام في أن الحديث المخالف للكتاب بالعموم من وجه، هل يسقط عن الحجية في خصوص مادة الاجتماع، أو يسقط عن الحجية مطلقاً؟.

يمكن أن يتوهم أنه يسقط الحجية مطلقاً، لأن ظاهر النهي عن الإذن بحديث يخالف كتاب الله هو، إسقاط الحديث نفسه لا إسقاط إطلاقه، فإن عنوان الحديث عنوان وجداني بوحدة الكلام الصادر عن المتحدث، و لا ينحل إلى أحاديث متعددة، و هذا الأمر الواحد فرض كونه مخالفاً بنحو العموم من وجه.

لكن هذه الصحيحة لم يؤخذ فيها عنوان (الحديث)، و إنما أخذ فيها عنوان (ما خالف كتاب الله)، و ظاهره الدلالة و الكشف الذي يخالف كتاب الله، و إنما قلنا بشموله للأحاديث، لأنها القدر المتيقن من هذا الميزان، و لا نحتمل وروده في خصوص غير الأحاديث. و الدلالة بالمقدار المخالف للكتاب، إنما هي إطلاق الحديث لا أصل الحديث، إذاً فالصحيح، أن الساقط عن الحجية إنما هو مادة الاجتماع.

و في ختام الحديث، نتعرض لذكر رواية مذكورة في كتاب الكشي (قده)، كي نبث بعض الخصوصيات المتعلقة بهذه الرواية، و هي ما رواه بسند تام عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٠

عبد الرحمن: أن بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر فقال: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث و أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟

فقال: حدثني هشام بن الحكم، أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (و لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن و السنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث ما لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنّة نبينا (صلى الله عليه و آله و سلم) فإننا إذا حدّثنا قلنا: قال الله (عزّ و جلّ)، و قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)).

قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) و وجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم و أخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون

من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام) وقال لي: إنَّ أبا الخطاب كذب علي أبي عبد الله (عليه السلام) - لعن الله أبا الخطاب و كذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإننا إذا تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنَّة، إننا عن الله و عن رسوله نتحدث، و لا- نقول: قال فلان، و قال فلان، فيناقض كلامنا، إنَّ كلام أولنا مثل كلام آخرنا، و كلام أولنا مصدق لكلام آخرنا، و إذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه قولوا: أنت أعلم و ما جئت به، فإنَّ مع كل قول منا حقيقة و عليه نور، فما لا حقيقة له و لا نور عليه فذلك قول الشيطان.

و الإنصاف، أن من أصدق المصاديق للكلام الذي عليه نور، هو هذه الرواية، و ذكرنا هذه الرواية هنا، للبحث عن جهات ثلاث.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩١

الجهة الأولى: هي أنه قد يستشكل في المقام بلحاظ هذه الرواية الصحيحة سنداً، الواضحة دلالة، المخبر عن وجود دس في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) و أصحاب الباقر (عليه السلام)، فهذا يولد العلم الإجمالي بوقوع التحريف و التبديل و الدس في الروايات المأخوذة من تلك الكتب، فتسقط تمام تلك الروايات عن الحجية، و يؤكد هذا العلم الإجمالي ما في ذيل الحديث من إنكار الرضا (عليه السلام) روايات كثيرة ممَّا أخذها يونس (قده) من أصول الأصحاب.

و لا يُقال: إنَّ هذا الخبر يعارض أصحاب تلك الأصول، كي يُقال: ما هو المبرر لتقديم هذا الخبر على تلك الأخبار؟

فإنَّ هذا الخبر لا يكذب زواره و عمَّار الساباطي و غيرهما كي يقع التعارض بين خبره و خبرهم، و إنما ينصَّ هذا الخبر على أنه دُسيب في كتبهم روايات كاذبة، فما هو المخلص من ناحية هذا العلم الإجمالي؟

المخلص من هذا العلم الإجمالي، أن حدود هذا الوضع و الدس غير معلومة، و نحن نعرف أو نطمئن أن أصول الأصحاب كانت مكتوبة في نسخ متعدّدة، و أن كثيراً من الشيوخ كانوا يروون تلك الأخبار طبقة بعد طبقة عن الطبقة السابقة، فتتعدد النسخ لا محالة، و لا أقل من احتمال ذلك، و مقتضى العادة أن الدساس مهما يكن نافذاً ببصره و خبثه، لا يتفق له أن يدس في تمام النسخ، و إنما تتفق له السيطرة على بعض النسخ عن طريق الاستعارة أو طريق آخر فيدس فيها، و عليه فلسنا نعلم أن النسخ التي انتهت أمرها إلى المشايخ الثلاثة (رضوان الله عليهم) كانت من النسخ المدسوسة.

و هذا الحديث لم يبيِّن إلما قضية مهملة لا- إطلاق فيها، فدليل الحجية يشمل الطرق الصحيحة لهم- رضوان الله عليهم- إلى تلك الأصول، لاحتمال مطابقتها لتلك النسخ للواقع، بأن لم يجد الدس من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٢

أول الأمر إليها سبيلاً، أو أنها طُهرت من الدس بالتدريج و تطبيق نسخة على نسخة.

و إذا جاء هذا الاحتمال- حتى لو لم يصل إلى مستوى الظن- كفي في شمول دليل الحجية لتلك الطرق، و لا يبقى للعلم الإجمالي المذكور أثر في المقام.

الجهة الثانية: هي أنه قد يُقال في المقام: لو تم الاستدلال ببعض الروايات السابقة على تحكيم الكتاب في الروايات، بمعنى إسقاط ما يخالف الكتاب، بمثل العموم من وجه، من دون أن يتعارض و يتساقط، فظاهر هذه الرواية يخالف ذلك في مورد العلم بعدم الدس، لأنَّ ظاهرها، أن تحكيم الكتاب إنَّما هو بلحاظ الدس، إذ علل ذلك بالدس، فلو علمنا في حديث (ما) أنه قد صدر حقاً عن هذا الثقة و ليس مدسوساً و موضوعاً عليه، لم يصح تحكيم الكتاب بالنسبة إليه.

و التحقيق هو، أن التحكيم الذي جعله في هذه الرواية في طول الدس، غير التحكيم الذي قد يُفرض مسقطاً لما يخالف الكتاب بمثل العموم من وجه، فالثاني عبارة عن جعل المخالفة للكتاب موجبة لإسقاط الحديث، و مانعة عن حجيته، و الأول عبارة عن تحكيم الموافقة للكتاب في طول الدس.

و هذا يعني في الحقيقة، أن الخبر في طول الدس سقط عن الحجية، و لم يبق مبرر للعمل به في نفسه، فلا يجوز العمل به إلّا إذا كان

موافقاً للكتاب، كى يكون العمل به فى الحقيقة عملاً بالكتاب.

الجهة الثالثة: هى أن ما ذكرناه من خلو النسخ التى انتهى أمرها إلى الشيخ، و الصدوق، و الكلينى رضوان الله عليهم عن الدس

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٣

إنما كان صرف احتمال، و هو يكفى فى مقام الحجية، و لسنا قاطعين بخلوها عن الدس، فمن المحتمل تسرب هذا الدس إلى الكتب الأربعة، و إلى المصادر الأخرى.

و هذا الاحتمال مع التصريح بأصل الدس من قبل الأئمة بنحو الإجمال، يكفى لنا فى مقام دفع كثير من الإشكالات التى قد تورد بلحاظ كثير من مضامين الروايات التى قد تكون منافية لبعض المسلمات العقلية أو غير العقلية.

فيقال: كيف يصدر عن الأئمة مثل هذا الكلام؟

فنقول فى مقام الجواب: إن الأئمة الذين ينسب إليهم مثل هذا الكلام، صرّحوا بأنه قد دسّت علينا أخبار كثيرة، فلنفرض مثلاً أنه وردت رواية صحيحة تدلّ على أن كرة الأرض واقفة على الثور، و الآن نعلم بالحس و الوجدان، أو ما يقرب من ذلك بعدم صحة شىء من هذا القبيل، لكننا لا ننع فى ضيق عن مثل هذا الحديث و أشباهه، إذ بعد تصريحهم بالدس عليهم، يكون لإبداء احتمال الدس فى مثل هذه الروايات باب واسع و ليس مجرد احتمال ابتدائي و إنما هو احتمال مستند إلى تصريحاتهم و هذا باب من أبواب الدفاع عن الدين.

إلى هنا ينتهى تقرير الحجّة الحائرى (حفظه المولى) للطائفة الثانية، و هى طائفة أخبار العرض على كتاب الله.

### الوجه الثالث: هو الاستدلال بالإجماع على عدم حجية أخبار الآحاد،

فقد استدل بإجماع السيد المرتضى (قده) حيث ذكر، أن الطائفة أجمعت على عدم جواز العمل بأخبار الآحاد، حتى أصبح ذلك من ضروريات المذهب، و أصبح هذا معروفاً من مذهب الإمامية، كما يعرف من مذهبهم حرمة العمل بالقياس.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٤

و هذا الإجماع و إن كان إجماعاً منقولاً، لأنه ينقله السيد المرتضى (قده)، إلا أن هذا الإجماع المنقول يتواجد فيه كلا الشرطين لحجية الإجماع المنقول، و هما:

أن يكون المقدار من الفتاوى كاشفاً عندنا عن قول المعصوم، بحيث لو قطعنا به لقطعنا بقول المعصوم، و هذا الشرط موجود هنا، لأن السيد ينقل استقرار ضرورة المذهب على ذلك، أى تطابق الفتاوى إلى حدّ الضرورة، و لا وجه لحمل الإجماع على المسامحة بعد وضوح عبارته و مدلولها.

و الشرط الثانى لحجية الإجماع المنقول هو، أن يكون الناقل ينقل هذه الفتاوى عن حسّ، و هذا واضح فى كلام السيد، لأن السيد المرتضى (قده) يدعى استقرار المذهب استقراراً ضرورياً على ذلك، على وزن استقراره على حرمة العمل بالقياس.

و من الواضح أن المتطابق الفتاوى الضرورى عادةً يكون فى الأمور الحسنية للفقهاء، حينئذٍ، يتمسك بهذا الإجماع لإثبات عدم حجية خبر الواحد.

إلا أن هذا الكلام غير تام.

أمّا أولاً: فلأننا ننع بعدم مطابقتها ظاهر هذا الكلام للواقع، لما سوف يأتى عند الاستدلال على حجية خبر الواحد بسيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة ما يوجب القطع بأن العمل كان مستقراً على التعبد بأخبار الثقات، فكلام السيد (قده) بظاهره مقطوع المخالف للواقع.

و ثانياً: لو قطعنا النظر عما يأتى، و احتملنا مطابقتها كلام السيد (قده) للواقع، حينئذٍ نقول: إن كلام السيد (قده) بحسب الحقيقة خبر

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٥

واحد، ونحن إن لم نقطع ببطلان كلامه، فلا معنى أن يرتقب منا بالنسبة لدعوى غريبة، أن نقطع بصدقها، إذاً فهو خير ظني الصدق، أى خبر واحد، ولا يعقل جعل الحجية له، لأن ثبوت جعل الحجية له بعد العلم بعدم المزية، يوجب القطع بكذب مضمونه. وثالثاً: هو أنه لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا جعل الحجية له، فيكون حجة بالسيرة العقلانية بالبيان السابق، لكن إنما تكون السيرة قطعية و دليلاً على حجيتها إذا لم يكن معارضاً، و المفروض أنه مبتلى بالمعارض، و هو نقل الشيخ الطوسي (قده) للإجماع على الحجية. كما يعارض كلام السيد المرتضى (قده)، و إجماعه كل خبر ثقة نقل عن المعصوم (عليه السلام) حجة خبر الثقة. إذاً فهذا الخبر ليس مشمولاً لدليل الحجية على نفسه، بل يكون ساقطاً باعتبار قطعية أدلة الحجية في مقابله. و رابعاً: فلاّنه من المظنون به الظن العقلاني المعتد به، أن السيد (قده) لم يكن يقصد ظاهر كلامه في هذه الدعوى، و ذلك لأن الشيخ الطوسي (قده) ادعى استقرار إجماع الطائفة على التعبد بالعمل بأخبار الثقات من الإمامية، و هذه الدعوى صدرت من الطوسي (قده) مع كونه معاصراً للسيد المرتضى (قده) من حيث الزمان، و تلمذ عليه و في حوزته. إذاً فالشيخ الطوسي (قده) ابن نفس الحوزة و الزمان، و ابن نفس الأساتيد، إذ كلاهما تلمذ على الشيخ المفيد (قده)، و مع ذلك حينئذٍ، كيف يمكن أن نحتمل أنهما يتهافتان بهذا الترتيب في مقام دعوى الإجماع، بحيث يرى السيد (قده) على المسألة إجماعاً يلحقها بضروريات المذهب، و يرى الشيخ الطوسي (قده) العكس تماماً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٦

فالتهافت إنما يحصل، إما لأن كلا منهما عاش في عصر غير عصر الآخر، و نقل رأى حوزته التي عاش فيها، و لكن عطف رأى حوزة أخرى على رأى حوزته لا يكون إلّا عن حدس، باعتبار التباين الزماني، فيتنتج التهافت حينئذٍ. و إما أن كلاهما نقل رأى حوزته، و حصل له القطع برأى المعصوم (عليه السلام) مع أن شيئاً من هذا لم يكن كما عرفت. و من هنا يحصل الظن الاطمئنانى بأن السيد المرتضى (قده) لم يكن يقصد ظاهر كلامه. و يتقوى أن يكون المقصود من طرح هذه المسألة- و هى عدم حجة أخبار الآحاد- للتخلص من أبناء العامة و الجماعة فيما ينقلون من الروايات، فأراد التخلص من هذا الإلزام بنفى هذه الكبرى، لا بنفى الصغرى، و هى وثاقفة الرواة. و يؤيد هذا، نظر الطوسي (قده) نفسه إلى هذا، فإنه في كتاب العدة [٣٢] بعد أن نقل استقرار عمل الطائفة على العمل بخبر الثقة، اعترض على نفسه و قال:

(إن قلت: كيف تقول ذلك، و نسمع من أشياخك أن مذهب الطائفة على عدم الحجية و عدم العمل بأخبار الآحاد؟)

قيل له: الذين أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد، إنما كَلّموا من خالفهم فى الاعتقاد و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التى يروون هم خلافها، و ذلك صحيح على ما قدّمناه، و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، و أنكر بعضهم على

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٧

بعض بما يروونه، إلّا مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لكان الأدلة الموجبة للعلم و الأخبار المتواترة بخلافه.

و أما من أحال ذلك عقلاً، فقد دللنا فى مضى على بطلان قوله، و بينا أن ذلك جائز، فمن أنكروه كان محجوجاً بذلك).

و هذا التأويل من الشيخ الطوسي (قده) لكلام السيد المرتضى (قده) يفيد الظن الاطمئنانى.



**الوجه الرابع: هو دعوى التمسك بالعقل،**

و هذا قد مضى تقريره فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و بيان وجه القول باستحالة التعبد بالظن مع جوابه. و بهذا تم الكلام فى أدلة عدم حجىة خبر الواحد.

**المقام الثانى: الكلام فى أدلة حجىة خبر الواحد.****[الكتاب الكرىم] [٣٣]****اشارة**

بحوث فى علم الأصول؛ ج ١٠؛ ص ٩٧  
قد استدل على حجىة خبر الواحد بالأدلة الأربعة، و أولها الكتاب الكرىم.  
الدليل الأول بالقرآن الكرىم، و قد استدل بعدة آيات منه.

**فمن جملتها آية النبأ:****اشارة**

و هى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [٣٤].  
و الاستدلال بهذه الآية يكون بتقريبين.

**التقريب الأول: و يكون بلحاظ مفهوم الوصف.**

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٨  
التقريب الثانى: و يكون بلحاظ مفهوم الشرط.  
أما التقريب الأول، فيمكن بيانه بوجه عديدة.  
الوجه الأول: هو أن الملاك العام فى حجىة مفهوم الوصف، بأن يبنى على أن الوصف له مفهوم يدل على الانتفاء عند الانتفاء كلية، و يكون الوصف فى الآية- و هو وصف الفاسق- صغرى من صغريات كبرى حجىة مفهوم الوصف، بلا حاجة إلى بذل عناية إضافية لتصحيح خصوص هذا المفهوم الوصفى، و حينئذ تكون المسألة مبنائية.  
و الصحيح على ما ذكرنا فى محله، أن الوصف و إن كان يدل على الانتفاء عند الانتفاء، لقاعدة احترازية القيود، فهذا يقتضى أن يكون الوصف قيداً، و المقيد عدم عند عدم قيده، فلا يشمل الحكم فاقد الوصف.  
و ما يُتراءى من ظاهر عبارة الميرزا (قده) فى الفوائد [٣٥] عند مناقشة مفهوم الوصف غير تام، فإنه يُتراءى من عبارته كأنه يريد القول: بأن الجملة الوصفية تدل على ثبوت الحكم لواحد الوصف، و هى ساكتة عن فاقد الوصف، فلعل الحكم ثابت لما هو أوسع من واجد الوصف، و لكن المتكلم اختصر على بعض موضوع الحكم لغرض.

و هذا الكلام غير تام، بل هو ينفي التسليم أن القضية الوصفية تدل على الانتفاء عند الانتفاء، بقريته قاعدة احترازية القيود، إذ لو كان الحكم نفسه ثابتاً للمطلق سواء كان واجداً للوصف أو فاقداً له، إذاً

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٩٩

لكان القيد غير احترازي في المقام، و هذا خلاف احترازية القيود، فدلالة الجملة الوصفية على الانتفاء عند الانتفاء لا إشكال فيه. لكن الذي ينبغي أن يشكل به على مفهوم الوصف هو، أن هذا الانتفاء إنما هو انتفاء شخص الحكم المجعول في هذه القضية، لأن قاعدة احترازية القيود ناظرة إلى شخص الحكم المجعول، و هذا يكفي لإعطاء القيد خصوصية الاحترازية، فهذا الوصف دخيل في موضوع شخص هذا الحكم المجعول.

أما أنه لا يوجد حكم آخر مماثل مجعول على حصة فاقدة للقيد، فهذا لا يُستفاد من القضية الوصفية، لأن القضية الوصفية لا تدل على انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الوصف.

فهذا ينبغي أن يُشكل على كبرى مفهوم الوصف لا ما ذكره الميرزا (قده).

و تحقيق هذا الإشكال، في بحث المفاهيم.

الوجه الثاني:- و هو التعميق الفني لهذا التقريب-، هو أن يُقال: بأن الآية الكريمة، تُنيط وجوب التبين بعنوان خبر الفاسق، و هذا يدل على ما ذكرناه، من أن شخص هذا الحكم مجعول على عنوان خبر الفاسق بما هو خبر فاسق، لا- أنه مجعول على ذات الخبر على الإطلاق، لأن هذا خلاف قاعدة احترازية القيود.

و حينئذ، خبر العادل، إما أنه يجب التبين عنه أو لا.

فإن قيل إنه لا يجب، إذاً، فهذا يعني حجية خبر العادل، إذ لا يحتمل أنه لا يجب التبين عنه من باب أنه أسوأ حالاً من خبر الفاسق كما سيحىء، بل إنما لا يجب التبين عنه لأنه حجة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٠

و إن كان خبر العادل يجب التبين عنه، فهذا الوجوب لا يخلو من أحد أمرين.

الأمر الأول: هو أن يكون مجعولاً بجعل مخصوص لخبر العادل، أى أنه أخذ في موضوعه خبر العادل بالخصوص، فكأنه قيل: خبر العادل يجب التبين عنه، كما قيل في الفاسق.

الأمر الثاني: هو أن يكون هذا الوجوب مجعولاً بجعل كلى على طبعي الخبر بحيث يشمل خبر العادل بالإطلاق، و على كلا التقديرين، فهو جعل آخر وراء جعل المجعول و المنشأ في منطوق آية النبأ، إذ فيه أخذ في موضوعه خبر الفاسق.

و كلا هذين الأمرين غير صحيح.

أمّا الأمر الأول: و هو أن وجوب التبين جعل على خبر العادل بعنوانه، فهذا معناه: أن العدالة بما هي، مؤثرة في وجوب التبين، مع أن العدالة بما هي لا تؤثر في وجوب التبين، و إذا كان هناك شيء يؤثر في وجوب التبين فإنما هو جامع الخبرين، لا العدالة بما هي.

و أما الأمر الثاني: و هو أن وجوب التبين قد جعل على طبعي الخبر، فهذا أيضاً غير معقول، لأنه يلزم منه لغوية وجوب التبين عن خبر الفاسق المجعول في آية النبأ، إذ أى غاية و أثر له بعد جعل الوجوب على طبعي الخبر، إذاً، وجوب التبين عن خبر العادل غير مشمول، إذاً، فخبر العادل حجة، و سوف تعرف الإشكال عليه.

الوجه الثالث: و هو ما يترأى من عبارة الشيخ الأنصاري (قده) [٣٦] تعميقاً لمفهوم الوصف، و ذلك بأن يقال: بأن علّة وجوب التبين، إما أن تكون هي فسق المخبر، و إما أصل الخبرية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠١

وأصل الخبرية وصف ذاتي للخبر، أما فسق المخبر فهو وصف عرضي للخبر متأخر رتبة عن ثبوت الوصف الذاتي له. فإن فرض أن علمه وجوب التبين كان الوصف العرضي دون الذاتي، إذًا، فهذا معناه: أن الخبر بما هو خبر لا يقتضى وجوب التبين بل هو حجة ما لم ينطبق عليه عنوان الفاسق، وهذا معناه: حجية خبر غير الفاسق.

وإن فرض أن علمه وجوب التبين هي الخبرية بما هي خبرية، فهذا خلاف ظاهر الآية، وذلك باعتبار أن الوصف الذاتي إذا كان هو العلم، فحينئذٍ، إما أن يكون الوصف العرضي علمه مستقلة أو لا، فإن لم يكن علمه أصلًا، فهذا خلاف ظاهر الآية، لأن ظاهرها إناطة وجوب التبين بالفسق.

وإن قيل إن الخبرية علمه في ذاتها وفسق كذلك، إذًا، حيث إن العلة الأولى أسبق من الثانية، سبق الذاتي على العرضي، وحيث إن المعلول دائماً يستند إلى أسبق علله، إذًا، فوجوب التبين دائماً يستند إلى الوصف الذاتي لا العرضي، مع أن ظاهر الآية إناطة وجوب التبين بالوصف العرضي، وهو الفسق، وهذا غير معقول إذا قلنا بعليه الوصف الذاتي.

فبهذا يتبرهن أن الوصف الذاتي ليس علمه لوجوب التبين، بل العلة هي الوصف العرضي، وهو الفسق، ومتى زال الوصف العرضي زال وجوب التبين.

وورد عليه: أولاً: أنه قاصر يحتاج إلى ضم بياننا السابق، وذلك لأنه يقول: إما أن الوصف الذاتي يكون علمه، أو الوصف العرضي، ونحن نختار الشق الثاني، وهو كون الوصف العرضي علمه، لكن، من قال: إنه ليس هناك علمه أخرى؟ وهي وصف عرضي آخر، وهو وصف

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٢

خبر العادل ولو في بعض أقسامه، ولا محذور، إذ يحتمل أن يكون كل منهما علمه مستقلة.

فكان الشيخ (قده) بنى كلامه على وجود إحدى علمتين، إما الوصف الذاتي، وإما الوصف العرضي.

إذًا، فهذا الاحتمال الذي ذكرناه، لا يُرفع بما ذكره، بل لا بد له من ضم ما ذكرناه في بياننا السابق.

وورد ثانياً: أنه لو بنينا على أن الوصف العرضي والذاتي كلاهما علمه، فأى محذور في ذلك؟

فإن قيل: إن المعلول يجب أن يستند لأسبق علله، وهو الوصف الذاتي في المقام.

قلنا: إن هذه القاعدة يراد بالأسبقية بها، الأسبقية الزمانية، والوصف الذاتي بلحاظ الزمان، موجود في عرض الوصف العرضي.

وإن كانت الأسبقية في عالم الترتب العقلي وأن ذاك قبل هذا، والمعلول حادث زمني، إذًا، فالمعلول يستند إليهما في عرض واحد زماناً لأنه لا أسبقية زمانية في المقام.

الوجه الرابع وقد ذكره المحقق النائيني (قده) في تقريراته [٣٧]، بياناً لكلام الشيخ الأنصاري (قده)، بصيغة أخرى عرفية لا برهانية،

حيث يقول: إن الأمر يدور بين عليّة الوصف الذاتي، وعليّة الوصف العرضي، فإن كانت العلة هي الوصف العرضي، إذًا، فقد ثبت

المطلوب، وهو أن الخبرية بما هي خبر لا تستدعي وجوب التبين، وإن كان كلاهما علمه، حينئذٍ، لا يناسب عرفاً إناطة الحكم

بالوصف العرضي مع كفاية الوصف الذاتي.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٣

وهذا الوجه، وهذه المناسبة العرفية التي أشار إليها لا تخلو من وجهة، لكن إنما تكون كذلك فيما إذا لم توجد نكته أو مناسبة

عرفية تقتضى العدول من الوصف الذاتي إلى الوصف العرضي، وإلا فمع فرض وجود نكته ومناسبة عرفية فلا بأس بالعدول، و يكفي

في المقام مناسبة ونكته على العدول، التنبيه على فسق المخبر.

هذا مضافاً إلى أنه يرد عليه نفس الإيراد الأول الذي أوردناه على الوجه السابق، وهو أنه قاصر في نفسه، لأن غاية ما يثبت هذا الوجه هو، أن الوصف الذاتى ليس علّة، لكن من قال: إنه لا يوجد وصف عرضى آخر يكون علّة.

الوجه الخامس: لتقريب الاستدلال بمفهوم الوصف، هو أن يقال: كما فى حاشية المحقق الأصفهاني (قده) على الكفاية حيث أفاد (بأنه لا يخلو الأمر، فإما أن الخبرية، و فسق المخبر أى الوصف الذاتى، و الوصف العرضى - إما أن يكونا بمجموعهما علّة، و إما أن يكون كل منهما علّة، و إما أن يكون الذاتى دون العرضى فقط، فقد ثبت المطلوب، إذ حملة على نكتة أخرى، مناف لتسليم ظهور الآية فى

عائته الفسق، إذاً فلم يبق من الاحتمالات إلّا عائته الفسق اشتراكاً أو استقلالاً بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبنى على تسليم ظهور الآية بمناسبة الحكم و الموضوع فى عائته الفسق للحكم، لا للتنبه على فسق المخبر).

و إن فرض انحصارها فى المجموع المركب منهما فقد ثبت المطلوب أيضاً، لأن الوصف، أى العلة المركبة تنتفى بانتفاء أحد جزأها و هو الوصف العرضى.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٤

و إن فرض أن كلا منهما علّة مستقلة، حينئذ يقال: هذا أيضاً خلاف ظاهر الآية، لأن معناه، لغوية ذكر الوصف العرضى عرفاً، لأنه إذا فرض كفاية الوصف الذاتى، فضم الوصف العرضى إليه يكون لغواً عرفاً، إذاً، فيثبت المطلوب، لأن الاحتمالات التى تضر هذا التصور هى، احتمال عائته الذاتى محضاً، و احتمال عائته كل منهما مستقلاً، إذ هذان الاحتمالان على خلاف ظاهر الآية، و بقيه الاحتمالات تثبت المطلوب [٣٨].

ثم إن الأصفهاني (قده) كأنه شعر بنقصان هذا الكلام، لأنه يمكن أن يقال: بأنه كما أن الوصف العرضى علّة، فهناك وصف عرضى آخر يكون علّة، و هو خبر العادل، فأراد الأصفهاني (قده) إبطال ذلك الاحتمال.

إلّا أنه فى مقام إبطاله قال: هذا غير معقول، لأنه إن كان كل منهما علّة بعنوانه الخاص، (العادل بما هو عادل، و الفاسق بما هو فاسق)، إذاً يلزم تأثير الكثير فى الواحد، مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر الآية.

و إن كان العلة هو الجامع الذى يجمعهما، فهذا معناه، أنه لا هذا بالخصوص علّة، و لا ذاك بالخصوص علّة، و هذا أيضاً خلاف ظاهر الآية كما عرفت سابقاً.

و هذا لو تم فهو أحد أدلة إثبات كبرى مفهوم الوصف، فلا يكون بياناً خاصاً وراء ذلك، فإن تم هذا فهو يجرى فى تمام موارد مفهوم الوصف، فلا يصح أن يجعل مغايراً مع التقريب الأول.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٥

و قد تعرضنا لهذا البرهان فى بحث مفهوم الوصف مع إبطاله.

الوجه السادس: و هو تعميق و تطوير لما ذكره الشيخ (قده) فى الرسائل [٣٩].

و حاصله: أن الخبر نفسه و بقطع النظر عن ضم الفسق إليه أى الخبر فى مرتبة ذاته، هل يكون مقتضياً للحجية أم لا؟

فإن فرض الثانى، إذاً، فعدم الحجية هنا مترتب على عدم المقتضى، إذاً، فلا معنى لأن يسند إلى الفسق الذى هو أمر وجودى، إذاً فيكون تأثيره فى عدم الحجية بنحو المانع.

و من الواضح أن عدم المعلول فى حالة عدم المقتضى يستند إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع، إذاً فعدم الحجية مستند إلى لا اقتضائية الخبر لا إلى فسق المخبر، و هذا خلف ظاهر الآية التى تدل على أن استناد عدم الحجية إنما هو إلى الأمر الوجودى، و هو الفسق.

و هذا معناه: أن عدم الحجية استند إلى وجود المانع، و هو يساوق أن يكون الخبر في ذاته مقتضياً للحجية، و الفسق هو المانع عن تأثير المقتضى.

إذا فمتى ارتفع المانع، أثر المقتضى في مقتضاه، إذا فخير غير الفاسق يكون حجة لوجود المقتضى و عدم المانع، و هو الفسق. و هذا نفس روح تقريب الشيخ (قده)، لكن بتبديل أسبقية العنوان الذاتى على العرضى، و ذلك بأن نقول: إن منشأ العدم أى عدم الحجية هو عدم المقتضى، و هو أسبق من منشيء المانع للعدم، أى إن كون المانع منشأ لعدم الحجية مسبق بكون عدم المقتضى منشأ لعدم الحجية فمتى ما فرض أن المانع منشأ العدم، يثبت أن المقتضى موجود.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٦

و هذا الوجه يرد عليه أولاً: نفس النقصان الذى أوردناه سابقاً على بيان الشيخ (قده).

و ذلك لأننا إذا سلّمنا أن الخبر فى ذاته يقتضى الحجية، و أن الفسق الذى هو أمر وجودى، يمنع عن تأثير المقتضى، حينئذ نسل: أنه من قال أنه لا يوجد مانع آخر غير الفسق يمنع عن تأثير المقتضى، كبعض أفراد خبر العادل، إذاً، لا يمكن الجزم بأن خبر الفاسق وحده غير حجة، إذاً فيحتاج إلى ضمّ بيان آخر كالوجه الثانى.

و ثانياً: إن المانع عن الحجية فى الحقيقة هو، احتمال الخلاف، و المقتضى لجعل الحجية هو كاشفية الخبر، و كلما اشتد احتمال الخلاف تقوى المانع أكثر.

فبحسب الحقيقة هنا مراتب من المانع، لأن كل هذه المراتب ترجع لوجود احتمال الخلاف، و الفسق إنما هو مقو للمانع، فإذا افترضنا أن الخبر فى نفسه ليس بحجة، لا لعدم المقتضى، لأن فيه كاشفية، بل لوجود مانع، و هو الكشف المقابل، أى احتمال الخلاف بمراتبه التى من جملتها الاحتمال القوى الناشئ من فسق المخبر.

إذاً لا بأس بإناطة عدم الحجية بفسق المخبر، لأن هذا، إناطة ببعض مراتب المانع، و هذا لا ينافى أن تكون مراتبه الأخرى صالحة للمانعة.

إذاً فقد بطلت تمام هذه الوجوه عدا الوجه الثانى.

و قد كان حاصل هذا الوجه الثانى: هو أن وجوب التبين عن خبر العادل، إن كان غير ثابت، إذاً فقد ثبت المطلوب، و هو حجية خبر العادل.

و إن كان ثابتاً فلا حجة له، و هذا غير معقول لا بخطاب خاص و لا عام.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٧

أما الأول: فلأنه لا يحتمل أن يكون العادل بما هو عادل منطاً لعدم الحجية.

و أما الثانى، و هو الخطاب العام، فلأنه يلزم منه لغوية الخطاب المجعول على الفاسق، إذاً فقد ثبت حجية خبر العادل.

و هذا الوجه غير تام: و ذلك لأنه يمكن أن يقال: بأن خبر العادل يجب التبين عنه و ليس بحجة، و لكن وجوب التبين عنه لا بما هو خبر العادل ليقال: إن العدالة بما هى لا تؤثر فى الوجوب، و لا بما هو طبيعى الخبر، أى خبر على الإطلاق، ليقال: إنه يلزم اللغوية فى الآية، بل نفرض أنه يوجد وجوب تبيين عن الخبر الذى يكون هناك أماره على خلافه، سواء كان خبر عادل أو فاسق، و هذا عنوان، بينه و بين خبر الفاسق عموم من وجه، لأن خبر الفاسق قد يكون هناك أماره على خلافه، و قد لا يكون، و الخبر الذى يكون أماره على خلافه، قد يكون خبر العادل، و قد يكون خبر فاسق.

و حينئذ، فمن المعقول أن يجعل المولى وجوباً آخر للتبين على الخبر الذى يكون هناك أماره على خلافه، أو على الخبر الذى لا يظن بصدقه، أو على الخبر الذى تكون الشهرة فى قبالة و نحو ذلك من العناوين القابلة للانطباق على خبر العادل و الفاسق الذى توجد

أماره على خلافه، ليس بما هو خبر عادل، بل باعتبار وجود أماره على خلافه، ولا يلزم محذور اللغويه، لأن كلاً من الخطابين لا يغنى عن الآخر، لأن النسبة بينهما عموم من وجه.

إذاً لا دافع لهذا الاحتمال، وهو احتمال وجوب التبين عن حصص من أخبار العدول، لكن لا بعنوان أنه عادل، بل بالعناوين المتقدمه، إذاً، فهذا الوجه غير تام.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٨

و بهذا اتضح أن التقريب الأول بوجهه الستة- أى الاستدلال بآية النبأ بلحاظ مفهوم الوصف فيها على حجية الخبر العادل- غير تام.

### التقريب الثاني: وهو الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النبأ بلحاظ مفهوم الشرط

#### إشارة

فيها.

و التقريب الابتدائي لمفهوم الشرط، هو أن كل جملة شرطية لها موضوع، و شرط، و جزء، و هي تدل على ثبوت الجزء على الموضوع عند وجود الشرط بمنطوقها، و تدل على انتفاء الجزء عن الموضوع عند انتفاء الشرط بمفهومها.

فالموضوع فيها هو النبأ، و الشرط هو مجيء الفاسق، و الجزء هو وجوب التبين، فتدل بمنطوقها على أن النبأ إذا جاء به الفاسق فيجب التبين، و تدل بالمفهوم، على أن النبأ إذا لم يجيء به الفاسق فلا يجب التبين عنه.

ثم إن هذا الاستدلال بمفهوم الشرط، و ذاك الاستدلال بمفهوم الوصف، فكلا التقريبين، غاية ما يثبتان، أن خبر العادل لا يجب التبين عنه.

أما أنه كيف نشب حجته من ناحية عدم وجوب التبين، فهذا ما اعتاد المقربون للاستدلال إلى سر هذه الفجوة، و ذلك بإدخال مقدمه الأسوئية.

فقالوا: إن الآية تدل بمفهوم الوصف و الشرط على أنه إذا كان الخبر خبر عادل فلا يجب التبين عنه، و حينئذ، فإما أن يؤخذ بلا تبين، و إما أن يطرح أصلاً، و لكن طرحه يلزم منه أن يكون أسوأ حالاً من خبر الفاسق، إذاً فيتعين الأول، و هو أن خبر العادل يؤخذ به بلا تبين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٠٩

و الشيخ الأنصاري (قده) عند ما ناقش هذه المقدمة [٤٠]، قال: لا حاجة إلى ضمها في مقام استفادة الحجية من الآية لو تم مفهومها. و تحقيق الحال في ذلك، يتوقف على فهم حقيقة وجوب التبين الذي جعل جزءاً في هذه الجملة، لنعرف أنه يحتاج إلى ضم مقدمه أو لا.

و في مقام تفسير حقيقة هذا الوجوب يوجد وجوه.

الوجه الأول: هو أن يدعى بأن وجوب التبين وجوب نفسى حقيقى، من قبيل وجوب رد السلام.

و مقصودنا من الحقيقى فى قبال الطريقي، و من النفسى، فى قبال الغيرى، و حينئذ، بناءً على ذلك سوف نحتاج إلى مقدمه الأسوئية، و ذلك لأن الآية بمفهومها تدل على أن خبر العادل لا يجب فيه التبين وجوباً نفسياً حقيقياً، و هذا غير الحجية، فلا بد فى مقام استنتاج الحجية من ضم مقدمه الأسوئية.

لكن هذا الاحتمال فى نفسه ساقط، إذ لا- يحتمل كون وجوب التبين نفسياً حقيقياً، و لو أنه كان ثابتاً فلا يتم الاستدلال و لو بضم مقدمه الأسوئية.

أما سقوطه بنفسه، فلأن هذا الاحتمال خلاف ظهور التعليل، لأن وجوب التبين عُلل بقوله تعالى، أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصيبوا على

ما فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فَعَلَّ بِالتَّحْفِظِ عَلَى الْوَاقِعِ، وَ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَصْلَحَةَ التَّبِينِ طَرِيقِيَّةٌ لَا نَفْسِيَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ، فَحَمَلَهُ عَلَى الْوَجُوبِ الْحَقِيقِيِّ غَيْرِ تَامٍ هَذَا أَوَّلًا.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٠

و ثانيًا: أَنَّهُ خِلَافُ نَفْسِ مَادَّةِ التَّبِينِ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مَلْحُوظَةٌ بِنَحْوِ الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ، وَ هِيَ الطَّرِيقِيَّةُ، وَ لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوَجُوبِ النَّفْسِيِّ الْحَقِيقِيِّ لَا نَغْلِقُ بَابَ الْاسْتِدْلَالِ بِالْآيَةِ حَتَّى مَعَ مَقْدَمَةِ الْأَسْوِيَّةِ، لِأَنَّنا نَحْتَمِلُ أَنَّ خَيْرَ الْعَادِلِ لَا يَجِبُ التَّبِينُ عَنْهُ وَجُوبًا نَفْسِيًّا حَقِيقِيًّا، بَلْ يَهْمَلُ وَ لَا يَلْزَمُ أُسْوِيَّتُهُ، فَإِنَّ وَجُوبَ التَّبِينِ النَّفْسِيِّ الْحَقِيقِيِّ كَأَنَّهُ أُرِيدَ مِنْهُ كَشْفُ فِضَائِحِ الْكَاذِبِ وَ التَّجَسُّسِ عَلَيْهِ، لَا لِقَصْدِ التَّوَصُّلِ إِلَى الْوَاقِعِ، فَكَأَنَّهُ أُرِيدَ فَضْحَهُ، وَ هَذَا غَيْرُ مَطْلُوبٍ فِي الْعَادِلِ، فَانْتِفَاءُ هَذَا الْوَجُوبِ فِي الْعَادِلِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْأَسْوِيَّةُ.

الوجه الثاني: وَ هُوَ الْوَجْهُ الَّذِي اخْتَارَهُ الشَّيْخُ الْأَنْصَارِيُّ (قده) [٤١]، وَ هُوَ أَنَّ وَجُوبَ التَّبِينِ هُنَا شَرْطِيٌّ، وَ الْمَشْرُوطُ هُوَ جَوَازُ الْعَمَلِ بِالْخَيْرِ، كَوَجُوبِ الْوَضُوءِ، فَإِنَّهُ وَجُوبٌ شَرْطِيٌّ.

فهذا مرجعه هنا، إلى أنه، إذا أردت العمل بخبر الفاسق فلا بدّ من التبين، و حينئذٍ، فبالمفهوم ثبت أنّ الوجوب الشرطي غير موجود بالنسبة للعادل.

و هذا لا يخلو من أحد احتمالين، فإما أنه يجوز العمل به حتى قبل التبين، و هذا معنى الحجية.

و إمّا أنّ الوجوب الشرطي بالنسبة للعادل غير موجود، لأنّه لا يجوز العمل به مطلقاً حتى بعد التبين، و هذا غير معقول، لا لأجل الأسوئية فقط، بل لأجلها و لأجل أنه يستحيل أن لا يجوز العمل به بعد التبين، لأنه بعد التبين يتبين الحال، و عند العلم بمطابقته للواقع لا بدّ من العمل به، فهنا أيضاً نحتاج إلى مقدمة خارجية لإبطال الشق الثاني، لكن لا نحتاج إلى مقدمة الأسوئية بعينها فقط، بل نبطل عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١١

جواز العمل مطلقاً بأمرين، أحدهما: الأسوئية، و الآخر، هو بأنه غير معقول في نفسه، لأنّ معناه، عدم جواز العمل بالعلم، و حينئذٍ يصح أن يقال: بأنّه لا نحتاج إلى مقدمة الأسوئية فقط، بل يصح القول: بأنّه نحتاج إلى مقدمة خارجية.

الوجه الثالث: هو أن يقال: بأنّ وجوب التبين ليس وجوباً نفسياً حقيقياً، و لا شرطياً، بل هو وجوب طريقي، و بعبارة أخرى، هو مرتبة من مراتب حجّية خبر الفاسق.

و توضيحه: هو أنه في الشبهات التحريمية و الوجوبية إذا لم يوجد خبر أصلاً في طولها، فالمولى يقول: (اجروا أصالة البراءة)، لأنّ الشبهة موضوعية، لكن إذا جاء خبر الفاسق و أخبر، فالمولى يقول: (تريثوا في إجراء البراءة إذ لعله صادق)، فتشوا و تبينوا، فإذا لم تجدوا دليلاً على صدقه، فأجروا أصالة البراءة.

و هذا نحو تنجيز لخبر الفاسق، و هذا ما يُسَمَّى بِالْوَجُوبِ الطَّرِيقِيِّ، لِأَنَّهُ وَجُوبٌ بِلِحَاطِ التَّحْفِظِ عَلَى الْوَاقِعِ، فَإِذَا افْتَرَضْنَا أَنَّ وَجُوبَ التَّبِينِ كَانَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، فَالْمَفْهُومُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا التَّبِينُ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي خَيْرِ الْعَادِلِ، أَيْ إِنَّ إِجْرَاءَ الْبِرَاءَةِ لَا يُؤْجَلُ بِالنِّسْبَةِ لِخَبْرِهِ، وَ الْبِرَاءَةُ لَيْسَتْ مَنْوُطَةٌ بِالْفَحْصِ.

و عدم التريث و التأجيل في خبر العادل له حالتان:

إحداهما: أنّ البراءة أصلاً لا تجرى، لحجّية خبر العادل، فيثبت المطلوب.

و الأخرى: هي أنّه لا حاجة لتأجيل إجراء البراءة، بل من الآن أجروها، و هذا معناه: أسوئية خبر العادل من خبر الفاسق، فنحتاج إلى ضم مقدمة الأسوئية حينئذٍ.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٢

إلا أن هذا الاحتمال بنفسه غير تام، وخلاف ظاهر الآية، لأن هذا الاحتمال لو صحَّ لكان يناسب تعليل احتمال صدق الفاسق، لا تعليل احتمال كذبه والإصابة بالجهالة، وهذا قرينه على نفي هذا الاحتمال.

فهذه وجوه ثلاثة في تفسير وجوب التبين.

وقد اتضح منها، أنه بناءً على الوجه الأول يكون المفهوم ناقصاً ولا يمكن أن يثبت الحجية مباشرة، ومقدمة الأسوئية لا تنفع لتكميله. وبناءً على الوجه الثاني: أيضاً يكون المفهوم ناقصاً ولا بد من ضم مقدمة لتكميله، إلا أنه لا يتعين ضم مقدمة الأسوئية بعينها، بل يمكن ضمها أو ضم بدلها.

وبناءً على الوجه الثالث، وهو أن يكون وجوب التبين طريقياً، وليس وجوباً نفسياً حقيقياً ولا شرطياً، بل هو وجوب طريقي كما عرفت، حينئذٍ المفهوم ناقص كما تقدم، ويحتاج إلى ضم مقدمة الأسوئية.

الوجه الرابع: هو أن الظاهر من الدليل عرفاً هو، أن يكون الأمر بالتبين في الآية بنفسه إرشاداً لعدم الحجية شرعاً، وهذا لسان من ألسنة عدم الحجية عرفاً، فإنه إذا أراد إنسان أن يقول للآخر: إن رواية فلان ليست حجة، فأحد الألسنة في تفهيم ذلك، أن يقول له: تأمل و تريت و تبين و تدبر و نحوها، و كل هذه الألسنة تستعمل عرفاً لبيان عدم الحجية بصيغته الجملة الإنشائية.

فالعرف يفهم من المدلول التصديقي المطابق لقوله (فَتَبَيَّنُوا)، أي لا تعتنوا بهذا الخبر، وهذا عبارة أخرى عن عدم حجيته، و حينئذٍ،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٣

يكون مفاد الجزاء هو، عدم الحجية مباشرة، فيدل المفهوم على ثبوت الحجية لخبر العادل بلا حاجة إلى ضم أي مقدمة خارجية.

وهذا أوجه الوجوه، إذ هو الظاهر في تفسير وجوب التبين.

ثم إنه يوجد هنا وجهان آخران ذكرهما المحقق العراقي (قده) [٤٢] حينما أراد تحقيق حال وجوب التبين.

الوجه الأول: وهو مبني على أن المراد من التبين ما يعم الظن.

الوجه الثاني: وقد بناه على أن المراد بالتبين هو خصوص العلم.

ولبيان هذا قال: بأن التبين، إما أن يراد به ما يعم الظن، أو خصوص العلم، وعلى كلا التقديرين، فلو وجب التبين معنى يختلف عنه على التقدير الآخر.

فإن كان التبين بمعنى يعم الظن، فوجوب التبين هنا يكون وجوباً غيرياً مقديماً، مقدمة للعمل بخبر الفاسق.

وهذا معناه: أنه يفترض وجود وجوبين، وجوب العمل بخبر الفاسق، وهذا الوجوب نفسى، و يترشح منه وجوب غيرى، وهو وجوب التبين، بمعنى تحصيل الظن بالمطلب للعمل بخبر الفاسق.

والآية الكريمة تعرض لوجوب الثاني لا الأول، و حينئذٍ، فالمفهوم يدل على أن الوجوب الغيرى للتبين غير ثابت بالنسبة لخبر العادل، وعدم ثبوته له احتمالان.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٤

الأول: هو أن يكون انتفاء هذا الوجوب الغيرى، لأجل أنه لا وجوب نفسى للعمل بخبر العادل، إذا فخر الفاسق يجب العمل به، و خبر العادل لا يجب العمل به، وهذا يلزم منه استوائية خبر العادل.

الثاني: هو أن يكون انتفاء الوجوب الغيرى لانتفاء المقدمية، مع الالتزام بأنه يجب العمل بخبر العادل، لكن خبر العادل لا يتوقف على التبين، وهذا معنى الحجية، إذاً، فبضم مقدمة الاستوائية لإبطال الاحتمال الأول يثبت الاحتمال الثاني الذى هو معنى الحجية.

وهذا الكلام غير مفهوم، وذلك لأنَّ الوجدان قاض بأنَّ العمل بخبر الفاسق لا يتوقف على التبين، فكيف يفرض أنَّ العمل بخبر



الفاسق يكون واجباً و يترشح منه وجوب غيرى على التبين، فإنه بإمكان كل إنسان العمل بعمل الفاسق بلا تبيين، فإن العمل التكويني لا يتوقف على ذلك.

فإن أريد أن التبين مقدمه تكوينيه للعمل بخبر الفاسق، فهذا واضح البطلان، لأنه لا يتوقف العمل بخبر الفاسق على التبين. وإن ادعى العراقى (قده) المقدميه الشرعيه، بمعنى أن التبين أخذ قيدا في الواجب الشرعى، حينئذ يُقال: بأن هذا التبين - أى القيد- هل هو تبيين الحال سواء كان صادقا أو كاذبا، أو هو تبين صدق الفاسق، أى تحصيل الظن بصدقه؟ فإن كان التبين بمعنى تبيين الحال، أى تحصيل الظن بواقع القضية، سواء كان على طبق خبر الفاسق أو على خلافه، فهذا لا يُعقل أن يكون قيدا للعمل بخبر الفاسق، إذ قد يتبين الحال على خلاف خبر الفاسق، و لا معنى لجعل ذلك قيدا للعمل. وإن أريد من التبين تحصيل الظن بصدق الفاسق، بأن صار هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٥

مقدمه وجوبيه، كم لو قال المولى: (إن حصل الظن بصدق الفاسق فيجب العمل بخبره)، فهذا معقول.

لكن بناءً عليه لا يترشح الوجوب الغيرى عليه، لأن المقدمات الوجوبيه لا يترشح عليها الوجوب.

و إن ادعى أن هذا التبين يؤخذ قيدا للعمل الواجب بخبر الفاسق، لا- للوجوب، بحيث يجب على المكلف أن يحصيل ظنا بصدق الفاسق، فهذا باطل وجدانا، لأنه لا يتعلق غرض المولى بأن تحصيل ظنا على خبر الفاسق، و ليس هو مهتم بتزكيتته، و إنما غرضه أن لا يصيب قوماً بجهالة.

إذا، افتراض وجوب تبيين غيرى ساقط، وعليه: فهذا الوجه غير تام.

و أما مناقشه الوجه الثانى: و هو أن يكون المراد من التبين تحصيل العلم، فبناءً على هذا يكون هذا الأمر إرشادا لحكم العقل بوجوب تحصيل العلم، فإن العقل مستقل بوجوب تحصيل العلم ما لم تقم حجة علميه، و خطاب (فَتَبَيَّنُوا) يكون إرشادا إلى هذا الحكم من العقل.

و من الواضح أنه لم يكن العراقى (قده) أن يقول ذلك على الوجه السابق، لأنه هناك فسّر التبين بوجوب تحصيل الظن، و هذا ليس حكما عقليا، و حينئذ يقول، بأن مفهوم الآية يدل على أنه إن كان النبأ نبا عادلا فلا يجب تحصيل العلم، و هذا فيه احتمالان. أحدهما: أنه لا يجب تحصيل العلم، لأن خبر العادل معلوم الكذب من الأساس، و هذا الاحتمال يبطل بمقدمه الأسويه. ثانيهما: هو أن يكون عدم وجوب تحصيل العلم عن خبر العادل، لأنه علمى و حجه، و هذا هو المطلوب.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٦

و هذا الكلام غير تام: و ذلك أولا: لأنه من قال بأن العقل يحكم بوجوب تحصيل العلم بالواقع، و إنما يحكم بوجوب تحصيل الامتثال العلمى على الإجمال، فهناك قالوا: بوجوب تحصيل الامتثال العلمى للتكاليف الواقعيه و لو من باب الاحتياط، اللهم إلا فى خصوص باب العبادات، بناءً على تقدم الامتثال التفصيلى على الإجمالى، فهناك قالوا: بوجوب تحصيل العلم مقدمه للامتثال التفصيلى. و هذا مطلب باطل مبنى، و مخصوص بناء بخصوص باب العبادات.

و ثانياً: أنه لو سلم أن العقل يحكم بوجوب التبين فى نفسه، فحمل هذه الآية على أنه إرشاد إلى حكم العقل، خلاف ظاهر التعليق، لأن حكم العقل بوجوب تحصيل العلم لو ثبت فى نفسه، فلا يفرق فيه بين أن يجيء خبر الفاسق أو لا يجيء، فلما ذا يعلق على مجيء خبر الفاسق؟.

اللهم إلا أن نرجع هذه الإناطة إلى بيان الإرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق، فكأنه يقول: حتى إذا جاءكم الفاسق فاطلبوا العلم فى مقام بيان أن خبر الفاسق ليس علمياً.

و بعبارة أخرى: جعل هذا الخطاب إرشادا إلى حكم العقل، و جعله منوطاً بمجىء الفاسق بالنبأ، خلاف شاهد الآية.

اللهم إلاً أن نرجع الإناطة إلى عدم حجيت خبر الفاسق.

و هكذا كان معنى الوجه الرابع، و حينئذٍ فنقل ابتداء بالوجه الرابع، و هو أن الأمر بالتبين إرشاد إلى عدم الحجيت، فهذا أقرب إلى الفهم العرفي.

و ثالثاً: لو فرض أن وجوب التبين في الآية، كان عبارة عن حكم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٧

العقل بوجوب التبين، فمن الواضح أن الوجوب العقلي ليس تكليفاً، بل حكم العقل عبارة عن إدراكه، بأنه لا مؤمن إلاً القطع. و من الواضح أن هذا المعنى محفوظ حتى لو فرض أن خبر العادل كان معلوم الكذب، فإنه لو كان كذلك أيضاً يصدق أنه لا مؤمن إلاً القطع، غايته: أن القطع موجود، و وجود القطع لا ينافي مع صدق هذه اللابديّة العقلية، و هو أنه لا بدّ من المؤمن.

إذاً، فالمفهوم هنا لا- يلائم كلا الاحتمالين، بل يعين الاحتمال الثاني، فالعراقي (قده) كأنه يريد أن يقول: المفهوم يدلّ على أن خبر العادل لا يجب فيه عقلاً تحصيل العلم و التبين، و هذا يناسبه احتمالان كما عرفت، إما لأنّ خبر العادل معلوم الكذب، و إما لأنه غير معلوم الكذب، و قد عرفت أن هذا غير تام.

فنحن نقول: إن الاحتمال الأول غير وارد، لأنه فيما إذا كان خبر العادل معلوم الكذب، فأيضاً وجوب التبين موجود، لأنّ هذا الوجوب ليس حكماً تكليفاً ليقال: يلزم منه تحصيل الحاصل، بل هو حكم عقلي، و مرجعه إلى إدراك العقل بأنه لا مؤمن إلاً القطع، و هذه القضية صادقة حتى لو كان القطع موجوداً بحسب الخارج.

إذاً فالمفهوم في المقام يدلّ على أنه إذا جاء خبر العادل فليس هنا مؤمن غير القطع، و هذا عبارة أخرى عن وجود مؤمن آخر غير القطع.

فهذه وجوه ستّة أيضاً لتقريب الاستدلال بالآية بلحاظ مفهوم الشرط.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٨

### الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ

#### إشارة

بعد أن تمّ تقريب الاستدلال بآية النبأ، لإثبات حجيت خبر الواحد، يقع الكلام في الاعتراضات التي وجهت إلى تقريب الاستدلال بالآية، و هذه الاعتراضات ثلاثة أقسام.

#### القسم الأول: هو ما يدعى فيه إنكار الظهور الاقتضائي في الآية في نفسه،

بمعنى أن الآية بنفسها لا اقتضاء لها للمفهوم، من قبيل إشكال أن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع.

القسم الثاني: هو أنه بعد افتراض تمامية الظهور الاقتضائي، يدعى وجود مانع متصل عن تأثير هذا المقتضى، يمنع عن فعلية الظهور، من قبيل إشكال معارضة المفهوم بعموم التعليل.

القسم الثالث: هو ما فرض فيه التسليم بالظهور اقتضاء و مانعاً، لكن يوجد ما يكون مانعاً عن حجيته من القرائن العقلية و الشرعية.

أمّا القسم الأول: و هو ما يُراد فيه نفى أصل الدلالة في نفسها، و ذلك بأن يقال: إن الشرطية هنا ليس لها مفهوم، و إن جاءت بلسان الشرط، و ذلك لأنّ الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، و كلما كان كذلك حينئذٍ، فالقضية ليس لها مفهوم.

و هنا لا بدّ قبل تطبيق الإشكال على المقام من إعطاء فكرة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١١٩

إجمالية عن الكبرى، و هي أن الشرط إذا كان مسوقاً لتحقيق الموضوع فلا مفهوم للجمله في هذه الحالة. و حاصل الفكرة هي، أنه يمكن تصنيف الشرط إلى ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: هو أن يكون الشرط عبارة عن تحقق الموضوع و نحو وجوده، على نحو لا يتصور للموضوع وجود إلا به، فقوام الموضوع بالشرط، و الموضوع به قوام الحكم كما في قولنا: (إذا رزقت ولداً فاختنه) فإن الحكم هو وجوب الختن، و موضوعه رزق الولد. و من الواضح أن رزق الولد هو عين الولد، و هذه عبارة أخرى عن أنه لا يوجد ولد له.

و الفرق بينهما كالفرق بين الإيجاد و الوجود، فهنا الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، و يكون الشرط مساوفاً لتحقيق الموضوع دائماً. النحو الثاني: هو أن يكون الشرط أجنياً عن أصل وجود الموضوع، بل يكون أمراً طارئاً على أصل وجود الموضوع، كما في قولنا: (إذا جاء زيد فأكرمه)، فالحكم هو إكرام زيد، و الموضوع هو زيد، و الشرط هو المجيء، و المجيء ليس نحو وجود لزيد، بل هو نحو طارئ في وجود زيد.

النحو الثالث: و هو وسط بينهما، و هو أن يكون الشرط نحو وجود للموضوع المقوم للحكم، لكن لا- نحو من وجوده المنحصر، بل الموضوع له نحوان: فتارة يوجد بهذا النحو، و أخرى يوجد بنحو آخر.

فمثلاً: حينما يقال: إذا جاء الفاسق بالنيا فيجب التبين عنه، فهنا: وجوب التبين عن النبا، موضوعه النبا، و الشرط هو مجيء الفاسق به، و مجيء الفاسق به، هو عبارة عن إيجاد النبا، إذاً،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٠

فهذا النحو، به يتحقق الموضوع، لكن ليس هذا هو النحو الوحيد لتحقيق الموضوع، لأن النبا تارة يجيء به الفاسق، و أخرى يجيء به العادل، و هذا بخلاف النحو الأول.

و حينئذ قالوا: بأنه الأول، لا يثبت المفهوم، و في الثاني يثبت، و الثالث سكت عنه.

و من هنا يشكل، بأن هذا النحو بأيّ النحويين يلحق، بالأول أو بالثاني؟ و لا بد في هذه الإشارة الضرورية من التنبيه على عدم ثبوت المفهوم في الأول حتى يتضح أن الثالث هل يلحق به أو بالثاني؟.

التقريب الأول: هو أنه بالمفهوم نريد أن ننفي نفس مفاد الجزاء الذي هو وجوب (ختن الابن)، أو نفي أمراً مباحاً آخر سيمًا مع مفاد الجزاء، و هو وجوب ختن ابن الأخ مثلاً.

فإذا كنا نريد بالمفهوم أن ننفي مفاد الجزاء، و هو وجوب ختن الابن إذا لم يرزق، فهذا تحصيل للحاصل، لأن وجوب الختن حتى لو بُين بنحو القضية الحملية، يرتفع مع عدم وجود الابن، و ليس للتركيب الشرطي دخل في تحصيل هذه القضية.

و إذا أريد بالمفهوم، نفي وجوب ختن ابن الأخ، أي من لم يرزق ولداً، فهذا لا يمكن إثباته بالمفهوم، إذ لا يجب عليه أن يختن ابن أخيه، فهذا لا يمكن إثباته بالمفهوم، لأن المفهوم يدل على انتفاء طبيعي الجزاء عند انتفاء الشرط، و هذا مغاير مع طبيعي الجزاء الذي هو وجوب ختن الابن، إذاً، فلا مفهوم في المقام.

التقريب الثاني: هو أن يقال: بأن المفهوم في الشرط إنما يثبت بواسطة كون الشرط قيداً للحكم، و بهذا يتميز عن الوصف، حيث إن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢١

الوصف قيد للموضوع، و مرجعه إلى تحديد الموضوع، و كلما كان هكذا، فلا مفهوم له، و هذا إنما يتصور في غير النحو الأول الذي يكون الشرط فيه مساوفاً لتحقيق الموضوع، فإنه لا يعقل أعمال المتكلم لتقييد حقيقي، لأن الحكم هنا ذاتاً متقيد بموضوعه، فهذا تقييد نحوي و شرطي، أي أنه بحسب صياغة الحكم، هذا تقييد، لكن بحسب روحه ليس تقييداً، فيتعامل معها معاملة القضية الحملية، و إذا لم يتصور تقييد، إذاً لم يتصور مفهوم، لأن المفهوم منتزع عن التقييد.

و كلا- هذين التقريبين لا- ينطبق على النحو الثالث، لأنه إذا فرضنا أن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، و لكن كان الموضوع قابلاً أن يتحقق بتحقيقات أخرى، حينئذٍ ففي مثله، لا يجرى التقريب الأول، لأننا نقول: إننا نفى مفاد الجزاء و لا يلزم منه تحصيل الحاصل، لأن مفاد الجزاء و إن كان متقوماً بالموضوع، إلا أن هذا الموضوع قد يحصل من دون هذا الشرط، إذ قد يحصل بغيره، إذًا، فتحقق نفيه بالمفهوم و لا يكون تحصيلاً للحاصل.

و كذلك في التقريب الثاني، لأن الحكم و إن كان مقيداً ذاتاً بموضوعه، لكن لو لم يطرأ عليه هذا الشرط من قبل المتكلم لقلنا: إن الموضوع متى ما تحقق و بأي نحو، يترتب عليه حكمه، لكن حينما جاء هذا الشرط ضيق دائرة الحكم، فالتعليق و التقييد هنا حقيقي لا مجرد لفظي.

وعليه فينبغي أن يقال بثبوت المفهوم في النحو الثالث و الثاني دون الأول.

و إن شئت قلت: إن المفهوم إنما يثبت بملاك كون الشرط قيداً للحكم، و بهذا تتميز الجملة الشرطية عن الجملة الوصفية، التي يكون الوصف فيها من قيود الموضوع قبل طرو الحكم عليه، فإذا كان الشرط

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٢

نفس الموضوع ذاتاً، إذًا، فليس هناك تقييد زائد بين الحكم و الشرط غير تقييده بموضوعه الثابت في كل جملة حكمية، إذًا فلا مفهوم.

و كلا- التقريبين لا- ينطبقان على النحو الثالث، لأن الموضوع ذاتاً محفوظ حتى مع انتفاء الشرط، إذ الشرط حصية خاصة من إيجاد ذلك الموضوع، فلا يكون انتفاؤه مساوفاً مع انتفاء الموضوع، ليكون الانتفاء عقلياً أو التقييد مستحيلاً.

و من هنا يثبت، أن الصحيح ثبوت المفهوم في النحو الثالث كما في النحو الثاني.

و أما تشخيص أن آية النبأ من أي هذه الأنحاء فنقول:

إن تركيب الجملة في آية النبأ يمكن أن يتصور بثلاث صيغ.

الصيغة الأولى: هي أن يقال: بأن (نبأ الفاسق، إن جاءك به الفاسق فتبين)، أو أنه (يجب التبين عن خبر الفاسق إذا جاء به)، و في هذه الصيغة، الحكم هو وجوب التبين عن نبأ الفاسق، و موضوع الحكم نبأ الفاسق، و الشرط هو المجيء به، و حينئذٍ تكون هذه الصيغة مصداقاً للنحو الأول، و هو كون الشرط هنا مسوقاً لتحقيق الموضوع، لأن الموضوع هو نبأ الفاسق، و الشرط هو تحقيقه، و هو موجود في المقام، إذًا، الشرط روح الموضوع، فيدخل في النحو الأول.

الصيغة الثانية: هي أن يقال: بأن النبأ إذا جاء به الفاسق، فتبين عنه، أو يجب التبين عن النبأ إذا جاء به الفاسق، فهنا الحكم هو، وجوب التبين عن النبأ، و موضوعه هو ذات النبأ، و شرط الحكم هو مجيء الفاسق به، و هذا يدخل في النحو الثالث، لأن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، لكن النبأ أي الموضوع ليس شرطه الوحيد مجيء الفاسق به، لأنه قد يوجد النبأ بمجيء العادل به، فيدخل في النحو الثالث الذي له مفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٣

الصيغة الثالثة: هي أن يقال: إن كان الجائي بالنبأ فاسقاً فيجب التبين عنه، أو يجب التبين عن النبأ إذا كان الجائي به فاسقاً.

و هنا الحكم هو وجوب التبين عن النبأ، و موضوعه النبأ، و الشرط هو فسق المنبئ.

و هذا يدخل في النحو الثاني، لأن فسق المنبئ ليس به يتحقق وجود الموضوع، بل فسق المنبئ صفة أخرى غير الإنباء، فيدخل في النحو الثاني الذي لا إشكال في ثبوت المفهوم له.

و بعد عرض هذه الصيغ الثلاث، لا ينبغي الإشكال بأن الصيغة الثانية هي أظهر صيغة تنطبق عليها الآية، فإن قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** ظاهراً أن يكون وجوب التبين مضافاً لذات النبأ، و يكون مجيء الفاسق شرطاً بالنسبة إليه، فيدخل في النحو الثالث

الذي له مفهوم.

و نحن إلى الآن كنا نبرز موضوع الحكم، بمعنى الموضوع المقوم للحكم في الجزاء، يعني أن الحكم في الجزاء متقوم بموضوع، و هذا ما كنا نسميه موضوع الحكم.

و هنا عندنا اصطلاح آخر للموضوع في باب القضية الحملية الشرطية، و هو نفس القضية الشرطية بما هي قضية شرطية. و النسبة بين موضوع القضية الشرطية و موضوع الحكم في الجزاء، هو العموم من وجه، فمثلاً: حينما نقول: (إذا جاء ك زيد فتصدق على جيرانك)، فهنا الحكم في الجزاء، هو وجوب التصديق على الجيران، و موضوع الحكم في الجزاء هو، الجيران، لأنّ موضوع الحكم عبارة عن متعلق المتعلق الذي هو الجيران، و أما موضوع القضية فهو زيد. و من خواص موضوع الشرطية أنه يجوز جعله قبل أداة الشرط،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٤

فيقال: (زيد إذا جاء فتصدق على الجيران)، فهذا مورد الافتراق، و مورد الاجتماع واضح، و هو أن يفرض موضوع القضية الشرطية، و موضوع الجزاء واحداً، كما في قولهم: (إذا جاء زيد فأكرمه) فزيد هنا موضوع للشرطية، و موضوع للحكم بالجزاء. و لكن إذا دخلنا في موضوع القضية الشرطية، فما ذا تكون النتيجة إذا أردنا اقتناص المفهوم بلحاظ موضوع الحكم بالجزاء؟. و قبل أن ندخل في حساب موضوع القضية الشرطية، يجب أن نعرف ما هي حقيقة القضية الشرطية، و ما معنى أن يكون لها موضوع؟. و توضيحه: هو أنه أولاً يجب أن نعرف أن القضايا الحملية على قسمين.

القسم الأول: قضايا حملية حقيقية، و هذه القضايا التي تكون على نهج القضايا الحقيقية من قبيل قولنا: (النار حارة، أو الخمر مسكرة)، فهذه يكون المحمول فيها منصباً على الموضوع المقدر الوجود، بمعنى أن المحمول لا يثبت لخصوص الأفراد المحققة الوجود فقط، بل لكل ما يفرض أنه مصداق لهذا الموضوع و لو تقديراً، فكل ما يفرض كونه (ناراً) يفرض كونه (حاراً)، فالمحمول كما يكون ثابتاً للأفراد المحققة الوجود، كذلك يثبت للأفراد المقدره الوجود، و هذا لا محالة يستبطن كون الموضوع كلياً قد أخذ مقدر الوجود لكي يكون قابلاً للانطباق على الأفراد المحققة الوجود، على حد قابليته على الأفراد المحققة الوجود، و يستبطن أيضاً وجود تلازم بين ماهية الموضوع و ماهية المحمول، إذ لو لا- التلازم لما أمكن جعل المحمول على الموضوع بمقدراته، سواء كان التلازم على أساس عقلي قبلي، أو تجريبي، و إلا لو لم يكن تلازم و كان ثبوت

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٥

المحمول للموضوع بالصدفة و الاتفاق، إذاً، كيف يفرض أنه، كلّ ما يقدر كونه فرداً للموضوع، يكون فرداً للمحمول، سواء كان هذا التلازم ثابتاً بالعقل، كما في (كل أربعة زوج)، أو بالتجربة كما في (كل نار حارة).

و من هنا نقول: بأنّ القضية الحملية التي يكون الجعل فيها على نهج القضية الحقيقية، هي بحسب روحها قضية شرطية، مرجعها إلى أنه (إذا وجد شيء و كان مصداقاً للموضوع، فهو مصداق للمحمول)، بمعنى أن الموضوع مقدر الوجود، لكن هذا التقدير ليس بارزاً في عالم التركيب النحوي، لكن في عالم المنطق هو بارز، و من هنا تجعل القضية الحملية في مقابل القضية الشرطية في النحو، لا لأجل أنه ليس فيها تقدير، بل لأنّ هذا التقدير في القضية الحملية مستتر، و في الشرطية بارز و يمتاز بأداة الشرط.

القسم الثاني: من القضية الحملية، هو ما كان على نهج القضية الخارجية، من قبيل: (كل من في الدار عادل)، فهذه قضية حملية خارجية يحكم فيها على الأفراد المحققة الوجود بحسب الخارج دون المقدره الوجود، و هذه القضية لا- تستبطن تقديراً أصلاً للموضوع، و ذلك لأنّ موضوعها يختص بالأفراد المحققة الوجود دون المقدره، إذاً، فهي قضية منجزة ليس فيها رائحة الشرطية حتى منطقياً، لأنها قضية فعلية و لا يمكن تقدير ما كان فعلياً.

و حينئذٍ، إذا افترضنا قضية من القضايا الشرطية التي هي في مقابل القضية الحملية و قلنا: إنّ الشرطية فرقها عن الحملية الحقيقية، أنه

فيها تقدير مبرز و غير مستتر، حينئذٍ، هذه القضية الشرطية قد تطعم أولاً بروح الحملية، بحيث يكون لها موضوع حملى على نهج القسم الأول من القضايا الحملية، و يكون ذلك الموضوع موضوعاً للشرطية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٦

بحيث إن تعليق الجزء على الشرط يكون منصباً على ذاك الموضوع، و لا- يكون هذا التعليق في حالة عدم ذلك الموضوع، حينئذٍ ذاك الموضوع يكون موضوعاً حملياً للقضية الشرطية، و تقديره يكون تقديراً مستتراً لا بارزاً، و يكون التقدير البارز للشرط منصباً عليه و مترتباً عليه ترتب الحكم على موضوعه، و يكون لذلك ثمرات في مقام الاستنباط.

فمنها مثلاً كما في رواية، (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل) [٤٣]، فهناك، موضوع الحكم بالجزاء هو الجنب، لكن هناك موضوع للقضية الشرطية و هو، الختانان، و معنى أنه موضوع للشرطية، يعنى أن تعليق وجوب الغسل على التقاء الختانين، هذا التعليق فرع وجود الختانين، فكأنه قال: من كان عنده ختانان، فإذا التقى ختانها وجب الغسل، حينئذٍ يدل بالمفهوم على أن من كان عنده ختانان، إذا لم يلتقيا، فلا يجب الغسل، أما من لم يكن عنده ختان، كمقطوع الحشفة، فإذا أدخل، حينئذٍ لا يمكن الاستفادة وجوب الغسل من الرواية، و هذا من آثار وجود موضوع حملى للقضية الشرطية، إذ لو لا وجود هذا الموضوع لقلنا: بأن الرواية تدل بالمفهوم أى إذا لم يلتق الختانان على عدم وجوب الغسل، سواء لم يكن له ختان، أو كان له ختان و لكن لم يلتق.

إلا أن هذا المفهوم لا يشمل عدم لالتقاء الناشئ من عدم وجود الختان، لأن الختان أخذ موضوعاً للشرطية بما هي شرطية. إذا فالشرطية بما هي شرطية لها موضوع حملى يكون تقديره مستتراً غير بارز، فيدل على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، لكن مع حفظ الشرط، هذا هو دور الموضوع الحملى للقضية الشرطية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٧

و حينئذٍ في محل الكلام، تارة لا نفترض أن يكون للشرطية موضوع حملى، بأن نقول: إن مدخول (إن) في قولنا: إن جاءكم فاستقوا مدخولها كله شرط، حينئذٍ، بناءً على هذا، هذا الشرط يمكن أن يثار حوله الإشكال السابق، و هو أنه شرط مسوق لتحقيق الموضوع، كما ورد على الكلام السابق.

و أما إذا قلنا بأن هذا الشرط موضوع حملى للقضية الحملية قبل القضية الشرطية، و هو النبا، فالنبا هنا بمثابة الختان هناك، و لهذا يصح تقديمه على أداة الشرط، فيقال: (النبأ إذا جاءك به الفاسق فتبين)، بينما الشرط لا يصح تقديمه على أداة الشرط، حينئذٍ، النبا يكون بحكم كونه موضوعاً حملياً للقضية الشرطية، يكون مقدر الوجود و محفوظاً و مفروغاً عن وجوده.

إذا الشرط لا يعقل أن يكون مسوقاً لتحقيق الموضوع، لأنه لو حظ في الرتبة المتأخرة عن فرض الفراغ عن وجود النبا، فيكون في مقام بيان صفة ثانوية بعد الفراغ عن وجوده، و هي صفة الفسق، و لا يتوهم أنه مسوق لتحقيق الموضوع، فيكون اندفاع الإشكال أوضح، و ثبوت المفهوم أجلى، يعنى إذا استظهرنا أن النبا هنا جعل موضوعاً حملياً للقضية الشرطية، حينئذٍ يترتب عليه هذه الثمرة.

و حيث انجز بنا الكلام إلى القضية الحملية بقسميها، فنستطرد إلى بيان هذه النقطة.

و حاصلها: هو أنه على ضوء ما ذكرنا، يتضح أن القضايا الحملية التي هي موجبات جزئية، من قبيل قولك: (بعض الحيوان إنسان)، فهذه القضايا الحملية دائماً تكون من القسم الثانى من القضايا الحملية، يعنى حينما يفرض أن القضية ركبت بنحو الموجبة الجزئية، و أن بعض أفراد الموضوع يكون مصداقاً للمحمول لانتمام أفرادها، فلا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٨

بد أن يكون هذا قضية خارجية لا حقيقية، لأن الحملية الحقيقية تستبطن تلازماً بين ما هو الموضوع و المحمول، التلازم يساوق الكلية و لا يناسب الجزئية، فإذا لم تصدق الكلية و صدقت الجزئية، فلا بد و أن تكون هذه الموجبة الجزئية ما لم تؤول إلى كلية بمعنى من

المعاني لا بدّ و أن تكون قضية خارجية حينئذٍ من القسم الثاني، و يترتب على ذلك أنّ كل موجبة جزئية من هذا القبيل ليس فيها تقدير على ما بيناه في القضايا الخارجية، و معنى هذا، أنّ موضوعها محقق الوجود خارجاً.

و يترتب على ذلك نتيجة مهمة، و هي أنّه لا يمكن منطقيّاً أن نستنتج موجبة جزئية بهذا المعنى، من موجبة كلية كما استنتج منطق أرسطو، أنّ الموجبة الكلية تنعكس بنحو الموجبة الجزئية، فإذا قلنا: (كل إنسان حيوان)، ينعكس، (أنّ بعض الحيوان إنسان)، فهذا الاستنتاج خطأ، لأنّ قولنا: (كل إنسان حيوان) قضية حملية من القسم الأول، فإنّ الموضوع فيها مقدر الوجود، أي (إذا كان شيء إنساناً، فهو حيوان)، إذاً، فهذا لا يبرهن على وجود إنسان في الخارج أصلاً، بل قد لا يوجد، و مع هذا يصدق كل إنسان حيوان، لكن قولنا: (بعض الحيوان إنسان)، فهذا بعد حمله على أنّه قضية خارجية، فهو يساوق وجود بعض الحيوان و يوصف بأنه إنسان، أي يتوقف على فعلية وجود الإنسان خارجاً، فاستنتاج هذه الجزئية من تلك الموجبة الكلية بعكس التقيض كما يفعل الأرسطي، خطأ، و يترتب على ذلك نتائج مهمة.

منها: أنّ الشكل الثالث في القياس يصبح خطأ، حينما نريد أن نستنتج جزئية من كليتين موجبتين، كما في قولنا: (كل ذهب معدن)، و (كل ذهب غالي)، (فبعض المعدن غالي)، و هذا خطأ، لأنّ الأولى

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٢٩

و هي، كل ذهب معدن، لا تبرهن على وجود ذهب أو معدن في الخارج، و القضية الثانية، و هي قولنا: (كل ذهب غالي)، هي أيضاً لا تبرهن على وجود ذهب في الخارج، أو وجود ذهب غالي، بل يترتب علاقة بين ماهيتين كليتين، بينما قولنا: بعض المعدن غالي، فهذه قضية خارجية، و الموضوع فيها ليس مقدر الوجود، بل الموضوع فيها ليس مقدر الوجود، بل الموضوع فيها محقق الوجود، و هذا التحقق لم يبرهن عليه، لأنّ كلّاً من القضيتين لم تبرهن عليه، هذا تمام الكلام في الإشكال الأول.

و حاصل ما ذكر هو، أنّ القضية الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع، على نحوين.

الأول: هو ما يكون الشرط فيها مساوفاً له، بمعنى أنّ التقييد بالشرط فيها لا يزيد شيئاً عن التقييد الحاصل من جهة الموضوع، من قبيل قولنا: (إذا رزقت ولداً فاختنه)، و مثل هذا النحو لا إشكال في عدم ثبوت المفهوم له.

الثاني: ما يكون الشرط فيها مساوفاً لنحو خاص من تحقق الموضوع، بمعنى أنّ التقييد بالشرط فيها يزيد على التقييد الحاصل من جهة الموضوع، كما في آية النبا، بناءً على أنّها مسوقة لتحقيق الموضوع، فمثل هذا النحو من الجمل الشرطية فيه اتجاهان.

الاتجاه الأول: هو عبارة عن ثبوت المفهوم لها، و قد عرفت ذلك فيما سبق.

الاتجاه الثاني: هو عبارة عن عدم ثبوت المفهوم لهذه الجمل، إلّا في بعض الحالات التي سنشير إليها، و التي ليس آية النبا منها، و يمكن أن يقرب هذا الاتجاه بتقريبين.

التقريب الأول: حاصله هو، أنّ انتزاع المفهوم من الجملة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٠

الشرطية إنما هو من تبعات تقييد مفاد جملة الجزاء بالشرط، و مفاد جملة الجزاء عبارة عن النسبة الحكمية القائمة بين الحكم و موضوعه، و من هنا كان الشرط متأخراً رتبة عن النسبة الحكمية بأطرافها، لأنّ الشرط قيد لها، و القيد في طول المقيد، و عليه: فلا يعقل أن يكون الشرط بنفسه موضوعاً للنسبة الحكمية، لأنّ هذا يستدعي تقدمه رتبة عليها، و المفروض أنّه متأخر عنها كما عرفت.

و حينئذٍ نقول: إنّ الشرط في القضية الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع بكلا قسميها لا يعقل أن تُقيد به النسبة الحكمية، للزوم تقدم الشيء و تأخره عن نفسه، فإنّ موضوع وجوب التبين هو النبا، و الشرط هو مجيء النبا، و أحدهما عين الآخر، و معه يستحيل أن يكون هذا الشرط طارئاً على النسبة الحكمية القائمة بين الحكم و موضوعه، لما عرفت من محذور التقدم و التأخر.

و عليه: فمثل هذا الشرط لا يمكن أن يكون شرطاً حقيقة، و إن كان شرطاً نحوياً، فلا بدّ من تجريده عن الشرطية الواقعية.

و القول: بأن مفاد هذه الجملة هو قضية حملية صيغت لفظاً بصياغة شرطية، و من المعلوم أنه لا مفهوم للقضية الحملية وعليه: فهذه الشرطية التي ترجع في حقيقتها إلى قضية حملية لا يكون لها مفهوم.

إلا أن هذا التقريب بهذا المقدار من البيان يمكن الإجابة عنه بما حصله:

إن الجملة الشرطية عبارة عن تعليق مفاد جملة أخرى، لا على مفاد كلمة، و مفاد الجملة دائماً هو النسبة، وعليه: فالشرط الذي قيدت به النسبة الحكمية القائمة بين الحكم و الموضوع هو النسبة في الشرط، أي النسبة القائمة بين المجيء و الشرط في محل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣١

الكلام، لا- نفس الشرط بما هو، و الذي هو عبارة عن مجيء النبأ، وعليه: فلا يلزم من طرو الشرط على النسبة الحكمية القائمة بين الحكم و موضوعه في المقام أي محذور، لأن الملحوظ في الرتبة المتقدمة على النسبة الجزائية هو ذات النبأ باعتباره موضوعاً، و الملحوظ في الرتبة المتأخرة عن تلك النسبة الجزائية هي النسبة الشرطية، فلا اتحاد بين الشرط و الموضوع، ليكون طرو الشرط على الموضوع مستحيلاً.

إلا أنه يمكن أن يبين هذا التقريب بيان آخر بحيث لا يرد هذا الجواب، و ذلك بأن يقال: بأن مفاد الجملة الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط بالمعنى المتقدم، و هذا معناه: أنه لا بد من فرض وجود الجزاء بتمام أطرافه ثم الحكم عليه بالتعليق من ناحية الشرط، وعليه: فالتعليق بالشرط يحتاج دائماً إلى افتراضين.

الافتراض الأول: هو افتراض موضوع الجزاء.

الافتراض الثاني: هو افتراض الشرط.

و لأنه لا- يمكن اتحاد هذين الافتراضين لما ذكرت في التقريب السابق، حينئذ نقول: إنه لا بد في ثبوت المفهوم من أن يكون في الجملة الشرطية ما يدل على هذين الافتراضين، لأن الحكم بثبوت المفهوم للجملة الشرطية مع عدم وجود ما يدل على هذين الافتراضين هو، خلاف أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت.

وعليه: ففي كل مورد ساعد لسان الجملة الشرطية على انتزاع افتراضين في مقام الإثبات، أحدهما يكون بمثابة الموضوع، و الآخر بمثابة الشرط، و حينئذ، نقول بالمفهوم، و إلا فلا يمكن القول بالمفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٢

إذا عرفت ذلك نأتى إلى محل الكلام و نقول: إن جملة، إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا و يمكن أن نفترض فيها الافتراضين المذكورين في عالم الثبوت، فيقال: (النبأ)، افتراض موضوعاً، و (مجيء الفاسق) افتراض شرطاً، إلا أنه لا- دليل في مقام الإثبات على هذين الافتراضين، لأن مفاد هذه الجملة بحسب مقام الإثبات، افتراض بافتراض الواحد، و هو الافتراض المدلول عليه بأداة الشرط، و من هنا لا- يفهم العرف المفهوم من هذه الجملة، بخلاف ما لو قيل: (إن جاءكم فاسق بالنبا فتبينوا) فإن تعريف النبأ يساوق التعيين و الإشارة التي هي افتراض في نفسه، فيكون عندنا حينئذ افتراضان، أحدهما: استفاد من التقييد بالشرط، و الآخر استفاد من التعيين بالإشارة الناشئين من العرفية، فيكون أحد الافتراضين موضوعاً، و الآخر شرطاً، و يكون لهذه الجملة مفهوم حينئذ، و هذا أمر يفهمه العرف من هذه الجملة.

و بما ذكرنا ظهر أنه لا مفهوم لآية النبأ في محل الكلام، و لعله لأجل هذا الذي ذكرناه ذهب الشيخ الأنصاري (قده) [٤٤] إلى عدم ثبوت المفهوم لأمثال هذه القضية.

هذا حاصل الكلام في الصنف الأول من الإشكالات على آية النبأ، حيث عرفت عدم ثبوت المقتضى في الآية المباركة للدلالة على حجيت خبر الواحد.

**القسم الثاني: من الاعتراضات التي وجهت إلى تقريب الاستدلال بالآية.**



إشارة

و حاصلها يرجع إلى دعوى وجود المانع المتصل بالكلام بعد تسليم أصل الوجود المقتضى للمفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٣

و يتمثل هذا الصنف بالاعتراض المشهور، و هو أن عموم التعليل في الآية يسقطها عن المفهوم، فإن قوله تعالى: *أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيِّبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ* فيه بيان لنكتة وجوب التبيين، و هذه النكتة موجودة في كل خبر غير علمي بما في ذلك خبر العادل إذا لم يكن علمياً، و هذا معناه: أن التبيين يجب حتى في خبر العادل، و معه لا يكون لهذه الآية مفهوم بسبب هذا التعليل المتصل بالكلام. و قد أجيب عن هذا الاعتراض بوجه.

الوجه الأول: هو دعوى الاعتراف بوقوع التعارض بين المفهوم و عموم التعليل، لأن الأول يقتضى حجتيه خبر العادل، و الثاني يقتضى عدم حجتيه.

إلا أن التعارض بينهما بنحو العموم و الخصوص المطلق، باعتبار أن المفهوم يقتضى حجتيه خصوص خبر العادل، بينما التعليل يقتضى عدم حجتيه كل خبر غير علمي، سواء كان خبر العادل أو غيره، فالمفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل، و حينئذ يقدم بالأخصية، و بذلك يثبت المفهوم لهذه الآية.

و قد أجاب صاحب الدراسات [٤٥] عن هذا الوجه، بأن التعارض إنما هو بين عموم التعليل، و إطلاق المفهوم، لأن دلالة الشرطية على المفهوم إنما هو بواسطة مقدمات الحكمة، فيدخل المقام تحت كبرى المعارضة بين العموم و الإطلاق، و في مثله يقدم العموم كما حقق في محله، و بهذا يثبت تقديم عموم التعليل، و معه لا يكون لهذه الآية مفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٤

إلّا أن هذا الجواب من الدراسات غير تام، و المقام ليس من صغريات الكبرى المذكورة، لأنه ليس هناك عموم وضعي في جانب التعليل ليم ما ذكره، و لعلّ التعبير بعموم التعليل هو الذي أوجب هذه الدعوى منه. و التحقيق في مقام الجواب عن الوجه الأول هو عدّه أمور.

الأمر الأول: هو أنه لو سلّمنا الأخصية في جانب المفهوم، إلّا أن هذه الأخصية إنما تكون موجبة للتقديم باعتبار قرينتها بنظر العرف فيما إذا لم يكن في عموم العام ملاك آخر للقرينية أقوى من قرينته الأخصية.

و في المقام عموم التعليل فيه ملاك أقوى للقرينية، و هو كونه ناظراً إلى الحكم المعلل، فيكون حاكماً على مفاد القضية الشرطية. و من الواضح أن قرينية النظر أقوى من قرينية الأخصية، لأن قرينية النظر مرجعها إلى جعل القرينية من قبل العرف، و لا شك في تقديم الأول، لأن العرف إنما يجعلون شيئاً قريناً ما لم يجعل شخص المتكلم في كلامه قريناً تبين مقصوده.

وعليه: فلا بدّ من تقديم عموم التعليل على المفهوم.

و لو تنزلنا، فهما متساويان من حيث الأقوائية، و مع تساوي لا يمكن العمل بالمفهوم كما هو واضح.

الأمر الثاني: هو أن الخاص إنما يقدم على العام بالأخصية فيما إذا كان العام بصدد بيان حكم عام لا بصدد بيان تعميم الحكم.

و توضيحه: هو، أنه لو ورد، (لا تكرم الفقير الفاسق) و ورد،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٥

أكرم كل فقير، فلا إشكال في أن الأول يقدم على الثاني بالأخصية، لأن مفاد قوله: (أكرم كل فقير)، هو إثبات حكم عام، و أخرى

يرد، (لا تكرم الفقير الفاسق)، و يرد قوله: (إنَّ وجوب الإكرام ليس بمناط العدالة بل هو بمناط الفقر) و لا إشكال أن مثل هذا الكلام ليس بصدد بيان حكم عام، بل هو بصدد بيان تعميم الحكم، و أن كل فقير يجب إكرامه و لو كان فاسقاً، و حينئذٍ يكون معارضاً للخاص، و هو قوله: (لا تكرم الفقير الفاسق) و لا يقدم الخاص في مثل ذلك بالأخصية.

و مقامنا من هذا القبيل، فلو قال المولى: لا تعمل بالخبر غير العلمي، لأمكن تخصيص هذا بالمفهوم، لأنَّ هذا القول، في مقام بيان حكم عام، إلّا أنَّ عموم التعليل في المقام، مفاده العرفي هو تعميم الحكم و إلغاء خصوصية المورد، و أنَّ السبب في وجوب التبيين هو، مخافة إصابتهم بجهالة، و مثل هذا يقتضى عدم حجّيته خبر العادل غير العلمي، و حينئذٍ يكون معارضاً للمفهوم الذي يقتضى حجّيته، و لا يكون المفهوم مخصصاً له لما عرفت.

الأمر الثالث: هو أنَّ المعارضة بين المفهوم و التعليل بنحو العموم من وجه، و نمنع الأخصية المذكورة، فكما أنَّ عموم التعليل تحته فردان، أحدهما: خبر العادل، و الثاني، خبر الفاسق، كذلك المفهوم يوجد تحت إطلاقه فردان، لأنَّ مفهوم قوله: إنَّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا و هو أنّه إذا لم يجئكم فاسقٌ بنبأٍ فلا تتبينوا، و هذا تحته فردان، أحدهما: أن يجيء العادل بالنبأ، و الثاني: أن لا يجيء نبأ أصلاً، فإطلاق المفهوم يشمل كلا هذين الفردين، و حينئذٍ تقع المعارضة بين إطلاق المفهوم و إطلاق التعليل، و النسبة بينهما هي العموم من وجه كما عرفت، إذاً، فدعوى الأخصية المذكورة غير تامّة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٦

هذا حاصل الجواب في الوجه مع جوابه.

الوجه الثاني: و قد ذكره الميرزا (قده) [٤٦]، و هو يرجع إلى دعوى حاكمية المفهوم على التعليل، و ذلك لأنَّ مفاد المفهوم هو حجّية خبر العادل، و معنى جعل الحجّية على مذهب الميرزا (قده) هو جعل الأمانة علماء، و إلغاء احتمال الخلاف كما عرفت ذلك سابقاً. و حينئذٍ، فيكون مفاد المفهوم هو جعل خبر العادل علماء، و موضوع التعليل هو كل خبر غير علمي، و عليه: فيكون المفهوم حاكماً على التعليل، لأنَّه يخرج خبر العادل عن موضوع التعليل بالتعبد، و حينئذٍ، يقدم المفهوم بهذا الاعتبار. و يرد على هذا الوجه عدّة إشكالات.

الإشكال الأول: هو، أنَّ جعل الحجّية، لا ينحصر بلسان جعل الطريقة و كون الأمانة علماء، بل كما أنَّ هذا اللسان ممكن، كذلك غيره من الألسنة ممكن كما حقق في محله، و معه لا- يحرز كون المفهوم ذا مفاد حاكم، و مع الشك لا يمكن التمسك بالمفهوم لإثبات حجّية خبر العادل حينئذٍ.

و هنا قد يقال: بأنَّه لا- يمكن التمسك بعموم التعليل، لأنَّه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فإنَّ عموم التعليل أحد أدلّة سلب الحجّية عن غير العلم.

و قد أشرنا سابقاً إلى ما ذكره الميرزا (قده) من أنَّ التمسك بمثل هذه العمومات مع الشك في حجّية أمانة، هو تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنَّه مع الشك في الحجّية لا يكون موضوع هذا العام محرراً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٧

و لو تم هذا الكلام لما كان عموم التعليل حينئذٍ منطبقاً على خبر العادل في نفسه و بقطع النظر عن مفهوم آية النبأ.

و هذا بحث آخر لا ربط له في محل كلامنا فعلاً، و سنشير إليه فيما يأتي، إن شاء الله تعالى.

الإشكال الثاني: هو أنّه لو سلّمنا أنَّ مفاد الحجّية في المقام هو جعل الخبر علماء، و حينئذٍ فيكون مفاد التعليل هو سلب الطريقة و العلمية عن خبر العادل، و أمّا المفهوم فهو يثبت حجّية خبر العادل.

و معنى الحجّية بناءً على مذهب الميرزا (قده) هو جعل العلمية، و عليه: لا يكون التعليل حاكماً على المفهوم، لأنَّ كلا منهما ينظر إلى

شيء واحد و في رتبة واحدة، و الأول ينفيه، و الثاني يثبتته، فالتعليل يسلب العلمية عن خبر العادل، و المفهوم يثبتها، فهما في عرض واحد، و معه لا تبقى حكومة لأحدهما على الآخر.

الإشكال الثالث: هو أنه لو سلمنا أن مفاد المفهوم في المقام سنخ مفاد حاكم على التعليل، كما ذكر الميرزا (قده).

لكن بناءً على ما ذكرنا مراراً من أن الحكومة ترجع إلى التخصيص لكن بلسان نفى الموضوع بحيث يقدم الحاكم على المحكوم و لو كان بينهما عموم من وجه، باعتبار كونه ناظراً إليه، فبناءً على ذلك نقول:

كما أن المفهوم له نظر إلى التعليل كما جاء في دعوى الميرزا (قده)، كذلك التعليل له نظر إلى المفهوم، لما ذكرنا سابقاً من أن التعليل له نظر إلى المعلل و ملغياً لخصوصية المورد.

وعليه: فكل منهما له النظر إلى الآخر، و حينئذٍ، فإما أن نقول بتقديم التعليل، باعتبار أفرائيه نظره، حيث إنه ينظر إلى شخص هذه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٨

القضية، بينما ينظر المفهوم إلى كلّي باب الظن، و إما أن نقول بالتساوق، باعتبار تساويهما و لا وجه لتقديم المفهوم حينئذٍ.

نعم لو قلنا: إن مرجع الحكومة في المقام إلى الورد و نفى الموضوع حقيقة، بأن يدعى أن الموضوع في التعليل و أمثاله هو، عدم العلم حقيقة و اعتباراً، فحينئذٍ بما أن المفهوم يجعل خبر العادل علماً اعتباراً، فيخرج عن موضوع التعليل حقيقة، و بذلك يكون المفهوم وارداً على التعليل، و لا- معنى للقول: بأن التعليل يكون ناظراً إلى المفهوم و متصرفاً فيه، لأن مفاد التعليل هو أن ما لا يكون علماً لا يعمل به، فقد أخذ في موضوعه عدم العلم حقيقة و اعتباراً، أي عدم الحجية، و معه يستحيل أن نثبت به عدم الحجية.

إلا أنه بناءً على هذا الفرض، ينسخ التعليل عن كونه تعليلاً لمنطوق الآية، لأن قوله: أن تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ إذا حملناه على التعليل لعدم الحجية و المفروض أنه قد أخذ في موضوع التعليل عدم الحجية، كما عرفت، فحينئذٍ، يلزم أن يكون عدم الحجية مأخوذاً مفروض الوجود عرفت، فحينئذٍ، و هذا مستحيل كما هو واضح.

وعليه: فلا بدّ على هذا الفرض من سلخ التعليل عن كونه تعليلاً لمنطوق الآية.

ثم إنه بناءً على أخذ عدم الحجية حقيقة أو اعتباراً في موضوع التعليل، لا يمكن التمسك بعموم التعليل عند الشك في حجية خبر العادل، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

و بما ذكرناه من الإشكالات الثلاثة يظهر عدم تمامية دعوى الميرزا (قده) من حكومة المفهوم على عموم التعليل.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٣٩

ثم إن المحقق الأصفهاني (قده) في حاشيته على الكفاية [٤٧]، قد أجاب عن دعوى الميرزا (قده) المذكورة بجواب آخر.

وحاصله: هو أن حكومة المفهوم على عموم التعليل لا تكون إلا على نحو دائر، و ذلك، لأن حاكمية المفهوم على عموم التعليل فرع انعقاد المفهوم، و انعقاده فرع عدم عموم التعليل، إذ مع عموم التعليل لا ينعقد المفهوم، و حينئذٍ، فإذا أريد رفع عموم التعليل بواسطة المفهوم يلزم الدور.

إلا أن هذا الجواب غير تام، و ذلك لأنه في المرتبة السابقة على تليق الدور بالنحو المذكور إن قطعنا النظر عن إشكالاتنا السابقة التي أوردناها على الميرزا (قده)، بحيث سلمنا بصلاحيّة المفهوم للحاكمية، و قلنا: بأن عموم التعليل ليس فيه هذا الصلاحيّة المماثلة، و قلنا إن أحدهما ليس في رتبة الآخر و حينئذٍ، بناءً على ذلك لا يلزم الدور، لأن المفهوم حينئذٍ لا يتوقف على عدم عموم التعليل، بل هو بنفسه يفنى هذا العموم، فإن كل دليل حاكم هو يفنى الدليل المحكوم و لا يتوقف على عدمه، و إلا لكانت حكومة أي دليل على آخر دورية.

و أما إذا لم نقطع النظر عن إشكالاتنا السابقة، بأن قلنا بعدم صلاحيّة المفهوم للحاكمية، أو قلنا بأن حاكميته في مقابلها حاكمية مماثلة في جانب عموم التعليل، فبناءً على ذلك، لا مقتضى لأصل الحاكمية حينئذٍ، بلا حاجة إلى تليق الدور.

و الحاصل هو، أنه لا- يمكن أن يكون الدور المذكور هو البرهان على إبطال حاكمية المفهوم على عموم التعليل، بل في المرتبة السابقة على الدور، إن كانت الحاكمية تامة، فلا دور، وإلا فلا مقتضى للحاكمية، بلا حاجة إلى تليق الدور.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٠

و بهذا تمّ الكلام في الوجه الثاني مع جوابه.

الوجه الثالث: من الوجوه التي ذكرت في مقام الجواب عن القسم الثاني من الإشكالات، و هو لصاحب الكفاية (قده) [٤٨]. و حاصله هو: أنه إن حملنا الجهالة في الآية على عدم العلم، فيتم الإشكال المذكور، و يكون عموم التعليل مسقطاً للآية عن المفهوم بالنحو الذي ذكر، لكن إذا أريد بالجهالة السفاهة، فلا يرد الإشكال حينئذٍ، لأنّ السفاهة لا تشمل خبر العادل، باعتبار أنّ العمل به أمر لا سفاهة فيه، و معه لا يكون في التعليل عموم يقتضى إلغاء المفهوم الدال على حجّية خبر العادل.

و قد اعترض المحقق الأصفهاني (قده) [٤٩] على هذا الوجه، بدعوى أنّ خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم آية النبأ، إمّا أن يفرض جواز التعويل عليه و العمل به، أو يفترض عدم ذلك.

فإن فرض الأول، فحينئذٍ يستحيل كون المفهوم هو الدليل على حجّية خبر العادل.

و إن فرض الثاني، و أنّ خبر العادل لا يعوّل عليه بقطع النظر عن مفهوم آية النبأ فمعنى هذا أنّ العمل به يكون سفاهة و حينئذٍ، يعود أصل الإشكال، و هو إسقاط عموم التعليل للمفهوم.

إلّا أنّ هذا الاعتراض غير تام، و ذلك لأنّه، تارة يفرض أنّ الأصفهاني (قده) يقصد من جواز التعويل الجواز الشرعي، و أخرى يقصد الجواز العقلاني.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤١

فإن أراد الثاني؟ فحينئذٍ نسلم بأنّ خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم آية النبأ، يجوز التعويل عليه عقلاً، و هذا مما يخرج عن السفاهة، إلّا أنّ هذا لا يثبت الحجّية المقصود إثباتها في المقام بمفهوم الآية، و هي الحجّية الشرعية.

و إن أراد الأول، و هو أنّ المقصود من جواز التعليل، الجواز الشرعي المساوق لحكم الشارع بالحجّية؟

ففيه: أنه لم يثبت جواز التعويل شرعاً على خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم الآية، فإنّ المستدل بالآية يمكنه أن يدعى ذلك.

و بهذا ظهر، أنّ الاستدلال بمفهوم الآية غير مستحيل كما جاء في اعتراض الأصفهاني (قده)، حيث حاول إثبات الاستحالة بالنحو الذي عرفت.

غاية الأمر أنّ هذا الاستدلال لا يتوقف على إثبات كون خبر العادل مما يعوّل عليه عقلاً في مرتبة سابقة حتى يخرج العمل به عن كونه سفاهة، و لا يكون مشمولاً لعموم التعليل.

و التحقيق في مقام الجواب عمّا ذكره في الكفاية، هو أن يقال: إنّه لو كان لفظ الجهالة بمعنى السفاهة لتمّ كلامه، إلّا أنّه لم يُقم دليلاً على ذلك، بل أبدى احتمالاً، و مجرد الاحتمال لا يكفي في دفع الإشكال، فإنّ احتمال كون الجهالة بمعنى عدم العلم، باق على حاله، و لعله هو الأنسب بقوله: فَتَصَيَّرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ لأنّ الندم من نتائج أنّ الجهل مما ينكشف خلافه، لا من نتائج كون الجهل سفاهة.

إذاً، فمع بقاء الاحتمال المذكور، لا يندفع الإشكال، و مع التنزل، فإنّ المقام يدخل في الكلام المتصل بما يحتمل قرينته، و معه: لا ينعقد المفهوم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٢

الوجه الرابع: من الوجوه التي ذكرت في مقام الجواب هو [٥٠]، أنه يوجد في آية النبأ أمران.

الأمر الأول: هو تعليق وجوب التبين على مجيء الفاسق.

الأمر الثاني: تعليل وجوب التبين بالجهالة.

و حينئذٍ، تارة، يدعى أن ارتباط وجوب التبين بعلته، في طول ارتباطه بشرطه.

و أخرى يدعى أن ارتباطه في طول ارتباطه بعلته.

و على كلا التقديرين، يندفع الإشكال، لأنه بناءً على الدعوى الأولى يكون معنى الكلام، أن وجوب التبين المعلق على مجيء الفاسق

بما هو معلق، تكون علته الجهالة، فتكون الجهالة علمة لوجوب التبين لا على الإطلاق، بل لوجوب التبين المعلق على مجيء الفاسق، و

هذا يدل على أن الجهالة غير موجودة في خبر العادل، وإلا لما كانت الجهالة علمة للمعلق بما هو معلق، بل كانت علمة للمطلق بما هو

مطلق، ففرضها علمة للمعلق بما هو كذلك، يدل على عدم وجود هذه العلمة التي هي الجهالة في خبر العادل، وبهذا يندفع الإشكال.

و كذلك الحال، بناءً على الدعوى الثانية، و هي أن يكون ارتباط وجوب التبين بشرطه، في طول ارتباطه بعلته، لأنه يكون معنى

الكلام حينئذٍ، أن وجوب التبين الذي علته (الجهالة) معلق على مجيء الفاسق بالنبأ، و حينئذٍ، إذا فرض مجيء العادل بالنبأ، فينبغي

وجوب التبين، كما تنتفي علته، و هي الجهالة، لأن المعلق ينتفي إذا انتفى الشرط الذي علق عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٣

و في المقام الشرط الذي علق عليه الحكم المعلق، هو مجيء الفاسق، و قد انتفى، و هي أن النبأ الذي هو موضوع الشرطية في آية النبأ

بناءً على المفهوم هذا النبأ، إما أن يراد به طبعي النبأ، و إما أن يراد به الإشارة إلى نبأ خارجي مفروغ التحقق، كما في مثل قولنا: (إن

كان النبأ الذي قد وصلك، من فاسق، فيجب التبين عنه) ففي هذا القول إشارة إلى نبأ محقق الوجود خارجاً.

إذاً، فالنبأ، إما أن يراد به طبعي النبأ، و إما أن يكون إشارة إلى فرد منه محقق الوجود خارجاً، فهذان شقان، و كل من هذين الشقين

يلزم منه محذور.

أما الشق الأول: و هو أن يراد بالنبأ طبعي النبأ، فمن الواضح أن هذا الطبيعي يشمل نبأ العادل و الفاسق، لأن كلا منهما نبأ، فإن التزم بأن

للشرطية مفهوم، لكان معنى ذلك، أنه متى جاء فاسق بطبعي النبأ و جب التبين عنه، و هذا معناه: أنه إذا أخبر فاسق بنبأ، فقد صدق

الشرط، و هو مجيء الفاسق بطبعي النبأ، لأن الطبيعي يوجد بوجود فرده، إذاً: يتحقق الجزاء، و هو وجوب التبين عن طبعي النبأ بما في

ذلك نبأ العادل، و بهذا تنتج هذا الشرط بمجىء العادل، و حينئذٍ ينتفي الحكم، و هو وجوب التبين مع علته، و هي الجهالة.

و بهذا يندفع الإشكال، لأن معنى عدم وجوب التبين فيما إذا جاء العادل بالنبأ هو، ثبوت الحجية له.

و هذا الوجه، و إن كان له صورة فنية، إلا أنه لا موجب لأن يفرض أن أحد الأمرين في طول الآخر بالنحو الذي عرفت، بل يمكن أن

يفرض أن ارتباط وجوب التبين بشرطه و بعلته في عرض واحد، و معه، يقع التعارض بين المفهوم، و عموم التعليل، و يعود الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٤

و مما ذكرنا، ظهر أن هذا القسم الثاني من الإشكالات على الاستدلال بمفهوم آية النبأ، واد، كما كان القسم الأول كذلك.

ثم إن هناك إشكال آخر قد أورد على الاستدلال بمفهوم آية النبأ، و هذا الإشكال له صيغتان، إحداها قد ذكرها المحقق الأصفهاني

في حاشيته على الكفاية [٥١] و الثانية، قد ذكرها في الدراسات [٥٢]، مطورة، و لكن ترجع في روحها إلى الصيغة الأولى.

الصيغة الأولى: للإشكال على الاستدلال بمفهوم آية النبأ،- الشرطية نتيجة غريبة لا يلتزم بها أحد، و بهذا يبطل الشق الأول.

و أما الشق الثاني: و هو أن يكون النبأ المأخوذ موضوعاً، مشيراً إلى النبأ الموجود خارجاً، يعني: أن النبأ فرض وقوعه خارجاً.

و هذا يناسب أن تصاغ العبارة بنحو يدل على مضي النبأ، من قبيل: (إن كان النبأ الذي قد جاء، من فاسق، فتبينوا)، بينما العبارة في الآية

لا تدلّ على المضى و الوقوع بوجه.

إذاً: فحمل الآية على ذلك، خلاف الظاهر، فيتعين أن لا يكون طبيعي النبأ موضوعاً للشرطية، و إذا لم يكن هذا موضوعاً، فلا مفهوم للشرطية حينئذٍ.

الصيغة الثانية: و هي روح الإشكال في الصيغة الأولى، إلّا أنه قد بينها في الدراسات [٥٣] بصيغة أفضل حيث أفاد: بأن موضوع الشرطية، إمّا طبيعي النبأ، و إمّا نبأ الفاسق، فإن كان موضوعها هو، طبيعي النبأ، فيلزم الإشكال الذي أشار إليه الأصفهاني و هو، أنه متى

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٥

جاء فاسق نبياً، وجب التبين عن طبيعي النبأ الشامل حتى لخبر العادل، و هذا باطل كما عرفت.

و إن كان موضوع الشرطية نبأ الفاسق، إذاً، فمع عدم الشرط، يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذاً، فلا مفهوم.

و هذا الإشكال غير تام، و النكتة في ذلك بعد فرض اختيار الشق الأول،- و هو كون المراد بموضوع الشرطية طبيعي النبأ فهذا الطبيعي كلّى انحلالى ينحل بعدد أفرادها، إلّا أنّ معنى كليته و انحلاليته، يعنى انحلال حكمه بتبع انحلاله، و حكمه هو وجوب التبين المعلق، فطبيعي النبأ ينحل إلى كل نبأ، و بتبع هذا الانحلال ينحل حكمه أيضاً إلى حكم معلق في هذا النبأ، و ذاك النبأ، و هكذا.

إذاً، فهنا قضية كلية لها موضوع شرطي، و محمول جزائي، و المحمول الجزائي ينحل كما عرفت.

إذاً، فكل حصّة من النبأ يقابلها حصّة من وجوب التبين المعلق، إذاً، متى جاء الفاسق بحصّة، أصبح الوجوب فعلياً، بالنسبة لتلك الحصّة، لا أنه أصبح فعلياً بالنسبة لسائر الحصص، و ليس ذلك إلّا باعتبار نكته انحلال الموضوع و المحمول، أي الشرط و الجزاء و تطابق هذين الانحلالين، و كون انحلال الحكم تبعاً لانحلال الموضوع بما هو معلق.

و حينئذٍ، نأتى إلى كيفية علاج هذين العلمين لهذه المغالطة.

ففي الدراسات [٥٤] عالجها بدعوى، أنّ الموضوع بحسب مقام الإثبات هو، طبيعي النبأ، لا نبأ الفاسق، و أنّ مجيء الفاسق بالنبأ

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٦

ليس دخلياً في الموضوع بحسب مقام الإثبات، و إنما هو شرط و قيد للحكم، لكن بحسب مقام الثبوت فقد بينا في محله، أنّ كل قيد مرجعه لباً و ثبوتاً إلى الموضوع، فبحسب الحقيقة، كل شرط في القضية الشرطية هو قيد في الموضوع، و مع كونه قيداً برهان لزوم رجوع القيد إلى الموضوع، حينئذٍ يستحيل أن يكون للموضوع إطلاقاً لنبأ العادل، لأنه نبأ مقيد بقيد الحكم و إن كان لساناً و إثباتاً قد وضع القيد للحكم لا للموضوع.

و هذا العلاج بهذا التقريب غير تام، و ذلك.

أولاً: لأنّ ما ذكر من أنّ كل القيود برهاناً و لباً راجعة إلى الموضوع، فهذا صحيح، بمعنى الموضوع المفروض الوجود، أي إنّ جميع القيود في الحكم المجعول على نحو الحقيقة لا بدّ أن تكون مفروضة الوجود.

و هناك اصطلاح آخر للموضوع، حيث يعبر بالموضوع عن كل ما فرض وجوده في مقام جعل الحكم، فهذا المعنى للموضوع يكون ما ذكره صحيحاً، فحتى الشرط في القضية الشرطية فإنه مفروض الوجود في المرتبة السابقة على فعلية الحكم.

إلّا أنّ هذا غير الموضوع الذي نبحت عنه في المقام، فإنّ الموضوع المبحوث عنه في المقام هو الموضوع بالمعنى المقابل للشرط، و لا برهان أنه لا بدّ و أن يرجع كلّ شرط إلى قيد و صفى في الموضوع بهذا المعنى، بل يمكن أن يجعل الحكم على موضوع مشروطاً بشرطه كما إذا قال: (إذا زالت الشمس على المكلف، وجبت عليه الصلاة)، فالزوال لا- يؤخذ قيداً في المكلف، و هذا ليس فيه استحالة، و لا برهان على رجوع كل الحثيات الكلية إلى الحثيات العهدية للموضوع كما بين في الواجب المعلق.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٧

نعم لا بدّ و أن تكون هذه الحيثية مفروضة الوجود، و هذا اصطلاح آخر للموضوع، و هذا غير ما نتكلم عنه. و ثانياً: لو سلم قيام برهان على أن كل حيثية تعليلية للحكم يجب أن تكون حيثية تقيدية في الموضوع لكن بمقدارها لا أزيد. و صاحب هذه الشبهة يقول: بأن الشرط الذي هو الحيثية التعليلية هو مجيء فاسق بنياً، و هذا يتحقق بصرف مجيء الفاسق بنياً، إذاً، هذا هو الذي يجب أن يؤخذ حيثية تقيدية في الموضوع. و هذا لا يحل الإشكال، فإنه يكون الموضوع مقيداً بمجيئه و لو في الجملة، كما إذا قال: (النبأ إذا جاء به في الجملة فاسق فيجب التبين عنه)، فيعود الإشكال.

إذاً: فليس دفع الإشكال معتمداً على تحويل الحيثية بالنحو المذكور، بل فذلكته و الحق ما قلنا، من أن الجزء مع الشرط مترابطان انحلاليان، بمعنى أن كل حصه من الجزء تكون مرتبطة بحصه من الشرط كما عرفت. الصنف الثالث: من الإشكالات، هو إبراز المانع المنفصل عن مفهوم الآيه، فأهم ما ذكر بهذا الصدد هو، أن مفهوم الشرط، المقتضى له موجود، و المانع مفقود، لكن يوجد مانع خارجي، و هنا نقتصر على واحد من هذه الإشكالات. و حاصله: هو أن مورد الآيه هو الشبهة الموضوعية، حيث أخبر الوليد بارتداد جماعه من الناس، و في الشبهة الموضوعية، خبر العادل ليس بحجّة، بل لا بدّ من البيئه، فلو أردنا أن نستفيد من الآيه حجّة خبر العادل، للزم إخراج المورد عن حكمها المفهومى مع أن إخراجها من الحكم المنطوقى أو المفهومى غير جائز، لأنّ المورد هو القدر

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٨

المتيقن من حكم الجملة فكيف يخرج عن حكمها، فهذا يكشف عن عدم ثبوت هذا الحكم المفهومى رأساً. و قد أجاب عن ذلك الشيخ الأنصارى (قده) [٥٥] بأنّه نلتزم بأنّ الآيه تدلّ بالمفهوم على حجّة خبر العادل حتى في الشبهة الموضوعية، و لا يلزم إخراج المورد عن نطاق المفهوم، غايته أنّه يلزم تقييد إطلاق المفهوم بالتعدد، بأن يقال: خبر العادل حجّة مطلقاً في الموضوعية و الحكمية، لكن دليل اشتراط البيئه في الموضوعية يقيد العادل بالتعدد في مورد الآيه، و هذا ليس إخراجاً للمورد، بل هو تقييد لإطلاق المفهوم في مورد و ليس تخصيصاً، و هو جائز، و لا بأس به. و هنا: لنا في المقام كلمات ثلاث.

الكلمة الأولى: هي أن هذا الإشكال مبنى على أصل موضوعى لا نقول به، بل نختار أن خبر العادل حجّة في الشبهات الموضوعية و الحكمية، فلا محذور من إعمال المفهوم حتى في مورد الآيه، و هذا هو الجواب الصحيح عنه. الكلمة الثانية: و هي أنّه هل يمكن بنحو كلى إخراج المورد عن المفهوم أو لا يمكن؟، و هذا بحث كلى نشير إلى نكتته. و نكتته هي أنّه لا- إشكال في عدم جواز إخراج المورد عن المنطوق، فإنه إذا قال: (هل أكرم زيداً)؟ فقال في الجواب (أكرم كل فقير)، فهنا لا يقال: بأنّ زيداً مع كونه فقيراً خارج تخصيصاً عن عموم أكرم كل فقير، فهذا إخراج للمورد عن منطوق الكلام، و هو غير صحيح، لأنّ تطبيق المنطوق عليه نصّ بالصراحة لا بالإطلاق، و العموم يقبل التقييد و التخصيص.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٤٩

كذلك الإشكال في إخراج المورد عن المفهوم، من قبيل أن يُقال: (هل أكرم زيداً)؟ كما لو كان زيد هاشمياً فقيراً، فيقول: (كل إنسان إذا كان فقيراً أكرمه)، لكن في الخارج ثبت أن زيداً بالخصوص حتى لو لم يكن فقيراً يجب إكراهه بملاك الهاشمية، فزيد داخل منطوقاً تحت الكلام لكن خارج مفهوماً عنه، لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إليه لا ينتفى بانتفاء الفقر. و يمكن أن يُقال: بأنّ هذا ليس كالأول، باعتبار أن المفهوم أساساً متوقف اقتناصه على إثبات أن المعلق هو طبعي الحكم لا شخص

الحكم، و ذلك بإجراء الإطلاق في مفاد الجزاء، و حينئذٍ إذا أردنا في المقام أن نخرج (زيداً) عن مدلول هذه الجملة مفهوماً، فهذا مرجعه إلى التصرف في إطلاق المنطوق، أي إطلاق الجزاء المفيد لطبيعي الحكم.

فنقول: إنَّ الوجوب المعلق على الفقر في (زيد) ليس هو طبيعي الوجوب، بل هو حصه من الوجوب، و هذا لا يلزم منه إلا التصرف في إطلاق المنطوق بالنسبة إليه، و لا محذور فيه.

و حاصل نكتة هذا البحث الكلي و بقطع النظر عن المورد، فهل يجوز إخراج المورد عن المفهوم رأساً مع الالتزام بحفظ المفهوم لغير المورد أو لا يجوز؟.

و قد ذكرنا ما حاصله: أنَّ المفهوم عبارة عن انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط، و أما انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط فهذا ليس مفهوماً، بل هو أمر ثابت على كلِّ حال، فنحن حينما نتكلم عن إسقاط المفهوم رأساً بلحاظ المورد، نقصد بذلك إثبات أنَّ الحكم بالنسبة للمورد ليس بطبعه معلقاً على الشرط، بل بشخصه يكون معلقاً، فهذا معنى إسقاط المفهوم بالنسبة للمورد.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٠

و من الواضح أن الالتزام بهذا المعنى بالنسبة للمورد لا يقتضى أكثر من تقييد إطلاق منطوقى في الكلام، لأنَّ إثبات أنَّ المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم لا شخص الحكم يكون بإجراء الإطلاق في مفاد الجزاء.

إذاً: فكلما أردنا إسقاط المفهوم في حق فرد، رفعا اليد عن ذاك الإطلاق في مفاد الجزاء الذي ينتج كون المعلق هو الطبيعي، حينئذٍ لا بأس برفع اليد عن هذا الإطلاق بلحاظ هذا المورد مع التحفظ عليه بلحاظ غيره.

و الحاصل هو، أنَّ تقييد المورد عن المفهوم جائز و إن لم يجز عن المنطوق، لأنَّ دلالة المفهوم على الانتفاء إنما كان ببركة إجراء الإطلاق في الحكم المعلق لإثبات أنه طبيعي الحكم، و ما يلزم من إخراج المورد عن المفهوم هو مجرد تقييد هذا الإطلاق، كما لو قال: (هل أكرم زيداً)؟ فقال: (إذا كان الإنسان فقيراً فأكرمه)، و دلَّ دليل على أنه حتى إذا كان (زيد) غير فقير يجب إكرامه بملاك الهاشمية مثلاً، فغاية ما يلزم منه تقييد إطلاق الحكم بوجوب الإكرام المعلق على الفقير بغير الوجوب الثابت بعنوان الهاشمية.

الكلمة الثالثة: و هي فيما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) [٥٦] في مقام التخلص عن الإشكال - بعد التسليم بأنَّ خبر العادل ليس حجة في الموضوعات، و بعد التسليم بأنَّ إسقاط المفهوم عن المورد غير جائز - حيث قال: حينئذٍ، إنَّ المقام ليس من موارد إسقاط المفهوم، بل هو من موارد تقييد المفهوم كما تقدّم.

و هذا الكلام مبني على تحقيق أن كلمة فاسق في الآية، هل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥١

يكون المستظهر منها عرفاً مدلول اسم الجنس الجامع بين القليل و الكثير كما هو الحال لو كان معرفاً باللام، فيكون كما لو قال: (إن جاء كم الفاسق)، حيث يدلُّ على الطبيعة الجامعة بين الواحد و الكثير، حينئذٍ تكون الوحدة هذه و التعدد حالات يشملها إطلاق المنطوق السالب للحجية و إطلاق المفهوم المثبت لها، فلا بأس حينئذٍ بالقول: بأنَّ المفهوم يقيد بحالة التعدد.

و أما إذا استظهرنا من كلمة فاسق بقرينة التنوين، أنه دال على ما يسميه الأصوليون بقيد الوحدة بالمعنى الذي تقدّم في بحث المطلق و المقيد، حينئذٍ، يكون مفاد فاسق هو، الفرد من الفساق فكأنه قال: (إن جاء كم فرد من الفساق) فالمفهوم: أنه، (إن جاء كم فرد من العدول)، حينئذٍ تكون الوحدة مأخوذة في الموضوع سلباً و إيجاباً، منطوقاً و مفهوماً، و معه فلا يكون الالتزام بالتعدد تقييداً، بل يكون تبديلاً لموضوع بموضوع آخر، فكان آية النبأ واردة في خبر الواحد و قد علقت التبيين على فسق المخبر، و حينئذٍ فلو عملنا بالمفهوم و جب القول بحجية خبر الواحد العادل.

إلّا أننا أشرنا إلى أنَّ هذا الإشكال أساساً لا موضوع له، لأننا نقول بحجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية.



هذا حاصل الكلام في الصنف الثالث من الإشكالات.

وقد أتضح أن آية النبأ لا دلالة لها على حجية خبر الواحد.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٢

حجية الخبر مع الوساطة

ثم إن المحققين قد تعرضوا في ذيل هذا البحث إلى إشكال آخر أسموه بإشكال حجية الخبر مع الوساطة، فإنه وإن كان هذا لا يختص بخصوص آية النبأ بل يشمل سائر الأدلة اللفظية التي يُستدل بها على حجية خبر الواحد كما إذا أخبر الكليني عن محمد بن يحيى عن الصفار عن الإمام (عليه السلام)، فقالوا: بأنه قد يُستشكل بعد افتراض تمامية دليل الحجية في شمول هذا الدليل لما إذا كان الخبر طويلاً وفيه وسائط، ففي الوسائط تتولد إشكالات إضافية، وهذه الإشكالات التي ذكروها يمكن إرجاعها إلى أحد تقريبين. التقريب الأول: هو أن يُقال: بأنه لو شمل دليل الحجية رواية محمد بن يعقوب الكليني (قده)، للزم اتحاد الحكم مع موضوعه وأخذه فيه، وهو محال، لأن الحكم متأخر عن موضوعه.

وتوضيحه: هو أن حجية كل خبر، حكم شرعي، وهذا الحكم موضوعه مركب من جزءين. أحدهما: هو الخبر.

الثاني: أن يكون مفاد الخبر أثراً شرعياً، أو موضوعاً لأثر شرعي، وإلا فلو أخبر بما لا يكون كذلك فلا معنى لجعل الحجية له. حينئذٍ، نأتى إلى محل الكلام فنقول: إن حجية خبر الكليني (قده) موقوفة على موضوعها، وهو مركب من جزءين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٣

أحدهما: هو الخبر، وهذا محقق، لأن كتاب الكافي هو كتابه، فكأننا نسمع منه هذا الخبر.

وأما الجزء الثاني: فلا بد وأن يكون لمدلول خبر الكليني (قده) أثر شرعي، لأنه إما أن يخبر عن أثر شرعي، أو عن موضوع لأثر شرعي، وهو قد أخبر عن كلام لمحمد بن يحيى وهو شيخه، لا عن كلام الإمام عليه السلام وكلام محمد بن يحيى، ليس حكماً شرعياً، وإنما هو موضوع لحكم شرعي، لأن كلامه شهادة من ثقة، وشهادة الثقة موضوع للحجية، فالأثر الشرعي هو حجية خبر الثقة، إذاً فقد أصبحت حجية خبر الثقة هي الجزء الثاني من موضوع حجية خبر الثقة، وحينئذٍ يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع.

وهذا التقريب يرد في خبر الكليني (قده) وكذلك في خبر محمد بن يحيى (قده) بنفس التقريب، بأن نقول: إن شمول الحجية لخبر محمد بن يحيى (قده) فرع أن يكون لمفاد كلامه أثر شرعي، وهو نقل لنا كلام الصفار، وكلام الصفار ليس حكماً شرعياً، بل هو موضوع لحكم شرعي، وهو الحجية، فلا اتحاد للحكم مع الموضوع.

ولكن لا يرد الإشكال على آخر السلسلة وهو الصفار الذي يروي عن الإمام (عليه السلام)، لأنه إن قلنا بحجيته، فحجيته لا تتوقف على فرض الحجية مباشرة، لأن الأثر الشرعي لخبر الصفار هو نفس الحكم الشرعي الذي ينقله عن الإمام (عليه السلام).

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنه يلزم محذور أشد، وهو تأخر الموضوع عن الحكم لا مجرد الاتحاد، وهو أعسر من الأول، فمثلاً: خبر الصفار (قده) حكمه الحجية، وببركة دليل الحجية نريد أن نثبت خبر الصفار ونحقق وجوده، وخبر الصفار موضوع للحجية، إذاً فهو موضوع الحكم، ويثبت بنفس ذلك الحكم، فإن خبر الصفار موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٤

للحكم بالحجية، لأنه خبر ثقة، لكن نحن لم نسمع الصفار (قده) وإنما ثبت خبره نتيجة التعبد بدليل الحجية.

إذاً، فخبر الصفار موضوع دليل الحجية وفرع دليل الحجية، وهذا معنى التقدّم والتأخر، ومعنى أن موضوع الشيء أصبح فرعه.

و هذا التقريب ينطبق على أخبار الصفار، و كذلك ينطبق على خبر محمد بن يحيى الذى هو وسط بين الكلينى (قده) و الصفار (قده)، فإنّ خبر محمد بن يحيى موضوع لدليل الحجية باعتبار خبر ثقة، و هو بنفسه لا يثبت إلّا ببركة دليل الحجية، لأننا لم نسمع منه، إذاً فهو من فروع دليل الحجية، و شموله للكلينى لم يثبت خبر محمد بن يحيى.

إلّا أنّ هذا التقريب لا يثبت و لا ينطبق على خبر الكلينى، لأنّ خبره و إن كان موضوعاً لدليل الحجية و هو خبر ثقة، لكنّه ليس فرع دليل الحجية، لأنّه ثبوته عندنا بالحسّ و الوجدان، لأنّه موجود فى كتاب قطعى الانتساب إليه. و من هنا يظهر أنّ هذين التقريبين مختلفان ملاكاً و مورداً.

أمّا ملاكاً: فلأنّ التقريب الأول ملاكه اتحاد الحكم مع الموضوع، و هذا التقريب الثانى، ملاكه تأخر الموضوع عن الحكم. و أمّا مورداً، فبينهما عموم من وجه، فإنّ كلا التقريبين يردان فى خبر محمد بن يحيى، أى فى الوسط غير الأخير و الأول، و يختص الأول بآخر السلسلة، أى الكلينى، و يختص الثانى بأول السلسلة، أى الصفار (قده).

كما أنّ التقريب الثانى اندست فيه مغالطة لم تكن فى التقريب الأول، حيث إنّ فى الثانى خلط بين الوجود الثبوتى للموضوع، و الوجود الإثباتى له، فقيل: إنّ خبر الصفار (قده) موضوع لدليل

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٥

الحجية و لكنّه فى طول دليلها، و هذا خلط، فإنّ ما هو موضوع لدليل الحجية هو خبر الصفار (قده) بوجوده الواقعى، و هذا ليس من نتائج دليل الحجية، بل من نتائج كلامه و إخباره، و ما هو من نتائج دليل الحجية هو الوجود الإحرازى لخبر الصفار، أى وجوده الإثباتى.

و ينبغى أن يعلم أنّ هذين التقريبين إنّما يردان فى دليل الحجية إذا كان لفظياً، و أمّا إذا كان لبياً كالسيرة العقلانية فلا يردان، باعتبار أنّ السيرة يجب أن ينظر إليها، فى هل أنّها قائمة على العمل مع الوسطة؟ فإن لم تكن قائمة كذلك، فالمحذور إثباتى باعتبار عدم وجود السيرة، و إن كانت قائمة على العمل مع الوسطة، فيكشف تعدد الجعل بنحو يرتفع المحذور بنحو يكون حجية كل خبر فى كل مرتبة مجعولة بجعل معاكس لجعل الحجية للخبر فى المرتبة الأولى.

و قد اتضح أنّ هذين التقريبين إنّما نشأ من افتراض جعل حجية واحدة على طبيعى الخبر بنحو كلى.

أمّا إذا افترض تعدد الجعل، بأن كان الخبر المباشر للإمام (عليه السلام) موضوعاً لجعل الحجية، و الخبر عنه موضوع لجعل حجية أخرى، فلا يلزم حينئذ اتحاد الحكم مع الموضوع، لأنّ هذا حكم، و ذلك حكم غيره، و لكل منهما موضوع، فإذا التزمنا بالسيرة العقلانية فلنترجم بتعدد الجعول بالقدر الذى يصح جعل الحجية و إنّما يتجه الإشكال بناء على كون الدليل لفظياً.

كما أنّه بناء على أن يكون دليل الحجية لفظياً إنّما يتجه فيما إذا استظهرنا منه وحدة الجعل، بأن كان جملة إنشائية، فالجملة الإنشائية فيها إنشاء واحد و جعل واحد، أو فرضنا أنّها خبرية، تخبر عن جعل الحجية، لكن تخبر عن جعل واحد، ففى مثل ذلك يتجه الإشكال.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٦

و أما إذا كانت جملة خبرية تخبر عن ثبوت الحجية لكل خبر من دون أن تكون ظاهرة فى وحدة الجعل، فيستكشف إنّما تعدد الجعل لأجل تصحيح جعل الحجية فى تمام المراحل.

هذا ما كان من الإشكال على شمول دليل الحجية للخبر مع الوسطة بالتقريبين السابقين.

و الكلام فى هذا الإشكال يقع فى مقامين.

المقام الأول: هو فى أنّه هل يمكن الجواب على هذا الإشكال برفع موضوعه بحيث نرجع الخبر مع الوسطة إلى الخبر بلا واسطة؟ فلو أمكن إرجاع خبر الكلينى (قده) إلى خبر بلا واسطة بحيث يكون خبره نقلاً لقول المعصوم مباشرة، فحينئذ يرتفع موضوع الإشكال، إذاً سوف يقع الكلام فى إمكان ذلك.

المقام الثاني: هو بعد التسليم بأن خبر الكليني (قده) مشمول لدليل الحجية بما هو خبر مع الواسطة لا بما هو خبر من دون واسطة، حينئذ يقع الكلام في حل الإشكال.

أمّا المقام الأول: ولأجل التسهيل نفرض واسطة واحدة، و نفرض أنّ الكليني (قده) يروى عن الصفار (قده)، و الصفار يروى عن الإمام عليه السلام.

و هنا سوف ينطبق التقريب الأولى و هو محذور اتحاد الحكم مع الموضوع على خبر الكليني (قده).

و ينطبق التقريب الثاني و هو لزوم تأخر الموضوع عن الحكم على خبر الصفار.

و هذان التقريبان، إنّما ينطبقان كذلك إذا بنينا على أنّ خبر الكليني (قده) يكون مشمولاً لدليل الحجية بلحاظ كونه خبراً مع

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٧

الواسطة، أي ثبت به خبر آخر هو خبر الصفار، فإذا أردنا أن نثبت خبر الصفار يلزم المحذوران المتقدمان.

لكن يمكن القول في المقام، بأنّ الكليني (قده) الذي يخبر بالدلالة المطابقيه عن خبر الصفار، هو يخبر أيضاً بالدلالة الالتزامية عن قول المعصوم (عليه السلام) و يكون شمول دليل الحجية له بلحاظ إخباره الالتزامي عن قول المعصوم عليه السلام لكن هو لا يخبر بالدلالة الالتزامية عن قول المعصوم بنحو القضية البتية، إذ من الواضح أنّ الكليني (قده) لا يجزم بصدور هذا الكلام من المعصوم، لأنه يحتمل اشتباه الصفار، فهو لا يخبر لا بالمطابقة و لا بالالتزام عن قول المعصوم (عليه السلام) بشكل بتي جزمي، لكن يخبر عن مضمون قضية شرطية منفصلة بالدلالة الالتزامية، لأنّ لازم ما ذكره الكليني (قده) هو أنّه، إمّا أنّ الصفار اشتبه أو أنّ الإمام (عليه السلام) قال، و المدلول المطابقي لخبر الكليني (قده) و هو إخباره عن قول الصفار له مدلول التزامي، و هو أنّه قد تحقق أحد الأمرين، إمّا اشتباه الصفار (قده) أو قول الإمام، لأنّه لو خلا-الواقع من كلا-الأمرين كان معناه: أنّ الكليني كذب، فالكليني بإخباره عن صدور الخبر بالصفار بالمطابقة، يخبر بالالتزام بما عرفت، إذاً فهذه قضية شرطية منفصلة لازمة عقلاً للمدلول المطابقي لكلام الكليني (قده)، و هذه الشرطية يمكن تحويلها إلى قضية شرطية متصله، و هي أنّه لو لم يكذب الصفار (قده)، إذاً فقد قال الإمام (عليه السلام) و هذه الشرطية، شرطها أن لا يكذب الصفار، و جزاؤها قول الإمام، فهو إخبار عن قول الإمام على تقدير تحقق الشرط.

و حينئذ نقول: بأنّ دليل الحجية يشمل خبر الكليني (قده) بلحاظ إثبات حكايته عن قول الإمام و لو على تقدير، فيثبت بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني (قده)، إنّ الإمام (عليه السلام) على تقدير قد قال هذا الكلام و لو بالجملة.

و إلى هنا لم يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع، لأنّ حجية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٨

خبر الكليني لم يكن بلحاظ حجية خبر الصفار ليلزم المحذور، بل هنا فرض أنّ الكليني (قده) يخبر عن قول الإمام (عليه السلام) الذي هو واقع الأثر الشرعي، لكن يخبر عنه على تقدير.

و من الواضح أنّه كما يمكن التعبد بحجية الإخبار ذات الأثر الشرعي الثابت على كل تقدير، كذلك يمكن التعبد بخبر يدل على الأثر الشرعي على بعض التقادير، إذاً فالحكم غير الموضوع، لأنّ الحكم هو حجية خبر الكليني (قده)، و موضوعه مركب من جزئين، أحدهما: خبر الكليني، و هو محقق، و الآخر هو الأثر الشرعي الذي هو قول المعصوم، لكن على تقدير، إذاً فلا محذور، و بحجية خبر الكليني ثبت عندنا قضية شرطية و هي، أنّه لو لم يكذب الصفار، إذاً فالمعصوم قال، و هذه القضية الشرطية، ما لم نحرز شرطها لا فائدة فيها، لكن شرطها محرز، و ذلك لأنّ الصفار (قده) إمّا أن يكون قد أخبر أو لا، فإن لم يكن قد أخبر، إذاً لم يكذب، فالشرط موجود، و إذا أخبر، إذاً فقد شمله دليل الحجية، و مقتضى دليل حجية الخبر هو التعبد بمفاده، إذاً فهو لم يكذب، إمّا حقيقة على التقدير الأول، و إمّا تعبداً على التقدير الثاني، إذاً فالشرط محرز على كل حال، و مع إحرازه ينتج الجزاء، و هو قول المعصوم، و لا يلزم المحذور الثاني، لأننا لم نرد إثبات خبر الصفار بالحجية، و إنّما على إجماله نقول: إنّ خبر الصفار لا نريد إثباته بحجية خبر الكليني،

بل نقول: الصفار إقياً أخير أو لا، و على الثاني فهو لم يكذب، فالشرط تحقق، و إن أخير فهو كذلك لم يكذب، بمقتضى دليل الحجية، إذاً فنحن لم نرد إثبات رواية الصفار بحجية خبر الكليني (قده)، و إنما تكلمنا على التقديرين، و بهذا يرتفع موضوع الإشكال الثاني.

و هذا البيان بعينه يجرى فيما لو كانت واسطتان أو أكثر، لكن يكون الإشكال أعقد، هذا هو المقام الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٥٩

فلو تجاوزناه و افترضنا أننا أردنا تطبيق دليل الحجية على الخبر مع الواسطة، باعتباره خبراً مع الواسطة، فقد ذكر في الكفاية [٥٧] جواباً حاصله:

إنه لو سلم هذا الإشكال، و افترض عدم إمكان شمول دليل الحجية بإطلاقه اللفظي لعموم الواسطة، لاستحالة كون الحجية أثراً شرعياً مصححاً للحجية، فنقول:

إنّ هذا الإشكال في الإطلاق اللفظي، لكن نقطع أن المناط واحد، لأنّ المناط هو حاجة الحجية لأثر شرعي، و أي فرق بين أن يكون الأثر الشرعي نفس الحجية أو أمر آخر؟

و هذا الجواب غير تام، و ذلك لأنّ تنقيح المناط القطعي هنا غير ممكن، لوضوح أنّ المناط و الملاك الحقيقي في جعل الحجية لخبر الواحد في الشبهات الحكمية إنما هو كاشفيتها و طريقيته إلى أغراض المولى، و قابليته لحفظ هذه الأغراض، و من الواضح أنّ الخبر كلما تعددت الوسائط فيه كان كشفه عن الغرض الحقيقي أضعف لا محالة، لأنّ احتمال الاشتباه يكون أكثر، و ذلك بمقتضى حساب الاحتمال، و معه كيف يمكن الجزم بأن المولى جعل الحجية للخبر مع الواسطة؟

و لا غرابه في أن يقول الإمام (عليه السلام) أنّه إذا نقل الثقة عن الإمام مباشرة فاقبله، و أمّا مع الواسطة فلا، فهذا لا غرابه فيه، فمع عدم إطلاق لفظي في دليل الحجية لخبر الواحد في الشبهات الحكمية لا يمكن إعمال تنقيح المناط.

بقي الجواب المعروف الذي عبّر صاحب الكفاية [٥٨] عن جانب

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٠

منه و قال: بأن القضية طبيعية، و عبّر الميرزا (قده) [٥٩] عن الجانب الآخر منه و قال: إنّ القضية حقيقية، و كلا التعبيرين أحدهما مكمل للآخر، لأنّ أحدهما نظر إلى عالم الجعل، و هو صاحب الكفاية، و الميرزا (قده) نظر إلى عالم المجعول فعبر بما عرفت.

و هذا الوجه الذي ذكرناه لإرجاع حجية الخبر مع الواسطة إلى حجية الخبر بلا واسطة بالنحو المتقدم، هذا الوجه وقع هدفاً لبعض الإشكالات.

فنحن كنّا نقول: إنّ الكليني يخبر بالمطابقة عن خبر الصّيفار، و يخبر بالالتزام عن قضية شرطية منفصلة، حوّلناها إلى قضية متصلة، و هي، (أنّه لو لم يكن الصفار مشتبهاً لكان الإمام قد قال كذا)، و هذه شرطية يكون دليل الحجية شاملاً لخبر الكليني بلحاظ إثبات هذه الشرطية بقطع النظر عن حجية خبر الصفار، لكن هي كقضية شرطية، لا-فائدة فيها ما لم نحرز شرطها، و إحرازه يكون بضم دليل الحجية و تطبيقه على خبر الصفار.

و هنا استشكل بأنّ هذه القضية الشرطية المتصلة التي فرضت مدلولاً التزامياً لكلام الكليني، شأنها شأن كل مدلول التزامي من حيث إنّ الإخبار عنه منوط بثبوت المدلول المطابقي، فكأنّه يقول: (إن كان الصفار صادقا، إذاً فهذه الشرطية صادقة)، إذاً، فلا بدّ في المرتبة السابقة من أن نحقق هذا الشرط، و هو أنّ الصفار قد أخبر حقاً، و هذا معناه: أنّه لا-بدّ سابقاً من أن نطبق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ مدلوله المطابقي أولاً، و حينئذٍ يرجع الإشكال، لأنّ المدلول المطابقي لخبر الكليني (قده) ليس له أثر شرعي إلّا الحجية، لأنّ هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦١

المدلول هو خبر الصفار، وخبره لا أثر شرعي له إلا الحجية، فيعود الإشكال.

وهذا الإشكال غير تام، لأنّ إخبار المخبر عن المدلول الالتزامي فعلى كفعليته إخباره عن المدلول المطابقي، وليس إخباره عن المدلول الالتزامي منوطاً بثبوت المدلول المطابقي.

نعم إخباره واعتقاده بالمدلول المطابقي حيثية تعليلية لإخباره الفعلي عن المدلول الالتزامي، لا أنه قيد و شرط لإخباره عن المدلول الالتزامي.

وعليه: فالإخبار عن المدلول الالتزامي يكون فعلياً و لا يكون مشروطاً، فالكليني (قده) يخبر فعلاً عن الشرطية المتصلة، لا إخباراً معلقاً على إخبار الصفار.

وقد يستشكل تارة أخرى، بدعوى، أنّ المدلول الالتزامي كما يُبين في محله هو، عبارة عن الحصية الخاصة من اللازم المقارن مع المدلول المطابقي، لا الجامع على إطلاقه، فمثلاً: عند إخباره عن استعمال زيد للسم، فهو يخبر عن موته، لكن حصية خاصة من الموت، وهو الموت بالسم لا بالنار.

وبناءً عليه: هنا حينما نقول: بأنّ الكليني (قده) يخبر التزامياً بأنه (لو لم يكن الصفار مشتبهاً، إذاً فالإمام قد قال)، إذاً، فعدم اشتباه الصفار يُراد به حصية خاصة من عدم اشتباهه، وهو عدم اشتباهه التوأم مع قوله الصادر منه، أي المدلول المطابقي الذي هو صدور الكلام من الصفار، فالمدلول المطابقي لكلام الكليني هو صدور الكلام من الصفار، والمدلول الالتزامي له، حصية خاصة كما عرفت، إذاً، فيرجع إلى أنه (إذا كان الصفار قد قال ذلك، فالإمام قد قال).

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٢

وهذا لا إشكال و لا فائدة فيه، لأنّ الكلام في أنّ الصفار هل قال أو لا، و لا طريق لإثبات قوله إلّا ببركة الحجية، إذاً فيعود الإشكال. و جوابه: هو أنه لو فرض أنه قيل بأنّ المدلول الالتزامي هو الحصية الخاصة التوأم مع المدلول المطابقي، فمن الواضح أنّ التحصيل إنّما يطرأ هنا على المدلول الالتزامي الذي هو نفس الشرطية، لا شرط الشرطية، فنفس الشرطية و هي قولنا: أنه (لو لم يشته الصفار فقد قال الإمام) هي المدلول الالتزامي، و الإشكال مبني على دعوى تحصيل شرط القضية الشرطية و هو، قولنا: لو لم يشته الصفار، إذاً فهذا الإشكال غير وارد.

وقد يستشكل ثالثاً: بأنّ إثبات قول الإمام (عليه السلام) بخبر الكليني (قده) مستحيل، و ذلك لأنّ الصفار إمّا أن يكون قد أخبر حقاً أو لا، فإن كان قد أخبر حقاً، إذاً فخبر الصفار سوف يكون حجّة في إثبات قول الإمام (عليه السلام) لأنه يخبر عن الإمام مباشرة، و لا تنتهي النوبة إلى القضية الشرطية المتقدمة المستفادّة التزاماً من خبر الكليني، و إنّما تنتهي النوبة إليها فيما إذا لم يكن الصفار قد أخبر، حينئذٍ، إذا لم يكن الصفار قد أخبر، فهذا فرضه فرض اشتباه الكليني (قده)، و هذا معناه: سقوط الدلالة المطابقيه، و هذا معناه: سقوط الدلالة الالتزامية.

و جوابه: هو أنّنا نحن نطبق دليل الحجية أولاً على خبر الكليني (قده) لإثبات الشرطية بما هي شرطية و معلقة.

و من الواضح أنّ هذا ممكن، و حينئذٍ نقول: إنّ الكليني يشهد بشرطية جزاؤها قول المعصوم، فيكون حجّة في إثبات هذه الشرطية، و بعد هذا تأتي إلى الشرط الذي علقت عليه الشرطية، و هو أن (لا يشته الصفار)، و نفى الاشتباه عنه هو مفاد دليل الحجية، و تطبيقه على

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٣

خبر الصفار سواء شهد هو بأنه لم يشته، أو لا فإنّ شهادته في ذلك لا أثر لها.

و توضيحه: هو أن دليل الحجية المسوّق مساق الكاشفية، مفاده أن الوثاقة توجب ملازمة غالبية بين الإخبار والصدق، وهذه الملازمة الغالبية أمضاها الشارع لأجل حثية الكشف فيها، و كان إمضاؤه لها بلوازمها، لأن كشفها أمارى. و هذا الكشف تارة يفرض أن هذا الثقة صدر منه أخبار بشيء، و لا ندرى أنه صحيح أو لا، فكاشفية هذه الملازمة بثبوت ما أخبر عنه.

و أخرى نعلم بأن هذا ليس بنجس مثلاً، و نشك في أن هذا الثقة هل أخبر بنجاسته أو لا رغم كونه ليس نجساً، فنفس الكاشفية تقتضى أنه لم يخبر، بحيث لو وجد أثر يترتب على عدم إخباره لترتب، و الجامع بين الأمرين هو، أن مفاد دليل الحجية هو نفي صدور الكذب من الثقة من باب إمضاء الملازمة فيما بين الوثاقة و الصدق.

وعليه فمفاد دليل الحجية بالنسبة لكل ثقة هو، التعبد بعدم كذبه بتمام ما لهذا العام من لوازم و مثبتات، بقطع النظر عن أنه أخبر بحسب الخارج أو لا و لهذا، لو شك في أنه هل صدر من الثقة إخبار كاذب أو لا، حينئذٍ نحكم بعدم صدور ذلك و لا نحتاج إلى سؤاله، فنفي صدور الأخبار الكاذبة هو مفاد دليل الحجية ابتداءً و لا يحتاج لأن يخبر الثقة عن نفسه بأنه لم يكذب لثبوت ذلك بدليل الحجية.

و حينئذٍ، بناءً على ذلك نقول: إن هذا المفاد بنفسه يحقق شرط القضية الشرطية، و هي أنه (لو لم يشته الصفار، لكان الإمام (عليه السلام) قد قال كذا، لا نحتاج لإخبار الصفار بأنه لم يشته، بل نفس دليل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٤

الحجية ابتداءً ينفي كذبه، باعتبار إمضاء الشارع، فالملازمة بين الوثاقة و الصدق.

وعليه: فشرط القضية الشرطية أحرز بتطبيق مفاد دليل الحجية على الصفار، و هو أن الثقة لا يكذب، من دون أن يفترض أنه أخبر أو لم يخبر، بل بمجرد افتراض وثاقته ينطبق عليه دليل الحجية، وعليه: فشرط الشرطية محقق، و حيث إن اللوازم تثبت، إذاً فالجزاء يثبت، و هو أن الصفار لم يكذب.

و هناك وجه آخر في مقام التخلص عن إشكال حجية الخبر مع الوساطة.

و حاصله: هو أنه بدلاً عن دعوى أن الكلىنى (قده) يخبر عن شرطية متصلة، و أننا نشتهها بدليل حجية خبر الكلىنى، بدلاً عن ذلك نقول: بأننا نقطع بوجود شرطية متصلة و جداناً بلا حاجة إلى التعبد بخبر الكلىنى فيما إذا أخبر الكلىنى عن الصفار عن الإمام (عليه السلام)، و هذه الشرطية هي أنه لو لم يكذب الكلىنى و الصفار معاً، إذاً فقد قال الإمام (عليه السلام) و فرق هذه الشرطية عن تلك الشرطية من ناحيتين.

الناحية الأولى: هي أن تلك القضية الشرطية، شرطها (لو لم يكذب الصفار فقط)، و أما هذه الشرطية فشرطها أنه (لو لم يكذب الكلىنى و الصفار معاً).

الناحية الثانية: هي أن تلك الشرطية المتصلة غير معلومة و جداناً، فنحن لا نعلم و جداناً بأنه (لو لم يكذب الصفار فيكون الإمام قد قال)، بل لعل الكلىنى اشتبه، لكن هذه القضية الشرطية الجديدة نعلم و جداناً بصدقها، لأنه لو لم يكذب كلاهما، إذاً فالإمام قد قال جزماً، و يحتاج إثبات جزاء هذه الشرطية إلى دليل أمارى يثبت شرطها بنحو

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٥

تكون اللوازم أيضاً ثابتة، فإذا أمكن إثبات شرطها بإثبات أمارى، حينئذٍ يترتب عليه الجزاء، و هذا ما يفى به نفس دليل الحجية بالبيان المتقدم، حيث قلنا: إن مفاد دليل الحجية هو نفي احتمال الكذب عن الثقة، و التعبد بصدقها.

و حينئذٍ نقول: بأن مقتضى تطبيق دليل الحجية على الكلىنى (قده) باعتبار وثاقته، التعبد بأنه لا يكذب، و مقتضى تطبيق دليل الحجية على الصفار، باعتبار وثاقته، أنه لا يكذب، و إذا ضم عدم كذب الكلىنى إلى عدم كذب الصفار، فيتشعح الشرط حينئذٍ بتمامه، و معه

يترتب الجزاء، لأنَّ هذا التتحيح للشرط كان بكشف أماري، فتكون اللوازم كلها مترتبة بما فيها الجزاء الذي هو قول المعصوم (عليه السلام) و بهذا البيان لا نفع في إشكال وحدة الحكم و الموضوع، و لا في إشكال ترتب الموضوع على الحكم.

أمّا عدم الوقوع في الأول، فلأننا لم نطبق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ حجية خبر الصفار، بل طبقنا دليل الحجية على خبر الكليني بما هو ثقة، فنفيما كذبه بلحاظ أنّ هذا النفي جزء الشرط لقضية جزء شرطها قول المعصوم، و بالجمع بين نفي هذا في الكليني، و نفي الكذب في الصفار، نقحنا تمام الشرط، فترتب الجزاء حينئذ.

فالأثر الذي بلحاظه طبق دليل الحجية على الكليني ليس هو الحجية نفسها ليلزم المحذور الأول، بل الأثر هو عبارة عن الجزاء في تلك القضية الشرطية الثابتة وجداناً، لأن نفي الكذب عن الكليني يشكل جزءاً من شرط تلك الشرطية، فإثبات هذا الجزاء من الشرط بلحاظ الاستطراق إلى الجزاء، و هو قول المعصوم.

و أما عدم الوقوع في الثاني، و هو أنّ الموضوع أثبت من ناحية حكمه، فهو غير وارد، و ذلك لأنّ خبر الصفار لم تثبته بحجية خبر بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٦

الكليني، و إنّما نحن نفينا الكذب عن الصفار باعتبار وثاقته بما هو، من دون أن تثبت أنّه أخبر، و كذلك الكليني (قده).

فدليل الحجية ناظر لهذا المقدار، و هو نفي صدور الكذب عن كل واحد منهما بالبيان المتقدم، و هذا ليس فيه إثبات للموضوع بلحاظ حكمه، غايته، أنّ مجموع هذين التطبيقين لدليل الحجية، أي على الصفار بما هو ثقة، و على الكليني بما هو كذلك، أحرز لنا شرط قضية وجدانية، فترتب جزاؤها، و هو قول المعصوم.

و هناك وجه ثالث، و هو مبنى على بعض الأصول الموضوعية التي سنشير إليها.

و حاصل هذا الوجه هو، أنّ الكليني حينما أخبر عن الصفار - و نفرض أنّنا بنينا على جعل الطريقة في باب الحجية كما هي عليه الميرزا (قده) - حينئذٍ، إخبار الكليني (قده) عن خبر الصفار بالمطابقة إخبار بالالتزام، لا عن قول الإمام (عليه السلام) لأنّ قوله لا يلزم من قول الصفار، إذ لعل الصفار اشتبه، لكن إخبار بالالتزام عن علم الكليني بقول المعصوم، لا علمه الوجداني، بل علمه التعبدي، يعني: أنّ الكليني حينما يخبر عن أنّ الصفار أخبر بكذا، إذاً فهو يخبر عن أنّه عالم تعبدًا بقول المعصوم (عليه السلام) لأنّ الحجية قائمة عنده بحسب دعواه.

إذاً فكلام الكليني (قده) له مدلول مطابق، و هو إخبار الصفار، و مدلول التزامي، و هو علمه التعبدي بأنّ المعصوم قد قال، فكأنه شهد لنا بأنّه عالم بقول المعصوم، حينئذٍ هنا لا بدّ من افتراض أمرين.

أحدهما: هو أنّه لا فرق إذاً في قبول شهادة الإنسان بشيء أو بأن يشهد بعلمه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٧

الثاني: هو أنّه لا فرق بين العلم الوجداني، و العلم التعبدي، أي أنّه كما تجوز الشهادة على أساس العلم الوجداني، كذلك تجوز على أساس التعبدي كما بنى على ذلك أصحاب مسلك الميرزا (قده).

حينئذٍ نقول: إنّ خبر الكليني شهادة منه بالالتزام بأنّه عالم بقول المعصوم، و لا فرق بين الوجداني و التعبدي، إذ الشهادة بأنّه عالم بشيء مساوق للشهادة بنفس ذلك الشيء بمقتضى دليل الحجية، فكأنه شهد بقول المعصوم، فيكون قول المعصوم ثابتاً بقول الكليني

(قده) ابتداءً، و حينئذٍ، يرتفع كلا الإشكاليين

أمّا الأول: فلأنّ دليل الحجية لم نطبقه على خبر الكليني بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على خبر الصفار و هو الحجية، بل طبقناه عليه باعتباره شهادة بقول المعصوم.

و أما الثاني: فلأننا لم تثبت خبر الصفار بحجية خبر الكليني، و إنّما أثبتنا قول المعصوم مباشرةً بقول الكليني (قده).

نعم روح الإشكال لعله باقٍ، و ذلك لأنّ إخبار الكليني الذي فرضناه على أساس مبنى الميرزا (قده)، هذا الإخبار هو في طول الحجية،

لأنه في طول علمه الاعتباري،

و حينئذٍ تأتي إلى روح الإشكال، فيقال: إن هذا الإخبار مولود لدليل الحجية، فكيف يقع موضوعاً لها؟ فالعمدة إذاً الوجهان السابقان دون الثالث.

و هذه الوجوه الثلاثة كلها بصدد فذلكه واحدة، و هي حل الإشكال، و ذلك بإرجاع الخبر مع الواسطة إلى الخبر بلا واسطة و تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ إثبات قول المعصوم.

و هذا مطلب لم يبحثه العلماء، و إنما افترضوا و بحثوا الخبر مع الواسطة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٨

و هناك محاولة واحدة ذكية، و لعلها بدائية نقلها المحقق الأصفهاني (قده) في حاشيته [٦٠] عن بعض الأجله، و لعله المحقق على اليزدي، لكن بيان يختلف عن هذه البيانات.

و حاصل ما ذكره (قده) في هذا المقام هو، أنه أليس خبر الصفار أماره على قول المعصوم باعتبار التلازم، و كذلك خبر الكليني هو أماره على خبر الصفار للتلازم الغالبي، إذاً الأماره على الأماره أماره على ذلك الشيء، إذاً فيكون خبر الكليني أماره على قول المعصوم (عليه السلام) ابتداءً باعتباره أماره عليه.

و هذا الطرز من البيان و إن كان كأنه محاولة كهذه الوجوه الثلاثة المتقدمة، لكنه غير تام.

و ذلك لأن المقصود من أن خبر الكليني يكون أماره على قول المعصوم، إن كان المقصود كونه أماره، أنه أماره خبرية على قول المعصوم، بمعنى كونه إخباراً عن قول المعصوم، فهذا البيان لا- يكفي لتحقيق ذلك، لأنه بمجرد كونه أماره على الأماره لا يعني أنه إخبار عن قول المعصوم، بل يحتاج في إثبات ذلك لأحد الوجوه التي ذكرناها.

و إن أريد أنه أماره على قول المعصوم، بمعنى أن له كشفاً تكوينياً عن قوله (عليه السلام)، فهذا صحيح، لكن ليس كل ما له كشف تكويني يكون حجة، فإن دليل الحجية لم يجعل الحجية للظن على إطلاقه، بل جعلت الحجية لخصوص الظن الخبري، فإن ادعى وجود المناط، و هو الكشف، باعتبار أن حجة الخبر بملاك الكشف، و الكشف هناك محفوظ.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٦٩

قلنا: إن المناط غير محفوظ، لأن كشف الأماره السابقة على أصل المطلب أضعف من كشف الأماره المباشرة على أصل المطلب كما عرفت.

و الجواب المدرسي عن هذه العويصة، يتألف من ضم كلام الكفاية إلى كلام الميرزا (قده)، لأن كلام الكفاية يعالج الإشكال بحسب عالم الجعل، أي بمعنى عالم المجعول بالذات، و كلام الميرزا يعالج الإشكال بحسب عالم المجعول بالعرض.

و ذلك أننا إذا لاحظنا عالم الجعل الذي قد يُسمى بالمجعول بالذات ففي هذا العالم لا يوجد إلّا حكم واحد مُنشأً على موضوع واحد، و هو وجوب التصديق المنشئ على موضوعه الكلي الذي هو طبيعي الخبر و طبيعي الأثر، و في هذا العالم لم يؤخذ أثر بخصوصه و إن أخذ طبيعي الأثر، فالقضية من هذه الناحية على ما عثر في الكفاية قضية طبيعية، و ليس مراده بأن القضية طبيعية، يعني أن الحكم تعلق فيها بالطبيعة على نحو لا- يسرى إلى الأفراد، من قبيل قضية (الإنسان نوع)، إذ لا شك أن الحكم يتعلق بالطبيعة بما هي حاكية عن الواقع، لا- بما هي مفهوم قائم بحياله في مقابل الحقيقة و الواقع، إلّا أن المقصود في المقام بيان أن ما هو الموضوع بالذات في عالم الجعل إنما هو طبيعي الأثر، لا الآثار التفصيلية، و معه لا يلزم وحدة الحكم و الموضوع، إذ في هذا العالم، الموضوع مغاير للحكم، لأن الموضوع ليس هو آحاد الآثار حتى يكون أحدهما نفس الحكم الذي هو الحجية و وجوب التصديق، بل الموضوع هو طبيعي الأثر بما هو حاك، إذاً ففي عالم الجعل، المغايرة بين الموضوع و الحكم محفوظ، لأن ما هو الحكم هو واقع الأثر، و ما هو الموضوع هو



عنوان الأثر و طبيعى الأثر، لكن بما هو حاك، إذا فأحدهما غير الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٠

نعم يلزم وحدة الحكم و الموضوع بحسب عالم الجعل، و أمّا إذا لاحظنا عالم المجعل في مقابل عالم الجعل، فهذا العالم هو في الحقيقة طرف فعلية تلك القضية الجعلية، لأنّ الجعل كما اتضح في محله، مرجعه إلى قضية حقيقية يقدر فيها الموضوع و نحكم عليه بحكمه، و عالم المجعل هو عالم خروج التقدير إلى الفعلية، و فعلية الحكم بفعلية موضوعه، و في هذا العالم ليس عندنا حكم واحد، و موضوع واحد، بل أحكام متعددة بعدد ما للموضوع من أفراد في الخارج، و هو معنى الانحلال، فكل فرد من الخبر يكون موضوعاً لفرد من الحجية.

و بهذا يندفع إشكال وحدة الحكم و الموضوع، لأنّ خبر الكليني (قده) موضوع للحجية بلحاظ أثر، و هو حجية خبر الذى قبله، فما هو الحكم، غير ما هو الموضوع، فلا مانع أن يكون حجية خبر محمد بن يحيى، موضوعاً لحجية خبر الكليني و مصححاً للتعبء بها، لأنّ أحدهما غير الآخر، إذا فلم يلزم الإشكال لا في عالم الجعل و لا في عالم المجعل.

أمّا في عالم الجعل، فلاّنه ليس هناك إلّا حكم واحد، و أمّا بحسب عالم المجعل، فلاّنه هناك انحلالاً للأحكام، فتكثر الموضوعات بتكررها، و أيضاً فلا يلزم طولية الموضوع للحجية، و هذا جواب صحيح لا إشكال فيه.

يبقى أن الميرزا (قده) له كلامان إضافيان على هذا الجواب [٦١].

الكلام الأول: هو أن إشكال لزوم وحدة الحكم مع الموضوع إنّما يرد على غير مبنى جعل الطريقية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧١

و تقريبه: هو أنّه إذا قلنا: بأنّ مفاد دليل الحجية هو جعل الحكم المماثل، إذاً فلا بدّ من مماثل، و هذا معناه: أنّ حجية خبر الكليني متقومة بوجود أثر شرعى لمفاد خبره لكى يجعل ما يماثله، فيكون المماثل موضوعاً لحجية خبر الكليني، فلو كان المماثل نفس الحجية، لزم كون الحكم عين الموضوع.

و كذلك لو كان مفاد دليل الحجية تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تنزيل الظن منزلة العلم، بل العملية، عملية اعتبار قول الكليني علماً، حينئذٍ من الواضح، أنّ الاعتبار يختلف عن التنزيل في نكته و هي، أنّ التنزيل يحتاج لملاحظة أثر شرعى للمنزول عليه مسبقاً ليصح التنزيل، و إلّا فلا معنى للتنزيل.

و أمّا في باب الاعتبار، فإنّ الاعتبار خفيف المثونة لا يحتاج لأثر شرعى ملحوظ في عالم الاعتبار في المرتبة السابقة.

نعم لا بدّ و أن ينتهى إلى الأثر، إخراجاً له عن اللغوية، و هذا حاصل، لأنّ الشارع إذا اعتبر قول الكليني علماً بخبر محمد بن يحيى، و خبر محمد بن يحيى علماً بقول الصفار، و خبر الصفار علماً بقول الإمام (عليه السلام) فحينئذٍ، سوف ينتهى إلى أثر شرعى و هو قول المعصوم، و بهذا يخرج عن اللغوية، إذ لا يحتاج في هذه الاعتبارات إلى ملاحظة الأثر الشرعى في كل منها، بل يكفي أن تنتهى إلى أثر شرعى كما مثلاً.

و هذا الكلام بلا ضم عناية غير تام، و ذلك لأننا لو سلّمنا بأنّ

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٢

دليل الحجية مفاده اعتبار قول الكليني علماً بقول محمد بن يحيى، و سلّمنا أنّ اعتبار العلمية لا يتقوم ذاتياً بالنظر للأثر الشرعى، لكن هنا نسأل: إنّ خبر الكليني اعتبر علماً بما ذا؟ فهل اعتباره علماً بقول محمد بن يحيى بذاته، أو بما هو علم بقول الصفار و هو صفته الشرعية، فقول الكليني اعتبر علماً بقول محمد بن يحيى، لكن هل هو علم بقول محمد بن يحيى بذاته، أو بصفته و هو كونه علماً بمن فوّه؟.

فإن قيل بالثاني، فقد رجع الإشكال، لأنه اعتبر علماً بالعلم، لأن قول الكليني اعتبر علماً بقول محمد بن يحيى بما له من الصفة، والصفة هي اعتبار العلمية، إذًا، فاعتبار العلمية صار رجوعاً لاعتبار العلمية، فيرجع الإشكال.

و إن قلت: إن قول الكليني اعتبر علماً بقول محمد بن يحيى بذاته، يعني حينما اعتبرنا قول الكليني بخبر محمد بن يحيى، نظرنا إلى ذات قول محمد بن يحيى، و معه فالإشكال لا يأتي.

لكن هذا الاعتبار لا يفيد، لأن غاية ما ينتج، أنني عالم اعتباراً بقول محمد بن يحيى، و هذا لا يؤدي إلى ثبوت علمي بقول الإمام (عليه السلام) لا وجداناً كما هو واضح، و كذلك اعتباراً، لأن العلم الاعتباري بقول المعصوم لم يحرز، لأن علمي الاعتباري بقول المعصوم من آثار قول الصفار، أو محمد بن يحيى، و في المقام، أنا لم أعتبر عالماً بهذه الصفة، و إن اعتبرت عالماً بذات الموصوف، و العلم الاعتباري بقدر ما يوجد له من اعتبار يثبت لا أكثر.

نعم العلم الوجداني إذا تعلق بشيء، فيتعلق بلوآزمه، و هذا بخلاف العلم الاعتباري، لأنه بيد المعبر، فبقدر ما يعتبر يثبت كما في الأصل المثبت، و عليه فهذا التخريج لا يفيد في حل الإشكال ما لم تنضم إليه نكته الانحلال.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٣

كما أن الإشكال الثاني لا يرد، و هو إشكال ثبوت الموضوع بلحاظ حكمه، لأن هذا الثبوت الذي يكون بلحاظ الحكم هو، الثبوت الخارجي للخبر، لا الثبوت الذهني للعنوان المقوم للجعل، فإن الحاكم عند ما يجعل الحجية على طبعي الخبر، فالموضوع الذي يكون موضوعاً للجعل إنما هو الطبيعة بوجودها الذهني، لا الأخبار الخارجية، و من الواضح أن الوجود الذهني لطبعي الخبر ثابت في عالم الجعل في مرتبة سابقة على الحكم، فإن المولى يتصور أولًا خبر الثقة، و يتصور كونه ذا أثر، ثم يجعله حجة، فالوجود الذهني للموضوع سابق رتبة على جعل الحكم، و أما ما يكون وجوده في طول الحجية فإثما هو الوجود الخارجي للخبر، بمعنى أن خبر الصفار إنما ثبت خارجاً ببركة حجة خبر محمد بن يحيى و الكليني، إذًا، فما هو في طول الحجية و الجعل، هو صدور الخبر من الراوي، و ما هو موضوع للجعل هو الوجود الذهني للطبيعة، و هذا ثابت في رتبة سابقة على الجعل، هذا بالنسبة لعالم الجعل.

و أما بحسب عالم المجعول، فيكون هناك حجيات متعددة بعدد الأخبار، فإن فرض في علم الله تعالى أن الصفار كان قد أخبر بقول الإمام (عليه السلام) و أن محمد بن يحيى قد أخبر بقول الصفار، و الكليني قد أخبر بقول محمد بن يحيى، إذًا، فهناك ثلاثة أخبار، و هناك ثلاث حجيات، و لا يلزم وحدة الحكم و الموضوع كما تقدّم.

كما لا يلزم تقدّم الحكم على الموضوع، فإننا و إن أثبتنا خبر محمد بن يحيى بالحجية، لكن بحجة خبر الكليني (قده) لا بحجة نفس خبر محمد بن يحيى، و حجة الكليني حكم الكليني لا حكم محمد بن يحيى، إذًا فلم يثبت الموضوع من ناحية حكمه ليلزم الإشكال.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٤

هذا مضافاً إلى أن الإشكال الثاني من الإشكاليين، فيه مغالطة قد أشرنا إليها و قلنا: إن الإشكال الثاني غير تام في نفسه، و ذلك، لأن خبر محمد بن يحيى بوجوده الواقعي لا يثبت بحجة خبر الكليني (قده) و إنما هو بوجوده الواقعي تابع لأسبابه الواقعية، فما يثبت بحجة خبر الكليني هو الوجود الظاهري التعبدى، إذًا فالذي يثبت بحجة خبر الكليني هو الثبوت التعبدى لخبر محمد بن يحيى، و هذا عبارة عن إثبات حجيته.

و بهذا يظهر أنه يرجع إلى الإشكال الأول، لأنه يرجع إلى أن الأثر المصحح هو نفس الحجية، فإن كان هناك إشكال، فإنما هو الإشكال الأول لا الثاني.

و الظاهر أن هذا هو مراد صاحب الكفاية [٦٢] (قده) حينما بين جواب الإشكال الأول، و قال: إن القضية طبيعية، ثم قال: إنه بعد اندفاع الإشكال الأول لا مجال لإيراد إشكال ثانٍ بدعوى أنه كيف نفرع الموضوع على حكمه، ثم بين ذلك.

و حاصل مراده، أن الإشكال الثاني يرجع إلى الأول، فإذا اندفع الأول فلا موضوع للثاني كما عرفت. [٦٣]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١٠؛ ص ١٧٤

الكلام الثاني: للميرزا (قده)، هو أن الميرزا (قده)، أبرز إشكالاً ثالثاً في المقام [٦٤].

وحاصله: هو أنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم فيما لو ثبت حجيه خبر محمد بن يحيى وخبر الكليني معاً بدليل واحد، وهو دليل الحجية، وحينئذ يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وذلك لأن حجيه خبر

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٥

الكليني منقحة لموضوع حجيه خبر محمد بن يحيى، ولذلك تكون حاكمه عليه، لأنها منقحة لموضوعه، فلو كانا معاً مجعولين بدليل واحد، لزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وهو محال.

وهذا الإشكال اختلف عرضه حسب بيانات المقررين.

ففي فوائد الأصول عرض بيان ساذج وقيل [٦٥]: بأنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم بالبيان المتقدم من دون أن يبين محذور هذا الاتحاد.

وحينئذ ينطبق عليه الجواب الذي ذكره في الفوائد حيث دفعه الانحلال [٦٦]، لأن الحاكم غير المحكوم، لأن الحاكم هو حجيه خبر الكليني، والمحكوم هو حجيه خبر محمد بن يحيى، لأن حجيه خبر الكليني فرد من الحجية، وحجيه خبر محمد بن يحيى فرد آخر من الحجية، وهما متغايران في عالم الانحلال، فلا ضير في حكم أحدهما على الآخر.

وبهذا المقدار من الإشكال والجواب يرجع إلى تقييد العبارة، لأنه يرجع إلى عين الإشكال السابق.

وأما في أجود التقريرات [٦٧] فقد صيغت العبارة بنحو بحيث تكون قابلة للحمل على نكتة في مقام إبراز محذور استحالة اتحاد الحاكم والمحكوم، وأجيب على ذلك بنحو لا يخلو من دقة.

وحاصل الإشكال، أنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وهو

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٦

محال، باعتبار أن الحكومة شأنه باب الأدلة، فإن الحكومة مرجعها إلى القرينية وكون الحاكم قرينه على المحكوم، والقرينية شأن مقام الإثبات والدلالة، فإن الأحكام في لوح التشريع لا معنى للحكومة فيها، لأن الحكومة ملاكات للقرينية، والقرينية شأن باب الأدلة، وعليه: فحكومة شيء على شيء مرجعه إلى حكومة دليل على دليل، وكون دليل قرينه على دليل آخر ومن الواضح أن هذا غير معقول مع وحدة الدليل، لأنه يلزم كون الشيء قرينه على نفسه، وحينئذ من الواضح أن مسألة الانحلال التي تمسك بها صاحب الفوائد (قده) لا ربط لها بمحل الكلام، لأن الانحلال إنما هو في المجعول، وعالم المجعول مربوط بفعليه الحكم، وفعليه الحكم أجنبي عن باب مدلول الأدلة، لأن ما هو مدلول الدليل إنما هو عالم الجعل لا عالم المجعول، فالتكثر الانحلالى تكثر في عالم المجعول الذي هو عالم وراء عالم الأدلة، والحاكمية تحتاج إلى تكثر في عالم الأدلة، إذًا، فحل المحذور بالانحلال غير تام.

وهنا يأتي جواب التقريرات حيث يقول ما حاصله [٦٨]: إن الحكومة على ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو الحكومة التفسيرية، وذلك بأن يقول في كلام شيئاً، كما لو قال (أكرم العالم). وفي قول آخر يفسره بالفقيه، وهذا لا شك في أن الحكومة التفسيرية بحاجة إلى تعدد الكلام، لأن الشيء الواحد لا يفسر نفسه.

القسم الثاني: هو الحكومة التي يكون روحها التخصيص، لكن لسانها لسان الحكومة، كما لو قال: (من شك في صلواته الثنائية بطلت

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٧

صلاته)، ثم يأتي دليل آخر يقول: (لا شك لكثير الشك)، فالدليل الثاني، روحه تخصيص الأول، وإخراج صورة كثير الشك منه بلسان نفى الموضوع، لا أنه يريد نفيه حقيقة، فإذا كان مخصصاً فلا بد وأن يكون ناظراً إلى ذلك الأول و متصرفاً في مفاده، و حينئذ لا بد من اثنيّة الدليل، إذ لا يمكن أن يكون دليل واحد ناظراً لنفسه و متصرفاً في نفسه.

القسم الثالث: هو ما يكون حكمه روحاً و لساناً، بأن يكون تشريعاً متصرفاً في موضوع الدليل، بمعنى أن الدليل الأول يدل على ثبوت الحكم على موضوعه المقدر الوجود، فيقول: (لا صلاة إلا بطهور)، أما أن هذه صلاة أو لا، فلا يتعرض لذلك، و حينئذ، يأتي دليل يقول: (الطواف في البيت صلاة)، فيعتبر الطواف تشريعاً، صلاة، فهذا تصرف في الصغرى، أي إيجاد فرد للموضوع لم يكن فرداً له من قبل، فهذا ليس تصرفاً في أصل الكبرى التي دل عليها الدليل الأول، بل تصرفاً بالنحو الذي عرفت.

إذا كان تصرفاً في مقام التطبيق، إذًا، لا يكون له نظر إلى الدليل، لأنّ نظره إلى مرحلة تطبيق الكبرى المفادّة بالدليل على صغرياتها. وعليه: فهذه الحكومة ليس بابها باب القريّة ليلزم تعدد الدليل، ففي مثل هذه الحاكمة يُعقل لزوم وحدة الدليل، لأنّ هذه الحاكمة ليس مرجعها إلى تصرف من الحاكم في مفاد الدليل المحكوم، و إنّما إلى تصرفه في تطبيقات المحكوم، و تطبيقات المحكوم أجنبيّة عن مفاد الدليل، و حينئذ لا محذور في أن يكون دليل واحد له مفاد كبرى، و هذا المفاد الكبرى بعض تطبيقاته تحكم على بعض تطبيقاته الأخرى، من قبيل أن يكون مفاد دليل الاستصحاب، مفاد كبرى الاستصحاب،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٨

و له تطبيقان، أحدهما الأصل السببي، و الآخر الأصل المسببي، و أحدهما حاكم على الآخر كما في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي مع كون دليلهما واحداً.

و بعد ذلك يقول التقريرات [٦٩]: إن محل الكلام هو القسم الثالث من الحكومة، فإن حكومة حجية خبر الكليني على حجية خبر محمد بن يحيى من باب الحكومة، بمعنى كونها متصرفه في إحراز موضوعها خارجاً، فهي ناظرة إلى مرحلة التطبيق لا إلى كبرى حجية الخبر.

و بعبارة أخرى، إن هذه الكبرى لها تطبيقان، أحدهما على الكليني، و الآخر على محمد بن يحيى، و أحدهما يحقق موضوع التطبيق الآخر، فهي حكومة في مجال التطبيق، فإذا كانت كذلك، فلا بأس بأن تكون كبرى واحدة ذات دليل واحد، و بعض تطبيقاتها يحكم على الأخرى.

و بهذا البيان يكون للإشكال محصل فني، و للجواب المذكور أيضاً.

و هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكره الميرزا (قده) غير تام لعدّة جهات.

و الذي ينبغي في المقام هو، أن نقسم الحكومة بالمعنى الأعم، و بالقدر الذي يتصل بمحل الكلام إلى أربعة أقسام، و يبين لهذه الأقسام أحكامها الواقعية.

القسم الأول: هو أن تكون الحكومة من باب التفسير، و هذا عين القسم الأول الذي ذكره الميرزا (قده).

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٧٩

القسم الثاني: هو أن تكون الحكومة بملاك نظر مدلول أحد الدليلين إلى مدلول الدليل الآخر.

ففي القسم الأول، كان أحد الكلامين ناظراً إلى الآخر، و أمّا في هذا القسم الثاني، فالمنظور إليه هو مدلول الكلام، لا الكلام بما هو كلام، فحتى لو فرض أنه لم يكن هناك كلام من قبل المولى أصلاً، فالمنظور إليه ذات مدلول الكلام، و يكون الناظر بصدد علاج شبهة حكومية في مدلول الكلام، و ذلك من قبيل قوله (عليه السلام)، (لا شك لكثير الشك)، و هذا هو ما جعله القسم الثاني.

و يدخل في هذا القسم كل الأدلة الواقعية التي تكون حاكمة بلحاظ شبهة حكمية، من قبيل قوله (عليه السلام) (لا شك لكثير الشك، ولا ضرر، ولا ضرر، وما جعل عليكم في الدين من حرج)، فإن هذه الأدلة كلها بمفادها ناطرة إلى مفاد قبلها، فلا معنى لقوله، لا شك لكثير الشك)، لو لم يفرض أن هناك حكماً للشك في كلام آخر.

وكذلك لا معنى لقوله (عليه السلام) (لا ربا بين الوالد وولده) لو لم يكن هناك حكم آخر للربا مسبقاً، فيكون مفاد لا ربا بين الوالد وولده ناطراً إلى مفاد، (أحل الله البيع، وحرم الربا)، فيكون بصدد علاج واقعه لشبهة حكمية.

وهذا القسم يصدق عليه ما ذكره الميرزا (قده)، وإن كنا لا نترقب منه هذا الاعتراف، وهو أن كل حاكم من هذا القبيل، واقعه تخصيص و لكن بلسان نفى الموضوع في بعض الأحيان، وإن أمكن أن لا يكون بلسان نفى الموضوع في أحيان أخرى.

القسم الثالث: هو أن يكون الحاكم غير متصرف في مفاد دليل المحكوم، أي في الكبرى، وإنما هو منصب على تشخيص أن موضوع بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٠

الكبرى موجود أو لا، من تعرض لحدود الكبرى، فهو ينفي وجود موضوع الكبرى، إنما أن هذا النفي نفى حقيقي وهو ما يسمى (بالورود) بالمعنى الأخص المقابل للحكومة بهذا المعنى، من قبيل الدليل القطعي الوارد على البراءة، فإن هذا الدليل لا يتصرف في كبرى البراءة، بل يرفع موضوعها، وهو الشك وجداناً، فيرفعه وجداناً.

القسم الرابع: وهو كالثالث، بمعنى أن الدليل الحاكم لا يتصرف في الكبرى ولا في إطلاقها، بل يتصرف في الموضوع، لكن تصرفاً ليس حقيقياً، فهو لا ينفي الموضوع أو يثبت حقيقته وجداناً، بل يثبت أو ينفيه في طول الشك فيه حيث إن الموضوع مشكوك، فتارة يتبعدها بوجوده، وأخرى بعدمه، فيرجع هذا إلى تحقيق حال الموضوع بالنحو المتقدم في القسم الثالث، و لكن بمحقق ظاهري باعتبار أنه في طول الشك وليس محققاً واقعياً، فمثلاً: لو قال: (يجوز الائتمام بالعدل) فإذا نقضنا بالاستصحاب عدالة (زيد) فدليل الاستصحاب حاكم على دليل جواز الائتمام بالعدل، بمعنى أن الدليل الحاكم هنا يثبت موضوع دليل المحكوم إثباتاً ظاهرياً، وهذا من قبيل حكومة تمام أدلة الأمارات والأصول على أدلة الأحكام الواقعية.

هذه أربعة أقسام للحكومة، تختلف أحكامها بحسبها، فالحكومة في الأقسام الثلاثة الأولى كلها واقعية، بينما في القسم الرابع ظاهري، وذلك، لأن القسم الرابع كانت الحكومة فيه في طول الشك، بخلاف الأقسام الثلاثة.

كما أنه من جملة الفوارق، أن القسم الثالث لا يحتاج إلى نظر من الحاكم إلى المحكوم، وهو ما كان نافياً أو مثبتاً للموضوع وجداناً، لأنه ليس حاكماً، بل هو وارد، وقد بينا أن الورود لا يحتاج إلى نظر من الدليل الوارد إلى الدليل المورد، لأنه تصرف حقيقته في

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨١

موضوع الدليل المورد، فيكون عمله تاماً حتى لو لم ينظر إلى الدليل المورد، فنفس الدليل القطعي لحرمة العصير العنبي عند الغليان وارد على أصل البراءة، لأنه ينفي الشك حقيقته و يقبله إلى العلم، بينما في الأول والثاني والرابع حيث إن الحكومة ليست من باب الورود، فتحتاج للنظر.

أما في الأول فواضح، لأنه تفسير، وأما في الثاني فكذلك، لأنه تخصيص بلسان التصرف مدلول الدليل الآخر، فلا بد من النظر، وإلا كان مخصصاً ساذجاً لا حاكماً، وكذلك في الرابع، فإنه لا بد من النظر، لأن دليل التعبد بعدالة (زيد) لا بد وأن يكون بلحاظ أثر شرعي وإلا لما كان هناك معنى للتعبد بعدالته عند الشك فيها، إذ لا بد من نظر الحكم بالعدالة إلى أثر العدالة، بينما الثالث ليس كذلك، والقرينية هي في الحقيقة من شئون القسم الأول والثاني، لأنها عبارة عن تحديد مدلول دليل آخر، وهذا واضح في الأول والثاني، بمعنى أنه يرفع اليد عن إطلاق من إطلاقاته، وأما في الثالث والرابع فليس هناك أي تصرف في مدلول الدليل الثاني من قبل الأول، لأن الدليل الثاني ناظر إلى الصغرى وتشخيص الموضوع، وإما وجداناً كما في الثالث، أو تعبداً كما في الرابع، فهذا فارق ثالث أيضاً.

إذاً، ففي القسم الثالث والرابع لا قرينية، بينما في القسم الأول والثاني القرينية محفوظة.

وبما ذكرناه ظهر أنّ الأمثلة التي ذكرها الميرزا (قده) غير تامة، فإنّ حكومته أدلة الإمارات والأصول المنقحة لموضوع الحكم الواقعي بلحاظ أدلة الأحكام الواقعية تكون من القسم الرابع، فدلّيل حجية خبر الثقة الوارد في طهارة الماء، حاكم على قوله: (خلق الماء طهوراً)، فهذا من القسم الرابع الذي هو القسم الثالث عند الميرزا (قده).

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٢

وأما حكومة الإمارات على الأصول و حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، فهذه حكومة واقعية، وهي من القسم الثاني والثالث عند الميرزا (قده)، فإنّ دليل حجية الأمانة بحسب الحقيقة مخصص لدليل الأصل بلحاظ الشبهة الحكمية، فعند ما تقوم البيئة على أنّ هذا الثوب نجس، فهذه البيئة إذا قيست إلى دليل الحكم الواقعي القائل: (لا تصلّ بالنجس)، فيكون هذا حاكماً عليه، ويكون هذا من القسم الرابع، لكن إذا قيست لدليل أصالة الطهارة، فهذا مخصص له، لأنّ دليل أصالة الطهارة يقول: (كل مشكوك هو طاهر)، سواء قامت البيئة على نجاسته أو لا، فدلّيل حجية البيئة يخرج هذا عن موضوع الدليل تعبداً، وهذا ما قال عنه إنّ تخصيص في الموضوع، لكن بلسان نفى الموضوع.

ففرق بين حكومة الأمانة على دليل الأصل، و حكومة الأمانة على الدليل الواقعي، فحكومة الأمانة على الدليل الواقعي حكومة ظاهرية مرجعها إلى القسم الرابع، و أما حكومة الأمانة على دليل الأصل، فهي حكومة واقعية مرجعها إلى التصرف في إطلاق دليل الأصل، لكن بلسان نفى الموضوع، فيرجع إلى القسم الثاني.

إذا توضّح هذا، حينئذٍ نأتى إلى أصل الإشكال فنقول: إنّ اتحاد الحاكم والمحكوم محال في القسم الأول، وهو ما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم بما هو كلام، لأنّ هذا يستدعي اثنيّة الكلام.

و أمّا في بقية الأقسام بما فيها القسم الثاني الذي هو الثاني عند الميرزا (قده) أيضاً، فوحدة الحاكم والمحكوم بمكان من الإمكان، لأنّ النظر في القسم الثاني نظر إلى ذات المدلول الدليل لا إلى مدلوله بما هو كلام، بل بما هو معنى ومفاد، ومعنى النظر هنا، كونه متفرعاً

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٣

عليه ومبنيّاً على الفراغ عنه، فقولته: لا ربا بين الوالد وولده، مبني على فرض وجود حكم بحرمة الربا، إذاً فالنظر بمعنى أنّه متفرع عليه، و من الواضح أنّ هذا المطلب يُعقل أن يكون في مدلول كلام واحد، وعليه: فليس عندنا إشكال وراء الإشكال الأول.

و محل الكلام من القسم الرابع، و ليس من الثاني، أي إنّ حاكمية دليل حجية خبر الكليني من القسم الرابع، لأنّه يحقق صغراه مع الشك فيه، فيقول: إذا شككت في أخبار الصفار فصدّق الكليني في إخباره عنه، فهذا إثبات ظاهري لموضوع دليل الحجية، وهذا من القسم الرابع.

وهذه الحكومة لا يمكن قياسها على حكومة الإمارات على الأصول، و حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي كما فعل الميرزا (قده)، لأنّ هذه من القسم الثاني، و تلك من القسم الرابع، لكن على كل حال، فإنّ اتحاد الحاكم والمحكوم ممكن في القسم الرابع أيضاً، و من هنا يندفع إشكال حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي مع وحدة الدليل، لأنّه من باب نظر ذات المدلول لذات المدلول في الدليل الثاني، هذا حاصل الكلام في آية النبأ.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٤

**الاستدلال بآية النفر**

**إشارة**

و هي قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [٧٠].  
 و قد استدل بهذه الآية الكريمة على حجيت خبر الواحد و وجوب العمل به، و قد شدد بعضهم على دلالتها على حجيت خبر الواحد حتى جعلها الميرزا (قده) من أوضح الآيات دلالة على حجيت خبر الواحد [٧١].

و في مقابل ذلك، شدد بعض آخر على عدم دلالتها على الحجيت، حتى قالوا: بأن دلالتها على وزان دلالة حديث، (من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً) [٧٢].

و على أي حال، فقد قربت دلالتها على حجيت خبر الواحد بوجوه، يوجد بينها قدر مشترك.  
 و حاصل هذا القدر المشترك هو، أن هذه الوجوه تحاول أن تستفيد من الآية و وجوب التحذر، و تستفيد أيضاً أن وجوب التحذر

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٥

هذا مطلق و لا يختص بصورة العلم بصدق المنذر، بل هو ثابت سواء علم بصدقه أو لا.  
 و هذا الوجوب إذا ثبت بطريقة (ما)، حينئذ يجعل برهاناً على حجيت خبر الواحد، لأنه لو لم يكن خبر الواحد حجة لما وجب التحذر عند مجيئه إلا إذا حصل العلم بصدقه، و مع عدم العلم فلا يجب التحذر.  
 إذاً: وجوب التحذر بمجيئه مطلقاً يكون ملازماً للحجيت، و هذا ركن ركين في كل الوجوه الآتية، و قدر مشترك بينها.  
 و لكن هذه الوجوه، تختلف في كيفية إثبات و استفادة وجوب التحذر على الإطلاق من الآية، و نذكر منها ثلاثة وجوه.

### الوجه الأول: هو أن التحذر وقع مدخولاً لكلمة (لعل)،

و (لعل) بحسب طبعها موضوعاً للترجي، و بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت، أن يكون الداعي الجددي لها هو الترجي، و لكن حيث إن داعي الترجي غير معقول بالنسبة لله تعالى، فلا بد من حملها و صرفها إلى أقرب الدواعي الجدديّة لداعي الترجي، و أقرب هذه الدواعي إلى داعي الترجي هو، داعي المطلبية و المحبوبة، إذاً فتدل كلمة (لعل)، على أن مدخولها محبوب و مطلوب، و إذا ثبت كونه مطلوباً ثبت وجوبه، باعتبار أنه إذا كان هناك مقتضى للتحذر و الخوف فلا بد أن يكون واجباً، لأن احتمال الخوف لا-تسامح فيه، و إنما فلو لم يكن موجباً للخوف فلا-معنى للتحذر، فالتحذر إذا طلب وجب، و بهذا يثبت وجوب التحذر، و بالتمسك بإطلاق هذا الوجوب، يثبت أن التحذر مطلوب على كل حال، سواء حصل العلم بقول المنذر أو لا، و بهذا يثبت وجوب التحذر عند الإنذار حتى لو لم يحصل، و هذا يكشف عن الحجيت.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٦

### الوجه الثاني: هو أن يقال: بأن المولى أوجب النفر و الإنذار في الآية،

و بدلالة الأمر في الآية، يكون الإنذار واجباً، و النفر واجباً أيضاً، و قد علل الأمر بالإنذار، (بالحذر)، فجعل الحذر غاية للواجب، و من الواضح أن غاية الواجب واجب، لأن المولى إذا أمر بشيء و أوجهه لأجل غاية، فحينئذ تجب الغاية، فإن غاية الواجب أهم من الواجب، فتجب، و حيث إن الإنذار واجب على الإطلاق، سواء حصل العلم بسببه أو لا، كما هو مقتضى الأمر، إذاً فالغاية واجب على الإطلاق لوجوب التطابق بين الغاية و ذي الغاية، و بهذا يثبت وجوب التحذر على الإطلاق، و هذا يكشف عن الحجيت.

### الوجه الثالث: [أن الآية تدل على وجوب الإنذار على أي حال

و يراد به تميم دلالة الآية حتى لو لم تكن عبارة لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ موجودة، فإن الآية تدل على وجوب الإنذار على أى حال، و بمقتضى التمسك بإطلاق وجوب الإنذار فيكون واجباً على كل حال، سواء ترتب عليه العلم أو لا، و من الواضح أنه لو لم يكن القبول واجباً مطلقاً لكان إيجاب الإنذار حتى مع العلم لغواً، و بهذا يثبت وجوب التحذر مطلقاً، و هو كاشف عن الحجية.

و تعليقنا على هذه الوجوه يكون ضمن ثلاث نقاط.

النقطة الأولى: هي في تحليل القدر المشترك.

النقطة الثانية: و هي في محاسبة كل وجه وجه على حدة.

النقطة الثالثة: و هي في كلمات العلماء الواردة في المقام.

#### ١- أما النقطة الأولى: و هي في تحليل القدر المشترك،

حيث أريد إثبات وجوب التحذر على الإطلاق حتى مع عدم العلم بصدق المنذر بهذه الآية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٧

و من ثم ادعى أن هذا كاشف عن الحجية، إذ لا موجب له إلا وجوب التحذر الكاشف عن الحجية.

و هذا الكلام قابل للمناقشة في ضمن عدة تقريرات.

التقريب الأول: للمناقشة هو، أنه توجد هناك حالتان لا بد من التمييز بينهما.

إحدهما: هي أن يفرض أن التكاليف في الشريعة تكون مؤمناً عنها بحسب طبعها، بجران البراءة مثلاً- لو لا وجود الحجية، و يحتاج رفع اليد عن التأمين، إلى قيام حجة منجزة و رافعة لموضوع تلك الأصول المؤمّنة، كما لو فحصنا و انحل علمنا الإجمالى الكبير إلى علم إجمالى صغير، و صارت الشبهة بدوية.

الثانية: هي أن يفرض أن التكاليف في نفسها منجزة بالعلم الإجمالى الكبير، أو بقانون الشك قبل الفحص، و أصل تنجز التكليف لا يتوقف على أكثر من الاحتمال، لا بالاحتمال المقرون بالعلم الإجمالى و غير المسبوق بالفحص، فهذا الاحتمال يكون منجزاً، ففي مثل ذلك، قيام خبر على تكليف إلزامى لا- يكون هو السبب في التنجز، نعم قد يكون دافعاً و محرّكاً لاهتمام المكلف، و موجباً لشدة اهتمامه، فيتحرك و يعمل على طبق الخبر، و من الواضح أن وجوب التحذر الذى يكشف عن الحجية إنما هو في الحالة الأولى لا الثانية، أى في حالة كانت التكاليف بحسب طبعها مؤمّن عنها بالأصول، فإذا وجب التحذر بمجىء خبر، فحينئذ يُقال: إذا وجب على الثقة أن يخبر، لأجل أن يحصل الحذر، حينئذ يُقال: إن هذا معناه: حجية خبر الثقة باعتبار أنه لو لم يكن حجة، إذاً الأصول مؤمّنة، إذاً، فرفعها يحتاج إلى حجة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٨

و أمّا في الحالة الثانية: فتنجز التكليف لا- يحتاج إلى حجية خبر الواحد، بل هو منجز حتى لو لم يكن خبر الواحد حجة، و ذلك باعتبار العلم الإجمالى، أو بقانون الشك قبل الفحص.

فالتنجز في الحالة الأولى من فروع قيام الخبر، حينئذ يجب أن نعرف أن الآية هل هي ناظرة لمثل الحالة الأولى أو الثانية؟.

فإذا كانت الآية ناظرة إلى الحالة الأولى، فتنجز التكليف لا يكون له منشأ إلا إنذار المنذر، و هذا يكشف عن حجية الخبر.

و أمّا إذا كانت الآية ناظرة إلى الحالة الثانية، فحينئذ نقول: إنه لو كانت ناظرة إلى الأولى فهذا معناه: أن إنذار المنذر يكون شرطاً في التنجز و في وجوب العمل، بمعنى أن إنذار المنذر يكون مقدمه و جويبه، إذ من دون إنذاره لا يجب العمل و التحذر، إذاً، فإذا أُنذر وجب العمل و التحذر باعتبار حجية إنذار المنذر، و إلا فلا يجب، عملاً بالأصول المؤمّنة، إذاً فالإنذار في الحالة الأولى يكون مقدمه و جويبه للتحذر.



و أما بناءً على الحالة الثانية، فيكون الإنذار مقدمة وجودية، لأن التحذر والإنذار يكون محفزاً وداعياً إلى شدة الاهتمام التحري. والحاصل هو أن الآية إذا نزلت على الحالة الأولى، يكون الإنذار مقدمة وجوبية، وإذا نزلت على الحالة الثانية، يكون الإنذار مقدمة وجودية، وحينئذٍ يقع الكلام في أن ظاهر الآية هل هو مقدمة وجودية، أو هو مقدمة وجوبية؟ وفي الآية علل وجوب الإنذار بالحذر، و من الواضح أن المقدمة الوجوبية لا يصح أن يؤمر بها و يعلل بها بذاتها، فمثلاً: إذا كان (النذر) مقدمة وجوبية لوجوب الوفاء، فلا يصح القول بوجوب النذر

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٨٩

لكي يفي، بل يصح بأن تقول: (توضاً لكي تصلي)، لأن الموضوع مقدمة وجودية لا وجوبية. وفي المقام علل الأمر بالإنذار لكي يحذروا، وهذا لا يناسب أن يكون الإنذار مقدمة وجوبية، و أن يكون الحذر فرع الإنذار، و إلا لما كان ملاكاً للأمر بالإنذار، فتعليل الأمر بالإنذار بالحذر دليل على أن الإنذار لوحظ بما هو مقدمة وجودية للحذر. وإذا ثبت ذلك فنقول: إن هذا لا يناسب الحالة الأولى، لأنه في الحالة الأولى، التكليف بحسب طبعها مؤمن عنها بالأصول، و حينئذٍ يكون إنذار المخبر مقدمة وجودية.

فإذا استظهرنا من الآية ذلك، فهذا لا يتناسب مع الحالة الأولى، و إنما يتناسب مع الحالة الثانية، فهنا التكليف بحسب طبعها منجزه، و الإنذار ليس إلاً مقدمة وجودية، و لهذا علل وجوبه بالتحذر.

و بهذا البيان، لا بد أن تنزل الآية على الحالة الثانية، و معه لا يبقى لها دلالة على الحجية.

التقريب الثاني: هو أن الإنذار الذي فُرع عليه الحذر و علل به، إذ هنا رتب التحذر على إنذار المنذر لا على إخبار المخبر، فأخذ الإنذار موضوعاً للتحذر، و الإنذار ليس مطلق الإخبار، بل هو عبارة عن التخويف، أي الإخبار على وجه يكون موجباً للخوف، و إلا فلا يصدق الإنذار ما لم يكن هناك ملاك للخوف في المرتبة السابقة يُراد كشفه بإخباره المنذر، و حينئذٍ ملاك الحذر فيه احتمالان. الاحتمال الأول: هو أن يكون هذا الملاك هو العقاب، فالمنذر كأنه ينذر بالعقاب.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون الأمر المخوف الذي بلحاظه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٠

صدق عنوان الإنذار هو مجرّد المخالفه للحكم الشرعي و لو لم يكن معها عقاب أصلاً، فإن بعض الصديقين يرى أن هذا بنفسه محذور حتى في مورد التأمين، و يراها مخوفة.

إلا أنه لا إشكال في أن المعنى الثاني ليس هو الملاك، لأنه ليس هو الظاهر من كلمة الإنذار، لأن هذه الكلمة إذا لم ندع انصرافها إلى العقاب باعتبار ظهورها في المخوف النوعي، و المخوف النوعي ليس إلماً العقاب- فلا- أقل من أنه محتمل على نحو يوجب الإجمال، فكلمة الإنذار محمولة على المعنى الأول إما انصرفاً، أو احتمالاً موجباً للإجمال، و معه لا يعقل استفادة الحجية لخبر الواحد من هذه الآية، و ذلك لأن هذه الآية توجب العمل بالإنذار، و الإنذار من المنذر يفترض في المرتبة السابقة عليه تمامية ملاك العقاب و تنجز التكليف، و هذا معناه: أن التكليف تمت عليه الحجية قبل إنذار المنذر، و هذا لا يكشف عن الحجية، لأن معنى الحجية، أن الخبر هو منجز ما يكون لولاه لما تنجز، فوجوب التحذر لا- يكشف عن أن هذا العقاب و التنجز كان بلحاظ حجية الخبر، بل هذا الإخبار في طول الحجية، فيستحيل أن يكون موضوعاً و منشأً للحجية.

ففرق بين أن يقول: (ليحذروا قومهم)، فهنا رتب وجوب الحذر على عنوان الأخبار، و الأخبار لم يفرض فيه تنجز التكليف في المرتبة السابقة، لكن حيث قال:

وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ حِينَئِذٍ يَأْتِي مَا ذَكَرْنَاهُ، من أن هذا يفترض تمامية الحجية قبله و معه لا يمكن الاستدلال بالآية.

و هذا يلتقي بالنتيجة بنفس النتيجة التي وصلنا إليها في الملاحظة السابقة، و هي أن الآية منزلة على ما هو الغالب من أن التكليف

كانت منجزة إما بالعلم الإجمالي، أو بقانون الشك قبل الفحص، فلا يكون في الآية ما يدل على جعل الحجية للخبر الواحد.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩١

التقريب الثالث: هو أنه لو تنزلنا عن كلا التقريبين السابقين، و فرضنا أن العبارة جاءت بشكل لا تواجه ما ذكر في التقريبين السابقين، فكلمة (لِيُنذِرُوا) جاء بدلاً عنها (ليخبروا)، و لعلمهم يحذرون لم يأت بلسان التعليل، و إنما قيل (ليحذروا)، فيكون أمراً للسامع بأن يحذر، مع هذا كله، لا يمكن أن يُستفاد من الآية حجية خبر الواحد بالمعنى المقصود للأصولي من الحجية، بل غاية ما يُستفاد من الآية هو وجوب الاحتياط في مورد خبر الواحد فيما إذا أخبر عن حكم إلزامي، فيجب الحذر، و الحذر عبارة أخرى عن الاحتياط. و توضيحه: هو أن المولى كما يمكن أن يحكم بوجوب الاحتياط في مطلق الشبهات البدوية التحريمية و الوجوبية، كذلك يمكن أن يحكم بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية الحكمية، إذا كان قد قام خبر في المقام.

و في الآية نرى أنه ليس مفادها ثبوت مدلول الخبر، و ليس فيها ما يعبدنا بذلك، بل مفادها وجوب الحذر، و هذا عبارة عن الاحتياط و التحفظ، فغاية ما يقتضيه الأمر إذا حملناه على الوجوب المولوي - أنه وجوب احتياط، و هذا المفاد لا معنى له في الأخبار بلحاظ المدلول الترخيصي، فإذا كان للخبر مدلول ترخيصي، فبلحاظه لا يعقل شمول الآية له، لأن التحذر بلحاظ الترخيص أمر غير معقول، إذاً، فهذه الآية لا تشمل الأخبار بلحاظ مدلولها الترخيصية، بل تشملها بلحاظ مدلولها الإلزامية، و لسان ذلك ليس التعبد بمفاد الخبر، بل وجوب الاحتياط، فلا يمكن للفقهاء أن يستفيدوا إلا وجوب الاحتياط على النحو الذي استفاداه جملة من العلماء في مطلق الشبهات الحكمية البدوية، لكن الاستفادة هنا بلحاظ دائرة الأخبار بالخصوص، و هذا غير الحجية المبحوث عنها في المقام و التي تثبت الحكم الإلزامي.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٢

و مما يؤيد ذلك، مجيء الإنذار بقول مطلق من دون اشتراط الوثاقة أو العدالة و نحوها في المنذر، و لهذا اضطر الذين استدلوا بآية النفر، إلى القول: بأن الآية تدل على حجية كل خبر، فكلما دلّ دليل على شرط في حجية الخبر نفتد به الآية، بينما هذا الإطلاق يؤيد ما قلناه من أن الآية واردة في مورد تنجز الأحكام في نفسها في العلم الإجمالي، أو في ما شك فيه قبل الفحص، أو كما ذكرنا في التقريب الثاني، و لهذا جاء الإنذار مطلقاً، لأنه لا يراد بالخبر إلا تحريك الشخص، أو يكون شاهداً على أن هذا الحكم، روجه وجوب الاحتياط، و ليس روجه الحجية التي يُعلم عقلاً أنه غير ثابتة لمطلق الخبر.

## ٢- النقطة الثانية: هي في محاسبة و تدقيق حال هذه الوجوه الثلاثة.

و الوجه الأول منها كان يقول: إن قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ إِنْ (لَعَلَّ) تدلّ على الترجي، و مقتضى أصالة التطابق بين مقامى الإثبات و الثبوت، أن يكون الداعي الجدى لهذا الترجي هو الترجي الحقيقي. لكن قلنا: إن هذا غير معقول بالنسبة لله تعالى، فلا بدّ إذاً أن يصرف الترجي لأقرب الدواعي الجدية، و أقرب هذه الدواعي الجدية هو داعي الطلب، فيدل على مطلوبية الحذر، و إذا كان الحذر مطلوباً، فهو واجب، لأنه إن كان له مقتضى فيجب، و إلا فلا يطلب، و مقتضى التمسك بإطلاق هذا الطلب، أن مطلوبيته على كل حال حتى لو لم يحصل العلم بقوله، و بهذا نحصل على القدر المشترك. و يرد على هذا الوجه أمران.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٣

الأمر الأول: هو أنه إذا سلّمنا بأن (لَعَلَّ) هنا تدلّ على المطلوبية بهذا البيان.

فحينئذٍ نقول: بأن هذا الحذر المطلوب، هل هو الحذر من العقاب، أو أنه الحذر من المخالفة بعنوانها؟ فإن كان الأول، فمن الواضح أن هذا الطلب حينئذٍ يكون مساوفاً للوجوب، لأن احتمال العقاب يوجب لابدئية الحذر، فإذا افترضنا أن الحذر كان من العقاب، فتكون

مطلوبته عبارة أخرى عن كونه لازماً.

لكن فرض كون الحذر من العقاب، يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب، لأن ظاهر الآية، أن الحذر من الشيء الذي خوَّف عنه المنذر، فهناك بحسب سياق الآية جهة مخوِّفة واحدة لاحظها المنذر في إنذاره، و على المتحدّر أن يلاحظها. و حينئذٍ، إن حملنا الحذر على أنه من العقاب، فمقتضى جهة الظهور حمل الإنذار بهذا اللحاظ، و حمله كذلك حينئذٍ يثبت أن هذا الإنذار في طول العقاب و المنجزية، أى في طول الحجية، و عليه فلا يكون موضوعاً للحجية على ما عرفته.

و إن اختار أن الحذر، حذر من المخالفة بعنوانها، فلا يرد عليه الإشكال السابق.

لكن يرد عليه، أن مطلوبية الحذر من المخالفة لا يلزم منه وجوب الحذر، إذ قد يكون التخوف من مخالفة الواقع أمراً مستحباً لا واجباً كما يفتى به كل من قال باستحباب الاحتياط، إذاً فلا ضير في الالتزام بأن التحذر من المخالفة الواقعية أمر مستحب، و مع عدم إثبات وجوبه لا يمكن دعوى أن الحذر واجب.

الأمر الثاني: و هذا الاعتراض، الأصل فيه الأصفهاني (قده)

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٤

حيث قال في حاشيته على الكفاية [٧٣]: (إن كلمة (لعل) ليست موضوعاً للترجي على ما يظهر من تتبع موارد استعمالها في الكتاب و السنة و كلام العرب، و إنما هي موضوعاً لترقب مدخولها، سواء كان أمراً محبوباً ليكون ترجياً، أو أمراً مكروهاً، كما في قول المعصوم في الدعاء، (لعلك عن بابك طردتنى)، فهذا ليس ترجياً، لكن (لعل) تدلّ هنا على أن المدخول وقع موقع الترقب. فالترجي ينحل إلى جزئين، أحدهما: الترقب، و الثاني: محبوبية المترقب، و (لعل) هنا تدل على الأول فقط، فلا يستفاد منها المحبوبة. و هذا الكلام يحتاج إلى تكميل، فإنه صحيح أن (لعل) ليس مدلولها الترجي، بل مدلولها الترقب، و إنما المحبوبة و المكروهية تتعين بالسياق.

فلو بقينا و هذا المقدار، لأمكن الجواب: بأنه سلّمنا أن (لعل)، بمفردها لا تدلّ إلّا على أن مدخولها واقع موقع الترقب، لكن السياق حينما يضم إليه و هو هنا سياق ترقب الأمر المحبوب فبضم السياق نستفيد مطلوبية الحذر، و لذا يحتاج هذا الكلام إلى تكميل. و حاصل هذا التكميل هو: أن السياق يدلّ على أن المترقب محبوب، لكن مع هذا لا يتم الاستدلال، و ذلك: لأنّ المستدل يريد أن يقول: بأنّ لفظه (لعل)، مدلولها التصديقي هو المحبوبة و المطلوبة ابتداءً، باعتبار أن أقرب المعاني إلى الحقيقة، و هو الترجي، هو المحبوبة، و ظاهر المحبوبة أن الحذر في نفسه محبوب و مطلوب، سواء حصل العلم بقول المنذر أو لا، و بهذا يتم الاستدلال صورة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٥

لكن بعد أن حوّل الأصفهاني (قده) مدلول كلمة (لعل) من المحبوبة إلى الترقب، و ضمّمنا إلى ذلك دلالة السياق و أن الترقب من باب ترقب المحبوب، و أن المحذر يترقب تحقق محبوه و هو الحذر، حينئذٍ، هنا لا يمكن أن نستفيد أن الحذر مطلوب مطلقاً، إذ يكفي في ترقبه في المقام أن يترقب حصول العلم، حيث إن المنذر يترقب حصول العلم فيترقب حصول الحذر، لأنّ مفاد العبارة ليس أكثر من الترقب و أنه محبوب.

فيكفي في إشباع هذه الدلالة في الكلام، أن من جاءه المنذر، يترقب منه أن يحصل له العلم من قوله، و إذا ترقب حصول العلم من قوله، فقد ترقب الحذر في طول حصول العلم، و لا يمكن أن نثبت بالإطلاق محبوبة الحذر حتى مع عدم العلم، لأنّ المحبوبة بعنوانها لم تكن مدلوله للدليل ليمسك بإطلاق الدليل، بل مدلول الدليل ترقب الحذر، أى الترقب السار، و هو يكفي في صدقه أن يكون مترقباً من أجل ترقب العلم، و معه: لا يمكن إثبات الحجية، و بهذا التكميل يكون اعتراضه تاماً، هذا ما كان من محاسبة الوجه الأول. و عند محاسبة الوجه الثاني: - الذي كان يقول: إن الآية تدلّ على وجوب النفر و الإنذار، و تدل على أن غاية هذا الإنذار هو الحذر، و

غاية الواجب واجبه، إذا فالحذر يكون واجباً.

نقول: إذا جئنا إلى هذه النتيجة و هي قوله: (و غاية الواجب واجبه).

فهذه تارة يراد إثباتها بالملازمة العقلية، و يدعى أنّ المولى إذا أوجب شيئاً لأجل شيء، فمقتضى هذا، أنّ اهتمامه بما أوجب يكون اهتماماً طريقياً، و الاهتمام النفسى منصب على ما لأجله أوجب هذا،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٦

فإذا كان الاهتمام الطريقي منشأ للإيجاب، فما ظنك بالاهتمام الحقيقى النفسى؟ فلا يعقل كون الاهتمام الطريقي موجباً للإيجاب دون النفسى.

نعم هذا معقول، فيما لو كانت الغاية غير اختيارية، فمثلاً: الغاية من الصلاة، النهى عن الفحشاء و المنكر، إلّا أنّ هذه الغاية بنفسها ليست اختيارية لكى تكون صلاته ناهية عن الفحشاء، ففى مثله: لا يلزم أن تكون الغاية واجبه، لاستحالة تعلق الطلب بأمر غير اختيارى، لكن إذا كانت الغاية اختيارية فهى أولى بالإيجاب من مقدمتها.

و هذا البيان غير تام، و ذلك لأنّ الغاية قد يكون المولى مهتماً بسدّ بعض أبواب عدمها الناشئ من بعض المقدمات، و لا يهتم بسدّ أبواب عدمها الناشئ من مقدمات أخرى، إذ حفظ كل شيء بلحاظ مقدمته مغايرة لحفظه بلحاظ مقدمة أخرى، إذا فأمره بحفظ هذه الغاية من ناحية مقدمة، لا يلزم منه عقلاً أنّه فى مقام حفظها بلحاظ سائر المقدمات الأخرى، فالملازمة العقلية فى المقام غير موجودة، نعم لا إشكال فى الملازمة العرفية، بمعنى أنّ العرف يفهم من الخطاب أنّ التكليف بحسب الحقيقة متعلق بالغاية، فإذا قيل: (اذهب إلى المسجد لكى تصلى)، فالعرف يفهم أنّ هذا عبارة عن قوله (صلّ)، لأنّ الغاية تنقل الخطاب من ذبها إلى نفسها، و لا يقال: إنّ لعله أراد أن يسدّ باب العدم من هذه الناحية، فمع عدم الذهاب، لا- صلاة، فإنّ هذا أمر مخالف للوجدان، فحينما يقول: (اذهب للمسجد لكى تصلى)، فكأنّه نقل الوجوب من الذهاب إلى المسجد، إلى الصلاة، و لهذا، فإنّ العرف يفهم إيجاب الغاية، لكن هذا الفهم يختص بما إذا كانت الغاية فعلاً من أفعال نفس المخاطب، لا- من أفعال شخص آخر لم يخاطب، فإذا كانت فعلاً لمن لم يخاطب، فالعرف لا يفهم منه ذلك، لاحتمال وجود خصوصية فى هذا الآخر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٧

ففرق بين أن يقول: (اذهب للمسجد لكى تصلى)، و بين أن يقول: (اذهب لكى تصلى الناس)، فهذا لا يفهم منه العرف أنّه أمر للناس بالصلاة.

و محل الكلام من القسم الثانى، لأنّ الغاية هى فعل لغير المخاطب، إذاً فلا يمكن أن يستفاد منها نقل الخطاب من ذى الغاية إلى الغاية، كما أنّه لا يمكن أن يستفاد هذا التعليل، و عليه: فهذا الوجه الثانى غير تام.

و أمّا محاسبة الوجه الثالث: و هو دعوى استفادة وجوب التحذر من دلالة الاقتضاء، لدليل وجوب الإنذار و ذلك بأن يقال: إنّ وجوب الإنذار يدل صوتاً له عن اللغوية على وجوب التحذر، إذ لو لم يكن التحذر واجباً، لكان وجوب الإنذار لغواً، إذاً فمن إخراج عن اللغوية يستكشف وجوب القبول، و حيث إنّ وجوب الإنذار مطلق، فلا- بدّ من الالتزام بأنّ وجوب التحذر أيضاً مطلق، إذ لو وجب الإنذار و لو فى حالة (ما) و لم يجب الحذر، للزم اللغوية بلحاظ تلك الحالة.

و هذا الوجه غير تام و ذلك، لأنّ وجوب الإنذار و إن كان وجوباً طريقياً، و الأثر العملى منه هو تحذر المنذر و ترتيبه للأثر على طبق الإنذار، لكن لا- محذور فى أن يجعل الخطاب أوسع من دائرة الغرض، فيجعل خطاب وجوب الإنذار أوسع من دائرة الغرض تحفظاً على ذلك الغرض، إذاً، فليكن الأثر العملى لإيجاب الإنذار، و الغرض الواقعى منه، هو التحذر، و ليكن هذا التحذر الذى هو الغرض، هو التحذر مع العلم لا التحذر مع عدمه، لكن مع هذا، يجعل إيجاب الإنذار على الإطلاق دون أن يقيد بصورة حصول العلم، فتكون دائرة الخطاب لوجوب الإنذار أوسع دائرة من دائرة الغرض،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٨

وهذه الأوسعية ليست لغوية، بل هي من أجل تحفظ المشرع على هذا الغرض، لأنه لو أنط وجوب الإنذار بكون الإنذار مؤدياً لعلم المنذر لكان معنى ذلك، إيكال أمر تطبيق هذا الشرط إلى نظر المكلف.

و حينئذٍ فالمكلف المنذر، تارة يحصل له الشك في أن إنذاره هل سوف ينشأ منه علم المنذر أو لا؟.

و أخرى: ينشأ للمنذر اليقين بأن المنذر لن يحصل له العلم.

و ثالثة: يحصل له اليقين بذلك، فلو ترك أمر التطبيق بيده لما أُنذر إلّا في الحالة الثالثة، مع أنه كثيراً ما يتفق في الحالة الأولى و الثانية أن يكون الإنذار مما يترتب عليه العلم و إن شكَّ المنذر فيه، بل قد يقطع بعدمه، لعدم اطلاعه على ظروف المنذر، و بهذا يضع غرض المولى في جملة الموارد.

فالمولى تحفظاً على غرضه يوسع دائرة الخطاب، و لسدّ باب اعتذار المنذر يجعل وجوب الإنذار مطلقاً، حتى لا يكون هناك مجال لاعتذار المنذر.

و هذا طريق عقلائي كثيراً ما يسلكه المشرعون في مقام التشريع، إذ فالذي يخرج به عن اللغوية هو الإنذار في صورة حصول العلم، لكن حفاظاً على غرضه و ضماناً للوصول إليه، يوسع دائرة الخطاب.

و من أمثلة ذلك، ما يذكر في باب اللقطة من إيجاب الشارع التعريف و الفحص سنه، مع أن الفحص هنا طريقي، و لكن لو لا إيجاب الفحص لاحتمال أن يقطع اللاقط بعدم إمكان الإيصال، بينما الشارع أوجب الفحص إلى سنه.

و هذا توسعه في دائرة الخطاب بحيث يكون أوسع من دائرة الغرض ضماناً للوصول إليه و تحفظاً عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ١٩٩

ففي المقام هذه الفرضية معقولة، و هي كون وجوب الإنذار ثابتاً على الإطلاق، لكن ما يترتب عليه هو التحذر مع العلم لا مع عدمه، و هذا ضرب من الاحتياط يمارسه المشرع.

إذاً فهذا الوجه الثالث غير تام، و هذا تمام مناقشة هذه الوجوه الثلاثة.

٣- النقطة الثالثة:

و هي في الاعتراضات التي ذكرها العلماء، و أهمها ثلاثة.

الاعتراض الأول: هو دعوى أن الآية الكريمة جاءت في مقام بيان وجوب النفر و وجوب الإنذار، و لم تكن في مقام بيان وجوب الحذر، و إنما تعرضت له استطراداً، و انتزع منها انتزاعاً، و عليه فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات وجوب الحذر على الإطلاق، سواء حصل العلم أو لا، الذي هو ملاك الاستدلال و البحث في المقام، لأنّ الإطلاق فرع مقدمات الحكمه، و هي متقومة بكون المولى في مقام البيان من هذه الناحية.

و الأصل في المتكلم و إن كان كونه في مقام البيان، لكن الأصل كونه في هذا المقام من ناحية المركز الرئيسي للكلام، و ما يكون الكلام متجهاً إليه بالأصالة، و حيث إنّ هذا الكلام لم يكن متجهاً بالأصالة لبيان وجوب الحذر، فلا يمكن التمسك بالإطلاق من هذه الناحية، فلا ينعقد إطلاق لهذا الوجوب.

و هذا الاعتراض غير تام، و ذلك لأنه على وجوب أي الوجوه الثلاثة يُراد تسجيل هذا الاعتراض؟

فإن أُريد تسجيله على الوجه الأول القائل أن (لعل) تدلّ على المطلوبة، فهو غير وارد، لأنه بناءً عليه تكون الآية بنفسها متعرضة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٠

لثلاثة أمور، أحدها: مطلوبة النفر، الثاني: مطلوبة الإنذار، و الثالث: مطلوبة الحذر، إذ فكما يتمسك بإطلاق ما دلّ على الأول، يتمسك بإطلاق ما دلّ على الثالث.

و إن كان يراد بتسجيله على الوجه الثاني و الثالث، فهو غير صحيح، لأنّه فيهما لا يراد التمسك ابتداءً بإطلاق وجوب الحذر، بل يتمسك بإطلاق وجوب الإنذار، ثم يثبت بهذا الإطلاق وجوب الحذر مطلقاً، إمّا بدعوى أنّ غاية الواجب واجبة، و إمّا بدعوى صيانة الكلام عن اللغو، و حينئذ لا يرد الإشكال.

الاعتراض الثاني: هو ما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قده) [٧٤].

و حاصله: أنّ وجوب الحذر هنا رتب على الإنذار المأمور به، و الإنذار المأمور به هو، الإنذار الواقع لا- الإنذار الكاذب، و ذلك بقريتين.

القرينة الأولى: هي أنّ الإنذار بغير الواقع ليس داخلاً تحت قوله (فليندروا).

القرينة الثانية: هي أنّ ظاهر الآية إنّ الإنذار إمّا يكون بما تفقه.

و بهاتين القريتين يعرف، أنّ الإنذار الذي علّق عليه الحذر إمّا هو الإنذار بحكم الله تعالى الواقعي، فغاية ما تدلّ عليه الآية هو، وجوب الحذر إذا وقع إنذار بواقع ما تفقه فيه، و مثل هذا الوجوب لا- يُعقل كونه حكماً ظاهرياً و أنّه يريد أن يجعل الحجية، لأنّ وجوب

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠١

الحذر هنا أنيط بالإنذار المطابق للواقع، فإن أحرز المكلف إنّ إنذار هذا المنذر مطابق للواقع إذاً فقد أصبح عالمياً بحكم الله تعالى الواقعي، و حينئذ فلا- معنى لجعل الحجية بالنسبة إليه، لأن جعلها حكم ظاهري، و هو إمّا يكون بحق غير العالم، و إن فرض أنّ المكلف لم يحرز أنه إنذار بالواقع، إذاً فهو لا يحرز وجوب الحذر بالنسبة إليه، لأنّ وجوب الحذر رتب على الإنذار بالواقع، و هو غير محرز لذلك، و عليه فهذا الوجوب يستحيل كونه حكماً ظاهرياً، إذاً فلا بدّ أن يكون حكماً إرشادياً و عظيماً، إذاً فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية.

و بهذا البيان ظهر أنّ هذا الإشكال لا- يرجع إلى الإشكال السابق كما ادّعى في الدراسات [٧٥]، فالكلام ليس في قصور مقدمات الحكمة باعتبار أنّ المولى ليس في مقام البيان، بل نفرض أنّ المولى في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر، لكن الحذر المعلق على الإنذار بالواقع، و مثل هذا يستحيل أن يكون حكماً ظاهرياً، إذاً فهذا الإشكال لا يرجع إلى السابق.

إلّا أنّ هذا الاعتراض أيضاً غير تام بناءً على صناعتنا في باب الأحكام الظاهرية، لا على صناعة المشهور، فقد ذكرنا في محله، أنّ جوهر الأحكام الظاهرية هو، أنّها إبراز للاهتمام بالحكم الواقعي، و أنّ المولى لا يرضى بتفويت الواقع، و لا بأس بأن يكون الإبراز بمثل هذه الصيغة، بأن يقول: إنّ في كل مورد يأتيك ثقة بحكم من أحكامي، فإنّي لا أرضى بالتوقف عن العمل و التشكيك بخبره، فليس الحكم الظاهري حكماً في مقابل الحكم الواقعي، و إنّما هو حكم لإبراز نكته شدة الاهتمام بالواقع المشكوك.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٢

الاعتراض الثالث: و هو ما ذكره في الكفاية [٧٦]: من أنّ آية النفر تدل على وجوب قبول قول المنذر المتفقه، و هذا المعنى لا يصدق على كل راو، فإنّ الإنذار يحتاج لفهم المعنى و الالتفات إليه، لكي يكون مندرراً، أمّا إذا كان ينقل الألفاظ دون فهم المعنى فلا يكون متفقهاً و لا مندرراً، و محل الكلام إثبات حجية خبر الواحد، سواء صدق عليه عنوان الإنذار أو لا، و سواء كان فاهماً أو لا.

و أجيب عنه: بأنّ الآية لو فرضنا أنّها لا تثبت بمدلولها المطابقى إلّا رواية راو متبصر متفقه في الدين، و قد أنذر، و إذا ثبت حجية مثل هؤلاء، فتعدى منه إلى كل راو ثقة عدل، لعدم القول بالفصل بين الرواة، إذ لم يحتمل أحد اشتراط الفقاهة في قبول العمل بخبر الواحد.

و هذا الكلام غير تام: لأن مقصود المستشكل، إن كان بأن الآية أخص من المدعى، فتختص ببعض الروايات دون بعض، فيكون هذا الجواب صحيحاً و وارداً، لكن إذا كان مقصوده أن الآية أجنبية أصلاً عن المطلب، باعتبار أنها إن أفادت الحجية فإنما تفيد الحجية للمنذر بما هو إنذار لا بما هو إخبار، أي إنها تفيد الحجية بما هو فهم و رأى، إذاً فيكون موضوع الحجية فهم الشخص لا إخباره، و حينئذ لا معنى للتعدى من حجة فهم الشخص إلى حجة إخباره حتى بالنسبة لشخص واحد.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٣

### الاستدلال بآية الكتمان

و من الآيات التي استدلت بها على حجيتها خبر الواحد، آية الكتمان و هي، قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ [٧٧]**.

و تقريب الاستدلال بهذه الآية، يشبه الوجه الثالث من وجوه الاستدلال، بآية النفس حيث قال: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ إلخ ...** فهذا يدل على حرمة الكتمان بالمطابقة، و حرمة مساوقة لوجوب الإخبار، و إذا وجب الإخبار وجب القبول، و إلّا يلزم لغوية الأول، مع عدم ثبوت الثاني، و حيث إن مقتضى الإطلاق في دليل حرمة الكتمان أنه حرام على كل حال، فيثبت بدلالة الاقتضاء أنه يجب القبول على كل حال حتى لو لم يحصل العلم.

صحيح أن الكتمان لا يصدق على مطلق عدم الإخبار، و لهذا لو أن إنساناً لم يخبر زملائه بأنه ما ذا أكل، فإنه لا يقال: إنه كتم عنهم ذلك، لأنه لم يكن هناك مقتضى لهذه الأخبار، فتحريم الكتمان عبارة عن إيجاب هذا النحو من الإخبار.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٤

لكن من الواضح أنه إذا كان هذا الإخبار حجياً، فالإخبار بدون هذه الشأنية يكون حجياً، لأن كونه من شأنه، و اللاتق به أن يخبر، لا دخل له في حجية و كاشفية الأخبار، فمثلاً: إذا سئل عن شيء و لم يخبر، فإنه يصدق أنه كتم، فلو ثبت حجية إخباره في هذا المقام، ثبت حجية إخباره الابتدائي، لأن الكاشفية فيهما على نحو واحد، و بهذا يتم الاستدلال.

و إن شئت قلت: إن تقريب الاستدلال بهذه الآية يشبه الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بآية النفر، بدعوى أن تحريم الكتمان و وجوب الإظهار يستلزم وجوب القبول، و إلّا كان لغواً، فبدلالة الاقتضاء يثبت وجوب القبول، و بمقتضى الإطلاق ثبت وجوبه حتى في صورة عدم حصول العلم من الإظهار، فتثبت حجيتها خبر الواحد.

و كون الكتمان لا- يصدق مع عدم وجود مقتضى للإخبار كالسؤال و نحوه، لا يقدح بالاستدلال، إذ لو استفدنا الحجية في الإخبار المسبوق بالسؤال، تثبت في مطلق الأخبار، لعدم احتمال دخل خصوصية السؤال في حجيتها الخبر المبتنية على الكاشفية و الطريقية.

و قد أورد على هذا الاستدلال، بأن المحرم إنما هو الكتمان، و الكتمان هو الإخفاء، و الإخفاء إنما يكون عند حجب الخبر عن الظهور عند توفر مقتضيات الظهور و العلم بالنسبة إليه، إذاً فهذا لا يكون إلّا في مورد يكون مقتضى لظهور الحقيقة و إبرازها متوفراً، و يكون هذا الإنسان بكتمانه مانعاً عن تأثير مقتضى العلم و الوضوح، فهذا حينئذ يكون حراماً، فغاية ما ينتج ذلك، فيما إذا كانت الحقيقة بحسب طبعها في دور البروز للمكلف، فإذا كتمها حينئذ يكون حراماً، و أمياً الحقائق التي لم يتوفر لها مقتضيات الوضوح و البروز بحسب طبعها ليلزم الإخبار بها، فإنها حينئذ لا يصدق عليه أنه إخفاء و كتمان، لأنه ليس للشئ ظهور حتى يخفيه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٥

و هذا الإيراد غير تام عرفاً، فإنّ الكتمان وإن كان هو الإخفاء، لكن هو الإخفاء النسبي في مقابل الإبراز من ناحيته، لا في مقابل أن يفرض توفر مقتضيات الوضوح في نفسه، فالشخص الذي لا يكون قوله مفيداً للعلم، لعدم وثاقته، فقد يصدق عليه أيضاً أنه أخفى الشيء و كتمه، مع أنه لو أخبر به لم يحصل العلم للسامع، وذلك لأنّه إخفاء لذلك و لو بالنسبة، أى بقدر ما يرجع إليه أنه قد أخفى و كتم، إذاً فليس مفهوم الكتمان متقوماً بكون القضية في طريقها حتماً إلى البروز و المعلوماتية، بل الكتمان إخفاء من ناحية أى مقدار كان يترتب عليه من الوضوح، فهذا يختلف باختلاف وثاقته و نحوها.

و هناك اعتراضات عديدة ترد على الاستدلال بالآية، نذكر جملة منها.

الاعتراض الأول: هو ما أشرنا إليه في جواب نظير هذا الاستدلال في آية النفر، حيث أنكرنا الملازمة بين وجوب الإنذار مطلقاً و وجوب الحذر.

كذلك هنا، فإنّه لا يلزم من تحريم الكتمان على الإطلاق، إيجاب القبول على الإطلاق، بل لعلّ القبول لا يجب إلّا مع العلم، لكن مع هذا حرّم الكتمان على الإطلاق تحفظاً على غرضه الواقعي كما عرف.

الاعتراض الثاني: هو أنه من المحتمل أن يكون التحريم هنا نفسياً لا طريقياً، و ذلك لما أشرنا إليه من أن الكتمان ليس مجرد عدم الإخبار، بل هو تعمد إخفاء الحقيقة بمقدار ما يرجع للمكلف، و هذا التعمد كأنه نحو معاندة للدين، فيكون بنفسه من المحرمات، و مع إبداء احتمال الحرمة النفسية لا معنى لافتراض تصحيحه بوجوب القبول، إذ

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٦

لم يكن المقصود منه الاستطراق للعمل، و لهذا فإنّ هؤلاء الذين يكتمون، يلعنهم الله تعالى، إذاً فالاستدلال بالآية موقوف على كون الحرمة طريقيّة يستكشف منها وجوب القبول.

و بعبارة أخرى يقال: إنّ من المحتمل كون التحريم في الآية نفسياً لا طريقياً، فإنّ الكتمان هنا كأنه عبارة عن تعمد إخفاء الحقيقة، و هذا نحو مقابلة مع الدين و معاندة، فيكون من المحرمات النفسية، و لهذا لعن الله تعالى مرتكبيها، و لا ملازمة بين التحريم النفسى للكتمان، لكونه عناداً مع الدين، و بين وجوب القبول.

الاعتراض الثالث: هو أنّ كلمة الكتاب في الآية، لعلّ المراد بها القرآن، لا التوراة و لا الإنجيل، و حينئذ يكون معنى الآية: إنّ بعد ما بينا في الكتاب أمر النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و قد توفرت البشائر على ظهوره و بعثته في كتب العهدين السابقين، و أنّ اسمه موجود في وصايا الأنبياء و كتبهم، بعد أن كانت هذه البينات للناس في الكتاب، يأتي هؤلاء الذين لهم علم بهذا المطلب، و ينكرون ذلك، و يقولون: إنّ لا علم لنا بذلك، كما فعل بعض اليهود ذلك.

و من الواضح أنّ هذا تكذيب للقرآن، فيكون من أعظم المحرمات و لا- يكون له ربط بما هو محل الكلام، فكأنه تعالى ينعي على الذين لا يعلمون، بأنّ هذا هو الحق، و مع هذا يكتمون هذه الشهادة، و عليه فالآية لا تدلّ على حجّية خبر الواحد، لأنّه أجنبي عن مسألة حجّية الأخبار.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٧

### الاستدلال بآية الذكر

و من الآيات التي استدلت بها على حجّية خبر الواحد، آية السؤال.

و هي قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [٧٨].

و تقريب الاستدلال بها هو، أنّ الأمر بالسؤال يدل بإطلاقه على وجوب قبول الجواب و لو لم يفد العلم، لأنّه بدون ذلك يكون الأمر



بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم لغواً، وإذا وجب قبول الجواب و لو لم يفد العلم، تثبت الحجية. أو فقل: إنه يستفاد منها وجوب القبول بالملازمة مع وجوب السؤال، كما يستفاد بالإطلاق لصورة عدم حصول العلم من الجواب، ثبوت الحجية.

وقد فسر الذكر بالعلم والخبرة، وأهل العلم والخبرة مفهوم إضافي، فأهل الخبرة بالنسبة للعوام الناس هم المجتهدون، وأهل الخبرة بالنسبة للمجتهدين هم الرواة، وأهل الخبرة بالنسبة للمجموع، بل مجموع الأمور هو المعصوم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٨

وبهذا يمكن ان يستدل بالآية على حجية قول الفقيه للعامي، لأن أهل الذكر بالنسبة للعوام هم المجتهدون، كما أنه يستدل بالآية على حجية قول الراوي بالنسبة للفقيه، لأن الراوي من أهل الذكر بالنسبة إليه. إلا أن هذا الاستدلال غير تام من عدّة جهات.

الجهة الأولى: هو ما أشرنا إليه سابقاً، من أن وجوب السؤال لا يلزم منه وجوب القبول على الإطلاق، وإن كان لعله لا يجب القبول إلا مع إفادة الجواب للعلم كما عرفت.

الجهة الثانية: هي أن سياق الآية لا يُتقى مجالاً للشك في أنها واردة في مقام المخاصمة مع أولئك الذين تنكروا للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بدعوى أنه إنسان حاله كحال غيره، فلا يمكن أن يكون نبياً، فهذه الشبهة يناقشها القرآن في سياق هذه الآية، فيؤكد على أن الأنبياء السابقين كانوا كالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فالله تعالى حينما يريد هداية قوم، فإنه لا يرسل إليهم شخصاً من غير جنسهم كما كان يتمنى الجاهليون بأن يرسل إليهم ملكاً رسولاً، ولا أقل من أحد رجلين من القريتين عظيم، فأخبرهم الله تعالى، أن العادة جرت أن يرسل إليهم شخصاً مثلهم يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق وينكح النساء، وهكذا جرت العادة في الأمم السابقة.

وحيث إن القوم الذين نزل فيهم القرآن قوم جاهليون، فأحالهم على أهل الذكر، أي أهل الديانات السابقة، فسنة الله تعالى أن يجعل القدوة للبشر من البشر أنفسهم، وبهذه الإحالة سوف يعرفوا أن حال الأنبياء السابقين كحال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). فالآية ليست في مقام جعل الحجية للخبر، بل في مقام المخاصمة مع أعداء الدين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٠٩

إذاً، فالسياق دليل على أن الآية ليست في مقام جعل الحجية التعبدية.

ومما يؤكد ذلك، أن متعلق السؤال محذوف، إذ قال تعالى: فَسَيُلْوَ أَهْلَ الذِّكْرِ\* ولم يبين عن ما ذا يسألون أهل الذكر، والمستدل أراد الاستدلال بإطلاق المتعلق، فالمسئول عنه هو هذه الحقيقة، وهو أن الأنبياء السابقين كانوا رجالاً من الناس، فتفريع هذا على ذاك، قرينة على أن السؤال إنما هو عن هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة من حقائق أصول الدين التي لا بد من تحصيل العلم بها، ولا معنى للتعبد فيها بحجية الخبر.

وبما ذكرنا، فمن الأقرب أن يحمل الذكر على الرسالة لا على العلم، كما عبّر بالذكر القرآن والنوراء والدين، أي أصل النبوات، وحينئذ يكون الإرجاع إرجاعاً لأهل الكتاب والنبوات السابقة، لأهل العلم على الإطلاق بحيث يشمل الرواة بالنسبة للفقهاء.

نعم ورد في تفسير الآية، أن الأئمة (عليه السلام) هم أهل الذكر، ولا شك في أن الأئمة هم أهل الذكر الحقيقيون، لأنهم هم الوارثون لكل الديانات السابقة والرسالات السماوية، لكن هذا التفسير ينبغي حمله على أنه إشارة إلى معنى باطني للآية، ولا يمكن أن يقصد بالمدلول الظاهري الأئمة، لأنه لا معنى لإحالة من يناقش في نبوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، إلى على (عليه السلام). وبهذا تم الكلام في الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد من الكتاب، وبه ظهر أنه لم يتم دلالة ولا آية واحدة منه على

حجیة خبر الواحد.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٠

### الاستدلال على حجیة خبر الواحد بالسنة

الدليل الثانى:

من الأدلة التى استدلت بها على حجیة خبر الواحد هو، الاستدلال بالسنة اللفظية.

و فى مقام تحديد المنهج فى هذا الدليل قالوا: إن الاستدلال بالسنة يجب أن يكون بالسنة البالغة حد التواتر، لأنه ما لم تبلغ حد التواتر يكون من خبر الواحد الذى هو محل الكلام، فىكون من باب الاستدلال بالشىء المتنازع فى حجیته، و هو مصادرة على المطلوب، فلا يمكن الاستدلال على حجیة خبر الواحد بخبر الواحد، إذًا، فلا بدّ من فرض قطعىة السند، إمّا باعتباره التواتر، أو باعتبار ما يعوّض عنه مما يوجب قطعىة السند.

وقد عمّق صاحب الكفاية هذه الفكرة فقال [٧٩]: إنه لا بدّ و أن يكون المستدل به من الروايات قطعىة السند، لكن يمكن أن يكون الاستدلال على مرحلتين.

المرحلة الأولى: أن يكون الاستدلال بقطعىة السند.

المرحلة الثانية: أن يكون الاستدلال بظنىة السند.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١١

و توضیح مراده هو، أنّ قطعىة السند الناشئة من التواتر ينبغى أن يكون بلحاظ أثر إجمالى، إذ ليس هناك تواتر لفظى أو معنوى فى أدلة الحجیة، بل هو تواتر إجمالى، و التواتر الإجمالى إنّما يثبت قطعاً أخصّ المدليل، لأنه هو المتيقن صدوره، و حينئذٍ يعقد تواتر إجمالى يُقتنص منه حجیة القدر المتيقن من أخبار الآحاد، من قبيل خبر الصحيح الثقة العدل الإمامى، ثم نفتش عن رواية ينطبق عليها القدر المتيقن و يكون مفادها حجیة خبر الواحد على الإطلاق، فنعمل بهذا الخبر حيث تثبت حجیة مطلق الخبر، و بذلك نكون قد أثبتنا حجیة مطلق الخبر بالاستدلال على مرحلتين.

الأولى: عند ما حصلنا التواتر الإجمالى.

و الثانية: عند ما حصلنا الرواية التى ينطبق عليها القدر المتيقن و تقتضى حجیة مطلق الخبر.

و هذا المنهج صحيح و فنى من الناحية النظرية، و لكنهم لم يصرفوا الجهد الكافى فى سبيل تعيين الروايات التى يتكون منها التواتر فى المرحلة الأولى، و ما يمكن أن يكون منشأً للمرحلة الثانية، بل كان هذا الفرض مجرد فرض.

و من تتبع الروايات التى حُشرت تحت عنوان مناسب لما هو محل الكلام، يُعرف أنّ أكثرها لا دلالة فيها على حجیة خبر الواحد، و ما تبقى منها ممّا يكون دالاً على الحجیة، لعلّه لا يزيد على خمسة عشر رواية، و هو عدد لا يحصل به التواتر بالمعنى المصطلح.

و لنذكر فى المقام الطوائف من الروايات، و التى يظهر من كثير منها عدم الدلالة على الحجیة.

الطائفة الأولى: و هى عدّة روايات دلّت على تصديق الإمام (عليه السلام)

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٢

لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية، من قبيل رواية أبى جعفر الجعفرى التى يروها أبو بصير عن داود بن القاسم عنه

قال: أدخلت كتاب (يوم و ليلة) الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن، على الإمام أبي الحسن العسكري (عليه السلام) فنظر فيه و تصفحه كله، ثم قال: (هذا ديني و دين آبائي و هو حق كله) [٨٠]، و مثله أحاديث أخرى [٨١].

و هذه الروايات و أمثالها لا يصح الاستدلال بها، فإنها غاية ما تدلّ عليه هو التصديق الشخصي من الإمام (عليه السلام) لبعض الروايات على نحو القضية الخارجية، فإذا وصلت إلينا عن طريق خبر الواحد فهو عين المتنازع فيه، فليس مفادها جعل الحجية التعبدية التي تُجعل عند الشك في المطابقة و عدمها.

الطائفة الثانية: هي ما أخذ فيها عنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم و الانقياد له، من قبيل الحديث السادس الذي يرويه الحسن بن جهم، قال: قلت للعبد الصالح، (هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم) [٨٢]؟ فقال: (لا و الله لا يسعكم إلّا التسليم لنا).

و هذه الرواية و أمثالها ليس مفادها جعل الحجية، فإنها أمر فيها بالتسليم و الانقياد لهم، و معنى هذا أنّ النظر فيها و في أمثالها - بعد الفراغ عن كونها صادرة عن المعصوم - هو التسليم و الانقياد له، و عدم أعمال الاستحسانات و الاجتهاد في مقابل أقوالهم كما كان يفعل أبناء العامة فإنّ عملهم هذا كان استحساناً في مقابل النص.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٣

الطائفة الثانية: هي ما ورد فيها الحث على تحمل الحديث و نقله، من قبيل رواية جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال و حرام تأخذه عن صادق، خير من الدنيا و ما حملت من ذهب و فضة [٨٣].

و كذلك الحديث التاسع و الستون عن أنس عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) (من حفظ من أمتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه في أمر دينهم بعثه الله عزّ و جلّ يوم القيامة فقيهاً عالماً) [٨٤].

و هذه الروايات و أمثالها لا - إشكال في صحة مضمونها، فإنّ كسب المعارف الإسلامية و الإحاطة بما ورد عن النبي و الأئمة من الروايات من أفضل الأعمال و المستحبات، بل مرتبة منها، من الواجبات الكفائية، لتوقف حفظ الشريعة عليها.

إلّا أنّ هذا أجنبي عن باب جعل الحجية لخبر الراوي و التعبد بروايته، اللهم إلّا من باب توهم الملازمة بين إيجاب التحمل على هذا، و السؤال من ذاك، و قد عرفت جوابها.

و مثل ذلك ما دلّ على الثناء على المحدثين، أو الأمر بحفظ الكتب و الترغيب في الكتابة، فالمولى قد يأمر باستيعاب جملة من الأحاديث، و لكنه لا يحكم بوجوب القبول.

الطائفة الرابعة: هي ما ورد بعنوان الإحالة على أشخاص معينين، من قبيل ما ورد في السيد الشريف عبد العظيم (قده) عن أبي حماد الرازي قال: دخلت على علي بن محمد (عليه السلام) بسرّ من رأى،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٤

فسألته عن أشياء في الحلال و الحرام، فأجابني عنها، فلما ودعته قال لي: يا أبا حماد، إذا أشكل عليك شيء من أمر دنياك بناحيتك، فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني و أقرئه منّي السلام [٨٥].

و مثله الأحاديث الأخرى [٨٦]، فإنها كلها حوالات شخصية من الإمام (عليه السلام) على أشخاص معينين، و هي دلالة على حجية خبر الواحد، فإنها حتى لو سلّم دلالتها على أنّ الإحالة المذكورة أعم من الإحالة على الفقيه في أخذ الفتوى بحيث تشمل الإحالة على الراوي، لكنها مع ذلك لا تدلّ على الحجية المطلوبة في المقام، و على أي حال، فإنّه لا يمكن الاستدلال بها، لإمكان أن يكون الإمام (عليه السلام) قاطعاً بأنّ عبد العظيم لا يعتمد الكذب و هكذا أمثاله، و أين هذا من جعل الحجية لخبر الواحد الذي هو محل الكلام و الذي يحتمل فيه تعمد الكذب.

نعم لا بأس بأن يُستأنس بإجراء أصالة عدم الغفلة، فلا يفرض غالباً قطع الإمام بأن هذا الشخص لا يسهو أبداً، لكن القطع بأنه لا يعتمد الكذب ليس قطعاً عينياً، بل يحصل هذا بالمعاشرة التامة للشخص باعتباره أنه من خواصه و صفوته.

و على أي حال، فلا يمكن أن يُستفاد من هذه الروايات و الإحالات قاعدة كلية.

الطائفة الخامسة: و هي ما أمر فيها بنقل بعض الأحاديث من قبيل الحديث الخامس عشر في رواية أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (يا أبان إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث من شهد أن لا إله

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٥

إلا الله مخلصاً و جبت له الجنة) [٨٧] و هذا اللسان و أمثاله لا يدل على الحجية التعبديّة إلا بناءً على القول بالملازمة بين الأمر بالنقل و بين وجوب القبول، و قد عرفت عدم الملازمة، بل يكفي في وجاهة الأمر بالنقل احتمال تامة الحجة بذلك، بحصول الوثوق لدى السامعين و لا يتوقف على افتراض الحجية التعبديّة.

الطائفة السادسة: هي ما دلّ على الثناء على المحدثين و رواة أحاديث أهل البيت من قبيل رواية عيسى بن عبد الله العلوي العمري، عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) (اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً، قيل: يا رسول الله، و من خلفائك؟ قال: الذين يتعلمون حديثي و سنتي ثم يعلمونها أمّتي) [٨٨].

و هذا لا ربط له بالحجية، إذ من الواضح أنّ هؤلاء الذين يبذلون أعمارهم في حفظ الشريعة لهم درجة عالية عند الله تعالى، و لكن هذا لا يعنى وجوب التعبد بأخبارهم حتى مع الشك في مطابقتها للأحكام الواقعية، و إنّما هي نظرة إلى وجوب حفظ التراث و تعليمه الناس، و هذا لا يدل على الحجية إلا بناءً على الملازمة بين النقل و وجوب القبول، و قد عرفت بطلان هذه الملازمة.

الطائفة السابعة: هي ما رواه محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن معاوية بن عمّار [٨٩] قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) (رجل راوية لحديثكم، يبيّن ذلك في الناس و يسدده في قلوبهم و قلوب شيعتكم، و لعلّ عابداً من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٦

شيعتكم ليست له هذه الرواية، أيهما أفضل؟ قال (عليه السلام): الرواية لحديثنا يشدّ به [يسدده في قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد] و قد رواه الصفّار أيضاً في بصائر الدرجات [٩٠].

أو كالحديث الثالث و الأربعين من ذلك الباب المروى في غوالي اللآلي عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أنّه قال: (نصّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه، و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه) [٩١].

و تقريب الاستدلال هو، أنّه إذا كان السامع ينتفع أكثر من الراوي، فلو لم يكن قول الراوي حجّة في قول السامع، إذاً كيف يكون انتفاعه أكثر؟.

و الجواب هو أنّ الرواية و أمثالها ليست في مقام بيان أنّه متى يثبت صدور الحديث عن المعصوم و متى لا يثبت، و إنّما هي نظرة إلى مرحلة ما بعد الفراغ عن ثبوته، إلى أنّه ربما ينتفع به السامع الأكثر فهما و ورعاً من الراوي للحديث، و أين هذا من الحجية التعبديّة؟

الطائفة الثامنة: هي ما دلّ من الروايات على أنّ الله تعالى يهيئ على رأس كل قرن من يحفظ هذا الدين و يحميه و يرد عنه شبهات أعدائه و إشكالاتهم و يتمّ به الحجة على الناس، لتبقى كلمة الله و شريعته قائمة إلى يوم يعثون، من قبيل ما عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) (يحمل هذا الدين في كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين و تحريف الغالين، و انتحال الجاهلين كما ينفي الكير خبث الحديد) [٩٢].

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٧

و تقريب استدلالهم بمثل هذه الرواية هو، أن حماية الدين بالنسبة لهؤلاء الرواة فرع حجية رواياتهم. إلما أن هذا أجنبي عن جعل الحجية للخبر، حيث إنه لم ينسب حماية الدين إلى الرواة، فإن نفي تأويل المبطلين و تحريف الغالين و انتحال الجاهلين ليس من شأن الرواة بما هم رواة و نقله ألفاظ، و إنما هذا من شأن العارفين بمعارف الإسلام العالمين بكيفية حمل رسالته إلى العالم و إثبات جدارته في قيادة العالم، و هؤلاء هم الذين يدفعون الشبهات عنه و يردون المعاندين و المشككين فيه إليه بالعلم و المنطق و البرهان، و هذا لا علاقة له بالراوي بما هو راوي و ناقل أخبار، و إنما هذه المهمة الكبيرة هي شأن المجتهدين في الإسلام اجتهاداً مطلقاً كاملاً أصولاً و فروعاً و على جميع المستويات و الصعد و في شتى مجالات الحياة، و أين هذا من الحجية التعبديّة.

نعم غاية ما تدلّ عليه أمثال هذه الرواية هو أنّها تدلّ على الحجية الحقيقية لرسالة الإسلام، و التمييز بين الحق و الباطل و دحضه بالمنطق و البرهان كما هو ثابت بالتجربة الخارجيّة.

الطائفة التاسعة: هي ما دلّ على الترغيب في حفظ الكتب و كتابة الأحاديث من قبيل المروى عن عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) (احتفظوا، بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها) [٩٣].

و مثله ما عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال: (ما يمنعكم عن الكتابة، فإنكم لن تحفظوا حتى تكتبوا، إنّه خرج من عندي رهط من أهل البصرة سألونني عن أشياء فكتبوها) [٩٤].

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٨

و تقريب الاستدلال بهذه الروايات هو، أنّه لو لا الحجية لكان الحثّ على الكتابة و حفظها لغواً. و هذا واضح البطلان، إذ لا ملازمة بين الترغيب بالكتابة، و كون المكتوب أو المحفوظ واجب القبول كما عرفت، بل لعلّ هذا الحث كما يظهر من عدّة روايات، أنّه ناظر إلى حفظ الحديث و عدم ضياعه من يد نفس الراوي، و لأجل أنّه سوف يقع الاحتياج إليه و لو بالنسبة لنفس الراوي الأمر الذي فيه غرض نفسى سواء كان نقله حجّة أو لا، و ليس نظره إلى وجوب القبول و عدمه، و هو من ثمّ غير مربوط بحجية الأخبار لغير الراوي.

الطائفة العاشرة: هي ما دلّ على التحذير من التخريف في نقل الحديث، من قبيل رواية أبي بصير عن أحدهما (عليه السلام) في قول الله تعالى: **فَبَشِّرْ عِبَادِ\* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** قال (عليه السلام) (هم المسلمون لآل محمد إذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه لا يزيدون و لا ينقصون) [٩٥].

و من الواضح أنّها أجنبية عن المدعى، فإنّ ضبط الحديث بحيث لا يكون معرضاً لنقص سواء قيل بحجّية الخبر أم لا، هو ذو نكتة محفوظة، فإنّه لا يجوز للراوي التخريف لأنّه أمر محرّم في نفسه سواء كان نقله حجّة أم لا، لأنّه في معرض الوقوع في الكذب على الله تعالى، و هذا لا ربط له بالحجّية التعبديّة.

الطائفة الحادية عشر: هي ما دلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى، من قبيل ما روى محمد بن مسلم قال: قلت لأبي

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢١٩

عبد الله (عليه السلام) (إنّي أسمع الحديث منك فأزيد و أنقص) قال (عليه السلام) (إن كنت تريد معانيه فلا بأس) [٩٦]. و هذا كما ترى، فإنّه يعين وظيفة الناقل جوازاً لا وظيفة المنقول إليه وجوباً، إذاً فهو لا ربط له بمحل الكلام.

الطائفة الثانية عشر: هي ما دلّ على وجوب السماع من صادق، من قبيل رواية المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) (من دان الله بغير سماع صادق ألزمه الله [البتة] خ ل إلى الفناء [العناء] خ ل ، و من ادعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك، و ذلك الباب المأمون على سرّ الله المكنون) [٩٧].

و المراد من صادق بقول مطلق هنا المعصوم لا مطلق الثقة كما يشهد بذلك ذيل الحديث، و لهذا عبر بقوله: (من دان الله بغير سماع عن صادق كان دينه من غير عروته، و من لم يربط دينه بصادق يكون مفحماً).

إذ قد يتوهم الاستدلال بذلك، باعتبار أنّ السماع من الصادق إذا كان واجباً، فمعنى هذا، وجوب الأخذ به و التصديق بروايته.

و لكن قد عرفت أنّ المقصود به هو المعصوم، و عليه فإنّ هذا لا ربط له بالحجية.

الطائفة الثالثة عشر: هي ما دلّ على حجّية نقل ثقات الإمام (عليه السلام)، من قبيل ما روى أحمد بن إبراهيم المراغي قال: ورد عن القاسم بن العلاء

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٠

- و ذكر توقيعاً شريعياً يقول فيه: (فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا، و نحملهم إياهم) [٩٨] و قد اشتهر هذا اللسان عند الأصحاب بصيغة: (لا ينبغي التشكيك فيما يروى عنّا ثقاتنا في مقام احتجاجهم به على حجّية خبر الثقة، بينما لم يرد إلّا في هذا الحديث).

و هذا الحديث أجنبي عن المقام، لأنّ قوله (ثقتي): لا يعني أنّه واجد لملكه الصدق فهو ثقة في قوله، و إنّما يعني أنّه معتمدى و محل ثقتي في جميع أمورى و أسرارى و نحوها، إذّا، فليس معنى (ثقتنا) من نعتقد بكونه واجداً لملكه الصدق، و إنّما هو تعبير من سنخ تعبير الإمام الحسين (عليه السلام) بشأن ابن عمّه و مبعوثه مسلم بن عقيل - رض - إلى أهل الكوفة حيث كتب لهم، (إني باعث إليكم ثقتي من أهل بيتي)، فإنّ معنى ثقتي هنا، أنّه معتمدى في أمورى و أفواض معه أسرارى، كما ورد في ذيل هذا الحديث الذي استدلّ به على حجّية خبر الواحد، حيث ورد، (قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا و نحملهم إياهم)، فإنّ الثقة بهذا المعنى لا إشكال في حجّية خبره فإنّ عنوان ثقاتنا و ثقتي أخص من عنوان الثقة المطلق، فهو يدلّ على أنّ أولئك الثقات هم ممن اصطفاهم الإمام لحمل علمه و سرّه و مثلهم لا شك في صدقهم و حجّية أخبارهم، و هذا لا ربط له بمحل الكلام، فإنّ الكلام في حجّية خبر مطلق الثقة.

الطائفة الرابعة عشرة: و هي دالّة على المنع من إعمال الرأى في رفض الرواية المنسوبة للإمام (عليه السلام) من قبيل ما عن أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (و الله إنّ أحبّ أصحابي إليّ

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢١

أورعهم و أفقهمهم و أكتهمهم لحديثنا، و إنّ أسوأهم عندي حالاً و أمقتهم، الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا و يروى عنّا فلم يقبله، اشمأز منه و جحده و كفر من دان به، و هو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج و إلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا) [٩٩]. و تقريب الاستدلال بهذه الرواية هو أن يقال: أنّه لو لا حجّية الخبر لما ردع عن رفضه، إذّا فيجب قبول الرواية مطلقاً رغم كون رفضها مستنداً إلى الرأى و الاستحسان.

و لكن كما ترى، فإنّ هذه الرواية ليست في مقام جعل الحجّية التعبدية، بل هي في مقام بيان أنّ رفض الرواية و تكذيبها لمجرد كونها على خلاف الذوق و الاستحسان هو أمر غير سائغ، و هذا و إن كان لا ينافى عدم حجّيتها، لكن مجرد عدم حجّية الخبر لا يعني أنّه ينبغي أن يرفض، إذ لا مسوّغ لرفضه، بل لا بدّ من التوقف في صدوره من الإمام (عليه السلام) و عدمه، فإنّ عدم الحجّية لا يعنى القطع بعدم الصدور، و هذا مطلب يلائم مع الحجّية كما يلائم مع عدمها، فهو أعم من الحجّية و عدمها، إذّا فلا مبرر للتكذيب.

إذاً، فالمقصود من هذه الرواية هو بيان أن إعمال الرأي والاستحسان، وجعلها مقياساً لرفض الرواية وقبولها هو، أمر غير صحيح، وهذا الأمر ثابت، سواء التزمنا بحجية أخبار الآحاد أم لم نلتزم، وهذا غير ما نحن بصدد.

الطائفة الخامسة عشر: هي ما دلّ على الترجيح عند التعارض بين الروايات بمرجحات تناسب حتى مع قطعي السند، كالترجيح بمخالفة العامة، إذ إن المرجحات على قسمين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٢

القسم الأول: وهو لا يناسب إلّا ظني السند، كالترجيح بالأصديقية والأوثقية، بينما لا يناسب القطعيين سنداً، إذ لا أثر للأوثقية فيما هو قطعي السند.

القسم الثاني: وهي التي تناسب حتى مع القطعيين سنداً، من قبيل مخالفة العامة، فإنّ هذا يناسب جعل ذلك مرجحاً حتى في القطعيين سنداً، وهذه الطائفة عبارة عن الأخبار العلاجية المتكفلة لبيان المرجحات التي تناسب حسب طبعها حتى مع القطعيين سنداً، من قبيل ما ورد عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم) [١٠٠]. وهذا الترجيح بمخالفة العامة، يناسب حتى قطعي السند، وهذا ليس كالترجيح بالأوثقية، و موافقة القرآن الذي لا يناسب قطعي السند.

و تقريب الاستدلال على حجّية خبر الواحد هو أن يقال: إنّ الخبر لو لم يكن حجّة في نفسه لما كان هناك معنى لافتراض التعارض بين الخبرين ثمّ علاجه بتقديم أحدهما على الآخر بالمرجحات.

وهذا الاستدلال بهذا التقريب غير تام، فإنّ الترجيح وإن كان مناسباً للقطعيين سنداً، لكنّه لا يدلّ على حجّية غير القطعيين في المرتبة السابقة على التعارض، فإنّه وإن دلّ الحديث على أن المفروض كون كل واحد من الحديثين يؤخذ به لو لا التعارض، ولذا وصلت النوبة إلى فرض التعارض والترجيح، لكن الرواية المستدل بها ليست مسوقة لبيان أصل الحجّية في الحديث ليمسك بإطلاقها، لإثبات حجّية غير القطعي، وإنّما هو بصدد بيان المرجح في أي مورد تمّ موضوع الترجيح، وهو تعارض خبرين يؤخذ بكل واحد منهما لو لا الآخر،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٣

وهذا موضوعه منحصر في فرض كونهما خبرين قطعي السند، ومعها، فالقدر المتيقن هو أنّ هذه الروايات تكشف عن وجود روايات معتبرة بنحو القضية المهملة، و حينئذٍ تحمل هذه المهملة على الرواية القطعية منها.

وهكذا يتضح أنّ هذه الطوائف الخمس عشرة لا دلالة في شيء منها على حجّية خبر الواحد.

ولكن يوجد من بين روايات هذه الطوائف التي تبلغ المائة وخمسين رواية يوجد خمس عشرة رواية قد تتم فيها الدلالة على حجّية خبر الواحد، وهذا العدد، وإن كان في نفسه لا يكفي لبلوغ حدّ التواتر، لكن في خصوص المقام، هناك بعض القرائن الكيفية لعلّها توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات الدالة على الحجّية إذا لوحظت هذه القرائن إلى جانب الخصوصية الكمية، سواء اعتبر الاطمئنان الشخصي في التواتر المصطلح أم لا، إذ الميزان هو الاطمئنان لا صدق عنوان التواتر، بل هناك رواية واحدة من هذه الروايات الخصائص في سندها يمكن دعوى القطع أو الاطمئنان الشخصي بإفادتها جعل الحجّية لخبر الواحد، ولو فرض عدم حصول الاطمئنان منها، فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الأخرى إليها.

وفيما يلي نستعرض هذه الروايات، ونبدأ بتلك الرواية التي رواها الكليني (قده) ونجعلها محور الاستدلال وأساسه، وقد رواها الكليني (قده) في الكافي عن محمد بن عبد الله، و محمد بن يحيى جميعاً، عن عبد الله بن جعفر الحميري قال: (اجتمعت أنا والشيخ

أبو عمرو - ره - عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف، فقلت له: يا أبا عمرو، إني أريد أن أسألك عن شيء و ما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه، فإن اعتقادي و ديني أن الأرض لا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٤

تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك، رفعت الحجّة و أغلق باب التوبة، فلم يكن ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً فأولئك أشرار من خلق الله عزّ و جلّ، و هم الذين تقوم عليهم القيامة، و لكن أحببت أن أزداد يقيناً، و إن إبراهيم (عليه السلام) سأل ربّه عزّ و جلّ أن يريه كيف يحيى الموتى، (قال أ و لم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبي)، و قد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسين (عليه السلام) قال: سألته و قلت: من أعامل، و عمّن آخذ،؟ و قول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له و أطع، فإنّ الثقة المأمون، و أخبرني أبو علي أنّه سأل أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال له: العمري و ابنه ثقتان فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤديان، و ما قال لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك، قال: فخرّ أبو عمرو ساجداً و بكى ثمّ قال: سل حاجتك، فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (عليه السلام) فقال: أي الله، و رقبته مثل ذا و أوما بيده فقلت له: فبقيت واحدة، فقال لي: هات، قلت: فالاسم؟ قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلّ و لا أحرم، و لكن عنه (عليه السلام) فإنّ الأمر عند السلطان، إنّ أبا محمّد (عليه السلام) مضى و لم يخلف ولداً، و قسّم ميراثه، و أخذه من لا-حقّ له فيه، و هو ذا عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو ينيلهم شيئاً، و إذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتّقوا الله و أمسكوا عن ذلك [١٠١].

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٥

و الكلام في هذه الرواية، تارة يقع في سندها، و أخرى في دلالتها.

أما من حيث سندها، فهي مظنونة الصدق ظناً شخصياً لا يبعد كثيراً عن الاطمئنان، و الثغرة في ضعف هذا الاطمئنان هي، إمّا بنكته احتمال تعمّد الكذب، و إمّا بنكته احتمال الغفلة.

أمّا الاحتمال الأول، فإنّ من اطّلع على أحوال الكليني (قده) و ما ذكره معاصروه و المتأخرون عنه فيه من أقطاب العصابة، فقهاء و رجاليون، أمثال المفيد و الشيخ و النجاشي و الكركي (قده) و أضرابهم حيث لم يذكره و كتابه الكافي إلّا بالمدح و الثناء، و أنّه ما ألف شخص كتاباً في الإسلام أضبط و أثبت من كتاب الكافي، و أنّ هذا الكتاب و رواياته هي أسس استنباط الفقهاء الذين جاءوا بعده، و هو محور الفقه و الاستنباط، هذا إلى جانب أنّه لم يقدح فيه أحد قط من كبار نقاد الرواية و الرجاليين المتوسعين بالغمز في الرواة من العصابة، مضافاً إلى إجماع العصابة على كونه ثقةً ثباتاً.

أقول إنّ من اطّلع على كل ذلك و أكثر من ذلك، عرف و اطمأنّ إلى أنّه لا يحتمل في كلامه تعمّد الكذب و لو احتمالاً عقلياً، و مع ذلك، فإنّ أصالة عدم تعمّد الكذب تذهب بهذا الاحتمال الضعيف جداً.

و أمّا الاحتمال الثاني، و هو احتمال الخطأ و الغفلة، فإنّه مضافاً لا إمكان نفيه عنه بأصالة عدم الغفلة و الخطأ الثابتة عقلاً و إن لم يكن معصوماً، فإنّ احتمال الخطأ بالنسبة للكليني (قده) أضعف بكثير من احتمال خطئنا في قضايا العادية، لا سيّما بعد الاطلاع على مقدار تثبته و ضبطه للحديث، و ما كان يبذله من جهد في جمع الروايات و تدقيقها و ما يتعلق بهذا الشأن، و من هنا يحصل الاطمئنان الشخصي القوي جداً بعد غفلته و خطئه في ذلك، إلى حد انعدام الخطأ في

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٦

المقام خصوصاً و أنّه سمع الحديث من شخصين هما في أعلى درجات الوثاقة و الضبط، و هما محمد بن عبد الله، و محمد بن يحيى،



مما يزيد في توهين احتمال الغفلة و الخطأ على حساب الاحتمالات، لا سيما لو فرض ذلك في مجلسين، كل ذلك، مما يعني كأن الكلينى (قده) ملغى الوسطية، و كأن سماعه الحديث هذا كما لو كنا سمعناه نحن مباشرة منهما.

هذا، و لو فرض في أسوأ التقديرات عدم حصول الظن الاطمئنانى بتلك القرائن المتقدمة الخاصة، فإنه يمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الأخرى التى سنوردها.

و لو فرض التشكيك فى كل ما عرفت و عدم حصول اطمئنان شخصى، فإنه لا إشكال فى أن هذا السند من أعلى الأسانيد، إذ إن أفرادهم كلهم أصحاب بالوجدان لا التعبد، فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلانية الدالة على الحجية، و بذلك تثبت حجيه تمام مفاده، فإذا كان مفاده حجيه مطلق خبر الثقة، حينئذ، ثبت به حجيه مطلق خبر الثقة.

و هذه الرواية موجودة فى كتاب الكافى لثقة الإسلام الكلينى (قده) بلا شك، لأن أصله ثابت لنا بالتواتر القطعى، و مما ينفى احتمال التصحيف و الاشتباه من النسخ فى خصوص هذه الرواية، هو اتفاق النسخ الموجودة و تطابقها مع ما نقل أصحاب الكتب الأخرى عنه بحيث تصبح الرواية كأنها مسموعه من الكلينى مباشرة بالنسبة لنا، و هو شخص لا يتطرق إليه احتمال تعمد الكذب بعد أن عرفت جلاله مقامه و اتفاق الفقهاء على ورعه و تقواه و اتقانه كما تقدم، و لذلك ذكر الشيخ الطوسى (قده) فى ترجمته (أنه ما ألف شخص كتاباً فى الإسلام أثبت و أضب من الكافى)، و قد عرفت أنه شهد بمثل هذه الشهادة غير الشيخ

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٧

الطوسى فى حقه من عيون كبار الأصحاب و نقادهم كما عرفت، و قد عرفت أنه رغم كون الكلينى غير معصوم، إلا أن احتمال الخطأ منه و كذلك احتمال تعمد الكذب يمكن نفيهما عنه بأصالة عدم الغفلة و الكذب، كما عرفت فينتفيان تعبداً، و رغم كون رواية الكلينى عن شخصين معروفين بالوثاقه يوجب و هن احتمال الخطأ إلى درجة الصفر، فإن أحدهما محمد بن يحيى العطار، و هو ثقة جليل القدر مشهود له بذلك من قبل أعيان كباب العصابة، كالطوسى و النجاشى و أمثالهما (قده) و لم يغمز فيه غامز حتى من قبل المتوسعين بالغمز، كيف و قد عبر عنه النجاشى (قده) بأنه شيخ أصحابنا فى عصره، و شهادة النجاشى توجب ظنا اطمئنانياً عالياً، حيث يكون احتمال تعمد الكذب و الغفلة منه ساقطة جزماً، لأنها على خلاف القاعدة، هذا إذا كان محمد بن يحيى العطار وحده، فكيف يكون الحال إذاً إذا انضم إليه محمد بن عبد الله الحميرى الذى هو مثله أيضاً فى اتفاق كلمه عيون العصابة على توثيقه و جلاله قدره و مكاتته، و أنه كان له مراسلات مع الإمام عجل الله فرجه كما خرج إليه توقيع أزيام غيبته (عليه السلام)، فأيضاً يجرى فيه الكلام المتقدم فى الكلينى و العطار، و حينئذ، بضم أحدهما إلى الآخر يحصل الاطمئنان الشخصى بعدم تعمد الكذب، بل يحصل الاطمئنان بعدم الخطأ، باعتبار تأييد أحدهما للآخر فى مقام الشهادة، لأنهما معاً نقلتا هذه الرواية، و هنا أيضاً يدعى الاطمئنان الشخصى بصدق هذه الوساطة.

ثم إن أحد هذين الشخصين الجليلين و هو، محمد بن عبد الله الحميرى، هو ابن عبد الله بين جعفر الحميرى، الشخص الثالث الذى يرويان عنه، كان من أجلاء الطائفة، و هو أيضاً معروف بوثاقته و ضبطه من قبل علماء الرجال من غمز أو لمز، حتى قال النجاشى عنه، أنه شيخ أصحابنا فى قم التى كانت موطناً لحوزة معروفة بالنقد و الحساسية

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٨

تجاه من يروى عن الضعاف فضلاً عن الضعيف نفسه، فكيف لا يكون شيخها فى أعلى مراتب الورع و التقوى و العدالة، على أن هذا الشخص ممن كتب إليه الإمام عجل الله فرجه و خرجت التوقيعات باسمه مما يدل على أنه فى أعلى مراتب الوثاقه من ناحية احتمال الكذب كما يظهر من الشيخ الطوسى (قده) فى كتاب الغيبة، و أما احتمال الخطأ فهو موهون جداً فيه، لأن عبد الله بن جعفر ينقل هذه الرواية عن أحمد بن إسحاق الذى هو من خواص الإمام العسكرى (عليه السلام) و حواريه، فهو ثقة الإمام (عليه السلام) و هو، مكاتب من قبل الحجة عجل الله فرجه، و مثل هذا الشخص أيضاً احتمال تعمد الكذب فيه غير عقلاى، و احتمال خطئه موهون جداً.

و مما يزيد في هذا الوهن هو، أنّ عثمان بن سعيد الذي هو من خواص الإمام العسكري (عليه السلام) و ثقافته، و أحد النواب الأربعة، كان جالساً في مجلس أحمد بن إسحاق عند رواية هذه الرواية، فلو فرض أنّ عبد الله بن جعفر كان قد أخطأ في نقله عن أحمد بن إسحاق لكان مقتضى القاعدة التنبيه من قبل أحمد بن إسحاق.

و الحاصل أنّ احتمال الخطأ و إن كان لا يمكن نفيه في المقام، و لكنّه أو هن من بيت العنكبوت، إذاً فهذه الرواية من حيث مقدار الوسائط فيها، و كيفية هذه الوسائط من علو وثاقه و مقام كما عرفت، توجب الاطمئنان الفعلي الشخصي بصدورها من المعصوم (عليه السلام)، كما تدعم هذا الاطمئنان روايات أخرى يختص بعضها بامتيازات كيفية. تدل على المقصود، سوف نستعرضها فيما بعد، كل هذا من حيث السند.

و أما من حيث الدلالة، ففي الرواية فقرتان متصلتان يمكن الاستدلال بهما في محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٢٩

أمّا الفقرة الأولى فهي ما صدر من الإمام أبي الحسن الهادي (عليه السلام) حينما سأله أحمد بن إسحاق (رض) عمّن يعامل، و قول من يقبل، و ممن يأخذ، فقال له الإمام (عليه السلام) (العمرى ثقتي، فما أدى إليك عتّى فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عتّى، فعنّي يقول، فاسمع له و أطع فإنّه الثقة المأمون).

و تقريب الاستدلال بهذه الفقرة، هو أنّ صدر هذه الفقرة و إن كان يتضمن حوالة شخصية على العمرى من قبل الإمام (عليه السلام)، و لكن حينئذٍ يقال: بأنّها لا تختلف عن بقية الحوالات الشخصية، إذ هي نظير الحوالة على السيد عبد العظيم الحسنى فى الطائفة الرابعة المتقدمة التى تقدمت المناقشة فى استفادة حجية الخبر منها، و قد ذكرنا هناك أنّه لا يمكن استفادة الحجية منها بنحو الميزان الكلى، إذ لعلّ هذه الحوالة إنّما كانت لعلم الإمام (عليه السلام) بأنّ المحول عليه لا يتعمد الكذب، و هذا العلم قد يتفق لغير الإمام (عليه السلام) بالمعاشرة فضلاً عن الإمام، و معه، فلا يمكن التعدى عن مورد الحوالة الشخصية إلى غيرها.

لكن يمكن للمستدل أن يستدل بذيل هذه الرواية حيث إنّ الحوالة فى ذيلها تميّزها عن تلك الرواية المتقدمة بشأن الحسنى (رض)، ذلك أنّ هذه الرواية ورد فى ذيلها التعليل بالوثاقة، حيث يقول (عليه السلام) فيه: (فاسمع له و أطع فإنّه الثقة المأمون) فكأنّه طرح ميزاناً كلياً لهذه الحوالة، إذ إنّ عنوان (الثقة المأمون) لا يختص بخصوص من يعلم وجداناً بأنّه لا يكذب، بل الوثاقة كسائر الصفات الكمالية فهي تعبر عن ملكة نفسية رادعة عن الكذب، فيكون الإمام قد عبر عن ملاكات يفهمها العرف بوصفها كمالات نفسية، إذاً، فعنوان الثقة المأمون ينطبق على كل من كان متحرّجاً عن الكذب بطبعه، و لكون هذه الرواية معلّلة بضابط و ميزان كلى، إذاً، يمكن تعميم هذا التعليل لكل من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٠

وجد فيه هذا الملاك، حيث يكون كل ثقة مأمون ينبغي أن يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة، إذاً فيستفاد من الرواية حجية خبر الثقة.

و لكن قد يلاحظ على هذا الكلام بملاحظتين.

الملاحظة الأولى: هي أنّ هذه الحوالة ليست مجرد حوالة على أى درجة بسيطة من الوثاقة، بل هي حوالة على مرتبة عالية جداً من الوثاقة و ليس مجرد كون الشخص ثقة متحرّجاً بطبعه عن الكذب، و حينئذٍ فلا يمكن التعدى من هذه الحوالة إلى كل ثقة، لأنّ الملاك مرتبة خاصة من الوثاقة، و قد يستشهد لهذه الملاحظة بإحدى نقطتين.

النقطة الأولى: هو كون المطلب مفرعاً على قوله (عليه السلام) (العمرى ثقتي)، حيث أضاف الوثاقة إلى نفسه (عليه السلام)، و فرق بين قوله: (العمرى ثقة)، و بين قوله (عليه السلام) (العمرى ثقتي)، إذ كون العمرى ثقة نفس الإمام كما تدل عليه الإضافة معناه: أنّه فى مرتبة عالية جداً من الوثاقة بحسب المتفاهم العرفى، فكأنّه قال: إنّ العمرى أمين أسرارى و هو يمثّلنى، هذا مضافاً إلى تشخيصه باسمه،

فكأنه حصره وقيدته، ومع له لا يمكن التعدي منه إلى مطلق الثقة.

و يجاب عن هذه النقطة: فيقال: بأن التعدي لم يكن باعتبار قوله: (العمري ثقتي)، إذ لو كانت هذه العبارة وحدها لما أمكن التعدي منها إلى سواه، لأنه فرغ وجوب القبول على كونه ثقة الإمام (عليه السلام) حيث تكون الحوالة حينئذٍ شخصية، وإنما التعدي يكون بلحاظ التعليل، حيث قال الإمام (عليه السلام) بعد هذه العبارة، (فإنه الثقة المأمون)، وفرغ وجوب القبول على الوثاقة الأعلى لتأكيد مقامه، و بعدئذٍ علل بأنه الثقة المأمون، فالتعليل هو الميزان في التعدي، وهذا التعليل لم يؤخذ فيه كونه ثقة الإمام كي تكون الحوالة شخصية، بل كل ما كان ثقة مأموناً تنطبق عليه الحوالة، ومع يمكن استفادة الحجية لخبر كل ثقة مأمون.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣١

النقطة الثانية: التي قد يستشهد بها في عدم التعدي هي، التعليل في قوله (عليه السلام) (فإنه الثقة المأمون)، حيث إن (اللام) في هذا المقام،- كما أفاد علماء العربية تدل على الكمال، كما في قولهم، (إنه الفقيه العالم) إذاً فغاية ما يقتضيه التعليل هو، أن الثقة المأمون الذي يقبل قوله هو من يكون في غاية الوثاقة والأمانة، إذ في مثله فقط قد يحصل الاطمئنان بقوله عادة، ومع له لا يمكن التعدي إلى مطلق الثقة الذي لم يبلغ هذه المرتبة العالية من الوثاقة والأمانة.

و يجاب عن هذه النقطة فيقال: إن هذه الدعوى من قبل علماء اللغة العربية غير تامة، إذ يبعد أن يكون للام وضع مخصوص في المقام، غير معناها الأصلي الذي هو الجنس والعهد، وإنما هذا المدعى هو اجتهاد وحس لاستخراج معنى جديد للام من المعنى العام لها، و لو سلمنا بكون حدسهم أنه له قيمة استدلالية، إلا أن هذا غير منحصر فيهم، فإننا نحن لنا حدسنا أيضاً كما لهم، ومنشأ هذا الحدس هو أن اللام في المقام يفهم منها العهد والتعيين، فإنه حينما يقول (عليه السلام) (فإنه الثقة المأمون)، يفهم من قوله هذا، كأنه هناك ثقة معين معهود، حيث يقال حينئذٍ، إن هذا، هو ذاك، و حيث لا يوجد فرد من هذا القبيل وقع مورداً للعهد قبل هذا الحديث كي تكون اللام إشارة إليه، فلهذا يتجه العهد حينئذٍ إلى نفس الجنس، لأن الجنس يكون له نحو عهديه ذهنية كما يقول صاحب الكفاية (قده)، و لام الجنس هي أحد أقسام العهد، فكأنه يريد أن يقول: إن جنس هذا، هو الثقة المأمون، و من الواضح أن هذا ليس هو المفهوم، بل هو فرد منه، و هذا نحو عناية، و من هنا كان هذا الاستعمال يشعر بوجود عناية لاحظها المتكلم حينما قال: (فإنه الثقة المأمون)، و هذه العناية تفهم بحسب المناسبات العرفية، إذ يمكن أن تكون هي الأعلى ثبوتاً، و يمكن أن تكون هي وضوح المصادقية للجنس

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٢

و انطباقه عليه إثباتاً بحيث كان من يرى هذا الفرد يرى الجنس، فهو كمن يبالغ بكماله الثبوتى، و حينئذٍ المناسب عرفاً في المقام هو الثانى، إذاً فغاية ما يكون معنى قوله: (فإنه الثقة المأمون) أى مصداق للطبيعى بلا ريب، إذاً فاللام لا تفيد أكثر من تأكيد مصداقته للجنس، بل هذا هو المناسب في مقام التعيين، و هذا هو الميزان في وجوب القبول و عدمه، و بهذا يندفع التشكيك الأول. الملاحظة الثانية: هي أن يقال: بأن هذه الحوالة و الإرجاع، إنما هو إرجاع في مقام التقليد و أخذ الفتوى، و ليس إرجاعاً في مقام أخذ الرواية و الحديث، و قد يستشهد لذلك بقول الإمام (عليه السلام) (فاسمع له و أطع)، فإن وجوب الإطاعة تناسب الفتوى لا الرواية و معه: تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

و يجاب عن هذه الملاحظة: بأن وجوب الإطاعة بحسب الحقيقة لا يناسب لا الفتوى و لا الأخبار، لأن الفتوى إخبار حدسى، و الرواية إخبار حسى، و إنما وجوب الإطاعة يناسب الحاكمية و الولاية، فقوله: (فاسمع له و أطع) يعنى إطاعة ما يقول و ما يخبر به عن الإمام (عليه السلام) سواء كان حساً أو حدساً، لا إطاعة ذاته، إذاً، فلا يصح جعلها قرينة على التخصيص بالفتوى، و مما يدل على ذلك، و أن الإرجاع هنا لا يناسب الإرجاع لأخذ الفتوى هو، الوضع الشخصى للمحوّل و المحوّل عليه، فإن المأمور بالسمع و الطاعة هو، أحمد بن إسحاق، و هو ليس من عوام الناس كي يحال إلى عثمان بن سعيد، بل هو من العلماء و الأعيان، كما أنه من ثقاة و خواص الإمام العسكرى (عليه السلام) و من أصحاب الكتب، و له تلاميذ كما يظهر من ترجمته في كتب الرجال، إذاً فهو فقيه، و عليه: فلا يناسب

مقامه و رتبته إرجاعه إلى العمري في التقليد، صحيح أن العمري قد حظى و تشرف بخدمة الإمام (عليه السلام) كما تشرف بالنيابة، لكن من حيث

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٣

الرتبة العملية يكاد يكون الشخصين من طبقه واحده، ناهيك أنه لم ينسب إلى عثمان بن سعيد كتاب أو أصل بخلاف محمد بن إسحاق، حيث كان مضافاً إلى كتبه و فقهه من كبار مشايخ الشيعة في قم، إذاً إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى العمري إرجاع إليه في الرواية، باعتبار كون ابن إسحاق كان يعيش في حوزة قم بعيداً عن سامراء موطن الإمام (عليه السلام) و عمّا يستجد من علم و مسائل، بينما كان العمري ملازماً للأئمة في سامراء، إذاً، فيكون الإرجاع لأخذ عالم من عالم، لا عامي من عالم، و لكون العمري ملازماً للإمام فالأنسب أن يأخذ منه الرواية عن المعصوم طاعه و محكومية، و ليس فتوى و تقليداً.

و أما الفقرة الثانية: و هي قول الإمام العسكري (عليه السلام): (العمري و ابنه ثقتان، فما أذيا إليك عنّي فعنّي يؤديان)، إلخ. فتقريب الاستدلال بها كما في عبارة الإمام السابقة، بل لا يرد عليها بعض ما أورد على العبارة السابقة، فإن هذه الفقرة أوضح، بل هي أولى من السابقة بالاستدلال، و ذلك لعدم تفريع التعليل فيها على قول (عليه السلام) (ثقتي)، و إنما فرّع التعليل على قوله (عليه السلام) (ثقتان)، كما أنه لا يحتمل أن يكون هذا الإرجاع من باب الإرجاع إلى باب الإمام أو نائبه، لأن ابن عثمان بن سعيد لم يكن باباً و لا نائباً للإمام العسكري (عليه السلام)، و إن حظى بالوكالة من قبل الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه، و كذلك لم يكن الإمام في مقام إنشاء نيابة خاصة لابن العمري، كي يحول أحمد بن إسحاق عليه، إذاً، فهذه الحوالة من الإمام هي إحالة على الثقة المأمون في مقام قبول إخباره، إذاً، فدلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة المأمون في نفسه دلالة عرفية لا بأس بها، بل يمكن أن تجعل هذه الرواية محوراً للاطمئنان بحجية خبر الواحد، لأنها تشكل قيمة احتمالية جداً للاطمئنان بصدورها، و حينئذ، تكون بقيّة الروايات مؤيدة و مؤكدة لمفادها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٤

و من جملة هذه الروايات المؤيدة و المذكورة في هذا الباب، صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) (إني لست كل ساعة ألقاك، و يمكن القدوم، و يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه)، قال الإمام (عليه السلام) (فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي ١٠٢] و كان عنده مرضياً و جيها) [١٠٣]. و هذه الرواية من حيث السند صحيحة، و رواها كلهم من الثقات بالوثاقة الوجدانية لا التعبدية، و مثل هذه الوثاقة تؤثر في حساب الاحتمالات، فضلاً عن أن سندها له طريقان، و هذا مما يعزز صدورها.

و أمّا من حيث الدلالة: فإن الإمام (عليه السلام) عند ما يقول لابن أبي يعفور، (ما يمنعك عن الرجوع إلى محمد بن مسلم)، فهذا كلام منه (عليه السلام) مشعر بالمفروغية عن كبرى و جوب سماع و حجية قول الثقة، فكأن هذه الكبرى مركوزة و مفروغ عنها، و إنما أراد الإمام تنبيه السائل و التفاته إليها، و ليس معنى هذا إلا حجية خبر الواحد الثقة، إذ لو كان أصل الرجوع إلى الثقة غير تام الاقتضاء في نفسه لما عبر الإمام بهذا التعبير و الترتيب، فكأن كلامه (عليه السلام) توضيح لعدم المانع من الرجوع إلى الثقة المأمون، و هذه الإحالة ليست من الإرجاع في التقليد، لوضوح كون هذا لا يناسب شخص القضية فإن ابن أبي يعفور من أجله أصحاب الصادق (عليه السلام) إذ هو من العلماء و أصحاب المصنفات و ممن يرجع إليه في مسائل الحلال و الحرام كما يذكر هو في سؤاله من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٥

الإمام (عليه السلام) إذاً، فليس الإرجاع إلّا بملاك الإرجاع إلى الأحاديث و الروايات التي لم يحفظها، ناهيك عمّا علّل، و لكن لكي يتضح ذلك أكثر، جاء تعليل الإرجاع لمحمد بن مسلم بالوجهه، حيث لا يراد بها إلّا الوجهه الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل، إذ

من الواضح أن هذا اللسان قد فرغ فيه عن أصل الكبرى، فيفهم منه بمناسبة الحكم و الموضوع تعيين كون المقصود من كونه مرضياً، أن مرضى في مقام النقل، و مرجع هذا إلى الوثاقه و الأمانة، و معه تكون الرواية دالة على إضاء كبرى حجيه الثقة، كما تكون مؤكده لمدلول الرواية السابقة.

و من جملة الروايات الواردة في المقام، و المؤيدة لمدلول الرواية السابقة، صحيحة، يونس بن يعقوب قال: (كنا عند أبي عبد الله (عليه السلام) فقال: (أما لكم من مفرع، أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري) [١٠٤]؟ و هذه الرواية هي من حيث السند صحيحة، فإن سائطها الستة كلهم ثقات.

و أما من حيث الدلالة فهي، شبيهة بسابقتها التي تقول: (ما يمنعك من محمد بن مسلم)، غاية أنه في تلك الرواية علل فيها قوله (عليه السلام) ما يمنعك، بقول: فإنه قد سمع من أبي، و كان عنده مرضياً، بينما هنا لم يبين ذلك.

لكن قد أوضحنا سابقاً، أن لسان (ما يمنعك) يفترض أن كبرى الرجوع إلى الثقات أمر مفروغ عنه، إلا أن الذي يشكك في قيمة هذه الرواية هو، أننا لم نعرف من هو الحارث بن المغيرة النضري، فإن كان الإرجاع إليه إرجاعاً دينياً بحيث إنه في مرتبة من العلم و الفضل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٦

بحيث يرجع إليه الإمام (عليه السلام) فمقتضى ذلك أنه رجل جليل القدر، بينما هذا الرجل غير معروف و لم ترو عنه رواية واحدة، بل لم يترجم له واحد من الرجالين، و هنا تكمن الغرابة، حيث إن شخصاً بهذه المرتبة يفترض أن ينعكس وجوده و مقامه كما هو الحال في العجلي، و زرارة، و محمد بن مسلم، و يونس و أشباههم، و من أجل كونه هكذا، يتقوى أن يكون هذا الإرجاع إلى الحارث بن المغيرة النضري إرجاعاً في أمور دنيوية غير دينية، حيث يحتمل أن يكون أحد المفاصل و الأركان الاجتماعية و المنافذ السياسية الموثوقة و المأمونة في مقام حماية شيعه الإمام و تغطية مواقفهم العملية و الاجتماعية، و عليه: تكون الرواية خارجة عن محل الكلام.

و قد يقال: إنه لو صح ربط هذه الرواية بمحل الكلام، لكانت مقوية كفيلاً، باعتبار أن روايتها كلهم ثقاء، بل بعضهم من كبار الأجلة. و هناك رواية أخرى يمكن أن نتمم بدالاتها الدلالة على الحجية، من قبيل: رواية محمد بن عيسى عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) (جعل فداك، لا- أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال: نعم).

و ظاهر هذه الرواية أن السائل يشير فيها إلى الكبرى المركوزة و يطبقها على يونس بن عبد الرحمن، و الإمام (عليه السلام) يمضى ذلك و يقره على أخذ ما يحتاج إليه من معالم دينه و قبول قوله.

إلا أن هذه الرواية و أمثالها مما يمكن أن يستدل بها على الحجية إما أن بعضها لم تثبت وثاقه بعض روايتها، و إما أن بعضها ضعيف الدلالة و إن كانت وسائط سندها ثقات، فتكون قيمتها الاحتمالية ضعيفة نسبياً، و بذلك تصلح أن تكون مؤيدة و مكملة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٧

و حينئذ فلو جمعت هذه المؤيدات الضعيفة مع تلك الروايات القوية كفيلاً، ثم ضمت إلى الرواية الأولى التي جعلناها محور بحثنا، فحينئذ، يمكن أن يحصل من ذلك اطمئنان بحجيه خبر الواحد و لو بمعونة باقى الروايات فيثبت نفى احتمال الكذب و احتمال الخطأ عن خبر الثقة تعبداً، و لا أقل من الاطمئنان بصدور التعبد بنفى احتمال الخطأ فضلاً عن نفى احتمال الخطأ تعبداً، و بضم تلك الروايات إلى هذه الرواية يحصل الاطمئنان بالقدر المشترك بينها، و هو نفى احتمال الخطأ كما عرفت، و بذلك يتم لنا التمسك بالرواية الأولى (المحور) في كلامنا، لأننا لا- نحتمل فيها الكذب، و لو بقى هناك مجال لاحتمال الخطأ الذي ينافى الاطمئنان، فقد تعبدنا بعدمه، و حينئذ تصير الرواية الأولى حجة، و حينئذ نتمسك بها لإثبات التعبد بنفى احتمال الكذب في خبر كلى الثقة.

و لو تنزلنا عن هذا الكلام المزبور، فإن ما سوف يكون من الاستدلال بالسيره تام و سوف تعرف هناك أن من أوضح مصاديق ما ثبت حجتيه بها هو هذه الروايه الأولى التي تفيدنا في مقام توسعه حدود الحجيه فيما لو احتمالنا اختصاص السيره بخبر الثقة المفيد للظن الشخصي، أو غير المظنون خلافه و نحوه، فإن هذه الروايه الأولى الجامعه لكل ما يحتمل دخله في تماميه السيره تثبت لنا حجيه خبر الثقة مطلقاً دون أن يبقى أي مجال للشك في الحجيه بسبب تلك التفصيلات السابقه.

٣- الدليل الثالث:

### من الأدلة التي استدلت بها على حجيه خبر الواحد هو، الإجماع.

و روح الإجماع في المقام يرجع إلى الاستدلال بالسنة، غايته أنها

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٨

سنه غير مكتوبه كما عرفت في بحث الإجماع، و إنما نستكشفها من السيره الخارجيه للمتشرعه و عمل الأصحاب، أو سيره العقلاء. و قد بين الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل [١٠٥] وجودها عديده لتقريب الإجماع، و جمع كثيراً من النكات لتوضيحه، و قد كان أحسن هذه الوجوه هو تقريب الإجماع بالسيره، وعليه: فنقتصر عليها. و السيره التي يمكن الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد بها تقريبان. التقريب الأول: الاستدلال بالسيره العقلانيه.

التقريب الثاني: الاستدلال بالسيره المتشرعيه، و عمل أصحاب الأئمه كلا هذين التقريبين تقد نظيره في بحث حجيه الظواهر، حيث تكلمنا هناك عن تقريبين للسيره، كما تكلمنا عن منهجه الاستدلال بكل منهما. و نحن في المقام، نوجز تلك النكات ضمن تطبيقها على خبر الثقة. أما التقريب الأول الذي هو الاستدلال بالسيره العقلانيه فحاصله: هو أننا ندعي وجود مسوغات عقلايه تقتضي الإقدام على العمل بخبر الثقة في مقام تشخيص القضيه الشرعيه.

و هذه المسوغات العقلانيه تنشأ، إما بلحاظ استمرار سيره العقلاء في أغراضهم التكوينييه على العمل بأخبار الثقات بحيث يصبح ذلك عادة لهم، و إما بلحاظ استقرار بناء العقلاء في مجال الإدائه و تحميل المسئولييه على العمل بأخبار الثقات بحيث يصبح عادة لهم، فبالنتيجه:

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٣٩

إنه يتكوّن من جرى العقلاء على العمل بأخبار الثقات في مجال أغراضهم التكوينييه و التشريعيه عادة عقلايه تقتضي العمل بأخبار الثقات، فلو فرض أن الشارع كان لا يرضى بذلك، إذاً، فعليه أن يردع عن هذه العاده كي تسلم أغراضه الشرعيه من الخطأ و لا يكتفي بالأصول، كأصالة عدم الحجيه في مقام بيان ذلك، بعد أن أصبح العمل بها من ديدن العقلاء و سلوكهم التكويني و التشريعي، و حيث إنه لم يردع عن هذه العاده، فيستكشف من عدم ردعه الإضاء بأحد التقريبين المتقدمين في بحث حجيه الظواهر، إما بلحاظ ظهور الحال، و إما بلحاظ عدم نقض الغرض، و حينئذٍ، نستكشف عدم الردع من عدم وصوله، إذ إنه لو وجد ردع في المسأله رغم توفر الدواعي و المقضيات لنقله و وصوله إلينا، لوصل و عرفناه، و حيث إنه لم يصل، دل ذلك على عدم الردع، و قد عرفت أن عدم الردع يدل على الإضاء كما عرفت ذلك في بحث حجيه الظواهر، كما قد عرفت هناك بأن هذه السيره العقلانيه لا يتوقف استنتاج الحجيه بها على الالتزام بانعقادها على حجيه خبر الثقة بعنوانه، بل يكفي أن يصبح العمل بأخبار الثقات عادة للعقلاء، و حينئذٍ لا ينبغي

التشكيك فيها مهما وقع من شك في مناشئها.

التقريب الثاني: هو الاستدلال بالسيرة المتشرعية من أصحاب الأئمة.

وحاصله: هو أن تثبت سيرة أصحاب الأئمة على العمل بأخبار الثقات، ونستدل بها على حجية أخبار الثقات.

و توضيحه: هو أنه لا إشكال لمن يلاحظ مجمل الروايات و الرواة الذين نقلوا الأحاديث، لا شك في أنه يرى رواة في غاية الوثاقفة و الورع بحيث لا يحتمل في شأنهم أي وهن أو زلل.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٠

كما لا إشكال في وجود كذابين بينهم عرض بهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و و الأئمة و النقاد من علماء الفن في القديم و الحديث حتى عصر الشيخ الطوسي (قده) و بعد كذلك، و كل ذلك يوضح أنه كان يوجد رواة و محدثون لا يوثق بهم، في مقابل رواة و محدثين كانوا في أعلى درجات الوثاقفة و الورع، و كلما كان هناك طرفان من هذا القبيل كان هناك وسط بين الصنفين لم يبلغوا تلك الدرجة العالية من الوثاقفة، كما أنهم لم يبلغوا تلك الدرجة من الانحطاط و عدم الوثاقفة مطلقاً، و هؤلاء يشكلون الأكثرية، و كانوا يتمثلون في المتدينين و المحافظين، إذ إن أصحاب الأئمة كأصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يوجد فيهم الصديقون، و كان يوجد فيهم الكذابون، و كان يوجد فيهم الوسط الذي كان يمثل الأكثرية من حملة الرواية و الحفاظ و المحدثين، و نسبة ما يحمله هذا الوسط نسبة كبيرة، و هذه سنة الله في خلقه مع جميع الأنبياء و الأولياء.

و الفقهاء من أصحاب الأئمة كانوا يواجهون هذه المجموعة من الروايات التي جاءتهم من هذا الوسط و يبتلون بها، و لعل هذه المسألة من أشد المسائل ابتلاء لأنها هي الأساس في ابتناء و تفريع مسائل الفقه عليها، و في مثل هذا الحال لا بد للفقهاء من موقف من هذه الروايات، و هذا الموقف يتصور فيه بادئ الأمر أربعة احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أن يكونوا رفضوا هذه الروايات، إمّا باعتبار كونها غير قطعية، و إمّا باعتبار أن روايتها ليسوا من أمثال زراره، و محمد بن مسلم، و كل هذا من دون رجوع إلى الأئمة و من دون سؤال عن جواز العمل بها، و إنّما اكتفوا بإجراء أصالة عدم الحجية، فلم يعملوا بها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤١

و هذا الاحتمال مقطوع البطلان، إذ لا يتصور عادة أن أصحاب الأئمة وقفوا هذا الموقف، و إن فرض صدوره من بعضهم فهو شذوذ، فلا يتصور صدوره من عامة الأصحاب، باعتبار أن العمل بأخبار الثقات لو كان أمراً غير عقلائي في نفسه لكان مثل هذا الموقف محتملاً، فيقال: إنهم بسليقتهم العقلانية رفضوا ذلك كما هو الحال في أخبار غير الثقات، حيث رفضوا العمل بها بسليقتهم العقلانية، إمّا أخبار الثقات، فالسليقة العقلانية لا ترفضها، بل إمّا أن نقول بأن السليقة على طبق العمل بها كما في البيان الأول و لو تنزلنا فعلى الأقل نقول: بأن السيرة العقلانية على طبق العمل بأخبار الثقات، و لو تنزلنا عن هذا المقدار نقول: إنه على الأقل، السيرة العقلانية لا ترى أن العمل بأخبار الثقات أمرٌ على خلاف السليقة، بل كلاهما على حد واحد على الأقل.

و هذه الشبهة، هي من أهم الشبهات الحكمية التي لا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول من دون فحص و الرجوع إلى الأئمة، فافتراض أنه وجد مسوغ لأصحاب الأئمة لطرح هذه الروايات التي عليها المعول في أكثر أبواب الفقه من دون أن يسألوا من الأئمة اعتماداً على أصول أولية، فهذا أمر غير محتمل بعد فرض عقلائية العمل بأخبار الثقات كما عرفت، وعليه: فهذا الاحتمال ساقط.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون أصحاب الأئمة قد سألوا من الأئمة، و عند ما أجيبوا من قبلهم بالنفي رفضوا العمل بها.

و هذا الاحتمال معقول في نفسه، إلا أنه ساقط أيضاً، لأنهم لو كانوا قد سألوا الأئمة عن مسألة من هذا القبيل و أجيبوا بالنفي، مع أن السيرة العقلانية قائمة على العمل بخبر الثقة، لكان هذا حدثاً يستوجب الاشتهار أكثر من اشتهاه النهي عن العمل بالقياس و الاستحسان

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٢

الذي انعكس بشكل كبير على الساحة الفقهية، هذا مضافاً إلى أن فقه غير الشيعة كان يعتمد على العمل بأخبار الآحاد كما يعتمد على العمل بالقياس والاستحسان وشبهه، فلو فرض أن الأئمة كان لهم موقف سلبي من العمل بأخبار الآحاد مع أنها تشكل العمود الفقري في عملية الاستنباط عند جميع الفرق الإسلامية لانعكس النهي عن العمل بنحو أوسع و بدرجته أهم من النهي عن العمل بالقياس وشبهه، مع أنه لم يصل إلينا شيء من هذا القبيل، فكيف بك إذا كان الواصل إلينا، إما أنه يدل على الحجية، وإما ساكت عنها، أو قابل للاستدلال به على الحجية، أما أنه يدل على عدم الحجية، فلم يصل إلينا شيء من هذا القبيل، إذاً فهذا الاحتمال ساقط أيضاً. الاحتمال الثالث: هو أن يكونوا قد سألوا الأئمة والأئمة أجابوا بالإيجاب، فحينئذٍ يجوز العمل بها من قبيل الأخبار المتقدمة. الاحتمال الرابع: هو أن يكونوا قد عملوا بهذه الروايات من دون سؤال من الأئمة وذلك جرياً على سليقتهم العقلية، أو تمشياً على مرتكزات شرعية موروثة من عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

و كل من هذين الاحتمالين مطابق مع المقصود، و حينئذٍ، يستكشف من ذلك حكم الشارع بالحجية، أما بناء على الثالث فواضح، لأنه نتيجة السؤال والجواب، و أما بناء على الرابع فكذلك، لأنهم وإن لم يسألوا، ولكن حيث إنهم جزوا بالفعل على ذلك، فيكون عدم الردع لهم عن ذلك، تقريراً من المعصوم (عليه السلام) و تقرير المعصوم سنه، فيثبت بذلك حجية خبر الثقة. و بهذا التقريب للسيرة، لا يبقى مجال للإشكال المعروف على الاستدلال بالسيرة و الذي كان حاصله:

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٣

أن السيرة مردوع عنها بعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن، و إنما لا يتم هذا الإشكال، لأننا بيننا في الصيغة الثانية للسيرة، أي في تقريب إثبات سيرة المشرع، أن سيرتهم قد انعقدت فعلاً على العمل بأخبار الثقات، و مع انعقادها هكذا يكون هذا كاشفاً عن عدم صلاحية هذه العمومات و المطلقات للردع، و إلّا، لو كانت هذه العمومات كافية للردع لارتدعوا، و لما اجتمعوا على العمل بأخبار الثقات، إذاً، فلا يمكن افتراض أن الشارع قد عوّل على هذه العمومات و هو يرى سيرة الناس مستمرة على العمل بأخبار الثقات، إذاً، فالعمل بأخبار الثقات حينئذٍ يكون خارجاً موضوعاً عن العمومات الناهية، و حينئذٍ لا يتم هذا الإشكال.

نعم: لو بقينا نحن و الصيغة الأولى من تقريب السيرة العقلية فقد يرد هذا الإشكال، و يقال: لعل الشارع ردع عن هذه السيرة العقلية بهذه العمومات و قد ارتدعوا عنها، و حينئذٍ لا يوجد دليل خارجي على عدم ارتداع العقلاء، بل لعلهم ارتدعوا، و حينئذٍ، فالشبهة ترد على السيرة العقلية دون السيرة المشرعية العاملة بأخبار الثقات.

وعليه: فنحن بغنى عن التعرض لهذه الشبهة، لأنه لا موضوع لها بالنسبة إلينا.

و لو افترضنا أنه تم موضوعها في السيرة العقلية، فجوابها حينئذٍ هو، أن هذه العمومات و المطلقات التي وقع الكلام عنها، أو في دلالتها، لا يصح الاعتماد عليها للردع عن سيرة عقلانية قامت عليها حضارة الإنسان و قد جرى عليها منذ أن عرف الحياة الاجتماعية حتى صارت طبعاً من طباعه، إذاً، فمثل هذا الاعتماد على هذه العمومات ليس صحيحاً، إذ إن الشارع لم يكن ليعتمد على هذه العمومات للردع عن العمل بالقياس و نحوه، إذاً، فبطريق أولى هو لم يعتمد عليها

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٤

للردع عن العمل بأخبار الثقات، مع كون الحاجة للردع عن العمل بأخبار الثقات أشد و أكبر، باعتبار قوة استحكام الطبع العقلاني في الاعتماد عليه، هذا مضافاً إلى ما عرفت من التشكيك في أصل دلالة هذه العمومات على نفي الحجية.

و في مقام الجواب عن إشكال رادعية العمومات لسيرة العقلاء في العمل بأخبار الثقات، سلك المحققون مسلكين.

المسلك الأول: و هو يتمثل بما سلكه الميرزا (قده) [١٠٦]، حيث ذهب إلى حاكمية السيرة على الأدلة الناهية عن العمل بالظن، لأن مفاد السيرة جعل الحجية للخبر، و الحجية عبارة عن الطريقية، و جعل الظن علماً، و المفروض أن الآيات الناهية موضوعها الظن و ما



ليس علماً، وحينئذ تكون السيرة رافعة لموضوع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بعد أن نزلت للعلم منزلة العلم، وقد ادعى النائيني (قده) هذه الدعوى في مطلق أدلة الحجية في مقام تأسيس الأصل حيث قال: بأن أي دليل يدل على حجية الظن فهو حاكم على المطلقات و العمومات الناهية عن العمل بالظن، كما في قوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم). وقد اعترضنا هناك على هذا الكلام باعتراضين، كلاهما قد تقدم.

الاعتراض الأول: هو على أصل دعوى حاكمية أدلة الحجية على هذه المطلقات، حيث ذكرنا أن هذه المطلقات إما أن يكون مفادها نفى الحجية، أو شيء آخر مترتب على نفى الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٥

فإن كان مفادها نفى الحجية لغير العلم، فتكون في عرض دليل إثبات الحجية، فأحدهما ينفي الحجية، والآخر يثبتها، وهذا هو معنى التعارض بينهما، فإن كلا المدلولين موضوعهما ذات الظن، إذاً فلا معنى لحكومه أحدهما على الآخر، لأنهما في رتبة واحدة. وإن كان مفاد هذه المطلقات أمر مترتب على نفى الحجية كما لو قال: (إذا لم يكن هذا حجة فلا تعمل به)، إذاً فهي تصلح للردع عنها، لأنها مترتبة على عدم الحجية كما هو واضح، فإن مفاد هذا القول حينئذ يكون محكوماً لكل ما يدل على الحجية، ولا يعقل أن يكون رادعاً، لأنه فرع عدم الحجية.

الاعتراض الثاني: على حجية دليل السيرة العقلانية، إذ يقال إنه لا معنى لأن يكون دليل السيرة العقلانية حاكماً حتى لو سلمنا بحكومه الأدلة اللفظية للحجية، لأن معنى الحاكمية هو التصرف بالإلغاء، أو إعمال المولوية في موضوع دليل المحكوم إنشاءً و تعبداً، و حينئذ يقال: إنما تكون هذه الحاكمية معقولة فيما إذا كان هذا الدليل الحاكم المتصرف دليلاً من قبل نفس المشرع للدليل المحكوم، لأن موضوع دليل كل شارع يرتبط بذلك الشارع، و هنا في المقام، حيث إن دليل الحجية هو السيرة العقلانية، إذاً فلا يعقل أن تكون مباشرة حاكمية على الآيات الناهية عن العمل بالظن، لأنه لا يعقل للعلاء بما هم عقلاء التصرف في موضوع حكم الشارع. و أما إذا أريد جعل إمضاء الشارع للسيرة حاكماً و متصرفاً في هذه الآيات الناهية، فهذا صحيح، إلا أن الكلام لم يتم بعد في ثبوت هذا الإمضاء و كيفية استكشافه، إذ لو ثبت هذا الإمضاء لكان معناه القطع بحجية خبر الثقة، سواء كان مفاد الحجية بلسان جعل العلمية، أو أي لسان آخر، و مع ثبوتها لا يبقى كلام، لأنه قد يقال: إن هذا الإمضاء

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٦

فرع عدم الردع، و الحال أن السيرة مردوع عنها كما يدعى، إذاً، فعلاج المشكلة بدعوى حكومه دليل حجية الخبر على تلك المطلقات غير تام.

المسلك الثاني: و هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) في مقام الجواب عن إشكال رادعية المطلقات عن السيرة [١٠٧]. و حاصل هذا الجواب هو، أن هذه الرادعية مستحيلة، لاستلزامها الدور، و ذلك لأن رادعية المطلقات و العمومات عن السيرة، متوقفة على أن لا تكون السيرة مخصصة لهذه المطلقات، إذ لو كانت السيرة مخصصة لها، فحينئذ لا تكون المطلقات رادعة، و عدم كون السيرة مخصصة للمطلقات متوقف على كون العمومات رادعة عنها، إذ لو لم تكن رادعة لكانت السيرة مخصصة، إذاً توقفت الرادعية على نفسها.

ثم إن الآخوند (قده) أورد على نفسه دوراً آخر، حيث تخيل أن مخصصة السيرة للمطلقات هي أيضاً تستلزم الدور، و إن كان مقتضى برهانه على استحالة رادعية المطلقات بالدور، مقتضاه، أن يلتزم بالمخصصة، و كون السيرة مخصصة، لكن انسياقاً مع تفكيره خيل له أن مخصصة السيرة للمطلقات هي أيضاً دورية، لأن مخصصة السيرة للمطلقات متوقف على عدم رادعية المطلقات، و عدم رادعية المطلقات متوقف على مخصصة السيرة لها، و حينئذ، تكون نتيجة هذين الدورين امتناع الرادعية، و امتناع المخصصة.

و من هنا وجد اتجاهان في مدرسة الكفاية، أحدهما: مبنى على الدور الأول دون الثاني، و الاتجاه الآخر مبنى على الدور الثاني دون الأول، و الجواب عن هذا يقع في نقطتين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٧

النقطة الأولى: في علاج واقع هذا الدور المدعى من الجانبين.

النقطة الثانية: في علاج الموقفين اللذين انبثقا من مسلك صاحب الكفاية (قده).

أمّا النقطة الأولى: فإنه إذا مشينا على طرز تفكير صاحب الكفاية فسوف نواجه متناقضات كثيرة، إذ كما يمكن أن نبرهن على أن الرادعية مستحيلة الوقوع، لأنها دورية، فكذلك و بنفس البيان يمكن أن نبرهن على أن عدم الرادعية هو أيضاً دورى، و حينئذٍ يستحيل تحققها أيضاً، فإذا استحالة معاً، فهذا معناه: ارتفاع النقيضين و هو محال، و هذا يشير إلى وجود مغالطات في هذا المسلك، هي التي أنتجت هذه النتيجة.

و أمّا إثبات أن عدم الرادعية دورى فهو أن يقال: إن الرادعية بحسب تصور صاحب الكفاية موقوفة على عدم تخصيص السيرة للآيات، و عدم تخصيصها موقوف على الرادعية، و لكن حينئذٍ كذلك نقول: إن عدم الرادعية موقوف على تخصيص السيرة للآيات، لأن نقيض كل معلول هو معلول لنقيض علته لا محالة، فإذا كانت الرادعية معلولة لعدم التخصيص كما أفاده صاحب الكفاية (قده)، إذاً نقيض الرادعية، و هو عدم الرادعية، معلول لنقيض علته الرادعية الذي هو التخصيص، فإن الرادعية كانت معلولة لعدم التخصيص، إذاً فعدم الرادعية معلول للتخصيص، إذاً فهذان موقفان موازيان للموقفين اللذين ذكرهما صاحب الكفاية، و بهذا صار عدم الردع دورياً أيضاً، و بهذا يرتفع النقيضان، لأن صاحب الكفاية قال في التوقف الثاني: إن الرادعية موقوفة على عدم التخصيص، و عدم التخصيص موقوف على الرادعية، فإذا كان عدم الردع موقوف على التخصيص، و التخصيص

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٨

معلول لعدم الردع، فيلزم الدور، إذاً فقد صار عدم الردع دورياً أيضاً، و هذا التوقف الثاني الذي أبرزناه نحن هو مستنبط من نفس التوقف الثاني الذي أبرزه صاحب الكفاية، وعليه: يرتفع النقيضان و هو مستحيل، و بهذا تنكشف المغالطة التي وقع فيها هؤلاء الأعلام و التي حاصله. إن هؤلاء كأنهم يتصورون أنه في باب الدور المستحيل هو وجود ما يتوقف على نفسه، لا نفس توقف الشيء على نفسه، بينما المستحيل هو نفس توقف الشيء على نفسه، فهنا عندنا قضيتان في باب الدور، فحينما نقول: إن أ معلول ل- ب و ب معلول أ فهنا قضيتان، القضية الأولى: هي نفس هذا التوقف، و العلاقة الاثنية كما نقول: هذا متوقف على ذاك، و ذاك متوقف على هذا، و هذه القضية ليس فيها نظر لوجود أ أو ب، و إنما يتحدث فيها عن علاقة اثنية و توقف أحدهما على الآخر من دون النظر إلى وجودهما و عدمه.

و القضية الثانية: هي أن يقال: إن أ موجود في الخارج أو ب موجود في الخارج، فنريد أن نعرف أن المستحيل هل هو خصوص الأول أو الثاني؟. و كأن طرز تفكيرهم بغض النظر عن الأولى، كأنه يفرض التوقف و يقول: إن معنى الاستحالة هو امتناع ألف لأنه لا يوجد إلّا إذا وجد، فكأن استحالة الدور معناها: استحالة القضية الثانية، و حينئذٍ ننع في المغالطة، لأنه سوف نقبل أن الرادعية موقوفة على عدم التخصيص، و عدم التخصيص موقوف على الرادعية، و لما كان هو لا يقبل الثانية فيقول: الرادعية لا توجد في الخارج، و حينئذٍ، يأتي الدور الثاني من جهة عدم الرادعية، فنقول: إن عدم الرادعية لا يحقق و يرتفع النقيضان، بينما واقع المطلب هو، أن القضية الأولى مستحيلة قبل الوصول إلى الثانية، فإذا عرفت أن استحالة الأولى بالدور يكون باطلاً، فلا يمكن القول: بأن هذا متوقف على ذاك، و ذاك متوقف على هذا.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٤٩

و نحن دائماً حينما نريد أن نثبت حقيقة ما باستحالة الدور، نقول: لو لم تكن هذه الحقيقة ثابتة للزم توقف الشيء على نفسه، أو لم يوجد هنا واجب بالذات، للزم توقف الشيء على نفسه، و اللازم باطل فالملزوم مثله، أو المقدم باطل فالتالى مثله، و هو مستحيل، إذًا، هذه الحقيقة ثابتة، لا أننا نقول: الشيء يتوقف على نفسه، إذًا لا يوجد، فالدور يستخدم بالطريقة الأولى لا بالطريقة الثانية. إذًا، ففي المقام لا- بد من حل أصل هذه الشبهة، فيقال: الشيء لم يتوقف على نفسه، فالردع لا يتوقف على نفسه، و التخصيص لا يتوقف على نفسه، إذًا، لا بد من إبطال التوقف فى نفسه و حينئذ يقال: إن الدور غير موجود لا فى جانب التخصيص، و لا فى جانب الرادعية.

و توضيحه: هو أن مخصصة السيرة الآيات، عبارة عن مبطلية السيرة لحجية الإطلاق فى الآيات، و هذا ما يسمّى تخصيصاً، و هذه المبطلية إنما تتحقق بلحاظ كاشفية السير الوجدانية عن بطلان مفاد إطلاق الآيات، حيث إن السيرة لها كاشفية وجدانية لا تعبدية فهى كاشف وجدانى بالتقريب الذى تقدم فى بحث حجية السيرة.

إذًا فمرجع مخصصة السيرة إلى كاشفية السيرة عن ثبوت مفادها و بطلان مفاد إطلاق الآيات.

و حينئذ نقول: إن السيرة على فرض كونها مخصصة، فتارة يدعى بأنها من القرائن المتصلة، باعتبار دعوى أن السيرة قرينة لبيها ارتكازية، و ارتكازيتها هذه باعتبار دعوى حضورها دائماً فى عقل العرف، و بهذا الاعتبار تكون متصلة بالخطاب بحيث يترتب عليها ما يترتب على القرينة المتصلة كما هو الحال فى سائر الارتكازات التى تبلغ مرتبة القرينية.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٠

و تارة أخرى يقال: إن السيرة على فرض مخصصيتها، فهى من قبيل المخصص المنفصل لا المتصل، و حينئذ فإن بنى على الأول، فهذا يعنى أنها تكون مانعة عن انعقاد أصل الظهور، و الإطلاق فى الآيه، لأن القرينة المتصلة أو ما يصلح أن يكون قرينة متصلة، يمنع عن انعقاد أصل الظهور، و حينئذ يقال: بأن مخصصة السيرة للآيات الرادعة غير موقوف على شيء أكثر من أصل وجود السيرة نفسها، لأن مجرد وجودها عبارة عن وجود ارتكاز عرفى متصل، سواء ردع عنه أو لم يردع، لأن الارتكاز موجود، و هو يشكل قرينة متصلة، فيمنع عن انعقاد الإطلاق فى الآيه، إذًا، فمخصصة السيرة لا تتوقف إلّا على وجود السيرة، و لا يصح القول: إن المخصصة موقوفة على عدم الرادعية عن السيرة، و إنما يقال هذا: فيما إذا توقفت المخصصة للسيرة على حجية السيرة، بينما هنا عرفنا أن مخصصيتها غير موقوفة على حجيتها، بل هى موقوفة على أصل وجودها بما هى ارتكاز عرفى عقلانى متصل بخطاب المولى، و وجود السيرة غير موقوف على حجيتها، إذًا، فهنا لا دور، لأن مخصصة السيرة معناها: مبطلية السيرة لحجية إطلاق الآيه، و هذه السيرة بوجودها التكوينية يبطل ظهور الآيه، فلا- ينعقد للآيه ظهور فى الإطلاق، إذًا، فوجود السيرة علة لمخصصة السيرة، و عليه: فإدخال حساب عدم الردع يكون بلا موجب، و بهذا ينتفى التوقف الدورى المزبور، و حينئذ تتعين المخصصة، و يتعين عدم الرادعية، لأن السيرة موجودة تكويناً، و وجودها هذا يمنع عن انعقاد الإطلاق، و بهذا ينتفى الرادع، إذ لا رادع إلّا إطلاق الآيه و هو منتف تكويناً، و حينئذ تكون السيرة غير مردوع عنها، فتكون حجة تكشف عن حجية خبر الواحد.

و إن بنى على الثانى، و هو كون السيرة من قبيل المخصص المنفصل، فلا تكون حينئذ مانعة بوجودها هذا عن انعقاد الظهور للآيه

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥١

فى الإطلاق، بحيث لو فرض أنها مخصصة، فتكون من قبيل التخصيص بالمنفصل، بمعنى أنها ترفع حجية الإطلاق لا أصل الظهور الإطلاقي، حينئذ، لا تكون هذه السيرة بوجودها التكوينية مخصصة للآيه الرادعة، لأن هذا لا يمنع عن انعقاد الإطلاق، و إنما تكون مخصصة باعتبار حجيتها و إمضاء الشارع لها، و حينئذ تكون مخصصة لإطلاق الآيه الرادعة.

و حينئذ، هل صحيح ما يقال: من أن المخصصة موقوفة على عدم الردع؟

و قد عرفنا هنا أن المخصصة موقوفة على حجية السيرة و كاشفيتها، و لا يكفى فى تحقق المخصصة نفس و ذات وجود السيرة، بل لا

بد من حجيتها، و حيث إن كاشفيتها و حجيتها فرع عدم الردع، حينئذ تأتي شبهة الدور.

لكن هنا ينبغي أن نسأل: إذ تارة نبني على أن كاشفية السيرة و حجيتها موقوف على عدم وجود ما يدل على الردع بالدلالة العرفية، سواء أ كانت الدلالة معتبرة و حجة أو لم تكن، أي إن حجية السيرة و كاشفيتها منوطه بعدم وجود ما يدل على الردع بحيث لو وجد ما يدل على الردع و لو بدلالة غير معتبرة، فالسيرة لا تكون حجة على ما عرفت في بحث السيرة، حيث قلنا هناك: إنه إذا ورد في أخبار ضعيفة ما يدل على الردع عن السيرة، حينئذ لا تكون السيرة حجة، لأن حجيتها باعتبار كشفها عن أوضاع الشارع، و إمضاؤه لها يستكشف من عدم الردع عنها، إذاً فلا بد من إحراز عدم الردع، و الأخبار الضعيفة تكشف عن احتمال الردع، فهي تنافي عدم الردع إذاً، فإذا قلنا بذلك، حينئذ يقال: بأن مخصصة السيرة فرع كاشفيتها، و كاشفيتها فرع عدم وجود مطلق ما يدل على الردع، و المفروض أنه يوجد ما يدل على

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٢

الردع، لأن إطلاق الآية في نفسه يدل على الردع، و أن ظهور الآية انعقد على الردع، إذاً، فالمخصصة منتفية بانتفاء علتها من دون أن تصل النوبة إلى الدور، لأن المخصصة هنا بملاك كاشفية السيرة، و كاشفيتها موقوفة على عدم الردع، و عدم الردع غير موقوف على مخصصة السيرة، بل هو موقوف على عدم وجود ردع و لو غير معتبر، و الردع موجود، إذاً فالتوقف ليس دورياً. و بهذا يتعين أن لا تكون السيرة مخصصة، فيبطل الاستدلال بالسيرة.

و أما إذا بنى على أن كاشفية السيرة موقوفة على عدم الدليل المعتبر من قبل الشارع على الردع، فمعنى هذا، أن مخصصة السيرة موقوفة على كاشفيتها، و كاشفيتها موقوفة على عدم وجود ما يدل على الردع بنحو معتبر، حينئذ، هنا تستحكم شبهة الدور، إذ يقال: إن مخصصة السيرة موقوفة على عدم كاشفيتها، و كاشفيتها موقوفة على عدم وجود دليل معتبر، و الذي يهدم اعتبارية الدليل هو نفس السيرة، إذاً، عدم وجود الدليل المعتبر موقوف على مخصصة السيرة و كاشفيتها، فيلزم الدور.

و لكن رغم هذا فالشبهه غير صحيحه، و ذلك لأن كاشفية السيرة بحسب الحقيقة شبه البرهان الإني، يكشف العلة من المعلول، لأن ملاك كاشفية السيرة هو استكشاف الإمضاء من عدم الردع، فالإمضاء بمثابة العلة، و عدم الردع هو المعلول، و البرهان الإني هو، كاشفية السيرة، فالذي يكشف الإمضاء هو عدم الردع، و هو ذاك العدم الذي يكون معلولاً لإمضاء الشارع، لا عدم الردع الناشئ من نفس حجية السيرة، إذ من الواضح أن تلك الحصه من العدم ليست معلولة للإمضاء لتكشف عن الإمضاء، و البرهان الإني إنما يستكشف العلة من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٣

معلولها لا من معلول آخر غيرها، فالذي يكشف عن وجود النار هو الاحتراق الناري، لا الكهربائي مثلاً، فعدم الردع الذي يكشف عن واقع الإمضاء هو الذي يكشف عن الإمضاء، إذاً، فملاك كاشفية السيرة إنما هو في حصه خاصه من عدم الردع، أي عدم الردع الثابت بقطع النظر عن السيرة و كاشفيتها.

و بقطع النظر عن السيرة و كاشفيتها، عدم الردع غير ثابت، بل الردع ثابت، إذاً فالسيرة لا تكون ثابتة و مخصصة، فعدم الردع لا يكشف به الإمضاء مهما كان سببه، بينما السيرة تكشف عن عدم ردع ناشئ من الشارع، فمخصصة السيرة فرع كاشفيتها، و كاشفيتها فرع إنيتها، أي إن كاشفيتها إنية، إذاً فلا دور، لأن عدم الردع الناشئ من الإمضاء عبارة أخرى عن عدم الردع الثابت، بقطع النظر عن حجية السيرة، و هذا العدم يثبت إذا لم يقيم حجة على الردع، و المفروض أنه أقام حجة عليه.

و بهذا يثبت عدم دورية المخصصة، و يثبت أنه لا مخصصة، و تتعين الرادعية، و بهذا يتبرهن عدم الدورية في الشقوق الثلاثة. و أما الرادعية، فأيضاً لا تتوقف على نفسها، بخلاف ما تصوره صاحب الكفاية (قده)، فإننا هنا نفرض نفس التقديرات الثلاثة المتقدمة. فتارة نفرض أن رادعية الآيات و مبطلتها لحجية السيرة تكون باعتبارها قرينه لبيه متصله و حينئذ رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على

عدم كون السيرة ارتكازاً لياً متصلًا، لا على مخصصة السيرة، فالسيرة سواء كانت مخصصة أو لا، إذا فرض كونها ارتكازاً لياً متصلًا بالآيات، فسوف تكون هادمة لرادعية الآيات و إطلاقها، إذاً رادعية الآيات و إطلاقها يكون موقوفاً على عدم وجود قرينه متصله، بما في

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٤

ذلك أصل السيرة فإنها قرينه متصله، و هذا معناه: إن رادعية الآيات تتوقف على عدم وجود السيرة، لا عدم مخصصة السيرة، فالتوقف الأول الذي يدعيه الآخوند (قده) غير صحيح، بل الصحيح بناء على أن مخصصة السيرة من باب القرينه المتصلة-، كون رادعية الآيات موقوفة على عدم وجود نفس السيرة، و حينئذ لا دور.

و أخرى: يفرض أن السيرة مخصص منفصل لا متصل، و بنينا على أن حجيه السيرة موقوفة على عدم ورود مطلق ما يدل على الردع و لو لم يكن حجة، حينئذ، من الواضح أن رادعية الآيات و مبطلتها لحجيه السيرة لا يتوقف على إبطال مخصصة السيرة، إذ هي لا تخرج عن كونها بياناً للردع، سواء كانت مخصصة أو لا، حجة أو لا، و قد فرض أن مجرد صدور بيان للردع يكفي لإبطال حجيه السيرة، إذاً، فلا تكون رادعية الآيات متوقفة على عدم مخصصة السيرة، بل رادعتها موقوفة على وجود هذه الآيات، سواء بقيت على الحجية أو لا.

و ثالثة: نفرض أننا بنينا على المبنى الثالث، و هو أن السيرة مخصص منفصل و أن حجيتها تتوقف على عدم صدور بيان معتبر من الشارع على الردع، و حينئذ، هنا لا بد من القول: إن رادعية الآيات و مسقطيتها لحجيه السيرة فرع حجية إطلاق الآيه، لكونه بياناً معتبراً على الردع، فرادعية الآيات حجية إطلاق الآيه، و حجية إطلاق الآيه لا يتوقف على أكثر من أمرين.

أحدهما: انعقاد الظهور في الآيه، و هو موجود، لأن المفروض أن السيرة ليست بمثابة المخصص المتصل، بل هي بمثابة المخصص المنفصل، و المنفصل لا يمنع من انعقاد الظهور.

ثانيهما: هو عدم العلم بكذب إطلاق الآيه، لأن أصالة الإطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٥

إنما تجرى مع عدم العلم بالكذب، و من الواضح أن العقل و العقلاء إنما يحكمون باشتراط عدم العلم بالكذب، بمعنى أنه لا تجتمع حجيه الإطلاق و الحكم الظاهري مع العلم بالبطان و المخالفه، لأنه مع العلم بالمخالفة و الحكم الظاهري يستحيل اجتماعهما، و من الواضح أن هذا غير محقق في المقام، إذ بعد فرض أن حجيه الإطلاق بنفسها تبطل حجيه السيرة، إذاً سوف لن تجتمع حجيه الإطلاق في الآيه مع العلم ببطانها، لأن العلم ببطان مفاد الآيه ينشأ من السيرة، و المفروض أن الآيه إذا أصبحت حجة سوف تبطل كاشفيه السيرة، و حينئذ لا يحصل العلم ببطان الإطلاق في الآيه ما دام هذا الإطلاق حجة، إذاً، فلا محذور في حجيه إطلاق الآيه، و إنما المحذور أن تجتمع حجيه إطلاق الآيه مع العلم ببطان الحجيه فيها، و نكتة رافعية المبطله هو الملاك في عدم اجتماع هذين الأمرين، إذاً فلا دور، حيث إن رادعية الآيه موقوفة على انعقاد الظهور و عدم العلم بكذبه، بمعنى أنه لا- تجتمع الحجيه مع العلم بالبطان، و هذا حاصل بركة أن الحجيه في الدليل الرادع متى ثبتت رفعت كاشفيه السيرة، إذاً فلا دور.

هذا حاصل ما يقال في حل دوريه رادعية الآيات و مخصصة السيرة.

النقطة الثانية: هي في معالجه كلا المسلكين المنبثقين عن مدرسه صاحب الكفايه (قده)، حيث ذكرنا هناك، أن أحد المسلكين يقدم مخصصة السيرة على رادعية الآيات، و المسلك الآخر يقدم رادعية الآيات على مخصصة السيرة.

أما المسلك الأول، الذي يقدم مخصصة السيرة على رادعية الآيات، فله تربيان.

التقريب الأول: و هو أن تقديم الرادعية يلزم منه الدور، بينما

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٦

مخصصة السيرة لا تتوقف على عدم الرادعية، بل يكفي في مخصصيتها عدم العلم برادعية الآيات، فإن كل سيرة لم يعلم الردع عنها تكون حجة، إذا فالرادعية وحدها دورية، و على هذا تتعين مخصصة السيرة.

و هذا الكلام غير تام لوجه.

الوجه الأول: هو أن نلتزم بأن رادعية الآيات ليست دورية كما عرفت.

الوجه الثاني: هو أننا لا نلتزم بما ذكره من إبطال دورية المخصصة، بدعوى أن مخصصة السيرة ليست موقوفة على عدم الرادعية، بل على عدم العلم بالردع، فإن هذا غير تام، على ما أوضحناه في بحث حجية السيرة، حيث ذكرنا أن كاشفية السيرة ليست إلا بلحاظ كونها دليلاً قطعياً على إمضاء الشارع، و دليليتها على إمضاء الشارع فرع إحراز عدم الردع، إذ مع إحرازه يستكشف إنياً من عدم الردع ثبوت الإمضاء، إذ يقال: لو لم يمض لردع، و أما إذا احتمل الردع فلا يمكن استكشاف الإمضاء من السيرة، و ما لم يستكشف إمضاء الشارع، فالسيرة لا حجية لها، فإن عمل العقلاء بما هو عمل العقلاء لا حجية فيه، لعدم مولوية العقلاء، و إن كان حكم العقل بما هو، حجة، لكن هذا غير إعمال العقلاء، فإنهم لا مولوية لهم بما هم عقلاء كما عرفت آنفاً، و كشف السيرة عن إمضاء العقلاء لا يعطيها الحجية، و إنما تكون حجة إذا كشفت عن إمضاء المولى الحقيقي، و كاشفيتها هذه فرع إحراز عدم الردع، فمع الشك يشك في الإمضاء، إذا فقوله: إن التخصيص يتوقف على عدم العلم بالردع غير تام.

الوجه الثالث: و هو أنه لو سلم بأن التخصيص متوقف على عدم العلم بالردع، و قد فرض في جانب دورية الردع، أن الردع يتوقف على

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٧

عدم التخصيص، إذا فعدم العلم بالردع يتوقف على عدم العلم بالتخصيص، فإذا كان الردع يتوقف على عدم التخصيص، إذا، فعدم العلم بالردع يتوقف على عدم العلم بالتخصيص، و ينتج ذلك، أن التخصيص يكون متوقفاً على عدم العلم بعدم التخصيص، أي الشك في التخصيص، و هو مستحيل لاستحالة توقف الشيء على العلم أو عدم العلم بشخص ذلك الشيء، و هذا يشبه الدور نتيجة، و إن لم يكن دوراً حقيقة.

و الحاصل: أن المخصصة بحسب اعتراف الآخوند (قده) متوقفة على عدم العلم بالردع، و هذا الردع قد اعترف هو نفسه بأنه متوقف على عدم التخصيص، إذا، فعدم العلم بالردع متوقف على عدم العلم بعدم التخصيص، و هذا ينتج أن التخصيص يتوقف على عدم العلم بعدم التخصيص، و هو يشبه الدور كما عرفت.

و كل هذا الكلام غير تام، بل هو مغالطات، و قد ذكرنا حل هذه المغالطة في النقطة الأولى، إذا، فإبطاله للرادعية و إثباته للمخصصة لا يرجع إلى محصل.

التقريب الثاني: لتقديم المخصصة على الرادعية، و هو أن يقال: إن المقام من باب خاص متقدم، و عام متأخر، و يدور الأمر بين ناسخية العام المتأخر، و مخصصة الخاص المتقدم، و المبني في ذلك على مخصصة الخاص المتقدم.

و توضيحه: هو أنه توجد هنا سيرة عقلائية هي، دليلنا على الحجية، و هذه السيرة متوقفة على العمومات، لوضوح انعقادها على العمل بخبر الثقة قبل نزول الكتاب و الآيات، و هذا معناه: أن دليل السيرة متقدم على العمومات، إذا، فهذا خاص متقدم، و الآيات الناهية عن

العمل بالظن الشاملة بعمومها للخبر المنتج ظناً، هي بمثابة عام

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٨

متأخر، فيدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً و هو المطلوب، أو كون العام المتأخر ناسخاً للخاص، باعتبار أن هذا الخاص إلى ما قبل مجيء العام و الآيات كان مفاده ثابتاً و معمولاً به، إذاً فلا يحتمل بطلان الخاص من الأول، فلو كان العام و الآيات شاملة لخبر الثقة، فهذا معناه: نسخ مفاد السيرة بعد فرض ثبوتها فترة من الزمن على العمل بالخبر دون أن يردع عنها، و حينئذٍ، فالأمر يدور بين

التخصيص و النسخ، و متى دار الأمر بين هذين الأمرين على هذا الوجه، يبنى على التخصيص، إذًا، فيبنى في المقام على مخصصة السيرة للآيات الرادعة.

و هذا المطلب يتوقف لا- محاله، على أن يفترض أن السيرة مرّ عليها زمن و لم يردع عنها مع تمكن المولى من الردع عنها بوجه من الوجوه.

و أمّا إذا فرض أنّ مثل هذا الزمن لم يمض على السيرة خصوصاً بلحاظ الآيات المكينة التي قد يستدل بها على الردع عن العمل بالظن مع احتمال أنّ هذا الردع كان موجوداً في أول أوقات الإمكان العرفي للمولى، فحينئذٍ لا يمكن أن يقال: بأنّ السيرة ثبت مفادها فترة زمنية ليدور الأمر بين النسخ و التخصيص.

إذًا، هذا البيان يحتاج إلى تنقيح هذه الفرضية، و هي كون السيرة قد سكت عنها فترة من الزمن مع إمكان الردع عنها. و بعد افتراض هذا، حينئذٍ يرد على هذا البيان، أنّه لا يمكن أن يطبق على هذا المورد هذه الكبرى، و هي أنّه متى ما دار الأمر بين مخصصة الخاص المتقدم، و ناسخية العام المتأخر فإنّه يبنى على التخصيص، فهذه الكبرى ذات نكتة لا تنطبق على محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٥٩

و توضيحه: هو أن نكتة هذه الكبرى هي، أنّه في موارد الخاص المتقدم، و العام المتأخر، يقع تعارض بين الإطلاق الأزمانى للخاص المتقدم، و الإطلاق الأفرادى للعام المتأخر، لأنّه إذا كان الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر، فيجب رفع اليد عن الإطلاق الأفرادى للعام المتأخر، و إن كان العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم، إذًا، فيجب رفع اليد عن الإطلاق الأزمانى للخاص المتقدم، إذًا، فهناك إطلاقان، أزمانى في الخاص المتقدم، و آخر أفرادى في العام المتأخر، و حينئذٍ، تصل النوبة لترجيح أحدهما على الآخر، فيقال: إنّ الإطلاق الأزمانى أقوى من الإطلاق الأفرادى و لأنّ شيوع التخصيص في الشرع، و ندره النسخ و بعده عن الأذهان العرفية و التشريعية يوجب أقوائية الإطلاق الأزمانى، و حينئذٍ، يقدم الإطلاق الأزمانى للخاص، و معنى تقديمه هو، الأخذ بالخاص، و جعله مخصصاً للعام المتأخر تحفظاً على إطلاقه الأزمانى، هذه هي نكتة هذه الكبرى.

و هذه النكتة، إنّما تنطبق في خاص متقدم يكون من قبيل الدليل اللفظى الذى له إطلاق أزمانى كما في قوله (أكرم زيداً)، ثم يقول: لا- تكرم بنى فلان، حينئذٍ يقال: بأنّ الإطلاق الأزمانى (لأكرم زيداً) يعارض مع الإطلاق الأفرادى لقول: (لا تكرم بنى فلان)، فهذه المعارضة في الأدلة اللفظية واردة، لكن في محل الكلام، فإنّ الخاص المتقدم هو السيرة، و السيرة دليل لبي، و الدليل اللبى إنّما يدل على الحجى باعتبار كشفه عن الإمضاء، و الإمضاء إنّما يكشف عنه بتوسط عدم الردع، و من الواضح أنّ عدم الردع في كل زمان إنّما يكشف كشافاً عقلياً، أو أنّه بظهور الحال يكشف عن الإمضاء بمقدار ذلك الزمان لا- أكثر، إذًا، فليس لعدم الردع بيان و إطلاق أزمانى ليقال: إنّنا نتمسك بإطلاقه، بل عدم الردع هو، عدم الردع، لا بيان لعدمه، إذ لم يصدر من الشارع بيان لعدم الردع ليمسك بإطلاقه، كما أنّه لا إطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٠

أزمانى في دليل عدم الردع لأكثر من مقدار متيقن، وعليه: فلا معارض للإطلاق الأفرادى في العام المتأخر لكى يقع التعارض بينهما و نقدم أحدهما على الآخر كم قيل، بل لا تصل النوبة إلى هذا.

نعم إذا افترض أنّ الظهور الحالى للإمضاء الذى كان أحد مدارك حجية السيرة فيما سبق، كان له سعة بقدر ما للارتكاز من سعة في عمود الزمان بحيث كان له نظر إلى تمام عمود الزمان، حينئذٍ، لا بأس بهذا الإطلاق.

لكن هذا غير مسلم، لأنّ غاية ما تعنيه حال المولى حينما يسكت عن شيء، يعنى أنّه فعلاً يقره، أمّا أنّه سوف يبقى مقرأً له إلى الأبد، فلا، إذ مثل هذا ليس للمولى ظهور حال يقتضيه، إذًا، فتطبيق الكبرى في المقام غير صحيح.

التقريب الثالث: هو أن يقال: إنّ لو سلّمنا بالتعارض بين الناسخية و المخصصة، أى إنّنا إذا قلنا بدوران الأمر بين الخاص المتقدم

مخصصاً، وكون العام المتأخر ناسخاً، و نغض النظر عن نكتة تقدم التخصيص على النسخ، و نفرض أنّهما متكافئان يسقط حينئذٍ إطلاق الخاص المقتضى للتخصيص مع إطلاق العام المقتضى للنسخ، و حينئذٍ نرجع إلى الأصول العملية، و حينئذٍ مقتضى استصحاب بقاء الحجية، هو حجية خبر الواحد، لأنّ المفروض أنّ السيرة كانت قد انعقدت على حجيتها، ثم بعد ذلك جاءت الآيات، و حينئذٍ وقع الإشكال، فدار الأمر بين المخصصة و الناسخية و تساقط حينئذٍ، يجرى استصحاب الحجية، لأننا نشك في النسخ و عدمه، فنستصحب عدم النسخ.

و هذا البيان يتوقف أولاً: على تلك الفرضية المتقدمة، و هي أن تكون السيرة قد استمرت فترة كان بالإمكان الردع عنها، و مع ذلك لم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦١

يردع عنها بحيث كان عدم الردع هذا يكشف عن الإمضاء، فتكون حجيتها متيقنة حدوداً.

و يتوقف ثانياً: على دعوى التساوي بين احتمال المخصصة و احتمال الناسخية، و أما إذا قلنا بتعيين الناسخية لما عرفت آنفاً من أنّ الخاص ليس له إطلاق أزمانى، بينما العام له إطلاق أفرادى فإنه حينئذٍ يقدم إطلاق العام للأفرادى، إذ ليس في مقابلة إطلاق أزمانى للخاص المتقدم، فإذا تم هذا و ذاك، فإنه يكون لهذا التقريب صورة، لكنها صورة مشوشة تبقى محل إشكال، لأن الاستصحاب ليس له دليل إلا الروايات التي تثبت حجيتها بدليل حجية خبر الواحد، و حينئذٍ، إثبات الحجية بالاستصحاب يكون دورياً، لأن دليل حجية الاستصحاب هو خبر الواحد نفسه فلا يعقل التمسك به لإثبات حجيته كما هو واضح، اللهم إلا أن يقال: بأن استصحاب عدم النسخ بالخصوص، دليله الإجماع القطعى التبعدى، و حينئذٍ لا- يحتاج إلى صحيحة زرارة في حجيته، و حينئذٍ، لا- بأس بالتمسك بالاستصحاب.

التقريب الرابع: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) [١٠٨].

و حاصله: أنّ الردع عن السيرة إنّما كان بظهور الآية الرادعة، و الدليل على حجية هذا الظهور ليس إلا السيرة، و لا يعقل انعقاد سيرتين و بناءين عمليين من العقلاء على العمل بخبر الواحد الثقة، و الظهور المذكور، لأنه انعقاد على أمرين متناقضين فلو سلم قيام السيرة على العمل بخبر الثقة، فمعناه: حينئذٍ، أنه لا سيرة على العمل بهذا الظهور، إذ لا دليل على حجية هذا الظهور لكى يكون رادعاً عن العمل بالظهور.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٢

و هذا الكلام غير تام، و ذلك لوضوح أنه لا تنافى بين السيرتين، فإن المراد بالسيرة على العمل بالظهور، يعنى أنّ العقلاء يبنون على استكشاف مراد المولى من ظهور كلامه، أمّا أنّ مراد المولى الذى استكشف من ظاهر كلامه، هل يعملون به خارجاً أو لا؟ فهذا أجنبي عن حجية السيرة على الظهور، إذ ربّما يعصى بعض العقلاء الشارع فى صريح خطابه فى (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ\*)، و فى (وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)، (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى أَحَدٍ مِنْكُمْ مَرَضٌ أَوْ سَفَرٌ أَوْ يَأْتُوا الصَّلَاةَ فَذُكِرُوا لَهُمْ) (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*) مثلاً فى الكشف عن وجوب متعلق هذا الخطاب شرعاً؟ فهذا أجنبي عن حجية السيرة على الظهور.

إذاً، فهناك خلط بين العمل بالسيرة على استكشاف مراد المتكلم من ظهور كلامه، بمعنى حجته فى الكشف، و بين السيرة على تطبيق مراده على كلامه، بمعنى الأخذ بمؤداه و امتثاله، فما هو دليل على حجية الظهور إنّما هو الأول، أى سيرة العقلاء على استكشاف مراد المولى من ظاهر كلامه، و هذا لا- ينافى عملهم خارجاً على خلاف هذا المراد، إذاً، لا تنافى بين السيرتين، و عليه: فهذا التقريب لا يرجع إلى محصل.

المسلك الثانى: و هو مسلك تغليب الرادعية على المخصصة حيث يقال: إنّ السيرة القائمة على العمل بخبر الواحد تسقط عن الحجية



بلحاظ الردع عنها المستفاد من الآيات الناهية عن العمل بالظن، وهذا المطلب له تقريبات عدة، وأهمها تقريبان. التقريب الأول: وهو عكس ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في تقريره الأول لترجيح المخصصة على الرادعية، حيث ذكر هناك، أن الرادعية تستلزم الدور، بينما المخصصة ليست كذلك، فتتعين المخصصة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٣

ولكن هنا يقال عكس ذلك، إذ يقال: إن الرادعية ليست دورية، بخلاف السيرة، فإن مخصصيتها إذا كانت دورية فلا محالة تكون الآيات حجية في إثبات الردع، لأن حجيتها فرع حجية إطلاقها، وردعها إنما يكون بإطلاقها، وحجية إطلاقها ليس فرع عدم مخصصة السيرة ليلزم الدور، بل هو فرع عدم العلم بالتخصيص، إذ يكفي في حجية الإطلاق عدم العلم بالمخصص.

وفي المقام لم يعلم بمخصصة السيرة، وهذا يعني: أن رادعية الآيات متوقفة على عدم العلم بالمخصصة وليس عدم المخصصة واقعاً، وعليه فلا دور في الرادعية، ومعها، يكون إطلاق الآيات حجة، وبذلك يثبت الردع عن السيرة.

وهذا الكلام، تارة يضم إليه التسليم بالدور في طرف المخصصة، خلافاً لصاحب الكفاية، وحينئذ تكون النتيجة هي تعيين الردع عن السيرة بالآيات الناهية عن العمل بالظن، لأن الردع ليس دورياً، وإنما المخصصة هي الدورية.

وأخرى: نريد أن ننفي الدور في طرف الرادعية، ونعمل كما عمل صاحب الكفاية عند ما نفى الدور عن المخصصة، وبيان يشبه بيانه حيث نقول: إن الرادعية موقوفة على عدم العلم بالمخصص، لا على عدم المخصص واقعاً، وحينئذ لا دور في طرفها، وحينئذ، فلو أنكرنا الدور في الطرفين بهذا البيان، فسوف يكون ذلك مثبتاً لعدم حجية الخبر بالسيرة.

وهذا ما حاوله المحقق الأصفهاني (قده)، حيث حاول الجمع بين الاتجاهين، ثم نسب هذه المحاولة إلى صاحب الكفاية (قده) مدعياً أن صاحب الكفاية يريد أن يستنتج من محاولة الجمع بين هذين الاتجاهين ما يفيد القول بحجية خبر الواحد، أي القول بالمخصصة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٤

ومن هنا، اعترض عليه الأصفهاني [١٠٩] وقال: إنه حينما نجمع بين الحجيتين في المقام، ونقول: بأنه كما أن الرادعية موقوفة على عدم العلم بالمخصص، ونحن لا نعلم بالمخصص، إذاً وفردعية الآيات ثابتة، كذلك نقول: إن مخصصة السيرة هي الأخرى موقوفة على عدم العلم بالردع، ونحن لا نعلم بالردع وجداناً، إذاً فحجية السيرة أيضاً تكون ثابتة وحجة في إثبات خبر الواحد، ولكن حيث إن حجية السيرة مع حجية الردع عنها لا يعقل اجتماعهما، إذاً فلا بد من افتراض عدمهما معاً، لعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، فيسقط كل منهما على التأثير، وكأنه لا سيرة ولا آيات رادعة عنها، وحينئذ لا بد وأن نطلب دليلاً آخر على الحجية.

أما هذا البيان الثاني الذي ذكره الأصفهاني (قده)، فهو غير تام من ناحيتين.

الناحية الأولى: هي أنه لم نعرف كيف استفاد الأصفهاني (قده) من كلام صاحب الكفاية محاولة الجمع بين المسلكين حيث ينتج هذا الجمع بينهما القول بحجية خبر الواحد، مع أن عبارة الكفاية ليس فيها ما يشعر بأنه يريد نفي الدور من الطرفين ببيانه، بل عبارة صاحب الكفاية منصرفه لنفي الدور في أحد الطرفين فقط على ما عرفت آنفاً.

الناحية الثانية: هي أن هذا الطرز من التفكير غير صحيح، إذ إنه لا معنى للقول: بأن هذين المتنافيين، مع تمامية المناط في كل منهما، يستحيل وجودهما معاً، فإن هذا الكلام غير تام، وذلك لأن هذا معناه: أن كلا من المتنافيين يكون مانعاً عن الآخر ونافياً له، مع أن مانعية أحد الضدين للآخر غير ممكنة كما يتبين هذا في مبحث الضد، وكما اعترف به هو نفسه، وإنما

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٥

المانع لا بد وأن يرجع إلى مرحلة العلية، بمعنى أن يكون عدم علة أحد الضدين شرطاً في تأثير علة الضد الآخر، إذاً لا بد من تغيير صيغة التوفيق هذه، لأن البناء على صيغة التوفيق الأولى يؤدي إلى مانعية كل منهما عن الآخر وهو دور كما عرفت في مبحث الضد، و

من هنا قيل: بأن ترك أحد الضدين ليس علة في تأثير الضد الآخر.

وإنما الصحيح أن يقال: بأن كلاً منهما متوقف على عدم علة الضد الآخر، وحينئذ لا يتم المناط في كل من الحجيتين، لا أنه يتم و لكن لا يتحقق شيء منهما بسبب التضاد و التمانع بينهما، إذاً فالبيان الثاني ليس صحيحاً.

وإنما الصحيح هو الأول، و هو أن نعكس مراد الكفاية في دورية الرادعية إلى اللادورية فيها، و نعكس عدم دورية المخصصة إلى الدورية فيها، و حينئذ تتعين الرادعية.

و بيان عدم دوريتها يكون بدعوى، أن الرادعية تتوقف على عدم العلم بالمخصص، لا على عدمه واقعاً.

و هذه العبارة لا محصل لها في محل الكلام، لأنّ الاثنية بين المخصص، و العلم بالمخصص، إنّما تتصور في الأدلة اللفظية التي لها مقام ثبوت، و مقام إثبات بنحو قد ينفك أحدهما عن الآخر، كما لو دل الدليل على حرمة الربا، ثم ورد عليه مخصص لفظي يقول: لا ربا بين الوالد و ولده، فهذا المخصص له مقام ثبوت، و مقام إثبات و قد ينفك أحدهما عن الآخر، بأن يصدر بيان عن المعصوم في المخصص و لا نعلم به، حينئذ، في مثل ذلك توجد اثنية بين المخصص و عدم العلم به، و حينئذ يقال: إنّ رادعية الآيات فرع حجية إطلاقها، و حجية إطلاقها متوقف على عدم العلم بالمخصص، أو على عدم المخصص واقعاً، فهذان متغايران في المقام، و حينئذ يقال: بأنه يقدم الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٦

بينما هذه الاثنية لا تتصور في محل الكلام، لأنه هنا ليس المنظور إلّا مخصصة السيرة لإطلاق الآيات، فإننا بقطع النظر عن بقية أدلة الحجية، فإنّ مخصصة السيرة، مقام إثباتها عين مقام ثبوتها، و مقام واقعها عين مقام إحرازها، لأنّ مخصصة السيرة لم تكن باعتبار حجية تعبدية فيها، و إنّما كانت باعتبار كاشفيتها لوجدانية عن إمضاء الشارع لها، و حينئذ، إن تمت هذه الكاشفية، فتكون مساوقة للتخصيص، و التخصيص يكون مساوقاً لعلمنا بالتخصيص، و معنى علمنا بالتخصيص هو نفسه علمنا بأن المولى لم يرد من الإطلاق هذا الفرد.

و إذا لم تتم كاشفية السيرة في الإمضاء، إذاً، لا مخصص حتى بحسب مقام الثبوت، لأنه مجرد عمل العقلاء، و هو ليس حجة ليكون منشأً لاحتمال المخصص، إذاً، فمخصصة السيرة، مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، و مقام واقعها عين مقام وصولها.

فالصحيح هو أن نرجع إلى صيغتنا المتقدمة، و هي أن يقال: إنّ رادعية الآيات فرع حجية إطلاقها، و حجية إطلاقها متقوم بأمرين، أحدهما، تمامية الظهور و انعقاده، و الثاني: هو عدم العلم بالكذب.

إذاً، حجية الإطلاق حكم ظاهري متقوم بركنين، و الركن الأول موجود بحسب الفرض، لأنّ السيرة فرضت مخصصاً منفصلاً، و الركن الثاني: وجوده مبنى على بحث مضي آتفاً، و هو أن الشرط، هل هو عدم العلم بالكذب لو كان حجة؟، بمعنى أن الحجية ينبغي أن لا تجتمع مع العلم بالكذب؟ أو أن الشرط هو أن لا يكون معلوم الكذب حتى لو لم يكن حجة؟.

و قد ذكرنا سابقاً أن العقل و العقلاء إنّما يحكمون بتقديم الحجية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٧

عند عدم اجتماع الحجية مع العلم بالكذب، و يشترطون في جميع الإطلاقات أنه لو كان حجة لما كان معلوم الكذب، فمتى ما صدق هذا الشرط، حينئذ يكون الإطلاق حجة.

و في المقام الأمر كذلك، لأنّ الإطلاق حاله كونه حجة، لا يكون معلوم الكذب، و حينئذ يكون رادعاً عن السيرة، و مع رده لا يبقى دليل على حجية الخبر بحسب الفرض.

نعم مع عدم حجيته، يكون معلوم الكذب، بناء على أن الردع لا يكون إلّا بيان معتبر، و إلّا فإنّ السيرة سوف تجعلنا عالمين بالإمضاء، و حينئذ نقطع بالحجية، إذاً، العلم بالكذب مع الحجية لا وجود له، و يكفينا في صحة هذه الحجية أن لا يكون مع العلم بالحجية علم

بالكذب، إذا فكلا الركنين موجود حينئذٍ.

إذا فرادعية الآيات موقوفة على حجية إطلاقها، و حجية إطلاقها موقوفة على ركنين كما عرفت، و كلاهما موجود، و هذا معنى كون الرادعية ليست دورية.

و هكذا مخصصة السيرة، فقد أوضحنا أنها غير دورية، باعتبار أن مخصصة السيرة فرع كاشفيتها عن الإضاء، و كاشفيتها هذه إنما تكون على طريق البرهان الإني، فالإضاء هو عدم الردع الناشئ من الإضاء، أي عدم الردع بغض النظر عن السيرة، و من المعلوم أنه بقطع النظر عن السيرة لا- يكون عدم الردع ثابتاً، إذاً فمخصصة السيرة باطله، إذاً فالرادعية عللها كلها موجودة، إذاً، فلا دور، لا في جانب المخصصة، و لا في جانب الرادعية، و إنما هناك أمران: أحدهما وجدت علته فوجد، و الآخر لم توجد علته فعدم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٨

التقريب الثاني: لتقديم الرادعية على المخصصة، هو أن يقال: إنَّ المقام من موارد شبهة التراحم بين المقتضى التنجيزي و المقتضى التعليقي و على ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) في حاشيته [١١٠] من أنه يوجد مقتضيان، أحدهما مقتضى تنجيزي، أي إنَّ هذا المقتضى موجود بالفعل، و هو الظهور في الآية، فإنَّ الظهور الإطلاقي في الآية، مقتضى لحجية الإطلاق، و بالتالي هو مقتضى للرادعية، نعم تأثير هذا المقتضى الفعلي موقوف على عدم المانع من مخصص أو مقيد، إذ لو وجد ذلك المانع، فإنه يمنع ذلك المقتضى عن التأثير في مقتضاه، فالتعليق هنا بلحاظ المانع، و أما أصل المقتضى فغير معلق، بل هو منجز و تام، و هذا معنى كون المقتضى تنجيزياً.

و أما في طرف السيرة، فالمقتضى للحجية هو من الأساس تعليقي لا تنجيزي، و حجية السيرة تتبع مقتضياتها، الذي هو عدم الردع، و إلَّا فذات السيرة بما هي، لا تقتضى الحجية، و إنما مقوم الحجية في السيرة إنما هو عدم الردع، إذاً، فالمقتضى للحجية في السيرة هو المعلق، إذ لو فرض تأثير المقتضى للحجية في الآيات الرادعة، لثبت الردع، و لما وجد مقتضى للحجية في جانب السيرة أصلاً.

إذاً فهنا مقتضيان: أحدهما: منجز وجوداً، و الثاني: أصل وجوده معلق على عدم تأثير الأول، و هذا معنى شبهة التراحم بين المقتضى التنجيزي، و المقتضى التعليقي، فلو فرض أن المقتضى التنجيزي أثر أثره، حينئذٍ تصبح الآيات الرادعة حجة، و حينئذٍ لا يبقى وجود للمقتضى التعليقي، لكن لو أن المقتضى التعليقي أثر أثره و أصبحت السيرة حجة، حينئذٍ فالمقتضى التنجيزي الذي هو ذات الظهور

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٦٩

الإطلاقي في الآيات لا- ينثلم، بل يبقى محفوظاً، غاية أنه ابتلى بالمانع عن تأثيره، إذاً، فمقتضى الحجية في جانب الآيات موجود بالفعل، بينما المقتضى الآخر في جانب السيرة غير موجود إلَّا معلقاً على عدم تأثير الأول، و حينئذٍ، في مثله يقدم المقتضى التنجيزي على المقتضى التعليقي، و يؤثر الأول دون الثاني.

أما تأثير الأول، فلأنَّ المقتضى موجود، و المانع مفقود، أما وجود المقتضى، فبأنه من كونه تنجيزياً، إذاً فهو موجود على كل حال. و أما أن المانع مفقود، فلأنه لا يتصور مانع، إلَّا تأثير المقتضى الآخر الذي هو مقتضى الحجية في السيرة، و مانعية مقتضى الحجية في السيرة مستحيل، لأنه دوري، حيث إن مانعية المقتضى التعليقي عن تأثير المقتضى التنجيزي فرع فعلية المقتضى التعليقي، و فعلية التعليقي فرع عدم تأثير المقتضى التنجيزي، و عدم تأثير المقتضى التنجيزي فرع المانعية، إذاً فالمانعية دورية، و بهذا يكون المانع مفقوداً لاستحالة، هذا في جانب المقتضى التنجيزي.

و أمّا المقتضى التعليقي، فتأثيره محال، لأنه دوري، حيث إن تأثيره فرع وجوده، و وجوده فرع عدم تأثير المقتضى التنجيزي، فيدور، هذا ما ذكره الأصفهاني (قده).

ثم إنَّ الأصفهاني (قده) تصدّى لإبطال ما ذكره آنفاً فقال: كما أن تأثير المقتضى التعليقي دوري، فأيضاً تأثير المقتضى التنجيزي هو الآخر دوري، ذلك لأنَّ تأثير المقتضى التنجيزي لا- يكفي فيه مجرد وجود المقتضى، بل بتوقف على إعدام المانع أيضاً، و إلَّا

فالمقتضى مع وجود المانع لا يؤثر، و المانع هنا هو، عبارة عن المقتضى التعليقي، و انعدامه يكون بسبب تأثير المقتضى التنجيزي، و حينئذ يدور، و على هذا الأساس فلا يؤثر واحد منهما.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٠

إلا أن هذا الكلام غير تام، و إنما جرى أصل البيان، و بيان الأصفهاني وفق ذلك التوهم الشائع الذي ناقشناه، و هو الذي كان يتصور أن الدور في عالم التوقف ممكن، و لكن الدور في عالم الخارج لا يقع، و لهذا كان صاحب البيان يقول: إن المانع دوريه، إذاً فهي مستحيلة، و بهذا يسلم بالتوقف، ثم يسلم بطلان وجودها خارجاً، كما أنه يبطل تأثير المقتضى التعليقي، بدعوى أنه دورى، ثم يضيف إليه دوراً آخر في جانب المقتضى التنجيزي كما عرفت، فهو يسلم بالتوقف لكن يقول إنه لا يقع خارجاً، و قد عرفت جواب ذلك.

و الصحيح: أنه متى ما وجد مقتضيان، أحدهما تنجيزي و الآخر تعليقي، فيؤثر الأول منهما فقط، و برهانه ليس هو الدور، بل هو، أن المقتضى التنجيزي إنما يؤثر في أثره، لأن هذا الأثر، المقتضى له موجود، و المانع مفقود.

أما كون المقتضى له موجوداً، فلا أن هذا هو المفروض بعد فرض كونه تنجيزياً.

و أمّا كون المانع له مفقوداً، فلا أن ما تصور مانعاً إنما هو المقتضى التعليقي، و التعليقي يستحيل مانعيته، لكن ليس ببرهان الدور، بل ببرهان أنه إذا كان مانعاً فهو مانع في واحدة من حالتين. [١١١]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١٠؛ ص ٢٧٠

الحالة الأولى: هي أن يكون مانعاً في ظرف وجوده، و في هذه الحالة، تستحيل مانعيته، لأن فرض وجود المقتضى التعليقي هو فرض ما علق عليه، و المفروض أن المقتضى التعليقي معلق على عدم تأثير المقتضى التنجيزي، إذاً، فهو في طول عدم تأثير المقتضى التنجيزي، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه؟

الحالة الثانية: هي أن يكون المقتضى التعليقي مانعاً عن تأثير

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧١

التنجيزي حال عدم المقتضى التعليقي، و هو واضح البطلان، لأن مانعية كل شيء فرع وجوده، و المفروض أن ما يفرض كونه مانعاً معدوم.

إذاً: فكلما وجد مقتضيان، أحدهما وجوده فعلى، و الآخر وجوده معلق على عدم الآخر، فيستحيل مانعية المقتضى المعلق عن تأثير المقتضى الفعلي، و حينئذ، فيؤثر المقتضى الفعلي أثره، بخلاف المقتضى المعلق، لأن فرض كون المقتضى الأول فعلياً، يلغى و يمنع تأثير الثانى المعلق، بل يرفع أول وجوده، بل لا يبقى معنى لوجوده، لأن وجوده معلق على عدم المقتضى الفعلي المنجز كما عرفت.

و بهذا يتضح صحة مبنى تقديم المقتضى المنجز على المقتضى المعلق، لكن ليس ببرهان الدور، و إنما بما أوضحناه.

و حينئذ: نأتى إلى محل الكلام، فإذا تعاملنا مع الظهور الإطلاقي و مع عدم الردع في السيرتين كمقتضيين، و قلنا: إن الظهور يقتضى حجية الإطلاق في الآيه، و عدم الردع يقتضى حجية السيرة، لكن عدم الردع موقوف على عدم تأثير المقتضى التنجيزي، بينما المقتضى التنجيزي غير موقوف على عدم تأثير المقتضى التعليقي، فحينئذ، تكون النتيجة الحتمية هي، ما قالوه: من تقديم المقتضى التنجيزي على المقتضى التعليقي، و تكون الآيات الرادعة حجة في مفادها، و تكون السيرة غير حجة، هذا بشكل عام.

لكن في المقام، حيث إن المسألة ليست تكوينية بحثه حتى نتعامل معها بهذا النحو، و نكتفى بالحساب المذكور آنفاً، بل لا بد من إدخال حساب تشريعي فيها، حيث لا بد من ملاحظة موضوع الجعل التشريعي لحجية كل من إطلاق الآيات، و السيرة، كما ذكرنا سابقاً مثلاً عليه و قلنا: إن حجية ظهور إطلاق الآيه، له ركنان، أحدهما:

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٢

فعليه الظهور، و الآخر: هو عدم العلم بالكذب، فإنّ العقلاء الذين يبنون على حجية الظهور، يمكن أن يجعلوا شرط الحجية، هو عدم العلم بالكذب بأحد وجهين، إما عدم العلم بالكذب لو كان الظهور هذا حجة، و إما عدم العلم بالكذب حتى لو لم يكن هذا الظهور حجة، و كلاهما ممكن، لأنّ هذا أمر تشريعي.

فإنّ فرض أنّ الشارع كان موضوع جعله هو، الحجية مشروطة بعدم العلم بالكذب على تقدير الحجية، إذًا، فيكون هذا الشرط موجوداً، لأنّ حجية الآيات لو ثبتت، فلا علم بكذب إطلاقها، و مع ثبوتها هكذا تبطل كاشفية السيرة، و مع بطلان كاشفيتها، لا يبقى منشأ للعلم بالكذب.

و إن فرض أنّ العقلاء جعلوا حجية الإطلاق مشروطة بأن يكون هذا الظهور بنفسه حجة حتى لو لم يكن لدينا علم بكذبه، فحينئذٍ، إن صدق بنحو الشرطية أنّه و إن لم يكن حجة كان ممّا لا نعلم بكذبه، فحينئذٍ يصير حجة، و هذا مرجعه إلى أنّ حجية الظهور منوطة بهذه الشرطية، و هي أنّه لو لم يكن حجة، لكان ممّا لا يعلم بكذبه، و هذا غير دورى، لأنّ صدق الشرطية هذه لا يتوقف على الحجية، و حينئذٍ لا تكون الآيات حجة، لأنّ ظهورها لو لا الحجية لعلم بكذبها و حينئذٍ تكون السيرة حجة.

و لكن الصحيح هو ما ذكرنا، من أنّ الآيات رادعة، و أنّ السيرة ليست لها حجية وفق المنهج التقليدي للبحث، أى بعد تجاوز ما ذكره، باعتبار أنّ حجية ظهور الآيات تمام موضوعها محقق في المقام، و هما الركنان، و قد عرفت أنّهما موجودان، و هما فعليه الظهور، و عدم العلم بالكذب على تقدير الحجية، و أمّا حجية السيرة فملاكها غير تام، لأنّ ملاكها هو استكشاف الإضاء من عدم الردع، و هذا غير ثابت، بل الثابت هو الردع كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٣

لكن كنا قد ذكرنا أنّ المعتمد في إبطال الشبهة في الآيات وجوه أخرى قبل أن تصل النوبة إلى هذه الخصوصيات، و هذه هي تلك الوجوه نذكرها تباعاً.

الوجه الأول: هو التشكيك في رادعية الآيات، بل في أصل دلالتها على الردع عن العمل بالظن.

الوجه الثاني: هو أنّنا لو سلّمنا دلالة الآيات على الردع، إلّا أنّ رسوخ السيرة على العمل بخير الثقة صار بمثابة القرينة المتصلة، فيمنع عن انعقاد الإطلاق ذاتاً في الآيات.

الوجه الثالث: هو أنّنا حتى لو سلّمنا عدم كون السيرة بمثابة القرينة المتصلة، إلّا أنّ الآيات لم تجد نفعاً في أصحاب الأئمة (ع) الذي انعقدت سيرتهم على العمل بأخبار الثقات الكاشف إنّما عن عدم الردع، كما أنّ الردع فيها لا يصلح للردع عن السيرة العقلانية، باعتبار أنّ الردع عن السيرة يجب أن يكون ردعاً عن النكته التي لأجلها يعمل العقلاء بخير الواحد، إذ لا يكون الردع بالعموم و الإطلاق، فإنّ الردع بالعموم و الإطلاق، حينئذٍ، يوجب غفلة العقلاء عن هذا المردوع عنه، بل لا يفى البيان الواحد حينئذٍ، بل يحتاج إلى بيانات كثيرة تتناسب كما و كيفاً مع حجم نكته العمل بالسيرة كي تقلع جذور هذه السيرة عن أذهان المشرعة كما وقع ذلك بالنسبة للعمل بالقياس، و هذا لم يقع قطعاً، نعم إذا مشينا على حسب ما ذكرنا فالردع هو الثابت، كما تقدّم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٥

### دلالة الدليل العقلي على حجية خبر الواحد

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٧

## دلالة الدليل العقلي على حجية خبر الواحد

الدليل الرابع على حجية خبر الواحد:

الدليل العقلي:

وقد استدل على حجية خبر الواحد أيضاً بالدليل العقلي، وذلك: بتشكيل علم إجمالي، و تطبيق قواعد تنجيزه، بدعوى أننا إذا لاحظنا الروايات التي نحن بصدد إثبات الحجّة لها، يتحصل لدينا علم إجمالي بصدور جملة منها، وهذا لا إشكال فيه، إذ لا يحتمل عادة أن يكون كل هؤلاء الرواة الذين نقلوا هذه الروايات قد أخطئوا أو تعمدوا الكذب، و معه يتشكل لدينا علم إجمالي بصدور جملة منها، و هذا العلم الإجمالي منجز لا- محال، و معه يكون مستتباً لوجوب العمل بتمام الروايات هذه، لأنها أطراف للعلم الإجمالي، و هذا الوجوب و إن لم يكن هو معنى الحجية، بل مرجعه إلى أصالة الاشتغال، و حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، لكن نتيجته نتيجة الحجية، لأنه يؤدي إلى نفس ما تؤدي إليه الحجية، و هو لزوم الالتزام عملاً بهذه الأخبار.

و بهذا البيان ثبت نتيجة حجية الخبر و إن لم ثبت الحجّة نفسها.

و هذا التقريب يقع الكلام فيه في مقامين.

المقام الأول: في تنجيز هذا العلم الإجمالي، و حدود هذا التنجيز.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٨

المقام الثاني: في أنّه بعد افتراض تنجيز هذا العلم، فهل إن هذا التنجيز يؤدي إلى نفس ما تؤدي إليه الحجية، أو أنّه، كما أنّه مخالف للحجية مفهوماً، هو أيضاً مخالف لها نتيجة، بحيث إن آثار الحجية المطلوبة لا تترتب بتمامها على مثل هذا التنجيز؟ أمّا المقام الأول: فهو أنّ الشيخ الأنصاري (قده) اعترض في الرسائل [١١٢] على تنجيز هذا العلم الإجمالي اعتراضاً نقضياً، بدعوى: أنّ هذا العلم الإجمالي إذا صار البناء على تنجيزه، و كونه مثبتاً لنتيجة حجية الخبر، إذًا، لم تعد هذه المنجزية مختصة بالروايات فقط، بل تعم سائر الأمارات الظنية، فإنها بمجموعها تشكل أطرافاً لعلم إجمالي بنفس هذا البيان، و هذه النتيجة بخلاف المطلوب، لأنّ المطلوب هو إيجاب العمل بالروايات، و ليس بمطلقها، بل إثبات حجية روايات الثقات، بينما العلم الإجمالي على هذا التقدير لا تختص أطرافه بخصوص الثقات، بل يعم بقية الأمارات الظنية كما تقدم.

و قد تصدّى في الكفاية [١١٣] و الدراسات [١١٤] للجواب على هذا الإشكال، بما يرجع محصله إلى بيان أمرين.

الأمر الأول: هو أنّه يوجد في المقام ثلاثة علوم إجمالية.

أ- علم إجمالي بوجود تكاليف في الشريعة، و هذا العلم، مستنده أصل الاعتقاد بالشريعة، و هذا العلم، أطراف التردد فيه، مطلق الشبهات و لهذا نسميه بالعلم الإجمالي الكبير، لأنّ أطراف التردد فيه كثيرة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٧٩

ب- علم إجمالي نسميه: (بالوسط)، و هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في مجموع الأمارات، من أخبار الثقات و غيرها، و ذلك لأنه ليس من المعقول عادة أن لا توجد تكاليف في موارد الأمارات، بينما توجد في غيرها.

و هذا العلم الإجمالي، أطراف التردد فيه أقل من الأول، إذ ليس كل شبهة طرفاً للتردد، بل الشبهة التي ليس فيها أمانة أصلاً، خارجة عن أطرافه، فأطراف هذا القسم من العلم، إنما هي عبارة عن الشبهات المقرونة بأمانة على التكليف الشرعي.

ج- علم إجمالي ثالث: نسميه بالعلم الإجمالي الصغير، وهو ما يحصل من الالتفات إلى خصوص الروايات الثقات، فإنه إذا التفتنا إلى دائرة هذه الروايات، يحصل لدينا علم إجمالي بوجود تكاليف في ضمنها، وهذا إنما يسمّى بالصغير، لأن أطراف التردد فيه أقل عدداً، لأنها خصوص الشبهات المقرونة بأما، أى بوجود رواية على الشبهة، إلا أنه مع كون أطراف كل علم أقل عدداً من الذى قبله، إلا أنه إذا لاحظنا وجداننا، وجدنا أن المعلوم بالعلم الثانى لا يقل عن المعلوم بالعلم الأول، فالعلم الأول صحيح أن أطرافه تزيد على الثانى، لكن معلومه لا يزيد، كما أن الثانى بالنسبة إلى الثالث كذلك، فمن أول الأمر كنا نعلم بعدد معين من التكاليف، وهذا العدد لا يزيد عن العدد الذى نعلم به بمقتضى مجموع الأمارات، كما أن هذا لا يزيد عن العدد الذى نعلم به بلحاظ الروايات.

و الشاهد على أنه لا- يزيد، هو، أنه لو فرضنا مقداراً من المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير، و كان بحجم بالعلم الإجمالى الصغير، ثم لاحظنا بقية أطراف العلم الإجمالى الصغير، و ضممناه إلى الأطراف الأخرى التى يزيد بها الكبير على الصغير، لما تشكل لدينا علم بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٠

إجمالى بوجود تكاليف فى الزائد عن الكبير، فلو فرضنا أن المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير كان عشرة، حينئذ لو أفرزنا عشرة موارد من الروايات عن دائرة الروايات، فإنه حينئذ لا يبقى علم إجمالي بوجود تكاليف بالباقي حتى لو ضممناه إلى الباقي تمام أطراف العلم الإجمالى الوسط و الكبير، و هذا معناه: أن الوسط لا يزيد عن عشرة، و إلا لما تم ما ذكر، لأننا حينئذ نعلم بواحد فى الباقي أيضاً إذا فرض أن تمام العشرة مصيبة للواقع، و بهذا نعلم أن المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير لا ينقص عن الوسط.

الأمر الثانى: و هو عبارة عن كبرى منقحة، و هى أنه متى ما وجد علم إجمالي كبير، أو صغير، فحينئذ، إذا كان المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير لا يزيد عن الصغير فينحل به، و إن كان يزيد عنه، فلا ينحل به، و حينئذ، هذه القاعدة، تشكل كبرى لمحل الكلام، حيث إن محل الكلام من صغرياتنا، و عليه: فينحل العلم الإجمالى المذكور، و حينئذ تستقر التسمية على العلم الإجمالى الصغير الذى هو بحدود الروايات، فلا يرد النقص المذكور، هذا حاصل ما ذكره.

إلا أن الصحيح فى المقام، هو أن تحليل هذه العلوم يبرهن على عدم إمكان الانحلال فى المقام.

و توضيح ذلك هو، أن هذا العلم الوسط بحسب الحقيقة، هو تليف من علمين إجمالين صغيرين، فلنفرض أنه عندنا أمارتان، إحدهما الروايات، و الأخرى: الشهرة مثلاً، حينئذ نقول: إن العلم الإجمالى الوسط يوجد فيه علمان إجمالان صغيران، أحدهما: العلم الإجمالى بمطابقة بعض الروايات للواقع، إذ لا يحتمل مخالفة تمام الروايات للواقع، و هذا هو العلم الإجمالى الصغير الأول، و نحن نقول بوجود علم إجمالي صغير مثل هذا، و هو أنه إذا لاحظنا باب الشهرة

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨١

الفتوائية فقط، فأيضاً نقول: بأننا نعلم إجمالاً بأن ما هو المشهور عند الفقهاء مطابق فى الجملة للواقع، فبحساب الاحتمالات يحصل العلم الإجمالى بأن عشرة من الروايات صحيحة، و كذلك يحصل بحساب الاحتمالات، أن عشرة من مائة من الشهرة أيضاً صحيحة، و هذا علم إجمالي صغير برتبة ذاك.

ثم إن الشهرة و الروايات. و لنفرض أنهما مائتان بينهما تداخل، لأن كثيراً من موارد الشهرة فيها رواية، و كذلك العكس، فيبقى عشر روايات ليس معها شهرة، و كذلك عشر شهرة ليس معها رواية، و هذا معناه: أن العلم الإجمالى الوسط هو، علم إجمالي، أطرافه الشبهات المقرونة، إما برواية، أو بشهرة، فيكون أطراف ذاك العلم الإجمالى بعد التداخل عبارة عن مائة و عشرة، لأن تسعين مورداً فرض فيها شهرة و رواية، و عشرة موارد فرض فيها شهرة بلا رواية، فصارت مائة و عشرة فرض فيها رواية بلا شهرة، فصار مائة و عشرة، إذا فاطراف العلم الإجمالى مائة و عشرة، إذا فهنا علمان إجمالان صغيران، أحدهما: فى دائرة الشهرة، و الآخر: فى دائرة الروايات، و أطراف كل منهما مائة بعكس الوسط، فاطرافه إذاً مائة و عشرة، و نحن نعلم إجمالاً بوجود عشر قضايا صحيحة فى مضمون المائة و عشرة رواية و شهرة، و هذا هو العلم الإجمالى الصغير الذى ذكره، و نعلم بعشر قضايا صحيحة فى العلم الإجمالى

في باب الشهرة، وحينئذ نقول: بأن هذا الوسط لا يعقل انحلاله بالعلم الإجمالي الثالث الذي ذكره، لأن هذين العلمين الصغيرين بينهما مادة اجتماع وهي تسعين، فإما أن نفرض أن التسعين لو عزلنا العشرة التي هي شهرات بلا روايات، وكذلك لو عزلنا الروايات التي هي بلا شهرات، وأخذنا مادة الاجتماع، حينئذ، فهل مادة الاجتماع هذه نعلم بها بما لا يقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي الوسط، أي العشرة حسب الفرض أو لا؟

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٢

فإن فرض الأول، إذاً معنى هذا، أنه سوف ينحل العلم الإجمالي الوسط بهذا العلم الإجمالي للعشرة في التسعين، وهذا غير المطلوب، إذ معنى هذا أننا لا نعلم بالعشرة التي أفرزناها، لأن المطلوب إثبات العمل بالروايات المائة، وحينئذ، إذا كان العشرة معلومة في المائة، لا التسعين، حينئذ نقول: بأن انحلال الوسط بالعلم الإجمالي الصغير غير معقول، لأنه إما أن ينحل بكل من العلمين الإجماليين، بحيث يتنازل عن مادة الافتراق التي يزيد بها على العلمين، إذاً، حينئذ، يجب أن نطرح منه عشرين، وحينئذ يبقى تسعون، وهو خلف.

وإما أن ينحل بأحدهما فقط دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجح، إذاً العلم الوسط لا ينحل بالثالث، لأنه لو انحل به للزم أن ينحل الثالث التوأم مع العلم أيضاً، ولو انحل بالاثنتين، إذاً، لكان علماً إجمالياً بمادة الاجتماع، وقد فرض أنه لا علم فيها بعشرة. وبتعبير آخر: إن العلم الإجمالي الثاني هو تلفيق بين علمين إجمالين بينهما عموم من وجه، فلا يعقل أنه إذا لفقنا بينهما أن نقول: إن هذا العلم الأكبر الحاصل من التلفيق بينهما ينحل بهذا، أو ذاك.

وبهذا يظهر: أن ما يقال عادة، من أن ميزان الانحلال هو، أن لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير الصغير، فهذا غير صحيح. فالنتيجة أن العلم الإجمالي الوسط بعشرة تكاليف في مجموع الأمارات، من روايات و شهرات ونحوهما، لا يعقل انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير الذي هو عبارة عن العلم الإجمالي بعشرة تكاليف في حدود الروايات، وذلك أن معنى انحلال العلم الإجمالي الكبير بالإجمالي الصغير، يعني تقليل عدد أطراف العلم الإجمالي و انقلابه إلى إجمالي صغير، يعني عند ما نعلم إجمالاً بنجاسة إناء في ضمن عشرة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٣

أواني، و نعلم إجمالاً بنجاسة إناء في خمسة من تلك العشرة، حينئذ يقال: إن العلم الكبير انحل بالعلم الصغير، أي إن الكبير قلت أطرافه، فبعد أن كانت عشرة، أصبحت خمسة، ففي المقام: إذا فرض أن عدد وقائع الروايات مائة، و عدد وقائع الشهرة مائة، و كان بينهما عموم من وجه، و مادة الاجتماع بينهما كانت تسعين، فسوف يكون أطراف العلم الإجمالي الوسط تشتمل على تسعين التي هي مادة الاجتماع للأمارتين، و عشرة التي هي مورد افتراق الشهرة، فتكون أطرافه مائة و عشرة، حينئذ، حينما يقال إن هذا العلم الوسط ينحل بالصغير، حينئذ نسأل: إنه بعد الانحلال، كى بقى للوسط من أطراف؟ فهل سوف يبقى مائة و عشرة، أو مائة، أو تسعين؟ و كله غير تام.

أما أنه تبقى للوسط مائة و عشرة، فهذا خلف الانحلال، لأنه بقى نفس العدد، و إذا فرض أنها أصبحت مائة، حينئذ نقول: إنه عندنا في المقام مائتان بينهما عموم من وجه، مائة واقعة في الرواية، و مائة واقعة في الشهرة، و بينهما عموم من وجه، و حينئذ، إذا أصبحت مائة، فأى المائتين، هل مائة الروايات، أو مائة الشهرة؟ و ترجيح إحداها على الأخرى بلا مرجح، لأن كلا منهما أصبح علماً إجمالياً صغيراً بالنسبة للعلم الإجمالي الكبير، و إذا لاحظنا كلا منهما، وجدنا المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير لا يزيد على معلومه، إذاً، فانحلال أحدهما دون الآخر باطل.

و أمّا في الشق الثالث: و هو أن الوسط تصبح أطرافه تسعين، بدعوى: أن تسعين هي مادة الاجتماع بين المائتين، و نحن نعلم بعشرة تكاليف، فهذا علم إجمالي أصغر من الصغير، معلومه عشرة، فهذا معقول في نفسه، لكن معنى انحلال العلم الوسط به حينئذ هو، أنه لا يجب العمل بالروايات العشرة التي هي في مادة الافتراق، بينما يدعى المستدل العمل بتمام المائة، وعليه فلم يثبت الانحلال المطلوب.



بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٤

وبهذا يتبين أن العلم الإجمالي الوسط، لا ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، مع أن ضابط الانحلال المذكور في كلماتهم قد يقال: بأنه ينطبق على محل الكلام، لأن الضابط هو، أن لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي المنحل عن المعلوم بالعلم الإجمالي المحل.

ومعروف هذا الضابط هو، أننا لو عزلنا مقدار المعلوم بالإجمال في الصغير وضمناها إلى بقية الأطراف التي يزيد بها الكبير، لما حصل علم إجمالي بتكليف زائد، مع أن ميزان الانحلال ومعرفه ينطبق هنا، مع أن البرهان قائم على عدم الانحلال.

ثم ترقبنا كما ذكرنا وقلنا: إنه لا- يمكن القول: بأن ميزان الانحلال غير منطبق أيضاً، وذلك لأن العلم الإجمالي الوسط هو بحسب الحقيقة علم إجمالي، أمره دائر بين الأقل والأكثر، وذلك لأننا بحسب الحقيقة لا نحتمل أن كل الشهرة باطلة، بل لا بد أن فيها عشرة على الأقل صحيح، ولا- نحتمل أن كل الروايات باطلة، بل عشرة على الأقل فيها صحيح، وحينئذٍ نقول: إننا نعلم بعشرة صحيحة، لكن بحسب الحقيقة نحن نعلم بوجود مقدار صحيح من مجموع الأمارات التي تضم الشهرة والروايات، فهذا المقدار مردد بين عشرة أو يزيد إلى أن يصل إلى عشرين، وذلك لأنه إذا فرض عشرة صحيحة في مادة الاجتماع، وهي التسعين، إذاً هذه العشرة تنتج احترام الشهرة، واحترام الروايات، فلا تكذب كل الشهرة والروايات حينئذٍ، وعليه: فلا ضرورة لافتراض أكثر من عشرة، لكن إذا افترض أن الروايات الصحيحة كانت في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع، إذاً، لا بد من افتراض شهرات صحيحة في مادة الافتراق أيضاً.

فالعلم الإجمالي الوسط ركيزته قضيتان ثابتتان بحساب الاحتمال، أي إنه ليس كل الشهرة باطلة، وليس كل الروايات باطلة أيضاً،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٥

و حينئذٍ، الموجبتان الجزئيتان، إما أن يفرض وجودهما في مادة الاجتماع، و حينئذٍ، لا تزيد عن عشرة، وإما أن يفرض وجودهما في مادة الافتراق، فتصير عشرين، إذاً، المعلوم بالإجمال الوسط أمره مردد بين عشرة وعشرين، و حينئذٍ يقال: بأن ميزان الانحلال غير منطبق هنا، لأن الميزان ليس هو أن لا- يزيد المعلوم في علم الله، بل أن يحرز عدم زيادة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير عن المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، و هنا: لم يحرز ذلك، لأن المعلوم بالعلم الإجمالي الوسط مردد بين عشرة وعشرين، و حينئذٍ إن كان هو عشرة فهو، لا يزيد، و إن كان عشرين فلم يحرز عدم الزيادة، و لهذا: لو فرض أن طرحنا عشرة من أطراف العلم الإجمالي الصغير، لكن من مادة الافتراق، أي من وقائع الروايات التي ليس معها شهرات، و ضمنا الباقي لأطراف المعلوم بالعلم الوسط لحصل لدينا علم بوجود تكليف فيها، إذ لا يحتمل كذب جميع الشهرة.

و من هنا كان ينبغي أن يقال في ميزان الانحلال: (إن ميزان الانحلال هو، أن نعلم بعدم زيادة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير عن المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، بحيث لا يتشكل من الباقي علم بالتكليف).

ومعروف هذا الميزان هو، أن أي عدد أفرزناه يساوي المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، لا يشكل بضم الباقي لأطراف العلم الكبير، علم إجمالي بالتكليف، و هذا لا ينطبق على محل الكلام في مادة الاجتماع، إذاً فضايط الانحلال غير موجود.

و لا يتوهم أنه إذا كان العلم الإجمالي الوسط معلوماً مردداً بين العشرة والعشرين، إذاً فيكون من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فينحل إلى العلم الإجمالي بالأقل، و الشك بالزائد، فإن هذا إنما يتم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٦

إذا كان الأقل داخلاً في ضمن الأكثر، لا فيما إذا كانا في موضوعين كما في محل الكلام، فإنه يعلم بوجود عشرة وقائع صحيحة في مادة الاجتماع التي هي التسعين، و بعشرين واقعة صحيحة في مادتي الافتراق، إذاً فمورد الأقل غير مورد الأكثر.

ثم ترقى عن هذه الصيغة إلى تقريب ثالث فيقال: بأن هذا العلم الوسط الذي وقع الكلام في انحلاله بالصغير أولاً، هذا الوسط، ليس علماً إجمالياً أصلاً في مقابل العلم الإجمالي الصغير، بل بحسب الحقيقة، إنه عندنا علمان إجمالان صغيران، أحدهما: في باب

الروايات، و الآخر، في باب الشهرة، و بينهما عموم من وجه، فهذان العلمان الإجماليان الصغيران يمكن التلفيق بينهما، و تكوين دائرة أوسع، و ينعكس كلا العلمين على هذه الدائرة الأكبر، فليس ورائهما علم آخر من غير ناحيتهما، و حينئذٍ، فلا تصل النوبة للبحث في أنه ينحل بالوسط بالصغير أو لا، و هكذا روح بقية البيانات كلها واحدة. و بقي في المقام شبهتان.

الشبهة الأولى: هي أن يقال: بأنه عندنا علم إجمالي وسط، و أطرافه مائة من عالم الروايات، و مائة من عالم الشهرة، و حينئذٍ هذا العلم الوسط ينحل بالعلم الإجمالي الرواياتي لا الشهراتي، و ذلك لأنّ المعلوم بالعلم الوسط لا يزيد عن المعلوم بالإجمالي الرواياتي، لكن يزيد عن المعلوم بالعلم الإجمالي الشهراتي.

و بتعبير آخر يقال: إنّ ما هو المعلوم صحته من الروايات، أكثر عدداً مما هو معلوم صحته في الشهرة، فالمعلوم صحته في الروايات عشرة من مائة، بينما المعلوم صحته في الشهرة خمسة من مائة، و بضم هذه القيم الاحتمالية بعضها إلى بعض، يكون المعلوم الإجمالي الرواياتي أكثر عدداً من المعلوم الإجمالي الشهراتي، و حينئذٍ، إذا قيل:

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٧

لما ذالـ ينحل الوسط الرواياتي ما دام أنّ معلوم الوسط عشرة، و المعلوم في الإجمالي الشهراتي خمسة، فينحل به دون أن يلزم الترجيح بلا مرجح؟

و إن شئت قلت: قد يدعى انحلال العلم الوسط بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة الروايات دون العلم الصغير في دائرة الشهرة، لأنّ معلومه لا يزيد عن معلوم الأول، و لكن يزيد عن معلوم الثاني و لو من جهة أنّ المعلوم صحته من الروايات أكثر من المعلوم صحته من الشهرة.

و الجواب عن هذه الشبهة بوجوه.

الوجه الأول: هو إنكار أصل هذه الدعوى، أي إنّنا نقول: إنّ الصحيح أنّ القيم الاحتمالية لكل رواية رواية، ليس بأكبر من القيمة الاحتمالية لكل شهرة شهرة، لكي يؤدي إلى كون المعلوم الرواياتي أكبر عدداً من المعلوم الشهراتي، فهذا المطلب لا- نسلم به، خصوصاً مع كون هذه الروايات أخباراً مع الوسائط المتعددة التي تؤدي إلى ضعف قيمة الاحتمال بحيث يصل إلى مرتبة لا يعتد به، فمع فرض كونها روايات مع وسائط متعددة كما ذكرنا، حينئذٍ، لا- نسلم أنّ فتوى معظم الفقهاء الإمامية تكون قيمتها الاحتمالية الوجدانية أقل من القيمة الوجدانية الاحتمالية لخبر مروى بخمس وسائط طولية يحتمل في كل واحد منهم الاحتمالات المتعددة، إذًا، فهذا المطلب لا نسلم به.

الوجه الثاني: هو أنّه لو سلّمنا بأن القيمة الاحتمالية للرواية بما هي رواية أكبر من القيمة الاحتمالية للشهرة بما هي شهرة، فمن الواضح أنّ هذه الأكبرية لا أثر لها في مادة الاجتماع بين العلمين، و هي التسعون، لأنّه في التسعين اجتمع في كل واحد منهما شهرة مع رواية، إذًا، فقد اجتمع كلا الأمرين، و إنّما يكون مؤثراً في مادة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٨

الافتراق فقط، و في مادتي الافتراق يكون معناه: أنّ الشهرة الفتوائية التي ليس على طبقها رواية ثقة، و رواية الثقة التي ليس على طبقها شهرة، و في خصوص هذين الأمرين، حينئذٍ، لا نسلم بأنّ الشهرة التي ليس على طبقها خبر ثقة تكون أضعف من خبر الثقة الذي لم يعمل به المشهور، بعد الالتفات إلى أنّ كثيراً من الأحكام التي استقر عليها بناء الفقه قد ضاعت أدلتها اللفظية، و إنّما هي مستفادة من المرتكزات و المسلمات و السيرة و نحوها، و بعد الالتفات إلى أنّ كثيراً من أخبار الثقات التي وصلت إلينا كانت قد وصلت إلى المشهور، و المشهور لا يرفع يده عن رواية إلاّ باعتبار مبرر، حينئذٍ، هذا العامل يضعف خبر الواحد أكثر ممّا يضعف الشهرة التي لم يكن على طبقها خبر واحد، و كون خبر الواحد لم يعمل به المشهور، فهذا يضعفه أكثر ممّا لو لم نجد على طبق الشهرة خبراً واحداً.

إذاً، ففي مادتي الافتراق لا نسلم بهذه الأقوائية، باعتبار اقتراح عامل يؤثر في ضعف خبر الواحد أكثر مما يؤثر في ضعف الشهرة، وهذا الجواب الأول والثاني وجداني.

الوجه الثالث: وهو صناعي، وحاصله: أن يقال: بأننا لو سلمنا وتزلنا عن هذا وذاك، وفرضنا أن عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الروايات أكثر، ولنفرضه عشرة من مائة، وكان عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الشهرات خمس من مائة، حينئذ نقول: إن هذا الزائد، ولنفرضه واحداً، كيف حصل في باب الروايات؟ فنقول: إنه قد حصل بلحاظ مادة الافتراق، أي بلحاظ العشر روايات التي ليس معها شهرات، فإن إضافة عشر روايات إلى مادة الاجتماع زاد العدد من تسعة إلى عشرة، لكن إضافة عشر شهرات إلى مادة الاجتماع لم يزد العدد من تسعة إلى عشرة، لأن الشهرة أضعف من خبر الواحد، إذاً، باعتبار أن كل شهرتين قيمتهما الاحتمالية في قوة خبر الواحد، إذاً، فعشر شهرات كأنها خمس روايات.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٨٩

و حينئذ، فلو أخذنا خمس روايات من العشرة، وأضفناها إلى ذاك العلم الإجمالي في الشهرة، وشكلنا علماً إجمالياً أطرافه مائة شهرة وخمس روايات، فحينئذ، يوجد لدينا علم إجمالي بعشرة، لأن هذه الخمسة إذا أضفناها إلى العشر شهرات سوف تكون القيمة الاحتمالية متساوية على هذا التقدير.

وهكذا: على أي تقدير نفرضه للقيمة الاحتمالية، لا بد أن نصل إلى حالة من هذا القبيل، بحيث لو أخذنا مقداراً من مادتي الافتراق في هذا العلم الإجمالي ووضعناه على العلم الإجمالي الآخر، لوصلنا إلى عشرة، حينئذ، أيضاً نبتلى نفس الابتلاء، وهو أنه سوف يوجد علمان إجماليان بينهما عموم من وجه، غاية الأمر أن أحدهما أطرافه مائة، وهو الروايات، والآخر أطرافه مائة وخمسة، ومادة الاجتماع ما بينهما خمس وتسعون، والتسعون أصبحت الشهرة والروايات فيها، وخمسة أخذناها من الروايات ووضعناها على العلم الإجمالي الآخر، وعشرة هي الشهرة بلا روايات، فهذا العلم الإجمالي، كذلك العلم الإجمالي الآخر.

إذاً فنسب الانحلال إلى كل من هذين العلمين الإجماليين على حد واحد، فنحن نعلم إجمالاً بعشرة تكاليف في مائة رواية، ونعلم إجمالاً بعشرة تكاليف في مجموع مائة وخمسة، واقعة مائة منها شهرة، وخمسة منها رواية بلا شهرة، فهذان علمان إجماليان بينهما عموم من وجه، ولا موجب للانحلال بأحدهما دون الآخر، فالعلم الإجمالي الوسط الذي أطرافه مائة وعشرة، حينئذ يقال: بأنه لما ذا ينحل بهذه المائة دون تلك المائة وخمسة، فهذا علم إجمالي أطرافه، وهذا علم إجمالي أطرافه مائة وخمسة ويمكن أن يشكل علماً إجمالياً أيضاً أطرافه مائة وخمسة بنحو آخر، وهكذا، وكل من هذه العلوم الإجمالية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٠

متساوية النسبة في عرض واحد، ونسبة العلم الوسط إليها على نحو واحد، إذاً، فالانحلال غير معقول.

الوجه الرابع: هو أنه لو سلمنا بأن العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي الرواياتي بين عددي المعلومين، ولا ينحل بالعلم الإجمالي الشهراتي، لاختلاف العدد، لكن مع هذا يبقى النقض وارداً.

وحاصله: أن العلم الإجمالي الشهراتي هو على أي حال قائم ولم ينحل، ومقتضى ذلك هو، منجزية كلا العلمين الإجماليين الصغيرين، لأن الذي انحل هو الوسط، فإذا كان المدرك في وجوب العمل بالروايات هو، العلم الإجمالي الصغير المتقدم، إذاً يجب العمل بالعلم الإجمالي الشهراتي أيضاً لنفس المدرك.

الشبهة الثانية: وحاصلها أن يقال: بأن العلم الإجمالي الوسط ينحل بالعلم الإجمالي الصغير الرواياتي، ولا ينحل بالإجمالي الصغير الشهراتي، دون أن يلزم الترجيح بلا مرجح، لأن الإجمالي الصغير الشهراتي غير موجود في نفسه، بل هو منحل بدوره بعلم إجمالي أصغر منه، لأنه قد فرضنا أن مادة الاجتماع تسعين، ومادة الافتراق عشرة، فالإجمالي الشهراتي أطرافه مائة، تسعون منها مادة الاجتماع، وعشرة مادة الافتراق، ونعلم إجمالاً بعشرة حقائق في مجموع مائة شهرة، حينئذ يقال: إن هذا العلم الإجمالي منحل بالعلم الإجمالي

بعشرة حقائق في التسعين و هو مادة الاجتماع، فنفس العدد الذي نعلم به في المائة، نعلم به في التسعين، و هذا أضعف من ذاك فينحل به.

و هذا لو تم لكان جواباً عن الوجه الرابع، لأنه لو تم، حينئذٍ سوف لن يرد الإشكال المتقدم الذي كان يقول: بأنه لما ذا لا ينتج كلا العلمين الإجماليين الصغيرين؟ فإن هذا يندفع بهذا حينئذٍ كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩١

كما أنه بهذا، يثبت انحلال الإجمالي الوسط بالإجمالي الكبير، إلا أن هذا حوله عدّة تعليقات.

التعليق الأول: هو أن المعلوم بالعلم الإجمالي الشهراتي، و الذي يفرض انحلاله و إحرازه في مادة الاجتماع، فهل هو مساوي مع المعلوم بالإجمالي الرواياتي، أو أنه أقل منه؟

و حينئذٍ، فإن كان مساوياً له، بأن كنا نعلم بعشرة في مجموع مائة رواية، و نعلم بعشرة تكاليف في مجموع مائة شهرة، إذاً فيلزم من دعوى انحلال الإجمالي الشهراتي في مادة الاجتماع، انحلال الإجمالي الرواياتي في مادة الاجتماع أيضاً، و مقتضى انحلاله هذا، عدم وجوب العمل بالروايات العشرة التي هي مورد الافتراق، و هو خلف.

و إن ادعى أن المعلوم بالإجمالي الشهراتي أقل من المعلوم بالإجمالي الرواياتي لكي لا يلزم من انحلال ذاك، انحلال هذا، فمعنى هذا، رجوع إلى دعوى: أن المعلوم صدقه في الشهراتي، أقل من المعلوم صدقه في الروايات، بدعوى أن قيمة الروايات أكبر، و قد تقدمت مناقشة هذا.

التعليق الثاني: و هو أننا إذا جئنا إلى العلم الإجمالي الشهراتي، و هو العلم بعشرة في مائة، حينئذٍ نقولون: نعلم بعشرة في تسعين، و حينئذٍ ينحل العلم الإجمالي بعشرة في المائة، بالعلم الإجمالي بعشرة في التسعين.

و نحن نقول: إن هذا الانحلال غير ممكن فيما إذا اعترفت بأن واحداً من موارد الاجتماع لا يعادل تمام مادة الافتراق من حيث القيمة الاحتمالية، و حينئذٍ كما يمكنكم أن تلتفتوا إلى التسعين و هي مادة الاجتماع، و تقولون نعلم بعشرة في تسعين، و نحن حينئذٍ نرتب المطلوب بشكل آخر، فنخرج واحداً من مادة الاجتماع، و حينئذٍ سوف لن نعلم بعشرة في التسعين، لكن ندخل عشرة في مادة الافتراق.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٢

فإن قلتم: إن قيمة هذه العشرة لا تقل عن واحد من مادة الاجتماع، إذاً ينبغي أن نعلم بعشرة في مادة الافتراق، لأننا أعطينا بقدر ما أخذنا من القيم الاحتمالية، فيلزم أن يكون لدينا علم إجمالي بعشرة حقائق في تسعة و تسعين أخذناها، و حينئذٍ يكون انحلال العلم الإجمالي بهذا دون ذاك ترجيحاً بلا مرجح.

و بتعبير آخر يقال: إن العلم الإجمالي الأصغر في مادة الاجتماع لا يمكنه أن يحل العلم الإجمالي الشهراتي فيما إذا فرضنا أن واحداً على الأقل من مادة الاجتماع قيمته الاحتمالية ليست بأكثر من مجموع الشهرات في مادة الافتراق، بحيث لو أفرزنا ذاك الواحد و ضمنا مادة الافتراق للشهرات إلى مادة الاجتماع، بقي علمنا الإجمالي على حاله.

فإنه إذا قبلنا هذا، فسوف يتكوّن عندنا علمان إجمالان صغيران بينهما عموم من وجه، و حينئذٍ، انحلال العلم الإجمالي بهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، كما عرفت في الجواب الثالث على الشبهة السابقة.

التعليق الثالث: هو أن هذه القيم الاحتمالية لمادة الافتراق في الشهرات، و هي العشرة، فهذه إن فرض أنها كانت تؤثر في زيادة عدد المعلوم بالإجمالي الوسط الذي أبرزه السيد الخوئي (قده) و ادعى انحلاله بالإجمالي الصغير، إذاً، لا يمكن الانحلال حينئذٍ، لأنه بإفرازها يقل عدد المعلوم بالإجمال.

و إن فرض أنها لا-توجب زيادة في عدد المعلوم بالعلم الإجمالي، فهذا معناه: أنها خارجة من أول الأمر من أطراف العلم الإجمالي الوسط، لأنه إنما يتكون من القيم الاحتمالية بحسب الحقيقة. و هذا غير الانحلال، بل معناه: إن العلم الإجمالي الوسط غير موجود من

أول الأمر، لا- أنه موجود فيه و قد انحل بإجمالى صغير، و هذا بخلاف ما إذا لم يعلم بمقدار المعلوم الإجمالى الشهراتى فى مادة الاجتماع، إذ

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٣

يعلم حينئذٍ بوجود تكاليف، إمّا فيها، أو أكثر منها فى مادتى الافتراق، فتكون كلا مادتى الافتراق طرفاً للعلم الإجمالى. إذاً، فمرجع هذا إلى روح ما قلناه سابقاً من أنّ العلم الإجمالى الوسط ليس علماً برأسه فى مقابل العلمين الإجماليين الصغيرين، كما عرفت هذا فى الترقى الثالث.

و على أى حال، فقد اتضح أنّ نقض الشيخ الأنصارى (قده) على الدليل وارد فى المقام، و لا يمكن الاقتصار على هذا التنجيز. ثم إنّ هذا العلم الإجمالى، تارة يراد الانتفاع به باعتبار كشفه عن وجود أحكام واقعية بين الأطراف، بأن يكون مردّه إلى أنه، حيث إنّ بعض الروايات مطابقة للواقع، إذاً فيعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعية فى مورد هذه الروايات.

و أخرى، يكون المقصود الانتفاع بهذا العلم الإجمالى بصدور بعض الروايات، لا بلحاظ كشفه عن الواقع، بل بلحاظ أنّ صدور الكلام عن المعصوم له ظهور فى الحكم، فيكون موضوعاً للحجّة إجمالاً و لوجوب العمل ظاهراً، إذاً فالعلم بصدور جملة من الظواهر عن المعصوم يكون علماً إجمالياً بتمام موضوع الحجّة إجمالاً، أى بالحكم الظاهرى.

و هذا هو التقريب الذى طوّره المحقق النائنى (قده) فى فوائد الأصول [١١٥]، حيث أنهاه إلى هذا التقريب، فبدلاً من أن يدعى العلم الإجمالى بصيغته الأولى و يقال: بأننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف واقعية فى موارد بعض الروايات، فإنه بدّل ذلك، و جعله بتقريب: إنّه يعلم

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٤

إجمالاً بقيام الحجّة الظاهرية فى موارد بعض الروايات، لأنّ الكلام الصادر من المعصوم موضوع للحجّة، و نحن نعلم بتواجد هذا الكلام فى مجموع ما روى عن الأئمة (ع)، فيكون ذلك علماً إجمالياً بالحكم الظاهرى، بينما الأول كان علماً إجمالياً بالتكاليف الواقعية.

و الذى ينبغى قوله: هو أنّ بعض الشبهات التى توجه إلى هذا العلم الإجمالى قد تزول نتيجة هذه الصيغة، و إن كان بعضها الآخر يزول.

فمن الشبهات التى تزول، مثلاً: لو فرض أنّه كان قد اعترض على ذلك العلم الإجمالى بصيغته الأولى، بأنّ هذا العلم الإجمالى أطرافه ليست خصوص الروايات، بل مطلق الأمارات الظنية، و حينئذٍ لما ذا يفرض أنّ هذا العلم الإجمالى متمحض الأطراف فى خصوص الروايات؟

و هذه الشبهة إن وردت على التقريب السابق، فهى لا ترد هنا، إذ من الواضح أنّ الحجّة الظاهرية المعلومه إجمالاً ليست موجودة إلّا فى حدود الروايات، لأنّ الشهرة ليست موضوعاً للحجّة ظاهراً.

و إن فرض أنّه قد اعترض على العلم الإجمالى بصيغته الأولى، بأنّه ينحل بالعلم الإجمالى فى مادة الاجتماع ما بين الروايات بالشهرات، باعتبار أنّ العلم الإجمالى فى مادة الاجتماع يتقوى، فالعلم الإجمالى بعشرة تكاليف واقعية فى مجموع مائة رواية، ينحل بالعلم الإجمالى بعشرة تكاليف فى مجموع تسعين مورداً اجتمعت فيه الرواية مع الشهرة، و حينئذٍ، فلا يبقى موجب للعمل بالروايات التى ليس على طبقها شهرة.

و هذه الشبهة لا ترد على صيغة الميرزا (قده)، لأنّ العلم بوجود

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٥

عشرة تكاليف من مجموع تسعين مورداً التي هي موارد الاجتماع بين خبر الواحد و الشهرة، إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي بصيغته الأولى، و لا- يوجب انحلاله بصيغته الثانية، لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني هو، عشر أخبار صادرة من المعصوم (ع) بلحاظ موضوعيتها للحجية، لا بلحاظ كشفها عن التكليف الواقعي.

و من الواضح أنّ اجتماع الشهرة مع الرواية في مادة الاجتماع إنّما يقوّى احتمال التكليف الواقعي و يصعّد من يقيننا بوجود تكاليف واقعية في مورد الاجتماع، و لا يقوّى يقيننا بصدور شخص الرواية، فلا يلزم من علمنا بعشرة تكاليف واقعية في مادة الاجتماع أن نعلم بعشرة روايات صادرة أيضاً من التسعين، لأنّ ضم الشهرة إلى الرواية يقوّى احتمالنا للنتيجة، لا أنّه يقوّى بنفس الدرجة احتمال صدور الرواية.

و أمّا إذا كانت الشبهة التي تورد على العلم الإجمالي هي، أنّه يوجد علم إجمالي آخر بينهما عموم من وجه، بمعنى أنّه كما يوجد علم إجمالي في باب الروايات، كذلك يوجد علم إجمالي في دائرة غير الأخبار من الأمارات الظنية، فنتجيز أحدهما دون الآخر بلا موجب، فيتجزان معاً، فهذه الشبهة حينئذٍ بقسميها ترد على الصيغة التي ذكرها الميرزا (قده).

إلى هنا: كل ما ذكرناه كان في مقام توضيح أصل وجود هذا العلم الإجمالي و تنجيزه.

المقام الثاني: هو أنّه بعد الفراغ عن وجود هذا العلم الإجمالي و تنجيزه، فهل إنّ هذا التنجيز يؤدي نفس وظيفة الحجية التي يراد إثباتها بخبر الواحد؟

لا إشكال في أنّ هذا التنجيز يغيّر الحجية مفهوماً، لكن هل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٦

يغيّرهما عملاً أيضاً، أو أنّه يؤدي إلى نفس النتيجة عملاً و إن غايرها مفهوماً؟

قد يقال: إنّّه يؤدي إلى نفس النتيجة عملاً، و إن غايرها مفهوماً، بل لعلّه يغيّرهما أيضاً بحسب بعض الآثار، لكن لا ربط لهذه الآثار في مقام العمل المحض، و ذلك لأنّه سواء قلنا بحجية خبر الواحد من باب جعل الشارع للحجية بآية النبأ أو النفر مثلاً، أو كان بمنجزية العلم الإجمالي المذكور، و وجوب العمل بتمام الروايات إمّا من باب الحجية الشرعية على القول بالحجية، أو من باب قاعدة منجزية العلم الإجمالي على الوجه الآخر.

و الخلاصة هي، أنّه هل تكون نتيجة هذا الدليل هي نفس نتيجة الحجية، أم أنّها تغيّرهما عملياً كما هي مغايرة معها مفهوماً؟

قد يقال بأنّ النتيجة العملية واحدة، و إنّما الاختلاف في بعض الآثار غير المرتبطة بالوظيفة العملية، إذ على أيّ حال، لا بدّ من العمل بالأخبار الدالة على التكاليف سواء كان من جهة منجزية العلم الإجمالي، أو من جهة حجية تلك الأخبار.

نعم يتراءى هنا بعض الفوارق، لكنّها ليست فوارق مهمة في مقام العمل.

فمثلاً من جملة هذه الفوارق، هي أنّه بناء على مسلك الحجية، يجوز إسناد مفاد الرواية إلى الشارع، بناء على أنّ جواز الإسناد من آثار الحجية، بينما بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي لا يجوز إسناد مفاد الرواية إلى الشارع، لأنّ العمل به من باب الاحتياط و لم يثبت المؤدّى لا وجداناً، و لا تعبداً.

و من الفوارق التي تتراءى في المقام، هي أنّه بناء على مسلك

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٧

الحجية، لو فرض أنّ تمام الروايات الحجة كانت مطابقة للواقع،- و لنفرض أنّها مائة رواية كلها حجة-، و قد خالفها المكلف جميعاً، يكون عاصياً لها جميعاً، فهنا: يستحق هذا المكلف مائة عقاب لعصيانه بعدد تلك الوقائع، ذلك لأنّ هذه التكاليف الواقعية المائة كلها منجزة عليه بالحجة الشرعية.

و أمّا بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي، لو فرض أنّه يعلم عملاً إجمالياً بعشرة تكاليف في مائة رواية، فهنا: حتى لو فرضنا مطابقة

جميع هذه الأخبار للواقع، وقد خالفها المكلف جميعاً، فلا يكون عاصياً لأكثر من عشرة تكاليف، وبالتالي لا يستحق إلا عشرة عقابات لصدور عشرة عصيانات منه، لا مائة عقاب، نعم يكون متجرباً بعدد الأطراف الباقية، أي في مدلول تسعين رواية، لأن العلم الإجمالي لا ينجز أكثر من عدد معلومه الذي هو عشرة.

إلا أن كلاً من هذين الفارقين غير حاسم من حيث مقام العمل، ولذلك قد يقال بعد الفرق بين المسلكين.

هذا خلاصة ما يمكن أن يقال في تقريب انتهاء دليل العقل هذا إلى نتيجة الحجية، هذا مع الاعتراف ببعض نكات الفرق بين المسلكين نظرياً.

إلا أن الصحيح أن الفرق بين المسلكين ليس فرقاً نظرياً فقط، بل يوجد فرق عملي أيضاً.

و تفصيل ذلك هو، أن الروايات التي في أيدينا ويمكن تصنيفها إلى قسمين.

القسم الأول: هو روايات لها دلالة على حكم ترخيصي على نفى الإلزام، سواء كانت هذه الدلالة مطابقة، كالأخبار النافية للإلزام

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٨

ابتداء، أو كانت التزامية، فإنه قد يتفق أن يكون خبر مثبتاً للتكليف بالمطابقة، ولكن ينفي بالالتزام تكليفاً آخر، ولهذا عبرنا بتعبير جامع فقلنا: الدلالة على نفى التكليف، ليشمل الأخبار النافية بالمطابقة، والأخبار النافية بالالتزام.

القسم الثاني: هو روايات لها دلالة على ثبوت التكليف بالمطابقة أو بالالتزام.

و إذا أردنا التعرف على الفوارق بين المسلكين في مجال كل من القسمين، فإننا نرى أن القسم الأول منهما الدال على نفى التكليف لا أثر للعلم الإجمالي بشأنه بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يعطيه العلم الإجمالي قيمة، بخلافه، بناء على مسلك الحجية.

و توضيح ذلك: هو أننا إذا قلنا بحجية خبر الواحد، إذاً، تكون هذه الحجية ثابتة للخبر النافي للتكليف، كما تكون ثابتة للخبر المثبت للتكليف كما هو واضح.

و أما إذا بنينا على اقتضاءات العلم الإجمالي، فمن الواضح، أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الروايات إنما يقتضي الاحتياط في موارد احتمال انطباق تلك التكاليف عليها، و موارد احتمال انطباق التكاليف عليها إنما هي موارد الروايات المثبتة للتكليف، يعني موارد القسم الثاني، لا- موارد القسم الأول، إذ الرواية النافية للتكليف لا يحتمل انطباق العلم الإجمالي بالتكليف عليها، ولا يعقل أن تكون من أطراف هذا العلم الإجمالي بالتكليف، و لو فرض أنه كان هناك علم إجمالي بصدور بعض هذه الروايات النافية، أو كانت طرفاً لعلم إجمالي بصدور بعض مجموع الروايات الأعم من النافية و المثبتة، فهذا العلم الإجمالي ليس بمنجز، لأنه ليس علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير، فإن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً إذا كان علماً إجمالياً

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٢٩٩

بالتكليف على كل تقدير، فإن علمك بأن بعض الروايات النافية صادر، معناه: علمك بالترخيص إجمالاً، و علمك بأن بعض الروايات النافية أو المثبتة صادر، فهذا علم بالمذبذب بين الإثبات و النفي، بين الإلزام و الترخيص، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ليستتبع وجوب العمل بالروايات النافية، إذاً، فالروايات النافية لا يمكن أن تستمد قيمة من العلوم الإجمالية.

و في مقابل هذا الكلام، كلام آخر يقال في تصوير القيمة التي يمكن أن تستمد الروايات النافية من العلوم الإجمالية.

إذ يقال: إن الروايات، لو قطعنا النظر عن باب العلوم الإجمالية لكانت بلا قيمة و معنى أنها بلا قيمة، يعني أنه في كل مورد من موارد الروايات النافية، إذا وجد أصل مثبت للتكليف نعمل به، سواء كان هذا الأصل لفظياً كأصالة العموم، و الظهور في الأدلة الاجتهادية، أو كان أصلاً عملياً كأصالة الاشتغال مثلاً، لأن الخبر النافي، وجوده كعدمه بعد فرض عدم ثبوت حجيته بآية النبأ و نحوها من الأدلة الشرعية، هذا بقطع النظر عن العلم الإجمالي، لكن حيث إننا نعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات، فهذا العلم الإجمالي سوف يحدث خللاً في تلك الأصول المثبتة للتكاليف التي يراد الرجوع إليها، سواء كانت أصولاً لفظية اجتهادية، أو كانت أصولاً عملية، و

هذه ثمرة تجعل الخبر النافي مؤثراً في سقوط ما يقابله.

و توضيح ذلك: تارة: بلحاظ الأصول العملية، و أخرى بلحاظ الأصول اللفظية.

أما بلحاظ الأصول العملية المثبتة للتكليف التي تكون في مقابل الأخبار النافية، فهذا لا بد أن يدعى هذا المدعى، وجود علم إجمالي بصدور جملة من الروايات الواقعة في موارد تلك الأصول المثبتة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٠

للتكليف، و حينئذ يقول: إن هذا معناه: العلم الإجمالي ببطان بعض تلك الأصول المثبتة، إذاً فلا يمكن إعمالها.

و هذا الكلام، تارة يدعى بلحاظ أصالة الاشتغال، و أخرى بلحاظ الاستصحاب.

أما إن ادعى بلحاظ أصالة الاشتغال، فمن الواضح، أن العلم الإجمالي بعدم مطابقة أصالة الاشتغال في بعض موارد الواقع، لا يوجب سقوط أصالة الاشتغال، لأنها ليست إلماً مجرد أصل احتياطي، كما لو علمنا بحرمه أحد فعيلين، و إباحة الآخر، و اشتبه علينا الحرام بإباحة أحدهما، و هذا ممّا لا شكّ فيه.

و إن ادعى بلحاظ الاستصحاب، فإن ادعى أننا نعلم إجمالاً بصدور بعض الروايات النافية بخصوص موارد الاستصحاب المثبتة للتكليف، حينئذ يدخل هذا في مسألة أن الاستصحاب المثبت للتكليف، إذا علم إجمالاً بعدم مطابقة بعض الاستصحابات المثبتة للتكليف مع الواقع، فهل تسقط تلك الاستصحابات أو لا تسقط؟

هناك كلام و خلاف بين الشيخ الأعظم (قده) و صاحب الكفاية (قده)، فالشيخ الأعظم، و تبعه الميرزا (قده) يقول بالسقوط، و صاحب الكفاية يقول بعدم السقوط، و هو الصحيح، فإن الاستصحابات المثبتة للتكليف لا تسقط بمجرد العلم الإجمالي بعدم ثبوت التكليف في موارد بعضها، إذاً، فهنا هذا العلم الإجمالي لا يضر بجريان الأصل المثبت للتكليف.

نعم ينبغي أن يعلم أن الاستصحاب هنا لا يجري حتماً، بل جريانه أيضاً بلحاظ تنجيز العلم الإجمالي في الأخبار المثبتة للتكليف، لأن أصل الاستصحاب لم يثبت إلماً بخبر الواحد الذي يكون مفاده

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠١

الاستصحاب المثبت للتكليف، و حينئذ، ففي المقام يقع طرفاً للعلم الإجمالي المنجز، إذاً، فأصل ثبوت الاستصحاب في المقام ثبوت احتياطي بلحاظ العلم الإجمالي، و لا يضر بثبوته، هذا العلم الإجمالي الآخر على خلافه، إذاً، فالعلم الإجمالي مهما صيغ، لا يمكن أن يمنع عن الرجوع إلى الأصول المثبتة للتكليف، و في المقام الأصول العملية مثبتة للتكليف.

و الحاصل: هو أن مؤثريّة الخبر النافي كما ادعى في سقوط ما يقابله من الأصول المثبتة سواء كانت أصولاً عملية أو اجتهادية تارة يكون بلحاظ الأصول العملية، و أخرى بلحاظ الأصول اللفظية.

أما بلحاظ الأصول العملية المثبتة للتكليف، فلأنها تتمثل في أصليين هما: إمّا أصالة الاشتغال العقلية، أو الاستصحاب.

أما أصالة الاشتغال، فقد عرفت أن عدم مطابقتها أحياناً للواقع لا يوجب سقوطها، لأنها مجرد أصل احتياطي يعمل به عند اشتباه الحرام بالمباح بعد علمنا بحرمه أحد الفعيلين و إباحة الآخر، فإن مقتضى الاشتغال عقلاً، لا يزاخمه و لا يرفعه العلم الإجمالي بالترخيص، بل لا بد من العلم بالمؤمن تفصيلاً، ليرفع اليد عن أصالة الاشتغال.

و أما دعوى سقوط الاستصحاب بالخبر النافي للتكليف، فهي موقوفة على أمرين، و كلاهما غير تام.

الأمر الأول: هو اختيار مسلك الشيخ الأعظم (قده)، من أن اليقين الإجمالي بالانتقاض، مانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه، و ذلك للتعارض بين الذيل و الصدر في دليل الاستصحاب.

الأمر الثاني: هو العلم إجمالاً بمطابقة بعض تلك الروايات

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٢



النافية للواقع، لكي يعلم بانتقاض الحالة السابقة إجمالاً، وأما لو كان يعلم بصدور بعض تلك الروايات، فهو مجرد علم بالحجة الإجمالية على الترخيص، وهو لا يمنع عن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف، إنما بناء على مسلك قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي.

و أما بلحاظ الأصول اللفظية، بأن يقال: إن هذه الأخبار النافية للتكليف، توجب بلحاظ تراكمهما، العلم الإجمالي بورود مخصصات و مقيدات للعمومات و المطلقات المتكفلة للأحكام الإلزامية، وهذا العلم الإجمالي، يوجب تعارض الأصول اللفظية في تلك الأدلة الاجتهادية و تساقط هذه الأصول.

و إن فرض أنه لم يقبل حصول علم إجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لخصوص العمومات المثبتة للتكليف، فيكفينا العلم الإجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لمطلق العمومات و المطلقات الموجودة في الأدلة القطعية سنداً، يعني: إذا لاحظنا مجموع ما ورد في الكتاب و السنة القطعية من العمومات و المطلقات، سواء كان حكماً إلزامياً كما هو المنظور في المقام، أو حكماً ترخيصياً، فلنا علم إجمالي بمخصصات و مقيدات بالنسبة إلى بعضها، زائداً على المقدار المعلوم به تفصيلاً الثابت بالإجماع و الضرورة و التواتر و نحو ذلك من الأدلة، و هذا العلم الإجمالي سواء كانت أطرافه خصوص العمومات المثبتة للتكليف، كما هو على الصيغة الأخرى، أو مطلق العمومات الأعم من المثبتة و النافية، على أي حال يوجب سريان التعارض إلى تلك العمومات و وقوع التكاذب فيما بينها، و يؤدي إلى محذور تعارض تلك العمومات و تساقط الأصول اللفظية فيها، و مثل هذا العلم الإجمالي بلحاظ مطلق العمومات لا ينبغي إنكاره، و هو كاف لإيقاع التعارض و التكاذب بين تلك العمومات، باعتبار أن كل واحد منها يدل على

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٣

تكذيب الباقي بالدلالة الالتزامية، فتسقط العمومات و المطلقات عن الحجية في موارد الأخبار النافية للتكليف المخصصة و المقيدة، باعتبار هذا التعارض، فهذا أثر يثبت بلحاظ العلم الإجمالي.

و الخلاصة هي أن العلم الإجمالي بوجود مخصصات أو مقيدات لبعض العمومات و المطلقات المثبتة للتكليف في قبال الروايات النافية، و إن كان يوجب التعارض فيما بينها بل يكفي لإيقاع التعارض و إجمالها، العلم إجمالاً بوجود مخصصات و مقيدات لمجموع الإطلاقات الأولية في الأدلة القطعية زائداً على المقدار الثابت بالدليل القطعي من المقيدات و المخصصات.

إلما أنه مع ذلك، يجب الاحتياط، و ذلك لصحة التمسك بالعمومات المثبتة بالعنوان الإجمالي في غير المقدار المعلوم بالإجمال تخصيصه منها الذي هو أقل من مجموع العمومات المثبتة لا محالة، و نتيجته تحصل علم إجمالي بالحجة على التكليف.

و جواب هذا البيان: هو أن هذا العلم الإجمالي، و إن كان يوجب على تقدير وجوده التعارض بين العمومات و المطلقات، و التكاذب فيما بينها، لأنه يعلم بمخالفة بعضها للواقع فيحصل فيما بينها تعارض و تكاذب، لكن التعارض و التكاذب لا يوجب إلماً سقوط أصالة العموم، بمعنى عدم إمكان التعويل عليها في كل مورد من الموارد التي ورد فيها المخصص من الأخبار، أي عدم إمكان التعويل على أصالة العموم في كل مورد مورد بالعنوان التفصيلي، لأنّ التعويل عليها في هذا المورد بعنوانه التفصيلي يعارض بالتعويل عليها في المورد الآخر بالعنوان التفصيلي، و التكاذب لا يسمح بالتعويل عليهم على أصالة العموم في كل الموارد بالعناوين التفصيلية، و ترجيح بعض الموارد على بعضها الآخر جزاف، إذاً فيتعذر التعويل على أصالة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٤

العموم في الموارد بعناوينها التفصيلية، لكن لا بأس بالتمسك بها لإثبات ما زاد على القدر المعلوم إجمالاً من المخصصات، فمثلاً، نفرض أن العمومات المثبتة للتكليف كانت في الكتاب و السنة القطعية، (خمسین عموماً)، و نفرض أنه ورد في تخصيص هذه العمومات (مائة رواية) نافية للتكليف، و نفرض أننا نعلم بصدق (عشرة) من هذه التخصيصات المائة، حينئذ نقول: بأننا نتمسك بأصالة العموم في الخمسين عاماً بلحاظ ما زاد عن العشرة على إجمالها، أي بلحاظ ما زاد عن العشرة المعلومه إجمالاً و التي لا يعرف أين

هي، أ يتمسك بأصالة العموم فيما زاد عن العشرة؟

و نتيجة ذلك، تحصيل علم إجمالي بأن هذه العمومات مفادها ثابت في أربعين مورداً من هذه الخمسين مورداً، لأن ما زاد على العشرة على إجماله لم يثبت فعلياً مفاد العالم بلا محذور، لأن المقتضى موجود، و هو العموم، و المانع مفقود، و هو التعارض، لأن التعارض إنما هو في العشرة، لا فيما زاد على العشرة، إذًا: فيتشكل بذلك علم إجمالي بوجود تكاليف إلزامية في موارد العمومات بمقدار أربعين من خمسين، و هذا العلم الإجمالي منجز و مانع عن العمل بمفاد الأخبار النافية الواردة تخصيصاً أو تقييداً لتلك العمومات، إذًا: فهذا العلم الإجمالي لا ينفع في رفع اليد عن الأصول اللفظية، و العمل بمضمون الأخبار النافية.

و الحاصل، هو أن العلم الإجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لبعض العمومات و المطلقات المثبتة للتكليف في مقابل الروايات النافية، و إن كان يوجب التعارض فيما بينها كما عرفت، بل يكفي لإيقاع التعارض و إجمالها، العلم إجمالاً بوجود مخصصات و مقيدات لمجموع الإطلاقات الأولية في الأدلة القطعية زائداً على المقدار الثابت بالدليل القطعي من المقيدات و المخصصات.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٥

إلما أنه مع هذا كله يجب الاحتياط، و ذلك لصحة التمسك بالعمومات المثبتة بالعنوان الإجمالي، في غير المقدار المعلوم بالإجمال تخصيصه منها و الذي هو أقل من مجموع العمومات المثبتة، و نتيجة ذلك، تحصيل علم إجمالي بالحجة على التكليف. هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأخبار و الروايات النافية للتكليف.

و أما الكلام في القسم الثاني من الأخبار المثبتة للتكليف التي هي مورد فاعلية هذا الدليل العقلي، أي (العلم الإجمالي) الذي استدل به في المقام، لأن هذه الأخبار المثبتة هي أطراف بطبعها للعلم الإجمالي بالتكليف، و لهذا استدل به القائل بحجية خبر الواحد في المقام، و معه يثبت وجوب العمل بتمام هذه الروايات المثبتة للتكليف، و ذلك بقانون منجزية العلم الإجمالي باعتبارها أطرافاً له، كما عرفت في الكلام المتقدم.

و لكن هناك حالات معينة، يتشكل فيها هذا العلم الإجمالي، و لكن يبدو فيها الفرق بين مسلك الحجية، و مسلك منجزية العلم الإجمالي، فباعتبار ما ينفذ مسلك منجزية العلم الإجمالي، و ينتج نتيجة الحجية كما عرفت سابقاً.

لكن في حالات معينة يبدو الفرق بين مسلك الحجية، و مسلك العلم الإجمالي، و عليه فلا بد من استعراض هذه الحالات. الحالة الأولى: هي فيما إذا فرض أن الخبر المثبت للتكليف، كان في مقابله عموم أو إطلاق في دليل اجتهادي قطعي من كتاب أو سنة متواترة، دال على الترخيص.

فإنه هنا ذكر جملة من المحققين أنه لا يتساوى المسلكان.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٦

فبناء على مسلك الحجية، لا بد من العمل بالرواية المثبتة للتكليف تخصيصاً أو تقييداً للعام القرآني، أو مطلق الكتابي. و أمّا بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي، و أصالة الاشتغال، فمن الواضح أن أصالة الاشتغال إنما تجرى في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن هناك مؤمن في بعض الأطراف بالخصوص، و أمّا مع وجود المؤمن خصوصاً إذا كان هذا المؤمن دليلاً اجتهادياً معيناً للمعلوم في غير مورده، فلا إشكال حينئذ في أن أصالة الاشتغال لا تجرى.

و في المقام: المؤمن موجود، و هو أصالة العموم، و أصالة الإطلاق في الدليل القطعي السند، فتكون حاكمه على أصالة الاشتغال، بينما هي محكومة للحجية، و بذلك يظهر الفرق بين المسلكين.

و قال جملة من المحققين: إنه بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي، تجرى أصالة الاشتغال، و لا يمكن الاعتماد على تأمين أصالة العموم، و أصالة الإطلاق، و ذلك: باعتبار العلم الإجمالي بطرو مخصصات و مقيدات على العمومات و المطلقات على ما أشرنا إليه سابقاً، بعد افتراض هذا العلم الإجمالي بوجود مخصصات و مقيدات، فيحصل التعارض و يسرى التكاذب إلى مجموع العمومات و

المطلقات الفوقانية، و معه: فلا يمكن الرجوع إلى أي واحد منها بعينه في مورد بعينه، و لا يفيد هنا ما قيل هناك في القسم الأول، من أننا ثبت مفاد العام فيما زاد على القدر المعلوم، كما لو فرضنا أن القدر المعلوم تخصيصه من العمومات عشرة من خمسين عاماً، فتمسك هنا بالعمومات فيما زاد على العشرة.

هذا الكلام هنا لا ينفع، لأننا هنا نواجه عموماً ترخيصاً، و نريد

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٧

أن نؤمن أنفسنا به، و من الواضح أن مجرد حجيه ما زاد على العشرة من الخمسين لا يكون مؤمناً في هذا المورد بالخصوص، لعدم إحراز انطباق ذاك العنوان على هذا المورد، و كذلك أي مورد آخر أخذناه بالخصوص، فهو من المحتمل أن لا يكون من تلك الموارد.

إذاً: فأصالة الاشتغال تجرى، و مجرد العلم بوجود مؤمن في بعض الموارد، لا يهدم أصالة الاشتغال، كما لو علمت بنجاسة إنايات عشرة مثلاً، و تعلم بأن البيئة قامت على طهارة إنايه، لا ندري أيها هو، فهل إن أصالة الاشتغال حينئذٍ تسقط في المقام أو لا؟ نقول: لا تسقط، بل تبقى على حالها، لأن التأمين ما لم يتعين مورده لا يكون حاكماً على أصالة الاشتغال.

وعليه: فمن يسلم بهذا العلم الإجمالي يكون عليه أن يعمل بالروايات المثبتة للتكليف احتياطاً، و لا يمكن أن يؤمن نفسه بالرجوع إلى أصالة العموم، و أصالة الإطلاق.

إذاً: بناء على هذه الحالة يجب العمل بالخبر المثبت للتكليف على كل حال، سواء قلنا بمسلك الحجية، أو قلنا بمسلك منجزية العلم الإجمالي.

و حاصل هذه الحالة هو أن يفرض أن الخبر المثبت للتكليف، يكون على خلافه عموم أو إطلاق في دليل اجتهادي قطعي السند دال على الترخيص، فإنه بناء على مسلك الحجية، لا بد من العمل على طبق الخبر المثبت للتكليف.

و أمّا بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي الذي أطرافه الروايات المثبتة للتكليف، فالمنجزية لا تشمل الأطراف التي فيها أصل مؤمن بلا معارض، خصوصاً إذا كان دليلاً اجتهادياً معيّنًا للتكليف المعلوم بالإجمال في سائر الأطراف.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٨

و ذهب جملة من المحققين إلى أنه بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي أيضاً تجرى أصالة الاشتغال، للعلم الإجمالي بطرو مخصصات و مقيدات على خصوص المطلقات الترخيصية، أو مطلق العمومات، و هو كاف في تعارضها و إجمالها، و لا يفيد هنا ما ذكرناه سابقاً من إمكان إثبات مفاد العام فيما زاد على القدر المعلوم، لأنه ترخيص ليس فيه مقتضى عدم التنجيز، فلا يترحم ما فيه مقتضى الاحتياط و التنجيز.

الحالة الثانية: هي ما إذا كان في مقابل الأخبار المثبتة للتكليف، أصول عملية نافية للتكليف، لا أصول لفظية في الأدلة الاجتهادية. و هذه الأصول العملية النافية، تارة يفرض أنها نسخ أصل يكون جارياً في تمام أطراف موارد العلم الإجمالي الذي استدل به المستدل، يعني في مورد أي خبر مثبت للتكليف نرى أن هذا الأصل النافي موجود، فمثلاً: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هي أصل، بحسب طبعه يكون جارياً في تمام تلك الموارد.

و أخرى يفرض أن الأصل بحسب طبعه لا- يتم موضوعه إلماً في بعض تلك الموارد دون بعض، مثل أصالة الطهارة، فإنه أصل لا يتم موضوعه إلماً في بعض الموارد، فيؤمن عن نجاسة الحديد، لكن لا يؤمن عن حرمة العصير العنبي مثلاً.

فإن فرض أن الأصل كان من الأصول التي بحسب طبعها تجرى في تمام الموارد، إذاً، فهذا الأصل متعارض في الأطراف، لأن العلم الإجمالي منجز، و إجراء الأصل في تمام مورده متعذر، و إجراؤه في البعض دون البعض جزافاً، إذاً فهذا الأصل ساقط بنفس العلم الإجمالي و حينئذٍ يجب العمل بالخبر المثبت للتكليف في باب أصالة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٠٩

الاشتغال، بناء على منجزية العلم الإجمالي، وبهذا تكون النتيجة هي نتيجة الحجية.

و أمّا إذا كان الأصل من الأصول التي بحسب طبعها تجرى في بعض أطراف العلم الإجمالي دون بعض كأصالة الطهارة مثلاً، فتارة يفرض أنّ هذا الأصل النافي يكون دليلاً قطعياً لا يقبل التخصيص، من قبيل الأحكام العقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان مثلاً. و أخرى يكون دليلاً قطعياً، لكن يقبل التخصيص، من قبيل آية تدل عليه.

و ثالثة يكون دليلاً ظنياً بنفسه، من قبيل أخبار الآحاد.

فإن فرض أنّ دليل هذا الأصل دليل قطعي لا يقبل التخصيص في نفسه، أي إنّ ليس من الأدلة اللفظية التي علم إجمالاً بورود المخصصات عليها، فحينئذ يعلم بالرجوع إلى هذا الأصل النافي، بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي، لأنّه أصل يجري في بعض أطراف العلم الإجمالي دون بعض، فيرجع إليه، لأنّه ليس مبتلياً بمعارض، بناء على مباني التي نقحناها في بحث العلم الإجمالي، من أنّ أحد أدلة الأصول إذا كان يختص جريانه ببعض أطراف العلم الإجمالي فلا بأس بأن يجري دون أن يكون له معارض، حيث إنّ المباني على أنّ العلم الإجمالي ليس علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، ولا يستحيل جريان الأصل المؤمن في بعض أطرافه، و إنّما لا يكون لأجل المعارضة، و في المقام لا معارضة بعد فرض أنّ هذا الدليل دليل قطعي لا يحتمل فيه التخصيص.

و أمّا إذا افترضنا أنّ هذا الدليل كان دليلاً قطعياً و لكن يحتمل فيه التخصيص، حاله حال سائر العمومات التي يحتمل فيها التخصيص،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٠

يعنى كما يحتمل طرو المخصص على دليل حكم واقعي ترخيصي، كذلك يحتمل طرو المخصص على دليل حكم ظاهري في المقام من هذا القبيل، فحينئذ، يكون حاله حال سائر أدلة الأحكام الترخيضية، من حيث إنّها إذا اقترن بوجود المخصص، إذا وجد مخصص لدليل الأصل، فلا يمكن الرجوع إليه إذا لم يوجد مخصص في أخبار الآحاد لدليل الأصل، فلا بأس بالرجوع إليه في المقام و التأمين من ناحيته.

و أمّا إذا افترضنا أنّ دليل الأصل كان خبيراً من أخبار الآحاد، فحينئذ يصير حاله حال الأخبار النافية للتكليف التي لا يمكن التعويل عليها، فهذا الأصل لا أثر له، لأنّ هذا خبر واحد ناف للتكليف، غاية الأمر أنّه ينفي نفيّاً ظاهرياً لا نفيّاً واقعياً، فكما أنّ الخبر الذي ينفي نفيّاً واقعياً ليس له أثر الخبر الذي ينفي نفيّاً ظاهرياً، أيضاً لا يمكن التعويل عليه و التأمين به، إذا فأصالة الاشتغال تكون محكمة من هذه الناحية، و يجب الأخذ بمفاد الخبر المثبت بمقتضى منجزية العلم الإجمالي.

و خلاصة هذا المورد الثاني هو، أن يفرض في قبال الخبر المثبت، أصل عملي ناف للتكليف، و هذا الأصل النافي، تارة، يكون جارياً في تمام موارد الأخبار المثبتة للتكليف، أي في تمام أطراف العلم الإجمالي، كأصالة البراءة مثلاً، و حينئذ يكون هذا الأصل ساقط بموجب منجزية العلم الإجمالي المفترض.

و إن فرض كون هذا الأصل جارياً في خصوص بعض موارد الخبر المثبت، كأصالة الطهارة مثلاً: فهنا: تارة يفرض أنّ ذلك الأصل النافي كان دليلاً العقل، و أخرى يفرض أنّ دليلاً شرعي قطعياً، و ثالثة يفرض أنّ دليلاً خبر من أخبار الآحاد التي لا يمكن التعويل عليها.

فإن فرض الأول، فهنا يرجع إلى ذلك الدليل إن كان يجري بلا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١١

محذور كما عرفت، و إن فرض الثاني، فيرجع إليه أيضاً بناء على مباني العلم الإجمالي، من جواز الرجوع إلى الأصل النافي في بعض أطراف العلم الإجمالي إن كان مختصاً بمورده، و لو فرض وجود أصل ناف مشترك في تمام الأطراف، لكونه من غير سنخه.

هذا إذا لم يعلم بطرو التخصيص، أو بمخالفة بعض موارد جريان هذا الأصل للواقع، بحيث يصبح إطلاقه متعارضاً و مجملاً، كإطلاق

العمومات الترخيضية في المورد السابق كما عرفت فيما تقدم، و إن فرض الثالث، فهنا لا أثر للأصل المذكور، بل يجب الأخذ بمفاد الخبر المثبت بمقتضى منجزية العلم الإجمالي.

المورد الثالث: هو ما إذا فرضنا أن الخبر المثبت للتكليف كان في مقابلة خبر ناف للتكليف، فإنه حينئذٍ بناء على الحجية لا بد من إيقاع التعارض بين الخبرين، فإما أن يقدم هذا على ذاك بالقرينة إن وجدت، وإلا فيلتزم بالتعارض والتساقط. وأما بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي، فحينئذٍ لا بد من حساب ما يقتضيه العلم الإجمالي في المقام، وهذا يقتضى وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف، لأنّ الخبر المعارض له حجة بنفسه، وليس بمؤن للذمة، لكي نرفع اليد به عن أصالة الاشتغال الجارية بلحاظ الخبر المثبت.

اللهم إلا أن يقال: بأن العلم الإجمالي بصدور جملة من الأحكام الواقعية في مجموع الروايات، منحل بالعلم الإجمالي بصدور جملة من الأحكام الواقعية في خصوص غير المعارض من الروايات، يعنى: نفترض علماً إجمالياً رابعاً صغيراً يحل به العلم الإجمالي الذى استدل به هذا المستدل لو افترض أنّ المعلوم صدوره في دائرة غير المعارض من الروايات لا يقل عن المعلوم صدوره في دائرة المطلق بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٢

الروايات، فحينئذٍ نخرج كل خبر مثبت مبتلى بالمعارض، نخرجه عن الطرفية، باعتبار هذا الانحلال. والخلاصة: هي أن يفرض في قبال الخبر المثبت للتكليف، خبر ناف له، فهنا: بناء على مسلك الحجية لا- يجب العمل بهما معاً، للتعارض والتساقط.

و أما بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي فإنه يجب العمل بالخبر المثبت احتياطاً، لكونه طرفاً للعلم الإجمالي. اللهم إلا أن يدعى انحلال العلم الإجمالي في دائرة الروايات، بعلم إجمالى في خصوص الروايات غير المعارضة، بأن يكون المعلوم إجمالاً صدوره منها بمقدار المعلوم إجمالاً في مجموع الروايات، وهذا يعنى خروج مورد الرواية المعارضة عن الطرفية، و لو باعتبار تعارض القيم الاحتمالية في كل منهما مع الآخر.

المورد الرابع: والخامس، و السادس، هي موارد تشبه الموارد السابقة، لكن مع فارق، و هو أنه في الموارد الثلاثة السابقة، كنا نفرض أنّ الخبر المثبت للتكليف كان في مقابلة ناف للتكليف، و هذا النافي كان، إما عموماً، كما في المورد الأول، أو أصلاً عملياً، كما في المورد الثانى، أو خبراً من أخبار الآحاد، كما هو الحال في المورد الثالث.

أما الآن، فنفترض أنّ هذا الذى يكون معارضاً مع الخبر المثبت للتكليف، يكون مثبتاً للتكليف أيضاً، لكن مثبتاً لتكليف آخر معاكس لهذا التكليف، بأن يكون هذا الخبر المثبت للتكليف مثبتاً للوجوب مثلاً، و فى مقابلة خبر آخر مثبت للحرمة.

هذه ثلاثة موارد في مقابل الموارد السابقة، فموضوعها عين

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٣

الموضوع، لكن مع إدخال هذا التعديل عليه، و هو أن يكون المعارض مثبتاً لتكليف آخر مناف مع هذا التكليف، حينئذٍ نأتى إلى المورد الرابع.

المورد الرابع: و هو أن نفترض كون الخبر مثبتاً للتكليف، و يكون في مقابلة خبر من أخبار الآحاد، كما هو الحال في المورد الثالث، لكن هذا الخبر الآخر هنا يفرضه مثبتاً لتكليف آخر في مقابل هذا التكليف، كما لو كان هذا مثبت للوجوب، و ذاك مثبت للحرمة، و حينئذٍ نقول: إنّه من الواضح أنه بناء على مسلك الحجية يقع التعارض ما بين الحجيتين و من ثم التساقط، و يرجع إلى الأصول العملية في هذا المورد، و يرجع في سائر الموارد إلى سائر القواعد.

و لكن نريد أن نعرف أنه بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي، ما ذا تكون النتيجة في المقام؟

و هنا بحسب الحقيقة، فإنّ هذا الخبر المعارض الذى مفاده التحريم، هو أيضاً طرف لنفس هذا العلم الإجمالى الكبير الذى نريد به أن

نثبت وجوب العمل بالخبر المثبت للوجوب، لأنّ الخبر المثبت للوجوب، والخبر المثبت، للحرمة، كلاهما من الأخبار المثبتة للتكليف، وكلاهما داخل في أطراف العلم الإجمالي الذي هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلهية فيما بين الأخبار المثبتة للتكليف، إذًا، فكل منهما في نفسه يكون طرفاً لهذا العلم الإجمالي.

و حينئذٍ: إن بنينا على انحلال هذا العلم الإجمالي بعلم إجمالي في دائرة الأخبار غير المعارضة كما عرفت آنفاً، إذ أفى المقام كلا الخبرين يخرجان عن الطرية للعلم الإجمالي، ولا- نعمل بأى واحد منهما، بل نرجع إلى الأصول العملية في موردهما مع الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي في سائر أطرافه الآخر غير المبتلاة بالمعارض.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٤

و أمّا إذا لم نبن على الانحلال من هذه الناحية، إذًا، هذا العلم الإجمالي في نفسه منجز لتمام أطرافه، ما ابتلى به بالمعارض، و ما لم يبتل منه بالمعارض، غاية الأمر، فإنّ تجزئه هنا لكلا هذين الخبرين غير معقول، لأنّ أحدهما يقتضى إيجاد الفعل التزاماً بالوجوب، و الآخر يقتضى ترك الفعل التزاماً بالحرمة، و يستحيل تنجز كل من الخبرين بقانون العلم الإجمالي، لاستحالة الجمع بين المحذورين، و معه، يتعطل تأثير العلم الإجمالي بلحاظ هذا المورد الذي وقع فيه هذان الخبران المتعارضان، فلا ينجز الوجوب، و لا ينجز الحرمة. و أمّا بالنسبة إلى سائر الموارد، فيبقى على تجزئه، و بقاؤه على تنجزه بالنسبة إلى سائر الموارد واضح، بعد فرض أنّ المعلوم بالإجمال أزيد من مقدار هذا المورد، إذ ليس المعلوم بالإجمال تكليفاً واحداً، و إنّما هو أكثر من تكليف واحد، لو فرض أنّ غضضنا النظر عن تكليف واحد و قلنا: بأننا نعلم بتكليف غير هذا التكليف المردد بين الوجوب و الحرمة، و إنّما نعلم بتكليف آخر في بقية الموارد، فحينئذٍ هذا العلم الإجمالي يكفى للتنجز كما هو الواقع.

نعم لو فرض مجرد الفرض أنّ هذا المورد الذي دار الأمر فيه بين الخبر المثبت و الخبر النافي، كان مساوياً للمعلوم بالإجمال، بأن نفرض أنّه من الأول لم يكن لنا علم إلّا بتكليف واحد في تمام هذه الروايات.

لو كان هكذا، فحينئذٍ، هل إنّ هذا العلم الإجمالي يبقى على منجزيته بلحاظ سائر الموارد بعد سقوطه عن المنجزية بلحاظ هذا المورد، أو إنّ سقوطه عن المنجزية بلحاظ هذا المورد يمنع عن بقائه على المنجزية بلحاظ سائر الموارد؟ هنا يقال إنّ تساوى المعلوم الإجمالي مع المورد، أمكن أن يفتح هذا الحديث، و حينئذٍ يمكن أن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٥

يقال: إنّ هذا العلم الإجمالي يكون باقياً على المنجزية بلحاظ سائر الموارد، و ذلك لأنّ الأصول العملية النافية للتكليف متعارضة في الأطراف على فرض تماميتها في أنفسها بتمامها، و بعد التعارض و التساقط حينئذٍ، مقتضى القاعدة هو تنجز تمام أطراف العلم الإجمالي، غاية الأمر، أنّ العقل حكم بعدم وجوب الاحتياط في شخص هذا المورد، و ذلك لعدم القدرة، باعتبار أنّ المكلف غير قادر على الجمع بين الفعل و الترك، فحكم بعدم وجوب الاحتياط في شخص هذا المورد، لعدم القدرة.

و أمّا في بقية الموارد فالمقتضى لوجوب الاحتياط موجود، و المانع مفقود.

أمّا المقتضى فهو احتمال التكليف بلا مؤمن، لأنّ المؤمن و هو الأصل العملي النافي للتكليف يسقط بالمعارضة.

و أمّا أنّه لا مانع، لأنّ المانع ليس إلّا العجز، و لا عجز في المقام، إذًا، فيجب الاحتياط في سائر الموارد، لأنّ المقتضى موجود، و المانع مفقود.

و أمّا في خصوص هذا المورد، فهو و إن كان المقتضى موجوداً، لوجوب الاحتياط، و لكن المانع موجود أيضاً، و هو عجز المكلف عن الاحتياط، إذًا فيبعض حينئذٍ، و يكون العلم الإجمالي منجزاً بلحاظ سائر الموارد.

و هذا الكلام وجيه بنفسه، إلّا أنّ تميمه موقوف على أن يدفع جملة من التقريبات التي تذكر تارة في بحث دوران الأمر بين المحذورين.

و أخرى في موارد الوقوع الاضطرارى في أحد طرفى العلم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٦

الإجمالى لا بعينه، كـرغيفى الجائع، و طريقي الهارب، هناك تذكر بعض التقريبات بسقوط العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً. فمنها مثلما أن يقال: إنَّ الأصول لا تتعارض فى الأطراف بناء على القول بالاعتضاء، بل تجرى جميعاً حتى بناء على القول بالاعتضاء، و ذلك لأنه بناء على القول بالاعتضاء لا يكون العلم الإجمالى علة تامه، و إنما تتعارض الأصول إذا أدى جريانها جميعاً إلى الترخيص فى المخالفة القطعية، و فى المقام جريان الأصول بتمامها فى أطراف هذا العلم لا يؤدي إلى الترخيص بالمخالفة القطعية، إذ على كل حال يحتمل الموافقة، لأنَّ المخالفة القطعية لا تكون إلّا بأن يخالف الوجوب المحتمل فى هذا المورد مع الحرمة المحتملة فى هذا المورد أيضاً معاً، و الحل أنَّ المكلف لا يمكنه مخالفتها معاً، إذاً فالمخالفة القطعية لهذا العلم الإجمالى غير معقولة، و الترخيص المستفاد من أدلة الأصول لا يؤدي حينئذٍ إلى الوقوع فى المخالفة القطعية، إذاً، فلا مانع من جريان الأصول فى تمام الأطراف. هذا الكلام يقال: فى بحث دوران الأمر بين المحذورين، فمثلاً يقال: لا بأس بإجراء أصالة البراءة عن الوجوب، و إجراء أصالة البراءة عن الحرمة، لعدم لزوم الترخيص فى المخالفة القطعية، لأنها غير ممكنة، هذه شبهة.

و منها شبهة أخرى على القول بالعلية، تقال فى مسألة الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، فقد يتوهم بناء على القول بالعلية، أن معنى عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية يعنى، استحالة انفكاك التكليف المعلوم بالإجمال عن وجوب الموافقة القطعية، لأنَّ هذا معلول، و تلك علة، و يستحيل انفكاك المعلول عن علته، فمتى ما سقط المعلول لا بد من الالتزام بسقوط العلة، فمتى لم تجب الموافقة

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٧

القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا بد و أن يستكشف عدم بقاء المعلوم بالإجمال على فعليته على كل تقدير و كونه ثابتاً على أحد التقادير، لا على كل تقدير، و بذلك يزول العلم الإجمالى. و هذه التقريبات إن تمت، أمكن تطبيقها هنا، لأنَّ المكلف مضطر إلى أحد طرفين من أطراف العلم الإجمالى، و سيأتى تحقيق الحال فى بحث الاشتغال إن شاء الله.

و حاصل هذا المورد هو أن يكون فى قبال الخبر المثبت للتكليف، خبر آخر أيضاً مثبت للتكليف، و لكن بشكل عكسى، بأن يدل أحد الخبرين على الوجوب، و الآخر على الحرمة، و حينئذٍ، فبناء على مسلك الحجية، تكون النتيجة هى التعارض و التساقت و من ثم الرجوع إلى الأصول العملية فى هذا المورد، و إلى سائر القواعد فى سائر الموارد الأخرى.

و أما بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالى، فسوف يكون كلا الخبرين طرفاً للعلم الإجمالى بالتكليف.

فإن بنينا على انحلال هذا العلم الإجمالى، بعلم إجمالى فى دائرة الأخبار غير المعارضة، بحيث انحصر علمنا الإجمالى هذا فى خصوص الأخبار التى لا معارض لها، حينئذٍ، يخرج هذا المورد المتعارض عن الطرية و تكون النتيجة كما سلف من الرجوع إلى الأصول العملية.

و أمّا إذا لم نبن على الانحلال، و صار العلم الإجمالى منجزاً بنفسه لتمام أطرافه المبتلى و غير المبتلى بالمعارض، حينئذٍ، يصبح العلم الإجمالى غير مقتض للتجزى فى كلا الخبرين المتعارضين، و ذلك لاستحالة الجمع بين المحذورين، بينما يبقى على تنجزه فى سائر الأطراف الأخرى كما ستعرف بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٨

المورد الخامس: هو ما إذا كان فى قبال الخبر المثبت للتكليف، أصل عملى مثبت لتكليف معاكس، و هذا الأصل، تارة يكون عقلياً، كأصالة الاشتغال، و أخرى يكون شرعياً، كالاستصحاب.

فإن كان من قبيل الأول، فيكون هذا الخبر واجب المفاد بناء على مسلك الحجية، لكونه طرفاً لعلم إجمالي، و حراماً لكون مرجعه إلى علم إجمالي آخر يقتضى ذلك، و حينئذ تكون أصالة الاشتغال بلحاظ العلم الإجمالي الثانى منافية للخبر المثبت للوجوب، و من الواضح أن هذا مرجعه إلى فرض وجوب علمين إجماليين متزاحمين فى طرف من أطرافهما فى مادة الاجتماع، فلا يؤثر حينئذ كل منهما فيها، لأن نسبتهما إليها على حد واحد، لكن يبقى كل منهما مؤثراً فى الموارد التى تخصه كمادة الافتراق مثلاً، كما ستعرف ذلك مفصلاً فى بحث الاشتغال.

و إن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب، كما لو كان الخبر يدل على وجوب هذا المورد، و الاستصحاب يدل على الحرمة، و حينئذ، هذا الاستصحاب يقع طرفاً للمعارضه مع الأصول النافية فى بقية الأخبار الدالة على الوجوب أو غيره من الأحكام الإلزامية، لأن الاستصحاب و إن كان مثبتاً للتحريم، لكنّه ناف للوجوب، و من هنا يقع طرفاً للمعارضه، لأنه مؤمن للترك و مرخص فيه، إنا حقيقة، أو نتيجة، فيصير كأنه أصل ترخيصى، فيقع طرفاً للمعارضه مع بقية الأصول الترخيضية الموجودة فى بقية الأطراف، و حينئذ يسقط بالمعارضه، و يكون الخبر المثبت لتكليف الوجوب منجزاً.

هذا لو كانت فى بقية الأطراف أصول نافية، و إنا كان الاستصحاب مثبتاً لتكليف فى هذا المورد، و مؤمناً للترك كأصالة البراءة عنه، لأنه دليل شرعى أثبت التحريم، و ليس فى مقابله إنا أصالة

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣١٩

الاشتغال الناشئة من العلم الإجمالى، و هى معلقة على عدم إذن الشارع، و قد أذن الشارع بالترك ببركة هذا الاستصحاب، وعليه: يكون الاستصحاب جارياً فى هذا المورد، و حينئذ، إن كان المعلوم بالإجمال أزيد من هذا المقدار فيتجز فى بقية الموارد، و إنا يبنى على أن العلم الإجمالى هل ينحل بجريان الاستصحاب فى بعض أطرافه أو لا؟ هذا كله إذا فرضنا أن دليل الاستصحاب كان قطعياً و ليس خبراً من أخبار الآحاد.

و أما إذا فرضنا أن دليل الاستصحاب كان خبراً من أخبار الآحاد، فحينئذ، يمكن أن يكون مؤمناً، لأن أخبار الآحاد لا وجه للعمل بها إنا العلم الإجمالى الكبير الذى هو محل الكلام، لأن مرجع هذا الأصل فى الحقيقة إلى خبر واحد فى مقابل خبر واحد، فكأنه عندنا فى المقام خبران، الأول يدل على الوجوب واقعاً و الثانى يدل على التحريم ظاهر، فهو يشبه حينئذ المورد الرابع.

و حاصل هذا المورد هو، أنه إذا كان هناك خبر مثبت لتكليف، و فى مقابله أصل مثبت لتكليف معاكس، و حينئذ، بناء على الحجية يجب العمل على طبق الخبر، و أما بناء على منجزية العلم الإجمالى، فإن كان الأصل المثبت لتكليف عقلياً كأصالة الاشتغال، فمرجعه إلى علم إجمالي آخر يقتضى العمل على طبقه أيضاً، و بذلك يصير كل من الوجوب و الحرمة طرفاً لعلم إجمالي، و حينئذ، لا يؤثر كل منهما فى مادة الاجتماع بينهما، لصيرورتها متزاحمين، و أما فى مادتي الافتراق فيبقى كل منهما مؤثراً فى موردته كما ستعرف. و إن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب، فإن كان فى سائر الأطراف أصول شرعية نافية لتكليف أيضاً، حينئذ تقع المعارضه فيما بينها جميعاً، لأن هذا الاستصحاب و إن كان مثبتاً للحرمة، إنا أنه

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٠

بلحاظ الوجوب المعلوم بالإجمال يكون نافياً لتكليف، لأنه يؤمن من الترك لا محالة كأصالة البراءة عنه، و إن لم يكن أصلاً نافياً فى تلك الأطراف، أو كان من سنخ يجرى فى هذا الطرف أيضاً بخلاف الاستصحاب المختص به، حينئذ، فإن كان دليل الاستصحاب قطعياً جرى، و انحل العلم الإجمالى، بمعنى أنه يؤمن من ناحية الوجوب المحتمل فى موردته، مع بقاء التنجيز فى سائر الأطراف.

و إن كان دليل الاستصحاب من نفس الأخبار، فلا- يكون مؤمناً عن الوجوب، بل يكون مدلوله التحريمى منجزاً بملاك أصالة الاشتغال و منجزية العلم الإجمالى، فيكون بهذا شبيهاً بالمورد الرابع، مع كون الحرمة حينئذ ظاهرة لا واقعية.

المورد السادس: هو ما إذا كان فى قبال الخبر المثبت لتكليف، أصل لفظى من (إطلاق أو عموم)، مثبت لتكليف معاكس، فحينئذ.



إن فرضنا أنه ليس لدينا علم إجمالي بطرو مخصصات أو مقيدات على العمومات والإطلاقات أزيد من المقدار المعلوم تفصيلاً، حينئذٍ، مقتضى القاعدة بناء على منجزية العلم الإجمالي، إجراء أصالتي العموم والإطلاق، لأن الأصل حينئذٍ بنفسه حجة، فيدل على نفى الوجوب، بل يدل على تعين المعلوم بالإجمال في غير هذا المورد بالدلالة الالتزامية.

و إن فرضنا أنه كان لدينا علم إجمالي بطرو مخصصات ومقيدات على العمومات والإطلاقات، فحينئذٍ هذا العلم الإجمالي يوجب التعارض في أصالة العموم والإطلاق في مادة الاجتماع، فتسقط بلحاظ العناوين التفصيلية، وقد كنا أشرنا إلى أننا نتمسك بها بلحاظ ما زاد على المقدار المعلوم صدور الأخبار المخصصة في مقابلها، ولهذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢١

شكلنا علماً إجمالياً يقتضى العمل بالعمومات والمطلقات المثبتة للتكليف، وعليه، يكون محل الكلام في موارد العلمين الإجماليين اللذين بينهما طرف مشترك، فيتزاحمان فيه، إذ عندنا حينئذٍ علم إجمالي بصدور عشر روايات من هذه المائة ومنها هذه الرواية المثبتة للوجوب هنا، كذلك هنا عندنا علم إجمالي بأن غير ما يعلم بورود المخصص عليه بأخبار الآحاد من العمومات حجة ظاهراً، وأحد أطراف هذا العلم الإجمالي (العموم) الدال على التحريم في هذا المورد، وذلك لاحتمال كونه من الموارد التي لم يطرأ عليها تخصيص، فيتزاحمان في مقام التنجيز، لاستحالة تنجيزهما لهذا المورد معاً، وحينئذٍ قد يقال: بأن نسبه إليهما على حد واحد، فلا موجب حينئذٍ لتأثير أحدهما بخصوصه في تنجيزه، ويكون المكلف حينئذٍ مخيراً في العمل بأيهما شاء.

وقد يقال: بتقديم العلم الإجمالي العموماتي على العلم الإجمالي الرواياتي، فتنجز الحرمة حينئذٍ، وذلك لأن عدد المعلوم بالإجمال في الأول، أكثر منه بكثير في الثاني، لأن الثاني معلومه صدور بعض الروايات حيث لا يحتمل كذب الجميع، ومن الواضح أن نسبة ما يعلم صدوره إلى ما لا يعلم صدوره ضئيل جداً عادة.

و أمّا الأول: فالعمومات المعلومه إجمالاً هي غير موارد المعلوم الصدور من الأخبار، وهذا يعني غير تلك الموارد العشرة المعلومه الصدور من الأخبار، إذ، عدد المعلوم بالإجمال في الأول أكثر منه في الثاني، وكلما كان العدد أكثر مع فرض التساوي في أطراف العلمين الإجماليين لا- محالة يكون احتمال الانطباق فيه أقوى، فمثلاً: لو علمنا بنجاسة عشر إناءات في مائة إناء هنا، و علمنا بنجاسة تسعين إناء في مائة هناك، يصبح احتمال النجاسة في المثال الثاني أقوى منه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٢

في المثال الأول، وهذا يعني في المقام بأنه يدور الأمر بين مخالفة احتمالية بدرجة أقوى للعلم الإجمالي العموماتي، وبين مخالفة احتمالية بدرجة أضعف للعلم الإجمالي الرواياتي، والعقل يستقل بلزوم تحصيل أكبر قدر ممكن من الموافقة بعد فرض تنجيز العلم الإجمالي و منجزية كل من العلمين، وعليه: يقدم العموم المثبت للتكليف على الخبر المثبت للتكليف بخلافه، هذا كله في علاج العلمين الإجماليين بلحاظ مادة الاجتماع.

و الآن لو فرضنا سقوطهما عن الحجية بلحاظ مادة الاجتماع، فهل يسقطان عنها بلحاظ مادة الافتراق أم لا؟  
قد يقال: بأن العلم الإجمالي الرواياتي يبقى على الحجية في بقية الروايات، ويمكن تقريب ذلك بوجه.

الوجه الأول: هو أننا إذا أسقطنا مورداً من أطراف العلم الإجمالي الرواياتي، فينقص لا محالة معلومنا الإجمالي الرواياتي، واحداً، فمثلاً: لو كان عندنا علم إجمالي، بصدور عشر روايات في مائة، فمثلاً: لو كان عندنا علم إجمالي، بصدور عشر روايات في مائة، ثم أسقطنا واحداً، حينئذٍ، يبقى عندنا علم إجمالي بصدور تسعة في تسعة و تسعين، إذ لعل الواحد الساقط هو أحد العشرة، وهذا العلم الإجمالي يكون منجزاً، إذاً يبقى هذا العلم الإجمالي الرواياتي مؤثراً في بقية الأطراف، وإن سقط عن التأثير في مورد مزاحمته للعلم الإجمالي العموماتي.

و هذا يتم لو لم يكن مورد التزاحم متطابقاً مع المعلوم بالإجمال، كما لو كان المعلوم بالإجمال مثلاً: واحداً، وهو واضح.

و حاصل تصوير الوجه الأول لتأثير العلم الإجمالي في مادتي الافتراق هو، أن يقال: بأن ما بقي من موارد الافتراق، أيضاً فيه بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٣

معلوم إجمالي إذ لم يكن معلوماً الإجمالي في دائرة الروايات بقدر مورد التعارض المذكور، بل هو أكثر منه، فيتجزأ بذلك. الوجه الثاني: هو أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن سقط في مادة الاجتماع عن التأثير والحجية، لكنه يبقى في مادتي الافتراق على حاله، وذلك لأن الأصول المؤمنة متعارضة في الأطراف و متساقطة، و حينئذ يبقى احتمال التكليف في الأطراف منجزاً لا محالة، و إن سقط في مورد الاجتماع، للمانع الذي هو العجز، و لا تأتي شبهة أن الأصول لا تعارض في الأطراف، لأنها لا تؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، لأنها إنما تؤدي إليها لو جرت في الأطراف كلها، و هنا لم تجر إلا في غير موارد المزاحمة. نعم لو قيل: بأنه متى لم تجب الموافقة القطعية سقط العلم الإجمالي عن المنجزية رأساً، كما في موارد الاضطرار إلى واحد من الأطراف لا بعينه، حينئذ يمكن إثباتها في المقام، لأن روحها موجودة في هذا التقريب، و هذا التقريب صحيح على كل حال. و حاصله: هو أن تكون المنجزية لسائر الأطراف، من جهة سقوط الأصول المؤمنة في جميع الأطراف بالتعارض، و إنما لا منجزية بلحاظ هذا الطرف، من جهة العجز عن الاحتياط فيه لا لوجود المؤمن، فيكون احتمال التكليف في الأطراف الأخرى كافياً في التنجيز لأنه لا مؤمن عنه.

و قد يقال هنا كما يذكر في بحث دوران الأمر بين المحذورين، من أن الأصل المؤمن يجري في كلا الطرفين معاً من دون محذور، لأن المحذور إنما يكون من جهة الترخيص في المخالفة القطعية، و هي غير ممكنة، ففي المقام أيضاً لا يمكن المخالفة القطعية للعلمين الإجماليين، إذاً فلا محذور من جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٤

و لكن هذه الشبهة لا تتم في هذا المورد، و هي لو تمت فهي تتم في المورد الرابع و الخامس، لأن هذا المورد هنا، المفروض فيه وجود علمين إجماليين مشتركين في طرف واحد، و كل منهما في نفس مخالفته القطعية ممكنة، و هو كاف في تعارض الأصول و تساقطها في أطرافه.

نعم لو قيل كما ذكر في الكفاية في بحث الاضطرار إلى بعض الأطراف غير المعينة، حيث قيل بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لأنه متى لم تجب الموافقة القطعية بلحاظ طرف، سقطت المنجزية في الطرف الآخر أيضاً، لاحتمال أن يكون التكليف ثابتاً فيه، بل على تقدير كونه في غير الطرف الذي جازت مخالفته، فلا يكون العلم معلماً بالتكليف على كل تقدير، إذاً، هذه الشبهة روحاً جارية في المقام أيضاً.

الوجه الثالث: هو أن يقال: بأنه يتشكل علم إجمالي آخر بين مادتي الافتراق، و ذلك لأن العلمين الإجماليين الأولين، لا ينطبق معلومهما معاً على مادة الاجتماع، لاستحالة كونه واجباً و حراماً في آن واحد.

و حينئذ، إما أن يكون كلاهما منطبقاً في مادة الافتراق، و هذا المورد لا واجب و لا حرام، و إما أن يكون واجباً ليس إلأ، و هذا يعني صدق الخبر في هذا المورد، و حينئذ، يكون مخصصاً للعموم، و يكون التكليف المعلوم في باب العمومات غير هذا، و إما أن يكون حراماً ليس إلأ، و هذا يعني أن الصادق من الأخبار في غير هذا المورد، و عليه، نعلم إجمالاً بثبوت تكليف في مادتي الافتراق، و هو إما وجوب و تحريم، و إما تحريم، و إما وجوب.

و هذا العلم الإجمالي الجديد قائم، بدعوى: أننا نعلم بأنه إذا لم يكن هذا الخبر صادقاً لكان الصادق غير في مادة الافتراق، و هذه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٥

الشرطية، إنما نعلم بها لو كان هذا العلم الإجمالي مستنداً إلى غير مجرد جمع القيم الاحتمالية في الأطراف، بحيث تكون قيمة الاحتمال في المورد المشترك دخيلة في تكوين هذا العلم، و إنما فلو كان هذا العلم مستنداً إلى مجرد جمع القيم الاحتمالية في

الأطراف بما فيها قيمة واحد منها هذا الخبر، و على تقدير كذبه لم يبق عندنا قيمة احتمالية.

و هذه التقريبات الثلاثة تبرهن على بقاء المنجزية بلحاظ مادتي الافتراق.

و الخلاصة: هي أن يقال: إنه تشكل لدينا علم إجمالي بلحاظ مادتي الافتراق، لأنه لا يعقل انطباق المعلومين الإجماليين معاً في مادة الاجتماع، للتنافي بينهما، و حينئذ يعلم إجمالاً بثبوت تكليف إلزامي في إحدى مادتي الافتراق على أقل تقدير، و هو كاف في وجوب الاحتياط فيهما، فإننا نعلم بأنه على تقدير كذب الخبر الإلزامي في مورد الاجتماع، فهو صادق في مورد الافتراق، و كذلك الحال بلحاظ الدليل الآخر المثبت للتكليف المعاكس، و بما أن أحدهما كاذب لا- محالة حيث لا- يعقل صدقهما معاً، إذاً فيعلم بثبوت التكليف في أحد موردَي الافتراق إجمالاً على الأقل.

و هذا البيان يختص بما إذا كان هناك علمان إجمالان كما في مقامنا، و لكن لا يتم في المورد الرابع و الخامس، إذا كان هناك علم إجمالي واحد ضمن أطراف، أحدهما يدور بين متباينين.

و لكن هذا الكلام يتم فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي بصدق أو صحه إحدى الروايات مستنداً إلى تجميع القيمة الاحتمالية للصدق في مجموع الأطراف، و إلا فلا يتشكل عندنا قضية شرطية، بأن أحد الأطراف لو كانت الرواية فيه كاذبة، لكان المعلوم بالإجمال في بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٤

الأطراف الأخرى صادقاً، إذ على تقدير كذب تلك الرواية سوف تفقد القيمة الاحتمالية لها، و بالتالي نفقد مبرر علمنا الإجمالي. و قد عرض إلى تفصيل هذه النتيجة عند البحث عن الأسس المنطقية للاستقراء بخلاف ما يتصوره المنطق الأرسطي من إمكان تشكيل قضايا شرطية في أطراف العلم الإجمالي، حيث ذكر هناك، أن ما تصوره هذا المنطق لا يتم في أطراف علم إجمالي متحصل من قيم احتمالية بقطع النظر عن أطرافها، و ثابتة في رتبة أسبق، و ليس حاصلًا من تجميع قيم احتمالية لنفس الأطراف، كما هو الحال في مقامنا.

و بهذا يتم الكلام في الدليل العقلي على حجيه خبر الواحد، و به يتضح عدم تمامية هذا الدليل على حجيه أخبار الآحاد، بل حتى لو فرض تماميته، فإنه ينتهي إلى النتيجة المطلوبة من الحجية.

و قد ظهر بما ذكرنا، أنه لم يتم من القرآن الكريم أي دليل على حجيه خبر الواحد، و كذلك الحال في دليل العقل، و أمّا الإجماع، فإن رجوع إلى السنة المستكشفة من سيرة أصحاب الأئمة (ع) بالمعنى المتقدم تفصيله، فحينئذ تتم دلالاته، و إلا سيكون حاله حال دلالة القرآن و دليل العقل في عدم الدلالة على حجيته.

و عليه: فاهم دليل في المقام هو، السيرة، و يتلوها الروايات، و قد تقدّم و عرفت بيان كيفية انعقاد السيرة و الاستدلال بها. و لكن بقي هنا شبهة حاصلها: هو أنه قد يقال: إن السيرة على العمل بالأخبار و إن كانت ثابتة، إلا أن هذه السيرة باعتبارها عملاً، تكون مجتمعة، و محتملة لأحد أمرين.

الأمر الأول: هو أن يكون عمل الأصحاب بالأخبار، باعتبار أن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٧

الوثيقة تكشف نوعاً عن الوثوق و الاطمئنان بصحة مضمون الخبر و صدوره، و هذا الأمر هو الذي يناسب الحجية.

الأمر الثاني: هو أن يكون عملهم بها باعتبار أنه كان يحصل لهم الاطمئنان الشخصي بصدور تلك الأخبار، بحيث إن احتمال خطأ الراوي، أو تعمد الكذب بنحو ينافي الاطمئنان الشخصي لم يكن وارداً عندهم أصلاً.

و هذا الأمر لا يناسب الحجية للخبر، و إنما يكشف عن حجيه الاطمئنان الشخصي الذي لا إشكال في حجيته حتى لو حصل من خبر الفاسق، و حينئذ، بما أن السيرة المذكورة محتملة للأمرين، فلا يمكن الاستدلال بها على حجيه الأخبار، لأن أحدهما لا يناسب الحجية.

و التحقيق، أن عمل أصحاب الأئمة (ع) لم يكن مستنداً إلى حصول الاطمئنان الشخصي، لأن القول بحصول الاطمئنان الشخصي لهم من هذه الأخبار يرجع إلى إحدى دعويين.

الدعوى الأولى: هي أنهم كان يحصل لهم الاطمئنان الشخصي بحق بمقتضى القواعد العقلانية، بحيث لو فرض أى إنسان فى زمانهم لحصل له ذلك الاطمئنان.

و هذه واضحة البطلان، لأن هناك كثيراً من الموارد لا يحصل فيها الاطمئنان الشخصي منها.

أ- المورد الأول: خبر الواحد الذى يكون معارضاً مع عموم أو إطلاق قطعى السند، أو ظنى السند، ففى مثله كان أصحاب الأئمة يعملون بالخبر، و يخصصون به العام، و يقيدون به المطلق، لكن لا إشكال فى أن وجود عموم أو إطلاق كذلك يكون كاشفاً عن احتمال بطلان ذلك الخبر، لأن صحة الخبر ترجع إلى أحد أمرين.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٨

الأمر الأول: هو أن لا يكون ذلك العموم صادراً أصلاً.

الأمر الثانى: هو أن يكون صادراً، و لكن لم يرد ظاهره.

و كلا هذين الأمرين مضمون العدم بلحاظ حساب الاحتمال.

وعليه: يكون العام مانعاً تكويناً عن حصول الاطمئنان الشخصي بصدور الخاص الذى هو مفاد الخبر، إذاً، فدعوى حصول الاطمئنان فى مثل هذه الأخبار، مقطوعة البطلان.

المورد الثانى: خبر الواحد الدال على عموم، و فى قبالة مخصصات قطعية السند، ففى مثله كان أصحاب الأئمة (ع) يعملون بالخبر بعد تخصيصه بتلك المخصصات، و لا يمكن أن يكون عملهم هذا بلحاظ حصول الاطمئنان الشخصي بمضمون الخبر الدال على العموم، لأن هذه المخصصات تكف عن أحد أمرين، أحدهما: أن لا يكون العام الظنى صادراً أصلاً، و الآخر: هو أن يكون صادراً و لكن لم يرد ظاهره كما تقدم، و معه لا سبيل إلى دعوى حصول الاطمئنان الشخصي بذلك العام الظنى الذى هو مدلول الخبر.

المورد الثالث: الخبران المتعارضان، ففى مثله: كان أصحاب الأئمة (ع) يتحiron فى مقام الجمع بينهما كما يظهر من أسئلتهم العديدة فى هذا المجال لرفع ذلك التحير، و هذا يكشف عن أن نكتة عملهم بالخبر لم تكن بملاك حصول الاطمئنان الشخصي، إذ لو كان عملهم به نتيجة لحصول الاطمئنان الشخصي، فلما ذا كان تحيرهم فى مقام العمل بأيهما، أو الجمع بينهما؟ إذ لا سبيل إلى دعوى حصول الاطمئنان لا سيما فى مثل حالة التعارض كما فى المقام.

المورد الرابع: هو حالة التعارض بين خبر الثقة، و خبر غير

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٢٩

الثقة، ففى مثله كانوا يعملون بخبر الثقة، من دون اعتناء بمعارضة خبر غير الثقة، مع أنه كثيراً ما لا يحصل الاطمئنان الشخصي بخبر الثقة عند وجود معارض له و لو كان غير ثقة، لأنه ليس المفروض فى غير الثقة أن يكون كاذباً، بل قد يحتمل صدقه، كما أنه قد يحتمل خطأ خبر الثقة، و معه لا- يحصل اطمئنان شخصى، نعم فيما إذا كان غير الثقة معروفاً بالكذب، حينئذ لا مانع من حصول الاطمئنان الشخصى بخبر الثقة.

المورد الخامس: الأخبار التى نقلها أصحابها عن الأئمة (ع) بالمشافهة لا الكتابة، فإنه لا إشكال فى وجود احتمال الخطأ فى النقل، خصوصاً مع ملاحظة امتداد الفترة الزمنية بين السماع و النقل، ففى مثله، مع هذا الاحتمال يصعب حصول اطمئنان شخصى بتلك الأخبار.

المورد السادس: ما لو كان هناك خبر واحد غريب المضمون فى نفسه ففیه كانوا يعملون بهذا الخبر، مع أن غرابه المضمون تشكل فى نفسها ما يمنع من حصول الاطمئنان الشخصى.

المورد السابع: موارد وجود مصلحة للراوى فى روايه ذلك الخبر، كأن يكون مناسباً لحرفته، ففيه أيضاً كانوا يعملون بهذا الخبر، مع أن وجود مثل هذه المصلحة يوجب احتمال عدم صدور الخبر عن الإمام (ع) وهذا الاحتمال ينافى حصول الاطمئنان الشخصى.

المورد الثامن: الخبر مع الوساطة، فقد عرفت فيما سبق، أن تعدد الوسائط يوجب الضعف فى احتمال الصدور، وهذا ينافى حصول الاطمئنان الشخصى، مع أنهم كانوا يعملون بالأخبار مع الوسائط.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٠

وبهذه الموارد الثمانية، يتضح أن عمل الأصحاب بأخبار الآحاد لم يكن بملاك حصول الاطمئنان الشخصى، وإنما كان عملهم بخبر الواحد بملاك أمارية الوثاقه التى تكشف نوعاً عن صدوره.

الدعوى الثانية: هى أن يقال: إن أصحاب الأئمة كان يحصل لهم الاطمئنان الشخصى باعتبار غفلتهم عما يمنع من حصول هذا الاطمئنان الشخصى.

وهذه الدعوى أشد بطلاناً من الأولى، لأن حساب الاحتمال الذى يمنع من حصول الاطمئنان الشخصى المذكور بالنحو المتقدم، هذا الحساب وقواعده عامه، تعمل فى وجدان كل إنسان وإن لم يبحث أسسه المنطقية، إذاً فدعوى غفلة الجميع عنه واضحة البطلان.

وبهذا يتضح أن كلتا الدعويتين اللتين يرجع إليهما القول بحصول الاطمئنان الشخصى باطلتان، وهذا يثبت أن عمل الأصحاب بأخبار الآحاد لم يكن على أساس الأمر الثانى الذى لا يناسب مع الحجية، وإنما كان على أساس الأمر الأول الذى هو عبارة عن الوثاقه الكاشفة نوعاً عن صدور تلك الأخبار، وهذا المعنى يناسب الحجية كما عرفت سابقاً.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣١

## تحديد دائرة الحجية

### إشارة

وبعد الفراغ عن ثبوت الحجية للخبر الواحد بنحو القضية المهملة، لا بد من بيان سعة دائرة هذه الحجية، فإنها تختلف باختلاف المباني والمدارك فى إثباتها.

فإذا بنينا على أن دليل الحجية إنما هو آية النفر والكتمان، حينئذ، تثبت الحجية لمطلق الخبر دون ملاحظة أى قيد، من العدالة أو الوثاقه ونحوها مما له علاقة بالراوى، لأن مقتضى الإطلاق فى الآيتين حجية إنذار كل منذر، وإخبار كل غير كتوم، إلا ما خرج بالدليل، فتكون الحجية هى الأصل فى كل خبر، إلا خبر قام الدليل على عدم حجيته، إذ معه نلتزم بالتخصيص فى دليل الحجية بمقدار ما يدل ذلك الدليل على عدمها، هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً: فقد قام الدليل المخصص على عدم حجية خبر الفاسق كما يقتضيه منطوق آية النبأ والإجماع والتسالم، فنرفع اليد عن إطلاق دليل الحجية فى خبر الفاسق، حيث أمرت الآية بالتبين فى خبره، فيكون هذا الأمر إرشاداً إلى عدم حجيته، ويبقى خبر غير الفاسق داخلاً تحت الحجية، وهذا لا إشكال فيه كبروياً.

لكن الكلام فى أنه، فالمقصود والمراد من الفاسق الذى يخرج خبره عن الحجية، هل هو مرتكب مطلق المعصية كبيرة كانت أم صغيرة، أو هو مرتكب غير الكذب من المعاصى؟

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٢

والثمره بين المعنيين تظهر فى خبر الفاسق المتحرز عن الكذب.

فإذا كان المقصود من الفاسق، هو الأول، إذاً، فهو يخرج عن إطلاق دليل الحجية تخصيصاً. و أمياً بناء على كون المقصود بالفاسق هو الثاني، أى غير الثقة، فيبقى تحت إطلاق الأصل فيه، و إن كان المتيقن إجماعاً و تسالماً هو خروجه عن إطلاق دليل الحجية و نفس الشيء يقال فى آية النبأ، و يقرب ذلك بأحد وجهين. و الحاصل هو، أن بيان سعة دائرة حجية أخبار الآحاد يختلف باختلاف المباني المختلفة فى إثباتها كما عرفت سابقاً. فإن كان مدرك الحجية آية النفر و الكتمان، فحينئذٍ، تثبت الحجية لمطلق الخبر، إنذاراً كان، أو إخبار كل غير مكتوم، و هذا مقتضى الأصل الأولى، إلا ما خرج بدليل مخصص، و المخصص هنا قام على خصوص خبر الفاسق بمقتضى منطوق آية النبأ فضلاً عن الإجماع و التسالم على عدم حجية أخباره، حيث إن الأمر بالتبين إرشاد إلى عدم الحجية، و هذا لا إشكال فى كبروياً. إلماً أن الكلام فى الصغرى، فى أنه ما المقصود بالفاسق؟ فهل المقصود منه الفسق الشرعى كمرتكب مطلق المعصية كبيرة كانت، أو صغيرة؟

أم أن المقصود منه، الفسق الخبرى، أى غير الثقة، أى مرتكب غير الكذب من المعاصى؟ و الثمرة بين المعنيين تظهر فى خبر الفاسق المتحرز عن الكذب. أما المراد الثانى، فإن معقد الإجماع و التسالم، على كونه القدر المتيقن.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٣

و أما المراد الأول فى منطوق آية النبأ، فأيضاً يقرب ذلك فيها بأحد وجهين.

الوجه الأول: هو أن الفاسق فى آية النبأ يحمل على الفاسق الخبرى، بحكم مناسبات الحكم و الموضوع، لأن هذا هو المناسب للتعامل مع خبره، و إن لم تدل هذه المناسبة على إرادة الفاسق الخبرى، فلا- أقل من أنها توجب الإجمال، بحيث لم ينعقد للفاسق إطلاق يقتضى إخراج مطلق الفاسق عن إطلاق دليل الحجية، إذاً، فيبقى غير المتيقن الفاسق من غير جهة الإخبار تحت إطلاق دليل الحجية. الوجه الثانى: هو أنه يستظهر كون المراد بالفسق، الفسق الخبرى، من قرينه التعليل فى ذيل آية النبأ، (بالجهالة) حيث إن الشرط فيها علل حكمه بالجهالة، و هى إما بمعنى السفاهة يقيناً، و إما بمعناها احتمالاً، و بهذا يصح الشرط، لكن بعد تحليل كون الفسق بما هو جهالة، حينئذٍ يكون من الواضح، أن الجهالة بمعنى السفاهة، تختص بالعمل بخبر غير الثقة، و أما الثقة، و إن كان فاسقاً من غير جهة الأخبار، فإنه لا يصدق على العمل بخبره أنه سفاهة، وعليه: فيقتيد منطوق الآية بالتعليل، و حينئذٍ يكون المخصص قاصراً عن إخراج خبر مطلق الثقة عن إطلاق دليل الحجية.

و إذا بنينا على أن دليل حجية خبر الواحد إنما هو آية (النبأ)، فحينئذٍ، الحجية تدور مدار الفسق وجوداً و عدماً، إذ مع وجوده لا حجية، و مع عدمه تكون الحجية ثابتة.

و حينئذٍ إذا استظهرنا بأحد الوجهين السابقين حمل الفسق على الفسق الإخبارى فإنه حينئذٍ تثبت حجية خبر الثقة مطلقاً و إن كان فاسقاً من غير جهة الإخبار.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٤

و إن لم نستظهر ذلك، إمياً لكون الدليل مجملاً، أو لاستظهارنا المعنى الآخر، فإنه حينئذٍ لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثبات حجية خبر مطلق الثقة، و معه: لا- بد من الاقتصار على القدر المتيقن، و هو حجية خبر العادل من الثقات، حيث عرفت أن منطوق الآية مجمل فيكون مفهوماً مجملاً أيضاً.

و إذا بنينا على أن دليل حجية خبر الواحد إنما هو السنة و السيرة، فحينئذٍ لا يمكن إثبات حجية خبر الفاسق الإخبارى، بل يخرج عن موضوع الحجية، فإن المركز فى سيرة العقلاء عدم حجية خبر من يكذب فضلاً عن أن يكون ذلك عادة له، مضافاً إلى أنه لو فرض وجود هكذا اتجاه عندهم لكفى فى الردع عنه آية النبأ، المدعّمه بكثير من الأخبار الواردة فى التحذير من الاعتماد على خبر أى كان

كالوضاعين و الكذابين.

كما أن سيره المتشعبة منعقد على العمل بخصوص أخبار الثقة، إذ لا يمكن دعوى انعقادها على العمل بأخبار غير الثقات. و التقريب المتقدم لكيه الاستدلال بالسيره المتشعبة من أنه يمكن القول بأنهم لم يسألوا عن حجيتها، لارتكازيه عدم الحجية فيها، أو أنهم سألوا و أجيبوا بعدم الحجية كتاباً و سنه، هذا التقريب لا يتم إلا في حق خبر الثقة فقط المؤيد بالمقتضى العقلاني للعمل به. و أما السنه اللفظية بناء على تواترها فإن العناوين المأخوذة في عمدتها هو عنوان (الثقة)، كما في الصحيح: (أ يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه إلخ) و قوله (ع) في الصحيح الآخر، (العمري و ابنه ثقتان)، و هذه لا تنطبق إلا على خصوص الثقة من الرواة، و على أي حال، فإن أخبار الثقات هو القدر المتيقن منها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٥

و أما خبر الثقة، فهل يكون مناط حجيته بناء على هذا المبني وثاقه الراوي في جواز التعويل عليه، أو أنها تحتاج إلى ضم مؤيدات ظنية أخرى، من قبيل الوثوق بالنقل و تصديقه بقرائن و أمارات أخرى زائداً على أصل وثاقه الراوي؟ ثم إن الوثاقه هل لوحظ فيها مرتبه ما فوق الحد الأدنى منها من قبيل المرتبه العاليه أم أنه يكتفى فيها بأقل مراتبها؟ الصحيح هو تعميم دائره الحجية، و يكون هذا بأحد طريقتين.

الطريق الأول: هو التمسك بعموم السيره العقلانيه، فإن البيان الذي ذكرناه لإثبات انعقاد سيره أصحاب الأئمه (ع) على العمل بأخبار الثقات، يوجب التعميم، إذ إن سيرتهم لا تشترط أكثر من وثاقه الراوي، إذ لو كان هناك شروط و خصوصيات استقر عليها العمل خارجاً، كان لا بد من أخذها عند الشارع، فإن العقلاء يبنون على حجية خبر الثقة مطلقاً، و إلا لو كان عمل العقلاء على غير ذلك مع كثرة الموارد التي لا تتوفر فيها الشروط الزائده، كان لا بد من الفحص و السؤال منهم (ع) و لانعكس الردع و الاشتراط لو كان في أسئلتهم من الأئمه (ع) و عند ما نجد أن لا شيء من هذا القبيل، فهذا يكشف عن التعميم لا محاله. الطريق الثاني: هو أن نتمسك بالسنه اللفظية ذات المتن المطلق، فنثبت حجية المتيقن الذي هو خبر العدل الإمامي بدليل من الأدلة المتقدمه، و من ثم نثبت أن من مصاديق هذا المتيقن روايه أحمد بين إسحاق، و التي فيها (هما الثقتان المأمونان) فتمسك بإطلاق التعليل فيها للحجيه المجعوله فيها كون سندها قطعياً أو من المتيقن حجيته، لكونه واجداً للشروط التي عرفتها سابقاً، كل ذلك لإثبات حجية مطلق خبر الثقة بها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٦

و هكذا: فإنه بأحد هذين الطريقتين، أو بهما معاً يمكن إثبات كفايه (الوثاقه) وحدها، لتكون ملاكاً للحجيه.

يبقى بعد ذلك أمور لا بد من التعرض لها.

الأمر الأول: هو أن خبر الثقة لو زوحم بأماره أقوى و أهم من وثاقه الراوي في الأماريه، فهل يكون مشمولاً لإطلاق دليل الحجيه أيضاً أم لا؟

الصحيح أن إطلاق دليل الحجيه لا يشمل مثل هذا الخبر، و ذلك لأن الوثاقه التي هي ملاك الحجيه تكون بحسب الارتكاز العقلاني، و ظهور الدليل و السنه اللفظية المحموله على الارتكازات العقلانيه ملحوظه باعتبار كاشفيتها النوعيه عن صدق الراوي و مقربيتها نحو الواقع، و من هنا، إذا ابتليت بمزاحم أقوى بحيث كان هو المقرب نحو الواقع في نظر العقلاء، حينئذ، يكون هذا موجباً لو هن احتمال صحه النقل، و حينئذ، لم يعد مشمولاً للسيره العقلانيه، و كذلك لا يتم فيه التقريب المتقدم للاستدلال بالسيره المتشعبة، كما أن الدليل اللفظي ينصرف عنه، و لا دليل آخر يدل على أن أصحاب الأئمه عملوا بعد ذلك بمثل هذه الروايه، لأن العقلاء بعد عدم عملهم بها بحسب طبعهم، حينئذ، إثبات عمل الأصحاب بها، باعتبارهم عقلاء.

و من مصاديق تلك الأدله التي تزاحم خبر الثقة، المسأله المعروفة بإعراض المشهور عن خبر الصحيح، فإنه يوجب سقوطه عن الحجيه

إذا لم يكن إعراضاً اجتهادياً منشؤه إعمال قواعد التعارض مثلاً، فإذا كانت الرواية المعرض عنها صحيحة سنداً و واضحة دلالة، و مذكورة في كتب مشايخ الرواية عندنا، و ليس لها معارض، و مع هذا أعرض عنها المشهور، حينئذ يكون إعراضهم عن العمل بها مع كونها واجدة لأسباب الوثاقفة، لا وجه له إلا اطلاعهم على نكات اقتضت منهم بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٧

الإعراض، فافتضى سقوطها عن الحجية، خصوصاً إذا كان هذا الإعراض من قبل الأقدمين من علمائنا القريبين من عصر النصوص، فإنّ اطلاعهم و إعراضهم يشكّل أماره أقوى كاشفيه من الرواية المعرض عنها، فلذلك تقدّم عليها و من هنا قلنا: إنّ إعراض المشهور عن العمل برواية يسقطها عن الاعتبار.

الأمر الثاني: هو أن خبر غير الثقة لو وجد على طبق مضمونه قرائن و أمارات خارجية لا تقل كاشفيتها و أماريتها عن أمارية و كشف خبر الثقة، فهل يكون حجة أم لا؟

الظاهر عدم حجيته، لعدم شمول أدلتنا السابقة، من السنن اللفظية، و السيرة، لمثل هذا الخبر إلا إذا حصل عندنا من تلك القرائن و الأمارات الخارجية اطمئنان شخصي بالصدور، فإنّه حينئذ يكون حجة من باب الاطمئنان.

و دعوى استفادة حجيته بتفحيح المناط، غير تامه، لأنّ المناط في جعل الحجية هو، التحفظ على الأحكام الواقعية للشارع، و لعله قد أشبعت حاجة الشارع من التحفظ بمقدار جعل الحجية لخبر الثقة دون خبر غير الثقة، فلا يمكن التعدي إلى غيره بإحراز المناط، إذ لو انفتح باب تفحيح المناط في الكشف، لأمكن حينئذ إلغاء خصوصية الوثاقفة في الراوي و إلغاء خصوصية الخبرية في الخبر و التعدي إلى غيره من الأمارات الظنية كالشهرة الفتوائية، و من هنا قلنا إنّ الخبر الضعيف لا ينجبر بعمل الأصحاب، فإنّ عملهم و إن كان أماره على صحة الخبر، لكن لم يعم البناء على حجية كل أماره لا تقل كاشفيتها عن كاشفيه خبر الثقة غير الموهون، و إلا لزم القول بحجية الشهرة الفتوائية إذا استوجبت نفس الوثوق و الكاشفيه في خبر الثقة غير الموهون، و بهذا الكلام يتضح وجه الفرق بين رفضنا جبر الخبر الضعيف بعمل

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٨

الأصحاب، و بين إسقاط الخبر الصحيح عن الاعتبار، بإعراض الأصحاب عن العمل به كما هو الصحيح عندنا.

الأمر الثالث: خبر الثقة المشتمل على وسائط هو، أيضاً مشمول لأدلة الحجية اللفظية و اللبئية، باعتبار دخوله في القدر المتيقن من عمل أصحاب الأئمة (ع) فإن من المتيقن أن عمل المشرعة من أصحاب الأئمة (ع) بالروايات لم يكن مقصوراً على الإخبار بلا واسطة، كيف و الأجيال المتأخرة منهم قد عملوا بما ورد عن الصادقين (ع) ردع عن العمل بها لمجرد اشتغالها على وسائط متعددة، إذّا، فحجية الخبر مع الوسائط مما لا إشكال فيها، هذا خلاصة الكلام في تحديد دائرة الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٣٩

### دليل الانسداد، و حجية مطلق الظن.

#### إشارة

و من جملة ما استدلل به على حجية مطلق الظن ما يسمّى بدليل الانسداد.

و كلامنا فيه يقتصر على ذكر أسبابه مع ترك التفاصيل، لأنّ البحث فيه فرضي تقديري، مبني على فرض عدم قيام دليل على حجة



شرعيةً تخرجنا عن عهدة المولوية، و فرض انسداد باب العلم و العلمى فيدعى حينئذ حجية مطلق الظن للخروج من عهدة التكليف. و لكن بعد أن عرفت ثبوت حجية خبر الثقة، و حجية الظواهر، فلا انسداد لباب العلم و العلمى إذاً.

## مقدمات دليل الانسداد

### إشارة

و على أى حال، فقد ذكر المحقق الخراسانى (قده) [١١٦] أن مقدمات الانسداد خمس.

### المقدمة الأولى: هي أننا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف فى الشريعة الإسلامية.

المقدمة الثانية: هي أن هذه التكاليف، قد انسدت باب العلم و العلمى فى مقام تعيينها و التعرف عليها.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٠

المقدمة الثالثة: هي أنه لا يجوز إهمال هذه التكاليف رأساً بمجرد أن انسدت باب العلم و العلمى.

المقدمة الرابعة: هي أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصول فى كل المسائل و جميع الموارد، من قبيل، البراءة، و الاستصحاب، و التخيير، و الاحتياط، و القرعة.

المقدمة الخامسة: هي أنه لا يجوز الرجوع إلى الموهومات فى مقابل المظنونات.

فإذا اكتملت هذه المقدمات الخمس، أنتجت حجية الظن، و تعين العمل به، و إلا فلو لم يكن مطلق الظن حجة، فإما أن يلتزم بإهمال التكاليف رأساً، و هذا خلاف المقدمة الثالثة، و إما أن يعمل بكل التكاليف من باب التمسك بأصالة الاحتياط، و هذا مخالف للمقدمة الرابعة، و إما أن يؤخذ بالموهوم من التكاليف و يترك المظنون، و هذا خلاف المقدمة الخامسة، و بهذا يتعين كون مطلق الظن حجة، إذاً، فلا بد من التمسك به للخروج من عهدة التكليف.

و تنسيق هذه المقدمات لا يخلو من قلق، فإتنا إذا لاحظنا المقدمة الأولى التى هي العلم الإجمالى بالتكاليف، نجد أنها ليست مقدمة فى عرض سائر المقدمات، و إنما هي برهان على ما يقال فى المقدمة الرابعة، من عدم جواز الرجوع إلى الأصول فى كل مسألة، حيث يقال حينئذ، إنما لا يجوز الرجوع إلى الأصول فى كل مسألة لوجود علم إجمالى بالتكاليف، إذ لولاه لما كان هناك وجه لأصالة الاحتياط، فهي على حد قاعده نفي العسر و الحرج لنفي لزوم الاحتياط.

و كذلك إذا لاحظنا المقدمة الثالثة، فإن كان المقصود بإهمال التكاليف فيها، إهمالها عملاً، و ذلك بإجراء الأصول المؤمته عنها،

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤١

كإجراء البراءة، فهذا رجوع إلى المقدمة الرابعة، لأن معنى عدم جواز الإهمال، يعنى عدم جواز إجراء أصالة البراءة، إذاً فلا تكون مقدمة برأسها فى مقابل الرابعة.

و إن أريد عدم جواز الإهمال رأساً بهذه التكاليف، بمعنى لزوم تحصيل مؤمن أو قاعده، تجاه الحكم الواقعى.

فهذا و إن كان غير المقدمة الرابعة، إلا أن مرجعه بحسب الحقيقة إلى توضيح أن مولوية المولى ثابتة و تقتضى التصدى لتكليفه.

و هذا أصل موضوعى لتمام الأصول و الفقه لا لدليل الانسداد على حد أصل وجود المولى الثابت و المفروغ عنه فى علم آخر قبل هذا العلم، إذاً، فلا معنى لجعله مقدمة من مقدمات دليل الانسداد، و لهذا لو أريد أن يقال بهذه المقدمة، أن مجرد انسداد باب العلم لا- يوجب نسخ التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال أو ارتفاعها، حينئذ، يكون هذا رجوعاً إلى المقدمة الأولى من فرض العلم

الإجمالى بالتكليف حتى بعد الانسداد، أو رجوع الأولى، أو رجوع الأولى إلى روح الثالثة.

وقد يكون من الأفضل في منهجية هذا الدليل أن يقال: إنه بعد الفراغ عن أصل مولوية المولى و لزوم الاهتمام بتكاليفه و الخروج عن عهدها و عدم جواز إهمالها بالمعنى المذكور في المقدمة الثالثة، يتصور الخروج عن عهده هذه التكاليف بواحد من علاجات متعدّدة، فهو إما أن يكون بتحصيل العلم التفصيلي على التكليف، أو بالحجة المعينة من قبل الشارع، أو بالرجوع إلى الأصول المقررة في كلّ مسألة، أو بالاحتياط، أو بالتقليد لمجتهد انفتاحي، أو بالقرعة، أو بالعمل بالموهومات، و واحد من هذه العلاجات هو الرجوع إلى الظن في مقام الخروج عن العهدة، فنبتل حينئذ كل هذه العلاجات، و لا يسلم منها

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٢

إلا الظن، إذاً، فنخرج عن عهده التكليف المعلوم إجمالاً بالظن، و بذلك يثبت المقصود.

ثم إنّ مقدمات دليل الانسداد، تارة تترتب بنحو ينتج حجّية الظن على الكشف، و أخرى يترتب على نحو حجّية الظن على الحكومة. و قبل الدخول في بحث كل من النحويين، نتوقف لبيان مصطلحي الكشف و الحكومة. فيقال إنّ الظن الكشفي معناه: إنّ الشارع يحكم بحجّية الظن الحاصل بدليل الانسداد، إمّا العقلي فقط، أو الملتق من مقدمات عقليّة و نقلية، فتكون حجّية الظن حينئذ، حجّية مجعولة و مشرعة من قبل المولى.

و أمّا حجّية الظن على الحكومة، فقد فسرها صاحب الكفاية (قده) [١١٧]، بأنّ العقل هو الذي يحكم بحجّية الظن عند الانسداد، غايته أنّ حكمه بحجّية الظن ليس على الإطلاق كحكمه بحجّية القطع، بل حكمه بحجّية الظن منوط بجريان مقدمات و اكتمال حالات يتكفل بإثباتها دليل الانسداد، فإذا ما تمّت، حكم العقل حينئذ بحجّية الظن، بمعنى كون العمل بالظن موجباً للخروج عن العهدة. و قد أشكلت مدرسة النائيني (قده) على تفسير صاحب الكفاية لحجّية الظن على الحكومة، بأنّ هذه الحجّية التي يدعى ثبوتها للظن بحكم العقل في حال الانسداد، لا يخلو أمرها، فإمّا أن تكون مجعولة، و إمّا أن تكون منجعله.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٣

فإن فرض أنّها مجعولة، فهذا معناه: أنّ العقل هو الذي يجعل الحكم و الحجّية، مع أنّ العقل لا يشرع لا حكماً واقعياً كالوجوب، و لا ظاهرياً كالحجّية، بل شأنه الإدراك.

و إن فرض أنّها منجعله، فهذا معناه: إنّها من لوازم الظن و ذاتياته، فهي منجعله بجعله دون أن تحتاج إلى جاعل كما هو حال اللوازم الذاتية للشئ، فإنّها تحصل بمجرد حصول ملزومها و هذا أمر غير معقول، لأنّ ما يكون لازماً ذاتياً للشئ يستحيل انفكاكه عنه بحال فلا يكون لازماً في حال دون حال، و بما أنّ الحجّية لا تكون من لوازم الظن في حالة الانفتاح يتكشف أنّها ليست من لوازمه و لا ذاتياته مطلقاً، و إلاّ لما أمكن تخلفها عنه في حالة الانفتاح، إذاً فيبطل الشق الثاني من حالتي الحجّية، و بهذا يتبين عدم تمامية هذا التفسير.

و يمكن لمدرسة صاحب الكفاية (قده) أن تجيب على الإشكال: بأنّ المقصود من كون العقل يحكم، أي أنّه يدرك، فهنا العقل يدرك أنّ الظن في باب الانسداد منجز للتكاليف، كما يدرك منجزية القطع لها،- و حينئذ لا يرد على ذلك إشكال، من أنّ الحجّية لو كانت من لوازم الظن لما أمكن انفكاكها عنه في حالة انفتاح باب العلم،- و ذلك لأنّه قد اتضح مما سبق، أنّ الحجّية و المنجزية و المعذرية مرجعها إلى تقدير و تحديد سعة دائرة حق الطاعة للمولى، فمعنى حجّية القطع، أنّ للمولى حق الطاعة في دائرة التكاليف المقطوعة، و معنى حجّية الظن، أنّ للمولى حق الطاعة في دائرة التكاليف المظنونة، و معنى أنّ الظن ليس بحجّة، يعني أنّ المولى ليس له حق الطاعة في التكاليف المظنونة، و سعة دائرة حق الطاعة حق من الحقوق التي يدركها العقل العملي للإنسان.

و حينئذ لو مشينا مع المشهور، و قلنا بأن القطع حجّة، و أنّ

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٤

الظن ليس بحجة، و أنه حيث لا قطع، تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما عليه المشهور، كان معناه: أن المولى له حق الطاعة في التكليف المقطوعة دون سواها، و حيثئذ لو سلمنا بهذا، فأى محذور في أن يقال: إن العقل يدرك أن المولى له حق الطاعة في التكليف المقطوعة فيما لو كان باب العلم منفتحاً دون التكليف غير المقطوعة.

و أمّا في موارد انسداد باب العلم و العلمى فأى مانع من أن يقال: إن العقل يدرك أن للمولى حق الطاعة في التكليف المظنونة، و هذا ليس بابه باب أن الحجية لازم ذاتي للظن كى يستشكل عليه بما تقدم في مدرسة الميرزا (قده) إذاً، فمن المعقول أن يتصور حجية الظن على حكومة العقل، بمعنى أن العقل في حال انسداد باب العلم و العلمى يدرك أن دائرة حق الطاعة تختلف عن دائرة حق الطاعة في حال الانفتاح، وعليه: فتفسير صاحب الكفاية (قده) أمر معقول في نفسه.

و أما إذا تمسكنا بحرفية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و فرضنا أن الحجية وجوداً و عدماً تابعة للعلم دون أى تصرف في منطوق القاعدة أو مفهومها، فسوف يستحكم الإشكال في تصور الحكومة في المقام على النحو الذى ذكره صاحب الكفاية، و ذلك، لأنه و إن كانت مقدمات الانسداد إذا تمت، تنتج لزوم العمل بالمظنونات، لكن لزوم العمل بالمظنونات هنا حتى لو ثبت بحكم العقل، فإنه لا يكون معناه حجية عقلاً، و ذلك لأنه حتى بعد تمامية مقدمات الانسداد، إذا لاحظنا جانب الظن عندنا في الشبهات المظنونة بقطع النظر عن العلم الإجمالى، لا يكون هذا الظن منجزاً، بسبب قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ إن هذا الظن حتى مع انسداد باب العلم و العلمى لا يكون منجزاً لأنه ليس بياناً، هذا إذا جمدنا على حاق عبارة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٥

إذاً: ففرض حجية عقلية لهذا الظن، إن كان بمعنى الجعل و التشريع، كجعل غير البيان بياناً، و غير العلم علماً، على طريقة الميرزا (قده) في جعل الطريقة، فمثل هذا الجعل شأن الشارع لا شأن العقل.

و إن كان بمعنى أن العقل يدرك أن هذا حجة و منجز فهذا يكذبه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن الظن ليس بياناً، و العقل حكم حكماً غير قابل للتخصيص بقبح العقاب بلا بيان، إذاً، حجية هذا الظن أمر غير معقول عقلاً.

و إنّما يجب عقلاً العمل بالمظنونات دون المشكوكات فضلاً عن الموهومات ببركة منجزية العلم الإجمالى الذى فرض كونه مقدمة في حال الانسداد، فإنّ هذا العلم بنفسه هو بيان و منجز و مقتضى لوجوب الاحتياط في تمام أطرافه، غاية الأمر أنه بإجماع أو بقاعدة نفى العسر و الحرج و نحوه يرفع اليد عن الاحتياط في كل أطراف هذا العلم، و يعمل بالاحتياط في بعض الأطراف، و هى المظنونات، إذاً، فالمنجز في موارد الظن ليس هو الظن، بل هو العلم الإجمالى، و إنّما فلو انسدت باب العلم و العلمى، و لم يكن عندنا علم إجمالى، لرجعنا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و الخلاصة هى، أن الظن ليس منجزاً حتى في حال الانسداد، و إنّما المنجز هو العلم، و إنّما رفعنا اليد عن المنجزية في بعض الأطراف لوجود دليل على ذلك، و هذا معنى ما يسمّى في لغتهم مسلك التبويض في الاحتياط، و هو غير الحكومة، و حجية الظن بحكم العقل، إذاً، فحجية الظن بحكم العقل غير معقولة، و إنّما المتعقل هو التبويض في الاحتياط، لكون الحجية و المنجزية إنّما هى للعلم، فنرفع اليد عن منجزيته في بعض الأطراف تبعاً لما يدل على ذلك، و فيما لم يدل بنقى

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٦

متمسكين بمنجزية العلم في باقى الأطراف، إذاً لم يصبح الظن حجة، و إنّما كان العلم هو الحجة، و مسلك التبويض في الاحتياط أمر آخر غير حجية الظن بحكم العقل.

و من هنا حاول المحقق النائيني (قده) العثور على وجه معقول لحجية الظن على الحكومة بنحو لا يرجع إلى حكومة صاحب الكفاية المستلزمة بنظر المحقق، لثلم قاعدة قبح العقاب بلا بيان بحسب ظاهرها، و بنفس الوقت لا يرجع إلى التبويض في الاحتياط مع كون

المنجز المحض هو العلم في الجملة وليس الظن وحجته، ومنه يظهر فساد ما جاء في الدراسات [١١٨] من تفسير حجية الظن على الحكومة، بمسلك التبويض في الاحتياط، فإنه إن أريد ادعاء أنه لا معنى للحكومة، فهذا اختيار لا تفسير، وإن أريد تفسير هذه المقولة، فواضح، أن هذه المقولة شيء آخر غير التبويض في الاحتياط، ولعل هذا نتيجة التشويش في كلا تقريرى المسألة و ما يمكن أن يستوحى من مجموع كلمات المحقق النائيني (قده) لتصوير صورة وسطى لا ترجع إلى ذاك ولا إلى هذا هو عدة فرضيات مختلفة في مبانيها وأصولها الموضوعية، ولكنها تشترك في إثبات نحو حجية للظن بحكم العقل في حال الانسداد، ويحقق ما أراده الميرزا (قده).

الفرضية الأولى: هي أن يكون المراد من حجية الظن بحكم العقل، بمعنى أن العقل يحكم بلزوم الامتثال الظنى، والخروج عن عهده التكليف المتنتج بالعلم خروجاً ظنياً، إذاً فالتكليف متنتج بالعلم وليس بالظن، وبهذا لا يكون منافياً مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يرجع إلى مسلك التبويض في الاحتياط.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٧

وإن شئت قلت: إنه بعد فرض منجزية العلم الإجمالى للتكليف، قد يدل دليل على عدم وجوب الاحتياط في بعض الأطراف بخصوصه، إذاً فيجب الاحتياط في الأطراف الباقية بقانون منجزية العلم الإجمالى، وهذا هو التبويض في الاحتياط. وقد يدل الدليل على عدم لزوم الاحتياط التام، لكن من دون تعيين ذلك في أطراف معينة، إذ يمكن أن تكون هي المشكوكات، ويمكن أن تعين في المظنونات، ولكن المفروض أن منجزية العلم الإجمالى بالنسبة لكل الأطراف على حد سواء، حينئذ يدعى حكم العقل بلزوم تطبيق الاحتياط في المظنونات، وتركه في المشكوكات، وهذا أنسب للخروج عن عهده التكليف-، من اختيار الموهومات والمشكوكات.

الفرضية الثانية: هي أن يقال: إنه بناء على كون العلم الإجمالى يقتضى تنجيز كلا الطرفين في عرض واحد، أو قل: إنه يقتضى وجوب الموافقة القطعية، فلو تعذر في مورد أن ينجز كلا الطرفين في عرض واحد لعدم القدرة، ودار الأمر بين أن يكون منجزاً لهذا الطرف، أو يكون منجزاً لذاك الطرف، حينئذ، يقال: إن كان نسبة الأطراف إلى العلم الإجمالى على حد سواء، إذاً، فلا ترجيح لأحدها على الآخر، وإن كان في أحد الطرفين ظن بالانطباق دون الآخر، فهذا الظن يكون مؤثراً في صرف ذلك التنجيز إلى هذا الجانب المظنون انطباقه، يعنى يكون مرجحاً في مقام التراحم ما بين هذين الاقتضيين للعلم الإجمالى، إذاً، ما دام أنه لا يمكن فعلياً كلا التنجيزين، فيتزاحمان لا محالة، حينئذ، يأتي دور الظن، فيرجح أحد التنجيزين على الآخر.

وهذا أيضاً معنى من معانى حجية الظن على الحكومة، وهذا لا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٨

ينافى مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن المنجز الحقيقي هو العلم، وهذا ليس مسلكه مسلك التبويض في الاحتياط، لأن الظن هو الذى أثر في تطبيق تنجيز العلم على هذا المورد بالخصوص.

الفرضية الثالثة: هي أن يقال: إن العلم الإجمالى ينجز الجامع دون الأطراف، وإنما تنتج الأطراف بالاحتمال بعد تعارض الأصول فيها و تساقطها، و حينئذ تقع المزاحمة بين نفس الاحتمالين في مقام التنجيز، و حيث إن أحد الاحتمالين ظنى و الآخر وهمى، فيرجح الظنى بالظن على الآخر الوهمى، و بذلك ينحل هذا التراحم، و هذا أيضاً من معانى الظن على الحكومة.

الفرضية الرابعة: هي أن يقال: بأنه أصلاً لا- تراحم في مقام التنجيز، إذ العلم الإجمالى ينجز كلا الطرفين، فالاحتمالان كلاهما منجز سواء بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال، فإن التنجز معناه رفع العذر من ناحية عدم الوصول، و أما العذر من ناحية الاضطرار و العجز عن الاحتياط الذى قد يؤدي إلى ترك بعض التكليف المعلومه بالإجمال و الواصلة فهذا لا ينافى مع التنجيز، إذ كلاهما يتنجزان، غايته

أنهما يتزاحمان في مقام الامتثال، وحينئذٍ، مع تزاحمها في مقام الامتثال، يقدم الأهم، وحيث يكون الأهم تارةً أهم محتملاً، وأخرى يكون أهم احتمالاً، فيقدم الأهم احتمالاً بقوة احتمال الأهمية التي هي من مرجحات باب التزاحم، و معه يقدم المظنون على المشكوك، لأن المظنون أقوى احتمالاً من المشكوك، وهذا أيضاً من معاني الظن على الحكومة.

و بيان الأصول الموضوعية لكل فرضية في مقابل الفرضية الأخرى، وإن اختلفت في أصولها الموضوعية و مبانيها المستتره و المستنبطة حسب اختلاف المباني في منجزية العلم الإجمالي، إلا أنها

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٤٩

كلها تفي بغرض الميرزا (قده)، حيث إن غرضه تصوير حجية الظن على الحكومة على نحو لا يرجع إلى حكومة صاحب الكفاية المؤدية إلى هدم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا يرجع إلى مسلك التبعض في الاحتياط كما عرفت.

إلا أن هذه كلها فروع نستغنى عنها عند ما نتخلص من قدسية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه حينذاك يمكننا أن نأخذ بنفس كلام صاحب الكفاية بلا محذور، حيث إنه الكلام الذي ينصرف إليه التعبير حينما نقول: حجية الظن على الحكومة.

و لكن رغم هذا، نذكر ما يمكن أن يستوحى من مجموع كلمات الميرزا (قده) في مقام تصوير هذه الصورة الوسطى التي لا ترجع إلى حكومة الكفاية، و لا- إلى مسلك التبعض في الاحتياط-، حيث يقال: بأن حجية الظن على الحكومة، ليس بمعنى أن الظن هو المنجز لأصل التكليف، إذ إن الظن لا ينجز أصل التكليف بنفسه، فإن هذا خلف قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و إنما معنى حجية الظن، يعنى حجيته في تحديد كيفية الخروج عن عهدة التكليف المفروغ عن تنجزه بالعلم، و مثاله: كما لو علمنا بوجوب الصلاة إلى القبلة، فهنا تنجز وجوب الصلاة إلى القبلة إنما هو بالعلم، لكن ترددت القبلة في المقام بين جهتين، و حينئذٍ، فمقتضى قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، هو لزوم الإتيان بالصلاة في كلتا الجهتين، لكن لو فرض تعذر الصلاة إلى كلتا الجهتين لضيق الوقت و نحوه، و فرض أن إحدى الجهتين كانت مظنونة، القبلة، و الجهة الأخرى موهومة القبلة، حينئذٍ في مثل ذلك، يدور الأمر بين الامتثال الظني للتكليف المنجز بالعلم (المعلوم بالإجمال)، و بين الامتثال الوهمي لهذا التكليف المنجز بالعلم الإجمالي، هنا يأتي دور الظن و حجيته بحكم العقل، بمعنى أن الظن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٠

هو المخرج عن عهدة التكليف في حالة الامتثال المحرجه، و إلا فلولا ضيق الوقت كان اللازم هو تفرغ الذمة بالامتثال اليقيني، و هذا هو معنى حجية الظن، و هو نحو من الحجية للظن في عالم الامتثال، و هذا النحو لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان بوجه من الوجوه، إذا إننا لم ننجز التكليف الذي هو وجوب الصلاة إلى القبلة بالظن، و إنما نجزاه بالعلم، و من ناحية أخرى، فإن هذه الصورة غير مسلك التبعض في الاحتياط، لأن نسبة العلم هنا إلى الطرفين على حد واحد، و إنما العقل حكم بتعيين الخروج الظني عن العهدة، و حكم العقل هذا، هو بلحاظ الظن و إعمال كاشفيته، و هذا غير التبعض في الاحتياط، فإنه هناك لم يلعب الظن أى دور، و إنما كان الأثر للعلم فقط.

و بعد هذا نشرح بالكلام في كل مقدمة من مقدمات دليل الانسداد بحسب ترتيبها في الكفاية لنرى، هل إنها تترتب على الكشف، أو على الحكومة؟

المقدمة الأولى: هي دعوى وجود علم إجمالي بالتكاليف الإلزامية في مجموع الشبهات التي تواجه المكلف في حياته، و هذا العلم الإجمالي في الجملة لا إشكال في وجوده، و له منشأ.

المنشأ الأول: هو برهان لى، و هو الانتقال من الاعتقاد بالشرعية إلى الاعتقاد بمعلول ذلك من أحكام و تشريعات إلزامية فيها، إذ إننا نعتقد أن الله سبحانه أنزل الإسلام ديناً خاتماً لرسالات السماء و قيماً عليها، و هذا يقتضى بطبعه أن يكون ديناً كاملاً مستوعباً و مستوفياً كل ما يحتاجه الإنسان بحسب الخارج، و معه فيتولد من العلم بأصل الدين الكامل، العلم بوجود شريعته و تشريع و واجبات و

محرمات، و هذا انتقال من العلة إلى المعلول.

المنشأ الثاني: هو برهان إنّي، و هو انتقال من المعلول إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥١

العلة، أي انتقال من مجموع الأمارات و الشواهد و الدلائل الظنية و الاحتمالية و الوهمية المنتشرة في الفقه، فإنه هذه تكشف لا محالة كشفاً إنياً بالجملة عن وجود تكاليف في الشريعة المقدسة.

و الحاصل: هو أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف له منشأ، منشأ قبلي بلحاظ أصل الاعتقاد بالشريعة، و منشأ بعدى بلحاظ تجميع الأمارات الظنية أو الاحتمالية على أساس حساب الاحتمالات، إذ، فأصل ثبوت هذا العلم الإجمالي لا إشكال فيه.

و لكن وقع الكلام في أنّ هذا العلم، هل يكون منحللاً بعلم أصغر منه بحيث يمكن الاحتياط التام في أطرافه؟

و إنّما وقع هذا الكلام، لأنّ المدعى في هذه المقدمات هو ثبوت علم إجمالي تكون تمام الشبهات أطرافاً فيه، و لذلك فرغ على هذه الدعوى، فقيل: إنّ الاحتياط التام فيه عسر و حرج، أو غير مقدور، أو يقطع ببطلانه إجمالاً و نحوه من المحاذير، و هذه المحاذير كما ترى، فإنها تناسب توسعة دائرة أطراف هذا العلم الإجمالي بنحو يضم كل الشبهات.

و أمّا إذا فرضنا أنّ هذا العلم الإجمالي كان منحللاً أو منعدياً في مقابل علم إجمالي أصغر منه دائرة، فلعلّ ذاك العلم الإجمالي الأصغر دائرة، لا عسر و لا حرج بالاحتياط في تمام أطرافه، فلا يكون وافياً بغرض الانسدادى حينئذٍ.

و لأجل ذلك، فقد يستشكل على الانسدادى، بأنّ هذا العلم الإجمالي الكبير الذي يفى بغرضك، لعلّه منحل بعلم أصغر منه دائرة لا يفى بغرضك، و تصوير دعوى الانحلال هذه يكون بأحد بيانات.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٢

البيان الأول: هو أنّ يدعى انحلال هذا العلم الإجمالي الكبير في مجموع الشبهات، بعلم إجمالي في حدود الأمارات التي تدل على الحكم الشرعي، بحيث يستثنى من ذلك الشبهات البحتة المجردة عن الخبر أو الشهرة أو الأمانة على التكليف، و هذا العلم الإجمالي الثاني، لا إشكال في أنّه موجود أيضاً، إذ لو لاحظنا مجموع موارد الأمارات في الفقه، نعلم إجمالاً بمصادفة جملة منها للواقع و بالتالي نعلم بالتكاليف الشرعية فيما بينها، و حينئذٍ، نلاحظ أنّ المعلوم بهذا العلم إذا كان لا يقل عن المعلوم بالعلم الأول، إذا فنحل العلم الأول بهذا العلم.

و هذا النحو من الانحلال صحيح، و قد قبلناه سابقاً في بحث الدليل العقلي الذي استدلل به على حجية خبر الواحد، حيث قلنا هناك: إنّه لا- موجب لافتراض أنّ المعلوم بالإجمال بالعلم الكبير أكبر عدداً مما يعلم إجمالاً ثبوته في دائرة مجموع الأمارات، لا من ناحية برهانه اللمي، و هو مسألة الاعتقاد بوجود دين، و الدين يقتضى وجود حلال و حرام، إذ إنّ هذا لا يستلزم وجود حرام أكثر مما هو معلوم في دائرة الأمارات، إنّ هذا المقدار المعلوم في دائرة الأمارات، يكفي لإشباع حاجة الدين إلى التشريع و لا من ناحية البرهان الإني الذي هو تجميع الأمارات، فإن هذا بحسب الحقيقة هو مدرّك العلم الإجمالي الثاني، فلا يمكن أن ينتج للعلم الإجمالي الأول معلوماً أكبر مما ينتج للمعلوم الإجمالي الثاني، و حينئذٍ، لا يكون الاحتياط في أطراف هذا العلم موجباً للعسر و الحرج، و بهذا يتضح أنّ العلم الإجمالي الكبير الذي يتسلح به الانسدادى، ينحل بهذا العلم الإجمالي الأضيق دائرة.

و من الواضح أنّ هذا لا يفى بغرض الانسدادى، إذ لعل الاحتياط حينئذٍ في أطرافه لا يوجب عسراً و لا حرجاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٣

البيان الثاني: للانحلال هو أنّ يقال: بأنّ كلا العلمين اللذين تقدما منحلان بعلم أصغر منهما دائرة، و هذا العلم الثالث هو العلم بوجود تكاليف في دائرة الروايات، و التي هي قسم من الأمارات، فإننا إذا لاحظنا موارد الروايات، يحصل لنا العلم بأنّ عدداً وافراً منها مطابق للواقع، و معلوم هذا العلم لا يقل عن المعلوم في العلم الثاني فضلاً عن المعلوم بالعلم الأول، إذ، فنحل كلا العلمين بهذا العلم الثالث،

و ينتج أن الشبهة في مورد هذه الروايات تخرج عن طرفية العلم الإجمالي هذا، لأن العلم الثاني انحل بالثالث، و الثالث مختص بخصوص دائرة الروايات، و قد ناقشنا هذا البيان للتحليل في بحث الدليل العقلي، عند ما استدلوا به على حجية خبر الواحد، فإنه كما يوجد عندنا علم إجمالي بوجود تكاليف في دائرة الروايات كذلك يوجد عندنا علم إجمالي بوجود تكاليف في ضمن نوع آخر من الأمارات و نحوها، و كلها علوم إجمالية بمستوى واحد، و معه لا يصح إبراز قسم منها دون الآخر، لكن إذا صار البناء على أخذ نوع مخصوص من هذه الأمارات، كالخبر الواحد مثلاً، و تشكيل علم إجمالي في إطاره، فإن ذلك يجرى في بقية الأمارات، فإن كل نوع من هذه الأمارات يشكل لنا علماً إجمالياً في الفقه بوجود تكاليف في ضمنه، و هذه العلوم الإجمالية العرضية كلها جديرة بحل العلم الإجمالي الأول و الثاني دون تفاوت فيما بينها.

البيان الثالث: للتحليل هو، أن يقال: بأن هذه العلوم الإجمالية الثلاثة، كلها تنحل بعلم إجمالي رابع أضيق منها دائرة، و هو العلم الإجمالي في موارد مادة اجتماع الأمارات، كما في موارد اجتماع الخبر و الشهرة، فإنه باجتماع هذه الموارد يحصل لنا علم إجمالي بوجود عدد وافر من التكاليف في ضمنها، و هذا العلم الإجمالي، أطرافه كل شبهة اجتمع فيها خبر مع شهرة دون موارد الخبر بلا شهرة، أو الشهرة بلا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٤

خبر، فإن هذا يخرج عن هذا العلم الإجمالي، و هذا العلم الإجمالي بهذا الاعتبار، يكون أصغر دائرة من كل العلوم الإجمالية المتقدمة، فلو فرض أن معلوم هذا العلم لا يقل عدداً عن معلوم العلوم الإجمالية السابقة، - باعتبار أن مركز الثقل في حساب الاحتمالات هو، الاحتمالات المتجمعة في مورد هذا العلم، دون الاحتمالات الخارجة عن نطاق هذا العلم، فإنها احتمالات في نفسها لا تؤثر في تكثير العدد المعلوم بالإجمال إذا ضمنها إلى غيرها فإذا فرض أن الأمر كذلك، حيث يمكن أن يدعى انحلال كل العلوم بهذا العلم الإجمالي الصغير، و من الواضح أن هذا العلم لا يناسب غرض الانسدادي، لأن هذا العلم، لا عسر و لا حرج في الاحتياط بلحاظ تمام أطرافه، مع إجراء البراءة فيما زاد على أطرافه.

و الحاصل هو، أنه يدعى انحلال العلوم الإجمالية المتقدمة بعلم إجمالي أصغر في دائرة مجمع الأمارات خاصة، فإن المعلوم بالإجمال فيها لا يقل عن المعلوم بالعلوم الإجمالية السابقة، و لو نتيجة قوة الاحتمال فيه، ببركة تطابق الأمارات عليه و توافقها.

البيان الرابع: للتحليل: هو دعوى انحلال كل علم إجمالي، بما يعلم تفصيلاً بالتكاليف، هذه العلوم، يكون منشؤها الضرورات، و المسلمات الفقهية، أو الروايات و الأدلة المتواترة، أو القطعية كالإجماعات، مضافاً إلى مقدار من التكاليف التي تكون معلومة بالعلم التفصيلي، من قبيل وجوب الصلاة و حرمة شرب المسكر، و وجوب حج التمتع على النائب المستطيع، كما أنه يضاف إلى ذلك ما اطمأن به اطمئناناً شخصياً من الأحكام، فإن الاطمئنان الشخصي حجة بلا إشكال حتى و لو لم يثبت حجية الأمارات النوعية، بل يكفي أن يكون سببه استفاضة الرواية و لو لم تبلغ رتبة التواتر، كما يضاف إلى ذلك أيضاً دوائر علم إجمالي صغيرة في المسائل الفقهية حسب الموضوعات، إذ

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٥

إن كثيراً من الشبهات التكليفية مقرونة بعلوم إجمالية صغيرة في موضعها، كما لو شك في أن المسافر الذي يقطع المسافة الملققة و لا يعود بيومه، هل يجب عليه القصر أو لا يجب؟ فهنا علم إجمالي صغير بأنه إما يجب عليه القصر، أو يجب عليه التمام، و كذلك في مثل بيع المعاطاة، فإننا لا نعلم أنه يبيع صحيح أم لا، بمعنى أنه هل يحل له التصرف بالثمن، أو المثلث؟ فهنا أيضاً يوجد علم إجمالي، إما بحرمة التصرف في المثلث، أو بالثمن، و هذا هو المقصود من العلوم الإجمالية الصغيرة بلحاظ الموضوعات، و كذلك فإنه هناك موضوعات بلحاظ التواتر الإجمالي في أدلتها، يحصل فيه أيضاً علم إجمالي، بأن الصلاة مثلاً لها أجزاء من ركوع و سجود و فاتحة كتاب و غيرها من المتيقنات الأخرى من الأجزاء، و كذلك علمنا الإجمالي بأن بعض لحوم الحيوانات غير ما نص عليه في القرآن هي

أيضاً حرام، و نحو ذلك مما فيه علوم إجمالية صغيرة منجزة بلحاظ الموضوعات.

و حينئذٍ فلو ادعى على أساس ذلك كله، أن ما نحصل عليه بملاحظة معلوماتنا التفصيلية، و ضم ما نظمنا به من التكاليف تفصيلاً اطمئناناً شخصياً، هذا مع ضم التكاليف المعلومة إجمالاً بعلوم إجمالية صغيرة بلحاظ الموضوعات، إن هذا المجموع يشكل عدداً من الموارد و الأطراف ينتج فيها التكليف، لا تقل عن عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير من التكاليف في مجموع الشبهات بحيث لا يعلم بوجود تكاليف أخرى خارجة عنها، فينحل العلم الإجمالي الانسدادي، في مجموع الشبهات بما عرفت.

و هذه البيانات لانحلال ذلك العلم الانسدادي، إن لم تتم كلها، فلا- أقل من تامة بعضها في مقام إثبات انحلال ذلك العلم الانسدادي، هذا حاصل ما يقال في المقدمة الأولى.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٦

### المقدمة الثانية: من مقدمات دليل الانسداد، هي أن باب العلم و العلمى منسد،

و من الواضح أنه ليس من المقصود في المقام بيان الانسداد المطلق، إذ لا- إشكال في أن هناك بعض الأحكام ثابتة بالعلم، كالضروريات، و القطعيات التي ثبت بالضرورة و القطع أنها من الدين، و إنما المقصود من انسداد باب العلم و العلمى أنه منسد بالنسبة إلى معظم أبواب الفقه.

و هذا الانسداد بالنسبة إلى العلم واضح بالنسبة إلى هذا الزمان، بل لعل باب العلم كان منسداً حتى في زمن الأئمة (ع) كما أشرنا إلى ذلك في بعض الأبحاث و المناسبات، باعتبار أن صعوبة إلقاء الأحكام الشرعية و بيانها من الأئمة (ع) و صعوبة الاتصال بهم، هذا مضافاً إلى التحفظ من أكثر الوسائط، كل ذلك كان يؤدي في كثير من الأحيان إلى انسداد باب العلم.

و أما باب العلمى، فانسداده، و عدم انسداده، يكون مربوطاً بتحقيق حال حجية الظهورات، و حجية خبر الواحد.

فإن بنى على عدم حجية الظهور، أى عدم قيام دليل شرعى على حجيته، و على عدم قيام دليل شرعى على حجية خبر الواحد، لا خبر الثقة و لا الموثوق، فإنه حينئذٍ لا ينبغي الإشكال في انسداد باب العلمى أيضاً.

كما أنه إذ ثبت حجية كل من هاتين الأمارتين كما هو الصحيح فحينئذٍ، لا ينبغي الإشكال في عدم انسداد باب العلمى، لأن مجموع هاتين الأمارتين تكفيان للنهوض بمعظم الفقه.

و أما إذا فرض ثبوت حجية خبر الواحد، دون ثبوت حجية الظهور، فلا يبعد أن يقال: بانسداد باب العلمى حينئذٍ، فإنه لا فائدة

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٧

من ثبوت حجية خبر الواحد، و الحال أن حجية الظهور غير ثابتة، لأن الصريح من الروايات القطعية الدلالة قليل جداً، و مجرد ثبوت السند لا يكفي هذا مع عدم وفاء الصريح من متون الأسانيد بمعظم الفقه.

و أما لو انعكس المطلب، و فرض قيام الدليل على ثبوت حجية الظهور، دون ثبوت حجية الخبر.

فإن فرض، أن حجية الظهور كان يعلم إجمالاً بأنها مبتلاة بمخصصات [١١٩]، فأيضاً سوف يسرى إليها الإجمال، فتسقط عن الحجية حينئذٍ، و مع عدم حجية الظهور، و عدم حجية خبر الواحد، إذا ينسد باب العلمى أيضاً.

و أما إذا فرض أن حجية الظهور لم تبطل بما ابتليت به، فنبقى نحن و الأدلة القطعية السند أو الاطمئنانية السند بحيث يمكننا أن نعمل بها [١٢٠].

و لكن لا ينبغي الإشكال أيضاً في أن هذا المقدار من القطعي السند أو اطمئنانى السند لا يفي بمعظم الفقه، لأن هذا المقدار لا يتجاوز آيات الأحكام من القرآن مع عدد محدود من الروايات، و هذا لا- يفي بمعظم الفقه، فإن المعلوم بالإجمال من التكاليف أكثر من المقدار الثابت بهذه الأدلة، و معه فلا يبعد القول بأن انفتاح باب العلمى موقوف على ثبوت كلتا الحجيتين، حجية الظهور، و حجية خبر



الواحد.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٨

### المقدمة الثالثة: و هي أنه لا يجوز إهمال التكاليف الواقعية.

و نحن فيما سبق قد استشكلنا في معنى هذه المقدمة، و قلنا هناك: إن هذه المقدمة مستدركة، و من هنا نرى أن المقصود من هذه المقدمة (و أنه لا يجوز إهمال التكاليف الواقعية)، أي إنه في كل موارد الشبهات الحكمية لا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة. إذاً فمفسر إهمال التكاليف الواقعية، بالرجوع إلى الأصول المرخصة و النافية. و يكون المقصود من المقدمة الرابعة، نفى وجوب الاحتياط في تمام الأطراف بعد فرض انسداد باب العلم و العلمي. و الكلام في إثبات عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في تمام الأطراف يقع في مقامين. المقام الأول: في إثبات أصل المقتضى لجريان البراءة في هذه الموارد. المقام الثاني: هو أنه على تقدير وجود المقتضى لجريان البراءة، هل هناك مانع عن تأثيره أم لا؟ أما المقام الأول: فإنه إن بنينا على ثبوت مسلك البراءة العقلية، و قبح العقاب بلا بيان، يكون المقتضى لجريان البراءة العقلية موجوداً حينئذٍ.

و لكن إذا التزمنا بما ادعيناه من تفسير لظاهر كلام صاحب الكفاية (قده) من حكم العقل بحجية الظن عند الانسداد، و أنه بيان، فسوف لا- يتم حينئذٍ موضوع للبراءة في المظنونات، لكن الظن بياناً في حال الانسداد، لأنه إنما يقبح العقاب مع عدم تامة البيان بالنحو المترقب من البيان، و هذا يختلف باختلاف الأشخاص، فإن كان الشخص انفتاحياً فالمترقب في حقه البيان العلمي، فيقبح العقاب مع

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٥٩

عدمه، و إن كان انسدادياً، فالمترقب في حقه البيان الظني بحكم العقل، لكون الظن بياناً حال الانسداد، نعم يبقى موضوع البراءة حينئذٍ منحصراً في دائرة المشكوكات و الموهومات، لأنّ البيان المترقب هنا هو الظن، و المفروض أنه لم يحصل الظن، إذاً فلا بيان. إذاً المقتضى لجريان البراءة موجود، و لا يلزم من جريانها في المشكوكات و الموهومات أي محذور، من مخالفة إجماع، أو الخروج عن الدين و نحوها، كما استدل بهذا، القائلون بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في تمام الشبهات. و أما لو فرض أننا أنكرنا البراءة العقلية و قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو أنكرنا تفسير كلام صاحب الكفاية بحكم العقل على حجية الظن، و اعتبرنا أن العلم الإجمالي بيان كما هو مسلك المشهور، فحينئذٍ ليس هناك مقتضى للبراءة العقلية، بل لعله على كل المسالك لا مقتضى للبراءة العقلية في المظنونات.

و أما البراءة الشرعية: فإن كان دليلها خبر الواحد، كحديث الرفع، فمن الواضح عدم حجيته عند الانسداد، لفرض انسداد باب العلم و العلمي الذي يعني عدم حجية أخبار البراءة، فإنها غير متواترة و لا مستفيضة، إذاً، فلا مقتضى لها إثباتاً. كما أنه لو بنينا على حجية خبر الثقة و لكن بنينا أيضاً على عدم حجية الظهور، فإنه تسقط أيضاً دلالة البراءة حتى لو كانت قطعية السند، كما ربما يستدل بقوله تعالى: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)، لأنّ دلالاته متوقفه على القول بحجية الظهور، و كُنَّا قد بنينا على عدمها، إذاً، فلا مجال لدلالاتها على ذلك، و إلّا فالمقتضى للبراءة الشرعية يكون تاماً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٠

و لكن على التقديرين السابقين لا يبقى دليل على البراءة الشرعية، و معه فلا مقتضى لها، و معه لا تصل النوبة إلى المقام الثاني حينئذٍ.

نعم لو فرض أن الانسداد كان بلحاظ البناء على عدم حجية خبر الواحد، مع أننا بنينا على حجية الظهور، فهذا يعني أن مثل الآية المتقدمة تصلح دليلاً على ثبوت البراءة الشرعية، لأنها قطعية السند و ظاهرة الدلالة، وقد كنا بنينا على حجية الظهور. وإذا تم هذا الدليل و لم يوجد مانع، يكون هذا رافعاً لحجية الظن على الحكومة، و ذلك لأن حجية الظن على الحكومة، يعني حكم العقل بتنجيز الظن على الانسداد، لأن الظن هو الوصول المناسب لوضعه، و لكن هذا الحكم ليس حكماً تنجزياً بحيث يأبى مجيء الترخيص من الشارع على خلافه، بل هو حكم تعلقي معلق لبا على عدم مجيء الترخيص الشرعي على خلافه، إذ لو جاء هذا الترخيص لرفع حجية الظن على الحكومة، و قد عرفت أنه جاء ترخيص شرعي على الخلاف، فيكون حاكماً عليه، و من هنا يقع الكلام في المقام الثاني.

أما المقام الثاني: فهو فيما ذكر من موانع عن تأثير المقتضى لإجراء البراءة. و قد ذكروا في المقام موانع ثلاثة.

المانع الأول: هو الإجماع، إذ لا يحتمل في حق فقيه أن يرخص في إجراء البراءة في تمام الشبهات في الفقه. المانع الثاني: هو أنه يلزم من إجراء البراءة في تمام الشبهات، الخروج عن الدين، و ليس المقصود به الكفر ليقال: إن ترك التكليف المعلوم تفصيلاً لا يوجب الكفر، فضلاً عن ترك الاحتياط في

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦١

الشبهات، بل المقصود الخروج عن المقدار المعلوم بالضرورة أنه من الدين، فإننا إذا لاحظنا مجموع ما ورد من الأخبار في لزوم المحافظة على الأحكام و الاهتمام بها، نرى أن الشارع لا يرخص أبداً بتركها جميعاً و إهمالها لمجرد عدم حصول اليقين بها، و معه نقطع بعد رضاه بإجراء البراءة في تمام الشبهات.

المانع الثالث: هو أنه يلزم من إجراء البراءة في تمام الشبهات، منافاة العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية منتشرة في هذه الشبهات، و إجراؤها في تمام أطراف العلم الإجمالي، يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، و هو غير جائز، و إجراؤها في بعض الأطراف دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح.

و يرد على الأول: أنه في حال الانفتاح لا إشكال في عدم جواز البراءة عندهم في الشبهات، و في حال الانسداد نشكك في قيام إجماع من العلماء، لأنهم لم يعيشوا حالة الانسداد، و لعل لأجل ذلك لم يعنونوه في كتبهم و كلماتهم، و لذا يتسنى لنا الاطلاع على رأيهم في المسألة.

و لكن الظاهر، أن هذه المسألة لا تحتاج إلى تتبع كلماتهم لمعرفة رأيهم فيها، و ذلك لما بيناه في المانع الثاني من صحة دعوى القطع الضروري بمذاق الشارع بعدم السماح بإجراء البراءة في جميع الشبهات، مما يؤدي إلى القطع بعدم غفلة علمائنا السابقين عن مثل هذه القضية، فإن هذا واضح منهم بلا حاجة إلى التشكيك في كلماتهم و مسائلهم المعنونة.

إلما أن الإجماع المحرز سوف يكون في طول و ضوح القضية الجمع عليها في نفسها شرعاً، باعتبار وضوحها القبلي، و معه: لا- يتم الاستدلال بالإجماع عليها، إذ لا يمكن أن يكون الإجماع هو مدرک

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٢

حجيتها، و إلّا لوجب أن لا تكون واضحة عندنا، إذاً، هذا المحذور محذور الإجماع يرجع في الحقيقة إلى المحذور الثاني. و لكن قد يقال: بأن المحذور الثاني يرجع إلى المحذور الثالث أيضاً، بدعوى أنه لو لم نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية في الشبهات، هل كان يحصل لنا القطع بأن مذاق الشارع عدم إجراء البراءة في الشبهات؟، فإن مرجع ذلك إلى العلم بأن إجراء البراءة كذلك، يلزم منه مخالفات شرعية كثيرة، و تفويت أغراض كثيرة على الشارع، و هذا مما لا يرضى به الشارع و ذلك للعلم الإجمالي بوجود تكاليف، إذاً، محذور العلم الإجمالي مستبطن في المحذور الثاني، و هذا يعني رجوع الثاني في الحقيقة إلى الثالث.

نعم يمكن أن يقال: بانفكاك الثاني عن الثالث، و ذلك بدعوى أنه لو لم نسلم بوجود علم إجمالي، فالمحذور الثالث يبطل، ثم يبطل الثاني، ثم الأول.

و أما لو سلمنا بوجود علم إجمالي، فحينئذٍ، إن قيل بمنجزيته، تمت الوجوه الثلاثة، و إن قلنا بعدم منجزيته، و أن المنجز إنما هو العلم التفصيلي فقط، فحينئذٍ، المحذور الثالث لا يتم، و إنما يتم الثاني، لأن هذا العلم الإجمالي يختلف عن بقية العلوم الإجمالية، و ذلك لاهتمام الشارع به، حيث نعلم وجداناً بعدم ترخيص الشارع في تركه، لأنه علم إجمالي في أصل الشريعة، فيلزم من إجراء الأصول المرخصة في تمام الأطراف حينئذٍ، تفويت لأصل الشريعة و معظم الفقه، و هو ممّا يقطع بعدم رضا الشارع به، و إجراء البراءة في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح فتساقط الأصول.

و الحاصل هو، أنه يرد على الأول، أننا نشكك ابتداءً في ثبوت إجماع من العلماء حتى في فرض الانسداد، بل المتيقن عدم جريانها بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٣

عندهم في الشبهات في حال الانفتاح، إذ إنهم لم يعيشوا الانسداد و لم يعنونوه في كلماتهم حتى ينعقد على ذلك إجماع. و لكن لا ينبغي الإشكال، بملاحظة ما ذكر في الوجه الثاني من صحة دعوى القطع الضروري، بأن علمائنا لم يكن من مذاقهم السماح بإجراء البراءة في جميع الشبهات، إذ إن هذا واضح منهم بلا حاجة إلى مراجعهم كلماتهم و مسائلهم المعنونة في كتبهم، هذا مع العلم، بأن الإجماع كما قرر يكون في طول و ضوح صحة القضية الجمع عليها في نفسها شرعاً، إذاً، فلا يمكن أن يكون الإجماع مدرك صحتها، إذاً، فيرجع الوجه الأول إلى الثاني.

و هناك محاولة لإرجاع الثاني إلى الثالث، و ذلك بدعوى أنه لو لا القطع بثبوت تكاليف إجمالاً، لم يكن هناك وجه لعدم إجراء البراءة في الشبهات، لأنه لو احتمل حقاً عدم التكليف أصلاً، فكيف يفترض أن مذاق الشارع يمنع من جريانها؟ و لكن الصحيح، عدم رجوع الثاني إلى الثالث، و ذلك لأنّ الوجهين كلاهما مفتقر إلى أصل فرض علم بالتكليف و لو إجمالاً، إلّا أنّ الوجه الثالث يجعل منجزية العلم مانعاً عن جريان الأصول، و موجباً لتساقطها.

بينما الوجه الثاني لا- يبنى على ذلك، إذ حتى لو بنى على أن الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي في نفسه جائز، و أنه لا مانع من التمسك بإطلاق أدلة الأصول فيها، إلّا أنه في خصوص هذا العلم الإجمالي لا يجوز ذلك لكونه إجمالاً في أصل الشريعة، و حينئذٍ يكون إجراء الأصول المرخصة في تمام الأطراف تفويتاً لأصل الشريعة و معظم الفقه، و مثل هذا ممّا يقطع بعدم رضا الشارع به، كما أن إجراء البراءة في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، فتساقط الأصول.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٤

و الخلاصة هي، أن العلم الإجمالي يمنع من جريان البراءة في تمام أطرافه، باعتبار أن منجزية العلم الإجمالي توجب امتناع جريانها كذلك.

و قد استشكل على صحة الوجه الثالث من خلال الاستشكال على هذا العلم الإجمالي بإشكالين.

الإشكال الأول: هو أن هذا العلم الإجمالي غير منجز كما سيتبين في المقدمة اللاحقة من أن المكلف مبتلى بالاضطرار إلى ارتكاب بعض أطرافه بقدر لا- يقل عن المعلوم بالإجمال، و في كل علم إجمالي يقع الاضطرار إلى ارتكاب مقدار المعلوم من أطرافه، فإنه حينئذٍ ينحل هذا العلم الإجمالي و يسقط عن المنجزية، و إذا سقط عنها فلا يكون مانعاً عن جريان الأصول المرخصة في تمام أطرافه، و بهذا يكون من الاضطرار إلى ترك الاحتياط في بعض الأطراف، و هذا كاف في إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز في سائر الأطراف و لو كان الاضطرار إلى أطراف غير معينة، كما هو الحال عند مثل صاحب الكفاية (قده) [١٢١].

و كذا قد ذكرنا في مبحث العلم الإجمالي أن هناك مسألتان.

المسألة الأولى: هي أنه إذا حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

المسألة الثانية: هي أنه إذا حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، فهل يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية أم لا؟، فيه خلاف فيما بينهم، وقد اختار صاحب الكفاية (قده) فيها السقوط.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٥

و على أي حال فإنّ هذا الاستشكال يمكن أن يبيّن بتقريبين. التقريب الأول: هو أن يقال: إنّ المقام من صغريات إلى أحد الأطراف لا بعينه، والذي يتناسب مع مبنى صاحب الكفاية، أنّ الاضطرار إذا تعلّق بأحد الطرفين لا بعينه، فضلاً عما إذا تعلّق بطرف معين [١٢٢]، فإنه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، إذاً فيكتفى في المقام بدعوى: أنّ عسرية الاحتياط التام في تمام الأطراف يوجب تعيين نقيضه و الاضطرار إليه، و نقيض الاحتياط التام هو، اقتحام بعض الأطراف لا بعينها، و هذا معنى الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، و حيث إنّه بنى في الكفاية على أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، إذاً فمع دفع الاضطرار بالبعض المختار، يجوز ضم البعض الآخر إليه أيضاً، إذاً فبناء على هذا، لا منجزية للعلم الإجمالي في المقام. و إن شئت قلت: إنّ هذا العلم الإجمالي غير منجز، لأنّ المكلف مبتلى بالاضطرار إلى ارتكاب بعض أطرافه، بعد عدم تيسر الاحتياط التام، لكون متعسراً، فيكون من الاضطرار إلى ترك الاحتياط في بعض الأطراف، و هو كاف عند مثل صاحب الكفاية في إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز في سائر الأطراف، و لو كان الاضطرار إلى أطراف غير معينة. و هذا الإشكال بهذا التقرير غير صحيح، إذ إنّنا نرى بطلان الكبرى و هي (أنّ الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه يوجب ما عرفت) و إن كنّا نسلم بتعسر أو تعذر الاحتياط التام و وقع الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٦

و الصحيح المختار في محله، أنّه لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، و إنّما يوجب التبعض في دائرة التنجيز، بل في دائرة التكليف على نحو يبقى العلم الإجمالي منجزاً للباقي، كما سوف يأتي توضيحه و بحثه مفصلاً في تنبيهات الاشتغال، هذا مضافاً إلى أنّنا سوف نشير قريباً إلى أنّه يمكن أن يدعى أنّ المورد ليس من صغريات الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، و حينئذٍ يصير حسابه مبنياً على حساب مسألة الاضطرار إلى المعين على ما سوف يشار إليه بعد قليل.

التقريب الثاني: هو أنّ يدعى أنّه من الاضطرار إلى أحدهما المعين، فيطبق عليه ما هو المتفق عليه، من أنّ الاضطرار إلى أحدهما المعين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لأنّ التكليف يكون منتفياً في مورد الاضطرار، فالعلم الإجمالي إن كان معلوماً في هذا المورد فالتكليف ساقط، و إن كان في الآخر فالتكليف ثابت، فيرجع احتمال التكليف في الآخر إلى الشك البدوي غير المقرون بالعلم الإجمالي بالتكليف على كل حال.

و قد حاول المحقق العراقي (قده) [١٢٣] أن يجعل المورد من موارد الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، لأنّه لا يوافق على كبرى صاحب الكفاية القائلة: (بأنّ الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه أيضاً يوجب السقوط عن المنجزية، لهذا لم يكتف بالتقريب الأول، بل أراد أن يصوّر أنّ هذا الاضطرار الموجود هنا إنّما هو من الاضطرار إلى المعين، و عليه فيطبق عليه ما هو المتفق عليه، من أنّ الاضطرار إلى المعين فقط يوجب السقوط عن المنجزية).

و قد ذكر في تقريب ذلك، أنّ الاضطرار ابتداءً و إن توجه إلى غير المعين، لأنّ الاضطرار يكون بملاك دفع العسر الناشئ من الاحتياط

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٧

التام، واندفاع هذا العسر الناشئ من الاحتياط التام، كما يمكن أن يكون باقتحام هذه الشبهات الموجودة هنا، يمكن أن يكون باقتحام تلك الشبهات الموجودة هناك، إذًا، فالاضطرار أولاً وبالذات لم يتوجه إلى المعين، وإنما كان دافعاً إلى الاقتحام وخرق ناموس العلم الإجمالي في بعض الأطراف لا بعينه، لكن حيث إن هذه الأطراف ليست متساوية الأقدام والمواقع بالنسبة إلى العلم الإجمالي، فإن بعضها مظنونة الانطباق على المعلوم بالإجمال، وبعضها موهومة الانطباق مثلاً على المعلوم بالإجمال، ولأن نسبتها إلى المعلوم بالإجمال ليست على حال واحدة، حينئذ، العقل يستقل بلزوم صرف هذا الاضطرار وهذا الخروج عن ناموس العلم الإجمالي إلى أبعد هذه الأطراف عن المعلوم الإجمالي، فيعين طرفه مثلاً في الموهومات لو اندفع العسر أو الحرج بها، أو هي مع المشكوكات، إذًا، فبضم هذا التعيين من قبل العقل، يصير الاضطرار اضطراراً إلى المعين بحسب النتيجة، فيدخل تحت كبرى الاضطرار إلى أحدهما بعينه.

و هذا التقرير لهذا المطلب غير تام، و يرد عليه:

أولاً: أن هذا التعيين بحكم العقل إنما هو بحسب الحقيقة في طول ناموس و تنجيز العلم الإجمالي.

و بتعبير آخر: نحن نريد أن نعرف الآن منذ البداية، أن هذا العلم الإجمالي هل هو منجز أو لا؟ فإذا فرضنا أنه منجز، إذًا فكيف يعقل أن يقال بعدم منجزيته: - إذا وقع الاضطرار إلى مخالفته بأن العقل يحكم بلزوم التحفظ على هذا المنجز بقدر الإمكان، و هذا يستوجب صرف الاضطرار إلى جانبي الموهومات، لأن هذا مرتبة من التحفظ على هذا المنجز، إذًا، فيحصل في طول هذا اضطرار إلى المعين، هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٨

الاضطرار إلى المعين في طول افتراض أن العلم الإجمالي منجز، و لا يعقل أن يكون مثل هذا مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي. و إنما الذي يصلح أن يكون مانعاً عنه هو أن يحصل اضطرار إلى المعين بقطع النظر عن تنجيز العلم الإجمالي، كما لو علم بنجاسة شراب أو طعام و كان مضطراً إلى الشراب من شدة عطشه، فهذا اضطرار إلى المعين بقطع النظر عن العلم الإجمالي. و هنا لو قطعنا النظر عن منجزية العلم الإجمالي فالاضطرار ليس إلى المعين، بل هو اضطرار تنجيزي، لأن العسر و الحرج كما يرتفع بهذه الفئة من الشبهات، هو أيضاً يرتفع بهذه الفئة من الشبهات.

و الحاصل هو أن هذا التعيين بحكم العقل إنما يكون في طول تنجيز العلم الإجمالي، إذًا فلا يعقل أن يكون مانعاً عن تنجيزه، إذ لو قطعنا النظر عن منجزيته، فالاضطرار يكون إلى غير المعين، و إنما يأتي التعيين في طول الفراغ عن منجزية هذا العلم، و لزوم الخروج عن عهده.

فليتة كان قد تصور الاضطرار إلى المعين في دائرة الموهومات بوجه آخر أتقن من هذا البيان، و ذلك بأن يقال: إن الاضطرار هنا نشأ من عسرية الاحتياط، و الاحتياط إنما يكون عسيراً في الموهومات لا في المظنونات، لأن باب الوهم و التوهم و الاحتمال واسع، إذ ربما يتوهم أو يحتمل التكليف في جزئيات الأمور الحياتية الخارجية الصغيرة التي هي في نفسها لا يمكن الاحتياط فيها، إذًا، فمن أول الأمر ندعى أن العسر منصب على الشبهات الموهومة، و هذه قضية خارجية مردها إلى ملاحظة مظنونات الفقيه و موهوماته، فإننا بالوجدان نرى أن ما يُظن بحرمته في الفقه لا عسر في اجتنابه، فإن مظنونات الحرمه في الفقه هي تلك الأفعال التي تكون الرواية على حرمته غير متواترة، أو أن ما قام على حرمته كان من قبيل الشهرة و غيرها من مناشئ الظن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٦٩

عند الفقيه، و من الواضح أن هذه الأفعال التي يحصل الظن بحرمتها بلحاظ منشأ من هذه المناشئ، لا عسر في اجتنابها على الإطلاق، نعم قد يتفق وقوع عسر لشخص معين حتى في انفتاح باب العلم، لكنه من ناحية الانسداد لا عسر في اجتناب هذه الأفعال، و هذا بخلاف الموهومات، لأن باب الوهم عريض، فكثير من الأمور الحياتية التي من الصعب على الإنسان أن يستغنى عنها، لذلك يتوهم

بنسبة ثلاثة، أو خمسة، أو عشرة بالمائة فيها أن تكون حراماً حتى ولو لم يرد فيها رواية معتبرة أو شهرة و نحوها على الحرمة، إذاً، فباب الوهم باب واسع.

و بتعبير آخر: إن العسر و الحرج ينشأ عن اجتناب أمور حياتية و مهمة في حياة الإنسان، و في مظنونات الحرمة لا يوجد شيء من هذا القبيل، لكن في موهومات الحرمة لعله من يدعى العسر و الحرج، يوجد شيء من هذا القبيل.

و كذلك: قل نفس الشيء في مظنونات الوجوب و موهومات الوجوب، فإن ما يظن بوجوبه إنما هو باعتبار شهرة أو رواية معتد بها توجب الظن، لكن لا عسر و لا حرج بالالتزام بها.

نعم لو كنا نلتزم بكل ما نحتمل وجوبه و لو بنسبة خمسة في المائة، فهذا يكون عسراً و حرجاً، إذاً، فالعسر و الحرج ابتداء منصب على الموهومات، لا أنه مردد بين المظنونات و الموهومات.

فلو أن المحقق العراقي (قده) كان قد صور الاضطرار إلى المعين بهذا الوجه الذي ذكرناه لكان بيانه حينئذ أحسن من بيانه ذاك. و عليه: فيقتضى حينئذ كون المورد من موارد الاضطرار إلى أحدهما المعين ابتداء، لا في طول تنجيز العلم الإجمالي كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٠

و ثانياً: يرد على ما أفاده العراقي (قده)، أنه لو سلم أن العلم الإجمالي الذي يشمل المظنونات و الموهومات و المشكوكات سقط عن المنجزية باعتبار أنه حصل اضطرار إلى أحدهما المعين، و هو الموهومات مثلاً ببيان المحقق العراقي (قده)، أو بما نحن اقترناه عليه من بيان، فيصير المورد حينئذ من موارد الاضطرار إلى أحدهما المعين، و حينئذ، فليفرض أن هذا العلم الإجمالي يسقط عن المنجزية. لكن ليس معنى هذا عدم إمكان الاستفادة من العلم الإجمالي بوجه، إذ في داخل هذا العلم الإجمالي يوجد علم إجمالي آخر غير مبتل بهذا الابتلاء، فيكون هو المنجز الموجب لتساقط الأصول في الأطراف، و هذا العلم الإجمالي هو العلم الإجمالي في دائرة المظنونات، إذ كما يوجد عندنا علم إجمالي بالتكاليف في دائرة مطلق الشبهات، فكذلك لا إشكال بوجود علم إجمالي في دائرة المظنونات أيضاً، إذ لا نحتمل أن تكون تمام التكاليف الشرعية موجودة في دائرة المظنونات، أي أننا لا نحتمل أن تكون ظنوننا كلها على خطأ، و أن الصحيح هو وهمنا فقط دائماً، هذا المطلب غير محتمل، إذاً، فيوجد عندنا علم إجمالي بثبوت تكاليف في دائرة المظنونات.

نعم كنا قد فرضنا سابقاً في بحث المقدمة الأولى، أن هذا العلم الإجمالي الثاني لم يحل العلم الإجمالي الأول الكبير، و إلا لبطل العلم الإجمالي الكبير المذكور في بحث المقدمة الأولى قبل أن تصل النوبة إلى بحث المقدمة الثالثة حيث فرضنا هناك، أن هذا العلم الإجمالي الثاني لم يحل العلم الإجمالي الكبير، بدعوى أن معلومه أقل عدداً من المعلوم في العلم الإجمالي الكبير.

فمثلاً: نفرض أن الشبهات مائة، و المعلوم في هذه المائة كان عشرة، و المظنونات عشرون، و المعلوم بالمظنونات خمسة، إذاً، العلم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧١

الإجمالي بخمسة في العشرين، هذا لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي بعشرة في المائة، لأنه لا يساوي معلومه معلومه، لكن بالآخرة يوجب تعارض الأصول في الأطراف.

فالعلم الإجمالي في دائرة المظنونات يوجب تعارض الأصول في الأطراف، و يؤدي نفس المهمة المطلوبة من ذاك العلم الإجمالي الكبير، و هي أن الأصول تتعارض في الأطراف فلا يكون عندنا براءة واصله، فإن البراءة الواصلة تنتفي في المقام، غاية الأمر تنتفي بلحاظ علم إجمالي صغير، و كون هذا العلم الإجمالي الصغير لم يحل العلم الإجمالي الكبير ليس معناه أنه يهمل و لا يحسب له حساب في أية نكتة أخرى يمكن أن يؤدي فيها العلم الصغير الغرض المطلوب من العلم الكبير.

ففي المقام، الغرض المطلوب من العلم الكبير هو أن لا تكون عندنا براءة واصله، و هذا الغرض يتأتى هنا أيضاً، فإنه لا يوجد عندنا براءة واصله في دائرة المظنونات، فيعوض عن ذاك العلم في حدود غرض هذه المقدمة.

و الخلاصة: هي أنه لو سلم أن العلم الإجمالي سقط عن المنجزية للاضطرار إلى اقتحام بعض أطرافه كما عرفت في البيانين السابقين، فهناك علم إجمالي آخر في خصوص دائرة المظنونات يوجب تعارض الأصول المؤمنة فيها، إذ لا يحتمل كذبها جميعاً. و ما فرضناه سابقاً في المقدمة الأولى من أن هذا العلم الصغير لا يؤثر في حل العلم الإجمالي الانسدادي بملاك كون معلومه أقل من معلومه، فهذا لا ينافي تأثيره فيما هو المقصود في هذه المقدمة، من تعارض الأصول المؤمنة في دائرة المظنونات. [١٢٤]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١٠؛ ص ٣٧٢

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٢

ثم إن الغرض الانسدادي الأساس من هذه المقدمة، و هو إسقاط البراءة، و نفي وجود براءة أو أي وظيفة شرعية أخرى واصله إلينا، هذا الغرض يحتاج إليه على كل المسالك في حجية الظن عند الانسداد.

أمّا على مسلك التبعض في الاحتياط فواضح، لأنّ مسلك التبعض في الاحتياط مرجعه إلى أن الأصل تنجز كل شبهة في العلم الإجمالي ما لم يدل دليل على الترخيص من قاعدة نفي عسر و حرج، و إجماع و نحو ذلك، إذاً، فمنجزيته في كل شبهة فرع عدم جريان البراءة و نحوها، نعم هو يفتش عمّا يوجب رفع اليد عن أصالة التنجز، و هو معنى التبعض في الاحتياط.

و من الواضح أن أصالة التنجز تحتاج إلى إسقاط مرجعية البراءة، إذ مع مرجعية البراءة يكون الأصل فيه هو البراءة لا التنجز، إذاً فلا بدّ من إسقاط مرجعية البراءة كي يكون الأصل هو التنجز، و لكي يرفع اليد عن الاحتياط بقدر ما يدل الدليل على ذلك لا أكثر، إذاً فمسلك التبعض في الاحتياط يحتاج إلى هذه المقدمة، و هي إسقاط مرجعية البراءة.

و أمّا على مسلك حجية الظن على الحكومة كما عرفت عند صاحب الكفاية (قده)، فأيضاً يحتاج إلى هذه المقدمة، فإنّ العقل في حالة الانسداد، و إن كان يحكم بأن الظن يكون مثبتاً للتكليف و منجزاً له و مشغلاً للذمة، كالقطع عند الانفتاح، لكن إنّما يستقل العقل بذلك على نحو الحكم التعليقي، لا-التنجز، يعني معلقاً على عدم مجيء ترخيص من الشارع، فالعقل لا يحكم بكون الظن الانسدادي منجزاً للتكليف مطلقاً، سواء إذاً الشارع في مخالفته أم لم يأذن، و إنّما يحكم العقل بمنجزية الظن إذا لم يرد من الشارع شيء، حينئذٍ يحكم العقل بكفاية الظن، بل حينئذٍ لا يجوز لك أن تعتذر بقانون قبح

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٣

العقاب بلا بيان [١٢٥]، لأنّ الظن حينئذٍ يصبح هو البيان الانسدادي، و هذا هو معنى الحكومة عند صاحب الكفاية.

و من الواضح أنّ هذا الحكم إنّما يصير فعلياً في العقل بعد إسقاط مرجعية البراءة بأحد الوجوه المتقدمة و لو بالعلم الإجمالي إمّا الكبير أو العلم الآخر، لكي يفرض في المقام كون الظن حجة على الحكومة، و إلماً، فلو ثبت مرجعية البراءة فحينئذٍ، هذا الحكم التعليقي من العقل لا يكون فعلياً.

و أمّا على مسلك حجية الظن على الكشف، فإنّها أيضاً بحاجة إلى إسقاط مرجعية البراءة، شرعية كانت أو عقلية، إذ مع فرض قيام دليل على مرجعية البراءة، فإن كانت البراءة براءة شرعية، إذاً، فهذا، لعله هو الطريق المقرر شرعاً، و إن كان هو البراءة العقلية فمع احتمال أصالة الشارع على حكم العقل لا يمكن حينئذٍ الجزم بأنّه تصرف و جعل شيئاً (ما) طريقاً، فلهذا أمضى هذا الطريق الواصل.

و إن شئت قلت: إنّ اكتشاف جعل الشارع الظن حجة متوقف على عدم مرجعية البراءة، فإنّه لو جرت البراءة الشرعية، أو كانت البراءة العقلية أيضاً جارية، لكان ذلك كافياً في عدم إمكان استكشاف جعل الشارع الظن طريقاً، إذ لعله اعتمد على ما يحكم به العقل من البراءة.

إذاً فلا بدّ من إسقاط مرجعية البراءة أيضاً لكي تنتهي النوبة إلى استكشاف طريق شرعي، بدعوى أنّه لا طريق واصل إلينا، و لا بدّ من

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٤

أن يجعل الشارع طريقاً (ما)، فحينئذ يستكشف بالسبر والدوران ما بين الأمثال، تعيين الظن من بين هذه الطرق، إذاً فجميع المسالك بحاجة إلى هذه المقدمة بأى واحد من هذه الوجوه الثلاثة.

إذاً فأى واحد من هذه الوجوه الثلاثة أنتج إسقاط مرجعية البراءة، كان ذلك مفيداً لغرض الانسدادي في حدود هذه المقدمة على المسالك المختلفة.

الإشكال الثاني: وهو للمحقق العراقي (قده) حيث يفيد أن العمدة في إثبات هذه المقدمة يجب أن يكون الوجه الأول والثاني دون الثالث، لأنه بضمه إليهما يبطل ولا يوصل إلى مرام الانسدادي، بينما كل واحد من الوجهين يتكفل في إثبات المنع من جريان البراءة في الشبهات الانسدادية، إيا الإجماع، أو لأن جريانها في كل الأطراف يوجب الخروج عن الدين وهو الوجه الثاني، وأما الوجه الثالث وهو العلم الإجمالي، فلا يمكن الاستناد إليه، لا بضمه إلى الوجهين السابقين حيث إنه بضمه إليهما يبطل بهما، ولا باستبدال الوجهين السابقين به بالاقتصار عليه، لأنه لو اقتصرنا عليه لما وصلنا إلى مرام الانسدادي.

وتوضيح ذلك هو، أنه إذا تم الوجه الأول والثاني، وثبت بمقتضاهما أن التكليف منجز على نحو لا يمكن إجراء البراءة عنها حتى يقطع النظر عن العلم الإجمالي، وهذا هو معنى تمامية الوجهين الأولين مستقلاً عن الثالث.

يعنى أن يقال: إن الإجماع قائم، وضرورة الدين قائمة على أنه لا يجوز إجراء البراءة عن التكليف في الشبهات الأولية الانسدادية حتى لو لم يكن علم إجمالي، فهذا لا محالة يكشف إننا عن أن الشارع جعل منجزاً في بعض الأطراف، إذ من الواضح أن الشارع لو

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٥

لم يكن قد جعل منجزاً في بعض الأطراف - وفرضنا أننا قطعنا النظر عن العلم الإجمالي، وحصرتنا أنفسنا في الوجهين الأول والثاني -، إذاً فلما ذا يقوم إجماع، وتقوم ضرورة دين على أنه لا يجوز إجراء البراءة؟ مع أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون نافذة المفعول حتماً، لأن هذه القاعدة لا يمكن أن يرتفع موضوعها إلا أن يصدر بيان من الشارع ولو التنجيز وجعل الحجية ونحو ذلك من الأسنء، أما مع فرض عدم صدور منجز من الشارع، وعدم العلم الإجمالي، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان نافذة المفعول، ولا يعقل قيام إجماع على مخالفة قاعدة عقلية نافذة المفعول.

إذاً فنحن إذاً آمننا حقاً بأن الإجماع وضرورة الدين قائم على أنه لا يجوز إجراء البراءة حتى لو قطع النظر عن العلم الإجمالي، حينئذ، يكشف هذا إننا على أن الشارع قد رفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان من غير ناحية العلم الإجمالي، أي إنه جعل منجزاً في البين ينجز بعض هذه التكليف.

وهذا المنجز الذي نستكشفه بهذا البيان، يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، لأنه منجز في بعض أطراف العلم الإجمالي، إذ لا نحتمل أن الشارع ينجز تمام أطراف العلم الإجمالي ويوقعنا في العسر والحرَج، بل إن المنجز الذي جعله، إنما يكون في بعض أطراف العلم الإجمالي، حينئذ، هذا العلم الإجمالي الذي يراد التمسك به في الوجه، يكون قد ابتلى بمنجز شرعي في بعض أطرافه، فيدخل تحت كبرى تقول: (إن كل علم إجمالي بالتكليف إذا وقع بعض أطرافه مورداً لمنجز شرعي من غير ناحية هذا العلم الإجمالي، حينئذ، ينحل هذا العلم الإجمالي)، حينئذ لا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً، لأن بعض أطرافه تنجزت بغيره، فيسقط عن المنجزية، لأن المنجز لا ينجز ثانية كما ستعرف إن شاء الله في بحث تلك الكبرى.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٦

إذاً، فتمامية الوجه الأول والثاني، يقتضى انحلال هذا العلم الإجمالي، باعتبار قيام المنجز الشرعي في بعض أطرافه، فينحل، كما لو علمت إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، وكان أحدهما مورداً لاستصحاب النجاسة دون الآخر، فهنا ينحل هذا العلم الإجمالي ولا يكون منجزاً مورد الاستصحاب، فإنه يتنجز بالاستصحاب، والثاني لا يتنجز بالعلم الإجمالي.



وهنا أيضاً يصير من هذا القبيل، فإنّ هذا العلم الإجمالي الذي أردت أن يتجز به و بركة تنجزه تسقط أصالات البراءة في الأطراف، فسوف لن تتمكن من ذلك، لأنّه قد انحل، وهذا معنى: أنّه كلما تمّ الوجه الأول و الثاني فقد الوجه الثالث مضمونه و أثره بحيث لا يصح ضمّ الوجه الثالث إلى الوجهين الأول و الثاني.

و أما لو فرضنا أنّنا لم نسلم بالوجه الأول و الثاني فأنكرنا قيام الإجماع، و أنكرنا الضرورة، و قلنا: إن كل ذلك فرع العلم الإجمالي، إذ من دون علم إجمالي لا- إجماع، و لا ضرورة، بحيث بقينا نحن و الوجه الثالث المفيد لإثبات مسلك التبعض في الاحتياط، و هذا وحده لا ينفع في إثبات حجية الظن، لا على حكومه صاحب الكفاية (قده)، و لا على الكشف، و ذلك لأنّ هذا العلم الإجمالي الذي فرضناه وحده، إن لم نبين على منجزيته، إذاً فلا- أثر له، و حينئذٍ، سوف لن تتعارض الأصول النافية في أطرافه، لأنّه لا- تأثير للعلم الإجمالي، و إن بنينا على منجزيته، إذاً، سوف تكون كل شبهة شبهة منجزه بالعلم الإجمالي المذكور، و حينئذٍ، لا معنى لدعوى كون هذه الشبهات تتنجز بالظن ثانية في طول تنجزها بالعلم المذكور، لأنّ المنجز لا يتنجز، و حينئذٍ تصير دعوى حجية الظن على الحكومة، أو على الكشف، غير معقولة، لأنها دعوى منجزية في طول مقدمات دليل الانسداد، و قد عرفت بأنّ واحداً منها منجزية العلم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٧

و الحاصل: هو أنّه لا تتنجز الشبهة بالظن في طول تنجزها بالعلم، حيث إنّ المنتجز لا يتنجز مرّة ثانية.

يمثل هذا البيان استشكل المحقق العراقي (قده).

و نلاحظ على ما ذكره المحقق العراقي أموراً.

الأمر الأول: هو أنّ الوجه الأول و الثاني لا يمكن أن يحلا العلم الإجمالي حتى لو سلمنا بتماثيتهما في أنفسهما، و حتى لو قلنا بكبرى الانحلال المشار إليها، و ذلك لأنّ الإجماع، و ضرورة الدين، لو كان يثبت بهما إنّما جعل منجز تعينى في بعض أطراف العلم الإجمالي بعينه كما لو ثبت جعل منجز في الأطراف الشرقية، أو الغربية، أو المظنونات، أو الموهومات، أو في التحريمية، أو الوجوبية لو كان الوجه الأول و الثاني يقتضيان استكشاف منجز شرعى تعينى في بعض الأطراف بعينه كما يريد العراقي (قده)، إذاً يصير حاله حال مسألة العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين مع استصحاب النجاسة في أحدهما المعين، فيدخل تحت كبرى الانحلال المزعومة، حيث إنّ بعض أطراف هذا العلم الإجمالي بعينه نجس بمنجز هذا العلم، فينحل حينئذٍ، لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ هذا الإجماع، و هذه الضرورة، لو خليت و نفسها، فمن الواضح أنّها لا تقتضى أكثر من الاهتمام في مقابل الإهمال المطلق، إذ لا إجماع على أكثر من هذا المقدار، و لا يخرج الإنسان معه من الدين إلّا بالإهمال المطلق، و ما يقابل الإهمال المطلق يتناسب مع الاحتياط التخيري أيضاً.

أو قل: إنّ المقدار المتيقن من الإجماع، و ضرورة الدين هو، حرمة المخالفة القطعية في اقتحام تمام الشبهات، حيث إنّ أمر على خلاف الإجماع القطعى و خروج من الدين، لأنّه يصبح حل المتدين كحال غير المتدين، و هذا هو معنى الخروج من الدين، إذاً، فاقترحام

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٨

تمام الشبهات غير جائز، وعليه: فيجب الاحتياط في بعض الشبهات لكي يتميّز المتدين عن غير المتدين، إذ بعض الشبهات لم يؤخذ في الإجماع و لا في الضرورة تعينها في محل معيّن.

إذاً، فغاية ما يستكشف بالإجماع، و الضرورة هو، ما يساوق حرمة المخالفة القطعية، أو ما نسّميه بوجوب الاحتياط، حيث إنّ المكلف يحرم عليه بالجملة اقتحام تمام الشبهات.

و حينئذٍ، مقتضى القاعدة في مثل ذلك، أنّه لو اجتنب عن أى مقدار معتد به من الشبهات، جاز له اقتحام الباقي منها، لأنّ المخرج عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما هو المنجز المستكشف من الإجماع و الضرورة، و المنجز المستكشف من ذلك لا يعطى أكثر من هذا المقدار، أى أكثر من حرمة اقتحام جميع الشبهات الذى نسّميه في لغة العلم الإجمالي، بالمخالفة القطعية، أما تعيين هذه الحرمة في

مورد دون مورد فهذا لم يدل عليه إجماع ولا ضرورة، فيبقى تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما إذا شكنا في أن الشارع هل جعل منجزاً في خصوص هذا المورد أم لا؟ فتجربى حينئذٍ قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إذاً، الشيء الذي لا شك فيه هو، أن الشارع لم يخصص باقتحام تمام هذه الشبهات، إذاً فما ينتج عن الوجه الأول والثاني إنما هو أمر يساوق حرمة المخالفة القطعية الذي هو نتيجة نفس العلم الإجمالي نتيجة مبهمه نسبتها إلى تمام الأطراف على حد واحد، ومثل هذه النتيجة المبهمه التي هي في قوة حرمة المخالفة القطعية لا- ينحل بها العلم الإجمالي، لأنه إنما ينحل بوجود منجز تعينني في بعض الأطراف بالخصوص، وقد عرفت عدمه، وأما وجود منجز يقتضى حرمة المخالفة القطعية، مطلقاً فيكون حاله حال العلم الإجمالي، فكأنه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٧٩

حينئذٍ يوجد منجزان لحرمة المخالفة القطعية، وحينئذٍ كل طرف من الأطراف سوف ينتج بكلا هذين المنجزين على نحو واحد بالعلم الإجمالي، وبذلك المحذور الذي يقتضى حرمة المخالفة القطعية، فهذا لا يدخل في باب الانحلال حينئذٍ، لأن المنجز ليس تعينياً، بل هو منجز مبهم يفيد نفس حرمة المخالفة القطعية.

و حينئذٍ لا- يمكن أن يقال: إن هذا الطرف له منجز، وذاك الطرف يكون الشك فيه بدوياً، إذاً، فكم فرق بين الموردين، وبين أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ويجرى الاستصحاب في أحدهما بعينه، فإنه هناك يكون هذا انحلالاً، أما المقام ليس من هذا القبيل.

و من هنا يعرف أن الوجه الأول والثاني ليس فقط أنهما لا يضران بالوجه الثالث، بل هما في أنفسهما لا ينفعان أيضاً من دونه، عكس ما ادّعه المحقق العراقي (قده)، وذلك لأن الوجه الأول والثاني ينتجان حرمة المخالفة القطعية، وهذا يعني بتعبير آخر الاحتياط التخيري بين الأطراف، ومن الواضح حينئذٍ، أنه لا تنتهي النوبة إلى أن يقال: إن الأمر يدور بين الأخذ بالمظنونات دون الموهومات أو العكس، وأن الأخذ بالموهومات دون المظنونات ترجيح للمرجوح كما يذكر في المقدمة الخامسة إذاً، يتعين الأخذ بالمظنونات. وهذه المقدمة الخامسة وإن أوصلت الانسدادي إلى مرامه لكونها تعين بالنتيجة الأخذ بالظن، إلا أنها غير صحيحة، لأنه يقال: لا نأخذ بالمظنونات في مقابل الموهومات، ولا بالموهومات في مقابل المظنونات، وإنما نقول لهذا المكلف، لا تغمض عينيك بشكل مطلق، فلا ترتكب المخالفة القطعية، بل اختار مجموعة من الشبهات فلا تقتحمها بل تحفظ عليها، وفي الباقي اقتحم كما تشاء، وليس هذا تقديماً من قبل الشريعة للمظنونات على الموهومات، ولا العكس،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٠

و إنما هو إعطاء الخيار للمكلف بأن يختار بنفسه أي واحد منهما، وهذا لم يثبت بأي وجه بطلانه أو قبحه حتى يقال: إن هذا ترجيح للمرجوح على الراجح.

إذاً، لو بقينا نحن والوجه الأول والثاني فقط لما انتهت النوبة إلى المقدمة الخامسة، لكي تقتضى النتيجة التي عرفتها، بخلافه على الوجه الثالث، أي العلم الإجمالي، إذ لو بقينا عليه فهو يؤدي إلى لزوم الاحتياط في تمام الأطراف، وحيث لا يجب الاحتياط في تمام الأطراف، لأن المولى أشفق من أن يحكم بلزوم الاحتياط في تمام الأطراف، إذاً فيقال: بأن هذا القدر المتيقن رفع اليد عنه من قاعدة الاحتياط التي يقتضيها العلم الإجمالي، إنما هو في الموهومات، أو هي مع المشكوكات مثلاً، وأما في غير ذلك فلا موجب لذلك كما ستعرف.

و بهذا يتضح أن الوجه الأول والثاني ليسا موجبين لانحلال العلم الإجمالي في المقام، بل هما في أنفسهما لا ينتجان ولا يوصلان إلى نتيجة.

و خلاصة الملاحظة الأولى على العراقي (قده) هي أن يقال: إن الوجهين الأول والثاني حتى لو تما فإنهما لا يحلان العلم الإجمالي

لأن غاية ما يقتضيانه هو عدم جواز اقتحام تمام الشبهات، لأنه باقتحام تمامها خروج عن الدين، وهو مخالف للإجماع، وأما اقتحام بعضها وترك بعضها الآخر فإنه ليس فيه محذور، وهذا يعني أن جل ما يترتب على تمامية هذين الوجهين لو تمّا هو حرمة المخالفة القطعية لتمام الشبهات التي يقتضيها العلم الإجمالي أيضاً الذي هو الوجه الثالث، وهذا لا يعقل أن يوجب انحلال العلم الإجمالي كما عرفت، إذ يتوقف حلّهما للعلم الإجمالي على قيام منجز تعينى في بعض أطرافه، بينما الوجه الأول والثاني لا يقتضيان ذلك كما عرفت.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨١

ومن هنا يظهر أنّ هذين الوجهين ليسا فقط لا يضران بالثالث، بل هما لا ينفعان من دونه، لأن غاية ما يثبت بهما هو، حرمة اقتحام تمام الشبهات، وقد عرفت أنّ العلم الإجمالي ينتج نفس النتيجة، وللخروج عن محذور الخروج من الدين تعين الاحتياط في بعضها واقتحام الآخر، وبهذا لا يمكن ترجيح المظنونات على الموهومات بحكم العقل إلا بفرض العلم الإجمالي الذي هو الوجه الثالث. وأما لو بقينا نحن والوجهين المذكورين، فيمكن إشباع حاجتهما بترك اقتحام تمام الشبهات، وإجراء البراءة على الأقل العقلية في باقى الشبهات.

نعم لو قلنا بأنّ العقل يستقل بحجيه الظن بمجرد سقوط البراءة التعيينية في المظنونات بلا حاجة إلى المقدمة الخامسة المفيدة لترجيح الامتثال الظنى على الوهمى، حينئذٍ، سوف ينحل العلم الإجمالي، وتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الموهومات والمشكوكات. الأمر الثانى: مما نلاحظه على المحقق العراقى (قده) حيث يقول: إنّ العلم الإجمالي لو خلى وحده يكون هو المنجز، فإذا أردنا أن ننجز المظنون بالظن بعد أن تنجز بالعلم الإجمالي، فيكون هذا تنجزاً للمتنجز، والمتنجز لا يتنجز مرة ثانية في طول تنجزه أولاً. وجوابنا حينئذٍ، هو أنّ العلم الإجمالي ابتداءً إنّما ينجز حرمة المخالفة القطعية، ولا ينجز الأطراف بما هي أطراف ابتداءً، ويترتب على ذلك حينئذٍ تعارض الأصول الشرعية في الأطراف و تساقطها، و حينئذٍ، يصبح الاحتمال في كل طرف منجزاً لأنه يصبح بلا مؤمن شرعى أو عقلى.

و طبعاً نحن هنا نتكلم على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٢

التعارض بين الأصول، و حينئذٍ يقال: إنّ الاحتمال يصبح منجزاً لعدم المؤمن، لأنّ العلم الإجمالي لا ينجز الأطراف ابتداءً و إنّما ينجز حرمة المخالفة القطعية، ولذا يوجب التعارض بين الأصول.

ونحن إلى هنا نريد العلم الإجمالى، و إلى هنا يكون هذا من مبادئ حجيه الظن، فإنّ حجيه الظن تتوقف على أنّ تتوقف أصالات البراءة، إذا فنحن نريد علماً إجمالياً، لا لأجل إثبات حرمة المخالفة القطعية، بل لأجل أن تتعارض الأصول في الأطراف، إذاً إلى هنا لم ننجز لا هذه الشبهة، و لا هذه الشبهة.

فإذا تمّت هاتان الخطوتان، و هما: حرمة المخالفة القطعية، و تعارض الأصول، حينئذٍ يقال في المقام: إنّ هنا يفتح باب لحجيه الظن.

أما حجيه الظن على الحكومة كما عليه صاحب الكفاية (قده)، بأن يقال: إنّ العقل يرى أنّ الظن هنا منجز.

ولكن نقول: بعد تعارض الأصول، الاحتمال أيضاً يكون منجزاً، باعتبار عدم المؤمن، و هذا لا بأس به، و لكن إدراك العقل لكون الظن منجزاً أيضاً، لا يمنع من أن يكون هذا الإدراك باعتبار نكته انسدادية من هذه الناحية، حيث إنّ العقل يحكم حينئذٍ بعد تساقط أصالة البراءة الشرعية، بأنّ الظن حجة في المقام.

و حينئذٍ نقول: بأنّ الاحتمال أيضاً يكون منجزاً من دون مانع من ذلك، لكن لم تصبح حجيه الظن في طول منجزية الاحتمال.

و الفرق بينهما هو، أنّ حجيه الظن تحتاج فقط إلى سقوط البراءة الشرعية في التعارض، لأنها هي حاكمة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينما منجزية الاحتمال تكون في طول سقوط البراءتين معاً بالتعارض، و معه لم يلزم إرادة تنجز المنجز في طول تنجزه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٣

و أما حججه بناء على الكشف فلو فرض أنه قام إجماع أو يقين بأن الشارع لا يبني أحكامه على الاحتياطات العقلية، وإنما هو يتصرف و يجعل كاشفاً و مبيهاً لأحكامه في كل مرتبة و في كل عصر بنحو مناسب، حينئذ نقول: إنه لا طريق واصل في المقام من هذه الطرق المعروفة، و البراءة الشرعية ليست من الطرق الواصلة حيث إنها سقطت، و حينئذ نستكشف في طول سقوط البراءة أن الشارع جعل طريقاً آخر، و بعد السبر و التقسيم يتعين الطريق الآخر في الظن، إذاً حجية الظن على الكف أيضاً لم تكن في طول منجزية الاحتمال ليلزم محذور كون المنجز في طول تنجزه نريد أن ننجزه ثانية و إذا صار الظن حجة على الحكومة بحكم العقل، حينئذ لعله ينحل العلم الإجمالي و تجرى البراءة العقلية في غير المظنونات من الأطراف الأخرى، و إنما لم تعد قاعدة قبح العقاب بلا- بيان جارية في المظنونات، لأن موضوعها ارتفع ببيانية الظن على الحكومة، إذاً فتبقى قاعدة قبح العقاب بلا- بيان جارية في غير المظنونات بلا معارض.

و الخلاصة هي أن ما ذهب إليه المحقق العراقي من استحالة تنجز الشبهة بالظن ثانية بعد أن تنجزت بالعلم الإجمالي غير صحيح، فإن العلم الإجمالي إنما ينجز حرمة المخالفة القطعية دون الأطراف ابتداء، و معه تعارض الأصول الشرعية المؤمنة في الأطراف، و حينئذ يبقى الاحتمال بدون مؤمن شرعي أو عقلي، و معه يصبح منجزاً، و من الواضح أن الظن أيضاً يمكن أن يكون منجزاً إما شرعاً بناء على الكشف كما عرفت، أو عقلاً بناء على الحكومة من دون أن تكون منجزية في طول منجزية الاحتمال ليقال: إنه من تنجز المنتجز. نعم: كل ما هنالك هو أن منجزية الظن على الحكومة مبنية على سقوط البراءة الشرعية فقط دون العقلية لكونها كما عرفت تخصيص

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٤

فيها، بينما منجزية على الكشف فرع سقوط البراءتين معاً، لكفاية جريان البراءة العقلية عند عدم إمكان استكشاف الحجية الشرعية. و الحاصل هو أنه ليست حجية الظن و منجزية في طول منجزية الاحتمال ليلزم المحذور السابق، هذا كله بناء على مسلك الاقتضاء. و أما على مسلك عليه العلم الإجمالي، فالتكليف و إن كان قد تنجز بالعلم الإجمالي كما يراه المحقق العراقي (قده) و به يتم مدعاه، إلما أنه مع ذلك يقال: إن حجية الظن على الحكومة أو على الكشف، هي في عرض منجزية العلم الإجمالي، لأنها في طول منجزية العلم الإجمالي للجامع، أي لحرمة المخالفة القطعية، و ليست في طول منجزية لوجوب الموافقة، أي ليست في طول منجزية للمظنونات، فالتنجيز المدعى للظن هو في طول تنجز آخر للعلم كما عرفت. نعم هذا الجواب مبنية على وجود مرتبتين للتنجز في العلم الإجمالي، حيث إنه يوجد خلاف مع أصحاب مسلك العلية فيه.

#### المقدمة الرابعة:

#### إشارة

و هي موضوعة لنفي مرجعية وجوب الاحتياط، و مرجعية غيره من سائر القواعد العملية الأخرى المثبتة للتكليف، ما عدا الظن، إذاً فهنا مقامان.

#### المقام الأول: هو نفي مرجعية وجوب الاحتياط،

#### إشارة

لأنه يقال: بأنه بعد تمامية الوجوه الثلاثة التي ذكرت في المقدمة السابقة، و تساقط أصالات البراءة في الأطراف، لا بد حينئذ من الاحتياط التام كما هو مقتضى منجزية العلم الإجمالي، أو كما هو مقتضى بقاء الاحتياط عند تعارض الأصول و تساقطها في الأطراف،

و صيرورتها بلا مؤمن، فيجب الاحتياط التام فيها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٥

و هنا في المقدمة الرابعة، يراد إبطال مرجعية الاحتياط، و قد ذكر وجهان لذلك الإبطال.

**الوجه الأول: لإبطال مرجعية الاحتياط هو، التمسك بقاعدة نفى العسر و الحرج،**

و ذلك بأن يقال: إن الاحتياط التام في الشبهات يكون عسراً و حرجياً، و بقاعدة نفى العسر و الحرج نرفع وجوب الاحتياط لحرجيته. و هذا الوجه لو تم، فغاية مفاده هو عدم وجوب الاحتياط، لا عدم جواز الاحتياط، فإن قاعدة نفى العسر و الحرج إنما ترفع وجوب الاحتياط لا جوازه، كما هو واضح.

و قد استدلل الشيخ الأنصاري (قده) في الرسائل [١٢٦] بقاعدة نفى العسر و الحرج لنفي وجوب الاحتياط التام في المقام. و استشكل صاحب الكفاية [١٢٧] في الاستدلال بهذه القاعدة على ذلك، و كان مبني الاستشكال هو الاختلاف فيما بينهما في فقه القاعدة و في تفسيرها.

و من هنا يحسن الإشارة إجمالاً إلى المباني في تفسير قاعدة نفى العسر و الحرج التي هي سنخ قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ليرى أنه هل يتم الاستدلال على المباني كلها، أو على بعض المباني دون بعض، مع تأجيل تحقيق هذه المباني إلى بحث يقع في آخر الأصول العملية.

و المباني في تفسير قاعدة نفى العسر و الحرج، و قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ثلاثة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٦

المبنى الأول: و يسمى بمبنى المشهور، و هو مبنى مدرسة المحقق النائيني (قده) [١٢٨] مطابقاً لظاهر كلمات الشيخ الأنصاري (قده). و حاصله هو، أن الضرر و العسر و الحرج عناوين، و إن كانت بحسب الحقيقة ليست منطبقة على الحكم الشرعي، و إنما هي منطبقة على آثار الحكم الشرعي و معلولاته و نتائجه، فإن الحكم بنفسه ليس حرجياً، و إنما الحرج هو ما يترتب على امتثاله خارجاً، إذاً فهو عنوان للنتيجة المترتبة على الحكم، و لكن عنوان النتيجة قد يطبق على المقدمة فيما إذا كانت أساسية و مهمة في تحقيق هذه النتيجة، حينئذ تلبس المقدمة عنوان النتيجة و يطبق العنوان عليها، من هنا قال هؤلاء الأعلام: بأن عنوان الضرر و الحرج طبق في القواعد المعروفة على نفس الحكم الشرعي، فاعتبر الحكم ضرراً و حرجاً باعتبار ضرريه و حرجية نتائجه، و يكون النفي هنا نفياً مولوياً حقيقياً، لأنه منصب على الحكم الشرعي القابل للرفع الحقيقي، غاية الأمر، أن هذا الحكم لو لوحظ و عبر عنه بما هو معنون بعنوان ثانوي، و هو عنوان الضرر و الحرج أخذه من نتيجته، و ألبس هذا العنوان كناية و لأجل الإشارة إلى نكته الرفع هذه، و هذا المبنى فيه عناية تلبس عنوان النتيجة للحكم، أو قل: عناية تلبس الحكم عنوان نتيجته و أثره.

المبنى الثاني: هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) [١٢٩]، من أن عناوين الضرر و الحرج لا تطبق على الحكم عرفاً، و إنما تطبق حقيقة على متعلق الحكم الذي هو المنشأ الحقيقي للضرر و الحرج، فليس وجوب الوضوء على المريض سبباً للحرج، و إنما سبب الحرج هو أن يتوضأ خارجاً، فالوجوب، أي الحكم إنما هو أحد دواعي الوضوء

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٧

الضرري أو الحرجي خارجاً، إذاً، فما هو سبب الحرج حقيقة إنما هو الفعل الخارجي، أي متعلق الوجوب الذي هو الوضوء، إذاً، فعنوان الحرج و الضرر يلبسه المتعلق، و ليس الحكم، إذاً فالمنفي هو الوضوء الضرري خارجاً، و هذا النفي مولوي و لكنه كنائي و

عائى، لأنّ النفى نفى له لساناً، و المقصود منه لباً هو نفى حكمه، من قبيل: لا رهبانية في الإسلام.

المبنى الثالث: و هو المختار في بحث هذه القواعد، كما سيأتى إن شاء الله بيانه في محله، و هو أنّ المنفى في المقام ليس عنوان الضرر الملبس للحكم، و لا- هو عنوان الضرر الملبس للمتعلق، بل هو نفس الضرر بلا- عناية، إذاً، فالمنفى هو نفس الضرر و نفس الحرج، و لكن حيث إنّه من الواضح أنّ الضرر و الحرج واقع في الدنيا كثيراً، و من الواضح أنّ المولى ليس في مقام نفيه التكويني، و إنّما هو في مقام نفيه بما هو مولى، حينئذ، نقيّد إطلاق المنفى و نقول: المنفى هو الضرر الخارجى و الحرج الخارجى، لكن ليس كل حرج، بل الحرج الذى ينشأ من الشارع إذ قد يقع الإنسان في ضرر أو حرج من ناحية أخرى، و لكنّه من الشارع لا يقع في ضرر أو حرج، إذاً، فالمنفى هو حصّة خاصّة من الضرر و الحرج، فهو نفى حقيقى للضرر الحقيقى الخارجى بلا- أعمال أى عناية إلا تقييد الإطلاق، و هذا تقييد قرينته معه، و ليس تقييداً محتاجاً إلى دليل من الخارج، فإنّ نفس كون هذا الخطاب مولوياً، و أنّ المولى ليس في مقام جعل الجنة على وجه الأرض بحيث تخلو من كل ضرر و كل حرج، فهذا قرينه على أنّه في مقام نفى الضرر و الحرج الناشئ من الشارع، أمّا كون الإنسان يقع عليه جدار فيقع في ضرر، فإنّ هذا ليس ناشئاً من الشارع.

و على المبنى الأوّل من هذه المباني ذكرت تقريبات للاستدلال بالقاعدة المذكورة على نفى وجوب الاحتياط.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٨

التقريب الأوّل هو تطبيق القاعدة على نفس التكاليف المعلومة بالإجمال فيقال: بأنّ هذه التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال صارت حرجاً، و ذلك باعتبار أنّ التكاليف الواقعية و إن كانت لو وصلت إلينا بأعينها و أشخاصها لما كان فيها حرج، و لكان بالإمكان امتثالها بلا صعوبة، لكن باعتبار ترددها و حصول علم إجمالى يسببها، و هذا العلم الإجمالى يجر إلى وجوب الاحتياط، و معه صارت هذه التكاليف حرجاً للإنسان، باعتبار معلولاتها المتسلسلة التى تؤدى إلى الحرج فيصدق عليها عنوان معلولاتها. و بناء على هذا المسلك، الحكم يلبس عنوان نتائجه، و هذه التكاليف الواقعية تنتج علماً إجمالياً، و هو ينتج وجوب الاحتياط، و هذا ينتج الحرج.

إذاً: فهذا الحرج يصير عنواناً لتلك الأحكام و التكاليف الواقعية، فتجرى قاعدة نفى العسر و الحرج لرفع تلك التكاليف الواقعية بالقدر الذى يلزمه العسر و الحرج.

و خلاصة هذا التقريب هو، تطبيق القاعدة على نفس التكاليف المعلومة بالإجمال، لأنّها في حالة الانسداد تصير سبباً للاحتياط و للحرج و إن كانت في حال الانفتاح و في نفسها لا تكون حرجية، و المفروض أنّ الحكم يلبس ثوب نتيجته. و نحن في هذا الكلام، تارة نتكلم بناء على عليّة العلم الإجمالى لوجوب الموافقة، بمعنى أنّ العلم الإجمالى يستحيل أن ينفك عن وجوب الاحتياط، حينئذ يكون هذا التقريب تاماً، لأنّ الحكم الواقعى لا ينفك عن العلم الإجمالى، و هذا بدوره لا ينفك عن وجوب الاحتياط التام، و هذا لا- ينفك عن الحرج، إذاً، فالحرج يصبح عنواناً لعلله التى منها الحكم الشرعى، و معه يكون الحكم حرجاً، فيشمله إطلاق قاعدة نفى الحرج.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٨٩

و أمّا بناء على مبنى الاقتضاء، أى بناء على أنّ العلم الإجمالى بالتكاليف ليس علمه تامّة لوجوب الاحتياط، و إنّما يترتب عليه وجوب الاحتياط بعد ضمّ مطلب، و هو عدم الترخيص في بعض الأطراف، حينئذ يمكن أن يقال: بأنّ الحرج لم ينشأ من التكاليف الواقعية محضاً، بل نشأ من المجموع المركب من التكاليف الواقعية و عدم الترخيص في بعض الأطراف.

وعليه: فلا يكون الحرج عنواناً منطبقاً على التكاليف الواقعية لكى يشمل إطلاق دليل القاعدة و من هذه الناحية، يقع فيه إشكال. و الحاصل هو أنّه بناء على مبنى الاقتضاء يمكن أن يقال: إنّ الحرج لم ينشأ عن التكليف، بل نشأ عن المجموع المركب من التكاليف الواقعية، و عدم الترخيص في بعض الأطراف، و معه فيقع فيه إشكال من هذه الناحية.

التقريب الثاني: هو أن يطبق قاعدة نفى العسر و الحرج على نفس وجوب الاحتياط، فيقال: افرضوا أن التكاليف الواقعية لا يصدق عليها أنها حرج، لكن نفس وجوب الاحتياط يصدق عليه أنه حرج، إذًا، فيرتفع وجوب الاحتياط في المقام بقاعدة نفى العسر و الحرج.

وقد استشكل في هذا التقريب صاحب الكفاية (قده) [١٣٠]، بدعوى، أن وجوب الاحتياط عقلي، و قاعدة نفى العسر و الحرج ناظرة إلى ما يكون من أحكام الشارع لا إلى ما يكون من أحكام غير الشارع، و وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إنما هو حكم عقلي يستقل بوجوب الموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالإجمال، فلا يشمل إطلاق دليل القاعدة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٠

و هذا الإشكال، إن أريد به محذور ثبوتى، و هو عدم قابليته للرفع، فجوابه واضح، و هو أن الحكم العقلي، بيد المولى رفعه، و ذلك بإيجاد الترخيص فى بعض الأطراف، لأنّ هذا الحكم من العقل معلق على عدم الترخيص، لو رخص المولى فى بعض الأطراف لارتفع موضوع هذا الحكم من العقل، فلا محذور ثبوتى.

و إن أريد بهذا الاستشكال محذور إثباتى، بأن يقال: إنّ قاعدة نفى العسر و الحرج ناظرة إلى الأحكام التى يجعلها حاكم آخر، فهذا الإشكال الإثباتى غير صحيح.

و ذلك لأنّ العقل ليس له شريعته و تشريع خاص فى قبال حكم الشارع، كما لو كان هناك مولى فى مقابل هذا المولى ليقال: بأنّ القاعدة منصرفه إلى أحكام هذا المولى لا إلى أحكام مولى آخر، و إنّما حكم العقل بمعنى إدراكه لتشخيص الوظيفة العملية تجاه الشارع، إذًا، فيكون حكم العقل بهذا الاحتياط نتيجة واقعية يدرکها العقل تجاه الشارع، إذًا فهو من تبعات أحكام الشارع و شئونه و تبعات مولويته، و هذه القواعد لا انصراف فيها عن مثل ذلك، و إنّما تكون منصرفه عن حكم تابع لمولى آخر، أمّا عن حكم من هذا القبيل يكون معنى حرفى، و معنى أدائى، و مرجعه إلى تشخيص شأن من شئون هذا المولى فلا انصراف فى القاعدة عن مثل ذلك، إذًا فإجراء القاعدة لنفى نفس وجوب الاحتياط على الرغم من كونه وظيفه عقلية، فهذا لا بأس به فى المقام و لا يلزم منه المحذور.

و بذلك يندفع إشكال صاحب الكفاية (قده) على الشيخ الأنصارى (قده)، حيث أشكل عليه، بأنّه إن أجريت قاعدة نفى العسر و الحرج فى الحكم الواقعى، فلا ينشأ منه الحرج، و إن أجريتها فى وجوب الاحتياط، فهذا حكم عقلي و لا يرتفع بقاعدة نفى العسر و الحرج.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩١

و قد عرفت جوابه، من أنه على القول بالعلية نختار الأول، أى إنّنا نجرى قاعدة نفى العسر و الحرج بلحاظ الواقع، و على القول بعدم العلية نختار الثانى و لا إشكال على التقديرين.

التقريب الثالث: و هو ممّا يقرب به عدم وجوب الاحتياط بقاعدة نفى العسر و الحرج على المبنى الأول للشيخ الأنصارى (قده) و لا يرد عليه أى محذور، فقد قيل: بأنّه تجرى قاعدة نفى العسر و الحرج أو الضرر فى مواردّها، لا على التكاليف الواقعية، و لا على وجوب الاحتياط كما كان الحال فى التقريبين السابقين، بل على مرتبة وسطى بين الأمرين و هى موارد، عدم الترخيص الشرعى فى بعض الأطراف التى ينشأ منها لزوم الاحتياط التام الحرجى أو الضررى، فإنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط متفرع على عدم الترخيص من قبل الشارع، فحينئذ يقال: إنّ عدم الترخيص يكون ضروريًا أو حرجيًا فتشمله هذه القواعد، و لا يرد عليه حينئذ، لا محذور التقريب الأول، إذ من الواضح أنّ منشأ الحرج هو عدم الترخيص، و لا يرد عليه محذور التقريب الثانى، لأنّ عدم الترخيص أمر شرعى.

و قد يتوهم أنّ هذا البيان إنّما يصحّ فيما إذا أمكن إجراء أمثال هذه القواعد فى عدم التكليف و الحكم، لأنّ عدم الترخيص ليس حكمًا، بل هو عدم الحكم و عدم التكليف، فينفى عدم الترخيص به، بدعوى حرجية أو ضرورية عدم الترخيص على اختلاف الموارد.

و أما إذا قيل: بأن هذه القواعد تنفي ثبوت الحكم الحرجي، و لا تنفي عدم الحكم إذا كان حرجياً، فلا تجرى. إلا أن الصحيح مع هذا أن التقريب يتم على كل حال، لأن عدم الترخيص ليس معناه عدم حكم، بل هو حكم كما بينا في مقام الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية حيث قلنا: إن ترخيص المولى في بعض بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٢

الأطراف و في بعض الشبهات، مرجعه إلى إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الواقع في مورد الشك، و عدم الترخيص عبارة عن أن المولى يكون شديد الاهتمام بالتكاليف الواقعية بنحو يستتبع وجوب الاحتياط، إذاً، فمرجع تطبيق القاعدة على عدم الترخيص هو، تطبيقها على هذه المرتبة من شدة الاهتمام، بمعنى أننا نرفع هذه المرتبة من شدة الاهتمام و نقول: إن التكاليف الواقعية بذواتها ليست منشأ لوجوب الاحتياط، و إنما تكون منشأ لها بوصولها إلى هذه المرتبة التي سماها صاحب الكفاية (قده) بالمرتبة الفعلية، فهذه هي التي تستوجب الموافقة القطعية، و نحن نطبق القاعدة على هذه المرتبة، لا على تمام مراتب التكليف الواقعي، و هذه بالتالي مرتبة من مراتب الحكم الشرعي و ليست حكماً عقلياً بحثاً ليقال: إن الدليل منصرف عن الأحكام العقلية، و مقتضى الجمع ما بين القاعدة و الأحكام الواقعية هو رفع هذه المرتبة بالقاعدة لا رفع أصل دليل الحكم.

و الحاصل هو أنه إذا توهم أنه يصح إجراء قاعدة نفى الحرج و الضرر بلحاظ عدم الترخيص الشرعي في بعض الأطراف التي ينشأ منها لزوم الاحتياط التام الحرجي، إذا توهم أن ذلك إنما يصح فيما إذا أمكن إجراء هذه القواعد النافية بلحاظ عدم الحكم أيضاً. فجوابه هو، أن هذا الاستظهار لو تم، فهو غير ضائر في المقام، لما بيناه عند بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الظاهرية، حيث عرفت هناك أن حقيقة الحكم الظاهري و روحه هي عبارة عن شدة اهتمام المولى بأغراضه الإلزامية المعلومة بالإجمال، و بنفها يرتفع موضوع حكم العقل بالتنجز، و هذه مرتبة من مراتب الحكم الشرعي و ليست مجرد عدم الحكم، إذاً فلا ينصرف عنه دليل نفى الحرج و الضرر.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٣

و أما بناء على الوجه الثاني الذي ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) في تفسير القاعدة، من أن مفاد القاعدة هو نفى الموضوع الضروري و الحرجي استطرافاً إلى نفى حكمه، فقد استشكل في تطبيق القاعدة في المقام، بأنه إن كان الموضوع الضروري هو التكليف الواقعي، فهذا ليس ضرورياً و لا حرجياً، إذ من الواضح أن التكاليف الواقعية أمور محدودة معدودة لا محذور بالإتيان بها لو كانت معلومة، و إن كان موضوعه الاحتياط، فهذا موضوع لحكم عقلي و ليس موضوعاً لحكم شرعي ليكون مرتفعاً بالقاعدة، إذاً، فيتعذر تطبيق القاعدة حينئذ، بل على هذا يتعطل التقريب الثالث الذي أشرنا إليه في الوجه الأول، لأن تلك المرتبة العالية ليس لها موضوع مستقل لينفي بنفي موضوعها، و من هنا قد يقال على أساس هذا المبنى أنه لا تجرى قاعدة نفى العسر و الحرج.

و الحاصل هو أنه بناء على المبنى الثاني الذي ذهب إليه الآخوند (قده)، من أن مفاد القاعدة هو نفى موضوع الحكم استطرافاً إلى نفى الحكم، فقد يستشكل في تطبيق القاعدة في المقام، بدعوى أنه لا موضوع لحكم شرعي ضروري، لأن متعلق التكاليف الواقعية في نفسه ليس بضروري و لا حرجي، لكون هذه التكاليف أمور محدودة و معدودة لا محذور من الإتيان بها، و أما الحرج و الضرر في الاحتياط و إن كان بنفسه ثابتاً، إلا أنه ليس موضوعاً لحكم الشارع ليكون مرتفعاً بالقاعدة، حتى لو كان بمعنى شدة الاهتمام المبرز في التقريب الثالث المتقدم على المبنى السابق كما عرفت.

و قد يتخلص من هذا الاشكال بتخلصين، أحدهما كامل، و الآخر ناقص.

التخلص الكامل: هو أن يدعى التوسعة في القاعدة، فتطبق على موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط إذا كان حرجياً، و ذلك لكونه بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٤

من تبعات التكاليف الشرعية كما عرفت سابقاً، و حينئذ يكون قابلاً للرفع تبعاً لرفع منشئه، إذ لا موجب لتخصيص النفي بالقاعدة في



خصوص الحكم الشرعى المجعول بالأصالة، إذًا، لا يكون خطاب نفى الضرر و الحرج منصرفاً عن مثل هذا الحكم العقلى، و إن لم يكن تشريعاً فى مقابل تشريعات المولى، بل هو تشخيص للوظيفة كما تقدم.

التخلص الناقص: هو أن تطبق قاعدة نفى العسر و الحرج بلحاظ نفس موضوعات التكاليف الواقعية.

فإن قلت: بأنها ليست حرجية.

قلت: نعم، هى فى البداية لم تكن حرجية، و لكنها فى النهاية تكون حرجية، إذا أريد الاحتياط التام، فمثلاً: لو كان عندنا خمسون شبهة، فهنا تراكم الاحتياط من شبهة إلى شبهة لا حرج و لا عسر فيه، و لكن مثلاً: لو بلغت الشبهات المتراكم فيها الاحتياط التسعة و الأربعين فإنه لا عسر و لا حرج فيها، إلا أن شبهة الخمسين تكون حرجية، فيجرى حينئذ قاعدة نفى العسر و الحرج بالنسبة إليها، ففى البداية لا يمكنه أن يطبق القاعدة، إذ لا عسر و لا حرج، و لا يمكنه أن ينفى الاحتياط عن كل شبهة شبهة، لأنه لا عسر و لا حرج فى كل واحدة واحدة، و الإمساك عن جميع الشبهات و إن كان حرجياً، و لكن لا يحتمل أن يكون موضوعاً لحكم شرعى.

و الحاصل هو، أن تطبيق القاعدة بلحاظ نفس موضوعات التكاليف الواقعية يكون حرجياً إذا أريد الاحتياط التام، و لكن فى نهاية المطاف فيما إذا تجمعت الشبهات التى احتاط فيها تدريجياً، حينئذ، سوف ينتهى الأمر إلى شبهة لو احتاط فيها أيضاً لوقع فى الحرج، فيكون متعلق التكاليف الواقعية المشتبه فى تلك الشبهة حرجياً حقيقة، و حينئذ، يرفع بقاعدة نفى العسر و الحرج.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٥

و هذا البيان يصح فيما إذا توفر أمران.

الأمر الأول: هو أن يفرض أن الاحتياط التام الذى يراد إبطال وجوبه، كان فى وقائع متدرجة لا عرضية، إذ قد يتفق أن يكون الاحتياط التام فى مجموعة من الوقائع العرضية حرجياً، و حينئذ لا يأتى مثل هذا البيان، إذ لو كانت عرضية حينئذ لا يمكنه أن يرفع الاحتياط بقاعدة العسر و الحرج، إذ أى واقعة بالنسبة إليه لم تكن حرجية و إن كان مجموع الوقائع بالنسبة إليه حرجياً، إلا أن المجموع ليس موضوعاً لحكم شرعى.

الأمر الثانى: هو أن تكون هذه الوقائع التدريجية، تدريجية فى التكليف أيضاً، لا أنها أصبحت تدريجية صدفة، لكى يكون إيقاعه لنفسه فى الحرج هذا قبل فعلية التكليف المتأخر.

فمثلاً: لو فرضنا أن الوقائع كان الابتلاء بها تدريجياً، و لكن التكاليف الواقعية كانت ثابتة من أول الأمر، فلو أمسك عن التسعة و الأربعين، و فى آخر النهار وصل إلى الخمسين، هنا: صحيح أن هذا يكون حرجاً عليه، و لكن لو فرض أن هذه الشبهة الخمسين هى الحرام بعينه، إذًا يكون حرجاً هو أوقع نفسه فيه، و من الواضح أن مثل هذا الإيقاع بلحاظ امتثال حكم عقلى، و هو الاحتياط، لا يكون موجباً لرفع هذا الحكم الحرجى، و إنما يرتفع فيما إذا وقع الحرج لا من ناحية اختيار المكلف، اللهم إلا أن يقال: بأن هذه المقدمات و إن كان قد أوقع نفسه اختياراً، و لكن بما أن التكليف ينتهى إلى الاضطرار إذًا فهو ينتهى إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط و كذلك يلحق به ما كان من باب القضاء و القدر، يعنى لا يفرق فى حرجية الشئ بين أن يكون من باب القضاء و القدر، و بين أن يكون بفعل اختيارى ملزم به من قبل حكم العقل بلزوم الاحتياط.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٦

و الحاصل هو: أن هذا الجواب مبنى على أن يكون الاحتياط التام الموجب للحرج، كائناً فى مجموع وقائع متدرجة لا عرضية كما عرفت، و كذلك هو مبنى على أن تكون هذه التدريجية فى التكليف لا فى زمان الابتلاء مع كون التكليف فعلياً من أول الأمر، و إلا فإنه حينئذ يكون المكلف قد ألقى نفسه فى الحرج باختياره، إذ حينئذ لا يكون التكليف حرجياً، و ذلك نظير ما إذا أشغل نفسه بعد فعلية وجوب الصلاة عليه أو فعلية أى تكليف آخر، أشغلها بعمل شاق جداً بحيث أصبحت الصلاة عن قيام مثلاً حرجية عليه، فإنه حينئذ لا يسقط عنه وجوب الاحتياط من قبل حكم العقل و الإتيان بالصلاة عن قيام، مع العلم أنه لا فرق فى حرجية الشئ بين أن

يكون من باب القضاء و القدر، و بين أن يكون بفعل اختياري ملزم به من قبل العقل بلزوم الاحتياط.

و أمّا المبنى الثالث: فتطبيق القاعدة في غاية الوضوح إذا قلنا بنفي الحرج الخارجي و لكن من قبل الشارع، و من الواضح أنه لو وقع في حرج من ناحية الاحتياط التام، فيكون ذلك حرجاً ناشئاً من قبل الشارع، فيكون حينئذٍ منفيّاً بنفي منشئه و لو بإثبات الترخيص في بعض الأطراف، فتجربى القاعدة بلا محذور، هذا هو الدليل الأول الذي استدل به على نفي وجوب الاحتياط.

و بناء على مسلك صاحب الكفاية (قده) في تفسير القاعدة و تخريجها على أنّ مفادها لساناً هو نفي الموضوع الضروري، و لبناً نفي حكمه، حينئذٍ استشكل في تطبيق القاعدة في المقام، لأنّ الضرريّة و الحرجية لم تنشأ من ترك الحرام الواقعي الذي هو واقعه واحدة مرددة بين واقعتين، و إنّما نشأت من مجموع الاحتياط في كلتا الواقعتين، فهنا لا يعقل أن يكون الموضوع الحرجي هو موضوع الحكم الواقعي، لأنه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٧

ليس بضرري، لأنه واحد معين في علم الله تعالى و إن كان مردداً عند المكلف بين واقعتين، و مما يكشف عن عدم ضرريته و حرجيته هو، أنه لو كان معلوماً بعينه عند المكلف لما وقع في ضرر و حرج بالإمساك عنه.

و إن كان الموضوع الحرجي هو مجموع الواقعتين اللتين يمسك عنهما في باب الاحتياط التام، فهذا و إن كان حرجياً، و لكنّه ليس بموضوع لحكم شرعي، بل هو موضوع لحكم عقلي، لأنّ العقل هو الذي يحكم بوجوب الاحتياط التام، و حينئذٍ يتعدّر تطبيق القاعدة. و يرد على استشكال صاحب الكفاية عدّة استشكالات.

الاستشكال الأول: و هو ما تقدّم سابقاً تحت عنوان التخلّص الأول.

و كان حاصله: أنّنا نختار الشق الثاني من استشكال صاحب الكفاية و هو أنّ موضوع الحرج إنّما هو الاحتياط التام، و حينئذٍ نطبق القاعدة عليه، بدعوى أنّ مثل هذا الحكم العقلي بوجوب الاحتياط هو من تبعات حكم الشارع على ما عرفت سابقاً، إذّا فلا ينصرف عنه إطلاق الخطاب، و حينئذٍ، لا محذور في شمول القاعدة له ثبوتاً و لا إثباتاً.

الاستشكال الثاني: و هو ما تقدم أيضاً تحت عنوان التخلّص الثاني.

و كان حاصله: هو أنّنا نطبق القاعدة على آخر الوقائع، فإنّ الواقعة الأخيرة بعد ما تراكم الاحتياط، حينئذٍ يكون الإمساك عنها حرجياً بالفعل.

الاستشكال الثالث: هو أنّنا نطبق القاعدة على الاحتياط،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٨

بدعوى أنّ الاحتياط موضوع ضرري أو حرجي، فيرتفع بالقاعدة، و لكن لا- بلحاظ كونه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الاحتياط ليقال: بأنّ القاعدة ناظرة إلى الأحكام الشرعية و موضوعاتها و ليست ناظرة إلى الأحكام العقلية، بل نطبقها على الاحتياط بلحاظ كونه موضوعاً للوجوب الشرعي، لأنه ليس من المعقول أن يحكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط، و هو محتمل الثبوت، لو لم يقع دليل على نفيه، و الاحتياط على فرض وجوده شرعاً، يكون موضوعاً ضرورياً لحكم شرعي، فينطبق عليه شروط القاعدة بحسب نظر صاحب الكفاية، لأنه يريد أن ينفي الموضوع الضروري لأجل نفي حكمه الشرعي، ففي المقام حينما نريد أن ننفي الاحتياط الشرعي لا العقلي يكون ذلك ممكناً، إذ يقال: بأنّ النفي ينصب على موضوع ضرري، و هو الاحتياط التام بلحاظ وجوبه الشرعي، لا بلحاظ وجوبه العقلي.

و معنى نفي وجوب الاحتياط بالقاعدة حينئذٍ، هو الترخيص من قبل الشارع، فكأنّ الشارع قال: لم أوجب الاحتياط، و بهذا يرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، لأنّ حكم العقل بوجوبه معلق على عدم وصول الترخيص من قبل الشارع في بعض الأطراف كما هو واضح.

الاستشكال الرابع: وهو إشكال نقضى، و حاصله: هو أن يقال: إن إيراد هذه الشبهة من صاحب الكفاية (قده) في مورد العلم الإجمالى الذى كان مقتضى تنجزه الاحتياط التام، و هو حرجى و ضررى بأنه لا يمكن تطبيق القاعدة لأنه ليس عندنا موضوع ضررى لحكم شرعى.

و حينئذ ينقض على صاحب الكفاية بمورد ما لو فرض عندنا حرامان مفروغ عن حرمتها معاً و معلومان تفصيلاً، و فرض أن المكلف وقع فى عسر و حرج من اجتنابهما معاً بحيث يحتاج فى رفع العسر

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٣٩٩

و الحرج إلى ارتكاب أحدهما، فهنا لا إشكال و لا ريب فى تطبيق القاعدة فقهيًا لنفى أحد الحرمتين، مع أن الشبهة تأتى هنا أيضاً حيث يقال: كيف تطبق القاعدة، و ما هو الموضوع الضررى و الحرجى الذى تطبق عليه القاعدة، أ هذا بالخصوص؟ فإن هذا بالخصوص ليس فى تركه حرج، لأنه بإمكانه أن يرتكب الآخر، و كذلك بالنسبة للآخر، لأنه ليس فى تركه بالخصوص حرج، لأنه بإمكانه أن يرتكب ذاك، و مجموع التركين بما هو مجموع ليس موضوعاً لحكم شرعى، لأن الحكم الشرعى ترتب على ذات هذا، و على ذات ذاك، إذاً نعيد نفس الصيغة بأن نقول: ما هو موضوع للحكم الشرعى ليس بضررى، و ما هو ضررى ليس موضوعاً للحكم الشرعى، إذاً يتعذر تطبيق القاعدة.

و الحاصل هو أنه كما تجرى القاعدة فيما إذا نشأ الضرر من اجتناب مجموع حرامين حيث كان اجتنابهما معاً موجباً للحرج، بأن تجرى القاعدة لنفى أحد الحرامين، فكذلك يقال فى المقام و يرد نفس الإشكال، فيقال: إنه إذا أريد تطبيق القاعدة على كل من متعلقى التكليفين فى نفسه إذاً فلا- يكون حرجياً، و إذا أريد تطبيقها على مجموعهما فهو، ليس موضوعاً لحكم الشارع، إذاً، إذا صحّ تطبيق القاعدة كما تقولون، إذاً يصحّ تطبيقها فى المقام أيضاً.

إلا أن هذا النقض غير وارد، و جوابه هو، أننا هنا يمكن أن نطبق القاعدة على مجموع التركين فإن مجموعهما ضررى، و لكن لا نقصد من ذلك عنوان المجموع كى يقال: بأن عنوان المجموع لم يقع موضوعاً لحكم شرعى، بل نقصد واقع المجموع الذى هو ذات الوجودين، و من الواضح أن واقع المجموع موضوع لحكمتين شرعيتين بحسب التقاسم و التشاطر، أحدهما موضوع لهذا الحكم الشرعى، و الآخر موضوع لذاك الحكم الشرعى، و هذا يكفى لتصحيح تطبيق القاعدة، و هذا بخلافه فى محل الكلام، لأنه فى محل الكلام المجموع ليس موضوعاً للحكم

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٠

الشرعى الواقعى، لا عنوان المجموع و لا واقعه، لأنه من الواضح أن الحكم الشرعى الواقعى هو المررد بين هذا و ذاك. الاستشكال الخامس: هو أن ما هو متعلق الحكم الواقعى عبارة مثلاً عن الإمساك فى إحدى الوقائع المعينة عند الله تعالى، و هذا الإمساك فى تلك الواقعة له حصتان، فهو تارة يكون منضمّاً إلى الإمساك فى بقية الوقائع، و أخرى يكون مجرداً عنها سواء كانت طولية أو عرضية، فلو فرضنا أن الوقائع عرضية، حينئذ نقول: المطلوب شرعاً هو الإمساك فى الواقعة الفلانية مطلقاً من حيث انضمامها إلى الوقائع الأخرى أم لا؟ و الحرجى هنا إنما هو الإمساك المنضم و المقيد بسائر الإمساكات و هذا الذى معناه الاحتياط التام، و الحصّة الثانية منه هو الإمساك غير المنضم، و هذه الحصّة ليست بحرجية، و الواجب هنا هو الجامع ما بين الحصتين.

و هنا يأتى كلام صاحب الكفاية (قده)، بدعوى، أنما هو الواجب ليس بحرجى، لأن الجامع ما بين الحرجى و غير الحرجى يكون غير حرجى، و ما هو حرجى، و هو الإمساك المنضم، لم يتعلق به حكم الشارع، و إنما هو احتياط عقلى.

يقال فى مقام جوابه: أن الجامع ما بين الحصّة الحرجية، و غير الحرجية على نحوين: أحدهما أن تكون الحصّة غير الحرجية داخله تحت اختيار المكلف، إن شاء فعلها، و إن شاء لم يفعلها، ففى مثل ذلك، القاعدة لم تنطبق، لأن ما هو موضوع التكليف ليس بحرجى، و الآخر هو، أن تكون الحصّة غير الحرجية غير مقدورة، إمّا تكوينياً، أو بحكم العقل، فيكون وجودها و عدمها على حد

واحد، كما لو كلف بالوضوء الجامع بين الوضوء في حال المرض، و الوضوء في حال الصحة و هو مريض و ليس بإمكانه أن يشفى نفسه، فالحصه غير الضرورية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠١

من الوضوء غير مقدورة تكويناً، لأنه مبتلى بالمرض خارجاً، فمثل هذا الجامع لا يفيد، لأن الحصه غير الضرورية ليست بيد المكلف، و مثال غير المقدور عقلاً ما هو محل الكلام، لأن الإمساك في بقيه الوقائع واجب بحكم العقل من باب الاحتياط، و حينئذ لا يقال بأن الواجب هو الجامع بين الإمساك المنضم و الإمساك غير المنضم مع البناء على وجوب الاحتياط، فحينئذ لا بد من تطبيق الجامع على الحصه الحرجية، لأن الواجب هو الاحتياط التام، فهذا عرفاً في قوة أن ينصب التكليف على الحصه الحرجية ابتداء. هذا هو تمام الكلام في الوجه الأول.

و الحاصل هو، أن التكليف بالواقعة المرددة بين الشبهات، و إن كان تكليفاً بذات الفعل، إلا أن الفعل له حصتان، حصه مقترنة مع الاحتياط في سائر الوقائع و هي حرجية، و حصه غير مقترنة بذلك و هي غير حرجية، و التكليف بالجامع بين الحصتين، و إن كان غير حرجي، لأن الجامع بين الحصه الحرجية و غير الحرجية ليس حرجياً، كما لو كلف بالوضوء الجامع بين الوضوء في حال المرض، و الوضوء في حال الصحة، حال كونه مريضاً ليس بإمكانه إشفاء نفسه، فهنا كلما صارت الحصه غير الحرجية بحكم غير المقدور للمكلف، كان التكليف بذلك الجامع تكليفاً بالخرج و الضرر كما عرفت، و المقام من هذا القبيل، لأن وجوب الاحتياط في سائر الشبهات سواء كانت عرضية أو تدريجية ثابت على المكلف و لو بحكم العقل، بل هو عرفاً في قوة أن ينصب التكليف على الحصه الحرجية ابتداء كما عرفت.

## ٢- الوجه الثاني: لإثبات عدم وجود الاحتياط التام هو، التمسك بالإجماع،

و هذا الإجماع يمكن تقريبه بأحد تقريبين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٢

التقريب الأول: هو أن يقال: إن الإجماع قائم على نفى وجوب الاحتياط، لا أكثر من هذا المقدار، و نفس هذا قد عرفت إثباته بنفس قاعدة نفى العسر و الحرج بناء على حرجية الاحتياط التام.

فكأنه يدعى في المقام ثبوت الإجماع على مقدار يتحصل من نفس قاعدة نفى العسر و الحرج.

و هذا التقريب للإجماع، حتى لو تم، فلن يكون إجماعاً تعديلاً يمكن التعويل عليه بالأصالة، لقوة احتمال أن يكون المجمعون قد استندوا في دعوى عدم وجوب الاحتياط إلى بعض القواعد المتقدمة أو جلها كقاعدة نفى العسر و الحرج مثلاً، و حينئذ يكون هذا الإجماع محتمل المدركية، و معه لا يكون تعديلاً، و معه لا يكون هذا التقريب تاماً.

التقريب الثاني: هو أن يدعى الإجماع على سنخ مضمون لا تفي به قاعدة نفى العسر و الحرج، بل هو أكبر من مضمونها، و ذلك بأن يدعى الإجماع على عدم مرجعية الاحتياط، و أن الشارع لا يرضى بأن يتعين المرجع بالاحتياط.

و هذا معنى وسط بين عدم وجوب الاحتياط، و بين عدم جواز الاحتياط، فنحن لا نريد أن نقول بحرمة الاحتياط بحيث لو اختار شخص الاحتياط التام يكون آثماً و غير مفرغ للذمة، و إنما المعنى الوسط هو، أن الإسلام لم يبين على إلقاء المكلف إلى الرجوع إلى الاحتياط بمرتبه التامة أو شبه التامة أو الناقصة و إن كان الاحتياط جائزاً في نفسه، و هذا معناه: أن الشريعة قد تكفلت بجعل حجة لتعيين التكاليف المعلومه بالإجمال و تشخيصها إذ لو لا ذلك لكان بناء الشريعة على مرجعية الاحتياط، بينما ندعى الإجماع على بطلان مرجعيته، إذ أيعتمد على تلك الحجة في مقام الامتثال، نعم لو أراد شخص عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٣

إعمال تلك الحجّة، واختار ما هو أشق، كما لو اختار العمل بالاحتياط التام، فحينئذٍ لا يكون آثماً، وهذا المعنى هو الذى يناسب الكشف و حجية الظن شرعاً بعد ضم تلك المقدمات بعضها إلى بعض، على ما سوف يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وهذا التقريب لا يرد عليه ما أوردناه على التقريب الأول، من احتمال مدركية الإجماع فيه، فإنّ مضمون هذا الإجماع فى الثانى ليس له مدرك من قاعدة نفى العسر و الحرج أو غيرها، بل هو مضمون تأسيسى، و حينئذٍ، إذا ثبت مثل هذا الإجماع، يكون حجّة، و دعوى مثل هذا الإجماع ليست مجازفة، لأنّ مثل هذه الدعوى تستفاد من ذوق الشارع و طريقته فى التعليم و التبليغ، فإنّه من البعيد جداً أن يفرض أنّ الشريعة تبنى على مرجعية الاحتياط، و على أن يكون الطريق إلى امتثال تكاليف الله المعلومه إجمالاً منحصرة بالاحتياط بمراتبه، فإنّ مثل هذا بعيد عن اهتمام الشارع بإيصال الأحكام بأنحاء مختلفه إلى العباد، بل إنّ مرجعية الاحتياط على نحو كلى هي أمر مقطوع البطلان، فإنّه لا يحتمل، بل لا يعقل أن يكون بناء الشريعة على وجه كلى على مرجعية الاحتياط، فمثل هذا التصور إنّما يناسب فرض كون نظرنا إلى الشريعة نظرة فردية محدودة باعتبار مجموعات التكاليف الشخصية لهذا الفرد أو لذلك الفرد، فحينئذٍ يعقل ثبوتاً أن يفترض الاحتياط، فيأتى بكل ما يحتمل وجوبه من العبادات، و يترك كل ما يحتمل حرمة، لكن الشريعة ليست مجرد تشريع للفرد، بل هي تشريع يتكفل تنظيم مفردات الحياة الإنسانية الاجتماعية بكل ما تحتاجه الإنسانية من تنظيم فى علاقتها بخالقها، و علاقتها ببعضها، دولاً و أفراداً و رسم سياستها و اقتصادها و قوتها العسكرية و السياسية و القضائية، فهي تشمل كل شئون الحياة و ما يصلح الفرد و المجتمع، و لا تختص بجانب دون جانب.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٤

وعليه: فلا يعقل مرجعية الاحتياط فى تشخيص الحدود فى باب القضاء فقط، إذ لا يحتمل الفرق بين باب و باب فى التشريع، بل هو كما عرفت، و إنّما فإنّ مثل ذلك لو كان، لكان سداً لباب القضاء أو غيره، و إغلاقاً للحياة و هدماً للشريعة، و معه تكون مرجعية الاحتياط مساوقة مع تعطل الشريعة و أهدافها الأساسية، إذاً، فمن الضرورى أن يكون هناك مرجع و وظيفه مقرر من قبل الشارع فى مقام تشخيص هذه التكاليف الشرعية غير الاحتياط.

و من هنا: فلو ادّعى أنّه فى باب القضاء و نحوه يكون المرجع، أماره و حجة معيّنه، و أمّا بالنسبة إلى سائر جوانب الحياة فيكون المرجع هو الاحتياط التام.

فجوابه: أنّه لا- يحتمل عرفاً و فقهيّاً الانفكاك بين باب القضاء و بين سائر أبواب الفقه من العبادات و المعاملات، إذ هنا يقطع بعدم الفصل، فإذا كان المرجع فى باب القضاء أماره و حجة، فليكن ذلك بالنسبة إلى بقية الأبواب أيضاً، و عليه فلا بأس بالتعويل على هذا البيان فيما لو فرض الانتهاء إلى دليل الانسداد.

هذا كله فى إبطال مرجعية الاحتياط و وجوبه.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٥

بقية القواعد التى يتوهم مرجعيتها فى المقام

قد تقدم أنّ المقدمة الرابعة معقودة لإبطال ما هو فى نفسه مرجع فى الجملة، و قد قلنا هناك إنّ الكلام يقع فى مقامين، فتارة يقع فى مرجعية أصالة الاحتياط، و قد عرفت الكلام فى ذلك المقام الأول.

و تارة أخرى يقع الكلام فى مرجعية سائر القواعد الأخرى كما هو الحال فى المقام الثانى كما سنعرضه.

**المقام الثانى: فى مرجعية القواعد الأخرى،**

## إشارة

و قد عدّ الاستصحاب واحداً من تلك القواعد، فهل يمكن للانسدادي الرجوع إليه أم لا؟

و الصحيح أنّ هذا البحث غير وارد في هذا المقام، وذلك باعتبار أنّ الانسدادي لا يتم عنده دليل على الاستصحاب، وليس الاستصحاب من قبيل أصالة الاحتياط، لأنّ دليلها تام، و هو حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي، و أمّا الاستصحاب فدليله أخبار الآحاد، فإذا فرض انسداد باب العلم و العلمي فهذا معناه: أنّ الأخبار التي دلّت على حجية خبر الواحد لم تثبت حجيتها عند الانسدادي، إذاً فلا معنى لافتراض قاعدة مفروغ عن عدم حجيتها حينئذٍ اسمها الاستصحاب، ليتكلم بأنّ الانسدادي يرجع إلى الاستصحاب، بل هو كغيره من الأحكام التي ينسد عنها باب العلم و العلمي، إذاً فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب، لعدم وجود دليل عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٦

ثم لو فرضنا أنّ الدليل كان قائماً بنحو قطعي على حجية الاستصحاب، فحينئذٍ بالنسبة إلى الاستصحابات النافية للتكليف يكون حالها حال البراءة الساقطة بالمعارضة، و حينئذٍ لا تجرى وفقاً لقوانين تنجز العلم الإجمالي.

و أمّا الاستصحابات المثبتة للتكليف فلا مانع من جريانها في نفسها، إذ ليس في مقابل دعوى جريانها إلّا احتمال أنّه يوجد علم إجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد هذه الاستصحابات، إذ قد يدعى الانسدادي ذلك و لا يمكنه أن يعينها، بخلاف الافتتاحي فإنّه يعينها.

إلّا أنّ هذه الدعوى ممنوعة صغرى و لو في الجملة، و كبرى.

أمّا صغرى، فلا إنكار هذا العلم الإجمالي بالانتقاض، فإننا إذا لاحظنا الشبهات الحكمية التي يكون فيها التكليف مشكوك البقاء فلا يوجد لنا علم إجمالي أنّه لم يبق في بعضها، إذ لعلّه بقي في كلها.

فمثلاً: كشكنا في وجوب الإمساك بعد غياب القرص و قبل ذهاب الحمرة و نحوها، فهذه شبهات معدودة في الفقه.

نعم يمكن أن يدعى هذا العلم الإجمالي في خصوص بعض الدوائر الفقهية، من قبيل دائرة المعاملات، فمثلاً: استصحاب أصالة الفساد التي مرجعها إلى استصحاب عدم ترتيب الأثر، فهنا يمكن أن يقال: بأننا نعلم الانتقاض، لأننا نعلم بأنّ بعض المعاملات صحيحة في الشريعة الإسلامية.

و أمّا من حيث الكبرى، فلو سلّمنا هذا العلم بالانتقاض، فإنّه لا يضر بجريان الاستصحابات المثبتة للتكليف، و ذلك لأنّ جريانها في جميع مواردّها لا يلزم منه مخالفة عملية لتكليف معلوم بالإجمال و إن

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٧

علم بمخالفة في بعضها للواقع، غاية أنّه يلزم منه تنجز غير الحرام بأحد الاستصحابات، و ليس في ذلك أيّ محذور، و هذه تختلف عن الاستصحابات النافية للتكليف، لأنّه يلزم من العلم الإجمالي بانتقاض بعضها بسبب جريان الاستصحابات النافية و مخالفة الواقع الترخيص في المخالفة، و لذلك لا يجوز جريانها، و ذلك بخلاف الاستصحابات المثبتة، فإنّه لا يلزم منها الترخيص في المخالفة، بل غاية ما يلزم هو تنجز غير الحرام، و لا محذور في ذلك كما عرفت.

و قد ذهب الشيخ الأنصاري (قده) إلى عدم جريان الاستصحابات المثبتة مع العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة [١٣١]، بدعوى: تناقض الصدر و الذيل في دليل الاستصحاب القائل: (لا تنقض اليقين بالشك، و لكن انقضه بيقين آخر) [١٣٢]، فإنك حال كونك شاكا ببقاء الحالة السابقة في تمام الأطراف، حينئذٍ تجرى الاستصحاب، هذا مقتضى الصدر، و أمّا مقتضى الذيل، و هو قوله: (و لكن انقضه بيقين آخر)، فهنا يفرض علماً بانتقاض الحالة السابقة، إذاً، فهذا الذيل يقول: لا تجرى الاستصحاب مع أنّ الصدر يقول بجريانه، إذاً، فهنا يقع التناقض بين الصدر و الذيل، بين إبقاء الحالة السابقة على نحو الموجبة الكلية، مع العلم بنحو السالبة الجزئية بانتقاض بعض تلك الحالة، و مثل هذا التناقض يكون مانعاً عن جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف مع العلم الإجمالي بانتقاض بعضها.

و لكن هذه الشبهة غير تامة، كما ذكرنا في بحوث الاستصحاب، إلا أن الغريب من صاحب الكفاية (قده) [١٣٣] منهجه في التخلص من هذه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٨

الشبهة مع فرض التسليم بها حيث قال: إنه هذه الشبهة ترد فيما إذا كان العلم الإجمالي بالانتقاض أطرافه كلها مما يلتفت إليها الفقيه في عرض واحد، كما لو كانت معدودة محدودة قليلة، كما لو علم إجمالاً بأن أحد المتنجسين أصبح طاهراً، فإنه هنا بمقتضى الصدر (لا- تنقض اليقين بالشك)، يجب البناء على إبقاء النجاسة في كل من الإناءين، فنجرى الاستصحابين في آن واحد، و لكن الذيل (انقضه بيقين آخر)، فيما أن له يقينا بارتفاع النجاسة من أحدهما على نحو السالبة الجزئية، و من الواضح أن الموجبة الكلية بإبقاء الإناءين على نجاستهما، مع السالبة الجزئية بارتفاع نجاسة أحدهما، أي بعدم إبقاء أحدهما على النجاسة، لا يجتمعان في آن واحد، و حينئذ تأتي شبهة الأنصاري (قده).

و أما في مثل المقام فلا تأتي هذه الشبهة، لأن أطراف العلم الإجمالي شبهات عديدة يمر بها الفقيه على طول الزمن، من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات حيث إن هنا شبهة و هناك شبهة و هكذا، فعند ما يجرى الاستصحاب في هذه الشبهة، لا يكون جارياً في باقي الشبهات، لأنه غافل عنها، و لم يوجد لديه شك فعلى بالنسبة إليه، إذًا، فعليه لا- يلزم التناقض بين الصدر و الذيل، و إنما يجرى التناقض لو كان جريان الاستصحابات في الجميع في زمن واحد.

و الخلاصة هي، أن صاحب الكفاية أراد التخلص من هذه الشبهة مع فرض التسليم بمبنى الأنصاري الذي يمنع من جريان الاستصحابات المثبتة مع العلم الإجمالي بالانتقاض بدعوى: أن هذا إنما يتأتى إذا كان أطراف العلم الإجمالي كلها مما يلتفت إليها الفقيه في عرض واحد كما لو كانت معدودة و معدودة، و أما إذا كانت كثيرة و في جميع أبواب الفقه من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات، فحينئذ،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٠٩

كل شبهة منها عند ما يجرى الاستصحاب المثبت فيها تكون الشبهات الأخرى مغفولاً عنها، فلا يجرى الاستصحاب فيها ليلزم التناقض بين الصدر و الذيل في أدلة الاستصحاب التي هي منشأ إشكال الشيخ (قده). و ما ذكره صاحب الكفاية غير صحيح، و ذلك لأمرين.

الأمر الأول: فلأن الغفلة و عدم الالتفات الفعلي عن الشك لا يمنع عن فعليه الشك، لأن الشك كالعلم يجامع الغفلة، فكما نقول عندنا علم ارتكازي، يعني: مغفول عنه، فكذلك عندنا شك ارتكازي، و كما أنه عندنا علم تفصيلي ملتفت إليه، كذلك عندنا شك فعلي ملتفت إليه، و العلم موجود في أفق النفس على كلا- التقديرين، الارتكازي و التفصيلي، و كذلك الشك و الالتفات فإنهما حالة نفسانية زائدة على الوجودات في عالم النفس، و عدم توجه النفس إليها ليس معناه أنها غير موجودة في النفس، إذًا، على كل حال يكون الشك فعلياً.

و الحاصل هو أن الغفلة و عدم الالتفات الفعلي عن الشك لا يمنع عن جريان الاستصحاب، لوجود الشك ارتكازاً، فإن الشك كالعلم يجامع الغفلة و الالتفات، و لا يشترط أن يكون الشك الموضوع للاستصحاب ملتفتاً إليه.

الأمر الثاني: هو أنه لو سلم عدم التناقض ابتداءً، فلا شك في أنه يحصل التناقض انتهاءً و بمرور الزمان، حيث تجمع الاستصحابات و يفتى على أساسها، فحينئذ لا- محالة يكون إبقاء كلياً للمشكوكات و يكون ذلك منافياً للسلب الجزئي، فإن الفقيه عند ما يمارس استنباطاته في جميع الشبهات، حينئذ تكون كلها في عرض واحد بالنسبة إليه و لو بلحاظ الإفتاء بها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٠

فالصحيح أن وجود علم إجمالي بانتقاض بعض الحالات لا يمنع من جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف لو كان هناك مقتضى في دليل الاستصحاب، ولا يضر الانسدادي، لأنه إنما يتضرر بجريانها فيما لو كان جريانها يوجب و لو بضمها إلى المعلوم تفصيلاً من التكاليف انحلال العلم الإجمالي الكبير، لأنه حينئذ يهدم دليل الانسداد بطلان بعض مقدماته، فتجربى البراءة بلا معارض في غير هذه الموارد، إلا أن العلم الإجمالي لا ينحل بالاستصحابات، لقله مواردها.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١١

### الكلام في مرجعية القرعة

و نفس الشيء يقال في القرعة، إذ لو انقح و لو احتمالاً عند فقيه أن يكون المرجع في حال الانسداد هو القرعة، فهنا لنا قولان. القول الأول: هو أنه لا مقتضى لحجية القرعة لكي يقع الكلام في إطلاق دليل حجيتها و عدمه لدليل الانسداد، أي لكونها مرجعاً في حالة الانسداد و عدمه، و ذلك لأن دليل حجية القرعة أخبار الآحاد، و بعد انسداد باب العلم و العلمى لا يثبت عندنا حجية القرعة ليتكلم بأنه هل تكون مرجعاً و يستغنى بها في حال الانسداد.

القول الثاني: هو أنه قد قيل في القرعة، أن الاستفادة من مفاد دليلها، جعلها في طول انعدام تمام الوظائف التي يمكن أن تشخص التكليف شرعاً و عقلاً، و لكن، لو وجد ما يعين الوظيفة و لو عقلاً، لا تنتهي النوبة إلى القرعة، لارتفاع موضوعها حينئذ. و هذه استفادة صحيحة من لسان (ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق) [١٣٤]، فإن هذا التفويض إنما يكون فرع انقطاع السبل من قبل الله تأسيساً أو إمضاءً، و أمّا مع وجوب السبل الشرعى أو العقلى فلا يكون التمسك بالقرعة تفويضاً لأمر الله،

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٢

و إنما هو ترك لما فرضه الله من سبيل، تأسيساً أو إمضاءً، و على هذا الأساس، فلو تمت وظيفة إمّا على الكشف أو مع حكومة العقل بدليل الانسداد، كانت هذه الوظيفة بنفسها حاكمة على دليل حجية القرعة.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٣

### الكلام في مرجعية أصالة التخيير

و مرجعية أصالة التخيير ليس لها دليل في نفسها بحيث يتكلم عن صلاحيته في رجوع الانسدادي إليه و عدم رجوعه، إلا في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنها تكون ثابتة و صالحة بحكم العقل حينئذ، و لا بأس بأن يرجع الانسدادي إليها في هذه الموارد، و لكن هذا لا ينفع في حل دليل الانسدادي، لأنه من الواضح أن العلم الإجمالي لا ينحل بمثل ذلك، إذ التكاليف المعلومه في غير هذه الموارد كافية لتتيم دليل الانسداد.

و الحاصل: هو أن أصالة التخيير لا دليل عليها، نعم: هي قد يرجع إليها في موارد دوران الأمر بين المحذورين بحكم العقل، دون أن تنفع الانسدادي، و دون أن يضر ذلك بالعلم الإجمالي.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٤

### الكلام في مرجعية التقليد



فإنه يسأل في المقام، بأنه هل يمكن للمجتهد الذي انسد عليه باب العلم و العلمى، أن يقلد مجتهداً يقول بانفتاح باب العلم و العلمى بعد أن قام دليل قطعى على حجية قول المفتى، فيستند الانسدادي حينئذٍ إلى هذا الدليل و يرجع إلى المجتهد الانفتاحى؟ بدعوى أنه و إن كان عالماً نظرياً إلا أنه جاهل بالفعل لأنه قد انسد عليه باب العلم و العلمى.

و هنا تارةً نفرض المجتهد الانفتاحى معاصراً لهذا المجتهد الانسدادي، و أخرى نفرضه غير معاصر له.

فإن فرضناه معاصراً له، فغير ممكن أن يرجع إليه، و لا يكون مشمولاً لدليل الجاهل إلى العالم، بل هذا يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن هذا المجتهد الانفتاحى هو جاهل بنظر هذا المجتهد الانسدادي، لأنه يراه بأنه مخطئ، إذ لم يتم عنده دليل على حجية خير الواحد، و حجية الظهور، غاية الأمر أن الانسدادي جاهل بسيط، بينما الانفتاحى جاهل مركب حيث يتخيل انفتاح باب العلم و العلمى، لأن مرجعية الجاهل إلى العالم إنما هو بملاك الأمارية و الكاشفية، و مع العلم بالخطأ فلا أمارية و لا كاشفية.

و إن فرضنا رجوعه إلى غير معاصر له، بحيث كانت ظروفه

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٥

الحالية تختلف عن ظروفه في الزمان السابق فلا يمكن أن يقول: إن ذاك مخطئ لقوله بانفتاح باب العلم و العلمى، فحينئذ الرجوع إليه لا يكون من قبيل الرجوع إلى من يعتقد خطؤه، إلا أنه لا دليل على حجية قوله بالنسبة إليه، لأن الدليل اشترط في حجية قول المفتى حياته و لو ابتداء، فهذه أيضاً حجية محتملة مشكوك، انسد باب العلم و العلمى فيها، كسائر أحكام الله تعالى.

نعم لو افترض أن الأدلة القطعية الدالة على جواز التقليد كانت شاملة حتى للميت ابتداء، و فرضنا أن خروج الميت الابتدائي كان من باب قيام الإجماع على ذلك تخصيصاً، فحينئذ يقال: القدر المتيقن منه حال الانفتاح لا حال الانسداد، و أما في حال الانسداد فيتمسك بالإطلاق ما لم يقع إجماع على أن صاحب الملكة و الاجتهاد و لا يجوز له أن يقلد.

و الحاصل هو، أن كون التقليد مرجعاً، غير تام، و ذلك لأن تقليد المجتهد الانسدادي للمجتهد الانفتاحى بعد فرض أن تقليد الجاهل ثابت بالدليل القطعى، فأيضاً هذا التقليد غير صحيح، لأن المجتهد الانفتاحى تارةً يفرض معاصراً للمجتهد الانسدادي، و أخرى يفرض أنه غير معاصر له، بل هو من المجتهدين الأقدمين، و الأول غير مشمول لأدلة التقليد، لأن الانفتاحى جاهل في نظر الانسدادي لا مجتهد لما تقدم، فيكون رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى الجاهل، غاية الأمر أنه جاهل مركب، حيث يتخيل انفتاح باب العلم و العلمى كما عرفت من أدلته التي ناقش فيها الانسدادي، و لما كان تقليد الجاهل للعالم من جهة كاشفية و أمارية علمه، و المفروض أن الانفتاحى مخطئ بنظر الانسدادي، إذاً فلا يكون مشمولاً لأدلة رجوع الجاهل إلى العالم.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٦

و أما في فرض كونه غير معاصر له، فإنه هنا و إن لم يكن اعتقاد خطأ الانفتاحى موجوداً عند الانسدادي، لاحتمال أن يكون باب العلم و العلمى مفتوحاً في ذلك الزمان السابق المقارب لعصر المعصوم (ع) إلا أن هذا الكلام غير تام، فإن الدليل لم يدل على جواز تقليد الميت ابتداء، نعم لو افترضنا عموم دليل جواز التقليد حتى للميت ابتداء، و خرج منه تقليد الميت ابتداء بقيام الإجماع عليه، فحينئذ يقال: بأن القدر المتيقن منه هو حال الانفتاح لا الانسداد ما لم يدع الإجماع على أن صاحب ملكة الاجتهاد لا يجوز له التقليد مطلقاً. هذا تمام ما ينبغي أن يقال في المقدمة الرابعة.

و من المقدمات التي ذكروها لانتاج دليل الانسداد هي هذه المقدمة، إذ بعد أن انسد باب العلم والعلمى، و لم يبق عندهم إلا المظنونات و الموهومات، حينئذ قالوا في عنوانات هذه المقدمة: إنَّ ترجيح الموهومات على المظنونات ترجيح للمرجوح على الراجح، إذاً فيتعين الأخذ بالمظنونات بعد تمامية المقدمات السابقة، و طرح الموهومات.

و هذه المقدمة لا بدّ من دراسته معناها على ضوء المسالك الثلاثة المتقدمة، مسلّك التبويض في الاحتياط، و مسلّك حكومه صاحب الكفاية (قده) و مسلّك الكشف.

أمّا على المسلّك الأول: أى مسلّك التبويض في الاحتياط، حيث يقال: إنّ العلم الإجمالى منجز، إذاً فيقتضى وجوب الاحتياط في تمام الأطراف، غاية الأمر أننا رفعا اليد عن الاحتياط في الجملة لدليل قاعدة نفي العسر و الحرج الدال على عدم وجوب الاحتياط بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٧

التام، و هنا يدور الأمر بين أن نرفع اليد عن الاحتياط بوجوبه، بحيث نأخذ بما نتوهم وجوبه، و بين أن نرفع اليد عما نتوهم وجوبه و نأخذ بما نطن وجوبه.

فحينئذ يقال: إنّ المتعين هو رفع اليد عن الاحتياط فيما يتوهم وجوبه، و نلتزم بالاحتياط فيما نطن وجوبه.

و هنا ينبغي أن يقال: إنّ العلم الإجمالى بتنجزه لوجوب الموافقة القطعية له مبنيان.

المبنى الأول: هو أنّ العلم الإجمالى بنفسه يقتضى وجوب الموافقة القطعية، سواء كان هذا الاقتضاء بنحو العلية التامة كما هو صريح المحقق العراقي (قده) [١٣٥]، أو كان نفس الاقتضاء منجزاً كما هو ظاهر الشيخ الأنصارى في الرسائل [١٣٦]، و المحقق النائيني (قده) في فوائد الأصول [١٣٧] و لكن مشروطاً بعدم مجيء الترخيص في بعض الأطراف، على شرط أن لا يبنى القائل بالعلية على انحلال العلم الإجمالى و بطلان منجزيته بوقوع الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، و إلا كان ذلك خلف مسلّك التبويض في الاحتياط، بل يسقط العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً.

المبنى الثانى: هو أنّ العلم الإجمالى لا يقتضى بنفسه أكثر من حرمة المخالفة القطعية، و لكن بعد أن تتعارض الأصول و تتساقط، يبقى الاحتمال بلا مؤمن، فيتجز و تجب الموافقة القطعية في طول تعارض الأصول، كما هو محتمل أجود التقارير [١٣٨].

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٨

فهنا: إن بنينا على المبنى الأول، فحينئذ من الواضح أنّه بناء على هذا المبنى ينبغي أن يدعى أن التنزل من تمام مراتب الموافقة القطعية التي هي القطع إنّما يكون إلى ما هو أقرب إليها مرتبة، و هو الظن، فلا معنى لأن ينزل الاحتياط في المظنونات إلى الموهومات، لأنّ هذا معناه، امتثال وهمى فيما إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالى يقتضى الامتثال بأعلى المراتب، فإذا رفع اليد عنه، يبقى الباقي على حاله، لأنّ المقتضى للتنجيز موجود، و هو العلم الإجمالى، و المانع عنه مفقود، إذ لا يلزم عسر و حرج من التنزل إلى المرتبة العالية التي هي الظن، و هذا يقتضى عدم جواز قصر الاحتياط على الموهومات و ترك المظنونات.

و أما إذا بنينا على المبنى الثانى، فهذا البيان بهذا التقريب لا يأتى، لأنّ العلم الإجمالى بنفسه لا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، و إنّما ينجز حرمة المخالفة القطعية.

و من الواضح أنّ هذه الحرمة كما يحصل تفاديها بالاحتياط في جانب المظنونات، كذلك يحصل تفاديها بالاحتياط في جانب الموهومات أيضاً، فحينئذ قد يتوهم أنّه لا موجب لصرف عنان الترخيص إلى جانب الموهومات فقط و الالتزام بالاحتياط في جانب المظنونات، لأنّ المنجز في الجميع ليس إلا الاحتمال بعد تساقط الأصول.

إلا أنّ التحقيق هو أنّه لا بدّ من صرف الترخيص إلى الموهومات، بمعنى أنّ الترخيص المستفاد من قاعدة نفي العسر و الحرج لا بدّ أن يكون على نحو يؤدى إلى تطبيق هذه الرخصة على الموهومات، مع الالتزام بالاحتياط في المظنونات.

و توضيح الحال في ذلك بأحد بيانين.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤١٩

البيان الأول: هو أن نجري قاعدة نفى العسر و الحرج على الحكم الظاهري، - و هو نفى وجوب الاحتياط فنثبت بها الترخيص الظاهري بأن نقول: إنَّ عدم الترخيص حرجي، إذاً يثبت الترخيص في بعض الأطراف بالبيان المتقدم.

البيان الثاني: هو أن نطبق قاعدة نفى العسر و الحرج على التكاليف الواقعية، بأن يقال: إنَّ بقاء التكاليف الواقعية على إطلاقها يؤدي إلى الحرج و وجوب الاحتياط، فنرفع اليد عن مقدار من التكاليف الواقعية بالقدر الذي يرتفع به العسر و الحرج.

و هنا نتكلم على كل من البيانين.

أمّا البيان الأول: فنقول: إنَّ هذا الترخيص يثبت بمقدار يندفع به العسر و الحرج لا- أزيد منه، لأنَّ التكاليف في المقام منجزة بعد تعارض الأصول و تساقطها و لو بالاحتمال، لعدم المؤمن، إذاً فلا نرفع اليد عن هذه المنجزية إلا بالترخيص بمقدار يندفع فيه العسر و الحرج، و هذا الترخيص يتصور فيه ثبوتاً ثلاثاً إمكانيات.

الإمكانية الأولى: هي أنه يمكن أن يكون ترخيصاً تعينياً في خصوص المشتبهات الموهومة.

الإمكانية الثانية: هي أنه يمكن أن يكون ترخيصاً تعينياً في خصوص المظنونات.

الإمكانية الثالثة: هي أنه يمكن أن يكون ترخيصاً تخييرياً، كأن يقول: ادفع العسر و الحرج بمقدار، سواء طبقته على المظنونات، أو على الموهومات، طبعاً هذا إذا كنا لا نحتمل التفاضل بين الأحكام الواقعية أنفسها، و هنا سوف لا يحتمل أن يكون هذا ترخيصاً تعينياً في خصوص المظنونات، لأنه لا معنى لأن يقال: إنَّ المولى يقول: إذا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٠

كانت الشبهة قوية بحيث كان احتمال الوجوب فيها قوياً فأرخصك بتركها، و إذا كانت ضعيفة و وهمية فلا أرخصك بتركها، بل مثل هذا غير معقول بعد فرض التفاضل بين الأحكام في أنفسها، و بعد سقوط هذا الاحتمال يتحصل عندنا قدر متيقن للترخيص يثبت على كل حال، و قد زائد مشكوك فيه، أمّا المتيقن فهو الترخيص في الموهومات، و لكن مقروناً بالاحتياط في المظنونات، و لا إشكال في أننا مرخصون في هذه الحصّة على كل حال، سواء كان الترخيص تعينياً، أو كان تخييرياً، إذ لا يحتمل أننا غير مرخصين في ترك الاحتياط في الموهومات أصلاً، و مرخصون في ترك الاحتياط في المظنونات و خصوصاً بعد فرض تعادل الأحكام الواقعية، وعليه: فالترخيص في ترك الاحتياط في الموهومات توأم مع الاحتياط في المظنونات، و هذا الترخيص وحده يكفي لإزالة العسر و الحرج، لأنَّ كل إنسان يمكنه أن يحتاط في المظنونات، و يقتحم الشبهة في الموهومات، و لذلك فلا موجب للترخيص بأزيد من ذلك، إذ الزائد عن هذا المقدار من الترخيص لا- دليل عليه، لأنَّ الدليل على الترخيص منحصر بقاعدة نفى العسر و الحرج، و هي لا تثبت الترخيص إلا بمقدار ما يندفع ذلك العسر و الحرج، و قد اندفع بالترخيص المذكور، و مع عدم الدليل عليه لا يكون مؤمناً، إذاً فلا محالة حينئذٍ من بقاء المنجز الذي عرفته.

و هذا بيان فني لإثبات أنه يجب الاحتياط في المظنونات.

نعم هذا البيان موقوف على ما أشرنا، من افتراض التعادل بين الأحكام الواقعية، فإن كان قد يفرض أن موهوماً ما أهم عند الشارع من مظنون ما فمثل هذا يحتاج إلى حسابات أخرى، هذا تقريب المطلب بناء على البيان الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢١

أمّا البيان الثاني: فهو إجراء قاعدة نفى العسر و الحرج بلحاظ الحكم الواقعي: بأن نرفع اليد في التكاليف الواقعية بالمقدار الذي يلزم منه الاحتياط الذي يؤدي إلى العسر و الحرج، بمعنى أنه يقتصر على مقدار الضرورة، لأنَّ الضرورة تقدر بقدرها، فحينئذٍ، القدر المتيقن ارتفاعه من أدلة التكاليف الواقعية هو، إطلاق دليل التكليف الموهوم، كما كان المتيقن في دليل الترخيص في البيان الأول

هو، الترخيص في الموهوم، إذ لا- يحتمل أن يكون دليل التكليف الموهوم ثابتاً على الإطلاق، بينما المظنون يكون مرفوعاً بإطلاقه، و إنما لكان معناه، الاهتمام بالموهوم أكثر من المظنون، إذًا، إطلاق التكاليف الواقعية في الموهومات مع الاحتياط بالمظنونات ساقط، بينما ما هو أزيد من ذلك، لا يعلم سقوطه، وهذا المقدار يكفي لرفع العسر و الحرج، إذًا، فينتج ذلك، أن المكلف إذا احتاط في المظنونات، و اقتحم الموهومات، فإنه حينئذ يعلم بعدم المخالفة القطعية، لأن إطلاق دليل التكليف الموهوم ساقط يقيناً، و أما لو عكس المطلب و احتاط في الموهومات، و ترك المظنونات بل و اقتحمها فحينئذ، يحتمل المخالفة، لأن المفروض أن إطلاق الدليل المظنون لا يعلم سقوطه بوجه من الوجوه، و قد فرضنا أن العلم الإجمالي منجز بالاضطرار إلى بعض أطرافه لا بعينه، و هذا لا يكون إلا بالاحتياط في المظنونات، و ترك الاحتياط في الموهومات، فينتج بحسب الحقيقة، أن المكلف يعلم إجمالاً بوجود حرام مردد بين الحرام المظنون، و الحرام الموهوم، و لكن إن كان هو المظنون فهو حرام على الإطلاق، سواء اقترن بالاحتياط في الموهوم أو لا، و إن كان الحرام هو الموهوم، فتكون حصه منه هي الحرام، و هي الحصه غير المقرونة بالاحتياط في المظنون، فيرجع ذلك إلى علم إجمالي فعلى بتكليف فعلى و هو الحرمة، و هذه الحرمة إنما متعلقه بالمظنون بكل حصه، أو بالموهوم

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٢

ببعض حصه، و من الواضح أن هذا العلم الإجمالي منجز، إذًا، فلا- بد من اجتناب المظنون بكل حصه، و يجتنب من الموهوم الحصه غير المقرونة بالاحتياط في المظنون، و أمّا الحصه المقرونة بالاحتياط بالمظنون، فليست طرفاً للعلم الإجمالي، إذًا فلا تكون منجزه، هذا كله إذا بنينا على أن العلم الإجمالي لا يكون منجزاً بنفسه.

و نفس هذا الكلام نقوله فيما لو بنينا على أن العلم الإجمالي علته تامه لوجوب الموافقة القطعية، فلا بد من رفع اليد عن التكليف الواقعي حينما يوجد ترخيص في بعض الأطراف لا بعينه، و لذلك يكون الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه اضطراراً بهذا المقدار لا أزيد.

و بهذا يتحصل أنه بناء على مسلك التبعض في الاحتياط، يتعين صرف الرخصة إلى جانب الموهومات، و التحفظ على جانب المظنونات، سواء قلنا بأن العلم الإجمالي منجز بنفسه، أو منجز بعد تساقط الأصول، و سواء أجرينا قاعدة نفى العسر و الحرج بلحاظ الحكم الظاهري، أو بلحاظ الأحكام الواقعية.

و أما على المسلك الثاني: أي حكومة صاحب الكفاية (قده)، فإن إجراء الاحتياط في المظنونات، و صرف الرخصة إلى الموهومات، واضح جداً، باعتبار أن الانسدادي يكون ظنه بمثابة العلم عند الانفتاحي كما هو معنى الحكومة عند صاحب الكفاية (قده)، فيكون الظن منجزاً و رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيجب الاحتياط في موارد، و في غير موارد الظن تجرى قاعدة قبح العقاب بلا- بيان، لأن الانسدادي بالنسبة إلى عدم بيانية الشك حاله حال الانفتاحي، فلا يجب عليه الاحتياط فيها لأنها ليست بياناً، فتكون مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و هذا المسلك يختلف عن مسلك التبعض في الاحتياط، لأنه بناء على هذا المسلك لا يحتاط في المشكوكات لعدم كونها بياناً.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٣

و أمّا على مسلك التبعض في الاحتياط، فقد فرض أن الأصول تتعارض و تتساقط فلم يبق هناك مؤمن فيجب الاحتياط في تمام المراتب، و لا يجوز رفع اليد عن الاحتياط إلا بمقدار ما يرتفع به العسر و الحرج، فإذا ارتفع ذلك بترك الموهومات و جب الاقتصار على ذلك، و إلا احتاط بالمشكوكات فضلاً عن المظنونات.

و أما على المسلك الثالث: مسلك الكف، فقد تقدم أننا نستكشف حجية الظن بلحاظ الإجماع القائم على أن الشريعة الإسلامية لم تبني أحكامها على الاحتياط، بل هناك حجة قد جعلها الشارع في كل حالة من أحوال المكلف حتى في حال الانسداد، و في مقام تعيين هذه الحجة حيث لا طريق لنا إلا السبر و التقسيم و المناسبة و المقارنة، يكون الظن هو المتيقن في مقابل الوهم، إذ لا يحتمل أن

يجعل الوهم حجة في مقابل الظن، إذا فالقدر المتيقن هو الظن، فإذا وجد داخل الظن قدر متيقن اقتصر عليه، وإلا أخذ بحجية الظن مطلقاً، وهذا كله، لأنه من الواضح أن الشارع إذا جعل شيئاً ما حجة فلا بد أن يكون بنحو يصل إلينا، وإلا لكان في حال عدم وصوله قد بنيت الشريعة على الاحتياط، وهذا خلاف الإجماع، ولا منشأ لوصوله إلا بالأخذ بالقدر المتيقن بعد السبر والتقسيم. إذا فهذه المقدمة الخامسة تامة على المسالك الثلاثة مع اختلاف في المغزى والمبنى، وبهذا يتم الكلام في المقدمات الخمس. ويستخلص مما سبق نكتتان.

النكتة الأولى: يحتاجها مسلك الكشف، وهي، مفاد الإجماع، الذي قلنا: بأن محصله: هو أن أمثال تكاليف الله تعالى والتعرض لتطبيقها لم يبين على الاحتياط.

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٤

النكتة الثانية: وهي التي يحتاجها مسلك الحكومة على ذوق صاحب الكفاية (قده)، فهي أن الظن بيان للانسدادي، كما أن العلم بيان للانفتاحي.

وهنا: فإن لم يتم شيء من هاتين النكتتين، فلا يتم مسلك الكشف، لأنه يحتاج إلى أن نستكشف حكم الشارع بالحجية. ومن الواضح أنه حتى لو تم انسداد العلم والعلمى، وتمت سائر المقدمات عدا هذه النكتة فلا يمكن أن يستكشف حجية الظن شرعاً، إذ من المحتمل أن يكون الشارع قد أوكل الأمر إلى تشخيص العقل وتعيينه للوظيفة العملية حال الانسداد، ومعه: لا مجال لاستكشاف حجية الظن على الكشف.

وكذلك لا يتم مسلك الحكومة، لأن معنى ذلك، جعل الظن منجزاً بحكم العقل، ومنجزته فرع بيانيته ليرفع به حينئذ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا أبطلت النكتة الثانية لم يبق مجال لمنجزية الظن بما هو ظن فينحصر الأمر حينئذ بالمسلك الثالث، وهو مسلك التبعض في الاحتياط، وهو يتم بتسليم عدة أمور.

الأمر الأول: هو انسداد باب العلم والعلمى كما هو واضح، إذ لو كان باب العلم والعلمى مفتوحاً لما كان هناك ملزم للاحتياط، بل لكان بالإمكان الامتثال التفصيلي عن طريق العلم والعلمى، ولا تنتهي النوبة إلى التبعض في الاحتياط.

الأمر الثاني: هو أنه يحتاج إلى افتراض وجود مقتضى لتنجز التكاليف الواقعية وإيجاب الاحتياط من ناحية هذا المقتضى، كالعلم الإجمالي أو ما يعوض عنه مما يكون مقتضياً للاحتياط التام بحسب طبعه بلحاظ التكاليف الواقعية، إذ لو لم يوجد مقتضى لذلك فلا

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٥

مقتضى للتبعض في الاحتياط، لأن هذا فرع تامة المقتضى للتنجز والاحتياط التام.

الأمر الثالث: هو أن هذا العلم الإجمالي الذي هو ملاك اقتضاء التنجز والاحتياط لم ينحل، وإلا لو كان منحلًا بحجة شرعية على الانسدادي، كما لو ثبت جواز رجوع المجتهد الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحي، لارتفع موضوع الاحتياط، فلا تصل النوبة حينئذ إلى التبعض في الاحتياط.

الأمر الرابع: هو أنه لا بد أن يفرض وجه مسوغ لرفع اليد عن الاحتياط في الجملة، من قبيل قاعدة نفى العسر والحرج، إذ لو لم يكن يوجد مثل هذا، لوجب الاحتياط التام، ويكون حينئذ أجنبياً عن باب تقديم الظن على الوهم.

الأمر الخامس: هو أن يتعين ببهان، صرف هذه الرخصة من جانب الموهومات إلى جانب المظنونات، وحينئذ إذا تمت هذه الأمور الخمسة يثبت مسلك التبعض في الاحتياط، ولا بد أن يرفع اليد حينئذ، إما عن الموهومات فقط، أو هي مع المشكوكات، مع الالتزام بالاحتياط في المظنونات.

وأما على مسلك الحكومة لو فرضنا تامة النكتة الثانية دون النكتة الأولى، فحينئذ، سوف يتم جوهر مسلك الحكومة بحجية الظن، ويحتاج هذا المسلك بعد تامة النكتة الثانية إلى أمور.

الأمر الأول: هو انسداد باب العلم والعلمى، إذ لو لم يكونا منسدين إذاً لم يكن ظنه علماً وبياناً، ومعه فلا يحكم بأن هذا الظن حينئذٍ حاكم ورافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الأمر الثاني: هو أن لا يكون هناك أصول مؤمنة شرعية جارية

بحوث في علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٦

في المظنونات، من قبيل أصالة البراءة، إذ من الواضح أن إطلاق دليل البراءة الشرعية لو كان شاملاً للمظنونات و لم يتبل بمعارض من علم إجمالى ونحو ذلك، لكان حاكماً على حجية الظن العقلية، لأن حكم العقل بحجية الظن تعلقى على عدم الترخيص من قبل الشارع، والبراءة ترخيص منه إذا كانت شرعية.

الأمر الثالث: هو أن لا يكون هناك قاعدة من القواعد الشرعية المنجزة التي جعلها الشارع فى طول الانسداد، بحيث إن الشارع بنفسه قد عين ما هى الحجة فى طول الانسداد، إذ من الواضح أنه لو تصرف مثل هذا التصرف وقال: إن من انسده عليه باب العلم فهو جاهل يجب عليه أن يقلد، فحينئذٍ العقل لا يحكم بحجية الظن، بل يرجعه إلى ما حكم به الشارع من الحجية والمنجزية، فإذا تمت هذه الأمور يكون الظن منجزاً ورافعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفى غيره تجرى هذه القاعدة، لأنه لا بيان، ولكن حينئذٍ هل إن منجزية الظن، تشمل كل ظن، أو بعض مراتب الظن القوي؟ فهذا مبنى على مقدار التوسعة فى البيان المدعى لصاحب هذا المسلك. و أما مسلك الكشف: فإذا افترضنا تمامية النكتة الأولى دون الثانية، فيحتاج مضافاً إليها إلى عدة أمور.

الأمر الأول: هو انسداد باب العلم والعلمى، إذ من الواضح أنه لو لم يكن باب العلم والعلمى منسداً لما بنيت الشريعة على الاحتياط، لأنه بإمكانه أن يحصل العلم.

الأمر الثاني: هو أنه لا بد أن يفرض تنجيز التكاليف الواقعية والتعرض لها و لو بنحو العلم الإجمالى ونحوه، إذ لو لم تكن منجزة لما بنى امتثالها على الاحتياط، لأن الاحتياط فرع التعرض لها.

بحوث فى علم الأصول، ج ١٠، ص: ٤٢٧

الأمر الثالث: هو أنه لا بد من أن يفرض فى المقام عدم وجود حجة مجعولة على الانسدادى بدليل علمى من ناحية الانسداد، كما لو ثبت بإطلاق دليل التقليد أن الانسدادى يقلد الانفتاحى، فحينئذٍ لا يمكن أن نستكشف حجية الظن، لأنه أمر الانسدادى بتقليد الانفتاحى و لم يلزم منه محذور بناء الدين على الاحتياط كما هو واضح.

الأمر الرابع: هو أنه لا بد و أن يفرض أن الظن متيقن فى مقام جعل الحجية بعد أن احتجنا بحكم الإجماع فى النكتة الأولى أن الشارع تعبدنا بأماره و لم تصل إلينا من غير طريق الانسداد، فبعد السبر و التقسيم، إما الظن يكون هو المتيقن، أو بعض مراتبه.

والنتيجة من ذلك كله هى، أنه إذا تمت النكتتان معاً، تم حينئذٍ مسلك الكشف والحكومة معاً، غاية الأمر حينئذٍ أنه يستغنى عن مسلك الحكومة، لأن مسلك الكشف يكون حاكماً عليه ببعض المعانى، و إذا لم يتم كلتا النكتتين، يتعين مسلك التبعض فى الاحتياط، و إن تمت النكتة الأولى دون الثانية تم مسلك الكشف، و إن انعكس الأمر بأن تمت الثانية دون الأولى، تم مسلك الحكومة.

و بهذا تم الكلام فى دليل الانسداد، و به يتم الكلام فى حجية الظن رأساً.

و الحمد لله رب العالمين.

- [١] (١) منطق الشفاء: ابن سينا ج ٣ ص ٦٤ ط مصر. الإشارات و التنبهات: ج ١ النهج السادس ص ٢١٢ و ما بعده. منظومة السبزواری: ج ١ ص ٣٢٧ ٣٢٦.
- [٢] (١) منطق الشفاء: ابن سينا ج ٣ ص ٦٤.
- [٣] (١) بعد أن يعلق العلماء حسن زاده الآملى على قول السبزواری في منطق المنظومة حال كلامه عن المتواترات صفحة ٣٢٦ ينقل عن البداية في علم الدراية صفحة ١٢-١٣ من الطبعة الحجرية الأولى ينقل كلاماً للشهيد الثاني في المتواتر و هو أنه لا ينحصر ذلك في عدد خاص على الأصح، بل المعتبر هو العدد المحصل للوصف، فقد يحصل في بعض المخبرين بعشرة و أقل، و قد لا يحصل بمائة بسبب قربهم إلى وصف الصدق و عدمه، و قد خالف في ذلك قوم فاعتبروا اثني عشر عدداً عدد النقاء، أو عشرين لآية العشرين الصابرين، أو السبعين لاختيار موسى (ع) لهم ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا، أو ثلاثمائة و ثلاثة عشر عدد أهل بدر، و لا يخفى ما في هذه الاختلافات من الجزافات و أي ارتباط لهذا العدد بالمراد و ما الذي أخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن، ثم إن الشهيد أفاد بأن الميزان إفادة العلم.
- يقول المقرر: و هو أيضاً كما ترى، فإنه فسّر الشيء بنفسه إذ قد عرفت أن أساس إفادته للعلم إنما هو حساب الاحتمال لا الكم العددي الذي أوحى به منطق أرسطو حيث يفيد بأن الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس قضية عقلية أولية قبلية هي وجود عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب مما أوجب البحث عن تحديد العدد.
- [٤] (١) الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر ص ٤٢٦ إلى ٤٣٣.
- [٥] (١) الفتاوى الواضحة: الشهيد محمد باقر الصدر ص ٢١ ٢٠ ١٩.
- [٦] (٢) للتوسع في هذا راجع الأسس المنطقية للاستقراء: ص ١٤٦-٢٤٧.
- [٧] (١) للتوسعة راجع الأسس المنطقية للمرحلة الذاتية من الاستقراء.
- [٨] (١) البداية في علم الدراية: الطبعة الحجرية الأولى، ص ١٢-١٣.
- [٩] (١) سورة الإسراء، آية: ٣٦.
- [١٠] (٢) سورة يونس، آية: ٣٦.
- [١١] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٥٦.
- [١٢] (١) كفاية الأصول: ج ٢، الخراساني، ص ٨٠.
- [١٣] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ٣٦ ح ٨٦.
- [١٤] (٢) السرائر: محمد ابن إدريس، ص ٤٧٥.
- [١٥] (٣) يعني أبا محمد العسكري.
- [١٦] (٤) الوسائل: باب صفات القاضي ص ٧٨ ٨٠.
- [١٧] (١) السرائر: محمد ابن إدريس، ص ٤٧٥.
- [١٨] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ١٤ ١٢، ص ٧٩ ٧٨.
- [١٩] (٢) المصدر السابق نفسه: ح ١١، ص ٧٨.
- [٢٠] (١) و قد علق الحجة الحائري هنا فقال: أما روايات الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فخارجة عن مصب بحثه هنا، و من الواضح عدم صحة حملها على هذا المعنى.
- [٢١] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ١٠ و ١٥ و ٣٥.
- [٢٢] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ١٨.

- [٢٣] (٢) المصدر السابق نفسه: ح ١٢ و ١٤ و ٤٠.
- [٢٤] (١) المصدر السابق نفسه: ح ٤٠.
- [٢٥] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ١٢ و ١٤، ص ٧٨-٧٩.
- [٢٦] (٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ١١، ص ٧٨.
- [٢٧] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ١١ من صفات القاضي ح ٣٦ ح ٨٦.
- [٢٨] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ١٠ و ٣٥.
- [٢٩] (٢) المصدر السابق نفسه: ح ١٥.
- [٣٠] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ٣٥ ح ٨٦.
- [٣١] (١) الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من صفات القاضي ح ٢٩ ح ٨٤.
- [٣٢] (١) عدّة الأصول: الطوسي، ج ١، ص ٣٤٠ ٣٣٩.
- [٣٣] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٣٤] (١) سورة الحجرات، آية: ٦.
- [٣٥] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ١، ص ٣١٤ ٣١٣.
- [٣٦] (١) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١١٦.
- [٣٧] (١) فوائد الأصول: النائيني، ج ٢، ص ٥٨.
- [٣٨] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢٠٢-٢٠٣.
- [٣٩] (١) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٦٦ ١٦٥.
- [٤٠] (١) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١١٧ ١١٦.
- [٤١] (١) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١١٧.
- [٤٢] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٩١ ٩٢ ٩٠.
- [٤٣] (١) الوسائل: ج ١، باب وجوب الغسل على الرجل و المرأة بالجماع، ص ٤٦٩.
- [٤٤] (١) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٦٨ ١٦٥.
- [٤٥] (١) دراسات في علم الأصول: ج ٣، الهاشمي الشاهرودي، ص ١٦٢.
- [٤٦] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٦٤.
- [٤٧] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢١٢.
- [٤٨] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٨٦.
- [٤٩] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢١٠.
- [٥٠] (١) نهاية الدراية: ج ٣، الأصفهاني، ص ٢١١ ٢١٠.
- [٥١] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢١١ ٢١٠.
- [٥٢] (٢) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٦١ ١٦٠.
- [٥٣] (٣) المصدر السابق.
- [٥٤] (١) المصدر السابق.
- [٥٥] (١) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٦٧.



[٥٦] (١) () فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٧٢.

[٥٧] (١) () كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٨٦ ٨٩

[٥٨] (٢) () المصدر السابق.

[٥٩] (١) () أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٠٦-١٠٧.

[٦٠] (١) () نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢٢٤، نقلًا عن درر الفوائد: ص ٣٨٨ للمحقق الحائري اليزدي.

[٦١] (١) () فرائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٤.

[٦٢] (١) () كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٨٩

[٦٣] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

[٦٤] (٢) () فرائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٤ ٦٥.

[٦٥] (١) () فرائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٤

[٦٦] (٢) () المصدر السابق نفسه: ص ٦٥

[٦٧] (٣) () أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٠٦ ١٠٧.

[٦٨] (١) () أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٠٧.

[٦٩] (١) () أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٠٨.

[٧٠] (١) () سورة التوبة، آية: ١٢٢

[٧١] (٢) () فرائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٧

[٧٢] (٣) () جامع أحاديث الشيعة: ج ١، باب حجية أخبار الثقات، ح ٦٨ ٧٣. الخصال: ٥٤١ // ٢.

[٧٣] (١) () نهاية الدراية: ج ٣، الأصفهاني، ص ٢٣٣ ٢٣٢.

[٧٤] (١) () فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٣١ ١٣٠.

[٧٥] (١) () دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٧٧-١٧٨.

[٧٦] (١) () كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٩٢ ٩٣ ٩٤.

[٧٧] (١) () سورة البقرة، آية: ١٥٩.

[٧٨] (١) () سورة النحل: آية: ٤٣.

[٧٩] (١) () كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٩٧.

[٨٠] (١) () جامع أحاديث الشيعة: ح ٢٦ في باب حجية أخبار الثقات

[٨١] (٢) () جامع أحاديث الشيعة: ح ٣٥ ٣٣ ٣١ ٣٠ ٢٩. الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٦ ٧٥

[٨٢] (٣) () الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

[٨٣] (١) () الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٧ ٧٦ ٦٨ ٥٩ ٦٩

[٨٤] (٢) () المصدر السابق نفسه: ح ٧٣ ٧٢ ٧١.

[٨٥] (١) () الوسائل: ج ١٨، باب صفات القاضي، ح ٢٠ ١٣ ١٢-٢٣

[٨٦] (٢) () نفس المصدر و الباب: ح ٤٧ ٤٠ ١٧ ١٦ ١٥.

[٨٧] (١) () الوسائل: ج ١٨، باب صفات القاضي، ح ١٧ ١٦ ١٥-٤٧ ٤٠

[٨٨] (٢) () هذا النص مأخوذ من جامع أحاديث الشيعة: ج ١، باب ٠ من المقدمات، ح ٤٥، ص ٢٣٤، نقلًا عن أمالي الصدوق: ص

- ١٠٦، و يقرب منه في الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٥٣ ٥٠، ص ٦٦ ٦٥. و باب ١ من صفات القاضي، ح ١ ص ٣٥
- [٨٩] (٣) الوسائل: ج ١٨، باب ٨، ح ١، ص ٥٣.
- [٩٠] (١) بصائر الدرجات: الصفار، ص ٧، ح ٦
- [٩١] (٢) الوسائل: ج ١٨، باب صفات القاضي، ح ٤٥ ٤٤ ٤٣
- [٩٢] (٣) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٣، ص ١٠٩.
- [٩٣] (١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ١٧، ص ٦٥
- [٩٤] (٢) مستدرک الوسائل: ج ٣، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٢٨، ص ١٨٣. و نظيره ما في الوسائل نفس الباب: ح ١٧ ١٦، ص ٥٦.
- [٩٥] (١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٢٣ ٨، ص ٥٧ ٥٤.
- [٩٦] (١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ١٠ ٩، ص ٥٤
- [٩٧] (٢) الوسائل: ج ١٨، باب ١٠ من صفات القاضي، ح ١٤ ١٢، ص ٩٢-٩٣، ح ٣٧، ص ٥١.
- [٩٨] (١) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٠، ص ١٠٩ ١٠٨.
- [٩٩] (١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٣٩، ص ٦٢ ٦١.
- [١٠٠] (١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ٣٠، ص ٨٥ و نحوه ح ٣٤ ٣١.
- [١٠١] (١) الكافي: ج ١، باب ٧٧ من كتاب الحجّة، ح ١، ص ٣٣٠ ٣٢٩. الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٤، ص ١٠٠. و رواه الشيخ في كتاب الغيبة بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله.
- [١٠٢] (١) الوسائل: ج ١٨، من أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ٢٣، ص ١٠٥
- [١٠٣] (٢) ينقل صاحب جامع أحاديث الشيعة عن نسخة الاختصاص عبارة (مرضيا) في الجزء الواحد، باب ٥ من المقدمات، ح ١٩، ص ٢٢٥.
- [١٠٤] (١) المصدر السابق نفسه: ح ٢٤، ص ١٠٥.
- [١٠٥] (١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١ و ص ١٦٥ ١٤٥.
- [١٠٦] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١١٥. فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٩.
- [١٠٧] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢٠٠ ٩٩.
- [١٠٨] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ٩١-٩٢.
- [١٠٩] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ٩١-٩٢.
- [١١٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ٢ ص ٩١.
- [١١١] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١١٢] (١) الرسائل: الأنصاري ج ١ ص ١٧١ ١٧٠ تحقيق النوراني
- [١١٣] (٢) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ١٠٤-١٠٥
- [١١٤] (٣) دراسات في علم الأصول: الهاشمي ج ٣ ص ١٩٣ ١٩٢.
- [١١٥] (١) فوائد الأصول النائيني ج ٢ ص ٧٤ ٧٣ ٧٢.
- [١١٦] (١) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ١١٤.
- [١١٧] (١) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ١١٥.

- [١١٨] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي ج ٣ ص ٢٠٨.
- [١١٩] (١) لا قيمة لهذا المخصص إذا كان من الخبر الواحد حسب الفرض لأنه فرض عدم ثبوت حججه فلا يصلح للتخصيص
- [١٢٠] (٢) إلى جانب الظهورات فإنها بحسب الفرض ما زالت على حجيتها ما دامت أنها لم تبطل بعلم إجمالي بوجود مخصصات، ولا بسراية الإجمال، في أطرافها إذاً فهي مع الأدلة القطعية السند تفي بمعظم الفقه، المقرر.
- [١٢١] (١) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ٢١٦.
- [١٢٢] (١) المصدر السابق.
- [١٢٣] (١) مقالات الأصول العراقي ج ٢ ص ٤٤.
- [١٢٤] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٢٥] (١) وإن كان يصح للانفتاحي أن يتعذر بورود مرخص من الشارع من قبيل، رفع القلم التي منها (ما لا يعلمون) المفيدة للبراءة الشرعية إذ حينئذ يكون هذا ترخيصاً من الشارع و رافعاً لموضوع هذا الحكم، المقرر.
- [١٢٦] (١) الرسائل الأنصاري ج ٢ ص ٥٣٥ ٥٣٤ ط جامعة المدرسين
- [١٢٧] (٢) كفاية الأصول الخراساني ج ٢ ص ١٢٠ ١١٨.
- [١٢٨] (١) أجود التقريرات: الخوئي ج ٢ ص ١٣٢
- [١٢٩] (٢) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ١٢٠ ١١٨.
- [١٣٠] (١) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ١٢٠ ١١٨.
- [١٣١] (١) فرائد الأصول: الأنصاري ج ٢ ص ٥٦٤ ٥٦٣.
- [١٣٢] (٢) وسائل الشيعة ج ١ باب ١ من نواقض الوضوء ح ١
- [١٣٣] (٣) كفاية الأصول: الخراساني ج ٢ ص ١٢٢ ١٢٠.
- [١٣٤] (١) الوسائل الحر العاملي ج ١٨ باب ١٣ كله ص ١٨٨.
- [١٣٥] (١) نهاية الأفكار العراقي ج ٣ ص ١٤٥
- [١٣٦] (٢) الرسائل الأنصاري ج ١ ص ١٨٣ ٢١٩
- [١٣٧] (٣) فوائد الأصول الكاظمي ج ٣ ص ٢١٣ ٢١٢
- [١٣٨] (٤) أجود التقريرات الخوئي ج ٢ ص ١٣٣ ١٣٢.
- [١٣٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## الجزء الحادي عشر

### المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين وأئمة المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين. وبعد: فهذا هو الجزء العاشر من كتابنا (بحوث في علم الأصول)، والذي يشتمل على مباحث بعض الحجج والأصول العلمية، كمبحث البراءة العقلية والشرعية، مع تنبيهاتها، والتخيرات والاحتياطات وقاعدة التسامح في أدلة السنن التي تلقيناها من دروس سيدنا وأستاذنا شهيد الإسلام، آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر (قده) خلال الدورة الثانية، حيث قد انتهى فيها إلى مبحث أصالة

الاحتياط، فداهمته عندها الظروف العصيبة التي حاكها أعداء الإسلام التاريخيون و المستعمرون الجدد كيداً للإسلام و رموز طلائعه وقادة فكره، لا سيما بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران بقيادة الإمام القائد الفذ، آية الله العظمى السيد الخميني (قده)، حيث تصدّت الطغمة الإرهابية المأجورة الكافرة الحاكمة في العراق آنذاك، للوقوف بوجه انعكاسات هذا النور الإلهي، و خنق أنفاس الثائرين و السائرين في طريقه، فكان من ضمن حلقات هذا المسلسل الإجرامي محاصرة سيدنا الأستاذ الشهيد في بيته في النجف الأشرف ردحاً من الزمن، ممّا أدى إلى تصعيد الثورة في وجدان الأمة، و تصاعد العمليات الجهادية في صفوفها في شتى أنحاء العراق و حيثما وجد هؤلاء الطغاة، بحيث لم يتمالك جلاذو هذه الأمة و طغاتها إلّا أن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦

يقدموا على قتل هذا القائد الرباني، و القمّة الرسالية الشامخة التي عقت النساء أن يلدن مثله في عصرنا و غيره من العصور الآتية. و قد أفجع الطغاة بهذه الجريمة النكراء، الإسلام و العلم معاً بخسارة عظيمة لا يسدها و لا يعوّض عنها شيء، و هذا ديدن الطغاة و أعداء الإسلام من أول يوم قال فيه الرسول الأعظم (صلى الله عليه و آله و سلم): (قولوا: لا إله إلّا الله تفلحوا)، مروراً بعليّ و الحسن و الحسين و الأئمة المعصومين من ذريّة الحسين و أخيراً العالم المفكر القائد البطل السيد الصدر (قده)، فإنّا لله و إنّنا إليه راجعون و العاقبة للمتقين، حسبنا الله و نعم الوكيل، نعم المولى و نعم النصير.

١٤٢١هـ — ١٩٩٨ م

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧

البراءة العقلية و الشرعية

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩

تمهيد

إشارة

يبحث فيه أولاً عن المفهوم الأصولي لفكرة الأصل العملي و مراحل تطوره. و يبحث فيه ثانياً عن حقيقة الأصل العملي الشرعي. و يبحث فيه ثالثاً عن تقسيم الأصول العملية الشرعية إلى أصول محرزة، و غير محرزة. و يبحث فيه رابعاً عن تقسيم الأصول العملية إلى البراءة بشقيها و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١

الأصول العملية

إشارة

و قبل الابتداء بأول هذه الأصول بحسب تسلسلها و هو البراءة

ينبغي تقديم مقدمات.

### المقدمة الأولى: في بيان منهجية الاستنباط في الفقه الإمامي، و أدوار تطورها

إلى أن استقرت على ما عليه الآن.

فقول: إن منهج الاستنباط في الفقه الإمامي استقر على افتراض مرحلتين:

١- المرحلة الأولى: يطلب فيها الدليل على الحكم.

٢- المرحلة الثانية: يطلب فيها ما يسمّى تشخيص الوظيفة العملية اتجاه الحكم تنجزاً، أو تعذراً.

و هذه القواعد المعمولة في المرحلة الثانية هي، التي تسمّى بالأصول العملية، و هي تضاف إلى العمل باعتبار نكتة أن الملحوظ الأساسي فيها هو تشخيص الوظيفة في مقام الخروج عن عهدة التكليف المشكوك.

و هذه المنهجية الاثنينية ممّا يميّز به الفقه الإمامي عن الفقه العامي، لأنّ الثاني يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي، فإن أمكن ذلك بالأدلة المقررة المفروغ عن شرعية دليليتها فهو، وإلا تحول إلى طرق

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢

أضعف في مقام الإثبات، و من هنا كان يحاول في حالة عدم وجود دليل شرعي إعمال مختلف الأمارات الظنية بما في ذلك القياس، بدعوى أنّها مرتبة من مراتب إثبات المطلوب، و إذا تعذرت جميع هذه الأمارات الظنية المعتد بها في الجملة عندهم تنزل إلى مطلق الاعتبار من استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرائع و نحو ذلك، فيتوسّل بكلّ وسيلة لإثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، بينما الفقه الإمامي لم يتجه هذا الاتجاه، لأنّه رأساً كما بيّنّا في تأسيس الأصل يتجه إلى أنّ إثبات الحكم الشرعي بدليل هو بنفسه يحتاج إلى مسوغ عقلي أو شرعي، فإذا لم تقم عند الفقيه أدلة قطعية أو شرعية مفروغ عنها، انتقل حينئذٍ إلى المرحلة الثانية، و هي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك و لو عقلاً دون أن يتجه إلى التماس الأدلة الناقصة من أمارات أو ما يشبه ذلك لإثبات الحكم الشرعي الواقعي.

و من هنا كان المبني على أنّه إن وجد دليل سائق مشروع ببرهان عقلي أو شرعي أخذ به في مقام إثبات الحكم الشرعي، و إن لم يوجد مثل هذا الدليل، فلا يفتش عن الأدلة الناقصة في مقام إثبات الحكم الشرعي، بل ينتقل حينئذٍ، فيرجع إلى ما يسمّى بالأصول العملية المبيّنة للوظيفة العملية المقررة شرعاً أو عقلاً في مقام إثبات تعيين كيفية الخروج عن العهدة اتجاه التكليف المشكوك.

و من هنا كان بحث الأصول العملية بحثاً واسع النطاق في الفقه الإمامي، بينما هو محدود جداً في أصول فقه العامة.

و على العكس من ذلك بحث الظنون، فإنّه واسع النطاق في أصول فقه العامة، بينما هو في أصول فقه الإمامية محدود بحدود ما

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣

هو في معرض قيام الدليل على حجّيته عقلاً أو شرعاً، كخبر الثقة و حجّية الظهور و نحو ذلك.

ثم إن فكرة الأصل العملي لم تطرح بهذا الوضوح منذ البداية في كلمات علمائنا منذ فجر تاريخ الفقه الإمامي و تدوينه، بحيث تكون عبارة عن القواعد التي تجرى بلحاظ المرحلة الثانية في عملية الاستنباط، و التمايز بين مرحلتى الاستنباط، لم يكن معطى و عملاً واضحاً، لأنّه قد أدرجت فيه الأصول العملية ضمن دليل العقل، و قيل حينئذٍ، بأنّ المصادر التي يعتمد عليها الفقه الإمامي هي الكتاب و السنة و الإجماع و العقل، و قد أدرجت البراءة في دليل العقل، و ادّعى جماعة كالسيد المرتضى و ابن زهرة (فده) أنّ هذه الأدلة

كلها قطعية في المقام، وإجراء البراءة أيضاً هو قطعي ويتعامل معها كدليل في عرض سائر الأدلة.

و أجابوا على الاعتراض الذي كان يوجه إليهم من قبل فقه العامة بأن أصول فقه الإمامية لا تفي بكل الفقه، لأنهم لم يكونوا يبنون على حجية القياس والاستحسان، بينما أصول العامة تساعد على استنباط كل الفقه، لأنهم يبنون على حجية مثل هذه الظنون بأننا وإن كنا لا نفتح باب الظنون على مصراعيه ونعمل بها، إلا أننا نعمل بالأدلة القطعية المتمثلة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهذه كافية لاستنباط كل الفقه.

ومن هذا يتضح أن الفارق بين مرحلتى الاستنباط لم يكن واضحاً، ولهذا ساقوا الجواب بهذا النحو من السياق.

ثم إن دليل العقل الذي جعلوه أحد الأدلة الأربعة، توسع بعد ذلك البحث تحت عنوانه، وبرزت مسألة سموها (الاستصحاب)، وهو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤

أصل عملي بحسب فهمنا اليوم، بل يلاحظ من كلمات بعضهم أن البراءة ألحقت بالاستصحاب، باعتبار أن الحالة الأصلية للإنسان هي براءة الذمة، لذا أرجعوها إلى الاستصحاب حيث استصحابوا حالته الأصلية وسموا ذلك دليلاً عقلياً قطعياً، بينما لا قطعية فيها بوجه ولا تكشف عن الواقع لا وجدانياً ولا ظنياً، إذاً فلا بد وأن يكون مقصودهم من القطعية أنها قاعدة مفرغة للذمة، ومخرجة عن العهدة. فالأصول العملية بقيت تدرج في الأدلة العقلية وتصنف في الدليل العقلي.

وفي كلمات المحقق والشهيد الأول (قده) في الدروس وجملة من كلمات علمائنا صيغت البراءة صياغة تناسباً واستيحاء من هذه المنهجية، أرادوا أن يجعلوها دليلاً حسابياً قطعياً ليتطابق المدعى مع الواقع، فتراهم يقولون: التكليف بالمجهول غير معقول، لأنه تكليف بما لا يطاق، ويقولون: عدم الدليل على شيء، دليل على العدم، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) بلغوا الأحكام فيما لم يوجد فيه دليل، فعدم الدليل دليل على العدم، فقد جعلوا هذا صياغة البراءة.

ومن الواضح أن هذا كان لأجل أن يجعل في البراءة روح الدليل لإثبات الحكم الواقعي، وهو بعيد عن فكرة الأصل العملي الذي نعرفه اليوم.

ثم بعد ذلك، جرت المسامحة في العمل بالأمارات الظنية، و صار الاعتراف بالتدرج في أنه لا بد من التعويل عليها، وأن خبر الثقة أمانة ظنية، ولكن لا بد وأن يكون حجة، وكذلك الظواهر، وحينئذٍ انفتح باب الاعتراف في أن الأمارات التي بيد علماء الإمامية ليست قطعية في كثير من الحالات، غاية الأمر أنه ظن قام الدليل على

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥

حجيتها، وأما بعض الظنون كالقياس والاستحسان ونحوهما لم يقدّم دليل على حجيتها، فلا يعول عليها.

وفي هذه المرحلة انعكس هذا المطلب على الأصول العملية، فجرت محاولات لتصوير الأصول العملية باعتبارها أدلة ظنية، ولذلك اعتبر الاستصحاب حجة من باب الظن، بل اعتبرت أصالة البراءة حجة من باب الظن كما يفهم من كلمات صاحب المعالم (قده)، حتى إن هذا ترسب في كلمات بعض المتأخرين حسب ما ينقلها الشيخ الأنصاري (قده) في كتاب الرسائل، متعجباً ومستغرباً، وهذه كانت شائعة في دور صاحب المعالم والشيخ البهائي (قده).

ثم إن فكرة الأصول العملية التي نفهمها اليوم من أن هذه التوقعات من الاستصحاب والبراءة بلا موجب، فنحن لا نريد أن نكشف عن الحكم الواقعي بها حتى يقال: إنها قطعية أو ظنية، بل نريد بها تشخيص الوظيفة العملية، ومن هذه الناحية لا بد وأن يكون قطعياً، ولهذا لا يمكن حشرها في سياق الأدلة الأخرى التي يستدل بها في مقام إثبات الحكم اختمرت وبدأت قبل عصر الوحيد البهبهاني (قده)، ولعل آغا جمال (قده) هو الذي ابتدعها، إلا أنها تمت على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، وتوضحت بالمفهوم الذي نفهمه اليوم من صاحب الحاشية على المعالم، وصاحب الحدائق في كتابه الدرر النجفية حيث يذكر في درة من درره بحثاً في البراءة يستعرض فيه كلمات القائلين بالبراءة و يناقشها، وهذه الكلمات تعرض البراءة بروحية أنها دليل بالنحو الذي أشرنا إليه، ثم يقول: و

من هنا ذهب بعض متأخري المتأخرين إلى أن البراءة ليست دليلاً على نفى الحكم، بل هي دليل على نفى تكليفنا بالحكم، وهذا هو مفهومنا عن أصل البراءة، لأننا نقول: إن البراءة تثبت أنه لا كلفة من ناحية هذا الحكم، بل نحن مؤمنون من جهته، ولعلّ نظر صاحب الحدائق إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦

متأخري المتأخرين هو بعض أساتذة الوحيد البهبهاني، أو إلى الوحيد بالخصوص، لأنه كان معاصراً له.

وهذا هو أحد الأمور التي جعلتنا في كتابنا المعالم الجديدة نصنّف عصر الأصول إلى عصور ثلاثة، ونجعل عصر الوحيد البهبهاني بداية للعصر الثالث، لأنه على يديه ومدرسته توضح مفهوم الأصول العملية، إلا أنه بالنسبة إلى كتابة الأصول فإنها بقيت على حالها الأولى إلى أن جاء الشيخ الأنصاري (قده) فغيّر منهجها كتابتها.

وقد نقل الشيخ الأعظم (قده) عن الوحيد البهبهاني أنه سمى الأمارات بالأدلة الاجتهادية، وسمى الأصول العملية بالأدلة الفقاهتية وقال: بأن هذا يرجع إلى نكته مرتبطة بتعريف الاجتهاد وتعريف الفقه، حيث إن الاجتهاد عرّف بأنه الظن بالحكم الشرعي، والفقه عرّف بأنه علم بالحكم الشرعي، فقد حمل الاجتهاد على الحكم الواقعي، إذ لو حمل على الأعم من الواقعي، إذ لا كان المجتهد الإمامي قاطعاً دائماً، لأننا لا نجوز التعويل على الظن في مقام الاستنباط، وهذا غير تام.

فيتعين حملة على الواقعي فقط، ولهذا كل ما يكون موجباً للظن بالحكم الواقعي يسمّى بالدليل الاجتهادي، بينما في تعريف الفقه العلم بالحكم الشرعي هنا حملة على الأعم من الحكم الظاهري والواقعي، بل ينبغي أن يحمل على الأعم منهما ومن تعيين الوظيفة العقلية العملية وإن كانت عقلية، وإلا فإنه لا يمكن القطع في تمام الفقه بالحكم الشرعي، بل غاية ما يدعون أن النتيجة مطابقة للقواعد المقررة شرعاً، ومن هنا: حيث إن هذه الأصول العملية تؤدي إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧

الأعم سميت بالأدلة الفقاهتية، هذا مجمل تاريخ فكرة الأصل العملي.

### المقدمة الثانية: نبيّن فيها تحليل مفهوم الأصل العملي الشرعي وحقيقته ثبوتاً،

#### إشارة

وفرقه عن الدليل الاجتهادي من ناحية الجاعل والمشرع لهما، لا عن المدلول الأصولي لهذا المفهوم، إذ قد استعرضنا في المقدمة الأولى مراحل تطوره إلى أن استقرّ على ما نفهمه اليوم.

بينما في هذه المقدمة الثانية نبحت عن واقع هذا المفهوم وحقيقته، بينما في المقدمة الأولى كنّا نتكلم عن الأصل العملي بوصفه وظيفة بيد المجتهد في مقام تشخيص الوظيفة العملية في مقابل الدليل بوصفه مثبتاً للحكم الشرعي، يعني: كنّا هناك نتكلم من زاوية الفقيه، وهنا نتكلم عن جوهر الفرق بين الأصول والأمارات من زاوية الجاعل، وأنه كيف يجعل هذا أماراً، ويجعل ذلك أصلاً، وما هو الفرق الواقعي بين جعل الحجية في موارد الأمارات، وجعلها في موارد الأصول؟ فمثلاً: حجية خبر الواحد، تنشئ أمارية وتجعل لدينا أماراً، وكذلك حجية الشهرة، لكن وجوب الاحتياط في الشبهات، أو (رفع ما لا يعلمون) لا ينشئ أمارية ولا يجعل لدينا أماراً، بل ينشئ أصلاً عملياً، ويجعل بيدنا أصلاً عملياً.

وقد ذكرنا في بحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وفي جواب شبهة ابن قبة، أن الأحكام الظاهرية مطلقاً سواء سميت بالأمارة في دليل حجية خبر الواحد، أو بالأصل العملي كما في دليل (رفع ما لا يعلمون)، أن مرجعها روحاً إلى علاج تراحم بين الأحكام الواقعية في مقام الحفظ عند التردد والاشتباه، وهذا ما سمّيناه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨

بالتراحم الحفظي، و هو ليس من قبيل التراحم في عالم الامتثال كالتراحم بين (صلّ و أزل)، لأنه لا يوجد بين الأحكام الواقعية ليزاحم فيها في عالم الامتثال، لوضوح أنه لو كانت الأحكام الواقعية جميعها واصلةً إلينا لأمكن امتثالها جميعاً امتثالاً تفصيلاً بلا مثنوء، و مع الاشتباه يمكن الاحتياط و امتثالها امتثالاً إجمالياً، إلّا نادراً في موارد، من قبيل دوران الأمر بين المحذورين.

إذاً، هذا التراحم الحفظي إنّما هو في تراحم عالم حفظ الخطاب الواقعي نفسه، فإنّ الخطاب الواقعي بعد ابتلائه بعدم الوصول إلى المكلف، و تردد أمر الشبهة بين أن تكون داخله تحت الخطابات الإلزامية مثلاً، أو تحت الخطابات الترخيضية، و فرضنا أنّ هذه الأخيرة ناشئة من مصلحة و غرض في إطلاق العنان، يعنى: أنّها إباحة اقتضائية ناشئة من المقتضى للإلزام، لا من عدم المقتضى، حينئذٍ في مثل هذه الحالة يقع في نفس المولى تراحم بين التكاليف الإلزامية، و الخطابات الترخيضية بلحاظ هذه الشبهة، إذ لعلّ هذه الشبهة داخله في باب الإلزاميات، و لعلّها داخله في باب الترخيصات و الإباحات الواقعية، فحينئذٍ، التكاليف الإلزامية الواقعية تستدعي من المولى التحفظ عليها و على احتمال أن تكون الشبهة فيها، و ذلك بتوسعه دائرة الطلب و إيجاب الاحتياط.

كما أنّ الخطابات الترخيضية الواقعية التي هي تنشأ من إباحة اقتضائية، تقتضى توسعه دائرة إطلاق العنان لهذه الشبهة، لاحتمال من موارد اقتضت المصلحة فيها إطلاق العنان للمكلف، إذاً فهذا تراحم مربوط بالمولى لا بالعبد في مقام الامتثال، و هنا في حالة تحيّر المولى في أنه هل يوسع دائرة الإلزاميات فيلزم بالشبهات تحفظاً على أغراضه الإلزامية، أو أنه يوسع في دائرة إطلاق

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩

العنان؟ و في مقابل كل منها احتمال تفويت ما يكون مطلق العنان فيه كما في الأول، أو تفويت بعض الأحكام الإلزامية كما في الثاني فهنا يقع التراحم في نفس المولى بين أن يوسع الأول، أو الثاني.

و هذا التراحم الحفظي يتصوّر بين الخطابات الإلزامية و الترخيضية الاقتضائية، بينما لا يتصوّر ذلك في الامتثال، لأنه لا يكون إلّا بين الإلزاميين، إذ لا معنى لامتثال الإباحة.

و هنا في مقام التراحم الحفظي، المولى يعالج هذا التراحم بتقديم الأهم على المهم لا محالة. و هذه الأهمية، تارة تكون بلحاظ ذات المحتمل، و أخرى تكون بلحاظ نفس الاحتمال، فهنا سنخان من الأهمية في باب علاج التراحم الحفظي.

و توضيح ذلك هو أنّه هنا قسمان للأهمية:

القسم الأول: هو أنّ المولى يلتفت إلى ذات المحتمل و يقول: إنّ هذه شبهة تحريمية يحتمل فيها الحرمة، و يحتمل فيها الإباحة، و حينئذٍ يقارن بين اهتماماته بالمحرمات، و اهتماماته بالمباحات، فيرى أيهما أقوى ملاكاً، مفسدة الحرام، أو مصلحة إطلاق العنان في المباح فيقدمه؛ و على ضوء هذا سوف يعالج التراحم بخطاب ظاهري يحفظ الأهم، فمثلاً لو فرضنا أنّ مفسدة الحرام كانت أهم، فيحفظها بأيّ لسان شاء، بلسان (أخوك دينك فاحط لدينك) تارة، و أخرى بلسان (إنّي جعلت الاحتمال منجزاً) و نحو ذلك، و أصالة الاحتياط من هذا القبيل، فهي خطاب ظاهري عولج به التراحم بلحاظ ذات المحتمل، و قدّم جانب الالتزام على جانب الرخصة. و قد ينعكس المطلب، بأن يرى المولى أنّ مصالح التسهيل أهم من

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠

مفاسد التحريم، إذاً، فيجعل خطاباً ظاهرياً لحفظ مصالح التسهيل، و ذلك بتوسعه دائرة إطلاق العنان بأيّ لسان شاء، و من جملة هذه الألسنة، (أصالة البراءة، رفع ما لا يعلمون)، و (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه).

القسم الثاني: هو أنّ المولى يعالج التراحم بتشخيص الأهم من ناحية نفس الاحتمال، بأن يقول: إنّ هذه شبهة، قامت أمانة ظنية و هي خبر الثقة على تعيين الحكم فيها، سواء كان الثقة أخبر بالوجوب، أو بعدمه، أو بالحرمة أو الإباحة، و لعلّه يوجد حكم في هذه الشبهة



على خلاف ما أخبر به الثقة، فهنا: المولى يعمل الأهمية بلحاظ نفس الاحتمال، فيقدم مفاد خبر الثقة على مفاد غيره من الاحتمال الآخر، فلو فرضنا أن مفاد خبر الثقة كان الإباحة، فيقدمها على الحرمة، لا باعتبار أن ملاكات الإباحة أقوى، بل حتى لو فرض بخبر أنهما متساويان، بل باعتبار أوثق احتمال الإباحة، لكاشفة الإباحة بخبر الثقة، وهذا هو ملاك تشخيص الأهمية.

ومن مصاديق هذا العلاج في القسم الثاني، (صدق العادل) يعنى: رجح احتمال (صدق العادل) على احتمال كذبه، وهنا المولى له أن يعبر عن هذه الحقيقة بأى لسان شاء من الألسنة التي يفهمها العرف، من قبيل: (صدق العادل)، أو (اعمل بما يقول العادل)، أو (جعلت خير العادل علماً)، ونحو ذلك، فإن هذه كلها ألفاظ وأساليب في التعبير عن جوهر واحد، وحقيقة واحدة، وهي أن الشارع قد عالج التراحم الحفظى في الخطابات الواقعية بإعمال المرجح الاحتمالى.

و حينئذ نقول: إن جوهر الأصول العملية هو، تلك الخطابات التي عولج بها التراحم في القسم الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١

وجوهر الأمارات هو تلك الخطابات التي عولج بها التراحم من القسم الثاني.

فالبراءة والاحتياط من القسم الأول، بينما حجية خبر الواحد من القسم الثاني، وهذا هو جوهر الفرق بين الأصول والأمارات. نعم، من حيث الشكل وكيفية التعبير عن هذا الجوهر، فإنه يناسب عرفاً بع العائر للقسم الأول دون الثاني، مثل: (أخوك دينك فاحتط لدينك)، وبعضها يناسب الثاني دون الأول، مثل: (جعلت خير الواحد علماً).

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢

### الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات القوم

في كلمات المحققين تبين الفرق بين الأصول والأمارات بأعضاء أخرى، بحيث حوّل الفرق من كونه فرقاً ثبوتياً بحسب اللب والجوهر، إلى كونه فرقاً لسانياً وإثباتياً، وكان من سبب ذلك، اختلال اقتناص النتائج المترتبة على هذا الفرق كما سيتضح إن شاء الله تعالى، و سنبين في المقام ثلاثة أوجه للفرق مع مقارنتها.

الوجه الأول: وهذا هو الوجه المشهور، وقد وجدت أولياته في كلمات الشيخ الأنصارى (قده)، و وصل إلى نهاية التحديد على يد المحقق النائيني (قده).

وحاصله ربط الفرق بين الأمارات والأصول بسنخ المجمعول الإنشائي بحيث يقال: في باب الأمارات، المولى يجعل الأمانة علماً وطريقاً، وفي باب الأصول، لا يجعل العلمية ولا يتعبد بالطريقة، بل يجعل الجرى العملى على طبق الأصل العملى، إمّا بأن يحكم بوجود الجرى العملى، أو ينزل الأصل، أو مورده منزلة العلم بلحاظ مرتبة الجرى العملى، على اختلاف بين الأصل التنزيلي وغيره.

إذاً، فالفرق بين الأصل والأمانة يكون بحسب عالم الجعل لا بحسب لب المطلب و واقع القضية، فهنا: إن جعل المولى، الحجة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣

كاشفة كانت أمانة، وإن جعل الجرى العملى على طبقها كان أصلاً غير تنزيلي، وإن نزل مورد الأصل منزلة اليقين بلحاظ الجرى العملى كان أصلاً تنزلياً.

ومما ذكرناه في المقدمة الثانية في بيان الفرق بين الأمارات والأصول، اتضح أن لسان الإنشاء، و لسان الجعل لا يغيران من واقع المطلب شيئاً، فمثلاً: خبر الثقة معتبر على وجه الأمانية، سواء كان لسان جعله لسان تعبد بكونه علماً وطريقاً، أو كان لسانه التعبد بإيجاب الجرى على وفقه، فهذه ألسنة في مقام الجعل والإنشاء تعبر عن حقيقة واحدة، وقد يكون بعضها أنسب وأقرب وأطف، إلا أن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئاً، بل في الحقيقة إن المولى، إمّا أنه قد عالج التراحم بلحاظ تقديم الأهم احتمالاً فيكون ذلك أمانة،

و إما بلحاظ تقديم الأهم محتملاً فيكون ذاك أصلاً كما عرفت بأي لسان كان، فمثلاً: لو جاء التعبير في الأصل بلسان جعل الطريقة، كما في الاستصحاب على ما ذهب بعض طلاب مدرسة الميرزا (قده)، فإن ذلك لا يعنى أن الاستصحاب سوف يتحول جوهره من كونه أصلاً إلى كونه أماره.

إذاً، فهذا الوجه المشهور غير صحيح في بيان الفرق بين الأصل و الأماره.

و ذلك لأننا حينما نريد أن نضع مقياساً للفرق ما بينهما، فإننا بحسب الحقيقة نعالج هذا الفرق المركوز في الذهن من جهة آثاره و خواصه، و إلّا فعنوان الأماره، و عنوان الأصل لم يرد في دليل حتى نتكلم عن مفهوم كل منهما، و لكن قد بينا أن واقع الخطابات الظاهرية ينحل إلى نحوين بحسب الحقيقة و الواقع بقطع النظر عن الأسماء،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤

و الفرق العملي المركوز في الذهن هو، أن الأمارات مثبتاتها تكون حجة، و أما الأصول فإن مثبتاتها لا تكون حجة، فنحن عند ما نريد أن نحدد حقيقة الفرق بين الأمارات و الأصول يجب أن نشرح ذلك بنحو يفى بهذه الخاصية، و هي: كون مثبتات الأماره حجة، و كون مثبتات الأصول ليست بحجة، و من هنا: فإن الميرزا (قده) حينما فرق بينهما بلحاظ عالم الجعل و الإنشاء، أراد أن يستخرج هذه الخاصية، و لذلك قال: إن الأمارات مثبتاتها حجة، لأن المتعلق بها سعة و ضيقاً، كما يمكن التعبد به في خصوص دائرة المدلول المطابق، كذلك يمكن التعبد به في دائرة أوسع، فليس دليل الأمر التعبدى بحسب طبعه يقتضى شموله للوازمه، لأنه ليس كالعلم الوجداني، و حينئذ لا تكون مثبتات الأماره حجة، بل يكون حالها حال مثبتات الأصول، إن دل دليل من الخارج على حجيتها فهو، إلّا فلا.

إذاً، فالسيد صاحب هذا الإشكال التزم بالأصل الذي ذكره الميرزا (قده) من أن أمارية الأماره مرجعه إلى جعل الطريقة، و لكنّه أنكر عليه ترتب الخاصية، و لذلك قال: بأنه لا فرق بين الأصول و الأمارات من حيث مثبتاتها، و بهذا أبطل قد الفرق بين الأمارات و الأصول، و إنّما بقى الفرق مجرد اصطلاح أصولي تحت عنوان أصل، و عنوان أماره، مع أننا نفرّق بينهما استطرافاً إلى تلك الخاصية، لكي نعرف أن الحجية متى تكون مثبتاتها حجة، و متى لا تكون حجة، بعد أن كنا بذهننا الفطري نعرف أن الأماره مثبتاتها حجة، و الأصول مثبتاتها ليست بحجة، فإذا فسرنا الفرق بتفسير لم يكن كافياً للتوصل به إلى هذه الخاصية، كان الأخرى بنا أن المجعول فيها هو الطريقة و العلمية، يعنى: يجعل الأماره علماً و طريقاً إلى مدلولها، و من الواضح أن العلم بالملزوم يلزم منه العلم باللازم،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥

فمثلاً: علمك ببقاء زيد حياً، يلازمه نبات لحيته، أما في باب الأصول فالمجعول فيها ليس هو العلمية و الطريقة، بل هو الجرى العملي على طبق الاحتمال، و من الواضح أن هذا لا يلزم منه الجرى العملي على طبق مستلزمات هذا المحتمل، لأن الجرى العملي عمل خارجي للمكلف، إذا فالجرى العملي على طبق الملزوم هو غير الجرى العملي على طبق اللازم، فقد يحكم المولى بوجوب إباحة هذا دون ذاك، و من هنا كانت الأصول العملية غير حجة في مثبتاتها.

و قد استشكل السيد الخوئي (قده) على أستاذ الميرزا (قده) في بيان الخاصية التي ذكرها، بأن مجرد كون المجعول في باب الأمارات هو الطريقة و العلمية لا يقتضى ذلك، كون المثبتات بها حجة، لأن قولك: إن العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه، هذا الكلام، إنّما يصح في العلم الوجداني، لا يصح في العلم التعبدى، كما فيما نحن فيه، لأن العلم التعبدى يمتد بمقدار التعبد فنستكشف بطلان هذا التفسير، لا أن يقال: إن الخاصية غير ثابتة لأن مثبتات الأماره كمثبتات الأصول ليست بحجة.

و حل هذه المشكله، و تفسير الخاصية تفسيراً صحيحاً، لا يكون إلّا بالرجوع إلى التفسير الذي ذكرناه، و ذلك: لأننا قد فرضنا في الأماره أن دليل الحجية كان ناظراً إلى حجة تقديم الاحتمال الأهم، باعتبار أوائته و كاشفيتها، و حينئذ سوف تكون مثبتات هذه الأماره حجة على ما سوف يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند الكلام عن الأصل المثبت في بحث الاستصحاب، لأن كاشفية الاحتمال

نسبتها إلى المدلول المطابقى و الالتزامى على حدّ سواء، إذ لا يعقل أن تكون كاشفيته بلحاظ المدلول المطابقى، و لا تكون بلحاظ المدلول

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦

الالتزامى، لأنّ ذلك حينئذ يكون خلف الملازمة، لأنّ الكاشفيّة لم تكن بلحاظ خصوصية في المطلب، بل بلحاظ خصوصية في الكاشفيّة، بخلافه في الأصل، فإنّ مثبتاته لم تكن حجّة، لأنّ كاشفيته لم تكن بلحاظ خصوصية في الكاشفيّة، بل بلحاظ خصوصية في المطلب، و حينئذٍ، المطلب المحتمل في المدلول المطابقى قد يكون غيره في المدلول الالتزامى، اللهم إلا أن تكون هناك قرينة و عناية على ثبوت حجية مثبتات الأصل في بعض الموارد.

و بهذا يمكن أن يتصوّر نتائج كثيرة تترتب على الخلط بين عالم اللب و الواقع، و عالم اللسان و الإنشاء بالنسبة للفرق بين الأصل و الأمانة.

و قد ذكر الشيخ في رسائله: أنّ الاحتمال المساوى الشك لا يعقل جعل الأماوية له، لأنّ نسبه إلى كلا الطرفين على حد واحد، فكيف يعقل أن يجعل أمانة على أحدهما دون الآخر؟

و أشكل عليه: بأنّه لا يعقل جعل الاحتمال المساوى أمانة فيما لو كان المراد من الكاشفيّة، الكاشفيّة الحقيقيّة، و من العلم، العلم الوجدانى، و أمّا هنا فإنّ المراد بالعلم، العلم التعبدى، و من الكاشفيّة، الكاشفيّة الخياليّة، و عالم التعبد و الخيال واسع، و الاعتبار سهل المثوّن، فلا مانع من أن يجعل الأمانة لأحد الاحتمالين المتساويين تعبدًا.

و هذا الإشكال لا محيص عن وروده على مثل هذا اللسان الذى بين به الشيخ (قده) الفرق بين الأمارات و الأصول، لأنّ المولى يمكنه أن يجعل الوهم أمانة فضلًا عن الاحتمال المساوى، إذ لا استحالة في ذلك لو لا غرابته.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧

إلّا أننا لو التفتنا إلى أنّ الفرق بين الأمارات و الأصول على أساس اللب و الواقع، من حيث كون الأماوية هي علاج للتزاحم الحفظى بتقديم أقوى الاحتمالين و أهمهما، و معه يخرج الاحتمال عن المساواة، و يستحيل جعل الأمانة للاحتمال المساوى، إذ لو بقى احتمالًا مساويًا إذًا لما حصل علاج للتزاحم الحفظى، و الشيخ الأنصارى (قده) عند ما ذكر أنّه لا يعقل جعل الأماوية للاحتمال المساوى، فكأنّه ارتكازاً يعيش نفس الفرق الذى ذكرناه و إن لم يأت بمثل هذه الصياغة.

و قد اتضح من ذلك، أنّ هناك خاصيتين للأمارات فى مقابل الأصول، قد سلبتا على ضوء بيان الفرق بين الأمارات و الأصول، بعد أن حوّل بيان الامتياز من عالم اللب و الواقع إلى عالم الإنشاء و الصياغة.

أمّا الخاصية الأولى فهي: أنّ مثبتات الأمانة حجّة بخلاف مثبتات الأصل.

و أمّا الخاصية الثانية فهي: عدم إمكان جعل الشك أمانة و موضوعاً للتعبد الأماوى، بينما يعقل جعله أصلًا.

و هاتان الخاصيتان وضحنا تخريج بناء على طريقتنا من التمييز بين الأمارات و الأصول.

إلّا أنّه بناء على تفسير الميرزا (قده) من جعل الطريقيّة و الكاشفيّة فى الأمانة، و التعبد بالجرى العملى فى الأصل، فإنّ هذا مجرد فرق لسانى لا تثبت بمقتضاه الخاصيتان المتقدمتان على ما عرفت فى مناقشتنا له.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨

و هناك خلط ثالث أيضاً و هو أنّ خاصية مقام الإثبات سوف تنسب إلى مقام الثبوت.

و توضيحه هو: أنّه بعد أن بين فى كلماتهم الفرق بين الأمارات و الأصول بهذا البيان الذى عرفته، ادّعى أنّه من نتائجه حكومة الأمانة على الأصل، لأنّ الأصل أخذ فى موضوعه الشك و عدم العلم، و الأمانة جعلت علماً بحكم الشارع، إذًا، فيرتفع موضوع الأصل بها، فكأنّه جعل هذا من خصائص الأمانة، بينما فى الحقيقة، أنّ حكومة الأمارات على الأصول هذا شأن مقام الإثبات، لا شأن مقام الثبوت

و اللب و الجوهر، لأنَّ الحكومه معناها الجمع العرفي بين دليلين يجعل أحدهما مقدماً على الآخر بوجه من الوجوه، إمَّا بالورود، أو بالحكومه، فهنا إذا صحَّ و ثبت أن دليل حجيه الأماره يكون حاكماً على دليل الأصل بهذا البيان، فهذا ليس بسبب واقع أماريه الأماره، و أصليه الأصل، بل بسبب طرز اللسان، لأنَّ لسان جعل الحجيه، جعل الطريقيه و العلميه، و إمَّا لو بدّل بلسان آخر، كما لو كان بدلاً من أن يقال: (خبر العادل علم)، يقال: (يجب العمل بخبر العادل)، فهنا لا تبقى حكومه، مع أن جوهر الحكومه من ناحيه الحكم الظاهري غير مختلف، إذًا، فحاكميه دليل حجيه الأماره على دليل الأصل ليس باعتبار جوهر الأماره، و جوهر الأصل، و إمَّا هو باعتبار طرز لسان مخصوص في الأماره أو في الأصل، و إمَّا لو تغيّر هذا الطرز من اللسان لزال الحكومه، و لهذا فإنَّ جوهر الأماره باقٍ على أماريته، و جوهر الأصل باقٍ على أصليته، و لو قال الشارع: (كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وجداناً)، فحينئذٍ أيضاً ترتفع حكومه الأماره، لأنَّ الأماره ليست علماً وجدانياً بل هي علم تعبدى.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩

و بناء عليه: فأصليه الأصل، و أماريه الأماره غير متقومه بقوانين الجمع العرفي بين الدليلين بما هما دليلان في مقام الإثبات. الوجه الثاني: و هذا الوجه أيضاً ناظر إلى عالم الإنشاء و الجعل كالوجه الأول، و ذلك بأن يقال: إنَّ الشك يؤخذ موضوعاً في الأصل العملي عند جعل الشارع له، و لكنّه لا يؤخذ في موضوع حجيه الأماره عند جعل حجيه الأماره. و هذا الفرق صحيح، و ذلك لأنه مضافاً إلى أنه لا يفي بتفسير خواص الأماره المفروضه سابقاً في مقابل الأصل، فإنه غير معقول في نفسه، لأنَّ عدم أخذ الشك في موضوع حجيه الأماره يستلزم الإطلاق، لأنَّ عدم التقييد مع إمكان السريان يساوق مع الإطلاق لا محاله، و إذا كان قد وقع الإشكال أحياناً في عدم مساوقه عدم التقييد للإطلاق، فإنَّما كان ذلك في المورد غير القابل للتقييد، لا في المورد القابل، كما في ما نحن فيه، فإنَّ هذا لم يقع فيه إشكال مساوقه عدم التقييد للسريان و الإطلاق، و حينئذٍ يكون معنى عدم تقييد الأماره بالشك، كون حجيتها مجعوله على نحو الإطلاق، بحيث تشمل حتى العالم، و مثل هذا الشمول غير معقول، إذًا لا بد من الالتزام بالتقييد، و من هنا اضطر بعضهم إلى التعبير بالموردية، فقليل: إنَّ الشك أخذ موضوعاً في الأصل، و أخذ مورداً في حجيه الأماره.

إلّا أن هذا الكلام لا محصل له، لأننا نفهم من أخذ الشك مورداً في حجيه الأماره إمَّا فرض وجوده، فإن كان فرض وجوده، فهذا هو التقييد، سمى (بالموضوع، أو بالمورد)، و إن كان لم يفرض وجوده، فهذا معناه عدم التقييد المساق للإطلاق، و قد عرفت عدم معقوليته، إذًا، فافتراض جعل حكم ظاهري غير مقيد بالشك غير

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠

معقول، مضافاً إلى ما أشرنا إليه، من أن هذا الوجه لا يفي بنكته الفرق بين الأصل و الأماره، إذ لو أن الشارع جعل حجيه خبر العادل، و أخذ في موضوعها الشك، فهل تصير يا ترى أصلاً عملياً لمجرد ذلك؟ فمثل هذا أيضاً غير معقول إزاء ما يترتب عليه، إذًا فهذا الوجه غير صحيح.

الوجه الثالث: هو تحويل الفرق بين الأماره و الأصل من مقام الإنشاء و الجعل إلى مقام الإثبات و الدلاله، و هذا أكثر بعداً عن روح الواقع من الوجهين السابقين.

و حاصله: بأن يقال: إنَّ الدليل إن أخذ في موضوعه الشك كما في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك)، فهذا يكون أصلاً عملياً، و إن لم يؤخذ في موضوعه الشك، فهذا يكون أماره، من قبيل مفهوم: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) ... فإنه لم يؤخذ في موضوعه الشك.

و هذا الوجه يشبه الوجه الثاني من حيث أخذ الشك في موضوع الأصل، و عدم أخذه في موضوع الأماره، و لكن يخالفه في أن هذا الوجه ناظر إلى أخذ الشك و عدم أخذه في مقام البيان و في لسان الدليل، بينما في الوجه الثاني كان أخذه و عدم أخذه في عالم الإنشاء و الجعل.

و نحن كُنّا نستشكل على الوجه الثاني: بأنه لو لم يؤخذ الشك في موضوع الأمانة في عالم الجعل و الإنشاء للزم منه جعل حجية الأمانة مطلقاً، بحيث تشمل (العالم) مع أن ثبوت ذلك بالنسبة إلى العالم أمر غير معقول.

فهذا الإشكال لا يرد على هذا الوجه، لأن المقصود من عدم أخذ الشك في موضوع الأمانة، يعنى: عدم أخذه في لسان الدليل، بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١

لا في واقع الجعل و الإنشاء، كأن يقول: (صدق العادل)، بينما دليل الاستصحاب يقول: (إن كنت على يقين فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، و إن كان بحسب عالم الجعل قد أخذ الشك في موضوع كل من الأصل و الأمانة.

و هذا الوجه غير صحيح، لأنه من الواضح أنه صرف للنظر من عالم اللب و الواقع إلى عالم القشر و التعبير، إذ هذا مجرد اختلاف في نوع اللسان و نحو اللفظ الوارد في لسان الدليل، و مثل هذا لا يغير من واقع كون أن هذا أمانة، و كون أن ذاك أصل، فمثلاً: لو فرضنا أن دليل حجية خبر العادل استفيد من آية: (فَشَيْئُلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، فقد أخذ في موضوع هذه الحجية عدم العلم، كما أخذ في موضوع أصالة البراءة عدم العلم في قول (صلى الله عليه و آله و سلم): (و رفع ما لا- تعلمون) فهل يمكن أن يقال: إن خبر العادل المستفاد من مثل آية الذكر يكون أصلاً، لأنه أخذ في موضوعه عدم العلم، بينما خبر العادل الذي يستفاد من آية النبأ: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)، يكون أمانة، لأنه لم يؤخذ في موضوعه عدم العلم؟ فإن مثل هذا لا- يقول به أصولي، إذاً، اختلاف المدرك، و تغاير التعبير لا دخل له في أمارية الأمانة، و أصليته الأصل.

إذاً، فهذا الوجه عاجز عن تفسير خاصية كل من الأمانة و الأصل من حيث آثارهما كما عرفت.

نعم، هذا الوجه، من أن الشك لم يؤخذ في دليل الأمانة إثباتاً، بينما أخذ في دليل الاستصحاب، قد يعالج مشكلة تبلى بها مدرسة الميرزا (قده) في مقام توجيهه، أنه كيف يكون دليل الأمانة حاكماً على دليل الاستصحاب، مع أن بعضهم ذهب إلى أن المجعول في دليل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢

الاستصحاب هو الطريقة كالمجعول في باب الأمانة، و حينئذٍ، لما ذا يكون دليل الأمانة حاكماً على دليل الاستصحاب، و لم يكن دليل الاستصحاب حاكماً على دليل الأمانة، مع أن كلا منهما كان المجعول فيه هو الطريقة، و كل منهما صالح لأن يرفع الشك من موضوع الآخر؟

حينئذٍ، هنا يمكن إبراز هذا الوجه بأن يقال: إن دليل حجية الاستصحاب أخذ في موضوعه الشك بحسب مقام الإثبات و عدم العلم، فيكون دليل حجية الأمانة باعتباره يجعل الأمانة علماً رافعاً لموضوع دليل الاستصحاب و لا عكس، لأن دليل (صدق العادل) لم يؤخذ في موضوعه الشك إثباتاً، فلا يكون دليل الأصل رافعاً لموضوع دليل الأمانة.

نعم، العقل يحكم لا- محالة، بأن دليل الأمانة لا يبقى على إطلاقه، بل لا بدّ من رفع اليد عنه في حالات وجود العلم الوجداني، و الأصل ليس علماً وجدانياً، كما سيأتى التعرّض لهذا البحث و مناقشته في محله إن شاء الله. هذا تمام الكلام في تفسير و تحليل الفرق بين الأمانات و الأصول العملية المجعولة شرعاً.

### المقدمة الثالثة: في التمييز بين الأصول العملية العقلية و بين مجموع الشرعيات من أصول عملية و أمانات.

فقد لاحظنا فيما سبق أن الأصول العملية الشرعية خطابات يصدرها الشارع في مقام علاج التزاحم بين أغراضه الواقعية في مقام الحفظ، و ذلك بأن يتحفظ بخطاب ظاهري عند الخلط و الاشتباه، و من هنا كان الأصل العملي إعمالاً تشريعياً من قبل المولى.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣

و أما الأصول العملية العقلية، كقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، أو (أصالة الاحتياط)، فهذه الأصول العملية العقلية ليس مرجعها إلى ذلك، لأنّ العقل ليس مشرعاً، وليس له إعمال المولوية كما هو واضح، إذ ميدان التراحم بين الأغراض الواقعية في مقام الحفظ شأن المولى، وليس شأن العبد و عقله، نعم، العبد ليس له إلّا تشخيص ما يقتضيه رسم العبودية في مقام الامتثال و ما يستوجبه حق الطاعة. إذاً فالأصول العملية العقلية أجنبية عن علاج باب التراحم الحفظي، و إنّما هي ناظرة إلى إدراك صدور حق الطاعة للمولى على العبد، فحينما يكون الأصل العملي العقلي متكفلاً لإطلاق العنان من قبيل قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، فهذا ليس معناه ترجيح غرض على غرض، بل معناه أنّ العقل يرى أنّ المولى ليس له حق الطاعة في التكليف التي لم يتم عليها البيان، و مع عدم الحق يقبح حينئذٍ العقاب عليه.

كما أنّ مرجع أصالة الاحتياط في مورد حكم العقل بمنجزية الاحتمال، إلى أنّ المولى له حق الطاعة على العبد بهذا النحو من الوصول الاحتمالي، كالكشك قبل الفحص، فترك الفحص حينئذٍ يكون موجباً للإدانة. إذاً، فالأصول العملية العقلية مرجعها إلى مرحلة متأخرة عن المرحلة التي تعالجها الأصول العملية الشرعية، لأنها ناظرة محضاً إلى عالم الامتثال، و بصدد تشخيص مقدار حق الطاعة و ثبوته أو نفيه، و بهذا كانت الأصول العملية الشرعية فضلاً عن الأمارات مقدمة و واردة على الأصول العملية العقلية، لأنّ الأصول العملية الشرعية بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤

تعتبر من متطلبات المولى، و تحدد كيفية الإلزام من قبله، و هذا روح الفرق بين الأصول العملية العقلية، و الأصول العملية الشرعية.

### المقدمة الرابعة: في بيان الفرق بين قسمي الأصول العملية الشرعية،

أى بين الأصول العملية الساذجة، و بين غير الساذجة، أى التنزلية. أو قل: إنّهم قسموا الأصول العملية الشرعية إلى أصول غير محرزة و غير تنزلية، و أصول محرزة تنزلية. و قد مثلوا للأول منها بأصالة الطهارة و البراءة. و مثلوا للثاني، بالاستصحاب أو بقاعدة الفراغ و نحو ذلك، و حينئذٍ يكون البحث في هذه المقدمة حول ميزان الفرق بين هذين القسمين. و قد تبني الميرزا (قده) إكمالاً لتصوره و جرياً على مسلكه في حقيقة الفرق بين الأمارات و الأصول على أساس مقام الإنشاء و عالم الجعل، و هنا أيضاً فُرق بلحاظ عالم الجعل و سنخ المجعول الإنشائي. و خلاصة ما ذكره هو: أنّ اليقين له أربع حيثيات: الحثية الأولى: هي حيثية الاستقرار و الثبات، في مقابل التذبذب و عدم الثبات. الحثية الثانية: هي حيثية الكاشفية و الحكاية. الحثية الثالثة: هي حيثية البناء و الجرى العملي على طبقه. الحثية الرابعة: هي حيثية التنجيز و التعذير. أمّا الحثية الأولى من هذه حيثيات، فهي مخصوصة باليقين بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥

الوجداني، و لا يمكن تعميمها إلى التعبدى، لأنها من الخصوصيات التكوينية، فلا تنتج تعبداً و جعلاً. و أمّا الثانية، فهي من شئون تنزيل الأمانة منزلة العلم، إذ قد عرفت فيما سبق أنّها مجعولة في الأمارات، لأنها نزلت منزلة العلم في الطريقة و الكاشفية.

و أما الثالثة، فهي من شؤون الاستصحاب و الأصول التنزيلية جعلاً.

و أما الرابعة، فهي من شؤون الأصول العملية غير التنزيلية، و لكن لا ابتداء، لأنه غير معقول عند الميرزا (قده) كما تقدم، و إنما بتوسط حكم شرعى ظاهرى فيها يستتبع التنجيز و التعذير دون العقليين ابتداء، لأنه لا يمكن جعلهما ابتداء عند الميرزا كما عرفت مسلكه فى بحث القطع.

و التحقيق فى المقام، هو أن يقال: إن هذا التقسيم للأصول العملية الشرعية إلى قسمين، تارة ينظر به إلى مقام الثبوت، كما كنا ننظر إلى مقام الثبوت فى التقسيم إلى الأمارات و الأصول، حيث ذكرنا سابقاً أن الفرق بينهما ليس بلحاظ ما هو المجعول لساناً، و إنما هو بلحاظ ما هو المجعول لباً و روحاً، فهذا كان يتم هناك بمعالجة التراحم بتقديم الأهم فى مقام الحفظ، سواء كان بلحاظ الأهم احتمالاً، فيكون أماره، أو الأهم محتملاً، فيكون أصلاً، إلا أنه يمكن أن يكون الترجيح بلحاظ مجموع الأمرين، الأهم احتمالاً و محتملاً، فمثلاً: فى قاعدة الفراغ، ما احتملت فيه الصحة و البطلان، فابنى على الصحة، فهنا كلا الأمرين ملحوظ، أما كون قوة الاحتمال ملحوظة، فباعتبار أن الشارع جعل الفراغ من العمل أماره على سلامه

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦

ذلك العمل، لأنه قال: (إنك حين العمل أذكر منك حين الشك)، و لهذا لم يجر قاعدة الصحة فيما لو شك فى أثناء العمل، و فى نفس الوقت نوعيه المحتمل ملحوظة، إذ من الواضح أن كل احتمال قوى يؤخذ بهذا المعنى، إذ لو علم المكلف أنه حين العمل كان غافلاً، فلا تجرى قاعدة الفراغ، و هذا بخلاف أصالة الطهارة، و البراءة، فإنه لا أثر لقوة الاحتمال إن وجد أو لم يوجد، و لذلك كان أصلاً عملياً غير محرز، بخلاف ما لو كان الملحوظ فيه كلا الأمرين، فإنه يكون أصلاً عملياً تنزيلياً.

فهذه التفرقة ترجع إلى عالم الروح و الجوهر بقطع النظر عن الصياغة الإنشائية.

و تارة أخرى ينظر فى مقام تقسيم الأصول العملية إلى قسمين، ينظر إلى مقام الإثبات، فحينئذ نقول:

إن الأصل العملى غير المحرز هو، ما يتكفل بلسان من ألسنة الإنشاء التعذير و التنجيز من دون عناية تنزيل، أو يفرض عناية تنزيلية. و العناية التنزيلية لها وجهان:

الوجه الأول: هو أن يكون تنزيلاً للمؤدى منزله الواقع.

الوجه الثانى: هو أن يكون تنزيلاً للاحتمال منزله اليقين.

و أما الأصل العملى التنزيلي فله وجهان على ما عرفت، بخلاف الأصل العملى غير التنزيلي.

فمثلاً: أصالة الحل، تارة يقتصر الشارع على إنشاء حليته ظاهريه، و إنشاء جعل إطلاق عنان ظاهرى من دون أن يتعبدنا بالإباحة

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧

الواقعية، و الحلية الواقعية، كما فى قوله: (الناس فى سعة ما لم يعلموا)، بناء على وجود رواية من هذا القبيل، فإن مفاد هذا الكلام إنشاء السعة خارجاً و ظاهراً، من دون استبطان ذلك تعبداً بالإباحة الواقعية، فهذا أصل عملى بحت و صرف، و ليس بتنزيلي.

و تارة أخرى يجعل أصالة الإباحة، و لكن بلسان التعبد بالحلية الواقعية، و ذلك بأن يقول: (أ تعبدك بأن كل شىء لا تعرف حرمة فهو حلال واقعاً)، فيكون مفاد أصالة الحل التعبد بالحلية الواقعية لا جعل الحلية الواقعية، فإن هذا خلف بوجه من الوجوه، و هذه عناية إضافية يعتبر الأصل بلحاظها أصلاً تنزيلياً، لاشتماله على تنزيل مؤداه منزله الواقع، أو أنه أصل محرز كأنه أثبت لنا الواقع بتلك العناية التنزيلية.

و قد يتبادر إلى الذهن فيقال: إن هذا الاختلاف لا أثر عملى له، لأن المقصود من الأصل العملى، (أصالة الإباحة) مثلاً، المعذرية و إطلاق العنان، و المعذرية تترتب على كل من اللسانين بلا فرق فيما بينهما، سواء قال: (الناس فى سعة ما لم يعلموا)، أو قال: (كل شىء لا تعلم حرمة فهو حلال)، فأى فرق أو أثر للفرق بين هذين اللسانين؟

و يجاب: بأنه قد يقع آثار للفرق ما بين هذين اللسانين في الفقه، و ذلك لأن الأصل الذى بذلت فيه هذه العناية، و إن كان يشاركه غيره في هذه العناية، و لكن تمييز هذا عن غيره، فى أنه يمكن أن نتعبد و نثبت به آثار الإباحة الواقعية الأخرى فيما لو فرض أنها كانت موضوعاً لأثر شرعى، حينئذٍ بالأصل التنزيلي يمكن أن نثبت ذلك الأثر الشرعى، بينما بأصل الإباحة غير التنزيلي لا يمكن أن نثبت ذلك الأثر الشرعى الذى جعل على أصل الإباحة غير التنزيلي.

و نوضح ذلك بمثال من الأمثلة و هو: أنه دلّ الدليل فى الفقه

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨

على أن ما لا يؤكل لحمه فمدفوعه كبوله مثلاً، نجس لأنه قد ورد: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، فهنا أخذت حرمة أكل لحم الحيوان موضوعاً لحكم شرعى، و هو نجاسة المدفوع، و بالمقابل أخذت حلية لحم الحيوان موضوعاً لطهارة المدفوع، و هذه الحلية فيها ثلاثة احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أن تكون هذه الحلية معرّفة و مشيرة إلى الأصناف الواقعية التى حكم الشارع بحليتها، بمعنى أنها مشيرة إلى الغنم مثلاً بما هو غنم، و إلى البقر بما هو بقر، و هكذا، و هذه الحلية بما هى حلية ليست موضوعاً للحكم، و إنما هى مجرد مشير و معبر عن العناوين التكوينية للحيوانات التى حكم الله تعالى بحليتها، (كالبقر، و الغنم، و الإبل و هكذا)، فكأنه يقال: الغنم مدفوعه طاهر.

الاحتمال الثانى: هو أن تكون الحلية مأخوذة على نحو الموضوعية بما هى حلية، يعنى: أن الحكم بطهارة المدفوع مترتب شرعاً على حكم شرعى بحلية لحكمه، فكأن هذا الحكم وقع موضوعاً لذلك الحكم، و يراد بالحلية التى وقعت موضوعاً للطهارة الإباحة الواقعية و الحلية الواقعية.

الاحتمال الثالث: هو أن تكون الحلية أخذت على وجه الموضوعية، و لكن أريد بها جامع إنشاء الحلية الأعم من الحلية الواقعية و الظاهرية، فكل ما يكون الإنسان مطلق العنان اتجاهاً، فبوله و مدفوعه طاهر، سواء كان بجعل واقعى أو بجعل ظاهرى. و هذه الاحتمالات الثلاثة هى ما يتبادر فى بادئ الأمر، إلا أنه بعد التمحيص يبطل بعضها.

و حينئذٍ إن استظهرنا الاحتمال الثالث فلا تظهر ثمره بين الأصل

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩

التنزيلي لأصالة الإباحة، و الأصل غير التنزيلي لها، إذ على كلا التقديرين يترتب عليه طهارة المدفوع، لأن طهارة المدفوع، موضوعه الواقعى هو: جامع الإباحة الأعم من الإباحة الواقعية و الظاهرية، لأن الظاهرية متحققه على كل حال بأصالة الإباحة، سواء كانت تنزيلية فيكون دليل أصالة الإباحة وارداً على دليل طهارة المدفوع، يعنى: أنه يحقق مصداقاً حقيقياً بالتعبد لموضوع دليل طهارة المدفوع، لأن الحلية الظاهرية موجودة على أى حال.

كما أنه لو بنينا على الاحتمال الأول، فأيضاً لا تظهر ثمره بين الأصلين، لأنه على كلا الوجهين، بأصالة الإباحة لا يتنقح موضوع للحكم بالطهارة، لأن موضوع الحكم بالطهارة بناء على الاحتمال الأول هو عناوين (البقر و الغنم إلخ)، لا الحلية بما هى حلية، و بأصالة الإباحة حتى لو كانت تنزيلية لا يمكن أن نثبت بقريه أو غنمية مشكوك البقريه و الغنمية.

و أما لو بنينا على الاحتمال الثانى، فحينئذٍ تظهر الثمرة، فإنه إذا كان الأصل غير تنزيلي فأصالة الإباحة التى نجريها فى لحم الحيوان لا تفيد فى نفسها فى إثبات طهارة المدفوع، بل نحتاج إلى أصل آخر من قبيل أصالة الطهارة، و ذلك لأن طهارة المدفوع موضوعها الإباحة الواقعية، و هى غير ثابتة لا وجداناً، لأننا شاكون، و لا تنزيباً، لأن المفروض أن لسان أصالة الإباحة خالٍ من التنزيل.

و أما إذا كان الأصل تنزيباً، فحينئذٍ يترتب عليه طهارة المدفوع، لأن موضوع الطهارة يكون ثابتاً فى المقام بركه هذا التنزيل.

ثم إن هذا التنزيل يكون بأحد نحوين فى هذه المسألة:

النحو الأول: هو أن يكون المقصود منه التعبد بثبوت الحلية



بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠

الواقعية، (بأن يكون لسانها لسان التعبد بالحلية الواقعية)، فحينئذ يكون هذا الأصل التنزيلي محرراً لطهارة المدفوع ظاهراً لا واقعاً، لأن طهارة المدفوع تابعة واقعاً لإباحة اللحم واقعاً، غاية الأمر بأصالة الحل عبدنا الشارع بثبوت هذه الإباحة الواقعية ظاهراً، فما دام الحال غير مكشوف نرتب آثار الحلية وإن كان لعله حرام في الواقع، و مدفوعه نجس، و أما لو تبين الحال و كان مخالفاً للواقع فترفع اليد عنه، لأن هذه الأصالة حاكمية ظاهرية.

النحو الثاني: هو أن يكون لسان التنزيل، تنزيل الإباحة الظاهرية منزلة الإباحة الواقعية، بأن يقول: (أنشأ لك إباحة ظاهرية، و أنزل هذه الإباحة منزلة الإباحة الواقعية)، و هذا التنزيل يكون تنزيلاً واقعياً، و معناه: أنه يوسع دليل طهارة المدفوع، و تكون حاكمية أصالة الإباحة على دليل طهارة المدفوع حاكمية واقعية ليس لها كشف الخلاف.

و على أساس الفرق بين هذين النحويين من الحكومة فزق صاحب الكفاية (قده) في بحث الإجزاء بين الحكم الظاهري الأمانة، و الحكم الظاهري الأصل كأصالة الإباحة حيث قال: إن العمل على طبق الأمانة إذا كانت مخالفة للواقع لا يجزى، و لكن العمل على طبق الأصول من قبيل أصالة الطهارة إذا كان مخالفاً للواقع يجزى بناء على دعوى: أن التنزيل المستفاد من دليل حجية الأمانة كان باللسان الأول، - يعني: بلسان التعبد و التنزيل المستفاد من دليل الأصل هو اللسان الثاني؛ أي تنزيل غير الموضوع الواقعي منزلة الموضوع الواقعي، فحكم في الأخير بالإجزاء، لكونه من الحكومة الواقعية، بخلاف الإمارات.

و من الواضح أن عناية اللسان الثاني، أي عناية التنزيل أشد من

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١

عناية اللسان الأول، لأنها تحتاج إلى عناية إضافية في دليل الأصل، لأن مرجع هذه العناية إلى حليتين جعليتين:

الحلية الأولى: هي جعل الحكم الظاهري.

الحلية الثانية: هي عملية تنزيل الإباحة الظاهرية منزلة الإباحة الواقعية.

و هذان الأمران طوليان، أحدهما يحقق موضوع الآخر، بينما اللسان الأول ليس فيه هذا التعقيد المركب، لأنه يعبدنا بالإباحة الواقعية، لا أنه يجعل لنا إباحة ظاهرية ثم ينزلها منزلة الإباحة الواقعية و لذلك فإن منصرف الدليل فيما كان المتفاهم منه التنزيل هو: اللسان الأول.

و لا- شك أن الاحتمال الثالث ساقط جزماً، و لا يبعد استظهار الاحتمال الأول من الاحتمالين الباقيين، كما حققه في الفقه في بحوث العروة الوثقى، و هذا الذي ذكرناه كان بناء على تنزيل المؤدى (أي الاحتمال) منزلة الواقع.

و أما بناء على تنزيل المؤدى الاحتمال منزلة اليقين، بأن نقيم الأصل، أو أحد أركانه، مقام العلم و اليقين، إمّا في الحكاية و الكاشفية، و لا يكون بذلك أمانة بناء على ما ذكرناه في الفرق بين الإمارات و الأصول، من أنه فرق جوهرى بلحاظ قوة المحتمل، أو الاحتمال، و أنه ليس الفارق في عالم الإنشاء و الصياغة، أو بإقامته مقامه بلحاظ الجرى العملى على ما ذكره الميرزا (قده).

و كيفما كان، إذا بذلت هذه العناية، كان اللسان تنزيلاً، و قد يسمّى بالأصل المحرز.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢

و المصداق الذي وقع البحث حول هذه العناية فيه هو: الاستصحاب، (لا تنقض [١]) اليقين بالشك)، بناء على أنه يستظهر من دليل الاستصحاب، التعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة، و أنه غير منقوض بالشك، و لهذا: فإن من سلك مسلك الميرزا (قده) في الفرق بين الإمارات و الأصول بأن الإمارات أخذت على نحو الحكاية و الكاشفية، و الأصول أخذت بلحاظ البناء و الجرى العملى خارجاً سمي الاستصحاب أمانة، لأنه قال: بأن الملحوظ في الاستصحاب الحكاية و الكاشفية، و إن كان نفس الميرزا (قده) لا يرى ذلك، بل يرى أن المأخوذ فيه هو البناء و الجرى العملى خارجاً، و قد عرفت سابقاً أن أمانة الأمانة ليست بهذه الخصوصيات، أي بأن يكون لها

الحكاية و الكاشفية.

و أما لو كان التنزيل بلحاظ العناية الثانية، أى بإعطاء صفة اليقين للأصل، أو لأحد أركانه، و أثر هذه العناية هو: أنه لو قيل بقيام اليقين التبعدي مقام القطع الموضوعى، فحينئذٍ بإعطاء صفة القطع و اليقين لمفاد الأصل، سوف يترتب عليه آثار القطع الموضوعى، و هذه الفائدة الكلية يمكن أن نبحث تطبيقين لها:

التطبيق الأول: هو أنه بناء على ذلك تتقدم الأصول التنزيلية على غير التنزيلية و تكون حاكمة عليها، فمثلاً: أصالة الإباحة أو البراءة ليست أصلاً تنزلياً و لم يعط صفة اليقين، و أما لو قيل: بأن الاستصحاب بذلت فيه عناية و أعطى مورده صفة اليقين، بحيث تعيدنا الشارع ببقاء اليقين فى حالة الشك، فسوف يكون الاستصحاب مقدماً

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣

و حاكماً على أصالة البراءة، أو الإباحة سواء كان دليلهما تنزلياً بلحاظ العناية الأولى أو لم يكن، لأنه حتى مع إعمال العناية الأولى فى أصالة الإباحة أو البراءة، فإن هذا الأصل مع ذلك لا يكون حاكماً و رافعاً لموضوع الاستصحاب، لأنه لا يرفع الشك و لا يحقق اليقين بالانتقاص الذى جعل غاية لجريان الاستصحاب: (لا تنقض اليقين بالشك و لكن انقضه بيقين مثله).

و هذا التطبيق صحيح بناء على تمامية مبناه، بناء على الفراغ عن أن الحكومة حتى فى صورة اليقين التبعدي بثبوت مقام القطع الموضوعى.

التطبيق الثانى: هو أنه قد يتخيل أن الأصل إذا كانت تنزلياً بالعناية الثانية لا- يكون دليل الأمانة حاكماً عليه، و ذلك لأن الأمانة، امتيازها الذى جعل لها الحاكمية على الأصل، أنها علم تبعدي يرتفع به موضوع دليل الأصل، فإذا فرضنا أن الأصل أصبح علماً تبعداً، فيرفع بذلك موضوع الأمانة، فحينئذٍ لا ميزة لدليل الأمانة على دليل الأصل، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر، و لعل هذا هو الذى دفع الميرزا (قده) إلى التمييز بين اليقين التبعدي المجعول فى باب الأمانة، و المجعول فى باب الأصول التنزيلية، فقال: (ما كان فى باب الأمانة، و المجعول فى باب الأصول التنزيلية، فقال: (ما كان فى باب الأمانة، فإن مجعول بلحاظ الكاشفية و الطريقية، بخلافه فى باب الأصل، فإنه مجعول بلحاظ البناء و الجرى العملى).

و هذه التفرقة تظهر ثمرتها هنا، لأنها تستوجب تقديم الأمانة على الأصل التنزلي و لا عكس، لأن الأمانة جعل فيها اليقين بلحاظ الكاشفية و الطريقية بخلافه فى الأصل، إذاً، فيرتفع بالأمانة موضوع الأصل تبعداً، و لا يرتفع موضوع الأمانة بالأصل، و بمثل هذا التمييز يمكن أن ندفع هذا الإشكال.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤

و لكن بناء على هذا التصور تبطل حاكمية الأصل التنزلي على الأصل غير التنزلي الذى كان هو التطبيق الأول، لأنه بناء على هذا، فالحاكمية تكون بلحاظ الكاشفية و الطريقية، و قد فرضنا أنه بناء على مبنى الميرزا، أن الأصل مجعول لا- على نحو الكاشفية و الطريقية.

إلما أن ما ذكره الميرزا (قده) من أن المجعول فى الأصول التنزيلية هو اليقين بلحاظ البناء و الجرى العملى، خلاف ظاهر أخذ العلم غاية فى أصالة الحل مثلاً، حيث قال: (

كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه

)، فظاهر الدليل أن الغاية هى العلم بالحرمة بلحاظ كاشفيته و طريقيته، لا بلحاظ مجرد البناء و الجرى العملى الخارجى، إذ لو لم يكن الأصل التنزلي كذلك لم يكن مغنياً و مقدماً على الأصل غير التنزلي.

و من هنا وجد اتجاه آخر فى مدرسة الميرزا (قده) تقول: بأن المجعول فى الأصول التنزيلية اليقين بتمام المعنى بلحاظ الكاشفية و

الطريقة، و بهذا تتم حاكمية الأصل التنزيلي على غير التنزيلي.

و أما مشكلة حاكمية الأمانة على الأصل فقد تمت عندهم ببناء آخر، حاصله هو:

إنّ المجعول في كل من الأمانة و الأصل شيء واحد حتى إنهم سمّوا الأصل التنجيزي أمانة، و مع هذا فإنّ الأصل التنزيلي لا يرفع موضوع الأمانة، لأنّ دليل الأصل أخذ في موضوعه الشك إبتاءً عنوان الشك، فمثلاً: دليل الاستصحاب الذي هو صحيحة زرارة: (إذا كنت على يقين من وضوئك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) [٢]، و هذا بخلاف دليل حجية الأمانة، فإنّه يقول: (خبر

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥

الثقة علم و يقين)، فبهذا يكون حاكماً و رافعاً لموضوع الأصل، بخلاف الأصل فإنه لا يكون رافعاً لموضوع الأمانة، لأنه لم يؤخذ في موضوعها الشك، لأنّ دليلها مفهوم آية النبأ، أي (إذا لم يأتكم الفاسق بالنبا فلا تتبينوا)، فلم يؤخذ في موضوعها الشك، و إنما العقل حكم باستحالة شمول دليل الأمانة لحالة العلم و القطع، لأنّه ليس وراء القطع شيء، و لو لا هذا المخصص العقلي لقلنا: بأنّ خبر الواحد حجة حتى في حق من يعلم بكذبه، لأنه لم يؤخذ في موضوع الحجية الشك، و المخصص العقلي الذي يخرج القطع من دليل حجية الأمانة إنما هو ما كان قطعاً وجدانياً، و أمّا غيره فهو باقٍ تحت إطلاق دليل الحجية، و الأصل التنزيلي لا يوجب لنا قطعاً وجدانياً، إذاً، فلا يكون رافعاً لموضوع دليل الأمانة، فبهذا خرج تقديم دليل الأمانة على الأصل، مع أنّ المجعول فيهما واحد. و لكن قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ هذا الكلام مجرد افتراض و ليس منطبقاً على الواقع الخارجي، لأنّ دليل حجية الأمانة كما يمكن افتراضه بدون أخذ الشك في موضوعه كما هو الحال في مفهوم آية النبأ، أيضاً يمكن افتراضه قد أخذ الشك في موضوعه كما لو كان دليله آية الذكر: (فَسَيَلْمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\*)، و سيأتي تفصيل ذلك في بحث تقديم الأمانات على الأصول إن شاء الله تعالى.

### المقدمة الخامسة: في بيان أسباب تحديد الأصول العملية بالبراءة و الاشتغال، و التخيير، و الاستصحاب،

مع أنّ هناك أصولاً أخرى.

و إذا أردنا أن نجيب على هذا التساؤل جواباً واقعياً تاريخياً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦

فسوف نجد أنّ السبب هو أنّ بحث الأصول نشأ عند علماء الأصول تحت عنوان الدليل العقلي، حيث ذكر تحته البراءة و الاشتغال و الحظر و التخيير و نحو ذلك، باعتبار أنّ هذه الأمور ذات جذور عقلية، حتى إنهم عدّوا الاستصحاب أصلاً عقلياً و كانوا يستدلون عليه بالعقل، فلهذا السبب اقتصر على هذه الأمور لدخولها تحت الدليل العقلي، و أمّا أصالة الطهارة فحتى لو فرض أنّها أصل عملي متعارف، فبما أنّها لم يكن فيها إمكانية أن تكون أصلاً عقلياً، لم تدرج في شعبة الدليل العقلي.

و إذا أردنا أن نجيب عليه من الناحية الفقهية، فلا شك في أنّ أصولاً من قبيل قاعدة الفراغ، و الصحة، و التجاوز لم تدخل، لأنّها لا تجرى في الشبهات الحكمية و أنّها خاصة في الشبهات الموضوعية، و ذلك خارج عن علم الأصول رأساً، لأنّ علم الأصول هو، العلم بالقواعد التي يستنبط بها حكم شرعي كلي.

نعم، بالنسبة إلى أصالة الطهارة فإنّها و إن كانت جارية في الشبهات الحكمية و الموضوعية، إلّا أنّها ليست بقاعدة أصولية، لأنّها قد اشترطنا في أصولية القاعدة أن تكون سيّالة في جميع أبواب الفقه، و لا تختص بباب دون باب، و هذا ما عبرنا عنه بالعناصر المشتركة،

و أصالة الطهارة لم يكن فيها هذه الصلاحية.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٧

## مباحث الحجج

### أصالة البراءة

### أقسام البراءة:

### إشارة

البراءة عقلية و شرعية

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٩

البراءة عقلية، و شرعية

### أما البراءة العقلية، فهى من الأصول التى تكاد تكون مقررة بنحو إجماعى فى العصر الثالث،

و هو العصر الذى يبتدأ بالوحيد البهبهاني (قده) و يستمر إلى يومنا هذا، و قد اكتسب هذا الأصل صيغته فنية تحت قاعدة عقلية عنوانها (قيح العقاب بلا بيان).

و فى الحقيقة: إن هذه القاعدة شكّلت أحد الأسس الرئيسية للتفكير الأصولى فى هذا العصر، و لذا استحكمت فى الأذهان استحكاماً شديداً، و سبب ذلك هو: أن هؤلاء المحققين قد فصلوا من بداية الأمر بين أمرين:

الأمر الأول: هو مولوية المولى، و التى تعنى حق الطاعة، حيث افترضوها مفروغا عنها قبل علم الأصول، و تصوروها بنحو لا تقبل الزيادة و النقصان، و إن سألتهم عن معناها قالوا: المولوية عبارة عن حق الطاعة فى كل تكليف يصدر من المولى إذا تمت عليه الحجّة. الأمر الثانى: هو الحجية، إذ جعلوا البحث فيها بحثاً وراء البحث فى المولوية، فإنّ بحث المولوية مكانه علم الكلام، بينما بحث الحجية مكانه علم الأصول، و من هنا رتبوا فى الأصول قاعدتين:

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٠

القاعدة الأولى: تبين متى تقوم الحجّة من قبل المولى على التكليف.

القاعدة الثانية: تبين متى لا تقوم الحجّة منه على التكليف.

أما الأولى: فإنّه تقوم الحجية إذا حصل القطع للمكلف، و هذه الحجية ذاتية، و لا بدّ من انتهاء كل حجة إلى القطع، باعتبار أنّ كل ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات، و لذلك فإنّ حجية القطع لا تحتاج إلى جعل جاعل، بل هى لازم ذاتى له بما هو قطع، و حيث لا ذات، إذًا، لا ذاتى، و هذه هى القاعدة الأخرى و التى تعنى قيح العقاب بلا بيان.

و هكذا رجع أمر القاعدتين إلى قضية واحدة، منطوقها يقتضى القاعدة الأولى، و مفهومها يقتضى القاعدة الثانية. و من هذا البيان يظهر أن الظن لا تعقل حجيته بنفسه، لأنه لما لم يكن قطعاً، إذاً فقد دخل في المفهوم و قبح العقاب عليه، لأنه ليس بياناً، و من هنا احتاجت حجيته إلى جعل.

و لكن حينئذٍ تبرز مشكلته و إشكاله، و هو أن جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجةً و منجزاً، رغم أنه لا-بيان فيه، أو ليس ذلك تخصيصاً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، مع أن أحكام العقل غير قابلة للتخصيص؟

و من هنا نشأت مسالك الطريقيه و ما ترتب عليها من فروع في الأصول، حيث جاءت مدرسة الميرزا (قده) لتبين جعل الحجية للظن بنحو التخصيص في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا بنحو التخصيص، فإن الشارع عند ما يجعل الحجية للظن، إنما يعتبره علماً، و بذلك بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥١

يخرج عن مفهوم تلك القضية و يدخل في منطوقها، أي في القاعدة الأولى، و لكنهم وقفوا في حيرة من كيفية جعل الحجية في غير الأمارات كما في موارد وجوب الاحتياط، لأن الجاعل قد يقول: جعلت الأمانة علماً، و لكن لا معنى لأن يقول: جعلت الاحتياط علماً. و هذا ما دعا الشيخ الأنصاري (قده) للقول: بأن العقاب في موارد وجوب الاحتياط إنما هو على الحكم الظاهري؛ أي على ترك الاحتياط لا على ترك الحكم الواقعي، لأن البيان تم على الحكم الظاهري لا على الواقعي.

و نحن نخالف هذا الطرز من التفكير بناءً على خطئهم في الفصل بين (المولوية و الحجية)، لأنه بحسب التحليل، فإن البحث عن الحجية هو بحث عن حدود المولوية حقيقة، إذاً، هما مسألة واحدة، لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، و هذا حق يدركه العقل بملاك من الملاكات، كشكر المنعم، أو الخالقية، و هذا الحق له مراتب مختلفة، إذ كلما كان ملاك هذا الحق أكد، كانت دائرة حق الطاعة أوسع، مثلاً: إذا فرضنا أن حق الطاعة ملاك المنعمية، فحينئذٍ، لا إشكال في أنه كلما كانت المنعمية أوسع كان حق الطاعة أوسع، و لذا نرى أن بعض مراتب المنعمية لا يترتب عليها حق الطاعة حتى مع العلم بالتكليف، كما لو كان المنعم هو الجار الأب مثلاً، و علمنا بتكليف منه لنا، فإن ما يحكم العقل بلزوم طاعته إنما هو تكليف له دخل في تحقق شكره و رد الجميل له على نعمته، أما التكاليف التي ليس لها دخل في ذلك، فلا يحكم العقل بلزوم طاعته فيها، بينما بعض المراتب منها، لسعتها يحكم العقل بلزوم طاعته في التكاليف

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٢

المظنونة منها، بل و المشكوكه و المحتملة أيضاً عند ما تفرض بعض مراتب المنعمية بدرجة غير محدودة، فحينئذٍ العقل يدرك أن حق الطاعة لمثل هذا المنعم لا حد له، بحيث له حق الطاعة في كل ما نحتمله من تكاليف. و هذا يعني أن العبد يجب عليه الحرص على تكاليف المولى، بحيث لا يضيع منها شيئاً، و ذلك لسعة دائرة المولوية باعتبار شدة ملاكها.

و بهذا البيان ظهر أنه ليس عندنا شيئان: أحدهما المولوية، و الآخر الحجية كما ذكره، و إنما عندنا مولوية فقط، و أنه لها مراتب، لأنه كلما كان ملاكها أشد كانت أوسع دائرة، و إن معنى حجية القطع هو أن مولوية المولى سنخ مولوية تستدعي مآ عقلاً التحفظ على كل ما نعلمه من تكاليفه، و معنى عدم حجية غيره هو أن مولوية المولى سنخ مولوية لا تستدعي مآ عقلاً أكثر من التحفظ على ما نعلمه من تكاليفه.

و هذا في الحقيقة تضييق لدائرة المولوية، و قد عبر عن الأول بحجية القطع، و عن الثاني بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و بما ذكرناه، يظهر أن مرجع البحث في القاعدة إلى أن مولوية المولى يشمل التكاليف المشكوكه أم لا؟

و لا-إشكال في أن المولويات العقلانية المعترف بها عقلاً عادة، لا تكون دائرتها أوسع من حدود التكاليف المقطوعة، و من هنا ارتكزت قاعدة البراءة العقلية و إن لم تسم بهذا الاسم، و لكن مولوية الله سبحانه و تعالى هل يصح قياسها على هذه المولويات؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٣

والجواب: هو أن هذا يرجع إلى إدراك العقل العملي لهذه القضية عند كل شخص بشخصه، فكل إنسان يرجع إلى عقله ليرى أن المولى سبحانه له حق الطاعة في خصوص التكليف المقطوعه أم في الأعم منها؟

و لا أظن بعد أن شرحنا المسألة بهذا النحو، أن شخصاً يبقى عنده شك في شمول مولوية الله سبحانه لكل ما نحتمل صدوره من تكاليف، لأنّ العقل يستقل بأنّ حق الطاعة لله سبحانه لا حدّ له بعد أن كانت مولويته لا حدّ لها، وعليه: ثبت منجزية الاحتمال، و لا يبقى مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا للبراءة العقلية من بعدها.

و حيث إنّ هذا الكلام يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بهذه القاعدة، لا بدّ من التكلّم في جهتين.

الجهة الأولى: في استقراء تاريخ هذه المسألة، ليظهر أنّ هذه المسألة لا- أثر لها في كلمات علمائنا الأولين، و أنّها إنّما نشأت من الصناعة، و معه لا يبقى مجال لتوهم فطريتها كما يدعى.

الجهة الثانية: في استعراض الأدلة التي ذكروها لمناقشتها.

أمّا الجهة الأولى: فنقول: إنّ قبل الشيخ المفيد و الشيخ الطوسي (قده) لا نرى عيناً و لا أثراً لفكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، نعم، يوجد في بعض كلمات الشيخ الصدوق (قده) المصير إلى الإباحة و البراءة في موارد الشك في التكليف، إلّا أنّه لا يعلم، بل لا يظن أنّه أراد البراءة العقلية، بل لعلّ المظنون أنّ مقصوده من البراءة هو ما استفيد من الأدلة الشرعية، كما أنّ الشيخين المفيد و الطوسي (قده) لم يظهر منهما تبنى هذه القاعدة بوجه من الوجوه، بل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٤

قد يستشم منهما العكس من خلال مسألة كانت مطروحة في علم الأصول، إلّا أنّها حذفت فيما بعد و هي: أنّ الأصل في الأشياء هل هو الحظر أو الإباحة؟

و يراد من ذلك: أنّ العقل إذا لم يستقل بحسن شيء و لا بديته، كشكر المنعم، و أداء الأمانة، أو بقبح شيء، كالخيانة و الظلم، فهل يحكم بالحظر أو الإباحة؟

و ذهب الشيخ الطوسي (قده) في العدة إلى أنّ الأصل هو الحظر كما نقل ذلك عن المفيد (قده)، و ذلك لأنّ الإقدام على ما لا يؤمن معه المفسدة قبيح، فهذا القبح كان بالعنوان الثانوي لا بالعنوان الأولي، باعتبار الإقدام على ما لا يؤمن معه المفسدة، لا أنّ العقل استقل بقبح المشكوك من دون لحاظ هذا الإقدام.

و هذا الطرز من البيان لا يستشم منه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل قد يستشم منه المنع عن القول بهذه القاعدة.

و بعد زمن الشيخ الطوسي (قده) بقرن من الزمن، ذكر السيد ابن زهرة (قده) البراءة، و ظاهر حاله الاستدلال بالبراءة العقلية، و لكن لم يكن يقصد بحسب ما هو الظاهر من كلامه البراءة التي صاغتها مدرسة الوحيد البهبهاني (قده)، - قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل كان يعبر بقبح التكليف بغير بيان، لأنّه تكليف بغير المقدور، وعليه: فنكتة البراءة العقلية المترسخة في ذهن السيد ابن زهرة غير النكتة التي تستبطنها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و من هنا، تحير الأشخاص المدققون من أمثال الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل، حيث قال: كيف يقال: بأنّه تكليف بغير المقدور مع أنّ باب الاحتياط واسع؟ و لهذا أوّل كلامه، بأن امثال المشكوك على نحو الامتثال التفصيلي

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٥

يكون غير مقدور، و على أيّ حال، فهذا طرز آخر من التفكير غير الطرز الذي تستبطنه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ لا يراد بها أنّ التكليف غير مقدور، بل يراد بها أنّ التكليف غير منجز، و لا يستحق العقاب على تركه و إن كان التكليف ثابتاً في الواقع.

و أمّا المحقق، فقد استدل على البراءة بتقريبين:

التقريب الأول: هو أنّه استدل بالاستصحاب، حيث قال: في موارد الشك، الأصل براءة الذمّة من التكليف المشكوك.

و هذا التقريب قد أرجع فيه البراءة إلى الاستصحاب.

و من الواضح أن الاستصحاب مغاير لقاعدة قبح العقاب بلا بيان نكتة و بياناً.

التقريب الثاني: و يتألف من دعويين.

الدعوى الأولى: هي أن التكليف بشيء مع عدم نصب دليل عليه قبيح.

الدعوى الثانية: هي أننا نستكشف من عدم وجدان الدليل عدم الدليل، فيتعين بعد الفحص أن هذا لم نجد عليه دليلاً، و حينئذ يكون

التكليف به مع عدم نصب الدليل عليه قبيحاً.

إذاً، يفهم من كلامه أنه لو نصب المولى دليلاً و إن لم يصل إلينا فلا قبح فيه.

و هذا غير ما يراه أصحاب القاعدة، فإنهم يرون أن القبح على عدم البيان، سواء كان هناك بيان و لم يصل، أو لم يكن هناك بيان

أصلاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٦

ثم إنه بعد كلمات المحقق، شاع في كلمات العلماء إدراج البراءة في الاستصحاب، و في الأدلة الظنية و لو من باب أن عدم الدليل

دليل لعدم، حتى إنه في كلمات البهائي و صاحب المعالم (قده) ما يدل على هذا الطرز من التفكير، بل نقل الشيخ الأعظم (قده) في

الرسائل بعض الكلمات عن المحقق القمي (قده) تشعر بذلك، و قد استغربه الشيخ.

إذاً، البراءة العقلية تتذبذب بين أن تكون استصحاباً، و هو دليل عقلي عندهم، و بين أن تكون أمانة ظنية و لو من باب أن عدم الدليل

دليل لعدم، و كل هذه لا يستشم منها قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و قد تبلورت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في العصر الثالث من عصور علم الأصول على يد الوحيد البهبهاني و صاحب الحاشية على

المعالم، شريف العلماء، و من بعده الشيخ الأنصاري (قده).

بل حتى بعد أن تحدت بهذه الصيغة وقع الاختلاف فيما بينهم في سعتها و ضيقها فتعاملوا معها كأنها شبه دليل لفظي.

و مما يدل على عدم كون مضمون هذه القاعدة فطرياً و مترسخاً، هو أن جملة من هؤلاء شككوا في جريانها في الشبهات المفهومية،

فمثلاً: لو شكك في انطباق مفهوم الغناء على (حالة)، قالوا: لا تجرى قاعدة قبح العقاب، إذ لعل البيان هنا تام بلحاظ كلمة (غناء).

و أجابوهم: أن المقصود من البيان ما يوضح المطلب عند المكلف، لا البيان في نفسه.

و قد ذهب بعضهم إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٧

لأن البيان تام في الشبهات الموضوعية، لأن المولى عليه بيان الكليات لا الجزئيات، و إنما تحقيق الجزئيات على المكلف.

و أجيب: بأن المقصود من البيان ليس لفظه، بل المقصود منه العلم، و من الواضح أن العلم بالتكليف في الشبهة الموضوعية غير

موجود، لأن العلم بالتكليف كما يتوقف على إحراز الكبرى، كذلك يتوقف على إحراز الصغرى، أي على إحراز الموضوع خارجاً.

و كل هذا كما ترى يوحى أن فكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما تبلورت من خلال البحث و الصناعة.

الجهة الثانية: فقد استدل فيها لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بتقريبين أو أكثر.

التقريب الأول: و هو التقريب العرفي الساذج الموجود في الرسائل ([٣]).

و حاصله: هو أن الإحالة إلى وجدان السيرة العقلية و العرف و العقلاء، و أنه إذا وقعت المخاصمة بين العبد و المولى، بأن قال

المولى للعبد: كلفتك بالشيء الفلاني، فلما ذا لم تأت به، و قال العبد: لم أعلم، أو قال المولى: أوجبت عليك الاحتياط، و قال العبد:

لم أعلم بإيجابك الاحتياط.

و هنا يقول شريف العلماء (قده): هنا ينقطع كلام المولى مع العبد، و لا يمكنه أن يسجل على العبد شيئاً.

و من الواضح أن شريف العلماء (قده) هنا قد استدل بهذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٨

الوجدان على أن العقل يدرك أن العقاب قبيح بلا بيان، وهذا لا إشكال فيه في كثير من الحالات. إلا أن هذا الاستدلال أساساً غير صحيح، لأنه مبني على تلك الفكرة الخاطئة، و هي أن للمولوية معنى واحداً لا يزيد و لا ينقص، بحيث إذا عرفنا مقتضيات مولوية المولى العرفي، نقيس عليها مولوية المولى الحقيقي.

بل لا بد أن نفرق بين مولوية ثانية بلا جعل جاعل، من قبيل مولوية الله تعالى الثابتة بملاك الخالقية و المنعمية، و بين مولوية ثانية مجعولة بجعل جاعل، من قبيل المولويات التي تجعل عرفاً، فإن هذه إنما تجعل في دائرة التكاليف المقطوعة فقط، و أما المولوية غير المجعولة فهي ثابتة بملاك النفس الأمرى و لها مراتب تتفاوت بحسب درجة المنعمية، إذ، فلا يمكن أن يستدل على ضيق مولوية لضيق مولوية أخرى، و قاعدة قبح العقاب بلا بيان مرجعها إلى ضيق دائرة المولوية، و هذه تضيق و تزيد بحسب ما لها من الملاكات. و مولوية الله تعالى فيها نكتتان:

النكتة الأولى: هي أنها مولوية قائمة على أساس منعمية لا حد لها، و حينئذٍ المولوية التي تنشأ من هذه المنعمية غير المحدودة لا بد من أن تفرض أنها مولوية لا حد لها أيضاً.

النكتة الثانية: هي أن هذه المولوية ناشئة من مالكية الله تعالى لنفس الإنسان و جسمه، و تصرف الإنسان في نفسه و جسمه تصرف في مال الغير، فلا بد من إحراز رضاه في حال الشك، و قطعاً هذا بقطع النظر عن الاستصحاب، لأننا نريد أن نحقق هذه المسألة بمقتضى حكم العقل، و عليه: فإذا كان هذا واضحاً في نفسه، فلا إشكال في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٥٩

أن مولوية الله تعالى تختلف عن سائر المولويات، و لا يمكن أن يبرهن على ضيقها بضيق سائر المولويات.

التقريب الثاني: هو ما تمت صياغته في مدرسة المحقق النائيني (قده) و حاصله: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، مرجعها ([٤]) إلى أنه يقبح العقاب على ترك التحرك، حيث لا يكون هناك موجب للتحرك، و هذا من القضايا التي قياساتها معها.

و توضيحه: أما من حيث الكبرى؛ فمن الواضح أنه حيث لا موجب للتحرك فإنه لا معنى للعقاب على ترك التحرك، لأن المولى إذا أراد أن يؤاخذ عبده على ترك التحرك، حيث لا يكون هناك موجب و مقتض للتحرك يكون ذلك خارجاً عن الحدود العقلية المفروضة له، لأن العبد سوف يخضمه و يقول له: إنما لم أتحررك لأنه لا موجب للتحرك.

و أمّا من حيث التطبيق على مورد قاعدة قبح العقاب بلا- بيان؛ فباعتبار أن الأشياء الواقعية لا مقتضى و لا موجب للتحرك بوجوده الواقعي النفسي، و إنما يكون موجباً له بوجوده الواصل للمكلف، و مع عدم وصوله لا تحريك، إذ، فلا عقاب.

و هذا البيان لا يرجع إلى محصل في مقام الاستدلال، و ذلك لأن المحرك على قسمين:

القسم الأول: هو أن يكون التحريك تحريكاً تكوينياً.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٠

القسم الثاني: هو أن يكون التحريك تحريكاً تشريعياً، أو مولوياً، أو عقلياً.

أما الأول، فهو المحرك الذي ينشأ من وجود عرضي لشخص لأجل ملائمة المطلب مع مرتبة من مراتب وجوده مع قوة من قواه.

فمثلاً: العطشان يحركه عطشه نحو الماء تكوينياً، لأنه يلائم مع مرتبة من مراتب وجوده و مشاعره.

و أمّا الثاني، فهو عبارة عن حكم العقل بلابدئية التحريك باعتبار مولوية المولى، سواء كان عند الإنسان غرض في ذلك بأن كان



مؤمناً أو لم يكن له غرض بأن كان فاسقاً-.

و حينئذٍ بالنسبة إلى الأول، فمن الواضح أن المحرك التكويني لا يمكن أن يكون الشيء بوجوده الخارجي النفس الأمرى من دون وصول أصلاً، لأن الشيء بوجوده النفس الأمرى لا يكون دخلياً في تكوين غرض نفسى للمكلف، لأن هذه عملية شعورية تحتاج إلى أن يكون هذا الشيء الخارجى واصلاً إلى المكلف بوجه من الوجوه، و ما لم يكن واصلاً لا يحرك، و معه لا يمكن له غرض.

و الوصول له مراتب.

المرتبة الأول: اليقين.

المرتبة الثانية: الظن.

المرتبة الثالثة: الاحتمال والوهم.

و لا إشكال في أن المحركات التكوينية تختلف من هذه الناحية بحسب درجة أهميتها بحسب مقام التراحم.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦١

فمثلاً: البالغ من العطش إلى درجة كبرى، يكون احتمال وجود الماء في مكان محرراً له نحوه، و لا- ينتظر وجود العلم له بذلك، بخلاف ما لو كان له رغبة في زيارة شخص مسافر أخبر بمجيئه، فإنه لا يتحرك إلّا إذا قطع بمجيئه.

و أما القسم الثاني من التحريك، أى التحريك التشريعى، فهذا فى الحقيقة مرجعه إلى حق الطاعة الذى تقدّم ذكره، لأنه هو الذى يلزم الإنسان بقطع النظر عن هوى النفس.

و من الواضح أن حق الطاعة هو محل الكلام فى المقام على ما ذكرناه سابقاً، من أن هذه المسألة ترجع فى روحها إلى حق الطاعة، و هل إن حق الطاعة فى خصوص التكاليف المعلومه، أو أنه يشمل المشكوكه أيضاً؟ فإذا كان أعم فهذا معناه: أن المحرك المولوى يكون باحتمال التكاليف، و عليه: نقول للميرزا (قده): ما ذا تقصدون من أن هذا التحريك بلا- موجب و معه فلا- يكون مستحقاً للعقاب؟ هل تقصدون أن هذا التحريك بلا موجب تكوينى؟ إن كان هذا ما تقصدون فهذا صحيح، لأن كل فاسق و فاجر لم يتحرك لعدم الموجب التكويني، إلّا أن هذا لا يعنى معذوريته و عدم موجبيته للعقاب.

و إن كان مقصودكم من عدم الموجب للتحريك هو عدم الموجب العقلى، فهذا أول الكلام، لأن هذا الكلام مرجعه إلى دعوى أن حق الطاعة غير ثابت فى موارد احتمال التكليف، فإذا ادعى هذا، يكون هذا نفس المدعى، و هو مصادره على المطلوب.

التقريب الثالث: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) فى مقام تقريب قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث ذكر أن هذه القاعدة فرد من

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٢

أفراد الحكم العقلى فى باب الحسن و القبح العقليين اللذين مرجعهما إلى قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى: هى قبح الظلم.

القضية الثانية: هى حسن العدل.

و كل قبيح يرجع بالآخرة إلى قبح الظلم، لأنه قبيح بالذات، و حينئذٍ، ففى المقام حينما يلاحظ مخالفة المكلف لمولاه بعد افتراض المولوية، نرى أن هذه مخالفة تكليف تمت عليه الحجة، فهذا ظلم للمولى، لأنه خروج عن مقام العبودية، فيحكم بقبحه و يستحق العقاب عليه.

و هذا الكلام من الواضح أنه مصادره على المطلوب، و ذلك لأن قوله (قده): (بأن مخالفة التكليف بلا حجة ليس ظلاماً)، إن أراد بعدم قيام الحجة، يعنى: أن ما يصحح العقاب يصير ضروريه بشرط المحمول، إذأ، فيصير معنى الكلام: أن العقاب على مخالفة تكليف لا يصح العقاب على مخالفته ليس ظلاماً و لا يصح العقاب عليه، فكأننا أخذنا المحمول فى الموضوع.

و إن أراد أنه لم يعلم به و إن كان مشكوكاً أو مظنوناً، فهذا أول الكلام و أول البحث، مضافاً إلى أن منهجية هذا التقريب غير

صحيحة، لأنه في هذا البيان التزم بأن القاعدة الأولى في باب القبح العقلي هي قبح الظلم، و كل حكم آخر هو متفرع عنه، فالخيانة قبيحة لأنها ظلم و هكذا أشباهها، بينما هذا غير صحيح كما أوضحناه في بعض مباحث الدليل العقلي، لأن قضية قبح الظلم لا يعقل أن تكون قضية أولية في أفق العقل العملي، لأن الظلم معناه: التجاوز و سلب الشخص حقه، فنحن عند ما نقول: (الظلم قبيح) لا بد من افتراض

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٣

حق في مرتبة الموضوع، لأن الظلم معناه: سلب الشخص حقه، و هذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي، إذًا، هذا الحق في الحقيقة أسبق رتبة من هذا الحكم، و ليس هذا الحكم إلّا تعبيراً انتزاعياً عن ذلك الحق، لأن المنعم له حق الشكر، و إلّا لو لا ذلك لم يكن ترك الشكر تجاوزاً و ظلماً.

إذًا، فمرجع البحث إلى أن حق المولى على العبد ما هو؟ و الذي يحدد في طوله الظلم، إذًا، فالبحث يجب أن ينتقل إلى مقدار الحق، و من هنا نعود إلى حيث بدأنا، إلى أن حق الطاعة ما هي حدوده؟

التقريب الرابع: هو ما ذكره الأصفهاني (قده) ([٥]) أيضاً مبنياً على مطلب له في باب الأحكام، فإنه (قده) يقسم الحكم إلى حكم إنشائي، و آخر حقيقي و يقول: بأن الإنشائي هو الحكم الذي يحصل بالجعل و الإنشاء من دون أن يفرض كونه بداعي البعث و التحريك، بل كان بداعي الامتحان و الاختبار، بل حتى بداعي الاستهزاء، ثم إذا افترضنا أن هذا الإنشاء كان صادراً بداعي البعث و التحريك الحقيقي، يكون وجوباً حقيقياً لا إنشائياً.

و من الواضح أن كل خطاب و إنشاء لا يعقل أن يكون باعثاً و محرراً ما لم يصل، إذًا، لا يعقل أن يكون بداعي البعث و التحريك إلّا في حالة الوصول، و هذا معناه: أنه في حالة عدم الوصول، أنه لا وجوب حقيقي، لأن الوجوب الحقيقي عبارة عن الإيجاب و الإنشاء بداعي الباعثية و المحركة، إذًا، فيقبح العقاب، لأنه لا يوجد وجوب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٤

حقيقي و لم يصل، بل لأنه لا وجوب حقيقي أصلاً، بل لا يوجد سوى اللفظ.

و إن شئت قلت: إن هذا المحقق مبنياً على مصطلحه في باب الأحكام، قسم الحكم إلى إنشائي و حقيقي، و الأول عنده، هو ما يحصل بالجعل و الإنشاء فقط من دون أن يفرض فيه داعي البعث و التحريك، بل كان بداعي الامتحان و الاستهزاء.

و القسم الثاني عنده هو: ما يحصل بالجعل بداعي البعث و التحريك الحقيقي، و هذا عنده هو الذي يكون حكماً حقيقياً. ثم إنه يقول مبنياً على هذا: إن كل خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً إلّا إذا وصل إلى المكلف، لأنه لا باعثية في غير صورة الوصول، فإذا وصل كان الحكم حكماً حقيقياً، و من دون ذلك فلا وجود حقيقي للحكم، و معه يقبح العقاب على تركه، لأنه لا يوجد سوى اللفظ.

و هذا الكلام لا يرجع إلى محصل.

أما أولاً: فنقول: من قال: إن الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثاً و محرراً إلّا في حالة الوصول القطعي، بل كما يمكن أن يكون محرراً في حالة الوصول القطعي، فإنه يمكن أن يكون محرراً في حالة الوصول الاحتمالي أيضاً بناء على ما ندعيه من سعة دائرة حق الطاعة للمولى، و حينئذٍ فيعقل إنشاء الوجوب بداعي أن يكون محرراً و لو في حالة الشك.

إذًا هذا البيان أيضاً موقوف على دعوى ضيق دائرة حق الطاعة و عدم سعتها.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٥

و أما ثانياً: فإن غاية ما يقتضيه هذا البيان هو أن داعي الباعثية و المحركة غير موجود في حق الجاهل، حيث لا ينتج حكماً بالمعنى

المذكور.

ولكن ملاكات الحكم و مبادئه من المصلحة و المفسدة و الإرادة و الحب أو الكراهة، هي أمور تكوينية محفوظة و موجودة في حالات العلم و الجهل معاً، و هذه المبادئ هي روح الحكم و حقيقته، و هي تكفي للحكم بالمنجية و حق الطاعة للمولى في موارد احتمالها، سواء سمى ذلك حكماً اصطلاحاً أم لا فإن ذلك بحث لفظي في التسمية. إذاً، فالملاك ليس منوطاً بالعلم و الوصول ما دام أن الإرادة و الكراهة بمعنى المحبوبة المتعلقة بالفعل أو المبغضية المتعلقة به أيضاً موجودة.

و نحن يكفيننا هذا المقدار و نقول حينئذٍ: هل هذا المقدار يكون منجزاً بالاحتمال أو لا؟

و كونكم لا- تسمونه حكماً، و تصطلحون على تسمية الحكم الحقيقي بأنه الإنشاء الصادر بداعي الحركية، فنحن ليس كلامنا في الاصطلاح و التسمية، و إنما كلامنا في واقع الحال، إذ ما دتم تعترفون بوجود شيء مشكوك، و لا أقل بوجود ملاك مشكوك من مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة على اختلاف الحال في الشبهات الوجودية أو التحريمية، إذاً، فهذا الذي نشك فيه، أي شيء سمّتموه، فإنه يحكم العقل بتنجزه، باعتبار سعة دائره حق الطاعة للمولى.

و الخلاصة: هي أنه تبيين من كل ما ذكرناه، أنه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و معه لا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٦

موارد الشبهات الحكمية، تحريمية كانت أو وجودية، أو في موارد الشبهات الموضوعية أيضاً، بل العقل يحكم بحسن الاحتياط، باعتبار سعة دائره المولية.

و معنى أصالة الاحتياط: هو أن العقل يدرك أن من حق المولى على المكلف أن لا يصدر منه ما يحتمل كونه مخالفاً له إلا إذا أحرز ترخيصه في ذلك، فحينئذٍ يخرج بالترخيص عن كونه مخالفاً لحق المولى، إذاً، فحكم العقل عبارة عن حكم تعليقى، و هو أنه لا يجوز للعبد أن يقدم على ما يحتمل كونه مخالفاً لحق المولى ما لم يحرز إذنه و ترخيصه. و من هنا كنّا نقول: إن الأصل الأولى هو الاحتياط.

نعم، لو ثبت بدليل شرعى إذن الشارع في الإقدام في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، كان ذلك رافعاً لموضوع هذا الأصل و وارداً عليه، لأن العقل إنما يحكم بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مخالفته ما لم يحرز إذن المولى في الإقدام عليه، فإذا ثبت إذنه، ارتفع القبح، و يندفع بذلك الاحتياط العقلي، و هذا معناه: أصالة البراءة الشرعية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٧

## البراءة الشرعية

### إشارة

و أما البراءة الشرعية، فقد استدلل عليها بالكتاب و السنة.

### [استدلال بالكتاب على البراءة الشرعية]

أما الكتاب فبيّات:

منها قوله تعالى: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) (٦).

و قد استدلل بهذه الآية الكريمة على عدم وجوب الاحتياط في موارد عدم وصول التكليف.

و تقريب الاستدلال بها: هو أن اسم الموصول (ما) في قوله تعالى: (ما آتاها)، و إن كان في بادئ الأمر قابلاً للانطباق على عدّة أمور: منها: المال، فيكون مرجع الآية الكريمة إلى أن الله تعالى لا يكلف نفساً بمقدار من المال إلا بعد فرض أن يكون قد آتاها هذا المال و مكنها منه.

و منها: الفعل، فيكون مرجعها حينئذٍ إلى: أن الله تعالى لا يكلف نفساً بفعل إلا أن يكون قد آتاها ذلك الفعل، و هو الإقرار عليه.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٨

و منها: التكليف، و يكون مرجعها حينئذٍ إلى: أن الله تعالى لا يكلف نفساً بتكليف إلا أن يكون قد آتاها هذا التكليف، و هو إيصاله، و هذا التعبير بإيتاء التكليف تعبير عرفي عن الإيصال إليه.

و الإيتاء مفهوم عرفي واحد، إلا أن إيتاء كل شيء بحسبه، فمثلاً: إيتاء المال، بمعنى: إعطائه، و إيتاء الفعل، بمعنى الإقرار عليه، و إيتاء التكليف، بمعنى: إيصاله.

و الاستدلال بالآية الكريمة يتوقف على أن يكون المراد من اسم الموصول، إمّا خصوص التكليف، أو على الأقل الجامع ما بين هذه الأمور، و أمّا لو كان المراد خصوص المال، أو خصوص الفعل، فلا يمكن الاستدلال بها.

إلا أنه لا موجب لافتراض إرادته خصوص المال، أو الفعل، و إن كان المال لعله هو مورد الآية الكريمة، باعتبار أنها وردت في سياق أحكام النفقة، لكن مجرد هذا لا يوجب تعيين هذا المورد بالخصوص بعد فرض كليه الكبرى في نفسها، و مجيئها بمثابة التعليل و إعطاء القانون الكلي، فهذا يناسب بقاءها على إطلاقها، و يكون المال أحد مصاديقها، كما أن التكليف أحد مصاديقها، فبمقتضى الإطلاق يتمسك بهذه الآية الكريمة لإثبات المطلوب.

و قد أشكل على الاستدلال بهذه الآية، بأن هذا الإطلاق في المقام غير معقول ([٧])، لأنه لا يعقل الجمع في طرف اسم الموصول بنحو الإطلاق ما بين الفعل و المال و التكليف، و ذلك لأن اسم الموصول وقع هنا مفعولاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٦٩

و من الواضح أن هذا المفعول إذ طبق على المال أو على الفعل فهو مفعول به، لأنه حينئذٍ يكون مغايراً مع مبدأ الفعل و مصدره لا يكلف الله نفساً إلا المال أو الفعل -.

و أمّا إذا طبق على التكليف فهو نفس مصدر الفعل، فيكون مفعولاً مطلقاً، أي لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً، و من الواضح أن النسبة المدلول عليها بنحو المعنى الحرفي بالهيئة بين الفعل و المفعول به، غير النسبة بين الفعل و المفعول المطلق، فإن المفعول المطلق ينظر نظراً نسبياً بما هو طور و شأن و تكرار، بينما المفعول به ينظر به بما هو أمر مغاير و منحاز، فلو أريد الجمع بين المعاني الثلاثة لأدى ذلك إلى الجمع ما بين هاتين النسبتين، بحيث تكون الهيئة مستعملة في كل من النسبتين في المقام، و هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإما أنه غير معقول، و على فرض معقوليته فلا يمكن إثباته بالإطلاق في اسم الموصول، بل يحتاج إلى قرينه خاصة، إذاً، فلا يمكن التحفظ على الإطلاق، بل لا بدّ من حمل اسم الموصول، إمّا على التكليف، لكي يتمحض في المفعول المطلق، أو على المال أو الفعل ل يتمحض في المفعول به، و حينئذٍ تكون الآية مجملة، و يكفي ذلك في إسقاطها عن الاستدلال، مع أن المال لعله هو المتيقن، باعتبار أنه موردها، و قد أجيب عنه بجوابين:

الجواب الأول: هو ما ذكره المحقق العراقي (قده) ([٨]) من دعوى افتراض نسبة جامعة بين النسبتين المفعول به، و المفعول المطلق و تكون الهيئة مستعملة في هذا المعنى الجامع، لا في النسبتين بخصوصيتهما حتى يرد ما ذكر في الإشكال المزبور.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٠

و جوابه: هو أنه إن أريد من النسبة الجامعة نسبة أو جامعاً حقيقياً، بحيث تكون نسبتها إلى كل من النسبتين على حد سواء كنسبة الكلى إلى أفرادها، فهذا خلاف ما برهن في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب.

و إن أريد افتراض نسبة ثالثة مباينة لكل من هاتين النسبتين إلا أنها تلائم مع المفعول المطلق و المفعول به معاً، فهذا و إن كان أمراً معقولاً، إلا أن حمل الهيئة على ذلك يحتاج إلى قرينه، فإن مثل هذا المعنى لا يمكن إثباته بمجرد إجراء الإطلاق في اسم الموصول، لأن الهيئة في المقام يكون أمرها مردداً بين ثلاث نسب متباينة، إما بنسبة مختصة بالمفعول المطلق، و إما بالمفعول به، و إما بنسبة ثالثة مباينة لهما، إلا أنها تلائم مع المفعولين.

و الهيئة على التقدير الأول أو الثاني صالحة للتقييد، إذاً فلا يمكن التمسك بإطلاق اسم الموصول، لأن المقام يدخل في المبهم المقترن بما يكون صالحاً لتقييده، إذاً يكون مجملاً و لا يمكن التمسك بإطلاقه.

الجواب الثاني: و حاصله ([٩]): أن التكليف ينظر على نحوين؛ فتارة ينظر بالمعنى المصدر، و أخرى ينظر بنحو مدلول اسم المصدر كما هو الحال في سائر المواد.

فالتكليف إن نظر إليه نظرةً مصدرية، يكون مفعولاً مطلقاً، و إن نظر إليه نظرةً اسم المصدر، لا يكون مفعولاً مطلقاً، لأنه بهذا اللحاظ يغير المصدر و يكون شيئاً آخر وراء المصدر، و حينئذ يكون بقوة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧١

المفعول به، لأن النسبة تكون نسبة الفعل إلى ما يغير مبدأه، و حينئذ بحملنا للتكليف على هذه النظرة الثانية، يكون تطبيق اسم الموصول (ما) على (الفعل و المال و التكليف) على حد سواء، لأن كلاً منها يكون مفعولاً به.

و جوابه: هو أن ما أفيد لا يمكن أن يكون جواباً في المقام، و ذلك لأنه و إن كان صحيحاً يمكن أن يؤخذ التكليف بنحو اسم المصدر، إلا أن ذلك لا يكون إلا بنحو العناية و الاعتبار، و ذلك لأن هذه النسبة تستدعي أن يكون طرفها المفعول به مغايراً مع مبدأ الاشتقاق في اسم الموصول (ما آتاها).

و المغاير تارة يكون حقيقياً (كالمال و الفعل)، فإن كلاً منهما مغاير حقيقةً للتكليف في قوله تعالى (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها)، و لذلك فإن تطبيق اسم الموصول على كل منهما (الفعل و المال) لا يحتاج إلى أكثر من التمسك بإطلاق اسم الموصول، لأن مصداقية هذا الفرد (المال أو الفعل) ثابتة وجداناً، و كونه مغايراً أيضاً ثابت وجداناً.

و تارة أخرى تكون المغايرة عنائية، لا حقيقية، كالمغايرة بين المصدر و اسم المصدر، فإنهما في الحقيقة شيء واحد، و الفرق بينهما عنائي و لحاظي، و لذلك فلا يمكن أن يتمسك بإطلاق اسم الموصول في المقام لإثبات هذا الفرد العنائي، بل لا بد من قرينة تدل عليه، و لذلك كان هذا الجواب غير صحيح.

و الجواب الصحيح هو أن يقال: إن هذه المشكلة يعنى: عدم معقولية تطبيق اسم الموصول على (المال و الفعل و التكليف) إنما نشأت من لغة علم الأصول و لم تنشأ من اللغة الأولية للمحاورة، لأننا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٢

اعتدنا في الأصول أن نعبر عن الحكم بالتكليف، و من هنا قيل: بأنه إذا كان اسم الموصول (ما) يشمل التكليف المشكوك، يعنى: يشمل الحكم المشكوك، فإذا حملنا التكليف على الحكم فلا يلزم اتحاد المفعول مع مبدأ الاشتقاق، لأن التكليف مغاير مفهوماً للحكم و إن كان التكليف من العناوين الثانوية المنطبقة على الحكم، لأن الحكم هو الجعل و الإنشاء، و هذا ينطبق عليه عنوان الكلفة،

و تعبيرنا بأحدهما عن الآخر لا يغير حقيقتهما أنّهما متغايران مفهوماً، و حينئذ يكون معنى الآية الكريمة: (لا أكلفك إلّا بالحكم الذى أوصله إليك)، و المفعول هنا الذى هو الحكم مغاير مع مبدأ اشتقاق المفعول به فى الآية، و بذلك ترتفع الشبهة، و يتم الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب.

غاية الأمر، يكون الاستدلال بها بالإطلاق، لأنّ الآية لم ترد فى خصوص التكليف، بل قال تعالى: (ما آتاه)، سواء كان مالاً أو فعلاً أو تكليفاً.

و إن شئت قلت: إنّ هذه المشكلة نشأت من لغة علم الأصول، حيث اعتاد الأصوليون أن يعبروا عن الحكم بالتكليف، و حيث ورد فى الآية قوله تعالى: (لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ\*)، فتوهم أنّه لا يمكن أن يشملها إلّا إذا كان مفعولاً مطلقاً، و حينئذ تتغير مادة الكلفة فى الآية مع الحكم و الجعل مفهوماً، فيصح وقوعه مفعولاً به لفعل (لا يكلف) على حد وقوع (المال و الفعل).

ثمّ إنّ قد وقع الكلام فى مفاد هذه الآية، فى هل أنّه نسخ مفاد ينفى وجوب الاحتياط، أو أنّه نسخ مفاد لو تم وجوب الاحتياط، لكان حاكماً عليه و رافعاً لموضوعه؟

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٣

و معرفة سنخية هذا المفاد تتوقف على ذلك، و هى أن نعرف أنّ المتيقن من قوله تعالى: لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ\*، هل الكلفة فى مورد الشئ، أو أنّ الكلفة بسبب هذا الشئ؟

و بعبارة أخرى: هل يقول: إنّ الشئ الذى لم أيتنه لا أكلف بسببه، يعنى: لا أنشأ كلفة منه؟ فإذا كان هذا معنى البراءة المستفاد من الآية، فحينئذ لا يكون هذا المفاد حاكماً على أدلّه وجوب الاحتياط و لا معارضاً لها، بل هى تكون حاكمة عليه، لأنّها تثبت كلفه، لا سبب التكليف الواقعى المشكوك، بل بسبب وجوب الاحتياط فلا يعارض ذلك مع الآية الكريمة.

إذاً، فهل يقول: إنّ هذا هو معنى البراءة، أو أنّه يقول: إنّّه لا كلفة فى مورد التكليف غير الواصل، سواء كان بسببه أ، بسبب آخر، فإن كان هذا هو مفاد الآية، حينئذ، هذا المفاد ينفى وجوب الاحتياط لا محالة، لأنّ وجوب الاحتياط لو تمّ لاستوجب كلفة فى مورد التكليف غير الواصل، و حينئذ يكون مثل هذا لو تمّ طرفاً للمعارضة مع قاعدة البراءة المستفاد بهذا المفاد الثانى.

و لا يبعد أن يكون المنفى فى قوله تعالى: (لا يكلف)، هو الكلفة فى مورد هذا الشئ غير المأتى، سواء كان ناشئاً منه أو من غيره، فإنّه كما يناسب المال و الفعل، حيث إنّ الكلفة لم تنشأ من نفس المال أو من نفس الفعل، فكذلك يناسب التكليف، بحيث يقول: (الحكم الذى لم يصلحك لم أجعل عليك كلفة بالنسبة إليه)، كما يقول: (المال الذى لم أقدرك عليه لم أجعل كلفته عليك)، و عليه: تكون هذه الآية مثبتة لقاعدة البراءة النافية لوجوب الاحتياط.

ثمّ إنّ هذا اللسان المستفاد من الآية الكريمة، هل يشمل

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٤

الشبهات الحكمية و الموضوعية، أو أنّه يختص بالحكمية؟ يعنى: ما المقصود من الإيتاء، هل هو ما يكون مختصاً بالشبهات الحكمية، لأنّ إيتاء الكبرى هى من وظيفة المولى، أو أنّ المقصود من الإيتاء هو الإيتاء بما هو مكون الكون و خالق العباد؟ فحينئذ كما يكون بيان الكبرى بيد المولى، أيضاً يكون بيان الموضوع بيده، فإنّ أى علم يقع على المكلف إنّما هو من فيوضات المولى، و المناسب مع مفاد الآية هو الإيتاء بالمعنى الثانى، أى الإيتاء التكوينية، ليشمل الشبهات الموضوعية، و ذلك لأنّ الإيتاء ينسب إلى المولى، و هو من الأمور التكوينية و كذلك الفعل.

إذاً، هذه الآية الكريمة تدل على نفي وجوب الاحتياط، و إجراء البراءة فى الشبهات الحكمية و الموضوعية، و سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية.

نعم، لا يبعد عدم وجود إطلاق فيها لما قبل الفحص، و خصوصاً فى الشبهات الحكمية، و ذلك لأنّ التكليف إذا فرضنا أنّ مداركه

كانت موجودة في القرآن الكريم و في السنّة الشريفه، فلا يبعد أن يقال: إنّ الإيتاء موجود، لأنّ إيتاء كل شيء بحسبه، فإجراء البراءة يكون بعد الفحص.

و من الآيات التي استدلت بها على البراءة الشرعية قوله تعالى (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).

و تقريب الاستدلال بها، أنّ المولى سبحانه نفى التعذيب و العقاب إلّا في حالة إرسال الرسل، و هذا و إن كان معناه اللفظي يختص ببعثه الرسول، و لكن بعد حمل إرسال الرسل على المثاليه بمناسبة الحكم و الموضوع المركوزه في الذهن العرفي، يكون بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٥

المعنى حينئذٍ، حتى يتم البيان و نقيم الحجة، فيستنتج من ذلك أنّ العقاب منوط بالبيان، بحيث إنّ لا عقاب بدون بيان. و الخلاصة: هي أنّ الله سبحانه ينفي التعذيب إلّا في حالة إرسال الرسول، و هو و إن كان بمعنى بعثه النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) إلّا أنّه بعد حمله على المثاليه، يكون المعنى حينئذٍ: حتى نقيم الحجة و يتمّ البيان و معه يستنتج أنّ العقاب منوط بالبيان، إذّا فلا عقاب بدون بيان.

و قد يستشكل على هذا الاستدلال، بأنّ الآية غاية ما تدل عليه: هو نفى فعلية العقاب، و هذا أعم من المقصود، لأنّ عدم وقوع العقاب قد يكون لعفو رباني، مع أنّ المقصود هو أن يكون نفى العقاب على القاعدة، بمعنى: أن لا يكون معرضاً للعقاب، و هذه الآية لا تنفي المعرضية، و إنّما تنفي الفعلية.

و يمكن أن يجاب عن هذا الاستشكال: بأنّ هذا السياق من تركيب الجملة يستعمل عرفاً في مقام بيان أنّ هذا المنفى ليس من شأن المتكلم، فإنّ الآية الكريمة لم تقل: أنا لم أعذب، و إنّما قالت: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، و من استقرأ النظائر عرفاً يستنتج أن المنفى ليس من شأن المتكلم، من قبيل أن يقول المتكلم: (أى سؤال أو أى حجة فلا أئيبها)، إذّا، فبضم هذا الظهور السياقي يثبت المطلوب. و بحسب الحقيقة، إنّ هذا اللسان أى لسان الآية الكريمة هو أحد ألسنة الترخيص في الشبهات البدوية في حالة عدم وصول البيان. و إن شئت قلت: إنّ أحد ألسنة الترخيص و الإباحة و رفع المسئولية عرفاً.

و قد استشكل على الاستدلال بالآية أيضاً: بأنّ الآية الكريمة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٦

ناظرة إلى العقاب الدنيوي و إلى سيرة الله سبحانه في الأمم الخالية، و أنّه تعالى لم يكن ينزل عقابه على أمّة من الأمم إلا بعد أن يرسل إليهم رسولاً، و يقيم عليهم الحجة، بينما نحن كلامنا في العقاب الأخرى، و حينئذٍ يكون مفاد الآية أجنبياً عن المطلوب.

و أجب عن هذا الاستشكال: بأنّه في غير محله، لأنّه مضافاً إلى أنّه لا يوجد في الآية الكريمة ما يوجب كون النظر فيها إلى خصوص العقاب الدنيوي إلّا مجيء العبارة بصيغة الفعل الماضي، إلّا أنّ مجيئها كذلك كان لأجل حفظ ذلك المدلول السياقي، فلا قرينه فيها لاختصاص العذاب بالدنيوي، بل إنّ سياقها ينسجم مع العقاب الأخرى، حيث وردت في سياق قوله تعالى (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [١٠]\*)، مع أنّه في الحياة الدنيا قد يؤدّى وزر شخص إلى وزر شخص آخر كما في أكل ما اليتيم، فإنّه يؤثر على ذرية الآكل.

نقول: إنّ النكتة واحدة في أنّه تعالى لا يعاقب العقاب الدنيوي أو العقاب الأخرى من دون بيان، لأنّ العرف لا يفرق بين العقابين من هذه الناحية.

ثمّ إنّ لو تمّ الاستدلال بهذه الآية، فمن الواضح أنّها إنّما تدل على أنّ العقاب منوط بتتميم البيان من قبل الشارع، لأنّ الرسول هنا بعد إلغاء الخصوصية كأنّه صار تعبيراً عن إقامة المولى للحجّة من قبله، سواء كان برسول أو بإمام أو براو من الرواة مثلاً.

و أمّا الوصول إلى المكلف فإنّ لا يمكن أن يستفاد و يستنتج من هذه العبارة، بل غاية ما يستنتج منها، أنّ المولى لا يعذب إلّا إذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٧

أقام من قبله الحجّة، فإذا أقامها، و لعارض خارجي لم تصل إلى المكلف، لا يمكن التعدي من الآية إلى هذا المورد الخاص، فلا يستفاد من الآية إناطة العقاب بالوصول الخارجي، بل يستنتج منها إناطة العقاب بإقامة البيان بالنحو المناسب من المولى، وهذا لا يفيدنا في محل الكلام.

نعم، هذا يفيد فيم لو أحرزنا بأن المولى لم ينصب بياناً، و أما لو احتملنا أنه نصب بياناً، فمثل هذا لا يكون مشمولاً لهذه الآية. و من جملة الآيات التي استدلت بها على البراءة الشرعية قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [١١].

إن الله تعالى علم نبيه (صلى الله عليه و آله و سلم) بهذه الآية طريقة المحاجة مع أهل الكتاب الذين كانوا يحرمون أشياء كثيرة من دون أن ينزل هدى و سلطان بذلك، فهذه الآية تقول: حاججهم بهذا اللسان، و هو أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود، و أن عدم الوجدان يكفي في التخلص مما تدعون من المحرمات في المقام، فكل ما لم يوجد دليل على تحريمه لا يحكم عليه بالحرمة. و هذا الاستدلال غير تام، و ذلك؛ أما أولاً: فلأن عدم الوجدان من قبل النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) يكون دليلاً قطعياً على عدم الوجود، و بالتالي على عدم التحريم واقعاً، لا أنه أصل عملي، فكيف يمكن أن يقاس على ذلك عدم الوجدان في حق فقيه، إذ الآية ليست في مقام جعل حكم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٨

ظاهري، مضافاً إلى عدم كونها مناسبة لمقام التخاصم مع أهل الكتاب فيما يدعون؟ و ثانياً: إن عدم الوجدان عند النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) لو سلم أنه لم يكن دليلاً قطعياً على عدم التحريم، فهو دليل قطعي على الأقل على عدم البيان، فكيف يقاس محل الكلام به و نحن نحتمل وجود البيان؟ و ثالثاً: إن عدم الوجدان قد يكون نكته هي الرجوع إلى عمومات الحل، من قبيل قوله تعالى: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) [١٢]، و الدليل الذي قام على تحريم بعض الأشياء يكون تخصيصاً لتلك العمومات التي دلت على الحل.

فحينئذ نقول: عدم الوجدان الذي جعل نكته العنان، هل هو بلحاظ الرجوع إلى عمومات الحل، أو بلحاظ جريان البراءة؟ و كونه بلحاظ جريان البراءة هو أول الكلام، لأن مورد الآية الطعام: (على طاعِمٍ يَطْعَمُهُ)، و هذا مشمول لقوله تعالى (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)، إذاً، فالاستدلال بهذه الآية على المطلوب غير تام.

و من جملة الآيات التي استدلت بها على البراءة الشرعية: قوله تعالى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

و تقريب الاستدلال بهذه الآية هو أن يقال: إن الإضلال في الآية احتمل فيه احتمالان:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٧٩

الاحتمال الأول: هو أن يكون الإضلال بمعنى: أنه سيجعلهم ضالين.

الاحتمال الثاني: هو إيجاد للضلال، و لكن لا بمعنى: إيجاد الضلال حقيقة، بل بمعنى: إيجاد نوع من العقاب، كالخذلان و الترك، و لهذا سمى السبب باسم مسبه، فإن الله قد يعاقب بالخذلان و الإعراض الذي يؤدي إلى الضلال، و لا يكون ذلك قبيحاً منه، لأنه عقاب على معصية سابقة، و على كل، فقد أنيط هذا في أن يبين لهم، و ظاهر ذلك أن يصل إليهم، لأن مجرد إصدار البيان لا يكون بياناً لهم، بقريته قوله تعالى: (لهم) في قوله تعالى: (حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ و هذا هو معنى البراءة).

و الظاهر أن الاستدلال بهذه الآية تام، لأن الله لا يعاقب و ليس من شأنه أن يعاقب، فإن سياق هذه الآية مثل سياق قوله تعالى: (وَمَا



كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).

ثم إنه لو تمت دلالة الآية على المطلوب، فهل تكون دلالتها هذه حاكمة على دليل وجوب الاحتياط لو قام دليل على وجوب الاحتياط؟ أو أنها تدل على مجرد البراءة وأنه لا-بيان، بحيث لو تم دليل على وجوب الاحتياط حينئذٍ لكان حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها؟

و بيان ذلك موقوف على ما يستفاد من قوله تعالى (حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ)، فهل يراد ما يتقون بالعنوان الأولي، أو بالعنوان الثانوي؟ فإن كان الأول، فمن الواضح أن ما يتقى أولاً وبالذات إنما هو التكليف الواقعي، وإن كان الثاني، كان أعم من الواقعي والظاهري، بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٠

فيشمل الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط، إذأ، فعلى الأول يكون معنى الآية: (حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ حَالِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِي)، وهذا ينفي بنفسه وجوب الاحتياط، لأن وجوب الاحتياط لا يكون مبيناً للحكم الواقعي، بل يكون منجزاً للحكم المشكوك على مشكوكيته. وأما بناء على المعنى الثاني. فقد يدعى أن دليل وجوب الاحتياط يكون رافعاً لموضوع البراءة، لأن الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً، و يبين أن المخالفة الاحتمالية مما يتقى منها و لو اتقاء استطرافياً.

ولا ينبغي الاستشكال، في أن أظهر هذين الأمرين هو: الحمل على الاتقاء النفسى، لأن ظهور الآية الكريمة فى الإضلال بلحاظ (ما يتقون)، و ما يكون منشأ للعقاب، إنما هو بلحاظ مخالفة الواقع لا الظاهر، (فما يتقون) أخذ بما هو منشأ للعقاب، و المؤاخذه أنيطت بأن (يبين) و هذا لا يكون إلا بلحاظ الواقع، و حينئذٍ تكون دلالة هذه الآية على نفى وجوب الاحتياط تامه.

و الحاصل: هو، أن الإضلال، سواء أخذ بمعنى تسجيلهم فى الضالين، أو بمعنى خذلانهم و الإعراض عنهم المؤدى إلى إضلالهم، فقد أنيط هذا بالبيان لهم، و ظاهره إناطة العقوبة بالبيان لهم، و هو معنى البراءة، و هذه الآية تكون من ألسنتها، بل بناء على المعنى الأول: تكون مادة الإضلال قرينة على ذلك، كما أن البيان لهم ظاهر فى الوصول و العلم و ليس مجرد الصدور، فالاستدلال بالآية على المطلوب تام.

نعم، يبقى الكلام فى أن مفاد هذه البراءة، هل هو منافٍ لدليل الاحتياط و حاكم عليه، أو أن محكوم له؟

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٨١

و الظاهر أنه لو أريد بقوله تعالى: (يتقون) ما يتقونه بالعنوان الأولي، فهو مختص ببيان الحكم الواقعي، و إن أريد به ما يتقونه بالعنوان الثانوي، فيشمل حينئذٍ الحكم الظاهري بإيجاب الاحتياط، فتكون البراءة المستفادة من الآية مرتفعةً بدليل الاحتياط.

و لكن لا ينبغي الاستشكال فى أن أظهر هذين الأمرين من (ما يتقون) هو الأول دون الثاني، بقرينة أن الإضلال و العقاب إنما يكون بلحاظ مخالفة الواقع لا الظاهر، و بهذا تكون دلالة الآية على نفى وجوب الاحتياط تامه.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٢

### الاستدلال على البراءة بالسنة

#### إشارة

و قد استدل من السنة بعدة روايات:

منها: قوله (عليه السلام):

(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) ([١٣])

(و التقريب الساذج لهذه الرواية، أن مفادها التوسعة و إطلاق العنان ما لم يرد فيه نهى، و مع عدم وصول النهى لا يتحقق الورد، و

هذا معناه البراءة الشرعية.

و تحقيق الكلام في الاستدلال بهذه الرواية يستدعي الكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أن الورد الذي جعل غاية في المقام (حتى يرد فيه نهى)، هل هو بمعنى الوصول، أو بمعنى الصدور؟ فإن كان بمعنى: الوصول، دلت الرواية حينئذ على ثبوت الإطلاق و التوسع عند عدم الوصول، و هذا هو المطلوب في البراءة. و إن كان الورد بمعنى: الصدور، فحينئذ، هذه الرواية لا تفيد في صورة الشك في الصدور، لأنه لا يمكن التمسك بمفاد الرواية،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٣

لأنه يكون حينئذ من باب التمسك في الشبهة المصدقية، لأنه لم يحرز أنه لم يرد فيه نهى.

وعليه: إذا لم يشخص الورد بأي المعنيين، حينئذ تكون الكلمة مجملّة، و يكفي هذا لإسقاط الاستدلال بها.

و قد ذكر في المقام وجهان لاستظهار أن (الورد) بمعنى: الوصول.

الوجه الأول: هو أن الورد سنخ معنى يستبطن دائماً موروداً عليه، و ليس معنى قائماً بنفسه بالفاعل دون مفعول و مورود، و من الواضح أن الصدور سنخ معنى يتقوم بالفاعل من دون حاجة إلى افتراض مفعول، بخلاف الوصول، فإنه سنخ معنى يتقوم بالفاعل و هو الواصل و الموصول إليه، إذًا، مفهوم الورد يتطابق مع الوصول لا- مع الصدور، لأنه سنخ مفهوم لا يكتفي بالفاعل، فيتعين حمل الورد في المقام على الوصول.

و هذا الكلام في غير محله، لأنّ كون الورد يستبطن وروداً عليه، لا- يعني أن يكون بمعنى: الوصول إلى المكلف، بل يحتمل أن يكون المورد عليه هنا نفس متعلق النهى (حتى يرد فيه نهى)، فالنهي وارد على المادة، أي على متعلق المورد عليه كما يناسب مع قوله: (يرد فيه).

و يحتمل أن يكون الورد بمعنى الوصول على المكلف، و لكن لا بنحو الانحلال، بحيث كل مكلف تعلق له وورد خاص به، بل وورد على جنس المكلفين، أي على الأمة، على نحو الإجمال، فإذا فرض أنه صدر من رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) خطاب و أوضحه للصحابة، فيقال: إن هذا الخطاب ورد للأمة بالنظر المجموعي و إن كان بلحاظ كل فرد فرد

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٤

لا يكون وروداً عليه، إذًا، فيكون بمعنى الصدور، و معه لا يكون مساوقاً مع البراءة، و معه لا يكون هذا الوجه تاماً.

الوجه الثاني: هو أن يقال: إن الإطلاق في قوله (عليه السلام): (كل شيء مطلق)، فيه ثلاث احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أن يكون الإطلاق هنا، بمعنى: حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا- بيان، إذًا، فالإطلاق عقلي، و يكون البيان الشرعي إرشاداً إليه.

و هذا الاحتمال خلاف الظاهر في خطاب الشارع، لأنّ حمل الكلام على الإرشادية و سنخه عن المولوية بلا موجب، لأنّ الأصل في ظاهر الخطاب الصادر من الشارع هو المولوية.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد من الإطلاق، الترخيص المولوي، و لكن بحيث يكون مفاده حكماً واقعياً بالإباحة و الترخيص.

و هذا الاحتمال غير معقول، أو غير عقلائي، و ذلك لأنّ الورد الذي جعل غاية للإباحة، إمّا أن يراد به الوصول، أو يراد به الصدور، و على كلا- الوجهين لا- يعقل هذا الاحتمال، لأنه إن كان الورد بمعنى: الوصول و العلم، فإنه لا يعقل جعل حكم واقعي بالإباحة مشروطاً بعدم العلم بالحرمة، لأنّ هذا معناه: أنه يترقب ثبوت الحرمة في الواقع، و فرض واقعية الإباحة لا يناسب مع فرض كون غاية هذه الإباحة عدم العلم بالحرمة الواقعية، و إن كان الورد بمعنى: الصدور، فتكون العبارة حينئذ:

(كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه منع واقعاً)،

فإن هذا لا معنى له، لأنه إن أريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم المنع الواقعي، فهذا معناه: أخذ عدم أخذ الضدين شرطاً في الضد الآخر، لأن الإباحة الواقعية مع المنع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٥

الواقعي ضدان، وأخذ عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر أو قيداً في موضوع الضد الآخر غير معقول كما عرفت في محله. وإن أريد من هذه العبارة مجرد بيان مطلب واقعي، وهو أنه متى لم يكن هذا الضد موجوداً، وهو الحرمة والنهي، فالضد الآخر، وهو الإباحة يكون ثابتاً، من باب أن عدم أحد الضدين يكون ملازماً مع وجود الضد الآخر.

إن أريد هذا، فهو لغو من الكلام، فإذا لم يكن هناك منع فالإباحة تكون ثابتة لا محالة، وبهذا يسقط هذا الاحتمال.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون الإطلاق حكماً مولوياً بالترخيص الظاهري الذي هو مقصودنا في المقام، وهذا ما نسميه بالبراءة الشرعية، وحينئذ لا معنى لأن نجعل أصالة البراءة مقيدة بعدم جعل التحريم، وإنما يتعين بعدم وصول التحريم، لأن الحكم الظاهري يكون مقيداً بعدم الوصول لا بعدم الحكم الواقعي، لأن الذي يناسب البراءة الظاهرية هو الشك لا العلم، وبذلك يتم الاستدلال بهذه الرواية.

نقول: إن هذا الوجه الثاني غير تام، وذلك لأننا نختار الاحتمال الثاني، ونقول بتماميته، وحينئذ تكون كلمة (الورود) مرددة بين الصدور، والوصول، لا أنها متحققة في الوصول كما هو ظاهر الاحتمال الثالث، ومع التردد تكون مجملته، وحينئذ يبطل الاستدلال بها، ولا موجب لإبطال الاحتمال الثاني، لأنه يناسب مع جعل الورد في المقام غاية بعد الالتفات إلى نكتة، وهي أن الغاية هي ورود النهي الذي هو عبارة عن الخطاب الكاشف عن الحرمة الشرعية، يعني: أن عالم النهي عالم الإبراز والكشف.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٦

وبعبارة أخرى: إن إرادة الترخيص الواقعي لا محذور فيها، لأن المراد بالنهي الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزة، لأنه اسم له، ولهذا لو جعل الحرمة في نفسها ولم يبرزها لا يقال لذلك: نهى، وعليه يكون معنى الرواية:

(كل شيء مطلق حتى يرد الخطاب المبرز للتحريم)،

و حينئذ فأى محذور في أن يفرض في المقام أن الإباحة الواقعية مقيدة لا بعدم التحريم الواقعي، بل بعدم صدور أو بعدم وصول الخطاب التحريمي، وهذا يلزم أن يكون نفس التحريم الواقعي مقيداً بعدم وصول نفسه؟

وقد بينا في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، أنه معقول أخذ العلم بالكاشف في موضوع المنكشف، وذلك بأن يقيد الحكم بوصول الخطاب و بإبرازه من طريق مخصوص، وليس في ذلك دور ولا خلف، وإنما المستحيل هو أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، و حينئذ لا مانع من افتراض أن الإباحة تكون إباحة واقعية و مقيدة بعدم ورود الخطاب الكاشف عن التحريم، سواء أردت بالورود (الصدور أو الوصول).

وقد تصوّر الشيخ الأنصاري (قده) ([١٤]) في مقام تصحيح مقاله المحدثين من علمائنا: أن الأحكام الشرعية مقيد بوصول خطاباتهما عن طريق الأئمة (عليهم السلام) لكي لا يكون الأخذ بها من غير هذا الطريق حجة، وهذا معقول ثبوتاً وإن لم يدل عليه دليل إثباتاً. ومن المحتمل أن يكون مفاد الرواية: هو أن الأصل في الأشياء ما لم يحكم الشارع هو، الإباحة لا الحظر، وتكون حينئذ أجنبيّة عن محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٧

والحاصل: هو أنه قد استدلل على البراءة الشرعية من السنة بحديث:

(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) ([١٥])

( بتقريب: أن مفاد هذه الرواية الإطلاق والتوسعة ما لم يرد نهى.

والتحقيق هو أن الاستدلال بهذا الحديث وبهذه السداجة غير تام ما لم يتمم بمرحلتين.

المرحلة الأولى: هي أن يكون المراد من ورود في الرواية: الوصول لا الصدور، وإلا فلو بقي المراد من الورد مردداً بين الوصول والصدور لبقيت الرواية مجملة، ومع الإجمال لا يتم الاستدلال بها.

وقد ذكر وجهان لاستظهار أن المراد من الورد هو الوصول.

الوجه الأول: هو ما قيل من أن الورد سنخ معنى يستبطن الوفود على الشيء، إذاً فهو معنى نسبي لا بد له من طرف يضاف إليه، إذاً، فلا يطلق على مجرد الصدور.

و أجب عنه: بأنه ليس هناك شيء يعين أن يكون الملحوظ بالورد هو وفود النهى على المكلف، بل لعل الملحوظ هو وفوده على الشيء نفسه كما يناسبه قوله: (يرد فيه)، إذاً، فالنهي وارد على المادة، والمادة هي المورد عليه.

و لو سلم كون الملحوظ بالورد هو المكلف، فإنه من المحتمل قوياً أن يكون الملحوظ هو إرادة الوفود على جنس المكلف، أي

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٨

الوفود على الأمة وليس على كل مكلف مكلف، وحينئذ يكون الوفود بمعنى: الصدور، ومعه لا يكون مساوقاً مع البراءة الشرعية.

الوجه الثاني: لاستظهار إرادة الوصول من الورد هو أن يقال:

إن الإطلاق في قوله:

(كل شيء مطلق)،

إمّا أن يراد به الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وإمّا أن يراد به الترخيص المولوى الواقعى، وإمّا أن يراد به الترخيص الظاهرى.

والاحتمال الأول، خلاف ظاهر مولوية الخطاب الصادر من الشارع.

والاحتمال الثاني: لا يناسب مع كون الغاية ورود النهى، سواء أريد بالورد الصدور أو الوصول، لأنّ الأول إن أريد به تقييد الإباحة

الواقعية بعدم النهى الواقعى فهو محال، لأنه يكون من باب أخذ عدم الضد قيدا في موضوع الضد الآخر، وإن أريد به مجرد بيان مطلب واقعى، بمعنى أنه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو الحرمة والنهى، فالضد الآخر وهو الإباحة ثابت، وهذا لغو من الكلام.

و إن أريد الثانى وهو الوصول، فهذا يستلزم تقييد الحكم الواقعى بالإباحة، بعدم العلم بالحرمة، وهذا معناه تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها، وهو من باب أخذ العلم بالحكم فى موضوعه نفسه.

وبهذا يتعين أن يراد من الإطلاق فى قوله (عليه السلام): (كل شيء مطلق) الترخيص الظاهرى، وهو لا يناسب أن تكون الغاية فيه

عدم صدور النهى، بل يناسب أن تكون الغاية فيه هى عدم وصوله و العلم به، لأنّ الأحكام الظاهرية مغتية بالعلم لا بالواقع.

و أجب عنه أولاً: بأن إرادة الترخيص الواقعى لا محذور فيه،

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٨٩

لأنّ المراد بالنهى، الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزة، لأنه اسم لها، إذاً، فغاية ما يلزم هو، تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها، وقد عرفت فى محله إمكان ذلك.

و أجب عنه ثانياً: بأنه لو فرض استحالة التقييد بذلك، أيضاً نقول: إنه مجرد بيان لثبوت الحلية الواقعية كلما لم يصدر التحريم، ولا

يلزم من ذلك اللغوية، بل يفيد الكشف عن ثبوت الحلية الواقعية شرعاً عندئذ كلما لم يصدر خطاب شرعى بالتحريم، نعم، إن هذا قد

يكون منافياً مع ظهور الغاية فى المولوية، حتى يرد فيه نهى، فإن فيه نحو إرشاد إلى ما هو ثابت واقعاً، فيكون خلاف الظاهر.

و أوجب عنه ثالثاً: بأنه يمكن الترخيص الظاهري، و مع ذلك فإنه لا معين لأن يكون الورد بمعنى الوصول، بل الصدور، و يكون مفاد الرواية حينئذٍ، جعل الترخيص الظاهري و الإباحة في الأشياء قبل زمن تشريع الحرام. إذاً: فكما أن الاحتمال الثالث يناسب الوصول فإنه يناسب الصدور أيضاً، و لا يلزم تقييد الترخيص الظاهري و الإباحة في الأشياء قبل زمن تشريع الحرام.

إذاً: فكما أن الاحتمال الثالث يناسب الوصول فإنه يناسب الصدور أيضاً، و لا يلزم تقييد الترخيص الظاهري بعدم الحرمة الواقعية، بل بعدم صدور ما يدل على الحرمة و تشريعها، إذاً: فيكون مفاد الرواية هو مفاد القاعدة المشهورة: من أن الأصل في الأشياء الإباحة قبل صدور النهي.

المرحلة الثانية: هي في أن هذه الرواية المغتية بوصول النهي بناء على تمامية أحد الوجهين في إثبات البراءة الشرعية هل يراد بالنهي فيها خصوص النهي الواقعي، فيكون المعنى: حتى يصل النهي الواقعي، أو أنه يراد به الأعم منه و من النهي الظاهري و لو كان بعنوان الاحتياط؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٠

فعلى الأول: يكون مفاد هذه الرواية نفى الاحتياط، و أنه لو تم دليل على الاحتياط يكون حينئذٍ معارضاً مع مفاد هذه الرواية، و يكون حاكماً عليه، لأن الاحتياط لا يجعل النهي الواقعي واصلاً. و على الثاني: يكون الاحتياط لو تم دليلاً، حاكماً عليها، لأنه أخذ في موضوع هذه البراءة عدم وصول النهي، و لو بسبب الاحتياط، و هنا قد وصل بسبب الاحتياط.

نقول: إنه لو تمت المرحلة الأولى، فلا ينبغي الاستشكال في أن الصحيح هو إرادة خصوص النهي الواقعي، و ذلك لأن النهي في الرواية أضيف إلى موضوع القضية و هو (الشيء) في نفسه، (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)،

و هذا الشيء لم يتقيد بالمشكوكية إلا في طول التحديد الناشئ من الغاية، لأن قوله (عليه السلام):

(كل شيء مطلق)

( ليس فيه عنوان الشك، و إنما جاء عنوان الشك في التحديد الذي جاء من قوله (عليه السلام):

(حتى يرد فيه نهى)

، و معه فلا يعقل أخذ هذا الشك في موضوع الغاية، إذ النهي هنا لا يحد إلا الشيء في نفسه، و الحال أننا نتكلم عن موضوع الغاية بأنه هل هو النهي المتعلق بذات الشيء، أو بالشيء المشكوك؟ و بسبب هذه النكتة ينبغي أن يكون النهي متعلقاً بالشيء نفسه. و حينئذٍ، فلو كانت المرحلة الأولى تامة لكانت المرحلة الثانية تامة أيضاً، إلا أن الاستدلال بهذه الرواية غير تام، لعدم تمامية المرحلة الأولى، مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً.

و قد تعرّض صاحب الكفاية (قده) ([١٦]) لرواية:

(كل شيء مطلق)

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩١

حتى يرد فيه نهى،

فأفاد ما حاصله: أن الورد في الرواية بمعنى: الصدور، وعليه: لا يكون الحديث كافياً لإجراء البراءة فيما لو شك في صدور نهى، و لذلك اقترح لتتيمم الاستدلال بالرواية ضم استصحاب موضوعي ينقح موضوع الإباحة و الإطلاق، فإنه في الرواية، جعل الإطلاق:

(كل شيء مطلق) مقيداً بصدور

النهى (حتى يرد فيه نهى)،

و هذا معناه: أنه مقيد بعدم وقوع الغاية، أى إطلاق مشروط بعدم صدور النهى، فإذا شك الفقيه فى صدور النهى، يجرى فى حقه استصحاب عدم صدور النهى، و بذلك يتفتح موضوع الإباحة و الإطلاق.

إلا أنه قد يقال: إن التمسك بالاستصحاب يكون هو المؤمن برأسه عن صدور النهى، سواء كان هناك رواية

(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)

أو لم يكن، وعليه: فالتمسك بالاستصحاب لا يكون تمييزاً للاستدلال بالرواية. و لكن نقول: إن يتم ما قيل: فيما لو كنا نريد أن نجرى الاستصحاب بلحاظ نفس الحكم الواقعى أى عدم الحرمة واقعاً لنثبت بذلك الإباحة الواقعية، لأنه يكون نفس هذا الاستصحاب مؤمناً إذا تمت أركانه، و لسنا بحاجة إلى ضم حديث

(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)،

إلا أن المقترح هنا، ليس هو استصحاب عدم الحرمة، بل هو إجراء استصحاب عدم صدور النهى.

و قد أشرنا فيما سبق إلى أن النهى غير الحرمة، لأن النهى هو الخطاب الكاشف عن الحرمة الشرعية، وعليه: فلو أجرينا استصحاب عدم الخطاب، حينئذ لا يكون ذلك مؤمناً وحده، ذلك لبقاء احتمال الحرمة موجوداً، بل تكون وظيفة هذا الاستصحاب تنقيح موضوع

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٢

الإطلاق المجعول فى حديث: (كل شيء مطلق)، و من هنا، جعل هذا الاستصحاب متمماً للاستدلال.

ثم إن صاحب الكفاية (قده) ([١٧]) علق على هذا الاستصحاب: بأنه و إن كان لا بأس بجريانه فى كثير من الموارد، و لكن أحياناً لا يمكن جريانه، و ذلك فى مثل موارد توارد حالتين على الفعل كما لو ورد عليه النهى تارة، و الإباحة تارة أخرى، و حينئذ يتعدّر تحصيل ثمره البراءة، لأن الحديث حسب الفرض لا يستفاد منه البراءة، و الاستصحاب أيضاً لا يجرى، لتوارد الحالتين.

و يمكن أن نفسر كلام صاحب الكفاية (قده) الذى علق به بتفسيرين:

التفسير الأول: هو أنه فى موارد توارد حالتين، لا يمكن الرجوع إلى الاستصحاب، و ذلك للعلم بأن هذا الحديث لا يشمل المورد، و ذلك لأن الحديث جعل الإطلاق معنياً إلى أن يصدر نهى، و من الواضح أنه فى مورد توارد الحالتين يعلم بصدور نهى، و لكن يشك بورود إباحة بعد النهى، و لا يمكن إثباتها بالحديث، و لا بالاستصحاب، بينما كنا نريد من إجراء الاستصحاب جعل الحديث شاملاً لهذه الحالة، - أى بصدور إباحة بينما نعلم بأن الحديث لا يشمل هذه الحالة، لأن المغيا تحققت غايته، و هى صدور النهى، وعليه: فلا يمكن تمييز الاستدلال بالرواية و لو بإجراء الاستصحاب.

التفسير الثانى: و هو ما يظهر من المحقق الأصفهاني (قده) ([١٨]) فى

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٣

حاشيته على الكفاية، من أنه فى موارد توارد الحالتين لا يتم الاستصحاب المقترح، و ذلك لأجل ما قرّر فى مكانه، إمّا لأجل التعارض و التساقت، و إمّا لأجل انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بحيث يكون مقامنا من صغريات تلك الكبرى، و حينئذ، أشكل على صاحب الكفاية و قال:

بأن توارد الحالتين بهذا المعنى أمر غير معقول فى المقام بعد افتراض أن الحديث مفاده جعل إباحة على الأشياء كلها حدوداً، و استمرار هذه الإباحة إلى أن يصدر نهى، و لا يعقل افتراض العلم بالنهى و الإباحة و تردد أمر هذه الإباحة بين أن تكون قبل النهى أو بعده، و ذلك لأن هذه الإباحة إذا افترضنا أننا نعلم بطرو حالتين متضادتين النهى و الإباحة وراء الإباحة المجعولة فى حديث (كل

شيء مطلق)، فيجب أن تكون تلك الإباحة الطارئة بعد النهي، إذ لو كانت قبله للزم اجتماع إباحتين، لأنّ الأولى مجعولة قبل النهي بقوله: (كل شيء مطلق)، فلو كانت الثانية الطارئة أيضاً قبل النهي لاجتمعت إباحتان، وهذا غير معقول. إذاً، فلا بدّ من فرض أنّ الإباحة الطارئة تكون بعد النهي، وبذلك ينحل الإشكال، ولا يبقى تردد في أنّ الإباحة هل هي قبل النهي أو بعده؟ لأنّه بذلك يتعيّن كونها بعده.

و إشكال الأصفهاني (قده) على كلام صاحب الكفاية (قده) غير تام وفي غير محله، وذلك لأنّه: أولاً: إنّ لا يلزم في فرض تواردهما أن يفرض العلم بطرو إباحة أخرى يعلم بمغايرتها للإباحة الأولى حتى يقال: يجب أن تكون بعد النهي، بل يمكن أن يفرض تواردهما من دون ترتب ذلك،  
بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٤

و ذلك بأن يكون لدينا علم بأنّ هذه المادة ورد عليها النهي في زمان و هي متصفة بالإباحة، و أيضاً نعلم بورود إباحة و لكن لا نعلم بأنّ هذه الإباحة التي نعلم بورودها، هل هي نفس تلك الإباحة، أو غيرها، فمثلاً: نعلم بصدور نهى عن (فعل) في السنة السابعة للهجرة، و نعلم أنّه كان مباحاً في أيام غزوة خيبر، و لكن لا- نعلم هل إنّ غزوة خيبر كانت قبل السنة السابعة، فتكون الإباحة المعلومة قبل النهي؟، أو أنّ غزوة خيبر كانت بعد السنة السابعة للهجرة، فتكون هذه الإباحة ناسخة للنهي؟، إذاً، هنا يكون الأمر من باب تواردهما، و يكون استصحاب عدم النهي معارضاً باستصحاب بقاء النهي، إذاً، تصوير حالة تواردهما لا يتوقف على أن نجزم بأنّ إحدى الإباحتين مغايرة للأخرى، بل يكفي العلم بها في زمان، مع التردد في أنّها نفس الإباحة الأولى أو الثانية أو غيرها؟ و أمّا ثانياً: فلو فرضنا أنّنا نعلم أنّ الإباحة الثانية غير الإباحة الأولى، و مع هذا نحتمل وجودها معها، و هنا لا محذور في اجتماعهما، لأنّ الإباحة الأولى إباحة واقعية ناشئة من الملاكات الواقعية، بينما الإباحة الثانية إباحة شبه ظاهريّة، أو قل: نصف ظاهريّة، مجعولة بحديث: (كل شيء مطلق)، فهي إباحة في مقام تحديد موقف المكلف خارجاً، حيث لا يوجد خطاب من الشارع و خصوصاً بعد ما عرفت، أنّه لا محذور في اجتماع الإباحة الظاهريّة مع الحرمة الواقعية، فهنا أيضاً لا محذور في اجتماع الإباحة الظاهريّة مع الإباحة الواقعية. ثمّ إنّ هنا كلاماً ثالثاً لصاحب الكفاية (قده) ([١٩])، بعد أن اقترح تميم [٢٠]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١١؛ ص ٩٤

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٥

الاستدلال بالاستصحاب و استشكل فيه بأنّه لا يتم في موارد تواردهما. قال قده: بأنّه قد يقال: بأنّه من باب عدم القول بالفصل، تتعدّى من موارد الشك الساذج في الصدور، إلى موارد الشك في الصدور المقرون بتواردهما، حيث لم يوجد من يفترق بينهما من الفقهاء في جريان البراءة. ثمّ إنّ (قده) استشكل في ذلك، بأنّ هذا التعدى في المقام غير ممكن، باعتبار أنّ المدرك هنا هو الاستصحاب. و هذا الكلام منه له تفسيران:

التفسير الأول: و هو ما نفهمه من العبارة، من أنّ البراءة في موارد الشك في الصدور ثبتت ببركة استصحاب عدم الصدور، و من الواضح أنّ هذا يكون مفاد أصل، لأنّ الاستصحاب أصل عملي، و الإجماع على عدم الفصل القائم بين جريان البراءة في موارد الشك الساذج في الصدور، و بين موارد الشك في الصدور المقرون بتواردهما لا يمكن الأخذ به لأنّ الدال على البراءة في الشك الساذج إنّما هو أصل عملي، و هو لا يثبت لوازمه، إذاً، فلا يمكن التعدى منه إلى الشك في موارد تواردهما. و هذا هو الفرق ما بين محل الكلام، و ما بين مورد آخر جعله الأصفهاني (قده) نقضاً على صاحب الكفاية (قده)، من قبيل أنّه يستدل

بقوله (عليه السلام):

(كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه) ([٢١])

، على جريان البراءة في الشبهة التحريمية، ولأجل عدم القول بالفصل بين

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٦

جريان البراءة في الشبهة التحريمية، و جريانها في الشبهة الوجوبية تتعدى إلى الشبهة الوجوبية.

نقول: إن هذا التعدي صحيح، لأنّ التعدي في الشبهة التحريمية مدلول دليل اجتهادي، و هو رواية عبد الله بن سنان ([٢٢])، لا مدلول أصل عملي، و الإجماع قائم على عدم الفصل ما بين الشبهتين، فإذا دل دليل اجتهادي على البراءة أو الإباحة التي هي قسم من أصالة البراءة، و هي البراءة في الشبهات التحريمية في أحدهما بالمطابقة، فإنه يدل على ملازمه بالدلالة الالتزامية على البراءة فيه بلا إشكال، و أين هذا من محل الكلام؟ لأنّ البراءة هنا لم تثبت إلّا ببركة الأصل العملي الذي هو الاستصحاب، و هو لا يمكن إثبات لوازمه به. التفسير الثاني: هو ما ذكره الأصفهاني (قده) ([٢٣])، و حاصله: أنّ الإجماع قائم على أنه إذا جرت البراءة في هذا المورد، جرت في ذلك المورد أيضاً، و هنا لم تجر البراءة في هذا المورد، و إنّما جرى الاستصحاب.

و كأنه ناظر في كلامه (قده) هذا إلى حمل الورد في قوله (عليه السلام): (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)، حمله على الصدور، و الاستصحاب عبداً بالإباحة الواقعية، فالبراءة كأصل عملي لم تجر لا حقيقة و لا تعبدًا، إذًا، فلا موضوع للإجماع على عدم الفصل، لأنّ الإجماع على عدم الفصل إنّما يكون بين براءة و براءة. نعم، لو فرض أنّ الإجماع قائم على عدم الفصل بين مطلق

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٧

التأمين تمّ ذلك، لأنّه قد يحصل التأمين، و حينئذٍ يمكن أن يقال بالتعدي من دون أن يلزم إشكال حتى للذي ذكرناه، لأنّ التعدي مفاد دليل الاستصحاب، و هو دليل اجتهادي ثبت بصحيفة زرارة لا تنقض اليقين بالشك ([٢٤]). هذا كله في دلالة الرواية، فهي ضعيفة دلالة، مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال، حيث أرسلها الصدوق (قده) بلسان: قال الصادق (عليه السلام)، و هذا لسان لا حجية فيه بناء على ما هو المختار من عدم حجية المرسل حتى لو كان بمثل هذا اللسان، إذ لا فرق في الإرسال و عدم الحجية بين أن يقول: قال الصادق (عليه السلام) أو يقول: روى عن الصادق (عليه السلام)، فكلا اللسانين إرسالي. و من جملة ما استدل به على البراءة الشرعية حديث الرفع الذي رواه الصدوق (قده) في الخصال ([٢٥]) عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و هذا نصّه:

رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيرة، و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة. و الكلام في الحديث يقع في أربعة مقامات.

المقام الأول: في تحقيق حال فقرة الاستدلال و هي: (رفع ما لا يعلمون)، من حيث دلالتها على جريان البراءة. المقام الثاني: في شمول هذه الفقرة بعد فرض دلالتها على البراءة، للشبهات الحكمية و الموضوعية معاً و عدمه.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٨

المقام الثالث: في فقه الحديث و ما يلقيه على ضوء الاستدلال.



المقام الرابع: في سند الحديث.

أمّا الكلام في المقام الأول فنقول: إن الاستدلال بهذه الفقرة (رفع ما لا يعلمون)، يكون باستظهار أن الرفع في المقام رفع ظاهري، و المقصود منه لباً و واقعاً هو رفع وجوب الاحتياط، فإن الرفع يقابل الوضع، فالرفع الواقعي يقابل الوضع الواقعي، و الرفع الظاهري يقابل الوضع الظاهري، و الوضع الظاهري عبارة عن تسجيل التكليف و تنجيذه بإيجاب الاحتياط، فهذا مرتبة من الوضع الواقعي في طول التكليف الواقعي.

و قد يستشكل و يقال: إن الرفع هنا كما يمكن أن يكون رفعاً ظاهرياً، كذلك يمكن أن يكون رفعاً واقعياً، بل قد يقال: إن حمل الرفع على الظاهري في المقام خلاف الظاهر، بل لا بد بمقتضى ظهور الحديث من حمله على الواقعي.

و بيان هذا الاستشكال ينحل إلى دعويين:

الدعوى الأولى: هي أن الرفع في المقام يجب حمله على أنه رفع واقعي بدعوى: أن حمله على الظاهري فيه عناية و مئونة بحسب مقام الإثبات، و الأصل عدمها، و ذلك لأن الرفع الظاهري ليس رفعاً لما لا يعلم حقيقة، الذي هو التكليف الواقعي، بل هو رفع لوجوب الاحتياط من ناحيته، بينما ظاهر الحديث، أن الرفع متعلق بنفس (ما لا يعلم)، و الذي هو مشكوك التكليف الواقعي، فإسناد الرفع إلى (ما لا يعلم) يكون مجازاً بناء على حمله على أنه رفع ظاهري.

و إذا أريد التخلص من هذا الإسناد المجازي باقتراح: أن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٩٩

الظاهريه تطعم في نفس مادة الرفع فيقال: بأن الرفع مسند إلى نفس (ما لا يعلمون) إسناداً حقيقياً، لكن الرفع ليس حقيقياً، بل هو رفع عنائي، رفع بلحاظ بعض شئونه، و رفع شبيه الرفع هو رفع مجازي مسامحي، لكن هذا لا يخلصنا من الإشكال، إذ لا بد من إحدى عنائتين.

إما عناية في الإسناد، بحيث يكون مجازاً مع إبقاء كون الرفع رفعاً حقيقياً.

و إما عناية في نفس الرفع، بأن نطلق الرفع على ما يشبه الرفع، مع أن الأصل عدم العناية، و حينئذ يتعين الحمل على الرفع الواقعي.

الدعوى الثانية: هي أنه إذا حمل الرفع على أنه رفع واقعي، فحينئذ لا يثبت تمام المطلوب.

و قد يتخيل أنه لما ذال - يثبت تمام المطلوب مع أنه ليس المطلوب اسم البراءة، بل هو إطلاق العنان من ناحية التكليف الواقعي المشكوك؟ و هذا كما يحصل بإجراء أصالة البراءة، كذلك يحصل بما هو أحسن من إجرائها، و هو تفضل (المولى) برفع التكليف الواقعي في موارد الشك، فمثلاً: صاحب الحقائق (قده) قد فهم من قولهم (عليه السلام):

(كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس)،

فهم أنه رفع للنجاسة الواقعية، و لذا فقد استراح كما استراح القائلون بأصالة الطهارة.

و لكن الإشكال يريد أن يقول: إن النتيجة في الجملة و إن كانت تحصل، و لكن لا يحصل في المقام تمام المطلوب، و ذلك لأنه في كثير من الأحيان قد يتفق قيام دليل قطعي، كإجماع و نحوه، على أن التكليف الواقعي مشترك ما بين العالم و الجاهل، و أنه غير مخصوص

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٠

بالعالم، و حينئذ لو بنى على أن حديث الرفع مفاده الرفع الواقعي، فإنه يلزم هنا الالتزام بالتخصيص في موارد قيام الدليل القطعي، على أن هذا التكليف، لو كان ثابتاً لكان ثابتاً في حق العالم و الجاهل، لأننا بإجراء الرفع الواقعي في هذا المورد نعلم بمخالفته للواقع، للدليل القطعي، بخلاف ما لو كان الرفع رفعاً ظاهرياً، فلا يكون الدليل القطعي الدال على أن هذا الحكم مشترك بين العالم و الجاهل مخصصاً لحديث الرفع، لأنه لا معارضة بينهما، لأن حديث الرفع حسب الفرض مصبه الحكم الظاهري، و الدليل القطعي مصبه الحكم

الواقعي، و التعارض إنما يكون مع اتحاد المصّب.

إذاً، إثبات الرفع الظاهري هو الذي يفيد في إثبات تمام المطلوب.

و لنا كلامان حول الدعوى الأولى.

الكلام الأول: هو أنه كما أن حمل الرفع على الظاهري يحتاج إلى عناية، كذلك الحمل على الرفع الواقعي يحتاج إلى نفس العناية، و ذلك لأننا لو حملنا الرفع في الحديث على الواقعي، يكون معناه: أن التكليف غير ثابتة لغير العالم، بل أخذ العلم قيداً في موضوعها، و من الواضح أن أخذ العلم بالشئ في موضوع نفس ذلك الشئ غير معقول كما ذكرنا في محله. و إنما يعقل أن يؤخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، إذاً، بناء على هذا، لا- بدّ و أن نقول: إن الرفع هنا رفع (لما لا- يعلم) و هو الجعل، لأنّه هو المشكوك، لأنّ المجعول مقطوع العدم، فالشك في الجعل يرفع المجعول، يعني: أن (لما لا- يعلم) شئ، و المرفوع شئ آخر، لأنّ ما لا- يعلم هو الجعل، و ما هو مرفوع ليس هو الجعل، لأنّ رفع الجعل نسخ، و حديث الرفع لم يكن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠١

في مقام النسخ، بل هو في مقام تضييق المجعول، إذاً، فمصّب حديث الرفع هو المجعول، و معنى (لا يعلمون): الجعل، و هذا معناه: تعدد المصّب، إذاً، نفس العناية التي كانت تلزم في حمل الرفع على الظاهري، تلزم في حمله على الواقعي، و لا إشكال أن مناسبات الحكم و الموضوع تعين الرفع الظاهري مثلاً: كمناسبة عدم أخذ العلم في موضوع الحكم.

و قد استشهد المحقق العراقي (قده) للرفع الظاهري بالسياق الامتثالي لحديث الرفع، و لا بأس بأن يجعل ذلك مؤيداً لا دليلاً، فقد قال (قده) ([٢٦]): بأن سياق حديث الرفع سياق امتثالي، و من الواضح أن الامتثان إنما يحصل برفع رتبة الاحتياط من الواقع لا رفع تمام مراتب الواقع، فضمّ رفع المراتب الأخرى إليها ليس دخيلاً في الامتثان، مع أن ظاهر الحديث أنه في مقام إعطاء مدلول امتثالي، و ما هو كذلك، هو رفع رتبة الاحتياط من الواقع.

و إنما لا يصح أن يكون دليلاً، لأنه من الواضح أن ظهور الحديث في الامتثان ليس إلّا بنحو أن هذا الرفع يقع في طريق الامتثان، و من الواضح أنه سواء كان رفعاً واقعياً أو ظاهرياً، يكون واقعياً في طريق الامتثان، غاية الأمر أن أحدهما فيه مزيد رفع عن الآخر. الكلام الثاني: هو أنه لو بقي الحديث مجملاً، بحيث لم نستظهر منه لا- الرفع الظاهري، و لا- الرفع الواقعي، فمع ذلك يترتب تمام المطلوب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٢

لأنّ المطلوب أولاً: هو التأمين و راحة الفكر في الجملة، و هذا حاصل، سواء كان الرفع ظاهرياً، أو واقعياً.

و ثانياً: معارضة أدلة وجوب الاحتياط لو تمت، و هذا أيضاً حاصل، لأنه من الواضح أن حديث الرفع حتى لو كان مفاده الرفع الواقعي، يكون معارضاً لأدلة وجوب الاحتياط و حاكماً عليها، لأنه لو كانت الأحكام مرفوعة واقعياً فلما ذا يوجب الاحتياط؟

و ثالثاً: إنه في ما لو شككنا مثلاً: في وجوب صلاة الجمعة، و لكن قام دليل قطعي على أنه لو كان الوجوب موجوداً لكان عاماً و مطلقاً حتى لغير العالم، فنتمسك بحديث الرفع بعد فرض إجمال الرفع أنه ظاهري أو واقعي، لأنه مع فرض الإجمال لا علم بالمخصص و لا وجه للتخصيص في المقام، لأنّ التخصيص فرع المعارضة، و لا معارضة مع عدم إحراز المعارض.

و أما الكلام في المقام الثاني: فالكلام فيه يكون بعد فرض تمامية الاستدلال بالحديث على البراءة، حتى يقال: هل تختص بالشبهات الموضوعية، أو تشمل الحكيمية؟، و الكلام هنا يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في مقام الثبوت، بتصوير جامع معقول ثبوتاً، خالٍ من المحذور إثباتاً، يكون شاملاً لكل من الشبهة الموضوعية و الحكيمية.

الجهة الثانية: البحث إثباتاً، وأنه هل يؤخذ بإطلاق الكلام لإثبات البراءة لتمام الجامع، أو يختص بقسم خاص من الشبهات لقرينة من القرائن؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٣

أمّا الجهة الأولى: فنقول: إنّ الذي دفع إلى هذا الكلام، هو معلومية أن المشكوك في الشبهات الحكمية هو غير المشكوك في الشبهات الموضوعية، لأنّ المشكوك في الشبهات الحكمية إنّما هو الحكم الشرعي، والمشكوك في الشبهات الموضوعية إنّما هو الشيء الخارجي، فكون مصب الشك مختلفاً ومتبائناً هو الذي دفع إلى الحديث في أنّه، هل يوجد جامع بين هذين المتباينين، بحيث يشملهما كلام واحد، وفقرة واحدة هي، (رفع ما لا يعلمون)، أو لا؟

و من الواضح، أنّ أول ما يتبادر إلى الذهن في تصوير الجامع هو ما ذكره صاحب الكفاية (قده) ([٢٧])، من أنّ اسم (ما) في قوله: (رفع ما لا يعلمون) مدلوله يساوق مفهوم الشيء، وهذا مفهوم عام جامع بين التكليف والموضوع الخارجي، ففي الشبهة الحكمية يشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و وجوب الدعاء شيء، وفي الشبهة الموضوعية يشك في أنّ هذا المائع خمر أو ليس بخمر، و خمرية هذا المائع شيء من الأشياء، فقول (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون) مفاده: (رفع كل شيء لا يعلم)،

سواء كان تكليفاً، أو موضوعاً خارجياً.

ثم إنّ صاحب الكفاية (قده) ([٢٨]) اعترض على هذا البيان من تصوير الجامع، بدعوى: أنّه غير معقول، وذلك لأنّ الشيء المستفاد من الموصول (ما) إذا أخذ بمعنى جامع بين التكليف والموضوع، وأسند الرفع إليه بلحاظ هذا المعنى الجامع، يلزم الجمع في إسناد الرفع إلى الشيء بين الإسناد الحقيقي، والإسناد المجازي، وذلك لأنّ الرفع إسناده إلى الشيء الذي هو التكليف يكون إسناداً حقيقياً، لأنّه إسناد

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٤

إلى ما هو له، لأنّ الرفع من قبل المولى من شأنه أن يتوجه إلى التكليف، لأنّه بيده وضعاً ورفعاً، وأما إسناده إلى الشيء الذي هو الموضوع الخارجي فمجاز، لأنّه إسناد إلى غير ما هو له، لأنّ الموضوع الخارجي لا يرتفع حقيقة من قبل المولى بما هو مولى، وإنّما هو رفع بالعناية، ومثل هذا الإسناد لكلا الأمرين غير معقول، أو غير عقلاني.

و أجب عن اعتراض صاحب الكفاية (قده) بوجوه:

الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) ([٢٩])، و حاصله: هو أنّه لا بأس بأن يكون هذا الإسناد إسناداً حقيقياً ومجازياً في وقت واحد، وذلك لأنّ الحقيقة والمجازية ليستا من الأوصاف الحقيقية المتقابلة من قبيل السواد والبياض، لكي لا يمكن تصادقهما بوجه من الوجوه، بل هما من الأوصاف المتقابلة بالاعتبار، ولهذا يكتفى في تصادقهما على شيء واحد هو: اختلاف الحيثية الاعتبارية الملحوظة في انتزاع هذا الوصف، و انتزاع ذلك الوصف، فالحيثية المنتزعة من إسناد الرفع إلى التكليف هي كونه حقيقياً، والحيثية المنتزعة من إسناد الرفع إلى الشيء هي كونه مجازياً.

و الحاصل: هو أنّه لا مانع من اجتماع هذين الوصفين أي كون الإسناد إسناداً إلى ما هو له، و كونه إسناداً إلى غير ما هو له فإنّ هذين الوصفين ليسا من الأوصاف الحقيقية المتقابلة كالسواد والبياض، كي يستحيل ثبوتهما لموجود واحد، وإنّما هما من الأوصاف الاعتبارية المتقابلة، و معه يكفي في مقام اجتماعهما تعدد الحيثية الاعتبارية التي

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٥

بها يوصف بهذا الوصف، أو بذاك الوصف، وحينئذٍ، فهذا الإسناد الواحد، باعتبار كونه إسناداً إلى الشيء القابل للانطباق على الحكم يكون إسناداً إلى ما هو له، و باعتبار كونه إسناداً إلى الشيء المقابل للانطباق على الموضوع، فهو إسناد إلى غير ما هو له. وهذا الوجه من جواب الأصفهاني غير تام: وذلك فيما إذا بيّنا مرام صاحب الكفاية (قده) بالنحو الذي هو مقصود له، أو كان ينبغي أن يكون مقصوداً له، لأنّ إشكال صاحب الكفاية (قده) ليس بلحاظ لزوم اجتماع هذين الوصفين الاعتباريين، بل في مرتبة أسبق من هذه المرتبة، و هي مرتبة استعمال هيئة الإسناد في المعنى النسبي القائمة بين المسند و المسند إليه، فإنّ النسبة بين الرفع و بين ما هو له مباينة مع النسبة إلى غير ما هو له، فهنا نحوان من النسبة: نسبة حقيقية، و نسبة عنائية، فهما نسبتان متباينتان، كما أنّ نسبة الظرف إلى المظروف مباينة مع نسبة المجاور إلى المجاور، و لهذا كان مجازاً، لأنّ هيئة الإسناد لها معنيان: أحدهما: موضوعه له، و الآخر غير موضوعه له.

و حينئذٍ يقال: إنّ الهيئة النسبية إذا كانت حقيقية يستحيل أن يكون لطرفها أي (لاسم الموصول) إطلاق للموضوع، لأنّه لا يصلح لأن يكون طرفاً للنسبة الحقيقية و إن كانت مستعملة في النسبة المجازية، إذًا، يستحيل أن يكون لاسم الموصول (ما) إطلاقاً للتكليف، و حينئذٍ لا يبقى إلّا أن يقال: إنّ هيئة الإسناد مستعملة في كلتا النسبتين أو في الجامع، و كلاهما غير صحيح. أمّا الأول: فلاّنه استعمال للفظ في أكثر من معنى و هو غير معقول، أو غير عقلاني.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٦

و أمّا الثاني: فهو غير معقول أيضاً، فإنّ توسيع الدائرة بتحصيل الجامع أمر غير معقول، لأنّ التباين بين النسبتين ليس بلحاظ الأطراف، بل هو بلحاظ ذات النسبة، لأنّ النسبة هنا عنائية و هناك حقيقية، و النسبة المتغايرة ذاتاً لا يعقل تحصيل جامع فيما بينهما كما برهنا عليه في بحث المعاني الحرفية.

فمثلاً: لو قال:

(ضرب الرجل حرام، و ضرب المرأة حرام)،

فهاتان نسبتان يمكن تحويلهما إلى نسبة ثالثة فيقال: ضرب الإنسان حرام، و هذا أمر ممكن و إن كانت النسبة الثالثة مباينة مع كلتا النسبتين السابقتين و لكنّها أوسع فتشمل كلا الطرفين: (الرجل و المرأة).

إلّا أنّ هذا لا يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، لأنّ التباين في محل الكلام بين رفع التكليف و رفع الموضوع ليس باعتبار الطرف، بل باعتبار أنّ النسبتين ذاتاً متباينتان، إحداهما حقيقية، و الأخرى عنائية، و هذا هو جوهر الإشكال، و حينئذٍ لا ينحل بمثل بيان المحقق الأصفهاني (قده).

الوجه الثاني: من الجواب على إشكال صاحب الكفاية (قده) هو أن يقال:

إنّ الشيء هنا إذا افترضناه يشمل الموضوع و التكليف، إذًا، فقد أسندنا الرفع إلى المجموع المركب ممّا هو له، و ممّا هو ليس له، و كلّما كان كذلك يكون إسناداً إلى ممّا هو ليس له، من قبيل ما يقال: إنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين (٣٠)، و مثلوا له بالمركب الذاتى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٧

و العرضى فقالوا: إنّّه ليس ذاتياً، و هنا لم يجتمع وصفان متقابلان ليلزم المحذور.

و جوابه: هو أنّه قد ظهر وجه الخلل من مناقشة الأصفهاني (قده)، لأنّ المشكلة ليست في كيفية الجمع بين هذين الوصفين، و إنّما المشكلة في مرحلة تشخيص المعنى المستعمل فيه، فعندنا نسبتان متباينتان، أيهما اخترتها يجب أن يتضيق بحسبها، و إن استعملت فيهما معاً، كان من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و الجامع غير ممكن، مضافاً إلى إشكال في صياغته و أنّ النتيجة تتبع أحسن

المقدمتين على ما قيل: و ذلك فإنَّ المركَّب إذا أخذناه بما هو مركَّب بنحو العام المجموعى، فمن الواضح أن المركب ممَّا يقبل الرفع و مما لا يقبل الرفع، يقبل الرفع، فإنَّ المركب يرتفع بارتفاع أحد أجزائه.

و هذا بخلاف الجامع بنحو صرف الوجود، فإنَّ الجامع فيه بين ما يقبل الرفع و بين ما لا يقبل الرفع، لأنَّ انتفاء الجامع بانتفاء جميع أفرادها، و بما أنَّ بعض أفرادها لا يعقل رفعه، فهو إذاً لا يقبل الرفع.

الوجه الثالث: هو ما أشار إليه صاحب الكفاية (قده) ([٣١])، و ذكره المحقق العراقي (قده) ([٣٢]).

و حاصله: تطوير الجامع، و ذلك بأن يقال: إننا لا نلتزم بأنَّ الجامع عبارة عن الشئ المنطبق على التكليف و الموضوع، بل الجامع هو التكليف، إذاً، فالرفع بالنسبة إليه يكون حقيقياً دائماً، و حينئذٍ نعممه للشبهة الحكمية و الموضوعية بدعوى: أن المقصود في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٨

المقام هو الأعم من الكلِّ المشكوك في الشبهة الحكمية المسمَّى بالجعل بحسب الاصطلاح، أو التكليف الجزئى في الشبهة الموضوعية، و هو المسمَّى بالمجوعول بحسب الاصطلاح، و حينئذٍ لا يتراحم الرفع فيه بين الحقيقة و المجاز، بل يكون الرفع فيه رفعاً حقيقياً في كلتا الشبهتين، لأنَّ التكليف من شأنه أن يرفع، و معه يكون الإسناد إسناداً إلى ما هو له.

و جوابه: هو أن هذا الوجه قد يحل المشكلة بلحاظ فقرة (ما لا يعلمون)، لكن هنا يوجد مصب آخر للمشكلة، و ذلك في بداية الحديث: (رفع عن أمتي تسعة)؛ حيث إنَّ الإشكال يأتي في كلمة (تسعة)، لأنَّ واحداً من هذه التسعة هو (التكليف) و ثمانية منها أشياء خارجية، فالإسناد بالنسبة إلى الثمانية، إن قلنا: بأنَّه إسناد عنائى، فحينئذٍ تقع مشكلة، بدعوى أن الرفع يسند إلى التكليف إسناداً حقيقياً، بينما صار يسند إلى الثمانية إسناداً عنائياً، و بما أنَّ قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): (ما لا يعلمون) في سياق باقى الفقرات، إذاً فلا بد أن يكون الإسناد فيها كالإسناد فى الفقرات الباقية، أى إسناداً إلى غير ما هو له عنائياً، فيكون الرفع رفعاً للموضوع، و هى شامل للتكليف.

الوجه الرابع: هو جوابنا على استشكال صاحب الكفاية (قده) و هو، أننا نقول: إن استشكله لا موقع له.

و الصحيح فى مقام الجواب هو أن يقال: إنَّ الرفع هنا رفع عنائى مطلقاً، سواء أسند إلى الموضوع أو أسند إلى التكليف، بناء على ما هو الصحيح، من أن المقصود من الرفع بالنسبة إلى التكليف هو الرفع الظاهرى بمعنى: رفعه ظاهراً فى مقابل إيجاب الاحتياط بالنسبة إليه.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٠٩

و من المعلوم أن الرفع ليس رفعاً حقيقياً للتكليف الواقعى المشكوك، و حينئذٍ، إذا جمعنا فى اسم الموصول الذى هو (ما)، فى قوله: (رفع ما لا تعلمون)،

بين التكليف و الموضوع، فإنَّه لا يلزم من ذلك الجمع فى إسناد واحد بين الرفع الحقيقى، و المجازى العنائى، لئودى ذلك إلى الإشكال الذى ذكره صاحب الكفاية فى حاشيته على الرسائل ([٣٣])، بل النسبة توحدت بينهما بجعلها عنائية.

و بهذا يتضح أنه بحسب مقام الثبوت يعقل بافتراض شمول فقرة (ما لا يعلمون) للشبهة الحكمية و الموضوعية معاً.

و الحاصل: هو أن الرفع فى الحديث عنائى على كل حال، إذ ليس المقصود منه الرفع الحقيقى الواقعى، و إنما المقصود منه هو الظاهرى، و هو رفع بالعناية و المجاز على كل حال، سواء أسند إلى التكليف أو إلى الموضوع الخارجى، فإنَّ الهيئته مستعملة فى إسناد

مجازى، و معنى هذا: هو أن الكلفة و التبعة المترتبة على

(ما لا يعلمونه أو لا يطيقونه)

مرفوع، سواء كان حكماً أو فعلاً و موضوعاً خارجياً.

الجهة الثانية: في عموم مفاد الحديث إثباتاً، حيث يقال: إنه بعد فرض تصور جامع يشمل الموضوع والتكليف، فمقتضى الأصل هو الإطلاق والشمول لكليهما، الشبهة الحكمية والموضوعية، بحيث لو ادعى التخصيص ببعض الشبهات فلا بد حينئذٍ من إبراز قرينة على التقييد.

وهنا في المقام توجد دعويان متعاكستان:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٠

الدعوى الأولى: وهي دعوى اختصاص مفاد فقرة (ما لا يعلمون) بالشبهة الموضوعية، وذلك من أجل وحدة السياق ما بين فقرة (ما لا يعلمون) وباقي فقرات الحديث، بعد أن كان من الواضح أن المرفوع في باقي فقرات الحديث هو الموضوعات والأفعال الخارجية، لأن

(ما لا يطاق وما استكروها)

إنما هو الفعل.

وجوابنا على هذه الدعوى: هو أن هذا الكلام غير صحيح، وذلك لأن الاختلاف بين مفادات الجمل المتعاقبة المتعاطفة الواقعة في سياق واحد يتصور على ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: هو أن يكون الاختلاف بين مفاداتها في مرحلة المدلول الاستعمالي، من قبيل أن يقال: مثلاً

: (صلّ خلف الإمام وزر الإمام)

، فكلمة الإمام في الجملة الأولى تستعمل في إمام الجماعة، بينما كلمة الإمام الثانية تستعمل في الإمام المعصوم (عليه السلام)، ولا شك في أن هذا الاختلاف على خلاف ظاهر السياق وحدته، إذ، فلا بد من حمل كلمة الإمام الثانية على إمام الجماعة لوحدة السياق.

النحو الثاني: هو أن يكون الاختلاف في مرحلة المدلول الجدى، فمثلاً: لو قال: أكرم العلماء، وقلمد العلماء، وكان يراد من كلمة العلماء الأولى، على إطلاقها، بينما يراد من الثانية خصوص العدول، فهنا ليس الاختلاف في مرحلة المدلول الاستعمالي بناء على ما يذكر في بحث العام والخاص، من أن التخصيص لا يرتبط بمرتبة المدلول الاستعمالي، بل يرتبط بمرحلة المدلول الجدى، ولهذا قالوا: لا يلزم منه التجوّز بسبب التخصيص، غاية الأمر أن الاختلاف يكون في مرحلة المدلول الجدى، وفي هذا النحو، الأقرب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١١

عدم جريان وحدة السياق، فلا يلزم إسراء التخصيص من الثاني إلى الأول، لأن وحدة السياق إنما هي بلحاظ المدلول الاستعمالي للكلام لا بلحاظ المدلول الجدى.

النحو الثالث: هو أن يكون الاختلاف من حيث مصاديق المفاهيم، من قبيل أن يقال:

(يجوز أن تغصب ما تأكله، ولا أن تغصب ما تلبسه، ولا أن تغصب ما تقرأ فيه)،

فإن هذا الكلام من حيث المدلول الاستعمالي والجدى واحد في هذه الجمل، ولكن من الواضح أن مصداق ما يؤكل غير مصداق ما يلبس، وغير مصداق ما يقرأ فيه، وهذا الاختلاف مما لا إشكال في أنه لا يمكن نفيه بوحدة السياق، لأن السياق شأن الكلام، وتطبيق المفاهيم على مصاديقه أجنبي عن الكلام ولا ربط له بوجه من الوجوه.

وهذا الميزان، إذا طبقناه في محل الكلام، نرى أنه من قبيل النحو الثالث، لأن كل (ما اضطروا إليه) فهو مرفوع، وأيضاً مفهوم (ما لا يعلمون)، فهو مرفوع، إنما أن تطبيق (ما اضطروا إليه) لا ينطبق على التكليف، بينما مفهوم (ما لا يعلمون) ينطبق على كل من الموضوع والتكليف، فهنا وحدة السياق لا تضر، بنحو لا تجعل دلالة فقرة (ما لا يعلمون) غير شاملة للشبهات الحكمية.

وحاصل الدعوى الأولى: هو دعوى الاختصاص بالشبهة الموضوعية وذل بقريته السياق في الفقرات الأخرى في الرواية، حيث إنها جميعاً يراد بالوصول وغيره فيها الموضوع الخارجي، وبظهور السياق في وحدة المراد، تحمل الوصول في فقرة (ما لا يعلمون) على الفعل.

و جوابنا: هو أن الاختلاف بين مفادات الجمل الواقعة في سياق واحد له حالات.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٢

فتارة: يكون بلحاظ مدلولاتها الاستعمالية كما لو قال

: (زر الإمام وصل خلف الإمام)،

فهنا يراد بالأول المعصوم، وبالثاني إمام الجماعة.

و أخرى: يكون الاختلاف في مدلولها الجديدة، كما إذا قال:

(أكرم العلماء وقلد العلماء)،

و كان يراد بالإطلاق في كلمة العلماء الأولى دون الثانية، فالإطلاق هنا مدلول جدي بناء على كون التخصيص لا يرتبط بمرتبة المدلول الاستعمالي، بل هو مرتبط بمرتبة المدلول الجدي، كما بحث في العام والخاص، فلا تجرى هن وحدة السياق، لأن وحدة السياق إنما هي بلحاظ المدلول الاستعمالي للكلام وليس المدلول الجدي، غاية أنه في مرحلة المدلول الجدي يكون الاختلاف.

و ثالثة: يكون الاختلاف في مصاديق مفاهيم الجمل المتعاقبة في السياق الواحد، كما في قوله:

(لا تغصب ما تأكله، ولا تغصب ما تلبسه، ولا تغصب ما تقرأ فيه)،

فإن مصداق ما يؤكل غير مصداق ما يلبس وغير مصداق من يقرأ فيه، و ما هو خلاف الظاهر إنما هو الحالة الأولى من حالات اختلاف مفادات الجمل المتعاقبة في سياق واحد، دون الحالتين الأخيرتين و خصوصاً الحالة الثالثة.

و ما نحن فيه من قبيل الحالة الثالثة من حالات الاختلاف، لأن المراد بالوصول فيها استعمالاً: هو مفهوم واحد، و هو الشيء الشامل للموضوع والتكليف، و هو المراد جداً، و إن كان الاختلاف في مصداقه، لكنه لا يضر بشمول فقرة (ما لا يعلمون) للشبهات الحكمية.

الدعوى الثانية: و هي دعوى معاكسة للدعوى الأولى، أبرزها

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٣

المحقق العراقي (قده) ([٣٤])، حيث ادعى وجود قرينه على اختصاص فقرة (ما لا يعلمون) بالشبهات الحكمية، بدعوى: أن عنوان (ما لا يعلمون) ينطبق حقيقة على التكليف، إذ إن التكليف هو الذي (لا- يعلم)، ولكنه لا- ينطبق حقيقة على الموضوع، فإذا كان يوجد عندنا مائع مردد بين أن يكون (خللاً أو خمرًا)، فهنا تطبيق عنوان (ما لا يعلم) عليه، يكون بالعناية، لأن ذات المائع معلوم، ولكن وصفه غير معلوم أنه خل أو خمر.

و جوابنا على هذه الدعوى: هو أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكر، لأن عنوان (ما لا يعلم) تطبيقه في الشبهات الموضوعية لا يكون على ذات مبهمه حتى يقال: بأن الذات المبهمه معلومه، بل يطبق على العنوان الذي أخذ موضوعاً للتحريم، و هو عنوان الخمر، و من الواضح، أن الخمر مما لا يعلم، هذا مضافاً إلى أنه في جملة من الشبهات الموضوعية تكون الذات المبهمه غير معلومه، فلو قال:

(إذا نزل المطر وجب التصديق

)، و شك في أنه، هل نزل مطر أو لا؟ فالمطر هنا مما لا يعلم، فهو ذات مبهمه مرددة العنوان غير معلومه، بل قد يكون الشك شكاً في ذات الشيء.

إذاً، فالصحيح هو أن الاستدلال بفقرة (ما لا يعلمون) مطلق شامل للشبهات الموضوعية و الحكمية. إذاً، فيكفي الجهل بالعنوان لصحة تطبيق الوصول على العنوان الخارجي، كما في المائع المردد بين كونه خمرًا أو خللاً، فيطبق عليه أنه (مما لا يعلمونه)، كما بحث في

محلّه في بحث التجري سابقاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٤

هذا ناهيك عما في جملة من الموارد، تكون الذات الخارجية مشكوكه، كما إذا شك في ذات نزول المطر عند ما كان موضوعاً لحكم شرعي، كما في التصديق عند نزوله كما عرفت، إذاً فالصحيح هو عموم الرواية للشبهتين الحكيمية والموضوعية. المقام الثالث: هو في فقه الحديث، وما يليه على ضوء الاستدلال، والكلام فيه يقع ضمن عدّة جهات. الجهة الأولى: هي أنّ الرفع من حيث هو رفع، ورد على أشياء كثيرة لا- تقبل الرفع من قبل المولى بما هو مولى، ومن هنا كان الأمر بحاجة إلى عناية تحدد فقه الحديث و تخريجه، وقد ذكر لمثل هذا التصرف ثلاثة أوجه. الوجه الأول: هو أن يتصرف في إسناد الرفع إلى المرفوع بأن نقول: نلتزم بالتقدير فنقول: الرفع أسند إلى أمر مقدر محذوف في الكلام.

وقد وقع الخلاف في هذا المقدار، هل هو المؤاخذه، أو مطلق الآثار الشرعية، أو جملة من الآثار، وما هو ضابط هذه الجملة من الآثار.

الوجه الثاني: هو أن يتصرف في المرفوع و يقال: بأن الرفع حقيقي، و أيضاً الإسناد حقيقي، و لكن المرفوع ليس هو الوجود الخارجي لما يضطر إليه، لأنّ الوجود الخارجي لا يرتفع، فمثلاً: حينما يقع الإنسان في اضطرابه لشرب النجس، فسوف يشربه، فالوجود الخارجي للنجس لم يرتفع، و لكن المرتفع هو الوجود التشريعي للشرب النجس، فهنا نتصرف في المرفوع، بمعنى: أنّ كل موضوع للحكم الشرعي له وجود في عالم التشريع بوجود حكمه لا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٥

محالة، لأنّ كل حكم يستقر على موضوعه، إذاً، له وجود في عالم التشريع، فحينئذٍ المرفوع إنّما هو الوجود التشريعي لشرب النجس، يعني: لم يعد موضوعاً لحكم، و يصير مساقه مساق: (لا رهبانية في الإسلام)، فهذا ليس رفعاً للوجود الخارجي للرهبانية، إذ قد يقع في نظر شخص انحرافاً و شذوذاً و لا يمنع هذا الكلام أن يترهب، و لكنّه ينفى وجوده التشريعي، يعني: في أفق ليس الرهبانية موضوعاً لحكم.

الوجه الثالث: هو أن تتصرف في الرفع بأن نقول: ليس الرفع رفعاً حقيقياً، بل هو رفع تنزيلي، يعني: أنّه منزل منزلة المرفوع و كأنّه لا وجود له، فيصير مساقه مساق:

(لا ربا بين الوالد و ولده)،

أو قوله:

(لا شك لكثير الشك)،

فإنّ الربا بين الوالد و ولده، و الشك بالنسبة لكثير الشك موجود، و لكن الشارع يقول: الربا و الشك منزل منزلة العدم، فهذا رفع تنزيلي للوجود الخارجي، و ظني الشخصي، أنّ الميرزا (فده) ([٣٥]) يقصد الوجه الثاني من هذه الوجوه الثلاثة، و إن كانت كلماته لا تخلو من تشويش.

و الخلاصة: هي أنّه ورد في الحديث فقرات عديدة لا تقبل الرفع من الشارع بما هو شارع، إذاً، فنحتاج إلى أعمال عناية و تصرف في الرفع أو المرفوع، و تلك الفقرات هي جميع فقرات الحديث باستثناء فقرة (ما لا يعلمون)، و من هنا يتصور وجوه ثلاثة.

الأول: هو أن يلتزم بالتقدير فيقال: بأنّ المرفوع هو الآثار المترتبة على الموضوعات الخارجية.



بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٦

الثاني: هو أن يكون الرفع مسنداً حقيقة إلى الفعل بلا حاجة إلى تقدير محذوف، ولكنه بما هو موجود في عالم التشريع موضوع للأحكام الشرعية، فيكون من قبيل: (لا رهانية في الإسلام)، فإنه نفى لوجودها تشريعاً.  
الثالث: هو أن يكون الرفع مسنداً إلى الفعل حقيقة إلا أن هناك عناية في نفس الرفع، فحينئذ يراد به الرفع التنزيلى، نظير: (لا ربا بين الوالد وولده)،

ويبدو من عبارة الميرزا (قده) أنه يقصد الوجه الثاني رغم كون كلماته مشوشة.  
ولكن على كل هذه التقادير يكون حديث الرفع حاكماً على أدلة الأحكام الواقعية بملاك النظر، لأن حيشة النظر التي هي جوهر حاكمية دليل على دليل محفوظة على جميع تقادير الاحتمالات والوجوه الثلاثة.

إلا أن هذه الحاكمية تكون بلحاظ عقد الحمل بناء على الوجه الأول والثاني، وتكون بلحاظ عقد الوضع بناء على الوجه الثالث.  
والميرزا (قده) قد بين في الحكومه أن الحاكم، تارة: يكون متعرضاً إلى عقد الحمل، بمعنى: أن نظره إلى محمول القضية التشريعية الذي هو الحكم، ومثل له بقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، بناء على تفسير القاعدة بأنه نفى للحكم الضرري، ومثل له بقاعدة: (نفى الحرج)،

(ما جعل عليكم في الدين من حرج .

وتارة أخرى: يكون متعرضاً إلى عقد الوضع، بمعنى: أنه ناظر ومتصرف في موضوع القضية لا في محمولها، ومثل له بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم):

(لا ربا بين الوالد وولده)،

فإن هذه القضية حاكمية على قضية (الربا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٧

حرام) بلحاظ تصرفها في موضوعها بسلب عنوان الربا، ونفى الربوية عن المعاملة القائمة بين الوالد وولده.

وفي المقام، حاكمية حديث الرفع بلحاظ عقد الحمل بالنسبة إلى الوجه الأول واضحة، لأنه حينئذ يلتزم بالتقدير، وأن المرفوع هو الآثار التي هي عبارة عن الأحكام، فالتصرف منصب على المحمول.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الوجه الثاني، إذا قلنا: إن المرفوع هو الوجود التشريعي، لأن معناه: وقوعه موضوعاً لحكم، فإن وقوعه كذلك يشكل نحو وجود للحكم في عالم التشريع، إذاً، فالرفع متوجه إلى حيشة وجوده التشريعي، وهذا عبارة أخرى عن النظر إلى الحكم، إذاً، فهو عين الحكم ولكن بنحو من العناية.

وأما بالنسبة إلى الوجه الثالث الذي يكون في التصرف في الرفع، فحكمه بلحاظ عقد الوضع، لأنه يقول: (شرب النجس حرام)، وهو لم يقع بحسب الخارج، لأن وجوده كالعدم، فيصير هذا من قبيل:

(لا ربا بين الوالد وولده)،

إذاً، بناء على الوجه الثالث تكون الحكومه بلحاظ عقد الوضع.

وبهذا يتضح: أن كون ميزان الحاكمية بلحاظ عقد الحمل، أو بلحاظ عقد الوضع هو، نكتة الاختلاف في الوجوه الثلاثة.

وبهذا يظهر الاختلاف بين هذا الميزان، وبين ما ذكره بعضهم، حيث ذكروا أن ميزان كون الدليل حاكماً بلحاظ عقد الحمل، أو بلحاظ عقد الوضع ميزاناً آخر حاصله: أن العنوان الذي تعلق به النفي، تارة يكون عنواناً أولياً، وأخرى عنواناً ثانوياً، فإن فرض أنه كان عنواناً أولياً من قبيل عنوان الربا في قوله: لا ربا بين الوالد وولده، فالحاكمية تكون بلحاظ عقد الوضع، وإن فرض أنه كان

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٨

عنواناً ثانوياً من قبيل عنوان (ما اضطروا إليه)، فالحاكمية تكون بلحاظ عقد الحمل.

و ما يمكن أن يقال في توضيح ما ذكره و توضيحه: هو أن مرادهم من العنوان الأولى هو نفس العنوان الذي كان موضوعاً للتكليف، فعنوان الربا: (لا ربا بين الوالد و ولده)، النفي فيه تعلق بنفس العنوان الذي تعلق به التكليف، فالنفي يكون رافعاً لموضوع التكليف، و هذا هو معنى كونه حاكماً على عقد الوضع.

و أما إذا كان النفي متعلقاً بعنوان ثانوي، فمثلاً: في دليل (حرمة شرب النجس) لم يؤخذ عنوان (الاضطرار)، و إنما قيل: (يحرم شرب النجس)، و لكن هذا الدليل ليس في عنوان ثانوي، و هو عنوان ما اضطروا إليه، و لذلك نفي فصار: (لا تشرب النجس المضطر إليه)، إذاً، فمصعب النفي هو العنوان الثانوي، و هذا يغير مصعب التكليف، إذاً، فلا يكون الحاكم حاكماً بلحاظ عقد الوضع، و ذلك لأنه إذا قلنا: بأنه ناظر إلى رفع الموضوع، فهل يرفع العنوان الأولى فقط؟ إذا كان كذلك، فهذا خلاف ظاهر الدليل، لأن ظاهر الدليل أن حيشة الاضطرار مأخوذة تقييداً في دليل النفي و الرفع، أو أن الرفع و النفي منصب على الخصوصية. الاضطرار فهذا خلف المقصود، لأن هذا معناه: أنه رفع للاضطرار، بمعنى: أنه لا يعتبر مضطراً، إذاً، فلا بد أن يكون الرفع ناظراً إلى الحكم لا إلى الموضوع، و لذلك قالوا: إن حديث الرفع حاكم بلحاظ عقد الحمل، لأنه أخذت فيه خصوصية ثانوية.

إلا أن الذي قيل و أفيد غير صحيح، بل الصحيح أن النفي قد يتعلق بالعنوان، و مع هذا يكون حاكماً بلحاظ عقد الحمل، كما لو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١١٩

كان المقصود نفي الوجود التشريعي للعنوان الأولى، لا الوجود الخارجي، فهذا بحسب الحقيقة يكون ثابتاً بلحاظ عقد الحمل، كما في قوله:

(لا رهبانية في الإسلام)،

فالنفي تعلق بالعنوان الأولى الرهبانية التي يتعقل أن تكون موضوعاً للحكم، و لكن (لا- ربا بين الوالد و ولده) حاكم بلحاظ عقد الوضع، لأنه ناظر إليه بحسب وجوده الخارجي بخلاف الأول، (لا رهبانية في الإسلام)، فإن المنفي فيه هو الوجود التشريعي للرهبانية، و لهذا أضافه إلى الإسلام، و هذا عبارة أخرى عن الحكم، إلا أنه تعبير عنائي عن الحكم.

و الذي يعين ذلك هو، ما ذكرناه من النكته، في أن الرفع هل هو للوجود الخارجي، أو التشريعي؟ فإن كان بلحاظ الوجود الخارجي، فالحاكمية بلحاظ عقد الوضع، و إن كان بلحاظ الوجود التشريعي فالحاكمية بلحاظ عقد الحمل.

و أما إذا تعلق النفي بالعناوين الثانوية كما في (ما اضطروا إليه)، فهل صحيح أن الحاكم يكون بلحاظ عقد الحمل لا عقد الوضع؟

نقول: غير صحيح أن يكون متعيناً في ذلك، إذ قد يكون حاكماً بلحاظ عقد الوضع.

و ما قيل في الإشكال على ذلك، نقول في جوابه: إنه عندنا جزءان في الموضوع، أحدهما: العنوان الأولى، و الآخر: العنوان الثانوي، و لا شك في أن كل واحد منهما لا بد أن يفرض حيشة تقييدية، و لا معنى لإلغاء أحد هذين الجزئين رأساً، بل يكون ذلك خلاف ظاهر الدليل، و لكن سنخ هذا الرفع يختلف تبعاً لمناسبات الحكم و الموضوع، فإن العرف في مثل ذلك يفهم أن الجزء الأول مصعبه الرفع، و الجزء الثاني مصعبه قيد الرفع، و هو الاضطرار، فيصير

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٠

بالفهم العرفي، أن (ما اضطروا إليه)، و هو شرب النجس مثلاً، وجوده كالعدم، إذاً، فحقيقة العنوان الأولى مقومه للرفع في باب تقويم المرفوع للرفع، و حيشة العنوان الثانوي مقومه للرفع في باب تقويم القيد لمقيده، و هذه المناسبات لا بد من إعمالها حتى لو فرضنا أننا أردنا أن نصرف الدليل إلى الحاكمية بلحاظ عقد الحمل أيضاً، و إلا أعدنا نفس الإشكال و قلنا: إذا كان رفع (ما اضطروا إليه) ناظراً إلى نفي الحكم، فهل المقصود منه نفي حكم العنوان الأولى، أو الثانوي؟ فإن كان الأولى فهذا معناه: أنكم عطلمت العنوان الثانوي، و إن كان الثانوي، إذاً، صار هذا المضطر أسوأ حالاً من غيره.

و ليس لهذا الإشكال حل إلا ما ذكرناه، من أنه ناظر إلى العنوان الأولى بركة طرو العنوان الثانوى، و حينئذ يرتفع المحذور، و لا يوجد أى محذور فى أن يفرض أن (ما اضطرروا إليه) مع أنه متعلق بعنوان ثانوى حاكم بلحاظ عقد الوضع كما يكون حاكماً بلحاظ عقد الحمل، و الذى يعين المطلب هو ما ذكرناه من نكته الاختلاف فى الرفع بحسب الوجوه الثلاثة.

وعليه: فحديث الرفع حاكم على كل حال، إن بلحاظ عقد الحمل، أو بلحاظ عقد الوضع.

و الحاصل: هو أنه على جميع هذه الوجوه يكون الحديث حاكماً على أدلة الأحكام المترتبة على الأفعال المضطر إليها، أو أفعال الخطأ و النسيان و أمثالها، لأن الحديث ناظر إليها، و هذا هو ملاك الحكومه و جوهرها.

إلا أنه بناء على الوجه الأول و الثانى، تكون حكومه الحديث

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢١

بلحاظ النظر إلى عقد الحمل من أدلة تلك الأحكام، و بناء على الوجه الأخير تكون الحكومه بلحاظ عقد الوضع فيها.

و بهذا يظهر، أن الميزان فى تشخيص كون الحكومه بلحاظ عقد الوضع أو الحمل هو، أنه إن أبقي المرفوع على حقيقته و كان التصرف فى الرفع، و أنه تنزيلي، فالحكومه تكون بلحاظ عقد الوضع، و إن كان المرفوع هو الأثر، أو موضوعه المرفوع له الذى يعنى ترتب الأثر عليه، فالحكومه تكون بلحاظ عقد الحمل.

كما ظهر بذلك ضعف ما أفاده بعضهم فى المقام من أن العنوان الذى تعلق به الرفع، أى المرفوع، إن كان عنواناً أولاً و هو نفس عناوين الأفعال المضطر إليها أو أفعال النسيان أو الخطأ، فالحكومه تكون بلحاظ عقد الوضع من قبيل: (لا ربا بين الوالد و ولده)، و إن كان المرفوع عنواناً ثانوياً، كعنوان الاضطرار و النسيان و الخطأ، فالحكومه تكون بلحاظ عقد الحمل، بدعوى كون المرفوع على الأول لا- محاله يكون الموضوع و الفعل الخارجى الذى يكون موضوعاً للحكم، و أما بناء على الثانى فحيث إن العنوان الثانوى المذكور ليس هو موضوع الحكم، إذاً، فلا- يكون النفى و الرفع بلحاظه، فإنه غير معقول، لأنه خلف المقصود، لأن معناه: رفع أثر الاضطرار أو الإكراه. إذاً، فيتعين أن تكون الحكومه بلحاظ الحكم و عقد الحمل، و حديث الرفع من قبيل الثانى، لأن الرفع قد تعلق فيه بالعنوان الثانوى كعنوان

(ما اضطرروا إليه و ما استكروهوا عليه و الخطأ و النسيان)،

فحينئذ: إن كان يراد رفع العنوان الأولى، و هو ذات الفعل الذى وقع الاضطرار إليه، فهو خلاف ظاهر تقييده كل عنوان يؤخذ فى موضوع حكم، و إن كان يراد رفعه بعنوانه الثانوى فهو خلف المقصود، لأن

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٢

المراد رفع حكم الفعل فى نفسه لا حكم الاضطرار الذى هو الرفع و العذر.

و جوابه: هو أنه ليس له حل إلا ما ذكرنا من أنه قد يتعلق الرفع بالعنوان الأولى، و تكون الحكومه رغم ذلك بلحاظ عقد الحمل، و ذلك فيما لو أريد نفي الوجود التشريعى للموضوع لا الوجود الخارجى، كما أنه إذا تعلق النفى بالعنوان الثانوى فإنه لا يتعين أن تكون الحكومه بلحاظ عقد الحمل.

و جواب ما ذكر فى الإشكال: هو أن حيثية العنوان الثانوى حيثية تقييده للرفع نفسه لا للمرفوع، فالمرفوع هو الفعل الذى اضطر إليه، و الاضطرار موضوع للرفع الذى هو الحكم فى الجملة، فليس إرادة رفع الفعل بالعنوان الأولى مخالفاً لظهور كل عنوان أخذ فى موضوع الدليل فى التقييده، و هذا هو المفهوم من مثل فقرات الحديث و لو على أساس مناسبات الحكم و الموضوع العرفية.

و تتمه لما سبق نقول: إنه لا مانع من أن يكون الرفع المتعلق بالعنوان حاكماً على عقد الوضع، و تحليل ذلك بأن يكون العنوان الأولى هو مصب الرفع، و يكون العنوان الثانوى قيماً للرفع، لكن مع هذا ناسب عرفاً أن يدخل قيد الرفع فى مصب الرفع بلحاظ نكته أن الرفع للعنوان الأولى هو رفع للعنوان الثانوى، باعتبار أن الثانوى من شئون شرب النجس الذى انطبق عليه الاضطرار، فإذا رفع العنوان الأولى

فكأنه بالتبع رفع العنوان الثانوى فيكون مرفوعاً لكن لا بأن يكون مرفوعاً على نحو السالبة بانتفاء المحمول، أى بالتفكيك بينه وبين العنوان الأولى ليؤدى إلى خلاف المقصود، و شرب النجس

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٣

المضطر إليه غير مضطر إليه، بل بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، أى رفعه برفع أصل شرب النجس.

و الخلاصة: هى أن رفع العنوان هو رفع للعنوان الثانوى أيضاً، ولكنه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول، و لو لا ذلك لم يكن مجرد جعل النفى نفياً للحكم لا للموضوع دافعاً للإشكال المذكور، إذ يقال: بأن النفى هل هو حكم العنوان الأولى، أو الثانوى؟ فإن كان الأول فهو خلاف الظهور المذكور، و إن كان الثانى فهو خلف المقصود.

إذاً، فالصحيح فى ميزان كون الحكومة أنها بلحاظ عقد الوضع أو الحمل هو ما ذكرناه آنفاً.

و قد بقى فى المقام نقطتان:

النقطة الأولى: هى فى ترجيح هذه الوجوه الثلاثة على بعضها.

النقطة الثانية: هى فى الثمرات المترتبة عليها.

أما النقطة الأولى: فينبغى فيها إسقاط الوجه الثالث الذى كان التصرف فيه فى الرفع تنزيلاً للوجود الخارجى أى شرب النجس المضطر إليه منزلة العدم.

و ذلك لأن بعض عناوين فقرات الحديث التى رفعت بحديث الرفع ليس لها وجود فى الخارج أصلاً، من قبيل: (ما لا يطيقون).

فلا- يقال: إن النفى فيها نفى تنزيلي للواقع الخارجى، و بما أن الرفع فى جميع فقرات الحديث يجب أن يكون على نحو واحد، إذاً ينبغى أن يكون هذا الوجه ساقطاً.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٤

و حينئذ يدور الأمر بين الوجه الأول و الثانى، و قد يحصل التعارض ما بين هذين الوجهين، لأن كلا منهما فيه عناية، فيدور الأمر بين عنايتين، أو بين ظهورين، أى بين أصالة عدم عناية التقدير التى تنفى الوجه الأول، و تعيين الوجه الثانى، و بين أصالة الظهور فى العناوين التسعة التى تقتضى أن تكون هذه العناوين فانية فى وجوداتها الخارجية لا التشريعية، إذاً، لا بد من رفع اليد عن أحد الأصلين لا محالة، و لا مرجح لأحدهما على الآخر.

و لا ينبغى الاستشكال فى أن الوجه الثانى هو المتعين عرفاً، لأن أصالة عدم التقدير فى المقام تكون جارية و لا يقوى على معارضتها أصالة الظهور فى العناوين التسعة باعتبار أقوائتها، و ذلك لأن أصالة الظهور التى يراد بها إثبات أن المقصود من العناوين التسعة هو الوجودات الخارجية لا التشريعية، فإن هذا الأصل يعلم بعدم مطابقته للمراد الجدى على كل حال، يعنى: يعلم بعدم كونه موضوعاً جدياً للحكم الذى هو الرفع فيها، لأنه إن كان المراد من التسعة وجوداتها التشريعية، فواضح أن هذا غير مقصود، و إن كان المراد من التسعة وجوداتها الخارجية، إذاً، فهذا مقصود استعمالى فقط، و ليس هذا موضوعاً للرفع، إذ يستحيل أن يتعلق الرفع بالوجودات الخارجية، إذاً، لا بد من تقدير وسيط يكون الرفع منسوباً إليه، لأنه يعلم تفصيلاً أن ظهور العناوين التسعة فى الوجود الخارجى لها، غير مراد جداءً، و إنما يحتمل كونه مراداً استعمالاً، و حينئذ يدخل تحت كبرى أن أصالة التخصيص لا تجرى إذا علم بعدم المراد الجدى و شك فى أن يكون المراد هو الاستعمالى، و إنما تجرى أصالة التخصيص إذا كانت واقعة فى طريق تشخيص المراد الجدى.

و قد فزعوا على هذه الكبرى، ما إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص، فقالوا: لا تجرى أصالة العموم لإثبات التخصيص، لأن

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٥

أصالة العموم فى موارد دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، لأنها لم تقع فى طريق المراد الجدى، لأنه معلوم على كل حال بأن زيداً فى قولنا: أكرم العلماء و قولنا: لا- تكرم زيداً، لا- يجب إكرامه سواء كان عالماً أو لم يكن، و هذا هو معنى أن إجراء الأصول

اللفظية في مرحلة المدلول الاستعمالي يكون صحيحاً فيما إذا احتل مطابقته للمراد الجدى، و أما إذا علم أن المراد الجدى على نحو آخر فلا تجرى.

وعليه: ففي المقام، أصالة الظهور تكون ساقطة، و يتعين بذلك ثبوت أصالة عدم التقدير، و معه يتعين الوجه الثانى. و الحاصل: هو أنه لا- إشكال في ترجيح الوجه الثانى، و سقوط الثالث، لأن رفع الوجود الخارجى تنزيلاً، إن صحّ في بعض فقرات الرواية، فإنه لا يصح في فقرة (ما لا يطيقون)، لأنه ليس لها وجود خارجى لكى يعقل رفعه تنزيلاً، بينما الرفع فى الجميع واحد، فيدور الأمر بين الوجه الأول و الثانى، و يحصل التعارض حينئذ بين ظهورين فى الرواية، كل منهما يعين أحد الوجهين، و هما ظهور الكلام فى عدم التقدير الذى ينفى الوجه الأول و يثبت الوجه الثانى، و ظهور أخذ العناوين المذكورة فى أنها ملحوظة بما هي فانية فى وجوداتها الخارجية لا التشريعية الذى ينفى الوجه الثانى و يعين الوجه الأول.

إلّا أن الصحيح هو تعين الوجه الثانى عرفاً لجريان أصالة عدم التقدير، إذ لا ينبغى الاستشكال فى أن العرف يرى فى التقدير عناية زائدة بخلاف الوجه الثانى، و ذلك لأن أصالة الظهور فى عناوين فقرات الحديث التى يراد بها إثبات أن المقصود منها هو وجوداتها الخارجية، يعلم بعدم مطابقتها للمراد الجدى، فإننا نعلم بأن المراد

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٤

الجدى هو نفى الحكم عن هذه العناوين، لا نفيها نفسها، و إنما الشك فى المراد الاستعمالي لألفاظها، و قد عرفت فى محله أن أصالة الظهور إنما تجرى لتشخيص المراد، و أما إذا كان المراد معلوماً و كان الشك فى المراد الاستعمالي فلا تجرى أصالة الظهور، و لهذا لا تجرى أصالة العموم لإثبات التخصص.

و قد يقال: بأنه كما لا تجرى أصالة الظهور الآنف، كذلك لا تجرى أصالة عدم التقدير، لأن المراد معلوم، و إنما الشك فى كيفية الاستعمال.

و جوابه: هو أنه حيث إن أصالة عدم التقدير يثبت بحسب النتيجة أن المنفى هو تمام الآثار، بينما بناء على التقدير لا يمكن إثبات ذلك كما سوف يأتى، لذلك أمكن إجراء الأصل المذكور لوقوعه فى طريق إثبات إطلاق المراد الجدى، أضف إلى هذا، أن عناية الوجه الثانى يقتضيها نفس ظهور حال المولى فى أن الرفع فى الحديث صادر منه إنشاءً بما هو مولى و ليس إخباراً، بخلاف عناية التقدير، إذ إنها خلاف الأصل حتى فى كلام المولى بما هو مستعمل.

النقطة الثانية: و نبحت فيها فى مقامين:

المقام الأول: نبحت فيه فى ثمره الوجه الأول فى مقابل الوجهين الأخيرين.

المقام الثانى: نبحت فيه فى ثمره الوجه الثانى فى مقابل ثمره الوجه الثالث.

أما المقام الأول: فهو أنه بناء على الوجه الأول و الالتزام بالتقدير، يكون حديث الرفع مجملاً، لأن المقدر مردد بين أن يكون

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٧

خصوص المؤاخذه، أو كل الآثار، أو جملة منها، و لا يوجد مناسبة عرفية تعين المقدر.

و لا- يتوهم أنه يتمسك هنا بالإطلاق و مقدمات الحكمة، لأن التمسك بها إنما يصح فيما إذا جاءت كلمة محددة معينة من قبل

المولى، و شككنا فى أن مراد المولى من هذه الكلمة هل هو المطلق أو المقيد؟ حينئذ ثبت أن مراده هو المطلق، فمثلاً: قوله تعالى

: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ،

إذا شككنا بأن مراده خصوص عقد البيع، أو الأعم منه و من بيع المعاطاة؟ فإنه حينئذ ثبت أن المراد هو المطلق، لا فيما إذا تردد أمر

الكلمة الصادرة من المولى بين شيئين كما لو قال:

(أَحَلَّ اللَّهُ ،

و لم نسمع ما قال بعد ذلك، هل قال

: (البيع، أو عقد البيع)؟

فهنا لا معنى لإجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة، لأنه يوجد كلمة لا نعلمها.

و محل الكلام من هذا القبيل، لأن التقدير بحكم التنجيز يكون الكلمة موجودة، و لكن بوجود تقديري غير مسموع، و هذه الكلمة لا ندري ما هي، هل هي عبارة عن الأخص، أو الأعم؟ حينئذ لا تجرى مقدمات الحكمة، و من هنا بينا أن حذف المتعلق لا يدل على الإطلاق، فإن كان هناك مناسبات حكم و موضوع تعين بالملق أو بالمقيد أخذنا بها، و إذا كانت اتجاه المحذوف لا بشرط لا تأتي عن هذا و عن ذاك، حينئذ في مثل ذلك لا نقول بالإطلاق، لأن الإطلاق يكون بعد تحديد الكلمة، لا في موارد التردد في نفس الكلمة الصادرة، إذًا، حديث الرفع يكون مجملًا، و ينبغي أن يقتصر فيه على القدر المتيقن، و هو المؤاخذه فإنها هي التي ترتفع دون بقية الآثار.

و أما بناء على الوجهين الأخيرين، فالإطلاق موجود في حديث

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٨

الرفع بناء على الوجه الثاني برفع الوجود التشريعي للمضطر إليه، و من الواضح أنه إذا كان له أحكام متعددة، إذًا، فله وجودات تشريعية متعددة بعدد تلك الأحكام، فمقتضى رفع وجوده التشريعي يكون بانتفاء تمام وجوداته، لأن انتفاء الشيء بانتفاء موضوعاته و حصصه. و كذلك الأمر بناء على الوجه الثالث الذي معناه: تنزيل الموجود منزلة المعدوم، و على كل حال، مقتضى إطلاق التنزيل: هو أن الوجود منزل منزلة العدم بلحاظ تمام الآثار لا بلحاظ بعض الآثار دون بعض.

و أما المقام الثاني: فقد تظهر الثمرة في موردين:

المورد الأول: في بحث أن حديث الرفع هل يجرى فيما إذا اضطر إلى الترك، كما يجرى فيما إذا اضطر إلى الفعل فيما لو فرض أن الترك كان موضوعاً لحكم، مثل أن يقال: (من ترك صلاة العشاء وجب عليه أن يصوم في اليوم الثاني)، و فرض أنه تركها اضطراراً أو إكراهاً، فحينئذ هل يشمل حديث الرفع أو لا؟

و هذا هو محل كلام الميرزا (قده) ([٣٦])، حيث قال: بأنه لا يشمل، و بين في وجه ذلك ما لعله يرجع إلى محصله إلى أن حديث الرفع لو شمل هذا الترك لكان معنى ذلك نفى الترك، و هو عبارة عن تقرير الفعل، و من الواضح أن هذا يكون وضعاً لا رفعاً، بينما التقابل الارتكازي في ذهن العرف إنما هو بين الرفع و الوضع، و معنى ذلك: بأن حديث الرفع ينبغي إجراؤه في مورد ينتج الرفع، لا في مورد

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٢٩

يكون مستتبناً الوضع، و ما نحن فيه ليس من الرفع في شيء، و إنما هو وضع.

نقول: إن ما ذكره الميرزا (قده) من البيان يكون له صورة وجه بناء على الوجه الثالث، و كون الرفع رفعاً تنزيلياً، لأنه يكون ناظراً إلى الوجود الخارجي في مورد الاضطرار إلى ترك صلاة العشاء، فهنا العالم الخارجي إنما هو الترك، فإذا أردنا أن نتصرف به، يكون تصرفنا وضعاً لا رفعاً، و هذا خلف لسان الحديث.

و أمّا بناء على الوجه الثاني، فليس لهذا الكلام صورة، إذ بناء عليه: فإن حديث الرفع ليس ناظراً إلى العالم الخارجي، بل متصرفاً في عالم التشريع، بدعوى: أن كل موضوع لحكم هو موجود بوجود ذلك الحكم في عالم التشريع لا محالة، لأن كل حكم في عالم التشريع لا يبقى بلا- موضوع، إذًا، له نحو ثبوت ببركة ثبوت حكمه، و هذا لا يفرق فيه بين أن يكون الموضوع أمراً وجودياً، أو أمراً عدمياً، فإن الموضوعات حتى لو كانت أموراً معدومة، فإن لها موضوعات في عالم التشريع و إن كانت معدومات في عالم الخارج، إذ

يستحيل أن يكون حكم موجوداً في لوح ولا يكون موضوعه موجوداً في ذلك اللوح، إذاً، فلا يفرق بين أن يكون الموضوع (شرب الخمر)، أو (ترك صلاة العشاء)، فالأول موضوع لوجوب الحد، والثاني موضوع لوجوب الصوم، لأنّ كليهما موضوع لحكم، وهذا الوجود التشريعي ينفي بحديث الرفع، وهذا ليس وضعاً، إذ لا نريد بنفيه أن تجعل صلاة العشاء موضوعاً لحكم، بل نريد أن نسلخ صلاة العشاء عن الموضوعية، فكم فرق بين ما نريده، وبين الوضع.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٠

وهذا أحد مصاديق ما ذكرناه سابقاً، من أنّ كلمات الميرزا (قده) مشوشة متذبذبة بين الوجه الثاني والوجه الثالث، وحينما يشرح كلماته، فإنّ ما يظهر منه يناسب مع الوجه الثاني، بينما يفزع على ذلك ما يناسب مع الوجه الثالث، هذا مضافاً إلى أنّ هذا الكلام مجرد صورة، ولا- نقبله حتى بناء على الوجه الثالث، لأنّ الرفع هنا انصب على عنوان ثبوتى وهو عنوان: (ما اضطروا إليه) وإن كان مصداقه أمراً عدمياً، ويكفى للرفع كونه منصباً ولو عنواناً على أمر ثبوتى، وهو عنوان (ما اضطروا إليه)، سواء كان فعلاً أو تركاً، نعم، لو كان ابتداءً انصب على واقع ما اضطروا إليه كما لو قال: (رفعت الترك)، لكان هذا تعبيراً غير عرفى.

هذا هو حاصل الكلام فى المورد الأول الذى قد يترب فيه ظهور الثمرة بين الوجه الثانى والثالث.

المورد الثانى: هو أنه لا إشكال فى أنّ الأحكام التحميلية المترتبة على وقوع الفعل ترتفع بحديث الرفع فيما إذا اضطرت إلى الفعل، كما لو شرب المسكر لدفع الهلكة عن نفسه، فإنه ترتفع الحرمة، ويرتفع الحد، ولكن لو كان هناك آثار توسعية مترتبة على ترك شرب المسكر، من قبيل جواز الائتمام بتارك شرب المسكر، فهل يلتزم بثبوت تلك الآثار ويجوز الائتمام؟

والحاصل: هو أنّ الثمرة بناء على الوجه الأول يكون الحديث مجملاً، بلحاظ أنّ المنفى هل هو تمام الآثار، أو خصوص المؤاخذه؟ ولا- يمكن رفع هذا الإجمال، لا- على أساس قرينية مناسبة عرفية كما فى بعض المقدرات، من قبيل قوله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ، أو حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، لأنّ كلا التقديرين يكون مناسباً، ولا

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣١

على أساس حذف المتعلق واستفادة الإطلاق منه، لما عرفت مراراً من أنّ موضوع الإطلاق إنّما يتم، حيث يكون هناك مفهوم معين يشك فى المراد منه، لا فيما إذا شك فى المفهوم المقدر و أنّه الأعم أو الأخص، فإنّ مقدمات الحكمة لا تعين المفهوم، وإنّما تثبت المراد منه و أنّه الأعم أو الأخص.

وعليه: فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن الذى هو رفع المؤاخذه.

بينما بناء على الوجهين الأخيرين، يكون مقتضى إطلاق رفع الوجود التحميلي، أو الخارجى لتلك الموضوعات هو، نفى تمام التحميلات التشريعية، أو رفع الوجود الخارجى بلحاظ تمام تلك الآثار.

وأما الثمرة بين الوجهين الأخيرين فقد تظهر فى موردين:

المورد الأول: هو فى شمول حديث الرفع لما إذا اضطرت إلى ترك الفعل، كما لو اضطرت إلى ترك واجب من أجل نفى أثر تحميلي مرتب على الترك كوجوب صوم اليوم الثانى لمن ترك صلاة العشاء وعدمه.

وقد منع الميرزا (قده) شموله لذلك بدعوى: أنّ الحديث بلسان المنفى و الترك، و نفى الترك عبارة عن الوضع عرفاً لا الرفع، إذاً، فالتقابل الارتكازى عرفاً بين الوضع و الرفع يمنع من شمول الحديث للاضطرار إلى الترك من أجل نفى آثاره التحميلية.

وهذا البيان للميرزا (قده) لو تمّ، فسوف يبرز فرقاً و ثمره بين الوجهين الأخيرين، لأنّ هذا البيان إنّما يتم بناء على الوجه الثالث، حيث يكون النظر فيه إلى العالم الخارجى، لا الوجه الثانى الذى

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٢

يكون النظر فيه إلى عالم التشريع، لأنّ التقابل بين الرفع و الوضع إنّما يكون لو كان النظر إلى الخارج، لأنّه لا واسطة بين الوجود

خارجاً و عدمه كذلك، و أما بلحاظ عالم التشريع فرفع موضوعية الترك لا يعنى وضع موضوعية الفعل، لأنّ الوجود التشريعى أمر ثبوتى، و معنى ذلك: وقوعه موضوعاً للحكم و التشريع، و تطبيق الحديث على الترك فى هذا العالم لا يعنى إلّا نفى وقوعه موضوعاً له، و هو غير وقوع الفعل موضوعاً، و هذا هو أحد الموارد التى ذكرنا سابقاً بأنّ كلام الميرزا (قده) فيها مشوش متذبذب بين الوجهين، الثانى و الثالث، أضف إلى ذلك عدم تمامية بيانه المتقدم، حتى بناء على الوجه الثالث، لأنّه يكفى فى إشباع التقابل الارتكازى المذكور بين الوضع و الرفع، أن الرفع منصب و لو عنواناً على أمر ثبوتى، و هو عنوان (ما اضطرروا إليه)، سواء كان فعلاً أو تركاً. المورد الثانى: هو أنّه لا إشكال فى أن الأحكام التحميلية المترتبة على وقوع الفعل ترتفع بحديث الرفع فيما إذا اضطر إلى الفعل، كما لو شرب المسكر لدفع الهلكة عن نفسه، فإنّه ترتفع الحرمة، و يرتفع الحد، و لكن لو كان هناك آثار توسعية مترتبة على ترك المسكر، من قبيل جواز الائتمام بتارك المسكر، فهل يلتزم بثبوت تلك الآثار و يجوز الائتمام بشارب المسكر اضطراراً، بدعوى أنّ فعله كلا فعل أو لا؟

و من هذا البيان يتضح أنّ مصب هذه الثمرة هو غير مصب تلك الثمرة السابقة، لأنّ مصب السابقة فى أنّ الترك المضطر إليه هل يكون مرفوعاً بحديث الرفع، يعنى: هل ترتفع الآثار التحميلية المترتبة على الترك أو لا؟ ثمّ إنّ لو قلنا فى الثمرة السابقة، إنّ حديث الرفع كما يشمل

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٣

موارد الاضطرار إلى الفعل، فإنّه أيضاً يشمل موارد الاضطرار إلى الترك، إذّا، فسوف يكون لهذه الثمرة موردان بحسب الحقيقة. المورد الأول: هو فى أنّ الآثار التوسعية المترتبة على ترك شرب المسكر تثبت بالنسبة إلى من شرب المسكر اضطراراً أو لا؟ المورد الثانى: هو أن يفرض أنّه يضطر إلى ترك شىء، كما لو اضطر إلى ترك الصلاة، فحينئذٍ يقال: بأنّ الأحكام التحميلية المترتبة على الترك ترتفع بناء على أنّ حديث الرفع كما يطبق على الفعل الاضطرارى فهو أيضاً يطبق على الترك الاضطرارى كما ذكرناه فى الثمرة الأولى، لكن هل ترتب الآثار التوسعية للفعل، بحيث يكون كأنه قد صلّى أو لا؟ و هذا مطلب مهم، لأنّه إذا افترضنا أنّ هذا الإنسان الذى اضطر إلى ترك الصلاة، فإن اقتصرنا فى مقام تطبيق حديث الرفع على نفى حيثية التحميل المترتبة على الترك، حينئذٍ نقول: إنّ هذا الترك كان محرماً و معاقباً عليه، و لكن هنا و سبب الاضطرار لم يعد محرماً و لا معاقباً عليه، و لكن لا تثبت أنّه قد (صلّى)، بحيث يترتب عليه حكم من قد (صلّى)، من حيث عدم وجوب القضاء، و أمّا لو قلنا: بأنّه يترتب عليه أحكام من قد صلّى، فيحكم عليه حينئذٍ بعد وجوب القضاء.

فالعنوان الكلى لهذه الثمرة: هو أنّه متى ما تعلق الاضطرار بالفعل أو بالترك فلا إشكال فى أنّ الأحكام التحميلية المترتبة على ذلك الفعل الذى وقع بسبب الاضطرار ترتفع، و لكن هل إنّ الأحكام التوسعية المترتبة على نقيض ما وقع، هل ترتب أو لا؟ هذا نحو من الصياغة للثمره بعبارة جامعة بين الموردین.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٤

و بناء على هذا يقال: تظهر الثمرة بين الوجه الثانى و الثالث، و ذلك لأنّه إذا بنينا على الوجه الثالث، من أنّ الرفع تنزيلي بحيث ينزل الموجود منزلة المعدوم، أو ينزل المعدوم منزلة الموجود فيما إذا كان الاضطرار إلى الترك، أو إلى الفعل، و حينئذٍ ترتب أحكام المنزل عليه بتمامها، التحميلية منها و التوسعية.

و أمّا إذا بنينا على الوجه الثانى الذى هو المختار، فليس الأمر كذلك، لأنّ غاية ما يقتضيه الوجه الثانى: هو أنّ هذا الذى وقع بسبب الاضطرار، سواء كان فعلاً أو تركاً انسلخ عن الموضوعية لأحكامه، لأنّه رفع للوجود التشريعى، لا إعطاؤه الموضوعية لأحكام نقيضه، فحينئذٍ، فى الأمثلة المذكورة، لا- يجوز الائتمام بشارب الخمر اضطراراً، لأنّ موضوع جواز الائتمام هو ترك شرب الخمر، و هذا الموضوع لم يتحقق، و كما أنّه يجب عليه قضاء الصلاة.



و الخلاصة: هي أنه بناء على الوجه الثالث، و هو أن يكون الرفع منصباً على الوجود الخارجي تعبداً و تنزيلاً، فكما يرتفع الأثر التحميلي المترتب على الفعل المضطر إليه لارتفاع موضوعه تنزيلاً، كذلك تترتب الآثار غير التحميلية المترتبة على ارتفاع المضطر إليه، لأن التعبد برفع أحد النقيضين تعبد بالنقيض الآخر لا محالة، للتقابل بينهما.

بينما على الوجه الثاني لا تترتب تلك الآثار غير التحميلية، لما عرفت من عدم التقابل بين رفع الموجود التشريعي لموضوع، و وضع موضوعه نقيضه للتشريع.

ثم إنه لو قلنا في المورد الأول: بأن الحديث لا يشمل الاضطرار إلى الترك، فسوف تختص الثمرة في هذا المورد بما إذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٥

اضطر إلى الفعل، لترتيب آثار الترك غير التحميلية، و إن قلنا بشموله لذلك أيضاً، عمّت الثمرة لما إذا اضطر إلى الترك أيضاً في ترتيب آثار الفعل غير التحميلية.

الجهة الثانية: هي في بيان أنه هل يمكن أن نستفيد من حديث الرفع، أن المقتضى و ملاك الأحكام المرفوعة موجود، إلا أنه بحيث لم يصل إلى المرحلة الفعلية الكاملة بحيث يجعل التكليف على طبقه، أو أن حديث الرفع لا يفيد شيئاً من هذه الناحية؟ و ثمره هذا هي، فيما إذا افترضنا أنه بحديث الرفع رفع ما اضطرروا إليه نفينا وجوب القيام في الصلاة، لأنه مضطر إلى تركه، فحينئذ لو فرض أن هذا الإنسان (صلى) من قيام متحملاً للصعوبة و المشقة التي تحقق عنوان الاضطرار، فحينئذ، إذا كنا نستفيد من حديث الرفع أن الملاك موجود، غايته أن المولى لم يجعل حكماً على طبقه رعاية لشئون العباد، إذًا، تكون صلاته صحيحة.

و أما إذا لم نستطع أن نستفيد من حديث الرفع وجود الملاك، فحينئذ لا يمكن أن نحكم بصحة هذه الصلاة، لأن صحتها فرع وجود أمر أو ملاك، و المفروض أن الأمر قد سقط بسبب الاضطرار، لأنه، (رفع ما اضطرروا إليه)، و أما الملاك فلا دليل عليه، لأن الدليل إن كان هو حديث الرفع، فقد فرضنا عدم دلالة على وجود الملاك، و إن كان الأمر، فقد سقط بسقوط المدلول المطابق للأمر بسبب الاضطرار.

و الحاصل: هو أنه هل يمكن استفادة بقاء المقتضى و الملاك لهذه الأحكام المرفوعة في فقرات حديث الرفع أو لا؟

و الثمرة: هي أنه لو أوقع المكلف ما يطيقه، أو المضطر إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٦

تركه، هل يكون صحيحاً، كفاية بقاء الملاك أو المقتضى في الصحة؟ بينما لو لم يمكن استفادة بقاء الملاك من حديث الرفع، إذًا، فلا يمكن أن نحكم بصحة ما أوقعه المكلف مما رفع حكمه بحديث الرفع.

و هنا يمكن تقريب استفادة وجود ملاك من حديث الرفع بأحد تقريرين:

التقريب الأول: هو أن يقال: إن حديث الرفع مسوق مساق الامتتان على الأمة، و من الواضح أن الامتتان لا يكون إلا في صورة فرض وجود الملاك، و المولى يرفع يده عنه، و أما في صورة عدم وجود الملاك، لا يكون رفع يده عن التكليف تفضلاً و امتناناً منه على الأمة، لأنه لا مقتضى للتكليف حينئذ.

و هذا الكلام غير تام، لأنه إما يصح هذا في الموالى العرفية الذي يكلفون عبيدهم مأمورهم بمصالحهم الشخصية، و لا يصح في الموالى الذي يكون نظرهم إلى مصالح نفس العبيد و المأمورين كما هو الحال بالنسبة إلى الحق تعالى، فإنه في مثله لا يصح ما ذكر، لأنه إما أن يكون ذلك الشيء الذي رفع يده عنه متعلقاً لغرضه تعالى، و هذا معناه: حاجته تعالى إليه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، و إما أن يكون به مصلحة للمكلف، و حينئذ أي منه في رفع اليد عن تلك المصلحة، إذ هذا خلاف الامتتان.

و حيثية الامتتان إنما هي أن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) يريد أن يوضح للناس، أن هذه الشريعة كاملة وافية بتمام شئون الإنسان، و تلحظ جميع اعتباراته الأولية و الثانوية، و لا تتعدى حدود الفطرة السليمة في مقام تربية الإنسان، إذًا، فالامتتان بكمال

الشريعة التي تنظر بعينين، تنظر

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٧

بإحداهما إلى تربية الإنسان، و تنظر بالعين الأخرى إلى ضعفه و إلى أنه إنسان محدود الطاقات، إذاً، فهذا التقريب الأول لاستفادة الملاك من حديث الرفع غير تام.

و الحاصل: هو أن هذا الكلام إن تم في حق الموالى العرفية، فإنه لا يتم في حق المولى الحقيقي سبحانه الذى تكون أحكامه دائماً لمصالح راجعة إلى العباد أنفسهم، و فى مثله لا معنى لافتراض أن رفع الحكم مع وجود ملاكه و مصلحته امتنان عليهم، لأن الظاهر أن حيثية الامتنان الملحوظة فى الحديث إنما هى باعتبار ما يكشف عنه الحديث من أن الشريعة كاملة وافية بجميع شؤون الإنسان و تلحظ جميع حالات القوة و الضعف و الشدة و الرخاء فيه، و هى تنظر إلى حاجاته التسهيلية كما تنظر إلى حاجاته الإلزامية، و مثل هذا المعنى لا يتوقف على افتراض وجود المقتضى للأحكام الإلزامية فى موارد رفعها.

التقريب الثانى: هو أن يقال: إن كلمة الرفع لا تستعمل عادة إلّا فى النفى بعد الوجود، فلا بد إذاً من افتراض أن هذا المنفى كان له نحو وجود ثم رفع، و هذا الموجود مردّد بين أمور:

الأمر الأول: هو أن الله تعالى قد كان يكلف الإنسان فى أول الإسلام بما لا يطيق، ثم بعد ذلك رفع اليد عن تكاليفه هذه بنحو النسخ. الأمر الثانى: هو أنه تعالى كان يكلف الأمم السابقة بما لا تطيق، ثم رفع اليد عن ذلك، فإذا افترضنا استبعاد كلا هذين الاحتمالين، يتعين فى مقام تصحيح كلمة الرفع فى المقام أن يقال: إن هذا الوجود الملحوظ للحكم سنخ وجود شأنى، لهذا استعمل

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٨

كلمة الرفع، فكأنه وجد اقتضاء و ملاكاً و رفع فعليته، هذا بناء على الوجه الثانى المختار من الوجوه الثلاثة المتقدمة. و هذا التقريب غير تام أيضاً، و أمّا بناء على الوجه الثالث، فالمثبوتة موجودة بلا حاجة إلى تقدير وجود اقتضائى، لأن المضطر إليه موجود فى الخارج، لأنه لا يكون الرفع إلّا بعد الوجود، لأنه رفع تنزيلي للموجود منزلة المعدوم كما عرفت. إذاً، فإذا التزمنا بالوجه الثالث، فلا نحتاج فى تصحيح عناية الرفع إلى افتراض الوجود الاقتضائى للحكم، لأنه حينئذ يكون موجوداً فى الخارج.

و أمّا بناء على الوجه الثانى، فحينئذ لا بد لتصحيح هذا الرفع بعد فرض استبعاد الاحتمالين المذكورين من افتراض وجود تشريعى اقتضائى.

و الحاصل: هو أن هذا التقريب غير تام، أمّا بناء على الوجه الثالث فواضح، لأن مناسبة الرفع فيه إنما يكون باعتبار وجود المرفوع خارجاً، لأن الرفع فيه تنزيلي، و أمّا بناء على الاحتمالين الأولين، فلعدم انحصار مناسبة الرفع بما ذكر، بل يمكن أن يكون باعتبار ثبوت تلك الأحكام فى موارد عناوين الفقرات التسعة فى أول الشريعة، أو فى الشرائع السابقة، كما يمكن أن تكون مناسبة الرفع إثباتاً لا ثبوتاً، بمعنى: أن الأحكام المرفوعة كانت ثابتة بإطلاق أدلتها لو لا الرفع.

الجهة الثالثة: فى تصنيف الآثار التى يترقب رفعها و وضعها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو آثار يترقب ثبوتها على العنوان الأولى بحسب

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٣٩

لسان دليله من دون أن يكون قيد الاضطرار، أو بقبية العناوين مأخوذة فى موضوعه لا وجوداً و لا عدماً، من قبيل الحرمة المتعلقة بشرب المسكر، فالحرمة كانت منصبه على شرب المسكر من دون أن يقيد بالاضطرار لا عدماً و لا وجوداً.

القسم الثانى: هو الآثار المترتبة فى لسان دليلها على العنوان الأولى المقيد بعدم طرو العناوين الثانوية من الاضطرار و نحوه، من قبيل وجوب الكفارة، فإنه أخذ فى دليل وجوبها التعمد فى من أظرف فى شهر رمضان متعمداً، فعليه الكفارة.

القسم الثالث: هو الآثار المترتبة في لسان دليلها على العنوان الأولى المقيّد والمعنون بأحد العناوين التسعة المأخوذة في حديث الرفع، من قبيل وجوب سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة سهوية، فالوجوب كان منصباً على العنوان الأولى بما هو متعنون بأحد هذه العناوين التسعة، وهو السهو.

نقول: إن القسم الأول هو القدر المتيقن من الآثار المرفوعة بحديث الرفع.

و أما القسم الثاني فلا معنى لحاكمية حديث الرفع فيه على الأدلة الأولية، لأنه مقيّد بحسب لسان دليله الأولى بعدم النسيان، إذ إذا فلا إشكال في خروجه تخصصاً عن حديث الرفع، لأنه بطرو أحد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا القسم من الآثار. و أمّا القسم الثالث من الآثار: فهل يشمله حديث الرفع أو لا؟ وما هو الأثر العملي في البحث عن شموله و عدمه بعد أن كان من الواضح أنه إذا دل دليل على هذا الوجوب، و هو سجدة السهو مثلاً: فإنه لا بدّ من العمل به، سواء كان حديث الرفع جارياً في نفسه لنفى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٠

وجوب السجدة أو لا، لأنه إن كان لا يجرى، فمن الواضح أنه لا بدّ من العمل بالدليل الدال على وجوبها، و إن كان يجرى، إذًا، فهو ينفي وجوب السجدة بإطلاقه، و الدليل الذي يدل على وجوب السجدة يكون أخص من حديث الرفع فيخصه، فحينئذٍ، لا يكون الأثر عملياً، لأننا نلتزم بالدليل الدال على وجوبها، و أمّا إذا لم يقم دليل على وجوب السجدة و شككنا في وجوبها، فحينئذٍ: إن قلنا بجريان حديث الرفع تمسكنا به لنفى وجوبها بلا حاجة إلى الرجوع إلى الأصول العملية، و أمّا إذا لم نجر حديث الرفع فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية.

و هنا سؤال لا بدّ من علاجه و هو: أنه هل يمكن الاعتماد على حديث الرفع لنفى وجوب سجدة السهو أو لا؟

المعروف بين المحققين أن حديث الرفع لا يجرى في المقام، و عللوا ذلك، بأنّ حديث الرفع لو جرى للزم كون مقتضى الشيء رافعاً له و مانعاً عنه.

فمثلاً: النسيان في المقام، هو المقتضى لثبوت هذا الحكم الذي هو وجوب السجدة، و النسيان هو المانع عن ثبوت هذا الحكم بمقتضى حديث الرفع، و مثل هذا مستحيل.

و يمكن أن يعترض على هذا البيان بأن يقال: إنّما يتم ما ذكر لو كان الدليل ثابتاً، و أمّا في صورة ما لو شككنا في وجوب سجدة السهو، فرفعنا هذا الوجوب المشكوك بحديث الرفع، فإنه حينئذٍ لا يلزم ما قيل، إذ لعلّ هذا العنوان لا يقتضى ثبوته.

إلّا أن ما ذكره المحققون في المقام لا بدّ من تميمه، و ذلك بأن يقال: إنّنا نثبت كون النسيان مقتضياً و كونه رافعاً بنفس حديث الرفع.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤١

أما كونه مقتضياً، فللجهة التي تقدمت، و هي أن الرفع يقتضى أن يكون للمرفوع وجود اقتضائي و ثبوت شأنى، إذ لو لا ذلك لا يصح أن يستعمل فيه كلمة الرفع، فحينما يقول الشارع: (رفعت وجوب السجدة عن الناسى)، يدل هذا على أن هناك شأنية و مقتضياً لوضع الحكم عن الناسى، و لهذا عبّر عنه بالرفع.

و أمّا كونه مانعاً، فلأنّ ظاهر حديث الرفع هو رفع العناوين المذكورة في فقرات الحديث التي من جملتها النسيان، إذًا، فقد اتحد مقتضى الوضع مع مقتضى الرفع، و هذا محال.

و مثل هذا لا يجرى في القسم الأول، لأنّ المقتضى فيه للوضع إنّما هو العنوان الأولى، بينما المقتضى للرفع إنّما هو أحد العناوين التسعة المأخوذة في حديث الرفع.

و هذا الكلام غير تام، لأنه إنّما يصح فيما لو فرض أنه أريد ادعاء، أن هذا العنوان بذاته مقتضى للوضع، و بذاته مقتضى للرفع، أى إنّ

بذاته يشكل المصلحة، و بذاته يشكل المفسدة، حينئذ يكون هذا غير معقول، لأنّ الشيء الواحد بذاته لا يكون مقتضياً لما يرفع، و رافعاً لما يقتضى ثبوته.

إلا أنّ الالتزام بذلك بلا موجب، لأنّ كون شيء فيه ملاك الحكم ليس معناه: أنّه بذاته ملاك الحكم، بل يمكن أن نفترض أنّ هذا العنوان ينشأ منه خصوصيتان: إحداهما فيها مصلحة، و الأخرى فيها مفسدة، فبلحاظ الأولى يكون مقتضياً للوضع، و بلحاظ الثانية يكون مقتضياً للرفع، إذاً، الرفع و الوضع يكونان منسويين إلى شيء واحد بلحاظ نشوء خصوصيتين منه.

و هذا أمر معقول، من قبيل قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): (لو لا أن أشق على

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٢

أمّتي لأمرتهم بالسواك) ([٣٧])، فمقتضى ظاهر هذا الحديث، أنّ هناك مقتضياً للأمر بالسواك، و لكن حيث إنّ كان موجباً للمشقة كان ذلك مانعاً عن الأمر به، فالسواك يوّلّد خصوصيتين: إحداهما النظافة، و هي المقتضية للأمر به، و الأخرى المشقة، و هي المانعة عن الأمر به.

و الصحيح هو أن يقال في المقام: إنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، لأنّ عنوان (ما اضطروا إليه) و غيره من العناوين المذكورة في فقرات الحديث، تارة تؤخذ بنحو المعرفية و المشيرية إلى ذات ما هو المرفوع، و أخرى تؤخذ بنحو الموضوعية.

فإذا فرض أنّها أخذت بنحو المعرفية، فالمرفوع حينئذ إنّما هو العنوان الأولى المشار إليه، و لا يشمل القسم الثالث.

و إن فرض أنّها أخذت بنحو الموضوعية، إذاً، سوف يختص حديث الرفع بالقسم الثالث، و لم يجز في القسم الأول، لأنّه إنّما يرفع العناوين الثانوية لا الأولية.

و هذا باطل يقيناً و عرفاً.

أمّا يقيناً: فلأنّ الصحابة فهموا من حديث الرفع أنّ حرمة شرب المسكر يرتفع به مثلاً، و هذا معناه: المعرفية و المشيرية.

و أمّا عرفاً: فلأنّ مناسبات الحكم و الموضوع تقتضى أن يكون مصب الرفع هو العنوان الأولى، و العنوان الثانوى أخذ قيداً في الرفع، أى معرفاً إلى المرفوع.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٣

إذاً فحاصل ما ينبغي أن يقال: إنّ لا يعقل الجمع في حديث الرفع بين القسم الأول و الثالث، لأنّ الجمع معناه: جمع بين المعرفية و الموضوعية، و عليه: يستحيل إطلاق شمول حديث الرفع للقسم الثالث بعد الفراغ عن شموله للقسم الأول.

و خلاصة هذه الجهة الثالثة: هي أنّ الآثار المترتبة على الشيء يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما هو ثابت أو يترقب ثبوته على العنوان الأولى للفعل بحسب لسان دليله، من دون أن تكون العناوين التسعة في الحديث وجوداً أو عدماً دخيلة في ترتبها، (كحرمة شرب المسكر).

الثاني: الآثار المترتبة على الشيء مقيداً بعدم طرو أحد تلك العناوين الموجودة في الحديث، من قبيل ترتب الكفارة، فإنّ موضوعها مقيد بالإفطار العمدي.

الثالث: الآثار المترتبة على الشيء مقيداً بأحد تلك العناوين، كوجوب (سجدة) لم سها في صلاته.

و الأول: هو القدر المتيقن من الآثار المرفوعة بحديث الرفع.

كما أنّ القسم الثاني لا إشكال في خروجه عن الحديث تخصصاً، لأنّه بطرو أحد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا القسم من الآثار.

و أمّا القسم الثالث: فمن الواضح أنّه إذا دلّ دليل على ثبوته فسوف يكون مقيداً على الحديث، سواء قيل بشموله لنفي هذا القسم أم لا، لأنّه شمول إطلاقي، فيخصص بذلك الدليل، و لو احتمل ثبوته

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٤

بلا دليل عليه، فبناء على شمول الحديث لفيه يتمسك به فينفي بالدليل، وإلا فينفي بالأصل النافي إن تم موضوعه. وأما شمول الحديث لمثل ذلك و عدمه، فقد ذهب المحققون إلى عدم شموله لذلك، واستدلوا عليه بأنه لو جرى الحديث لنفي هذا القسم من الآثار للزم منه كون العناوين التسعة مقتضية لحكم و مانعه عنه في آن واحد، و هو محال. و لكن يجاب عن هذا البيان: بأنه على تقدير شمول الحديث لهذا القسم لا يبقى دليل على وجود مقتضى لثبوته لكى يقال: بأن هذه العناوين مقتضية للحكم و مانعه عنه في آن واحد كما عرفت. و من هنا احتاج كلام المحققين إلى تتميم بأن يقال: بأننا ثبت الاقتضاء بالبيان المتقدم في الجهة السابقة، إلا أنه مع ذلك لا يتم، لأنه إنما يصح فيما لو فرض أن العناوين المذكورة بذاتها تقتضى وضع ذلك الأثر و رفعه، لا ما إذا كان فيها خصوصيتان و حيثيتان تكون بإحداهما مقتضية للوضع، و بالأخرى مقتضية للرفع كما يستفاد من قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): (لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) [٣٨]

. و الصحيح هو أن يقال في توجيه عدم شمول الحديث لهذا الصنف من الآثار: إن هذه العناوين تارة تؤخذ كمعزف للعنوان الأولي، فيكون المرفوع هو العنوان الأولي، و حيثيات التسعة الثانوية، حيثيات في الرفع، و أخرى تؤخذ موضوعاً و قيداً في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٥

المرفوع، فعلى الأول لا معنى لأن يطبق الحديث على القسم الثالث، إذ ليس الحكم فيه مترتباً على العنوان الأولي، و على الثاني يختص الحديث بالقسم الثالث و لا- يشمل الأول، فالجمع بين الأمرين غير تام، و بما أن الثاني غير محتمل و لا مناسب عرفاً مع الظاهر من الحديث، إذاً، فيتعين الأول. الجهة الرابعة: هي أن حديث الرفع حديث امتنانى، و هناك قرينتان تدلان على ذلك: قرينه لفظية، و أخرى سياقية. أما القرينه اللفظية: فهي كلمة (عن) في قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): (رفع عن أمتي)،

فإن (عن) إنما يصح استعمالها في مقام نفي الأمر الثقيل في مقابل الوضع الذى يكون بكلمة (على) حيث نقول: (رفع عنه)، في مقابل (وضع عليه).

و أما القرينه السياقية: فباعتبار إضافة الرفع إلى الأمة، و هذا لسان تحببى سياقه سياق بيان المحبة و اللطف و الامتنان. و هاتان القرينتان و إن كانتا معاً مفيدتين في إثبات أن مفاد الحديث ينبغى أن يكون دائماً توأمًا مع الامتنان، لكن إنما يكون كذلك كلما كان تطبيق الحديث في مورد مناسب مع الامتنان، فإنه يطبق كذلك، و لكن كلما كان تطبيق الحديث على الامتنان في مورد على خلاف الامتنان، فإنه حينئذ لا يطبق حتى لو كان فيه إطلاق لفظى، لأنها ترفع اليد عنه بلحاظ هاتين القرينتين. لكن لعله يوجد فرق بين هاتين القرينتين من ناحية، و هي أن القرينه اللفظية بما أن الرفع انحلالى في هذا الفرد و فى ذاك و هكذا، فالحديث لا يدل على تضمّن المرفوع للثقل على الفرد، و لا يتنافى أن يكون فى رفعه ثقل على فرد آخر، لأن قضاء حق كلمة (عن) يكفى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٦

فى أن يعطى لكلمة (عن) حقها بالنسبة إلى من رُفع عنه أمر ثقيل، سواء كان بالنسبة إلى الآخرين ثقيلًا أو لا. و لكن حينما نأتى إلى القرينه السياقية التى تنظر إلى الأمة بنظره مجموعية فى مقام إظهار التحبب، فمن الواضح أنه بشرط أن لا يكون فى رفع الحكم عن هذا الفرد، فيه تثقيل على الآخر، إذ لا يكون ذلك امتناناً على مجموع الأمة، و حينئذ لا يكون مشمولاً لحديث

الرفع، فالقرينة السياقية أقوى و أشد تقييداً من القرينة اللفظية، و يترتب على هذه النتيجة أمران ذكرنا في كلمات الفقهاء. الأمر الأول: هو أنهم فرّقوا بين معاملة المضطر، و معاملة المكره، و قالوا ببطان البيع في صورة الإكراه، لأنّ رفع ما استكرهوا عليه يرفع الوجود التشريعي لهذا البيع، أي صحته، و هذا امتنان محض بالنسبة إلى المكره، لأنّه بإبطال المعاملة يحفظ ماله قانونياً على الأقل. و قالوا بصحة البيع في صورة الاضطرار إذ لو حكم ببطان البيع لما أقدم على الشراء، و وقع المضطر في محذوره الذي أراد البيع لأجل التخلص منه، و هذا على خلاف الامتنان.

الأمر الثاني: هو ما لو أكره على ضرب شخص بأن قال له المكره: (إذا لم تضرب زيدا أضربك)،

فهنا لا يجري حديث الرفع لرفع حرمة ضرب زيد، بسبب أنّه مكره على ذلك، لأنّ جريان حديث الرفع حينئذٍ يكون على خلاف الامتنان بالنظر إلى مجموع الأمة، و ليس حال هذا، حال رفع حرمة شرب المسكر إذا اضطر أو أكره عليه، لأنّ الامتنان في رفع الحرمة لا يكون منافياً بالنظر إلى مجموع الأمة، بل هنا يقال: إن كان الضرب المهديد به لا يبلغ درجة يجب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٧

معها أن يبقى نفسه منه، فحينئذٍ لا إشكال في عدم جواز ضرب زيد، و إلّا فلو كان بدرجته يجب أن يبقى نفسه منه، فحينئذٍ يقع التراحم بين حرمة ضرب زيد و بين وجوب وقاء نفسه، فتعمل قواعد باب التراحم، هل كلّ باستثناء صورة ما لو بلغ الإكراه إلى حد الدم، بأن قال له:

(إن لم تقتل زيدا أقتلك)،

فإنّه حينئذٍ لا يجوز له قتل زيد للنص الخاص، و لا تقيّة في الدماء، و كلا هذين الأمرين صحيح.

و قد ذكر العراقي (قده) أمراً ثالثاً: هو ([٣٩])، أنّه لو لا- كون الحديث مسوقاً مساق الامتنان، لكان شاملاً بإطلاقه لموارد الاضطرار الناشئ حتى و لو بسوء الاختيار، لأنّه بالأخرى هو اضطرار، و لكن باعتبار مزية الامتنان لا يبقى للحديث إطلاق لهذه الصورة و لأنّ هذا الإنسان المضطر بسوء اختياره ليس على خلاف الامتنان تسجيل الحكم عليه، لأنّه كان بإمكانه أن لا- يوقع نفسه في ورطة الاضطرار، بخلاف ذاك المضطر لا بسوء الاختيار، فإنّه من كمال التلطف به و الامتنان عليه رفع الاضطرار عنه، إذ لا مناص لديه. نقول: إنّ هذا الكلام لا- يخلو من غموض، و ذلك لأنّه ما المراد من أنّ مزية الامتنان توجب عدم الشمول لموارد الاضطرار بسوء الاختيار، و هل المراد من ذلك أنّ رفع المئونة و الحمل عنه ليس فيه امتنان عليه؟

إن كان هذا هو المراد، فهذا خلاف الواقع، إذ لا إشكال في أنّ رفع المئونة و الحمل عنه فيه امتنان، حتى إنّ العاصي، هناك امتنان عليه في العفو و المغفرة، فكما أنّ الشارع يمتنّ على العاصي بالعفو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٨

عنه، كذلك يمتنّ على المضطر بسوء اختياره فإنّه لعلّه أقل من العاصي سوءاً.

و إن أريد بهذا الكلام، أنّ مثل الإنسان لا يستحق الامتنان، فهذا الكلام لا يخلو من وجهه، بدعوى ضم المرتكبات العرفية التي تقتضى أنّ هذا الإنسان ليس جديراً بالامتنان على شرط أن يكون هذا الارتكاز بدرجته، بحيث يكون مقيداً لإطلاق هذا الدليل، و إلّا فإنّ رحمة الله وسعت كل شيء.

و يمكن أن يقال بقطع النظر عن ذلك: إنّ حديث الرفع لا يمكن إجراؤه في موارد الاضطرار بسوء الاختيار، و ذلك.

أولاً: لعدم صدق الاضطرار، فإنّ الاضطرار المأخوذ موضوعاً للرفع في الحديث، يلحظ بأحد لحاظين:

للحاظ الأول: هو أن يلحظ الاضطرار بلحاظ آن وقوع الفعل، و من الواضح أنّ هذا الفعل في آن وقوعه ليس تحت الاختيار، بل هو

مضطر إليه، فإذا أضيف بهذا اللحاظ، كان الاضطرار صادقاً لا محالة.

للحاظ الثاني: هو أن يضاف الاضطرار إلى عامود الزمان، فحينئذٍ لا يكون صادقاً فيما لو ألقى بنفسه من شاهق في مورد هذا الاضطرار، بسبب اختياره إلى وقوع هذه الضرورة.

والاضطرار الذي وقع موضوعاً للرفع إنما هو بلحاظ عامود الزمان، وذلك لأن معذرية الاضطرار ليست تعبدية، بل هي معذرية عرفية عقلائية مركوزة في أذهان العقلاء، وحدث الرفع حينما يمضي هذه المعذرية إنما يكون ذلك بلحاظ هذه الارتكازات العرفية، وهذه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٤٩

لا تكون إلّا فيما إذا أضيف الاضطرار إلى عامود الزمان، فحينئذٍ تكون هذه المناسبات العرفية قرينة على ذلك، وحينئذٍ لا يكون شاملاً للمضطر بسوء اختياره.

و ثانياً: إن حديث الرفع لو أريد به رفع المؤاخذه والتبعية عن المضطر، فهذا الرفع لا يكون إلّا بعد وقوع الاضطرار لا محالة، لأنه لا بد من فعلية العنوان حتى يأتي المحمول الحكم، لأن الرفع منصب على عنوان (ما اضطروا إليه)، فلا بد أن يصبح فعلياً حتى يترتب عليه الرفع والتأمين.

والاضطرار الذي نشأ باختيار المكلف هو مورد المؤاخذه، لأنه سوف يحاسب على المقدمة التي أوقعته في الاضطرار، لأنه بها كان مصداقاً للتمرد على مولاه، وحديث الرفع إنما يجري في مورد يترقب أن تكون المؤاخذه فيه على الفعل المضطر إليه، وهذا إنما هو في موارد الاضطرار، لأن الاضطرار نشأ من الله سبحانه، بخلاف ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار، فلو كان عقاب لكان متوجهاً على الاضطرار، لأنه يكفى العقاب على مجرد إيقاع نفسه في الاضطرار.

الجهة الخامسة: هي أن الميرزا (قده) ([٤٠]) ذكر أنه قد أخذ في حديث الرفع عنوان الخطأ والسيان، وهذا شاذ عن العناوين الأخرى، حيث ورد فيها: (ما اضطروا إليه)، فإن العناوين الأخرى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٠

أخذت على نحو المعقوليّة، بينما هذان العنوانان أخذنا من نفس المصدر ومبدأ الاشتقاق، إلّا أنه لا بد من حملهما على المفعوليّة، فيكون المقصود من النسيان (المنسى)، بدليل أنه لو كان الرفع رفعاً للنسيان نفسه، لكان معنى هذا أنه سوف يصبح حال المكلف الناسى أسوأ من غيره، وذلك فيما إذا رفع النسيان مع بقاء الفعل، لأنه سوف يكون الفعل غير المنسى عمدياً يترتب عليه العقاب أيضاً، لأن أصل الفعل لم يقع التصرف فيه شرعاً، وإنما وقع التصرف في النسيان.

ومن الواضح أنه ليس مقصود الشارع من حديث الرفع هذا النحو.

و كأن هذا الكلام يناسب مع بعض تصورات الوجه الثالث، يعنى: إذا قلنا بأن مفاد حديث الرفع هو الرفع التنزيلي للوجود الخارجى، لأنه حينئذٍ قد يحتمل أن هذا معناه: رفع صفة النسيان عن الوجود الخارجى، يعنى: تنزيله منزلة العدم.

إلّا أن هذا يشكل زيادة في الكلفة لا محالة.

ولكن بناء على الوجه الثاني، فإنه لا مجال لتوهم ذلك، إذ بناء عليه، يكون المرفوع هو التشريع للنسيان، يعنى: أن النسيان لا يترتب عليه أحكام تحميلية، لا أنه تفكيك بين الفعل الخارجى و صفة النسيان حتى يكون الناسى أسوأ حالاً من العامد. ولكن مع هذا لا ينبغي الاستشكال في أن ما ذكره الميرزا (قده) هو الصحيح، لأن الظاهر عرفاً من النسيان في المقام، هو (المنسى)، وذلك لأمرين.

الأمر الأول: هو وحدة السياق، فإننا ذكرنا فيما سبق أن المستظهر من عنوان (ما اضطروا إليه)، هو أخذه بنحو المعرفية إلى ذات الفعل، و حينئذٍ لو كان المقصود من النسيان و من الخطأ نفس

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥١

عنوانهما، أى رفع النسيان بما هو نسيان، لكان معناه: أنه أخذ على نحو الموضوعية لا المعرفية.

إلا أن السياق يوجب ألفه الذهن العرفي بأن هذه العناوين الثانوية لوحظت كلها بنحو واحد، أى بنحو المعرفية.

إذاً: المعرف هو العناوين الأولية، فالنسيان يؤخذ بما هو مرآة لذات المنسى.

و لا ينقض على ذلك، (بالحسد و الطيرة و الوسوسة فى الخلق)، و إن كانت مأخوذة على نحو الموضوعية، لأنها ليس عناوين ثانوية،

بل هى عناوين أولية فى نفسها، إذاً، فالسياق بالنسبة إليها مختلف.

و بتعبير آخر: هو أنه بناء على الرفع الحقيقى للوجود التشريعى، يكون معنى رفع الخطأ و النسيان: رفعهما عن لوح التشريع بلحاظ ما

يفترض لهما من أحكام ثقيلة على المكلف كوجوب سجدة السهو، و هذا موافق للامتثال.

و لكن رغم هذا، نقول: إن المرفوع هو المخطئ و المنسى لا نفس الخطأ و النسيان، و ذلك لأمرين:

الأول: هو وحدة السياق، حيث عرفت فيما تقدم، أن العنوان الثانوى فى مثل (ما اضطروا إليه) إنما أخذ بنحو المعرفية المشيرية إلى ما

طراً عليه الاضطرار، و بما أن الخطأ و النسيان يصلحان لفرضهما عنواناً مشيراً و معرفاً (للمخطئ و المنسى) باعتبار أنهما شأن من

شئونهما، إذاً، فمقتضى وحدة السياق كونهما ملحوظين بنحو المشيرية و المعرفية، إذاً، فهما كعنوان الاضطرار و نحوه أخذاً جهة

تعليلية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٢

و لا ينقض على ذلك

(بالحسد و الطيرة و الوسوسة فى الخلق

) حيث إن المرفوع نفس هذه الأمور و لم تؤخذ معرفاً و مشيراً، بل أخذت على نحو الموضوعية.

لأنه يقال: إن هذه الأمور ليست عناوين ثانوية

(كالاضطرار و الإكراه و الخطأ و النسيان)،

مما لا بد من فرض عنوان أولى سابق عليها، بل هى عناوين أولية فى نفسها. إذاً، فالسياق بالنسبة إليها مختلف، لأن وحدة السياق

المقتضية لمشيرية العنوان الثانوى إلى الذات الثابتة فى الرتبة السابقة تختص بغيرها و تؤثر فيما عداها.

الأمر الثانى: و هو مبنى على أن (الرفع) فى حديث الرفع، نكته، أن استعمال كلمة (الرفع) تحتاج إلى نحو ثبوت لكى يرفع، و هذا

النحو هو ثبوت الأحكام فى أدلتها الأولية، فمثلاً: دليل حرمة شرب المسكر، فإنه مورد (للاضطرار)، و يكون شاملاً لذلك بإطلاقه، إذاً،

فبدليل الرفع نرفع حصه الاضطرار، و حينئذ نقيد الدليل به و بما أنه لم يثبت فى الشريعة دليل يثبت الحكم على الناسى ليكون دليل

الرفع ناظراً إليه، فيستكشف من ذلك، أن دليل الرفع لم يكن ناظراً إلى النسيان، و إنما هو ناظر إلى المنسى الذى يمكن أن يكون ثابتاً

بالدليل. و قد حاولنا سابقاً استكشاف المقتضى الثبوتى لكلمة الرفع باعتبار أن الرفع يحتاج إلى نحو ثبوت للمرفوع، و لذلك قلنا: بأن

له نحو اقتضاء و شأنية.

إلما أننا هنا نقول: إن الأدلة و الخطابات الشرعية كافية للوضع، بحيث يكون حديث الرفع ناظراً إليها و رافعاً لها فى موارد انطباق

العناوين الثانوية عليها، و حينئذ لا نحتاج إلى أن نفرض أن هناك ملاكات بحسب الواقع.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٣

و الحق أن المستظهر عرفاً جزماً هو أن الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه على وتيرة واحدة.

نعم، كون مقتضى وحدة السياق و إن كان حمل الخطأ و النسيان على المعرفية، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر العناوين الأخرى فى

فقرات الحديث، لكن هذا لا يعنى أنه يراد من النسيان، المنسى، أى اسم المفعول على وزان اسم المفعول فيما اضطروا إليه و نحوه،



بل لعل تغيير صيغة اللفظ مع حفظ وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد في المقام من النسيان، أثره و هو الفعل الصادر عن نسيان لا متعلق النسيان و ما يكون نسياناً، و كم فرق بين الأمرين، فمثلاً: لو فرض أن إنساناً باع ثم نسي البيع فأكله، فهنا المنسى هو البيع، و الفعل الصادر عن نسيان البيع إنما هو الأكل، فلو قلنا: إن المرفوع بحديث الرفع هو المنسى، إذاً، لكان ينبغي أن يرتفع البيع، و معنى رفعه: هو رفع آثاره و ما يترتب عليه من نقل و انتقال، و من الواضح أن نسيان البيع ليس من أسباب بطلانه، و ليس هناك مناسبة عرفية لجعل النسيان حثية لإبطال البيع. و هذا بخلاف ما لو قلنا: إن المرفوع هو الفعل الصادر عن نسيان أى أكل الخبز الذى هو مال الغير فالمرفوع هو الحرمة المترتبة على أكل مال الغير، و هذا أمر مناسب عرفاً، إذاً، يكفى لانعقاد ظهور لهذا الكلام عرفاً مع ضم المرتكزات العرفية من أن الرفع توجه إلى ما يصدر عن النسيان لا إلى المنسى.

الجهة السادسة: هى أن هناك موارد لا إشكال فى عدم شمول حديث الرفع لها، و لها أمثلة كثيرة فى الفقه.

من جملتها: نجاسة الشيء بملاقاته للنجس.

و لا إشكال هنا فى ثبوت النجاسة، سواء كانت الملاقاة

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٤

اختيارية، أو اضطرارية، و لا- يمكن أن يتمسك هنا بحديث الرفع لإثبات أن هذه الملاقاة ليست موضوعاً للحكم بالنجاسة فيما لو كانت بسبب أحد العناوين الثانوية.

و من جملتها: الجنابة التى هو موضوع للحكم بالغسل، سواء وقعت اختياراً، أو بسبب مصداق من العناوين الثانوية، فهذه الموارد و أشباهها خارجة عن حديث الرفع تخصصاً ([٤١]).

و قد حاول بعضهم بيان ذلك، فصب كلامه على مثال الملاقاة.

و حاصل ما ذكره: هو أن حديث الرفع ناظر إلى أفعال المكلفين، و هو يرفع آثار هذه الأفعال إذا كانت واقعة مصداقاً لأحد العناوين الثانوية المأخوذة فى حديث الرفع، إذاً، فلا بد لتطبيق حديث الرفع فى مورد من أن يكون فعل المكلف موضوعاً للحكم و التكليف الذى يراد رفعه. ففى كل مورد كان التكليف مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، إذاً، يرفع هذا التكليف إذا طرأ عليه أحد العناوين الثانوية، و أمّا إذا كان التكليف مترتباً على غير الفعل كالموت الذى أخذ موضوعاً لوجوب غسل الميت، فهو و إن كان قد يحصل فى بعض الأحيان بفعل الشخص، إلّا أنه لم يؤخذ فى موضوع الغسل الإمامة أو القتل، فمثل هذا لا يكون مشمولاً لحديث الرفع. و كذلك الحال بالنسبة إلى سراية النجاسة، إذ لا ينحصر ذلك بفعل المكلف، بل قد تحصل السراية بسبب وقوع النجس على جسم آخر بواسطة الهواء و غيره.

و هذا الكلام لا بأس به بالنسبة إلى خصوص مثال الملاقاة، و لكنّه لا يدفع أمثلة النقض العديدة، إذ ليست كلها على هذا المنوال، إذ قد

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٥

يكون فعل المكلف كما هو الحال فى وجوب غسل المس، فإنّ هذا الوجوب ترتب على مس الميت، و هو بالتالى فعل حاله حال سائر الأفعال، و لا يشمل حديث الرفع، و كذلك فى الضمان، فيمن ألتف مال الغير فهو له ضامن، فإنّ المأخوذ فى الموضوع هو الإلتلاف، و هو فعل من أفعال المكلف، إذاً، ما ذكره من أن نكتة جريان حديث الرفع هى أن يكون المأخوذ فى موضوع الدليل الذى يكون حديث الرفع ناظراً إليه هو فعل المكلف، فهذه النكتة غير صالحة لتفسير الموقف.

و الحاصل: هو أن خروج مثل حصول النجاسة بملاقاة النجس، و حصول الجنابة غير مشموله لحديث الرفع، و إنما هى كما أفاد بعضهم خارجة تخصصاً عن مفاد حديث الرفع، لأنّ الاضطرار فى نظر العرف صفة للفعل المضطر إليه، فإن كان هناك حكم مترتب

على نفس الفعل، كالكفارة المترتبة على الإفطار، ارتفع الحكم بالاضطرار والإكراه، و أما إذا كان الحكم مترتباً على عنوان الملاقاة مثلاً كما في مثال ملاقاته النجس، أو أى عنوان آخر غير الفعل، فهو لا يرتفع بحديث الرفع، لأن ما يتصف بالاضطرار وهو الفعل ليس هو موضوعاً للحكم، وما هو موضوع للحكم ليس متصفاً بالاضطرار إليه كما قيل.

وهذا الكلام لا بأس به بالنسبة إلى مثال الملاقاة، إلا أنه لا يأتي في مثل النسيان، فإذا كان مثل الاضطرار يتعلق بفعل المكلف، فإن النسيان يتعلق بالفعل وبغير الفعل، فلو فرض أنه نسي الملاقاة للنجاسة، إذًا، فقد أصبح موضوع الحكم منسياً، ومع ذلك لا يحكم بعدم النجاسة، ولا يمكن أن يتمسك هنا بوحدة السياق، إذ قلنا فيما سبق: إن وحدة السياق لا ترتبط بباب التطبيق، وهذا بابه باب التطبيق، فالاضطرار لا ينطبق إلا على الفعل، بينما النسيان ينطبق

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٦

على غيره، نظير أن (ما لا يعلمون) كان ينطبق على الحكم الذى هو فعل المولى، وغيره لم يكن كذلك.

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو: إن المعذرية المجعولة فى حديث الرفع لهذه العناوين الموجودة فى الحديث، ليست عذرية تأسيسية، على خلاف المرتكزات العرفية، وإنما هى عذرية عقلائية و عليها العمل عند العقلاء، فإنهم يعتدرون فيما بينهم بأن هذا الفعل وقع خطأ أو عن نسيان و ما شابه ذلك.

ومن الواضح: أن هذه العذرية إنما هى فيما إذا دلّ دليل على أن للاختيار دخلاً فى ترتب الحكم على هذا العنوان، حينئذٍ، هذه العناوين الثانوية تكون عذراً، باعتبار أنها مزيله للاختيار حقيقة تقريباً، أو مزيله له تزيلاً، فقد تكون هذه العناوين مضعفة للاختيار كما فى موارد الإكراه، و قد تكون مزيله له عناية كما فى موارد الخطأ و النسيان، إذ لو تحفظ لما وقع فى ذلك.

و الدليل قام على أن للاختيار دخلاً فى ترتب الحكم فى موردين:

المورد الأول: هو أن يكون هذا الفعل متعلقاً لحكم إلزامى، كما فى (شرب النجس حرام) فمن الواضح أن الدليل يدل على أن للاختيار دخلاً فى الحرمة، لأنه من الواضح أن تكليف غير القادر مفروغ عن بطلانه عقلائياً، و بديهى البطلان عرفاً، و عليه: ففى مثل هذا المورد لو صدق أحد العناوين الثانوية يكون الحكم مرفوعاً بحديث الرفع، لأن الدليل استظهر منه دخل الاختيار، إذًا، فالمعذرية المجعولة فيه إنما هى عند ما يكون للاختيار دخل، لأن منزل على المعذرية المركوزة عرفاً.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٧

المورد الثانى: هو ما إذا وقع الشىء موضوعاً لحكم، و يفهم من الدليل بمناسبات الحكم و الموضوع أن هذا الحكم يرتب مجازاة و معاقبة بالنسبة إلى هذا الموضوع من قبيل: (من أفطر فى شهر رمضان فعليه كفارة)، فهنا الإفطار وقع موضوعاً للحكم لا متعلقاً له، و هذا الحكم يفهم بمناسبات الحكم و الموضوع أنه سنخ عقوبة و تأديب، و ليس من قبيل: (من كان له خمس من الإبل فعليه شاة)، إذ لا يفهم من هذا الدليل أنه عقوبة و تأديب له على غناه، و إنما هو بيان الحقوق الفقراء فى مال الأغنياء.

و عليه: ففى كل مورد يفهم بمناسبات الحكم و الموضوع أن الحكم كان سنخ عقوبة للموضوع، حينئذٍ يكون للدليل ظهور فى دخل الاختيار، إذ يقبح التعذير و العقاب على ما ليس بالاختيار، و معه: فلو اضطر فى شهر رمضان مكرهاً للإفطار و نحوه، فلا يشمل دليل وجوب الكفارة.

و مثل ذلك أيضاً فى العناوين التى يكون القصد و الاختيار دائماً مستتبناً فيها من قبيل المعاملات.

فمثلاً: من باع داره، حلّ للمشتري الدار، و حلّ للبائع الثمن، (فحلّ)، موضوع، و الحكم هو النقل و الانتقال، و من الواضح أن هذه الحليّة لكل من المتعاقدين ليس تأديباً و تعذيراً، و لكنّه من الواضح أن القصد و الاختيار مستتبطن فى مفهوم البيع، إذًا، فهنا أيضاً لا بأس بأن يشمل حديث الرفع فيما إذا وقع البيع عن إكراه أو نحوه من العناوين الثانوية.

و عليه: فهذه الأمثل و النقوض كلها تكون خارجة عن حديث الرفع، باعتبار هذه النكته.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٨

فمثلاً: في أخذ الملاقاة للنجس موضوعاً للنجاسة، أو في أخذ مسّ الميت موضوعاً لوجوب الغسل، أو أخذ البول موضوعاً لوجوب الوضوء، أو في أخذ مباشرة النساء موضوعاً لوجوب غسل الجنابة، فهذه الأمور كلها لم يدل دليل أن للاختيار دخلًا فيها بوجه من الوجوه، فإنّ هذه الأمور موضوعات للأحكام الإلزامية، وليست متعلقات لها، وأيضاً ليس هذه الأحكام من باب العقوبة على موضوعاتها، وأيضاً لم يكن القصد والاختيار دخيلاً في مفاهيمها حتى يقال: (إذا بليت عن قصد واختيار فتوضاً).

والحاصل: هو أنّ موضوعات الأحكام الإلزامية وإن ذهب بعضهم إلى خروجها تخصيصاً عن حديث الرفع ([٤٢])، وكان لكلام من قال بخروجها تخصيصاً وجاهة ([٤٣])، لأنّ الاضطرار في نظر العرف صفة للفعل المضطر إليه، فإن كان هناك حكم مترتب على نفس الفعل، كما في الكفارة المترتبة على الإفطار، ارتفع بالاضطرار والإكراه، وأما إذا كان الحكم مترتباً على عنوان الملاقاة، كما في النجاسة أو أى عنوان آخر غير الفعل، فهو لا يرتفع بحديث الرفع، لأنّ ما يتصف بالاضطرار وهو الفعل ليس موضوعاً للحكم، وما هو موضوع للحكم ليس متصفاً بالاضطرار إليه.

وهذا الكلام كما قلنا وإن كان لا يخلو من وجاهة، إلّا أنّه لا يأتي في النسيان، فإنّ الاضطرار وإن كان يتعلق بالفعل المضطر إليه في نظر العرف، لكن النسيان قد يتعلق بالفعل وبغير الفعل، كما في من نسي ملاقاة ثوبه للنجاسة، ثم نسي هذه الملاقاة التي هي

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٥٩

موضوع الحكم، إذاً فقد أصبح موضوع الحكم منسياً، ورغم نسيان هذه الملاقاة لا يحكم هنا بعدم النجاسة. ولا يمكن هنا، التمسك بوحدة السياق، إذ قد عرفت أنّ وحدة السياق لا ترتبط بباب التطبيق، والمفروض أنّ هذا، بابه باب التطبيق، إذاً، فالاضطرار لا ينطبق إلّا على الفعل، بينما النسيان ينطبق على غيره أيضاً.

إذاً، رغم هذه الوجيهة فيما قيل: إلّا أنّ الصحيح، هو أنّ خروج مثل ذلك يكون خروجاً تخصيصياً، وذلك لأنّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع والارتكاز العرفي، هو أنّ الاضطرار والنسيان ونحوهما من العناوين إنّما تصلح لرفع الأثر الذي يترتب على ما يسند إلى الشخص، حيث إنّ هذا العناوين تجعل إسناد الشيء إلى الشخص وانتسابه إليه ضعيفاً في نظر العرف، ومن الواضح أنّ النجاسة لا تترتب على الملاقاة باعتبار الإسناد إلى الشخص، بل تترتب على ذات الملاقاة لا غير، ولو من دون توسط فعل الشخص، كما في وقوع الثوب على النجاسة بواسطة الهواء، وما يكون من هذا القبيل لا يرفع بحديث الرفع، ولذلك نحكم هنا بنجاسة الثوب رغم هذا.

الجهة السابعة: في تطبيق حديث الرفع على أقسام الحكم، أعني: التكليفي الاستقلالي، والتكليفي الضمني، وعلى الحكم الوضعي، على ضوء النكات السابقة.

أمّا الأحكام التكليفية الاستقلالية، فإنّ هذا الحكم التكليفي المستقل، تارة يكون متعلقاً بنحو مطلق الوجود، وأخرى بنحو صرف الوجود، كما في قوله

: (أكرم كل فقير)،

وقوله:

(أكرم فقيراً).

ففي الحالة الأولى، إذا فرض أنّ هذا الشخص أكره على ترك

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٠

إكرام واحد من الفقراء، فلا إشكال في أنه يشمل حديث الرفع، و ذلك لتامية الشروط، و أما إذا فرض أنه أكره على إكرامه، فحينئذ لا يشمل حديث الرفع، يعنى: لا يكون مقتضياً لنفى هذا الفعل، لأن نفيه لا ينفك المكلف بوجه من الوجوه، لأنه أكرمه. و أما في الحالة الثانية، فإن أكره على ترك صرف الوجود، فلا إشكال في أنه يشمل حديث الرفع، و أما إذا أكره على ترك بعض الأفراد المطلوب إكرامها على نحو صرف الوجود، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، و ذلك باعتبار أنه إنما يجرى فيما إذا كان متعلق الإكراه موضوعاً لحكم، أو متعلقاً لحكم شرعى، ليكون قابلاً لرفع وجوده التشريعى بناء على ما ذكرناه سابقاً من أن مفاد الرفع هو رفع الوجود التشريعى، و من الواضح أن هذا الفقير بالذات لم يكن متعلقاً لحكم، و إنما متعلق الحكم إنما هو صرف الوجود، وعليه: فما هو متعلق الحكم لم يطرأ عليه إكراه، و ما طرأ عليه الإكراه لم يكن متعلقاً للحكم.

نعم، لو تخيل أن حديث الرفع مفاده الوجه الثالث، أى الرفع التنزيلي للوجود الخارجى منزلة العدم، أى تنزيل المكروه عليه منزلة نقيضه من دون فرق بين أن يكون تركاً أو فعلاً، حينئذ: قد يتخيل أنه بإكراهه على ترك إكرام زيد، أن الشارع نزل هذا الترك منزلة الفعل، فكأنه أكرم زيدا، و بهذا يكون قد حصل الامتثال، و لا حاجة بعد ذلك لإكرام فرد آخر.

و لكن من الواضح أن هذا التخيل لا مجال لتوهمه بناء على المختار الذى هو الوجه الثانى فى تفسير الرفع كما عرفت.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦١

و الحاصل: هو أنك عرفت سابقاً أنه إنما يمكن التمسك بحديث الرفع فيما إذا توفرت أمور ثلاثة.

أولها: كون الشيء معروضاً للحكم فى عالم التشريع بأن يكون موضوعاً للحكم أو متعلقاً له.

ثانيها: كون الرفع يشكل توسعه على المكلف من دون أن يستلزم تحميلاً على غيره.

ثالثها: كون الحكم مترتباً على الشيء بما هو منتسب إلى المكلف.

و حينئذ يقال: إنه إذا فرض أن الحكم الاستقلالى كان على نحو مطلق الوجود، فلا إشكال حينئذ فى شمول حديث الرفع له إذا انطبق أحد العناوين التسعة الواردة فيه على ترك فرد من الأفراد التى انحلت إليها التكليف، هذا فيما إذا كان الإكراه أو الاضطرار إلى المخالفة، و أمياً إذا أكره على فعل التكليف المطلوب، كما لو أكره على إكرام عالم فى مقام امتثال (أكرم العلماء)، فحينئذ لا يشمل حديث الرفع لنفى وجوب إكرامه حتى بناء على الوجه الثالث، و ذلك لعدم الامتنان فى رفع وجوبه.

و أما إذا كان التكليف بنحو صرف الوجود، فإن أكره أو اضطر إلى ترك صرف الوجود الواجب، فلا إشكال فى شمول حديث الرفع له.

و أمياً إذا أكره على ترك فرد من أفراد الطبيعة الواجب صرف وجودها، فلا يشمل حديث الرفع، لأن ما هو متعلق الحكم فى عالم التشريع لا إكراه و لا اضطرار إلى تركه.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٢

نعم، بناء على الوجه الثالث من تنزيل الترك أو الفعل الخارجى عند ما ينطبق عليه أحد عناوين حديث الرفع منزلة نقيضه، قد يتخيل بأن هذا تنزيل للترك منزلة الفعل، فيكون كأنه تعبد بالفعل، و هو امتثال تعبدى فلا يجب على المكلف الإتيان بصرف الوجود ضمن فرد آخر.

و لكن عرفت فيما تقدم بطلان هذا الوجه.

و أما الأحكام التكليفية الضمنية: فمثلاً: لو فرض أنه اضطر إلى ترك جزء أو شرط، أو إيجاد مانع، فتارة يفرض أن هذه الحالة تتفق له بالنسبة إلى فرد من أفراد الصلاة الواجبة بنحو صرف الوجود، بحيث يتمكن من حفظ الأجزاء و الشرائط، و انعدام الموانع فى فرد آخر.

و أخرى، أن هذه الحالة تتفق له بالنسبة إلى تمام الوقت.

فعلى الأولى: لا يجرى حديث الرفع، لوضوح أنّ هذا الذي صار مصباً للعنوان المرفوع، ليس بنفسه موضوعاً للحكم، أو متعلقاً له، بل هو مصداق من مصاديق متعلق الحكم، فلا يكون له وجود تشريعي في عالم التشريع لكي يرفع بحديث الرفع، إذًا، فالخطاب الضمني باق على حاله، و ينبغي أن ينتظر المكلف الفرصة التي يتمكن فيها من الإتيان بالصلاة الاختيارية التامة.

و أمّا إذا كانت هذه الحالة مستوعبة لتنام الوقت، ففي مثل ذلك يكون متعلق التكليف الضمني وهو الجامع مصداقاً للعنوان، و صحيح بالمداقّة أنّ ما هو مضطر إليه هو ترك الجزء، و ما هو متعلق الحكم فعل الجزء، فإنّ الوجوب عبارة عن طلب الفعل، و ليس تحريمًا للترك، و لكنّه في نظر العرف، طلب الفعل تعبير آخر عن طلب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٣

الترك، فكما يرى بأنّ فعل الواجب يكون مرفوعاً، يرى أنّ ترك الواجب يكون مرفوعاً، و ترك الواجب موضوع للحرمة بناء على ما قيل: من أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، بحيث يصح إسناد الرفع إلى ترك الواجب، و بهذا اللحاظ لا إشكال في أنّ الوجوب الضمني يرتفع في هذه الحالة، و لكنّه هل يحكم بصحة الصلاة بحيث لا يجب قضاؤها أو لا؟ لأنّ صحة هذه الصلاة فرع تعلق الأمر بالناقص، و حديث الرفع لا يتكفل إثبات الأمر بالباقي، بل حديث الرفع يرفع الوجوب الضمني برفع أصل الوجوب الاستقلالي، لأنّ الوجوب الضمني لا يرتفع مستقلاً، و إنّما يرتفع ضمناً في ضمن رفع وجوب الكل.

و لا يمكن أن يقاس حديث الرفع على التخصيص الوارد على الجزئية أو الشرطية، فمثلاً قوله:

(المستعجل لا يجب عليه السورة)

، فإنّ هذا الدليل ناظر إلى دليل الجزئية، أى جزئية السورة، و مخصص له، و بعد تخصيصه يتمسك حينئذٍ بإطلاق قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*)،

لإثبات تعلق الأمر بالباقي، و لكن حديث الرفع ليس ناظراً إلى دليل الجزئية، و إنّما هو ناظر إلى الوجوب المتعلق بالشروط، و رفعه كما يناسب تعلق الوجوب بالباقي يناسب سقوط الوجوب رأساً، إذًا، فلا معيّن للزوم الباقي.

نعم، هناك وجهان للوصول إلى هذه النتيجة، أى إيجاب الباقي.

الوجه الأول: مبنى على ما أشرنا إليه في تفسير (الرفع) فى الوجه الثالث، من تنزيل الأمر الخارجى الواقعى بالاضطرار منزلة نقيضه، إذ قد يقال: إنّ هذا الشخص ترك السورة اضطراراً، و هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٤

الترك منزل منزلة نقيضه، فكأنّته أتى بالسورة، إذًا، لا نحتاج إلى الأمر بالناقص، لأنّه حينئذٍ تكون الصلاة تامة و يحصل بها الامتثال. و قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ هذا من الثمرات المترتبة على الوجه الثالث فى قبال الوجه الثانى، إذ على الوجه الثانى لا يمكن تصحيح الصلاة، إذ غاية ما يستفاد من حديث الرفع، هو رفع وجوب الكل، أمّا أنّ الناقص تعلق به أمر أو لا؟ فحديث الرفع ساكت عن ذلك. إلّا أنّ هذا الوجه باطل لبطلان الوجه الثالث كما عرفت سابقاً.

الوجه الثانى: هو أنّ ثبت بحديث الرفع نتيجة صحة الصلاة، لا الصحة بعنوانها، لأننا نريد بصحة الصلاة إسقاط القضاء، و بهذا نفى وجوب القضاء الذى هو نتيجة الصحة، و ذلك بأن يقال:

إنّ وجوب القضاء حكم شرعى على ترك الإتيان بالمأمور به فى وقته، و هذا الترك وقع عن اضطرار، فيكون وجوده التشريعى كموضوع، مرفوعاً، فإذا رفعت موضوعيته لوجوب القضاء فمعناه: أنّ رفع وجوب القضاء باعتبار أنّ حكم على ترك الإتيان بالمأمور به فى وقته، و هذا الترك باعتبار أنّه مضطر إليه يكون مرفوعاً فى عالم التشريع، إذًا، فلا وجوب للقضاء.

و لنا تعليقان على هذا الوجه:

التعليق الأول: هو أنّ يقال: إنّ وجوب القضاء موضوعه مردّد بين ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أن يكون موضوع وجوب القضاء، هو ترك الإتيان.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٥

الاحتمال الثاني: هو أن يكون موضوع وجوب القضاء هو، عدم الإتيان بالمأمور به.

و الفرق بين هذين الاحتمالين هو، أن الترك لوحظ بما هو صفة للفاعل و أمر ناشئ من الفاعل، و أما عدم الإتيان لم يلحظ بما هو فعل للفاعل و لهذا، قد يكون عدم الإتيان لعدم وجود الشخص، بينما الترك لا يمكن أن يكون لعدم الشخص.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون موضوع وجوب القضاء هو الفوت، و هو النتيجة الحاصلة من الترك، أو من عدم الإتيان.

فإن فرض أن موضوع وجوب القضاء هو الفوت، فحديث الرفع حينئذ لا يجرى، و ذلك لأنّ الفوت ليس فعلاً من أفعال المكلف، بل شأنه شأن (الملاقاة للنجس) كما تقدّم، و ظاهر الحديث أنّه ناظر إلى أفعال المكلفين.

و أما إذا كان موضوع وجوب القضاء هو الترك، فحديث الرفع يجرى، لأنّ الترك فعل من أفعال المكلف.

و أما إذا كان موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان ففيه وجهان:

الوجه الأول: هو أنّه يمكن أن يقال: إنّ حديث الرفع لا يجرى، لأنّ عدم الإتيان ليس من أفعال المكلفين، لأنّ عدم الفعل هو (لا فعل)، فلو استظهرنا من حديث الرفع الاختصاص بالأفعال، إذًا، لا ينطبق حديث الرفع على عدم الإتيان.

الوجه الثاني: هو أن نستظهر من الحديث، أن الأفعال و نقائضها تكون مورداً لانطباق حديث الرفع، إذًا، فهذا المقدار يفى بالمطلب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٦

التعليق الثاني: هو أننا نريد أن نبرهن على أن حديث الرفع لا يجرى لنفي وجوب القضاء بأيّ نحو كان موضوعه من الأنحاء الثلاثة، و ذلك لما نبهنا إليه، من أن حديث الرفع إنّما يجرى فيما إذا قام دليل على أن للاختيار دخلاً، أو يكون قد استبطن معناه الاختيار و القصد كما هو الحال في (البيع) كما تقدّم، أو يكون استفادة ذلك بمناسبات الحكم و الموضوع، من أن استتباع هذا الموضوع لهذا الحكم من باب العقوبة و المجازاة، فإذا دلّ الدليل على دخل الاختيار جرى حينئذ حديث الرفع.

و دليل وجوب القضاء لا ينطبق عليه واحدة من النكات الثلاثة التي تكون مسوّغة لجريان حديث الرفع، لأنّه لو كان موضوعه الترك، فإنّ هذا موضوع و ليس متعلقاً للحكم، و لو كان موضوعه الإتيان، فإنّه لا يستبطن عنوان الاختيار، لأنّه قد يكون عن سهو، و لو كان موضوعه (الفوت)، فإنّه لم يستظهر من دليل وجوب القضاء أنّه عقوبة و مجاز، بل إنّما هو لاستيفاء الملاك، فحينئذ لا يكون حديث الرفع شاملاً، و معه: لا يمكن رفع وجوب القضاء به، وعليه: فتصحیح الباقي بحديث الرفع غير ممكن، هذا كله على القاعدة، و أما أنّه في بعض الموارد قام الدليل على الخاص على تصحيحها فنلتم به، فهذا أمر آخر.

و الحاصل: هو أنّه في التكليف الضمني، لو اضطر إلى تركه، أو أكره عليه في جزء من الوقت، فلا إشكال في عدم انطباق الحديث عليه، لأنّ ما صار مصباً للعنوان ليس بنفسه متعلقاً للحكم، بل مصداق له، و أما إذا كان مستوعباً في تمام الوقت فيشملة الحديث.

و دعوى أن الواجب هو الفعل، و الاضطرار وقع على الترك و هو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٧

لم يكن متعلقاً للحكم لكي يكون له وجود تشريعي فيرفع حينئذ، فقد أجبنا فيما سبق و قلنا: إنّّه بحسب نظر العرف له وجود تشريعي، لأنّ طلب الفعل نهى عن الترك و لو عرفاً، مضافاً إلى ما قيل في الضد العام.

ثمّ إنّ هل يحكم بصحة العمل، بحيث لا يجب عليه القضاء بمقتضى حديث الرفع؟

الصحيح: أنّه لا- يمكن استفادة الصحة في المقام، لأنّ مفاد حديث الرفع هو نفي الوجوب النفسى بنفى الوجوب الاستقلالى عن المركب، فهو لا يثبت الأمر بالباقي لتثبت صحته، و بهذا يختلف حديث الرفع عن الأدلة المخصصة للجزئية أو الشرطية، فإنّها ناظرة إلى الجزئية و الشرطية، فتقيدها و بذلك يرجع إلى عموم الأمر بأصل المركب.

قد يقال هنا: بإمكان تطبيق الحديث على الجزئية أو الشرطية، لأنها شرعية أيضاً، لأنها بالتبع قد أوجدها الشرع و لو بإيجاد منشأ انتزاعها، و حينئذ تكون قابلة للرفع.

و يجاب عنه: بأن الثقل ليس في وضع الجزئية أو الشرطية، بل في وضع التكليف بالجزء أو الشرط، بل ثبوت الجزئية المستلزم لسقوط الأمر هو الموافق مع المنة على العبد لا العكس.

نعم، هناك وجهان يمكن على أساسها تخريج الصحة:

الوجه الأول: هو أن نجرى وفق الوجه الثالث المتقدم في تفسير الرفع، من أنه رفع للوجود الخارجي تنزيلاً، و تنزيله منزلة نقيضه،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٨

فيكون تعبداً بإتيان الجزء و المركب كاملاً، و لكن عرفت سابقاً بطلان هذا الوجه.

الوجه الثاني: هو أن وجوب القضاء حكم تحميلي مترتب على ترك الواجب في الوقت، و قد وقع هذا الترك عن اضطرار أو إكراه، إذاً، فيرتفع أثره التحميلي لا محالة حتى بناء على الوجه الثاني أو الأول.

و نجيب عنه أولاً: بأنه إنما يتم هذا، لو كان الموضوع لوجوب القضاء هو الترك لا الفوت الذي هو مسبب عن الترك، و نتيجه: بناء على استظهار اختصاص الحديث بما يكون فعلاً مباشراً للتكليف، لا مترتباً عليه.

و كذلك لو كان موضوع وجوب القضاء، هو عدم الإتيان المحمولى، لو قيل: باختصاص الحديث بما يكون موضوعاً للحكم بما هو مستند إلى المكلف لا الأعم منه، و من عدم المحمولى الصادق مع السالبة بانتفاء الموضوع الذي هو المكلف، كما في عدم الإتيان.

و ثانياً: هو أن ترتب وجوب القضاء لا- نكتة في دليله يقتضى الدلالة على أن الاختيار دخيل فيه، إذ ليس هو عقوبة و مجازاة، بل استيفاء لما بقى من الملاك، كما أنه ليس متعلقاً للتكليف، بل موضوعاً، و ليس مستتبناً بذاته للقصد و الاختيار (كالبيع).

و أما الأحكام الوضعية، كما في الإكراه على البيع، أو الاضطرار إليه، فإن الإكراه و الاضطرار، تارة يقع على طرف الفعل، و أخرى يقع على طرف الترك.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٦٩

فإن فرض الأول، أى وقوع الإكراه و الاضطرار في طرف الفعل، فقد تم من الكلام في ذلك و قلنا: إنه في صورة الإكراه، يجرى حديث الرفع، لأنه يكون فيه امتنان على المكره الذى هو فعل من أفعال المكلف، فيقيد بالقصد و الاختيار، و أما في صورة الاضطرار فلا يجرى، لأنه لا يكون فيه امتنان على المضطر، كما مرّ توضيحه سابقاً.

و إن فرض الثاني، أى وقوع الإكراه و الاضطرار على طرف الترك كما لو أكره على ترك طلاق زوجته، فلا إشكال في أنه لا يجرى حديث الرفع، لكن قد يتخيل إجراؤه بأحد تقريبين.

التقريب الأول: و هو مبنى على الوجه الثالث، بأن يقال: إن هذا ينزل الترك منزلة الفعل بالنسبة إليه، فكأنه طلق زوجته.

و جوابه: أنك قد عرفت سابقاً ضعف هذا المبنى.

التقريب الثاني: هو أن يقال: إن زوجية هذه المرأة مترتبة شرعاً على عدم الطلاق و هذا العدم وقع إكراهاً، لأنه أكره على عدم الطلاق، إذاً، فيشمله حديث الرفع، بمعنى: رفع موضوعية عدم الطلاق لبقاء الزوجية، و بهذا تنفى الزوجية.

و قد يتخلص عنه بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أنه قد ذكرنا سابقاً، أن موضوع بقاء الزوجية ليس هو ترك الطلاق، بل هو عدم الطلاق، يعنى العدم المحمولى و ما هو فعل المكلف، فما هو فعل المكلف إنما هو الترك لا العدم، و ما هو موضوعه، إنما هو العدم لا الترك.

البيان الثاني: هو أن يقال: إن حديث الرفع إنما يرفع موضوعية

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٠

الموضوع للحكم فيما إذا استظهر من الدليل أن ترتب الحكم عليه كان باعتبار دخل الاختيار، وإلا فلا يشمل قوله: (من لم يطلق زوجته فزوجة زوجته له باقية)،

فلا يوجد هناك نكتة تقتضى دخل الاختيار، لأنه ليس هناك حكم تكليفي، ولا تستبطن القصد والاختيار، لأنه (ترك و لا أنه قضية مجازة و عقوبة)، إذاً، فلا يشمل حديث الرفع.

و الإنصاف أن كثيراً من التشويشات التي تحصل في تطبيق حديث الرفع، إنما تحصل باعتبار الغفلة عن نكتة أن حديث الرفع موقوف تطبيقه على أن يكون هناك دخل للاختيار مع ترتب الحكم على موضوعه.

و المستخلص: هو أنه يشترط في تطبيق حديث الرفع شروط أربعة.

الشرط الأول: هو أن يكون هذا الشيء المعنون بأحد العناوين المرفوعة، أن يكون موضوعاً، أو متعلقاً للحكم، ليكون له وجود تشريعي في عالم التشريع قابل للرفع.

الشرط الثاني: هو أن يكون في رفعه امتنان على المكلف.

الشرط الثالث: هو أن يكون فعلاً من أفعال المكلف.

الشرط الرابع: هو أن يكون في دليله ما يقتضى دخل الاختيار في ترتب الحكم على موضوعه، فمتى اجتمعت هذه الشروط جميعاً انطبق حديث الرفع، وإلا لو أخل واحد منها لم ينطبق حديث الرفع.

و الحاصل: هو أنه في الأحكام الوضعية، كما في الإكراه على البيع، أو الاضطرار إليه، لا يوجد كلام زائد على ما ذكرناه سابقاً.

إلا أنه إذا كان الإكراه على ترك فعل كان يقصد فعله، كما لو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧١

أكره على ترك طلاق زوجته، فقد يتخيل إجراء حديث الرفع لإثبات وقوع النتيجة المطلوبة و ذلك بأحد تقريبين:

الأول: هو، في البناء على الوجه الثالث الذي كانت ينتج التعبد بوقوع الفعل و ترتب أثره، كما عرفت سابقاً، و قد عرفت بطلانه.

الثاني: هو أن يقال: إن بقاء الزوجية أثر شرعي مترتب على ترك الطلاق بقاء، و قد أكره على ذلك، فيرتفع وجوده التشريعي برفع حكمه الذي هو الزوجية. [٤٤]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١١؛ ص ١٧١

جوابه: هو أنك عرفت مما تقدم، عدم شمول حديث الرفع لما إذا كان الأثر مترتباً على العدم المحمولى، إذ إن عدم الطلاق بهذا النحو موضوع لبقاء الزوجية، و قد عرفت أيضاً عدم شمول الحديث لما إذا لم يكن للاختيار و القصد دخل في ترتبه.

و قد قلنا: إن جملة التشويشات في تطبيق الحديث فقهيّاً ترتفع بالالتفات إلى تطبيق شروط أربعة.

أولها: هو أن يكون في رفعه امتنان على الأمة، و ثانيها: هو أن يكون موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي، كي يكون له وجود تشريعي، ثالثها: هو أن يكون فعلاً من أفعال المكلف أو تروكه، لا مجرد وجود شيء أو عدمه المحمولى، رابعها: هو أن يكون للاختيار و القصد

دخيلاً في ترتبه.

المقام الرابع: هو في صحة سند حديث الرفع.

و لا إشكال في الجملة في صحته، لكن الإشكال في صحة حديث الرفع المتضمن لفقرة الاستدلال به (ما لا يعلمون)، لأن الرفع إذا كان مختصاً بغير هذه الفقرة، فلا أثر له في مقام الاستدلال على البراءة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٢

و من هنا ينشأ الإشكال في صحة فقرة الاستدلال، من حيث السند، باعتبار أن حديث الرفع المجرد عن هذه الفقرة و إن كان له بعض



الأسانيد الصحيحة، إلا أن السند المشتمل على فقرة (ما لا يعلمون) ليس بصحيح سنداً على الرغم من أنه عُبِّرَ عنه بأنه صحيح السند. وقد أورد صاحب الوسائل (قده) في كتاب الجهاد عن الصدوق في الخصال، و عنه في التوحيد، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن زيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم

:(رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة) ([٤٥]

.) و الظاهر أن هذه الرواية بهذا السند هي منشأ الصيغة المتداولة على الألسن، أي صيغة: (رفع عن أمتي تسعة أشياء).  
إلا أن هذه الرواية غير تامة سنداً، لأن أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي ينقل عنه الصدوق (قده) هذه الرواية لم تثبت وثاقته وإن كان من مشايخ الصدوق الذين يروى عنهم.

نعم، لو قيل: بأن مجرد هذه المشيخة تكفي في إثبات وثاقته، لكان أحمد بن محمد بن يحيى العطار حينئذٍ ثقةً، لأنه من مشايخ الصدوق الذي روى عنه هذا الحديث.

إلا أن الأمر ليس كذلك، لأن قاعدة كفاية كونه شيخاً للصدوق أو للمحمدين الثلاثة، في الوثيقة لم تثبت، و معه تكون هذه الرواية

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٣

ضعيفة سنداً، إذًا، فلا بد من التفتيش عن طريق آخر لإثبات الحديث المتضمن لفقرة (ما لا يعلمون).

وقد نقل الصدوق قده نفس الحديث في كتابه (من لا يحضره الفقيه) ([٤٦])، في باب الوضوء قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم):

(رفع عن أمتي ... إلخ)،

و ذكر نفس الصيغة الواردة في (التوحيد و الخصال) لكن مع حذف السند.

ولعل مراده نفس السند الذي صرح به في الخصال و التوحيد.

و على أي حال، فمثل هذا السند المرسل لا يمكن الاعتماد عليه، و لا يكفى في صحته و حجيته مجرد قوله: قال الصادق (عليه السلام)، لأنه لا فرق في عدم حجية المرسل بين إرساله بعنوان (روى)، و إرساله بعنوان (قال الإمام) (عليه السلام)، لأن الواسطة المحذوفة لا يعرف حالها.

و روى في الوسائل في أبواب الأيمان ([٤٧])، و أن اليمين لا تعقد في غضب و لا جبر و لا إكراه، رواية تنتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن اسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول:

(وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ، والنسيان، و ما استكروها عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه).

و روى أيضاً في الوسائل ([٤٨]) من نفس الباب، رواية تنتهي إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٤

أحمد بن محمد بن عيسى عن ربعي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): عفى عن أمتي ثلاث، الخطأ، والنسيان، و الاستكراه، قال أبو عبد الله (عليه السلام): و هنا رابعة، و هي: (ما لا يطيقون).

و هذه الرواية لا تنفعنا حتى لو صحَّ سندها، لأنها أجنبية عن المقام، حيث لم يذكر فيها فقرة الاستدلال على البراءة، و هي فقرة (ما لا يعلمون).

و روى في الوسائل أيضاً ([٤٩]) من نفس الباب بسنده عن كتاب أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم):  
(وضع عن أمتي، الخطأ، والنسيان، و ما استكروها عليه).

و هذه الرواية و إن كان سندها الظاهري صحيحاً، - إذا أغمضنا النظر عما يرد عليها من الإشكال، في عدم إمكان نقل أحمد بن محمد بن عيسى عن الحلبي مباشرة إلا أنها أجنبية عن محل الكلام، لأنه لم يذكر فيها فقرة الاستدلال على البراءة، و هي فقرة (ما لا يعلمون). و تبقى رواية صاحب الوسائل عن اسماعيل الجعفي التي ذكرت فيها فقرة الاستدلال ما لا يعلمون فيمكن أن يقال: بأن هذه الرواية صحيحة السند، لأن طريق صاحب الوسائل إلى كتاب النوادر هو طريقه إلى الشيخ (قده)، و هو طريق صحيح، كما أن طريق الشيخ إلى كتاب النوادر هو أيضاً صحيح.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٥

و من المعلوم أن أحمد بن محمد بن عيسى ثقة، و الجعفي هو أيضاً ثقة، و حينئذٍ تكون هذه الرواية نافعة لإثبات المطلوب. إلا أن الكلام يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: هي أنه قد يتوهم التمسك بنظرية التعويض في المقام، لأجل تصحيح الرواية، و ذلك لأن أحمد بن محمد بن عيسى نقل هذه الرواية عن سعد بن عبد الله.

و الضعف الواقع في سند هذه الرواية، إنما هو واقع من قبل أحمد بن محمد بن عيسى نقل هذه الرواية عن سعد بن عبد الله. و الضعف الواقع في سند هذه الرواية، إنما هو واقع من قبل أحمد بن محمد بن عيسى، و أما سعد بن عبد الله و ما بعده إلى الإمام (عليه السلام) فكلهم ثقات، فحينئذٍ نعوض عما قبل سعد بن عبد الله بسند آخر يكون معتبراً في المقام، بحيث تصح الرواية، و يكون ذلك بضم أمرين، أحدهما إلى الآخر.

الأمر الأول: هو أن الشيخ الطوسي (قده) له طريق إلى جميع كتب سعد بن عبد الله صحيح و خال من أحمد بن محمد بن يحيى العطار، إذاً، فكل رواية وصلت إلى الشيخ (قده) من روايات سعد فهو يرويها بهذا الطريق.

الأمر الثاني: هو أن رواية الخصال التي نقلها الصدوق (قده) عن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن سعد بن عبد الله، هي قطعاً وصلت إلى الشيخ (قده)، لأن للشيخ طريقاً صحيحاً إلى هذه الكتب، و إذا كانت قد وصلت إليه فيشملها حينئذٍ عموم قول الشيخ: (أخبر بكتبه)، و قد ذكر في فهرسته أنه قد أخبر بروايات سعد بطريق صحيح، إذاً، هناك طريق صحيح في المقام أي في الفهرست قد أوصل الرواية إلى الشيخ.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٦

و هذا الكلام غير صحيح، و ذلك لأنه مبني على أن يكون معنى قول الشيخ (قده): (أخبرنا بكل كتبه و رواياته) أي كل ما وصل إلى من الروايات المنسوبة إليه، و حينئذٍ يقال إذاً قد وصل إلى الشيخ (قده) رواية الخصال المنسوبة إلى سعد بن عبد الله، إذاً، فيشملها العموم.

إلا أن هذا ليس هو معنى العبارة، لأن قوله

: (أخبرني بكتبه و رواياته)،

فإنه يضيف الرواية إليه، و لا يقول:

(أخبرنا بالروايات المنسوبة إليه)،

بل معناه: الرواية الصادرة عنه، و طبعاً ليس المقصود بالصادرة عنه واقعاً، بحيث يتعهد الشيخ بصدورها، إذ كيف يتعهد الشيخ بذلك؟

فإن مثل هذا لا يحتمل في شأن الشيخ (قده)، بل الظاهر من قوله:

(أخبرنا بكل كتبه و رواياته)،

يعنى: ما هو نسبه إليه في تأليفاته و إفاداته، إذ من الواضح أن الشيخ في التهذيب و الاستبصار كثيراً ما ينسب الرواية إلى صاحب الكتاب كما في قوله: (يقول صفوان)، و هكذا، و بهذه المناسبة صح أن يقول: (روايته)، يعنى: الروايات التي نسبتها إليه، فهذه الروايات أراد أن يبين مدرك هذه النسبة.

و بناء على هذا المعنى الذي لا- أقل من أنه القدر المتيقن من العبارة، لا- يمكن تطبيق نظرية التعويض في المقام، لأن مجرد أن الصدوق (قده) نقل الرواية إلى سعد بن عبد الله، و وصول كتاب الصدوق إلى الشيخ لا يكفي لكي تكون هذه الرواية مشموله لعموم قوله: أخبرنا بكل كتبه و رواياته.

و نظرية التعويض إنما تفيد في مورد، و هو فيما افترض أن الشيخ (قده) مثلاً: في كتابه التهذيب يبدأ بسعد بن عبد الله، ثم في مشيخته بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٧

يذكر طريقاً إلى سعد ليس بصحيح، و لكن في الفهرست يذكر طريقاً صحيحاً إلى كل كتب سعد بن عبد الله، حينئذٍ نصحح السند ببعض الطرق المذكورة في الفهرست، باعتبار أن الشيخ أضافها إلى سعد، فتكون مشموله للعموم المتقدم، وعليه: فرواية الخصال لا يمكن تصحيحها من حيث السند.

أما النقطة الثانية: ففيها إشكال من ناحية تشخيص الجعفي، فإن أمره مردد بين عدّة أشخاص، فالنجاشي (قده) ذكر في فهرسته عنوان اسماعيل بن جابر الجعفي، و لم يذكر اسماعيل الجعفي (و لم يشهد بوثاقته)، و ذكر أنه روى عن أبي جعفر و عن أبي عبد الله (عليه السلام)، و له كتاب، و ذكر سنده إلى هذا الكتاب.

و الشيخ في فهرسته، ذكر عنوان اسماعيل بن جابر من دون ذكر لقب الجعفي و قال: له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد إلخ، و لم يشهد بتوثيقه.

و ذكر الشيخ في رجاله عنوان اسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي، و شهد بوثاقته. و يحتمل أن يكون الخثعمي هو اسماعيل بن جابر الذي ذكره الشيخ في فهرسته.

كما أنه يحتمل أن يكون الخثعمي هو الجعفي، لأن خثعم حى من أحياء اليمن، و الجعفي اسم قبيلة.

إلا أن هذا مجرد احتمال لا يكفي في المقام، مع احتمال التعدد.

إلا أن هناك طريقين يمكن ذكرهما للتخلص من إشكال التعدد.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٨

الطريق الأول: هو أن يقال: نصحح و نوثق كلاً من اسماعيل الجعفي، و اسماعيل بن جابر، و حينئذٍ لا يضر التعدد مع فرض أن الجميع ثقات، و توثيقهما يتم بناء على ما هو المختار عندنا من أن صفوان، و ابن أبي عمير، و ابن أبي نصر، لا يروون إلا عن ثقة، و قد روى صفوان عن كل من اسماعيل الجعفي، و عن اسماعيل بن جابر.

فالنجاشي (قده) عند ما عنون اسماعيل الجعفي، ذكر طريقه إليه عن محمد بن أحمد بن عيسى عن صفوان عن اسماعيل الجعفي، و السند صحيح.

و الشيخ في فهرسته عند ما عنون اسماعيل بن جابر قال: له كتاب أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن أحمد بن عيسى بن عبيد عن صفوان عن اسماعيل بن جابر.

الطريق الثاني: هو أن هناك مؤيدات و مقربات لكون اسماعيل الوارد بالعناوين الثلاثة، أنه عبارة عن شخص واحد.

من جملتها: هي أنه لو فرض التعدد لزم محاذير بعيدة في المقام، لأن الشيخ الطوسي (قده) ما ذكره في رجاله إنما هو اسماعيل بن

جابر الخثعمي، و شهد بوثاقته و قال: بأن له أصولاً، و ذكر طريقاً إليه، و مع هذا لم يذكره بهذا العنوان في فهرسته، مع أن الفهرست معدّ للمؤلفين خاصة، و رجاله أعم من المؤلفين و غيرهم.

كما أن سكوت الشيخ (قده) عن ذكر اسماعيل الجعفي الذي ذكر النجاشي و قال: له أصول و كتب و له طريق إليه، بعيد جداً، مع كون اسماعيل الجعفي هو راوي رواية الأذان المعمول بها فقهياً.

و أيضاً: بعيد جداً أن لا يذكر النجاشي اسماعيل بن جابر

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٧٩

الخثعمي مع أن له كتباً، و وثقه الشيخ (قده) مع إحاطة النجاشي (قده).

هذا مضافاً إلى أن الملحوظ، أن طريق الشيخ إلى اسماعيل بن جابر و طريق النجاشي إلى اسماعيل الجعفي واحد.

نعم، يبقى هناك شيء واحد، و هو أن اسماعيل بن جابر بهذا العنوان، روى عنه أشخاص متفاوتون من حيث الطبقة، حيث روى عنه أشخاص من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، و آخرون من أصحاب الإمام الكاظم (عليه السلام)، و جماعة من أصحاب الإمام الرضا (عليه السلام)، و أيضاً جماعة من أصحاب الإمام الجواد (عليه السلام).

نقول: إن كلا الطريقين لا يدفعان الإشكال، و ذلك لأمرين:

الأمر الأول: هو أن هذين الطريقين إنما ينفعان لو فرض أن الجعفي كان يراد منه اسماعيل بن جابر الجعفي حتى يقال: يراد به الخثعمي لتثبت وثاقته، أو تثبت وثاقته برواية صفوان عنه كما قلنا.

إلا أن هناك اسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي، و هذا لم يوثق، و هو من طبقة اسماعيل بن جابر الجعفي، و قد يحذف اسم الأب من السند، و حينئذ لا معين لكونه ابن جابر.

و أما كون الجعفي في رواية الأذان قد حذف اسم أبيه جابر، فهذا لا يكون دليلاً على أنه في كل مورد حذف أب اسماعيل يكون المحذوف هو جابر، و اسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي، و إن كان قد روى عنه صفوان، إلا أن الطريق إلى صفوان وقع فيه محمد بن سنان و لم يوثق.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٠

إذاً يبقى اسماعيل الجعفي مردداً بين الثقة و غير الثقة، و لا معين لأحدهما.

الأمر الثاني: هو أنه لو سلمنا أن هذا اسماعيل بن جابر الجعفي المنسوب في كلماتهم إلى أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام)، فلا بد من أن نلتزم بوجود سقط في السند، لأن محمد بن أحمد بن عيسى لم ينقل عن الإمام الباقر (عليه السلام) أو الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، إلا بواسطة أو بواسطتين، و هنا الوساطة غير معلومة. هذا تمام الكلام في سند حديث الرفع، و به يتبين أنه لم يثبت سنده.

### حديث السعة:

و من الروايات التي استدلت بها على البراءة الشرعية، حديث:

(الناس في سعة ما لا يعلمون) ([٥٠])

. و لا شك في أن هذه العبارة إذا كانت مدلول حديث، فهي تدل على البراءة.

إلا أن الكلام حينئذ يقع في أنه هل تدل على براءة تنفي وجوب الاحتياط، بحيث لو دل دليل على وجوب الاحتياط لكان معارضاً بها و حاكمه عليه، أو أنها تدل على براءة يكون دليل وجوب الاحتياط حاكماً عليها؟

قيل: إن المسألة يتضح الأمر فيها إذا عرفنا أن (ما) الواردة في العبارة، هل المراد منها: (الموصولية)، أو (المصدرية المطعمة بالزمنية)؟.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨١

فإن أريد منها الموصولية، بحيث كان معناها: (إن الناس في سعة الشيء الذي لا يعلمونه)، أي إنهم من ناحية أنهم لا يعلمون، فهم في سعة، فحينئذ لا تنفي وجوب الاحتياط، لأن هذا معلوم لديهم حتى لو كان فيه ضيق عليهم، لأن عدم الضيق و السعة إنما هي في صورة (ما لا يعلمون).

و أما لو أريد منها المصدرية، بحيث يكون مفادها حينئذ: (إن الناس في سعة ما داموا لا يعلمون)، فحينئذ تنفي وجوب الاحتياط، لأنه من الواضح أن وجوب الاحتياط لا يجعلهم يعلمون بالواقع.

ثم إنهم قد استظهروا من (ما الموصولية)، باعتبار أن هذا هو الأغلب في ما، فإن المصدرية الزمنية تدخل على الفعل الماضي، ولا تدخل على الفعل المضارع إلا نادراً.

ولنا تعليقان على ما ذكروه:

التعليق الأول: هو أنه ينبغي أن يقال: إن (ما) مجمله في المقام إذا صح ورود (ما) المصدرية على الفعل المضارع، ولم يكن ورودها عليه خطأ.

ولا يكفي حينئذ الغلبة والاستظهار، وذلك لأن المورد من موارد احتمال قرينة المتصل الموجب للإجمال، لأن كلمة (سعة) يختلف النطق بها عربياً باختلاف ما يراد من (ما)، لأنه إن كان يراد منها الموصولية، فكلمة (سعة) سوف تكون مضافة، و تنطق بلهجة المضاف، و يكون اسم الموصول (ما) مضافاً إليه، و ينطق بكلمة (سعة) من دون تنوين لأجل الإضافة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٢

و أما إذا كان يراد من كلمة (ما) أنها مصدرية زمانية، حينئذ سوف تنطق كلمة (سعة) منونة، لأنها تكون معتمدة على نفسها.

إذاً، فكلمة (سعة) هي التي تحدد ماهية (ما)

و بما أن كلا الأمرين محتمل، و لا معين عندنا لإحدى الكيفيتين، إذاً، تكون من الكلام الذي احتفّ بقرينه متصله مجمله فيكون مجملاً لا محالة.

و النتيجة حينئذ عدم ثبوت براءة صالحه للمعارضه مع دليل الاحتياط فيما إذا وجد.

و الحاصل: هو أن دخول (ما) المصدرية على المضارع إذا لم يكن غلطاً، إذاً، ينبغي أن يكون الكلام مجملاً، و لا مجال للاستظهار، لأن تحديد ماهية أن (ما) موصولة أو مصدرية إنما يحددها، كيفية النطق بكلمة (سعة)، فإن نطقت مضافة بلا تنوين، فيتعين حينئذ أن تكون (ما) موصولة، و إن نطقت منونة، تعين أن تكون ما مصدرية.

إذاً، فكيفية قراءة كلمة سعة تكون قرينه معينة لأحد الاحتمالين، و حيث لا طريق لإثبات إحدى الكيفيتين، إذاً، يصبح الحديث مجملاً من هذه الناحية.

التعليق الثاني: هو أن نقول: إن كونها موصولية لا يساوق عدم تمامية الاستدلال في المقام، بل هناك نكتة أخرى لا بد من إدخالها في الحساب، و هي أن كلمة (سعة) إذا أضيفت إلى حرف (ما)، فهذه الإضافة يحتمل فيها احتمالان:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٣

الاحتمال الأول: هو المنشئية، يعنى: أن (ما لا يعلمون) لا يكون منشأ للضيق، بل يكون منشأ للسعة.

الاحتمال الثاني: هو الموردية: يعنى: أن (ما لا يعلمون) مورد للسعة.

فإن كانت الإضافة بالمعنى الأول، إذاً، ما قيل صحيح، و لا يتم الاستدلال، إذ غاية ما يستفاد هو، أن (ما لا يعلمون) بطبعه منشأ للسعة، و ما لا يعلم إنما هو التكليف الواقعي، و هذا لا يتعارض مع وجوب الاحتياط المعلوم الذي ينشأ منه الضيق.

و أما لو كانت بالمعنى الثاني، فمقتضى إطلاق الموردية، أنه مورد للسعة، سواء دلّ دليل على وجوب الاحتياط أو لم يدل. إلا أن الرواية مجملّة، من حيث معرفة المراد بحرف (ما)، إذًا، فلا يمكن التعويل عليها في إثبات براءة تنفى وجوب الاحتياط. هذا، مضافاً إلى أنها ساقطة سنداً، و لم نعثر في متون الأخبار على هذا المضمون.

و الحاصل: هو أن افتراض كون (ما) موصولاً، لا يعنى أن تكون البراءة المستفادّة من الحديث محكومةً لدليل الاحتياط، و إنّما يلزم هذا فيما لو فرض أن إضافة كلمة (السعة) إلى الموصول كانت منشئية، بمعنى: أن الناس في سعة من ناحية الضيق الذى ينشأ مما لا يعلمون فيما لو علموا به.

و أما إذا كانت الإضافة موردية، أى إن الناس في سعة في المورد الذى لا يعلمون فيه بالواقع، حينئذٍ، لا بأس بالتمسك بإطلاق السعة من جميع الجهات.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٤

إلا أن الرواية لم يعثر عليها في متون الأخبار، نعم، من المحتمل أن تكون مأخوذة في ذيل حديث مروى في الوسائل في كتاب اللقطة ([٥١])، سمي بحديث السفره، حيث إن أمير المؤمنين (عليه السلام) و معه جماعة مروا بسفرة فيها لحكم و بيض و شكر، فرخص في أكلها مع الضمان، و قد جاء في آخر كلامه:

(هم في سعة حتى يعلموا)

، و لكن نقله العلماء حتى صار بصيغته (الناس في سعة ما لا يعلمون)، على طريقة النقل بالمعنى، من دون مراجعته المصدر. و لكن حتى مع روايتها ذليلاً في الوسائل، فهي ضعيفة سنداً بالنوفلى، و ضعيفة دلالة أيضاً لعدم وضوح دلالتها على البراءة خصوصاً، و لو لا أمارية يد المسلمين و نحوها لجرى في المقام استصحاب عدم التذكية، لأنه متقدم على البراءة كما عرفت في محله، و على أى حال، فمورد الرواية هو الشبهة الموضوعية، بينما المبحوث عنه في المقام هو الشبهات الحكمية.

### حديث الحجب:

و من الروايات التى استدلت بها على البراءة، حديث الحجبى.

فقد رواها ثقة الإسلام، محمد بن يعقوب الكليني (قده) في الكافي ([٥٢])، بسند صحيح بهذا المضمون عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم).

و تقريب الاستدلال بهذه الرواية واضح، لأنه يقال: إن كل تكليف لم يصل إلى المكلف فهو محجوب عنه، و إذا كان محجوباً

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٥

عنه، فهو موضوع عنه، و وضع التكليف مساوق لعدم إيجاب الاحتياط، إذًا، هذا المضمون بنفسه يتكفل بنفى وجوب الاحتياط، و يكون هو الدليل على البراءة الشرعية بالنحو الذى ينفى وجوب الاحتياط.

و توجد هنا شبهة، و حاصلها: هو أن صيغة الرواية:

(ما حجب الله علمه عن العباد)،

فالحجب نسب إلى الله تعالى، و لم يقل: ما احتجب عن العباد من التكليف، إذ لو كان هذا الممكن أن نتمسك بإطلاقه، لإثبات أن أى حجب للتكليف يكون سبباً للبراءة، و لكن الحجب هنا أضيف إلى الله تعالى، و هذا يعنى: أن تلك التكالييف التى قرّر الله تعالى إخفاءها فى مكنون علمه و سترها عن العباد إلى أن تأتى ظروف مناسبة لتبليغها، إذًا، تلك التكالييف موضوعه عن العباد، و لا يؤخذون بسببها.

و أي هذا من محل الكلام الذي يحتمل أن الشارع قد بين، و لكن لم يصلنا البيان، إما لفقد النص، أو لإجماله، أو لتعارض النصين، إذًا، فلا يمكن التمسك بالرواية لإثبات البراءة المقصودة في محل الكلام.

و قد تعالج الرواية لجعلها صاحبة للاستدلال بها على المطلوب بأحاء.

النحو الأول: هو أن نستصحب عدم البيان من الشارع، و استصحب عدم البيان من الشارع يحقق موضوع الحجب.

إلا أن هذا أمر غير تام، لأنه مثبت، لأنّ المأخوذ في الرواية هو، عنوان الحجب، و هو عنوان ثبوتى لازم لعدم البيان و منتزع عنه.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٦

النحو الثاني: هو أن نستصحب الحجب بعنوانه، إذ إن كل تكليف يمر عليه برهنة من الزمن لم يبين، إذًا فهو في هذه الفترة يكون محجوبًا، فيستصحب بقاء الحجب.

و هذا غير تام أيضاً، لأنّ الحجب مساوق لتعمد الإخفاء، و من الواضح أنّ البرهنة القصيرة التي تمر على التكليف و هو في طريقه إلى أن يصل لا يقال: بأنّه محجوب فيه.

و ما ينبغي أن يقال في دفع الشبهة هو أن يقال: إن الحجب هنا له حيثتان:

الحيثية الأولى: هي أن يكون الحجب مضافاً إلى الله تعالى بما هو سيّد الكون و خالق السماوات و الأرضين.

الحيثية الثانية: هي أن يكون الحجب مضافاً إلى الله تعالى بما هو مولى و شارع.

فهاتان حيثتان، و كلتاهما موجودتان فيه تعالى.

فإن كانت الإضافة إلى الله تعالى بما هو شارع، فمن الواضح أن حجب المولى بما هو مولى و شارع، إنّما هو بمعنى إخفاء الحكم و عدم إصداره ببيان يكشف عنه، و حينئذ يكون الإشكال وارداً.

و إن كانت الإضافة إلى الله تعالى بلحاظ أنّه سيّد الكون، و كل ما يجرى في الكون فهو منه و إليه تعالى، فحينئذ، كل حجب يقع في العالم مهما كانت أسبابه فهو ينتهي بالتالي إليه تعالى، لأنّه سبب الأسباب، و معه: يكون معنى حجب الله تعالى، معنى عاماً يشمل موارد فقد النص، و إجماله، و تعارض النصين، و حينئذ يشمل إطلاق العبارة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٧

بل حينئذ لا يبعد أن يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً، لأنّ الحجب في الشبهة الموضوعية يستند إلى الله تعالى، لاستناد كل الحوادث إليه.

إذًا، فلا بدّ من استظهار هذه الحيثية، و أنّ الإضافة لله تعالى كانت باعتباره سيّد الكائنات.

و يمكن استظهار هذه الحيثية بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أن يقال: إنّ مدلول لفظه (الله) هو، الألوهية و الخالقية و مدبر الكون، و أما الحيثية التشريعية، فهي من شؤون الله تعالى، و ليست داخله في مدلول اللفظة و الكلمة.

البيان الثاني: هو أن يقال: إنّ حمل الحجب من الله تعالى على أنّه حجب منه بما هو شارع، بعيد جداً، لأنّ هذا معناه: أنّ الرواية في مقام بيان، أنّ التكليف الذي يتعمد الله تعالى إخفائه عن العباد، هو تكليف لا- يسأل عنه العباد، و هذا مطلب لم يكن في معرض المسؤولية عنه بحسب المرتكز العرفي، ليكون في مقام التصدي للجواب عنه، إذ هناك تناقض عرفي بين أن يعتمد المولى إخفاء مطلب، و بين أن يسألهم عنه و يدينهم عليه، بخلاف ما لو كان الحجب تكوينياً، فإنّه لا يتنافى ذلك مع الإدانة.

إذًا، فالظاهر العرفي للرواية هو: أنّ ما لم يعلمه العباد لأى سبب من الأسباب التي تنتهي بالتالي إلى الله تعالى فهو محجوب و موضوع عنهم، فيكون مفاد الحديث حينئذ البراءة.

و من جملة الآثار و الفوارق بين فرض إضافة الحجب إلى الله تعالى باعتباره مولى، و إضافته إليه باعتباره سيّد الكائنات هو، أنّه إذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٨

حملنا ذلك على المولوية، فمن الواضح أن هذا الحجب يكون واحداً عن مجموع خلقه، وليس انحلالياً، لأنه إن بينه و لو مرة واحدة لا يصدق عليه الحجب و تعمد الإخفاء.

و من هنا يكون مفاد الحديث مخصوصاً بفرض استتار التكليف عن مجموع العباد.

و هذا بخلاف ما إذا حملنا الحجب على الحجب التكويني، إذ من الواضح أنه حينئذ يكون انحلالياً و نسبياً، إذ قد يحجب عن هذا، و لا يحجب عن ذاك، لأنه تابع لأسباب الوصول وجوداً و عدماً، فقد تتم لواحد دون واحد، و بمقتضى مقابلة الحجب عن العباد بالوضع عن العباد، و بما أن الوضع انحلالى، فأيضاً ما يقابله يكون انحلالياً.

إذاً: هذه الرواية تكون خير دليل على البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية، لتماميتها سنداً و دلالة.

و الحاصل: هو أنه قد استدل على البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية بحديث الحجب: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

بدعوى: أنها تدل على وضع التكليف بما حجب الله علمه عن العباد، ما لم يصلهم علم عنه، و إلّا فهو محجوب عنهم.

و لكن هنا شبهة و هي، أن إسناد الحجب إلى الله يوجب اختصاص مفاد الحديث بما إذا كان خفاء التكليف بتعيين منه تعالى، فيكون معناه: إن ما لم يبينه الله و أخفاه عن عباده، فهو محجوب عنهم و ليسوا بمسئولين عنه، و معه يكون مفاد هذا الحديث أجنياً عن محل الكلام.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٨٩

و ربّما يحاول دفع الشبهة بالاستصحاب الموضوعى، بأن يستصحب تارة عدم البيان، و جوابه: أنه حينئذ لا يثبت عنوان الحجب الوجودى.

و تارة أخرى يستصحب الحجى الثابت فى أول أزمنة تشريع التكليف قبل بيانه للمكلفين، و جوابه: أن الحجب لا يصدق إلّا مع تعمد الإخفاء و عدم البيان، و هذا لا يصدق على البرهة الزمنية القصيرة أثناء كون التكليف فى طريق الإيصال إلى العباد.

و الصحيح فى دفع الشبهة هو أن يقال: إن الحجب إذا أضيف إلى الله بما هو خالق لا بما هو مولى و مشرّع، فيكون صادقاً حتى على عدم الوصول إلى المكلف، لأن الاحتجاب عنه أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كل شىء، بل حينئذ يشمل حتى الشبهات الموضوعية، لأن حجب الموضوعات هو أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كل شىء.

و يمكن تعيين كون المضاف إليه هو ذلك، تارة بدعوى: ظهور لفظه الجلالة فيه، و أخرى باعتبار أن إرادة حجب الشارع بما هو شارع بعيد جداً، و غير مناسب مع سياق الحديث، إذ إن ما يمكن المولى بنفسه فى مقام إخفائه من التكليف ليس فى معرض توهم مسئولية العباد عنه، مضافاً إلى كونه عرفاً مناقضاً مع فرض مسئولية العباد و إدانتهم، و عليه: فيكون مفاد الحديث كأنه إخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر، و هو المستهجن عرفاً، و معه: يتعين أن تكون الإضافة إليه تعالى بما هو خالق الأكوان، و معه: لا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر، بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد و الوضع عنهم.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٠

و هذا خير دليل على البراءة الشرعية فى الشبهات الحكمية.

### حديث الحلية:

و من الروايات التى استدلت بها على البراءة الشرعية، حديث الحلية: (كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه).



وقد وردت هذه الرواية بصيغ متعددة، لا بد من محاسبه كل صيغة منها.

الصيغة الأولى: هي ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه قال:

(كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) (٥٣)

. وهذه الصيغة لا إشكال في دلالتها على أصالة الحل و البراءة، إلا أن الكلام في أنه هل هي مخصوصة بالشبهة الموضوعية، فلا

تكون نافعاً لمحل بحثنا و محل الخلاف الذي هو الشبهة الحكمية، أو أن إطلاقها يشمل الشبهة الحكمية أيضاً؟

نقول: إنه لا يبعد القول بأنها تشمل الحكمية، و ذلك لقرينتين.

القرينة الأولى: هي أن قوله:

(كل شيء ... إلخ)

ظاهر في أن مورد هذه الحلية، هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين، يكون صنف منه حلالاً، و صنف آخر منه حراماً، و يكون منشأ الشك هو التصنيف.

و من الواضح أن هذه الخصوصية لا تنطبق إلا في الشبهة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩١

الموضوعية، لأنه إذا شكنا في الشبهة الحكمية في أن العصير العنبي بعد غليانه بالنار، هل هو حلال أو حرام؟ فلا معنى لأن يقال هنا: إنه فيه حلال و حرام، إلا أن يحمل ذلك على التردد لا التطبيق، و هذا خلاف الظاهر، لأن ظاهره التصنيف كما عرفت.

نعم، قد يؤخذ الجنس مثلاً، فيقال: جنس المائع فيه حلال و هو، الماء مثلاً، و فيه حرام و هو الخمر، و يشك في العصير العنبي المغلى في أنه حرام، أو حلال، إلا أن هذا الذي نشك فيه لم ينشأ من ذلك التصنيف المذكور، إذ سواء كان في الجنس حلال و حرام أو لم يكن، فإن الشك المذكور كان حاصلًا.

و قد يقال: إن هذه الخصوصية أي أن يكون هناك تصنيف، و يكون هناك شك ناشئ من التصنيف)-، موجودة في الشبهة المفهومية التي هي قسم من أقسام الشبهة الحكمية، و ذلك بأن يقال: إذا كان اللفظ مجملًا كلفظ الماء مثلاً، الذي ينقسم إلى مطلق يحل الوضوء به، و مضاف لا يحل الوضوء به، فلو شك هنا بسبب إجمال مفهوم الماء و صار لا يدرى أن هذا الماء هل هو ممّا يحل الوضوء به، أو هو ممّا لا يحل الوضوء به، فحينئذٍ، هذه شبهة حكمية قد وقع فيها التصنيف، أي تصنيف الماء إلى مطلق و مضاف، و كان التصنيف سبباً في شكنا في الحلية و الحرمة، إلا أنه مع ذلك، فإن الأمر ليس كذلك، لأن قوله

: (حتى تعرف الحرام منه بعينه)،

فكلمة (بعينه) ظاهرة في أن ارتفاع الشبهة يكون بتمييز الخارج، بينما في الشبهة المفهومية يكون ارتفاع الشبهة فيها بتحقيق مدلول اللفظ.

و الخلاصة: هي أن صدر الحديث ظاهر في أن مورد الحلية هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين: حلال و حرام، و منشأ الاشتباه هو هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٢

التصنيف، و هذا لا يصدق إلا في الشبهات الموضوعية، لأن الشبهة الحكمية فيها تردد لا تصنيف.

نعم، قد يؤخذ (الجنس) فيقال:

(جنس المائع فيه حلال، و فيه حرام)

( و يشك في العصير المغلى أنه حرام أو حلال، لكن الشك هنا لم ينشأ من التصنيف المذكور، إذ سواء كان في الجنس حلال و

حرام أو لم يكن، فإن الشك المذكور حاصل.

وقد يقال: بوجود خصوصية التصنيف و الشك في الشبهة المفهومية، فإن المفهوم المجمل قد يتردد بين كون هذا الماء مطلقاً كى يحل الوضوء به، و بين كونه مضافاً فلا يحل الوضوء به، فهنا و إن كان التصنيف سبباً للشك في الحرمة، إلا أنه مع ذلك لا يشمل الحديث، و ذلك لظهور كلمة (بعينه) في أن ارتفاع الشبهة يكون بتمييز الخارج، بخلاف الشبهة المفهومية، فإن ارتفاع الشبهة فيها يكون بتحقيق مدلول اللفظ.

القرينة الثانية: هي كلمة بعينه، بتقريب أن كلمة (بعينه) [٥٤] ليست لإخراج حالة الشك، لأن الشك في المقام قد فرض، و إنما هو لأجل إخراج العلم الإجمالي، لأجل التأكيد على أن أصالة الحل لا ترتفع بالعلم الإجمالي، و إنما يحتاج رفعها إلى العم بالحرام بعينه. و هذا المطلب يناسب مع الشبهة الموضوعية، و لكن مع الالتزام بالتحديد، و ذلك بأن يقال: لا عبرة بالعلم الإجمالي، و لكن لا على الإطلاق، و لكن فيما إذا كانت الشبهة غير محصورة، و حينئذ يكون

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٣

هذا تقييداً مقبولاً، لأن غير المحصورة كثيرة الوقوع في موارد الشبهات الموضوعية.

و أما إذا أردنا حمل كلمة (بعينه) على الشبهة الحكمية، بمعنى: أن العلم الإجمالي لا يكفي لرفع أصالة الحل، و أنها تجرى حتى مع العلم الإجمالي في الشبهة الحكمية، إذا أردنا هذا فهذا مطلب لا يمكن الأخذ به، و لا يمكن إصلاحه بالتحديد بالعلم الإجمالي بغير المحصورة، لندرته في موارد الشبهات الحكمية.

نقول: إن هذه القرينة إنما تتجه لو كان الأمر دائراً بين حدين متقابلين، بين أن نحمل الحديث محضاً على الموضوعية، و بين أن نحمله على الحكمية محضاً، فحينئذ يقال: إذا حملت على الحكمية يكون حملها على خصوص غير المحصورة حملاً على النادر، إذًا، لا بدّ إمّا من رفع اليد عن قاعدة منجزية العلم الإجمالي، أو حمل كلمة (بعينه) على أنها مجرد تكرار، و كلاهما باطل.

إلا أن المدعى ليس كذلك، بل يدعى الإطلاق في الحديث، و حينئذ فلتكن كلمة (بعينه) ظاهرة في أن العلم الإجمالي ليس منجزاً، و لا يرفع أصالة الحل، و لكن نلتزم بأن هذا المطلب في الشبهة غير المحصورة، و هي في نفسها كثيرة و إن كانت في الشبهات الحكمية قليلة، و هذا يكفي لصحة الالتزام بالتحديد، إذًا، فالمدعى في المقام أن الحديث ناظر إلى طبعي الشبهة، و يقول: إن أصالة الحل تجرى في طبعي الشبهة حتى مع العلم الإجمالي، و غاية ما يلزم من ذلك، تقييده بغير المحصورة.

إلا أن هذه القرينة غير تامة، و يكفي الاعتماد على القرينة الأولى، و على هذا الأساس، فالحديث لا يمكن أن نستفيد منه جريان

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٤

البراءة في الشبهات الحكمية، و إن كان صالحاً لإثبات البراءة في الشبهات الموضوعية.

و الحاصل: هو أن مقتضى كون كلمة (بعينه) بمعنى التأسيس، هو أن يكون للاحتراز و ليس تأكيداً لمعرفة الحرام، و هذا لا يكون إلا في الشبهة الموضوعية، باعتبار أنه قد يكون الحرام فيها معلوماً، و لكن لا بعينه كما هو الحال في موارد العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة بعد تخصيص المحصورة، لعدم إمكان جريان البراءة فيها كما عرفت سابقاً، و معه: فيكون قيد (بعينه) لإدراج موارد الشبهة غير المحصورة في البراءة، و هذا كثير في الشبهة الموضوعية، بخلاف الشبهة الحكمية، فإن فرض العلم الإجمالي غير المحصور فيها نادر.

و هذه القرينة غير تامة، لوضوح أن المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية، و إنما تعميم الحديث لها، و هو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها، إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة.

الصيغة الثانية للرواية هي: ما ورد عن مسعدة بن صدقة، بلسان

: (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه، و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة، و مثل العبد يكون تحتك و

لعله حر قد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به بينة) ([٥٥])

(. و قبل البحث في أن مفاد هذا الحديث، هل يشمل الشبهات

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٥

الحكمية أو لا؟ لا بد من التعرض إلى فقهه، باعتبار غموض محتواه، حيث إنه بانحلاله ينحل و يتبين حال الحديث. و حاصل الكلام في الحديث: أنه استشكل في فهم مضمونه، حيث إن ظاهر صدره، أنه في مقام تقرير أصالة البراءة بلسان، (كل شيء هو لك حلال).

ثم إنه حينما نأتى إلى التطبيقات و الأمثلة في المقام، نرى أن الحديث يذكر أمثلة أجنبية عن باب أصالة الحل، فمثلاً: قوله: (الثوب عليك و لعله سرقة)،

فهذا لا تجرى فيه أصالة الحل للتأمين من ناحية الشك في الثوب، و إنما الذى يجرى في المقام هو قاعدة أخرى، و هي قاعدة اليد،- و ذلك فيما لو انتقل إليك الثوب بالشراء لإثبات مالكية البائع له، و أيضاً: تجرى أصالة الصحة في المعاملة، لإثبات صحة النقل و الانتقال، و لو لا قاعدة اليد، و أصالة الصحة لما أمكن إثبات حلية الثوب.

و نفس الكلام يجرى في قوله

: (و مثل العبد يكون تحتك)،

و أمّا قوله:

(أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك)،

فإنه لا معنى لإجراء أصالة الحل لجواز نكحها، و إنما الذى يجرى هو الاستصحاب الموضوعى، أى استصحاب عدم كونها رضيعه بنحو العدم النعتى، أو بنحو العدم الأزلى، كاستصحاب عدم كونها أختاً له، فهذا الاستصحاب يثبت صحة عقد النكاح، إذ لو لا الاستصحاب فإنه لا يشك في عدم ترتب الأثر على العقد، و لا معنى لأصالة البراءة لتصحيح العقد و لا لجواز المقاربة.

و على ضوء هذا، كيف يمكن أن يجمع بين صدر هذا الحديث و بين ذيله؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٦

و قد حاول بعضهم التقليل من هذه المشكلة فقال: إن هذه القضايا ذكرت من باب التمثيل لا من باب التطبيق، بمعنى أنه يريد أن يقول: إن أصالة الحل ليست بدعاً في التأمين، بل هناك قواعد موسعة و مؤنة، فحال أصالة الحل حال تلك القواعد.

إلّا أن هذا الكلام غير تام، إذ لا يمكن حمل الحديث عليه، لأنه لو كان المقصود به التمثيل لا التطبيق لكان يناسب التمثيل بقاعدة اليد، أو بأصالة الصحة، أو بالاستصحاب لا بالمورد، بالثوب و العبد، فإن ذكر المورد في المقام يناسب أن يكون ذلك من باب بيان الصغرى للكبرى، لأن التمثيل بالمورد واضح في إرادة التطبيق.

و ذهب بعضهم الآخر كالعراقى (قده) إلى دعوى أن هذا الحديث في مقام إبراز حلية جامعة بين حليات متعددة مجعولة بقواعد متعددة ([٥٦])، فإن الإمام (عليه السلام)- بناء على صحة الحديث-، جمعها في مقام الإبراز بصيغته مجعولة، بأصالة البراءة، و قاعدة اليد، و أصالة الصحة، و الاستصحاب.

و ذكر المحقق العراقى (قده)، أنه يلزم من ذلك تحويل الجملة من كونها إنشائية إلى كونها خبرية، لأن كل واحد من هذه الحليات له جعله الخاص به، و موضوعه الخاص، غايته: أن هذا جمع في مقام التعبير بعبارة واحدة.

و نقول فيه مضافاً إلى ما ذكر من كونه خلاف الظاهر:- إن الحديث ظاهر في أنه في مقام إعطاء قاعدة كلية للتطبيق، بحيث إن

المكلف يأخذ القاعدة و يستفيد منها في مقام التطبيق، و ليس في مقام

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٧

بيان حصيلة قواعد متعددة على موضوعاتها الخاصة التي لكل واحد منها حدود و قيود جمعت بعبارة واحدة.

و الذي ينبغي أن يقال في فقه هذا الحديث: أنه ناظر إلى مرحلة البقاء، لا إلى مرحلة الحدوث، أي إنه يريد أن يقول:

(إن كل شيء ثبتت حليته بقاعدة من القواعد، بالبراءة، أو بقاعدة اليد، أو بأصالة الصحة، أو بالاستصحاب، هذا الشيء يبقى حلالاً إلى

أن يستبين لك، أو تقوم البيئه

)، و هذا الكلام إنما يقال في مقام دفع احتمال رفع اليد عن قاعدة من هذه القواعد عند قيام ظن غير معتبر، أو وسوسة و نحو ذلك.

و هذه نكتة عامة مشتركة بين جميع القواعد الشرعية المذكورة في المقام، و حينئذ يكون الحديث أجنبياً عن محل الكلام، إذ الحديث بناء على هذا، ليس ناظراً إلى جعل حليته حدوثاً بالبراءة، كما أنه لا يوجد في الأمثلة المذكورة في فقرات الرواية ما يكون مورداً للبراءة.

و الحاصل: هو أنه حيث استشكل في فهم مضمون الرواية، كان لا بد من التعرض إلى فقهها، لأن ظاهر صدرها هو تقرير أصالة البراءة و الحل، و في الأمثلة المذكورة فيها ذكرت تطبيقات هي أجنبية عن البراءة و عن أصالة الحل، حيث لم يذكر فيها شيء يكون مستند الحلية فيه قاعدة أصالة الحل، كما في الثوب المشكوك أنه سرقة، أو العبد المشكوك في كونه حراً، أو الزوجة المشكوك في كونها أختاً، كل هذه الأمثلة لا تجرى البراءة في واحدة منها، و إنما تجرى فيها قواعد أخرى للتأمين، حيث لولاها لكان مقتضى الأصل فيها الحرمة.

و قد حاول بعضهم دفع الشبهة بدعوى: أن الأمثلة المذكورة في الرواية إنما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٨

إلا أن هذا الكلام خلاف الظاهر، فإن المناسب مع التمثيل هو ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولاً، لا ذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراهها في الرواية.

و المحقق العراقي (قده) هو أيضاً عالج الإشكال بدعوى: أن الرواية تبرز حلية جامعة بين حليات متعددة ترجع إلى قواعد مختلفة، و إن جمعت في عبارة واحدة، و حينئذ تكون عبارة الحديث إخبارية تخبر عن جعل عديدة، و ليست إنشائية.

و هذا الكلام غير تام، لأنه خلاف ظهور متن الرواية في الإنشاء أولاً، و خلاف قوة ظهورها أنها في مقام إعطاء قاعدة كلية ثانياً، بنكتة واحدة تطبق على جميع الموارد المختلفة المذكورة في فقرات الرواية، كي يستفاد من تطبيقها على كل حكم استفيد من قاعدة مما ذكر في متن الرواية، و إلغاء كل غفلة أو وسوسة في مقابل ذلك، و هذا لا يتناسب مع كون الرواية إخبارية تجمع قواعد متعددة لا يمكن للمكلف الرجوع إليها في مقام التطبيق.

و الذي ينبغي أن يقال هو: إن الرواية ناظرة إلى مرحلة البقاء لا الحدوث، بمعنى: أن كل ما يأخذه المكلف و يكون مستنداً إلى قاعدة شرعية، يبقى حلالاً دون وسوسة فيه و في مناشئته حتى يستبين خلافه، أو تقوم عليه بيئه، و على ضوء هذا، تكون الرواية حينئذ أجنبية عن بحث البراءة.

و بهذا يتضح أنه، حتى بناء على توجيه العراقي للرواية، لا يستفاد منها جعل البراءة، لأنها ليست في مقام جعل البراءة، مضافاً إلى عدم كون الأمثلة فيها مورداً لها.

الصيغة الثالثة: و هي ما وجد في كتب الأصوليين بلسان:

(كل)

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ١٩٩

شيء لك حلال حتى تعرف منه الحرام

، و رغم أن هذه الصيغة خالية عن المشكلات التي واجهناها في الصيغة الأولى و الثانية، فإنها لا وجود لها في كتب الحديث، و إنما هي تلخيص مستعمل لكلتا الصيغتين السابقتين، و معه: لا يمكن الاستدلال بها لجريان البراءة في الشبهات الحكمية.

و بهذا، تم الكلام في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على البراءة الشرعية، و أيضاً في الآيات التي استدل بها عليها، و قد تبين ممّا ذكرنا، أنه يتم الاستدلال بشيء على البراءة، إلا آيتان و رواية واحدة: هي رواية الحجب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٠

### الاستدلال على البراءة بالاستصحاب

#### إشارة

و الاستدلال بالاستصحاب على البراءة الشرعية، له ثلاث صيغ:

الصيغة الأولى: هي أن يستصحب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، بأن يلحظ عالم المجعول، فإنه قبل البلوغ يعلم بعدم وجوب الجمعة عليه، فبعد البلوغ، إذا شك في وجوبها، يستصحب ذلك العدم.

الصيغة الثانية: هي أن يستصحب العدم الثابت في أول الشريعة، بأن يلحظ عالم الجعل، لأنّ الجعل ليس قديماً، و إنما حدث في فترة بعد بعثه النبي (صلى الله عليه و آله و سلم). و بما أنّ الأحكام كانت تدريجية، فأنخذ نقطة زمنية أولية لم يكن هذا الجعل، فنستصعبه، أي نستصحب عدم الجعل.

الصيغة الثالثة: هي أن يلحظ زمان ما قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك إذا كان له موضوع و قيود، كما لو شككنا مثلاً: في أنّ حجة الإسلام هي تجب بالبذل من دون استطاعة؟ فحينئذٍ لا نحتاج إلى أن نرجع إلى حالة الصغر، بل نقول: قبل أن يبذل البازل، لم يكن الحج واجباً، لعدم الاستطاعة، و بعد البذل نشك في وجوبه، فنستصحب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل البذل، و هذا العدم هو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠١

عدم المجعول، و لكنّه ثابت في حالة الكبر لا في حالة الصغر كما في الصيغة الأولى.

و قد أوردت اعتراضات على الاستدلال بالاستصحاب لإثبات البراءة الشرعية، منها: ما هو مشترك بلحاظ الصيغ الثلاث، و منها: ما هو خاص ببعضها.

أمّا الصيغة الأولى، فقد يعترض عليها بعدة اعتراضات.

الاعتراض الأول: هو أن يقال: إنّ الاستصحاب لا- بدّ و أن يجري في حكم مجعول، أو في موضوع ذي حكم مجعول، و ما هو المجعول إنّما هو نفس الحكم لا- عدم الحكم، إذاً، فإجراء الاستصحاب في طرف التكليف صحيح، لأنّه مجعول، و أمّا إجراؤه في طرف عدم التكليف فهو غير صحيح، لأنّ العدم ليس مجعولاً.

و قد نسب صاحب الكفاية (قده) ([٥٧]) هذا الاعتراض إلى الشيخ الأنصاري (قده) ([٥٨]).

إلا أنّ السيد الخوئي (قده) في الدراسات ([٥٩]) استقرب هذه النسبة، لأنّ الشيخ الأعظم (قده) يقول: بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي فضلاً عن العدم المتعارض كما هو في محل الكلام.

و لكن مع ذلك نقول: إنّ هذا الاستغراب لا وجه له، لأنّ الشيخ (قده) بناء على صحّة النسبة يقبل جريان الاستصحاب في الحكم المجعول، أو في موضوع له حكم مجعول، و من الواضح أنّ العدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٢

قد يتفق أن يكون له حكم مجعول، حتى العدم الأزلي، فقد يكون موضوعاً لحكم مجعول كما في عدم القرشية، فإذا كان العدم الأزلي لمخالفة الشرط للكتاب و السنة موضوعاً لوجوب النفوذ، فحينئذ لا بأس بما صنعه الشيخ من إجراء استصحاب العدم الأزلي لمخالفة الشرط للكتاب و السنة فيما إذا شك في أنه مخالف أو لا، إذ معه لا استشكال في إجراء الاستصحاب، لأنه موضوع لأثر شرعي، و هو نفوذ العقد، بخلاف إجراء الاستصحاب في عدم التكليف، لأن هذا لا ينتهي إلى إثبات أمر مجعول، إذ ليس العدم مجعولاً، و ليس موضوعاً لحكم مجعول.

إذاً، فنكتة الإشكال ليست سنخ نكتة تسد باب الاستصحاب في الأعدام، أو في الأعدام الأزلية فضلاً عن غيرها، بل النكتة ما عرفت من أنه يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون حكماً مجعولاً، أو موضوعاً لحكم مجعول، و إلا ففي جريانه إشكال. و الخلاصة: هي أن المحقق الخراساني (قده) نقل هذا الاعتراض الأول عن الشيخ الأنصاري، حيث نسب إليه بأنه يمنع جريان الاستصحاب في عدم الحكم، لأنه ليس بمجعول، و لا هو موضوع لمجعول.

و قد استغرب السيد الخوئي (قده) هذه النسبة للشيخ الأعظم من صاحب الكفاية (قده)، بدعوى أن الشيخ الأعظم قائل: بجريان الاستصحاب حتى في الأعدام الأزلية فضلاً عن المقام.

إلا أن هذا الاستغراب لا وجه له، إذ العدم الأزلي ليس مختصاً بالحكم، بل يمكن أن يتصور في موضوع الحكم الشرعي أيضاً، كما في استصحاب عدم القرشية، إذاً، فالقول بجريان الاستصحاب في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٣

الأعدام الأزلية لا يعنى بحال، الالتزام بجريان الاستصحاب في عدم الجعل، لأن نكتة الإشكال ليست سنخ نكتة تسد باب الاستصحاب في الأعدام الأزلية، بل النكتة ما عرفت.

و أياً ما كان فقد يجاب على إشكال الشيخ (قده): بأن ميزان جريان الاستصحاب، هو أن يكون مورد الاستصحاب تحت قدرة المولى، و من الواضح أن ما وضعه تحت القدرة، يكون رفعه تحت القدرة أيضاً، إذ القدرة على الفعل مساوقة للقدرة على الترك لا محالة، إذاً، عدم الحكم يكون تحت القدرة كالحكم المجعول تحت قدرة المولى المقديرية نفس الحكم، و لا موجب لاشتراط أكثر من ذلك.

أمّا تعليقنا على ما ذكر من الاعتراض، و ما أوجب عليه فهو أن نقول:

إن الصحيح هو أنه لا موجب لهذا الشرط، لا بصيغته الأولى، و لا بصيغته الثانية، فإن الاستصحاب قد يجرى في الموضوعات مع أن الموضوع ليست تحت القدرة المولوية ثبوتاً، لا وضعاً و لا رفعاً، مع أن الموضوع مجرى للاستصحاب في الاستصحابات الموضوعية، و إنما الميزان في جريان الاستصحاب، هو أن يكون مورداً لاستصحاب قابلاً للتصرف المولوي الظاهري، و معنى ذلك: التأمين و التنجيز، فيكون التعبد به منجزاً أو معذراً، و لا- دخل لجريان الاستصحاب في كون المورد ثبوتاً أمراً مجعولاً أو مقدوراً، بل تمام الملاك في تعقل جريان الاستصحاب، هو أن يكون قابلاً للتعبد الظاهري و التصرف الظاهري لا الواقعي الذي معناه: التأمين من ناحيته أو التنجيز من ناحيته.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٤

فمثلاً: استصحاب حياة شخص لا يترتب أي منجزية أو معذرية على تقدير بقاءه أو عدم بقاءه، فمثل هذا الاستصحاب لا يجرى، لا لأن حياته غير قابلة للتصرف الواقعي، أو ليست أمراً مجعولاً، أو ليست تحت قدرة المولى، بل لأنها غير قابلة للتصرف الظاهري بالتنجيز و التعذير.

و هذا بخلاف حياة المقلد مثلاً، فإنه يترتب على استصحاب بقائها تنجيز و تعذير، فيجرب استصحابها.

و من الواضح أن التصرف بمعنى التنجيز و التعذير كما يكون في استصحاب التكليف، يكون في استصحاب عدم التكليف، فإن استصحاب التكليف يكون منجزاً لمورده، و استصحاب عدم التكليف يكون مؤمناً في مورده، و هذا هو معنى (القابلة للتصرف). و الحاصل: هو أنه لا موجب لهذا الشرط، لا بصيغته الأولى و لا الثانية، إذ إن الاستصحاب قد يجرب فيما ليس تحت قدرة المولى كما في الموضوعات الخارجية، و إنما الميزان هو أن يكون مورد الاستصحاب قابلاً للتصرف المولى الظاهري، بأن يكون مؤمناً و منجزاً من ناحيته، أى يكون التعيد به منجزاً أو معذراً، و هذا كما يجرب في المجعول الشرعى أو موضوعه، فإنه كذلك يجرب في التعبد بعدمهما.

الاعتراض الثانى: هو ما ذكره الميرزا (قده) ([٦٠]) و حاصله: هو أن الآثار المطلوبة و المرغوبة في إجراء الأصل على ثلاثة أقسام:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٥

القسم الأول: هو أن يكون الأثر مترتباً على واقع المستصحب فقط.

فمثلاً: طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، مترتب على واقع المستصحب، يعنى: على طهارة الماء، بحيث يكون المؤدى إذا كان الماء الذى غسلنا به الثوب طاهراً، إذاً، فقد طهر الثوب، و إلا فلم يطهر.

القسم الثانى: هو أن يكون الأثر المرغوب مترتباً على مجرد الشك من دون أن يكون للواقع المستصحب دخل أو موضوعية للأثر المطلوب، كما لو فرض أن حرمة التشريع كان موضوعها (إسناد ما لا يعلم) أنه من الشارع، إلى الشارع، سواء كان في الواقع صادراً من الشارع أو لم يكن صادراً، فموضوع الحرمة التشريعية إنما هو مجرد الشك.

القسم الثالث: هو أن يكون الأثر مترتباً على كلا الأمرين على الشك و واقع المستصحب كما لو فرض أن حرمة التشريع لها موضوعان: أحدهما الشك في صدور الحكم الشرعى، و الآخر هو عدم صدور الحكم الشرعى، بمعنى: أن الشارع حكم في كل ما يشك بصدوره بحرمة نسبه إلى المولى، و حكم أيضاً بأن كل ما لم يكن صادراً من المولى يحرم نسبه إلى المولى، إذاً، فالعدم الواقعى موضوع للأثر، و الشك أيضاً موضوع للأثر.

و بناء على هذا التقسيم يقال: إن الاستصحاب يجرب في القسم الأول بلا إشكال.

و أما في القسم الثانى فلا يجرب فيه استصحاب، و ذلك لأن المستصحب هنا ليس موضوعاً لحكم شرعى، لأن الأثر الشرعى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٦

المرغوب و المطلوب إثباته بالأصل العملى ليس مترتباً على مؤدى هذا الأصل، بل هو مترتب على مجرد الشك كما مثلنا في القسم الثانى من أن حرمة التشريع موضوعها الشك بصدور حكم من المولى، فمجرد الشك في صدوره يحصل العلم الوجدانى بحرمة التشريع، لتحقق الشك وجداناً، و حينئذ لا معنى لإجراء الاستصحاب، لأن الاستصحاب ليس موضوعاً لهذه الحرمة لكى نجريه.

و أما القسم الثالث: فهنا أيضاً نقول: بأن لا يجرب الاستصحاب، لأنه تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، لأن هذه الحرمة، (أى الحرمة التشريعية)، لها أحد موضوعين على سبيل البدل، هما: (إما الشك، و إما العدم الواقعى)، و من الواضح أن الشك محقق وجداناً، و هذا يعنى: أن الحرمة ثابتة يقيناً، فإذا أردنا أن نثبتها بالتعبد بموضوعها الواقعى كان ذلك تحصيلاً للحاصل، بل هو تحصيل لما هو ثابت وجداناً بالتعبد، و هذا معنى قولنا: إن هذا من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

و لا بد أن يلاحظ هنا: أن سحب هذه النكته على القسمين الثانى و الثالث فيه نوع من التسامح، لأن القسم الثانى ينبغى أن يكون الإشكال فيه، أن المستصحب أجنبى عن الأثر المطلوب لا أنه تحصيل للحاصل فيما لو أجرينا الاستصحاب، لأنه لا يحصل به شىء أصلاً، و إنما إشكال تحصيل الحاصل ينبغى أن ينصب على القسم الثالث، لأنه يقال: إن الأثر المطلوب من إجراء استصحاب عدم

التكليف هو، التأمين من العقاب، وهذا يترتب على نفس الشك وجداناً بركة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) (عند من يقول بها)، فإذا أريد تحصيل هذا الأمر الوجداني بالتعبد الاستصحابي، حينئذ يكون هذا من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٧

و الحاصل: هو أن الميرزا (قده) اعترض على صيغ الاستصحاب بما حاصله: إن الأثر المطلوب ترتبه، تارة يكون مترتباً على الواقع المستصحب، كالتطهارة المترتبة على عدم ملاقاته المغسول بماء مستصحب الطهارة، فهنا الأثر مترتب على واقع المستصحب، أي تطهارة الماء، و أخرى يكون مترتباً على مجرد الشك من دون أن يكون للواقع المستصحب دخل أو موضوعية للأثر المطلوب ترتبه، كحرمة إسناد ما لا- يعلم أنه من الشارع إلى الشارع، بقطع النظر عن صدوره في الواقع و عدمه، فموضوع الحرمة هو مجرد الشك، و ثالثة: يكون الأثر المرغوب من إجراء الأصل مترتباً على كلاً- الأمرين، (الشك، و واقع المستصحب)، كما لو فرض أن حرمة التشريع لها موضوعان: أحدهما، الشك في صدور الحكم، و الآخر، عدم صدور الحكم، بمعنى: أن الشارع حكم في كل ما يشك بصدوره بحرمة نسبه إلى المولى، إذاً، فالعدم الواقعي موضوع للأثر، و الشك أيضاً موضوع للأثر.

و بناء على هذا التقسيم، فإن الاستصحاب إنما يجرى في الفرض الثالث دون الأول و الثاني، لأنه في الأول، لا يكون الواقع موضوعاً للأثر المطلوب ترتبه لكي يجرى في الاستصحاب، و في الثاني، يكون الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً، و معه يكون حكمه محرزاً وجداناً أيضاً، إذاً، فأحرازه ثانية بالاستصحاب تعبداً يكون من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنحاء، لأنه من تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد.

و قد سحب الميرزا (قده) هذه النكتة على الأولين معاً، مع أن مقتضى الفن أن يعترض على الأول بما ذكرناه من أنه لا موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٨

للاستصحاب، لا أنه تحصيل للحاصل، بينما في المقام مبنياً على ما أفاد يقال: إن الأثر المطلوب من إجراء استصحاب عدم التكليف هو التأمين من العقاب بركة قبح العقاب بلا- بيان عند من يقول بها، مع أنه مترتب على نفس الشك وجداناً، إذاً، فيكون من أحد القسمين الأولين، إذاً، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه.

و تعليقنا على ما أفاده الميرزا: هو أن ما أفاده (قده) فيه خلط بين معنيين للأثر و وذلك لأن الأثر تارة: يقصد به الحكم الشرعي المشكوك الذي يراد إثباته و التعبده به بالاستصحاب، من قبيل طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، فهنا: الأثر الشرعي الملحوظ في إجراء الاستصحاب هو الحكم الواقعي بطهارة الثوب الذي نشك فيه و لا ندرى أن هذا الحكم وجد أو لا؟ فإن كان الماء طاهراً فالحكم قد وجد، و إلّا فالثوب باق على نجاسته.

و هذا المعنى من الأثر دائماً يكون إثباته بالاستصحاب، أو بأي أصل آخر إثباتاً تعبدياً ظاهرياً لا- وجدانياً لأنه حتى بعد إجراء الاستصحاب لا ندرى: بأن هذا الثوب هل هو في علم الله تعالى طاهر أو نجس.

و أخرى يقصد بالأثر، الأثر العملي النهائي الذي هو عبارة عن التأمين و التنجيز، و هذا أثر لنفس الاستصحاب، لا للمستصحب، فإن المستصحب على واقعه لا- يترتب عليه تأمين و لا- تنجيز، و إنما يترتب ذلك على وصول المستصحب بالاستصحاب، فإن كان المستصحب تكليفاً ترتب الحكم على وصول الاستصحاب، و إن كان المستصحب ما يقابل التكليف ترتب على وصول الاستصحاب، و على كل تقدير فالأثر العملي بهذا المعنى وجداني وجدانية نفس الاستصحاب، لأنه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٠٩

أثر له، و ما كان أثراً للوجداني يكون وجدانياً لا محالة، لا أنه تأمين ظاهرياً، بل حقيقة و واقعاً.

و حينئذ، هنا في محل الكلام في استصحاب عدم التكليف، الميرزا (قده)، نظر إلى الأثر بالمعنى الثاني، بينما مقتضى المقدمة التي بينها على فرض تماميتها ينبغي أن يكون نظره إلى الأثر بالمعنى الأول.



و توضيحه: هو أن المستصحب بعد افتراض أنه لا-بدّ و أن يكون له أثر شرعي، يقال: بأن الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على واقع المستصحب فلا بأس بإجراء الاستصحاب، و يثبت هذا الأثر ثبوتاً تعدياً، و إذا كان الأثر الشرعي المشكوك مترتباً على نفس الشك و الاحتمال فقط، إذاً، لا معنى لإجراء الاستصحاب، لأنّ هذا الأثر تحقق موضوعه وجداناً بوجدانية نفس الشك، و المستصحب ليس له أثر شرعي حتى يجرى الاستصحاب، و إذا كان موضوعه أحد الأمرين على سبيل البدل، إذاً فقد تحقق أحد موضوعيه بالوجدان، إذاً، فلما ذا نذهب لتحصيل موضوعه الآخر بالتعبد؟ إذ هذا يصير من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، فهذا معقول إذا كان ناظراً إلى الأثر بالمعنى الأول.

إلّا أنه في محل الكلام، التأمين ليس من المعنى الأول للأثر، لأنّه ليس من الأثر الشرعي، لأنّ التأمين أثر عقلي مترتب على نفس الاستصحاب، و يكون وجدانياً بوجدانية نفس الاستصحاب، لا أنّه يثبت ثبوتاً تعدياً، و هو أثر عملي، لا أنّه أثر شرعي للمستصحب لنشبهه بالتعبد.

و بناء عليه: فحساب المطلب يجب أن يكون بهذه الصيغة بناء

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٠

على القول: بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بأنّ التأمين يثبت بأحد ملاكين:

الأول: هو الشك، كما لو شك في التكليف الواقعي، فيترتب عليه وجداناً التأمين.

و الثاني: الاستصحاب، فإنّه أيضاً يترتب عليه وجداناً التأمين، فعليه: التأمين وجداني على كلا الملاكين، و حينئذٍ، مسأله أنّ هذا يكون من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، و أنّه تحصيل لما هو حاصل وجداناً بالتعبد، لا معنى له.

نعم يبقى هنا سؤال واحد: و هو أنّه ما فائدة جريان الاستصحاب بعد أن كان التأمين حاصلًا وجداناً؟ أليس تحصيله بالوجدان ببركة الاستصحاب يكون لغواً؟

و حينئذٍ هذا السؤال و الإشكال لا يختص بخصوص استصحاب عدم التكليف، بل يجرى في كل أصل آخر مؤمن، لأنّ التأمين حاصل بمجرد الشك، و حصول التأمين بالأصل بعد ذلك يكون لغواً.

و جوابه: يستنبط من منهجنا الذي سلكناه في قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، حيث ذكرنا هناك أنّ التأمين بناء على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، له درجتان:

إحدهما: التأمين بملا-ك أنّه (لا-علم للمكلف بالتكليف)، فهذا التأمين بمرتبة من المعذرية أضعف من المرتبة التي تحصل من الدرجة الثانية.

و الأخرى: و هي الدرجة الأقوى في المعذرية و التأمين، و هي التأمين بلحاظ تصدّي المولى لإبراز عدم شدة اهتمامه بالتكاليف

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١١

الواقعية المشكوك، و إذنه في اقتحامها، و من الواضح أنّ التأمين العقلي الذي يستقل به العقل في هذه الدرجة أشد منه مما يستقل به في الدرجة الأولى، بمعنى: أنّه لو أراد أن يعاقب عبده معاقبة في الحالة الثانية لكان ذلك أشد قبحاً مما لو أراد أن يعاقبه بلحاظ الحالة الأولى، و من الواضح أنّ التأمين بهذه الدرجة القوية لم يكن حاصلًا قبل إجراء الأصل أو الاستصحاب، و إنّما الذي كان حاصلًا إنّما هو الدرجة الضعيفة، إذاً، فلا لغوية.

و الخلاصة: هي أنّ الميرزا (قده) خلط بين معنيين من الأثر، إذ إنّ تارة يقصد بالأثر: الحكم الشرعي المشكوك الذي يراد إثباته و التعبد به بالاستصحاب.

و أخرى يقصد به: الأثر العملي بمعنى: التنجيز و التأمين.

فالأول يكون إثباته و التعبد به بالاستصحاب ظاهرياً لا وجدانياً، لأنّه من آثار المستصحب لا الاستصحاب.

بينما الثاني، يكون إثباته به واقعاً وجدانياً بوجدانية نفس الاستصحاب لأنه أثر من آثار نفس التعبد الثابت وجداناً، لا أنه تأمين ظاهري، بل هو تأمين حقيقة و واقعاً.

و من هنا يعرف: أن المنظور إليه عند الميرزا (قده)، في استصحاب عدم التكليف في المقام، إنما هو الأثر بالمعنى الثاني، بينما المنظور إليه في المقدمة التي بينها هو، الأثر بالمعنى الأول، لأن محذور تحصيل الحاصل بل أردأ أنحائه، على فرض تمامية المقدمة التي بينها، إنما يرد في ذلك.

و أما في الأثر بالمعنى الثاني، فحساب المطلب أن يقال: إن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٢

التأمين يثبت بأحد ملاكين، أحدهما: الشك، و الثاني: الاستصحاب، فإنه أيضاً مما يترتب عليه وجداناً التأمين، و من الواضح أن ترتب كلا التأمينين وجداني واقعي، و معه لا معنى لمسألة: أن هذا يكون من (أردأ أنحاء تحصيل الحاصل)، لأنه حاصل وجداناً بالتعبد. و أما السؤال عن فائدة جريان الاستصحاب بعد أن صار التأمين حاصلًا وجداناً، و أنه أ ليس تحصيله بالوجدان ببركة الاستصحاب يكون لغواً بعد فرض وجود الملاك الأول؟

و هذا إشكال و سؤال لا يختص بخصوص استصحاب عدم التكليف، بل يجري في كل أصل آخر مؤمن شرعي في مورد عدم البيان، حتى البراءة الشرعية، لأن التأمين حاصل بمجرد الشك، فحصول التأمين بالأصل بعد ذلك يكون لغواً.

و جوابه العام يستنبط من منهجنا الذي سلكناه في قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، حيث ذكرنا هناك، أن التأمين بناء على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، له درجتان و ملاكان:

أحدهما: التأمين بملاك عدم علم المكلف بالتكليف، إذ سلمنا و بنينا على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، و هذه مرتبة ضعيفة من المعذرية كما عرفت.

و الثاني: التأمين بملاك تصدى المولى نفسه لإبراز عدم اهتمامه بتكاليفه الإلزامية المشكوك، و إذنه في اقتحامها ترجيحاً لملاкатه الترخيضية عليها في مقام التزاحم الحفظي كما عرفت في محله، و هذه مرتبة أقوى من التأمين، إذ يكون العقاب في موردها أشد قبحاً، و من الواضح أن التأمين بهذه الدرجة القوية في هذه المرتبة لم يكن حاصلًا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٣

لو لا إجراء الأصل أو الاستصحاب، و إنما الذي كان حاصلًا إنما هو المرتبة الضعيفة، إذًا، فلا لغوية.

و أمّا الاعتراضات الخاصة بالصيغتين الأوليين، فقد اعترض على الصيغة الأولى للاستصحاب باعتراضين نصّفهما بين مجموع الاعتراضات، اعتراضاً ثالثاً و رابعاً.

الاعتراض الثالث، و إن كان هو الاعتراض الأول الخاص على الصيغة الأولى.

و حاصله: هو أن عدم التكليف المتيقن في حال الصغر، هو العدم اللاحرجي، أي العدم بملاك نفى الحرج و قصور المحل، و عدم قابلية المورد للتكليف، و أمّا العدم المشكوك، فهو العدم في الموضع القابل، فلا يمكن باستصحاب العدم اللاحرجي إثبات العدم في الموضع القابل للوجود.

و جوابه: نقضاً، و حلًا.

أمّا نقضاً فحاصله: أن العدم قبل البلوغ ليس على الإطلاق عدماً لا حرجياً، بل في كثير من الأحيان يكون عدماً في الموضع القابل، و ذلك كما في الصبي المميز غير البالغ فهو ممّا يمكن تكليفه، غاية الأمر، أن الشارع امتناناً منه رفع التكليف عنه.

و أمّا حلًا، فحاصله: أن العدم لا يتعدد و لا يتكرر بتكثر ملاكاته، فلو فرضنا أن عدم التكليف حدوداً كان لعدم المورد القابل، و بقاء كان لعدم الملاك مع قابلية المورد، فهذه حيثيات متعددة للعدم، إلا أن تعدد حيثيات للعدم لا توجب تكثير نفس العدم و تغاير العدم

المتيقن مع العدم المشكوك، فمثلاً: هذا الجسم كان عدم الحرارة فيه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٤

متيقناً لعدم وجود النار، ثم شك في بقاء عدم الحرارة مع فرض وجود النار، لاحتمال وجود رطوبة مانعة عن تأثير النار، فهنا العدم المشكوك هو عين العدم المتيقن، واختلاف الحيثية التعليلية للعدم، وأن العدم المتيقن حدوثاً مستند إلى عدم المقتضى، والمشكوك بقاء لو كان لكان مستنداً إلى وجود المانع كل ذلك لا يوجب تكثيراً في نفس العدم، فالعدم واحد مستقر، ومعه تتم أركان الاستصحاب، في عدم الحرمة، إذاً، فلا مانع متن جريانه.

الاعتراض الرابع: وهو الاعتراض الثاني على الصيغة الأولى، وهو أن يقال: إن الاستصحاب إنما يجري مع حفظ الموضوع وبقائه، وفي المقام، الموضوع ليس باقياً، بل هو متغير، لأنَّ حيثية (الصغر و الصبا) مقومة لموضوع الإباحة الأولى، وهذه الحيثية ارتفعت في المقام، فلو كان في المقام إباحة أخرى ثابتة على البالغ، فهي جديدة وليست بقاء لتلك الإباحة.

وجوابنا على هذا الاعتراض: هو أننا لا نريد من اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب إلّا صدق (إبقاء ما كان، ورفع ما كان)، بأن يصدق على مورد التعبد بالاستصحاب عنوان (الإبقاء)، ويصدق على نقيضه عنوان (الرفع)، لأنَّ جريان الاستصحاب إنما هو بلسان إبقاء الحالة السابقة، ومن الواضح أن الصبي بعد البلوغ كان محكوماً بالإباحة، والآن بعد بلوغه، يشك في أنه ما زال محكوماً بتلك الإباحة، أو أنها ارتفعت؟ إذاً، فالإباحة لوحظت منصبه على مصب واحد، وهو البالغ، ولذلك كان الشك في بقائها وارتفاعها.

وهذا الكلام عرفي، وعرفيته برهان على صحة جريان الاستصحاب في مورده، وعلى صدق عنوان الشك في البقاء.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٥

وقد يدعى تقريب لهذا الاعتراض، بأن يقال: إنه توجد إباحتان من أول الأمر.

فمثلاً: في الماء توجد إباحتان، إحداهما: إباحة للماء بالنسبة (للصبي) بما هو صبي، وهذه إباحة بملاك الصغر، والثانية: إباحة للماء بالنسبة للإنسان بما هو إنسان، سواء كان صبياً أو بالغاً، باعتبار عدم المقتضى للتحريم.

فالإباحة الأولى تسمى اقتضائية، باعتبار رفع القلم عن الصبي.

والإباحة الثانية تسمى لا اقتضائية.

وهاتان الإباحتان قد تجتمعان في مورد واحد، كما في الماء مثلاً: فهو مباح بالإباحة الاقتضائية بالنسبة للصبي، ومباح بالإباحة اللاقتضائية بالنسبة للإنسان بما هو إنسان.

وقد تفرقان كما في العصير العنبي بغد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه، فهذا فيه إباحة اقتضائية بالنسبة للصبي، ولكن ليس فيه إباحة لا اقتضائية بالنسبة للبالغ.

فمثلاً: إذا شككنا في (السكنجيين)، بأنه هل هو من قبيل الماء الذي تجتمع فيه إباحتان، أو هو من قبيل العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه الذي لا تجتمع فيه إباحتان؟ فهل يمكن إجراء استصحاب الإباحة الثابتة قبل البلوغ؟

ومن الواضح أنه هنا لا يمكن ذلك، لأننا إن أردنا أن نستصحب الاقتضائية المجمعولة بقوله (عليه السلام

): (رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ)،

فهي معلومة الارتفاع، لأنَّ الصبي قد بلغ، فكيف يمكن استصحابها؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٦

وإن أردنا أن نستصحب اللاقتضائية الناشئة من عدم الموجب للتحريم، فعلى تقدير ثبوتها وإن كانت موجودة إلى الأخير، إلّا أنها مشكوكه الحدوث من أول الأمر، فيتعذر استصحابه.

و أما استصحاب جامع الإباحة، فهذا يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، لأنّ الجامع في ضمن أحد الفردين معلوم الحدوث و الارتفاع، و في ضمن الفرد الآخر مشكوك الحدوث من أول الأمر، و قد ذكرنا في محله أنّ الاستصحاب لا يجرى في هذا القسم. و الخلاصة: هي أنّه يدعى تقريب لهذا الاعتراض بدعوى: أنّ هناك إباحتين، إحداهما: إباحة اقتضائية ثابتة للصبي قبل البلوغ، و الأخرى: إباحة لا-اقتضائية، كإباحة الماء بالنسبة للإنسان، سواء كان صبياً أو بالغاً باعتبار عدم المقتضى للتحريم و الأولى، يقطع بارتفاعها بعد البلوغ، لأنّ الصبي بلغ، و الثانية يشك في حدوثها، و معه: يكون الاستصحاب فيها من استصحاب القسم الثالث من الكلي.

و جوابه: أنّ ما ذكر لا موجب له، لأنّ المباحات اللاقتضائية ثابتة في حق الصبي و البالغ معاً كما عرفت بملاك واحد و بجعل واحد، و إنّما هناك إباحة أخرى بملاك الصبا تثبت له في المحرمات الواقعية بملاك قضيه رفع القلم، إذ لا موجب لتقييد أدلة المباحات الواقعية به، و عليه: فيعلم في مورد بوجود إباحة، إمّا أولية، أو اقتضائية، و هي على الأول باقية، و على الثاني مرتفعة قطعاً، و إنّما يعلم بوجود إحداهما، فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي.

و قد عرفت أنّه حتى لو سلّمنا إشكال تغير الموضوع، فإنّ هذا إنّما يكون فيما لو أريد استصحاب الإباحة، لا استصحاب عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٧

التكليف، و إلّا كان جارياً حتى لو فرض تعدد الموضوع، لأنّه يكفي استصحاب عدم الحكم و لو الأزلي منه، أي قبل تحقق الموضوع، و قد عرفت أنّه لا تعدد للموضوع بلحاظ الحكم العدمي.

و بعبارة أخرى نقول: أنّه لا نسلم بوجود إباحتين على المباحات، لأنّ الإباحات اللاقتضائية ليس وراءها إباحة أخرى بالنسبة للصبي، و إنّما الصبي يميّز بالإباحة الاقتضائية في موارد لا توجد الإباحة اللاقتضائية، لأنّه لا موجب لذلك، لأنّ دليل الإباحة الاقتضائية إنّما هو مثل (رفع القلم)، و هذا يدل على رفع التكليف في مورد كلف به البالغ، و أمّا في مورد لا تكليف على غيره، فحال الصبي حال البالغ، إذ، في المقام نقول: إنّ السكنجيين المشكوك إن كان من المباحات الحقيقية، إذ، فهو محكوم بالإباحة من أول الأمر، و هذه باقية حتى بعد البلوغ، و إن كان من قبيل العصير العنبي المغلى بالنار قبل ذهاب ثلثيه، إذ، فهو محكوم بإباحة قصير الأمد تنتهي بالبلوغ، فيكون أمر السكنجيين دائراً بين فردين من الإباحة، أحدهما: طول الأمد، و الآخر، قصير الأمد، فلو أريد استصحاب الكلي في المقام، لكان من استصحاب الكلي من القسم الثاني، و لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه حينئذ.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو سلّم إشكال تغيير الموضوع، و لكن في المقام لا نريد أن نستصحب الإباحة، بل يكفي أن نستصحب عدم التكليف باستصحاب العدم الأزلي للتكليف، بناء على ما ذكرناه سابقاً من صحة جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

أمّا الصيغة الثانية، من صيغ الاستصحاب، و هي أن نستصحب (عدم الجعل)، فهذه الصيغة يرد عليها عدة اعتراضات.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٨

الاعتراض الأول و الثاني: هما نفس الاعتراض الأول و الثاني اللذان اعترض بهما على الصيغة الأولى، و الأجوبة عنهما هي نفس الأجوبة.

الاعتراض الثالث: هو ما ذكره الميرزا (قده) ([٦١]) من أنّه لا يجرى استصحاب عدم الجعل، كما أنّه لا يجرى استصحاب الجعل، لأنّه مثبت، بدعوى أنّ الآثار المرغوبة و المطلوبة من التأمين و التنجيز مترتبة على المجعول لا على الجعل، و ترتب المجعول على الجعل ترتب عقلي و ليس شرعياً، إذ، فاستصحاب الجعل لا يثبت المجعول عند تحقق الموضوع، كما أنّ باستصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول عند تحقق الموضوع، لأنّ ترتب عدم المجعول على عدم الجعل عقلي، فلو أريد إثباته به لكان أصلاً مثبتاً.

و تعليقنا على هذا الاعتراض: هو أن نقول: إنّ محل التعرض التفصيلي لما ذكره الميرزا (قده) إنّما هو في بحث الاستصحاب، و لكن نذكر هنا بنحو الإجمال و نقول: أنّه لا-مثبتية في المقام، و ذلك لأنّ المجعول ليس شيئاً آخر وراء الجعل، لكن منظوراً إليه بما هو

مضاف إلى موضوعه و إلى محله، و من الواضح أن التنجيز خارجاً لا- يتوقف على أكثر من إثبات الكبرى التي هي الجعل، و هي الحرمة مثلاً، في دليل (يحرم شرب الخمر)، و الصغرى التي هي الموضوع الخارجي، كما لو علم أن هذا المائع خمر، فحينئذٍ بمقتضى علمه بالكبرى و الصغرى يحرم عليه شرب الخمر.

و قد يحرز كلتا القضيتين: الصغرى و الكبرى، إحرزاً وجدانياً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢١٩

و قد يحرزان بالتعبد، و قد تحرز إحداهما بالوجدان، و الأخرى بالتعبد، كما أنه قد تنفى إحداهما بالتعبد فيحصل بذلك التأمين، و لا أساس لمحدور المثبتة، لأن الأثر العقلي لا يترتب عليه أكثر من وصول الصغرى و الكبرى.

و الحاصل: هو أن الميرزا (قده) اعترض على الصيغة الثانية، بأن استصحاب عدم الجعل أو الجعل لا يجري، لأنه مثبت، لأن الأثر المطلوب من جريانه و هو التأمين و التنجيز مترتبان على المجعول إثباتاً و نفيّاً و ليس على الجعل، و ترتب المجعول على الجعل و انتفاؤه بانتفائه عقلي لا شرعي.

و كان خلاصه جوابه: أنه قد ذكرنا في بحوث الاستصحاب، أن المجعول ليس شيئاً آخر وراء الجعل منظوراً إليه مضافاً إلى موضوعه في ظرف تحقق موضوعه.

و التنجيز خارجاً لا يتوقف على أكثر من إثبات الكبرى الشرعية، و الصغرى التي هي الموضوع، فإنه كلما أحرزت هاتان بالوجدان أو التعبد، أو إحداهما بالوجدان و الأخرى بالتعبد أو العكس، حينئذٍ يحكم العقل بالمنجزية، و كلما انتفت إحداهما بالتعبد حكم العقل بالتأمين، و معه لا أساس لمحدور المثبتة، لأن الأثر العقلي لا يترتب عليه أكثر من وصول الصغرى و الكبرى.

الاعراض الرابع: على الصيغة الثانية و هو أن يقال: بأن عدم الجعل المتيقن هو العدم الأزلي، أو العدم المحمولي غير المربوط بالمولى، لأنه قبل الشريعة لا مولوية للمولى، لأن مولويته يتقمصها حينما يشرع الشرائع و يبعث الرسل، و العدم المشكوك إنما هو العدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٠

النعنى المنسوب إلى المولى و المضاف إليه، و إثبات هذا باستصحاب ذاك غير معقول.

و يرد عليه أولاً: بأنه لو تمّ فإتما يتم فيما لو أريد استصحاب العدم الثابت قبل الشريعة، و لكن بالإمكان في كثير من الأحيان أن نستصحب عدم التكليف في السنوات الأولى للشريعة بعد إحرزنا لعدم هذا التكليف فيها، و حينئذٍ يكون العدم نعتياً منسوباً إلى المولى.

و يرد عليه ثانياً: أنه إن كان المقصود من هذا الكلام أنه يوجد عندنا عدمان متغايران: أحدهما، مقطوع الارتفاع، و هو العدم المحمولي، أي (الأزلي)، و الآخر، مشكوك الحدوث، و هو العدم النعتي.

فجوابه: هو أن العدم من حيث هو عدم لا يتكرر و لا يتعدد، فالعدم المحمولي باقٍ، و مجرد أنه اقترن مع الموضوع لا يغير ذلك من هويته.

و إن أريد استصحاب العدم المحمولي و إن كان جارياً، إلا أنه لا يثبت العدم النعتي، و نحن نريد أن نثبت العدم النعتي، إذاً، فما يثبت الاستصحاب، لا ينفعنا، و ما ينفعنا لا يجري فيه الاستصحاب، لأنه مشكوك الحدوث.

و لا- يحتمل أنه يمكن الجواب على ذلك بأن الاستصحاب بنفسه ينسب هذا العدم إلى المولى، لأن الاستصحاب لا يضيف إلى المستصحب شيئاً، و إنما هو تعبد ظاهري منسوب إلى المولى، و لكن لا يضيف إلى المتعبد به شيئاً، و المتعبد به إنما هو ذات العدم، و نحن كلامنا في المتعبد به لا في انتساب نفس التعبد، إذ ممّا لا إشكال فيه هو أنه لو تمت أركان الاستصحاب و جرى لكان منتسباً

إلى المولى،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢١

إلا أن هذا ليس هو محل الكلام، لأنّ كلامنا في انتساب المتعبد به، وهو العدم، وهذا مما لا يحتمل الاستصحاب نسبته إلى المولى. إلا أن الجواب الصحيح هو أن يقال: بأننا لا نحتاج إلى أن نثبت التعبد والانتساب إلى المولى بهذا العدم، لأنّ المقصود في المقام هو التأمين من ناحية التكليف، ومن الواضح أن التأمين كما يتحقق بعد التكليف المنسوب إلى المولى، فهو يتحقق بعدم التكليف الأزلي. وخلاصة هذا الاعتراض: هو أن عدم جعل المتيقن هو العدم الأزلي للتكليف، أي قبل الشريعة، وهو عدم غير مربوط وغير منسوب إلى المولى، ويقال له: (العدم المحمولى)، بينما محل الكلام هو العدم المشكوك، وهو العدم المنسوب إلى المولى تعالى، ويقال له: العدم النعتي، وهو إنما يكون بعد تحقق الشريعة، وإعمال مولوية المولى، وإثبات العدم النعتي بواسطة العدم الأزلي من الأصل المثبت.

و خلاصة جوابه أولاً: هو أنه في كثير من الأحيان يحرز عدم جعل الحكم في أول الشريعة بنحو العدم النعتي.

و ثانياً: هو أنه إن كان المقصود وجود عدمين متغايرين، فجوابه: ما عرفت سابقاً من عدم تكثير الأعدام بتكثر علله و حصصه.

و إن أريد أن العدم المحمولى لا يترتب عليه أثر عملي كالتأمين مثلاً، بل لا بدّ من انتسابه إلى الشارع، كما يتوهم أن الاستصحاب بنفسه ينسب هذا العدم إلى المولى، فإنّ الاستصحاب لا يضيف إلى المستصحب شيئاً، وإنما هو تعبد ظاهري بنفس المستصحب الثابت في الحالة السابقة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٢

فالجواب: هو أنه لا يحتاج في التأمين إلى هذا الانتساب، بل إن موضوع التأمين هو مطلق عدم الجعل، و لو من باب العدم المحمولى، و معه فلا حاجة إلى إثبات العدم النعتي.

أمّا الصيغة الثالثة: وهذه الصيغة أقل الصيغ الثلاث إشكالاً و أوضحها جرياناً، فإنّ جملة من الإشكالات التي يتوهم ورودها على الصيغتين السابقتين، من قبيل تغير الموضوع مثلاً، فإنّه لا يتوهم ورودها في هذه الصيغة، لعدم تبديل الموضوع، لأنّه استصحاب لعدم المجعول بلحاظ حالة الكبر كما عرفت سابقاً.

نعم، لو فرض أنه في بعض الموارد تغير الموضوع، حيث لا بدّ من العدول عن الاستصحاب النعتي إلى استصحاب العدم الأزلي المحمولى و أيضاً لا يتوهم بأنّ الاستصحاب لا يجري، لأنّه لا يثبت عدماً منسوباً إلى المولى، لأنّ الأعدام هنا كلها منسوبة إلى المولى. و الخلاصة: هي أنه في كل مورد لم يكن تحقق الموضوع للتكليف المشكوك مغيراً و مابيناً مع الحالة السابقة المتيقنة للتكليف، يجري استصحاب عدم التكليف، أي الاستصحاب النعتي.

و في كل مورد يوجد تباين في الموضوع للتكليف بين الحالة المشكوكه اللاحقة، و بين الحالة المتيقنة السابقة، يجري الاستصحاب المحمولى، أي استصحاب العدم الأزلي.

و بهذا تبين أن الاستصحاب صحيح و جار بصيغه الثلاث لإثبات التأمين.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٣

### تنبيهات في جريان استصحاب عدم التكليف

**التنبيه الأول:** هو أنه قد يستشكل في جريان هذا الاستصحاب

بأية صيغة من الصيغ المتقدمة و يقال: بأنّ الاستصحاب لو جرى لكان حاكماً على البراءة الشرعية بناء على ما هو المختار من حكومة الاستصحاب على البراءة، لأنه يرفع موضوعها، و بما أن الاستصحاب يجري في تمام الشبهات التي تجري فيها البراءة و يرفع موضوعها،

فلا يبقى للبراءة موضوع، و كأنه إلغاء للبراءة الثابتة بدليلها، إذ لا يبقى لها مورد مع جريان الأصل الحاكم. والحاصل: هو أنه قد يستشكل بأنه لو جرى الاستصحاب بأي صيغة من صيغته المذكورة لكان رافعاً لموضوع دليل البراءة بناء على حكومة الاستصحاب على البراءة، ولأنه يجرى في تمام الشبهات الحكمية التي تجرى فيها البراءة، فيلزم منه إلغاء دليل البراءة. وقد أجاب السيد الخوئي في تقرير الدراسات عن هذا الإشكال بجوابين (٦٢):

الجواب الأول: هو أن يقال: إن دليل البراءة لم يؤخذ شرط لا من حيث الاستصحاب، فلعل هذه البراءة المجعلوة في دليل (رفع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٤

ما لا يعلمون)، و أمثاله لعلها بنكتة الاستصحاب، فليس عندنا أصلاً منحاذاً أحدهما عن الآخر، أحدهما: اسمه (البراءة) بدليل، و الآخر: اسمه (الاستصحاب)، بدليل آخر، حتى يقال: إنه إذا تم الاستصحاب لم يبق مورد للبراءة، فنحن ننكر هذه الاثنينية بين البراءة و الاستصحاب، و ندعى أن مفاد دليل البراءة في مورد البراءة لعله يرجع روحاً إلى الاستصحاب، و يكون بنكتة الاستصحاب، إذاً، فلا يلزم في المقام إشكال.

وحاصله: هو أن دليل البراءة لم يؤخذ (بشرط لا)، من حيث الاستصحاب، بل غاية الأمر أنه يدل على التأمين في الشبهات، و لعله تأمين بنكتة الاستصحاب، و مع عدم إحراز التعدد يكون مفاد الدليل حجة.

و جوابنا على جواب السيد الخوئي (قده) هو: أن هذا الجواب غير صحيح، و ذلك لوضوح أن تنزيل أدلة البراءة على الاستصحاب هو على خلاف أدلة البراءة، لأن الظاهر من أدلة البراءة أن التأمين فيها مجعول بنكتة عدم العلم بالتكليف، لا بنكتة أن عدم التكليف مسبق بالحالة السابقة، و كم فرق بين النكتتين، ففي لسان مثل لسان (رفع ما لا يعلمون)، أو (الناس في سعة ما لا يعلمون)، هذا اللسان ظاهر في أن التأمين بملاك عدم معلومية التكليف، لا بملاك أن عدم التكليف كان له حالة سابقة، فتزيله على الاستصحاب معناه: إجراء تعديل على موضوع هذا الدليل، و هذا خلاف ظهور الدليل بالتطابق بين موضوعه الإثباتي و موضوعه الثبوتي، إذاً، فهذا الجواب لا يمكن المصير إليه.

و خلاصته: هو أن هذا خلاف ظاهر أدلة البراءة، حيث إنه تدل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٥

على أن التأمين المجعلول فيها إنما هو بملاك عدم العلم بالتكليف، لا بملاك أن عدم الحكم مسبق بحالة سابقة، و مقتضى قانون التطابق بين مرحلة الإثبات و الثبوت، أن الحكم المراد بيانه بهذه الأدلة هو التأمين عند مجرد الشك، و ليس لسبق عدم التكليف. الجواب الثاني للسيد الخوئي (قده): هو بيان أربع ثمرات و فوائد، أو موارد لدليل البراءة دون أن تترتب على الاستصحاب. المورد الأول: هو دوران أمر التكليف بين الأقل و الأكثر، فإنه في موارد الدوران هذه تجرى البراءة في الزائد، و لكن لا يجرى الاستصحاب.

أما جريان البراءة فلما يأتي في محله من جريان البراءة في موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و أما أن الاستصحاب لا يجرى، فلأجل المعارضة، لأن الوجوب ارتباطي، فيعلم أنه، إما مطلق، أو مقيد، يعني: أن الشارع إما أنه حكم بوجوب التسعة مقيدة بالعاشر، و هو معنى وجوب الأكثر، و إما أنه حكم بوجوب التسعة مطلقاً من هذه الناحية، و هو معنى وجوب الأقل، و استصحاب عدم التقييد معارض باستصحاب عدم الإطلاق، فهذان الاستصحابان متعارضان و متسايطان، ففي مثل هذه الحالة يظهر الأثر لجريان البراءة.

و الخلاصة: هي أنه من الموارد التي تختص بالبراءة دون الاستصحاب، هي مورد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإنه تجرى البراءة فيه دون الاستصحاب، لأن أصل التكليف بجعله، و استصحاب عدم تقييده بالجزء أو الشرط الزائد معارض باستصحاب

عدم إطلاقه، فيتعارض الاستصحابان و يتساقطان.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٦

و تعليقنا على المورد الأول: هو أن هذه الثمرة غير صحيحة و ذلك، لأن الاستصحابين لا يتعارضان في المقام، فإن استصحاب عدم التقييد، أو عدم وجوب الزائد يكون جارياً و لا- يعارض باستصحاب عدم الإطلاق، لأنه لا أثر له، إذ ما ذا يراد باستصحاب عدم الإطلاق؟

فإن أريد إثبات التقييد، و إثبات الأمر بالقييد، هو الزائد، فهو مثبت بعد افتراض أن الإطلاق و التقييد متقابلان تقابلاً وجودياً إذا كان الإطلاق مضاداً للتقييد، إذ حينئذٍ، باستصحاب عدم الإطلاق لا يمكن أن نثبت التقييد، لأنه مثبت.

و أما إذا كان الإطلاق مجرد عدم التقييد و يقابل التقييد مقابلة السلب و الإيجاب، فمن الواضح أنه لا معنى لاستصحاب عدمه، فإن عدم التقييد يكون ثابتاً و لو بنحو العدم الأزلي.

و بعبارة أخرى: إن الإطلاق إذا كان مقابلًا للتقييد تقابل السلب و الإيجاب، إذًا، فالإطلاق هو مجرد عدم التقييد، إذًا، فلا- معنى لاستصحاب عدم عدم التقييد، و إن كان أمراً له نحو وجود و ثبوت في مقابل التقييد، فباستصحاب عدم الإطلاق لا يمكن أن نثبت التقييد إلا بناء على الأصل المثبت، إذًا، فباستصحاب عدم الإطلاق لا يثبت التقييد، و مجرد نفي الإطلاق لا يكفي لترتيب الأثر العملي، و هو الإلزام، (المثبوتة)، فإن المثبوتة ليست من شئون عدم الإطلاق، بل من شئون التقييد، فما لم يثبت التقييد لا يترتب على ذلك المثبوتة، إذًا، فاستصحاب عدم الإطلاق لا يجري في نفسه، لأنه ليس له أثر عملي، إذ الأثر العملي المرغوب فيه إنما هو المثبوتة، و هذه المثبوتة مترتبة على التقييد، (على عدم الإطلاق)، و التقييد لا يمكن إثباته في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٧

المقام باستصحاب عدم الإطلاق، إذًا، فاستصحاب عدم التقييد يجرى بلا معارض، فتبطل الثمرة، لأن الاستصحاب يكون مؤمناً أيضاً كما تكون البراءة مؤمنة.

و الخلاصة: هي أن استصحاب عدم الإطلاق لا يجري، لأنه إذا أريد بذلك إثبات التقييد، فهو مثبت، و إن أريد إثبات أثر التقييد، و هو لزوم الإتيان بالزائد، فموضوعه هو التقييد لا عدم الإطلاق.

هذا فيما لو فرض أن الإطلاق أمر وجودي أو مطعم به، و إن فرض أن الإطلاق هو مجرد عدم التقييد، إذًا، فلا موضوع لاستصحاب عدم الإطلاق، بل المستصحب هو عدم التقييد و لو بنحو العدم الأزلي كما سيأتي في محله من بحث الدوران بين الأقل و الأكثر. المورد الثاني: هو أنه إذا كان في مورد كان هناك أثر على الإباحة بعنوانها، فمن الواضح أنه مع إجراء أصالة الإباحة و البراءة يترتب ذلك الأثر، و لا يترتب على استصحاب عدم التكليف، لأن استصحاب عدم التكليف لا يثبت الإباحة بعنوانها، و إنما ينفي التكليف، ففي موارد من هذا القبيل يظهر الأثر العملي للبراءة و أصالة الإباحة في مقابل الاستصحاب.

و إن شئت قلت: إذا كان الأثر المطلوب مترتباً على الإباحة بعنوانها، فإنه سوف يترتب ذلك بإجراء أصالة الحل و البراءة، و لا يترتب على استصحاب عدم التكليف.

و تعليقنا على المورد الثاني: هو أننا نقول: إنه لا يمكن المساعدة على ما ذكر، لأن الاستصحاب يمكن تحويله من استصحاب الأمر العدمي إلى الأمر الوجودي، فبدلاً من أن نستصحب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٨

عدم التكليف، نستصحب الإباحة، فأى صيغة من الصيغ السابقة لجريان الاستصحاب و التي تسالنا على صحتها كانت تسمح لنا باستصحاب الإباحة، إذًا، فنستصحب الواقعة المعلومة قبل ظرف الشك، و يترتب على ذلك الآثار المجعولة على الإباحة، بل إن هذا هو الطريق الوحيد لترتيب هذه الآثار فيما لو كانت هذه الآثار رتب على الإباحة الواقعية لا على مطلق الإباحة، و لم نلتزم بأن أصل



الإباحة من الأصول التنزيلية كما هو المشهور، فالمشهور لا يلتزمون بأن الإباحة من الأصول التنزيلية.

و بناء على ذلك: فإن الثمرة سوف تكون بالعكس، و حينئذٍ، أصالة الإباحة لا تفيد، و الاستصحاب يفيد.

أما أن الإباحة لا تفيد لترتيب ذلك الأثر المرغوب، لأن ذلك الأثر المرغوب مرتب في دليله على الإباحة الواقعية، و أصالة الإباحة إذا لم تكن من الأصول التنزيلية فإنها لا تثبت الإباحة الواقعية و يجرها بالتعبد إلى مرحلة البقاء، فيرتب عليها آثارها، إذاً، فالاستصحاب أحسن حالاً من البراءة في تصوير هذه الثمرة.

و الحاصل: هو أن الاستصحاب يمكن إجراؤه في الإباحة الثابتة قبل الشرع، أو قبل البلوغ، أو قبل تحقق شرط التكليف المشكوك مع وجود الموضوع، بل إن هذا هو الطريق الوحيد لترتيب أثر الإباحة الواقعية، لأن أصالة الحل بناء على المشهور هي أصل غير تنزيلي، إذاً، فلا يثبت به الإباحة الواقعية و آثارها.

المورد الثالث: هو مورد تعارض الاستصحابين فيما لو فرض تعارض الاستصحابين لسبب من الأسباب، من قبيل أن يفرض توارد الحالتين، فحينئذٍ سوف يتعارض استصحاب عدم التكليف مع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٢٩

استصحاب التكليف، و يلحق بذلك مورد آخر و هو، فيما لو فرض أنه كان من موارد تغيير الموضوع، بحيث لم نلتزم بجريان الاستصحاب لأجل تغيير الموضوع، و لم نبن على استصحاب العدم الأزلي، حينئذٍ يبقى هذا مورداً لجريان البراءة مع عدم جريان الاستصحاب.

لكن، هل يتصور هذا المطلب؟ هل يتصور أن أدلة البراءة بتمامها ناظرة إلى هذا المورد الذي هو مورد توارد الحالتين و تعارض الاستصحابين الذي لا يشكل إلّا حالات قليلة نادرة من مجموع الشبهات الحكمية؟

فمثلاً: (رفع ما لا يعلمون)، هذا البيان بعرضه العريض، ينزل على خصوص موارد توارد الحالتين، و العلم بالتكليف في زمان، و عدمه في زمان، و الشك في المتقدم و المتأخر و أمثال ذلك، فهل إن هذا التنزيل أمر عرفي؟ من الواضح أن هذا التنزيل ليس أمراً عرفياً، إذاً، فهذه الكلمات لا تستأصل هذه الشبهة.

و حاصله: هو ما إذا تعارض الاستصحابان، كما لو فرض توارد الحالتين، و كذلك مثله ما لو تغير الموضوع، بحيث لم يجر استصحاب الإباحة، و لم نلتزم بجريان استصحاب العدم الأزلي.

و الصحيح هو أن يقال أولاً: إن هذه الشبهة مبنية على أن الاستصحاب يتقدم على البراءة بالحكومة، لكونها حاكماً عليها، لا بنكته أخرى من نكات الجمع العرفي بالقرينة و الأظهرية، بينما نحن لم نقبل حاكمية دليل الاستصحاب على دليل البراءة، لأن حاكميته إنما هي بدعوى: أن دليل الاستصحاب يجعل الإنسان متيقناً بعد الشك.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٠

و هذا اليقين يقوم مقام العلم الذي جعل غاية في دليل البراءة، فيرفع موضوع دليل البراءة.

و هذه المسألة مبتنية على قبول دعوى قيام الأمارات و الحجج مقام القطع الموضوعي، بينما نحن لم نقبل وفاء دليل الحجية بإقامة الأمارات و الحجج مقام القطع الموضوعي، و سيأتي تفصيل الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

إذاً، فنحن لم نتعامل مع دليل البراءة و الاستصحاب كدليلين: أحدهما حاكم، و الآخر محكوم، و إنما في المورد الذي يتعارضان فيه نتعامل معهما كدليلين متعارضين، فنقدم الأقوى على الأضعف منهما.

و قد بينا في محله نكاتاً لأبرز أقوائية دليل الاستصحاب من دليل البراءة، و لهذا يقدم دليل الاستصحاب على دليل البراءة، و عليه: فهذا التقديم بملاك التعارض، و تقديم الأقوى على الأضعف، و القرينة على ذي القرينة إنما يكون في موارد التعارض و هو إنما يكون إذا كان أحدهما يثبت و الآخر ينفي، أما إذا كان براءة مع استصحاب عدم التكليف فلا تعارض بينهما أصلاً، إذاً، فلنأخذ بهذا الدليل و

بذلك الدليل، ولا معنى لأن يقال: إن الاستصحاب لا يبقى مورداً للبراءة، بل هو يضيف تأميناً وملاكاً جديداً للتأمين إلى ذلك التأمين، ولا إشكال في ذلك أن تكون هناك خطابات تأمينية متعددة وملاكات متعددة أيضاً، إذاً، فدعوى أن البراءة لا يبقى لها مورد إنما هذه دعوى مبنية على فكرة حاكمية دليل الاستصحاب على دليل البراءة، ونحن لا نقبلها.

و يقال ثانياً: لو سلمنا الحاكمية، فهي بمعنى: يرجع بحسب روحه إلى التخصيص لا إلى رفع الموضوع، فإتينا في بحث

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣١

الحكومة و الورود، أن الحكومة تخصيص روحاً و ورود لساناً، و بهذا تختلف عن الورود، لأنه رفع للموضوع روحاً و لساناً، و التخصيص هدم للمحمول مع بقاء الموضوع روحاً و لساناً، فالحكومة وسط بين الورود و التخصيص. و هذا مطلب موكول تحقيقه إلى بحث تعارض الأدلة.

و بناء على هذا، فحينئذ في المقام، الحكومة ترجع إلى التخصيص، و هو فرع التكاذب في المفاد و التعارض، و حيث يكون الخاص موافقاً مع العام، إذاً، لا معنى للتخصيص كما هو واضح، إذاً، فنأخذ بالعام و نأخذ بالخاص، و لا موجب للالتزام بالتخصيص مع توافق الخاص مع العام.

و يقال ثالثاً: لو سلمنا أن دليل الاستصحاب حاكم، و سلمنا أن الحاكمية بمعنى، بحيث يرفع الموضوع بالتقييد فينزل هذا الشاك منزلة العالم، فمع هذا لا يلغو دليل البراءة، إذ من الواضح أن هذه الحاكمية لا يظهر أثرها إلا عند من وصل إليه دليل الاستصحاب، لأنه متى وصل إليه دليل الاستصحاب، إذاً، فسوف يرتفع في حقه موضوع دليل البراءة، و لا يستطيع أن يستفيد من دليل البراءة شيئاً، لأنه يقول: البراءة بقيت بلا- موضوع، لكن ليس دائماً يجب أن يفرض أن دليل الاستصحاب واصل إلى كل المكلفين و في كل الحالات، (فرجع ما لا يعلمون) يكفيه في مقام ترتب أثر على صدور هذا الخطاب من قبل الشارع و إلقاء هذا التأمين بهذا اللسان، يكفيه أن يكون مورداً للأثر و مرجعاً في مقام التأمين عند كل من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، و ما أكثر من لم يصل دليل الاستصحاب، و لم يصل دليل الاستصحاب مدة مئات السنين إلى أن جاء الشيخ حسين بن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٢

عبد الصمد والدم الشيخ البهائي (قدس سرهما)، و تمسك بروايات الاستصحاب و ادعى أنها قاعدة كلية، ثم أتى و درج ذلك من بعده، و إلا فإنه قبله كان علماؤنا يقرءون روايات الاستصحاب و لم يتمسك واحد منهم بكبرى الاستصحاب، و أكثرهم قالوا: بعدم حجتيه، بل جعلوه كالقياس، إذاً، كان عندهم دليل البراءة نافذ المفعول، و كان يحتمل أن لا يصل إلينا دليل الاستصحاب، لو لا أن ينقل زرارة تلك الرواية المشهورة، إذاً، فدليل البراءة يكون أثره واضحاً، باعتبار أن دليل الاستصحاب ليس من المفروغ عنه بالضرورة و وصوله إلى الجميع، فيكفي أثراً لدليل البراءة أنه يكون مرجعاً للتأمين، حيث لا يصل تأمين من ناحية دليل الاستصحاب.

و الحاصل: أن التحقيق في دفع هذه الشبهة هو أن يقال:

أولاً: إن هذه الشبهة مبنية على دعوى حكومة الاستصحاب على البراءة، لا- تقدم دليله على دليلها بالأظهرية أو الجمع العرفي، و الحكومة مبنية على كبرى قيام الأمارات و الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الموقوف بدوره على مسالك جعل الطريقة التي لم نقبلها في الأمارات كما لم نقبلها في الاستصحاب كما عرفت في محله.

وعليه: فإذا كان ملاك تقديم الاستصحاب على البراءة هو الجمع العرفي و الأظهرية، فمن الواضح أن هذا إنما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين و التعارض، لا ما إذا كان مفادها معاً التأمين، كما هو الحال في محل الكلام.

و ثانياً: هو أنه لو سلمنا الحكومة، فكبرى الحكومة عندنا هي عبارة عن التخصيص روحاً و الورود لساناً و رفع الموضوع، لا أنه رفع للموضوع حقيقة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٣

و من الواضح أنّ كبرى الحكومة حينئذٍ ترجع إلى التخصيص، و هو فرع التعارض و التنافى بين مدلولي الدليلين أيضاً، و هذا لا يكون في المقام.

و ثالثاً: هو أنّه لو سلّمنا بملاك رفع الموضوع حقيقة، فإنّه مع ذلك نقول:

بأنّ هذه الحاكمية لا- توجب إلغاء دليل البراءة، إذ يبقى مفادها مؤثراً عند من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، فيكون حال هذا الاستصحاب حال الحكم الواقعي الذي يكون بوضوله رافعاً حقيقة لموضوع دليل البراءة من دون أن يلزم منه لغوية دليل البراءة.

**التنبيه الثاني: هو ما ذكره في الدراسات من الاستشكال بدعوى إيقاع المعارضة بين استصحاب عدم جعل التكليف، و استصحاب عدم الإباحة** [٤٣].

فمثلاً: إذا شك في حرمة (التن) و إباحته، إذ نحن نعلم إجمالاً بأنّ الشارع قد حكم على التن بحكم من الأحكام الخمسة، فهو إمّا محكوم بالحرمة، أو محكوم بالإباحة، و استصحاب عدم الحرمة يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الإباحة، فكأن هذه المعارضة ناظرة إلى الصيغة الثانية من صيغ إجراء الاستصحاب، و هي صيغة استصحاب عدم جعل التكليف الذي لا يجري فيه استصحاب بالإباحة، لأننا نعلم بأحد الجعلين.

ثمّ إنّ في الدراسات، حاول أن يرد على هذا الاستشكال بجوابين:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٤

الجواب الأول: هو أنّ الإباحة الثابتة يحتمل فيها احتمالان.

الاحتمال الأول: هو أن تكون الإباحة المجعولة على المباحات، ثابتة بعناوينها الأولية، فالماء بما هو ماء مباح، و هكذا الخل و نحوه. كما أنّ الحرمة ثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فإذا كان الأمر كذلك، فحينئذٍ لا يمكن أن يتوهم أن استصحاب عدم جعل الحرمة يعارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، لأنّ التن إن كان من قبيل الخمر، فقد جعلت الحرمة عليه، و إن كان من قبيل الخل فقد جعلت عليه الحلية.

الاحتمال الثاني: هو أن تكون الإباحة من المباحات الواقعية ثابتة للأشياء لا بعناوينها الأولية، بل بعنوان أنّه لم يجعل فيها الحرمة و لم يرد فيها النهي، بمعنى: أنّ الشارع له إباحة واقعية واحدة ذات عرض عريض موضوعها (كل شيء لم يجعل فيه التحريم)،

و هذا ينطبق على الماء و نحوه من الأشياء المباحة التي لم يجعل فيها التحريم، و لكن كل واحد من هذه الأمور مباح بعنوان أنّه لم يجعل فيه التحريم لا بعنوانه الأولى، وعليه: فإذا شككنا في التن، فحينئذٍ استصحاب عدم جعل الحرمة يجري و لا يعارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة يكون أصلاً موضوعياً و حاكماً على استصحاب عدم جعل الإباحة، لأنّ الإباحة قد جعلت على موضوع

(كل ما لم يجعل عليه الحرمة)

فباستصحاب عدم جعل الحرمة ننقح موضوع الإباحة، فالشك في الإباحة يكون مسبباً عن الشك في جعل الحرمة، و إذا عولج السبب لا يجري الاستصحاب في المسبب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٥

ثمّ إنّ الدراسات ذكر في سياق كلامه، أنّ هذا الأخير هو المستفاد من قوله (صلى الله عليه و آله و سلم (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)).

و هذا الكلام منه يناقض ما تقدّم منه في بحث لسان

(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)،

حيث إنّه هناك لم يرتض هذا التصوير للإباحة الذي ذكره هنا، من أنّ الإباحة مجعولة على عنوان ثانوى هو: (كل ما لم يجعل عليه التحريم)، لأنّ معناه أخذ عدم أحد الضدين في موضوع الآخر، أى أخذ عدم الحرمة في موضوع الإباحة.

قد ذكر هناك، أنّه لا يعقل أن يكون الورد، بمعنى: الصدور، و الإطلاق، بمعنى: الإباحة الواقعية، إذ يلزم من ذلك أن تكون الإباحة الواقعية مقيّدة بعدم صدور النهى، أى بعدم ضدها، و هذا غير معقول، لعدم إمكان توقف أحد الضدين على عدم ضده الآخر، و ذلك لإنكار المقدمية بينهما.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّنا لم نفهم ما هو دخل قوله (صلى الله عليه و آله و سلم

): (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)

في مثل هذه الإباحة، بل مهما فسرناه فهو ناظر إلى باب العجز و القدرة.

الجواب الثانى: هو أنّه لا بأس بجريان الاستصحابين معاً، و لا تعارض، لأنّ الاستصحابين إنّما يلزم المحذور من جريانهما فيما إذا أدى الجمع بينهما إلى المخالفة العملية لتكليف معلوم بالإجمال، فمتى لا يلزم من إجرائهما ذلك فإنهما يجريان، و فى المقام لا يلزم أى محذور.

و هذا الكلام منه لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأنّ الصحيح هو أن يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإباحة لا يجرى فى نفسه، لا

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٦

أنّه يجرى و لا يعارض مع استصحاب عدم جعل التكليف، و ذلك لأنّه ليس له أثر، لأنّ المراد من استصحاب عدم الإباحة، إن كان هو نفي التأمين الناشئ من الإباحة، و إلقاء المطلب فى العهدة، فمن الواضح أنّ هذا لا يحصل إلّا إذا أمكن بنفى أحد الضدين إثبات الضد الآخر، فحينئذ بنفى الإباحة تثبت الحرمة.

إذاً، ما لم تثبت التحريم لا نستخلص المنجزية من هذا الاستصحاب، لأنّ المنجزية من تبعات جعل الحرمة، و لهذا لو فرض أنّ المولى لم يجعل الإباحة، و لم يجعل التحريم، لم يكن منجزاً، و لكن باستصحاب عدم جعل الحرمة تثبت التأمين، لأنّه يكفى فى التأمين نفي عدم الحرمة.

نعم لو قيل: بأنّه يكفى فى ترتب الأثر على جريان الاستصحاب جواز الإسناد إلى المولى الذى هو من الآثار المترتبة على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى، بأن يترتب عليه ما كان يترتب على القطع الموضوعى من الأحكام، و التى من جملتها المترتبة عليه جواز الإسناد إلى المولى، فحينئذ يكون استصحاب عدم جعل الإباحة جارياً بلحاظ الأثر المترتب عليه، و هو صحة إسناد عدم الإباحة إلى المولى، فتقع المعارضة بينه و بين استصحاب عدم الحرمة الذى معناه: إطلاق العنان و إسناد عدم التحريم إلى المولى، و لا يمكن أن يقال: بأنّه يجوز له إسناد عدم الإباحة، و الإباحة (التي هى من آثار استصحاب عدم جعل الحرمة) لأنّه غير ممكن، فإذا بنى على كل هذه المباني الباطلة، فسوف يتعارض الاستصحابان، و لا يكفى جواب الدراسات، بل لا بدّ من التسايط حينئذ.

و حاصل الجواب الأول للدراسات: هو أنّ الإباحة الثابتة فى

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٧

المباحات لا ينحصر فى جعل الإباحة لها بعنوانها، بل هناك إباحة بعنوان (ما لم يرد فيه نهى و لم يجعل فيه حرمة)، و بالنسبة لهذه الإباحة يكون استصحاب عدم جعل موضوعياً و حاكماً على استصحاب عدم الإباحة، ثمّ ذكر أنّ هذه الإباحة هى الاستفادة من مثل قوله (صلى الله عليه و آله و سلم

): (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم).

و حاصل جوابه: هو أن هذا الكلام مناقض لما تقدم منه في البحث عن الحديث: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)، لأن هذا معناه: أخذ عدم أحد الضدين في موضوع الضد الآخر، وهذا عين ما أبطله في ذلك البحث، حيث أفاد هناك بأنه لا يعقل أن يكون الورد بمعنى: الصدور، و الإطلاق بمعنى: الحلية الواقعية، إذ يلزم تقيدها بعدم ضدها، و هو غير معقول.

هذا مضافاً إلى أننا لم نفهم ما هو دخل قوله (صلى الله عليه و آله و سلم):

(إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)

في المقام، فإنه ناظر فيه هنا إلى باب العجز و رفع التكليف في مورده، هذا إذا كان التبعض بلحاظ أفراد الواجب، و إن كان بلحاظ أجزاء المركب، فيكون النظر فيه إلى قاعدة الميسور.

و حاصل الجواب الثاني للدراسات ([٦٤]): هو لا بأس بجريان الاستصحابين معاً و لا تعارض بينهما، لأن الأصول في أطراف العلم الإجمالي إنما تتعارض إذا لزم من جريانها الترخيص في مخالفة قطعية عملية، و هذا غير لازم في المقام.

و حاصل جوابه: هو أن هذا الجواب غير صحيح أيضاً، فإن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٨

فإن استصحاب عدم الإباحة لا يجري في نفسه، و لو جرى لما كان ما ذكره جواباً عليه.

و توضيح ذلك: هو أن استصحاب عدم الإباحة، إن أريد به نفى التأمين، فموضوع التأمين ليس هو الإباحة، بل هو عدم الإلزام، و إن أريد به إثبات التنجيز، فهذا لا يحصل، لأن موضوعه الإلزام، و هو لا يثبت بنفى ضده، و هذا بخلاف استصحاب عدم التحريم أو الوجوب، فإنه ينفي موضوع التنجيز، و عليه: فحتى لو قيل: بأن الاستصحاب لا يجري في أطراف العلم الإجمالي، و لو لم يلزم مخالفة قطعية، فإنه لا محذور في المقام في جريان استصحاب عدم الجعل.

نعم لو قيل: بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، و قلنا: بأنه يكفي في ترتب الأثر على جريان الاستصحاب بأن يترتب أثر على نفس الاستصحاب و لو لم يكن للمستصحب أثر، جرى استصحاب عدم الإباحة، لتجوز إسناد عدمها إلى المولى، إلا أنه على هذا سوف يلزم مخالفة قطعية عملية من إجراء الاستصحابين، إذ سوف يجوز إسناد عدم الإباحة، و عدم التكليف معاً إلى المولى، و هذا مما يعلم بكذب أحدهما و أنه إسناد لما ليس من الدين، و هو محرّم.

**التنبيه الثالث: هو ما ذكره في الدراسات ([٦٥]):**

من أن استصحاب عدم جعل التكليف كما يجري في الشبهة الحكمية، كذلك يجري في الشبهة الموضوعية.

و توضيحه: هو أن هذا الكلام منه كأنه ناظر إلى الصيغة الثانية،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٣٩

و يوجد فيها قول: بأن هذه الصيغة معقولة في خصوص الشبهات الحكمية، لأنه فيها يكون الشك في الحكم شكاً في جعل زائد فيجري استصحاب عدم جعل هذا التكليف.

و أمّا في الشبهات الموضوعية فليس الشك فيها شكاً في جعل زائد، بل إنما الشك شك في مرحلة فعلية المجعول من أجل الشك في تحقق الموضوع خارجاً، و هذا كلام صحيح.

و كأنه في الدراسات حاول أن يصور إجراء استصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية، بدعوى أن الجعل انحلالى و متكرر بتكثر أفراد المجعول خارجاً، فالشك في الشبهة الموضوعية يرجع إلى الشك في تلك الحصة من الجعل، إذاً، فيجري استصحاب

عدم الجعل.

و هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه نقضاً و حلًا.

أمّا نقضاً: فإنّه إذا بنينا على أنّ الجعل يزيد و ينقص بزيادة و نقصان القضية المجعولة خارجاً، إذاً، سوف يعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم الجعل، و يلزم منه سقوط الاستصحاب الذي تمسك به الإمام الصادق (عليه السلام)، لأنّه استصحاب بقاء الجعل.

و أمّا حلًا: فواضح، لأنّ تكثر المجعول إنّما هو تكثر انحلالى فى عالم التطبيق الخارجى، و هذا لا يوجب زيادة فى الجعل بما هو جعل، لأنّ الجعل حالة نفسانية مستقرة لا تزيد و لا تنقص، و إنّما الذى يزيد و ينقص هو فعلية المجعول، إذاً، فالاستصحاب يجرى فى المجعول الذى يقبل الزيادة و النقصان، إذاً، استصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعية لا يجرى، و لا حاجة إليه، لأنّه إن كان هناك

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٠

استصحاب موضوعى جرى، و إن فرض عدم جريانه لعارض أجرى الاستصحاب الحكيمى.

و الخلاصة: هى أنّه أفاد فى الدراسات أنّ استصحاب عدم التكليف كما يجرى فى الشبهات الحكيمية، كذلك يجرى فى الشبهات الموضوعية، و كأن نظره إلى الصيغة الثانية من صيغ الاستصحاب الثلاث المتقدمة، و هى استصحاب عدم الجعل، فإنّه يقال عادة: بأنّ هذه الصيغة مخصوصة بالشبهات الحكيمية و لا- تتم فى الموضوعية، لأنّ الشك فيها ليس فى الجعل، بل فى المجعول، و هذا هو الصحيح.

و لكن فى الدراسات كأنّه يحاول إبطال هذا الزعم بدعوى: إمكان إجراء استصحاب عدم الجعل حتى فى الشبهات الموضوعية، لأنّ كل فرد من أفراد الموضوع الخارجى يكون مشمولاً لخصه من الجعل الكلى المستقر، إذاً، فيرجع الشك فى الموضوع إلى الشك فى سعة ذلك الجعل و شموله لذلك الفرد المشكوك.

و هذا الكلام غير تام نقضاً و حلًا.

أمّا نقضاً: فإنّ لازمه جريان شبهة المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد، و استصحاب بقاء المجعول فى موارد الشبهات الحكيمية إلى الشبهات الموضوعية أيضاً، و بالتالى إلى مورد التطبيق فى استصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، حيث أنّه طبق كبرى الاستصحاب على استصحاب بقاء الطهارة التى هى الحكم المجعول شرعاً.

و أمّا حلًا: بأنّ تكثر الموضوع يوجب تكثر الحكم بمعنى: المجعول لا الجعل، و هذا التكثر تكثر انحلالى تحليلى و ليس حقيقياً، و أمّا الحقيقى فهو الجعل الذى هو أمر واقعى و الذى لا يتعدد، و لا

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤١

يزيد و لا ينقص بتكثر موضوعه، و عليه: فبلحاظ الجعل لا بمعنى لإجراء الاستصحاب فى شبهة الموضوعية، لعدم تأثيرها على ما هو الجعل بالزيادة و النقصان، و إنّما الزائد المجعول الذى هو غير الجعل فلا يجرى إلّا استصحاب عدم المجعول فقط.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٢

### الاستدلال بأخبار أخرى

هناك طوائف من الروايات تذكر عادة و يستفاد منها البراءة، نقصر على اثنتين منها، و هاتان الروايتان تدلان على ثبوت براءة، و لكن لا تنفيان وجوب الاحتياط فيما لو تم دليله، و هذه البراءة لها فائدتان:

الفائدة الأولى: هي أنها تحكم على الاشتغال العقلي الذي ذكرناه بملاك سعة دائرة حق المولوية.  
 الفائدة الثانية: هي أنه لو فرض تمامية دليل وجوب الاحتياط، و وقع التعارض بينه وبين الروايات الدالة على البراءة و النافية للاحتياط،  
 فبعد التساقت تكون البراءة المستفاد من هاتين الروايتين هي المرجح.  
 أمّا إحدى هاتين الروايتين فهي، ما رواه الكليني (قده) في الكافي ([٦٦]) عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن  
 الحجال عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام):

(من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟)

قال (عليه السلام): (لا).

و تقريب الاستدلال: هو أن قوله:

(من لم يعرف شيئاً ... إلخ)،

فهنا تارة تؤخذ المعرفة بنحو المعنى الاسمي، فيسأل عن أن (من لم يعرف)، فالسؤال إنما هو عن عدم المعرفة بما هو عدم المعرفة، و  
 أنه، هل يترتب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٣

عليه شيء أو لا؟ فيقول (عليه السلام): لا يترتب عليه شيء، لو كان هناك قضايا واقعية، في الدين أو في المحشر ما دام هذا الإنسان لا  
 يعرفها.

و تارة أخرى تؤخذ المعرفة بنحو المعنى الحرفي الطريقي، فقول السائل: (من لم يعرف) سؤال عن المعرفة بما هي واقعة في طريق  
 العمل، يعني: لم يأت بالعمل المطلوب منه، باعتبار أن عدم المعرفة يستبطن عرفاً عدم العمل بما لا يعرف، فكأنه سئل: إن من لم  
 يعرف حكماً فلم يعمل به، فهل عليه شيء؟

فحينئذٍ: إذا بنينا على الاحتمال الأول، تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

و أما إذا بنينا على الاحتمال الثاني، فتكون الرواية داخله في محل الكلام، و يكون مقتضى قوله:

(إنه ليس عليه شيء)،

يعنى: ليس عليه مؤاخذه لا دنيوية و لا أخروية، و حينئذٍ، يكون قوله هذا دليلاً على البراءة.

و لا شك في أظهرية الاحتمال الثاني، باعتبار ارتكازيته، لكون المعرفة تلحظ على نحو الطريقي لا الموضوعية.

نعم، هذه الرواية فرض فيها عدم العمل ضمناً، باعتبار أن عدم العمل من لوازم عدم المعرفة، و من الواضح: أن هذا إنما يكون، حيث  
 لا يثبت دليل على وجوب الاحتياط، و من هنا كانت محكومةً لدليل وجوب الاحتياط، إذًا، فهذه الرواية تامة سنداً حيث إن روايتها  
 موثقة في كتب الشيخ و النجاشي، و عبد الأعلى موثق عند المفيد في رسالته العددية و دلالة، هذا تمام الكلام في دلالة الحديث و  
 سنده.

و أما الرواية الأخرى، فهي معتبرة عبد الصمد بن بشير ([٦٧])، قال:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٤

(جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد و هو يلبي و عليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شق قميصك و أخرجه  
 من رجلك، فإن عليك بدنه، و عليك الحج من قابل، و حجك فاسد، فطلع أبو عبد الله (عليه السلام) على باب المسجد، فكبر و  
 استقبل القبلة، فدنا الرجل من أبي عبد الله (عليه السلام) و هو يتنف شعره و يضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): ما تقول؟

قال:

كنت رجلاً أعمل بيدي، واجتمعت لي نفقة، فحيث أحج لم أسأل أحداً عن شيء، وفتونى هؤلاء أن أشق قميصي و أنزعه من رجلي، و أن حجى فاسد، و أن عليّ بدنة، فقال له الإمام (عليه السلام):

(متى لبست قميصك، أبعث ما لبثت أم قبل؟)

قال الرجل: قبل أن ألبس، قال الإمام (عليه السلام):

(فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنة، و ليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت سبعا، و صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) و اسع بين الصفا و المروة، و قصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل و أهل الحج، و اصنع كما يصنع الناس).

و من الواضح أنّ عنوان الجهالة يصدق على الجهالة في مرحلة التصور المساق للغفلة، و على الجهالة في مرحلة التصديق المساق للشك و التردد، فإطلاق الحديث لموارد الجهالة التصديقية معناه: نفى التبعية عنها، و من أظهر مصاديق التبعية المؤاخذه و العقاب، فقله (عليه السلام): (لا شيء عليه)، يعنى: لا عقاب عليه، غاية الأمر أنه، يخرج من ذلك الجهل عن تقصير في الشبهات الحكمية، من باب أنه ترك للفحص مع أنه واجب فيها، فهذا لا بأس أن يقال: إنه خارج تخصيصاً بلحاظ المؤاخذه، لما دلّ من الروايات على أنّ الجاهل المقصر التارك للفحص يعاقب، و أما غير المقصر فيبقى تحت إطلاق النفي في قوله (عليه السلام): (لا شيء عليه)، كما أنّ المقصر يبقى تحت هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٥

النفي أيضاً بلحاظ غير المؤاخذه من الآثار الأخرى، فبهذا يكون دليلاً على البراءة، و هذا ظاهر في أنّ منشئة الجهالة لارتكاب الأمر تكون عريفية ما دام لم يوجد دليل على الاحتياط، و إلّا فمع وجوده لا يقال: ركب بجهالة، بل يقال: إنه ركب بعناد، و من هنا كانت البراءة المستفادة من هذه الرواية براءة محكمة لدليل وجوب الاحتياط إذا تمّ هناك دليل على ذلك، و بذلك يتم الكلام في البراءة الشرعية.

و الحاصل: هو أنّ عنوان الجهالة الوارد في كلام الإمام (عليه السلام):

(أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)،

– هذا العنوان يصدق على عدم العلم التصديقي، كما يصدق على الغفلة و الجهالة التصورية.

و إطلاق الشيء المنفي يشمل العقاب و المؤاخذه كما في الرواية السابقة.

نعم، يخرج منها خصوص الجهل عن تقصير في الشبهات الحكمية، كما لو ترك الفحص، و ذلك لما دلّ على ثبوت العقاب فيه، و إن كانت هاتان الروايتان من حيث نفى سائر الآثار و التبعات غير العقاب، شاملتين له.

و ظاهر هذه الرواية أيضاً رفع المؤاخذه فيما لو نشأ ركوب العمل من نفس الجهالة، و هذا لا يكون إلّا مع فرض عدم العلم حتى بالحكم الظاهري بإيجاب الاحتياط.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٦

**الكلام في أدلة وجوب الاحتياط**



و الكلام فيها يقع في مرحلتين كما صنعنا في البراءة، حيث كان الكلام في البراءة العقلية، و الشرعية، كذلك هنا نتكلم عن وجوب الاحتياط العقلي أولاً، و عن وجوب الاحتياط الشرعي ثانياً.

المرحلة الأولى: في وجوب الاحتياط العقلي، بمعنى أن العقل يحكم بعدم جواز الاقتحام في الشبهة، و عدم كون الاحتمال مؤمناً، و هذا المدعى له تقييدان:

التقريب الأول: و هو تقريب قديم، إذ كانوا يعنونون، أن الأصل في الأشياء إذا لم يرد دليل على البراءة، هل هو الحظر أو الإباحة؟، و كان جملة من الفقهاء يختارون أن الأصل الحظر حتى يرد دليل على الجواز.

و الشيخ الطوسي (قده) في كتابه (العدة) ([٦٨])، استشكل في أصالة الحظر، و لكنه أبدل الاسم و سماها بأصالة التوقف، يعني: وجوب التوقف، فكأن الخلاف ما بين أصالة الوقف، و أصالة الحظر إنما هو في مقام الفتوى، يعني أنه لا معنى لأن يقال: إن الأصل هو الحرمة، [٦٩]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١١؛ ص ٢٤٦

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٧

لأنه إفتاء بغير دليل كالإفتاء بالإباحة، بل لا بد من التوقف في الفتوى.

و لكن ما ذكره الطوسي (قده) يلتقى بالنتيجة مع من قال بأصالة الحظر، لأنه لا بد من الاحتياط على كلا التقديرين حال العمل. و قد ذكر الشيخ الطوسي (قده)، أننا لا نخرج عن هذا الاحتياط إلا بما يرد من المعصومين (عليهم السلام) من الترخيص على خلافه. و كلمات هؤلاء كانت تريد أن تعبر عن نفس ما قلناه عند ما ناقشنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان و قلنا: إن حق الطاعة للمولى يشمل المشكوكات و لا يختص بالمعلومات، لأن الأصل في الأشياء الحظر أو التوقف، و مرجعه إلى أن العقل يحكم بأن الإنسان لا بد أن يحتاط و يراعى حق المولى المحتمل فضلاً عن المعلوم، و هذا شاهد على أن الطوسي (قده) و الشيخ المفيد (قده) و غيرهما لم يكونوا يدركون قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي افترضها المتأخرون.

و هذا الوجه صحيح لإثبات الاحتياط العقلي، و نحن نؤمن بأن الأصل يقتضى الاشتغال في الشبهات الموضوعية فضلاً عن الشبهات الحكمية، إلا أن هذا الأصل العقلي محكوم لأدلة البراءة فيما لو قام دليل عليها و لو بأخس الألسنة كلسان الروايتين الأخيرتين لأنه حينئذ سوف يرتفع موضوع أصالة الاشتغال، لأن العقل إنما يحكم بعدم جواز الاقتحام ما لم يرد ترخيص من الشارع، فإذا ورد ترخيص منه، يكون حينئذ حاكماً لا محالة.

و الحاصل: هو أنه ذكر تقريب قديم في إثبات الاحتياط العقلي مفاده: هو أن الأصل في الأشياء الحظر إذا لم يسبق بالجواز، و الطوسي (قده) في كتابه العدة و إن استشكل في أصالة الحظر فأبدل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٨

اسمها و سماها بأصالة التوقف، و لكن كأن نظره إلى مقام الفتوى، لأنه لا يكون إفتاء بغير دليل، و إن كان من حيث العمل لا بد من الاحتياط، إذ، فالتوقف كأنه مزيد احتياط حتى بلحاظ الفتوى، ثم إن الطوسي (قده) ذكر أنه لا نخرج عن هذا الاحتياط إلا بما يرد من الأئمة (عليهم السلام) من الترخيص على خلافه.

و كلمات هؤلاء الأعلام، ناظرة إلى نفس ما قلناه في مسألة البراءة العقلية: من لزوم الاحتياط في الشبهات المحتملات فضلاً عن المعلومات مراعاة لحق المولى، و هذا صحيح في جميع الشبهات الموضوعية فضلاً عن الحكمية.

إلا أن هذه القاعدة التي كنا سمينها في محلها بمسلك حق الطاعة، هي محكومة لأدلة البراءة الشرعية المتقدمة حتى البراءة المحكومة لأدلة الاحتياط الشرعي كما عرفت، لأن العقل إنما يحكم بالاحتياط إذا لم يرد ترخيص منهم (عليهم السلام)، كما في تعبير الشيخ الطوسي (قده).

إذاً، فهذا تقريب صحيح لإثبات الاحتياط العقلي إلا أنه محكوم لأدلة البراءة.

التقريب الثاني: هو ما وجد في كلمات العلماء والمتأخرين، حيث إنهم بينوا وجهاً آخر مفاده: أن الشبهة ليست بدوية، بل شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، لأن المكلف يعلم إجمالاً بوجود تكاليف محرمات و واجبات إذاً، فكل شبهة تكون طرفاً فيه، و أصالة البراءة إنما تجرى في الشبهات البدوية.

و إن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٩

الشرعية الإسلامية يمنع عن الرجوع إلى البراءة و يوجب الاحتياط، و لا تجرى أصالة البراءة لأنها إنما تجرى في الشبهات البدوية.

و هذا التقريب بعد أن طرح بهذه الصيغة، صار المحققون إلى أن هذا العلم الإجمالي منحل و لا يكون مانعاً عن جريان البراءة.

و انحلاله بين تارة بدعوى: أنه انحلال حقيقي، و أخرى بدعوى: أنه انحلال حكمي، فهنا جوابان على هذا التقريب:

الجواب الأول: هو أن يدعى أن هذا العلم الإجمالي ينحل بعلم وجداني أضيق منه دائرة، فكما أننا نعلم بوجود مائة تكليف إلزامي في الشبهات الحكمية، نعلم بمائة تكليف في خصوص موارد الأمارات المعتبرة من أخبار الثقات، فهذا العلم الإجمالي الثاني أصغر دائرة، إلا أنه من حيث المعلوم، لا يقل عن المعلوم في العلم الإجمالي الأول، إذاً، فالانحلال يكون حقيقياً بناء على ما هو الصحيح من أن العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، و هذا الانحلال لا دخل لحجية خبر الثقة فيه، بل ينحل، سواء كان الخبر حجة أو لم يكن، لأن ميزان الانحلال هو وجود علم إجمالي أصغر، و سنخ هذا الكلام قد تقدم في بحث الاستدلال على خبر الثقة بالعلم الإجمالي فليراجع في مظانه.

الجواب الثاني: هو دعوى الانحلال التعبدي، و يوجد بيانان له:

البيان الأول: و هو المتراءى من مدرسة الميرزا (قده) ([٧٠])، و هو أن يقال: إن دليل الحجية الذي يعبدنا بالعلم في مورد الأمارات المعتبرة هو بنفسه تعبد بإلغاء العلم الإجمالي، و هذا معنى الانحلال

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٠

الحكمي، لأن العلم الإجمالي عبارة عن مجموع مركبين: أحدهما، العلم بالجامع، و الآخر، الشك في الأطراف، فلو فرض أنه قامت أمانة معتبرة في أحد الطرفين و تعبدنا المولى بإلغاء الشك في هذا الطرف، فهذا معناه هدم الركن الثاني في قوام العلم الإجمالي، و هدم الركن هدم لدى الركن، فكأنه يتعبدنا بهدم العلم الإجمالي، و يكون مفاده حينئذٍ إلغاء العلم الإجمالي.

و هذا الكلام لا محصل له إلا بإرجاعه إلى معنى آخر، و ذلك لأنه لو سلم مثلاً: أن دليل حجية الأمانة يكون مفاده إلغاء الشك في هذا الطرف، و سلم بأن العلم الإجمالي حقيقة مكونة من ركنين: هما: العلم بالجامع، و الشك في أطرافه، و لو سلم أن التعبد بمفاد الأمانة يكون مفاده إلغاء العلم الإجمالي، إلا أن هذا لا أثر له في المقام، إذ من الواضح أن المنجزية ليست من شئون العلم الإجمالي ذي الركنين حتى يقال: إذا انهدم أحدهما انهدم العنوان، إذ لم يرد في آية و لا في رواية، أن المنجزية شأن من الشئون المترتبة على عنوان العلم الإجمالي المتقوم بالركنين: العلم بالجامع و الشك في الأطراف، و إنما المنجزية مترتبة على العلم بالجامع، مع تعارض الأصول في الأطراف، لأن العلم بالجامع يستتبع تعارض الأصول في الأطراف، لأنه لو جرت الأصول في الأطراف كلها، إذاً، لخولف الجامع، فبعد تعارض الأصول و تساقطها يتنجز العلم بالجامع، و هنا لا بد أن نفحص هذين الأمرين، العلم بالجامع و تعارض الأصول.

فنعقول: أما العلم بالجامع لم يختل في المقام، إذ لا يزال معلوماً، و أما تعارض الأصول، فإن اختل زالت المنجزية، سواء

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥١

انهدم الركن الثاني، وهو الشك في الأطراف و الذي جعله الميرزا (قده)، أو لم يختل إذا فرض أن مفاد دليل الحجية لم يكن التعبد بإلقاء الشك-، إذًا، المناط في منهجية البحث، هو أن نلتفت إلى ما هو سبب المنجزية لنرى أنه: هل يزول أو لا؟ و ليس سببها عنوان العلم الإجمالي و اسمه، بل هو مجموع أمرين، أحدهما: العلم بالجامع.

البيان الثاني هو أن يقال: إن نفس العلم الإجمالي ذاتاً ليس بمنحل، لا حقيقة و لا تعبدًا، و لكنّه منحل تأثيراً، بمعنى: أنه غير مؤثر في التنجيز، و هذا هو الانحلال الحكمي البحث، و هذا السقوط عن المنجزية له مسلكان.

المسلك الأول: و هذا المسلك مبني على ما هو الصحيح، من أن العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية،- و هذا ما يسمّى بمسلك الاقتضاء و أن عدم جريان الأصول في الأطراف باعتبار التعارض و التساقط، لأنّ الأصل في هذا الطرف يعارضه الأصل في ذاك الطرف، و إلّا: لو وجد أصل في طرف و لم يكن هناك معارض له، لما كان هناك مانع من جريانه و إن لزم منه المخالفة الاحتمالية و ترك الموافقة القطعية، لأنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية.

وعليه: فمنجزية العلم الإجمالي ساقطة في المقام، لأنها فرع تعارض الأصول، و هي غير متعارضة في المقام، لأنّ الشبهات التي دلّت الحجة خبر الثقة مثلاً على ثبوت التكليف فيها لا تجرى فيها أصالة البراءة لتكون معارضة لجريانها في الطرف الآخر، لأنّ دليل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٢

الأمانة خبر الثقة مقدم على البراءة، فتسقط و يبقى الطرف الآخر مجرى لأصالة البراءة بلا معارض.

نعم، هذا البيان لا يتم على مسلك العلية، لأنّ المنجزية حينئذٍ ليست فرع تعارض الأصول ليقال لا تعارض، بل من نتائج عليه العلم الإجمالي.

المسلك الثاني: و هذا مبني على علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

و حاصله: مبني على أصل موضوعي، و ذلك بأن يقال: إن العلم الإجمالي في المقام في نفسه غير صالح للمنجزية، لقصور في ذاته لا لأجل جريان الأصل في بعض الأطراف لأنه يشترط في منجزية العلم الإجمالي أن يكون صالحاً لمنجزية معلومه على جميع التقادير، بحيث لو وجد منجز لأحد طرفي العلم الإجمالي من غير ناحيته، فلا يصلح حينئذٍ أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لمعلومه على جميع التقادير، و هذا يوجب قصوره ذاتاً عن المنجزية.

و هذا مطلب كلي ادعوه في بحث الانحلال، و مقامنا من صغريات هذا المطلب الكلي، لأنه قد قامت الأمانة على إثبات التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي، و حينئذٍ يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية و تجري البراءة في الطرف الآخر، إلّا أن جريانها بناء على هذا المسلك يكون في طول سقوط العلم الإجمالي، و أما بناء على المسلك الأول، يكون سقوط العلم الإجمالي في طول جريان البراءة.

و هذا الطرز من التفكير غير مقبول كبروياً عندنا، و سوف نتعرض

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٣

له إن شاء الله تعالى عند التكلّم في الانحلال الذي هو أحد تنبيهات أصالة الاشتغال.

الإشكال المشترك على كلا المسلكين: و هو أن يقال: بأن الطرف الذي قامت الأمانة على إثبات التكليف فيه إنّما يتنجز و يخرج عن كونه مورداً للبراءة بناء على المسلك الأول-، أو يكون منجزاً، بحيث لا يصلح العلم الإجمالي لتنجيزه بناء على المسلك الثاني عند وصول الأمانة، لا بلحاظ وجودها في الواقع، و هذا صحيح، و لكن بلحاظ الفترة الزمنية الواقعة قبل وصول الأمانة، فهذا الطرف ليس فيه أيّ نقص عن الطرف الآخر، لا- من حيث جريان البراءة فيه، لأنه لم يرد حجة و أمانة مثبتة للتكليف فيه، و لا من حيث صلاحية العلم الإجمالي للاستقلال في مقام تنجيزه، لأنّه ليس بمنجز آخر، لأنّ منجزية الأمانة فرع وصولها، وعليه: كون عندنا علم إجمالي

سالم من كلا المسلكين، أحد طرفيه عبارة عن الشبهة التي لا أماره فيها، و الآخر الشبهة التي وردت فيها الأماره، و لكن بلحاظ الفترة الزمانية الواقعة قبل وصول الأماره.

و خروج هذا الطرف عن الموردية للبراءه، أو عن صلاحية تنجيز العلم الإجمالي فيه بعد وصول الأماره لا يوجب انحلاله. فمثلاً: لو علمت بنجاسة أحد الإناءين، و لو أنه بعد يومين أريق أحدهما، فلا بدّ من الاجتناب عن الآخر الباقي، لأنّ العلم الإجمالي كان منجزاً و لو بلحاظ اليومين، و إراقة أحدهما لا يخرج عن منجزيته.

و حاصله: هو أنّ الطرف الذي قامت الأماره فيه على التكليف إنّما يخرج عن مورد البراءه بناء على المسلك الأول، أو عن قابليته

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٤

للتنجز بالعلم الإجمالي بناء على المسلك الثاني، من حين وصول تلك الأماره إلى المكلف و العلم بها لا من أول الأمر، فيبقى الطرف قبل العلم بالأماره مجرى للأصل المؤمن، صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي، فيكون العلم الإجمالي بالتكليف فيه في فترة ما قبل قيام الأماره، أو في الطرف الآخر، علماً إجمالياً منجزاً على كلا المسلكين. و الخروج عن الطرفية لأحد الطرفين بعد ذلك لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي. و هذا الإشكال له جوابان:

الجواب الأول: و هو ما ذكره المحققون، و حاصله: أنّ هذا الإشكال غير صحيح في المقام، لأنّ الشبهات التي قامت فيها أماره على ثبوت التكليف تكون منجزه حتى قبل وصول الأماره، لأنّه يكون من باب الشك قبل الفحص، و هذا مما يوجب عليه الفحص في الشبهات الحكيمه، إذ لا يمكن الرجوع إلى البراءه إلّا بعد الفحص، و ليس الأمر كما تخيله المستشكل، من أنّ الشبهة التي قامت الأماره على إثبات التكليف فيها قبل وصول الأماره تكون مجرى للبراءه حتى يلزم ما قاله، و هذا الجواب صحيح.

و الحاصل: هو أنّ الشبهات الحكيمه التي قامت الأماره عليها يكون التكليف فيها منجزاً من أول الأمر، لأنّها شبهات قبل الفحص، فلم تكن مورداً للأصل المؤمن، و لا صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي.

و هذا جواب صحيح، و إن كان غير تام في الشبهات الموضوعية، لأنّه لا يجب فيها الفحص.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٥

الجواب الثاني عن الإشكال المشترك، و هو مبني على مسلكنا الذي شرحناه في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية و الأحكام الظاهرية، حيث بينا هناك أنّنا نرى وجود تعارض ثبوتى بين حكيمين ظاهريين في رتبة واحدة و إن لم يصلا، بينما المشهور لم يروا ذلك، لأننا نختلف مع المشهور في حقيقة الأحكام الظاهرية، فالمشهور كانوا يرون أنّ حكيمين واقعيين مختلفين لا يمكن أن يقعا و إن لم يصلا، و أمّا حكمان ظاهريان فلا بأس بأن يختلفا ما دام لم يصلا.

و نحن هناك في محله المذكور قلنا: إنّ لا فرق بين الأحكام الظاهرية و الواقعية، و عليه: يكون الحكمان الظاهريان المختلفان متعارضين و إن لم يصلا، أو وصل أحدهما، فهنا في المقام عندنا حكمان: أحدهما البراءه، و الآخر، صدق العادل، و هما في مرتبة واحدة، يعنى: لم يؤخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر، إذاً، فإجراء البراءه عن الواقع مع منجزية الواقع بأماره خبر الثقة مثلاً في رتبة واحدة، و حينئذ حجية الأماره واقعا، و إن لم تصل مع ثبوت البراءه، و لو لم تصل عن ذلك الواقع لا يمكن اجتماعهما، و عليه: فمتى ما كان دليل الحجية منطقياً على أحد طرفي العلم الإجمالي، سواء وصل أو لم يصل هذا الدليل، فإنّ البراءه لا تجرى فيه، لأنّ هذه الخطابات ليست مجرد إنشاءات و اعتبارات خيالية، بل هي في مقام إبراز اهتمامات المولى بالأحكام الواقعية.

و من الواضح أنّ خطاب البراءه مع خطاب الأماره بإثبات التكليف متعاكسان لا يمكن أن يجتمعا، و حينئذ لا تكون أصالة البراءه في الطرف الخالي من الأماره معارضةً بأصالة البراءه الذي قامت عليه الأماره، و حينئذ يتم المسلك الأول.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٦

و خلاصة البحث: هو أن العلم الإجمالي المستدل به على وجوب الاحتياط ينحل انحلالاً حكماً من باب أن الأصول تجري في غير الموارد التي ثبت التكليف فيها بالأمارات.

و الحاصل: هو أن هذا الجواب الثاني مبني على مسلكنا في الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية، حيث ذكرنا هناك، أن الأحكام الظاهرية في رتبة واحدة متنافية و متعارضة بوجوداتها الواقعية كالأحكام الواقعية و ليس بوصولها، و بناء عليه: فإنه بوصول الأمانة الإلزامية يستكشف ثبوت الحكم الظاهري الإلزامي من أول الأمر، و معه: لا يجري الأصل المؤمن فيها من أول الأمر، إذاً، فلا يكون الأصل المؤمن في الطرف الآخر معارضاً مع أصل مؤمن في هذا الطرف في رتبته، أي الأصل المؤمن الجاري عن الواقع ابتداءً، إذ يستكشف عدم ثبوته واقعاً.

نعم، هذا لا يتم بناء على مسلك العلية، لأنه على كل حال لا منجزية للحكم الظاهري الأمازي قبل وصوله، فالعلم الإجمالي حينئذٍ صالح لتنجيز كلا الطرفين.

المرحلة الثانية: أدلة وجوب الاحتياط شرعاً: و أما البحث عن المرحلة الثانية، و هو الاحتياط الشرعي، فقد استدل عليه بالكتاب و السنة. بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٧

### الاستدلال بالكتاب على الاحتياط

و قد استدل بعدة آيات منه على ذلك.

منها: قوله تعالى (وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) ([٧١]).  
و فقرة الاستدلال من الآية قوله تعالى: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ).

و تقريب الاستدلال بها أنها تنهى عن إلقاء الإنسان نفسه في التهلكة، أي عن تعريض الإنسان نفسه للتهلكة، و هذا التعريض ينطبق على اقتحام الشبهات البدوية، لأن هذا الاقتحام يجعله في معرض أن يصيب مخالفته الله تعالى، و يقع في محذور ترك ما أمر الله به، أو ارتكاب ما نهى الله تعالى عنه، و أي هلكة أشد من مخالفته الله تعالى، إذاً، فيشمله إطلاق قوله تعالى: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ).  
و يرد على هذا الاستدلال بالآية أمران:

الأمر الأول: هو أن في قوله تعالى (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) ثلاثة احتمالات:  
الاحتمال الأول: و هو الاحتمال الذي بنى عليه الاستدلال و هو أن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٨

يقال: إن هذا النهي (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ) خطاب مستقل، لا ربط له بما قبله، و لا ما بعده.

الاحتمال الثاني: هو أن هذا النهي في قوله تعالى: - (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ) نهى شرطي بالنسبة إلى الأمر الذي قبله، و هو قوله تعالى: (وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ([٧٢])، فإن هذا الأمر توجه عليه نهى شرطي يحدد دائرته، من قبيل أن يقال: صل و لا تلبس ثوباً نجساً، فهذا النهى يحدد أن الأمر بالصلاة مشروط بأن لا يكون بالثوب النجس، و ليس هذا النهى نهياً مستقلاً.

و هذا المطلب عرفي، كما أن سياقه عرفي أيضاً، فيكون معنى الآية: هو أن لا يكون الإنفاق، بحيث يوجب هلاك الإنسان و توقفه عن مواصلة معيشته و حياته بالنحو المناسب، و أنه لا بد أن يكون إنفاقاً وسطاً، و إلى هذا أشير في قوله تعالى: (وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا) ([٧٣])، و أيضاً ما أشير إليه في قوله تعالى: (وَ يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ) ([٧٤])، أي ينفقون ما زاد على حاجتهم، باعتبار ظروف المجتمع يومئذ.

و بناء على هذا الاحتمال: تكون الآية الكريمة أجنبية عن باب الهلكة الذي يتبادر إلى الذهن، و إلى المعنى الذي ذكرنا، من أن المقصود من الإنفاق أن يكون بحد وسط، بحيث لا يجعل الإنسان بعوز و حاجة، و لعله يشير إلى هذا قوله تعالى (وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) ([٧٥])، فإن الإحسان بالإنفاق يكون بالإعطاء بنحو متوسط.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٥٩

الاحتمال الثالث: هو أن تكون هذه الفقرة (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) تكراراً سلبياً للفقرة الأولى من قوله تعالى: (وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ([٧٦])، و هذا سياق عرفي رائج، و ذلك بأن يفرض أن المولى يأمر بفعل، و ينهى عما يكون مقابلاً لذلك الفعل، و من شئون تركه في مقام تأكيد الأمر على ذلك الفعل، فليس هنا شيئا، بل هنا شيء واحد، يلبس تارة صيغة الإيجاب فيكون أمراً بالفعل، و أخرى يلبس صيغة السلب، فيكون نهياً عما يسبب ترك ذلك الفعل من العواقب، و خصوصاً إذا كان الثاني حاوياً على نكتة يراد إبرازها، كما في الآية الكريمة، لأنه يريد أن يبين أن ترك الإنفاق يترتب عليه الهلكة، و هذا مضمون جملة من الروايات التي أكدت على أن ترك الإنفاق في سبيل الله يؤدي إلى الهلاك، و لذا ورد: (حصنوا أموالكم بالزكاة).

و واضح أن هذا ناظر إلى هلاك المال، لا إلى هلاك الإنسان في الآخرة، و لكن الهلاك الطبيعي للمال لا المتجسد في نفس هذا الشخص، بل قد يكون بلحاظ هذا الشخص، و قد يكون بلحاظ عقبه و أولاده.

و مع وجود هذه الاحتمالات الثلاثة لا يمكن حينئذ الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب.

الأمر الثاني: مما يرد على الاستدلال بهذه الآية هو أن يقال: إنه لو سلمنا الاحتمال الأول و فرضنا أظهرته، إلا أن النهي: (وَ لَا تُلْقُوا) يستحيل أن يكون نهياً مولوياً منجزاً للتكليف، لأنه يفرض في المرتبة السابقة عليه وجود الهلكة، فحينئذ إذا فرض في الشبهة البدوية أنه كان هناك في المرتبة السابقة على هذا النهي وجود عقاب، أو احتمال عقاب أخرى، فهذا معناه: أن التكليف منجز في المرتبة السابقة عليه، فلا يكون نهياً

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٠

مولوياً، و إنما هو نهى إرشادي و تحذير من دخول نار جهنم، و هذا ليس حكماً مولوياً وراء تلك الأحكام التي استحق بها دخول نار جهنم، و إن فرض في المرتبة السابقة على هذا الحكم أنه لا احتمال لهذه الهلكة، باعتبار البراءة العقلية أو الشرعية المساوقة لها، فيستحيل أن يكون هذا النهي لإنشاء التكليف في العهدة، لأنه أخذ في موضوعه الهلكة.

و الحاصل: هو أنه أورد على الاستدلال بآية (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) على وجوب الاحتياط بإيرادين.

الإيراد الأول: هو أن قوله تعالى فيه ثلاثة احتمالات:

أولها: ما بنى الاستدلال عليه، و هو أن يكون هذا خطاباً مستقلاً لا ربط له بما قبله و لا بما بعده.

ثانيها: هو أن تكون فقرة الاستدلال نهياً شرطياً بالنسبة إلى الأمر بالإنفاق الذي ورد قبلها، فيكون تحديداً لمقدار الإنفاق، بمعنى: أنه لا ينبغي أن يكون الإنفاق بدرجه توجب فقر الإنسان و حاجته للغير و التعرض للهلاك، فيكون من قبيل قوله تعالى:

(وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَحْسُورًا)

و يشعر به قوله تعالى

: (وَ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ)،

أى ما زاد عن الحاجة، و ورود مثل هذا النهى الإرشادي هو أمر طبيعي بعد أن بلغ الإيمان بالمسلمين درجة تصدقوا فيها بكل ما يملكون، و لعل هذه الحالة اقتضت أن يعبر الله تعالى في آخر الآية بقوله: (وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)، أى اعدلوا في إنفاقكم

و توسطوا، و هذا احتمال قريب يساعد عليه الوجدان.

ثالثها: هو أن تكون فقرة الاستدلال تكراراً سلبياً للفقرة الأولى من الآية: (وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)، و هذا سياق عرفي رائج، فالمولى يأمر بالإنفاق، و ينهى عما يكون مقابلاً لذلك الفعل و من شئون تركه،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤١

حيث قد يقتضى التهلكة، و كل هذا في مقام التأكيد على طلب ذلك الفعل، فكأنه شيء واحد، يلبس تارة صيغة الإيجاب، فيكون أمراً بذلك الفعل، و يلبس أخرى صيغة السلب، فيكون نهياً عن المقابل، و هذا نظير قوله: (وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا)، فيكون المقصود أن ترك الإنفاق في سبيل الله إلقاء للنفس في الهلكة، و هذا مضمون جملة من الروايات التي أكدت أن ترك الإنفاق في سبيل الله يؤدي إلى الهلاك، و لذا ورد: (حصنوا أموالكم بالزكاة)، و هذا واضح أنه ناظر إلى هلاك المال لا المالك، و كون هذه الخطابات متوجهة إلى النوع و الطبيعي لا الأفراد، لا ينافي في أن لا يهلك هذا الفرد أو عقبه و أولاده.

و مع وجود هذه الاحتمالات، لا يمكن الاستدلال بالآية على المطلوب.

الإيراد الثاني على الاستدلال بالآية: هو أنه سلمنا استظهار الاحتمال الأول، فمثل هذا النهي يستحيل أن يكون نهياً مولوياً منجزاً للتكليف، لأنه نهى عما فرض أنه هلكة في المرتبة السابقة، فإن فرض أن التكليف كان منجزاً في المرتبة السابقة على هذا النهي، إذاً، ليس النهي إلماً إرشاداً و تحذيراً عن دخول نار الهلكة، و إن فرض أنه لا احتمال للعقاب، لوجود مؤمن مولوى من براءة شرعية و نحوها، إذاً، فلا موضوع للنهي عن الإلقاء في التهلكة، إذاً، فيستحيل استفادة التنجيز و العقاب و الهلكة من هذا النهي، لأنه أخذ في موضوعه الهلكة.

و من جملة الآيات التي استدلت بها على إيجاب الاحتياط، قوله تعالى (وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ) ([٧٧]).

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٢

و وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: هو أنها تحث على بذل المزيد من الجهد و العناء في مقام طاعة الله سبحانه، بحيث سمي بالجهاد، باعتبار أن المطلوب مزية عالية من بذل الجهد و العناء، و من الواضح أن الاحتياط في الشبهات الحكمية مقوم لهذا العنوان، لأنه مع الاقتحام في الشبهات لا يصدق عنوان المجاهدة، إذاً، فبهذا يستدل على وجوب الاحتياط.

و الاستدلال بالآية لا يتم لبيانين:

البيان الأول: هو أن الجهاد الذي أمر به في الآية، فقد حذف متعلقه المباشر و أضيف إلى موضوعه بحرف (في)، فلا بد من تقديره، و في مقام تقديره توجد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: و هو المناسب مع تقريب الاستدلال، و هو أن يكون المقصود هو المجاهدة في مقام الطاعة لله تعالى، أي بذل قصارى الجهد في مقام التحفظ على الامتثال، و حينئذٍ قد يقال: إن هذا لا يحصل بدون الاحتياط في الشبهات.

الاحتمال الثاني: المجاهدة بلحاظ نصره الله تعالى.

الاحتمال الثالث: المجاهدة في معرفة الله تعالى و الوصول إليه.

و هذه الاحتمالات على فرض تساويها، لا معين حينئذٍ للأول منها في مقابل الأخيرين، هذا إذا لم نقل بوجود مقرب للاحتمال الثالث، باعتبار أن تقدير كون المتعلق هو المعرفة، أقرب ما يكون إلى الموضوع المذكور، لأن معرفة الشيء عبارة أخرى عن الشيء ببعض المعاني، بخلاف نصره الشخص، فإنه معنى آخر، و هذا قريب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٤٣

من المعنى الذي قصد من كلمة الجهاد التي وقعت في آية أخرى، في قوله تعالى: (وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) ([٧٨]).

ثم إنه لو سلم إرادة الاحتمال الأول، فمن الواضح أن هذه الطاعة التي أمر بها في هذه الآية ببذل الجهد، فيها أصناف متعددة تنطبق على الطاعة في الواجبات والمحرمات الأحكام الإلزامية التي تنجزت ووصلت إلى المكلف لأنها طاعة، وكذلك المستحبات والمكروهات، فالمجاهدة فيها أيضاً مجاهدة في سبيل الله تعالى، وكذلك الحال في الشبهات البدوية التي لم يتم لها تنجيز في المرتبة السابقة.

ومن الواضح أن الأمر في الآية لم ينصب على الشبهات البدوية فقط حتى يتم الاستدلال بها على المطلوب حتى يحمل على الطريقة، - أي إنه وجوب طريقي - في مقام تنجيز وإيجاب الاحتياط، بل الأمر ناظر إلى جميع هذه الموارد، هذا مضافاً إلى أن العرف يفهم من هذا الأمر مجرد الحث والتأكيد على التزام مقتضيات أحكام الله تعالى في كل مورد بحسب ما يقتضيه ذلك المورد، لا أن الأمر يكون أمراً وجوبياً طريقياً، لأنه لا يناسب مع المستحبات والمكروهات، وأيضاً لا يناسب مع الأحكام الإلزامية التي تم لها تنجيز في المرتبة السابقة، إذ بعد ذلك لا يعقل أن يجعل لها وجوب طريقي لكي ينجزها، والعرف لا يفهم من الأمر أكثر مما يفهمه من قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)\* وحينئذٍ، لا يكون فيها دلالة على وجوب الاحتياط. والحاصل: هو أنه استدلل على إيجاب الاحتياط بقوله تعالى:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٤

(وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ)، بدعوى أن المجاهدة تعني: المجاهدة في طاعة الله، لوضوح لزوم غاية الجهد الذي يشمل الاحتياط في الشبهات، إذ إن من لم يحتط في الشبهة لا يكون باذلاً للجهد في طاعة الله تعالى. وأورد عليه أولاً: بأنّ الجهاد المأمور به في الآية قد حذف متعلقه المباشر، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون مصب المجاهدة هو الله تعالى مباشرة، إذ، فلا بد أن يكون شأناً من شئونه، إذ، لا بد أن يكون المصّب حيثية مقدّرة تكون هي متعلق المجاهدة. وفي مقام تحديد ذلك المصّب، فإنه كما يمكن أن يكون هو (طاعة الله تعالى)، يمكن أن يكون هو نصره الله، والدفاع عن دينه، وكذلك يحتمل أن يكون المصّب هو معرفة الله.

وهذه الاحتمالات الثلاثة لا معين ولا مرجح لأحدها على الآخر، وإن ادّعى ظهورها في الاحتمال الثالث، لأنها واردة في سياق الرد على العقائد الأخرى الباطلة، فتكون حينئذٍ من قبيل قوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) [٧٩]، بل لا يبعد أن يكون هذا المعنى هو الأقرب لظاهر الآية، لأنّ الجهاد، لأنّ الجهاد لمعرفة الله كأنه جهاد في الله تعالى، لأنّ الاثني عشر معدومة بين الشيء ومعرفة عاده، ولو فرض أن تنزلنا عن هذا الاحتمال، فلا يبعد أن يدعى الاحتمال الثاني كونه أقرب من الأول، فإنه أنسب مع التعبير بالجهاد. وأورد عليه ثانياً: بأنه لو سلمنا بأنّ المجاهدة هنا هي بمعنى: المجاهدة في الطاعة، إذ، ستكون هذه الآية كسائر الأوامر بطاعة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٥

الله، وحينئذٍ تكون شاملة لموارد الطاعات المنتزعة بالعلم ونحوه، بل تكون شاملة حتى للمستحبات والمكروهات، وحينئذٍ لا تكون مثل هذه الأوامر تأسيسية مولوية، بل تكون إرشادية، ومعه لا يمكن أن نثبت بها إيجاب الاحتياط المطلوب شرعاً. ومن جملة ما استدلل به على إيجاب الاحتياط شرعاً قوله تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) [٨٠]. وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إن الرد إلى الله والرسول عبارة أخرى عن الإحجام والتوقف، وهذا مساوق لعدم الاقتحام في الشبهات، فيكون مساق الآية هو، مساق قولهم (عليهم السلام): (قف عند الشبهات). والصحيح أن هذه الآية لا دلالة فيها على ذلك، بل هي غير مناسبة للمدعى لا موضوعاً ولا محمولاً. أمّا موضوعاً: فلأنّ المأخوذ في موضوعها عنوان المنازعة لا عنوان الشك، ومن الواضح أن ما يناسب موضوع الاحتياط إنّما هو عنوان



الشك.

نعم، قد يقال: بأن المنازعة يمكن أن تكون في الشبهة الحكمية، مثل أن يدعى فقيه حرمه العصير العنبي، و يدعى آخر حليته، إلا أن هذا بالنهاية منازعة و نزاع و ليس شكاً.

و أما محمولاً: فالأمر بالرد إلى الله و الرسول، لا يعنى في الحقيقة: إلا الرجوع إليهما في مقام فض النزاع، في مقابل أن يرجع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٦

إلى غيرهما، و هذا مطلب يتفق عليه جميع المسلمين، القائلين بوجوب الاحتياط، و المنكرين لذلك على حد سواء.

نعم، هذا يدل على أنه لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، فيما إذا حملنا النزاع على أمر يرجع إلى الشك، و هذا لا خلاف فيه فيما بينهم.

ثم لو سلمنا بأن الرد إلى الله و إلى الرسول هو رد الشبهة، ليعرف حكم الشبهة بما هي شبهة، لا لزوالها كما قلنا، فحينئذ غاية ما يدل عليه هذا الكلام، أنه لا يصح الرجوع إلى البراءة العقلية، و إنما لا بد من الرجوع إلى الله و إلى الرسول ليعرف ما هو الموقف من الشبهة، إذ لعله يقول: بإجراء البراءة، أو بوجوب الاحتياط، أو يفصل فيأمر بإجراء البراءة في الشبهات الموضوعية، أو يأمر بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية، كما فضل جماعة من العلماء، و مثل هذا لا ضير في الالتزام به، إذ ليس فيه إلا أنه لا يجوز لنا الرجوع في الشبهة إلى غير الله و الرسول، أما في الخطوات التي ستتخذ اتجاه هذه الشبهة من قبل الله و الرسول، فهذا مما لم تتعرض له الآية الكريمة.

و يحتمل حمل النزاع في الآية الكريمة على نوع مخصوص من النزاع، و هو النزاع بين الأمة و ولي الأمر، لأن هذه العبارة من الآية الكريمة جاءت عقيب قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ، فهذا يمكن أن يكون مجرد تفريع على الأمر بالطاعة بصيغة جديدة روحها نفس الروح، لأن الأمر بطاعة الله و الرسول ليس أمراً جديداً.

لكن يبقى هنا سؤال، و هو أنه لما ذا لم يكن الرد إلى الله

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٧

و الرسول و أولى الأمر كما كان في صدر الآية الكريمة، فمقتضى التفريع أن يكون أولو الأمر من جملة من يرد إليهم؟

و نقول في تفسير نكتة عدم جعل أولى الأمر ممن يرد إليهم: أنه يوجد افتراضان في تفسير هذه النكتة.

الافتراض الأول: هو أن يقال: إنما خصّص الرد إلى الله و الرسول بلحاظ بيان الحكم التكليفي، يعنى: أن النزاع كان نزاعاً في الشبهة الحكمية، و الحكم الكلي، و حينئذ يكون المرجع هو الله و الرسول، لا أولى الأمر، إذ هم ليسوا مرجعاً لبيان الأحكام الكلية، لأن بيان الأحكام بسبب التبليغ قد تكون على مستوى النبوة و الإمامة، و قد تكون على مستوى الإفتاء.

الافتراض الثاني: هو أن يقال: إنه أريد بالنزاع، النزاع بين أولى الأمر و الأمة، حيث إن أولى الأمر داخلون في المخاطبين، لأنه قد عبر بقوله: (وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، إذًا، فهنا الرد بعد هذه المنازعة لا بد أن يكون إلى غير أولى الأمر، لأنهم طرف في النزاع، و هنا: قطعاً لا بد أن يكون فرض النزاع بين الأمة و أولى الأمر في تحقيق ولي الأمر، و أنه مستجمع لملاكاته و شرائطه أو لا؟، لأنه بعد فرض تسليم أنه ولي الأمر، لا بد من إطاعته بمقتضى صدر الآية الكريمة، حيث أمرت بإطاعة الله و الرسول و أولى الأمر، فحق الطاعة لأولى الأمر مفروغ عنه، و حينئذ، في تشخيص ولي الأمر لا بد فيه من الرجوع إلى الله و الرسول، و حينئذ تكون الآية أجنبية عن محل الكلام، و كأنها من باب: (اعرف الحق تعرف أهله).

و الحاصل: هو أن الآية أجنبية عن وجوب الاحتياط، موضوعاً، و محمولاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٨

أمياً موضوعاً: فلأن موضوعها هو المنازعة المساوقة للمخاصمة، لا الشك الذي هو موضوع وجوب الاحتياط، سواء أريد بها مطلق النزاع والمخاصمة، أو أريد بها مخاصمة في شئون خاصة، فعلى كلاً- التقديرين تكون الآية أجنبية موضوعاً عن موضوع إيجاب الاحتياط، بل الأجنبية أوضح فيها فيما لو كانت المنازعة والمخاصمة في الأمور الاجتماعية.

و يحتمل قوياً أن يكون المراد بالنزاع، والمخاصمة، النزاع في أمور عامة بين الأمة وولى الأمر فيها، ومع هذا لم يؤخذ فيه الشك من قبل المتنازعين الذي هو موضوع وجوب الاحتياط، ومما يقوى هذا الاحتمال، أن الآية وردت بعد قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)، وهذا تأكيد للزوم الطاعة وتحكيم الله ورسوله في مثل هذه المنازعات.

و أما تخصيص الرد إلى الله و الرسول فقط بدون أولى الأمر، رغم كون ولايتهم مأموراً بها و بطاعتهم فيمكن أن يكون أحد افتراضين: أولهما: افتراض أن المنظور إليه هو النزاع في الكبريات والشبهات الحكمية، و حينئذ يكون المرجع في ذلك هو الله و الرسول فقط دون أولى الأمر بما هم أولو الأمر.

و ثانيهما: هو أن يكون المراد بالنزاع، التنازع بين الأمة و أولى الأمر من الأمة، إذ إن المذكور في المفترع عليه: هو الأمر بطاعة أولى الأمر منكم، أى من الأمة، إذ، فيكون المراد بذلك، التنازع الذي قد يقع في تشخيص الولاية و شروط اختيارهم كبروياً، أو صغروباً كما حدث و في مثل هذه الحال، يكون حل مثل هذا النزاع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٦٩

منحصراً في مرجعية الله و الرسول، و حينئذ يكون أولى الأمر جزءاً من الأمة المتنازعة، و بهذا تكون الآية ناظرة إلى أن الولاية تحدد من قبل الله و الرسول، و ليس من قبل الناس أنفسهم، كما حدث أيضاً في تاريخ الأمة، و معنى هذا: أن الآية تكون متعرضة لمسألة هامة من أصول المذهب، و تكون بهذا أجنبية عن مسألة الاحتياط في الشبهات، سواء خصصنا المنازعة في الموضوعات الخارجية، أو عممناها للمنازعة في الأمور التشريعية.

و أما محمولاً: فلأن الرد إلى الله و الرسول يعنى: الأمر بتحكيم الله و الرسول في شئون الحياة دون الاحتكام إلى الناس - كما حدث في تاريخ الأمة كما يعنى أيضاً: عدم جواز التصدى من أحد في إدارة شئون الناس إلا من قبل من يعينه الله أو الرسول، و هذا أمر مفروغ عنه و لا- نزاع فيه بين المحدثين و الأصوليين، و إنما النزاع في أنه بما ذا حكمت الشريعة في موارد الشبهات البدوية؟ هل حكمت بوجوب الاحتياط، أو بأصالة البراءة؟

ثم إنه لو تنزلنا عمياً ذكرنا، و فرضنا أن الآية الكريمة تناسب محل الكلام موضوعاً و محمولاً و في فرض الشك، و هى بصدد بيان الحكم الصادر من الله و الرسول.

لو فرضنا كل هذا، نقول: إن رد الشبهة إلى الله و الرسول، إن كان بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه، فهذا معناه: وجوب رفع الشبهة بالرد إلى الله و الرسول، و هذا يعنى: أن الحكم الصادر من الله و الرسول في الشبهة قبل الفحص هو وجوب الفحص و ليس البراءة، إذ إن الفحص في الشبهات الحكمية واجب بلا خلاف، و إنما الكلام فيما لو فحصنا و لم نظفر بشيء، فما هى الوظيفة حينئذ؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٠

و إن كان رد الشبهة إلى الله و الرسول بلحاظ الحكم الظاهري، أى حكم حالة الشك، فمعناه: أنه يجب الرد و الرجوع إلى الله و الرسول في تعيين حكم الشبهة، و أنه هل هو وجوب الاحتياط أو البراءة؟

و من الواضح أن حكم الشريعة في حالة الشك هذه هو وجوب الفحص، لا البراءة قبل الفحص، و كلا هذين المطلبين مسلم عند الأصولي و الأخباري، غاية الأمر، أن الأصولي يدعى أنه فحص و انتهى إلى أن حكم الشبهة عند الله و الرسول هو البراءة، إذ، فالآية على كل حال أجنبية عن محل الكلام.

و من الآيات التي استدلت بها علي وجوب الاحتياط، قوله تعالى (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) ([٨١])، بدعوى أن اتقاء الله حق تقاته، - أي غاية ما يتوقع من التقوى لا يتحقق خارجاً إلا بترك الاقتحام في الشبهات البدوية، وإلا فلا يكون اتقاء الله حق تقاته. وهذا الاستدلال غير تام، لأن مادة الاتقاء تستبطن وجود حظر و عقاب، بحيث يحذر منه، و الحذر فرع أن يكون هناك نحو حظر و مسئولية في المرتبة السابقة، و إلا فمجرد احتمال الوقوع في تكليف مشكوك، - مؤمن عنه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو بدليل شرعي، - لا يكون الاقتحام فيه على خلاف الاتقاء، إذ لا ضرر و لا عقاب، إذاً فلا بد من تطبيق الآية في مورد قد فرض تنجزه في المرتبة السابقة، و هذا خارج عما نحن فيه. و الخلاصة: هي أن التقوى لا تنطبق على الاستدلال إلا بعد

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧١

فرض حظر يتقى و يحذر منه في الرتبة السابقة، إذاً فلا بد من افتراض تنجز التكليف و العقوبة في المرتبة السابقة على الأمر بالتقوى، و معه: يكون مثل هذا الأمر إرشادياً، و لا يمكن أن ينقح بنفسه موضوع التقوى. و من جملة الآيات التي استدلت بها علي وجوب الاحتياط، قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ([٨٢]). و هذه الآية، لا يمكن الاستدلال لها، لأن كلاً من القائمين: بالبراءة و الاحتياط لو أرادوا أن يفتوا بالإباحة الواقعية، أو الحرمة الواقعية، لكان ذلك حراماً، و كل منهما لو أفتى بالإباحة الظاهرية، أو الوجوب الظاهري، فإن استند إلى دليل كان معذوراً، و إلا فلا يكون معذوراً، و من الواضح أن كلاً من الفريقين قد استند في مدعاه إلى دليل من الكتاب، أو السنة، أو العقل، فإن كان من الكتاب و السنة، إذاً، قد نسب إلى المولى قولاً يعلم به، و إن كان الدليل عقلياً، إذاً، لم ينسب إلى المولى شيئاً، و إنما نسبه إلى العقل، و هو قاطع بأن العقل يدرك ذلك.

و الخلاصة: هي أن هذا من أضعف ما استدلت به علي وجوب الاحتياط، إذ لا شك عند الأخباري و الأصولي في حرمة إسناد الحكم الواقعي في موارد الشبهة، و إلا فكما يحرم إسناد الإباحة كذلك يحرم إسناد الحرمة الواقعية، و أما لو أفتى بالإباحة الظاهرية فهو إفتاء بعلم يستند في الأصول إلى الأدلة الشرعية، ببناء الإفتاء بالبراءة على القول بها فهو إفتاء ليس مسنداً إلى الشارع، و إنما هو مسند إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٢

العقل بالوظيفة الفعلية العملية عقلاً عند الشك، لأنه قاطع بأن العقل يدرك ذلك. هذا تمام الكلام فيما استدلت به من الكتاب، و قد ظهر أنه لا دلالة في الكتاب على وجوب الاحتياط.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٣

### الاستدلال بالسنة على الاحتياط

#### إشارة

و قد استدلت الأخباريون بالسنة على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، و ذلك من خلال عدة طوائف منها، و نحن و إن كنا لم نجد في هذه الطوائف حديثاً تام السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط، إلا أننا نفضل الحديث عنها و نستعرضها من خلال تصنيفها إلى طوائف.

الطائفة الأولى: و غاية ما تدل عليه إنما هو الترغيب في الاحتياط، من دون أن يستشم منها رائحة الإلزام به بوجه من الوجوه و هي عدة

روايات.

الرواية الأولى: وهي، ما أرسل عن الصادق (عليه السلام) قال:

(من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه) [٨٣]

(. وهذه الرواية لا إشكال في أن لسانها لسان ترغيب، و أما أن الاستبراء للدين واجب أو مستحب؟ فالرواية لم تتكفل ببيان ذلك، فإن مجرد معرفة أن اتقاء الشبهات استبرأ للدين لا يثبت وجوب الاتقاء.

الرواية الثانية: ما في أمالي ابن الشيخ الطوسي بسند ينتهي إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٤

الإمام الرضا (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لكميل بن زياد في جملة من وصاياه له: يا كميل، أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت [٨٤].

فهنا أمر الاحتياط، إلا أنه ليس له ظهور في الوجوب، وذلك بقريته تعليق مقدار الاحتياط على مشيئة المكلف، ولا يعقل أن يكون الواجب موكولاً أمره إلى المكلف، من حيث الزيادة و النقصان لو كان واجباً، إذ معنى الاحتياط لغه هو، أخذ الحيطه و الاهتمام و بذل العناية، إذًا، فكأنه يريد أن يقول له

: (إن دينك جدير بك يستحق منك أن تهتم به)،

و على أي حال، لا أقل من إجماله، فلا يصلح للاستدلال.

الرواية الثالثة: هي ما روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال

: (أورع الناس من وقف عند الشبهة) [٨٥]

(. وهذا الحديث لا دليل فيه على الوجوب، بل غاية ما يريد قوله: هو أن الأورعية تحصل بالوقوف عند الشبهة، و من لم يقف عند الشبهة و لكن يقف عن الحرام يكون أقل أورعية، و أين هذا من المدعى الذي هو وجوب الاحتياط.

و مثلها كثير من الروايات بنفس المضمون ليس فيها شيء من الإلزام لو سلم أنها واردة في محل الكلام، مع أنه غير مسلم.

الطائفة الثانية: و هذه الطائفة يمكن أن يقال: بأنها أجنبية عن محل الكلام، و إنما هي واردة في مقام بيان وجوب تحكيم الأئمة (عليهم السلام)

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٥

و الرجوع إليهم، فهي تأمر بالتثبت و التريث و لزوم مراجعة الأئمة (عليهم السلام) و عدم الاعتماد على البدائل التي كانت مطروحة آنذاك من الرجوع إلى الأقيسة و الاستحسانات و نحوها من أخبار الآحاد في مقابل أخبار الحجج (عليهم السلام)، و هذا المضمون أجنبي عن محل النزاع، لأنه متفق عليه بين الإخباريين و الأصوليين، إذ ليس الكلام في الرجوع إلى البراءة قبل مراجعة الأئمة (عليهم السلام)، بل إنما يكون ذلك بعد استفراغ الوسع و بذلك الجهد في مراجعة الأئمة (عليهم السلام).

و من جملة الروايات التي تؤدى هذا المضمون: خبر حمزة بن طيار [٨٦]، فإنه عرض على أبي عبد الله (عليه السلام) بعض خطب أبيه، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: (كيف و اسكت)، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام):

(لا- يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عند و التثبت، و الرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، و يجلوا عنكم فيه العمى، و يعرفوكم فيه الحق)،

قال الله تعالى: (فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\*).

الطائفة الثالثة: و هي ناظرة إلى حال وجود الإمام (عليه السلام) و التمكّن من مراجعته، و من الواضح أنّه إذا ثبت بهذه الطائفة وجوب الاحتياط، فإنّه لا يمكن التعدى منه إلى مورد لا يمكن فيه مراجعة الإمام (عليه السلام)، إذ من الواضح أنّ في صورة التمكّن فيها من مراجعة الإمام (عليه السلام) لا بدّ من الرجوع إليه، لأنّه بالرجوع هذا يتمكّن من التوصل إلى الحكم الواقعي، فلو فرض أنّه كان البراءة لما أضربنا ذلك، و مع عدم الرجوع، حينئذٍ لا تجرى البراءة، لأنّ شرط جريانها هو اليأس من الظفر عند الفحص، فإثبات

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٦

وجوب الاحتياط أمر مفروغ عنه في هذه الحالة، و لا يلزم منه إثبات وجوب الاحتياط على الإطلاق.

و من هذا القبيل: مقبولة عمر بن حنظلة، حيث فرض فيها تعارض الروايتين، ثم ذكر المرجحات، حتى إذا تساوى المتعارضان، قال (عليه السلام): (أرجئه حتّى تلقى إمامك)، فإذا فرض أنّ الأمر بالإرجاء كان أمراً بالتوقف و الاحتياط حتّى يلقى إمامه، إذًا، فهذا الكلام مسوق لحاله يتمكّن فيها من لقاء الإمام (عليه السلام)، و معه لا يكون الفاحص قد استفرغ وسعه، فلا بأس بالاحتياط في ذلك، و ليس موردنا من هذا القبيل، و إنّما هو مورد التمكّن من لقاء الإمام (عليه السلام).

الطائفة الرابعة: و هذه الطائفة قد سقت مساق وجوب الفحص و التعلم، من قبيل ما ورد:

(إنّ العبد يحضر يوم القيامة، فيقال له: لما ذا لم تعمل؟ فيقول: لم أكن أعلم، فيقال له، لما ذا لم تتعلم؟) [٨٧]

. و هذا الوجوب أمر مفروغ عنه و مسلم فيه، و ليس كلامنا في ذلك، بل كلامنا فيما لو فحص و لم يجد دليلًا، فهل يجب عليه الاحتياط؟ فهذه الرواية ساكتة عن ذلك، إذًا، فهي غير مرتبطة بما نحن فيه.

الطائفة الخامسة: و هي مسوقة مساق تحريم القول بلا علم، من قبيل قوله تعالى

: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ،

و من جملة ما يدل على ذلك خبر زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

(لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) [٨٨]

. فهذه الرواية ناظرة إلى مطلب، هو أنّه إذا جهل ينبغي أن يتوقف، لا أنّه ينكر و يجحد، لأنّ جحوده قول بلا علم.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٧

و هذا اللسان ناظر إلى مرحلة القول و الإسناد، لا إلى مرحلة العمل و التصرف، و بهذا يكون أجنبيًا عن محل الكلام.

الطائفة السادسة: و هي ما دلّ على حرمة الجري و الحركة بلا علم، من قبيل ما روى عنهم (عليهم السلام): من أنّه

(من هجم على أمر بغير علم جدد أنف نفسه) [٨٩]

. إلّا أنّ هذه الروايات في مقام بيان مطلب لا إشكال فيه و هو، أنّ أيّ تصرف عملي للإنسان العاقل ينبغي أن ينتهي إلى اليقين، و هذا أمر لا إشكال فيه، و الأصولي يدعى أنّه حينما يجرى البراءة، أنّه على يقين منها، لا أنّه هجم على أمر بغير علم، لأنّه قد قام لديه الدليل على جريان البراءة.

الطائفة السابعة: هي الروايات التي لم يؤخذ في موضوعها عنوان الشك و الاشتباه في التكليف، من قبيل لسان: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) [٩٠]، فهي كما ترى قد أخذ في موضوعها عنوان الريب.

و من الواضح أنّ هذا العنوان كما يمكن أن يضاف إلى التكليف، فإنّه يمكن أن يضاف إلى الأشياء الخارجية.

و لعلّ الرواية في مقام بيان نصح إرشادي للعقلاء، و ليس فيها إشعار بأنّها ناظرة إلى التكليف، و حينئذٍ، أين هذا من وجوب الاحتياط المدعى في المقام.

الطائفة الثامنة: و هي روايات دلت على وجوب الاحتياط في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٨

موارد خاصة يقتصر فيه عليها، ولا يكون قاعدة عامة، ولا يكون احتياطاً بالمعنى المبحوث عنه، ومن جملة هذه الروايات، ما ورد في كتاب الإمام علي (عليه السلام) إلى وإليه على البصرة عثمان بن حنيف بعد أن بلغه أنه استجاب لدعوة إلى وليمة مهمة، فبعث إليه كتاباً يزجره فيه عن ذلك، يقول له فيه: (أما بعد؛ يا ابن حنيف فقد بلغني أن رجلاً من فتيه أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان، وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوء، و غيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه).

وهنا ليس المقصود من الاشتباه ما يكون شبهة في الحكم الشرعي الأولى، أي في كونه مغضوباً مثلاً أو غيره حتى يكون من الشبهات البدوية، وإنما الاشتباه في تية المعطى و دوافعه، فإن اطمأنت إلى دوافعه و كانت دوافع خير و تتجاوب مع تعاليم الإسلام، فلا بأس بأن تستجيب و تأكل منه، وإلا فلو شككت في دوافعه التي دعت إلى هذه المأدبة التي دعى إليها طبقه الأغنياء من دون الفقراء، فقطعاً هذه الدوافع لا تتجاوب مع روح الإسلام، فحينئذ لا تستجيب لها و الفظه.

فهنا: التحريم واقعي أجنبي عن محل الكلام.

وقد يقال: بأن هذا التحريم يختص بخصوص من كان يمثل الإسلام فقط، مثل الولاية و الحكام الذين يتولون أمور المسلمين، فأيضاً هذا أجنبي عن المطلوب.

ويمكن أن يقال: بأن هذا التحريم صادر من الإمام (عليه السلام) باعتباره ولي أمر المسلمين، فهو تحريم حاكمي لا تحريم شرعي واقعي، لأن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٧٩

الإمام (عليه السلام) له حق أن يحرم أو يوجب على المكلف ما لم يوجبه الشارع، و يدخل هذا تحت قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ)، فإن إطاعة أولى الأمر تكون في غير ما يكون واجباً و حراماً من قبل الشارع، و إلا كانت طاعة لله و للرسول لا إلى أولى الأمر، بل طاعة ولى الأمر تكون بترك أو فعل ما اقتضت المصلحة العامة الإلزام من قبل ولى الأمر.

و على كل هذه الاحتمالات تكون هذه الطائفة أجنبية، و ليست من باب الاحتياط في الشبهات البدوية.

و من هذا القبيل أيضاً مما استدل به: ما روى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في كتابه ([٩١]) إلى مالك الأشتر (رض) يقول فيه:

(ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الأمور)

إلى أن قال:

(أوقفهم في الشبهات، و آخذهم بالحجج، و أقلهم تيرما بمراجعة الخصم، و أصبرهم على تكشف الأمور، و أصرمهم عند اتضاح الحكم).

إلا أن الاستدلال بذلك على وجوب الاحتياط غير تام.

أمراً أولاً: فلأن هذا الكلام الشريف منه (عليه السلام) لا يدل بوجه من الوجوه على وجوب الوقوف عند الشبهة، وإنما يدل على اشتراط ذلك في الحاكم، و كم فرق بين وجوب الشيء في نفسه، و بين اشتراطه في الحاكم، باعتبار عمق مسئوليته، و لذلك قد تحفظ الإسلام من ناحيته تحفظاً شديداً و شرط وضعه بشروط عديدة من الناحية الأخلاقية و النفسية، فأما أن الإمام (عليه السلام) اشترط ذلك، فبملاك كونه مبلغاً

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٠

لأحكام الله، فيكون حينئذ شرطاً عاماً، أو بملاك كونه ولى الأمر، فيكون شرطاً حسيباً.

و ثانياً: سوف يأتي أن الشبهة ليس معناها الاحتياط، بل بمعنى: عدم اتخاذ القرار في الشبهة ما لم يتضح الحال، و هذا مطلب يتخذه القائل: بالبراءة.

و ثالثاً: نقول: من قال: إنه أريد بالشبهة هنا المعنى الأصولي يعني: الشك في التكليف بل لعله بمناسبات الحكم و الموضوع يكون المقصود منها الشبهة في حل النزاع، بقرينة قوله (عليه السلام): (و آخذهم بالحجة).

و بهذا يتم الكلام في ثمانى طوائف استدل بها على وجوب الاحتياط، و قد تبين أن لا شىء منها يدل على ذلك.

و هناك ثلاث طوائف أخرى من الروايات، عزلناها عن الطوائف الثمانية المتقدمة، لأنها أحسن حالاً في الدلالة على المطلوب.

الطائفة الأولى: هي ما كانت بلسان: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و تركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه) ([٩٢]).

و قد وردت في جملة من الروايات ([٩٣])، و استدل بها علماؤنا على وجوب الاحتياط، بدعوى: أنه يستفاد من هذا، أن الاقتحام في الشبهة البدوية يكون مساوقاً للهلكة، و هذا لا يكون إلّا مع فرض وجوب الاحتياط.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨١

و لكن لا بد من التأمل في فقرات هذه الرواية، و لا نتلقاها على أساس ما عندنا من الاصطلاحات الأصولية، بل أن نرجع إلى المفاهيم العرفية و المدليل اللغوية.

فأولاً: نأخذ كلمة (الوقوف)، التي هي في مقابل (الاقتحام)، فهنا، المستدل يقول: بأن معناها: ترك العمل و الإحجام عنه.

و لكن هذا المطلب ليس واضحاً، لأن الوقوف الذي يقابل الاقتحام لا ينبغى حمله على هذا المعنى، لأن الاقتحام معناه: الإقدام بلا ترو و تمهّل، و الوقوف المقابل له، بقرينة التقابل، يكون عبارة عن أن يقف و قوف التأمل و التروى و التريث في مقابل أن يقتحم، لا أنه يترك العمل نهائياً، فإن مثل هذا ليس وقوفاً، بل معناه: رجوعاً، و حينئذ يكون المعنى: إن التروى و التأمل و التريث عند الشبهة خير من الاقتحام بدونه، و هذا معنى متفق عليه عند جميع العلماء حتى بما فيهم من يقول: بالبراءة، و حينئذ، فلا دلالة في الرواية على وجوب الاحتياط.

و ثانياً: نأتى إلى كلمة الشبهة في كتبنا الأصولية: حيث اعتدنا أن نعبر و نسمى الشك شبهة، فنقول: شبهة موضوعية، أو شبهة حكمية، أو شبهة وجوبية، أو شبهة تحريمية، و نقصد بذلك الشك، إلّا أن أصل الشبهة لغو هو المثل و النظير، و منه انتزع الشك، باعتبار أنه يظهر طرفين على نحو متماثل و متساو، و لهذا عبر عن الشك بالشبهة، و الروايات التي وردت فيها كلمة الشبهة يستنتج منها أن الشبهة كانت تستعمل في كلماتهم (عليهم السلام) بالمعنى اللغوي، أى التشابه و التماثل في موارد بيان أن المورد شبيه الحق بحسب ظاهره، و لكن باطنه ضلالة و انحراف.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٢

و قد ورد في وصية أمير المؤمنين لولده الإمام الحسن (عليه السلام): و إنما سميت الشبهة شبهة، لأنها تشبه الحق، و أما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين، و دليلهم سمت الهدى، و أما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، و دليلهم العمى ([٩٤]).

و في بعض الروايات، ورد أن الشبهات من الشيطان، كما عن الإمام الباقر (عليه السلام)، أنه قال: قال جدى رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم):

(أيها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة، و حرامى حرام إلى يوم القيامة، ألا و قد بينهما الله تعالى في الكتاب، و بينتهما في سنتى و

في سيرتي، و بينهما شبهات من الشيطان و بدع بعدى، فمن تركها صلح له أمر دينه و صلحت له مروءته و عرضه) [٩٥].  
(. و هذا يؤيد استعمالهم (عليهم السلام) الشبهة في أنها الأطروحة التي باطنها الضلال، و ظاهرها الحق و المشروعية، لأن كون الشك من الشيطان لا معنى له عرفاً.

و في رواية أخرى عنه (عليه السلام)، قال: قال جدى رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) لأبى ذر (رض):

(يا أبا ذر، إن المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذى لا يتقى منه خوفاً من الدخول فى الشبهة) [٩٦]

(. و هنا تراه (صلى الله عليه و آله و سلم) قد ساق الشبهات مساق البدع، و ذكر أنها بعده، كما فى رواية الإمام الباقر (عليه السلام) عنه (صلى الله عليه و آله و سلم) إذاً، فهذه الروايات و أمثالها مما يوجب الاطمئنان فى أن الشبهة فى كلمات الأئمة (عليهم السلام) لم تكن

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٣

تستعمل بالمعنى الأصولى، أى الشك، بل كانت تستعمل بمعنى رائج، و هو البدعة، أو الأطروحة التي باطنها باطل، و ظاهرها يشبه الحق.

و حينئذٍ، يكون معنى (الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة) -: أى الوقوف عند قضية يبدو على ظاهرها علامات الشريعة، و لكن يعرف بالقرائن أن باطنها باطل و ضلال، و حينئذٍ و فى مثل هذه الحال، إذا اخترت الوقوف يكون أفضل من الاقتحام، إذ لو اقتحمت لعلك تقع فى الهلكة فتهلك، إذاً، فهذه نصيحة للمسلمين بأن كل أطروحة عليها ثوب ظاهرى من الشريعة، و لكن توجد أمارات و دلائل على أنها ضلال و باطل، فلا تسرعوا فى الدخول فيها، بل لا بد لكم من التأمل حتى يتضح الحق لكم، إذاً، فهذا اللسان أجنبى عن بحث و جوب الاحتياط عند الشك فى التكليف.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٤

### اعتراض على الاستدلال بروايات الوقوف عند الشبهة

و قد اعترض المحققون الأصوليون من أصحابنا على الاستدلال بروايات (الوقوف عند الشبهة)، بعد أن حملوا الشبهة فى هذه الطائفة على ما يناسب أنسهم الذهنى بالمصطلحات الأصولية.

و حاصل ما أفادوه: هو أن هذه الطائفة و إن كانت تأمر بالوقوف عند الشبهة، كما فى قوله: (قف عند الشبهة)، فإن قوله هذا لو بقى وحده من غير تعليق بقوله: (خير من الاقتحام فى الهلكة) لأمكن أن يستفاد من ذلك و جوب الاحتياط فى كل ما يصدق عليه أنه شبهة، و يتمسك بإطلاقه للشبهة البدوية، إلا أنه قد علل بما عرفت، و هذا التعليق يفترض أن نكتة الأمر بالوقوف هو تخلص الإنسان من الهلكة، و هذا يعنى: أن ثبوت الهلكة فى الشبهة أمر مفروغ عن وجوده فى المرتبة السابقة على الأمر بالوقوف، و هو ملاك الحكم، فيكون معرضة الشبهة للهلكة أمراً ثابتاً فى المرتبة السابقة على جعل الحكم، فيكون إيجاب الاحتياط و الأمر بالوقوف متفرعاً على هذه الهلكة، و بناء على ذلك: يستحيل الأمر بالوقوف مولوياً بداعى تنجيز الواقع و تحميله على عهدة المكلف، لأن الأمر المولوى الطريقي الذى يكون منجزاً للواقع، إنما هو ذاك الأمر الذى تكون الهلكة من تبعاته و من آثاره المترتبة عليه، بينما الأمر فى المقام على العكس من ذلك، إذ

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٥

فرض العقاب أمر مفروغ عنه قبل الأمر بالوقوف، إذاً، لا بد من سلخ الأمر بالوقوف عن المولوية، و حمله على الإرشاد إلى التحذير عن



الهلكة المفروضة في المرتبة السابقة، فيختص بخصوص تلك الموارد التي وجد فيها الهلكة، فكأن الأمر بالوقوف في طول تصحيح الهلكة بدليل آخر، ولا يمكن أن يكون هو مصحح الهلكة، لأنه أخذ في مرتبة علّة الأمر بالوقوف، ومن الواضح أن الهلكة في المرتبة السابقة على هذا يحتاج إثباتها في الشبهة البدوية إلى دليل، ونحن في مقام الفحص عن هذا الدليل.

والحاصل: هو أن هذه الطائفة من الروايات افترضت ثبوت الهلكة في المرتبة السابقة على الأمر بالتوقف، فتكون إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم تجنب الهلكة المحتملة، ولا يمكن أن يكون هذا الأمر مولوياً، لأنّ الأمر المولوى لا يعلل بالوقوع في الهلكة المحتملة و الثابتة في المرتبة السابقة على الأمر، ومعه: فتختص هذه الطائفة بالموارد التي يكون الحكم منجزاً فيها، كما هو الحال في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو قبل الفحص، وأما الشبهة البدوية بعد الفحص فلا احتمال للهلكة فيها، لقبح العقاب بلا بيان.

و أجب عن اعتراض المحققين من علمائنا: بأنّ وإن كان لا يعقل أن يكون الأمر بالاحتياط أمراً مولوياً طريقياً، لأنه علّل بالهلكة، و لكن الأمر أو الحكم الواقع على موضوع المعلّل بعلمه، ظاهر عرفاً في أنّ هذا الموضوع تتوفّر فيه العلمة، و يكون هذا الخطاب المتكفل للحكم المعلّل الوارد على موضوع، دالاً على أنّ العلة موجودة في تمام أفراد ذلك الموضوع.

و توضيحه: هو أنّ المولى تارة يقول: (لا تأكل كل الرمان إذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٦

كان حامضاً)، فإنه من الواضح أنّ هذا الخطاب لا يدلّ على أنّ كل رمان حامض، لأنه صاغ العلة بصياغة التعليق.

و أخرى يقول:

(لا تأكل الرمان لأنه حامض)،

فهذا يدلّ بظاهره على فعليّة الحكم المعلّل بفعليّة علته، و هي الحموضة، لأنه صاغها بصياغة التنجيز، إذ، يدلّ على أنّ كل رمان هو حامض، و حينئذ يكون لهذا الخطاب مدلولان: أحدهما: مطابق، و هو فعليّة حرمة أكل كل رمان، و الآخر: الترامي، و هو فعليّة مناط هذه الحرمة و هو الحموضة.

و محل الكلام من قبيل الثاني، حيث يقول:

(قف عند الشبهة، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة)،

فظاهر الخطاب فعليّة الحكم المعلّل، و يستلزم بالدلالة الالتزامية فعليّة العليّة و هي الهلكة، و حيث لا تكون الهلكة إلّا مع وجوب الاحتياط، إذ، يستكشف من هذا الخطاب بالدلالة الالتزامية وجوب الاحتياط، فيثبت المطلوب.

و قد دفع ما أورد على اعتراض المحققين من علمائنا فقيل: إنّ وجوب الاحتياط بوجوده الواقعي ليس منشأ للهلكة، و ليس ملزوماً لها، و إنّما يكون كذلك بوجوده الواصل، و إلّا لو بقي واقعياً و لم يصل فليس حاله بأحسن من حال الأحكام الواقعية التي لم تصل، و يجري في حقها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهل تريدون أن تثبتوا من فعليّة الخطاب و من دلالة الالتزامية، ذات وجوب الاحتياط، أو الوجود الواصل؟ فإن كان الأول، فهذا ليس منشأ للهلكة، لأنّ ذات وجوب الاحتياط لا يترتب عليه العقاب ما لم يصل، و إن كان الثاني و تقولون: بأنّ وجوب الاحتياط واصل في المرتبة السابقة على الخطاب، إذ، هذا رجوع إلى دليل آخر.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٧

و هذا غير صحيح، لأنّ المفروض أنّنا نريد أن نستدل على وجوب الاحتياط بهذا الدليل، لا بدليل آخر.

والحاصل: هو أن كلّاً من الجواب و أصل المناقشة غير صحيح.

أما الجواب فلأنه يخرج القضية عن كونها قضية حقيقية إلى كونها قضية خارجية، أي كونها ناظرة إلى حكم شرعي خارجي، و هو إيجاب الاحتياط المجعول شرعاً في موارد الشبهة البدوية أو مطلقاً، و هذا خلاف الظاهر الأولى في الخطابات.

و أما أصل المناقشة، فهي غير تامّة أيضاً لا مبني و لا بناء.

أما مبنى، فلإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل العقل يحكم بالهلكة و استحقاق العقوبة في موارد اقتحام الشبهة البدوية من دون مؤمن شرعى كما عرفت سابقاً.

و أمراً ببناء، فلأننا حتى لو سلمنا بالقاعدة، فلا- ينبغي الإشكال بأن من أسننه بيان الحكم المولوى الإلزامى هو ذكر العقاب و الهلكة المترتبة على الاقتحام فى الشبهة، و مثل هذا كثير فى أدلة الأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية و التى يكون الحكم الواقعى محفوظاً فى موردها كما تقدم فى محله.

ثم دفع ما أورد على اعتراض علمائنا فقيل: بأن ترتب الهلكة و العقاب فرع وصول التكليف و إيجاب الاحتياط، فلا يكفى ثبوته واقعاً، فإن فرض إرادته إيصاله بنفس هذا البيان، لزم الدور، و إن فرض وصوله فى المرتبة السابقة و كون هذا البيان إرشاداً إلى ذلك،

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٨

إذاً، كفى هذا الخطاب الواصل فى إثبات الاحتياط من دون حاجة إلى مثل هذه الروايات.

ثم إنه أوجب على ذلك من قبل الموردین على المحققین على هذا الدفع: بأننا نستكشف من هذه الروايات بالمطابقة ثبوت الهلكة بالفعل فى اقتحام الشبه لمن كان يخاطبه الإمام (عليه السلام) بالالتزام وصول وجوب الاحتياط إليهم و تنجزه فى حقهم، إذ من دونه لا يعقل الهلكة بالنسبة إليهم، ثم ثبت ذلك فى حقنا من باب عدم احتمال الفرق، و اشتراك جميع المكلفين بالأحكام. و إن شئت قلت: إن قوله (عليه السلام): (قف عند الشبهة)، يدل بالالتزام على وجوب احتياط واصل، و نستكشف ذلك من المخاطبين بهذا الخطاب.

و توضيحه: هو أن الإمام (عليه السلام) حينما وجه خطابه: (قف عند الشبهة) إلى أفراد معينين من أصحابه، نستكشف من فعلية الأمر بالوقوف بالنسبة إلى المخاطبين، و أيضاً نستكشف أن الهلكة أيضاً فعلية، فيستكشف من ذلك وصول الاحتياط بالنسبة إليهم، و لا يقطع بعدم وصوله، إذ لو لم يكن واصلًا فهو فى معرض الوصول، لأنهم لو فحصوا عنه لوصلوا إليه باعتبار وجود الإمام (عليه السلام)، و كلما كان كذلك فهو بحكم الواصل، إذاً، بالدلالة الالتزامية لهذا الخطاب نستكشف أن وجوب الاحتياط كان واصلًا أو بحكم الواصل إليهم، فإذا ثبت ذلك بالنسبة إليهم، نشبهه إلى غيرهم، أى غير المخاطبين من جهة عدم احتمال وجود فرق بين المخاطبين به و بين غيرهم.

تعليقتنا على الاستشكال على الدفع: هو أن هذا الاستشكال إنما يتم فيما لو كانت القضية الصادرة من الإمام (عليه السلام) بالنسبة إلى أصحابه

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٨٩

المخاطبين قضية خارجية، و أما لو كانت قضية حقيقية فلا يتم، و ذلك لأنها لو كانت القضية حقيقية، فكأنه قال: (كل مكلف لا بد أن يقف عند الشبهة)، و بما أن طبيعى المكلف قابل لأن ينقسم إلى من وصل إليه وجوب الاحتياط، و من لم يصل إليه ذلك، فحينئذ لا بد من أخذ هذا القيد أى قيد الوصول- بحكم العقل، لاستحالة الهلكة بالنسبة إلى من لم يصل إليه وجوب الاحتياط، فهذا مخصص عقلى من جملة المصاديق المتيقنة أى متيقنة وصول وجوب الاحتياط فى موارد الشك قبل الفحص، و أيضاً موارد العلم الإجمالى، و أما بالنسبة إلى الشبهات البدوية التى هى محل الكلام، فهى مشكوكه، إذاً، فلا يمكن التمسك بالعام لثبوت وجوب الاحتياط، لأننا قد ذكرنا فى بحث العام و الخاص، أنه فى موارد جعل القضايا الحقيقية يتعدّر التمسك بالعام فى مورد عدم إحراز وجود القيد، لأن الشبهة مصداقية، بخلافه فيما لو كانت القضايا على نحو القضية الخارجية و احتملنا أن القيد موجود فى تمام الأفراد، فإنه لا بأس بالتمسك بالعام و إن كانت الشبهة مصداقية، إذا كان القيد و الخصوصية من شأن المولى أن يلتفت إليه فى تمام الأفراد، و لكن بما أن الظاهر من الخطابات الصادرة من الأئمة (عليهم السلام) أنها على نهج القضايا الحقيقية، فحينئذ لا يمكن التمسك بالعام، إذاً، فلا يتم ما ذكر من الاستشكال على دفع المحققين من علمائنا على ما أورد عليهم.

و أما تعليقنا على استشكال المحققين من علمائنا، فهو أن يقال: إن هذا الاستشكال خلاف الوجدان العرفي، حيث إن الوجدان العرفي يقضى بأن مثل هذا اللسان مستعمل كثيراً في مقام تنجيز الحكم الشرعي وإلقائه في عهده المكلف، وهذا اللسان ليس مستعملاً فقط في مقام جعل الحكم الظاهري، بل هو مستعمل أيضاً في مقام جعل الحكم الواقعي.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٠

فمثلاً لو ألقى النظر على كتاب ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، لملاحظه الروايات التي يبين فيها التحريم بلسان العقاب، فهذا لسان من السنة ببيان الحكم الشرعي واقعياً أو ظاهرياً، و كم من تحريم واقعي يبين بلسان أنه: (من فعل كذا كان عليه كذا من العقاب)، فهل حينئذٍ يستشكل و يقال: إن مثل هذا البيان لا يعقل أن يكون موصلاً إلى الحكم الواقعي لأنه قد فرض فيه العقاب، و لا يعقل إلا بإيصال الحكم الواقعي بنفس بيان العقاب؟

إذاً، فهذه الشبهة و إن كان لها صورة من الناحية الفنية، إلا أنه لا بدّ من حلّها، لأنّ عرفيّة هذا البيان لا شك فيها في مقام تداول أساليب العرف و المحاوره.

و بعد الفراغ عن عرفيّة هذا البيان يكون حلّها بأحد وجهين: فإن كانت القضية خارجيّة، كان حلّها بما تقدّم، و أمّا لو فرض أنّ القضية حقيقيّة، فلا يكون وجوب الاحتياط كافياً لإيجاد الهلكة و تصحيحها على ما عرفت، فالبيان الذي أجريناه في القضية الخارجيّة لا يأتي في القضية الحقيقيّة.

و لكن هنا نقول: بأنّه يوجد قيد مستتر، فهذا الخطاب و إن كان ظاهراً في الفعلية، و لكن يوجد قيد مستتر في المقام، و هذا القيد المستتر ليس هو ما يريد إبرازه صاحب الاستشكال، و هو أنّه إذا وصل خطاب: (قف عند الشبهة)، إذاً، يكون قد وصل وجوب الاحتياط، إذ إنّ هذا من توضيح الواضحات، لأنّه لا إشكال في أنّ كل من يصل إليه وجوب الاحتياط يقف عند الشبهة، فلو كان القيد المستتر عبارة عن وصول وجوب الاحتياط، للزم إخراج هذا البيان عن كونه بياناً لوجوب الاحتياط، مع أنّنا بيننا أنّ هذا الأسلوب بيان عرفي لوجوب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩١

الاحتياط بنفسه، و كذلك الأمر في روايات عقاب الأعمال، فحينما يقال مثلاً: (من استغاب مؤمناً كان عليه كذا من الأوزار يوم القيامة)،

فهذا بنفسه بيان عرفي للتحريم، لا أنّه يراد أن يقال: إذا وصل حرمة الغيبة بدليل فحينئذٍ إذا استغبت بعد الوصول كان عليك كذا من الأوزار، فليس الأمر كذلك، بل هذا بيان بنفسه، و هو أسلوب عرفي لإيصال الحرمة، فلا بدّ إذاً، من تصوير هذا القيد المستتر بنحو بحيث يحافظ على كون هذا البيان بياناً للحرمة و إيصالاً للحرمة، و ذلك بأن يقال: إن مرجع هذا البيان لباً إلى قضية شرطية حاصلها: أنّه إذا وصلك حكم الشبهة، أي إذا وصلك حكمها الظاهري فلا بدّ من الوقوف، و إلا هلكت، و إذا وصلك الحكم الواقعي للغيبة، فلا بدّ لك من الاجتناب، و إلا كان عليك كذا من الأوزار، فهنا الشرط هو (إذا وصلك حكم الغيبة أو الشبهة)، أمّا حكم الشبهة و الغيبة، فإنّه يعرف من الجزاء، أنّ هذا الذي سوف يصل هو منجز، و هو تكليف إلزامي، إذاً، من الواضح أنّ الشبهة لو كان حكمها الترخيص و الإباحة، إذاً، لما ترتب على ذلك الهلكة، فهل تصدق هذه القضية الشرطية؟ فهنا على قول القائلين: بالبراءة يصدق أن يقال: (لو وصلك حكم الشبهة لكان في اقتحامك هلاك)، و هذه القضية كاذبة على القول: بالبراءة، إذ على القول بالبراءة، حكم الشبهة هو الحلية، (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)، فلو وصله حكم الشبهة لما ترتبت عليه الهلكة.

لكن هذه القضية الشرطية صادقة على تقدير القول: بوجوب الاحتياط، لو وصله حكم الشبهة لكان منجزاً و مستتبعاً للهلكة بالاقتحام.

إذاً، فمن ناحية تحليلية، روح هذا البيان يرجع إلى قضية شرطية

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٢

حاصلها: أنه (لو وصلك حكم الشبهة لكان كذا يترتب عليه من العقاب)، والغرض من هذه القضية الشرطية إيصال حكم الشبهة. إذًا، فهذا التخريج ينقح أن مثل هذا البيان قابل لأن يصل به وجوب الاحتياط، كما يصل الحكم الواقعي بحرمة الغيبة، بالروايات الدالة على عقاب الأعمال.

إذًا، هذا الإشكال لا- يمكن التعويل عليه، وإنما التعويل على ما ذكرناه في مقام الاستشكال في دلالة الرواية و أمثالها، مضافاً إلى ضعف السند في كثير من الروايات.

هذا كله مضافاً إلى أن هذا الاعتراض الذي وجهه المشهور في المقام، مبنى على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث بين أن الهلكة لا تتم إلا بعد وصول وجوب الاحتياط، وحينئذٍ، بناء على هذا تتجه صورة هذا الكلام بأن يقال: بأن الأمر بالوقوف عند الشبهة هنا، هو في طول الهلكة، فلا يعقل أن يكون هو منشأ الهلكة.

ولكن بناء على ما اخترناه من إنكار البراءة العقلية قاعدة قبح العقاب بلا بيان-، إذًا، الشبهة في نفسها لو خليت و طبعها، فهي مورد للهلكة، لأن العقل يحكم بسعة دائره حق الطاعة و المولوية حتى في موارد المحتملات، وإنما ترتفع الهلكة بجعل الشارع للبراءة، فإذا صدر من الشارع بيان يؤكد فعلية الهلكة، فهذا يدل على أن الشارع لم يجعل البراءة، وهذا اللسان كافٍ في نفي البراءة، بناء على ما هو المختار، من أن القاعدة العقلية تقضى بوجوب الاحتياط.

الطائفة الثانية: أخبار التثليث، و ما عثرنا عليه منها ثلاث روايات كلها ضعيفة السند رغم ما قيل من استفاضتها.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٣

الرواية الأولى: هي رواية الفقيه بسنده عن جميل بن صالح (غير الموثق) ([٩٧])، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)، أنه قال: الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، و أمر بين لك غيبه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله سبحانه و تعالى.

و قد استدل بهذه الرواية على المقصود، أي على وجوب الاحتياط بدعوى: أن هذا التثليث يقضى بتصنيف الأشياء إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو أمر بين رشده، يعنى: يقطع بعدم حرمة.

القسم الثانى: هو أمر بين غيبه، أى أنه يقطع بحرمة.

القسم الثالث: هو أمر بين هذا و ذاك، مشتبه.

حينئذٍ، فى هذا القسم الأول نراه قد أمره بالإقدام، و فى القسم الثانى نراه قد أمره بالاجتناب، و فى القسم الثالث نراه قد أمره بالرد إلى الله تعالى، و هذا الرد مساوق للتوقف الذى يستبطن الاحتياط.

إلا أن هذا الاستدلال محل للإشكال من وجوه:

الوجه الأول: هو أن الرواية لم تعتبر

(أمر بين حليته، أو أمر بين حرمة)،

فلو كان التعبير بمثل هذا، لكان من المحتمل قوياً أن يراد بالغي و الرشد العقلى لا بمعنى الحرمة الشرعية، و على هذا الاحتمال تكون الرواية فى مقام إمضاء المستقلات العقلية، و الأمر بالرجوع فى غير المستقلات العقلية إلى الشرعية، و عدم التعويل فيها على الحدس و الاستحسان و الظنون، فالأمر البين رشده، يعنى: أن العقل يحكم بحسنه، و الأمر البين غيبه، يعنى: أن العقل يحكم بقبحه، و أمر اختلف

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٤

فيه، يعنى: أنه ليس للعقل الفطرى السليم حكم قاطع فى المقام، و إنما المسألة مسألة ظنون و حدوس و آراء شخصية: فلا بد من ردّه إلى الله تعالى.

إذاً، فهذا الاحتمال إن لم يكن هو الأقرب في كلمتي (الرشد و الغي)، فلا أقل من أنه يكون موجباً لإجمال الرواية، و حينئذٍ تكون أجنبيّة عن محل الكلام.

و إن شئت قلت: إنّ الوارد في الرواية، عنوان (بين الرشد و بين الغي)، و هذا العنوان إنّما يناسب المستقلات العقلية و مدركات العقل العملي، أي ما يكون رشداً و حسناً في قبال ما يكون ظلاماً و ضلالاً، و معنى هذا: أنّها تكون دالّة على أنّ ما لا يدل العقل العملي حسنه بشكل بيّن، لا- يجوز أن نحكم فيه أذواقنا و ظنوننا، و إنّما يجب أن نردّ حكمه إلى الله و رسوله، و معه تكون الرواية من أدلّة النهي عن إعمال الرأى في الدين، و لا أقل من احتمال ذلك، ممّا يوجب إجمال الرواية، فتكون أجنبيّة عن محل الكلام.

الوجه الثاني: هو أنّه لو سلّمنا بأنّ المراد من الرشد و الغي المعنى الشرعي، فحينئذٍ نقول: بأنّه هنا جعل تقابلاً بين الأمر البيّن الرشد و البيّن الغي، و بين الأمر المختلف فيه، بينما لا- تقابل بالذات بين الوضوح و الجلاء الذي هو معنى: (بين الرشد و بين الغي)، و بين الاختلاف، إذ قد يكون الشيء مختلفاً فيه مع أنّه قد يكون بيئاً رشده أو غيه عند أحد المتخاصمين، إذاً لا بدّ من إعمال عناية، إمّا بأن يحمل الاختلاف على كونه طريقاً و سبباً إلى غموض المطلب، حيث إنّ الاختلاف يكون سبباً للغموض و التشكيك، فبدلاً من أن يذكر الشك بنفسه يذكر بملاكه أو بالعكس، فنقول مثلاً: بين الرشد يحمل على أنّ المقصود منه، يعنى: مجمع على رشده و مجمع على غيه،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٥

و إنّما بين بلسان: (بين)، باعتبار أنّ الإجماع يساق البيان، و لا مرجح لإعمال العناية بالترتيب الأول على الثاني، و لو أعملناها على الترتيب الثاني، لكان معناها: (أمر مجمع على حليته و رشده فاتبعه، و أمر مجمع على حرمة فاجتنبه، و أمر اختلف فيه المسلمون فرده إلى الله تعالى)، و حينئذٍ يكون مفادها مسوقاً لجعل الحجية للإجماع، و تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام.

و بتعبير آخر: احتمال أن يكون المراد من (بين الرشد، و بين الغي)، هو المجمع على صحته و المجمع على بطلانه أو حرمة، و ذلك بقرينه جعل القسم الثالث أنّه ما اختلف فيه لا ما شك فيه، فإنّ المختلف فيه قد يكون بين الرشد أو الغي لدى الإنسان.

و الحاصل: هو أنّه كما يمكن حمل المختلف فيه على المشكوك، كذلك يمكن جعله قرينه على إرادة البيّن إثباتاً، أي المجمع عليه من الفريقين، إذاً، فيكون النظر في إلى لزوم الأخذ بما هو مجمع عليه و ترك المختلف فيه، و هذا إن لم يكن هو الظاهر، فلا أقل من احتمالها، و معه تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام.

الوجه الثالث: هو أنّه لو فرضنا أنّ الاختلاف بمعنى: الشك، فحينئذٍ نقول: بأنّ هذا اللسان تحكم عليه أدلّة البراءة بأيّ لسان كانت، و ذلك باعتبار أنّه لم يقل: (بين حرمة و بين حليته)، و إنّما قال: (بين رشده، و بين غيه)، و من الواضح حينئذٍ حتى بعد حمل الرشد على المعنى الشرعي و كذلك الغي يكون الإقدام على ارتكاب الشبهة استناداً إلى البراءة المجعلته من قبل الشارع إقداماً على أمر بين رشده، و ليس إقداماً على الشبهات، لأنّه قد أخذ بالرخصة الصادرة من قبل المولى تعالى، و الرشد عبارة عن العمل الواقع بالنحو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٦

المناسب، و من الواضح أنّه كما أنّ ارتكاب المباح الواقعي بين رشده كذلك ارتكاب المباح الظاهري الذي رخص به الشارع أيضاً بين رشده، و هذا سلوك رشيد، فلا يبقى تحت العنوان الثالث إلّا الشبهات التي لم يقدّم دليل شرعي فيها، من قبيل الشبهات المقرّنة بالعلم الإجمالي، أو في أصول الدين التي يجب فيها الفحص على كل حال، أو في الشبهات قبل الفحص، و أمّا الشبهات البدوية التكليفية بعد الفحص، فإنّها تخرج عن العنوان الثالث، و تدخل تحت العنوان الأول ببركة دليل البراءة

و الحاصل: هو أنّه لو افترضنا إرادة المشكوك من المختلف فيه، فإنّه مع ذلك نقول: بأنّ الشك لا بدّ و أن يضاف إلى ما أضيف إليه التبيين، و هو (الغي و الرشد)، و حينئذٍ يكون المعنى: إنّ ما يشك في أنّه رشده أو غي، لا بدّ و أن يجتنب، لا ما يشك في حرمة و حليته.

و من الواضح أن أدلة البراءة، حتى العقلية، لو تمت كبراهها سوف تكون واردة على هذا العنوان، إذ تجعل ارتكاب الشبهة بين الرشد، و إن بقي الحكم الواقعي مشكوكاً، فمثل هذا اللسان لا يمكن أن تثبت به إيجاب الاحتياط شرعاً عند الأصولي، و إن كان الاحتياط هذا ثابتاً في مورد مدعى الاحتياط.

الرواية الثانية: من طائفة التثليث: هي ما رواه النعمان بن بشير، و هو من الصحابة الذين انحرفوا عن الحق، ثم صار موالياً لبني أمية.

و هذه الرواية أساساً مأخوذة من كتب العامة، و قد وجدت في كتبنا بإحدى صيغتين:

الصيغة الأولى: قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) يقول:

(حلال بين، و حرام بين، و بينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٧

اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه و عرضه، و من وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا و إن لكل ملك حمى، و حمى الله محارمه) ([٩٨]

. الصيغة الثانية: ذكرت بلسان:

(إن لكل ملك حمى، و حمى الله حلاله و حرامه، و المشتبهات بين ذلك، كما لو أن راعياً يرعى حول الحمى لم تثبت غنمه أن تقع

في الحمى، فدعوا الشبهات) ([٩٩]

. و قد روى البخاري هذه الرواية بلسانين:

اللسان الأول: (الحلال بين، و الحرام بين، و بينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه، و من وقع في الشبهات كان كراعي يوشك أن يواقع، ألا و إن لكل ملك حمى، ألا و إن حمى الله محارمه) ([١٠٠]).

اللسان الثاني: (الحلال بين، و الحرام بين، و بينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شبه عليه، (أو ما أشبه عليه)، من الإثم كان لم استبين أترك، و من اجترأ على ما يشك فيه من الإثم، أو شك أن يقع فيما استبان، و المعاصي حمى الله، و من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع) ([١٠١]).

و قد رويت في مسند أحمد ([١٠٢]) بصيغة التنكير: (حلال بين، و حرام

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٨

بين، و شبهات بين ذلك، من ترك الشبهات فهو للحرام أترك، و محارم الله حمى، فمن وقع حول الحمى كان قيماً أن يرتع فيه). و مثله لسان غوالي اللالكى.

و هذه الرواية بناء على ما جاءت في مسند أحمد أو في غوالي اللالكى من كون الحلال منكراً و الحرام أيضاً، يمكن للقائلين: بوجوب الاحتياط الأخذ بها.

و أما بناء على كونها معرفة كما في البخاري، فلا يمكنهم الاستدلال بها، لأنه حينئذ يكون ظاهر الحلال و الحرام الاستيعاب لكل أفراد الحلال و الحرام، لأن المفرد المعرف بالألف و اللام يفيد الاستغراق، و هذا يكون معناه حينئذ: أن الحلال في الشريعة لا غبار عليه و كذلك الحرام، و هذا ليس أمراً مستغرباً على فرض صحة الرواية، و الشبهات حينئذ لا ينبغي أن تحمل على مشكوك الحلية و الحرمة، إذ لو حملت على ذلك لكان خلف الاستغراق في قول: (الحلال بين)، فيكون هذا قرينة على أن المقصود بالشبهة ليس معناها الأصولي، بمعنى: أي إن ما يشبه الحرام قد يراد به المكروهات، فيكون، من حيث الروح بمثابة الحرام، و لكنه ليس بحرام، و هذه الشبهات الواقعة حول الحمى قريبة من الحرام، و بناء على هذا، تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

و أيضاً لو أخذنا بالصيغة التي وردت منكراً، فإنه لا يمكن الاستدلال بها في المقام، لأن المستدل على وجوب الاحتياط يريد أن

يقول: إن هناك حلالاً و حراماً، و هناك شيء يشك في كونه حلالاً أو حراماً، إذًا، فهو يفترض أن الشبهة داخله في الحمى، بينما بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٢٩٩

الحديث لا يستفاد منه ذلك، و إنما يستفاد منه أن الشبهة غير داخله في الحمى بقرينه قوله: (إنه إذا حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه)، و إلا لو كانت الشبهة هي الحمى لما صح هذا القول.

و الحاصل: هو أن الرواية، من حيث السند عامية، و إن كان قد نقلها في غوالي اللآلي من أصحابنا، لكنّه نقلها مرسله عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)، و في كتب العامة نقلها البخاري بصيغتين؛ فهو تارةً ينقلها بصيغة: (الحلال بين و الحرام بين، و بينهما أمور مشتبّهة، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم لما استبان أتركه، و من اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، و المعاصي حمي الله، و من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه).

و هو تارةً أخرى ينقلها بصيغة: (الحلال بين، و الحرام بين، و بينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه، و من وقع في الشبهات كان كراع يرمى حول الحمى يوشك أن يواقعه).

و قد ورد كل من الحلال و الحرام في كلتا الروايتين معرّفًا (بالألف و اللام) المفيد للاستغراق، بينما نقلها أحمد في مسنده، فجاء فيها الحلال و الحرام منكرًا، حيث ورد فيها: (حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك)، و بها استدل من يقول: بوجود الاحتياط من علمائنا، فإنها أنسب بالاستدلال من صيغتي البخاري، لإمكان دعوى أنه إذا كان الحلال بيناً و الحرام بيناً، إذًا، فلا بد و أن يراد بالشبهة المعنى المتقدم من الطائفة الأولى، أي الالتباس بين الحق و الباطل، أي موارد الضلالة و لبس الباطل ثوب الحق.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٠

و الحاصل: هو أن الاستدلال بهذه الرواية غير تام، لا سنداً و لا دلالة.

أما سنداً، فلما ألمحنا إليه و عرفته من فساده.

و أما دلالة: فلأنها لا تدلّ على ما يريده القائل: بوجود الاحتياط في موارد الاشتباه و الشك، لأنّ مشكوك الحرمة عنده أيضاً يصبح حراماً، فالشبهات بما هي شبهات تكون داخله في حمى الله، غايته أن اقتحام الشبهة حرام بالحرمة الظاهرية.

و قد عرفت سابقاً أن إيجاب الاحتياط روحه، كما عرفت إبراز اهتمام المولى بالحرمة الواقعية في فرض الشك، و لكن ليس بملاك نفسي ليلزم توسعه دائرة الحمى للمشتبهات، بل تبقى دائرة الحمى للمحرمات البيّنة، و حينئذ يكون هذا التحذير من السنة إبراز اهتمام المولى بملاكات الواقعية و إيجاب حفظها.

و مع هذا فليس هذا هو الوجه في الكلام، بل الوجه في عدم توافق لسان هذه الرواية و تقسيماتها مع مدعى من يقول بوجود الاحتياط هو، أن من يقول بوجود الاحتياط يفترض أن حمى الله هو المحرمات الواقعية، و أن المشتبهات هي حول الحمى، فهي حريم الحمى، إذًا، فمن يرتكب هذه المشتبهات يوشك أن يقع في الحرام الواقعي، و هذا هو معنى وجوب الاحتياط في مورد احتمال الحرمة الواقعية، بينما الرواية المزبورة تدلّ على أن الحمى هي المحرمات البيّنة، و المعاصي و المشتبهات إنما هي حول الحمى، فإذا ارتكبتها المكلف يوشك أن يقع في الحمى، أي المعاصي و المحرمات البيّنة، أو فيما استبان منها بحسب تعبير نقل البخاري، و هذا مطلب صحيح، لأنّ ارتكاب الشبهات إذا كان يؤدي إلى اقتحام المعاصي و جرأه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠١

المكلف على اقتحامها، فإنّ ذلك يوجب بحكم العقل اجتنابها هذا بوجود الاجتناب سواء استظهرنا وجوب ذلك من الرواية أو لا. الرواية الثالثة: من روايات التلث هي، ما ورد في مقبولة عمر بن حفظة التي فرض فيها وجود روايتين متعارضتين، فشرع الإمام (عليه السلام) في بيان المرجحات التي انتهت النوبة فيها إلى الترجيح بالشهرة حيث أمر بالأخذ بالرواية المشهورة بتعليل أن المجمع عليه لا ريب فيه، و طرح الشاذ، و بعدها قال: إنّما الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فمتبع، (أو فيتبع)، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يرد

حكمه إلى الله تعالى، ثم استشهد بالحديث النبوي فقال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم).

فالرواية بدأت بتقديم المشهور على غير المشهور، وعلل الإمام ذلك، بأن المجمع عليه لا ريب فيه. وقد ذكرنا في بحث تعارض الأدلة، أن الخبر الآخر الشاذ لا يدخل بمجرد كون المجمع عليه لا ريب فيه فيما يكون مقطوع البطلان، بل يدخل فيما فيه الريب، إذ لعل الخلل فيها من غير جهة السند، بل لأجل دلالتها، و يدلنا على ذلك، أنها لو كانت مما يقطع ببطلانه لما كان هناك حاجة للاستشهاد بحديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ لا يحتمل عاقل جواز العمل به بعد القطع ببطلانه، فالاستشهاد بقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قرينة على ما ذكرنا، وعلى أن الرواية الثانية فيها شبهة، والتثليل أريد به تطبيق هذا القانون على محل الكلام، بأن يقال: إن المجمع عليه داخل في البين الرشد، والشاذ داخل في الشبهات،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٢

فلاستدلال بالمقبولة موقوف على أن يحمل التثليل على التصور الذي يقول به القائلون: بوجوب الاحتياط، أي إن الشبهة معناها: الشك، أي ما يشك في حليته و حرمة، وهذا قد أمر برده إلى الله تعالى، وهذا معناه: التوقف والاجتناب. إلا أن هذا المدعى لإنكار انطباقه على ظهور الرواية له مجال واسع، وذلك لأن ظاهر الرواية بعد أن طرحت العناوين الثلاثة، - (بين رشده، وبين غييه، وشبهات بين ذلك)، وأن لكل عنوان حكمه يكون بينها تقابل، وحينئذ لا يمكن أن يفسر العنوان الثالث بمعنى يرجع إلى الثاني، لأن هذا خلف التقابل.

و أيضاً، فإن الظاهر من رواية التثليل أنها بلحاظ الأدلة والمستندات والدلالات، يعنى: الأمر التي يريد أن يستند إليها الإنسان في مقام إثبات الحكم الشرعي، وذلك لأن مورد الكلام هو الخبران المتعارضان، وأحدهما مشهور، والآخذ شاذ، ولا بد أن يفرض انطباق العناوين على ما هو مصب الحديث، وما هو مصبه في المقبولة إنما هو الخبران، ولسان الحكم أيضاً يناسب ذلك، فاتباع الأمر (البين رشده) هو شأن الدليل لا شأن الانحلال، ولا معنى لأن نفس الشبهة بالشك، وأن يكون المقصود منها الأخذ، إذ لا معنى لأن يقال: أخذ بالشك، بل ولا أحد يأخذ بذلك، بل يقال: استند إلى الشك، وبناء على هذا، يكون تثليل العناوين واضحاً، وحينئذ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

والحاصل: هو أنه لا ينبغي الشك في أن التثليل المذكور أولاً في كلام الإمام لا يمكن الاستدلال به على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية، لأن هذا التثليل وارد في الخبرين اللذين أحدهما

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٣

مجمع عليه، من حيث الرواية دون الآخر، فيكون الآخر هو الشاذ النادر، ويكون المراد من الرد إلى الله حينئذ عدم الاعتماد عليه، من حيث الدلالة والمستند في مقام أخذ الحكم الشرعي، وهذا أمر صحيح عند كل الفرقاء، ومما يشهد على هذا المعنى في التثليل الأول في المقبولة هو التعبير بالاتباع، فإنه يناسب باب الروايات والدلالات، ولا يناسب إضافته إلى الحرمة والحلية كحكيمين، بل لا معنى لإسناده إلى المشكل، لأن الوارد فيها، (و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله)، إذ لو كان المقصود به الاحتياط لدخل ذلك فيما يجنب، ولم يكن الرد قسماً ثالثاً، إذ، لا بد أن يراد بالرد عدم الحجية، بينما الذيل الذي استشهد به الإمام (عليه السلام)، والظاهر أنه بلحاظ الأمر المشكل، وتطبيق ترك الشبهات في كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عليه، فإنه أيضاً لا يدل على مدعى من يقول: بوجوب الاحتياط، لأن المراد من ترك الشبهات في كلامه (صلى الله عليه وآله وسلم) هو عدم الاعتماد عليها لا الاجتناب عنها، لكي يكون مناسباً مع الحكم المعلل في كلام الإمام (عليه السلام)، وهو رد المشكل إلى الله تعالى، ويؤيد ذلك تعبيره بالأخذ بالشبهة الذي يناسب باب الاعتماد والاستناد لا مجرد العمل.



وقد تقدّم منّا في رد الاستدلال بالطائفة الأولى، أنّ الشبهة يراد بها ما يلتبس فيه الحق مع الباطل، وهذا يناسب مع مثل الحديث و المستند الذي يعتمد عليه صاحب البدع في مقام التضييل، وليس النظر إلى مسألة الشك في الحكم الشرعي.

الطائفة الثالثة: هي الطائفة الآمرة بالاحتياط في موارد و مواقع معينة، نذكر منها روايتين:

الرواية الأولى: هي ما رواه عبد الله بن وضاح، قال كتبت إلى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٤

العبد الصالح (عليه السلام): يتوارى عنّا القرص، و تستر عنّا الشمس، و يرتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذنون أفصلي حينئذٍ و أفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب (عليه السلام):

(أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، و تأخذ بالحائط لدينك) [١٠٣]

. نقول: إنّ فقه هذه الرواية لا يخلو من غموض، من حيث غموض الشبهة، و لذا يحتمل بدويّاً ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أن تكون هذه الشبهة عبارة عن الشك في سقوط قرص الشمس و عدمه، و ذلك باعتبار أنّه يحتمل أنّه كان يوجد في جهة مغرب الشمس جبل، و هذا الاحتمال ينطبق على كلام الراوي في جلّ كلماته، كما في قوله، (يتوارى القرص)، (و تستر الشمس)، لكن هناك بعض المبعّدات، كما في قوله:

(يزيد الليل ارتفاعاً)،

أو

(ترتفع الحمرة إلى فوق الجبل)،

فإنّ هذا عادة لا يساوق مع الشك في سقوط القرص.

و على كل حال، إذا كان مقصود السائل ذلك، فإنّه حينئذٍ يرجع إلى الشك في أنّ الشمس غربي أو لا؟ و مثل هذا الشك منجز، يجب فيه الاحتياط، لأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

هذا مضافاً إلى استصحاب عدم دخول الغروب، و هذا لا ربط له بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية.

و الحاصل: هو أنّه يراد في هذا الاحتمال اشتراط ذهاب الحمرة المغربية، و معه تكون الرواية من جملة أدلّة اشتراط ذهابها في صلاة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٥

المغرب، و لكن لأنّه ثبت في الفقه خلاف ذلك، فلا بدّ من ردّ الرواية، و معه لا تصلح الرواية دليلاً على وجوب الاحتياط.

الاحتمال الثاني: هو أن يفرض أنّ هذه الحمرة كانت حمرة مغربية، و لكن شك الراوي لم يكن بلحاظ أنّ القرص غاب أو لم يغب، و لكن يحتمل أن ذهاب الحمرة المغربية شرط في الغروب، فهذا الاحتمال لا يرد عليه تلك المبعّدات، و لكن حينئذٍ تكون الرواية معلومة البطالين، سواء كان حكم الإمام واقعياً أو ظاهرياً، لأنّ الحكم بأنّ الغروب يكون بعد ذهاب الحمرة المغربية، هو من أحكام الخطابية الذين لعنهم الإمام الصادق (عليه السلام) و تبرأ منهم.

الاحتمال الثالث: هو أن نحول هذه الحمرة من جهة الغرب إلى جهة المشرق، و حينئذٍ تكون الشبهة حكمية لا موضوعية، يعني لا يدري بأنّه، هل إنّ الحمرة المشرقية ذهابها شرط في صحة صلاة المغرب، أو لا؟ فحينئذٍ أمره بالاحتياط في مقام الجواب.

و بناء على هذا الاحتمال: لا بدّ أن يحمل كلام الإمام (عليه السلام) على غير محمل الجدل، و ذلك لأنّ السائل سأل عن شبهة حكمية معينة، و لا معنى للإفتاء في مثلها بالاحتياط، لأنّ الذهاب إن كان شرطاً، فلا بدّ أن يقال له: لا بدّ لك من التأخّر، و إلّا، يقال له: يجوز التأخّر، و إنّما الفتوى بالاحتياط تكون وجيهة فيما إذا سئل عن طبعي الشبهة لا عن شبهة معينة، و حينئذٍ، إمّا أن يحمل كلام الإمام (عليه السلام) على أنّه تخفيف للفتوى في مقام التعبير بالإفتاء، باشتراط ذهاب الحمرة المشرقية لما كان على خلاف جمهور السنّة، و

لهذا أريد أن يقال لهذا الشخص:

(خذ الحائطة لدينك)،

يعنى: على الأقل هناك نظريتان، و إنما بأن تفسر الحائطة بمعنى: الاهتمام والعناية، لا بمعنى الشك.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٦

و على أى حال، لا ربط لذلك بمحل الكلام، لأن جواب الإمام (عليه السلام) فتوى بالحكم الواقعي لا الظاهري.

و الحاصل: هو أن يكون المراد بالحمرة، الحمرة المشرقية، و أن السائل كان يحتمل اشتراط ذهاب الحمرة في تحقيق المغرب.

و بناء على هذا الاحتمال؛ كالاتمالي الأول تكون الشبهة لدى السائل، شبهة حكمية، فكان على الإمام حينئذ أن يجيب على السؤال

ببيان الحكم الواقعي، و هو كون ذهاب الحمرة المشرقية شرطاً في تحقق المغرب، أو أنها ليست بشرط، لا بالأمر بالاحتياط، و حينئذ

قد تحمل الرواية على التقيية في خصوص هذه المسألة، حيث إنها كانت على خلاف رأى جمهور السنة، و حينئذ يكون هذا البيان بهذا

اللسان، من أجل التقيية، كناية عن الفتوى باشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق الغروب، لا وجوب الاحتياط في الشبهة واقعاً، و

معه يسقط الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط، لأن جواب الإمام (عليه السلام) فتوى بالحكم الواقعي لا الظاهري.

الرواية الثانية من الطائفة الثالثة: هي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت الإمام أبا الحسن (عليه السلام) عن شخصين محرمين

أصابا صيداً، فهل كفارة الصيد عليهما بالاشترائك، أو أن كلا منهما عليه كفارة مستقلة؟ فأجاب الإمام (عليه السلام):

(على كل منهما كفارة مستقلة)،

قال السائل للإمام (عليه السلام): إني سئلت عن هذا و لم أدر ما ذا أجيب، قال الإمام (عليه السلام):

(إذا أصبتم بمثل هذا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا و تعلموا) [١٠٤]

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٧

و من الواضح أن ظاهر قوله (عليه السلام): (فعليكم بالاحتياط) الإلزام بالاحتياط، و عدم الترخيص بالإقدام حتى يسأل و يعلم.

و توضيح الحال في هذه الرواية، هو أن قوله:

(إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط)،

فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: هو أن يكون المشار إليه بهذا المعنى بواقعه شبهة حكمية، من قبيل: ما لو اصطدت و أنت محرم، و قد اشتركت مع

غيرك في هذا الصيد، و من ثم شككت في أنه: هل يجب عليك كفارة مستقلة أو مشتركة مع غيرك؟ فيكون هذا إشارة إلى الواقعة

الأولية.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد، الإشارة إلى الواقعة الثانوية، و هي واقعة أنه: سئل عن هذه المسألة فلم يعلم بما ذا يجيب، لأن

السائل في سؤاله الثاني ذكر أنه قد سئل عن هذه المسألة، فلم يدر بما ذا يجيب، يحتمل أن يكون إشارة إلى الواقعة الثانية.

و حينئذ: فإن كانت الرواية ناظرة إلى الاحتمال الثاني، تكون أجيبية عن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، لأن مرجعها حينئذ إلى

أنه: إذا ابتليت بسؤال و أنت لا تعرف جوابه، فيجب عليك التوقف حتى تسأل و تعلم، لأن القول: بغير علم حرام، و هذا واضح يسلم

به القائلون بالبراءة كما يسلم به القائلون: بوجوب الاحتياط.

و إن كانت الرواية ناظرة إلى الاحتمال الأول، فحينئذ للاستدلال بالرواية مجال على وجوب الاحتياط، و لكن مع هذا، فإن الاستدلال

بها على المطلوب غير معقول، و ذلك لأن ظاهر الرواية: (فعليكم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٨

بالاحتياط حتى تسألوا) أنها ناظرة إلى زمان ما قبل الفحص، لأنه يفرض غاية لهذا الاحتياط ، (حتى تسألوا و تعلموا).

و من الواضح أن كل من كان قادراً على السؤال و على التعلم بالسؤال لا يجوز له إجراء البراءة في الشبهة الحكمية، بل يجب عليه الاحتياط، و هذا مما يقول به القائلون: بالبراءة.

إذاً، فالرواية على كلا- التقديرين لا- دلالة فيها على وجوب الاحتياط، و إن كان الاحتمال الثاني لعله أقرب إلى سياقها من الاحتمال الأول.

و الخلاصة: هي أن تقريب الاستدلال بهذه الرواية مبنى على أن قوله (عليه السلام): (إذا أصبتم بمثل هذا ... إلخ)،

راجع إلى مسألة الصيد و يكون المراد منه الإصابة بالشبهة الحكمية، لأن الشك في مسألة الصيد هذه كان في الحكم الدائر بين الأقل و الأ-كثر، و ليس لمسألة الصيد خصوصية عرفية ليقصر عليها، بل التعبير بمثل قوله (عليه السلام): (إذا أصبتم بمثل هذا) يلغى خصوصية صيد المحرم، مما يجعل الرواية عامة تشمل كل شبهة حكمية.

و لكن يرد عليه أولاً: أن قوة احتمال رجوع الإشارة في قوله (عليه السلام): (إذا أصبتم بمثل هذا)، إلى السؤال الأخير للسائل أي إنه حين يصادف سؤالاً لا- يعرف جوابه، فعليه بالاحتياط و عدم الجواب بغير علم حتى يسأل و يتعلم فيجيب رجوع الإشارة هذه، يعطل الاستدلال بالرواية على المطلوب، و حينئذ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، نعم، تكون هذه الرواية من أدلة الحث على السؤال، و تعلم الأحكام الشرعية من الأئمة (عليهم السلام).

و يرد عليه ثانياً فيقال: إنه لو فرض رجوع الإشارة في قول

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٠٩

الإمام (عليه السلام) إلى أصل المسألة و الشبهة الحكمية، من حيث العمل، فغاية ما تدل عليه هذه الرواية هو وجوب الاحتياط قبل الفحص و الوصول إلى الحكم الشرعي، إذ إن الغاية في قوله:

(حتى تسألوا و تعلموا)،

تدل على أخذ إمكان ذلك في مورد السؤال، و وجوب الاحتياط في مثله مما لا- يختلف فيه القائلون: بالبراءة مع القائلين: بوجوب الاحتياط.

و بهذا يتضح عدم تمامية الروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط، و قد تبين أن تمام هذه الروايات ضعيفة السند، و لم يتم منها إلما روايتان، و قد عرفت خروجهما عن محل الكلام، وعليه: يبقى دليل البراءة الذي تقدمت استفادته من الآيات الكريمة، و من الروايات التي أشرنا إليها سابقاً في استدراك الروايات المذكورة في كلماتهم.

و لكن نفترض من باب التنزل، أن أخبار الاحتياط تمت دلالتها لكي نرى النسبة بينها و بين أدلة البراءة، و ما هو العلاج فيما لو فرض دلالة ما ذكرناه من أخبار الاحتياط؟ و هذا البحث يلحظ فيه جانب الفن، أي جانب تطبيق القواعد، و إلّا فواقع المطلب، أن هذه الروايات لم يتم شيء منها.

و حينئذ: تارة نتكلم عن النسب بين أخبار الاحتياط و البراءة، و أخرى بين أخبار الاحتياط و بين آيات البراءة، و ثالثاً عن النسبة بين أخبار الاحتياط و بين استصحاب البراءة، إذاً، فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في النسبة بين أخبار الاحتياط، و بين أخبار البراءة الشرعية.

و من الواضح، أنه على مسلكنا لم يتم عندنا شيء من أخبار

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٠

البراءة، فإنّ جل أخبارها بين ما هو ضعيف سنداً، من قبيل: (حديث الرفع)، وإن كان تاماً دلالةً، و بين ما هو ضعيف دلالةً من قبيل: جل الروايات الأخرى. نعم، حصلنا على روايتين قد ذكرناهما في استدراكنا على أخبار البراءة، وقد ذكرنا في محلّه أنّ دلالتهما تامّة، و تدلان على البراءة على مستوى قبح العقاب بلا بيان، فإنّ دلالتهما مشروطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط، إذ لو قام دليل على وجوب الاحتياط يكون حاكماً على كلتا الروايتين.

لكن إذا بنينا على أنّ بعض روايات البراءة المتعارفة، على الأقل (حديث الرفع) المشهور العمل به، فإذا تمّ سنداً فسوف يكون مفاده نفى وجوب الاحتياط، و لا- يكون محكوماً له، إذ يحصل التعارض بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءة، و هنا ادعى أنّ أخبار البراءة تقدّم على أخبار الاحتياط بالأخصية ([١٠٥])، و قد بينت هذه الأخصية بثلاث نكات.

النكتة الأولى: هي أنّ دليل البراءة لا يشمل موارد العلم الإجمالي، بينما أخبار الاحتياط شاملة لذلك، كما أنّها تشمل الشبهات البدوية أيضاً.

النكتة الثانية: هي أنّ أخبار البراءة لا تشمل الشك قبل الفحص، بينما أخبار الاحتياط تشمل.

النكتة الثالثة: هي أنّ بعض أخبار البراءة واردة في الشبهة التحريمية بالخصوص، من قبيل:

(كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى)

، فإنّ هذا وارد في الشبهة التحريمية بالخصوص بقريته: (حتّى يرد فيه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١١

نهى)، مع أنّ قوله (عليه السلام): (أخوك دينك فاحتط لدينك)، مطلق يشمل التحريمية و غيرها.

و النكات الثلاث كلّها قابلة للمناقشة:

أمّا النكتة الثالثة، فإنّه يرد عليها مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً، من أنّه لا دلالة فيها على البراءة، أنّه يوجد في أخبار الاحتياط ما يكون نصّاً في الشبهة التحريمية، من قبيل:

(حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات)

، فهذه الرواية بقريته التقابل بين الحلال البين و الحرام البين تكون نصّاً في الشبهات التحريمية، سواء قيل: بأنّها خاصة بها أو شاملة لغيرها، و حينئذٍ تكون هذه الرواية مع رواية

: (كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى)

متساويتين، لأنهما معاً صريحتان في الشبهة التحريمية.

أمّا النكتة الثانية: فإنّه يرد عليها، أنّ دليل البراءة لا يشمل موارد الشك قبل الفحص على المشهور مبنياً على وجود مخصص، و هو عدم جواز إجراء الأصول قبل الفحص، فإن فرض أنّ المخصص كان هو العلم الإجمالي، إذًا، رجعت النكتة الثانية إلى الأولى، و إن فرض أنّ المخصص كان أخبار وجوب التعلّم، فيكون حينئذٍ المخصص منفصلاً، و المخصص المنفصل لا يوجب انقلاب النسبة إلّا على مبنى انقلاب النسبة الذي لا نقول به، و ذلك لأنّ دليل البراءة في نفسه ليس مقيداً بالفحص، فإنّ قوله (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون) مطلق، سواء كان قبل الفحص أو بعده، و دليل: (أخوك دينك فاحتط لدينك)، أيضاً مطلق، فهذا مطلقان متباينان، يعنى: ليس أحدهما أخص من الآخر، ثمّ يأتي مخصص على دليل البراءة، فيخرج الشك قبل الفحص، و هذا مخصص منفصل، لأننا قد فرضناه أخبار وجوب التعلّم، و هي منفصلة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٢

حينئذٍ إن بنينا على أنّ العامين المتباينين و المتساويين إذا ورد مخصص منفصل على أحدهما، و أخرج منه بعض الموارد، حينئذٍ تلحظ

النسبة بين ذاك العام، و بين المتبقى من هذا العام المخصّص، الذي هو معنى انقلاب النسبة على ما يقول به الميرزا (قده)، فيقال حينئذٍ: إنّ دليل البراءة أصبح بعد التخصيص أخص مطلقاً.

و أما إذا قلنا: بمقالة صاحب الكفاية (قده)، من عدم قبول انقلاب النسبة فلا أخصية، بل يكونان متعارضين بنحو التباين و التساوي. هذا كله مضافاً إلى أن المسألة لا- تتم حتّى بناء على انقلاب النسبة، لأنّه كما يوجد مخصص منفصل يخرج من أخبار البراءة مورد الشك قبل الفحص، فإنّه يوجد مخصص منفصل يخرج من أخبار الاحتياط الشبهه الموضوعية، لأنّها بإجماع المسلمين لا يجب فيها الاحتياط من قبيل: (كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه)، فهذه الرواية مخصوصه بالشبهه الموضوعية.

إذاً، فالشبهه الموضوعية خارجة بالمخصص المنفصل من دليل الاحتياط، و لم تخرج من دليل البراءة. و بناء عليه: فإن لاحظنا أخبار البراءة من أخبار الاحتياط قبل التخصيص، فهما متباينان، و كذلك فيما لو لاحظناهما بعد التخصيص، لأنّه قد ورد مخصص منفصل على كل من أخبار البراءة و أخبار الاحتياط. و أما النكتة الأولى: فلا بدّ و أن نعرف أن خروج الشبهه بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٣

المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي عن دليل البراءة، هل هو بمخصص متصل أو منفصل؟ ذهب بعض علمائنا إلى القول: بأنّ العقل يحكم بعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، و هذا المخصص، هل هو متصل، بحيث يكون قرينه ارتكازية متصله، أو عقل نظري منفصل؟ فإن كان منفصلاً لياً، فيحتاج إلى إعمال نظر في مقام التوصل إليه، و بناء على هذا، فالكلام فيه هو نفس الكلام في الشك قبل الفحص، إذاً، فتمام ما ذكرناه في النكتة الثانية يجرى هنا، و إن فرضنا أنّ المخصص كان متصلًا كما اخترناه، كان الارتكاز العقلائي هو القاضى بعدم جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، حينئذٍ، هذه الأخصية مشروعه، لأنّها ليست مبنية على انقلاب النسبة، بل المخصص المتصل يحدّد العام من أول الأمر، لكن مع هذا، فإنّه هذه الأخصية لا توجب الأخصية المطلقة، و إنّما توجب الأخصية من وجه بناء على ما أشرنا إليه، من أنّ دليل الاحتياط أخص أيضاً من وجه من دليل البراءة، كما أنّ دليل البراءة أخص من دليل الاحتياط من وجه، لأنّه لا يشمل الشبهات الموضوعية، إمّا بدعوى وجود مخصص متصل، لأنّ إجماع المسلمين و ارتكازهم يشكل قرينه متصله كاتصالية ذاك الارتكاز، فيوجب عدم جواز إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، أو نقول: بأنّه كلاهما مخصص بمنفصل، و بنى على انقلاب النسبة، و حينئذٍ تكون النسبة بينهما العموم من وجه، فعلى كل حال، لم تنته إلى نتيجة تعيّن الرجوع إلى أخبار البراءة بملاك الأخصية.

نعم، في روايات البراءة، رواية الحجب تامه الدلالة، و صحيحة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٤

السند، و هي على مستوى أخبار الاحتياط، و ليست في طول و صول دليل الاحتياط، فحالتها حال حديث الرفع، من حيث إنّها أخص من أخبار الاحتياط، فتقدم بتلك الأخصية، إلّا أنّنا ناقشنا تلك الأخصية فيما سبق.

و يمكننا أن نعكس المطلب، و نأتى ببيان يكون في صالح أخبار الاحتياط بحسب النتيجة، و ذلك بأن يقال: إنّ أخبار الاحتياط يمكن تصنيفها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: هي ما كان مفاده وجوب الاحتياط على وجه كلّى من قبيل: (أخوك دينك فاحتط لدينك).

الطائفة الثانية: هي ما دل على وجوب الاحتياط في شبهات معينة، من قبيل: الشبهات الحكمية التحريمية كما في أخبار التثليث، فإنّ موردها هو الشبهه الحكمية التحريمية.

و هذه الطائفة الثانية أخص من الأولى، و حينئذٍ، فإذا لاحظنا دليل البراءة، و نفترضه حديث الرفع مثلاً، فتارة نلتزم بأنّ حديث الرفع

مخصص بمخصص متصل، بنحو: لا إطلاق فيه لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مثلاً، أو لموارد الشك قبل الفحص مثلاً. إذاً، فتارة ندعى أن إطلاق حديث الرفع في نفسه غير ثابت لقرائن لبيّة ارتكازية كالمتمصلة، و أخرى: ندعى أن حديث الرفع مطلق في نفسه، و لو لا المخصصات المنفصلة لتمسكنا به حتى في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، أو في موارد الشك قبل الفحص. فإن بنينا على الأول، أى على أن حديث الرفع في نفسه مخصص ببعض الشبهات، إذاً، فيكون حديث الرفع نسبتته إلى الطائفة الثانية من أخبار الاحتياط نسبة العموم من وجه، لأنّ حديث الرفع لا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٥

يشمل موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بينما أخبار التثليث تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، و أخبار التثليث لا تشمل غير الشبهات الحكيمية التحريمية، و حديث الرفع يشمل غير الشبهات الحكيمية التحريمية. إذاً، فالنسبة بينهما عموم من وجه، و مقتضى الصناعة حينئذٍ أن يتعارض و يتساقط في مادة الاجتماع، و نرجع في مادة الاجتماع إلى العام الفوقاني، يعنى: إلى الطائفة الأولى من أخبار الاحتياط، لأنّ حديث الرفع نسبتته إلى الطائفة الأولى نسبة الأخص مطلقاً بناء على هذا التقدير، و نسبتته إلى الثانية نسبة العام من وجه، فإذا تعارض بالعموم من وجه مع قبيله، رجعنا إلى العام الفوقاني المتمثل في الطائفة الأولى، و هذا ينتج وجوب الاحتياط في مادة الاجتماع، و هذا في صالح أخبار الاحتياط، هذا إذا بنينا على أن حديث الرفع، بحسب مدلوله، خاص لا يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

و أما إذا قلنا: بأنه مطلق بحسب مدلوله يشمل كل الشبهات و إنّما نلتزم بالمخصصات له، و حينئذٍ يصير حديث الرفع في عرض و في مستوى الطائفة الأولى لأخبار الاحتياط، و طرؤ المخصصات عليه لا يوجب تغيير النسبة، لأننا لا نقول: بانقلاب النسبة، لأنّ كلّاً منها يشمل تمام الشبهات، و يكونان متعارضين بنحو التباين، إذاً، يتساقطان، و يرجع إلى الطائفة الثانية، و لا تكون ساقطة بالمعارضه، لأنها أخص من حديث الرفع، و على هذا التقدير أيضاً صارت النتيجة مع صالح أخبار الاحتياط.

لكن على أى حال، هذا مجرد فرض، لأنّ الأصول الموضوعية لهذا الفرض لم تتم، هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أن هذا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٦

الأخص الذى هو وارد في الشبهات الحكيمية التحريمية يوجد ما يساويه في دليل البراءة، من قبيل: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)،

لو سلّمنا دلالة يكون مساوياً معه، فيسقط كل مساوٍ مع مساويه، و إنّما نتيجة هذا الكلام الذى ذكرناه، تظهر فيما إذا انحصر دليل البراءة من الأخبار بخصوص حديث الرفع، فإنّه حينئذٍ يكون بياناً متجهاً من الناحية الفنية.

تنبيه: لو فرض أنه لم يتم عندنا مرجح، و تساقطت أخبار البراءة مع أخبار الاحتياط، و فرضنا التساقط، حينئذٍ، سوف يكون المرجع بالنسبة إلينا هو الروايات التى استدر كناها، على القوّة التى استفدنا منها البراءة فى طول عدم وصول الاحتياط، فتكون هى المرجع، لأنّها محكومة لأخبار الاحتياط، فإذا تعارض الحاكم مع معارضه، رجعنا إلى دليل المحكوم.

و حاصل هذه الجهة الأولى فى النسبة بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءة الشرعية: هى أنّ جملة من المحققين ذهبوا إلى إثبات أخصية أخبار البراءة الشرعية بالنسبة لأخبار الاحتياط، و قد بينت هذه الأخصية بثلاث نكات:

الأولى: هى أنّ أخبار البراءة لا تشمل موارد العلم الإجمالي بخلاف أخبار الاحتياط.

الثانية: هى أنّ أخبار البراءة لا تشمل الشبهات قبل الفحص، بخلاف أخبار الاحتياط.

الثالثة: هى أنّ أخبار الاحتياط واردة فى مطلق الشبهات، بينما أخبار البراءة فيها ما ورد فى خصوص الشبهة التحريمية، من قبيل: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى).

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٧

و هذه النكات الثلاث كلها لا يمكن المساعدة عليها.

أما الأخيرة منها، فقد عرفت سابقاً عدم تمامية رواية:-

(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)

على البراءة الشرعية، و لو فرض تماميتها، فإنّ في أخبار الاحتياط ما هو وارد في الشبهة التحريمية أيضاً كالنبي المشهور:

(حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك)

، فإنّ هذا لا يمكن تخصيصه بالشبهة الوجوبية.

و أمّا النكتتان الأخريان، فكأنّهما مبتنيتان على دعوى: عدم شمول أخبار البراءة لموارد العلم الإجمالي، و شبهات قبل الفحص، إمّا

للانصراف، أو للقرينة اللبئية العقلية أو العقلانية، و هي كالمتمصلة، فتكون في نفسها أخص من أخبار الاحتياط، و إمّا للقول: بكبرى

انقلاب النسبة، كما يرى الميرزا (قده)، فبعد تخصيص أخبار البراءة بالشبهات البدوية تصبح أخص من أخبار الاحتياط، فتخصص بها.

إلّا أنّ هذا الكلام فيهما غير تام، حتى لو قلنا: بكبرى انقلاب النسبة التي لا نقول: بها، أو قلنا: بأنّ المخصص اللبئي كالمتمصل، و ذلك

لأنّ أخبار الاحتياط أيضاً هي أخص من أخبار البراءة من ناحية عدم شمولها للشبهة الموضوعية الخارجة عنها، إمّا تخصيصاً أو

تخصصاً، كما في مثل مقبولة عمرو بن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين، و هو مخصوص بالشبهة الحكمية، بل يمكن تقريب

الجمع بين أخبار البراءة و الاحتياط بنحو يكون لصالح القول: بالاحتياط.

و حاصله: هو أنّ أخبار الاحتياط على نحوين: نحو عام يدلّ على الاحتياط في مطلق الشبهة، من قبيل:

(أخوك دينك فاحتط

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٨

لدينك)،

و نحو آخر يختص بخصوص الشبهة الحكمية، من قبيل: (مقبولة ابن حنظلة).

و أمّا أخبار البراءة، فأوجهها في مقام الاستدلال عليها، حديث الرفع، و رغم هذا، تكون أخبار الاحتياط أخص من وجه منه، لأنّه إمّا

أن نفرض اختصاص حديث الرفع بالشبهة البدوية، بعد الفحص بمخصص متصل أو كالمتمصل، و إمّا أن يفترض عمومه لجل

الشبهات، غاية الأمر أنّه خرج مورد العلم الإجمالي، و الشبهة قبل الفحص بمخصص منفصل، و حينئذٍ، فعلى الأول، يكون حديث

الرفع معارضاً مع القسم الثاني من أخبار الاحتياط بالعموم من وجه، و بعد التساقت يرجع في الشبهة الحكمية بعد الفحص إلى العموم

الفوقاني، و هو القسم الأول من أخبار الاحتياط، و على الثاني، يكون حديث الرفع معارضاً مع القسم الأول من أخبار الاحتياط، و بعد

التساقت يرجع إلى القسم الثاني لكونه أخص منه، و معه، يكون بمثابة المرجع بعد تساقط المتعارضين.

هذا بناء على القول: بإنكار كبرى انقلاب النسبة، و أمّا بناء على القول: بها، فالمسألة تكون أوضح، إذ يكون القسم الثاني من أخبار

الاحتياط أخص مطلقاً من حديث الرفع حينئذٍ، فيخصصه بالشبهة الموضوعية، و حينئذٍ يكون كسائر أدلّة عدم وجوب الاحتياط في

الشبهة الموضوعية، فتخصص القسم الأول من أخبار الاحتياط بعد انقلاب النسبة.

و كذلك أخبار الاحتياط، فإنّها بعد تخصيصها بإخراج الشبهة الموضوعية منها، تكون أخص من وجه من حديث الرفع الذي خرج

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣١٩

منه الشبهة قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الإجمالي، فيتعارضان بعد الانقلاب أيضاً.

و مما ينبغي أن يعرف، أنّه لا يصح ملاحظة حديث الرفع أولاً مع المخصص المنفصل الذي يخرج عنه موارد العلم الإجمالي و الشبهة

قبل الفحص، ثم ملاحظته مع القسم الثاني من أخبار الاحتياط، لتكون النسبة العموم من وجه، فإنّ كلّاً من ذلك المخصص و أخبار

الاحتياط من القسم الثاني في عرض واحد يخصصان حديث الرفع، إن كان أحدهما أخص من الآخر كما عرفت في محله.

و نفس النكتة ثابتة أيضاً بناء على الأول، أي القول: باختصاص حديث الرفع في نفسه بالشبهة البدوية بعد الفحص، فإنه بناء على انقلاب النسبة، لا يمكن أن يتوهم وقوع التعارض بين حديث الرفع و القسم الأول من أخبار الاحتياط بالعموم من وجه، بعد تخصيصه بغير الشبهة الموضوعية، فيصير حاله حال القسم الثاني منها، لأن كلاً من أدلة تخصيص الشبهة الموضوعية، و حديث الرفع مخصص في عرض واحد للقسم الأول من أخبار الاحتياط، و إن كان أحدهما أخص من الآخر، إذًا، فلا يصح إعمال أحدهما قبل الآخر في مقام ملاحظة النسبة، كما هو واضح.

هذا كله مع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض، و إلا فمعها لا بد من ترجيح روايات البراءة، و ذلك لكونها موافقة مع الكتاب الكريم المقدم على الترجيح بمخالفة العامة، كما عرفت في محله.

نعم، إنما يجدي هذا بناء على القول: باختصاص أخبار البراءة بالشبهة البدوية بعد الفحص بمخصص كالمتصل، و إلا فحتي على بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٠

تقدير ترجيحها على القسم الأول من أخبار الاحتياط، فإنها تخصص بالقسم الثاني منها، و معه تختص بالشبهة الموضوعية. المقام الثاني: هو في علاج نسبة التعارض بين أخبار الاحتياط، و بين آيات البراءة التي من جملتها، قوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)، فإن النسبة بينها و بين أخبار الاحتياط العموم من وجه، و ذلك أما أعمية أخبار الاحتياط، فلأنها تشمل موارد الشك قبل الفحص، بينما براءة هذه الآية لا تشمل موارد الشك قبل الفحص، لما ذكرنا عند الحديث عنها، لأن قوله تعالى: (إلا ما آتاها)، يصدق بجعل الإتيان بياناً في معرض الوصول، فإن إتيان كل شيء بحسب ما يناسبه، و الإتيان به من الشارع للمكلف بحسب ما يناسبه يكون بجعل الإتيان بياناً في معرض الوصول، و أعمية الآية هنا واضحة، باعتبار أنها غير واردة في خصوص باب الأحكام، فهي قاعدة قرآنية كلية تنطبق على التكليف تارة، و على المال أخرى، و على العمل ثالثاً، و كلما تعارض خبر الواحد بنحو العموم من وجه مع إطلاق القرآن الكريم، يسقط خبر الواحد عن الحجية، و أخذ بإطلاق القرآن الكريم، لكونه دليلاً قطعياً، و الدليل الظني يسقط عن الحجية عند المعارضة بمقدارها مع الدليل القطعي السند.

و من جملة آيات التعارض مع أخبار الاحتياط، قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ). و هذه الآية الكريمة مخصوصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص، أما كونها مخصوصة بالشبهة الحكمية فبقريته قوله تعالى: (حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ بعد الفحص، لأننا قلنا: إن البيان لهم لا يحتاج أن نوصله إلى جميعهم، و إنما يكفي جعله في معرض الوصول إليهم،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢١

إذًا، فهذه الآية الكريمة مخصوصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص، و لسانها يأبى عن التخصيص بشبهة دون شبهة، لأن لسانها يعني: أن هذا على خلاف سجية الله تعالى، و لا يتناسب مع شأنه، و معه: فلا معنى لأن يقال: يتناسب أحياناً، و لا يتناسب أحياناً، لأن هذا اللسان يأبى عن التخصيص، إذًا، تكون الآية بحكم الأخص مطلقاً من أخبار الاحتياط، فتقدم بالتخصيص، و يبقى تحت أخبار الاحتياط موارد الشك قبل الفحص، و موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، إذًا، تقدم الآية على أخبار الاحتياط.

و الحاصل: هو أن النسبة بين أخبار الاحتياط و الآيات التي استدلت بها على البراءة، العموم من وجه، حيث استدلت بقوله تعالى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) ([١٠٦]).

و قد عرفت أن نسبتها مع أخبار الاحتياط العموم من وجه، لعدم شمولها للشبهة قبل الفحص، و لعلك سوف تعرف في بحوث التعارض أن خبر الواحد إذا تعارض مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجه، يسقط الخبر عن الحجية في مور التعارض في نفسه، و معه يتضح أن أخبار الاحتياط لو تم شيء منها، فإما أن يخصص بالقرآن، أو يسقط عن الحجية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٢



المقام الثالث: في النسبة بين أخبار الاحتياط و بين ما استدل به من استصحاب البراءة.

والصحيح في المقام، هو أنّ أخبار الاحتياط أخص من استصحاب البراءة أو بحكم الأخص، بناء على أنّ عدم شمول دليل الاستصحاب البراءة أو بحكم الأخص، بناء على أنّ عدم شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك قبل الفحص، و لموارد الشبهة بالعلم الإجمالي لمخصص منفصل لا متصل.

إذاً، دليل الاستصحاب ورد عليه عدة مخصصات؛ منها: مخصص أخرج موارد الشك قبل الفحص، و منها: مخصص أخرج مورد الشك المقرون بالعلم الإجمالي، و منها: مخصص أوسع منهما أخرج مطلق الشبهة الحكمية. و هذه المخصصات و إن كان بعضها أوسع من بعض، لكن لا بدّ من إعمال جميعها، لأنّ كل واحد من هذه المخصصات هو أخص مطلقاً من دليل الاستصحاب، إذاً، فهو لا محالة يتقدم بالأخصية على دليل الاستصحاب، إذاً، لو بقينا مع أخبار الاستصحاب و أخبار الاحتياط، لقلنا: بتقديم الاحتياط.

نعم، لو فرضنا أنّ دليل الاستصحاب في نفسه ابتلى بمخصص متصل، لم يكن شاملاً لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، أو لموارد الشك قبل الفحص، حينئذٍ تكون النسبة بينهما العموم من وجه، لأنّ دليل الاستصحاب يفترق عن أخبار الاحتياط بالاستصحاب في غير موارد الشبهات الحكمية، و أخبار الاحتياط تفترق في موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي، و موارد الشك قبل الفحص، و يجتمعان في مادة واحدة و هي الشبهات البدوية بعد الفحص و غير المقرونة بالعلم الإجمالي، و حينئذٍ مقتضى الاستصحاب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٣

نفي التكليف، و مقتضى أخبار الاحتياط التنجيز، إذاً، فيتعارضان بنحو العموم من وجه، و حين لا يوجد مرجع لأحدهما على الآخر يلتزم بالتعارض و التساقل.

و قد يقال: بحكومة دليل الاستصحاب على دليل أخبار الاحتياط ([١٠٧])، و ذلك بدعوى: أنّ أخبار الاحتياط أخذ في موضوعها الشك، كما في قوله (عليه السلام): (أخوك دينك فاحتط لدينك)، و قوله (عليه السلام): (و شبهات بين ذلك). في موضوع التكليف، و دليل الاستصحاب جعل الطريقة و جعل المكلف عالماً ببقاء الحالة السابقة، إذاً، فيكون دليل الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل أخبار الاحتياط، إذ لا يبقى شك بعد جريان الاستصحاب و لو تعبداً، لكي تنتهي إلى أخبار الاحتياط.

و هذا الكلام غير تام: و ذلك لأننا إذاً بنينا على أنّ المجعول في دليل الاستصحاب و في موارد الحجج و الأمارات هو الطريقة العلمية، إذاً، نفس دليل وجوب الاحتياط يكون مفاده نفي الطريقة و نفي العلمية، لأنّ دليل وجوب الاحتياط لا يريد أن ينفي البراءة فقط، بل يريد أن ينفي كل حجة مؤمنة، سواء كان بلسان البراءة أو جعل الإنسان عالماً، بل مقتضاه وجوب الاحتياط في مقابل كل ما يقتضى نفي الاحتياط، إذاً، لو كان مفاد أخبار الاحتياط نفي خصوص البراءة، إذاً، لما وقع تعارض في أخبار الاحتياط و دليل الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب لا يسمونه براءة.

و لكن من الواضح أنّ أخبار الاحتياط ليست نازلة على اصطلاحات علماء الأصول، بل تريد أن تقول: إنّ التكاليف الواقعية

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٤

مهمة جداً عند المولى، و هو لا يرضى بتفويتها بوجه من الوجوه، و الخطاب الترخيصي، سواء كان بلسان: (لا تنقض اليقين بالشك)، أو بلسان: (كل شيء مطلق)، فكل ذلك روجه يقتضى أنّ المولى يرضى بالتفويت، فحينئذٍ (يرضى و لا يرضى) متعارضان، و لا يمكن الجمع بينهما، إذاً، لا حكومة لدليل الاستصحاب.

و الصحيح أن يقال: إنّ أخبار الاحتياط أخص مطلقاً، و معارضة بنحو العموم من وجه بنحو آخر.

وقد بينا أن أخبار الاحتياط ساقطة سندا باستثناء روايتين، و لو سلم تماميتها فهي معارضة بما يتحتم تقديمه عليه، إنا بملاك الأخصية كما في آية: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ، أو بنحو العموم من وجه، و الرجوع إلى الدليل العقلي، أو التعارض و التساقت و الرجوع إلى البراءة الطولية.

و الصحيح، هو جريان البراءة الشرعية في جميع الشبهات.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٥

## تنبيهات البراءة

### التنبيه الأول: [تنقيح جريان استصحاب عدم التذكية]

هذا التنبيه كأنه معقود بحسب الروح، لبيان مطلب لا- ربط له بالبراءة، و هو تنقيح جريان استصحاب عدم التذكية، و لكن الشيخ الأنصاري (قده) فُتِّش عن مدخل لهذا بالنحو المناسب، فوجد أن يجعل مدخلا لذلك تنبيهاً من تنبيهات البراءة. و هذا المدخل الذي وضعه لهذا التنبيه، نُبّه فيه إلى أن أصالة البراءة، إنما تجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم عليها، و أما مع وجوده فلا تجرى.

ثم إنّه (قده) صار في مقام بيان مثال لذلك، فمَثَّل له بأصالة البراءة عن حرمة أكل الحيوان (١٠٨)، أي أصالة الحل، مع استصحاب عدم التذكية، فهنا استصحاب عدم التذكية أصل موضوعي، و يكون حاكماً على أصالة البراءة أو أصالة الحل، لأنّ الشك في حلية الحيوان و حرمة مسبب شرعاً عن الشك في تذكيته و عدم تذكيته، إذاً، فاستصحاب عدم التذكية يعتبر أصلاً موضوعياً، و لهذا يكون حاكماً على البراءة، و بهذه المناسبة دخلوا في بحث و هو، استصحاب عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٦

التذكية، و أنّه هل يجرى أو لا؟ و ما هي القواعد البديلة عنه في حالة عدم جريانه؟

و هنا بالنسبة إلى المدخل، العبارة صحيحة، و القضية المدعاة صحيحة، فأصالة البراءة لا تجرى مع وجود أصل موضوعي لأنه يكون حاكماً عليها.

إلا أن مدرسة الميرزا (قده) لم ترتض هذه الصيغة، و قالت: بأنه لا ينبغي أن نطرح هذه القضية بهذه الصيغة، بل ينبغي أن يقال: يشترط عدم الأصل الحاكم، فإنّ حاكمية الأصل الموضوعي ليس باعتباره موضوعياً، بل باعتباره ملغياً للشك الذي أخذ في موضوع أصالة البراءة، و هذا كما قد يكون في الأصل الموضوعي، قد يكون في الأصل المحمولي المسببي الذي يكون في مرتبة البراءة، إذاً، فميزان الحاكمية ليس كون الأصل موضوعياً، بل كونه مجعولاً فيه الطريقية، بحيث يلغى الشك الذي أخذ في موضوع البراءة، فمثلاً: لو جرى في مورد استصحاب الحرمة استصحاب ليس موضوعياً بالنسبة إلى البراءة، لأنّ الحلية و الحرمة ليس أحدهما موضوعاً للآخر، فمع هذا، فإنّ استصحاب الحرمة يكون حاكماً على أصالة البراءة عن الحرمة بنفس نكته حاكمية استصحاب عدم التذكية في مثال الشيخ (قده) على أصالة الحل، و هي أن المجعول في الاستصحاب إلغاء الشك، و حيث إنّ أصالة البراءة و الحل موضوعها الشك، فإذا جرى الاستصحاب، سواء كان حكماً كاستصحاب الحرمة، أو موضوعياً كاستصحاب عدم التذكية، فعلى كل حال، يلغى الشك في الحرمة، و إذا ألغى الشك في الحرمة ارتفع موضوع (ما لا يعلمون) و (كل شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام)، و الآن قد علمت بأنه حرام بحكم الاستصحاب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٧

و تفصيل الكلام في هذا البحث موكول إلى محله في باب تعارض الأصول.

لكن لا بأس أن نشير هنا إلى الموقف إجمالاً، فنقول: إن الصيغة التي طرحها الشيخ الأعظم (قده) هي الأصح، و أن الأصل الموضوعي يكون حاكماً باعتبار التفسير الميرزائي بجعل الطريقية، حتى يقال: لا- فرق بين الاستصحاب الموضوعي و الحكمي بعد أن كان المجعول هو الطريقية فيهما معاً، بل نفس الموضوعية هي نكتة الحاكمية، و كون أحد الأصلين ينقح موضوع الآخر، في نظر العرف يكون صالحاً للقرينة على تقييد دليل أصل الآخر على ما يأتي بيانه في محله.

لكن هنا، نرد أن نقدم دليلاً خارجياً على هذا المدعى، فإن شئت قلت: برهاناً نقضياً على هذا المدعى، حيث تلتزم مدرسة الميرزا (قده) حينئذ بأن تقدم الأصل الموضوعي على الأصل السببي الحكمي له، بنكتة قائمة بنفس موضوع ذلك الأصل، و لا يكون مفاده جعل الطريقية.

و البرهان على ذلك هو أن الأصل الموضوعي قد يكون من الأصول التنزيلية التي يكون فيها شبهة جعل الطريقية، و مع هذا يكون حاكماً على الأصل الحكمي، مع أن الأصل الحكمي قد يكون أصلاً تنزلياً و فيه شبهة جعل الطريقية، و مثال ذلك: هو أنه لو فرض أنه كان يوجد ماء مشكوك الطهارة و النجاسة، و ليس له حالة سابقة، فحكم عليه بالطهارة بمقتضى قاعدة الطهارة، ثم جئنا بثوب متيقن النجاسة فغسلناه بهذا الماء، فإنه حينئذ لا إشكال فقهياً أنه يحكم بطهارته، لأنه غسل بماء طاهر في ظاهر الشرع.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٨

و هذا المطب معناه: أن استصحاب نجاسة الثوب يكون محكوماً لقاعدة الطهارة الجارية في الماء، إذاً فهنا عندنا أصلاً: أحدهما، استصحاب النجاسة في الثوب، و الثاني، هو كون الماء محكوماً بالطهارة بمقتضى قاعدة الطهارة، إذاً فهنا جعلنا الأصل الموضوعي قاعدة الطهارة حاكماً على استصحاب النجاسة بالثوب، و هذه الحاكمية التي يسلم بها الميرزا (قده) في الفقه لا يمكن أن تفسر على أساس التفسيرات الميرزائية، و هو جعل الطريقية بأن يقال: إن الأصل حاكم، لأن المجعول فيه هو الطريقية، و لا هو يدعى أن المجعول في (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر)، يعني: أنك عالم بالطهارة، بينما بالعكس في استصحاب النجاسة، فإن المجعول فيه هو الطريقية، و مع هذا فإن الأصل غير الطريقي لم يكن حاكماً، لمجرد أن ذاك موضوعي و هذا غير موضوعي.

و هذا البرهان الإلزامي يبرهن على النكتة العرفية، و هي كون الأصل موضوعياً هو بنفسه نكتة تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي.

و أما إذا زالت هذه النكتة، و جاء الاستصحاب، و وقع في درجة البراءة، و لم يكن موضوعياً بالنسبة إلى البراءة، فلا نسلم بحاكميته عليها.

نعم، نقول: إن دليل الاستصحاب مقدم على أصالة البراءة، و لكن لا باعتبار الحاكمية، و لكن باعتبار قرائن أخرى يأتي الكلام عنها في محله، هذا هو الكلام بالقدر المناسب للمدخل.

و الحاصل: هو أن الأصل المسببي و الموضوعي يتقدم على

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٢٩

الأصل المسببي بالحكومة، لا بنكتة جعل الطريقية كما سيأتي بيانها، و لهذا تثبت الحكومة و التقدم حتى إذا كان الأصل المسببي من الأصول غير المحرزة كأصالة الطهارة في الماء المشكوك المطهر للثوب النجس لو غسل به، فإنها تتقدم على استصحاب نجاسة الثوب بعد الغسل، رغم أنه بحسب تصورات مدرسة الميرزا (قده) لم تجعل لها الطريقية و العلمية، و إنما جعل ذلك للاستصحاب، و لأجل هذا لا تستطيع مدرسة الميرزا تفسير هذا التقدم بالطريقية، إذ إنها لو فعلت ذلك لاقتضى العكس.

و أما إذا زالت نكتة تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي، و جاء الاستصحاب و وقع في درجة البراءة، و لم يكن موضوعياً بالنسبة إلى البراءة، فإن دليل الاستصحاب هنا يقدم على أصالة البراءة، و لكن لا باعتبار الحاكمية، بل باعتبار قرائن و نكات أخرى في

دليل الاستصحاب تقتضى تقدمه على دليل البراءة.

و إن شئت قلت: كما أن الأصل الموضوعى الإلزامى يتقدم على البراءة بالحكومة، كذلك يتقدم الاستصحاب الإلزامى على البراءة، و لكن ليس بالحاكمية، و إنما لقرائن و نكات أخرى فى دليل الاستصحاب تقتضى تقدمه على دليل البراءة، و هذا يعنى: أن جريان البراءة متوقف على عدم جريان أصل موضوعى محرز للتكليف، و لا أصل حكمى كذلك فى مورد كالأستصحاب الحكمى. و أمّا البحث عن لب المسألة، و هى استصحاب عدم التذكية التى لا- دخل للبراءة فيه، و ما أكثر هذه الأبحاث فى علم الأصول، إذ يوجد استطرادات كثيرة بحسب الحقيقة لا دخل لها فى النظرية، بل لأدنى مناسبة تدخل فيها، و هذا شىء و إن كان بنفسه مفيداً، إلّا أن

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٠

ذكره فى الكتب الدراسيه غير مناسب، باعتبار أن هذه الخصوصيات حيث إنها لا دخل لها فى تكريس و تركيز أصل النظرية، و إنما هو مجرد تطبيق، فحق المطلب أن يؤخذ من الفقه، و ليس له دخل فى المران على تطبيقات البراءة، و إنما له مران على ما سوف يأتى فى فهم ألسنة الأدلة و خصوصياتها.

و أما البحث عن أصالة عدم التذكية عند الشك فيها، فإن الشك فى حليته لحم الحيوان يكون على أربعة أنحاء: [١٠٩]

بحوث فى علم الأصول؛ ج ١١؛ ص ٣٣٠

النحو الأول: هو أن يكون الشك فى حليته أكل ذلك فى نفسه بعد الفراغ عن القطع بكونه مذكى، و ذلك لأن التذكية فى الشريعة الإسلامية لها أثران: الأول: هو الحلية، و الثانى: هو الطهارة. ففى بعض الموارد يحكم على الحيوان أنه مذكى و يترتب عليه كلا الأثرين، كما فى البقر، و فى بعض الموارد يحكم عليه أنه مذكى، و لكن يترتب عليه الطهارة دون الحلية كما فى السباع، حيث قيل بالنسبة إليها: إنها إذا رميت و سُمى عليها، فلا بأس بجلودها من ناحية اللباس و الاستعمال، و لكن تطرحها حين الصلاة، باعتبار نكتة أخرى و هى، نكتة أنه مما لا يؤكل لحمه، و حينئذٍ، فإننا نقطع بتذكية السباع، إلّا أننا نشك فى حليتها و حرمتها.

و هذا الشك تارة: يكون بنحو الشبهة الحكمية، و ذلك كما لو قطعنا بأن الأرنب قابل للتذكية، بحيث إنه لو ذكى لكان طاهراً، و لكن نشك و الحالة هذه بنحو الشبهة الحكمية فى أنه حلال أو ليس بحلال، و أخرى: نشك بنحو الشبهة الموضوعية، حيث نشك فى أن هذا الحيوان، هل هو غزال، فيقبل التذكية و يكون حلالاً و طاهراً، أو أنه ذئب فيقبل التذكية و يكون طاهراً و لكنّه ليس بحلال؟

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣١

و فى هذا النحو، إن كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، فلا معنى للرجوع إلى استصحاب عدم التذكية كما هو واضح، لأننا قد فرضنا القطع بالتذكية، و هنا الشك فى الحلية لم يكن ناشئاً من التذكية و عدمها، بل إن كانت الشبهة حكمية، فحينئذٍ: إن كانت هناك عمومات تقتضى الحلية فى نفسها فى مطلق الحيوان، أو فى مطلق الأشياء من قبيل: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فى الْأَرْضِ جَمِيعاً)، فهذا دليل اجتهادى قرآنى يدل على الحلية الواقعية لكل ما فى الأرض إلّا ما خرج بدليل، فنرجع حينئذٍ إلى تلك العمومات لإثبات حلية هذا الحيوان بعد فرض عدم وجود النص الخاص.

و إن انعكس الأمر انعكس المطلب، و ذلك كما لو فرض أنه يوجد عموم يدل على أن كل حيوان حرام إلّا ما خرج بالدليل، كما يترأى من كلمات الفقهاء، فحينئذٍ، نرجع إليه و نحكم بحرمة.

و على كل حال، ففى كلتا الصورتين يكون المرجع هو العموم الاجتهادى فى الشبهة الحكمية.

و لكن إن لم يكن هناك عموم اجتهادى، تعين الرجوع إلى الأصول العملية، و هنا لا- بأس بإجراء أصالة الحل من دون أن يكون استصحاب عدم التذكية حاكماً عليها كما هو واضح.

و أما إذا كانت الشبهة موضوعية، فهنا يتعدّر الرجوع إلى العمومات، لأنّ التمسك بالعمومات في الشبهة الموضوعية يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، فيتعدّر الرجوع إلى العمومات مباشرة، و لكن يمكن الرجوع إليها بتوسط استصحاب موضوعي، بنحو العدم الأزلي لو كان عندنا عموم على حلية كل حيوان إلّا ما خرج من السباع، فإذا شككنا في سبعية هذا الحيوان، نستصحب حينئذٍ عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٢

سبعيته بنحو العدم الأزلي، بناء على جريان استصحاب العدم الأزلي في أمثال المقام، و بذلك ننقح موضوع الحلية. و لكن إذا انعكس العام انعكست النتيجة، فإذا كان عندنا عام يدلّ على حرمة كل حيوان إلّا الشاة، فحينئذٍ إذا شككنا في أنّ هذا الحيوان (شاة أو ذئب)، فنستصحب عدم كونه شاة، بنحو استصحاب العدم الأزلي، فندخله تحت العام، و إن لم نقبل استصحاب العدم الأزلي مطلقاً أو في خصوص أمثال المقام، فحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الأصول الحكمية، و هنا تجرى أصالة الحل، و لا معين للرجوع إلى استصحاب عدم التذكية، لأننا قاطعون بالتذكية. و الحاصل: هو أنّه إذا انتهت النوبة إلى الأصول الحكمية، فإننا نجرى أصالة الحل، و لا يكون استصحاب عدم التذكية حاكماً عليها، لأنّ التذكية ليست مشكوكة.

و لكن قد يتوهم إجراء أصل حاكم على أصالة الحل و إن لم يكن أصلاً موضوعياً، كاستصحاب الحرمة، بدعوى: أنّ هذا الحيوان قبل أن يذبح لم يكن حلالاً، بل كان حراماً، و بعد ذبحه نشك في أنّ هذا الذبح هل جعله حلالاً، و أنّ هذه التذكية تستتبع الحكم بالحلية مع الطهارة، أو لا تستتبع ذلك؟ و حينئذٍ، قد يتمسك باستصحاب الحرمة المدعى ثبوتها في حال حياة الحيوان، و لو تمّت أركان هذا الاستصحاب، فإنّه يكون حينئذٍ مقدماً، إمّا لكونه حاكماً على مذاقهم، أو لوجه آخر.

لكن الصحيح أنّ استصحاب الحرمة غير جار، لأنّ الحرمة المدعى استصحابها و ثبوتها في حال حياة الحيوان، هذه الحرمة فيها احتمالان:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٣

الاحتمال الأول: هو أن يدعى أنّ أكل الحيوان الحي بما هو حي يكون حراماً و لو باعتباره تعديماً، و لا يبعد أن يستفاد من الأدلة حرمة كل تعذيب للحيوان باستثناء التعذيب الذي رخص به و هو، الواقع طريق الذبح، لاستعماله في أغراض عقلائية. و بناء على هذا الاحتمال، فمن الواضح أنّ الموضوع قد تغير، لأنّ هذه الحرمة متقومة بالحي بما هو حي، فلا معنى لاستصحابها بعد ذبحه، فلو كان هناك حرمة لكانت حرمة جديدة غيرها، و الحرمة المدعى ثبوتها في حال حياة الحيوان يتعدّر استصحابها لتغير الموضوع.

الاحتمال الثاني: هو أن يدعى أنّ هذه الحرمة ليست بملاّك كون الحيوان حياً، بل بملاّك كونه غير مذكّي، لأنّ الحيوان ليس مذبوحاً، فيكون ميتاً غير مذكّي، فيتمسك حينئذٍ بإطلاق قوله تعالى: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، لإثبات أن كل ما لا يكون مذكّي فهو حرام، و الحي ليس بمذكّي فيكون حراماً، و معه: فلا يرد الإشكال الذي أوردناه على الاحتمال السابق، لأنّ هذه الحرمة لم تثبت بعنوان تعذيب الحيوان الحي حتى لا يبقى لها موضوع بعد قتل هذا الحيوان، بل هذه الحرمة كانت بعنوان أنّه غير مذكّي، و حينئذٍ يحتمل في المقام بقاء هذه الحرمة، إذ من الواضح أنّ المقصود من التذكية التي أخذ عدمها موضوعاً للحرمة إنّما هو التذكية المخصوصة التي تستتبع الحلية، لا التذكية التي لا تستتبع الحلية، و إلّا فإنّ تذكية السباع لا تستتبع الحلية.

لكن هذه الحرمة غير ثابتة من أول الأمر، بل و لا دليل على ثبوت حرمة بعنوان غير المذكّي حتى يجرى استصحاب هذه الحرمة،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٤

لأنّ قوله: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ في القرآن و ما هو مسوق مساقه في الروايات، كله استثناء من الميت المنخقة و المتردية، و ما أكل السبع، و

نحو ذلك من العناوين، إذاً، فقله: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، يكون استثناء مما زهقت روحه، وليس في المستثنى منه إطلاق يشمل الحي، إذاً، الحرمة بهذا العرض العريض لا يمكن استفادتها من الأدلة لكي يتمسك بالاستصحاب في المقام، إذاً، فأصالة الحل هي التي ينتهي إليها في موارد الشبهة الموضوعية على الأقل، حيث إنه في الشبهات الحكمية يوجد عمومات اجتهادية لا يوجد حاكم عليها. والخلاصة: هي أن أصالة عدم التذكية عند الشك فيها كما لو شك في حلية لحم حيوان، فإن هذا الشك يتصور على أربعة أنحاء: الأول: هو أن يكون الشك في حلية أكل ذلك الحيوان في نفسه وبقطع النظر عن التذكية، حيث إن ليس كل ما يقبل التذكية من الحيوان يحل أكل لحمه، وحينئذٍ فقد نشك في حيوان كذلك بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية. وهذا النحو، إن كانت الشبهة فيه حكمية، فالمرجع فيه عمومات الحلية، من قبيل قوله تعالى (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) [١١٠]. إن تمت، وإلا فأصالة الحل، أو استصحابه الثابت قبل التشريع، ولا مجال حينئذٍ لاستصحاب عدم التذكية، وذلك لعدم الشك فيه حينئذٍ. وإن كانت الشبهة موضوعية، فلا يمكن التمسك بالعمومات إلا إذا أمكن إحراز موضوعها بالاستصحاب ولو بنحو العدم الأزلي، وإلا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٥

فيرجع إلى أصالة الحل، أو استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الأزلي، و هنا لا مجال لاستصحاب عدم التذكية حينئذٍ. وقد يتصور إمكان الرجوع في الشبهتين إلى استصحاب حرمة أكل الحيوان الثابتة حال حياته، بناء على حرمة أكل الحيوان حياً، إذ هو مقدم على أصالة الحل. ولكن يقال حينئذٍ: إن حرمة أكل الحيوان الحي، إن كان بملاك حرمة أكله في حياته، فمثل هذه الحرمة يقطع بزوالها كما تقدم، ولا شك في بقائها. وإن كانت حرمة أكل لحمه من جهة دعوى كونه غير مذكي في حال حياته، ولو للتمسك بإطلاق وشمول المستثنى منه في آية: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ للحيوان الحي أيضاً. فيجاب أولاً: بأن التذكية شرط للحلية بالنسبة للحيوان الميت لا مطلق الحيوان، كما هو المستفاد من الروايات، وهو المستثنى منه في الآية.

ويجاب ثانياً: بأن هذه الحرمة يقطع بارتفاعها لما عرفت، وإنما يشك في حرمة أخرى ثابتة في الحيوان بعنوانه. اللهم إلا أن يدعى بأن الثابت في حال الحياة إنما هو حرمة واحدة لا حرمتان، لعدم احتمال ذلك فقهيًا، فأما الحرمة بملاك عدم التذكية، أو الحرمة النفسية، فهي من استصحاب الكلي من القسم الثاني، ولكنه لا موجب له كما عرفت. النحو الثاني: هو ما إذا كان الشك في الحلية والحرمة ناشئاً من قابلية هذا الحيوان للتذكية وعدم قابليته، كما في الحشرات والأنعام،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٦

فإن الأولى غير قابلة للتذكية، بينما الثانية قابلة لها، وحينئذٍ، فإذا وجد حيوان من هذا القبيل، قابل وغير قابل للتذكية، ثم شكنا في حليته وحرمة، فهنا الشبهة أيضاً، تارة تكون حكمية، وأخرى موضوعية، إذ قد يشك تارة في أن الغزال أو الظبي، هل يقبل التذكية أو لا؟ وقد يشك تارة أخرى على نحو الشبهة الموضوعية، حيث يشك في أن هذا الحيوان، هل هو غنم، أو هو من المسوخات التي لا تقبل التذكية؟

أمّا إذا كانت الشبهة حكمية، فإن كان عندنا عموم يقتضي قابلية كل حيوان للتذكية، أو يقتضي قابلية دائرة معينة من الحيوانات للتذكية، وكان هذا الحيوان الذي نشك في حليته وحرمة مندرجاً تحت هذا العموم أو هذه الدائرة المعينة، من قبيل عنوان (السباع)

الذي ورد في الروايات، فحينئذ لا تصل النوبة إلى الأصول العملية وإنما يتمسك بالعمومات الاجتهادية، وهذا بحث موكول إلى بحث الصيد والذباحة في الفقه.

أما إذا لم يكن عندنا عموم من هذا القبيل، وانتهت النوبة إلى الأصول العملية، فحينئذ هنا، أصالة الحل التي تمسكنا بها في النحو الأول، تواجه إشكالاً حاصله: أنه يقال: إنه حينئذ يوجد أصل موضوعي حاكم عليها، وهو استصحاب عدم التذكية، باعتبار أن الشك في حلية هذا الحيوان مسبب عن الشك في تذكيتها وعدمها، فيجوز استصحاب عدم التذكية، وبذل نقح الموضوع.

إلا أن الكلام في أن هذا الاستصحاب هل يجري أم لا؟

و تحقيق الحل في ذلك مربوط بمجموع بحثين:

البحث الأول: هو في تحقيق حال حقيقة التذكية، و هل إنها

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٧

عبارة عن نفس هذه الأفعال؟ أي إنها أمر مركب من هذه الخصوصيات و الأفعال التي بها يكون الحيوان مذكياً، و ذلك بأن يذبح بالحديد، و يستقبل به القبلة، و يسمي عليه .. إلخ مثلاً، غاية الأمر هي، أن بعض هذه الخصوصيات مدلوله للفظ لغه، و بعضها مدلول شرعاً، فمثلاً: العرف يرى أن كل ما يذبح يكون مذكياً في مقابل الميتة، بينما الشارع يرى أن المذكي هو ما ذبح بشرائط مخصوصة. البحث الثاني: هو في أن التذكية عنوان بسيط منتزع بوجه من الوجوه عن العملية المعروفة، حيث يكون معنى التذكية: الطهارة و السلامة و النظافة، و نحو ذلك.

و هذا الخلاف في حال التذكية كالخلاف في مفهوم الطهارات، و أنه هل هو مفهوم مركب، بحيث يكون عبارة عن الغسلات و المسحات، أو أنه مفهوم بسيط، أي عنوان منتزع عن هذه العملية؟ فعلى تقدير أن يقال: إن التذكية عنوان بسيط، فأيضاً تجرى أسئلة:

منها: أن هذا العنوان البسيط، هل إن نسبته إلى العملية هي نسبة العنوان إلى المعنون، بحيث ينطبق عليه؟ أو نسبة المسبب إلى سببه؟ فالأول من قبيل: عنوان التعظيم الذي ينطبق على القيام انطباق العنوان على معنونه.

و الثاني من قبيل: احتراق الورقة المسبب عن إلقائها في النار، و قد جرى مثل هذا في الطهارات الثلاث.

و منها: أنه على فرض أن تكون التذكية عنواناً بسيطاً مسبباً، هل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٨

هو أمر واقعي أو أنه أمر جعلي شرعي من قبيل الملكية؟ فالعقد مثلاً: هو سبب الملكية، و يترتب على هذا العقد تملك البائع للثمن، و تملك المشتري للثمن.

و منها: أنه لو فرضنا أن التذكية كانت أمراً مركباً من خصوصيات متعددة، إذًا، فلا يجري في المقام استصحاب عدم التذكية في الشبهات الحكمية، و ذلك لأن التذكية عبارة عن هذه الأمور الخارجية التي هي عبارة عن ذبح الحيوان بالشرائط المخصوصة، بينما نحن في الشبهة الحكمية ليس عندنا أي شك في شيء خارجي، لأن الذبح قد وقع، كما أنه لا شك عندنا في تحقق خصوصياته، كما أنه ليس عندنا شك في أن هذا الحيوان من الأنعام، لأنه ليس من الأنعام يقيناً، و أيضاً ليس عندنا شك في أنه من الحشرات، لأنه ليس من الحشرات يقيناً، و إنما الشك في موضوع الحكم الشرعي حكم كل مذكي حلال، و كل غير مذكي حرام) -.

و منها: أنه هل أخذ قيد كون الحيوان أهلياً في موضوع التذكية؟ إذًا، هذا الغزال الوحشي ليس بأهلي، و إذا لم يكن قد أخذ هذا القيد، فيكون الغزال هذا داخلياً في الموضوع.

إذًا، فالشك في سعة دائرة الحكم و ضيقه، و من الواضح حينئذ أنه لا معنى لإجراء استصحاب عدم التذكية، إذ لا شك عندنا في أمر خارجي، لأن كل أمر خارجي إما موجود خارجاً، أو غير موجود.

و أما إذا كانت التذكية مفهوماً بسيطاً، و بأيّ نحو كانت نسبة هذا العنوان إلى العملية، سواء كانت على نحو نسبة المسبب إلى سببه، أو كانت على نحو نسبة العنوان إلى معنونه، و سواء كان أمراً شرعياً أو أمراً واقعياً، إذاً، على أيّ حال، فهنا عندنا شيء نشك في وجوده، بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٣٩

لأنّ هذا العنوان نشك في وجوده، و إن كانت مفردات الأعمال و الصفات معلومة، إمّا وجوداً و إمّا عدماً، ككون الحيوان ذبح، أو كونه ليس بحيوان أهلي و نحو ذلك، لكن هذا العنوان البسيط المنتزع أو المسبب مشكوك فيه، إذاً، فعندنا هنا شيء يكون محطاً للشك، بحيث يمكن دعوى إجراء استصحاب عدم وجود هذا العنوان البسيط المسبب، لأنّ العملية المذكورة الواقعة فعلاً، إن كانت كافية، إذاً، قد وجد العنوان المسببي، و إن لم تكن كافية، إذاً، لم يوجد هذا العنوان المسببي، فحينئذٍ نستصحب عدم وجوده، و هنا تنتقل إلى البحث الثاني.

البحث الثاني: هو أن يقال: إنّ عدم التذكية الذي أخذ في موضوع الحرمة: (إلّا ما ذكّيتُم، إلى أيّ شيء أضيف؟ و هنا يوجد احتمالان ثبوتاً:

الاحتمال الأول: هو أن يكون عدم التذكية مضافاً إلى ذات الحيوان.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون عدم التذكية مضافاً إلى ما زهقت روحه.

فإن فرض الأول و فرض إزهاق الروح جزءاً ثانياً في موضوع الحرمة لكي لا يشمل الحيوان الحي، إذاً، فيكون موضوع الحرمة مركباً من وصفين كل منهما جزء مستقل، و كلاهما أضيف إلى ذات الحيوان، فالحيوان إذا زهقت روحه، و لم يكن مذكياً أضيف بعرض واحد إلى ذات الحيوان، و معه يكون حراماً بناء على هذا الاحتمال، حينئذٍ، استصحاب عدم التذكية يجري حتى عند من لا يقول: بعدم استصحاب العدم الأزلي، لأنّ هذا عدم نعتي لا عدم أزلي، لأنّ عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٠

التذكية أضيف إلى ذات الحيوان، و من الواضح أنّ ذات الحيوان لم يكن مذكياً قبل أن يذبح بلا إشكال، إذاً، فعدم التذكية ليس سالبة بانتفاء الموضوع، بل سالبة بانتفاء المحمول، و كل سالبة بانتفاء المحمول فهو استصحاب العدم النعتي، و كل سالبة بانتفاء الموضوع فهو استصحاب العدم الأزلي.

و أما إذا فرض الثاني، بأن أخذ وصفاً للمذكي لا لذات الحيوان، فالموضوع يكون (ما زهقت روحه)، فكأنه قال: (ما زهقت روحه إذا لم يكن مذكياً فهو حرام) و بناء على هذا، ليس عندنا عدم نعتي، لأنّ هذا الحيوان مذ زهقت روحه لا نعلم بأنه حلال أو حرام، و إنّما نعلم بأنه لم يكن مذكياً قبل أن ترهق روحه، أي يتحول إلى سالبة بانتفاء الموضوع، فيكون إجراء الاستصحاب فيه مبنياً على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلي، و على ضوء هذا يجب التفصيل.

أما إذا كانت على نحو الشبهة الموضوعية، فإن كانت عنواناً بسيطاً و أمراً مسبباً مثلاً، فلا إشكال في أنّه يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية، و يكون حاكماً على أصالة الحل، و هذا الاستصحاب يجري بإحدى صيغتيه السابقتين، فإن كان عدم التذكية مضافاً إلى ذات الحيوان فاستصحاب عدم التذكية يكون جارياً بلا حاجة إلى العدم الأزلي، و إن كان مضافاً إلى ما زهقت روحه، فالمستصحب يكون سالبة بانتفاء الموضوع، إذاً، فلا محالة يكون جريان الاستصحاب مبنياً على إجراءاته في الأعدام الأزلي.

و أما إذا كانت التذكية نفس العملية و قد فرضنا دخالة القابلية فيها، و إلّا لو كانت التذكية نفس العملية بلا دخل خصوصية، إذاً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤١

لكان كل حيوان يقبل التذكية، لأنّ عملية الذبح يمكن أن تقع على كل حيوان يقبل الذبح، ففرض أنّ هناك حيوانات لا تقبل التذكية، بحيث تقع شبهة موضوعية بحسب الخارج، فرض ذلك هو فرض أنّ عملية التذكية هذه قد أدخل فيها عنصر و خصوصية في الحيوان لا بدّ و أن تنضم إلى الذبح، و استقبال القبلة مثلاً خصوصية، و كذلك الأنعامية أو كون الحيوان أهلياً، فحينئذٍ، إذا شككنا



على نحو الشبهة الموضوعية في قابلية هذا الحيوان للتذكية، فمرجع ذلك إلى الشك في تلك الخصوصية خصوصية الأهلية مثلاً، فحينئذٍ، إن كانت هذه الخصوصية معتبرة بنفسها على نحو الجزئية، بحيث يكون الحكم الشرعي مركباً من ذبح و استقبال القبلة و التسمية و كون الحيوان أهلياً، فهذه كلها أجزاء في عرض واحد، فيجرب في المقام استصحاب عدم ذاك الجزء الذي نشك في وجود كونه أهلياً، إلا أنه يتوقف على استصحاب العدم الأزلي، لأن هذه الخصوصية، كقرشية المرأة ليس لها عدم نعتي.

و أما إذا كانت تلك الخصوصية غير مأخوذة جزءاً، بل مأخوذة قيداً على نحو يكون التقيد دخيلاً لا القيد، يعني: أن عملية التذكية هي الذبح المقيّد بتلك الخصوصية، فحينئذٍ يكفينا أن نجري استصحاب عدم التقيد، و لا- نحتاج إلى إجراء استصحاب عدم تلك الخصوصية، إذ على هذا التقدير يكون موضوع الحكم الشرعي هو المقيّد بما هو مقيّد لا القيد، بل القيد خارج، و لا يتوقف حينئذٍ على مسألة إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

و حاصل هذا النحو: هو أن جريان أصالة عدم التذكية متوقف على تنقيح بحثين فقهيين:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٢

البحث الأول: هو، في معنى التذكية، و هو إنها عبارة عن عنوان بسيط، أو أنها عبارة عن عنوان مركّب و هو، نفس عملية الذبح مع الشروط المقررة شرعاً لذبح الحيوان، و هذا يشبه البحث في الطهارة من الحدث مثلاً، و إنها عبارة عن أمر بسيط أو مركّب، و هو الغسلات و المسحات؟

كما أنه بناء على كون معناها أمراً بسيطاً، قد يفترض أنه عنوان بسيط ينطبق على نفس الأفعال الخارجية، أي إن نسبته إليها نسبة العنوان إلى معنونه، كالتعظيم النسبة إلى القيام، و قد يفرض تارة أخرى أن نسبته إليها نسبة المسبب إلى السبب، و على كلا التقديرين قد يكون هذا العنوان البسيط أمراً تكوينياً، و قد يكون اعتباراً شرعياً.

كما أنه لو فرض أن التذكية عبارة عن نفس الأفعال و الشروط المقررة شرعاً، فتارة يعتبر ذلك تذكية بلا أخذ قابلية و خصوصية في الحيوان المذبح، فتكون التذكية حاصله بإجراء العملية على أي حيوان.

و أخرى، تؤخذ خصوصية الحيوان فيها أيضاً، أي الأعمال المضافة إلى ذبح حيوان معين.

البحث الثاني: هو أن موضوع الحرمة، تارة، يفترض الحيوان غير المذكى،- أي عدم التذكية المضاف إلى الحيوان و أخرى، يفرض عدم التذكية المضاف إلى الحيوان زاهق الروح بما هو زاهق الروح.

فعلى الأول، يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين عرضيين هما: زهاق روح الحيوان، و كونه غير مذكى بنحو العدم النعتي أو المحمولى.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٣

و على الثاني، يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين طوليين، أي الحيوان الزاهق روحه بغير تذكية.

فإن اختيار في البحث الأول أن التذكية عنوان بسيط، إذاً فهو مسبوق بالعدم، و حينئذٍ لو فرض أخذه بما هو مضاف إلى ذات الحيوان في موضوع الحرمة، إذاً، يجرب فيه استصحاب عدم التذكية، سواء كان مأخوذاً بنحو العدم النعتي أو المحمولى، و سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، لأن هذا العنوان البسيط مسبوق على كلّ حال بالعدم في حال حياة الحيوان، فيستصحب.

و أمّا لو فرض أخذه بما هو مضاف إلى زهاق الروح في موضوع الحرمة، حينئذٍ، فإن أضيف عدم التذكية إلى زهاق الروح بنحو التوصيف و النعتية، لم يجز حينئذٍ استصحاب عدم التذكية، إذ لا حالة سابقة لعدم تذكية زهاق الروح بنحو العدم النعتي، إذ إن هذا الحيوان، من حين إزهاق روحه، لا نعلم أنه هل اتصف بعدم التذكية أم لا؟ فيجرب حينئذٍ استصحاب عدم اتصاف هذا الحيوان الزاهق روحه بعدم التذكية، إذاً، فينفي موضوع الحرمة إذا كان على هذا النحو.

و أما إذا أضيف عدم التذكية إلى زهاق الروح بنحو العدم المحمولى، أي أن لا يكون الحيوان الزاهق روحه مذكى، فهذا يمكن إثباته

باستصحاب عدم التذكية، بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، لأنّ هذا الحيوان قبل زهاق روحه لم يكن مذكّي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذًا، فتستصحب القضية السالبة العدم المحمولي من دون فرق في كل ذلك بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

و إن اختير في البحث الفقهي الأول أنّ التذكية مركّب من نفس

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٤

الأفعال الخارجية، فإن فرض عدم أخذ خصوصية وقابلية معينه للحيوان المذبوح في التذكية، فهذا معناه إحراز التذكية فيه، و إنّما الشك في حليته من ناحية أخرى، إذًا، فيدخل في النحو السابق، و إن فرض أخذ خصوصية مع تلك الأفعال في التذكية بنحو الجزئية أو القيدية، فحينئذٍ إن كانت الشبهة حكمية، فلا يجرى استصحاب عدم التذكية، كما لو شك في أنّ المأخوذ هل هو خصوصية الغنمية، أو الأهلية المنطبقة على الأنعام؟ و حينئذٍ نشك في تذكية الأنعام المذبوحة من هذه الناحية، لأنّ واقع تلك الخصوصية المشكوكة بين ما يقطع بعدمه، و ما يقطع بوجوده، و معه: لا معنى لاستصحاب عدمها، فإنّ عنوان الخصوصية المتترع من حكم الشارع ليس هو الجزء أو القيد في الحكم لكي نجرى استصحاب عدمه، و لهذا قلنا: بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات الحكمية، حتى لو كانت الشبهة مفهومية، كما لو شك في مفهوم الأهلية كما تقدّم في المثال.

و أمّا إذا كانت الشبهة على نحو الشبهة الموضوعية، فإن كانت التذكية عنواناً بسيطاً و أمراً مسبباً مثلاً، فلا إشكال في أنّه يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية، و يكون حاكماً على أصالة الحل.

و هذا الاستصحاب يجرى بإحدى صيغتيه السابقتين، فإن كان عدم التذكية مضافاً إلى ذات الحيوان، فاستصحاب عدم التذكية يكون جارياً بلا حاجة إلى العدم الأزلي، و إن كان مضافاً إلى ما زهقت روحه، فالمستصحب يكون سالبة بانتفاء الموضوع، و معه: لا محالة يكون جريان الاستصحاب مبنياً على إجراءاته في الأعدام الأزلية.

و أمّا إذا كانت الشبهة موضوعية، كما إذا تردد الحيوان المذبوح

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٥

خارجاً بين كونه غنماً أو سبباً بسبب الظلمة و غيرها من موجبات الشبهة الموضوعية، فإن أخذت تلك الخصوصية المشكوكة، كالأهلية مثلاً في التذكية، جرى استصحاب عدمها الأزلي إذا لم تكن من الحثيات الذاتية للحيوان، و حينئذٍ تثبت الحرمة أيضاً، و إن أخذت قيداً في التذكية فيجرى حينئذٍ استصحاب عدم المقيّد، فإنّ ذات المقيّد و إن كان محرزاً، و لكن تقيده بتلك الخصوصية غير محرز، إذًا، فيجرى استصحاب عدم التذكية بمعنى: عدم المقيّد بما هو مقيّد، و هذا الاستصحاب لا يبتنى على القول بالاستصحاب في الأعدام الأزلية إلّا إذا أخذت التذكية التي هي ذلك الأمر المقيّد بما هو مضاف إلى زهاق الروح و صفة له، لا بما هو مضاف إلى الحيوان في موضوع الحلية.

هذا، مع قطع النظر عمّا ذهب إليه بعض الفقهاء من دعوى: أنّه يوجد عموم فوقاني يدل على قبول كل حيوان للتذكية إلّا ما أخرجه الدليل، و إلّا كان المرجع في الشبهة الحكمية ذلك العام، و في الشبهة الموضوعية استصحاب عدم العنوان الخارج بنحو العدم الأزلي، إذا لم يكن من الذاتيات، أو قلنا: بجريان الأصل فيها أيضاً، و بذلك يتنقح موضوع العام و يظهر وجه النظر فيما أفاده الأعلام في المقام.

و قد ذكر المحقق العراقي (قده) في المقام ما ملخصه ([١١١]): أنّه إذا شك في حلية لحم الحيوان و حرمة من ناحية الشك في قابليته للتذكية، سواء أ كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

و على كل تقدير، فإن كانت التذكية أمراً مسبباً، أي توليداً

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٦

فيجری استصحاب عدمه، و إذا كانت التذكية نفس العملية، فحينئذٍ لا بدّ و أن نفرض كون قابلية الحيوان أحد أركان هذه العملية، إذاً، فمرجع الشك في التذكية إلى الشك في تلك القابلية، و لا يمكن إجراء استصحاب عدم تلك القابلية إلّا بنحو العدم الأزلي، و نحن و إن كنّا نقول: بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، و لكن في غير ما يكون من الذاتيات، فمثلاً: قلنا: إنّه في القرشية يجرى الاستصحاب، لأنّها ليست من ذاتيات المرأة، و لكن غنميّة الغنم هي من ذاتيات الحيوان، فلا يجرى فيها استصحاب العدم الأزلي في الصفة المشكوكة إذا كان يحتمل كونها من ذاتياته.

و يتضح وجه الفرق بين ما ذكره (قده) و ما ذكرناه، من خلال تعليقات ثلاثة لنا:

التعليق الأول: هو أنّ ما ذكره من أنّ التذكية إذا كانت أمراً مسبباً، فيجری استصحاب عدم التذكية على كل حال، سواء كانت الشبهة حكيمية أو موضوعية.

و هذا كلام صحيح، و لكن ينبغي تدقيقه على ضوء ما ذكرناه، فإنّ استصحاب عدم التذكية على أحد المبنيين يبني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، و على المبني الآخر لا يبني على ذلك على ما شرحناه، فإنّ عدم التذكية إذا كان في لسان الدليل مضافاً إلى ذات الحيوان فاستصحاب عدمه لا يبني على مسألة الأعدام الأزلية، و إذا كان مضافاً إلى الحيوان الزاهق الروح، فاستصحاب عدمه يبني على مسألة جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

التعليق الثاني: هو أنّ ما ذكره من أنّ التذكية إذا كانت عبارة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٧

عن نفس العملية أمراً مركباً، فحينئذٍ لا بدّ و أن يفرض دخل القابلية، و هي أمر ذاتي في المقام، فلا يجرى استصحاب عدمه. و هذا الكلام أيضاً يحتاج إلى تدقيق، و ذلك لأنّه في الشبهة الحكيمية ليست المسألة مبنية على أنّه: هل يجرى استصحاب العدم الأزلي أو لا يجرى؟ فلو فرض أنّه يجرى حتى في الأمور الذاتية، فمع هذا لا يمكن إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكيمية، فإنّ عدم جريانه فيه ليس مبنياً على إنكار الاستصحاب في الأعدام الأزلية مطلقاً، أو في خصوص الأوصاف الذاتية كما ذهب إليه (قده)، بل لأنّه لا يوجد شك في شيء في الخارج أصلاً، لأنّ الخصوصية التي يحتمل دخلها في التذكية، إمّا موجودة يقيناً، أو معدومة يقيناً، فإن كانت خصوصية الأنعامية فهي غير موجودة في الغزال يقيناً، و إن كانت خصوصية الأهلية فهي موجودة في بعض أقسام الغزال يقيناً، إذاً، ليس هناك شك في شيء في الخارج حتى تنتهي النوبة إلى البحث في أنّه: هل يجرى استصحاب عدمه الأزلي إذا شك فيه أو لا يجرى؟

و كأنّ الذي أوهم هذا، هو أنّه أخذ في المطلب عنوان القابلية، بينما عنوان القابلية ليس إلّا مشيراً إلى واقع الخصوصية، لا أنّ نفس عنوان قابليته للتذكية يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي في المقام، إذ لا معنى لأن يؤخذ عنوان ما يقبل الحكم موضوعاً للحكم، و إنّما واقع ما به القابلية يكون موضوعاً للحكم، و هذا العنوان مشير إلى واقع ما به القابلية، و هو لا شك فيه، لأنّه إمّا موجود يقيناً أو معدوم يقيناً.

التعليق الثالث: على كلام المحقق العراقي (قده)، حيث يقول:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٨

إنّ الاستصحاب لا يجرى في الشبهة الموضوعية، لأنّ الخصوصية ذاتية.

و هذا الكلام لم يتضح لنا فيه أنّه: لما ذا عيّن كون الخصوصية ذاتية، إذ لعلّ الخصوصية عرضية مشتركة بين الحيوانات، فمثلاً: إذا كانت الخصوصية هي كون الحيوان أهلياً، فهذه الخصوصية مثل خصوصية القرشية للمرأة لا الإنسانية للإنسان.

و الخلاصة: هي أنّ المحقق العراقي (قده) ذكر كلاماً ذا شقين بالنسبة لاستصحاب التذكية و عدمها: فذكر في الشق الأول، أنّ التذكية

إذا كانت أمراً بسيطاً جرى استصحاب عدمها، وإن كانت أمراً مركباً من فرى الأوداج مع القابلية للتذكية، لم يجر الاستصحاب، سواء كانت القابلية جزءاً أو قيداً، إذ ليس لها حالة سابقة و هو انه لتستصحب، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية. و ذكر في الشق الثاني من كلامه: بأن دعوى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية لا يجرى، لأن هذه القابلية ذاتية للحيوان، و الاستصحاب لا يجرى في الذاتيات.

و تعليقنا على الشق الأول من كلامه (قده)، هو أن جريان الاستصحاب إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً، مبنى على القول باستصحاب العدم الأزلي فيما إذا كان مضافاً إلى الحيوان زاهق الروح بما هو زاهق الروح.

و تعليقنا على الشق الثاني من كلامه (قده)، - بعد إرجاعه إلى المعنى الصحيح، و هو أخذ خصوصية الحيوان في موضوع الحكم الشرعي بالظاهرة أو الحل، لا أخذ قابلية التذكية في التذكية بأن هذا الكلام غير تام فيما إذا كانت الشبهة حكمية حتى إذا قلنا:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٤٩

بالاستصحاب في الأعدام الأزلية و لم تكن الخصوصية ذاتية، لدوران الأمر بين ما هو موجود يقيناً و ما هو معدوم يقيناً كما عرفت، و فيما إذا كانت الشبهة موضوعية، إنما يتوقف على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إذا كان الموضوع مركباً كما هو المستظهر إثباتاً من الأدلة، و أما إذا كان مقيداً و مضافاً إلى ذات الحيوان، كان عدم المقيد ثابتاً في الحيوان حال حياته، فيكون استصحاب عدمه له حالة سابقة.

و تعليقنا الثالث، هو أنه لا- موجب لافتراض أن الخصوصية القابلة للتذكية ذاتية في الحيوان، إذ قد تكون هذه الخصوصية مثل خصوصية القرشية للمرأة، لا خصوصية الإنسانية للإنسان.

و قد أفاد المحقق الأصفهاني (قده) في المقام ما حاصله ([١١٢]): أن جريان استصحاب عدم التذكية مبنى على أن نعرف أن التقابل بين موضوع الحلية و موضوع الحرمة، هل هو تقابل السلب و الإيجاب، أو تقابل التضاد، أو تقابل الملكة و عدمها؟ فإن فرض أن التقابل بينهما ان تقابل السلب و الإيجاب، يعنى: موضوع الحلية هو (المدكى)، و موضوع الحرمة هو (عدم التذكية)، إذاً، يجرى استصحاب عدم التذكية.

و أما إذا كان موضوع الحلية هو (المدكى)، و موضوع الحرمة أمر مضاد له، أمر وجودي، و هو عبارة عما (مات حتف أنفه)، إذاً، فهنا استصحاب عدم التذكية يعارض باستصحاب عدم الموت حتف أنفه، لأنك باستصحاب عدم التذكية تنفى موضوع الحلية، و هذا يتعارض مع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٠

استصحاب عدم الموت حتف أنفه لينفى بذلك موضوع الحرمة، إذاً، فيتعارض الاستصحابان و يتساقطان.

و يقال نفس الشيء إذا كان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، فإن هذا العدم سنخ عدم أخذ في موضع القابل، فعدم التذكية ليس على الإطلاق موضوع الحرمة، و من الواضح أن عدم التذكية في الموضوع القابل ليس له حالة سابقة لكي نستصحبها، لأن ما له حالة هو حرمة الحيوان حال حياته.

و الحاصل: هو أن التقابل بين موضوع الحرمة، و موضوع الحلية، إن كان تقابل التضاد، بأن كان موضوع الحرمة هو الموت حتف أنفه، و موضوع الحلية هو التذكية، إذاً، فيتعارض استصحاب عدم التذكية مع استصحاب عدم الموت حتف الأنف.

و إن كان التقابل بينهما تقابل السلب و الإيجاب، جرى استصحاب عدم التذكية بلا إشكال.

و إن كان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، أى عدم التذكية في المحل القابل للتذكية، فلا يجرى استصحاب عدم التذكية، لعدم الحالة السابقة، لأنه في حال الحياة لا تكون القابلية للتذكية ثابتة، و بعد إزهاق الروح يشك في حصول التذكية من أول الأمر.

و لنا تعليقات ثلاثة على كلامه (قده):

التعليق الأول: هو أن هذا الكلام غير مفهوم لنا، و ذلك لأننا لا نتعقل أن يكون موضوع الحرمة إلّا نقيض الحلية، و كذا العكس، لأنّ الحلية لا تحتاج ملاكاً إلّا إلى عدم ملاك الحرمة، فأى شيء فرضته موضوعاً للحرمة فنقيضه يكون موضوعاً للحلية، و كذا العكس.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥١

و بناء على هذه البديهة من أن الحلية لا تحتاج ملاكاً إلى أكثر من خلو الواقعة من المفسدة الملزمة فلو فرضنا أن ملاك الحرمة قائم بعنوان وجودي كالموت حتف الأنف، فلا يعقل حينئذ أن يكون موضوع الحلية عنواناً وجودياً مضاداً له، أى للمدكّي، بل يجب أن يكون عدم ذاك العنوان هو أن (لا يموت حتف الأنف)، لأنه يكفي في ثبوت ملاك الحلية عدم ثبوت ملاك الحرمة، إذًا، ففرضية التعارض إنّما تعقل بين موضوع الحرمة و موضوع الوجوب، فمثلاً: يمكن أن يقال: استقبال القبلة واجب، و يقال: بأنّ ضده حرام، و أمّا الحلية و الحرمة فليس الأمر كذلك، فلا بدّ أن يكون التقابل بينهما تقابل السلب و الإيجاب.

و الخلاصة: هي أن فرض التقابل بين موضوع الحرمة و الحلية بنحو التضاد أو العدم و الملكة في نفسه غير معقول، لأنه يكفي في الحلية عدم تحقق ملاكات الحرمة و انتفاء موضوعها، فإذا كان موضوع الحرمة أو الحلية أمراً وجودياً كالموت حتف الأنف، فلا محالة يكون موضوع الآخر نقيضه، و معه لا يجرى استصحاب عدم الموت حتف الأنف، أو استصحاب عدم التذكية.

التعليق الثاني: هو أنه لو سلمنا أن التقابل بينهما كما قال (قده): تقابل التضاد، إلّا أننا لا نسلم أن الاستصحابين يتعارضان كما ادعى، بل نقول: إنه في مثل هذه الحالة لو أمكن استصحاب عدم التذكية فإنه لا يجرى في نفسه أولاً، و استصحاب عدم الموت حتف أنفه يكون وحده جارياً، و ذلك لأنّ استصحاب عدم الموت حتف أنفه نريد به التأمين، يعنى: أن نفى موضوع الحرمة، و هذا يحصل باستصحاب عدم موضوع الحرمة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٢

و أمّا استصحاب عدم التذكية، فإننا نريد به التنجيز لا محالة، و هذا لا يحصل، لأنّ مجرد نفى موضوع الحلية لا يكفي لإثبات الحرمة، بعد ما فرضنا أن موضوع الحرمة ضد موضوع الحلية لا نقيضها، و من الواضح، أن نفى أحد الضدين بالاستصحاب لا يثبت الضد الآخر إلّا بالملازمة العقلية، فمثلاً: إذا كنت تريد باستصحاب عدم التذكية أن تنفى الحلية، فهذا لا أثر له، إذ لم تثبت الحرمة و لم تنتج علينا، لأنّ التنجز فرع ثبوت الحرمة، فلو فرضنا أن المولى في واقعة لم يحكم لا بحلية و لا بحرمة، فهل كان ينجز علينا واحداً منهما؟ إذًا، إن كان باستصحاب عدم التذكية يريد أن ينفي الحلية فقط، فهذا لا أثر عملي له، و إن كان يريد إثبات الحرمة حتى تنتج، فهذا غير معقول، لأنّ نفى أحد الضدين بالاستصحاب لا يكفي لإثبات الضد الآخر إلّا بالملازمة العقلية.

و الحاصل: هو أنه لو سلمنا أن ذلك معقول ثبوتاً، بأن كانت الحلية مجعولة على المدكّي، و الحرمة مجعولة على الموت حتف الأنف، لكن مع هذا، فاستصحاب عدم التذكية لا يجرى ليعارض استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لأنه لا يثبت الموت حتف الأنف إلّا بناء على الأصل المثبت، و حينئذ، فمع عدم إثباته لموضوع الحرمة لا يبقى له أثر، إذ التنجز مترتب على إحراز الحرمة، لا رفع موضوع الحلية، و لذا، لو فرضنا أن الشارع لم يحكم لا بحلية و لا بحرمة، فحينئذ لا ينتج على المكلف واحد منهما.

التعليق الثالث: هو أن ما يقوله (قده): من أنه على تقدير كون التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكة، فعدم التذكية هنا في الحالة السابقة لم يكن عدماً في الموضوع القابل، فليس للعدم مع الملكة حالة سابقة حتى تستصحب.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٣

و جوابه: هو أنه ما ذا يقصد (قده) بالملكة و القابلية؟

فإن كان يقصد القابلية الاحتمالية، -بمعنى: شأنية المحل لوقوع هذا العارض، و هذا هو المعنى الذى يقصدونه من العدم و الملكة إن كان يقصد هذا، فهذا المعنى كان موجوداً في حال حياة هذا الحيوان، لأنه كان من شأنه أن يرد عليه هذا الذبح بهذا الترتيب، و لا

يحتمل أن يكون المأخوذ في عدم التذكية شيئاً أكثر من هذا المقدار.

إلا أن ذلك لا يكفي لإثبات الحرمة، إذًا، فلا بدّ و أن يقال: إن موضوع الحرمة ليس مطلق عدم التذكية و لو في البطيخ و لكن إذا أخذنا شأنية كونه حيواناً يقبل أن يذبح، فهذه الشأنية في المقام محفوظة من أول الأمر، و لا يحتمل عرفاً أن يأخذ أكثر من هذا المقدار في مقام إشباع حاجة التقابل بين العدم و الملكة.

و الحاصل: هو أن القابلية التي افترض عدمها في حال الحياة هي غير قابلية الحيوان للتذكية، بناء على أن التذكية بنحو الملكة، إذ المراد منها لا بدّ و أن يكون القابلية الإمكانية للتذكية، و هي خصوصية ثابتة في الحيوان المذكى حتى في حال حياته، سواء فرضت التذكية أمراً شرعياً اعتبارياً أو تكوينياً.

النحو الثالث: هو ما إذا شك في حلية لحم الحيوان و حرمة باعتبار الشك في تذكيته كما في الثاني، لكن الشك في التذكية هنا لم ينشأ من ناحية الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، كما هو الحال في القسم الثاني، و إنما نشأ من طرو حالة، أو احتمال طرو حالة، بحيث تكون مانعة عن تقبل الحيوان للتذكية بالعرض و إن كان بالذات لا يكون آيباً عنها، من قبيل طرو الجلل.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٤

و الشك بهذا النحو تارة: يكون شبهة حكمية، و أخرى: يكون شبهة موضوعية.

فالحكمية هي من قبيل: أن يصبح هذا الحيوان جلالاً يقيناً، و لكن نشك في مانعية الجلال عن التذكية.

و أخرى نعلم بمانعية الجلل عن التذكية، و لكن نشك في أن هذا الحيوان صار جلالاً أو لا؟

أما في الشبهة الحكمية، فنقول: إن وجد إطلاق في أدلة التذكية، بحيث يقتضى نفى اعتبار ما يشك في اعتباره، عدا ما نصّ عليه في تلك الأدلة، فحينئذٍ بناء عليه، فإن مقتضى التمسك بإطلاق أدلة التذكية هو عدم اعتبار عدم الجلل، لأن المفروض أنه لم ينص عليه في أدلة التذكية، و إلا لثبتت المانعية و لما انتهينا إلى الشبهة الحكمية، و معه لا تصل النوبة إلى الأصول العملية.

و أما إذا فرض أن دليل التذكية لم يكن فيه إطلاق، بل كان مجملاً، بحيث لا يمكن أن نفى اعتبار ما نشك في اعتباره، حينئذٍ نرجع إلى العام الذي خصّيه دليل التذكية، فإن دليل التذكية تخصيص في الحقيقة لما دلّ على حلية لحم الشاة: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ، إِذْ مَقْتَضَى إِطْلَاقُهُ فِي الْمَقَامِ، أَنَّ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ، بِأَيِّ وَجْهٍ كَانَتْ، فَهِيَ حَلَالٌ، وَ لَكِنْ دَلِيلُ التَّذْكِيَةِ قَالَ: إِنَّ هَذَا الدَّلِيلَ كَانَ مَجْمَلًا فِي نَفْسِهِ، وَ كَانَ عَلَى نَحْوِ لَا يَقْتَضِي اعْتِبَارَ عَدَمِ الْجَلَلِ، وَ لَا عَدَمَ اعْتِبَارِهِ، إِذًا، يَكُونُ حَيْثُذٍ مَخْصَصًا مَجْمَلًا، نَرْجِعُ حَيْثُذٍ مَعَهُ إِلَى الْعَامِ الاجتهادى و ثبت به الحلية، إذًا، فهذان طريقان لإثبات الحلية بالعمومات الاجتهادية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٥

و أما لو لم يكن عندنا عموم اجتهادى فحينئذٍ لا محالة نرجع إلى الأصول العملية، و إذا رجعنا إليها نقول: بأن التذكية، إما أن تكون نفس العملية، أو أمراً بسيطاً متحصلاً من العملية.

فإن كانت نفس العملية، فحينئذٍ لا يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية، لأن الشك ليس في وجود الموضوع، بل في موضوعية الموجود، لأن الذبح وجد يقيناً، و الجلل وجد يقيناً، و إنما الشك في أن هذا الذبح المقرون بالجلل هل إنه تذكية أو ليس بتذكية لكي يستصحب عدم الموضوع و عدم التذكية؟ إذًا، لا يجرى استصحاب عدم التذكية في هذه الحالة، بل نرجع حينئذٍ إلى أصالة الحل، لأن هذا الحيوان يشك في حليته و حرمة، فإن كان المولى قد أخذ عدم الجلل قيداً في التذكية فهذا حرام، و إن لم يكن قد أخذه قيداً فهذا حلال، و حيث لم يتعين أخذه أو عدم أخذه بدليل، إذًا، نشك في أنه حلال أو حرام فتجرى أصالة الحل في هذا الحيوان، هذا على تقدير أن تكون التذكية نفس العملية.

و أما لو كانت التذكية أمراً بسيطاً محصلاً من العملية، فحينئذٍ لا بأس بإجراء استصحاب عدم هذا الأمر البسيط، لأن الشك هنا في وجود الموضوع لا موضوعية الموجود، فهذا الأمر البسيط نشك في أنه وجد خارجاً أو لا؟ فإن كان المولى قد أناط وجود هذا الأمر

البيسط بوقوع الذبح مع عدم الجلل، إذاً، لم يقع هذا الأمر البسيط، لأنّ هذا الحيوان جلالاً، وإن كان قد أناطه بوقوع الذبح و لو مع الجلل، إذاً، يكون هذا الأمر البسيط قد وقع، فإذا شك في وجود الأمر البسيط و عدم وجوده، فنستصحب وجوده، فيجرى استصحاب عدم التذكية، و بذلك تثبت الحرمة، و لا مجال حينئذٍ لإجراء أصالة الحل.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٦

و في مقابل النتيجة التي انتهينا إليها في كلا هذين التقديرين، يوجد شيء، و هو أنّه بالإمكان إبراز صيغة استصحاب تعلقي بأن يقال: إنّ هذا الحيوان قبل أن يكون جلالاً، لو ذبح لكان حالاً، هذه القضية الشرطية نشك في ارتفاعها بعد الجلل، فنستصحب بقاءها، و هذا هو معنى الاستصحاب التعلقي، فإذا بنى عليه مطلقاً، أو في خصوص هذا المورد، فلا- إشكال في أنّه يكون هو المرجع في الحالة الأولى التي كان يجري فيها أصالة الحل، و يكون موافقاً لأصالة الحل، و على مبناهم يكون حاكماً، إذاً، تكون نتيجته نتيجة أصالة الحل.

و أما على التقدير الثاني الذي كان يجري فيه استصحاب عدم التذكية، فمن المعلوم أنّ الاستصحاب التعلقي يتنافى معه، لأنّه يقتضى حليته و نفى الحرمة. و حينئذٍ، إن بنينا على أنّ الاستصحاب التعلقي يكون حاكماً و مقدماً على التنجيزي، إذاً، هنا يقدم عليه كما بنى على ذلك صاحب الكفاية (قده) ([١١٣])، و إذا بنينا على المعارضة فيتساقطان و يرجع إلى أصالة الحل، و على كل حال، سوف لا تتغير النتيجة، إذاً، لا بدّ أن نحكم بالحلية.

و نحن لنا تفصيل في جريان الاستصحاب التعلقي لا- يسعه المجال، و لكن خلاصته: هي أنّه يجب أن يكون استصحاب للحكم التعلقي، لأنّه يجري في الأحكام لا في الموضوعات، هذا أولاً.

و ثانياً: هو أنّه لا بدّ و أن تكون القضية قد جعلت بلغه القضية الشرطية في لسان الدليل، هذا حاصل الكلام في الشبهة الحكمية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٧

و خلاصة هذا النحو الذي هو الشك في الحلية من ناحية طرو ما يحتمل مانعيته عن التذكية كالجلل، ففي الشبهة الحكمية، كما إذا شك في مانعية الجلل عن التذكية، فإن فرضت التذكية عبارة عن نفس الأفعال و الشروط، فلا يجري استصحاب عدم التذكية هنا، و ذلك لعدم الشك في وجود الموضوع، بل في موضوعية الموجود، و معه تصل التوبة إلى أصالة الحل أو البراءة، بل يجري استصحاب الحلية التعلقي بناء على القول: به في أمثال المقام، لأنّ هذا الحيوان لو كان يذبح قبل الجلل كان حلال اللحم يقيناً فيستصحب، و إن فرضت التذكية عنواناً بسيطاً جرى استصحاب عدمها بنحو العدم الأزلي أو النعتي، حسب التفصيل المتقدم في النحو السابق، هذا كله إذا لم يكن هناك عام فوقاني يثبت التذكية بإطلاقه الأحوالي، و إلّا كان استصحاب العدم هو المرجع.

نعم، قد يتوهم هنا جريان استصحاب تعلقي فيقال: إنّ هذا الحيوان لو كان يذبح قبل الجلل كان مذكياً يقيناً، إذاً، فهو الآن كذلك. إلّا أنّ هذا مبنى على أن تكون التذكية حكماً شرعياً لا- أمراً تكوينياً، و أن يقال: بجريان الاستصحاب التعلقي في أمثال المقام، و حكومته على الاستصحاب التنجيزي.

و أمّا في الشبهة الموضوعية، فيما إذا شك في أنّ هذا الحيوان هل صار جلالاً أم لا؟ فهنا تارة، يفرض أنّ التذكية تكون أمراً مركباً، فحينئذٍ نستصحب عدم الجلل، لأنّ عدم الجلل أحد شئون هذه العملية، إذ إنّ عملية التذكية مركبة من شيئين: أحدهما الذبح، و الآخر عدم الجلل، الذبح ثابت بالوجدان، و عدم الجلل ثابت

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٨

بالاستصحاب، فتثبت بذلك العملية التي هي موضوع الحلية بضم التعبد إلى الوجدان.

و أمّا إذا كانت التذكية أمراً مسبباً عن العملية و متحصلاً منها، فحينئذٍ تارة يكون هذا الأمر المسبب و المتحصل حكماً شرعياً، بأن

نقول: التذكية حكم شرعي مترتب على العملية، من باب ترتب الحكم على موضوعه من قبيل: ترتب النقل و الانتقال على عقد البيع الذي هو حكم شرعي.

و تارة أخرى، يكون هذا المسبب أمراً تكوينياً واقعياً من قبيل: نفس الموت، و التذكية حصّة خاصة من الموت كشف عنها الشارع، فإن فرض الأول و هو كون التذكية أمراً مسبباً و حكماً شرعياً، فالكلام هو الكلام الذي عرفت، لأنّ هذا الأمر المسبب هو حكم شرعي موضوعه مرّكب من ذبح و عدم جلل، و الذبح ثابت بالوجدان، و عدم الجلل ثابت بالاستصحاب، فننقح بذلك موضوع هذا الحكم الشرعي التذكية.

و أما إذا كانت التذكية أمراً مسبباً تكوينياً، فحينئذٍ استصحاب عدم الجلل لا يجري، لأنه لا يمكن أن نثبت به هذا الأمر التكويني إلّا بالملازمة العقلية، و بناء على الأصل المثبت، لأنّ التذكية حينئذٍ تكون لازماً تكوينياً للمستصحب لا حكماً شرعياً له، و الاستصحاب إنّما يعيدنا بالآثار الشرعية المترتبة على المستصحب لا بالآثار التكوينية، فحينئذٍ استصحاب عدم الجلل لا يجري، فتنعكس النتيجة و يجري استصحاب عدم ذاك الأمر التكويني، لأننا صرنا نشك في أنّه وجد أم لا؟ فيجری استصحاب عدمه، و يكون الحكم التحريمي منجزاً باستصحاب عدم التذكية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٥٩

و خلاصة ما إذا كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في أنّ هذا الحيوان هل صار جلالاً أم لا؟ فإن فرض أنّ التذكية عبارة عن نفس عملية الذبح مع أفعالها و شروطها جرى حينئذٍ استصحاب عدم الجلل، و إن فرض أنّ التذكية أمر بسيط مجعول شرعاً على تلك الأفعال مع عدم الجلل جرى استصحاب عدم الجلل، لإحرازها أيضاً، و إن فرض أنّها أمر بسيط تكويني مسبب عن فعل الذبح جرى حينئذٍ استصحاب عدم التذكية، و لم يجر استصحاب عدم الجلل إلّا بالملازمة العقلية و الأصل المثبت، لأنّ التذكية حينئذٍ تكون لازماً تكوينياً للمستصحب لا حكماً شرعياً له، و الاستصحاب إنّما يعيدنا بالآثار الشرعية المترتبة على المستصحب، و لم يعيدنا بالآثار التكوينية.

النحو الرابع: و هو الشك في تحقق جميع شروط عملية التذكية خارجاً، فإن كانت الشبهة حكمية، كما إذا شك في شرطية شيء أو مانعيته عن التذكية، كما لو شك في اشتراط التسمية، أو في كون الذابح غير مسلم.

فإنّ الكلام فيه مثل الكلام في الشبهة الحكمية في النحو السابق، فإن فرض أنّ التذكية عبارة عن نفس أعمال الذبح، فحينئذٍ لا مجال لاستصحاب عدم التذكية، لأنّ الشك في موضوعية الموجود، فراجع إلى أصالة الحل أو البراءة إن لم يوجد عموم فوقاني، و كذلك يجري استصحاب عدم الشرط أو الجزء المشكوك في تحققه.

و القول: بالاستصحاب التعليق مجازفة، إلّا إذا طرأ ما يحتمل كونه مانعاً.

و إن فرض أنّ التذكية أمر بسيط، جرى استصحاب عدمها بنحو العدم النعتي أو الأزلي كما عرفت تفصيله سابقاً.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٠

و أما إذا كانت الشبهة موضوعية، فكذلك يجري استصحاب عدم التذكية بنحو العدم النعتي أو الأزلي كما عرفت تفصيله، و منه يعلم أنّه إذا جرى استصحاب عدم التذكية فإنه يترتب عليه حرمة الأكل و عدم صحة الصلاة في جلده و لا يترتب عليه نفى الطهارة كما هو مختارنا، فنقول: بحرمة أكله و طهارته.

و بهذا يتضح أنّ الحكم في الأنحاء الثلاثة مبني على البحثين الفقهيين المزبورين، و أنّ الصحيح في البحث الفقهي الثاني، هو أنّ التذكية أخذت في موضوع الحلية و صحة الصلاة بما هي مضافة إلى زاهق الروح لا إلى ذات الحيوان، كما هو ظاهر الآية الكريمة: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْحَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّدَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) (١١٤)، فإنّ الآية قد ذكرت عدّة أقسام من الحيوان الميت كان هو المقسم، ثم استثنت المذكى من الميت و زاهق الروح لا



من ذات الحيوان، إذًا، فالمقسم في المستثنى والمستثنى منه، هو الحيوان زاهق الروح بقريته ذكر أنواع منه، و كما هو ظاهر عرفاً في أخذ التذكية مضافه إلى زاهق الروح، و كل هذا يستفاد من أخبار الباب ([١١٥])، لا سيما ما ورد في فريسة الكلب و الصقر و الفهد من أنها حلال إذا أدركت حية كما هو مفصل في الفقه.

و أما البحث الفقهي الثاني: و هو أن التذكية هل هي أمر بسيط، أو أنها عبارة عن نفس عملية الذبح بشروطها الشرعية؟ فقد ذهب المحقق النائيني (قده) ([١١٦]) إلى أنها أمر مركب، و قد استدل لذلك بتفسير

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦١

اللغويين للتذكية بالذبح، كما استدل على ذلك بأن التذكية منسوبة إلى الذابح في اللغة و كذلك في ألسنة الروايات ([١١٧]) حيث إنها ظاهرة في أن التذكية فعل مباشر للمذكي، و كذلك الحال في لسان القرآن الكريم في قوله تعالى: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . و ذهب آخرون في قبال النائيني و مدرسته، إلى أن التذكية أمر بسيط مسبب عن عملية الذبح، و قد أنكروا حجية كلام اللغويين أولاً، و أنكروا ثانياً، كون نسبة التذكية إلى الذابح أنها هي المعنى المتعين للتذكية، لأن المسبب التوليدى أيضاً ينسب عرفاً إلى فاعليه حقيقة و بدون عناية.

و التحقيق، هو أن عنوان التذكية كما يظهر من ألسنة الروايات، أنها أمر بسيط مسبب عن عملية الذبح، كذلك يظهر منها أنها أمر مركب لأنها نسبت للتذكية إلى الذابح ([١١٨])، إذًا، فهذا اللسان كما أنه يناسب كون التذكية أمراً مركباً، فهو أيضاً يناسب كونها أمراً بسيطاً، حيث يظهر من هذه الألسنة أنها عنوان بسيط يرادف مفهوم الطيب و ملاءمة الطبع و عدم التنفر، لأنه أطلق فيها الذكاة على الطاهر بلسان: (كل يابس ذكي) ([١١٩])، و في بعضها الآخر على الجلد الذكي بلسان: (إنّ الجل الذكي يجوز الصلاة فيه) ([١٢٠])، و هذا كما ترى يناسب كون التذكية أمراً بسيطاً لا مركباً، كما أنه ورد أيضاً: (بأن كل ما لا تحل فيه الحياة من الميتة كالصوف و الظفر فهو ذكي)، (و أن الجنين ذكاته ذكاة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٢

أمه) ([١٢١]) و يتبين من جملة الأخبار أن الذكاة أطلقت، و لا يحتمل في موردها إرادة الذبح و لا هي مرادفة لمفهومه.

نعم، يمكن أن يكون هذا العنوان البسيط قد اعتبره الشارع مفهوماً منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي، كانطباق مفهوم الوضوء على نفس أفعال الوضوء، و قد ورد في بعض الألسنة: (أن التسمية ذكاة) ([١٢٢])، و أن إخراج السمك من الماء حياً ذكاته) ([١٢٣])، مما يشعر أنه أطلق الذكاة على نفس عملية الذبح.

و من هنا يظهر أن هذا العنوان البسيط قد اعتبره الشارع عنواناً منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي، و كذلك على الطيب و الطهارة، و إن كان عنوان الطيب و الطهارة في الحقيقة عنواناً اعتبارياً، يعرض على نفس الحيوان لا على الذبح و باقى شروط العملية، و إن كنا نعرف من خلال إطلاق الذكاة في بعض هذه الأخبار على نفس عملية الذبح، أن الذبح جعل بالاعتبار فرداً للطهارة و الطيب، و لما لا تنفر منه النفس، و معه: يظهر أن الذكاة و التذكية عنوان اعتبارى بسيط مترع عن نفس العملية و منطبق عليها، و ليس هو نفس الأفعال مفهوماً، و لا هو أمر مسبب عنها كما هو المختار عندنا في الطهارات الثلاث.

ثم إنه قد استدل على جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة الأكل و الصلاة ببعض الروايات الموافقة مضموناً لاستصحاب عدم التذكية، من قبيل: ما ورد من النهي عن أكل صيد وجده الصائد

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٣

مفتراً، فشكك في أنه هل افترسه كلبه المعلم الذي أرسله، أو أنه افترسه حيوان آخر؟ ([١٢٤]).

وكذلك ورد النهي عن حلية أكل طائر رماه الصائد فقلته، ثم شك في أنه قتل بهذه الرمية أو بشيء آخر غيرها؟ ([١٢٥]).

وكذلك الروايات الدالة على جواز الصلاة في وبر و شعر ما يؤكل لحمه إذا علمت أنه ذكي، الدالة بمفهومها على عدم جواز الصلاة بها إذا لم تعلم تذكيتها.

إلما أن الصحيح أن هذه الأخبار وإن كانت موافقةً مضموناً لاستصحاب عدم التذكية، لكنها مع ذلك لا تصلح شاهداً للقول: باستصحاب عدم التذكية، لعدم وجود قرينه فيها تدل على أن حكم حرمة الأكل و الصلاة فيها، إنما هو بملاك استصحاب عدم التذكية، بل لعل الحكم فيها بالحرمة، إنما هو حكم احتياطي على مستوى الحكم بالحلية في أصالة الحل و البراءة و بقطع النظر عن الحالة السابقة.

وقد استدلت بروايات أخرى على إبطال استصحاب عدم التذكية في خصوص الشبهات الموضوعية، من قبيل: ما ورد من السؤال: (عن أكل الطائر الذي رماه الصائد، ثم شك في أنه هل سمى حين رماه أم لا) ([١٢٦])؟ فأجاب الإمام (عليه السلام): بأنه يأكله، و هو كما ترى فإن حكمه (عليه السلام) بحلية أكله ينافي استصحاب عدم التذكية، و معه يمكن الاستيناس بذلك في إنكار استصحاب عدم التذكية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٤

إلما أن التحقيق لا يساعد على ذلك، إذ من المحتمل أولاً: أن يكون بالحلية بملاك قاعدة الفراغ التي قد عرفت في محلها تقدمها و حكمها على الاستصحاب.

و من المحتمل ثانياً: هو قوة احتمال ظهور الرواية في أن التسمية شرط ذكرى، إذ المنصرف من الرواية أنها إنما تركت نسياناً لا عملاً، كما هو مورد قاعدة الفراغ، حيث إن موردها ترك الفعل عن نسيان لا عن عمد.

هذا مضافاً إلى ورود روايات ([١٢٧]) تدل على كون التسمية شرطاً ذكرياً تسقط بالنسيان، و معه تكون حلية هذا الطائر حلية واقعية، لأنه إن سمى فقد حصلت التذكية، و إن نسي أن يسمي فقد حصلت التذكية أيضاً، لأن التسمية ليست شرطاً في حال النسيان كما عرفت.

و الحاصل: هو أنه لا يوجد في أخبار الباب ما يوافق و لو مضموناً استصحاب عدم التذكية، و معه يتضح عدم تمامية شيء من أدلة الإخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية.

نعم، يمكن أن نتكلم عن حسن الاحتياط و استحبابه، في مقامين:

فتارة، نتكلم عن حكم الاحتياط شرعاً في الشبهة البدوية بشكل عام.

و أخرى، نتكلم عن حكمه في العبادات بشكل خاص.

المقام الأول: هو أن المشهور، حسن الاحتياط عقلاً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٥

و استحبابه شرعاً، تمسكاً بالأخبار ([١٢٨]) التي استدلت بها الإخباري على وجوبه، فإن تلك الأخبار لئن أنكرنا دلالتها على وجوب الاحتياط، لكن لا يمكن إنكار دلالتها على أصل رجحانه و استحبابه ابتداءً.

و ذهب المحقق النائيني (قده) إلى عدم إمكان كون استحباب الاحتياط مولوياً، فإن الأخبار الدالة على حسن الاحتياط و استحبابه كما في لسان: (أخوك دينك، فاحتط لدينك) ([١٢٩]) فإن هذه الأخبار لا بد من حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط،

حيث لا يعقل تأسيس استحباب مولوى زائد على الحسن الذى حكم به العقل، و قد بين ذلك بيانين:  
 البيان الأول: هو أن جعل الاستحباب المولوى على الاحتياط لغو، لأن الغرض من الاستحباب المولوى، إما أن يكون إيجاد محرك يلزم بالاحتياط، و إما أن يكون الغرض إيجاد محرك غير ملزم بالاحتياط.  
 فإن كان المراد به الأول، فهو باطل جزماً، لأن لازم ذلك انقلاب الاحتياط من كونه مستحباً إلى صيرورته واجباً و هو خلف.  
 و إن كان المراد به الثانى، و هو إيجاد محرك غير إلزامى نحو الشبهة البدوية، فالتحرك نحوها حاصل بدون جعل الاستحباب، حتى لو فرض أن الشارع لم يجعل الاستحباب للاحتياط، لأنه يكفى للتحرك نفس احتمال التكليف الواقعى المشكوك، هذا مضافاً إلى كون العقل محركاً للمكلف نحو حسن الاحتياط و استحقاق الثواب، و معه:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٦

فما دام احتمال ثبوت الحرمة فى الشبهة البدوية كافياً لتحريك المكلف نحو الاحتياط، فيصبح جعل الشارع الاستحباب للاحتياط بداعى التحريك نحو الاحتياط لغواً.

البيان الثانى: هو أن حسن الاحتياط كحسن الطاعة، و قبح المعصية، واقع فى مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعى، و قد بنى الميرزا (قده) هذا الوجه على قانون يميز فيه بين الحسن الثابت فى مرحلة متأخرة عن الحكم، و بين الحسن الثابت فى مرحلة سابقة على الحكم، فإذا كان الحسن ثابتاً فى مرحلة أسبق على الحكم استتبع حكم الشارع على طبقه، بخلاف ما لو كان الحسن متأخراً عن الحكم و فى طوله، فإنه لا يستتبع أن يكون الحكم الشرعى على طبقه، و حينئذ يقال: إنه ما دام أن هذا الحسن العقلى للاحتياط متأخر عن الحكم الشرعى، إذًا، لا يمكن أن يكون مستلزماً للاستحباب المولوى للاحتياط، بل يتعين حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً [١٣٠].

و كلا البيانين غير صحيح.

أما بطلان البيان الأول الذى هو عدم المعقولية و اللغوية، فيقال: إن الاستحباب المولوى للاحتياط فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: هو أن يكون الاستحباب نفسياً لا- طريقياً، بمعنى أن جعل الاستحباب للاحتياط ليس لأجل التحفظ على تجنب المحرمات الواقعية المحتملة، بل لأجل ملاك آخر كما لعله يستفاد ذلك من لسان: (من ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك) حيث يدل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٧

على أن رجحان الاحتياط و ترك الشبهات ليس منشؤه التحفظ على الواقع، بل لأن ترك الشبهات يخلق فى النفس ملكة و مقاومة، و قادرة على ترك المحرمات المعلومة، إذ من تمرس و اعتاد على ترك الشبهات هان عليه ترك المحرمات.

و بناء على هذا الاحتمال، لا يلزم محذور اللغوية حينئذ، لأن احتمال التكليف و إن كان يكفى فى تحريك المكلف نحو الاحتياط حتى لو لم يكن الاستحباب مجعولاً للاحتياط، إلا أن هذه المحركة الناشئة من احتمال حرمة التكليف هى محركة مغايرة للمحركة الناشئة من جعل الاستحباب المولوى للاحتياط، إذ إن المحركة الأولى منشؤها التحفظ على الواقع المشكوك، بينما المحركة الثانية منشؤها خلق ملكة مقاومة للوقوع فى الشبهات، غايته: أنه يجتمع محرران، فإن الاستحباب النفسى للاحتياط يوجد تأكيد المحركة نحوه، و ذلك لاجتماع ملاكين فيه للمحركة؛ هما: ملاك التحفظ على الواقع المشكوك، و ملاك نفس الاحتياط، كما هو الحال عند ما يجتمع ملاكان فى شىء واحد، فإنه يتأكد بذلك الحكم، لتأكد الملاك، و من ثم يتأكد حكم العقل بالانبعاث.

الاحتمال الثانى: هو أن يكون الاستحباب المولوى للاحتياط استحباباً طريقياً، بحيث إن منشأه يكون من أجل التحفظ على عدم الوقوع

في المحرمات المحتملة، و معه: لا- يلزم محذور اللغوية، لأنّ احتمال التكليف واقعاً و إن كان يكفي في تحريك المكلف نحو الاحتياط، إلّا أنّ هذه المحركة تقوى و تتأكد بجعل استحباب للاحتياط، لأنّه بهذا تتأكد شدة اهتمام المولى بإحراز الواقع المشكوك، كما أنّه بهذا تقوى المحركة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٨

و أمّا بطلان البيان الثاني، الذي كان مفاده، أنّ حسن الاحتياط عقلاً لا يمكن أن يكون مستلزماً للاستحباب المولوي، حذراً من التسلسل.

فجوابه أولاً: هو أنّه لا نسلم بمحذور التسلسل، لأنّ التسلسل المستحيل إنّما هو التسلسل في الأمور التكوينية، بينما لا يكون مستحيلاً في الأمور الاعتبارية، و من الواضح أنّ التسلسل اللازم في المقام إنّما هو تسلسل في الأمور الاعتبارية، فإنّ الأحكام التي يلزم تسلسلها إنّما هي أمور اعتبارية، و التسلسل فيها ليس مستحيلاً، أو غير لازم، لأنّه يمكن وقف هذا التسلسل في المقام عند ما يرفع المعتبر اعتباره، فإنّه حينئذٍ ينقطع التسلسل و يخرج عن كونه تسلسلاً.

و جوابه ثانياً: هو أنّه لو سلّم باستحالة التسلسل حتى في الأمور الاعتبارية، فيمكن مع هذا أن يقال: إنّنا لا نريد أن نثبت الاستحباب الشرعي هنا بواسطة الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي و استحبابه الشرعي، كي يلزم محذور التسلسل، و إنّما استحباب الاحتياط نثبته بأدلة الاحتياط الخاصة من قبيل: (أخوك دينك، فاحط لدينك)، و إنّما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوت الاستحباب، و ليس الكلام في إثبات الاستحباب بقاعدة الملازمة، بل الكلام في نفي المانع، إذ لو كان المقصود التمسك بقاعدة الملازمة، فمن اللازم إذاً، أن يكون الاستحباب الشرعي للاحتياط على منوال الحسن العقلي للاحتياط، لفرض استكشاف هذا من ذاك، بينما من الواضح أنّ الاستحباب الشرعي للاحتياط ليس على منوال الحسن العقلي، إذ إنّ العقل لا يحكم بأنّ كل احتياط حسن، و إنّما يحكم بحسن الاحتياط فيما إذا أتى به بداعٍ قربي خاصة، أو بداعى الانقياد، فترك مخالفة الواقع المشكوك يكون حسناً عقلاً، فيما إذا ترك مخالفته بداعى التقرب من

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٦٩

الله سبحانه، بخلاف ما إذا تركه لغير هذا الداعي، فإنّه لا يكون حسناً حينئذٍ.

و هذا بخلافه في الاستحباب الشرعي للاحتياط، فإنّه غير ثابت لخصوص الاحتياط المأتي به بداعٍ قربي، حيث إنّ الاستفادة من لسان: (أخوك دينك، فاحط لدينك)، أنّ الواقع المشكوك ما دام محتمل الحرمة، فتركه مطلوب حتى لو صدر لا بداعٍ قربي، كما لو صدر تركه بداعى التجنب عن ضرره.

إذاً، فهذا الترك مطلوب، و هو مشمول لدليل: (أخوك دينك، فاحط لدينك).

و الحاصل: هو أنّه لا محذور في جعل الاستحباب للاحتياط.

المقام الثاني: هو أنّه هل يمكن تحقق الاستحباب المولوي للاحتياط في جميع موارد العبادات، أو أنّ هناك بعض الموارد عدا التوصل منها لا يمكن تحقيقه فيها؟

و توضيحه: هو أنّه إذا احتمل كون فعل (ما) واجباً عبادياً، بمعنى: أنّه مطلوب بنحو العبادية، لكن نشك في أنّه مستحب أو لا؟

فهنا يوجد حالتان:

الحالة الأولى: هي أن نجزم بأنّه مطلوب، و إن كُنّا نشك بجهه هذه المطلوبية في أنّها مطلوبة على نحو الاستحباب كما في: (الدعاء عند رؤية الهلال)، حيث نجزم بأصل مطلوبيته، و لكن نشك في أنّ هذه المطلوبية، هل هي على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ و حينئذٍ في مثل هذه الحالة يمكن الاحتياط، و ذلك بأن يأتي بالفعل بقصد الأمر المعلوم تعلّقه بأصل مطلوبيته، و إن كُنّا نشك في أنّ مطلوبيته، هل هي

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٠

على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ فإنّ الإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلّقه بأصل مطلوبيته يكفي في وقوع هذا الفعل عبادياً و قريباً، و بذلك يتحقق الاحتياط في مثل هذه الشريحة العبادية.

الحالة الثانية: هي أنّا نشك في أصل مطلوبية الاستحباب و عدمها للشك في مبادئ ثبوته، و حينئذٍ يمكن أن يستشكل و يقال: بعدم إمكان الاحتياط، و ذلك لأنّه إن أتى بهذا الفعل الذي نشك في أصل مطلوبيته بلا قصد قربي، إذًا، فلا يصدق عليه حينئذٍ عنوان العبادة و لا عنوان الاحتياط، فإنّ الصلاة مثلاً، بلا قصد التقرب بها إلى المولى أشبه بالعمل اللغوي منها بالعبادة.

و إن أتى به بقصد القربة أو بقصد امتثال الأمر، فهذا غير ممكن أيضاً، لا قصد القربة و لا قصد امتثال الأمر، لأنّ قصد القربة أو امتثال الأمر يتوقف على وجود أمر جزمي بالعمل كي يقصد المكلف امتثاله و التقرب به، و الحال أنّه لا يوجد أمر جزمي بالعمل، فإنّ المكلف شاك أصلاً في بوجود هذا الأمر، فلو أتى بالفعل و الحالة هذه سواء بقصد القربة أو بقصد امتثال الأمر، فلا يقع هذا الفعل عبادة أولًا، لتحصّل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك، كما أنّه ارتكب المحرم، حيث نسب هذا الفعل إلى المولى، إذ إنّ نسبة أمر و إسناد ما لا يعلم أنّه من المولى إلى المولى تشريع محرم، حيث لا يفرق في حرمة التشريع بين التشريع القولي و التشريع الفعلي، بأن يسند قولاً إلى المولى، أو يسند فعلاً إليه كما لو عمل عملاً بقصد أنّه مأمور به من قبل المولى، رغم أنّه يشك في أصل مطلوبيته من قبل المولى.

و بهذا يتضح أنّه لا يمكن تحقق الاحتياط في بعض الموارد، كما هو الحال فيما إذا لم تكن أصل مطلوبية العمل معلومة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧١

و قد يجاب على هذا الإشكال: بأنّه يمكن تحقق قصد القربة عند الإتيان بالفعل في المقام، و ذلك لأنّ قصد القربة يتوقف على وجود أمر جزمي بالفعل، و هذا الأمر الجزمي موجود، و هو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، كما في لسان: (أخوك دينك فاحفظ لدينك)، فيقصد المكلف امتثال هذا الأمر الجزمي الذي استدل به الإخباري على وجوب الاحتياط، و يدلّ عند الأصوليين على استحباب الاحتياط.

و لكن قد يشكّل و يقال: بأنّ هذا الأمر الاستحبابي المتعلق بالاحتياط إنّما هو أمر توصلي، بمعنى: أنّ الأمر باستحباب الاحتياط يسقط بمجرد إتيان الفعل المحتاط به، و لو لم يكن هذا الإتيان بقصد امتثال الأمر بالاستحباب، إذًا، ما دام هذا الأمر بالاستحباب توصلياً، فكيف يجب قصد امتثاله؟

و أجب عنه: بأنّ لزوم قصد امتثال الأمر بالاحتياط لم ينشأ من كونه أمراً عبادياً ليشكّل و يقال: بأنّه توصلي و ليس بعبادي، و إنّما نشأ لزوم قصد امتثال الأمر بالاحتياط من جهة احتمال كون هذا الفعل أمراً عبادياً و مطلوباً واقعاً، لأجل ذلك كان لا بدّ من قصد الأمر الاستحبابي بالاحتياط، كي تتحقق العبادة التي نحتمل أنّها مطلوبة واقعاً، إذًا، فضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، و إنّما نشأت من ناحية احتمال عبادية ما يحتاط فيه، و نحتمل كونه عبادة و مطلوباً واقعاً.

و لكن التحقيق، هو أنّ التحرك عن الأمر المحتمل يحقق التقرب كما يحققه الأمر الجزمي المعلوم، إذًا، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم، بل يكفي قصد امتثال الأمر المحتمل، فيؤتى بالفعل حينئذٍ بتبته رجاء المطلوبية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٢

و بهذا ننهي الكلام حول تحديد الوظيفة العملية في حالات الشك البدوي في أصل ثبوت التكليف، أي غير المقرون بالعلم الإجمالي.

**التنبيه الثاني: قاعدة التسامح في أدلة السنن:**

و هي مما يناسب أن يعقب بها على ما تقدم، حيث عرفت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجة، ولكن قد يستثنى من ذلك الأخبار الدالة على المستحبات أو على مطلق الأوامر و النواهي غير الإلزامية، حيث قيل: بأنها حجة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها، و يستند في ذلك إلى روايات كثيرة تحث على العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه، حتّى إنّه عقد لها في أول الوسائل باباً ([١٣١])، و ذكر فيه روايات عديدة بمضمون: (أنّ من بلغه عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) من الثواب، ففعل ذلك طلباً و انقياداً لقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) كان له ذاك الثواب و إن كان النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) لم يقله)، أو بلسان، (أنّ من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك، و إن لم يكن الأمر كما بلغه)، أو بلسان: (أنّ من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، و إن لم يكن على ما بلغه) ([١٣٢]).

و مجمل هذه الروايات و إن كان في بعض أسانيدنا و هن، إلّا أنّ بعضها صحيح السند.

و حيث إنّ هذه الأخبار تنظر إلى العمل برجاء موافقة الواقع في فرض الشك في الحكم، أو لا أقل من دعوى أنّها تجعل الحجية

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٣

لمطلق البلوغ في موارد المستحبات و من أجل ذلك، ناسب أن يعبر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن. و البحث في هذه الأخبار يقع في عدة جهات.

### الجهة الأولى: في مفاد هذه الأخبار و فقهها،

و محتملات مضمونها بدواً احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: هو أن يكون المقصود مجرد وعد من الشارع لمصلحة في الوعد نفسه، و لو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً، فيعطى هذا الثواب لمن عمل، و بذلك تكون قضيته خبرية صرفه و لو بملاك تعظيم النبي (صلى الله عليه و آله و سلم)، فإننا بعد حصول هذا الوعد نقطع بالوفاء من دون أن يكون هناك أمر و مطلوبية.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون مفادها إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط و الانقياد للطلب الاحتمالي، و استحقاق المحتاط للثواب على الإتيان بالعمل، و لو لم يكن الأمر كما بلغ، فيكون مفادها الترغيب بحسن الانقياد لما يحتمل مطلوبته من المولى، لكن بما هو عاقل لا بما هو مولى.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون مفادها ثبوت الثواب على عمل استحبابي، و لو بالعنوان الثانوي الطارئ، من قبيل عنوان: (بلوغ الثواب على العمل)، نظير عنوان أمر الوالد، و قضاء حوائج الإخوان، و نحو ذلك من الأعمال.

أو قل: إنّها في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسى على طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانوياً له، يستدعى ثبوت استحباب واقعي من أجل هذا العنوان.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٤

الاحتمال الرابع: هو أن تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ، فيكون حكماً مولوياً طريقياً ظاهرياً، من أجل التحفظ على الملاكات الواقعية الرجحة المتزاحمة بالتزاحم الحفظي، كما عرفت سابقاً في بحث اجتماع الأحكام الواقعية و الظاهرية.

و الاستدلال بالروايات على ما ذكر في مورد المستحبات من كونها حجة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها مبني على الاحتمال الرابع هو غير صحيح.

فإنّ ظاهر لسان هذه الروايات ينفيه، لأنّها تجعل للعامل الثواب و لو مع مخالفة الخبر للواقع، إذ لو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعبد بثبوت و حجية البلوغ لما كان هناك معنى للتصريح بأنّ نفس الثواب محفوظ حتى مع مخالفة خبر الواقع.

و كذلك الاحتمال الثاني، فإنه لا موجب لاستفادته من هذه الروايات إلا دعوى أن الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً، و لو بعنوان ثانوي، كما يستشهد له بما ورد في لسان بعض الروايات: (من بلغه ثواب على شيء من الخير)، الظاهر في المفروغية عن خيرية و رجحان العمل الذي بلغ عليه الثواب في مرتبة سابقة.

إلا أن حمل هذه الأخبار على ذلك مدفوع، بأنه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب، و حينئذٍ، يتعين الاحتمال الثالث، و لكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع، لأن الاحتمال الثالث لا يكفي بمفرده لتفسير إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، لأن العقل إنما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا لشخص ذلك الثواب، إذاً، فلا بد من الالتزام بأن هذه الخصوصية مرجعها إلى وعد مولوي.

و الحاصل: هو أن الاحتمالين الأولين لا يمكن المساعدة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٥

عليهما، فإن الاحتمال الأول خلاف ظهور هذه الأخبار في أنها بصدد الحث و الترغيب و الطلب، و ليست مجرد إخبار أو وعد صرف. و أمّا الاحتمال الثاني، فهو خلاف ظاهر الخطاب الصادر من المولى، إذ الأصل فيه أنه عند ما يصدر الخطاب منه، أن يصدر عنه بما هو مولى لا بما هو عاقل، إذ لا يفرق الحال في خطابه بين كونه بلسان الأمر و الطلب، أو بلسان الوعد الصرف على الثواب. إذاً، فينحصر الأمر بين الاحتمال الثالث و الرابع، و لكن مع تطعيم الثالث بالرابع، لأن الاحتمال الثالث بمفرده لا يكفي لتفسير إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، كما لا يناسب ظهور هذه الأخبار في الترغيب المولوي، لأن العقل إنما يحكم باستحقاق العام للثواب، لا لشخص ذلك الثواب.

إذاً، فلا بد من الالتزام بأن مرجع هذه الخصوصية إلى وعد مولوي، أى أن يكون أمراً استجابياً نفسياً بعنوان ثانوي، و هو بلوغ الثواب، فيكون حكماً ظاهرياً طريقياً.

و قد استدلل للاحتمال الثالث بوجوه:

الوجه الأول: هو ما ذكره السيد الخوئي (قده) ([١٣٣])، حيث ذكر أن احتمال الحكم الظاهري و جعل الحجية بعيد جداً، لأن لسان الحجية معناه: إلغاء احتمال الخلاف و الشك، و البناء على أن مؤدى الطريق هو الواقع، كما هو الحال في سائر الطرق و الأمارات، و ليس لسان الحجية فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما يشير إليه قوله (عليه السلام)،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٦

و إن كان رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) لم يقله، فإن هذا منافٍ لجعل الحجية و الطريقية. و فيه: أنه قد تقدم شرح هذا الاحتمال و قلنا هناك: إن الأمر الطريقي الظاهري غير منحصر في كونه بمعنى: جعل الحجية للخبر الضعيف، بل يمكن ذلك في موارد الحكم بالاحتياط، و حينئذٍ لا يكون هذا منافياً مع هذا التعبير، مع العلم أن هذا التعبير إنما هو جرى على مصطلحات الميرزا (قده) من كون السنة الجعل في الأحكام الظاهرية هي الطريقية، و أنها في الأمارات بلسان جعل الطريقية، و إن كنت قد عرفت كما مرّ سابقاً أن حقيقة الحكم الظاهري واحدة في روحه، و إن اختلف لسانه.

الوجه الثاني: و يتشكل من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أنه إذا رتب ثواب على فعل شيء (ما)، كما لو قال المولى: (من قضى حاجة لمؤمن قضى الله حاجته)، أو قال: (له كذا من الثواب)، فإن ذلك اللسان يكون دليلاً على مطلوبية ذلك العمل و استحبابه، للملازمة بين مطلوبيته و الثواب عليه، و إلا كان طلبه له لغواً و جزافاً، لأن سبب هذا الثواب و منشأه هو الإتيان بهذا المطلوب المولوي، حيث يستكشف الملزوم بذكر اللازم.

المقدمة الثانية: هي أنه هنا، و إن رتب الثواب على من بلغه هذا الثواب، (على عمل فعمله)، فإنه يمكن أن يكون هذا الثواب من جهة الانقياد و الإتيان بالعمل برجاء مصادفة الأمور به الواقعي، و هذا مما لا ريب في حسنه عقلاً، إذاً، فيستحق فاعله الثواب، إذاً، فوجه

ترتب الثواب غير منحصر بوجود أمر نفسي، بل إن إطلاق أخبار: (من بلغه) تشمل ما لو جاء بالعمل لا برجاء الانقياد ولا لمصادفة بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٧

المأمورية الواقعية، إذاً، إطلاق هذه الأخبار يقتضى الإتيان بالعمل بعد الأمر به، وليس موجب الثواب على الإتيان به إلا كونه عملاً مستجاباً.

و بتمامية هاتين المقدمتين يثبت الاحتمال الثالث في قبال الاحتمال الرابع.

وقد اتفقت كلمات أكثر المحققين على أنه: يثبت الاستحباب النفسي فيما لو تمّ الإطلاق في أخبار من بلغ لصورة ما، لو أتى بالعمل لا بداعي الانقياد، وإن كانوا قد اختلفوا في أصل هذا الإطلاق كما سوف تعرف.

وفيه أولاً: أنه بالتدقيق لا يستفاد ذلك من أدلة الثواب بنكتة الملازمة العقلية بين الأمر والثواب، وذلك لوضوح عدم الملازمة بين ثبوت الأمر واقعاً وبين الثواب، وإنما يستفاد الأمر على أساس إحدى نكتهتين:

أ- النكتة الأولى: هي الكناية، وذلك بأن يكون ذكر الثواب كناية عن الأمر من جهة كونه معلوله عادة، و عرفاً كما في قوله: (زيد كثير الرماد).

ب- النكتة الثانية: هي أن يكون هناك تقدير ارتكازي، وهو أنه لو علم بحكمه المكلف وأحزره فعله، كان له ذلك الثواب، فتكون الملازمة عقلية بين ترتب الثواب على العمل لم يعلم بحكمه، وبين أن يكون حكمه الاستحباب، ونكتة هذا التقدير واضحة عرفاً و ارتكازاً، حيث إن هذه خصوصية يتكفل الخطاب نفسه بإجادها وحفظها، حيث تكون كأنها أمر مفروغ عنه.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٨

و كلتا النكتهتين إنما تجريان في مورد لا يوجد فيه نكتة أخرى غيرهما، تكون صالحة لأن تكون هي منشأ ترتب الثواب و موجه كما في المقام، إذ إنه مع ثبوت بلوغ الثواب و لو بخبر ضعيف، و إتيان المكلف بما بلغه التماساً لذلك الثواب، فإنه حينئذ لا- موجب لاستكشاف أمر نفسي، لأن هذه النكتة الأخرى هنا يمكن أن تكون هي المعنية و الملحوظة في ترتيب الثواب، و هنا لا يضر كون الخطاب مقيداً بفرض الانقياد، ذلك لأن مناسبة هذه النكتة الأخرى ليست بأشد أو أخفى من تلكما النكتهتين الأخريين.

و الحاصل: هو أن نكتة استفادة الأمر المذكورة من أدلة الثواب إنما تتم فيما لم يكن في مورد الخطاب نكتة أخرى للثواب كما هو الحال في المقام.

وقد يشكل فيقال: إن إطلاق الخطاب لغير صورة الانقياد يعين إحدى النكتهتين المفيدتين لاستفادة الأمر من أدلة الثواب.

و يجاب عنه فيقال: أمّا النكتة الأولى، فهي فرع أن يكون أصل المدلول ملازماً عرفاً مع الأمر، كي يكون كناية عنه، و هو ليس كذلك كما هو واضح.

و أمّا النكتة الثانية، فإن المفروض أن قيد الانقياد و قصد الامتثال لا بد من أخذه مقدراً على كل حال، كي يترتب الثواب مضافاً إلى قيد وصول الأمر و إحرازه.

و حينئذ يقال: بأنه كما يمكن أخذ الإطاعة و الانقياد لهذا الخطاب قيداً يستكشف منه ثبوت الاستحباب النفسي، فإنه كذلك يمكن أخذ الإطاعة و الانقياد قيداً للأمر البالغ، و ليس أخذ أحد القيدتين بأولى من الآخر، و لو فرض أن أحدهما أكثر تقييداً من

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٧٩

الآخر، لأن كل من ينقاد لأمر محتمل هو ينقاد لأمر جزمي بطريق أولى دون العكس، لأن التمسك بالإطلاق فرع تحديد ما هو المقدر في المرتبة السابقة بحسب المناسبات العرفية، و من الواضح أنه لا يمكن تحديده به.

وفيه ثانياً: إن ترتب الثواب إما أن يكون من باب التفضل من المولى سبحانه، لأنه جواد كريم، و إما أن يكون ثواباً مستحقاً بملاك الإطاعة.



فإن كان الأول، فلا موجب لاستكشاف الأمر بالملازمة كما هو واضح.

و إن كان الثاني، فهذا الثواب ترتبه متوقف عقلاً على أن يكون الإتيان بالفعل بداع قربي إطاعة للمولى، و حينئذٍ يقال: لو رتب الثواب على فعل كما لو قال: (من قضى حاجة أخيه المؤمن قضى الله حاجته)، و حينئذٍ يثبت الأمر بالملازمة حتى مع وجود القيد العقلي المذكور آنفاً، إذ إن ترتب الثواب على قضاء حاجة المؤمن حتى لو كان بقصد قربي، لا وجه له إلا مع تقدير فرض الأمر به، و مثل هذا الأمر يستكشف بالملازمة، و أمراً في المقام، فحيث إن الموضوع الذي ترتب عليه الثواب هو الإتيان بعمل قد بلغ عليه الثواب بقصد قربي إطاعة لله سبحانه، فإن صدق هذه القضية لا يتوقف على فرض ثبوت أمر استحبابي لعنوان البلوغ، كما أنه هنا لا يمكن التمسك بإطلاقه لفرض حالة الإتيان به، لا بداعي الانقياد و لا لاحتمال الأمر البالغ، لأن إطلاق الحكم فرع إطلاق الموضوع، و من الواضح أنه لا يمكن إثبات الموضوع بالحكم.

و فيه ثالثاً: أن ترتب الثواب في فرض عدم الإتيان انقياداً أو

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٠

تحرك المكلف من احتمال الأمر البالغ، بل و تحركه من نفس هذا الخطاب، غاية ما يقتضيه هذا، هو ثبوت الأمر المولوي في هذا الفرض أيضاً، و هو الجامع بين الاحتمال الثالث و الرابع، لأن هذا الأمر يمكن أن يكون طريقياً، و أن يكون ترتب الثواب عليه بداعي تحريك المكلفين و حثهم و ترغيبهم بالاحتياط و التحفظ على اهتمامات المولى، و استحقاق الثواب عليه لمن يأتي به بداعي امتثاله، فإن هذا ثابت أيضاً، إذاً، فهذا الإطلاق لا ينفي الأمر الطريقي المولوي على مستوى الأمر بالاحتياط، و إنما ينفي احتمال الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد.

الوجه الثالث: هو ما ذكره بعض المحققين ([١٣٤]) من أن ظاهر قوله (عليه السلام): (فعله) أنه جملة خبرية استعملت في مقام الإنشاء، و الجملة الخبرية في كلام الشارع ظاهرة في كونها بداعي الأمر، كقوله (عليه السلام): (يسجد سجدتي السهو)، فقوله (عليه السلام) في هذه الأخبار: (فعله)، و إن كان جملة خبرية، لكنه يحمل على إرادة الأمر، و الأمر في لسان الشارع ظاهر في المولوية، إذ حمله على الإرشاد خلاف الظاهر ما لم تقم قرينة عليه، و الأمر المولوي بالعمل بالخبر البالغ هو أعم من كونه نفسياً أو طريقياً، و بهذا يثبت الجامع بين الحجية و الاستحباب النفسي.

و فيه أولاً: إن جملة (فعله) في أخبار (من بلغه) وقعت شرطاً، فإنه قيل فيها: (من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الثواب) و بهذا تسقط الجملة عن إفادة الأمر الذي يصح السكوت عليه، و إنما

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨١

يصح استفادة الأمر من الجملة الخبرية فيما إذا كانت هذه الجملة في موقع الجزاء للشرط، أو جملة حملية، كما لو قال: (من بلغه ثواب عمل به)، فإنه قد يستفاد منه الأمر، بمعنى: أن (من بلغه ثواب فليعمل به)، و هذا خلاف ما إذا كانت الجملة شرطاً و في موقع الفرض و التقدير، كما لو قال

: (من أجنب فليغتسل)،

فإنه لا يفهم من ذلك الأمر بالإجانب، بل لا يتوهم أحد أن هذا إخبار بالإجانب، فيحمل على داعي الإنشاء.

و فيه ثانياً: أن هذه القرينة الصارفة إلى كون الجملة الخبرية في كلام الشارع إلى كونها بداعي الأمر، على تقدير تماميتها، فهي تنفي احتمال الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط في هذه الأخبار، كما ذكره المحقق الميرزا (قده)، و لكن لا تنفي احتمال الأمر الطريقي الظاهري.

الوجه الرابع: هو أنه لا إشكال في تقييد مفاد أخبار (من بلغ) إمّا لفظاً أو عقلاً، بما إذا جاء المكلف بالعمل البالغ عليه الثواب بداع

قريبى، لأنه من دون هذا الداعى لا يستحق المكلف هذا الثواب بوجه من الوجوه، و معه: فإنّ هذا القيد لا يناسب مع كون الأمر طريقياً و من أجل الاحتياط و التحفظ على الملاكات الواقعية الراجعة، فإنّ ثبوت الثواب على العمل مطلقاً ادعى لتحرك المكلف و لو لم يوجد فى نفسه داع قريبى، كما فى المستحبات التوصيلية، فإنّ هذا أكثر حفظاً للملاكات الراجعة.

و جوابه: هو أنّ الأمر الطريقي بالاحتياط المجعول ليس بأكثر من الأمر الاستجابى الواقعى المشكوك، إذ إنه كما أنّ الأمر الواقعى لا يمكن أن يترتب عليه ثواب إلّا إذا أتى به بداع قريبى، فكذلك

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٢

الأمر الطريقي، فإن شأنه التحفظ على الأوامر الواقعية المشكوك، و ذلك بجعلها كالأوامر المعلومة، من حيث التحريك المولوى، إذًا، فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين دون مرجح لأحدهما.

و بهذا يتضح أنّه لا معين للاحتمال الثالث، الذى هو الاستجاب النفسى فى قابل الاحتمال الرابع، الذى هو الأمر الظاهر فى مقام الأمر بالاحتياط.

### الجهة الثانية من البحث فى قاعدة (التسامح فى أدلة السنن):

هى فى الثمرة الفقهية بين القول: بالاستجاب النفسى لعنوان ما بلغ عليه الثواب، و القول: بجعل الحجية للخبر الضعيف. فقد ذهب السيد الخوئى (قده) فى الدراسات ([١٣٥]) إلى أنّه لا ثمرة فقهية بين القولين، فإنّ النتيجة من الناحية الفقهية هى ثبوت استجاب ذلك العمل، سواء بعنوانه الثانوى أو الأولى، ثم أردف قائلاً: بأنّ ما قيل: من أنّه على التقدير الثانى لو أنّ خبراً صحيحاً دل على حرمة عمل قد بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف، فإنّهما حينئذٍ يتعارض الخبران و يتساقطان، و معه لا تثبت الحرمة، بخلافه على التقدير الأول، حيث إنّه فيه، يدخل فى باب تراحم الملاكين، ملاك الاستجاب، و ملاك الحرمة، و حينئذٍ قد تثبت الحرمة بمقتضى إطلاق دليله.

و هذا القول غير تام، لأنّ هذه الأخبار لا إطلاق لها لفرض بلوغ الثواب على مورد بلغ العقاب عليه و تنجزت حرمة. و لكن الصحيح هو أنّ هناك ثمرات عديدة تترتب على القولين نذكر جملة منها:

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٣

الثمرة الأولى: هى تحقق التعارض فيما إذا دل خبر ضعيف على استجاب فعل أو وجوبه، و ترتب الثواب عليه، ثمّ دلّ خبر آخر صحيح على عدم رجحانه، فحينئذٍ بناء على الاحتمال الثانى، لا يثبت رجحان العمل، بينما يثبت الاستجاب بالعنوان الثانوى، بناء على الاحتمال الأول.

الثمرة الثانية: هى ما لو فرض ورود خبرين ضعيفين على استجاب عمليين، و قد علم بكذب أحدهما إجمالاً، أى بعدم استجابهما معاً، حينئذٍ، بناء على القول الثانى، يقع التعارض بينهما بناء على مبنى الميرزا (قده)، حيث يبنى على عدم إمكان جعل العلمية و الطريقية لمجموع شيئين علم بكذب أحدهما، و أنّه غير مطابق للواقع.

و أمّا بناء على ما هو المختار، من أنّ التعارض فى موارد العلم الإجمالى بالكذب ينشأ من جهة المدلول الالتزامى لكل من الدليلين، و نفيه للمدلول المطابقى للآخر، إذًا، فالتعارض فى المقام مبنى على أنّه كما يستفاد من أخبار: (من بلغه) حجية الخبر الضعيف فى إثبات الاستجاب، و إثبات كل مداليه كذلك يستفاد منها إثبات المداليل الالتزامية النافية لاستجاب مدلول لسان آخر.

الثمرة الثالثة: هى فيما لو ورد دليل على عدم استجاب عمل يضر بالنفس و لو بالعنوان الثانوى، ثمّ ورد خبر ضعيف على استجاب العمل نفسه، كما ورد فى ثواب اللطم فى عزاء الحسين (عليه السلام)، مع فرض كونه مضرراً بالنفس و لو قليلاً، فإنّه حينئذٍ، بناء على

جعل الحجية للخبر الضعيف، يكون هذا الخبر مخصصاً للدليل الأول الذي دلّ على عدم استحباب العمل المضر بالنفس، وحينئذٍ لا معارضة بينه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٤

و بين أخبار (من بلغه)، لأنها وإن كانت تثبت الحجية للخبر الضعيف و لكنها لا- تنفى مدلول ذلك الدليل الأول، و بناء على الاستحباب، يقع التعارض بين أخبار (من بلغه) و الدليل الأول بنحو العموم من وجه، فيتساقتان و لا يثبت الاستحباب.

الثمرة الرابعة: هي فيما لو دلّ خبر ضعيف على وجوب عمل و ترتب الثواب عليه، فإنه حينئذٍ بناء على الاستحباب. يثبت استحباب العمل و رجحانه بالعنوان الثانوي، و أما بناء على أنّ أخبار من بلغه تجعل الحجية حتى للخبر الضعيف الدال على الوجوب، فإنه يثبت الوجوب حينئذٍ، و إنما فلا- يمكن إثبات أصل الرجحان أيضاً، بناء على أنّ الدلالة على أصل الرجحان هي دلالة تحليلية، بينما حجية الدليل في إثبات مثل هذا المدلول فرع حجته في إثبات مدلوله المطابق.

الثمرة الخامسة: هي ما لو دليل على استحباب عمل مطلقاً، و دلّ خبر ضعيف على استحباب ذلك العمل أيضاً لكن مشروطاً بقيد، حينئذٍ، بناء على جعل الحجية يثبت مستحب واحد للمقيد فيما إذا استفيد من أخبار (من بلغه) حجية الخبر الضعيف بجميع خصوصياته و آثاره.

و أما بناء على الاستحباب النفسى لعنوان البلوغ، فإنه يثبت استحبابان ظاهريان بالعنوان الثانوي: استحباب للمطلق، و استحباب للمقيد رغم العلم الإجمالى بكذب أحدهما.

الثمرة السادسة: هي ما لو دلّ خبر ضعيف على استحباب عمل (ما) في وقت معين، كما لو كان قبل الظهر مثلاً، و بعد مضي هذا الوقت، كما لو كان بعد الظهر مثلاً، شكّ في بقاء استحباب هذا العمل بعد مضي الوقت الأول، فهنا، بناء على جعل الحجية يمكن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٥

إثبات ذلك الاستحباب بالاستصحاب إلى وقت الشك بناء على الاستصحاب في المستحبات.

و هذا بخلاف ما لو قلنا: بالاستحباب النفسى لعنوان البلوغ، لأنّ البالغ إنّما هو الثواب على العمل في الوقت الأول، و لكن هذا الثواب منتف قطعاً في الوقت الثاني حتماً، إذاً، فلا مجال لاستصحابه.

الثمرة السابعة: و هي ما سوف يأتي الكلام عليه في تبيهاة أخبار (من بلغه)، من أنه: بناء على جعل الحجية يفتى الفقيه بالاستحباب حتى لمقلديه، و إن لم يتحقق البلوغ عندهم، بينما بناء على الاستحباب النفسى للعمل البالغ عليه الثواب لا- بدّ من تحقق البلوغ للمقلدين أيضاً، كي يتحقق هذا الاستحباب بالنسبة لهم.

و هذا الفرق بخلاف الفروق السابقة، حيث إنه ثابت بين القول: بالاستحباب، و القول: بالأمر الطريقي في الاحتياط في موارد بلوغ الثواب أيضاً، و هذا بخلاف الفروق التي تقدمت.

### الجهة الثالثة: في بحث و تحقيق ما اختلف فيه علماء الأصول

من شمول أخبار (من بلغه) تشمل بذاتها لغير فرض الإتيان بالعمل انقياداً، و بداعى بلوغ الثواب.

أو قل: هي إن أخبار (من بلغه) تشمل بذاتها لغير فرض الانقياد أو لا تشمل؟

و قد ادعى في المقام وجود قرينة في أخبار (من بلغه) على الاختصاص و التقييد بفرض الإتيان بالعمل انقياداً، و هذه القرينة يمكن أن تكون أحد أمرين:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٦

أ- الأمر الأول: فاء التفريع في قوله (عليه السلام): من بلغه ثواب على عمل (فعمله)، حيث استفيد منها دلالة ذلك اللسان على كون

العمل متفرعاً على البلوغ.

ب- الأمر الثاني: هو ما صرح به في أخبار (من بلغه) من أنه (أو يأتي بالعمل التماساً لذلك الثواب)، (أو لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)) ومعه: فيحمل غيره عليه من باب حمل المطلق على المقيّد. وقد نوقش الأمر الأول بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: هي ما ذكره المحقق الخراساني (قده) ([١٣٦])، من أن البلوغ في أخبار (من بلغه) قد أخذ بنحو الحيثية التعليلية للعمل، لا بنحو الحيثية التقييدية، كي يوجب وجهاً و عنواناً للعمل.

و هذا الكلام غير تام، لأنه إن أراد به دعوى أن قيد البلوغ قد أخذ بنحو التعليل لا بنحو التقييد، و حينئذ يبقى العمل على إطلاقه، و لا يختص حينئذ بالحصة الانقيادية المتفرعة على البلوغ.

فيرد عليه: أن مجرد أخذ البلوغ في موضوع العمل أو في جانبه، يجعله و لو استظهاراً غير مطلق، بل متفرعاً عليه و مقيّداً به، و بذلك تضيق دائرته، سواء فرض قيد البلوغ حيثية تعليلية أو تقييدية، و بهذا يكون إطلاقه خلف فرض التفرع على البلوغ.

و إن أراد بكلامه أنه، و إن صار العمل مقيّداً بفرض التفرع على البلوغ و الحصة الانقيادية، إلا أن الثواب قد جعل على نفس هذا العمل المتفرع على البلوغ المنقاد به نحو العمل، و بهذا يكون البلوغ

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٧

و الانقياد حيثية تعليلية، و لم يجعل الثواب على العمل المعنون بعنوان الانقياد، كي يكون هذا العنوان قيّداً للمطلق، و يثبت بذلك أن أخبار (من بلغه) ليست إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد، و ذلك لأن ثواب الانقياد حقيقة يكون مترتباً على عنوان الانقياد، و ليس على خصوص ذات الحصة الانقيادية من العمل بما هو هو.

و جوابه: بأنه بناء على الاستحباب، و كون العمل بأخبار (من بلغه) من باب الطاعة، حيث إن الثواب فيها غير مترتب على ذات العمل، بل على الإطاعة و الانقياد و من هنا كان لا بدّ في ترتب الثواب من أخذ قصد القرية قيّداً فيه، و إنّما العمل مورد لترتب الثواب عند تحقق قصد الطاعة أو الانقياد.

و على أي حال، لا يعقل ترتب الثواب على ذات العمل بما هو، سواء كان ذلك من باب الانقياد أو الطاعة.

و بهذا، يتضح أن ما ذكره الخراساني (قده) لا يكون قرينة على عدم الإرشاد إلى حسن الانقياد، بل قد عرفت، أنه ليس المقصود في أخبار (من بلغه) فرض كون العمل موضوعاً للثواب، و إنّما أخذ العمل فيها على نحو الموردية للثواب، و معه لا ينافيه كون الثواب مترتباً على عنوان الطاعة أو الانقياد.

المناقشة الثانية: هي ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) ([١٣٧])، في كلامين له:

الكلام الأول: هو أن أخبار (من بلغه) ليست ناظرة إلى حصة الانقياد، إذاً، فلا تكون إرشاداً إلى حكم العقل، و ليست في مقام

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٨

بيان ثواب الانقياد، إذاً، فالخبر الضعيف الدال على ترتب الثواب على عمل، ليس مفاده ترتب الثواب على العمل بداعي الانقياد، و إنّما مفاده عبارة عن الثواب على نفس العمل، حيث فرّع العمل على داعوية الثواب، لأن أخبار (من بلغه) تصرّح بأن (من بلغه) شيء من الثواب فعمله)، و حيث إن ترتب الثواب لا يكون إلّا مع قصد القرية. إذاً، فلا بدّ من قصده إمّا بنحو الانقياد، أو بقصد الأمر الجزمي المتعلق بالعمل البالغ عليه الثواب.

و قد أورد على هذا الكلام: بأنه إن كان المقصود أن التفرع المذكور هو تفرع للعمل على داعوية الثواب البالغ، إذاً، يكون معنى

هذا: أن المستحب إنما هو الإتيان بالعمل انقياداً بداعي ذلك الثواب الواقعي البالغ، لأن المراد بذلك الثواب كما هو الحال في الاستحباب البالغ إنما هو الحكم الواقعي المشكوك، وهذا لا ينافي فرض كون الثواب على عنوان الانقياد لا على ذات العمل. ولكن الصحيح في دفع هذا الكلام: هو أن يقال: إن تفريع العمل على البلوغ لا يوجب أن يكون مختصاً بالحصّة الانقيادية، وذلك لأن تفريع العمل في أخبار (من بلغه)، على بلوغ الثواب، كما يمكن أن يكون تفريعاً على داعيه كما في قولك: (وجب على الصلاة فصليت)،

حيث إن الوجوب هنا هو الداعي إلى الفعل، فكذلك يمكن أن يكون تفريعاً على موضوع داعيه كما في قولك: (دخل وقت الفريضة فصليت)

حيث إن الداعي إلى الفعل هنا هو الأمر به ووجوبه، ويكون الوقت موضوعاً لذلك الأمر و الوجوب، وهكذا فيما نحن فيه، حيث إن تفريع العمل على بلوغ الثواب، كما يكون تارة تفريعاً للعمل على داعيه بأن يكون نفس البلوغ داعياً إلى العمل، وهذا بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٨٩

هو الحصّة الانقيادية، فقد يكون تفريع العمل تارة أخرى تفريعاً على موضوع داعيه، بأن يكون الداعي إليه هو الاستحباب الذي يكون موضوعه البلوغ، فيكون تفريعاً للعمل على موضوع داعيه، وليس تفريعاً منحصراً على داعي الانقياد، أو رجاء بلوغ الحكم الواقعي، كي يكون مختصاً به.

المناقشة الثالثة: وهي تتمثل في الكلام الثاني للمحقق الأصفهاني (قده) ([١٣٨])، حيث حاول أن يثبت الإطلاق بتقريب آخر، حيث قال: إن ظاهر أخبار (من بلغه) هو ترتيب نفس الثواب الذي أبلغه الخبر الضعيف، وهو ثواب على العمل، وليس هو العمل المأتي به مقتيداً بداعي الانقياد و رجاء الواقع، ومعه يثبت استحباب العمل مطلقاً، وليس استحباب خصوص الحصّة الانقيادية منه. وأشكل عليه بأنه: إن أريد بالثواب الثابت بأخبار (من بلغه) أنه ثابت على نفس الموضوع الواقعي، فهذا مقطوع البطلان، إذ لا إشكال في أن الثواب أو الاستحباب الثابت بروايات (من بلغه) قد أخذ في موضوعه عنوان البلوغ قيداً، إما بنحو الحيثية التعليلية، أو التقييدية. وإن أريد أن هذه الأخبار تثبت نفس المقدار من الثواب الموعود كما وكيفاً في مورد البلوغ، فهذا صحيح، ولكنه لا ينافي أن يكون الثواب الموعود على عنوان الانقياد و داعيته لا على ذات العمل.

وقد يفهم من كلام المحقق الأصفهاني (قده)، أن مقصوده من كلامه لم يكن التمسك بإطلاق أخبار (من بلغه) لإثبات الاستحباب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٠

النفسي، وإنما مقصوده هدم قرينته (فاء التفريع) على الاختصاص بفرض الانقياد للواقع المحتمل، كي يتسنى له بعد ذلك الاستحباب النفسي بيانه السابق.

المناقشة الرابعة: للأمر الأول الذي ادّعى فيه وجود قرينه على التقييد بفرض الانقياد هي، ما ذهب إليه بعضهم، من أن العمل في أخبار (من بلغه) لم يفرّع على كون الأمر المحتمل داعياً كي يختص بالحصّة الانقيادية، بل العمل في هذه الأخبار فرّع على داعية الثواب، حيث قيل فيها: (من بلغه ثواب فعله)، فيكون الثواب المحتمل كافياً لأن يكون داعياً إلى العمل، ولما كنا نعلم أن هذا الثواب يترتب على العمل القريب، حينئذ يدعوننا هذا الثواب للإتيان بالعمل قريباً، ومعه لا تكون قرينته مختصة بكونه بداعي احتمال الأمر، بل تكون شاملة لفرض كونه بداعي الأمر الجزمي أيضاً.

وجوابه أولاً: هو أن هذا المطلب يرجع في روجه إلى أن الثواب في أخبار (من بلغه) مترتبة على العمل القريب، وأحد فردى العمل القريب قطعي، وهو العمل بداعي احتمال الأمر، بينما الفرد الآخر الذي هو العمل بداعي الأمر الجزمي هو غير قطعي، وإثباته بإطلاق هذه الأخبار له غير ممكن، لأن ثبوت إطلاقها له فرع ثبوت هذا الفرد.

وقد يجاب ثانياً فيقال: إن هذا الثواب على المستحب النفسى بعنوان البلوغ هو ثواب آخر غير ثواب الواقع، فلو فرض كون العمل بداعى هذا الاستحباب و ليس بداعى الواقع المحتمل، لكان هذا خلف داعية الثواب البالغ.

ولكن يمكن أن يرد على الجواب الثانى ما أوردناه سابقاً: من

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩١

أن المقصود بعينية الثواب ليست العينية من كل الجهات، بل هى العينية فى كمية الثواب و كفيته، إذًا، فكون الثواب معلوماً للأمر الأول، أو احتمالاً تارة، و معلوماً للأمر الثانى تارة أخرى، لا يضر بالعينية المقصودة هنا.

نعم، قد يقال: ما يمكن أن يكون هو المقصود فى المقام، من أن (الفاء) فى أخبار (من بلغه) قد فرغ العمل على بلوغ الثواب، بينما يوجد فى المقام بلوغان؛ أحدهما: البلوغ الثابت بالخبر الضعيف، و الآخر: هو البلوغ الثابت بنفس أخبار من بلغه، و هنا قد يدعى أن (الفاء) قد فرغ العمل على البلوغ الأول دون البلوغ الثانى، فتكون محركية البلوغ الأول مختصة بالحصة الانقيادية، و أما القول: بأن البلوغ الأول قد يكون موضوعاً للمحرك، و ليس هو محركاً مباشراً، هو رجوع إلى النكته التى اعتمدها المحقق الأصفهاني (قده) كما عرفت.

وقد يقال: بأنه لو تمت هذه المناقشة الرابعة للقرينة الأولى لأفسدتها أيضاً.

و أما مناقشة الأمر الثانى: الذى يحكى عن القرينة الثانية للاختصاص و ذلك بحمل المطلق من الأخبار على المقيّد منها بالإتيان بالعمل التماساً للثواب فتحقيق الحال فيها يستدعى بيان الملاكات التى ينبغى أن تتوفر فى المقام، لحمل المطلق على المقيّد.

الملاك الأول: هو العلم و لو صدفة من الخارج بوحدة الحكم المقصود بيانه، تارة بلسان المطلق، و أخرى بلسان المقيّد، فحينئذ يقع التعارض بين هذين اللسانين، و معه يحمل المطلق على المقيّد بحسب قوانين التعارض.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٢

الملاك الثانى: هو أن يكون للسان المقيّد مفهوم ينفى به منطوق الإطلاق، كما لو كان المقيّد جملة شرطية، فلو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال فى جملة شرطية أخرى:

(أكرم العالم إن كان عادلاً)،

فهنا يحمل المطلق على المقيّد، لأنّ مفهوم المقيّد يلغى وجوب إكرام كل عالم و يخص الإكرام بالعلماء العدول منهم.

الملاك الثالث: هو دعوى المشهور باستحالة اجتماع حكّمين متماثلين؛ أحدهما على المطلق، و الآخر على المقيّد على خلاف فى سعة دائرة هذا الملاك بينهم، فى أنه هل يختص بالواجبات، أو أنه يعم المستحبات؟- و ذلك، مثل استحالة اجتماع الحكّمين المتماثلين على موضوع واحد، كما ذهب إلى ذلك المحقق النائنى (قده) ([١٣٩])، و المحقق الأصفهاني (قده) ([١٤٠]) و غيرهما، لكن على خلاف بينهم فى طريقة إثبات هذه الاستحالة، و إن كان الصحيح عندنا بطلان هذه الاستحالة كما نذكر ذلك فى محله إن شاء الله تعالى.

و بعد بيان هذه الملاكات لحمل المطلق المقيّد، نأتى إلى محل الكلام، لتحرى الموجود منها فيه و عدمه.

أما الملاك الأول: فقد ذهب المحقق الأصفهاني (قده) ([١٤١]) إلى أن المقصود من تمام أخبار الباب، هو بيان حكم واحد.

وقد تعرض سيّدنا الشهيد (قده) لمقصود المحقق الأصفهاني حيث أفاد، بأن المقصود من كونها فى مقام بيان حكم واحد، إنّما

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٣

ذلك فى قبال كون المطلقات منها فى مقام بيان الحكم الشرعى، و المقيّدات منها فى مقام الإرشاد، و أما لو كان المقصود من كلامه (قده) أنّها جميعها فى مقام بيان الحكم الشرعى فإنّما ذلك، لأجل كونهم قد أخذوا وحدة الحكم أمراً مفروغاً عنه، و حينئذ يكون

حالتها حال جميع المطلقات و المقيّدات الموجودة في الشريعة التي تحمل على بيان حكم واحد في موردها، فيقيّد مطلقها بمقيدها، من قبيل: (اعتق رقبة)، (واعتق رقبة مؤمنة).

ولكن مع ذلك، فإنّ من حصل له القطع بوحدة الحكم في المقام، و لو بقرينة اشتراك أخبار الباب و تقاربها في التعبير، فإنّه حينئذ يتم عنده وحدة الحكم، و معه: يتم هذا الملاك، و لكن من لم يحصل له القطع بوحدة الحكم في المقام، فإنّ هذا الملاك لا يستفيد به، إذًا، ليس هذا أمراً فنياً، و إنّما هو أمر يرتبط بذوق الفقيه و سليقته حال الاستنباط، فمن حصل له من الفقهاء القطع بوحدة الحكم، فله أن يحمل المطلق على المقيّد، دون من لم يحصل له القطع بذلك، فإنّه لا يمكنه حمل المطلق على المقيّد بذلك.

و تقريب ذلك كما أفاد سيدنا الشهيد (قده)، هو أنّه بعد فرض كون المطلقات في مقام بيان الحكم الشرعي، فلو فرض أنّ المقيّدات هي أيضاً في مقام بيان ذلك الحكم، فحينئذٍ اشتراكهما في ذكر كلمة (البلوغ)، و تحديد مقدار الثواب بالمقدار البالغ لا يحتاج إلى مؤنة زائدة، و نكتة أخرى غير التي من أجلها ذكر ذلك في المطلقات، و هذا بخلاف ما لو فرض أنّ المقيّدات كانت للإرشاد، فإنّه حينئذٍ، على هذا التقدير، يكون من المحتمل أن لا يذكر فرض البلوغ، و إنّما يذكر مطلق فرض الاحتمال، سواء كان منشأ البلوغ، أو غيره، و كان من

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٤

المحتمل أن لا يحدّد الثواب بهذا النحو، و معه و بقانون الاحتمال، يستبعد تعدد الحكم، إذ قد يحصل لأحد القطع أو الاطمئنان بأنهما في مقام بيان حكم واحد، إمّا مولوي، أو إرشادي، فيقيّد حينئذٍ المطلق بالمقيّد.

و أمّا الملاك الثاني: و هو أن يكون للمقيّد مفهوم ينفي به الإطلاق، كما لو كان بنحو القضية الشرطية، كما في قوله: (أكرم العالم إن كان عادلاً)، إذًا، ففي المقام تتوقف تمامية هذا الملاك على فرض أن تكون كلمة (من) في أخبار (من بلغه) شرطية و يدلّ مثلها على المفهوم لا موصولة، و حينئذٍ يدلّ قوله:

(من بلغه ثواب فعمله رجاء ذلك الثواب كان له ذلك)،

يدلّ على انتفاء ذلك الثواب بانتفاء الشرط مطلقاً، سواء انتفى أصل البلوغ، أو العمل، أو انتفى كون العمل برجاء الثواب أو مصادفة الواقع.

أمّا و قد عرفت فيما مرّ من بحث مفهوم الشرط، أنّ المفهوم إنّما ينحصر في أداة الشرط المتمحضّة في معنى حرف الشرط، أي في ربط هيئة الجزاء بهيئة الشرط، كما في حرف (إنّ) فهذا غير ثابت لما كان دالاً على حصّة معينة من الشيء، فيجعلها موضوعاً للحكم كما في كلمة (من) في المقام.

و بهذا يتبين أنّ الملاك الثاني غير تام في المقام.

و أمّا الملاك الثالث: فهو غير تام في المقام، لأنّ الأخبار التي ادّعى أنّها مقيّده كما في الأخبار المختصة بفرض داعي الرجاء و المثبته للاستحباب غير مشتركة بوحدة الحكم المقصود بيانه بلسانها أو بلسان المطلق، لأنّها لا تكون دالة على الاستحباب، بل و لا على الإرشاد إلى حكم العقل كما هو مذهب المشهور، و معه: لا تكون

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٥

بصدد بيان الحكم الذي يبيّن لسان الأخبار المطلقة، و معه: لا وجه إذًا، لتقييد المطلق بها.

و قد يقال أيضاً: إنّّه يحتمل أن تكون أخبار (من بلغه) بصدد بيان الحكم الطريقي، من قبيل إيجاب الاحتياط، كما عرفت سابقاً دون أن يكون هذا الحكم بمعنى الحجية، و هذا لا- ينفي ما ذكرناه سابقاً من فرض استبعاد كون الثواب جزافاً في المقام، و كون الثواب الاستحقاقى يكشف عن الأمر، لأننا نمنع أن يكون الثواب منحصرّاً في الثواب الجزافي، و الثواب الاستحقاقى، بل قد يكون هناك ثواب ثالث، هو الثواب الترغيبى كى يرغب المكلف في العمل بكل خير يدلّ على استحباب عمل، إذ بهذا يتحفظ ضمناً على

الأغراض الواقعية المفداة بتلك الأخبار.

و هذا المنهج في أبحاثهم يكاد يكون تبعيداً للمسافة، إذ إثبات الأمر المولوى هنا بغنى عن هذا اللف و الدوران. إذاً، على أساس ما تقدم، فالصحيح في المقام أن يقال: إن الاحتمال الأول من الاحتمالات المتقدمة في صدر هذا البحث، منفي بظهور أخبار (من بلغه) في الترغيب، و الحث على العمل المفاد بها مطلقاً، و ليست مجرد إخبار أو وعد صرف. و الاحتمال الثاني من هذه الاحتمالات، و هو الإرشاد، فهو خلاف ظاهر الخطاب الصادر من المولى، إذ الأصل فيه أنه عند ما يصدر الخطاب من المولى أن يصدر عنه بما هو مولى لا بما هو عاقل، إذ لا يفرق الحال في خطابه بين كونه بلسان الأمر و الطلب، أو بلسان الوعد الصرف على الثواب، إذ نكتة الأصل فيه نسبتها إلى كلا اللسانين على حد سواء، إذاً، فأمر هذه الاحتمالات في معنى:

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٦

أخبار (من بلغه) تنحصر بين الاحتمال الثالث و الرابع كما تقدم، و لكن مع تطعيم الاحتمال الثالث بالاحتمال الرابع، لأن الاحتمال الثالث، كما عرفت، لا يكفي بمفرده لتفسير إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، كما أنه لا يناسب ظهور هذه الأخبار في الترغيب المولوى، فإن العقل إنما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا لشخص ذلك الثواب، و معه لا بد من الالتزام بأن مرجع هذه الخصوصية إلى وعد مولوى، أى أن يكون أمراً استجبانياً نفسياً بعنوان ثانوى هو (بلوغ الثواب)، فيكون حكماً ظاهرياً طريقياً، و معنى هذا: إن أخبار (من بلغه) لم تخرج في احتمالاتها عن كونها مجمله بين الاستحباب النفسى، و الحكم الطريقي. نعم، يبقى أن الثابت لنا إجمالاً هو، أن الشارع قد حثنا على العمل بكل ما وصلنا استحبابه، و أنه إذا أتينا بهذا العمل بداعى القربة إليه تعالى، يثبت لنا نفس الثواب الذى وعدنا به بذلك الخبر و لو فرض كونه غير مطابق للواقع.

#### الجهة الرابعة: هي في شمول أخبار (من بلغه) للخبر الدال على كراهة فعل و رجحان تركه،

و البحث عن ذلك يقع في مقامات.

المقام الأول: البحث في أصل اختصاص أخبار (من بلغه) بما يدل على الاستحباب فقط أو شمولها لموارد الكراهة و رواياتها. المقام الثانى: البحث في أن الثابت بأخبار (من بلغه) على فرض شمولها لأخبار الكراهة هل هو مجرد رجحان الترك، أو أنه يثبت بها كراهة الفعل أيضاً؟

المقام الثالث: البحث فيما إذا دل أحد أخبار (من بلغه) على

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٧

استحباب فعل، و الآخر على كراهته، فهل يقع تعارض أو تراحم بينهما أو لا؟

أما المقام الأول: هو أنه قد استشكل في شمول أخبار (من بلغه) لروايات الكراهة و مواردها، و حيث لم يكن منشأ الإشكال، أن النظر في أخبار (من بلغه) إلى الطلب و البعث، و ليس إلى الزجر و المنع، إذاً، فلا يقال: بأن هذا الإشكال لا يتأتى هنا، حيث إن لسان أخبار (من بلغه) لسان حيث و ترغيب و بعث نحو الفعل، فلا- يشمل موارد و روايات الكراهة البالغة، و كذلك أيضاً لا- يقال: بأن هذا الإشكال متفرع على مسألة أن الأمر بشيء يقتضى النهى عن ضده، حيث إن الأمر هنا بعث نحو الفعل، و النهى زجر عنه و ليس طلب تركه.

و إنما لا يقال ذلك، لأن منشأ الإشكال إنما هو من جهة انصراف ألسنة أخبار (من بلغه) إلى الفعل و نحوه، بقريته قوله (عليه السلام): (فعله) لا إلى محض الترك فضلاً عن الأمر العدمى.

و هذا الاستشكال لو تم لاقتضى عدم شمول أخبار (من بلغه) لما إذا ثبت استحباب ترك فعل بخير ضعيف أيضاً، إذاً، فلا يختص الإشكال المزبور بالمكروهات البالغة.



و في مقام التحقيق قد يقال: إنه قد يتأتى هذا الإشكال لو وقفنا عند المدلول المطابقي للفظ.

لكن الصحيح أن العرف بحسب المناسبات المركوزة في ذهنه، و مناسبات الحكم و الموضوع يلغى خصوصية الفعل و الترك أيضاً، و يفهم من هذه الأخبار، أن تمام النكته و الموضوع لهذا الحكم هو بلوغ الخير و الثواب على شيء، فيعمل الإنسان بما بلغه من بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٨

الثواب و الخير على عمل، سواء كان هذا العمل فعلاً أو تركاً، و معه: يكون الصحيح، هو شمول أخبار (من بلغه) للأخبار الواردة في باب الكراهة خلافاً للسيد الخوئي (قده) (١٤٢).

و أمّا المقام الثاني: فهو في أن ما يثبت بهذه الأخبار في موارد الكراهة هل هو مجرد رجحان الترك، دون أن يثبت بالخبر الضعيف منها كراهة الفعل، كما هو الظاهر منها، أو أنه يثبت بها كراهة الفعل أيضاً؟.

و التحقيق، هو أنه بناء على استفادة الاستحباب النفسى من هذه الأخبار لعنوان البلوغ، فالظاهر أنه لا يثبت بها إلا مجرد رجحان الترك في مورد المكروهات، دون أن يثبت بالخبر الضعيف منها الكراهة، ذلك أن استفادة الاستحباب في مورد أخبار الاستحباب، و الكراهة في مورد أخبار الكراهة، هو خلاف ظهورها في جعل سنخ واحد من الحكم.

و أمّا بناء على استفادة جعل الحجية منها فهي أيضاً كذلك، لأنها تنظر إلى جعل الحجية بمقدار بلوغ الثواب و ثبوت الخير دون أن تثبت كراهة الفعل.

نعم، هي تثبت رجحان الترك، لأنها الجامع بين استحباب الترك ذاتاً أو تبعاً، و الرجحان العرضى، باعتبار كونه نقيضاً للمكروه دون أن يثبت بها كراهة الفعل بعنوانه و خصوصياته.

نعم، ربما يقال: بأننا لو حملنا هذه الأخبار في المقام على كونها بياناً للحكم الطريقي الظاهرى، فحينئذ قد يدعى أن ظاهرها

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٣٩٩

يكون بحسب المرتكزات العرفية للتحفظ على الأحكام الواقعية من الاستحباب تارة، و الكراهة تارة أخرى، بل يكون ظهورها في إثبات نفس الثواب المبلغ حتى بالخبر الضعيف من حيث نوع الحكم، مقتضياً لثبوت نفس النوع من الثواب المبلغ حتى بالخبر الضعيف، من حيث سببه و ملزومه من الاستحباب تارة، و الكراهة تارة أخرى، و من الواضح أنه حينئذ يكون الحكم الطريقي الظاهرى المفاد بهذه الأخبار واحد سنخاً في تمام الموارد، و ليس من قبيل الحكم النفسى المفيد لتعدد السنخية، كى يستبعد هذا الظهور بحسب الموارد، بل حتى بناء على القول بالحكم النفسى، ربما يقال: بأن ظهور تعدد النسخ فيه أقوى من الظهور فى وحدة سنخ الحكم المعجول، لكن مع هذا، فإن هذا الاستظهار لا يزيد عن إثباتها للجامع بين الاستحباب و نقيضه من الكراهة، دون أن يثبت كراهة الفعل نفسه و بعنوانه.

و أمّا المقام الثالث: و هو فيما إذا دلّ خبر فى مورد على استحباب شيء، و دلّ خبر آخر على كراهته، فما هو مفاد أخبار (من بلغه) بالنسبة لهذا المورد؟

و هنا ذكر السيد الخوئي (قده) (١٤٣)، أنه بناء على القول: باختصاص أخبار (من بلغه) بالمستحبات و عدم شمولها للمكروهات، يكون الثابت فى المقام محبوبة العمل بعنوان البلوغ، و ليس فى المقام معارض أو مزاحم لها، لأن المفروض أن أخبار (من بلغه) لا تشمل تلك الرواية الضعيفة الدالة على الكراهة.

و أمّا إذا قيل بشمول أخبار من بلغه للمكروهات و عدم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٠

اختصاصها بالمستحبات و طلب الفعل، فإنه حينئذ قد يقال: بأنه لا مانع من شمولها لكلتا الروايتين، و معه يثبت استحباب كل من الفعل و الترك، غاية الأمر أنه يقع التزاحم بينهما، كما هو ظاهر مذهب الشهيدين (قده)، و لا بأس في ذلك في المستحبات، فإنه كثيراً ما يكون في كل من الفعل و الترك مصلحة و رجحان، من قبيل: (صوم يوم عاشوراء)، فإن فعله و تركه كلاهما مستحب.

و لكن الصحيح عند السيد الخوئي (قده) ([١٤٤])، هو التفصيل بين الموارد، فإنّ الفعل و الترك البالغ عليهما الثواب، تارة يكون أحدهما أو كلاهما عبادياً، و تارة أخرى، يكون كل من الفعل و الترك غير عبادي.

ففي الحالة الأولى، لا مانع من جعل الاستحباب لهما في مقام الثبوت و لا تعارض بينهما، لأنّ الفعل القربي مع الترك ضدان لهما ثالث، غاية الأمر أنّ المكلف لا يقدر على امتثالهما، فهما من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيمكن للمكلف تركهما معاً و اختيار الثالث، كما لو أتى بالفعل بدون قصد القرية.

و أما في الحالة الثانية، و هي فيما إذا كان كل من الفعل و الترك غير عبادي، فلا يعقل الحكم باستحباب كل منهما في مقام الثبوت، و ذلك لاستحالة طلب المتناقضين و محبوبية كل منهما بالفعل، و معه يستحيل اتصافهما بالاستحباب، و عليه: فلا محالة من وقوع التعارض بين الدليلين، و لا يكون شيء منهما مشمولاً لأدلة التسامح لعدم الترجيح.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠١

و لنا على هذا الكلام تعليقات:

التعليقة الأولى: هي منع شمول أخبار (من بلغه) للرواية الضعيفة الدالة على الاستحباب المعارض بالرواية الدالة على الكراهة، حتى بناء على اختصاصها بالمستحبات، فإنّ تلك الأخبار ليست شاملة لمثل هذه الرواية المعارضة بسبب التعارض، كي يجاب بأنه على أساس هذا المبنى لا يوجد تعارض في المقام، و إنما لا تكون أخبار (من بلغه) شاملة، لعدم مقتضى للشمول في نفسه، و ذلك لأنّ المفروض في موضوع أخبار (من بلغه) كون العمل متفرعاً على داعي الثواب الموعود في تلك الرواية بقريته (فاء) التفرع، إذاً، فتختص أخبار (من بلغه) ببلوغ الاستحباب فقط دون الكراهة، لأنه بحسب الفهم العرفي، يفرض معقولية تفرع العمل على داعي الثواب في الرتبة السابقة على هذه الأخبار، لأنّ الثواب إنما يترتب على العمل القربي، إذاً، فلا بدّ من فرض إمكان التقرب بالعمل في المرتبة السابقة عليها، و حيث إنّ نسبة الفعل و الترك إلى المولى على حدّ سواء، لأنّ الخبر ورد على كل من استحباب الفعل و الترك، و صدق كل منهما محتمل، و معه: فلا معنى للتقرب إليه بالفعل إلّا في فرض كون أحدهما أقوى احتمالاً أو محتملاً، و إلّا فبحسب طبع القضية في المقام لا يعقل التقرب، و معه لا يكون التفرع على داعي الثواب معقولاً، فيخرج ذلك عن موضوع هذه الأخبار.

التعليقة الثانية: هي أنه حتى لو سلّمنا شمول أخبار (من بلغه) لخبر الكراهة، و قطعنا النظر عن التعارض، فما ذكره من التفصيل بين ما إذا كان المستحب و المكروه توصلين، أو كان أحدهما تعبدياً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٢

إنّما يجب أن يكون مركز هذا التفصيل هو الاستحباب المستفاد من أخبار (من بلغه)، و ليس الاستحباب المستفاد من الخبرين الضعيفين، ذلك لأنّ المفروض المختار له (قده) ([١٤٥]) هو أنّ أخبار (من بلغه) لا تجعل الحجية للخبر الضعيف كي يثبت الاستحباب لتلك الرواية الضعيفة، و إنّما جعلت استحباباً نفسياً على عنوان البلوغ، عند ذلك ينظر في أنّ هذا الاستحباب المستفاد من أخبار (من بلغه)، هل هو تعبدى كي لا يحصل التعارض أو التزاحم لعدم وجود الضد الثالث حينئذ؟ و حيث إنّ المستفاد من أخبار (من بلغه) التعبدية لأنه أخذ في موضوعها التفرع على داعي الثواب، و هو لا يكون إلّا في فرض القرية، لا أقل من أنه لا إطلاق لها كي يمكن نفي تعبدية هذا الاستحباب، إذاً، لا بدّ للسيد الخوئي (قده) من القول: بالتزاحم في جميع الموارد، لوجود الضد الثالث، لا بالتزاحم في بعض الموارد و التعارض في بعضهما الآخر، و حينئذ، يثبت التزاحم بين استحباب الفعل و استحباب الترك في جميع

الموارد دون التعارض.

التعليقة الثالثة: هي أن التفصيل الذي ذكره السيد الخوئي (قده) من وقوع التراحم بين الاستحبابين فيما إذا كان أحدهما تعبدياً والآخر توصلياً، هذا التفصيل غير تام، سواء قلنا: بجريان التراحم في المستحبات، أو لم نقل: بذلك، لا أنه يتحقق مستحبان متراحمان من قبيل: مزاحمة زيارة الإمامين (عليهم السلام لزيارة الإمام الآخر، رغم استحباب كل من الزيارتين.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٣

أمّا كونه غير تام حتى لو قلنا بالتراحم، فلأن فرض جريان التراحم بينهما يعني: أننا نلتزم بالترتب بين المستحبين، وهذا يعني: أن كلّاً منهما مشروط استحبابه بعدم امتثال الآخر، من قبيل: تراحم زيارة أحد الإمامين مع زيارة الإمام الآخر، وهذا إنمّا يعقل في سائر الموارد التي تكون من قبيل زيارة الإمامين، حينئذ يعقل استحباب زيارة كل من الإمامين في فرض عدم زيارة الآخر، لأنّ فرض عدم الترك القريب ليس مساوفاً لفرض الفعل، وهذا في المقام غير معقول، إذ لا يعقل كون الترك مستحباً، والفعل مستحباً قريباً بنحو الترتب، لأنّ فرض ترك كل منهما مساوق مع تحقق الآخر تحققاً ضرورياً، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وحينئذ تستحيل محركة الأمر وداعويته، لأنه في هذا التقدير يكون الفعل ضروري الوجود، ومع كونه ضروري الوجود في المرتبة السابقة على الأمر، يستحيل أن يؤتى به على وجه قريب، وإنمّا يؤتى به بملاك هذه الضرورة.

و أمّا كونه غير تام حتى لو لم نقل بجريان التراحم، فلأنّ الإطلاق في باب المستحبات المتراحمة غير معقول، ولا فرق بين كونها توصليّة أو تعبدية أو كان أحدهما توصلياً والآخر تعبدياً، بل لا بدّ من الترتب بينهما، لأنّ إطلاق الأمر في أحدهما لفرض الاشتغال بضده، هو مساوق لتحريك المكلف و صرفه عن ذاك الضد إلى الضد الأول المأمور به، لكن مع فرض أن كلّاً من الضدين مأمور به، وهما على حد سواء عند المولى في محبوبيتهما، إذاً، صرف المكلف عن أحدهما دون الآخر يكون بلا- مرجح أو موجب، لأنّ أحدهما لا يقل عن الآخر محبوبيّة، ومع لا يعقل تصور انقداح إرادة إطلاقيّة في نفس المولى لأحدهما، لأنه وإن كان أخذ قصد القربة قيّداً لأحدهما أو كليهما يوجب إمكان مخالفتها بالإتيان والاشتغال بضد ثالث لهما، إلّا أن

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٤

الداعي القريب إنّما يحرك نحو ذات الفعل أو الترك، وليس نحو الداعويّة والمحركة، إذ المفروض في المقام أنّ نسبة المولى إلى الخصوصية كلّ منهما على حدّ سواء، وتحريكه نحو الجامع بينهما كما لو كان لهما ثالث، هو أيضاً غير معقول في المقام، لأنّ تعيين الجامع بينهما ضروري، وهذا بخلاف سائر المستحبات أو الواجبات المتراحمة.

و إن فرض في المقام كون الجامع هو المستحب، فهذا أيضاً غير معقول، لأنّ مقتضى أخبار (من بلغه) ليس هو استحباب الجامع، بل استحباب كل منهما بالخصوص، لأنّ استحباب الجامع في نفسه غير معقول، ولو فرض كون أحدهما قريباً أو كلاهما، لأنه كما عرفت، أنّ داعي القربة لا يمكنه التحريك نحو الجامع، وذلك لكون تحقق الجامع بين الفعل و الترك تحققاً ضرورياً، كما أنّ داعي القربة لا يمكنه التحريك نحو الفرد بخصوصيته الفردية أيضاً، لكون الخصوصية الفردية خارجة عن تحت الأمر بحسب الفرض في المقام.

التعليقة الرابعة: هي أنّه لو قطعنا النظر عن كلّ ما مضى، و بنينا على ثبوت الاستحباب للفعل، ثم ثبوت الكراهة له بأخبار (من بلغه)، و ليس على استحباب الترك لأنّ أخبار من بلغه بشمولها لروايات الكراهة تثبت الكراهة لا مجرد رجحان الترك، حينئذ أيضاً لا يتم كلام السيد الخوئي (قده) بل يكون المقام من موارد التعارض لا التراحم، وذلك لوحده مركز الحب و الكراهة، دون أن تتأثر أو تنتمل وحده هذا المركز بقيد قصد القربة في المقام.

**الجهة الخامسة: هي أنّ مشهور المحققين ذهب إلى عدم شمول أخبار (من بلغه) للخبر الضعيف الدال على الاستحباب المعلوم الكذب**

وجداناً أو تعبداً، كما لو قام خبر صحيح يدل على حرمة ذلك

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٥

الفاعل، أو يدل على عدم استحبابه، لأن ذلك الخبر الصحيح يجعلنا عالمين تعبداً، إذاً، فيخرج المورد من تحت أخبار (من بلغه) بالحكومة، إذ إنه أخذ في موضوعها عدم العلم بالكذب، و خروج الخبر الدال على الاستحباب عن تحت أخبار (من بلغه) عند ما يدل خبر صحيح في مورده على الحرمة، إنما هو بسبب الانصراف، ببيان أنه لما كان هذا الخبر الصحيح الدال على الحرمة، يدل بالملازمة على عدم الاستحباب و كذب الخبر الضعيف، بينما أخبار (من بلغه) أخذ في موضوعها احتمال صحة البلوغ و مطابقته للواقع، إذاً، فقد صرنا عالمين تعبداً بكذبه، إذاً، فخرج هذا المورد عن تحت أخبار (من بلغه) بالحكومة [١٤٦].

و هذا الكلام غير تام، و إنما التحقيق هو أن يقال: إن أخبار (من بلغه) و إن كان يعقل ثبوتاً شمولها للخبر الضعيف المعلوم كذبه، بناء على أن المجعول فيها الاستحباب النفسي و ليس حجية الخبر، إلا أن هذا الشمول للخبر المعلوم كذبه خلاف الظاهر إثباتاً، لأن الظاهر من أخبار (من بلغه) هو تفرع العمل على الثواب البالغ، و هذا لا يكون مع العلم بكذب هذا الخبر، بل هو أشبه بالسالبة بانتفاء موضوعها، و كذلك لا يكون مع ثبوت الحرمة، بل الكراهة أيضاً بدليل معتبر، و لو كان من قبيل: إطلاق آية أو رواية، إذ عندئذ ينتج مفاد الخبر الصحيح الدال على الحرمة أو الكراهة، حيث ينتج ترك على المكلف، إذاً، فكيف يعقل هنا تفرعه على الثواب؟ و أما مورد معارضة الخبر الضعيف لخبر صحيح دال على عدم الاستحباب، فلا وجه لدعوى خروج الخبر الضعيف عن إطلاق أخبار

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٦

(من بلغه) لأن حجية الخبر الصحيح ليس معناها الجزم بعدم استحباب الخبر الضعيف كي لا يعقل الانبعاث في المرتبة السابقة، بل التفرع فيه معقول أيضاً ما دام احتمال الصدق موجوداً تكوينياً، إذاً، معه يمكن للمكلف أن يأتي بمفاد الخبر الضعيف برجاء مطابقته للواقع رغم حجية الخبر الصحيح.

و أما دعوى أن الخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب يجعلنا عالمين تعبداً بالكذب، و عدم الاستحباب و عدم موافقة الخبر الضعيف للواقع، فهي دعوى غير تامة، حتى بناء على مبنى جعل الطريقيّة و قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، لأنه لم يؤخذ في موضوع أخبار (من بلغه) عدم العلم أو الشك و احتمال المطابقة، كما في خبر: (رفع ما لا يعلمون)، و خبر: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، كي يلتزم بالحكومة، و إنما المأخوذ في أخبار (من بلغه) إمكان تفرع العمل على الثواب البالغ، بينما خروج مورد العلم بالكذب، إنما يكون لعدم إمكان التفرع فيه و الانبعاث، بينما في مورد المعارضة للخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب، يكون التفرع و من ثمّ الانبعاث ممكناً.

و إن شئت قلت: إن إمكان التفرع و الانبعاث لازم تكويني للشك التكويني، و العلم التعبدى لا يرفع اللوازم التكوينية للشك.

### الجهة السادسة: هي أنه هل يكفي البلوغ للفتي العامي باستحباب العمل الذي لم يصل إليه خبر استحبابه أو لا؟

و قد فرغ المحقق العراقي (قده) [١٤٧] جواز إفتاء الفقيه - الذي بلغه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٧

الخبر للعامي - على المختار عنده، من أن مفاد أخبار (من بلغه) هو جعل الحجية للخبر الضعيف، و معه: فإن البلوغ و إن صار حجة بحق المجتهد الذي بلغه الخبر الضعيف، و لكن مفاد هذا الخبر البالغ الذي صار حجة هو استحباب العمل بمفاده لكل المكلفين، و حينئذ، يجوز للفتي الذي بلغه أن يفتي به لمقلديه و لو لم يبلغهم.

ثم إن هناك وجوهاً عديدةً لتخريج جواز إفتاء المجتهد بمفاد أخبار (من بلغه)، وبعضها تام حتى بناء على استفادة الاستحباب النفسى من أخبار (من بلغه)، نذكرها تبعاً.

الوجه الأول: هو أنه يمكن تخريج إفتاء المجتهد للمقلد، على أساس أن الفقيه بعد بلوغه الخبر الضعيف و جعل الحجية له فى حقه، حينئذ يصبح عالماً تبعداً باستحباب مفاده، و معه: فترتب آثار العمل من الحجية و الإفتاء لمقلديه.

و لكن هذا غير تام، فإنه على تقدير اختصاص الحجية بمن بلغه هذا الخبر يكون جواز الإفتاء بالاستحباب للجميع، مع عدم علمه وجداناً بالاستحباب للجميع، مبنياً على القول: بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعى.

و هذا غير صحيح، فإننا و إن كنا نقول مثل ذلك فيما يكون دليل حجته ثابتاً (بالسيرة العقلية)، أو بمثل قوله: (أ يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني)؟ و غير ذلك من ملاكات الكاشفة العقلية، حيث تكون الأمانة قائمة مقام القطع الموضوعى، لا سيما فى خصوص الإفتاء و الإسناد إلى الشارع.

لكن فى مثل ما نحن فيه لا- نقول بذلك، فإن مجرد دليل الحجية لا يدل على القيام مقام القطع الموضوعى، و إنما يستفاد قيامها كذلك

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٨

من شمول السيرة لذلك، أو دلالة (الأخذ) فى قوله: (أخذ عنه معالم ديني)؟ و هذا منتف فيما نحن فيه.

الوجه الثانى: هو أنه بعد تسليم مبنى قيام الأمانة مقام العلم الموضوعى، يصح حينئذ إفتاء المجتهد بالحكم الظاهرى بالاستحباب الذى ثبت فى حقه جزمياً لمقلديه من العوام، لأن المرتكز و المتفاهم عرفاً و فى نظر العقلاء فى جعل الحجج هو فرض إلغاء الخصوصيات الفردية، و حينئذ تنصرف أدلته جعل الحجج إلى ما يلائم هذه المرتكزات العقلية، و حيث إن موضوع الحجية المستفاد من أخبار (من بلغه) هو واقع الخبر المبلغ للثواب، و ليس مجرد البلوغ، فإن البلوغ المأخوذ فى أخبار (من بلغه)، إنما هو فى الحقيقة بلوغ للحجية، و ليس موضوعاً لها، و إنما أخذ البلوغ طريقياً، إذ حجية الخبر البالغ يدل على حجية أصل هذه الأخبار للجميع، و معه نمنع اختصاص الحجية المجعولة فى أخبار (من بلغه) بخصوص من بلغه هذا الخبر الضعيف، إذ، فيصح الإفتاء بالاستحباب للجميع.

الوجه الثالث: لتخريج جواز إفتاء المجتهدين بالاستحباب للمقلدين، هو أن جواز الإفتاء- من قبل المجتهد للمقلدين بمفاد أخبار (من بلغه) بالاستحباب-، إن كان موضوعه الواقع، إذ، فأخبار (من بلغه) تجعل هذا الخبر الضعيف كالخبر الصحيح، من حيث الحجية، إذ، فهى تثبت الاستحباب الواقعى، و معه يصح أن يفتى به المجتهد للمقلدين.

و إن كان موضوع جواز الإفتاء هو الأعم من العلم بالواقع و قيام الحجية الشرعية، إذ، فيكون هذا الخبر الضعيف محققاً لذلك الأعم، بناء على أن المستفاد من أخبار (من بلغه) هو جعل الحجية له.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٠٩

و لكن هذا غير تام، حيث يرد عليه أولاً: بأن هذا مبتن على أن يكون المستفاد من أخبار (من بلغه) ترتيب جميع آثار الحجية على الخبر الضعيف و ليس الأثر فقط بمقدار الاستحباب و الثواب على العمل به، كما هو المتبادر من لسان الترغيب فى العمل بهذه الأخبار، و هو كما ترى، فإن الترغيب الموجود فى هذه الأخبار لا يساعد على استفادة أكثر مما عرفت منها، فهو ظاهر فى أنه مختص بعمل من بلغه دون عمل الجميع.

و يرد عليه ثانياً: بأن جواز الإفتاء و الإسناد إلى الشارع موضوعه العلم لا الواقع، و حينئذ، يتحقق محذور الكذب بالنسبة لمن لم يصله. و غاية ما يمكن أن يقال هنا: إن الإجماع قائم على قيام الحجج و الأمارات مقام العلم بالواقع.

فيقال حينئذ: إن القدر المتيقن من هذا الإجماع هو قيام الأمارات و الحجج المتعارفة، و ليس مثل هذه الحجية بناء على استفادتها من أخبار (من بلغه)، فإن المفروض عدم دلالة أخبار (من بلغه) على حجية ذلك الخبر الضعيف.

الوجه الرابع: في تخريج جواز إفتاء المجتهد بالاستحباب لمقلده هو، أن المجتهد إنما يفتى بكبرى استحباب العمل الذي أبلغ عليه الثواب بشكل عام، وهو هنا إنما يخبر بتحقيق صغرى الخبر المبلغ للثواب في هذا المورد بالخصوص، ومعها يتحقق صغرى البلوغ للمقلد أيضاً، ومعها: يثبت الاستحباب في حقه، إذ لا يراد بالبلوغ إبلاغ الراوي مباشرة للمقلد بالخصوص.

ومن هنا: فإنه لا يشكل بما قد يقال: من استحالة تحقق البلوغ

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٠

بنفس إفتاء المجتهد بالاستحباب، فإن ثبوت الاستحباب بنفس الإفتاء به هو من قبيل: ثبوت الحكم بالعلم بشخصه، وهو محال كما هو واضح.

و يجاب: بأن المجتهد هنا لا يفتى بالاستحباب الثابت بأخبار (من بلغه)، بل يفتى بموضوع هذا الاستحباب الذي هو الخبر المبلغ للاستحباب الواقعي، وهذا الوجه يتم على كلا القولين في أخبار من بلغه.

إلا أنه خلاف ما هو ظاهر عمل الأصحاب، حيث يفتون بالاستحباب بناء على قاعدة (التسامح في أدلة السنن) كحكم واقعي أولى، و ليس كحكم ثانوي متوقف على إبلاغ المجتهد لمقلديه بالثواب الواصل بالخبر الضعيف.

هذا هو تمام الكلام في بحث قاعدة (التسامح في أدلة السنن) التي كان عمدتها أخبار: (من بلغه ثواب على عمل فعله، كان له مثل ذلك الثواب و إن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله).

### التنبيه الرابع: من تنبيهات البراءة: هو في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية،

#### إشارة

حتى عند القائلين والمنكرين: لجريانها في الشبهات الحكمية، وهذا ممّا لا إشكال فيه، و إنما الكلام في مقامين:

### المقام الأول: هو في أن الذي يجري في الشبهة الموضوعية، هل هو كلنا البراءتين الشرعية، والعقلية،

اللتان تجريان في الشبهة الحكمية، أو أن الذي يجري منها هو إحدى البراءتين؟

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١١

المقام الثاني: هو في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة، سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به.

أمّا الكلام في المقام الأول: فلا إشكال في جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية، ذلك لشمول بعض أدلة البراءة الشرعية للشبهات الموضوعية، من قبيل: (حديث الرفع)، حيث عرفت سابقاً أن المأخوذ فيه سنخ جامع ينطبق على كل شيء من الشبهات، حكمية كانت أو موضوعية، من قبيل قوله تعالى: (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا)، و إن كان قد ادعى اختصاص بعض أدلتها بالشبهة الحكمية من قبيل قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً)... كما ادعى اختصاص بعضها الآخر بالشبهة الموضوعية من قبيل قوله (عليه السلام): (كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه).

وقد نوقش في الاستدلال بهذه الرواية على البراءة بدعوى أن مفاد هذه الرواية مختص بموارد العلم الإجمالي لورودها في مورد، بقرينة قوله (عليه السلام): (فيه حلال و حرام)، وقوله (عليه السلام): (حتّى تعرف الحرام بعينه)، فإنها و إن كانت حينئذ تدلّ بالأولوية على البراءة في مورد الشك البدوي و الشبهات البدوية، حيث لا نحتمل مدخلية لوجود العلم الإجمالي في تحقق البراءة، إذاً فتدلّ الرواية بالأولوية على البراءة في الشبهات البدوية.

إلّا أنه لأنّ المشهور ينون على عدم جريان البراءة في موارد العلم الإجمالي و الشك في المكلف به، إذاً فتسقط الدلالة المطابقيه لهذه الرواية عن الحجية، و معه: تسقط دلالتها الالتزامية عن الحجية أيضاً تبعاً لسقوط مدلولها المطابقي، للتبعية بين الدالتين.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٢

و أمّا الكلام في اختصاص المدلول المطابق لهذه الرواية بالشك في المكلف به، و أنّه مختص بموارد العلم الإجمالي أو لا؟ فإنّ الكلام عن هذا متروك إلى البحث الإثباتي عند ما نبحت عنه في العلم الإجمالي. كما أنّ الكلام عن معقولية جريان البراءة الشرعيّة و عدمها في أطراف العلم الإجمالي، و إن كان قد تقدم شرط منه، لكن سوف نستكمله أيضاً في البحث الثبوتي عند ما نتكلم عن العلم الإجمالي و شروط تنجيزه. و إنّما مقصودنا في المقام بيان أنّ هذا الشكل في غير محله - حتى لو سلّمنا بكون هذه الرواية مختصّة بخصوص موارد العلم الإجمالي، و أنّه لا يعقل جريان البراءة في أطرافه - و ذلك لأنّه سوف تعرف أكثر أنّ تنجيز العلم الإجمالي مشروط بشروط، و منها: كون الشبهة محصورة.

و حينئذ نقول: لو سلّمنا اختصاص هذه الرواية بموارد العلم الإجمالي، لكن لا نسلم اختصاصها بكون الشبهة محصورة، إذّا، فيسقط من مدلولها المطابق صورة الشبهة المحصورة من أطراف العلم الإجمالي و تبقى الشبهة غير المحصورة من أطراف العلم الإجمالي و تبقى الشبهة غير المحصورة تحت الإطلاق و المدلول المطابق لهذه الرواية، و بقاء هذا المقدار تحت الإطلاق و ثبوته يكفي في إثبات البراءة في الشبهات البدوية بالملازمة بين الدالتين: المطابقيّة و الالتزاميّة.

و هناك من ادّعى احتمال الفرق بين أطراف الشبهة غير المحصورة باعتبار ضعف احتمال التكليف في كل طرف من أطرافها.

و أجب أولاً: بأنّ إطلاق الرواية شامل لصورة ما إذا كان

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٣

احتمال التكليف في بعض أطراف الشبهة غير المحصورة معتداً به أو مظنوناً، و معه تثبت البراءة في الشبهات البدوية بطريق أولى. و أجب ثانياً: بأنّه حتى لو سلّمنا اختصاص هذه الرواية بموارد العلم الإجمالي في الشبهات، لكن لا نسلم اختصاصها بصورة كون الشبهة محصورة كيفما اتفق، و إنّما القرينة العقلية المخصصة، و إنّما تخصص فقط موارد الشبهة المحصورة بفرض كون العلم الإجمالي منجزاً، و أمّا فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً - حتى لو كانت الشبهة غير محصورة - من قبيل: أن يكون أحد أطرافها خارجاً عن محل الابتلاء، أو كان يجري فيه أصل مؤمن، فحينئذ يبقى باقي أطرافها تحت إطلاق الرواية.

و أجب ثالثاً: بأنّ هذه الدلالة الالتزاميّة هي ثابتة لأصل مدلول هذه الرواية، و أصل مدلولها هو ثبوت الترخيص في أطراف مدلولها إذا لم يعلم الحرام بعينه، لأنّ ظاهرها هو أنّ ملاك الترخيص إنّما هو أن لا يعرف الحرام بعينه، و ليس الاطمئنان فقط بعدمه في هذا الطرف بالخصوص، و من هنا يكون ظاهر الرواية هو الترخيص في جميع أطراف الشبهة غير المحصورة.

و أمّا البراءة العقلية: فهي، و إن كنا قد أنكرناها من الأساس، و قلنا: بمسلك حقّ الطاعة كبروياً، حيث لا تصل النوبة حينئذ إلى البحث عن جريانها في الشبهات الموضوعية، إلّا أنّ المشهور يذهب إلى القول بها كبروياً، بدعوى: بدهة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بدعوى: عدم البيان في موردّها.

لذلك اختلفت كلماتهم فيها في الشبهات الموضوعية، حيث ذهب بعضهم إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية، لأنّ البيان

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٤

تام فيها من قبل المولى كبروياً، إذ ليس من شأنه إلّا بيان الكبرى، و إنّما الشك في صغرياتّها، من قبيل: (أنّ هذا خل، أو خمر)، و هذا ليس من شأن المولى، بيانه.

و لكن ذهب أكثر المشهور إلى جريانها في الشبهات الموضوعية، لعدم تمامية البيان.

و أجاب القائلون بجريانها، على كلام القائلين بعدم جريانها بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أنّ البيان معناه: (الإظهار)، إذّا، فبيان الشيء هو إنّما يكون إظهار كبراه و صغراه، فإذا وصل الحكم بكبراه و صغراه تمّ

البيان و إلا فلا، و المفروض هنا أنه في الشبهات الموضوعية و إن ظهرت الكبرى، لكن الصغرى فيها غير ظاهرة، إذن، فلم يتمّ البيان. البيان الثاني: هو دعوى أنّ المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان) إنّما هو العلم و ليس المعنى اللغوي للفظ البيان، إذًا، فملاك القاعدة المذكورة ليس هو تقصير المولى بالبيان، كى يجاب: بأنّ المولى لم يقصر في بيانه في الشبهات الموضوعية بعد بيان الكبرى، و أنّه ليس من شأنه بيان الموضوعات، و إنّما ملاك قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) إنّما هو عدم المقتضى للتحريك الذى هو العلم، و عدم العلم هذا ثابت في الشبهات الحكيمية و الموضوعية على حد سواء، و معه يقبح العقاب إذًا، لعدم المقتضى للتحريك. و من الواضح: أنّ نفس هذا الاختلاف فيما بين القائلين بالبراءة العقلية، بأنّه يقبح العقاب بلا بيان، و اختلافهم في جريان القاعدة في الشبهات الحكيمية، أو في الحكيمية و الموضوعية معاً، نفس هذا الاختلاف بينهم، يشهد على عدم بدهاه هذه القاعدة، رغم بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٥.

أنّ ملاك جريانها في الحكيمية و الموضوعية إنّما هو ملاك واحد، و رغم هذا، فلا القائلون باختصاصها بالحكيمية يعترفون بشمولها للموضوعية، و لا القائلون بالشمول يعترفون بملاك القول بالاختصاص رغم كون الملاك في القولين بالقاعدة واحد. و قد يؤيد هذا الاختلاف عدم بدهاه كلا الملاكين أيضاً، و معه لا يصحّ إرسال بدهاه القاعدة إرسال المسلمات. و كيفما كان، فإنّ البيان الأول من البيانين السابقين صار جوابه واضحاً، فإنّ قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) هي قاعدة عقلية، و ليست نصاً شرعياً أخذ في موضوعه عدم البيان، كى يوجب علينا البحث في تفسير كلمة البيان و عدمه لغه و عرفاً، و أنّها هل تشمل الشبهات الموضوعية أو لا تشملها؟ إذ لا أثر لفهم المعنى اللغوي في المقام، و إنّما ينبغى أن يكون الكلام فيها في حدود كونها حكماً عقلياً. و أما البيان الثاني: الذى ذكر فيه ثبوت ملاك البراءة في كلتا الشبهتين، الحكيمية و الموضوعية، و كان هذا الملاك عبارة عن (عدم المقتضى للتحريك)، الذى هو عبارة أخرى: (عدم العلم) الذى هو ثابت في كلتا الشبهتين، الحكيمية و الموضوعية. أقول: إن كان المراد من عدم المقتضى هو دعوى قبح العقاب بلا مقتضى مولوى للتنجيز و التحريك، إذًا، فقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ترجع إلى القاعدة (قبح العقاب بلا مقتضى مولوى للتحريك و التنجيز).

و هذا ممّا نسلم به كبروياً و نعترف ببدهاته، فإنّ المقتضى المولوى للتحريك هو عبارة عن تنجز التكليف بحكم العقل، إذًا، ففى النتيجة يكون مرجع هذه القاعدة (قبح العقاب بلا تنجز بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٦.

للتكليف)، و هذا ممّا لا إشكال في بدهاته مهما اختلفت أسنته، سواء كان بلسان: (قبح العقاب بلا مقتضى)، أو بلسان: (قبح العقاب بلا موجب)، أو بلسان: (قبح العقاب بلا تنجيز). و إنّما الإشكال في صغرى قاعدة (قبح العقاب بلا مقتضى المولوى)، و هذه الصغرى هي حالة الشك في وجود و ثبوت هذا المقتضى و عدمه.

و من الواضح أن هذه الكبرى رغم بدهاتها، لكنها لا تنقح تلك الصغرى في مورد الشك في التكليف، سواء في مورد الشبهة الحكيمية أو الموضوعية.

نعم، يمكن تنقيح هذه الصغرى فيما إذا رجعنا إلى العقل العملى الذى هو الحاكم بأصل المولوية في تحديد دائرة مولوية المولى الحقيقى في موارد الشك بحكمه، لنرى بأنّ دائرة مولويته، هل تتسع لتشمل التكليف المشكوك و المحتملة أو لا؟ فإنّ مولوية مولانا سبحانه هي مولوية حقيقية ذاتية، يرجع في فهم سعتها و ضيقها إلى العقل العملى الذى هو الحاكم بأصلها، إذ ليست سعة دائرة مولوية مولانا سبحانه و ضيقها أمراً برهانياً، و إنّما هي أمر مدرك ببدهاه العقل العملى كأصل مولويته سبحانه.

و على هذا الأساس، نرى أنّ العقل العملى يحكم بحق الطاعة لمولانا سبحانه بمجرد احتمال التكليف موافقة و مخالفة، فضلاً عن الشك فيه، لتمامية مقتضى التنجيز لأحكامه من دون فرق بين الشبهات الحكيمية أو الموضوعية.



و على ضوء ما تقدّم، تعرف أنّ منشأ توهّم قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بمضمونها المعمول به عند بعضهم، هو قياس مولوية مولانا بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٧

سبحانه على مولويات مجعولة في وجدان البشر، و على امتداد تاريخ البشرية، حيث لا بدّ من الرجوع إلى جاعليها لمعرفة سعتها و ضيقها، و هي مهما اختلفت أمزجة جاعليها تقف عند حدود التكليف المعلومة فقط، و من هنا، فإنّه طالما مثل القدماء بمخالفة العبد أو أمر سيده المولوية المجعولة المعلومة دون المظنونة، أو المشكوكه أو المحتملة، حيث أجروا براءة ذمه العبد في موارد الشك فضلاً عن الاحتمال.

### المقام الثاني: هو في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجرى فيها البراءة

#### إشارة

سواء كان الشك في التكليف، أو المكلف به.

وقد ذكر المحقق النائيني (قده) ([١٤٨])، - في رسالة كتبها في مسألة اللباس المشكوك بغير المأكول -: أنّ الضابط في جريان البراءة أو الاشتغال في الشبهات الموضوعية، هو أنه إذا كان الشك فيما يستتبع التكليف كان ذلك مجرى للبراءة، لأنّ الشك في المستتبع يوجب الشك في المستتبع، و معه يتحقق الشك في أصل التكليف، و إن كان تمام ما يستتبع التكليف معلوماً، و إنّما كان الشك في أمر خارجي لا يستتبع التكليف، بل التكليف يستتبعه، فهو مجرى للاحتياط، إذ يكون الشك حينئذٍ في الامتثال. و تفصيل هذا الضابط في مجال التطبيق هو أن يقال: إنّ التكليف له ثلاثة أطراف:

#### الطرف الأول: هو المتعلق،

كما في قوله: (لا تشرب الخمر)،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٨

فإنّ (لا تشرب) هي متعلق التكليف، أي متعلق النهي عن الشرب، و كما في قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*)، فإنّ إقامة الصلاة هي متعلق التكليف أيضاً، أي متعلق الأمر بإقامة الصلاة.

#### الطرف الثاني: هو الموضوع،

أي موضوع التكليف، و هو متعلق المتعلق، و هو ذلك الشيء الخارجي الذي ربط به المتعلق، من قبيل: الخمر في قوله: (لا تشرب الخمر)، و من قبيل القبلة في قوله: (صلّ إلى القبلة)

#### الطرف الثالث: هو القيود المأخوذة في نفس التكليف،

#### إشارة

مثل الشرائط العامة، (كالبلوغ، و القدرة، و العقل)، و مثل الشرائط الخاصة، (كدخول الوقت، و كالأستعاة بالنسبة للحج). و على ضوء هذا التقسيم، فالشك: تارة، يقع في أصل التكليف، بقطع النظر عن أطرافه المتقدمة، فتكون الشبهة حينئذٍ حكمية، و هي ليست موضوع بحثنا.

و تارة أخرى، يفرض وقوع الشك في أحد الأطراف المذكورة، و حينئذٍ، يعقل فرض الشك فيها بنحو الشبهة الموضوعية، إذاً، في هذا الفرض يمكن التكلم عن ضابط جريان البراءة و الاشتغال.

و لنبدأ بالطرف الثالث، لأن ما يقال فيه و في الطرف الثاني يساهم في فهم حقيقة ما قاله الميرزا (قده) فنقول: إنه إذا كان الشك في الطرف الثالث، أي في تحقق شرائط التكليف العامة أو الخاصة، فحينئذٍ لا إشكال في جريان البراءة فيه، لأن الشك فيه يستتبع الشك في أصل التكليف، إذاً، فالشك فيه داخل في الضابط المذكور.

و أما إذا فرض كون الشك في الطرف الثاني، أي في موضوع

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤١٩

التكليف، فحينئذٍ، تارة، يفرض كون هذا الموضوع أمراً جزئياً مفروغاً عن وجوده خارجاً، كالقبلة في قوله: (صل إلى القبلة)، فهنا الشك ليس في الموضوع المستتبع للتكليف، لأنه خلف كونه مفروغاً عن وجوده، و إنما الشك في الامتثال و تحقيق الواجب.

و تارة أخرى، يفرض كون هذا الموضوع أمراً كلياً لم يفرغ عن وجوده كما كان في الجزئي.

فحينئذٍ، تارة يكون هذا الموضوع مأخوذاً بنحو صرف الوجود، من قبيل قوله: (توضأ بالماء).

و تارة أخرى يكون هذا الموضوع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود كما في قوله: (أكرم العالم).

و حينئذٍ، فإن كان مأخوذاً بنحو صرف الوجود، فتارة يكون الشك في أصل وجود الموضوع خارجاً، و هو الماء في المثال، إذاً، يكون الشك في أصل وجود الموضوع المستتبع للتكليف، و حينئذٍ تجرى البراءة.

و تارة أخرى يكون أصل وجود الماء معلوماً، و إنما الشك في فرد آخر منه زائد على الفرد المعلوم، كما لو وجد فرد معلوم من الماء، و لكن شك في فردية مائع آخر بأنه مائع أو لا؟ فعندئذٍ لا يكون الشك شكاً في التكليف، أي في الموضوع المستتبع للتكليف، لأن

الموضوع هنا هو صرف الوجود، و هو معلوم متمثل في الفرد الأول منه، و هذا الفرد المعلوم لا يستوجب الفرد الثاني المشكوك في فرديته، إذ لا يجب الوضوء إلا بماء واحد بنحو صرف الوجود، و إنما الشك في الفرد الثاني، فيكون شكاً في سعة دائرة الامتثال، أي

في

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٠

إمكان تطبيق الواجب على الفرد المشكوك، و حينئذٍ في مثله تجرى أصالة الاشتغال دون البراءة، و لا أقل من وجوب الاحتياط. [١٤٩]

بحوث في علم الأصول؛ ج ١١؛ ص ٤٢٠

أما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، فحينئذٍ يكون الشك في كل فرد منه شكاً في أصل التكليف، لأنه شك في موضوع مستتبع لتكليف زائد، ذلك لأن الحكم في المقام ينحل إلى عدة قضايا شرطية، شرطها تحقق فرد منه يكون هو الموضوع، و جزاؤها

فعلية الحكم على نهج القضية الحقيقية، لأنه أصبح هناك أحكام عديدة بعد القضايا الشرطية، و كل واحد منها يصبح فعلياً إذا تحقق شرطها، أي وجود موضوعه، و يصبح منجزاً إذا حصل العلم بوجود موضوعه، فإن الشك هنا هو شك في عالمية كل فرد من أفراد

العالم في قوله: (أكرم العالم) و هذا شك في تحقق تكليف مستقل يختص كل فرد من أفراد ما لم يتحقق شرط فعليته، فإن فعليته تابعة لوجود موضوعه المشكوك فيه، إذاً، لا محالة من وقوع الشك في التكليف، و معه تجرى البراءة.

و أما إذا فرض كون الشك في الطرف الأول، أي في المتعلق، فحينئذٍ، تارة يفرض أن لهذا المتعلق متعلقاً، أي إنه يفرض أن التكليف له موضوع، كما لو شك و هو في الموقف المتعارض جغرافياً في أن هذه البقعة، هل هي من عرفات، ليكون الوقوف فيها وقوفاً في

عرفه أم لا؟

و تارة أخرى، يفرض أن هذا المتعلق ليس له متعلق، أي إنه يفرض عدم الموضوع، و أن مصب الحكم إنما هو ذات فعل الشخص من

دون تعلقه بشيء، من قبيل حرمة الغناء، أو كما لو فرض وجوب ذات التكلم.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢١

فإن كان المفروض هو الأول، أي إن المتعلق له متعلق، ففي هذه الحالة، إذا كانت الشبهة موضوعية، فلا بد من التفصيل بين الشبهة الوجوبية، كما في وجوب الوقوف في عرفه، وبين الشبهة التحريمية، كما في حرمة الإفاضة من عرفات قبل الوقت.

و حينئذ في هذه الحالة، إن كانت الشبهة وجوبية، فإنه تجرى أصالة الاشتغال، لأنه يكون من باب الشك في سعة الامتثال وليس فيما يستتبع التكليف، فإن التكليف بوجوب الوقوف في عرفات فعلى معلوم على أي حال.

و إن كانت الشبهة تحريمية، إذاً، فتجرى البراءة، وذلك لأن الشك هنا إنما هو شك في انطباق عنوان الإفاضة من عرفات في هذا المورد يستتبع الشك في التكليف، لأن هذا الانطباق بنحو مفاد كان الناقصة هو من قيود التكليف بالحرمة و فعليته، ذلك أن المولى إنما يحرم ما يصدق عليه كونه (إفاضة من عرفات)، أو أنه (شرب خمر أو أنه كذب)، إذاً، فصدق هذه الشرطية هو من قيود التكليف بالحرمة، وهذا بخلاف التكليف بالوجوب، وذلك لأن مطابقت الفعل الخارجي مع العنوان الذي تعلق به الأمر يكون في عهدة المكلف، لأنه داخل تحت الأمر و الطلب الوجوبى بحسب الفرض.

و أما إذا فرض كون الشك في المتعلق الذي ليس له متعلق و طرف، من قبيل حرمة الغناء، أو وجوب التكلم من دون أن يتعلق بشيء، و في هذا الفرض لا معنى للشك في المتعلق، لأن هذا المتعلق، إما أن يفرض كونه فعلاً اختيارياً مباشراً للمكلف، و إما أن يفرض كونه مسبباً توليدياً.

فإن كان الأول، أي فعلاً اختيارياً مباشراً للمكلف من قبيل

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٢

وجوب التكلم، إذاً، فلا معنى للشك فيه و لأن المكلف لا يشك في كلامه و هو يصدر منه، أو يشك في كونه متكلماً أو غير متكلم و هو يتكلم، نعم، قد يشك في أنه تكلم بعد مرور زمان التكلم، و في هذه الحالة يكون شكه هذا مجرى لقاعدة الفراغ، و هذا خارج عن محل البحث.

و إن كان الثاني، أي كونه مسبباً توليدياً، كما لو شك في أنه: هل يكفي رصاصة أو رصاصتان في تحقق قتل من وجب قتله شرعاً، فمثل هذا يكون الشك فيه شكاً في المحصل، و حينئذ يكون هذا من موارد الشك في الامتثال الذي هو مجرى الاشتغال دون البراءة، لأنه شك في مورد لا يستتبع تكليفاً.

و بهذا الميزان و الضابط الذي ذكره الميرزا (قده) في جميع هذه الصور المتقدمة، يتضح أن الميزان و الضابط عنده، هو أنه إذا كان الشك و الشبهة الموضوعية فيما يستتبع فعلية التكليف، قيداً كان أو موضوعاً، فهو مجرى للبراءة، دون ما إذا كان يستتبعه التكليف بعد الفراغ عن فعليته، أو كان شكاً في سعة دائرة الامتثال، فإنه مجرى للاشتغال.

و هذا الكلام غير تام إجمالاً، من خلال ثلاثة تعليقات عليه:

التعليق الأول: هو أن ما ذكره (قده) في تطبيق هذا الضابط على متعلق الحكم، من أنه لا يتصور الشك فيه إذا لم يكن له متعلق، لأن المكلف لا يشك في فعله عند صدوره منه، فهذا التطبيق على هذا المورد غير تام، فإنه من الممكن تعقل الشك من قبل هذا المكلف في فعله حين صدوره منه، من قبيل ما إذا كلف برسم دائرتين متساويتين، أو كتابة جملتين متساويتين، فهنا يعقل أن يشك المكلف

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٣

حين فعله في أن هاتين الدائرتين أو الجملتين متساويتان أو غير متساويتين، و معه: يحسن الكلام في أن مثل هذا المتعلق الذي ليس له متعلق، هل هو مجرى للبراءة أو الاشتغال مثلاً؟ و لعلك قد عرفت من كلام الميرزا (قده) السابق تصوير الشك في المتعلق الذي ليس له متعلق، و أن البراءة تجرى في مثله أو لا تجرى.

التعليق الثاني: هو أن ما ذكره (قده) من كون البراءة مختصة بما إذا كان موضوع الحكم المشكوك خارجاً انحلالياً.

و هذا غير تام أيضاً، و ذلك لأنه إذا كان التكليف واحداً، و له موضوع واحد هو المجموع بنحو الشمولية، كما إذا علم بوجود إكرام كل العلماء بنحو المجموعية الشمولية، و لكن شك في أن زيدا هل هو عالم أم لا؟ فإنه حينئذٍ تجرى البراءة فيه، لأن الشك هنا إنما هو شك في سعة دائرة التحريك المولوي الذي لا يستتبع الشك في تكليف استقلالي، و إنما هو شك في تكليف ضمنى، و على أى حال، فهذا من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين بنحو الشبهة الموضوعية.

و الحاصل: هو أن الضابط في جريان البراءة و عدمه، إنما هو في كون الحكم بنحو البدلية، أو الشمولية، من دون فرق بين كون الشك شكاً في المتعلق، أو شكاً في الموضوع، أو شكاً في القيود، فإن كان الحكم بنحو الشمولية و حصل الشك كان المرجح هو البراءة، و إن كان بنحو البدلية و حصل الشك كان المرجح هو الاشتغال، و هذا بلا فرق بين باب الأوامر و باب النواهي، و بلا فرق بين كون ذلك الحكم الشمولى انحلالياً أو كونه حكماً واحداً، و ذلك لأن الحكم إذا كان بنحو البدلية فالشك ليس في سعة دائرة التحريك بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٤

المولوي و ضيقها حتى تجرى البراءة، و إنما يكون المرجح هو الاشتغال، و أمّا إذا كان الحكم شمولياً و حصل الشك، فهو إنما يحصل في سعة دائرة التحريك المولوي و ضيقها، و حينئذٍ تجرى البراءة عن غير المقدمار المتيقن، بل البراءة العقلية بناء على القول بها.

و هذا أيضاً بلا فرق بين كون الحكم انحلالياً أو غير انحلالى، إذ يكون الشك حينئذٍ في تكليف آخر غير التكليف المعلوم لديه، و هذا معناه: أنه و إن لم يكن شكاً في التكليف، إلا أنه شك في سعة دائرة التحريك المولوي و ضيقها، فكأنه هو بلبقسي، إذ، فتجربى البراءة عن غير الفرد المتيقن.

التعليق الثالث: هو أن ما ذكره (قده) من أن جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مختص بما إذا كان الشك شكاً في قيود الحكم، أو شكاً في تحقق موضوع الحكم، الذي هو متعلق المتعلق المأخوذ قيداً في التكليف بحسب الحقيقة. و هذا الكلام غير تام، لأنه ليس من الضروري دائماً أن يكون متعلق المتعلق قيداً في التكليف، سواء كان الشك في الشبهة الوجوبية أو التحريمية.

نعم، قد يفرض ذلك فيما إذا كان الشك في أمر غير اختياري، كما في أخذ القبلة قيداً في التكليف، و لكن إذا كان المأخوذ قيداً أمراً تحت اختيار المكلف، فإنه حينئذٍ لا ضرورة لأخذه قيداً في التكليف، و هو رغم أخذه قيداً فيه، فإنه تجرى فيه البراءة عند الشك فيه، و هذا من قبيل: ما إذا شك في خمريه شيء رغم كونه عالمياً بحرمه شرب الخمر، فإنه هنا تجرى البراءة عن خمريه المشكوك، سواء جعلت حرمة شرب الخمر على تقدير وجود الخمر خارجاً، فكانت الحرمة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٥

غير فعلية قبل وجوده خارجاً، أو جعلت حرمة الخمر غير مقيدة بوجود الخمر بالفعل خارجاً، حيث تكون حرمة ثابتة قبل وجوده، من قبيل: أن يكون إيجاد الخمر و شربه محرماً من أول الأمر قبل تحقق وجوده، و تكون ثمرة ذلك حينئذٍ هو الردع مولوياً عن إيجاد الخمر مطلقاً، سواء علم المكلف بأنه إذا أوجده قد يضطر إلى شربه، أو لم يعلم، فإنه على أى حال، تجرى البراءة عن الحرمة في المقام حتى لو كانت خمريه المائع المشكوك ثابتة من أول الأمر و قبل تحقق وجوده.

و الخلاصة: هي أنه يتضح بما ذكرناه في التعليقين: الثاني و الثالث السابقين، أن الضابط الفنى لجريان البراءة و عدمه في الشبهات الموضوعية، هو أحد أمرين: إما الشمولية، و إما البدلية.

نعم، ما ذكره الميرزا (قده) من أن الضابط هو كون الشك شكاً، فيما يستتبع التكليف و عدمه قد يصح ضابطاً لجريان البراءة في الشبهات الموضوعية إذا أرجعناه إلى مختارنا، و يكون ذلك بإدخال تعديلين عليه:

التعديل الأول: هو أن يكون المراد مما يستتبع التكليف هو ما يعم استتباعه لسعة دائرة التكليف، أي ما يستتبع محركية مولوية زائدة، سواء كانت بشكل تكليف استقلالي، أو ضمنى، وليس خصوص ما يستتبع التكليف المستقل، وبذلك يشمل موارد كون التكليف شمولياً غير انحلالياً.

التعديل الثاني: هو أن يكون المراد مما يستتبع التكليف، هو انطباق العنوان على مائع ما أنه خمر، فتكون فعلية الحكم مقيدة و مشروطة بكون المائع خمرًا، سواء وجد الخمر خارجاً أو لا. وهكذا الحال في جميع موارد الشك في المتعلق، وكذلك الحال بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٦

بالنسبة للموضوع، وإن فرضت فعلية الحكم فيه قبل وجوده، فإنه لو لا انطباق عنوان الخمر على ما سوف يصنعه لم يكن حراماً، كى ينزجر عن صنعه و إيجاده و خزنه.

وهكذا الحال في جميع موارد الشك في المتعلق، فمثلاً: (حرمة الكذب) مفادها حرمة كلام يكون كذباً بنحو مفاد كان الناقصة، إذاً، فالشك في كونه كذباً هو شك في قيد من قيود التكليف الفعلى، إذاً، فاتصاف المائع بكونه خمرًا، أو الكلام بكونه كذباً شرط لفعلية تلك الحرمة، لأن النهى عن شرب الخمر أو الكذب مرجعه إلى قضية شرطية، مفادها أنه كلما كان مائع خمرًا، فلا تشربه، أو كان كذباً، فلا تقله، إذاً، ففعلية حرمة مقيدة بكون المائع خمرًا، أو الكلام كذباً، سواء وجد الخمر أو الكلام خارجاً أو لا، إذاً، فالشك في كونه خمرًا، أو كونه كذباً، إنما هو شك في قيد من قيود التكليف الفعلى، و حينئذٍ بهذا التعديل يتم الميزان الذى ذكره الميرزا (قده). كما أنه ظهر بذلك أن هذا لا يختص باب النواهي و الشبهات التحريمية، بل هو يجرى فى الشبهات الوجوبية أيضاً، فيما إذا كان الشك فى سعة الحكم من ناحية الشك فى متعلقه بنحو الشبهة الموضوعية، و هذا خلاف ما ذكره الميرزا (قده) فى كلامه السابق، و إنما لا تجرى البراءة فى مثل كون الشك فى أن هذا المكان هل هو من عرفات أم لا؟ لأن التكليف بوجوب الوقوف فى عرفات ليس شمولياً، أى إن كون هذا المكان من عرفات لا يستتبع سعة فى الحكم، إذ لا يجب الوقوف فى كل بقعة من عرفات.

و الحاصل: هو أن الضابط لجريان البراءة فى الشبهة الموضوعية، هو أن يكون الشك شكاً فيما يستتبع الحكم الفعلى الذى بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٧

هو أمر وهمى تصورى لا- تصدىقى، و لكن ما يستتبعه ليس خصوص ما أخذ قيداً أو شرطاً فى لسان جعل التكليف، و لا ما جعل موضوعاً له، و إنما ما يستتبعه هو، ما يتوقف عليه فعلية ذلك التكليف خارجاً. نعم، اتصاف الفعل بكونه مصداقاً لمتعلق التكليف، إنما هو قيد عقلى لفعلية التكليف و تحققه خارجاً، إذاً، فالميزان هو الشك فى قيود الفعلية.

إذاً، كلما كان التكليف شمولياً صح الضابط الذى ذكره الميرزا (قده)، فإن فعلية ذلك الحكم فى مورد منوطه عقلاً بانطباق عنوان المتعلق عليه، و لو كان بنحو القضية الشرطية، و إنما لم يكن مشمولاً للحكم، و هذا بخلاف ضابط ما إذا كان الحكم بدلياً، إذاً، فالضابطان متلازمان.

ثم إن المحقق الأصفهاني (قده) بعد أن فهم من كلام المحقق النائيني (قده)، أنه يشترط فى جريان البراءة عند الشك فى فرد من أفراد الموضوع، أن يكون الموضوع المشكوك مأخوذاً فى الحكم، بنحو مطلق الوجود على نهج القضية الحقيقية. حينئذٍ اعترض على الميرزا (قده) ([١٥٠])، بأنه لا موجب لاشتراط كون القضية حقيقية، بل إن البراءة تجرى حتى لو كانت القضية خارجية، فلو قال: (أكرم كل من فى العسكر)، على نهج القضية الخارجية، و لكن شك فى وجود زيد، هل إنه فى العسكر أو لا؟ فحينئذٍ يكون هذا حكماً انحلالياً تجرى فيه البراءة من الحكم بوجوب إكرام زيد.

و التحقيق: هو أنه إن كان المقصود بكون القضية خارجية، أن عنوان (من في العسكر) مجرد عنوان مشير إلى واقع الأفراد الخارجية، و أن الواجب في الحقيقة، إنما هو إكرام الأشخاص المعنيين حتى لو لم يتواجدوا في العسكر، و لو أنهم تواجدوا صدفة فيه، فالشك حينئذ في وجوب إكرام زيد و عدمه يكون شبهة حكمية، لا موضوعية، و معه: تكون خارجة عن محل البحث.

و إن كان المقصود بأن عنوان (من في العسكر) كان موضوعاً للحكم، إلا أن الحكم لا يشمل الأفراد المقدره الوجود، و إنما يشمل الأفراد الموجودة بالفعل فقط، لأن عنوان (من في العسكر) ليس هو تمام الموضوع، بل فعلية وجودهم خصوصية أخرى مكتملة لموضوع الحكم الذي هو عنوان (من في العسكر)، و هذا يعني حينئذ: أن هذه الحثية شرط في الحكم بوجوب الإكرام، و معه تكون القضية بقوة القضية الشرطية و إن كانت صياغتها ظاهراً تشبه صياغة القضايا الحملية، و هذه القضية الشرطية شرطها عنوان (من في العسكر) بالنسبة للأشخاص الموجودين فعلاً، و جزاؤها هو الحكم، و المفروض أن الشرط مفروض التحقق، و القضية الشرطية لا تخرج عن كونها شرطية بسبب تحقق شرطها خارجاً.

و مراد المحقق النائيني (قده) كما هو ظاهر كلامه المتقدم، هو أن العبرة في جريان البراءة هي بأن تكون القضية شرطية، و فعليتها تتبع فعلية شرطها على نهج القضايا الحقيقية، و ليس المراد من كلام الميرزا (قده) أن العبرة في جريان البراءة هي أن تكون القضية المجعولة حقيقية، و من الواضح الفرق بين المرادين، و إن كان الميرزا (قده) يرى أن الأحكام الشرعية خارجاً كلها من باب القضايا الحقيقية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٢٩

و الخلاصة: هي أن الضابط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، هو أن يكون الحكم شمولياً أو بديلاً. و بعد بيان الضابط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، نأتى إلى تطبيقه على موارد الحكم الوجوبى، و الحكم التحريمى، ذلك أن كلاً من الفعل و الترك يقع متعلقاً لكل من الحكمين، و من هنا يقع الكلام في مقامين:

#### أ- المقام الأول: هو في فرض كون الفعل أو الطبيعة متعلقاً للحكم إيجاباً أو تحريماً،

إشارة

و لأن الطبيعة يمكن لحاظها بأنحاء عديدة، إذاً، نذكر هذه الأنحاء تباعاً.

النحو الأول: هو أن تجعل ذات طبيعة الفعل متعلقاً للحكم بلا أى مئونة زائدة عليها،

إشارة

و هي المعبر عنها بالطبيعة الصرفه، أو صرف الوجود، و هنا ذكروا أن الأمر يقتضى الإتيان بفرد واحد و النهى يقتضى ترك جميع أفراد الطبيعة متعلق النهى، ذلك لأن الطبيعة توجد بإيجاد فرد واحد منها، و لكن لا تنعدم إلا بانعدام كل أفرادها، فلا يكفى ترك فرد واحد منها، بل يبقى النهى متعلقاً ببقية أفرادها، و هذا معناه: أن الحكم إذا كان إيجاباً فيكون بديلاً، و حينئذ لا تجرى البراءة عند الشك في انطباقه خارجاً، بينما إذا كان الحكم نهياً، كان شمولياً، و حينئذ تجرى البراءة عن الفرد المشكوك في انطباقه خارجاً. و لعلمك تلتفت إلى ما ذكرناه في مباحث الألفاظ في باب الأمر و النهى، حيث ذكرنا هناك، أن هذه الشمولية في النهى لها معنيان وقع الخلط بينهما في كلماتهم، و ها نحن نشير إليهما باختصار:

المعنى الأول: هو أن شمولية النهى في عالم الجعل، يعنى: انحلال النهى إلى نواه و أحكام بعدد أفرادها،

حيث يكون لكل فرد منه

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٠

امثال و عصيان مستقل، بخلاف الأمر، فإنه لا يدلّ إلّا على وجوب واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة، و يسقط بإتيان أول فرد من أفراد وجود الطبيعة الصرفة، و هذا الفرق بينهما إنّما هو في عالم الجعل.

المعنى الثانى للشمولية: هو شمولية النهى في عالم الامثال،

بمعنى: أنه لو فرض أن النهى يدلّ على حرمة واحدة للطبيعة الصرفة، حينئذ تسقط كالأمر بإتيانها، و حينئذ لا يحرم الفرد الثانى منها فيما لو عصى و ارتكب الفرد الأول منها، و لكن رغم ذلك، يكون الفرق بينهما في كيفية الامثال، فإنّ الأمر هنا بدلى، فامثاله يقتضى الإتيان بفرد واحد منه، بينما النهى هنا شمولى، فامثاله يقتضى ترك تمام أفرادها، و حينئذ تكون مقولة: (إنّ الطبيعة توجد بإيجاد فرد واحد منها، و لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها)، تكون هذه المقولة، هي نكتة الفرق بين معنى الشمول في النهى، بمعنى: أن نكتة الفرق الأول تكون إثباتية، لكون النهى غالباً ما ينشأ عن المفسدة، و معه تكون انحلالية تنسحب على تمام الأفراد العرضية و الطولية، و على أساسها نخرج عمّا هو مقتضى القاعدة في متعلقات الأحكام، حيث يكون المطلوب هو الطبيعة الصرفة، و يكون الحكم فيها بدلياً دائماً خلافاً للموضوعات.

بينما تكون نكتة الفرق الثانى بين الأمر و النهى ثبوتية ناشئة من كون الطبيعة توجد بإيجاد فرد واحد منها، بينما لا تنعدم عند طلب تركها إلّا بانعدام تمام أفرادها، و بهذا يكون مرتبطاً بالفرق الأول، كما تقدم شرح هاتين النكتتين في بحث المرّة و التكرار و النواهي من بحوث الألفاظ.

و من الواضح في المقام، أنه سواء كان النهى شمولياً بالمعنى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣١

الثانى، أو انحلالياً، و قد حصل الشك في فرد من أفراد النهى عنه، فإنه تجرى البراءة حينئذ، بلحاظ كل من معنى الشمولية، لأنّ الشك هنا في الشبهة التحريمية يكون شكاً في سعة دائرة المحركية المولوية، باعتبار شمولية النهى في كلا المعنيين، و هذا هو سرّ الفرق بين الشبهتين: الوجوبية و التحريمية.

بينما لو كان الشك في الشبهة الوجوبية شكاً في فرد من أفراد متعلق الأمر، فإنه يكون مجرى للاشتغال، لأنّ الحكم بدلى و الشك في عالم الامثال.

النحو الثانى من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو أن يتعلّق بها على نحو مطلق الوجود،

فيكون متعلق الحكم المجمعول هو تمام الأفراد بنحو العموم الاستغراقى، كما هو مقتضى القاعدة في متعلق المتعلق، حيث يكون الإطلاق غير انحلالى، و في الموضوعات يكون انحلالياً، و معنى هذا: أنه ينحل الحكم إيجاباً و تحريماً بعدد المصاديق في كل من الأمر و النهى، فتجرى البراءة عن الفرد المشكوك في كل منهما.

النحو الثالث من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو أن يتعلّق الحكم بالوجود الأول من الطبيعة.

و حينئذ يكون الأمر و الوجوب بدلياً كالنحو الأول، و يكون النهى شمولياً بلحاظ تمام الأفراد العرضية من الوجود الأول للطبيعة، لأنّ ترك الوجود الأول من الطبيعة لا يتحقق إلّا بترك جميع أفرادها العرضية، و معه: تجرى البراءة في الفرد الخارجى العرضى المشكوك في الشبهة التحريمية، لأنّ الشك هنا في سعة دائرة اقتضاء التكليف المولوى و ضيقها، و هذا بخلاف الشبهة الوجوبية، فإنّ البراءة في جانب الأمر لا تجرى، ذلك لأنّ التكليف بحدوده معلوم، بمعنى: أنه لا شك في سعة دائرة التكليف و ضيقه، و إنّما يتمحض

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٢

الشك في الامتثال، وحينئذٍ نطبق على هذا ما قلناه سابقاً: في ضابط البراءة و الاشتغال في الشبهات الموضوعية، حيث قلنا هناك: إنَّ الحكم إذا كان بديلاً جرت أصالة الاشتغال في الفرد المشكوك منه، و إذا كان الحكم شمولياً جرت أصالة البراءة في الفرد المشكوك منه.

النحو الرابع من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو مجموع أفراد الطبيعة بنحو العموم المجموعى،

و حينئذٍ يكون هناك حكم واحد في جانبى الأمر و النهى، و معه: فلا ينحل الأمر و لا النهى إلى أحكام عديدة فلا كلا الجانبين. و معه: إذا شك في فرد منها فإنه تجرى البراءة فيه في الشبهة الوجوبية، أى في جانب الأمر كما عرفت سابقاً، لأنه من الشك بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

بينما في الشبهة التحريمية، يجوز ارتكاب الفرد الأخير من الطبيعة، لأنَّ معنى النهى عنها، يعنى: النهى عن مجموع أفرادها المقطوع و المشكوك، أى حرمة المجموع بما هو مجموع. فلو أنه شك في مصداقيه هذا الفرد الأخير لها، فيجوز له فعل ما عداه المتيقن مصداقته للطبيعة، لأنَّ المحرم إنما هو إتيان مجموع الأفراد، و هذا من الشك بين الأقل و الأكثر الارتباطيين في المحرمات، إذ إنَّ حرمة الأكثر متيقنة، و إنما الشك في حرمة الأقل، فيكون ارتكاب العشرة هنا بحدّها حراماً، و داخل في عهده المكلف، و إنما صار الشك في لزوم ترك التسعة فتجرى البراءة فيها، و هذا بخلاف الأقل و الأكثر في الواجبات، حيث إنَّ تعلق التكليف بالأقل متيقن فيها، و إنما الشك في الأكثر فتجرى البراءة فيه، و سوف يأتي مزيد توضيح لذلك، إن شاء الله في بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين.

النحو الخامس من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو أن يكون متعلق الحكم شيئاً آخر،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٣

لكن يتحصل إما من مجموع أفراد الطبيعة بنحو مطلق الوجود، و إما من أحد أفرادها بنحو: صرف الوجود و فى مثله حينئذٍ لا تجرى البراءة في كلتا الشبهتين: الوجوبية و التحريمية، لأنَّ الشك إنما هو شك في المحص مع معلومية أصل التكليف، و لذلك يكون من الواضح صدق هذا الكلام في الشبهة الوجوبية.

و أما في الشبهة التحريمية عند الشك في المحصل، فإنه لا تجرى البراءة، بل لا بدّ من الاحتياط، و ذلك لأنَّ الشك ليس في حرمة الموجود بهذا العمل كى تجرى البراءة، و إنما الشك هنا شك في وجود الحرام المعلوم بهذا العمل، و هذا عبارة أخرى عن عدم الامتثال القطعى للحرمة المعلومه، و معه: لا تجرى البراءة، بل يكون مما استقل العقل بقبحه.

نعم، إذا فرض أن متعلق التكليف، أى الشئ المتحصل، أمر اعتبارى منطبق على نفس الأفراد فإنه حينئذٍ يرجع إلى حكم تعلق الحكم بتلك الأفراد، فتجرى فيه البراءة فيما إذا لم يكن وجوباً متعلقاً بصرف الوجود كما عرفت ذلك في الأقسام السابقة، و إلا فلا مجال للبراءة فيه، لأنَّ الشك في المحصل مع معلومية أصل التكليف، فالمتعين هو الاشتغال، و لا أقل من وجوب الاحتياط.

### التنبه الخامس من تنبيهات البراءة: هو في جريان البراءة في المستحبات،

#### إشارة

أى فى التكاليف غير الإلزامية.

و مما لا إشكال فيه هو عدم جريان البراءة العقلية حتى على القول: بصحتها فى نفسها، لأنها إنما تنفى العقاب فى مورد ثبوت

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٤

العقاب فى الشبهات، و المفروض أنه لا عقاب فى ترك المستحب، إذأ، فهى أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.



و أما البراءة الشرعية، فقد ذكر السيد الخوئي ([١٥١]) مستنداً إلى حديث الرفع، أن البراءة بناء عليه لا تجرى عند الشك في أصل الاستحباب الاستقلالي، لأن معنى جريان البراءة فيه: هو نفى الاستحباب ظاهراً، و هو ملازم لنفى استحباب الاحتياط ظاهراً كذلك، كما أن معنى جريان البراءة في الواجبات: هو نفى وجوب الاحتياط بالنسبة للواجبات، و من المعلوم أنه لا- يمكن نفى استحباب الاحتياط بالبراءة، إذ إن جعل استحباب الاحتياط ثابت و مسلم به عند الفريقين بلا- إشكال، نعم، تجرى البراءة عند الشك في الاستحباب الضمني، أي عند الشك في شرطية أو جزئية شيء للمستحب المركب، و حينئذٍ، يكون جريان البراءة عنه استطرافاً إلى جواز الإتيان بالباقي، بقصد الأمر بالعمل المطلق، و لا يلزم التشريع من ذلك حينئذٍ.

أو قل: تجرى البراءة عن هذا الجزء لأن وجوبه شرطي، كما تجرى البراءة عن الشرط نفسه لكونه وجوبه كذلك، فإن هذا المقدار من الوجوب يصح رفعه، دون أن تجرى بالنسبة للوجوب التكليفي، و كلام السيد الخوئي (قده) في كلا شقيه غير تام.

### أما الشق الأول من كلامه (قده)، و الذي مفاده:

منع جريان البراءة عن الاستحباب الاستقلالي لكون استحباب الاحتياط فيه أمراً جزمياً لا- ينفي بالبراءة دون الضمني كالجزئية و الشرطية.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٥

فإنه يرد عليه أولاً: أنه لا مانع يمنع من جريان البراءة عنه، و بذلك ينفي عنه استحباب الاحتياط.

و يرد عليه ثانياً: أننا لا نسلم كون استحباب الاحتياط أمراً جزمياً لا يمكن نفيه بالبراءة، و ذلك لأن الوجه في جزمية استحبابه هو أحد أمرين:

الأمر الأول: هو أن تكون جزمية استحبابه مستندة إلى أخبار الاحتياط و أخبار (من بلغه)، المفيدة لاستحبابه الشرعي الواقعي بناء على استفادته منها، كما في أخبار التثليث، من قبيل: (حلال بين و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من المحرمات، و من ارتكب شبهات وقع في المحرمات)، و من الواضح عدم شمولها للمستحبات إلا أن يستفاد شمولها مما نقله الشيخ الأنصاري (قده) من أخبار مرسله من قبيل: (ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط)، أو: (أخوك دينك، فاحتط لدينك)، فإنها ساقطة سنداً، و كذلك أخبار (من بلغه)، فإن مفادها احتمالاً عندنا، و جزماً عند السيد الخوئي (قده)، هو الاستحباب النفسي للعنوان الثانوي الذي هو البلوغ، بينما عندنا تفيد الاستحباب الطريقي، من قبيل: استحباب الاحتياط، و من الواضح أنه لا منافاة بين الاستحباب النفسي لعنوان البلوغ، و بين عدم استحباب الاحتياط.

الأمر الثاني: هو أن تكون جزمية استحبابه مستندة إلى أخبار (من بلغه) في حسن الاحتياط عقلاً، أو استحبابه الواقعي شرعاً، و معه تكون كلتا هاتين الدالتين أجنبيّة عن مدلول البراءة الشرعية، و حديث الرفع أيضاً كما عرفت سابقاً، و ذلك لأن البراءة الشرعية تعني نفى الاستحباب الشرعي الظاهري الطريقي، بملاك ترجيح غرض

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٦

الإباحة الواقعية على الاستحباب، أو الإلزام الواقعي في مقام الحفظ، و لذا قلنا: إنه لا ربط لذلك بالحسن العقلي أو الاستحباب النفسي كما تقدم ذلك في أخبار من بلغه، وعليه يتضح أنه لا مانع من نفى الاستحباب الواقعي المشكوك ظاهراً كحكم طريقي، و إن كان لا يمكن استفادة ذلك من أدلة البراءة الشرعية، لأنها ناظرة إلى نفى الكلفة و الإلزام، و لأنها بسياق الامتنان، فتكون خاصة بالتكاليف الإلزامية المشتبهة.

### و أما الشق الثاني من كلام السيد الخوئي (قده)

## إشارة

فيرد عليه: أنه بعد تسليم عدم جريان البراءة عند الشك فى الاستحباب الاستقلالى، حينئذ، لا بد من القول: بعدم جريانها أيضاً عند الشك فى الاستحباب الضمنى.

و كلام السيد الخوئى (قده) فى هذا الشق، هو أحد أمرين أيضاً:

**الأمر الأول: هو أن المراد من إجراء البراءة، إنما هو للاستطراق إلى إثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر،**

و ذلك بواسطة إثبات الإطلاق بالبراءة عن القيد.

و جوابه: هو أنه إن كان هذا هو المراد، فستعرف فى بحث الأقل و الأكثر إن شاء الله، أن البراءة عن القيد لا تثبت الإطلاق فى الباقي، إلّا إذا قلنا: بالأصل المثبت الذى لم يختلف أحد فى عدم حجته.

و إن كان المراد فى هذا الشق، هو إثبات جواز الإتيان بالباقي، بواسطة إجراء البراءة ابتداءً عن نفس احتمال حرمة الإتيان الناشئ من احتمال عدم الأمر و حينئذ لا يلزم حرمة التشريع من الإتيان بالباقي.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٧

فجوابه: أن الشك فى الأمر يكفى فى الجزم بالحرمة، و لا تنفع البراءة فى نفيها، وعليه: يكون إسناد الشيء إلى المولى مع الشك فيه فرداً من التشريع المحرّم.

**الأمر الثانى: هو أن المراد من إجراء البراءة إنما هو إجراؤها عن الوجوب الشرطى.**

و جوابه: هو أنه إن كان المقصود بذلك نفي الوجوب، بدعوى إثبات الإطلاق فقد تقدم، أن إثبات الإطلاق بواسطة البراءة عن القيد، إنما هو من الأصل المثبت، لأن البراءة عن القيد لا تثبت الإطلاق إلّا بالأصل المثبت و هو ليس ذا حجته.

و إن كان المقصود بذلك إجراء البراءة ابتداءً عن الوجوب الشرطى بنفسه.

فجوابه: إن الوجوب الوضعى الشرطى ليس تكليفاً ناشئاً عن بعث أو زجر، حتى تجرى البراءة عنه عند الشك فيه، و إنما هو انتزاع عقلى تتوقف صحته العمل الاستحبابى على الإتيان بجزئه أو شرط المشكوك، لأنه ليس تكليفاً إزامياً، و لا مستتبعاً لتكليف إزامى منشؤه البعث أو الزجر، كى تجرى البراءة عنه بحسب فرض المطلب.

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٣٩

**أصالة التخيير دوران الأمر بين المحذورين**

## إشارة

مورد أصالة التخيير

التخيير فى الواقعة غير المتكررة

١- فى التوصليات

٢- فى التعبديات

## التخير في الواقعة المتكررة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤١

## أصالة التخير

و بحثنا هنا في حكم موارد دوران الحكم بين محذوري الوجوب و الحرمة، بعد أن علمنا إجمالاً بوجوب أحدهما أو حرمة، و حينئذٍ: فإما أن يكونا توصلين معاً، أو أنّ أحدهما تعبدى، و على أى حال، فالواقعة المشتبهة، إما أن تكون واقعة شخصية غير متكررة، و إما أن تكون واقعة متكررة، إذًا، فالكلام يقع في مقامات.

**المقام الأول: هو فيما إذا كانت الواقعة المشتبهة غير متكررة، مع فرض كون الطرفين توصلين،****إشارة**

من قبيل: ما لو علم بأنه نذر نذرًا لكن اشتبه عليه الحال، فهو مشتبه بين كون النذر على فعل الشيء أو تركه. و هنا: اختلفت كلمات الأصحاب بين قائل بجران البراءة العقلية، أو الشرعية، و بين قائل بالتفصيل بين هذه الاختيارات على مسالك و أقوال مختلفة فيما بينهم.

و التحقيق هو أن يقال: إننا نعلم في المقام علمًا إجماليًا بتكليف إلزامي، و لكن ندور بين احتمالي الوجوب، أو الحرمة. و من الواضح أن العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي و إن كانت بيانيته على ثبوت أصل التكليف تامه، لأنّ بيانيه العلم و كاشفيته ذاتية، إلّا أنه قام البرهان على استحالة تأثير هذا العلم في تنجيز الفعل أو الترك، و إدخال

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٢

أحدهما في دائرة حق الطاعة و المولوية، لأنه هنا: كما أنه قاصر عن اقتضاء وجوب الموافقة القطعية، فهو قاصر أيضاً عن اقتضاء حرمة المخالفة القطعية، و هو كذلك قاصر عن اقتضاء وجوب الموافقة الاحتمالية بتنجيز أحد الطرفين المعين، إذ كل من وجوب الموافقة القطعية، و حرمة المخالفة معاً مستحيل، إذ يستحيل أن يتنجز على المكلف فعل الشيء و تركه معاً.

و أما قصوره عن اقتضاء وجوب الموافقة الاحتمالية، فلأنّه ترجيح بلا مرجح، إذ نسبة العلم إلى كل من الطرفين على حدّ سواء، إذًا فتأثيره في تنجيز أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و بهذا، يتضح أنّ هذا البرهان على الاستحالة مركب من حكيم عقليين:

الحكم العقلي الأول: هو استحالة تنجيز شيء، و ثبوت حق الطاعة فيه للمولى إذا كان خارجاً عن قدرة المكلف، و هذا يبطل وجوب الموافقة القطعية، و حرمة المخالفة القطعية أيضاً.

الحكم العقلي الثاني: هو استحالة الترجيح بلا مرجح، و هذا يبطل تنجيز أحدهما دون الآخر.

و الحاصل: هو أنّ البرهان قائم على عدم اقتضاء العلم الإجمالي، في موارد الدوران بين محذورين، لتنجيز أحد أطرافه دون الآخر. و لكن عند ما كان لا بدّ من تحديد جنس الإلزام أو عدمه، إذ يستحيل خلو الواقعة من حكم، و حيث إنّ العلم الإجمالي بيان تام على ثبوت التكليف، و حيث إنّ تعلق بهذه الوقائع مجتمعة، و حيث إنّ قام البرهان على تأثير هذا العلم في تنجيز الفعل أو الترك بحسب الفرض كما عرفت، إذًا، كان لا بدّ من لحاظ كل واحد من الاحتمالين.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٣

و حينئذٍ: فتارةً يلحظ اقتضاء كل منهما للمنجزية بما هو طرف من العلم الإجمالي، و يستمد منجزيته من تنجيز هذا العلم، و أخرى يلحظ اقتضاؤه للمنجزية في نفسه و بما هو هو.

فإن لوحظ اقتضاؤه بما هو طرف للعلم الإجمالي، فقد عرفت سابقاً أن العلم الإجمالي هنا يستحيل اقتضاؤه للتنجيز، إذًا، فلا يمكنه أن يزود هذا الاحتمال بالتنجيز في المقام، فإن فاقده الشيء لا يعطيه.

و إن لوحظ اقتضاء هذا الاحتمال بما هو مستقل و في نفسه، حينئذٍ، إن نحن أنكروا البراءة العقلية، و قلنا بمنجزية الاحتمال كما هو المختار، إذًا، فكل واحد من الاحتمالين لو خلى و نفسه يكون مقتضياً لتنجيز متعلقه من الفعل و الترك، دون أن يلزم الترجيح، لأن كل احتمال ينجز متعلقه، و هذا معقول في المقام بالنسبة إلى كل من احتمال الوجوب، و احتمال الحرمة في نفسيهما.

و لكن هنا حينئذٍ، يقع التراحم بين المقتضيين للتنجيز في مقام التأثير و الاقتضاء، لأن تأثيرهما و تنجيزهما معاً مستحيل كما عرفت، و تنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، إذًا، فلا يتنجز شيء منهما و هذا هو معنى التخيير عقلاً.

هذا كله فيما لو قلنا: بمسلك حق الطاعة، و أنكروا مبدأ البراءة العقلية.

و أمّا بناء على القول: بالبراءة العقلية، فحينئذٍ لا إشكال في جريانها و الترخيص بملاك التخيير، لا بملاك عدم الإتيان كما أفاد بعضهم.

و قد أفاد المحقق العراقي (قده) عدم جريانها في المقام - لا بملاك عدم البيان، و إنما بملاك آخر-، و ذلك بتوضيح: أن العلم الإجمالي و إن لم يكن منجزاً للفعل أو الترك كما تقدم، حيث يعني

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٤

حينئذٍ ترخيص العقل في إقدام المكلف على أيهما شاء، إلّا أن هذا الترخيص ليس بملاك عدم البيان الذي هو البراءة العقلية، و إنما هو ترخيص بملاك (الاضطرار) و عدم إمكان إدانة العاجز عقلاً عن تحصيل الموافقة القطعية، لأنه إن أريد إبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية، فهو مستحيل، لأن البراءة العقلية فرع عدم البيان، إذًا، فهي لا تحكم بأن هذا البيان في الرتبة السابقة على البراءة العقلية، مما يعني تجريدتها من المنجزية و الحجية، و هذا غير ممكن، لمكان العلم الإجمالي في المقام لو لا قيام البرهان على الاستحالة العقلية.

إذًا، لا يمكن إثبات عدم البيان، و إبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية كما عرفت، بل لا بدّ من قاعدة أخرى لإبطال منجزية العلم الإجمالي، و هذه القاعدة، هي (عدم إمكان إدانة العاجز) المعبر عنها (بالتخيير العقلي)، و عندئذٍ لو أريد إجراء البراءة العقلية، بعد إبطال منجزية العلم الإجمالي و بيانته بقاعدة (عدم إمكان إدانة العاجز)-، لكان لغواً و دون معنى، لأن هذه القاعدة بنفسها تكفل الترخيص العقلي، فلو أريد بعدئذٍ إجراء البراءة العقلية للتخصيص في طول ذاك الترخيص، للزم تحصيل الحاصل، و لكان لغواً في الكلام.

و لنا حول هذا الكلام ملاحظة و اختيار.

أمّا الملاحظة، فهي أن المدعى هو إجراء البراءة عن احتمال الوجوب أو الحرمة، بعد الفراغ عن منجزية العلم الإجمالي في نفسه، كما لو لم يكن هناك علم إجمالي بالإنذار بأصل التكليف من الأساس، فعندئذٍ نجرى البراءة العقلية للتأمين و إسقاط العهدة، لكن هذا إنما

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٥

يكون تام الملاك في نفسه بناء على مسلك المشهور في فهم قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، و منجزية العلم الإجمالي، و كذلك ملاك الاضطرار الذي يسقط العلم الإجمالي عن البيانية فهو تام أيضاً، فلأن ما ينفي بالبراءة العقلية هو غير ما ينفي بملاك قاعدة

الاضطرار، و عدم إمكان إدانة العاجز عن الوظيفة العمليّة.

أمّا الاختيار المختار، فهو مبنى على مسلك حقّ الطاعة، حيث يقال: بأنّه ينبغي أن يكون مرجع كل ما قيل و يقال إلى تحديد حقّ الطاعة و دائرة المولوية، سواء في حالة العلم بالتكليف أو احتمالاً أو الشك فيه، حيث تكون هذه الحالات كلها موضوعاً لحقّ الطاعة. و حينئذٍ يقال: بأنّه لا موضوع لحقّ الطاعة و المولوية في موارد دوران الأمر بين المحذورين، سواء علم بأصل التكليف، كما في محل الكلام أو لا، و ذلك لأنّ حقّ الطاعة هنا كسائر مدركات العقل العملي موضوعه (الاختيار و عدم الاضطرار)، إذًا، فمع الاضطرار إلى المخالفة الاحتماليّة- كما في محل الكلام- لا موضع للإدانة و حقّ الطاعة، و إنّما هو من باب السالبة بانتفاء موضوعها، و معه: فلا مقتضى للتنجيز، و ليس كما قيل على مسلك المشهور، إنّ هنا مقتضيين متزاحمين، إذًا، فلا موضوع للبراءة العقليّة أيضاً في المقام. و أمّا البراءة الشرعيّة، فقد اختلفت كلماتهم في جريانها و عدمه، و قد ذكر لمنع جريانها وجوه:

### الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق العراقي (قده) ([١٥٢])

من أنّه لا يمكن جريان البراءة الشرعيّة إلّا في المرتبة المتأخّرة عن سقوط العلم

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٦

الإجمالي عن التنجيز، لأنّ تنجيز العلم الإجمالي يمنع عن جريانها، و قد تقدم و عرفت أنّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في المقام، إنّما يكون بملاك استحالة وجوب غير المقدور و ترخيص العاجز، و عدم إمكان إدانته، و معه: فلا معنى للبراءة في طول الترخيص و العذر، إذ هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. و هذا الوجه غير تام، فإنّه مضافاً إلى ما تقدم- من أنّ البراءة الشرعيّة أو العقليّة، إنّما تجرى عن احتمال التكليف في كل من الطرفين في نفسه بعد الفراغ عن سقوط منجزية العلم الإجمالي بالبرهان العقلي المتقدم، من استحالة تنجيز غير المقدور، و الترجيح بلا مرجح، مضافاً إلى هذا-، فإنّ معنى جريان البراءة الشرعيّة: هو نفى إيجاب الاحتياط شرعاً بلحاظ الوجوب أو الحرمة، لأنّ التزاحم في مقام الدوران بينهما، إنّما هو تزاحم بين مصلحتين إلزاميتين متساويتين، و ليس التزاحم بينهما تراحمياً بين مصلحة الإلزام، و مصلحة الترخيص عند رجحان جانب أحدهما ليكون الحكم الظاهري على طبقه، كما تقدم عند الكلام على الجمع بين الأحكام الظاهريّة و الواقعيّة، بل التزاحم في المقام، إنّما هو بين مصلحتين إلزاميتين متساويتين، لا رجحان لإحدهما على الأخرى، و حينئذٍ لا يلزم المولى ظاهراً عبده بواحدة منهما، و إنّما يرخصه و يطلق عنانه. إذًا، فالبراءة الشرعيّة في المقام تنفي إيجاب الاحتياط و هو غير ما نفيناها بالبراءة العقليّة سابقاً.

### الوجه الثاني في منع جريان البراءة: هو ما ذكره المحقق النائيني (قده) ([١٥٣])، من أنّ أدلّة البراءة الشرعيّة لا تجرى فيما نحن

فيه عند دوران الأمر بين محذوري الوجوب و الحرمة، لأنّه إن كان مدرک

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٧

شمولها لما نحن فيه هو أصالة الحل، أي (كل شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام)، فقد عرفت سابقاً أنّ مرتبة الحكم الظاهري لا تحفظ في المقام، لأنّها غير محتملة، بل نحن نقطع بالإلزام، فإنّ الأمر دائر بين إلزامين، إمّا الوجوب، و إمّا الحرمة، و إن كان مدرک

شمولها لمثل ما نحن فيه حديث الرفع، (رفع ما لا يعلمون)، فإنه أيضاً غير شامل للمقام، لأن الرفع هنا ظاهري يقابل الوضع الظاهري تقابل العدم والملكية، فيكون الرفع رفعاً لشيء يقبل الوضع، ومن الواضح أن الوضع في محل الكلام غير معقول، لأنه إن كان وضعاً للفعل والترك معاً فهو غير ممكن، لكونه جمعاً بين التقيضين، الوجوب والحرمة، وإن كان وضعاً للجامع بينهما بنحو التخيير بينهما فهو غير صحيح، لكون الجامع بينهما ضرورياً، إذاً، فلا يبقى إلّا إيجاب الاحتياط تجاه (الوجوب والحرمة) المشكوكين، وقد عرفت بأنه غير معقول، إذاً، فلا معنى للرفع والبراءة الشرعية أيضاً.

و يرد على هذا الكلام أمران:

الأمر الأول: هو أن إمكان جعل حكم ظاهري بالحلية لا يتوقف على أن تكون الحلية الواقعية محتملة، لأن حقيقة الحكم الظاهري كما عرفت في بحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية هي ترجيح أحد نوعي الأغراض الواقعية المتزاحمة، إذاً، فيمكن وضع حكم ظاهري، كالاختياط والبراءة، لأرجحية الغرض الواقعي المزاحم بغرض الإلزام.

وقد يدعى: أن الحكم الظاهري متقوم بالشك ومع: فلا يبقى إلّا إيجاب الاحتياط، وهو غير معقول تجاه الحرمة والوجوب المشكوكين لما عرفت، ومع: فلا معنى للرفع والبراءة.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٨

وجوابه: هو أنه وإن كان صحيحاً تقوّم الحكم الظاهر بالشك، ولكن لا يراد بتقومه هذا أنه متقوم باحتمال أن يكون هناك حكم واقعي مماثل له، وإنما الصحيح من تقومه بالشك، هو عدم العلم بالحكم الواقعي، ومع لا بدّ من التأمين على الحكم الواقعي بحكم ظاهري، لأنه مع العلم به لا معنى لجعل شيء مؤمناً عنه أو منجزاً له، إذاً، فلا مانع من جريان البراءة.

الأمر الثاني: هو أن الرفع الظاهري في كل من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده وهو ممكن، فيكون الرفع ممكناً، فإنه وإن لم يمكن وضع أحدهما تخييراً، أي وضع الجامع بينهما، ولا وضعهما معاً لما تقدّم، ولكن يمكن وضع كل واحد منهما على التعيين بدون الآخر على نحو البدلي، إذاً، فكما أن للمولى وضع كل واحد منهما، فله رفعهما، فإن مجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً، ولكن كلّاً من الرفعين لا يقابل إلّا وضعاً واحداً وهو أمر ممكن.

### الوجه الثالث: هو منع شمول أدلة البراءة لمحل الكلام

بنكتة إثباتية، فإن الظاهر من أدلتها، خصوصاً دليل أصالة الحل (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) أنها علاج مولوى يعالج حالات التزاحم بين الأغراض الإلزامية والأغراض الترخيضية في مقام الحفظ، وذلك بتقديم الغرض الترخيضي على الإلزامي، وليس علاج التزاحم بين غرضين إلزاميين، كما هو الحال في محل الكلام.

وقد يقال في المقام: إنه إذا كان المولى لا يتحفظ على الوجوب لمجرد مزاحمته بالإباحة والترخيص، وبجعل البراءة عنه، إذاً، فبالأولوية أن لا يتحفظ على الوجوب عند مزاحمته بالحرمة، ونفس هذا الكلام يقال فيما لو كانت الحرمة مزاحمة بالإباحة

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٤٩

و الترخيص، وهذا معناه: أن أدلة البراءة بالفحوى، إذاً، فالأولوية تدلّ على البراءة في محل الكلام.

وجوابه: هو أنه على ضوء ما أوضحناه من حقيقة الحكم الظاهري عند ما تكلمنا عن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، ينبغي أن تدرك أن معنى جعل البراءة في المقام، هو ترجيح مصلحة الترخيص الواقعي على مصلحة الوجوب والحرمة في مقام الحفظ، وهذا يعني أهمية المصلحة الترخيضية على المصلحة الإلزامية الوجوبية والتحريرية، وهذا لا يستلزم اتحاد المصلحتين الإلزاميتين في مقام الحفظ، بل قد يرجح المولى مصلحة الوجوب، أو مصلحة الحرمة في مقام الحفظ.

## الوجه الرابع من وجوه عدم جريان البراءة: هو عدم شمول أدلة البراءة لمحل الكلام

### إشارة

بنكته إثباتية.

و هذا الوجه نضيف فيه شيئاً، هو عبارة عن تصحيح لكلام الميرزا (قده) فى الوجه الثانى. فنقول: إنه إذا كان مدرک جريان البراءة فى محل الكلام أصالة الحل من قبيل حديث: (كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام)، فهو غير جار فى المقام و ذلك للقطع بعد الحلية.

و إن كان مدرک جريان البراءة الشرعية حديث الرفع: (رفع ما لا يعلمون)، فإنّ حديث الرفع له تفسيران: التفسير الأول: هو أن يكون المراد برفع غير المعلوم، الرفع لعنوان كل تكليف مشكوك، سواء فرض وجوده فى الواقع أو لا، و هذا يكون فى قبال وضع إيجاب الاحتياط، وعليه: يكون فى المقام بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٠

رفعان، رفع للوجوب، و رفع للحرمة، و يكون المراد من الاسم الموصول فى (رفع ما لا يعلمون) كلا عنوانى الوجوب و الحرمة، لأنّ كلا منهما مما لا يعلم، و معه: فيشملهما حديث الرفع، و يكونان مرفوعين ظاهراً. و هذا التفسير غير تام، حيث ذكرنا سابقاً أنّ الوضع ممكن، إذاً، فيصح الرفع أيضاً، فإنّه من الممكن للمولى أن يضع أحد التكليفين معيّناً على المكلف، إذاً، يمكن له أن يرفعهما، هذا مضافاً إلى أنّ هذا المراد الأول فى نفسه خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من العلم فى قوله: (رفع ما لا يعلمون)، ليس هو مطلق القطع بما فيه الجهل المركب، و إنّما الظاهر منه أنّه لوحظت فيه جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، وعليه: فيتعيّن أن يكون المراد من الموصول شيئاً آخر.

التفسير الثانى: هو أن يكون المراد من الموصول واقع الحكم المشكوك الثابت فى الواقع، كى تصح نسبة العلم إليه و نفيه عنه و ليس وجوده العنوانى، وعليه: فلا- يوجد فى المقام إلّا رفع واحد، لأنّه لا- يوجد فى لوح التشريع و الواقع إلّا حكم واحد، و مردد بين محذورين و حينئذٍ يقال: إنّ هذا الحكم الواحد الموضوع يتراوح تصور وضعه بين ثلاثة احتمالات: الاحتمال الأول: هو أن يكون هذا الوضع للواقع المجمل بحسب ما هو عليه فى الواقع.

و هذا الاحتمال لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ وضع ذات الواقع المررد بين محذورين بحسب ما هو عليه غير مفيد و إذ لا يزيد شيئاً على نفس ذلك التكليف الموجود فى الواقع، فضلاً عن كون موافقته

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥١

القطعية مستحيلة لما عرفت سابقاً، و لا موافقته الاحتمالية، لأنّها ضرورية كأصل ذلك التكليف.

الاحتمال الثانى: هو أن يكون هذا قد وضع للموافقة القطعية تجاه ذلك الواقع.

و هذا الاحتمال لا- يمكن المساعدة عليه أيضاً، و ذلك لاستحالة الجمع بين محذورى الوجوب و الحرمة، أو الفعل و الترك، إذاً، فتستحيل الموافقة القطعية.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون هذا الوضع للموافقة الاحتمالية تجاه ذلك الواقع المررد بين المحذورين.

و هذا الاحتمال أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الموافقة أو المخالفة الاحتماليتين ضرورية، و وضع الضرورى مستحيل أيضاً. و على ضوء ما تقدّم، و حيث إنّ الرفع الظاهرى فى قبال الوضع الظاهرى، إذاً، فلا يدلّ عليه حديث الرفع إلّا فى مورد يعقل فيه الوضع الظاهرى، لأنّه فى موارد الدوران بين المحذورين، إذ لم يعقل الوضع كما عرفت، فلا يعقل الرفع، إذ المفهوم منه هو، رفع ما يمكن

وضعه.

إذاً، فبدعوى أن الظاهر المراد من (اسم الموصول): هو التفسير الثاني و ليس الأول، يتبرهن أن حديث الرفع غير شامل لموارد الدوران بين المحذورين، إذ قد عرفت فيما تقدّم أن ليس المقصود من العلم في حديث الرفع، مطلق العلم بما فيه الجهل المركب، بل الظاهر منه لحاظ جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، بل قد

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٢

يستظهر منه وجود حكم ثابت في الواقع لا يعلمه المكلف، و بهذه النكتة يتم كلام الميرزا (قده) الذي أبداه في الوجه الثاني. وقد يقال: إنه بناء على هذا لا يمكن التمسك بحديث الرفع في موارد الشك في التكليف، إلا إذا أحرز التكليف الثابت في الواقع، و من الواضح أنه مع إحرازه يرتفع الشك، إذاً، فأى فائدة في جعل هذا الرفع في حديث: (رفع ما لا يعلمون)؟ و جوابه: هو أنه إنما يتمسكك بحديث الرفع لإثبات الرفع الظاهري في موارد الشك، فيما لو قدر أن هناك تكليفاً ثابتاً واقعاً، و لكنّه مشكوك، إذ معه يعلم بجامع الرفع الواقعي فيما إذا لم يكن هناك تكليف واقعاً، كما أنه يعلم بجامع الرفع الظاهري إذا كان هناك تكليف واقعاً، و من الواضح أن هذا كاف للتأمين.

و من الواضح أن كون الرفع ظاهرياً لا واقعياً، إنما يتناسب مع التفسير الأول للموصول.

و لكن بناء على التفسير الثاني للموصول يكون الواقع مردداً بين واقعين، و إن كان يعلم بتحقق أحدهما، إذاً، فيكون هناك رفعان و ليس رفعاً واحداً.

و قد صار من الواضح أيضاً، أن الوجه الأول و الثالث من الوجوه الأربعة يختصان بموارد الدوران بين المحذورين، مع كون المكلف عالماً بأصل الإلزام، فضلاً عن كونهما لا يمنعان من جريان البراءة فيما لو كان أصل الإلزام مشكوكاً أيضاً، بينما الوجه الثاني و الرابع يمنعان عن جريان البراءة حتى في ذلك.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٣

و بما تقدّم، يثبت عدم جريان البراءة في موارد الدوران بين المحذورين بملاك إثباتي كما عرفت عند استعراض الوجه الرابع.

و قد بقي أن نبحت في، أنه هل يمكن فيما نحن فيه، جريان استصحاب عدم التكليف المنتج نتيجة البراءة في الطرفين أو لا؟

و الصحيح أنه يجري، لأن المحذور الإثباتي المتقدم غير جار هنا، إذ لا ظهور لدليل الاستصحاب في أنه بملاك التسهيل.

و لكن رغم هذا فقد ذهب المحقق النائيني (قده) ([١٥٤]) إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام، لكون الاستصحاب أصلاً تنزيلاً مطعماً بشيء من الأمارية، و هذا مما يوجب التعارض بين الأصلين و تساقطهما عند العلم الإجمالي بالخلاف.

و هذا خلاف مبناي، فمن يرى هذا المبني في مورد الأصول التنزيلية، يختار التعارض و من ثم التساقط في محل الكلام، و من يرفض

هذا المبني، يصح عنده جريان الاستصحاب في محل الكلام و ينتج نتيجة البراءة في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

هذا تمام ما يقال في المقام، بقطع النظر عن فرض مزية في أحد الجانبين، من أقوائه أحد المحذورين احتمالاً أو محتملاً.

و أمّا إذا نظرنا إلى فرض مزية أحد المحذورين، الوجوب أو الحرمة احتمالاً أو محتملاً، فإنه حينئذ لا إشكال في المقام من ناحية الأصل الشرعي من براءة أو استصحاب أو غيره، لأن مجرد فرض المزية لا يمنع من جريانه.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٤

و لكن يختلف الحال على بعض المباني من ناحية الأصل العقلي و الوظيفة العملية، حيث نواجه مبنيين في المقام.

### المبني الأول: هو منجزية الاحتمال

كما هو المختار و إنكار البراءة العقلية، فإن نحن بنينا منجزية الاحتمال، حينئذ لا محالة يتقدم ذو المزية، و هذا يوجب الإتيان به لأنه



أهم الطرفين احتمالاً أو محتملاً، لأنه إذا كان العقل يحكم بتنجز أصل الاحتمال، فهو بطريق أولى يحكم بمنجزيته إذا كان ذا درجة زائدة، وهكذا يحكم بتنجز احتمال الملاك الزائد في أحد المحذورين.

والحاصل: هو أنه بناء على منجزية الاحتمال، يتنجز ذو المزية بنفس ذلك الاحتمال، بدون حاجة في منجزيته إلى العلم الإجمالي.

### المبنى الثاني: هو مبنى البراءة العقلية، وهنا نواجه حالتين:

#### أ- الحالة الأولى: هي أن نبني على البراءة العقلية، مع وجود مزية لأحد الطرفين دون الآخر.

و حينئذٍ، فإن نحن بنينا على البراءة العقلية مع وجود مزية في الاحتمال، فلا يكون منجزاً حينئذٍ إلا العلم الإجمالي دون الاحتمال، و لكن هنا نواجه أيضاً مبنيين لا بد من التفصيل بينهما.

المبنى الأول: هو أن العلم الإجمالي لا ينجز إلا الجامع ابتداء و حرمة المخالفة القطعية دون أن ينجز المزية المحتملة. و يجاب: بأنه لا- أثر و لا- فائدة من تنجز العلم الإجمالي في المقام، إذ الجامع ضروري التحقق، و بيانته ليست أقل من بيانته العلم الإجمالي، إذاً، فلا يتنجز ثانياً، بل هو أشبه بتحصيل الحصول، و هو لغو.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٥

المبنى الثاني: هو أن العلم الإجمالي ينجز الواقع المعلوم بالإجمال، و معه: فهو يوجب الموافقة القطعية، و حينئذٍ، و على أساس هذا المبنى الثاني يمكن لأصحابه أن يدعوا: أنه في فرض عدم وجود المزية تستحيل الموافقة القطعية، لأنها ضرورية الثبوت، إلا أنه في فرض وجود المزية إذا استحالت الموافقة القطعية كما عرفت، لكن الموافقة الظنية غير مستحيلة، فإن المزية تكفي في تحصيل الموافقة و تنجزها، فإن مزية الظن تكون واسطة في تنجز العلم الإجمالي، لأنها تكون الاحتمال الأقرب إلى الواقع، هذا فيما لو فرض وجود مزية في الاحتمال.

#### ب- الحالة الثانية: هي ما لو فرض وجود مزية في المحتمل،

فهنا أيضاً لا- يؤثر العلم شيئاً على كلا- المبنيين في العلم الإجمالي، إذ قد عرفت أنه على المبنى الأول يقال بتنجز العلم الإجمالي للجامع فقط.

و قد أجب سابقاً: بأن العلم الإجمالي ليست بيانته أكثر من مقدار الجامع، مضافاً إلى كون الجامع ضروري التحقق، إذاً، فلا يتنجز ثانياً.

و كما عرفت أيضاً، أنه على المبنى الثاني إذا أمكن أن ننزل إلى الموافقة الظنية لعدم إمكان الموافقة القطعية عند ما كانت المزية زائدة في الاحتمال، فإنه هنا عند ما تكون المزية في المحتمل لا يمكن قياسها بمزية الاحتمال، لأن نسبة العلم الإجمالي في أفق النفس على حد سواء بالنسبة لكلا المحتملين هنا، و قد عرفت استحالة الموافقة القطعية، و كذلك استحالة موافقة الجامع في الاحتمال، فكذلك هنا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٦

أيضاً في المحتمل. إذاً، فلا يجب الإتيان بالطرف ذي المزية على كلا المبنيين في منجزية العلم الإجمالي، اللهم إلا إذا فرض احتمال مرتبة أهم من التكليف في أحد الجانبين، فيكون هذا الأهم منهما داخلاً تحت التأمين، و إلا فكما عرفت أن لا منجزية لهذا الاحتمال في المحتمل.

هذا، و من الواضح أنه لا- يقاس ما نحن فيه بموارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير على القول: بأن الأصل هو التعيين، و كذلك لا يقاس ما نحن فيه بموارد ترجيح أحد المتراحمين على الآخر باحتمال الأهمية، فإن كل هذا القياس إنما هو قياس مع الفارق، لأنه في

مورد دوران الأمر بين التعيين و التخيير مع القول: بأصالة التعيين-، نعلم إجمالاً بأحد وجوبين: إما التعيين، و إما التخيير، و حينئذٍ بناء على القول: بالتعيين، يمكن الموافقة القطعية لهذا العلم الإجمالي، و ذلك بأن نأخذ بجانب التعيين و نأتي به وجوباً، و هذا بخلاف العلم الإجمالي فيما نحن فيه، حيث لا يمكن فيه الموافقة القطعية.

و أما فرق ما نحن فيه عن مورد ترجيح أحد المتراحمين المحتمل الأهمية على الآخر، فهو أننا نتمسك بإطلاق دليل الأهم، أو محتمل الأهمية حتى لحال الاشتغال بالواجب غير الأهم، بخلاف وجوب المهم، لأنَّ وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالأهم أو محتمل الأهمية، و بهذا يتضح فرق هذين الموردين عن مورد دوران الأمر بين المحذورين، مع العلم بحكم واحد مردد بين وجوب الفعل و وجوب تركه، و هذا كله فيما إذا فرض عدم تكرار الواقعة مع فرض كون الطرفين توصلين.

### المقام الثاني: هو فيما إذا فرض عدم تكرار الواقعة مع فرض كون أحد الطرفين تعدياً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٧

كما في مثل صلاة المرأة المحتملة للحيض، إذا بنينا على الحرمة الذاتية للصلاة على الحائض، و هنا نفترض عدم وجود مزية احتمالية أو محتملية في أحد الطرفين، و في مثل هذا، حينئذٍ يؤثر العلم الإجمالي في اقتضاء حرمة المخالفة القطعية، لأنها تصبح ممكنة، إذ يمكنها أن تصلى لا بقصد القربة، و لكن تبقى الموافقة القطعية غير ممكنة، لأنها غير مقدورة كما مر، إذاً، يبقى العلم الإجمالي منجزاً بمقدار المخالفة القطعية.

و كون العلم الإجمالي يؤثر في اقتضاء المخالفة القطعية، لأنها تصبح ممكنة، فهو لا يسقط عن المنجزية حتى و إن كانت الموافقة القطعية مستحيلة، كما ذهب إلى ذلك المحقق الخراساني (قده) ([١٥٥]).

و من هنا اعترض عليه المحقق العراقي (قده) ([١٥٦])، حيث أفاد: بأن هذا لا- يتناسب مع مبناه في مسألة الاضطرار في الشبهة المحصورة إلى أحد أطراف العلم الإجمالي، حيث بنى هناك على سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً حتى للمخالفة القطعية، و ذلك لأنَّ الترخيص التخييري يتنافى مع التكليف المعلوم بالإجمال، إذ إنَّ الترخيص في المقام هو تخييري أيضاً، لأنه بحسب الفرض لا يقدر على المخالفة القطعية، إذاً، فهو مضطر إلى أحد الطرفين لا بعينه و ما نحن فيه من هذا القبيل.

ثم يعقب العراقي (قده) قائلاً: إننا و إن كنا نلتزم بما اختاره

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٨

(قده) هنا من التنجيز، لكن لا يرد علينا هذا الإشكال، لأننا لا نقول: بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بسبب الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجمالي لا بعينه.

نعم، ما اختاره المحقق الخراساني ([١٥٧]) في فرض المسألة سابقاً إنما يتم على المبنى الآخر المختار من بقاء منجزية العلم الإجمالي بلحاظ المخالفة القطعية حتى مع الاضطرار إلى بعض أطرافه.

إن لنا في المقام تعليقيين.

التعليق الأول: هو أنه على فرض أن يكون ما نحن فيه من موارد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فهل يتم كلام المحقق العراقي (قده) أو لا؟

التعليق الثاني: هو في تحقيق أصل دخول ما نحن فيه موارد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، و عدمه.

أما التعليق الأول: فإنه بناء على دخول محل الكلام في موارد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فإنه حينئذٍ يرد على المحقق العراقي نفس ما أورده على الآخوند (قده) من عدم انسجام ما اختاره من التنجيز لمبانيه في العلم الإجمالي، لأنَّ العراقي (قده) يرى عليه العلم

الإجمالى للموافقة القطعية، و إنما يقول بحرمة المخالفة القطعية في موارد العلم الإجمالى مع الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، من باب التوسط في التكليف و ليس من باب التوسط في التنجيز كما يذهب إليه المحقق النائيني (قده)، حيث إن التكليف الواقعي عند الميرزا (قده) ثابت على حاله، و إنما طرأ النقص على جانب

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٥٩

التنجيز ([١٥٨])، ذلك لأن العلم الإجمالى ليس علة تامه لوجوب الموافقة القطعية عنده، و لذلك فهو يقول: بالتوسط في التنجيز، بينما العراقى ([١٥٩]) يقول: بالتوسط في التكليف، بمعنى أن التكليف الواقعي عنده الثابت في أحد الأطراف متقيد بفرض مخالفة الطرف الآخر، و عبارة أخرى: فإن التكليف يتبدل من التعيينة إلى التخيرية.

و من هنا أشكل على المحقق العراقى بأن الترخيص التخيري كما يراه هو، ينافي بقاء التكليف الواقعي على حاله، لأن العلم الإجمالى عنده علة تامه لوجوب الموافقة القطعية، بينما التكليف الواقعي في أى فرد كان متقيداً بفرض مخالفة الفرد الآخر، و هذا غير معقول فيما نحن فيه، لأنه لا يعقل أن يكون وجوب الفعل بقصد القربة مشروطاً بمخالفة الفرد الآخر، أى الحرمة، لأنها مساوقة مع الفعل، و قد عرفت سابقاً أنه مع فرض الفعل في المرتبة السابقة لا يعقل محركه داعى القربة.

و حينئذٍ، ينبغى للمحقق العراقى أن يختار سقوط التكليف القربى المعلوم بالإجمال رأساً، لأن بقاء التكليف مطلقاً ينافي الترخيص التخيري، و بقاؤه مشروطاً غير معقول كما عرفت، إذ، فيكون حال المكلف مضطراً إلى أحد طرفي العلم الإجمالى المعين، موجباً لسقوط التكليف في الطرف الآخر، و معه تجرى البراءة عنه لصيرورة حال المكلف شاكاً في أصل التكليف. و بهذا، يتضح أن قول العراقى (قده): بالتوسط في التكليف دون

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٠

التنجيز، لا يتناسب مع قوله: بحرمة المخالفة القطعية في المقام، إذ، فعاد الإشكال جذعاً عليه، إذ كما أورد على المحقق الخراسانى (قده)، من أنه كان عليه أن يقول: بسقوط التكليف في المقام، صار نفس الإشكال وارداً عليه، و معه يسلم من هذا الإشكال الميرزا (قده)، حيث إنه يسلك مسلك التوسط في التنجيز.

نعم، يمكن للعراقى أن يسلم من هذا الإشكال فيما لو كان كلا الطرفين تعدياً، لأنه حينئذٍ يمكن أن تكون مخالفة الطرف الآخر من الإتيان بالطرف الأول، بل بصدور الترك غير القربى من المكلف، و معه: يمكن الأمر بالفعل حينئذٍ، أو بالعكس، فيمكن معه الأمر بالترك.

التعليق الثانى: هو أن الصحيح، أن محل الكلام من قبيل الاضطرار إلى أحد الفردين بعينه، معه يكون العلم الإجمالى فيه منجزاً، لأنه في طول الاضطرار إلى مخالفة أحد الحكمين المحتملين لا بعينه، و عدم إمكان الموافقة القطعية، إذ، هنا يفقد المكلف القدرة على الإتيان بالعمل بقصد القربة، و معه: يكون مضطراً إلى ترك و مخالفة الوجوب بعينه، و ذلك لأن داعوية قصد القربة إلى الفعل تتوقف على أرجحية الفعل على الترك، إمّا رجحانه بلحاظ عالم حق المولى، و إمّا رجحانه بلحاظ عالم أغراض المولى بالمقدار الواصل منها إلى المكلف، و من المعلوم انتفاء كلا- المرجحين في محل الكلام، أما انتفاؤه بلحاظ أغراض المولى، فلأن كل واحد منهما يوصل إلى غرض المولى إيصالاً احتمالياً، و إمّا انتفاؤه بلحاظ حق المولى و الطاعة، فلأنه حق لا يقتضى أكثر من عدم المخالفة القطعية، و نسبة ذلك إلى الفردين على حدّ سواء، و معه: نقطع بسقوط

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦١

الوجوب العبادى،- فيما لو قدر ثبوته في نفسه- و ذلك لعدم القدرة على امتثاله، و بذلك يصبح احتمال الحرمة مشكوكاً شكاً بدوياً،

و بذلك يكون منفيًا بالبراءة لكونه شكًا في أصل التكليف، و هكذا الحال فيما لو كان كلاهما أمرًا تعدياً. و بهذا، يتضح عدم سلامة المحقق النائيني (قده) من الإشكال المزبور، حتى على مبناه من التوسط في التنجيز. نعم، لو فرض كون الوجوب العبادي أقوى احتمالاً أو محتملاً، أمكن حينئذ الإتيان به بقصد القربة، لكن عرفت التساوي بينهما بحسب الفرض.

و هناك محاولة لإثبات منجزية العلم الإجمالي في محل الكلام بواحد من تقريبين، يرجعان بالدقة إلى روح واحدة. التقريب الأول: هو أن يقال: إن الإتيان بالفعل بداع آخر غير إلهي، أي غير داعي القربة إلى الله تعالى، هو مقطوع الحرمة بالعلم التفصيلي، لأنه إمّا لكونه محرماً بالحرمة النفسية، و معه: يكون الفعل حراماً بجميع حصصه التي منها الفعل بداع آخر إلهي، و إمّا لكونه حراماً بالحرمة الغيرية فيما إذا كان التكليف هو وجوب الفعل العبادي بقصد القربة، هذا بناء على أن الأمر بشيء يقتضى النهي عن ضده الخاص، ذلك لأن الفعل بداع آخر غير قربي، هو ضد للفعل بداع قربي، غاية الأمر هي أن هذه الحرمة المعلومة بالعلم التفصيلي تكون محتملة السقوط بالعجز عن تحصيل ملاكها، لأنه على فرض كونها حرمة غريبة، يكون تحصيل ملاكها ياتيان الضد الواجب- الذي هو الفعل بقصد القربة- غير مقدور للمكلف، و معه: يدخل هذا تحت كبرى العلم بأصل التكليف، و يكون الشك فيه حينئذ شكًا في السقوط

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٢

من ناحية الشك في القدرة على امتثاله، و في مثله يقال: بالاحتياط بلزوم الاشتغال دون البراءة.

و بهذا، يتضح الفرق بين هذا المورد، و بقرينة موارد الاضطرار إلى أحد فردى العلم الإجمالي بعينه، إذ في سائر الموارد ليس هناك حكم واحد نقطع به لو لا العجز، و نحتمل سقوطه بالعجز، بل كان أحد الفردين يقطع بعدم التكليف به للقطع بالعجز عنه كما عرفت، و الفرد الآخر يشك في أصل التكليف به، و إن كنا نقطع بعدم العجز عنه، بينما هنا في محل الكلام يوجد شيء واحد هو، الفعل بداع آخر غير قربي نقطع بحرمة لو لا العجز، و نحتمل سقوط حرمة بالعجز.

و جوابه:- هو أنه مضافاً إلى فساد مبنى اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده- هو أن الحرمة الغيرية لا تدخل في العهدة، و إمّا الذي يدخل في العهدة هو الغرض النفسى، إذ هذا الغرض هو المطلوب مولوياً، و هذا الغرض مردد بين غرضين: كلاهما محتمل، إلا أن أحد هذين الغرضين مقطوع السقوط للعجز عنه، و الآخر يشك في أصل ثبوته كما عرفت.

التقريب الثانى: هو أن يقال: إن تحريك الداعى غير القربى للفعل نقطع بكونه مبعداً للمكلف عن غرض المولى، لأن غرض المولى لا يخلو من أحد غرضين: إمّا الترك، و إمّا الفعل القربى، فإن كان غرض المولى فى الترك، فمن الواضح حينئذ أن تحريك هذا الداعى إلى الفعل يبعد عن غرضه، و إن كان غرض المولى هو الفعل بداع قربى الذى هو ضد الفعل بداع آخر، فأيضاً تحريك هذا الداعى حينئذ، يبعد عن غرض المولى، فإن تحريك الداعى نحو شيء، كما يقرب المكلف من الشيء، فهو أيضاً يبعد عن ضد ذلك الشيء، حتى

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٣

لو قيل: بالملازمة بين فعل أحد الضدين لترك الآخر، إذاً، و الحال هذه، لا بدّ من استقلال العقل بقبح هذا التحريك.

و جوابه: أن العقل لا- يستقل إلا بقبح مخالفة المطلوب النفسى للمولى الواصل إلى المكلف، و هنا فى محل الكلام يوجد غرضان نفسيان محتملان للمولى، يدور أمره بينهما، أحدهما نقطع بسقوطه عن المكلف للعجز عنه، و الآخر، و إن لم نقطع بالعجز عنه، إلا أنه إذا نظرنا إليه وحده يكون حينئذ مشكوكاً بالشك البدوى، و حينئذ يجرى التأمين بلحاظه.

و بهذا، يتضح أن إشكال البراءة فى مورد دوران الأمر بين المحذورين عند ما يكون أحدهما تعدياً، هو إشكال لا يمكن حلّه، لأنه إن قيل: بأن الاضطرار فى المقام يكون إلى أحد الفردين لا على نحو التعيين و معه يكون العلم الإجمالي منجزاً، فقد تقدم، أن البرهان

العقلي على خلاف ذلك، و إن قلنا: بعدم التنجيز رأساً و جواز المخالفة القطعية، كان ذلك مستبعداً أصولياً رغم عدم الحجية لهذا الاستبعاد.

و لكن رغم أن هذا الإشكال لا يمكن التخلص منه أصولياً، إلا أنه يمكن التخلص منه فقهيًا، و ذلك بدعوى التوسعة في دائرة القرية المعتبرة في العبادات في محل الكلام، حيث إنه فقهيًا لا إشكال في عدم اعتبار كون داعي القرية هو المحرك الفعلي للمكلف نحو العبادة، و إنما تكفي صلاحيته الفعلية للمحرية، فإنه في المقام يوجد داعيان: أحدهما، احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل، و الآخر، احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، بحيث كان كل منهما في نفسه علمة تأميه لتحريك المكلف نحو الفعل، غاية أنه ابتلى بالمزاحمة من الداعي

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٤

الآخر، و حينئذٍ، ينبغي للمكلف تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك هنا، و هذا المقدار يكفي في قصد القرية المعتبرة في العبادات، و ذلك لأن أصل الداعي القريب حاصل، غاية الأمر أنه تراحم بداع قربي مثله، و مثل هذه المزاحمة و إن أنقصت من داعويته، لكنها لا تضر بالقرية، لأن ناقصية هذا الداعي القريب، إنما نشأت من المزاحمة مع داع آخر دنيوي يحرك نحو ضده و فرض ترجيح فعله بداع آخر دنيوي، إذاً، فمثل هذه المزاحمة لا تضر بعبادية العمل، لأن دليل اشتراط الداعي القريب في العمل العبادي ليس دليلًا لفظيًا، و إنما هو من قبيل الإجماع و نحوه، و هو لا يدل على اشتراط أكثر من ذلك المقدار من الداعوية، إذاً، فيقع الفعل حينئذٍ عباديًا، و عليه: فيؤثر العلم الإجمالي أثره بمقدار حرمة المخالفة القطعية، إذاً، فكل من الفعل و الترك، إذا صدر من المكلف بداعي ترك المخالفة القطعية، كان كافيًا في القرية، و به يتحقق غرض الشارع من الفعل أو الترك، و لو كان هذا الداعي إليهما ناقص الداعوية فإنه يكفي لذلك، لما عرفت سابقاً.

هذا كله فيما إذا فرض تساوى طرفي العلم الإجمالي و عدم المزية في أحد المحذورين.

و أمّا إذا فرض وجود مزية احتمالاً، أو محتملاً في أحد الفردين لا بعينه، أو فرضت المزية في الفرد الوجوبي، أو فرض إمكان الحل الفقهي كما عرفته، فإنه حينئذٍ يمكن إيقاع الفعل على وجه عبادي قطعاً و حينئذٍ يكون الاضطرار إلى أحد الفردين لا بعينه، و حينئذٍ، إذا اخترنا التوسط في التنجيز في مورد الاضطرار إلى أحد الفردين لا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٥

بعينه، تأتي فيما نحن فيه القول: بتأثير العلم الإجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية، و في هذا السياق يسأل حينئذٍ، أنه في ضوء هذا، هل يكون الترخيص في محل كلامنا تخييراً، أو أنه يتعين الترخيص باقتحام الفرد الآخر الفاقد للمزية، و يبقى الفرد الآخر الواجد للمزية تحت منجزية العلم الإجمالي، أو منجزية الاحتمال، بحيث لا تجوز مخالفته حتى عند موافقة الفرد الآخر؟ و هذا بحث و إن كنا قد أشبعنا الكلام فيه في بحث دليل الانسداد.

لكن خلاصته: هي أن الترخيص في غير الواجد للمزية - على تقدير موافقة الواجد - أمر متيقن، و أمّا الترخيص فيما يزيد على هذا فهو أمر غير معلوم، فيرجع فيه إلى منجزية العلم الإجمالي، أو منجزية الاحتمال.

و هذا خلاف ما تقدم معنا في المقام السابق عند ما كان الأمر يدور بين المحذورين التوصلين، حيث قلنا هناك: إن كون أحد الفردين واحداً للمزية من حيث المحتمل، لا- يوجب تعيينه و لا يجب الاحتياط فيه بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينما هنا في فرض كون أحد المحذورين عبادياً، قلنا: بتعين الواجد للمزية منهما، إذ الفرق بين المقامين، هو أن العلم الإجمالي هناك لم يكن منجزاً و لو بمقدار المخالفة القطعية لما عرفت من استحالة المخالفة القطعية، بينما هنا في المقام، المفروض منجزية العلم الإجمالي بمقدار المخالفة القطعية، و معه تتساقط الأصول المرخصة في أطراف العلم الإجمالي غاية، أنه يثبت الترخيص بمقدار الاضطرار، و معه يصير احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على أي طرف من الطرفين منجزاً لذلك الطرف، و لا- يمكن رفع اليد عنه إلا بمقدار

الاضطرار الذي قدره المتيقن، هو الترخيص في الطرف الفاقد للمزية، هذا كله فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي توصلياً، وبهذا يتضح أنه إذا كان

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٦

كلا الطرفين عبادياً، وحينئذ لا يتسجل الإشكال الأول على المحقق العراقي (قده)، إذ قد عرفت سابقاً أنه يعقل إيجاب الفعل بقصد القربة على فرض عدم صدور الترك القربى من المكلف وهكذا العكس، بينما يبقى الإشكال الثاني مسجلاً على العراقي في كلا الجانبين، حيث يصبح المكلف فيهما مضطراً إلى مخالفة كلا الطرفين عند عدم وجود مزية لأحدهما، وأما لو كان أحدهما ذا مزية فيتعين على المكلف فعله، ومعها يصبح مضطراً إلى مخالفة فاقد المزية، وكذلك يرتفع الإشكال في المقام أيضاً بما تقدم من الحل في الفقه.

### المقام الثالث: وهو فيما إذا كانت الواقعة متكررة،

كما لو علم إجمالاً بوجوب فعل (ما) أو حرمة في يوم الخميس و الجمعة معاً، فهنا يقال: إن العلم الإجمالي هنا، -الدائر بين المحذورين في اليوم الأول، وكذلك العلم الإجمالي الدائر بينهما في اليوم الثاني- وإن كان يستحيل مخالفته القطعية وكذلك لا يمكن موافقته القطعية ولا يقبل التنجيز، وحاله حال ما لو لم تتكرر الواقعة.

إلما أنه يوجد في المقام علمان إجماليان آخران يمكن مخالفتهم القطعية: أحدهما، العلم الإجمالي بوجوب هذا الفعل في يوم الخميس أو حرمة في يوم الجمعة، وهذا العلم الإجمالي يمكن مخالفته القطعية حينئذ، وكذلك يمكن موافقته القطعية، وذلك بأن يعكس ما عمل أو لا، فيأتي بالفعل يوم الخميس مثلاً، وبالترك يوم الجمعة، والثاني من هذين العلمين الإجماليين، هو العلم إجمالاً بحرمة الفعل يوم الخميس، أو وجوبه يوم الجمعة، فهو بعكس العلم الأول، وكذلك مخالفته أو موافقته القطعية هي بعكس الأول أيضاً،

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٧

إذن، فالمكلف يعلم إجمالاً بأنه لو فعل في أحد اليومين، وترك في اليوم الآخر فقد خالف مخالفة قطعية، ولكن الموافقة القطعية فهي وإن لم تكن ممكنة، لأن موافقة كل من العلمين تراحم وتعاكس موافقة الآخر، إلا أن موافقتهم الاحتمالية ممكنة، وذلك بأن يفعل في كلا اليومين أو يترك في كليهما، لكن هل تجب الموافقة بعد الفراغ عن منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات أم لا؟ فهنا في المقام كأنه يفرض أن تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه، وحينئذ يسأل، في أن هذا العلم في المقام، هل يكون حاله كحال سائر العلوم المتعارفة، فيكون حينئذ قابلاً للتنجيز أم لا؟

ذهب المحقق الأصفهاني (قده) ([١٦٠]) إلى عدم وجوب الموافقة، لأن هذا العلم الإجمالي هنا ليس قابلاً للتنجيز، وذلك لأن المعلوم بالإجمال في المقام تكليفان فقط، وهما: تكليف في يوم الخميس، وتكليف في يوم الجمعة.

أما العلم الإجمالي بالتكليف في اليوم الأول، فينبغي أن يفرغ عن عدم منجزيته، لاستحالة مخالفته القطعية، وكذلك موافقته القطعية. وأما العلم الإجمالي بالتكليف في اليوم الثاني فهو أيضاً كذلك، فينبغي أن يفرغ عن عدم منجزيته، وذلك لعدم إمكان موافقته القطعية، ولا مخالفته القطعية أيضاً، وأما العلمان الإجماليان التدريجيان، (العلم الإجمالي بوجوب الفعل في اليوم الأول، أو حرمة في اليوم الثاني)، فهما ليسا إلا علماً واحداً منتزعاً من العلمين الإجماليين الدائرين بين

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٨

المحذورين، وليس علماً آخر بتكليف جديد وراء التكليفين السابقين، كي يتنجز وتحرم مخالفته القطعية.

وقد عرفت أن المخالفة القطعية المتصورة في ذينك التكليفين، إنما هي حصيلة مخالفة احتمالية للتكليف الأول وقد فرغنا عن جوازها، كما عرفت أنها حصيلة مخالفة احتمالية للتكليف الثاني، وقد فرغنا عن جوازها أيضاً.

وقد أوردنا عليه أولاً: بأنه يمكن افتراض هذا العلم الإجمالي - الذي يقول به الأصفهاني - في عرض ذينك العلمين الإجماليين المتقدمين، كما لو علمنا ابتداءً بأنه إما تعلق النذر بالفعل في كل من اليومين، أو بالترك في كل منهما، وحينئذ يقع الترك في كل واحد من اليومين مرافقاً مع الفعل في اليوم الآخر طرفين للعلم الإجمالي في عرض وقوع الترك و الفعل في أي واحد من اليومين مرافقاً للفعل في نفس اليوم، طرفاً للعلم الإجمالي، ومعنى هذا: أن التكليف قد تعلق به في عرض واحد علمان إجماليان: أحدهما، لا يمكن أن ينجز، والآخر، يكون منجزاً لحرمة مخالفته القطعية.

و أورد عليه ثانياً: بأنه لا جدوى لكلام المحقق الأصفهاني (قده) حتى لو فرض كون العلم الإجمالي الثالث في طول العلمين الإجماليين الأولين، لأنه إذا كان التكليف بذينك العلمين الإجماليين الأولين غير منجز، فليس معنى هذا أنه يمنع علماً إجمالياً آخر من تنجز التكليف، بل قد يحصل علم إجمالي آخر في طول ذينك العلمين السابقين، فيتجز التكليف به. والحاصل: هو أن كون التكليف لم يتجز بعلم إجمالي، لا يمنع من تنجزه بعلم إجمالي آخر، لأن منجزية العلم الإجمالي الطولي الآخر لا

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٦٩

تتوقف على أن يكون هذا العلم الإجمالي الطولي قد تعلق بتكليف جديد، فإن عدم قدرة العلم الإجمالي الأول على تنجز التكليف لا تمنع علماً إجمالياً آخر في طوله على تنجز نفس التكليف، فإنه يكفي تنجز العلم الإجمالي للتكليف - كما في المخالفة الاحتمالية - إمكان المخالفة القطعية بلحاظ معلوميتها بالعلم الإجمالي الثالث، أو علم إجمالي آخر وإن كانت ممتنعاً بلحاظ علوم إجمالية أخرى، لأن المنجزية من آثار ومقتضيات العلم، وبناء على هذا، يسأل: هل يحكم بحرمة المخالفة القطعية في كل من العلمين الإجماليين الأولين، بحيث إنه لا يسوغ له إلا تركهما، أو فعلهما معاً في اليومين الأولين أو أنه يقال: بإمكان المخالفة لأحدهما لأن في مخالفته موافقة قطعية للآخر، سيما إذا كان أحدهما أهم؟

و إن شئت قلت: هل تقدم الموافقة القطعية للتكليف الأهم المعلوم بالعلم الإجمالي، على المخالفة القطعية للمهم المعلوم بالإجمال أم لا؟ حتى ولو كانت الموافقة القطعية لأحد العلمين الإجماليين التدريجين تساق المخالفة القطعية للعلم الإجمالي التدريجي الآخر. والخلاصة: هي أن الموافقة القطعية لكل من العلمين تنافي ترك المخالفة القطعية للعلم الآخر، ومعها: هل يؤخذ بالموافقة الاحتمالية لكل من العلمين من دون ملاحظة الأهم والمهم، أو أنه يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهم من ذينك المعلومين الإجماليين؟ قد يقال: بالأول، وذلك بأحد تفرينين:

التقريب الأول: مبني على القول: بأن العلم الإجمالي علة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، وحينئذ يكون منجزاً لها، بينما يكون مقتضياً

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٧٠

لوجوب الموافقة القطعية، فيكون تأثيره في وجوبها تعليقاً، إذ، فهو ليس علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، وحينئذ يقال: إن كلاً من العلمين وإن كان يتقدم في تأثيره في حرمة المخالفة القطعية على تأثير الآخر في وجوب الموافقة القطعية، لكن لأن تأثير الأول كان تنجزياً، بينما تأثير الثاني كان معلقاً على عدم المانع، إذ، فتكون حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بالمهم مانعة عن تنجز العلم الإجمالي بالأهم الذي هو وجوب الموافقة القطعية، شأن كل مقتضيين متزاحمين؛ أحدهما تنجزى، والآخر معلق تنجزه على عدم تأثير الآخر، إذ معه يتقدم المنجز على المعلق.

وقد أجيب عن هذا التقريب بجوابين:

الجواب الأول هو أن يقال: إنه لو فرض تسليم هذا المبني في تعليق تأثير العلم الإجمالي في الموافقة القطعية، فليس معناه: أنه معلق

على عدم تأثير المقتضى العقلي الآخر كى يكون المقتضى الآخر مانعاً عنه، و إنما معناه: أنه معلق على عدم وصول ترخيص من الشارع فى ترك الموافقة القطعية، و ليس الترخيص العقلى، و المفروض أن عدم وصول الترخيص الشرعى حاصل فى كل واحد من الطرفين، و معه يكون اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقة منجزاً كما اقتضى الآخر تنجيز حرمة المخالفة القطعية، و معه يقع التراحم بين المقتضيين، و يكون شأنهما شأن كل تراحم بين مقتضيين تنجيزيين.

الجواب الثانى هو أنه ليس معنى تنجيزية العلم الإجمالى لحرمة المخالفة القطعية أن هذه المنجزية حتمية التأثير فى ذلك، حتى لو فرض أن التكليف مع وصوله لا يدخل تحت دائرة حق الطاعة و المولوية، فى قبال الأهم المعلوم إجمالاً، فضلاً عن كونه معلوماً تفصيلاً، و معه فلا

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٧١

يتم هذا التقريب فى دفع دعوى تقديم الأهم على المهم، بل قد يدعى فى المقام: أنه عند مزاحمة الأهم للمهم لا يدخل المهم أصلاً تحت دائرة حق المولوية و الطاعة، و لعل نظير هذا ما يحصل للمكلف من قطع تفصيلى بتعلق غرض المولى بشىء، فإنه رغم هذا القطع يتركه لكونه مزاحماً بغرض أهم مِمَّا قطع به أو محتمل الأهمية، فإذا كان هذا مقبولاً فى مورد القطع، فليكن مقبولاً فى مورد العلم الإجمالى.

التقريب الثانى: هو أن يقال إنما نرجح بالأهمية عند ما يكون التراحم بين متعلقى التكليف الشرعى فى مقام الجعل من جهة عدم قدرة المكلف على الامتثال، فيصح حينئذ أن يرفع المولى يده عن إطلاق الحكم بالمهم، لأنه يقتيد التكليف حينئذ بعدم الاشتغال بالأهم دون المهم.

و أمياً فى محل الكلام فلا تراحم بين متعلقى التكليفين واقعاً، لأن المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين، إذ إن الحكمين باقيا على إطلاقهما، و إنما التراحم فى حكم العقل بلزوم إطاعة التكليف المعلوم بالإجمال هنا و هناك، و ليس من ملاكات حكم العقل بلزوم الإطاعة الترجيح بالأهمية فى المصالح و المفاسد، و إنما ملاكه حق الطاعة للمولى فى كل ما يكلف به بدون تفاوت بين تكاليفه من الشدة و الضعف و الأهم و المهم، إذًا، ففيمما نحن فيه يحكم العقل بتقديم حرمة المخالفة القطعية لكون اقتضاء العلم الإجمالى تنجيزياً بخلاف وجوب الموافقة القطعية، لكون اقتضاء العلم الإجمالى لها تعليقاً، فيقدم التنجيزى على التعليقى حينئذ (١٦١).

بحوث فى علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٧٢

و قد أجيب عن هذا التقريب، بأننا نمنع عدم تأثير أهمية التكليف المعلوم بالإجمال فى حكم العقل بالطاعة، لأنه و إن كانت المزاحمة بين حكمين عقليين و ليس بين حكمين فى عالم القدرة، و لكن قد عرفت أن حكم العقل بالطاعة إنما يكون بملاك تحقيق ما يهيم المولى من أغراضه، و روح هذا، أن العقل يحكم على المكلف أن يكون بمنزلة الآلة تكوينياً بيد المولى يحركها حيث يريد، و معه فلا محالة أنه يحركها حيث يريد. و معه فلا محالة أنه يحركها نحو الأهم من أغراضه، و معه لا يكون المهم داخلًا تحت دائرة حق المولوية فى فرض موافقة الأهم، حتى لو أدى ذلك إلى المخالفة القطعية للمهم من أغراض المولى.

و أما فى مورد عدم كون الأهمية بدرجة كبيرة، فإن العقل لا يرى تقديم الموافقة القطعية للمهم - المساوقة للمخالفة القطعية للأهم - على الموافقة الاحتمالية لهما، أو العكس، أو أنه يحكم بالتخير بينهما. كما ستعرف هذه الخيارات مفصلة فى بحوث العلم الإجمالى فى مورد اشتباه الواجب بالحرام، هذا كله فى مورد فرض كون الحكمين توصيليين.

و أمياً فى مورد كون أحدهما أو كليهما تعبدياً، فحاله يظهر من مطاوى ما تقدم مِمَّا ذكرنا فى المقام الثانى مع اختلاف فى بعض الموارد، سنذكرها إن شاء الله تعالى فى مباحث العلم الإجمالى فى بحث اشتباه الواجب بالحرام، أو فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين عند دوران الأمر بين الجزئية و المانعية.



و إلى هنا ننهي البحث في أصالة البراءة بشقيها، و في التخيير.

و الحمد لله كما هو أهله، و صلى الله على أشرف الخلق و سيد المرسلين محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

بحوث في علم الأصول، ج ١١، ص: ٤٧٣

و قد تبين لي - بعد اشتداد الفتنة و فجور الطغيان و طول الحصار على الحوزة بشكل عام، و على أستاذنا المعظم و تلامذته بشكل خاص - أن هذه السطور هي السطور الأخيرة التي قدّر لي أن ألقاها و أكتبها تقريراً لأبحاث أستاذنا المعظم شهيد الإسلام السعيد آية الله العظمى حقاً المحقق المجدد السيد محمد باقر الصدر - طاب ثراه - حيث اختطفه عصابات طاغية العراق إلى بغداد، و من ثم نفّذت فيه جريمتها التي فاقت جرائم الحجاج الثقفى، بعد نصيحة للطاغية تلقاها من صهاينة الإدارة البريطانية و الأمريكية، فإنّا لله و إنّا إليه راجعون، و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، تغمّد الله سبحانه أستاذنا الشهيد برحمته، و أسكنه مع آبائه الطاهرين و الشهداء و الصديقين، و حسن أولئك رفيقاً، و الحمد لله رب العالمين.

بيروت / ٢٨ شعبان / ١٤٢٤ هـ -

١٤ / ٣ / ٢٠٠٣ م

[١٦٢]

- 
- [١] (١) الوسائل: أبواب نواقض الوضوء.
- [٢] (١) الوسائل: باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.
- [٣] (١) الرسائل: الأنصاري، ج ١، ص ٣٧٦.
- [٤] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٨٦.
- [٥] (١) الأصول على النهج الحديث: الأصفهاني، ص ٢٤ ٢٥.
- [٦] (١) سورة الطلاق، آية: ٧.
- [٧] (١) الرسائل: الأنصاري، تحقيق النوراني، ج ١، ص ٣١٦.
- [٨] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٥٣ ١٥٢.
- [٩] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٢١.
- [١٠] (١) سورة الأنعام، الآية: ١٦٤.
- [١١] (١) سورة الأنعام، آية: ١٤٥.
- [١٢] (١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.
- [١٣] (١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١٢٨ ١٢٧. من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٢٢.

[١٤] (١) الرسائل: الأنصاري، ج ١، ص ٤٠٦ ٣٧١ ٣٧٠ ط جامعة المدرسين.

[١٥] (١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧.

[١٦] (١) الكفاية: الخراساني، ج ٢، ص ١٧٩ ١٧٧.

- [١٧] (١) المصدر السابق
- [١٨] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ١٩٠.
- [١٩] (١) الكفاية: الخراساني، ج ٢، ص ١٧٩ ١٧٧.
- [٢٠] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٢١] (١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٢، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.
- [٢٢] (١) الكافي: الكليني، ج ٦، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١
- [٢٣] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ١٩٠.
- [٢٤] (١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١، باب من أبواب نواقض الوضوء، ح ١
- [٢٥] (٢) الخصال: الصدوق، ج ٢، باب التسعة، ح ٢، ط جامعة المدرسين.
- [٢٦] (١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٣، ص ٢١٢.
- [٢٧] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٧٥ ١٧٤
- [٢٨] (٢) تعليقه الخراساني على الرسائل، ص ١١٤ ط مكتبة بصيرتي.
- [٢٩] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ١٨١.
- [٣٠] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٣٥.
- [٣١] (١) المصدر السابق
- [٣٢] (٢) نهاية الأفكار: المحقق العراقي، ج ١، ص ٢١٧ ٢١٦.
- [٣٣] (١) حاشية الخراساني على الرسائل، ص ١١٤، نشر مكتبة بصيرتي.
- [٣٤] (١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٢، ص ٢١٦.
- [٣٥] (١) فوائد الأصول: النائيني، ج ٣، ص ١٢٧.
- [٣٦] (١) المصدر السابق.
- [٣٧] (١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ح ١٦.
- [٣٨] (١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ص ٤٣، ح ١٦.
- الكافي: الكليني، ج ٢، ص ٢١٨.
- الوسائل: الحر العاملي، ج ١، ص ٣٤٥، ح ٤.
- [٣٩] (١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٣، ص ٢١٢.
- [٤٠] (١) فوائد الأصول: النائيني، ج ٣، ص ١٢٧.
- أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٧٠.
- [٤١] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٧٦.
- [٤٢] (١) فوائد الأصول: النائيني، ج ٣، ص ١٣١ ١٣٠
- [٤٣] (٢) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٧٦.
- [٤٤] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٤٥] (١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١١، من جهاد النفس، ح ١، ص ٢٩٥.
- [٤٦] (١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣٦، ح ٣٢

- [٤٧] (٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١٦ من أبواب الأيمان، ص ١٤٤، ح ٣
- [٤٨] (٣) الوسائل، ج ١٦، ب ١٦ من أبواب الأيمان، ص ١٤٤، ح ٤.
- [٤٩] (١) الوسائل، ج ١٦، ب ١٦ من أبواب الأيمان، ص ١٤٤، ح ٥.
- [٥٠] (١) الوسائل، ج ١٧، ب ٢٣ من اللقطة، ص ٣٧٢.
- [٥١] (١) الوسائل، الحر العاملي، ج ١٧، ب ٢٣ من اللقطة، ص ٣٧٢
- [٥٢] (٢) الكافي، الكليني، ج ١، كتاب التوحيد، ص ١٦٤، ح ٣.
- [٥٣] (١) الوسائل، الحر العاملي، ج ١٢، ب ٤ مما يكتسب به، ص ٥٩، ح ١.
- [٥٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٣٢.
- [٥٥] (١) الوسائل، الحر العاملي، ج ١٢، ب ٤ مما يتكسب به، ص ٦٠، ح ٤.
- [٥٦] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٦١، المطبعة العلمية، النجف الأشرف.
- [٥٧] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٣٣١
- [٥٨] (٢) فوائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٣٣٧، تحقيق عبد الله نوراني
- [٥٩] (٣) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٦٤.
- [٦٠] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٩١، ١٩٠.
- [٦١] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٦٠.
- [٦٢] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٧٢.
- [٦٣] (١) دراسات في علم الأصول: الشاهرودي الهاشمي، ج ٣، ص ٢٧١.
- [٦٤] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٧٢.
- [٦٥] (١) نفس المصدر السابق.
- [٦٦] (١) أصول الكافي، ج ١، باب حجج الله على خلقه، ص ١٦٤.
- [٦٧] (١) الوسائل: الحر العاملي، ج ٩، باب ٤٥ من تروك الإحرام، ص ١٢٦.
- [٦٨] (١) العدة: شيخ الطائفة الطوسي، ج ٢، ص ٧٥٠ ٧٤٤ ٧٤٢.
- [٦٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [٧٠] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٣٧٨.
- [٧١] (١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.
- [٧٢] (١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥
- [٧٣] (٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٩
- [٧٤] (٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٩
- [٧٥] (٤) آخر نفس الآية.
- [٧٦] (١) نفس الآية.
- [٧٧] (١) سورة الحج، الآية: ٧٨.
- [٧٨] (١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.
- [٧٩] (١) سورة العنكبوت، الآية: ١٦٩.

- [٨٠] (١) سورة النساء، الآية: ٥٩.
- [٨١] (١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.
- [٨٢] (١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.
- [٨٣] (١) جامع أحاديث الشيعة: البروجردي، ج ٤١، ص ٣٣١. وفي الوسائل عن النبي، ج ١٨، باب ١٢، ص ١٢٧.
- [٨٤] (١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ح ٤١، ص ١٢٣.
- [٨٥] (٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٨، ح ٢٤، ص ١٢١ و ح ٣٣.
- [٨٦] (١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١٢.
- [٨٧] (١) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ب ١، من المقدمات، ح ٩٤، ٢٥، ط جديدة.
- [٨٨] (٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ح ١١، ص ١١٥.
- [٨٩] (١) أصول الكافي، ج ١، ص ٢٧، ح ٢٩.
- [٩٠] (٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ح ٣٨، ص ١٢٢، ح ٥٥، ص ١٢٧.
- [٩١] (١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، من صفات القاضي، ح ١٨، ص ١١٦.
- [٩٢] (١) الكافي: الكليني، ج ١، ص ٥٠، ح ٩، المحاسن، ص ٢١٥، ح ١٠٢.
- [٩٣] (٢) الوسائل، ج ١٨، ص ١١٥، ح ١٣.
- [٩٤] (١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ص ١١٧، ح ٢٠ في آخره.
- [٩٥] (٢) كنز الفوائد، ص ١٦٤، ح ٦. الوسائل، ج ٤٧، ص ١٢٤.
- [٩٦] (٣) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ب ٨، ص ٣٣٣، ح ٣٧، نقلًا عن الكافي و المحاسن.
- [٩٧] (١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٢٣، ص ١١٨.
- [٩٨] (١) مستدرک الوسائل، ج ٣، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩٠، عن مرسله غوالي اللاكلى عن النعمان بن بشير.
- [٩٩] (٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٢، ح ٤٠.
- [١٠٠] (٣) إرشاد السارى فى شرح صحيح البخارى، كتاب الإيمان، ب الحلال بين و الحرام بين، ص ١٤٢.
- [١٠١] (٤) إرشاد السارى، كتاب البيوع، ص ٦، المطبعة الأميرية ١٣٠٤ هـ.
- [١٠٢] (٥) مسند أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٢٧٥، طبعه المكتب الإسلامى المصورة.
- [١٠٣] (١) الوسائل: ج ٣، ب ١٦ من المواقيت، ص ١٢٩، ح ١٤، ج ١٨، ب ١٢، ص ١٢٢.
- [١٠٤] (١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١٢ ١١١، و ج ٩، ب ١٨ من كفارة الصيد، ص ٢١٠.
- [١٠٥] (١) دراسات فى علم الأصول: الشاهرودى الهاشمى، ج ٣، ص ٢٨٢ ٢٨١ ٢٨٠.
- [١٠٦] (١) سورة التوبة، الآية: ١١٥.
- [١٠٧] (١) دراسات فى علم الأصول: تقرير الأبحاث: السيد الخوئى، ج ٣، ص ١٧٥.
- [١٠٨] (١) فرائد الأصول: الأنصارى، ج ١، ص ٤١٠ ٤٠٩، ط جامعة المدرسين.
- [١٠٩] صدر، محمد باقر، بحوث فى علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١١٠] (١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.
- [١١١] (١) نهاية الأفكار، القسم الثانى من الجزء الثالث، ص ٢٥٦.
- [١١٢] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٠٦، الطبعة القديمة.

- [١١٣] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٩٣.
- [١١٤] (١) سورة المائدة، الآية: ٣
- [١١٥] (٢) الوسائل، ج ١٦، ص ٢٧٢ ٢٧٣
- [١١٦] (٣) فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٨٢ ٣٨٣.
- [١١٧] (١) الوسائل، ج ١٦، ب ١، ص ٢٥٣، ح ٤
- [١١٨] (٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١، ص ٢٥٣، ح ٤
- [١١٩] (٣) الوسائل، ج ١، ب ٣١، ص ٢٤٨، ح ٥، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٧٣
- [١٢٠] (٤) الوسائل، ج ٣، ب ٢، ص ٢٥٣ ٢٥١، ح ٢٨، ح ٣، ص ٢٥٢.
- [١٢١] (١) الوسائل، ج ١٦، ص ٢٦٩
- [١٢٢] (٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١ من الصيد، ص ٢٠٨، ح ٤
- [١٢٣] (٣) الوسائل، ج ١٦، ب ٣١ من الذبائح، ح ٨ و ح ٢، ص ٣٠٢ ٢٩٧.
- [١٢٤] (١) الوسائل، ج ١٦، ب ٥ من الصيد، ص ٢١٥
- [١٢٥] (٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١٨ و ١٩ من الصيد، ص ٢٣٢ ٢٣٠
- [١٢٦] (٣) الوسائل، ج ١٦، ب ٢٥ من الصيد، ص ٣٣٧.
- [١٢٧] (١) الوسائل، ج ١٦، ب ١٥ من الذبح، ص ٢٦٧ ٢٣٧. وب ١٢ من الصيد، ص ٢٢٦ ٢٢٥.
- [١٢٨] (١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ صفات القاضي، ح ١، ص ٤١ ١٢٣
- [١٢٩] (٢) نفس المصدر.
- [١٣٠] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٠٤.
- [١٣١] (١) الوسائل، ج ١، ب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٦١ ٦٠ ٥٩
- [١٣٢] (٢) أصول الكافي، ج ٢، ص ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل.
- [١٣٣] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٢.
- [١٣٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٥٠.
- [١٣٥] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٢.
- [١٣٦] (١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٩٧.
- [١٣٧] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٢١.
- [١٣٨] (١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٢١.
- [١٣٩] (١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢١٠
- [١٤٠] (٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٤، ص ١٧٨
- [١٤١] (٣) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٤، ص ١٨٤.
- [١٤٢] (١) دراسات في علم الأصول: السيد الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٨.
- [١٤٣] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣١٠.
- [١٤٤] (١) نفس المصدر، ص ٣١١ ٣١٠.
- [١٤٥] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٨٩.

- [١٤٦] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣١٠.
- [١٤٧] (١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٨٦.
- [١٤٨] (١) رسالة في اللباس المشكوك بغير المأكول: للمحقق النائيني (قده)، ضمن كتاب منية الطالب، ج ٢، ص ٢٨٩.
- [١٤٩] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.
- [١٥٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٣١.
- [١٥١] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٦ ٢٤٥. مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧١ ٢٧٠.
- [١٥٢] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٨٣.
- [١٥٣] (١) فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٦٣ ١٦٢. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٣٢.
- [١٥٤] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٦٤.
- [١٥٥] (١) كفاية الأصول: الخراساني، محشي المشكيني، ج ٢، ص ٢٠٧.
- [١٥٦] (٢) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٨٣ ٨٤، المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ.
- [١٥٧] (١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٨٣ ٨٤، نفس الطبعة.
- [١٥٨] (١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٣٤ ٣٥.
- [١٥٩] (٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٣٤ ٣٥.
- [١٦٠] (١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٤، ص ٢٢٠ ٢١٩ ٢١٨.
- [١٦١] (١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢١٧ ٢١٣.
- [١٦٢] صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - بيروت، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهدوا بأموالكم و أنفُسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - "رَحِمَهُ اللهُ" - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتَهَرَ بِشَعْفِهِ بِأَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ (صلواتُ اللهِ عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسة و طريقة لم ينطفيء مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحرّي الحاسوبي - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عِزُّهُ - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلمية و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرّي الأدق للمسائل الدينية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدله أو الرديئة - في المحاميل

(=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامع ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...  
- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.  
- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبة، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقية و مكتبية، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الديتية، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمة" [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمي لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعية و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلمية، الجوامع، الأماكن الديتية كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة

المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفتق و فاني" / بنايه "القائمة"

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (=١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتي: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الديتية و العلمية الحالية و مشاريع توسعه الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم

- في حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ والله وليّ التوفيق.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

