الدرس الاول

مقدمة

قبل الشروع في مطالب الكتاب لا بأس بتمهيد مقدمة حول الكتاب الذي نحن بصدد دراسته وحول كيفية دراسة هذا الكتاب من الواضح جدا ان الحلقات التي الفها الشهيد الصدر رحمة الله عليه هي حلقات متسلسلة من ناحية الترتب..، ومن ناحية الكم والكيف فبدأ من المستوى البسيط الى المستوى الأصعب لا أغراض متعددة و لا نريد ان ندخل في جدال ان الحلقات تكفي عن الكفاية او لا تكفي... وباعتقادي انه من يقرا مقدمة الحلقة الاولى يتضح له ان المصنف لم يدعي الكفاية عن بقية الكتب الدراسية مع بقاء الدراسة الاصولية على ما هي عليه يعني اذا لاحظنا دروس الخارج التي القاها الشهيد الصدر رحمة الله عليه نجد فراغا كبيرا بين دروس الحلقات ودروس الخارج وكأن هنلك حلقة مفقودة فان درس الخارج الذي القاه الشهيد رحمة الله عليه يعتمد على منهج الكفاية

المهم ان الطالب ان كل كتاب يدرسه علي ان يتقنه ان يعرف كيف يدخل في هذا الكتاب وكيف يخرج عنه هذا هو المهم..

الاسلوب الموجود في الحلقات والمنهجية الموجودة في الحلقات منهجية مختلفة نوعا ما عن المناهج السائدة في الكتب الاصولية ولعل اول من اسس لهذه المنهجية الجديدة هو المحقق الاصفهاني رحمة الله عليه في كتابه الاصول على المنهج الجديد فانه هو اول من اقترح فيما اعلم التفصيل بين المباحث التي لها منحى لفظي وبين المباحث التي لها منحى عقلي وغير ذلك من اللحاظات التي تؤخذ في منهجة البحث.

الشهيد الصدر رحمة الله عليه سار على هذا المنهج وزاد عليه انه قدم لنا بعض المقدمات التي يحتاج اليها الباحث والدارس لعلم الاصول والتي تمثل المبادئ التصورية او التصديقية لبعض المطالب الاصولية المهمة فكان ترتيب الحلقات على هذا الشكل الذي نحن بصدد دراسته ولا نستطيع ان نميز بين خصائص هذا المنهج وبين المناهج الاخرى الا بعد الاشراف الكامل على الحلقات وهذا سنؤجله الى اخر المباحث.

المهم ان يعرف الطالب كيف يستفيد من هذا الكتاب وكيف يدرس هذه المادة .. مادة علم الاصول من المواد التي تصاحب الطالب من بداية تحصيله العلمي والى نهايته فسوفى يبقى الطالب في البحث الاصولي بأنواعه المختلفة مادام يحصل العلم ومادام تحصيل العلم من المهد الى اللحد فان دراسة الاصول من المهد الى اللحد وليس فقط في الحوزة وحتى عند تخرجه من الحوزة سيستفيد من علم الاصول من ناحية او اخرى

واكرر دائما ان ليس لطالب العلم ان يطلع على جميع المواد التي تطرح في الساحة اطلاعا تفصيليا بقدر ما يكون المهم ان يصبح عنده قدرة على مستوى المادة وعلى مستوى الهيئة الفكرية في كيفية الجواب على المواد الجديدة التي تطرح عليه، وان كان جزء من هذه المواد لم يدرسها في دراسته الحوزوية، ولكن إن قوية مادته الفكرية وهيئة الفكرية فسوف يستطيع الاجابة على الكثير من الشبهات التي تطرح عليه ، ومن المفاتيح التي تعتبر لكثير من الشبهات هو علم الاصول فان كثير من القواعد التي تدرس في علم الاصول لا تتوقف على استنباط الحكم الشرعي بالمعني المتبادر منه وهو خصوص الفقه من الطهارة الى الديات بل ان اعطاء رأي الاسلام في كل مفردة من مفردات الحياة نحتاج فيها الى استظهار من الكتاب والسنة فنحتاج الى حجية الظهور ونحتاج الى صغريات حجية الظهور ونحتاج الى الجمع بين الادلة وتعارض الادلة فلا يختص فائدة علم الاصول فيما يعبر عنه البحث الفقهي الذي يبتدئ من الطهارة وينتهي الى الديات..

فإذا هذا العلم في غاية الاهمية فلذا اقتضى التركيز عليه اكثر من غيره.

<u>اننى اقترح على الاخوة هذه الطريقة من الدراسة :</u>

الخطوة الاولى للدرس (اي درس كان وأي مادة تدرس) يتألف الدرس من اركان ثلاثة من استاذ المادة ومن المادة العلمية ومن الطالب ولكل واحد خصائص ووظائف، فبما ان المادة العلمية التي اختصرنا في الكلام حولها هي هذه الحلقات فالشيء المترقب والمتوقع من الاستاذ على مسوى السطوح ليس اكثر من خمسين الى ستين بالمائة والباقي على عهدة الطالب، الطالب وظائفه تقع في محاور ثلاثة المحور الاول ما قبل الدرس والمحور الثاني حين الدرس والمحور الثالث ما بعد الدرس هنلك وطائف لكل محور لهذه المحاور الثلاثة.

<u>المحور الاول قبل الدرس :</u> الوظيفة الاساسية للطالب تكمن في المطالعة الاجمالية التحضيرية للمادة التي هو بصدد دراستها، هنلك فرق بين شخصين بين شخص كما هو الان في هذه الجلسة الاولى ربما جميع الاخوة جاءوا الى هذه الجلسة الاولى وذهنهم خالي لا يعرفون ماذا نطرح في هذه الجلسة.. فاليوم هل سوف نشرع في الكتاب.. هل نلقي مقدمة.. فالذهن خالي اذا كان الذهن خاليا فلا يتضح للطالب ما هو الشيء المعلوم لديه وما هو الشيء الذي يجهله وإنما يعلم لديه الشيء الذي يلقيه الاستاذ على ذهنه فالطالب الذي يأتي من دون تحضير لا يُشخص له

المعلوم من المجهول بخلاف الطالب الذي سوف يقرا يعرف ان الاستاذ يعطي بمقدار صفحة او اثنتين او ثلاث يقرا هذا المطلب ويراجع نفس المطلب في الحلقة الثانية، فأمر طبيعي خلال تحضيريك البيتي سيصنف ما تقرأه الى ثلاثة اصناف، الصنف الاول : مقدار من المطالب سوف يتضح لديك لان بالنتيجة انك غير مبتدئ في علم الاصول وان هذه لغة عربية فستفهم شيء من هذه الصفحة التي تقرا ويكون فهمك مطابق للواقع هذا الصنف مما قرأهُ.

والصنف الثاني ان اقرا شيء واتوهم انني فهمته ولكن في الواقع عندي جهل مركب، هذا الصنف الثاني

الصنف الثالث قرأت سطر لم افهمه فعندي جهل بسيط

اذا في خلال تحضيرك المعلومات لديك تكون على هذه الطوائف الثلاث طائفة تفهمها وفي الواقع فهمك صحيح وطائفة تعتقد انك فهمت وفي الواقع فهمك خطا وطائفة لم يتضح لك المقصود فاذا قبل ان تأتي الى الدرس شُخص لديك الواضح من غير الواضح فتضع خطا تحت غير الواضح او تسجله في مذكرة خارجية حتى تتوجه اليه في الدرس اكثر عندما يأتي المدرس ويلقي الدرس انت سوف تخرج من هذه الحصة وقد شُخص لك المعلومات التي صارت واضحة عندك والمعلومات غير الواضحة -بخلاف لو جئت ابتداءا لا تعرف ما هو الواضح من غير الواضح- فبطبيعة الحال هذا يجرك الى انه هذا الصنف الذي لم يكن واضحا لديك اذا اتضح من خلال كلام الاستاذ فالحمد لله ويكون قد حصل بعد الطلب والحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب، لأنك لما كان غير واضح اليك فنفسك طلبت معرفة هذا الشيء فحصل بعد الطلب وبعد الالتفات، بخلاف لما يأتي بدون طلب فاذا بقي منه شيء لم يتضح فيكون ذلك مدعاة لك لان تسال عن بخلاف لو لم تطالع من قبل فانه لا تعرف ما هو غير الواضح حتى تسأل عنه فهذه هي فائدة المطالعة التحضيرية قبل الدخول الى قاعة الدرس هذه وضيفة ما قبل الدرس.

<u>المحور الثاني حين الدرس (المطلوب من الطالب حين الدرس) :</u> هناك طريقتان كل واحدة لها ايجابية ولها سلبية الطريقة الاولى : ان يعتمد الطالب على عنصر الاستماع الى المدرس يتوجه الى الشرح فائدة هذه الطريقة ان الحواس تتمركز لأنك غير مشغول بشيء اخر لكن لها سلبية انه قد تضيع على الطالب بعض النكات ولا يستطيع ان يحفظ كل شيء .

الطريقة الثانية : ان يقوم بعملية الكتابة والتقرير في داخل قاعة الدرس هذه ايجابيتها ان جميع النكات التي ذكرت في الدرس جمعت لكن لها سلبية وهو انه يضعف عنصر التوجه لدى الطالب في الدرس فعلينا اذا ان نحاول ان نفتش اذا اخترنا اي طريقة من هاتين الطريقتين ما يجبر الجهة السلبية فيها فأنت بالخيار بين هاتين الطريقتين.. نعم اذا كان الطالب لديه ساعة من الفراغ بعد الدرس مباشرة يحبذ له الطريقة الاولى وهي طريقة الاستماع بشرط انه بعد الدرس انه يكون عنده

ساعة فراغ يخرج ويكتب الدرس لان كل المطالب مازال قريب العهد بها فلا يفوته الا الشيء النادر اما اذا كان مشغول بالدارسة كما هو اغلب الاخوة من السابعة الى الثانية عشر يرجع من الدرس الى غرفته فيكون كما يقول ابو نواس :

وقد غدوت الى الحانوت يتبعني شاو شلول مشل شلشل شول

يعني هذا الانسان السكران الذي يتعب في خلال اليوم فيأتي بهذا الشكل فتفوته كثير من المطالب، المهم فأنت بالخيار بين هاتين الطريقتين...

ومن الجملة الامور حين لدرس ان يتعلم الطالب ويتضح له متى يصح له ان يسأل ومتى لا يصح له ان يسال السؤال يكون بهذه الكيفية :

1- السؤال يكون بعد تمامية الفكرة.
2- ما يسال عنه على انواع : -

أ - نوع مما تسال عنه هو شيء مبهم لك لم يتضح السؤال عن شيء مبهم (لك حق ان تسال عن هذا)

ب- النوع الثاني سؤال عن شيء تعتقد انه في الواقع خلاف ما شُرح، يعني انت فهمت من العبارة شيء والمدرس شرحها بطريقة اخرى هذا ايضا يحق لك ان تسال عنه مثلا انه ظاهر هذا الضمير في هذه العبارة يرجع الى هنا كيف ارجعتها الى هناك ..

ج- النوع الثالث من السؤال اشكال على المطلب باعتقادك ان شرح الاستاذ صحيح ولكن عندك سؤال واستفسار حول هذا المطلب (هنلك مشكلة في هذا المطلب) فيحق لك ان تسال

هذه ثلاث انواع من الاسئلة يحق لك ان تسألها لكن المهم ان تكون بعد تمامية الفكرة.

<u>المحور الثالث ما بعد الدرس (وهي المرحلة المهمة وظيفة الطالب ما بعد الدرس) :</u> درس الاصول من العلوم التي تحتاج الى كتابة وعليك في البيت ان تكتب الدرس تنظم المطلب من خلال مطالعتك ايضا اذا هنلك نكته تضيفها الى المطلب وبعد ان تكتب الكتابة التفصيلية للدرس تكتب خلاصة لكل مطلب ينتهي مثلا اذا انتهينا من مبحث التعريف فيحبذا في نصف صفحة تكتب خلاصة لمبحث التعريف بأسلوب معين وفائدة الخلاصة ان لها فائدتين انك لا تستطيع ان تكتب الخلاصة الا بعد ان تطالع تمام الدروس فهذه تكرار يوجب استقرار المطلب في الذهن اكثر ثم تكتب وتفكر وهذا تكرار اخر فالفائدة ان في التلخيص تمر بعملية تكرار للمطلب والفائدة الثانية انه يفيدك للمطالعة للامتحان فلو طالعت للامتحان في اسبوع او اثنين طالعت المطلب مطالعة تفصيلية ولكن قبل جلسة الامتحان بساعة او نصف ساعة تستطيع ان تطالع المطالب عبر الخلاصة.

بعد ان ينتهي من الكتابة التفصيلة للدرس يقراه وليغلق بعد ذلك الدفتر ثم يتباحث بعد ذلك مع الجدار والمقصود ان يتباحث بصوت مرتفع في عملية تقرير المطلب بصوت مترفع سوف تسمع وتتكلم وتفكر فانك تمر بالمطلب في ثلاث مراحل وهذا مما يزيد رسوخ المطلب في ذهنك بعد ذلك تصبح جاهزا لعملية المباحثة في اليوم الثاني او في الليل او في وقت تجده مناسبا .

هذه المقدمة امام دراسة هذا الكتاب المبارك ان شاء الله ونسال الله سبحانه وتعالى ان تنتقل هذه المعلومات من الكيف المكتوب وتصبح كيفا معقولا ان شاء الله.

الشروع في المطالب

قال قدس سره علم الاصول هو علم....

قبل الشروع في بيان التعريف الذي ذكره المصنف رحمة الله عليه يستوقفنا الجواب عن سؤال حاصله انه من الملاحظ ان علماء الاصول وان كل من صنف في علم الاصول شرع في تصنيفه في تعريف علم الاصول فما هو السر في ذلك يمكن ان نذكر جوابا عن هذا السؤال في ضمن الاشارة الى نقطتين

النقطة الاولى : انه قبل ان يشرع في اي علم يحتاج طالب العلم الى التفات اجمالي لما يطلب لان المجهول المطلق لا تطلبه النفس فالمفروض انك بصدد طلب هذا العلم فلا بد من معرفة اجمالية لما نطلب في كل علم من العلوم ولذا في كل علم يبتدئ بتعريفه ولا خصوصية في ذلك لعلم الاصول

النقطة الثانية وهي مختصة بعلم الاصول حاصلها ان ديدن علماء الاصول انهم قبل ان يشرعوا في اي مسالة من مسائل علم الاصول يبينوا هل هذه المسالة من صميم علم الاصول ام انها بحثت في علم الاصول استطرادا مثل اتلاحظ مثلا في الكفاية، في اصول المظفر في غيرها انه مثلا في بحث مقدمة الواجب عندما يبدأ في مقدمة الواجب يبحث هل هي مسالة اصولية ام انها مسالة خارجة عن علم الاصول واستطردوا بها علماء الاصول، لان ليس كل ما يدون في كتاب انها من علم الاصول في كثير من المسائل دونت وهي ليست من علم الاصول فعلينا ان نميز اي مسالة هي داخلة في علم الاصول وأيها خارجة عن علم الاصول....

المهم اذاَ ان نعرف قبل ان ندخل في اي مسالة من مسائل العلم ان نعرف ما هي الضابطة التي على اساسها نقول هذه المسالة داخلة او خارجة قبل ان دخل في مقدمة الواجب في اجتماع الامر والنهي في حجية الظهور وهنالك نبحث ان حجية خبر الواحد هل هي من علم الاصول او لا لابد ان يكون عندك ضابطة وميزان تميز بها المسالة الاصولية من غيرها اذاَ النكتة الثانية انهم تعارفوا ان يبحثوا ان كل مسألة من المسائل في كونه من علم الاصول اوهي من خارج علم الاصول فكان من المناسب في ابتداء الكلام ان يكون في يد الباحث ضابطة وميزان يحكم على اساسها للدخول تارة وللخروج اخرى هذا السبب الثاني لتصديرهم الكتب الاصولية بتعريف علم الاصول.

العنوان الذي يعنون به الكتب الاصولية هو (علم اصول الفقه) فمن المناسب اذا في بداية بحثنا ان نمر مرورا سريعا على هذا الاصطلاح التركيبي.

(اصول الفقه) اما المضاف وهو اصول فهو جمع اصل والأصل في اللغة بمعنى الاساس الذي يرتكز عليه الشيء اصل الشيء يعني اساس الشيء اما في الاصطلاح فقد استعملت كلمة الاصل في الكتب الفقهية والأصولية في معاني كثيرة المعنى الاول الاصل بمعنى الراجح كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى ان الراجح هو الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي.

المعنى الثاني للأصل استعمل الاصل وأريد منه الدليل كما يقول المحقق الكركي مثلا عند تعليقه على قول العلامة انه يكره الوضوء بماء مشمس فعلق على ذلك المحقق الكركي : والأصل في ذلك ما روي عن الامام الصادق (عليه السلام) انه يورث البرص والأصل في ذلك معناه الدليل، الدليل الكاشف والمؤدي الى هذا الحكم هو تلك الرواية فالأصل يستعمل بمعنى الدليل المعنى الثالث ان الاصل يستعمل بمعنى ما يعتمد عليه الفقيه عند الحيرة والشك وهو ما يعبر عنه بالأصل العملي هذه عدة استعمالات لكلمة الاصل.

اما الفقه في اللغة : بمعنى الفهم (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) لا تفقهون بمعنى لا تعلمون

واما في الاصطلاح : فهو عبارة عن العلم بالحكم الشرعي عن ادلته التفصيلية وشرح هذا التعريف مذكور في معالم الدين للشيخ حسن فمن شاء فليراجع هناك..

عندما نقول اصول الفقه الظاهر ان كلمة الاصول مستعملة في معناها اللغوي والشاهد على ذلك انها اضيفة الى الفقه فالفقه يعتمد على هذه المسائل فهي اساس له ولهذا الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) في الحلقة الاولى عبر عن الاصول بأنه منطق الفقه لأنه اساس يعتمد عليه الفقيه في مباحثه الفقهية.

هنلك تعاريف متعددة لعلم اصول الفقه كان اكثرها حظا في التداول هو التعريف الذي كان شائعا قبل الشيخ الاعظم وقبل صاحب الكفاية وهو التعريف الذي مشى عليه الميرزا القمي في القوانين ومشى عليه الشيخ محمد تقي (رحمة الله عليه) في هداية المسترشدين وتبعه عليه اخوه في الفصول وله جذور في الاصول عند السنه وهذا التعريف الذي نسبه الشهيد الى المشهور او نسب الى المشهور :

عرف علم الاصول بأنه : علم بالقواعد الممهِِِِدة او الممهَدة لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي

ويقع الكلام في هذا التعريف في ضمن جهات

الجهة الاولى : في شرح مفردات هذا التعريف.. قرأنا في المنطق ان فهم المركب يتوقف على فهم مفرداته فحتى يتضح لدينا هذا التعريف لابد ان يتضح لدينا كل مفردة من مفردات هذا التعريف

المفردة الاولى في هذا التعريف (كلمة العلم)، العلم استعمالات خمسة العلم باستعماله الاول يطلق على مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وهو التعريف الذي شاع في المنطق، المصطلح الثاني العلم يطلق على خصوص العلم التصديقي وهو خصوص الادراك التصديقي وذكر الميرزا الرشتي (رحمة الله عليه) ان هذا هو الشائع في العرف عندما يقال علم يعني الادراك التصديقي، الاصطلاح الثالث يطلق العلم على المدركات بالإدراك التصديقي والمقصود منها نفس المسائل ما تصدق به هو المسائل وهذا هو المراد عندما نقول علم النحو علم الاصول علم الفقه يعني مسائل النحو مسائل الاصول ومسائل الفقه المسائل هي المدركات الاصطلاح الرابع يطلق العلم على الملكة وهي الكيف النفساني الذي يعطي قدرة على التصرف في المعلومات ووضوح المعلومات وفهم المعلومات فيطلق العلم على الملكة، الاصطلاح الخامس يطلق العلم على الفن والصناعة والفن والصناعة من الاصطلاحات التي شاع اطلاقها على العلوم الآلية التي تكون الة ووسيلة الى غيرها فبناءا على ذلك التركيب الذي في الكتاب هو العنوان هو علم الاصول هذا العنوان قال هو العلم بالقواعد الى اخره فكلمة علم كررت في هذا التركيب مرتين بما ان كلمة علم تستعمل في اصطلاحات خمسة فيتولد عندنا خمس وعشرين احتمالا ناتجا من ضرب المعاني الخمسة للعلم مع المعاني الخمسة للعلم الاخر لكن بعضها باطل قطعا مثلا لو حملنا (علم) الاولى على التصديق تقول تصديق الاصول هو ادراك القواعد هذا المعنى غلط التصديق ليس هو تصور اذا بعض المعاني وبعض الاحتمالات خطأ انت اذا تريد في اوقات فراغك ان تضع الاحتمالات وترى الصحيح منها لا بأس به لكن افضل الاحتمالات من ناحية المعنى لا اللفظ ان نقصد (بعلم) الاولى هو الفن ونقصد ب(علم)الثانية المسائل فيكون هكذا : فن الاصول وصناعة الاصول هي المسائل ولماذا قلنا من ناحية اللفظ لان العلم اذا كان بمعنى المسائل لا يصح ان يتعدى بالباء.

المفردة الثانية : (القواعد) القواعد جمع قاعد القاعدة في اللغة تطلق على المرأة التي قعدت عن الحيض والنكاح يقال ((القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا)) هذا معنى من معاني القاعدة، المعنى الثاني لمعاني القاعدة القاعدة تطلق على قواعد الهودج وهي خشبتان معترضتان في اسفل الهودج حتى تقبض على الهودج بطريقة محكمة فهي اساس له، وتطلق القاعدة على اساس الشيء و لهذا يقال قواعد البيت اي الاسس التي يعتمد عليها.

في الاصطلاح اختلفوا في تعريف القاعدة هنلك قول يقول ان القاعدة هي القضية الكلية التي تنطبق على جزئياتها كقولنا الفاعل مرفوع قضية كليه تنطبق على زيد في جاء زيد وعمر في ذهب عمر وهنلك قول يرى القاعدة هي الامر الكلي الذي ينطبق على مصاديقه، التعريف الثاني اعم من الاول لان التعريف الثاني يرى ان (الانسان) قاعدة والشائع في العرف هو الاصطلاح الاول، القاعدة هي القضية الكلية اما تكون حملية او شرطية ويكون لها قضايا جزئية تنطبق عليها القاعدة مثلا تقول خبر الواحد حجة ينطبق على خبر زرارة وخبر محمد بن مسلم...

المفردة الثالثة : (الممهدة) يمكن ان نقراها على صيغة اسما المفعول ويمكن ان قراءها على صيغة اسم الفاعل اذا قرانها على صيغة اسم المفعول فيكون المعنى ان مسائل علم الاصول هي قواعد مهدت ودونت لغرض استنباط الحكم الشرعي

و إذا قرأناها بصيغة اسم الفاعل تكون هذه القواعد هي تمهد وتوصل الى استنباط الحكم الشرعي.

المفردة الرابعة : (لاستنباط) هذه اللام لام الغاية والغرض فيكون التعريف يحتوي على العلة الغائية وفي شرح الشمسية موجود ان التعاريف التي تعتمد على العلل الاربع هي افضل التعاريف (العلة الفاعلية والصورية والمادية والغائية) هذا التعريف يحتوي على العلة الغائية، لماذا تمهد هذه القواعد ؟، لأجل استنباط الحكم الشرعي والاستنباط في اللغة : هو استخراج الماء من قعر البئر وأطلق على النبط وهم قوم سكنوا اعالي مصر اطلق عليهم النبط لانهم كانوا يعملون على استخراج الماء فالاستنباط اخذ من هذه الكلمة اما في الاصطلاح الاستنباط : هو الاستخراج لكن لا مطلق الاستخراج بل استخراج بجهد فكري وعلى هذا الاساس ينبغي ان نفرق بين مصطلحين الاستنباط والتطبيق فمن اثبت ان الانسان موجود في الغرفة لأجل ان زيد موجود في الغرفة هذا يقال له تطبيق ولا يقال عنه استنباط لان الاستنباط يعتمد على جهد فكري

المفردة الخامسة : (الحكم) سوف يأتي ان المصنف يعقد له بحث مستقل فنؤجل البحث الى مكانه الخاص..

المفردة السادسة : الشرعي من الشرع معناه الطريق الاعظم في البلد والقرية وتعورف اطلاقه عند اهل الاديان على القوانين التي تصدر من قبل المعبود ومن الواضح هنا بمقتضى مناسبات المقام المقصود هو شرع الاسلام.

المفردة السابعة : (الفرعي) في مقابل اصول الدين لان هذا يقال له علم الاصول وذلك ايضا لهذا قيده بالفرعي مقابل الاصلي

الفرعي هنا في هذا الكتاب غير موجودة وشاع حذفها من زمن صاحبي الكفاية والمتأخرون قلدوا صاحب الكفاية في ذلك وحذفها ليس الا من ناحية الاختصار والا نحن نحتاج اليها للتفريق عن اصول الدين.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثاني

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين

بعد ان اتضحت لدينا مفردات التعريف المنسوب الى المشهور لا بأس بتطبيقه على مثال :

مثلا قوله تعالى : ((فلم تجدوا ماءا فتيمموا صعيدا طيبا))، فان الفقيه في هذه الاية الشريفة حتى يستنبط الحكم الشرعي منها يحتاج الى جملة من القواعد دونت ومهدَت لغرض ان يستطيع الفقيه بواسطتها ان يستنبط الحكم الشرعي، منها ظهور صيغة الامر(فتيمموا) في الوجوب، ومنها ان كل ظاهر حجة، ومنها ظهور كلمة الصعيد في مطلق وجه الارض او في خصوص التراب على الخلاف الموجود عند الفقهاء تبعا لائمة اللغة.. فهذه القواعد الثلاث مما يحتاج اليها الفقيه في عملية الاستنباط ولكن سوف يأتي ان بعض هذه القواعد ليس بأصولي كظهور كلمة الصعيد في مطلق وجه الارض لكن في الجملة هذه بعض القواعد التي يحتاج اليها الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي من هذه الاية الشريفة،فيصدق حينئذ على صغرى الظهور وعلى كبرى حجية الظهور انهما قاعدتان اصوليتان لأجل استنباط الحكم الشرعي.

اذا اتضح الكلام في الجهة الاولى وهي مفردات هذا التعريف يقع الكلام في الجهة الثانية في جامعية التعريف ومانعيته... ان كل تعريف لكي يكون مقبولا عند اهل العلم لابد ان يشتمل على خصائص وشرائط.. منها ان يكون مرآةً لجميع مصاديقه، بحيث لا يشذ عنها مصداق من المصاديق والا لما كان التعريف جامعا، ومنها ان يميز بين المصاديق الداخلة فيه ويفصل بينها وبين المصاديق الخارجة عنه وهذا ما يعبر عنه بالمانعية، فإذا لابد ان يكون التعريف جامعا مانعا مطردا منعكسا، هذا التعريف المشهور، اوقعه علماء الاصول تحت مجهر البحث فخرجوا من هذا المختبر بمجموعة من الاشكالات يمكن ان نصنف هذه الاشكالات الى طوائف ثلاث :-

الطائفة الاولى: الاشكالات المشتركة الورود بين قراءة اسم الفاعل وقراءة اسم المفعول لكلمة (الممهدة).

الطائفة الثانية : الاشكالات المختصة بقراءة الممهدة (بالفتح).

الطائفة الثالثة : الاشكالات المختصة بقراءة الممهدة (بالكسر).

اما الطائفة الاولى

هنلك مجموعة من الاشكالات سجلت على هذا التعريف اقتصر المصنف (رحمة الله عليه) على اشكالين منها :-

الاشكال الاول : أن التعريف غير مانع للأغيار لوجود طائفة من القواعد التي تمهد لاستنباط الحكم الشرعي هذا اذا قرأنا بقراءة الكسر او لوجود مجموعة من القواعد دونت ومهدت لاستنباط الحكم الشرعي هذا اذا قرانا بقراءة الفتح، والحال ان هذه القواعد ليست من علم الاصول فخلاصة المطلب انك ايها المعرف اخذت في تعريفك للمسالة الاصولية ان تكون القاعدة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهذا لا يختص بالمسائل الموجودة بين دفتي الكتب الاصولية بل هنلك جملة مما هو خارج عن المسائل الاصولية يمهد لاستنباط الحكم الشرعي ومثال ذلك القواعد الفقهية فالقاعدة الفقهية قاعدة بوسيلتها يستطيع الفقيه ان يستنبط الحكم الشرعي والحال بالاتفاق والإجماع ان القاعدة الفقهية غير المسالة الاصولية، فيكون التعريف الشامل للقاعدة الاصولية وللقاعدة الفقهية تعريفا غير مانع من دخول الاغيار... فهذا التعريف لم يميز به ولم تنفصل عنه

القواعد الفقهية وطبق المصنف (رحمة الله عليه) ذلك على مثال وهي قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعكسها يعني مالا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده

-: نظرة على قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده :-

لكي تتضح لنا هذه القاعدة لابد ايضا من شرح مفرداتها

(ما) يضمن، ما اسم موصول من الاسماء المبهمة فلابد من ان يفسر معناها، اختلفوا في تفسيره جماعة قالوا ان المراد من ما خصوص العقود وليس كل عقد بل خصوص العقود المالية فعقد النكاح لا يدخل في هذه القاعدة لأنه ليس من العقود المعاوضية فالمقصود من ما هو العقد ولذا نجد من اختار هذا القول يعبر عن القاعدة هكذا : كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فالمراد من (ما) عندهم العقد، وجماعة اخرون قالوا المراد من (ما) الاعم من العقد والإيقاع لكن لا كل الايقاعات، الايقاعات التي فيها مال مثل الجعالة ومثل الخلع، فالطلاق الخلعي والجعالة من الايقاعات وتجري فيها هذه القاعدة فوقع نزاع في تفسير (ما) وباعتبار ان هذه القاعدة لم ترد بهذه الالفاظ في آية او رواية فلابد ان يبحث عن مدركها ليتضح لدينا ان المدرك هل يدل على المعنى الوسيع الاعم من العقد والإيقاع او يدل على المعنى الضيق وهو خصوص الايقاع، وهذا بحث يبحث عادة في كتاب البيع من المكاسب

(يضمن) بالنسبة للضمان الضمان في المعاملات ينقسم الى قسمين : قسم يسمى ***بالضمان الواقعي*** وقسم يسمى ***بالضمان المعاوضي***، الضمان الواقعي عبارة عن ضمان مع بقاء العين ترجع نفس العين ومع تلفها ينتقل الى المثل في المثلي والقيمة في القيمي، هذا نسميه ضمان واقعي، والقسم الثاني الضمان المعاوضي يراد منه ضمان المسمى، مثلا بعتك هذا الكتاب بعشرة آلاف، انا اخذت الكتاب وأنت اخذت الثمن، ثم تلف هذا الكتاب بصاعقة من السماء اي بدون افراط مني، وبعد ذلك تبين ان العقد كان فاسدا، فمرة نقول ينبغي ان يعطيني كتاب مثل هذا الكتاب فهذا ضمان واقعي ومرة نقول يضمن المسمى في العقد وهو عشرة آلاف سواءٌ أكان اكثر من الواقع ام اقل،هذا يسمى الضمان المعاوضي،فإذا المقصود بالضمان هنا اعم من الضمان الواقعي ومن ضمان المسمى

(بـ صحيحه) هذه الباء يحتمل فيها احتمالان :-

الاحتمال الاول : ان تكون ظرفية نظير قوله تعالى (نجيناكم بسحر)) يعني نجيناكم في سحر اي في وقت السحر، فالسحر ظرف للنجاة، فتكون (الباء) بمعنى (في).

الاحتمال الثاني : يحتمل أن تكون الباء للسببية كما في قوله تعالى ((واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم)) اي بسبب كفرهم فالباء تكون للسببية.

اذا جعلناها للظرفية فيكون معنى القاعدة ما يضمن (في) ظرف صحته يضمن في ظرف فساده، و إذا جعلنا الباء للسببية يكون المعنى ما يضمن بسبب صحته يضمن بسبب فساده.

هنا يطرأ اشكال على الذهن اذا كانت الصحة سببا للضمان.. كيف يكون نقيض الصحة سبب للضمان فان الشيء ونقيضه لا يسببان شيئا واحدا !! لا يعقل ان يكون الوجود سبب لشيء ويكون العدم سببا لنفس الشيء !!.

ومن هنا فسرنا لك الضمان حتى لا يلتبس عليك هذا الاشكال، فالصحيح سبب لضمان السمى والفاسد سبب للضمان الواقعي فما يسببه احدهما غير ما يسببه الآخر.

الفقيه من هذه القاعدة يستطيع ان يستنبط حكما شرعيا في موارد مختلفة فمثلا اذا ثبت له بدليل ان في الاجارة الصحيحة ضمان فيشكل صغرى وكبرى

الصغرى : في الاجارة الصحيحة ضمان والكبرى : كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

فينتج ان الاجارة الفاسدة فيها ضمان .. فالفقيه افتى بالضمان في الاجارة الفاسدة بواسطة قاعدة ما يضمن كذلك بالعكس لو ثبت بدليل لفقيهٍ ان الهبة والعارية لا يوجد في صحيحهما ضمانٌ لأنه البناء في الهبة والعارية على المجانية طبعا كلامنا بدون افراط او تفريط لان البناء في الهبة والعارية على المجانية فثبت للفقيه انه لا يوجد في الهبة الصحيحة ضمان فيستنتج ويستنبط من هذه القاعدة ان الهبة الفاسدة ايضا لا يوجد فيها ضمان فإفتاء الفقيه في الضمان في الاجارة الفاسدة وبعدم الضمان في الهبة الفاسدة كان معتمدا على قاعدة ما يضمن وما لا يضمن فهذه القاعدة مما وقعت في طريق استنباط الحكم الشرعي...كذلك الحال في قاعدة (لا ضرر و لا ضرار) عن طريق هذه القاعدة يستطيع الفقيه ان يفتي بثبوت خيار الغبن لان المغبون تضرر فهذه الفتوى استندت الى قاعدة لا ضرر ولا ضرار و أيضا يفتي بسقوط الوضوء في البرد الشديد الذي يؤدي الى الاضرار.

فالنتيجة ان هذا التعريف الذي ذكره المشهور غير مانع من دخول الاغيار فحينئذ يكون الاصولي امام خيارين لا يمكن الالتزام بهما : اما ان يدعي بأنه هذه القواعد ندخلها في علم الاصول ليسلم التعريف فنقول القواعد الفقهية من علم الاصول فيصبح الذي دخل في التعريف من علم الاصول وهذا لا يمكن الالتزام به للاتفاق بين الجميع ان المسالة الاصولية غير القاعدة الفقهية واما ان يلتزم بان هذه القواعد ليست من علم الاصول ولكن عليه حينئذ ان يرفع اليد عن التعريف.

هذا هو الاشكال الاول من الاشكالات المشتركة بين قراءة الكسر وقراءة الفتح يعني قراءة اسم الفاعل واسم المفعول.

الاشكال الثاني : الاشكال السابق كان يرتبط بمانعية التعريف هذا الاشكال الثاني يرتبط بجامعية التعريف بان هذا التعريف غير جامع لجميع مسائله لان هنلك جملة من المسائل تخرج عن هذا التعريف وبحسب تتبعي اول من سجل هذا الاشكال لهذا التعريف هو صاحب الكفاية

بيان الاشكال : انه هنلك جملة من المسائل الاصولية التي يعبر عنها بالأصول العملية مثل الاستصحابُ حجةٌ والبراءة في الشك في التكليف البدوي حجة، فالأصول العملية من علم الاصول والحال ان التعريف لا ينطبق عليها لأنه في التعريف عندنا ***مستنبط منهُ*** و ***مستنبط***، المستنبط منه هي القواعد الممهدة، والمستنبط هو الحكم الشرعي لان التعريف هو القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، فالقواعد الممهدة مستنبط منه والحكم الشرعي مستنبط من هذه القواعد الممهدة ، المسالة الاصولية اذا اردنا ان ندخلها في التعريف ندخلها في القواعد اي في المستنبط منه ونلاحظ ان الاصول العملية لا يصدق عليها انها قواعد يستنبط منها حكم شرعي وانما الاصول العملية : قواعد تصل النوبة اليها عند الجهل في الحكم الشرعي، وتحدد وظيفة الجاهل في الحكم الشرعي، يعني تقول هكذا ايها المتحير في جواز شرب التتن ابني على الجواز. لا انها قالت لك الحكم الشرعي لشرب التتن هو الجواز فهنلك فرق بينهما، هنلك فرق بين حجية خبر الثقة وبين اصالة البراءة، حجية خبر الثقة يكشف لك عن الحكم الشرعي توصلك الى الحكم الشرعي بينما اصالة البراءة تقول ايها الجاهل رفع مال لا يعلمون، فموضوع الاصل العملي هو الجهل وعدم العلم، يعني انها لم تكشف عن الحكم الشرعي لشرب التتن مثلا.. فالأصول العملية لا يصدق عليها انها قواعد يستنبط منها حكم شرعي ومن هنا يتضح بهذا الشرح الاشكال على ما ربما يتوهم:

وجه التوهم : ان الاصول العملية داخلة في التعريف لان الحكم الشرعي الداخل في التعريف ينقسم الى قسمين

- كما قرأنا في الحلقة الثانية- ينقسم الى حكم واقعي والى حكم ظاهري والأصول العملية احكام ظاهرية فتدخل في التعريف.

و***الجواب*** : انك ادخلتها في المستنبط !!، الحكم الشرعي والمسالة الاصولية يجب ان تدخل في القواعد اي في المستنبط منه فهذا الخلط لا ينبغي ان نغفل عنه، المسالة الأصولية يجب ان ندخلها في القواعد الممهدة لا في الحكم الشرعي حتى نقول الحكم الشرعي المراد منه الاعم من الوقعي والظاهر والأصول العملية احكام ظاهرية فإذا هذا الاشكال مسجل على التعريف، ونلاحظ ان هذا الاشكال لا يفرق فيه بين ممهدة او ممهَدة بالفتح لان الاصول العملية لا هي دونت لاستنباط الحكم الشرعي ولا هي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، بل هي دونت لتحديد الوظيفة العملية عند الجهل بالحكم الشرعي او هي تقع في طريق تحديد الطريقة العملية عند الجهل بالحكم الشرعي فلا يختلف هذا الاشكال بين قراءة الكسر او الفتح.

هذه هي الملاحظة الثانية من الملاحظات المشتركة على التعريف

اما الطائفة الثانية

وهي الاشكالات المختصة بقراءة اسم المفعول يعني الممهَدة، هذا الاشكال غير موجود في الحلقة الثالثة ولكنه اشار اليها في الحلقة الثانية ولعل أول من ذكر هذا الاشكال هو الميرزا حبيب الله الرشتي في البدائع، وحاصل الاشكال ان مسائل كل علم هي مسائل (نفس امرية) ومعنى ذلك انها يعرض عليها العلم والجهل لا أن العلم يولد هذه المسائل لا ان التدوين يولد هذه المسائل.. مثلا حجية خبر الواحد مما يقع في طريق الاستنباط سواء دون او لم يدون وهذا معنى نفس امري يعني بحسب الواقع يحتاج اليه في عملية الاستنباط والحال ان المستفاد من هذا التعريف ان المسألة الاصولية بناءا على قراءة اسم المفعول انما تكتسب الاصولية من التدوين والتمهيد يعني تكون المسالة اصولية اذا مهدت مع ان التمهيد مما يعرض على المسالة الاصولية، انت انما تدون المسالة في كتاب الاصول اذا كانت اصولية فالتمهيد يعرض على المسالة الاصولية والحال ان المستفاد من التعريف ان المسالة الاصولية صارت اصولية لأنها دونت ومهدت وهذا خلاف ما قلناه من ان مسائل كل علم نفس امرية فهذه من الاشكالات التي سجلت على قراءة اسم المفعول.

وهذا الاشكال لا يرد على قراءة اسم الفاعل لان في قراءة اسم الفاعل لا نقول ان المسائل مهدت او دونت لان المسالة الاصولية (بناءا على قراءة اسم الفاعل) هي المسالة التي تمهد لنا الطريق لاستنباط الحكم الشرعي ولا ربط للتدوين والعلم فيها، لأنها هي تقع في الطريق وهذا يحافظ على كون مسالة العلم من المسائل النفس امرية ومن هنا يتضح الوجه في ما نراه في بعض الكتب من الجمع بين هذا الاشكال والإشكال الاتي في كلمة الصعيد وهذا من الاشتباهات فان هذين الاشكالين لا يردان معا لان القراءة اما بالكسر واما بالفتح فالوارد اما هذا الاشكال او الاشكال الاتي ولا يردا معا فهذا الاشكال من الاشكالات المختصة بقراءة اسم المفعول.

اما الطائفة الثالثة

من الاشكالات المختصة بقراءة الكسر وهو ايضا يكون فيها التعريف غير مانع لكن ليس من جهة شموله للقواعد الفقهية لان هذا انتهينا منه وانما من جهة شموله للمسائل اللغوية فان جملة من القواعد اللغوية مما يتوقف عليها استنباط الحكم الشرعي كظهور كلمة الصعيد فإذا بحث الفقيه في كتب اللغة وثبت لديه ان كلمة الصعيد بمعنى انها ظاهرة في مطلق وجه الارض فيفتي بجواز التيمم بالحجر و إذا ثبت له في البحث اللغوي ان كلمة الصعيد ظاهرة بخصوص التراب فيفتي بالنسبة الى الحجر بعدم جواز التيمم بالحجر فسعة ما يتيمم به وضيقه يتوقف على ظهور كلمة الصعيد فإذا هنلك فتاوى يقع في طريق استنباطها المسائل اللغوية كظهور كلمة الصعيد والحال ان المسائل اللغوية ليست من علم الاصول،

والمسائل اللغوية هنا اخذت كمثال والا في الحقيقة المسائل الرجالية مثلا زرارة ثقة هذه المسالة رجالية الذي هو اصولي خبر الثقة حجة، اما زرارة ثقة هذه مسالة رجالية وليست اصولية والحال انه يتوقف عليها استنباط الحكم الشرعي لو لم تثبت ان زرارة ثقة لا يمكن ان تفتي بالرواية.

ان قلت : لماذا حصرنا هذا الاشكال بقراءة الكسر ولا يرد على قراءة الفتح

قلت: السبب في ذلك ان المسائل اللغوية لم تمهد للاستنباط، هذه اللام في (لإستنباط) هي لام الغاية كما قلنا في شرح مفردات التعريف وقلنا ان التعريف اشتمل على العلة الغائية فاللام لام الغاية يعني المسالة كي تكون اصولية لابد ان تكون مهدت لأجل الاستنباط والحال ان الخليل بن احمد الفراهيدي مثلا عندما الف كتاب العين لم يؤلفه لاستنباط الحكم الشرعي، و أيضا النحاة عندما الفوا النحو لم يؤلفوا الفاعل مرفوع لأجل استنباط الحكم الشرعي وانما لإغراض اولية وهي صيانة اللسان عن الخطأ في المقال، نعم يترتب على ذلك فائدة وهو استنباط الحكم الشرعي ولكن لم يكن الغرض هو استنباط الحكم الشرعي فلا يرد هذا الاشكال على قراءة اسم المفعول.

تطبيق العبارة

تعريف علم الاصول <***الاصول لا يتجاوز المعنى اللغوي لان علم الاصول يعني الاصول للفقه والمقصود منه ما يبتني عليه الفقه*** >

عرف علم الأصول بأنه ــ العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ــ . وقد لوحظ على هذا التعريف :

أولا : بأنه يشمل القواعد الفقهية، كقاعدة ان ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

وثانيا : بأنه لا يشمل الأصول العملية، لأنها مجرد أدلة عملية وليست أدلة محرزة < ***باسم الفاعل لا محرَزة والمقصود منها الادلة التي تكشف عن الحكم الشرعي من قبيل الامارات فهي بقبال الاصول العملية*** >، فلا يثبت بها الحكم الشرعي < تفريع على قوله وليست ادلة محرزة >، وانما تحدد بها الوظيفة العملية < ***تفريع على قوله : كونها مجرد ادلة عملية وهذا من باب اللف والنشر المشوش***>.

وثالثا : بأنه يعم المسائل اللغوية، كظهور كلمة الصعيد مثلا < ***قوله كظهور كلمة الصعيد مثلا هذا من الاخطاء الشائعة لان الكاف للتمثيل و ــ مثلا ــ ايضا للتمثيل فلا يصح الجمع بينهما***

ولا ينقض بقوله تعالى ((مثلهم كمثل)) لان مثل ليس للتمثيل وانما مثل الاولى انما هي مشبه و الكاف اداة التشبيه والمثل الثانية مشبه به > لدخولها في استنباط الحكم.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثالث

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين..

حاصل الملاحظات التي تقدمت على تعريف المشهور في مجموع الحلقات كانت اربعة الاول والثاني من الملاحظات التي ترد على التعريف بلا فرق بين قراءة اسم المفعول او قراءة اسم الفاعل، والملاحظة الثالثة كانت ترد على التعريف بناءاً على قراءة اسم المفعول والملاحظة الرابعة كانت ترد عليه بناءا على قراءة اسم الفاعل وبهذا تم الكلام بالنسبة الى الجهة الثانية.

الجهة الثالثة : ترتبط بالدفاع عن التعريف حيث انقسم العلماء بالنسبة الى هذا التعريف المشهور الى ثلاثة اصناف :-

الصنف الاول : يرى ان هذا التعريف يسلم عن جميع الاشكالات التي اوردت عليه كالأخوين الاصفهانين الشيخ محمد تقي والشيخ محمد حسن صاحب هداية المسترشدين وصاحب الفصول حيث ذهبا الى عدم ورود شيء من الملاحظات التي سجلت على التعريف.

الصنف الثاني : يرون ان بعض هذه الملاحظات قابلة للدفع عن التعريف والبعض الاخر وان كان واردا على التعريف الا ان التعريف بالنسبة اليها يقبل الاصلاح فلا داعي للعروض عن التعريف الى تعريف جديد كما هو الحال بالنسبة لصاحب الكفاية على حسب ما نسبه المصنف (رحمة الله عليه) .

الصنف الثالث : يرى ان بعض الملاحظات قابلة للدفع الا أن البعض الاخر لا يقبل الدفع ولا يقبل التعريف الترميم ، لذا نحتاج الى تعريف جديد من هذا الصنف المحقق العراقي والميرزا النائيني والشهيد الصدر (رحمة الله عليهم).

رد الطائفة الاولى من الاشكالات وهي الاشكالات المشتركة بين اسم الفاعل واسم المفعول

الملاحظة الاولى هي عدم مانعية التعريف عن دخول الاغيار حيث انه ينطبق على القواعد الفقهية هذه الملاحظة دفعه الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) بشيء كان متعارفا بين علماء الاصول ويظهر منه ارتضاؤه لهذا الدفع ويمكن صياغة هذا الدفع بصياغتين يرجعان لباً الى حقيقة والى روح واحدة.

الصياغة الاولى : انه قد اخذ في هذا التعريف عنوان الحكم الشرعي والحكم الشرعي في تعريف علم الاصول هو الحكم الجاري في الشبهات الحكمية لا الحكم الجاري في الشبهات الموضعية وقد اتضح لدينا مما دراساتنا السابقة في علم الاصول قبل هذه الحلقة ان احد الفوارق بين الحكم الجاري في الشبهات الحكمية والحكم الجاري في الشبهات الموضوعية ان الحكم في الاول يكون حكما كليا بخلافه في الثاني فانه يكون حكما جزئيا مثلا انا اعلم بان الخل حلال وان الخمر حرام لكن هذا السائل الذي امامي اشك في حليته هذا حكم جزئي لاشتباه الموضوع بينما في الشبهة الحكمية يكون الشك في الحكم الكلي لحم الارنب – شرب التتن لا اعرف حكمه فإذا نشك في حكم كلي، هذا الحكم الشرعي المأخوذ في التعريف يراد منه الحكم الكلي بمعنى الجعل الصادر على موضوع كلي لاستنباط الحكم الشرعي يعني لاستنباط الجعل الصادر على موضوع كلي وهو الحرمة المتعلقة بكلي شرب الخمر، فحرمة شرب الخمر جعل شرعي متعلق بموضوع كلي، بخلاف حرمة هذا الخمر،هذا جعل خاص متعلق بموضوع جزئي، فالحكم الشرعي الوارد في التعريف يراد منه الجعل الشرعي المتعلق بموضوع كلي.

ان قلت : ان الحكم الشرعي في التعريف مطلق فمن اين عرفنا ان المراد منه الحكم الكلي لا الحكم الجزئي وهو لم يقيد بقيد

فالجواب عن ذلك : ما يذكر في كثير من المباحث الاصولية ان وظيفة الاصولي والفقيه هو بيان الادلة الجارية في الشبهات الحكمية فهذا يكون قرينة على ارادة الحكم الشرعي الكلي لا الحكم الشرعي الجزي، اذا اتضح ذلك يكون حينئذ القواعد الفقهية خارجه عن التعريف لان القاعدة الفقهية تقول كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده هذه من مصاديق الجعل الشرعي على موضوع كلي والموضوع الكلي كل عقد والجعل الشرعي وجوب الضمان، يعني جعلنا وجوب الضمان على كل عقد يضمن بصحيحه، فبناءا على ذلك تكون القاعدة الفقهية داخلة في الحكم الشرعي وإننا قلنا ان الحكم الشرعي في التعريف قد وقع في رتبة المستنبط، فإذا نلاحظ أن هذه القاعدة الفقهية دخلت في الحكم الشرعي وهو مما يستنبط من القواعد لا ممن يستنبط منه الحكم الشرعي.. فإذاً القاعدة الفقهية يصدق في حقها انها جعل كلي على موضوع كلي، فنسبة القاعدة

الفقهية الى القاعدة الاصولية التي يستنبط منها الحكم الشرعي هي نسبة حرمة شرب الخمر الى القاعدة الاصولية كما ان حرمة شرب الخمر عبارة عن جعل شرعي ثابت لهذا الخمر و الموضوع كلي كذلك وجوب الضمان جعل شرعي ثابت لموضوع كلي وهو كل عقد يضمن بصحيحه.. فإذا القاعدة الفقهية لما دخلت في رتبت المستنبط يعني الحكم الشرعي فلا تكون القاعدة التي يستنبط منها الحكم الشرعي ، فما هو داخل في الحكم الشرعي لا يستنبط منه حكم شرعي بل هو بنفسه يكون حكما شرعيا ، فبناءا على ذلك تخرج القاعدة الفقهية عن علم الاصول وتدخل في رتبة المستنبط مع ان المسالة الاصولية داخلة في رتبة المستنبط منه هذه هي الصياغة الاولى التي تفهم من كلمات السيد الخوئي (رحمة الله عليه).

الصياغة الثانية : انه يوجد اصطلاحان لابد من التفريق بينهما، الاصطلاح الاول اصطلاح ***الاستنباط*** الاصطلاح الثاني اصطلاح ***التطبيق*** ونحن ندعي ان اصطلاح الاستنباط الذي أُخذ في التعريف لا يصدق على القواعد الفقهية وما يصدق على القواعد الفقهية هو اصطلاح التطبيق..

الفرق بين مصطلح *الاستنباط* وبين مصطلح *التطبيق* انه في مصطلح *الاستنباط* تكون نسبة *المستنبط* الى *المستنبط منه* ليس نسبة المصداق الى كليه بينما في اصطلاح *التطبيق* تكون نسبة *المطبق عليه* الى *المطبق* نسبة المصداق الى الكلي، مثلا الفاعل مرفوع هذه قاعدة تنطبق على زيد في مثل : جاء زيد ونسبة زيد في جاء زيد الى قاعدة (الفاعل مرفوع) هي نسبة المصداق الى كليه ومن مصاديق الفاعل مرفوع هو زيد في قولك جاء زيد،وهذا لا يقال له استنباط بل يقال له تطبيق بينما في قول زرارة عن الامام الصادق عليه السلام : مثلا ((لا يرتمس الصائم في الماء في شهر رمضان)) حتى نستنبط الحكم الشرعي نحتاج الى ظهور صيغة الامر في الوجوب والى كبرى حجية الظهور والى كبرى حجية خبر الثقة هذه المسائل والقواعد الثلاث هي اصولية وهذه القواعد الثلاث نسبتها الى حرمة الارتماس أن حرمة الارتماس ليست مصداق لحجية خبر الثقة او حجية الظهور او النهي ظاهر في الحرمة، فالحكم الشرعي *المستنبط* من المسالة الاصولية نسبته الى المسالة الاصولية ليس نسبته نسبة المصداق الى الكلي، بينما في *التطبيق* نسبة *المطبق عليه* الى القاعدة نسبة المصداق الى الكلي اذا اتضح ذلك نأتي الى القاعدة الفقهية (كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) نستنتج منها ان في البيع الفاسد ضمان لان في صحيحه ضمان، البيع الفاسد عقد يضمن بصحيحه فيضمن بفاسده فنلاحظ ان ما نستنتجه من القاعدة الفقهية نسبته الى القاعدة الفقهية نسبة المصداق الى الكلي، يعني نحن بدل ما نقول كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده نقول البيع عقد يضمن بصحيحه فيضمن بفاسده هذا الذي انتجناه من القاعدة هو من مصاديق وجزئيات القاعدة الفقهية بينما حجية خبر الثقه عندما نستنتج منها الحرمة او الوجوب لا يكون الوجوب او الحرمة مصداقا لحجية خبر الثقة، فاذا اتضح لك ذلك يتضح ان القواعد الفقهية لا تدخل في التعريف لأننا اخذنا عنوان الاستنباط وفي القواعد الفقهية يصدق عنوان التطبيق فما اخذ في التعريف لا يدخل فيه القواعد الفقهية وما يصدق على القواعد الفقهية وهو اصطلاح

التطبيق لم يؤخذ في التعريف، فبناءا على ذلك تكون القواعد الفقهية خارجة عن تعريف علم الاصول..

الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) في صدر كلامه يشير الى الصياغة الاولى وبعد ذلك الكلام يشير الى الصياغة الثانية، وقلنا ان كلا الصياغتين ترجعان الى حقيقة واحدة، لان اذا كانت القاعدة الفقهية جعل الحكم الشرعي على موضوع كلي، الجعل على موضوع كلي ينطبق على افراده بينما المسألة الاصولية ليست جعل شرعي على موضوع كلي بل يستفاد منها جعل فهذا معنى الاستنباط وذلك معنى التطبيق فلا اشكال حينئذ على التعريف من ناحية القواعد الفقهية.

الملاحظة الثانية : من الملاحظات المشتركة بين قراءة اسم المفعول وقراءة اسم الفاعل هي ان التعريف غير جامع لأنه لا تدخل فيه الاصول العملية تبنى الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) في هذه الحلقة وفي بحثه الجواب الذي اقترحه السيد الخوئي (رحمة الله عليه) والان خذ قاعدة ان الشهيد الصدر ينسب الى شخص عندما يريد ان يشكل عليه اما اذا كان يوافقه فلا ينسبه اليه وهذه قاعدة مطردة بين علماء الاصول انما تنسب الى شخص اذا اردت ان تشكل عيه اما اذا وافقته فلا تذكر اسم الشخص..

الجواب الذي اقترحه السيد الخوئي انه اخذ في التعريف كلمة الاستنباط لأننا قلنا ان المسائل الاصولية هي القواعد التي تقع كتمهيد لاستنباط الحكم الشرعي فاخذ في التعريف كلمة الاستنباط وهو على معنيين..

المعنى الاول : ***الاستنباط الحقيقي*** والمقصود منه ان يكون *المستنبط منه* واقعا في سلسلة علل اثبات الحكم الشرعي، نحن حتى نثبت الحكم الشرعي نحتاج الى عدة مقدمات توصلنا الى اثبات وكشف الحكم الشرعي وهذا الذي يقع في سلسلة علل ومقدمات الحكم الشرعي نسميه استنباط حقيقي والاستنباط الحقيقي هو عبارة عن وقوع *المستنبط منه* في سلسلة مقدمات الكشف واثبات الحكم الشرعي سواء كان الكشف على نحو اليقين كما في الادلة القطعية او كان الكشف على نحو التنزيل يعني تنزيل الشيء منزلة القطع كما هو الحال في الامارات لان الامارة خبر الثقة فيه درجة من الكشف والشارع عبدنا به وقال انه تستطيع ان تستكشف حكمي عن طريق خبر الثقة فكل هذه القواعد يطلق عليها *الاستنباط الحقيقي* هذا هو القسم الاول من الاستنباط القسم الثاني من الاستنباط هو ***الاستنباط غير الحقيقي*** وهو يصدق في مورد لا تقع القاعدة في سلسلة علل اثبات الحكم الشرعي وانما تقع القاعدة في سلسلة تنجيز الحكم الشرعي او تعذيره وحتى يتضح هذا الشيء لابد من شرح المراد من التنجيز والتعذير

لنأخذ قاعدة دائما حيثية التنجيز حيثية *الادخال والإثبات*، يعني اذا كان يوجد لديك دليل يثبت الحكم الشرعي فهذا يعني انه ادخل شيئا في عهدة المكلف هذا هو معنى التنجيز، اما التعذير هي حيثية *الاخراج*، اذا جاء دليل وقال لك هنا لا يوجد حكم فقد اخرج لك شيء من العهدة فلو لم تمتثل الحكم

لكنت معذورا، اذاً حيثية التنجيز فيها حيثية ادخال شيء الى العدة وحيثية التعذير فيها اخراج شيء من العهدة، فإذا القسم الثاني من الاستنباط ان تكون القاعدة او الدليل لا تثبت الحكم الشرعي وانما تثبت التنجيز تارة والتعذير اخرى، تقول لك أنا لا اعرف الحكم الشرعي ولكن عليك ان تحتاط والاحتياط يثبت التنجيز لأنه يدخل شيء الى العهدة و إذا قالت لك انا لا اعرف الحكم الشرعي ولكن أنت بريء فهنا البراءة تثبت اخراج شيء من العهدة فتثبت التعذير، فالاستنباط *غير الحقيقي* يراد منه التنجيز الحكم الشرعي او تعذيره لا انه واقع في سلسلة الكشف عن الحكم الشرعي.. اذاً اتضح لدينا أن الاستنباط على قسمين *استنباط حقيقي* وعندنا الاستنباط *غير الحقيقي* لا ينكشف فيه الحكم الشرعي وانما ينجز او يعذر اذا اتضحت هذه المقدمة يقول السيد الخوئي المشكلة ان الاصول العملية لا تدخل في التعريف وهذا الاشكال انما يرد لو فسرنا الاستنباط بالاستنباط الحقيقي حينئذ تخرج الاصول العملية لان الاصول العملية لا تكشف عن الحكم الشرعي وقلنا ان الاستنباط الحقيقي هو عندما يكون عندنا كشف عن الحكم الشرعي والأصول العملية تقول لك انا جاهلة بالحكم الشرعي فيقول السيد الخوئي لا داعي الى هذا التفسير لان المراد بالاستنباط اعم من *الحقيقي وغير الحقيقي* فحينئذ تدخل الاصول العملية لان القسم الثاني من الاستنباط ما يثبت التنجيز والتعذير والأصول العلمية بعضها يثبت التنجيز مثل الاحتياط و الاستصحاب في بعض الاحيان وبعضها يثبت التعذير مثل البراءة و الاستصحاب في بعض الاحيان فبناءا على هذا التعميم لمعنى الاستنباط تكون الاصول العملية داخلة في التعريف هذا شرح كلام السيد الخوئي.

صاحب الكفاية عنده جواب اخر، صاحب الكفاية فرقه عن السيد الخوئي ان السيد الخوئي اثبت ان هذا الاشكال لا يرد على التعريف للان المراد من الاستنباط اعم من *الحقيقي* او *غير الحقيقي* صاحب الكفاية قال ان الاشكال يرد على التعريف ولكن بسهولة يمكن ان نعالجه بان نضيف قيد الى التعريف حيث ان التعريف كان القواعد الممهد ة لاستنباط الحكم الشرعي هذا لا يدخل فيه الاصول العملية فنقول القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي او القواعد التي ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل،والأصول العملية هي قاعدة يرجع اليها الفقيه في مقام العمل فحلت المشكلة فدخلت الاصول العملية في التعريف عن طريق اضافة قيد الى التعريف.

هذا تمام الكلام في الملاحظة الثانية..

رد الطائفة الثانية من الاشكالات وهي الطائفة المختصة بقراءة اسم المفعول

اما **الملاحظة الثالثة** هي الملاحظة المختصة بقراءة الممهَدة هذه التي ذكرها الشهيد في الحلقة الثانية ولم يتعرض للجواب عنها لكونه بنى في البحوث على قراءة اسم لفاعل فلم يذكر الجواب فنصرف النظر عنها

رد الطائفة الثالثة من الاشكالات وهي الطائفة المختصة بقراءة اسم الفاعل

تصل النوبة الى الملاحظة الثالثة وهي الملاحظة المختصة بقراءة اسم الفاعل وكانت انه يشمل المسائل اللغوية من قبيل ظهور كلمة الصعيد وقبل ذكر الاجوبة التي ذكرت هنلك شاع بين المحصلين اشكال على هذه الملاحظة ان (ظهور كلمة الصعيد) لا تدخل في التعريف فتخرج بقيد قولنا (قاعدة) لان كلمة الصعيد ليست قاعدة ونحن في التعريف قلنا (القواعد الممهدة..الخ) فهذا الاشكال ينبغي ان لا يذكر على التعريف.

هذا الاشكال قد يطرأ على الاذهان لكن الانصاف عدم ورود هذا الاشكال ويمكن الجواب عنه بجوابين :

الجواب الاول لا نسلم ان ظهور كلمة الصعيد ليست بقاعدة لان المراد من القاعدة القضية الكلية التي تنطبق على جزئياتها والشاهد على كون كلمة الصعيد قاعدة انها تقع في كبرى الشكل الاول ويشترط في الشكل الاول ان تكون كبراه كليه فتقول

الصغرى :في هذه الاية وردت كلمة الصعيد الكبرى: وكل كلمة صعيد ظاهرة في مطلق وجه الارض والنتيجة ان في هذه الاية كلمة الصعيد ظاهرة في مطلق وجه الارض وهذا نظير قولنا في هذه الاية وردت صغية امر وكل صيغة امر ظاهرة في الوجوب وهذه (كل صيغة امر) قاعدة باعتراف الجميع فلا فرق بين هذا القياس وذاك القياس فكلاهما قاعدة والشاهد عليها انها وقعت في كبرى القياس المشترط فيه ان تكون كبراه كلية.

الجواب الثاني سلمنا ان ظهور كلمة الصعيد ليست قاعدة لكن حينئذ نقول ان الاشكال ليس في ظهور كلمة الصعيد الاشكال في ظهور المسائل اللغوية التي من مصاديقها ظهور كلمة الصعيد ولهذا المصنف عبر عن الاشكال بقوله ــ بأنه يعم المسائل اللغوية ــ والمسائل اللغوية قاعدة فإذا هذا الجواب لا ينفع في رفع الاشكال..

تطبيق العبارة

اما الملاحظة الاولى: فتندفع بان المراد بالحكم الشرعي ***< كأنه الان يريد ان يشير الى الصياغة الاولى*** > الذي جاء في التعريف ***< ما المراد من الحكم الشرعي هل هو الحكم الشرعي الجزئي ام الحكم الشرعي الكلي ؟ يقول الحكم الشرعي الكلي لان الاصولي يجهز الادوات للشبهات***

الحكمية لا للشبهات الموضوعية لان الاصولي لا يبحث عن الشبهات الموضوعية لذا سوف يأتي في دراسة اعلى ان الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضعية ليس بمسالة اصولية والاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية لان وظيفة الاصولي تشخيص الحكم الشرعي الكلي فلذا لابد ان يكون المقصود في التعريف الحكم الشرعي الكلي لذا يقول لان المراد >، جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي، فالقاعدة الاصولية ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل< *لان القاعدة الاصولية في التعريف يستنبط منها حكم شرعي والحكم الشرعي هو حكم كلي فإذا القاعدة الاصولية يستنبط منها حكم كلي بينما القاعدة الفقهية هي بنفسها حكم كلي فالقاعدة الفقهية واقعة في رتبة المستنبط بينما المسالة الاصولية ينبغي ان تكون داخلة في رتبة المستنبط منه >*، والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل من هذا القبيل < *القاعدة الفقهية هي بنفسها حكم كلي لا ان منها يستنبط حكم كلي >*، ولا يستنتج منها الا تطبيقات <***ومصاديق*** > ذلك الجعل وتفصيلاته< *عطف تفسير >*،<*هذه الصياغة الاولى والان ستأتي الصياغة الثانية* > ففرق كبير بين حجية خبر الثقة، والقاعدة الفقهية المشار اليها< *قاعدة ما يضمن >*، لان الاولى <*هي حجية خبر الثقة*> يثبت بها جعل وجوب السورة < *جعل وجوب السورة ليس من افراد حجية خبر الثقة فنسبة جعل وجوب السورة الى حجية خبر الثقة نسبة المباين الى مباينه*> تارة، وجعل حرمة العصير العنبي اخرى، وهكذا فهي اصولية. واما الثانية فهي جعل شرعي للضمان على موضوع كلي، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة، كالإجارة والبيع مثلا، نثبت ضمانات متعددة مجعولة كلها بذلك الجعل الواحد < *وهي مصاديق للجعل الواحد وهي قاعدة ما يضمن >*.

واما الملاحظة الثانية، فقد يجاب عليها<*الافضل ان يقول فقد يجاب عنها لان عليها تستعمل للعاقل >* تارة بإضافة قيد إلى التعريف، وهو (او التي ينتهى اليها في مقام العمل) < *الفقيه في البداية عندما يطرأ عليه شبهة مثلا ــ ما هو حكم شرب التتن ــ يبدأ اولا بالبحث في الايات ولا يرى آية تتناول شرب التتن فتصل النوبة الى الروايات فيفتش فلا يجد رواية تتناول شرب التتن فاذا يأس الفقيه من وجود دليل على شرب التتن فحينئذ تصل النوبة الى ما يحدد له الوظيفة العملية والأصول العملية هي التي تحدد الوظيفة العملية فالإشكال وارد على التعريف ولكن نرممه بإضافة هذا القيد*> كما صنع صاحب الكفاية< *ظاهر هذه العبارة ان صاحب الكفاية ارتضى تعريف المشهور لكن فقط اصلحه بإضافة قيد مع اننا اذا راجعنا الكفاية نجده اعرض عن تعريف المشهور وجاء بتعريف جديد ويوجد اربع او خمس فوارق بينه وبين تعريف المشهور*>، وأخرى بتفسير الاستنباط بمعنى الاثبات التنجيزي والتعذيري، وهو اثبات تشترك

فيه الادلة المحرزة، والأصول العملية معا< ***هذه العبارة مجملة و أيضا تعطي خلاف المقصود لان السيد الخوئي في المحاضرات قال المراد من الاستنباط الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي،هنا ظاهر العبارة خصص الاستنباط بغير الحقيقي مع ان نفس صاحب هذه المحاولة يقول المراد من الاستنباط الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي واقتصر على ذلك الشهيد الصدر لكون ايضا في الامارات وفي الادلة القطعية يوجد اثبات تنجيز وتعذير لكن الانسب حتى يتلائم مع كلام صاحب الجواب ان يقال ان المراد من الاستنباط الاعم من الاثبات الواقعي الحقيقي ومن الاثبات التنجيزي والتعذيري*** >.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الرابع

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين..

وصل البحث الى الملاحظة الرابعة بحسب ترتيبنا للملاحظات المتقدمة وهي الملاحظة الاخيرة التي تختص بقراءة اسم الفاعل، وكان حاصلها : ان هذا التعريف بهذه القراءة يترتب عليه دخول جملة من المسائل كالمسائل اللغوية التي لا تعتبر من علم الاصول في تعريف علم الاصول اذ يصدق عليها انها قواعد تمهد وتساعد الفقيه على استنباط الحكم الشرعي، واتضح لدينا ان ما يمكن ان يتوهم ان هذا النقض خارج بقولنا القواعد ؛ لان ظهور كلمة الصعيد ليس بقاعدة، اتضح لدينا ان هذا التوهم فاسد ولا يفي في دفع هذا المحذور

رد الطائفة الثالثة من الاشكالات وهي الطائفة المختصة بقراءة اسم الفاعل

هنلك محاولتان للجواب عن هذا الاشكال :-

المحاولة الاولى : للميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وحاصل هذه المحاولة تتم عن طريق اعتبار قيد في التعريف سواء اردنا ان نزيد هذا القيد الى تعريف المشهور او اردنا ان نأتي بتعريف جديد يشتمل على هذا القيد.

خلاصة المطلب اننا نستطيع ان نعرف القاعدة الاصولية والمسالة الاصولية ان المسائل الاصولية : هي الكبريات التي لو انظمت اليها صغرياتها لأنتجت حكما شرعيا فرعيا.. فإذا المسالة

الاصولية هي الكبرى التي لو انضمت اليها الصغرى لأنتجت نتيجة فرعية شرعية، فمقصود العلماء من القاعدة ما يقع في كبرى قياس استنباط الحكم الشرعي.

وهذا التعريف يحتاج الى توضيح حاصله ان الفقيه في عملية استنباطه للحكم الشرعي يحتاج الى مجموعة من المقدمات يوجد بين هذه المقدمات ترتب ؛ ولذا اختلفت العلوم المفيدة لهذه المقدمات من ناحية التقدم والتأخر.. لنجد بعد ذلك ان علم الاصول يقع في السلسلة الأخيرة، فقبل استنباط الحكم الشرعي الفقيه يحتاج الى مجموعة من المقدمات قبل ان يصل الى اعطاء الرأي الشرعي :-

المقدمة الاولى : يحتاج الى معرفة معاني مفردات الدليل من اية او رواية وهذا ما يتكفل به علم اللغة

المقدمة الثانية : بعد ذلك يحتاج الى معرفة حكم هذه المفردات من ناحية هيئاتها المتلبسة في مواد معينة ومن ناحية اعرابها كي يستطيع ان يميز بين الفاعل والمفعول وبين الحال والتميز ؛ لان كل ذلك له اثر ودور في فهم النص الشرعي وهذا ما تكفل به لعلم النحو والصرف.

المقدمة الثالثة : يحتاج الفقيه الى تشخيص الرجال الذين وقعوا في سلسلة هذا السند وهذا ما تكفل به علم الرجال ؛ لأنه يقول فلان مواصفاته كذا وكذا..

المقدمة الرابعة : يحتاج الفقيه بعد معرفة المفردات مادةً وهيئةً ويحتاج بعد اعراب المفردات وبعد احراز مواصفات سلسلة السند يحتاج الى ــ حجية السند ــ ومن دونه لا يستطيع ان يستنبط حكما شرعيا، لان بعد ان يثبت حجية هذا السند يستطيع ان يستنبط حكما شرعيا فلو ورد في جواب عن سؤال : رجل شك بين الاولى والثانية من الرباعية، وقال الامام عليه السلام، ــ يعيد الصلاة ــ نحتاج الى معرفة مواد ومعاني هذا الحديث و اعراب هذا الحديث ومواصفات الرجال الذين وقعوا في هذا الحديث ثم الى حجية هذا السند، بعد ان نثبت حجية السند يترتب على ذلك استنباط الحكم الشرعي، فنلاحظ من بين هذه المقدمات الاربع، الاصولي منها ــ المقدمة الرابعة ــ وقد وقعت في اخر سلسلة ما يحتاج اليها الفقيه وبعدها مباشرة يترتب استنباط الحكم الشرعي، من هنا يتضح لدينا ان رتبة علم الاصول من بين العلوم التي يتوقف عليها استنباط الحكم الشرعي هي في **السلسلة الاخيرة** وهذا معنى ان المسالة الاصولية تقع في كبرى قياس الاستنباط.

نحن في هذه المقدمات الاربعة نحتاج الى اقيسة كثيرة مثلا نقول هنا وردت صيغة يعيد ــ هذه صغرى ــ وصيغة يعيد فعل مضارع ــ هذه كبرى ــ النتيجة : ان في هذه الرواية يوجد فعل مضارع ولكن هذا لا نستنبط منه لوحده حكما شرعيا، فهنلك اقيسة كثير فالمراد من قياس الاستنباط هو القياس الاخير الواقع في السلسة الاخيرة التي بعدها مباشرة تكون النتيجة الفقهية وهو استنباط الحكم الشرعي، فهذا التعريف يجعل المسالة الاصولية كبرى في قياس الاستنباط فتخرج ظهور كلمة الصعيد، لأنها لا تقع في كبرى القياس، مثلا تستطيع ان تقول هكذا : في هذه الاية يوجد كلمة صعيد ــ هذه صغرى ــ وكلمة الصعيد ظاهرة في مطلق وجه الارض ــ هذه

كبرى ــ ، لكن لم تقع الكبرى في ــ قياس الاستنباط ــ لانك بعدها تحتاج الى قياس اخر وهو كل ظاهر حجة، فهذه (وكلمة الصعيد ظاهرة في مطلق وجه الارض) صحيح انها وقعت كبرى لكن نفس هذه الكبرى تكون صغرى لكبرى اصولية فظهور كلمة الصعيد بناءا على ذلك لا يقع كبرى في قياس استنباطي اي قياس استنباط الحكم الشرعي فبالتالي تخرج المسائل اللغوية لأنها في قياس الاستنباط تكون في رتبة الصغرى والمسألة الاصولية لابد ان تكون في رتبة الكبريات هذه هي المحاولة التي اقترحها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) لدفع الملاحظة الرابعة، الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) يعلق على هذه الملاحظة بأنه وان نجحت في دفع شبهة دخول المسائل اللغوية وسدت علينا باب هذا المحذور.. الا انها فتحت بابا امام محذور اخر لم يكن واردا،وهو انك ايها الميرزا انت وفقت في اخراج المسائل اللغوية عن علم الاصول لكن في نفس الوقت قد اخرجت ما هو من علم الاصول عن علم فالمسائل الاصولية التي خرجت عن تعريف الميرزا يمكن ذكرها على طائفتين من الامثلة

الطائفة الاولى : صغريات حجية الظهور التي يبحث عنها في علم الاصول مثل الجمع المعرف باللام ظاهر في العموم الجملة الشرطية ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء اسم الجنس ظاهر في الإطلاق الجملة الغائية ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء.. الخ، هذه المسائل من صميم علم الاصول مع انها لا تقع في كبرى قياس الاستنباط لأنها تحتاج الى ضم كبرى حجية الظهور، تقول صيغة الامر ظاهر في الوجوب وكل ظاهر حجة، بدون كل ظاهر حجة لا نستطيع ان نستبط وجوب الصلاة من قوله تعالى وان اقيموا الصلاة، فإذا هنلك جملة من المسائل الاصولية تقع في صغرى قياس الاستنباط، فبناءاً على ذلك تكون خارجة عن علم الاصول والحال انها داخلة في علم الاصول... فأيها الميرزا قد نجحت في دفع ما هو اجنبي عن علم الاصول ولكنك وقعت في اخراج ما هو من رحم علم الاصول !!، فإذا هذه المحاولة لا تكون صحيحة لأنها وان نجحت من جهة لكنها فشلت من جهة اخرى. هذه الطائفة الاولى التي تخرج من علم الاصول وهي صغريات حجية الظهور.

الطائفة الثانية : يمثل ذلك ببحث اجتماع الامر والنهي فانها من امهات المسائل الاصولية ــ القديمة ــ من اقدم المسائل الاصولية مسالة اجتماع الامر والنهي ، ونوضحها على سبيل الاجمال بان هنلك خطاب يقول صلي وخطاب يقول لا تغصب فتارة يكون الاصولي ــ امتناعيا ــ بمعنى انه يقول يستحيل اجتماع الامر والنهي واخرى يكون الاصولي ــ جوازي ــ بمعنى لا مانع من اجتماع الامر والنهي، فعلى القول بالامتناع يستحيل ان يتوجه خطاب صلي ولا تغصب لهذا الرجل الجالس الان وقت الزوال في الدار المغصوبة، فاذا استحال فلابد ان يوجه اليه خطاب واحد ولكن ما هو هذا الخطاب هل هو الامر ام النهي ؟!، فيقع التعارض بين اطلاق ــ صلي ــ في شموله لمن كان في الدار المغصوبة وبين اطلاق ــ لا تغصب ــ ، لشموله لمن كان في الدار وقت الصلاة فحينئذ يكون ذلك من صغريات قاعدة التعارض فعلى القول بالامتناع

تكون مسالة اجتماع الامر والنهي تحتاج الى ضم كبرى التعارض لان يستحيل توجه الخطابين فيقع التعارض بينهما هذا على القول بالامتناع

اما لو كان الاصولي يختار الجواز فحينئذ تصبح مسالة اجتماع الامر والنهي من صغريات حجية الإطلاق لأنه على القول بالجواز لا مانع من هذا الفعل الواحد ففي الدار المغصوبة يحرم لأنه غصب ويجب لأنه صلاة فلا يقع التعارض بينهما لإمكان شمولهما لهذا الفعل لان المفروض اننا نقول بالجواز غاية الامر بعد ان اصلي اشك في ان صلاتي هذه باعتبار انه كان يتعلق بها النهي، فاشك هل هي مجزية ام لا فيقع الكلام في ان اطلاق الصيغة هل يقتضي الاجزاء ام لا، فعلى القول بالجواز نحتاج الى كبرى حجية الإطلاق وعلى القول بالامتناع نحتاج الى كبرى التعارض وعلى كلا الاحتمالين مسالة اجتماع الامر والنهي وقعت اما صغرى لكبرى التعارض او صغرى لكبرى حجية الإطلاق، اذاً يلزم ان يخرج من علم الاصول مسالة من اهم و اقدم المسائل الاصولية وهي مسالة اجتماع الامر والنهي.

هذا هو الاشكال الذي سجل الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) على الميرزا النائيني وفي نفس الوقت في البحث الخارج سجل هذا الاشكال على الميرزا النائيني لكن المشكلة انه قد اجاب الميرزا عن هذا الاشكال لكن المصنف لم يلتفت الى هذا الجواب باعتبار انه لم يُجب عنه في بحث التعريف (في فوائد الاصول) لان بحث التعريف في الجزء الاول والميرزا اجاب عن الاشكال في الجزء الرابع في بحث حجية الاستصحاب.

وخلاصة الجواب :ان الميرزا النائيني ملتفت الى هذا الإشكال ولكن يقول ان صغريات حجية الظهور ليست من مسائل علم الاصول وانما بحثت في علم الاصول باعتبار انها لم يعطى حقها في علم اللغة ، واما مسالة اجتماع الامر والنهي فيجيب عنها بأنها من ــ المبادئ الاحكامية ــ وليست من المسائل الاصولية فكان ينبغي على الشهيد الصدر اذا اراد ان يشكل على الميرزا ان يثبت انها اصولية لا انه يقول هي اصولية فهي تدخل في التعريف لان الميرزا النائيني لا يسلم بذلك، وانما يقول هي ليست من علم الاصول فلا تستطيع ان تنقض على الميرزا بنقض هو لا يسلم به.. هذه المحاولة الاولى للجواب عن الاشكال.

المحاولة الثانية : للجواب عن الاشكال هي للسيد الخوئي (رحمة الله عليه)، في محاولة السيد الخوئي يوجد مطلبان احدهما في اعطاء ضابطة لعلم الاصول توجب خروج المسائل اللغوية والمطلب الثاني دفع توهم قد يرد.

والشهيد الصدر عنده اشكال على كلا المطلبين فلا بد من بيان كلا المطلبين

اما المطلب الاول : السيد الخوئي يرى ان المسألة الاصولية هي المسالة التي يتوقف عليها استنباط الحكم الشرعي بلا حاجة الى ضم مسالة اصولية اخرى سواء وقعت في صغرى القياس ام في كبرى القياس، المسالة الاصولية هي المسالة المستغنية عن ضم مسالة اصولية اخرى اليها

هذه هي الضابطة التي اعطاها السيد الخوئي، فمرادنا من القواعد في التعريف هي القواعد التي يتوقف عليها الاستنباط بلا حاجة الى ان ينضم اليها مسألة اخرى وبالتالي تخرج المسائل اللغوية عن علم الاصول لان ظهور كلمة الصعيد لوحدها لا يستنبط منها حكم شرعي بل نحتاج الى ضم ــ صيغة الامر ظاهرة في الوجوب ــ وظهور صيغة الامر في الوجوب مسالة اصولية في نظر السيد الخوئي فإذا لا يصدق على ظهور كلمة الصعيد انها ــ لا تحتاج الى مسالة اصولية ــ بل هي تحتاج الى مسالة اصولية، مثلا يتوقف الاستنباط على معرفة وثاقة زرارة في رواية ومعرفة وثاقة زرارة لا تكفي بوحدها لاستنباط الحكم الشرعي فلا بد ان نضم اليها حجية خبر الثقة فتلاحظ ان هذه المسألة ليست اصولية لكونها لا تستغني عن مسالة اصولية اخرى، بعبارة اخرى المسالة الاصولية لما كانت تستغني عن ضم مسالة اصولية اخرى فمعنى ذلك ان في قياس الاستنباط يوجد عندنا مسالة اصولية واحدة ولا يوجد مسالتان، هذا هو المطلب الاول وهو بيان الضابطة التي بينها السيد الخوئي وكيف يخرج عنها مسائل اللغة.

اما المطلب الثاني : دفع توهم وهو عبارة عن اشكال اورده السيد الخوئي على نفسه والإشكال انه يلزم من ذلك خروج صغريات حجية الظهور عن علم الاصول مثل ظهور صيغة الامر في الوجوب وظهور الجملة الشرطية في المفهوم يلزم ان تخرج عن علم الاصول لأنها تحتاج الى ضم كبرى حجية الظهور فاحتجنا فيها الى ضم مسالة اصولية وأنت قلت المسالة الاصولية هي التي لا تحتاج وهذه احتاجت.. اجاب عن هذا التوهم انه انما يتم لو كانت حجية الظهور مسالة اصولية والحال ان حجية الظهور ليست من المسائل الاصولية لأنها من المسلمات التي لم يقع فيها خلاف، لان لا يقول احد من علماء الاصول ان الظهور ليس بحجة والا لانسد باب استنباط الحكم الشرعي ولم يقم للفقه حجر فهي من المسلمات المتفق عليها فهي ليست من علم الاصول، نعم في علم الاصول بحثوا في بعض تفصيلاتها من مثل ظهور الكتاب حجة ام لا، فاصل حجية الظهور من المسلمات..هذه هي المحاولة التي ذكرها السيد الخوئي للجواب عن الاشكال

تطبيق العبارة

واما الملاحظة الثالثة، فهناك عدة محاولات للجواب عليها :

منها : ما ذكره المحقق النائيني قدس الله روحه من إضافة قيد الكبروية في التعريف < ***المسالة الاصولية عند الميرزا هي الكبريات التي لو انضم اليها صغرياتها لأنتجت حكما شرعيا فرعيا*** > لإخراج ظهور كلمة الصعيد، فالقاعدة الأصولية يجب ان تقع كبرى في قياس الاستنباط < ***المقصود من قياس الاستنباط القياس الاخير***>، واما ظهور كلمة الصعيد فهو صغرى في القياس <***الافضل ان نقول فهي صغرى في القياس لان الاولى مراعاة جانب الخبر لان الضمير اذا وقع بين مذكر ومؤنث الاولى ان نراعي جانب الخبر وصغرى مؤنث مجازي*** >، وبحاجة إلى كبرى حجية الظهور.

ويرد عليه ان جملة من القواعد الأصولية لا تقع كبرى أيضا ؛<***عليك ان تثبت انها اصولية لان الميرزا لا يثبت انها اصولية، عليك ان تحاجج الميرزا وتثبت له انها اصولية*** >: كظهور صيغة الامر في الوجوب، وظهور بعض الأدوات في العموم أو في المفهوم، فإنها محتاجة إلى كبرى حجية الظهور، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية ؟ < ***هذا السؤال اجاب عنه الميرزا النائيني قال انها ليست من علم الاصول، هي مسائل لغوية لكن لكون ائمة اللغة لم يعطوا هذا البحث حقه ويتوقف عليه الاستنباط بحثناه في علم الاصول لا لأجل انه من علم الاصول*** >

وكذلك أيضا مسألة اجتماع الأمر والنهي < ***الطائفة الثانية*** >، فان الامتناع فيها يحقق صغرى لكبري التعارض بين خطابي صل ولا تغصب < ***لان على القول في لامتناع يستحيل في الدار المغصوبة ان يوجه للرجل صلي ولا تغصب فلا يوجه اليه الا خطاب واحد ولتحديد ما هو يقع التعارض بينهما*** >، والجواز فيها يحقق صغرى لكبري حجية الإطلاق <***لا تعارض بينهما لان لا مانع من توجه كلا الخطابين لهما لكن غاية الامر لو صلى مع كون هذا الفعل محرم كونه مصداقا للا تغصب هل تكون صلاته مجزية يتوقف على ان الإطلاق هي يقتضي الاجزاء ام لا*** >

ومنها : ما ذكره السيد الأستاذ < السيد ***الاستاذ في الحلقات المراد منه السيد الخوئي (رحمة الله عليه) الذي تتلمذ المصنف على يده من سنة 1365 الى سنة 1379 يعني مدة 14 سنة***> من استبدال قيد الكبروية بصفة أخرى، وهي ان تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة أصولية أخرى <***فالمسالة الاصولية هي سنخ مسالة لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية اليها كي يستنبط منها حكم شرعي*** >، فيخرج ظهور كلمة الصعيد لاحتياجه إلى ضم ظهور صيغة افعل في الوجوب <***الواردة في الاية الشريفة ــ فتيمموا ــ*** >، ولا يخرج < ***جواب عن التوهم ان هذه المحاولة يلزم منها خروج صغريات حجية الظهور لأنها تحتاج الى ضم كبرى حجية الظهور يقول صحيح تحتاج لكن كبرى حجية الظهور ليست اصولية*** > ظهور صيغة أفعل في الوجوب، وان كان محتاجا إلى كبرى حجية الظهور، لان هذه الكبرى ليست من المباحث الأصولية للاتفاق عليها <***الانصاف ان كلمات السيد الخوئي (رحمة الله عليه) في المحاضرات مشوشة من ناحية ضابطة المسالة الاصولية تارة يفهم منه انه يصرح بان المسالة الاصولية هي الكبرى واخرى يفهم منه ان المسالة الاصولية هي التي لا تحتاج الى ضم كبرى اصولية وثالثة يصرح بان المسالة الاصولية هي التي لا تحتاج الى مسالة اصولية اعم من ان تكون صغرى او كبرى لذا الشهيد الصدر احتمل في البحوث ان يكون السيد الخوئي ليس بصدد اعطاء ضابطة جديدة مخالفة لضابطة الميرزا النائيني وانما يتبنى ضابطة الميرزا النائيني فلكلامه في المحاضرات فيه نوع من التشويش و الدراسات اضبط من المحاضرات ولكن المحاضرات اشهر لأنها هي الرأي النهائي للسيد الخوئي***>.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله علي سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الظاهرين

الدرس الخامس

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

وصل الكلام الى مناقشة المصنف (رحمة الله عليه) للمحاولة الثانية التي تبناها السيد الخوئي (رحمة الله عليه) ويعترض عليه بوجهين :

الاشكال الاول منهما ناظر الى اصل المحاولة التي اقترحها السيد الخوئي والثاني منهما ناظر الى ما دفع بهما السيد الخوئي التوهم المتقدم اما الوجه الاول من الاعتراض فحاصله انك ذكرت ان المسالة الاصولية هي سنخ مسألة لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية اخرى هذا كان تعريف السيد الخوئي فحينئذ لنا الحق ان نسأل ما هو المقصود من عدم الاحتياج هل هو عدم الاحتياج على نحو السالبة الكلية بمعنى ان يجري الضابط الذي ذكره السيد الخوئي للمسالة الاصولية في قولنا : لاشيء من المسائل الاصولية بمحتاج الى ضم مسالة اصولية، اذا اما ان يكون مقصودك من عدم الاحتياج هو عدم الاحتياج الكلي او اما ان يكون المقصود من عدم الاحتياج عدم الاحتياج الجزئي بمعنى ان يصدق المسائل الاصولية في بعض الاحيان لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية فاما ان يكون عدم الاحتياج الكلي او عدم الاحتياج الجزئي ولا شق ثالث في البين، اذاً انت امام خيارين اما ان تلتزم بعدم الاحتياج الكلي او تلتزم بعدم الاحتياج الجزئي فان التزمت بعدم الاحتياج الكلي فيرد عليك ان جميع المسائل الاصولية تخرج عن علم الاصول !!، لأنه لا يوجد مسالة اصولية ينطبق عليها انها لا تحتاج دائما وابدا، أي مسالة اصولية تفرضها لابد في مورد من الموارد ان تحتاج الى ضم مسالة اصولية، مثلا ظهور صيغة الامر في الوجوب هذه مسالة من المسائل الاصولية هذه اذا وردت في القران الكريم يصدق عليها انها لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية اخرى، لأنها فقط تحتاج الى ضم حجية الظهور وحجية الظهور ليست مسالة اصولية لكن لا تحتاج الى ضم حجية السند مثلا ؛ لان سند القران قطعي فلا تحتاج الى ضم حجية السند ولكن نفس هذه المسالة اذا وردت في السنة الشريفة تحتاج الى ضم مسالة حجية السند فلا يصدق حينئذ على ظهور صيغة الامر في الوجوب انها ابدا ودائما لا تحتاج، لأنها احتاجت في بعض الاحيان كما اذا وقعت في دليل ظني السند فقولك لاشيء من المسائل الاصولية بمحتاج دائما وابدا قضية كاذبة لصدق الاحتياج في بعض الاحيان فان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية و إذا صدقت الموجبة الجزئية كذبت السالبة الكلية، فإذا اذا اخترت الشق الاول فإشكاله واضح، وينبغي ان نلتفت ان السيد الخوئي لا يختار الشق الاول وصرح بذلك في الدراسات ولكن المصنف حتى يستوعب جميع شقوق المسالة ذكر هذا الاحتمال وهذا الشق ولكن السيد الخوئي صرح في الدراسات انه قلما توجد مسالة اصولية الا وتحتاج الى مسالة اصولية اخرى، اما اذا قصدت عدم الاحتياج في الجملة على نحو السالبة الجزئية يعني تقول المسائل الاصولية في بعض الاحيان لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية ان اخترت هذا الشق، لا يرد عليك الاشكال السابق لكنك تقع فيما

هربت منه !!، فان السيد الخوئي انما ابتكر هذه الضابطة حتى يخرج المسائل اللغوية و إذا كان المقصود من عدم الاحتياج عدم الاحتياج في الجملة في بعض الاحيان هذا يصدق على المسائل اللغوية، مثلا ظهور كلمة الصعيد في اية التيمم تحتاج الى ضم مسالة اصولية وهي ظهور صيغة الامر في الوجوب لكن القضية لا تنحصر في ظهور كلمة الصعيد فظهور كلمة الصعيد ذكرناه كمثال للمسائل اللغوية، والان نغير المثال نقول في قوله تعالى ((حرمت عليكم امهاتكم)) حتى نستنبط حكما شرعيا من هذه المسالة لابد ان نعرف كلمة الام في أي معنى ظاهر هل هي ظاهر في الام التي تلد مباشرة ام تشمل الام وان علت اذا يتوقف الاستنباط على تحديد المراد من الام وظهور كلمة الام مسالة لغوية وهنا لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية لان الحكم يستفاد من هذه الاية بالنصوصية ــ فحرمت ــ نص في التحريم فلا تحتاج الى صغريات حجية الظهور، ولا تحتاج الى حجية السند لان سند القران قطعي فقط من تشخيصنا للمراد من الام نستطيع استنباط الحكم الشرعي بلا حاجة الى ضم صغريات حجية الظهور ولا تحتاج الى ضم اصالة السند لان النص القراني سنده قطعي والحرمة المستفادة من هذه الاية ليست بالظهور وانما بالنصوصية فصدق على هذه المسالة اللغوية انها في بعض الاحيان لا تحتاج، فإذا اذا اخترت يا ايها السيد الخوئي الشق الثاني وهو عدم الاحتياج في بعض الاحيان فهذا يصدق على المسائل اللغوية، و أيضا مثلا نفس كلمة الصعيد لو وردت في رواية متواترة لا نحتاج فيها الى حجية السند ويستفاد منها حكم بالنصوصية كما لو قيل : يجب عليكم التيمم بالصعيد فهذه ايضا لا تحتاج الى ضم مسالة اصولية اخرى، فإذا خلاصة الاشكال الاول على السيد الخوئي انه ان اردت من عدم الاحتياج عدم الاحتياج الدائم فهذا لا يصدق على المسائل الاصولية اذ ما من مسالة اصولية في الوجود الا وتحتاج دائما وان اردت عدم الاحتياج في بعض الاحيان وفي الجملة فهذا يصدق على بعض المسائل اللغوية فانها لا تحتاج في بعض الاحيان.

هذا هو الاشكال الاول الذي يرتبط بأصل محاولة السيد الخوئي واتضح انها باطلة

الاشكال الثاني : الذي ذكره الشهيد (رحمة الله عليه) يرتبط بدفع التوهم الذي ذكره السيد الخوئي والتوهم كان، ان صغريات حجية الظهور دائما تحتاج الى كبرى حجية الظهور والسيد الخوئي دفعه بدعوى ان كبرى حجية الظهور ليست اصولية لأنه لم يقع فيها الخلاف الاشكال الثاني للمصنف منصب على الجواب عن هذا التوهم وحاصل الاشكال انه عدم وقوع الخلاف في المسالة لا يجعلها خارجة عن مسائل العلم كما ان وقوع الاختلاف فيها لا يدخلها في مسائل العلم ولنا شاهد على ذلك في المنطق فان احد الفوارق بين الشكل الاول والشكل الرابع ان الشكل الاول بديهي الانتاج ولم يقع الخلاف فيه من احد، واما الشكل الرابع نظري الانتاج ووقع فيه الخلاف فهل هذا يجعل الشكل الاول خارج عن علم المنطق، والشكل الرابع داخل في علم المنطق فوقوع الخلاف لا يدخل المسالة في العلم كما ان الاتفاق وعدم الاختلاف لا يخرج المسالة عن العلم، بل الاتفاق وعدم الاتفاق انما يعرضان على مسائل العلم فلابد في رتبة قبل الاختلاف ان نشخص ان هذه المسالة هل هي من مسائل العلم فيقع البحث فيها فقد نتفق وقد نختلف فعلمية أي مسالة من

المسائل ــ **نفس امرية** ــ لا ان الخلاف يدخلها في العلم وعدم الخلاف يخرجها من العلم والشاهد على ذلك ان الكثير من المسائل في اول طرحها كانت اتفاقية ولكن بعد مدة وقع فيها الخلاف فهل نقول ان هذه المسألة في القرن الاول ليست من العلم وفي القرن الثاني هي من العلم ؟!، هذا ارجاع الى الظلال والجهالة وليس ارجاع الى ضابطة مشخصة، فاذا وقوع الاختلاف في المسالة ليس هو الذي يعطيها صفة انها من مسائل العلم ووقوع الاتفاق عليها لا يخرجها عن كونها من مسائل العلم فبناءاً على ذلك يبقى التوهم واردا على السيد الخوئي فهذا اشكالان سجلها المصنف على السيد الخوئي والنتيجة النهائية ان كلا المحاولتين محاولة الميرزا النائيني وتلميذه السيد الخوئي غير وافيتين بدفع الملاحظة الرابعة حسب ترتيبنا للبحث.

لكن هنلك نكتة ينبغي الالتفات اليها ان جميع هذه المحاولات ليست دفعا عن تعريف المشهور بل ظاهر اصحابها انها تعاريف مستقلة جديدة لكن باعتبار ان القدر المشترك بين جميع التعاريف او الامر المسلم ان المسالة الاصولية تقع في طريق الاستنباط ولكن المشكلة ان الوقوع في طريق الاستنباط ليس من مختصات المسالة الأصولية فبعضهم اضاف الى الوقوع في طريق الاستنباط قيد التمهيد و بعضهم اضاف قيد الكبروية وبعضهم اضاف قيد عدم الاحتياج وهكذا فلذا تعتبر هذه المحاولات كلها دفاع عن حقيقة واحدة وبناءا على ذلك تبقى الملاحظة الرابعة مسجلة على التعريف ولا دافع لها من هنا يأتي المصنف لاختيار تعريف آخر فيعرف علم الاصول بأنه : ــ ***العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي على الجعل الشرعي*** ــ ويستفاد من هذا التعريف خصائص ثلاث باعتبار ما يهمنا في البحث

الخصوصية الاولى : ان المسالة الاصولية تتصف بأنها عنصر مشترك وهذا يحتاج الى شيء من التوضيح، فنقول دائما وابدا في العلوم خصوصا العلوم الجعلية الاعتبارية ينشا تدوينها من حاجة ماسة تدعو الى التدوين ويكون ذلك بشكل تدريجي ونحن نعلم ان البحث الفقهي اسبق من البحث الاصولي في عملية التدوين ففي بداية الأمر كان الفقيه يبحث مباشرة عن الحكم الشرعي وفي خلال بحثه عن الحكم الشرعي بدا يتميز لديه نوعين من الأدوات النوع الأول لاحظ انه يتكرر معه في أبواب مختلفة ومسائل متعددة فكان في المسالة الأولى التي يبتلي بهذه الأداة المتكررة يقوم ويستوعبها في البحث ثم عندما يصل الى مسالة اخرى في الفقه يحتاج الى تلك الأداة المتكررة التي بحثها وهنا لا يحتاج الى ان يبحثها مرة ثانية بل يقول كما تقدم.. هذا سنخ من الأدوات لاحظها الفقيه في عملية الاستنباط، مثلا ظهور صيغة الامر في الوجوب في باب الصلاة اثبت ان صيغة الامر ظاهرة في الوجوب، عندما يأتي الى باب الصوم ليس هنلك داعي الى ان يثبت ذلك مرة ثانية فيبني على ما تقدم، وهنلك نوع ثاني من الادوات لا تتكرر وانما يكون لها مجال في بعض المسائل دون مسائل اخرى ثم شيئا فشيئا بدا الفقيه يفرز الادوات التي تتكرر عن الادوات التي لا تتكرر الى ان اصبحت هذه الادوات التي تتكرر علما مستقلا يبحثه الفقيه مقدمة للبحث الاستنباطي والبحث الفقهي بخلاف الادوات التي لا تتكرر لا يحتاج الى ان يبحثها مسبقا وانما هي تأتي في مسالة من المسائل فعندما يأتي الى هذه المسالة يبحث هذه الأدوات خصوصا ان الأدوات

التي لا تتكرر لا حد ولا حصر لها فاذا اراد ان يدون لها علم يبقى طيلة عمره يدون هذه الادوات التي لا تتكرر لان لا تخلو مسالة فقهية من أداة خاصة بها لا تتكرر في مسالة اخرى فهذه الادوات التي تتكرر هي ما عبر عنها المصنف ــ **بالعناصر المشتركة** ــ والأدوات التي لا تتكرر هي التي عبر عنها المصنف ــ **بالعناصر الخاصة** ــ فاذا الخصوصية الاولى في هذا التعريف ان المسالة الاصولية تتصف بكونها من الادوات والعناصر المشتركة التي لها صلاحية الاستفادة منها في ابواب مختلفة من علم الفقه هذه هي الصفة الاولى للمسالة الاصولية، الشهيد الصدر في الحلقة الثانية يعبر بالصلاحية وفي البحوث يعبر بالقابلية ولا يوجد فرق بينهما بالنتيجة هذه المسالة لها شأنية الاستفادة منها في ابواب مختلفة من الفقه بخلاف ظهور كلمة الصعيد فان ظهور كلمة الصعيد يستفاد منها في مسائل خاصة في مسألة او اثنين وليس لها قابلية التكرر في ابواب الفقه المختلفة فبهذه الخصوصية تخرج المسائل اللغوية كذلك تخرج المسائل الرجالية الخاصة مثل زرارة ثقة فانه يحتاج اليها في المسائل التي فيها رزارة ولا تتكرر في جميع الابواب الفقهية.

الخصوصية الثانية : ان هذا العنصر المشترك ليس عنصرا مشتركا في عملية التفكير بشكل عام والا لأصبح داخلا في علم المنطق لان الذي يقدم لنا القواعد والعناصر المشتركة في عملية التفكير هو علم المنطق وانما العناصر المشتركة هي العناصر المشتركة في عملية ــ التفكير الفقهي ــ فمن هنا في الحلقة الاولى يجري الشهيد الصدر مقايسة بين الاصول وبين المنطق فنسبة الاصول الى الفقه كنسبة المنطق الى سائل العلوم هذه هي الخصوصية الثانية.

الخصوصية الثالثة : في هذا التعريف ان هذا العنصر المشترك في عملية التفكير الفقهي يستفاد منه لاستنباط جعل شرعي وسابقا فسرنا الجعل الشرعي بأنه الحكم الكلي يعني ما يحتاج اليه في الشبهات الحكمية لا في الشبهات الموضوعية بهذه الخصوصية يخرج عن التعريف القواعد الفقهية فاذا هذا التعريف يشتمل على هذه الخصوصيات ولا يرد أي اشكال من الاشكالات المتقدمة على هذا التعريف.

اشكال الشيخ معين دقيق على تعريف السيد الشهيد

تعريف الشهيد الصدر يمكن ان يتأمل فيه من هذه الجهة انه ما المراد من العنصر المشترك ؟، لا يخلو اما ان يقصد من ذلك فعلية الاشتراك واما ان يقصد من ذلك قابلية الاشتراك فان كان المقصود هو فعلية الاشتراك فتخرج كثير من المسائل الاصولية عن علم الاصول مثلا اجتماع الامر والنهي الامر بالشيء يقتضي الفساد في العبادات وفي المعاملات بعض ما بحث في علم الفقه لا يأتي فيه فعلا ان الامر بالشيء يقتضي الفساد هذا اولا، مثلا ايضا في كتاب السبق والرماية اذا نلاحظ ونراجع الروايات في السبق والرماية نلاحظ انها لا يوجد فيها جملة شرطية

فاذا فعلية الاستفادة منها في جميع الابواب لا تصدق على جميع المسائل الاصولية فان بعض المسائل الاصولية ليس لها فعلية الدخول في جميع المسائل الاصولية، وان اردت الشأنية والصلاحية فنقول هذا يصدق على غيرها لان الصلاحية والشأنية هل هي ان تكون في كل الابواب بلا استثناء ام في بعض الابواب ؟، وكيفما كان عندنا بعض المسائل غير الاصولية لها الشأنية والصلاحية مثل ــ زرارة ثقة ــ لو ورد زرارة في رواية في جميع الابواب فيتوقف عليه استنباط الحكم الشرعي وان قلت زرارة ليس قاعدة فنقول ــ ترحم المعصوم امارة على الوثاقة ــ وهذه قاعدة ولها صلاحية الدخول في جميع الابواب اذا ورد راوي ترحم عليه المعصوم هذه نحتاج اليها في جميع الاسباب لاستنباط الحكم الشرعي بل اكثر من ذلك بعض القواعد الفقهية التي اعترف الشهيد الصدر بالبحوث انها عنصر مشترك كظهور الامر في الارشاد لان اعترف انها ليست من المسائل الاصولية مع انه لها صلاحية الاستفادة منها في كثير من الابواب وفي جميع الابواب فيبقى ان هذا التعريف غير سالم من الاشكال على أي تفسير فسرناه !.

تطبيق العبارة

ونلاحظ على ذلك :

أولا : **(هذا الاشكال على اصل جواب السيد الخوئي)** ان عدم احتياج القاعدة الأصولية إلى أخرى، ان أريد به عدم الاحتياج في كل الحالات **(على نحو السالبة الكلية)**، فلا يتحقق هذا في القواعد الأصولية، لان ظهور صيغة الامر في الوجوب مثلا، بحاجة في كثير من الأحيان إلى دليل حجية السند حينما تجئ الصيغة في دليل ظني السند ***(يعني في خبر واحد)***. وان أريد به عدم الاحتياج **(في الجملة)**، ولو في حالة واحدة، فهذا قد يتفق في غيرها **(أي في غير المسائل الاصولية)**، كما في ظهور كلمة الصعيد **(هذا مثال فرضي والأفضل ان نقول كمنا في ظهور الامهات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وهذا مثال واقعي لان حرمت من ناحية دلالة نص في الحرمة ومن ناحية السند قطعية الصدور فلا نحتاج الى ضم مسالة اخرى)**إذا كانت سائر جهات الدليل قطعية **(السند قطعي والدلالة قطعية)**. وثانيا **: (هذا الاشكال وارد على ما دفع به السيد الخوئي التوهم المتقدم)** ان ظهور صيغة الامر في الوجوب، وأي ظهور آخر بحاجة إلى ضم قاعدة حجية الظهور، وهي أصولية **(لا يلتبس الامر وتتوهم ان هذه مصادرة لان السيد الخوئي يقول ليست اصولية والشهيد يقول انها اصولية الان السيد الخوئي التزم بعدم اصولية حجية الظهور وذلك لوجود المانع لا لعدم المقتضي والمانع هو الاتفاق وعدم وقوع الاختلاف فاصل المقتضي لم يناقش فيه، فان حجية الظهور مما نحتاج اليه في عملية الاستنباط فاصل المقتضي ثابت وانما ابرز وجود مانع فلذا جاء الشهيد الصدر ودفع المانع فلا يحتاج الى دليل على اصولية حجية الظهور فهذه ليست مصادرة كما قد يتوهم)**، لان **(دفع للمانع)** مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها أصولية، لان المسألة لا تكتسب أصوليتها من الخلاف فيها،

وانما الخلاف ينصب على المسألة الأصولية. وهكذا يتضح ان الملاحظة الثالثة واردة على تعريف المشهور. والأصح **(ــ الاصح ــ هنا افعل تفضيل فعلينا ان نرتكب احد امرين اما ان نقول ان الاصح هنا على غير بابها لان الاصح معنى ذلك ان التعاريف السابقة انها صحيحة والحال انها غير صحيحة فعلينا ان نلتزم انا الاصح هنا من قبيل ــ الناقص والاشج اعدلا بني مروان ــ واعدل هنا بمعنى عادل لان لا يوجد في بني مروان عادل الا الناقص والاشج فغيرهما ليس بعادل حتى يكونا اعدل فهنا افعل التفضيل على خلاف بابها والطريقة الثانية المراد بالأصح الأصح النسبي مثلا تعريف الميرزا النائيني وتعريف المشهور صحيح من جهة انه لا يرد عليه خروج الاصول العملية لانا فسرنا الاستنباط بالأعم وان كان غير صحيح من جهة المسائل اللغوية فهو صحيح من جهة وغير صحيح من جهة اخرى اما هذا نقول اصح لأنه صحيح من كلا الجهتين)** في التعريف ان يقال : ــ علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط **(الفقهي خاصة والا تدخل في علم المنطق)** جعل شرعي **(الحكم الكلي)** ــ وعلى هذا الأساس تخرج المسألة اللغوية كظهور كلمة الصعيد، لأنها لا تشترك الا في استنباط حال الحكم **(حال هنا ليس لها خصوصية ويمكن حذفها باعتبار هنا كلمة الصعيد مباشرة لا يستنبط منها حكم لأنها لا تدل على وجوب ولا على حرمة هذا في الحكم التكليفي ولا على صحة ولا على فساد هذا في الحكم الوضعي وانما هي نحتاج اليها في اثبات متعلق الحكم لذا عبر بكلمة الحال)** المتعلق بهذه المادة فقط، فلا تعتبر عنصرا مشترك

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين

الدرس السادس

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين

الامر الثاني الذي يتعرض له المصنف (رحمة الله عليه) في هذه البحوث التمهيدية يرتبط بتحديد الموضوع لعلم الاصول ويقع الكلام في هذا المبحث في ضمن جهات

الجهة الاولى : في سبب تعرض العلماء لبيان موضوع للعلم قبل الشروع في مسائل العلم فان التعرض للموضوع ليس فقط تعود عليه علماء الأصول بل هو ظاهر شائعة في كل العلوم، ولهذا في علم النحو مباشرة بدأوا بتعريف الكلمة لأنها الموضوع لعلم النحو كذلك في علم المنطق قبل الشروع في علم المنطق بينوا لنا أن الموضوع لعلم المنطق هو المعلوم التصوري او التصديقي من حيث انه يوصل الى مجهول تصوري او تصديقي.. فإذا هذه القضية شائعة في بداية كل العلوم ان يشخصوا الموضوع للعلم.

الجواب عن هذا السؤال (سبب تعرض العلماء لبيان موضوع للعلم قبل الشروع في مسائل العلم) يرتبط بجهة من الجهات الاتية حيث تبنى المشهور من القدماء ان مسائل العلوم تمتاز عن بعضها البعض بواسطة الموضوع اذا لابد من بداية بحثنا ان يتشخص لنا الموضوع للعلم حتى نستطيع بواسطته ان نميز الداخل عن الخارج، لهذا السبب تناولوا في بداية شروعهم في العلم البحث عن موضوع العلم.

الجهة الثانية : في المراد من الموضوع، كلمة الموضوع في العلوم المتعارفة تطلق على معاني..

المعنى الاول المعنى اللغوي والعرفي لان الموضوع من الوضع في مقابل الرفع ويدل على انحطاط في الشيء هذا هو المعنى اللغوي لكلمة الموضوع.

المعنى الثاني لكلمة الموضوع هو ما اطلق في علم الدراية : وهو وصف للحديث بمعنى ان هذا الحديث مختلق ومصنوع.

المعنى الثالث لكلمة الموضوع ما اشتق منه كلمة الموضوعية عندما يقال هذا الاصل من الاصول الموضوعية ويراد منه كل قضية يستند اليها في علم من العلوم من دون ان تبحث في نفس هذا العلم بل تؤخذ كقضية مسلمة قد نقحت في علم اخر مثلا في الحلقة الثانية ذكر ان الحكم الشرعي مشترك بين العالم والجاهل هذه القضية ليست من المسائل الاصولية وانما يأخذها الاصولي في علم الاصول كقضية مسلمة ويرتب عليها بعض المسائل الاصولية فيقال حينئذ لهذه القضية انها من الاصول الموضوعية، **فالأصل الموضوعي سنخ اصل يعتمد عليه في علم ويرسل ارسال المسلمات لكونه قد نقح في علم اخر** مثلا الان كل مسائل علم المنطق تعتبر اصول موضوعة فلا نسال في علم الاصول مال دليل على انتاج الشكل الاول

المعنى الرابع لكلمة الموضوع ايضا اشتق منه كلمة الموضوعية ويقع وصفا للسبب فيقال مثلا الاسباب الموضوعية والمقصود منه في مقابل الاسباب الذاتية الشخصية وهذا الاصلاح سوف يتعرض له المصنف (رحمة الله عليه) في مباحث القطع عندما يتعرض لمبحث قطع القطاع فيقال ان هنلك شخص قطع بان هذا اليوم اول ايام شوال ويكون قطعه مستندا الى اسباب موضوعية مثلا الاسباب الموضوعية لكون غدا اول ايام شهر شوال رؤية الهلال او قيام البينة.. الخ بينما قد يأتي شخص ويقطع ان الغد هو يوم العيد عن اسباب ذاتية شخصية بحيث لو القيت هذه الاسباب الى العقلاء لما حصل لديهم قطع، فالمقصود من الموضوعية مقابل الشخصية والذاتية.

المعنى الخامس لهذه الكلمة يطلق في مقابل المحمول ويراد من المحكوم عليه وهذا هو الاصطلاح الشائع في علم المنطق.

المعنى السادس لكلمة الموضوع يطلق ويراد به المحور الذي يدور حوله مسائل العلم مثلا وهذا المعنى للموضوع شاع في علم الجدل فتقول موضوع البحث يعني المحور الذي يدور حول عملية

المجادلة المحور الذي تدور الفكرة او البحث حوله هو الموضوع هذه اصلاحات استعملت فيها كلمة الموضوع والظاهر منهم ان الموضوع في محل بحثنا هو الاصطلاح السادس الاخير فعندما يقال موضوع علم النحو يعني المحور الذي تدور حوله مسائل علم النحو وكذلك عندما نقول موضوع علم الاصول يعني ما هو المحور الرئيسي الذي كل مسائل علم الاصول تتمحور حوله هذه الجهة الثانية.

الجهة الثالثة : في شرح تعريف المشهور لموضوع العلم هذه القضية بحثت منذ القديم فعرف الحكماء موضوع كل علم ما يحث فيه عن عوارضه الذاتي من هنا دخلوا في بحث التفريق بين العرض الذاتي وبين العرض الغريب فوجدت في ذلك مدارس متعددة.

فبعضهم يرى ان العرض الذاتي والعرض الغريب يقوم التميز بينهما على اساس نوعية الواسطة فان كانت الواسطة بشكل تستوجب ان يكون الاستناد الى الواسطة استناداً الى الذات فهو من الاعراض الاتية والا تكون من الاعراض الغريبة.

وبعضهم مشى في تمييزه على اساس تقسيم الواسطة الى واسطة في العروض وواسطة في الثبوت وواسطة في الاثبات كما مشى على ذلك صاحب الكفاية تبعا لصاحب الفصول.

اذاً هنلك مدارس متعددة في تفسير موضوع العلم وباعتبار ان المصنف لم يتعرض في هذه النقطة فنجمل البحث فيها بناءا على رأي مشهور القدماء ولا ندخل في نقض وإبرام.

المقصود من العرض كل ما يحمل على الشيء، وفي هذا البحث عندما نقول العرض الذاتي والغريب يعني مطلق العارض على الشيء، ذكروا ان هذا العارض على الشيء اما ان يعرض عليه اولا وبالذات وبلا واسطة او مع الواسطة ولا يوجد شق ثالث.

فاما ان يعرض بتوسط شيء او بلا توسط

1- فمثال الاول ما يعرض بلا واسطة كعروض التفكير على القوة العاقلة لان القوة العاقلة بذاتها مفكرة ولا تحتاج الى واسطة فهي اولا وبالذات مفكرة وكذا الحال في عروض الفصل والجنس على النوع تقول : الانسان ناطق فان الناطق اولا وبالذات يعرض على الإنسان دون توسط شيء فهذا مثال ما يعرض بلا واسطة.

واما الثاني وهو ما يعرض بواسطة هذا ينقسم الى قسمين :-

اما ان يعرض بواسطة داخلية او بواسطة خارجية وما يعرض بواسطة داخلية (والمقصود من الداخلية) بمعنى تكون الواسطة داخلة في حقيقة ذي الواسطة) فما يعرض بواسطة داخلية ينقسم الى قسمين لان الواسطة اما ان تكون مساوية واما ان تكون اعم ولا يوجد عندنا واسطة داخلية اخص لان الداخل في حقيقة الشيء اما الفصل وهو مساوي واما الجنس وهو اعم.

2- مثال ما يعرض بواسطة داخلية مساوية كعروض عوارض الفصل على النوع مثلا تقول الانسان متكلم لأنه ناطق فالتكلم عرض على الإنسان بتوسط النطق وهذه الواسطة التي هي النطق داخلة في حقيقة الانسان لأنها فصل و هي مساوية.

3- ومثال ما يعرض بواسطة داخلية اعم كعروض عوارض الجنس على النوع تقول الانسان ماشي لأنه حيوان فالمشي عرض على الانسان بتوسط الحيوانية والحيوانية جنس واسطة داخلية داخلة في حقيقة الانسان ولكنها اعم من الانسان

واما القسم الثاني وهو ما يعرض بواسطة خارجية فهذا على اقسام اما مساوية واما اخص واما اعم واما مباينه.

4- المساوية كقولك الانسان ضاحك لأنه متعجب لان الضحك ينشا من التعجب والمتعجب ليس جنسا ولا فصلا فهو ليس داخلا في حقيقة الانسان ولكنه مساوي للإنسان فان كل انسان متعجب وكل متعجب انسان. 5- الثاني ما يعرض بواسطة خارجية اخص كعروض حركة الاصابع على الانسان بواسطة الكتابة و الكتابة خارج عن حقيقة الانسان ولكنها اخص اذ ليس كل انسان كاتب.

6- وما يعرض بواسطة خارجية اعم كعروض حركة اليدين على الانسان لأنه ماشي والمشي خارج عن حقيقة الانسان وهو اعم من الانسان لان غير الانسان ايضا يمشي.

7- وما يعرض بواسطة خارجية مباينه كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار والنار خارجة عن حقيقة الماء ومباينة اذ لاشيء من الماء بنار ولا شيء من الماء بنار فصار عندنا سبعة اقسام.

هذا هو رأي مشهور القدماء في الاعراض اتفقوا على ان الثلاثة الاولى هي من الاعراض الذاتية والثلاثة الاولى هي ما يعرض بلا واسطة وبواسطة داخلية مساوية وبواسطة داخلية اعم.

واتفقوا على ان الثلاثة الاخيرة اعراض غريبة.

والخلاف وقع في الواسطة الخارجية المساوية، فعند القدماء من الحكماء هي من الاعراض الغريبة وعند المتأخرين هي من الاعراض الذاتية فإذا المعروف بينهم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لذا هذه مدرسة التمييز بين العرض الذاتي والعرض الغريب على اساس نوعية الواسطة هذه المدرسة لم يرتضها صاحب الكفاية يقول مثلا انا اعطيك مثال هو من مسائل العلم وهو بنفس مدرستكم هو من العوارض الغريبة نقول الكلمة مرفوعة هذه مسالة من مسائل علم النحو لكن الرفع يعرض على الكلمة لأنها فاعل مثلا فالواسطة هي الفاعلية والفاعلية خارجة عن حقيقة الكلمة فالكلمة لا تعرف بأنها فاعل لأنها قول مفرد قول جنس ومفرد فصل، فالفاعلية واسطة خارجية وهي اخص فيكون قولنا الكلمة مرفوعة من الاعراض الغريبة فينبغي ان تخرج

من مسائل علم النحو، ومن هنا جاء صاحب الفصول وصاحب الكفاية ميزوا العرض الذاتي من الغريب على اساس اخر لا على اساس نوعية الواسطة بل على اساس الواسطة في العروض وعدمها.هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة

الجهة الرابعة : في تحقيق الحاجة الى الموضوع اختلفوا في ذلك على قولين رئيسيين قول يقول انه لابد لكل علم من موضوع وآخر يقول انه ليس من الضروري ان يكون لكل علم موضوع أصحاب القول الثاني أيضا اختلفوا جماعة قالوا ليس من الضروري ان يكون لكل علم موضوع لكن لا مانع من ان يكون له موضوع، وجماعة قالوا ليس من الضروري لكن بعض العلوم يستحيل ان يكون لها موضوع فتصبح الآراء ثلاثة.

اما القول الاول فالمشهور بين العلماء انه لابد لكل علم من موضوع واستدلوا على ذلك بدليلين

الدليل الاول مركب من قياس استثنائي حاصله انه

لو لم يكن لكل علم موضوع للزم عدم امتياز المسائل عن بعضها ولتداخلت العلوم في مسائلها

ولكن المسائل متمايزة والعلوم غير متداخلة

فينتج انه لابد لكل علم من موضوع، فاستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.

بهذا الدليل اثبتوا انه لابد لكل علم من موضوع فنحتاج في توضيح هذا الدليل الى بيان الملازمة من جهة والى بينان بطلان التالي من جهة اخرى.

اما بيان الملازمة فلأنهم بنوا على انه بتوسط الموضوع تمتاز المسائل بعضها عن بعض مثلا بواسطة كون الكلمة موضوعا لعلم النحو والبدن موضوعا لعلم الطب كانت مسالة الفاعل مرفوع داخلة في علم النحو دون علم الطب لان الفاعل مرفوع محور البحث فيه حول الفاعل والفاعل هو من مصاديق الكلمة لولا هذا الموضوع من الذي قال ان الفاعل مرفوع لا تدخل في علم الطب فبتوسط الموضوع امتنع دخول هذه المسالة في مسائل علم اخر وهكذا لان لو لم يكن لكل علم موضوع لتداخلت العلوم واشتركت العلوم في مسائلها فلا نعرف أي مسألة داخلة في العلم وأي مسالة خارجة، هذا بيان الملازمة اما بطلان التالي، لكن المسائل متمايزة والعلوم غير متداخلة هذا امر وجداني لان في الخارج نرى ان مسائل علم النحو لا تطغى على مسائل علم الطب كل واحد متميز عن الاخر كل علم بمسائله متشخص فاذا بطل التالي ثبت نقيض المقدم وهو ان لكل علم موضوع،هذا هو الدليل الاول الذي تمسك به المشهور لإثبات ان لكل علم موضوع واعترض المصنف على هذا الدليل وقال بان هذا الدليل ــ اشبه بالمصادرة ــ اما الاشكال بطبيعة الحال لا يمكن في هيئة هذا القياس لما ثبت في المنطق من ان القياس الاستثنائي منتج لان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فلا يوجد عندنا مشكلة في هذا الاستدلال وانما المشكلة عندنا في الصغرى فلا نسلم الملازمة بين المقدم والتالي ــ لو لم يكون لكل علم موضوع للزم عدم التاميز

ـــ لا نسلم بذلك، لان انما نسلمه لو كان تمايز العلوم منحصر بالموضوعات، والذي ينفي ان يكون لكل علم موضوع يقول لدي وسيلة اخرى لتمايز العلوم وهي اساس الغرض او على اساس منهج البحث مثلا لان منهج البحث الاصولي غير منهج البحث الفقهي فإنما تتم الملازمة فيما لو كان التمايز بين العلوم منحصر في الموضوعات وهذا اول الكلام ولذا كانت اشبه بالمصادرة، فالفاعل مرفوع لم تدخل في علم الطب لأنها تؤدي غرض صيانة الانسان عن الوقوع عن الخطأ في المقال ولا ربط لها في صحة الجسم، فالتمايز هذه المسالة ودخلت في النحو ولم تدخل في الطب لأجل اختلاف الغرض فيمكن ان نلتزم انه لا يوجد موضوع للعلم وفي نفس الوقت نقول العلوم متمايزة وغير متداخلة هذا هو الاشكال الذي سجل على الدليل الاول

والدليل الثاني ونشرحه في ضمن نقاط :-

النقطة الاولى انه لكل علم من العلوم غرض واحد فارد يترتب عليه، فعلم النحو غرضه صيانة اللسان عن الخطأ في المقال و علم الاصول غرضه القدرة على الاستنباط وعلم الطب غرضه صيانة البدن من المرض وهكذا لكل علم من العلوم نجد له غرض واحد وهذه النقطة بديهية.

النقطة الثانية ان هذا الغرض الواحد الفارد لا يصح ان يكون معلولا للمسائل لان المسائل متعددة والغرض واحد والمتعدد بما هو متعدد لا يؤثر في الواحد بما هو واحد وهذا ما يعبر عنه في الفلسفة بقاعدة الواحد.

فالنقطة الاولى هي ان الغرض من كل علم واحد والنقطة الثانية يستحيل ان يكون هذا الغرض الواحد نشأ من المسائل المتعددة للقاعدة الفلسفية القائلة ان الواحد لا يصدر الا من واحد وهذه القاعدة نأخذها في الاصول من الاصول المسلمة الموضوعية

النقطة الثالثة انه بناءا على عدم امكان صدور الغرض من المسائل لابد لنا من جامع واحد يجمع بين المسائل حتى يكون هذا الجامع الواحد هو المؤثر في الغرض الواحد فيؤثر الواحد في الواحد فلا بد لنا من قضية كلية بموضوعها تكون جامعة بين موضوعات المسائل وبمحمولها تكون جامعة بين محولات المسائل وهذه القضية لواحدة هي التي نسميها بموضوع العلم.

لنأخذ مثال مسائل علم النحو ولنفترض عندنا خمس مسائل في النحو مثل(مسألة الفاعل مرفوع - ومسالة المفعول منصوب - المضاف اليه مجرور - الفعل المضارع مرفوع - والفعل الماضي مبني)هذه المسائل عبارة عن قضايا لان اذا عندنا مسالة يعني عندنا قضية والقضية تتركب من موضوع ومحمول فموضوعات هذه المسائل (الفاعل المفعول المضاف الفعل المضارع الفعل الماضي) والشيء المشترك بين هذه الموضوعات هي ـــ الكلمة ـــ فان الفاعل والمفعول... الخ ـــ كلمة ـــ نأتي الى المحمول الشيء المشترك بين المحمول نرى المحملات هي (مرفوع منصوب مجرور مبني) نلاحظ ان الشيء المشترك هو ـــ البناء والإعراب ـــ فالقضية الجامعة بين المسائل المختلفة هي الكلمة من حيث الاعراب او البناء وهذه الكلمة من حيث الاعراب

والبناء قضية واحدة هذه القضية الواحدة هي التي ــ أثرت ــ في صيانة اللسان عن الخطأ في المقال فالمؤثر في الغرض الواحد امرٌ واحد وهذا الواحد هو موضوع علم النحو.

هذا هو الدليل الثاني الذي اقيم لإثبات ان لكل علم موضوع

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين

الدرس السابع

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

مازال البحث في الدليل الثاني الذي اقاموه لإثبات لابدية وجود الموضوع لكل علم وكان هذا الدليل يتركب من نقاط المقدمة الاولى : ان لكل علم غرضا واحدا فاردا منفردا.

المقدمة الثانية : ان نسبة هذا الغرض الى المسائل نسبة المعلول الى العلة لان الغرض ينشأ عن المسائل.

المقدمة الثالثة : انه يستحيل ان تؤثر المسائل بما هي كثيرة ومتعددة في ذلك الغرض الواحد الفارد لما ثبت في محله من ان الواحد لا يصدر الا عن واحد والمسائل متعددة والغرض واحد.

المقدمة الرابعة : انه بناءا على ذلك لابد من فرض وحدة جامعة بين تلك المسائل يصدق عليها الواحد كي تكون هي المؤثرة في الغرض الواحد ليتطابق ذلك مع قاعدة الواحد لا يصدر الا من واحد وهذه الوحدة الجامعة ليست الا ما نصطلح عليه بموضوع العلم فبمقتضى هذه النقاط الاربع ثبت ان لكل علم موضوعا.

اعترض على هذا الدليل بوجوه متعددة ذكر المصنف (رحمة الله عليه) وجها واحدا منها وهو الوجه المرتبط بمناقشة النقطة الثالثة من النقاط الاربعة المتقدمة وهي كانت تتضمن تطبيق قاعدة الواحد لا يصدر الا من واحد لإثبات ان المسائل المتعددة لا يمكن ان تؤثر في الغرض الواحد.

توضيح الجواب يتم عبر الخطوات التالية :-

الخطوة الاولى ان الواحد في اصطلاح اهل المعقول ينقسم الى اقسام اربعة

المعنى الاول **الواحد البسيط** وهو سنخ موجود ليس فيه حيثية تركب اصلا من جميع الجهات لا تركبا خارجيا ولا تركبا ما هويا ولا أي تركب من التركبات بسيط من جميع الجهات.

هذا الواحد الاول ويقال له واحد وحدته من ناحية انتفاء حيثيات التركب فيه هذا هو المعنى الاول للواحد

المعنى الثاني **الواحد الشخصي** ويقصد منه الجزئي وأطلق عليه واحد باعتبار انه لا ينطبق على شيئين كزيد وعمرو.. الخ

المعنى الثالث **الواحد النوعي** ويقصد منه الواحد الذي يعتبر من الذات والذاتيات فيشمل النوع والنوع هو الذات ويشمل الذاتيات وهو الجنس والفصل فالحيوان واحد والإنسان واحد والناطق واحد لكن وحدته ليست وحدة شخصية باعتبار انها كليات وليست وحدة بسيطة باعتبار انها ماهية مركبة من جنس وفصل وانما له وحدة نوعية

المعنى الرابع **الواحد العنواني** وهو الامر الجامع العرضي الذي ينتزع من الاشياء المختلفة كالأبيض الذي ننتزعه من العمامه والورقة هذا المفهوم المنتزع هو واحد لكن وحدته ليست وحدة نوعية وانما هي وحدة عرضية انتزاعية فهذا يقال له الواحد العنواني.

فثبت لدينا ان للواحد اصطلاحات اربعة

الخطوة الثانية العلة في علم المعقول لها تقسيمات متعددة الذي يهمنا منها في مقامنا هو ان نقسم العالة الى قسمين العلة الطبيعية والعلة بمعنى الفاعل بالإرادة **العلة الطبيعية** كالنار فانها علة للإحراق والماء فانه علة لرفع العطش وعلية هذه العلل بحسب جبلتها الطبيعية وخلقتها الطبيعية لا تتوقف على ارادة في العلة وهناك نوع من العلل يطلق عليها اسم **الفواعل الارادية** كما هو الحال في معلولية الممكن للواجب فان معلولية الممكن للواجب ليس كمعلولية الاحتراق للنار فان هذه المعلولية لا تتوقف على ارادة في العلة بخلاف معلولية الممكن للواجب فانها علة متحيزة وناشئة من ارادة، هذه الخطوة الثانية

الخطوة الثالثة ان قاعدة الواحد التي ذكرت في علم المعقول مختصة بالواحد البسيط ولا تجري في سائر معاني الواحد لان هذه القاعدة ناشئة من قاعدة لزوم ــ **التسانخ** ــ بين العلة والمعلول وهذه القاعدة تولدت في مهد ما يسمى ــ **بالعقول العشرة** ــ حيث انه لما ثبت في محله ان واجب الوجود بسيط من جميع الجهات فكيف يؤثر هذا البسيط في امور متكثرة ومتعددة فجاءت فكرة العقول العشرة ان هذا البسيط اثر في العقل الاول والثاني في الثالث والثالث في الرابع الى ان نصل الى العقل العاشر وهو ــ العقل الفياض ــ ومنه يصدر هذا العالم السفلي الى اخره وهذه القاعدة هي مورد خلاف بين علماء المعقول فبين مؤيد وموجب كما هو الحال عند اكثر الفلاسفة المتأخرين وبين من تركها في عالم الامكان وهو المحقق نصير الدين الطوسي وبين من حمل عليها حملة شعواء كما هو الحال عند جمع من المحدثين كالعلامة المجلسي وغيره. فهذا البسيط من جميع الجهات لا يسانخ المتعدد فاذا لا يمكن ان يصدر منه المتعدد اما المركب كشخص له فم ويد فانه بفمه يتكلم وبيده يشرب.. لان عنده حيثيات متعددة فهذا لا ينطبق عليه

قاعدة الواحدة فهذه القاعدة أبدعت وابتكرت في الواحد البسيط والواحد البسيط انما يكون في الفواعل الارادية لا في العلل الطبيعية فيكون في الباري عزوجل ولا يجري في غيره.

الخطوة الرابعة لو تنزلنا وقلنا لا تختص بالواحد البسيط فلا اقل من اختصاصها بالواحد الشخصي لان الواحد الشخصي حقيقة يقال له واحد اما الواحد النوعي والعنواني وحدته ليست حقيقية لان الحيوان الذي هو واحد نوعي وحدته ليست حقيقية لأنه ينطبق على آلاف الحيوانات وكذا الحال في الواحد العنوان فلو تنزلنا فانها تجري في الواحد الشخصي فقط.

الخطوة الخامسة انا نقول ان الغرض الذي يترتب على المسائل واحد وهو في النحو صيانة اللسان عن الخطأ في المقال وفي المنطق صيانة الفكر عن الخطأ وفقي الأصول القدرة على الاستنباط فهذه الاغراض واحدة ولكن بلا شك ليست وحدتها وحدة بسيطة ولا وحدة شخصية بل هي اما نوعية او عنوانية يعني انها كلية والشاهد على ذلك من رفع الفاعل قد صان لسانه عن الخطأ في المقال في مسالة الفاعل ولكنه لو جر المفعول فلا يقال له مطلقا لم يصن ويقال صان في مسالة الفاعل ولم يصن في مسألة المفعول فهذا الغرض الذي هو بحسب الظاهر واحد ينبسط على مصاديقه وهذا الانبساط على المصاديق من خصائص الكلي فإذا وحدة الغرض ليست جزئية ولا بسيطة بل هي اما عنوانية او نوعية. فإذا بمقتضى هذه الخطوات الاربع ثبت لدينا ان قاعدة الواحد لا يوجد مجال لتطبيقها على الغرض وهو ما نحن فيه فتبطل ــ **المقدمة الثالثة** ــ في دليل المستدل و إذا بطلت احدى المقدمات كانت النتيجة خاطئة هذا تمام الكلام في مناقشة ادلة القائلين بأنه لابد لكل علم من موضوع.

القول الثاني : ان عندنا برهان على نفي هذه اللابدية والفرق بين البحث السابق وهذا البحث ان في البحث السابق اثبتنا ان البرهان لإثبات اللابدية الذي كان عبارة عن دليلين وأبطلنا ولكن بطلان الدليل لا يؤدي الى بطلان نفسي الفكرة ربما يكون لها دليل اخر نحن لم نطلع عليه لكن اصحاب القول الثاني يقولون عندنا دليل على ابطال ان يكون لكل علم موضوع وذلك لان قولنا لابد لكل علم من موضوع قضية موجبة كلية هذه القضية كاذبة لصدق نقيضا ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية يعني بعض العلوم ليس لها موضوع والدليل على صدق هذه السالبة الجزئية هو علم الفقه وتوضيح ذلك انه بحسب الفرض ثبت لدينا في البحوث السابقة ان موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات المسائل مثل الكلمة موضوع علم النحو وهي جامعة بين الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر..الخ فموضوع العلم هو الجامع بين موضوعات المسائل في علم الفقه يستحيل ان نوجد جامعا بين موضوعات المسائل فواحدة من مسائل علم الفقه الركوع في الصلاة واجب وموضوعها الركوع وهذا الركوع من مقولة الفعل، الجهر في القراءة في المغرب واجب وموضوع هذه المسالة الجهر وهو من مقولة الكيف المسموع والدم نجس من مقولة الجوهر وهكذا ولا يمكن ان يوجد جامع بين المقولات التسع او بين الجوهر والعرض لأنها ثبت في المنطق انها جنس الاجناس ولا يوجد فوقها شيء كي تكون هو الجامع فعلم الفقه لا يوجد له جامع بين

موضوعات المسائل ولا يمكن ان يكون عنوان الشيء لان المطلوب في الجامع ان يميز بين العلم وغيره وهنا ليس فقط يجمع مسائل الفقه بل كل المسائل في العالم فثبت لدينا ان بعض العلوم ليس لها موضوع فمثل المحقق العراقي والسيد الخوئي ليس فقط ابطلوا دليل الخصم بل اقاموا الدليل على بطلان ان لكل علم موضوع.

الجهة الخامسة : في موضوع علم الاصول اختلفوا في ذلك اختلافا كبيرا الذين قالوا انه لابد لكل علم من موضوع ايضا اختلفوا جماعة ذهبوا الى ان اعلم الاصول له موضوع مشخص وجماعة قالوا انه له موضوع ولكن ليس من الضروري ان نعرفه مع اشتراك الجميع في القول ان لكل علم موضوع من

الطائفة الاولى : -

الجماعة الاولى (القائلين بان لكل علم موضوع) مشهور علماء الاصول الميرزا القمي وصاحب الفصول وصاحب هداية المسترشدين، فقد ذكروا ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) وهذه النظرية اعترض عليها المصنف ي الحلقة الثانية انها غير جامعة لكل المسائل مثل خبر الواحد حجة لان خبر الواحد لا هو كتاب ولا سنة (لان السنة قول المعصوم وفعله وتقريره وخبر الواحد يحكي عن قول المعصوم لا انه بنفسه قول للمعصوم) وكذلك خبر الواحد ليس اجماع ولا عقلا.. فهذه مسالة اصولية خارجه عن هذا التحديد فيكون هذا التحديد باطلا

الجماعة الثانية من الذين يقولون بان لكل علم موضوع، فإنهم يرون انه لابد لكل علم من موضوع ولكن ليس من الضروري ان نعرفه فيكفي ان نشير اليه بعنوان ونقول ان موضوع علم الاصول هو الجامع بين موضوعات المسائل من هؤلاء صاحب الكفاية ولكن ينبغي ان نلتفت الى نكته هنا انه بناءا على هذه النظرية صاحب الكفاية ما هو دليله على لابدية الموضوع لكل علم هل هو الاول ام الثاني؟ نقول الثاني ويستحيل ان يكون دليله هو الاول لان الاول كان بالموضوعات تتمايز العلوم والشيء المميز لابد ان يكون معروفا لان الشيء بوجوده العلمي يكون مميزا لا (بوجوده الواقعي وان لم اعلمه) فلا بد ان يكون دليل صاحب الكفاية على اللابدية هو الدليل الثاني ليس الدليل الاول لان الشيء انما يميز اذا عرفته وصاحب الكفاية يقول الدليل الاول غلط لان العلوم تتمايز بالأغراض وليس الموضوعات وانما الموضوع نحتاج اليه حتى لا تنخرم قاعدة الواحد وبما ان قاعدة الواحد ترتبط بالعلة والمعلول والتأثير والتأثر فالذي يؤثر الشيء بوجوده الواقعي لا الشيء بوجوده العلمي فنحن لو لم يكن عندنا علم بوجود النار فهذا لا يعني ان النار لا تحرق الورقة سواء أعلمنا ام لم نعلم فالنار حارقة، فيقول صاحب الكفاية ان الذي اثر في الغرض هو هذا الموضوع سواء علمت به او لا فالعلم به لا يوجد له اثر فهذه نظرية ثانية من القائلين انه لابد لكل علم من موضوع.

الطائفة الثانية : وهم الذين انكروا اللابدية فهؤلاء ايضا اختلفوا جماعة قالوا لا نحتاج الى موضوع لعلم الاصول وبالتالي ليس له موضوع.

وحتى هنلك جمع من الذين قالوا باللابدية قالوا ان علم الاصول ليس له موضوع لان علم الاصول ليس علما بالمعنى المتعارف لأنه مجموعة علوم لان مسائل علم الاصول بعضها ادبية وبعضها كلامية وبعضها رجالية جمعت في كتاب وأطلق عليها علم الاصول وفي الحقيقة هي ليست علم وهذا القول مختار الميرزا الرشتي (رحمة الله عليه) فهو يقول ان علم الاصول هو مجموعة علوم مجموعة.

اما المصنف فكما عرفت في الحلقات انه يقول مع قولنا بان لابد لكل علم من موضوع فيمكن ان نأتي بموضوع جامع بين موضوعات مسائله وهو نفس التحديد المعروف عند العلماء لكن نحذف كلمة الاربعة وتحديد القدماء ربما يكون في وقته في محله فهم التفتوا الى نكتة جوهرية ان المشترك في مسائل الاصول هو الدليل ولكن في عصرهم عندما كانت الادلة منحصرة اربعة ولكن الان جاءت المشكلة من الاربعة فنرفع اليد عن الاربعة فنقول ما يترقب ان يكون دليلا في الاستنباط الفقهي فهو موضوع علم الاصول.

تطبيق العبارة

موضوع علم الأصول موضوع علم الأصول، كما تقدم في الحلقة السابقة ــ الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي ــ (يصح ان تقول العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي وطبعا هذه العبارة ليست هي عين ما تقدم في الحلقة السابقة بل ما تقدم في الحلقة السابقة هو ما يترقب ان يكون دليلا)، والبحث الأصولي يدور دائما حول دليليتها (يعني ان نثبت انها دليل او ليست بدليل نثبت ان خبر الواحد دليل او ليس بدليل). وعدم تمكن بعض المحققين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه، أدى إلى التشكك في ضرورة أن يكون لكل علم موضوع (هذه النسبة خطأ !، لأننا قلنا انه هذا المطلب لا لأنه عدم قدرتهم على تصوير موضوع لعلم الاصول ادى الى التشكيك في اللابدية بل ناقشوا في اصل اللابدية سواء تمكن من تحديد الموضوع ام لم يتمكن بل المحقق العراقي والسيد الخوئي اشاروا الى موضوع لعلم الاصول لكن ناقشوا في الكبرى وهو لابد لكل علم من موضوع فهنا سوق العبارة في العجز عن تصوير الموضوع هو الذي ادى الى الانكار في غير محله بل لوجود برهان على صدق السالبة الجزئية وهو ان بعض العلوم يستحيل ان يكون لها موضوع)، ووقع ذلك موضعا لبحث، فاستدل على ضرورة وجود موضوع لكل علم، بدليلين : أحدهما : ان التمايز بين العلوم بالموضوعات بمعنى ان استقلال علم النحو عن علم الطب، انما هو باختصاص كل منهما بموضوع كلي يتميز عن موضوع الآخر، فلا بد من افتراض الموضوع

لكل علم (هذا بصيغة فنية ينبغي ان نسوقه بقضية استثنائية لو لم يكن للعلم موضوع لما تمايزت العلوم ولكن العلوم متمايزة فلابد لكل علم من موضوع). وهذا الدليل أشبه بالمصادرة (المصادرة كما ذكر في محله عبارة عن جعل المدعي عين احدى المقدمات التي توصل الى المدعي هذه المصادرة ومن هنا اشتهر بينهم ان المصادرة جعل المدعي عين الدليل لان مقدمة الدليل دليل، هنا المصنف (رحمة الله عليه) قال ــ اشبه بالمصادرة ــ يعني انها ليست مصادرة وقال انها اشبه بالمصادرة لان المدعي انه لابد لكل علم من موضوع والدليل هو ان ــ بالموضوعات تتمايز العلوم ــ وهذا الدليل ليس هو عين المدعي بل هذا الدليل فرع المدعي يعني اذا كان للعلم موضوع يترتب ويتفرع عليه التمايز فلذا كان اشبه بالمصادرة) لان كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم، والا تعين (لو لم يكن للعلم موضوع لكان التمايز بوسيلة اخرى) أن يكون التمييز قائما على أساس آخر كالغرض مثلا.

الآخر : ان التمايز بين العلوم ان كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن، لكي يحصل التمايز، وان كان بالغرض على أساس ان لكل علم غرضا يختلف عن الغرض من العلم الآخر، فحيث إن الغرض من كل علم واحد (هذه المقدمة الاولى وهنلك مقدمة اخرى مطوية هي المقدمة الثانية وهي ان هذا الغرض نسبته الى المسائل نسبة المعلول الى العلة) (المقدمة الثالثة) والواحد لا يصدر الا من واحد، (المقدمة الرابعة) فلا بد من افتراض مؤثر واحد في ذلك الغرض. ولما كانت مسائل العلم متعددة ومتغايرة، فيستحيل أن تكون هي المؤثرة بما هي كثيرة في ذلك الغرض الواحد.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثامن

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

بقي بعض النقاط وعدنا ان نشير اليها :-

النقطة الاولى : في المقصود من الغرض فان المقدمة الاولى من المقدمات الاربع التي اعتمد عليها الدليل الثاني كانت تتضمن ان لكل علم غرضا واحدا فاردا فما هو المقصود من الغرض ؟.

الاغراض تنقسم الى قسمين :-

النوع الاول من الاغراض هو الاغراض التدوينية بمعنى ان المدون لعلم لابد من وجود امر يدعوه الى تدوين ذلك العالم وهذا الداعي الى تدوين العلم كثيرا ما يختلف مع الداعي الذي ينشأ

من ترتب شيء على هذا العلم، وكما يشار اليه في بعض الروايات ان كثير ما يكون الداعي في العلوم في التعليم والتعلم هو السمعة والرياء ونحو ذلك من المفاسد وقد يكون هو قصد وجه الله تبارك وتعالى لكن هذا هو الغرض من التدوين **والنوع الثاني** من الاغراض هو الاغراض الواقعية التي تترتب على العلم سواء قصدها المصنف عند التدوين ام لم يقصدها فما يترتب على العلم واقعا غير الغرض الذي ينظر اليه عند التدوين فقد يتفقان وقد يختلفان، عندما نقول ان لكل علم غرضا واحدا المقصود هو النوع الثاني من الاغراض لا النوع الاول لان النوع الاول قد يتعدد، قد واحد يدون علم ويكون هدفه نشر العلم وفي نفس الوقت يريد ان يسترزق، فقد تتعدد الاغراض التدوينية بخلاف الاغراض الواقعية التي تترتب على العلم.

النقطة الثانية : قد يطرأ على ذهن البعض اشكال حاصله ان في المقدمة الثانية من مقدمات الدليل الثاني قلنا ان الاغراض معلولة للمسائل وتترتب على المسائل، هنا قد يشكل شخص ان ترتب الاغراض على المسائل يستلزم تاليا فاسدا وهو انه كلما وجدت المسائل وجد الغرض.. فلازم ذلك ان كل واحد اقتنى كتاب في الاصول او في النحو يلزم من ذلك الغرض وهو القدرة على الاستنباط او صيانة اللسان عن الخطأ في المقال.

هذه الشبهة يمكن ان يجاب عنها بأحد جوابين :-

الجواب الاول الذي هو علة هي المسائل بوجودها الذهني يعني عندما تتصور المسائل وتصدق بها يترتب على ذلك غرض لا المسائل بوجودها الخارجي، نعم نسلم ان الانسان اذا علم بهذه المسائل وصدق بها يترتب على ذلك الغرض من صيانة السان ونحوه.

الجواب الثاني ان مقصود القائل ان الغرض معلول للمسائل لا ان المسائل هي علة للغرض على نحو العلة التامة وهذا نظير الاشكال الذي يذكره الشيخ المظفر (رحمة الله عليه) في اول المنطق : ان لقائل ان يقول ان الكثير منا يدرسون علم المنطق ومع ذلك يخطأون في تفكيرهم فأجاب عن ذلك ان هذا ناشئ عن عدم التطبيق اذا هنلك شرائط لو توفرت وترتبت على المسائل لأدت الى حصول الغرض فالمسائل جزء علة وفي قاعدة الواحد لا يفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة فهذا هو التنبيه الثاني.

النقطة الثالثة : نريد ان نفرق فيها بين تعبيرين تارة نقول **الواحد لا يصدر منه الا واحد** واخرى نقول **الواحد لا يصدر الا من الواحد** هناك فرق بين التعبيرين مفهوما ومدركا.

اما مفهوما فالراد من قولنا ــ الواحد لا يصدر منه الا واحد ــ يعني الواحد لا يكون علة الا للواحد وبين قولنا ــ الواحد لا يصدر الا من الواحد ــ فانها بمعنى الواحد لا يكون معلولا الا للواحد فبين التعبيرين بلحاظ المفهوم يوجد فرق.

اما بلحاظ المدرك ايضا يوجد فرق فان ما يسمى وما يعرف بينهم بقاعدة الواحد هي ما يرجع الى قولنا الواحد ليس علة الا للواحد وقد ذكروا في الفلسفة ان مدركه قانون السنخية توضيحه انه نلاحظ انه في عالم الخارج ان بعض الاشياء تصدر عن بعض اخر ولما كانت الصدفة لا تتكرر فنستنتج صدور هذا عند وجود ذلك لم يكن اتفاقيا وانما كان له دخالة فيحق لنا ان نتساءل لماذا اختص بان يصدر من ذاك ولم يصدر من شيء ثالث فحتى يتحقق الاختصاص ذكروا انه لابد بين العلة والمعلول من نوع من التجانس والتشابه والتسانخ حتى لا يصدر كل شيء من كل شيء، فلذا الواحد بما هو واحد لا يسانخ المتعدد بما هو متعدد والا لصدر كل شيء عن أي شيء فقانون السنخية الذي اقتضته طبيعة الاختصاص بين العلل و المعاليل يقتضي ان الواحد لا يؤثر الا في الواحد اما القاعدة التي يعبر عنها عادة بان الواحد بما هو واحد لا يصدر من الكثير بما هو كثير فمدركها شيء اخر.. مدركها اما ــ تحصيل الحاصل ــ واما ــ تخلف العلة عن معلولها ــ وتوضيحه انه لو فرضنا في جانب العلة الكثير وفي جانب المعلول الواحد هذا الكثير والمتعدد فنأتي الى الامر الاول منه نسال هل اثر في المعلول ام لم يؤثر ان قلت اثر فيكون وجود الامر الثاني تحصيلا للحاصل لان المعلول قد وجد بالأمر الاول فالأمر الثاني اذا حصل المعلول فهذا تحصيل للحاصل وان لم يحصل المعلول فهذا خلف كونه علة فاما يلزم تحصيل الحاصل او تخلف العلة عن معلولها وهذه القاعدة الثانية لا تختص بالواحد البسيط ولا بالواحد الشخصي ولا بالفواعل الارادية بل تجري في جميع العلل.

فمن هنا يتضح ان في كثير من الكتب الاصولية تارة يعبرون بهذه واخرى يعبرون بتلك مع انه بين القاعدتين فرق من حيث المفهوم ومن حيث المدرك هناك من اجل السنخية والمتعدد ذو الجهات لا يسانخ البسيط الذي له جهة واحدة ولذا اختصت تلك القاعدة بالواحد البسيط واما هذه فتجري في العلل الطبيعية فبين القاعدتين فرق مفهوما ومدركا وتعبيرا وهذا ينتج انهما قاعدتان لا قاعدة واحدة فهنلك خلط كثير حصل في كلمات بعض الاصوليين فلاحظ وبهذا يتم الكلام في التنبيه الثالث.

تطبيق العبارة

بل يتعين أن تكون مؤثرة بما هي مصاديق لأمر واحد، وهذا يعني فرض قضية كلية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات ، وبمحمولها جامعة بين المحمولات (فيقال في علم النحو الكلمة من حيث الاعراب والبناء) للمسائل. وهذه القضية الكلية هي المؤثرة، وبذلك يثبت ان لكل علم موضوعا، وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه (يعني في العلم). وقد أجيب على ذلك، بأن الواحد على ثلاثة أقسام (في الشرح ذكرنا ان للواحد اربعة اقسام): واحد بالشخص (اذا حملنا

الواحد بالشخص على المعنى الجزئي فيكون التعبير فيه اشتباه فان الواحد اربعة انواع مضافا الى ذلك ان قاعدة الواحدة مختصة بالواحد البسيط لا الواحد بالشخص فتصحيحا للعبارة نحمل ان المراد بالواحد بالشخص الاعم من البسيط والجزئي حتى تكون الاقسام حينئذ اربعة ولعله اشار في بعض البحوث في الخارج ب ــ يعطفون البساطة على الشخصية ــ فحينئذ تنحل المشكلة)، وواحد بالنوع، وهو الجامع الذاتي لأفراده، وواحد بالعنوان وهو الجامع الانتزاعي (الافضل ان يعبر بالجامع العرضي لان الانتزاعي في الاصطلاح هو الذي ليس له وجودا منحاز عن منشأ انتزاعه مثل الفوقية فليس عندنا في الخارج فوقية بل عندنا منشأ انتزاع وهو السقف بيمنا المثال الذي ذكره هنا له وجود منحاز عن منشأ انتزاعه) الذي قد ينتزع من أنواع متخالفة. واستحالة صدور الواحد من الكثير تختص بالأول، والغرض المفترض لكل علم ليست وحدته شخصية بل نوعية أو عنوانية، فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام. وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل على وجود موضوع لكل علم، بل قد يبرهن على عدمه، بان بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم، وتنتسب موضوعات مسائله، إلى مقولات ما هوية (المقولات العشر) و(عطف تفسير) أجناس متباينة، كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارة، والترك أخرى، والوضع تارة والكيف أخرى، فكيف يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله ؟. وعلى هذا الأساس استساغوا أن لا يكون لعلم الأصول موضوع. غير أنك عرفت أن لعلم الأصول موضوعا كليا على ما تقدم.

الحكم الشرعي

نتعرض له باعتبار ان علم الاصول يوصلنا الى الحكم الشرعي فلابد مسبقا ان نعرف شيء عن هذا الحكم الشرعي بمعرفة الادوات التي توصل اليه.

الدرس التاسع

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الظاهرين.

السير التاريخي للتعرض للبحث عن الحكم الشرعي

اتضح لدينا في الدروس السابقة ان علم الاصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي فكان لابد لنا قبل ان نخوض في دراسة تفصيلة لتلك العناصر المشتركة ان نتعرف شيئا عن هذا الحكم الشرعي الذي وضع علم الاصول لأجل دراسة العناصر المشتركة التي تؤدي اليه، فعلى هذا الاساس يعتبر البحث عن الحكم الشرعي بحثا عن مبادئ علم الاصول وليس بحثا عن مسائل علم الاصول، ولذا كان المناسب ان نتعرض لهذا البحث في ضمن هذا التمهيد خلافا لما فعله القوم حيث انهم تعرضوا لبحث الحكم الشرعي في بحث الاستصحاب استطرادا لمناسبة انهم عندما استدلوا على حجية الاستصحاب ارادوا ان يعرفوا ان الاستصحاب هل يجري في جميع الاحكام الشرعية ام انه يختص بحكم دون اخر.. فمن هذه المناسبة شرعوا في بيان الحكم الشرعي وأقسامه مع ان البحث عن الحكم الشرعي ليس من المباحث الاصولية وهذا هو المتعارف عند القوم في بحثهم عن الحكم الشرعي.

نعم قبل صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) كصاحب الفصول وصاحب هداية المسترشدين تعرضوا لجملة من مباحث الحكم الشرعي في اول كتبهم كما فعل المصنف لكن لا لأجل ان الحكم الشرعي مما يدرس علم الاصول العناصر المشتركة التي تؤدي اليه، وانما بحثوا عن الحكم الشرعي لأجل ان الحكم الشرعي اخذ في تعريف الفقه فالشيخ حسن (رحمة الله عليه) ابن الشهيد الثاني سن سنة لم تكن معروفة من قبله وهي انه في بداية بحثه الاصولي عرف علم الفقه، و إذا فتحنا معالم الدين فلا نجد تعريفا لعلم الاصول وانما يعرف علم الفقه والسر في ذلك ان علم الاصول وضع ومقدمة لعلم الفقه فقبل ان ندرس هذه المقدمة من المناسب ان نعرف شيئا عن علم الفقه وكما هو واضح الهداية إنما هي شرح لمعالم الشيخ حسن وفي البداية تعرض لعلم الفقه وعندما كان هنلك في البحث الحكم الشرعي بحثه الشيخ محمد تقي (رحمة الله عليه) بحثا مفصلا وتبعه على ذلك اخوه في الفصول فهذا هو السير التاريخي للتعرض للبحث عن الحكم الشرعي، واما عند العامة فقد تعرضوا للبحث عن الحكم الشرعي في ضمن بحث مستقل بعضهم تعرض لذلك في الاصول كالآمدي وقبله العضدي وبعضهم تعرض لذلك في الفقه وفي بحث تقسيمهم للحكم الشرعي واهتموا كثيرا بالأقسام التي تعرف عندنا بأقسام الحكم التكليفي واخذوا في البحث عن ان الاباحة هل هي حكم شرعي ام انها ليست بحكم شرعي وجاءت شبهت الكعبي التي يقول عنها الآمدي انها في غاية الاشكال وارجوا من غيري ان يحلها لأنه لم يتوصل الى حل في شبهة الكعبي فرجى ان يحله غيره..

المهم هذا هو السير التاريخي عن الحكم الشرعي والبحث في الحلقات عن الحكم الشرعي يقع في ضمن جهات

الجهة الاولى

في تعريف الحكم الشرعي، هنلك تعريف مشهور سائد للحكم اشرعي وهو انه الخطاب الصادر من المولى عزوجل والمتعلق بأفعال المكلفين هذا هو التعريف المدرسي للحكم الشرعي، الشهيد

الصدر (رحمة الله عليه) في مجموع ما يفهم منه من الحلقات في الحلقة الاولى والثانية يعترض على هذا التعريف باعتراضين :-

الاول منهما : ان هذا ليس تعريفا للشيء بحقيقته فان الحكم الشرعي ليس هو نفس الخطاب وانما الخطاب كاشف عن الحكم الشرعي لا ان الحكم الشرعي هو نفس الخطاب فأخذكم للخطاب جنسا للحكم الشرعي يؤدي الى انكم في الحقيقة لم تعرفوا الحكم الشرعي فان الخطاب لا يساوي الحكم الشرعي وانما الخطاب يدل عن الحكم الشرعي فهذا عبارة عن اخذ الدال في تعريف المدلول و اخذ الكاشف في تعريف المنكشف هذا هو الاشكال الاول الذي يسجله الشهيد في الحلقة الاولى.

الاشكال الثاني : ان هذا التعريف غير جامع لجميع مصاديق الحكم الشرعي فان الخطاب الذي يتعلق بأفعال المكلفين انما هو الحكم ألتكليفي ولا يمكن أن يكون الحكم الوضعي فان الحكم الوضعي لا يتعلق بأفعال المكلفين كما سوف يأتي فيكون هذا التعريف غير جامع

وباعتقادي : ان كلا الاشكالين لا يردان على التعريف وانه اشكال على اصطلاح بما هو من خصائص اصطلاح اخر.

بيانه: لو فتحنا هداية المسترشدين وكذلك الفصول لوجدنا بصريح العبارة يذكرون ان للحكم الشرعي اصطلاحات متعددة صاحب الهداية يقول الحكم له عدة اصطلاحات منها التصديق ومنها النسبة الخبرية ومنها الخطابات الشرعية الحاكية عن التكاليف يعني انه يسلم انها حاكية ومنها التشريع الصادر من المولى لا الخطاب المنقسم الى تكليفي ووضعي فهو بنفسه يذكر ان للحكم الشرعي عدة تعاريف وأخوه في الفصول يصرح اكثر فيقول الاصطلاح المعروف بين الفقهاء والأصوليين للحكم الشرعي هو اطلاقه على الخطاب اما اطلاق الحكم على المنقسم الى تكليفي ووضعي فهذا شائع بين المتشرعة.

فإذا انت ايها المصنف اخترت اصطلاحا وأشكلت عليه بما هو من خصائص اصطلاح آخر فالحكم الذي ينقسم الى تكليفي ووضعي ليس الحكم الذي بمعنى الخطاب بل هو اصطلاح اخر فكيف نشكل على اصطلاح بما هو من مميزات اصطلاح اخر و إذا ترجع عبر التاريخ الاصولي نلاحظ لهم اصطلاح في الخطابات يعني نفس اقيموا الصلاة عندهم حكم شرعي ولا مشاحة في الاصطلاحات، فاذا الحكم الشرعي له عدة اصطلاحات فينبغي ان نعرف ان التعريف الذي ذكره الشهيد هو اصطلاح لأي حكم شرعي وبأي معنى حتى بعد ذلك نشكل او لا نشكل فكلا الاشكالين لا يردان على المشهور.

هذا هو الكلام في الجهة الاولى فاذا الشهيد الصدر بطبيعة الحال لما اشكل على تعريف المشهور سوف يختار تعريفا اخر وهو : التشريع الصادر من المولى لتنظيم حياة الانسان فهذا ليس تعريفا بالدال وبالكاشف ومن جهة اخرى يشمل الحكم التكليفي والحكم الوضعي لان كلا منهما انما شرع لتنظيم حياة الانسان.

الجهة الثانية

في تقسيم الحكم الشرعي،الحكم الشرعي له اتقسيمات متعددة.

التقسيم الاول الذي يتعرض له في المقام ان الحكم الشرعي ينقسم الى حكم تكليفي وآخر وضعي فالكلام في الحكم التكليفي والحكم التكليفي عرف بتعاريف متعددة والتعريف المشهور للحكم التكليفي هو انه التشريع الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير.

الحيثية الأولى يدخل فيها الأحكام الأربعة غير الاباحة فيدخل في حيثية الاقتضاء الاحكام الاربعة لأنها يصدق عليها انها تشريع فيها جهة ترجيح إما ترجيح على نحو الالزام كما في الوجوب والحرمة او ترجيح دون الزام وهذا معنى من حيث الاقتضاء واما من حيث التخيير فيختص بالإباحة فبطبيعة الحال قسموا الاحكام التكليفية الى الاحكام الخمسة المعروفة نعم عند العامة وعند الاحناف بالخصوص الحكم التكليفي ينقسم الى اكثر من هذه الاقسام فعندهم الفرض غير الواجب وربما في كلمات فقهائنا القدماء يميزون بين الفرض والواجب في أن الفرض هو الحكم الالزامي الذي ثبت في القران الكريم والواجب هو الحكم الالزامي الذي ثبت على لسان سيد المرسلين صلى الله عليه واله.

نحب ان نؤكد على الحكم الخامس وهو الاباحة لأنه يأتي له في مباحث لاحقة فائدة تتوقف على فهمه الاباحة هي : الحكم الشرعي الذي ليس فيه جهة اقتضاء هذا على حسب تعريف المشهور اما الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) في الحلقة الاولى والثانية وكذلك في البحوث يختار تعريفا للحكم الشرعي التكليفي مأخوذ من الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) : وهو ان الحكم الشرعي التكليفي هو : الحكم الذي يتعلق بأفعال المكلفين مباشرة فالوجوب يتعلق بفعل المكلف والحرمة يتعلق بشرب الخمر لأنه فعل من افعال المكلفين والاستحباب يتعلق بصلاة الليل لأنها فعل من افعال المكلف وكذلك سائر الاحكام، والظاهر انه لا يوجد فرق بين التعريفين يعني ليس هذا اصطلاح اخر وانما كل منهما اصطلاح واحد، نظر كل منهما الى جهة معينة فعرّف الحكم الشرعي التكليفي من تلك الجهة.

الاباحة كما قراءنا في الحلقة الثانية تنقسم الى قسمين الاباحة الاقتضائية والإباحة الاقتضائية وهذا التقسيم للإباحة هو مختص بالإباحة بالمعنى الاخص التي هي قسم من الاحكام التكليفية الخمسة وهنلك اباحة بالمعنى الاعم وهي ما يشمل المكروه والمستحب فهذه يقال لها الاباحة بالمعنى الاعم.

الاباحة بالمعنى الاخص تنقسم الى اباحة اقضائية وإباحة لا اقتضائية وتوضيح ذلك ان هذه القسمة لهذين القسمين انما هو بلحاظ الملاك فتارة لا يكون في الفعل او في الترك ملاك يقتضي ترجيح الفعل على الترك فالفعل خال من الملاك المرجح وخالي عن أي ملاك او يوجد ملاك للفعل وملاك للترك لكن عن طريق المزاحمة بين الملاكين تساقطا، لنفترض في الفعل يوجد مصلحة خمسين

بالمائة وفي الترك يوجد مصلحة خمسين بالمائة وبعد الكسر والانكسار تساقطت كلا المصطلحتين فوصلنا الى عدم وجود الملاك فالإباحة التي تنشا من عدم الملاك يقال لها اباحة لا اقتضائية ولكن في بعض الأحيان قد يوجد ملاك يقتضي الإلزام ومع ذلك يكون الفعل مباحا مثال ذلك الحديد فقد ورد في بعض الروايات ان فيه اقتضاء النجاسة لكن تسهيلا على العباد لكثرة حاجاتهم للحديد لان الحديد ملازم للإنسان ففي التكليف بالاجتناب عن الحديد يوجد عسر وحرج ينافي كون الشريعة مبنية على التساهل وأنها سهلة سمحاء فجاء المولى لوجود مقتضي لإرخاء العنان للمكلف وهذا المقتضي لإرخاء العنان زاحم مصلحة الاجتناب فأسقطتها فكان استعمال الحديد مباحا مع انه فيه ملاك اللازم فالإباحة التي تنشأ من مصلحة التسهيل هي من قبيل الاباحة الاقتضائية.

هذا بالنسبة لأقسام الحكم التكليفي اما الحكم الوضعي ايضا عرف بتعريفين

التعريف الاول هو التشريع الصادر من المولى وليس فيه جهة الاقتضاء والتخيير أي في مقابل الحكم التكليفي وعرف ايضا بأنه التكليف الصادر من الشارع لتنظيم حياة الانسان من دون ان يتعلق لفعل المكلف بالمباشرة وهذا التعريف اشار اليه المصنف في الحلقات والميرزا النائيني في الفوائد.

يقع البحث في الحكم الوضعي باعتبار انه هو الاساس عند المصنف اما الحكم التكليفي فيقول قد تعرضنا للبحث عنه في الحلقة الاولى والثانية اما الحكم الوضعي ففيه عدة مباحث :

المبحث الاول في اقسامه اختلفوا في ذلك اختلافا شديدا انه كم يوجد قسم للحكم الوضعي العلامة اختار انه له ثلاثة اقسام الشرطية والسببية والمانعية وجماعة اختاروا انها سبعة وجماعة ذهبوا الى انه لا يوجد له اقسام محصورة وهذا هو مختار المصنف (رحمة الله عليه) .

المبحث الثاني في الاحكام الوضعية ايضا وقع فيها الخلاف الشديد والذي يترتب عيه ثمرات كثيرة في الفقه بل في الاصول في جريان الاستصحاب ان الاحكام الوضعيه هل هي مستقلة بالجعل ام انها انتزاعية

والمستقلة بالجعل كالحكم التكليفي فالمولى مباشرة يجعل الوجوب ام انها احكام انتزاعية المولى يجعل شيئا ومن هذا الشيء ننتزع الحكم الوضعي فوقع الخلاف في ذلك على اشده فاختار الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) في الرسائل ان الاحكام الوضعية كلها انتزاعية وليست قابلة للجعل الاستقلالي بينما المصنف تبعا للاخوند (رحمة الله عليه) -في الجملة- يختار ان الاحكام الوضعية ليست كلها على نمط واحد بعضها مستقل بالجعل وبعضها انتزاعي.

اما القسم الاول وهي الاحكام الوضعية المستقلة بالجعل من قبيل الزوجية والملكية ونحو ذلك من الاحكام والدليل على انها مستقلة بالجعل مثلا الملكية، نلاحظ في مثل قوله (صلى الله عليه واله) لا يحل مال امرئ الا عن طيب نفس تدل هذه الرواية على حرمة التصرف في ملك الغير الا بإذنه

فهذه الرواية انشئت وصيغت لتشريع حكم تكليفي وهي حرمة التصرف في ملك الغير ولها موضوع وهو ملك الغير فيستحيل ان تكون ملكية الغير منتزعة عن هذه الحرمة لان ملكية الغير هي موضوع للحكم والموضوع متقدم رتبة عن الحكم والمتقدم رتبة يستحيل ان ينتزع من المتأخر رتبة لان الامر الانتزاعي متأخر عن منشأ انتزاعه فمثلا الفوقية انتزعناها من نسبة السقف الى الارض فهذا السقف متقدم رتبة على الفوقية فيستحيل ان يكون السقف مترتب على الفوقية لان المتقدم لا يترتب على شيء، كذلك فيما نحن فيه المفروض ان موضوع الحكم الشرعي هو الملكية فاذا كان موضوع الحكم الشرعي هي الملكية فالملكية متقدمة رتبة على الحكم الشرعي ضرورة تقدم الموضوع على الحكم والمحمول والمتقدم على شيء يستحيل ان ينتزع منه لان انتزاعه منه يقتضي تأخره عنه فيصبح الشيء الواحد متقدما ومتأخر في نفس الوقت وهذا مستحيل.

هذا دليل على ان الاحكام الوضعية مستقلة بالجعل وليست منتزعة عن الحكم التكليفي.

ان قلت ان جعل هذا النوع من الاحكام الوضعية وهي المستقلة المجعولة بالاستقلال لغو لا فائدة فيه مثلا الزوجية الملكية النجاسة هذه احكام وضعية مستقلة بالجعل ما هو الهدف منها ؟، يستطيع المولى ان يجعل الحكم الشرعي على نفس الموضوعات الخارجية ببيان ان نقول الدم يجب اجتنابه، زيد يجب ان ينفق على هند، لا يجوز لك ان تتصرف في هذه الدار التي هي لزيد، فالمولى يستطيع ان يصب حكمه الشرعي على الموضوعات الخارجية فلا يحتاج الى ان يجعل حكما مستقلا على الموضوعات الخارجية ثم يصب عليه الحكم التكليفي من اول الامر يستطيع ان يصب الحكم على الموضوعات الخارجية لا يقول يجب اجتناب النجاسة وانما يجب اجتناب الخمر الدم الميتة.. الخ، فجعل الحكم التكليفي على الموضوعات الخارجية يغني الشارع المقدس عن الاحكام الوضعية المجعولة بالجعل المستقل فلا حاجة الى هذا الجعل.

تطبيق العبارة

حكم الشرعي وتقسيماته **(الحكم بحسب اصل اللغة معناه القطع وأطلق على حكم القاضي حكما ؛لأنه يقطع الخصومة والنزاع وأطلقت على الحكمة حكمة لأنها تقطع الجهل فالحكم بمعنى القطع أي الفصل)**

الأحكام التكليفية **(في الاحكام التكليفية هنلك شبهة ان الاباحة كيف يطلق عليها انها حكم تكليفي والتكليف فيه مشقة والإباحة ليس فيها مشقة لانك مخير بين الترك والفعل والجواب ان هذا اصطلاح وربما اطلق هذا اللفظ على ما يشمل الاحكام الخمسة من باب التغليب لان اكثرها فيه مشقه)** والوضعية : قد تقدم في الحلقة السابقة ان الأحكام الشرعية على قسمين : أحدهما الأحكام

التكليفية، والآخر الأحكام الوضعية، وقد عرفنا سابقا نبذة عن الأحكام التكليفية. واما الأحكام الوضعية فهي على نحوين :

الأول : ما كان واقعا موضوعا للحكم التكليفي، كالزوجية الواقعة موضوعا لوجوب الانفاق، والملكية الواقعة موضوعا لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك.

الثاني : ما كان منتزعا عن الحكم التكليفي، كجزئية السورة للواجب، المنتزعة عن الامر بالمركب منها **(الافضل ان نضيف ومن غيرها لان المركب منها فقط لا يكون مركب بل يكون بسيط فهو مركب منها ومن غيرها)**، وشرطية الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر **(بمجرد المولى يقول اقم الصلاة لدلوك الشمس ننتزع ان الدلوك شرط للواجب)**، المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال.

واما القسم الأول فمقتضى **(الدليل على كونه مستقل بالجعل)** وقوعه موضوعا للأحكام التكليفية عقلائيا وشرعا، هو كونه مجعولا بالاستقلال لا منتزعا عن الحكم التكليفي، لان موضوعيته للحكم التكليفي تقتضي سبقه عليه رتبة مع أن انتزاعه يقتضي تأخره عنه. **(فيكون الشيء متقدما ومتأخرا)**

الدرس العاشر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الظاهرين.

ملخص الدرس السابق

مازال البحث في الاحكام الوضعية واتضح لدينا ان الاحكام الوضعية بنظر المصنف تتنوع الى نوعين وليس كلها من سنخ واحد بل تتنوع الى احكام وضعية مجعولة بالاستقلال والى احكام وضعية منتزعة عن الحكم التكليفي والأول كان مثاله ما يقع موضوعا للحكم الشرعي والثاني ما كان مثاله الجزئية والشرطية والسببية والمانعية ونحو ذلك فهنا دعويان :

الدعوى الاولى ان ما كان من الاحكام الوضعية يقع موضوعا للحكم الشرعي فهو مجعول بالجعل المستقل والدعوى الثانية انه ما كان من قبيل الجزئية والشرطية فهو منتزع عن الحكم التكليفي.

اما الدعوى الاولى فخلاصة ما برهنا عليها في الدرس السابق انه بما انها تقع موضوعا للحكم الشرعي فهي متأخرة رتبة عن الحكم الشرعي ضرورة تأخر الموضوع عن الحكم فاذا اردنا ان ننتزعها عن الحكم الشرعي فيلزم ان تكون متأخرة عنه ضرورة تأخر الحكم الانتزاعي عن منشأ انتزاعه ولا يمكن للشيء والحد ان يكون متقدما ومتأخرا فبما انها وقعت موضوعا للحكم الشرعي

لابد ان تكون متقدمة على الحكم الشرعي فيستحيل انتزاعها عن الحكم الشرعي وبقي شبهة ان هذا الجعل الاستقلالي للأحكام الوضعية لا اثر له فهو لغو لان الجاعل امام احد امرين الامر الاولى ان يجعل هذه الاحكام الوضعية من دون ان يرتب عليها حكما شرعيا واما ان يجعل هذه الاحكام مع ترتيبه للحكم الشرعي عليها فماذا تختار ان اخترت ان الشارع المقدس قد جعل هذه الاحكام الوضعية من دون ان يرتب عليها الحكم الشرعي يعني من دون ان يجعلها موضوعا للحكم الشرعي فما هو الثمرة من جعلها، المفروض ان الثمرة منحصرة في كونها تقع موضوعا للحكم الشرعي والشارع المقدس جعلها بالاستقلال ولم يرتب عليها الحكم الشرعي فيلزم اللغوية.

وان قلت نختار الشق الثاني بان يجعلها الشارع ويرتب عليها الحكم الشرعي قلنا ان هذا الامر كان ممكنا قبل جعلها بان يرتب الشارع المقدس الحكم الشرعي على الموضوعات الخارجية وليس هنلك داعي للشارع المقدس ان يأتي ويجعل النجاسة ثم يرتب عليها وجوب الاجتناب بل من اول الامر يرتب وجوب الاجتناب على الكلب والخمر والخنزير.. الخ من الموضوعات الخارجية بلا حاجة الى جعل موضوع جامع بين هذه الموضوعات الخارجية فما هي الثمرة في جعل القسم الثاني من الاحكام الوضعية ؟.

جواب السيد الشهيد عن اشكال اللغوية

يجيب المصنف (رحمة الله عليه) عن هذا الاشكال بأنه نختار الشق الثاني بان يجعلها الشارع ليرتب عليها الحكم الشرعي ولا يلزم محذور ان هذا الامر كان ممكنا بدونها وهو جعل موضوع الحكم الشرعي هو مصاديق الحكم الوضعي وهو الموضوعات الخارجية لأننا نقول هنلك فرق بين ان يأتي الشارع المقدس وينشا احكاما شرعية متعددة بتعدد المصاديق الخارجية وبين ان يأتي بين هذه المصاديق الخارجية بجامع كلي ثم يرتب الحكم على هذا الجامع الكلي وقهريا يسري الحكم من هذا الجامع الكلي الى مصاديقه الخارجية فنجد ان في هذه الطريقة يوجد عمل تنظيمي وتسهيلي ومتعارف عن العقلاء المقننين والشارع المقدس هو سيد العقلاء فمشى على هذه الطريقة ويكفي ذلك في رفع محذور اللغوية فيرتفع المحذور بجعل ثمرة بالبين وهو تسهيل الصياغة.

اما الاحكام الوضعية التي هي من قبيل القسم الثانية مثل الجزئية والشرطية يظهر من العبارة ان المصنف (رحمة الله عليه) يستدل بدليلين على ان هذا السنخ من الاحكام الوضعية لا تقبل الجعل :

الدليل الاول : دليل وجداني حاصله انه مثلا اذا تعلق امر بمركب فيكفي نفس تعلق الامر بالمركب كي نحكم بان كل جزء من اجزائه يصدق عليه عنوان الجزئية فلو جاء الشارع المقدس وقال امرتك بالصلاة المركبة من احد عشر جزءا، هذا بالوجدان كافي لان ننتزع جزئية السورة بلا

حاجة الى حالة ترقبية اخرى ومن دون صدور امر من الشارع يصدق على الشارع بأنها جزء وينتزع من المركب عنوان الجزئية فهذا الدليل دليل وجداني.

الدليل الثاني : دليل برهاني وان كان المصنف قد ذكره بقوله ــ بعبارة اخرى ــ لكن متعارف ان في الكتب بعبارة اخرى في الحقيقة دليل اخر لا انه شرح للدليل السابق.

حاصل المطلب

ان الشرطية والجزئية والسببية ونحو ذلك من الامور الواقعية (هذه الصغرى)

والكبرى ان الامور الواقعية لا تقبل الجعل

فهذا الدليل مركب من صغرى وكبرى ولابد ان نثبت مواد هذه القضية فنقول :

أما الصغرى فبرهانها واضح باعتبار انه نحن لا نرى فرقا بين سببية النار للإحراق وبين سببية الدلوك لوجوب الصلاة غاية الامر الفرق بينهما من ناحية لا تؤثر فيما نحن فيه لان الفرق بينهما ان سببية النار للإحراق سببية خارجية عينية بينما سببية الدلوك لوجوب الصلاة سببية في عالم الاعتبار، اما نفس السببية فيهما ونفس الشرطية فيهما في حد سواء لكن واحدة سببيتها في عالم الاعيان واخرى سببيتها في عالم الاعتبار وهذا لا يؤثر في كون السببية امر واقعي.

فاذا الجزئية من الامور الواقعية ومن الامور الحقيقية هذه الصغرى

واما الكبرى وهي ان الامور الواقعية لا تقبل الجعل فهي واضحة باعتبار انه بالجعل لا يصبح ما ليس بسبب سببا الان لو قلت اعتبرت النار او جعلت النار في هذه الغرفة فمن دون ان تحصل النار حقيقة لا يحصل احراق فالجعل ليس هو الذي يجعلها جزء او يجعلها سبب او غير ذلك فالأمور الحقيقية غير قابلة للجعل بل يكفي ان يجعل منشأ انتزاعها فثبت ان هذا الشيء الوجداني الذي ذكرناه سابقا لان الامر الانتزاعي لا يقبل الجعل فيستحيل ان تجعل الجزئية للسورة بل جزئية السورة منتزعة من امر المولى للمركب من السورة وغيرها هذا هو البرهان على هذه الدعوى الثانية وبهذا يتم الكلام في الاحكام الوضعية.

قاعدة اشتراك الاحكام بين العالمين والجاهلين بها

المطلب الاخر الذي يتعرض له المصنف (رحمة الله عليه) يتعرض لقاعدة اشتراك الحكم بين العالم والجاهل هذه القاعدة وان كانت تعتبر من المبادئ لبعض المباحث الاصولية وليست من الاصول ولأجل ذلك اوردها المصنف في التمهيد الا انها في الحقيقة من القواعد المهمة جدا التي يتوقف عليها ثبوت كثير من المطالب الاصولية وسيأتي في الابحاث المستقبلية ثمرات لهذه القاعدة.

من جملة الامور التي امتاز فيها الامامية عن غيرهم من المذاهب هذه القاعدة : ــ الاحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل ــ يعني كل من العالم والجاهل مخاطب بالحكم الشرعي غاية الامر ان الجاهل اذا كان عن قصور فهو معذور والمعذورية شيء وعدم توجه التكليف اليه شيء اخر فأحكام الحيض ليست موجه الى الرجل فلا نقول انه معذور لان المعذورية فرع توجه الخطاب فندعي ان الاحكام الشرعية الا ما استثني موجهة الى العالم والجاهل والعلم شرط لتنجز الحكم و الا اصل الحكم مشترك بين العالم والجاهل الا ما استثني مثل الجهر والاخفات والقصر والإتمام فان الجهر واجب على الملتفت والاخفات كذلك والقصر والتمام.

يظهر من الكتاب انه يستدل على هذه القاعدة بوجوه اربعة

الوجه الاول : هو الإجماع، بل مرتبة فوق الاجماع وهو التسالم بل ادعى البعض انه من ضروريات المذهب هذا هو الدليل الاول.

الدليل الثاني : على هذه القاعدة هي قضية الإطلاق في الاحكام الاولية مثلا اقيموا الصلاة لو كان هذا الحكم مختصا بالعالم ومعناه انه مقيد بالعالم لكان على المتكلم في قام البيان ان ينصب قرينة على هذا التقييد فمع كون المولى في مقام البيان وعدم نصبه القرينة نستكشف من ذلك الإطلاق فالدليل الثاني هو اطلاق ادلة الاحكام الشرعية.

الدليل الثالث : هو الاستدلال بالنصوص والروايات من هذه الروايات صحيحة الربعي : ((عن أبي عبد الله (عليه السلام) وقد سئل عن قوله تعالى ــ قل فلله الحجة البالغة ــ فقال : إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبدي أكنت عالما ؟ فإن قال : نعم. قال له : أفلا علمت بما علمت ؟ وإن قال : كنت جاهلا. قال : أفلا تعلمت حتى تعمل ؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة.))

لو كان الحكم الشرعي مختص بالعالم لكان قَبل عذر العبد ولكنه قال لم أعلم فلم ينقطع السؤال فسأل مرة ثانية هلا تعلمت هنا ينقطع عذر العبد فلو كان الحكم الشرعي مختص بخصوص العالم لقبل عذر من لم يعلم هذا هو الدليل الثالث الذي يمكن ان يستدل به لقاعدة الاشتراك

الدليل الرابع : وهذا الدليل اول من ابتكره هو العلامة الحلي (رحمة الله عليه) في بعض مباحثه الكلامية وحاصل هذا الدليل ان الحكم الشرعي لو كان مختصا بالعالم للزم المحال توضيحه ان معنى اختصاص الحكم الشرعي بالعالم هو رجوع الخطاب الشرعي الى قضية شرطية مفادها

اذا علمت بوجوب الصلاة ــ مثلا ــ تجب عليك هذا معنى اختصاص الحكم بالعالم عندما نقول الحكم مختص بالعالم يعني ايها المكلف اذا علمت بوجوب الصلاة فتجب عليك وهذا يلزم منه الدور بيانه (دائما الدور على الاقل يحتاج الى مقدمتين)

المقدمة الاولى ان وجوب الصلاة متوقفة على العلم بالوجوب ضرورة توقف الحكم على موضوعه

لان الرواية اصبح مفادها اذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك هذا الحكم ثابت للعالم بوجوب الصلاة ووجوب الصلاة ثابت للعلم بوجوبها لان الحكم متوقف على موضوعه هذه المقدمة الاولى

المقدمة الثانية ان العلم بالوجوب متوقف على الوجوب توقف العرض على المعروض

لان العلم من مقولة العرض والعلم لا يمشي في الهواء !!، فلا بد ان يحل في موضوع فالعلم بالوجوب متوقف على الوجوب فالوجوب متوقف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب توقف على الوجوب فلزم الدور هذا البرهان اقامه العلامة الحلية (رحمة الله عليه) في بعض مباحثه الكلامية في مقام رده على التصويب الاشعري.

تطبيق العبارة

ولا ينبغي الشك في أن القسم الثاني ليس مجعولا للمولى بالاستقلال، وانما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي، **لأنه (هذا ذكر للدليل الوجداني)** مع جعل الامر بالمركب من السورة وغيرها، يكفي هذا الامر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب **(من الامر من المركب بالسورة فهو لم ينتزع من السورة)** من السورة، وبدونه **(الامر بالمركب)** لا يمكن ان تتحقق الجزئية للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلا. وبكلمة أخرى **(البرهنة على الامر الوجداني)** ان الجزئية للواجب من الأمور الانتزاعية الواقعية، وان كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب **(لان واقع كل شيء بحسبه)**، فلا فرق بينها وبين جزئية الجزء للمركبات الخارجية من حيث كونها امرا انتزاعيا واقعيا، وان اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع **(هذه الصغرى)**، **(الكبرى)**وما دامت الجزئية امرا واقعيا، فلا يمكن ايجادها بالجعل التشريعي والاعتبار. واما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعا للأحكام التكليفية عقلائيا وشرعا **(لما عرفت ان هذا النوع من الاحكام له جذور عقلائية)**، هو كونه مجعولا بالاستقلال لا منتزعا عن الحكم التكليفي، لان موضوعيته للحكم التكليفي تقتضي سبقه عليه رتبة مع أن انتزاعه يقتضي تأخره عنه.

وقد تثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم أيضا **(ايضا هنا معناها يعنى كما ان القسم الثانى ليس له جعل استقلالى ايضا هنا يمكن جعل القسم الاول ليس له جعل استقلالى)** بدعوى أنه لغو، لأنه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له، ومعه لا حاجة إلى الحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداء على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه. والجواب على هذه الشبهة ان الأحكام الوضعية التي تعود إلى القسم الأول اعتبارات ذات جذور عقلائية، الغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكليفية، وتسهيل صياغتها التشريعية **(الشارع يستطيع ان يجعل النجاسة على الخمر والدم.. الخ لكن في مقام التشريع والتذكير لابد من ان نأتي بجامع بعد معرفتنا لأنواع النجاسات لابد ان نأتي بجامع هذا الجامع له اثر في مقام الصياغة لأجل الترتيب والتنظيم)** فلا تكون لغوا.

شمول الحكم للعالم والجاهل :

وأحكام الشريعة تكليفيه ووضعية تشمل في الغالب **(قيد بالغالب ليخرج مثل الجهر والاخفات)** العالم بالحكم، والجاهل على السواء، ولا تختص بالعالم، **(الدليل الاول)** وقد ادعي ان الاخبار الدالة على ذلك مستفيضة **(الاستفاضة مصطلح درائى وليس اصولى ففى علم الاصول الخبر ينحصر فى قسمين خبر متواتر وخبر واحد والخبر الواحد كل ما ليس متواترا وفى علم الدراية الخبر ينقسم الى ثلاثة اقسام متواتر ومستفيض وواحد والمستفيض البعض حدده بثلاثة فصاعدا المهم ليس بواحد وليس بمتواتر)**، **(الدليل الثانى)** ويكفي دليلا على ذلك اطلاقات أدلة تلك الأحكام **(لم تقيد اقيموا الصلاة بان اذا كنتم عالمين)**، ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل موردا للقبول **(هذا نفهم منه الاجماع لكن عبر عنه هكذا لأنه يريد ان يقول ان هذا الاجماع لا يصح التمسك به لأنه اجماع مدركي لان دليله اطلاق ادلة الاحكام والأخبار المستفيضة)**على وجه العموم بين أصحابنا، الا إذا دل دليل خاص على خلاف ذلك في مورد. وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق اثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم **(هذا البرهان الرابع وهو لزوم الدور)**، لأنه يعني ان العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه **(لان اذا كان الحكم مختص بالعالم فيصبح قيد لموضوعه اذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك)**، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبة عن العلم به **(هذه المقدمة الاولى)**، وتوقفه عليه وفقا لطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه **(هنلك مقدمة مطوية ومن المعلوم ان العلم بالحكم متوقف على الحكم لتقدم المعروض على العرض لان العرض هو القائم في موضوع)**.

ولكن قد مر بنا في الحلقة السابقة ان المستحيل هو اخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه لا اخذ العلم بالجعل، في موضوع الحكم المجعول فيه.

والحمد لله رب العالمين

11

ملخص البحث السابق

مازال البحث في اثبات قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل وذكرنا انه استدل لهذه القاعدة برجوعه اربعة كان الوجه الاول هو الاجماع والوجه الثاني هو الاخبار المستفيضة والوجه الثالث اطلاقات ادلة الاحكام الاولية والوجه الرابع كان عبارة عن الدليل العقلي وهو لو كان الحكم مختصا بالعالم للزم الدور.

مناقشة قول الشيخ الانصاري بتواتر روايات الاشتراك

نقل بعضهم عن محضر درس الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) انه علق على قول الشيخ الانصاري ان الاخبار في قاعدة الاشتراك متواترة فعلق على ذلك بأنه : فتشنا فلم نجد رواية واحدة وثم بعد ذلك استدرك وقال يوجد خبر واحد وهو صحيحة الربعي المتقدمة لذا وقع هذا محلا للبحث كيف يقول الشيخ انها متواترة والحال انه لا يوجد الا رواية واحدة ولهذا تنزل المصنف من التواتر ونقل الاستفاضة، و أيضا في النسبة تنزل الى ادعاء الاستفاضة فما هو حقيقة الحال :

الظاهر ان مقصود الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) من دعوى التواتر لا انه يوجد روايات خاصة كالرواية المتقدمة وهي صحيحة الربعي وهذه الرواية تعددت وتكثرت الى حد نصل من خلالها الى اليقين بثبوت مفادها بل يمكن ان يكون مقصود الشيخ الاعظم مضافا الى تلك الرواية الروايات الاخرى التي نقلها صاحب ــ بصائر الدرجات ــ ومفادها ان ما من واقعة الا ولله فيها حكم حتى ارش الخدش حيث ان هذه الروايات يمكن بتقريب انها تدل على قاعدة الاشتراك فان الجاهل تكون الواقعة التي في حقه على القول بالاختصاص لا يوجد فيها حكم، بينما الروايات تفيد انه في كل واقعة يوجد في حقها حكم او يمكن ان يكون نظر الشيخ (رحمة الله عليه) الى اطلاقات ادلة الاحكام الاولية فليس مقصود الشيخ من دعوى التواتر (ان هنلك مفاد واحد اما بألفاظه او بألفاظ قريبة منه وروي بجميع الطبقات بتواتر) حتى يشكل انه لم نجد رواية واحدة، كيفما كان..

اشكال السيد الشهيد على الدليل الرابع للعلامة الحلي

يصل الكلام الى اشكال المصنف (رحمة الله عليه) على الدليل العقلي الذي نقلناه في البحث السابق عن الحكم وهو ان اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم مستلزم للدور.

يناقش المصنف هنا وفي الحلقة الثانية في بحث الدليل العقلي في هذا الدليل

توضيح المناقشة :-

انه لابد من تقديم مقدمة حاصلها انه تقدم في الحلقة الثانية التفريق بين مصطلحين بين مصطلح **الجعل** ومصطلح **المجعول** وخلاصة الفرق بينهما ان الحكم الشرعي المنشأ على نحو القضية الحقيقية مع قطع النظر عن ثبوت موضوعه وقيوده المأخوذة فيه يقال للحكم انه في مرحلة الجعل والحكم الشرعي اذا تأخرت القيد المأخوذة فيه حينئذ يصبح الحكم الشرعي في مرتبة المجعول وتسمى ايضا بمرتبة الفعلية فقوله تعالى ــ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ــ في بداية الشريعة جعل هذا الحكم على نهج القضية الحقيقية بمعنى انه كلما فرض وجود مستطيع فيجب عليه الحج مع قطع النظر عن تحقق هذا القيد وهذا الموضوع في الخارج وحتى لو لم يكن في زمن نزول هذه الاية مستطيع واحد من المسلمين نحن نعرف ان الحالة تغيرت انه قبل نزول الاية لم يكن هنلك حكم وبعد نزولها صار هنلك حكم وهذا ما يسمى بمرحلة الجعل ومرحلة الانشاء.

وبعد وجود مستطيع وتحقق هذا القيد وهذا الموضوع وتحول القيد من عالم القوة والتقدير الى عالم الفعلية يصبح الحكم في مرحلة الفعلية فزيد الذي لم يكن مستطيعا في زمن الاية لا يستطيع ان يقول الحج لم يشرع وجوبه، وانما يقول الحج عليَّ غير واجب فينفي الحكم الجزئي عن نفسه ولا يستطيع ان ينفي الحكم الكلي وهذا هو الفرق بين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول.

الوجوه المتصورة لأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

اذا اتضح ذلك فنقول بان اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يمكن ان يذكر له صور اربع :

الصورة الاولى : ان نأخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل، وواضح ان هذه الصورة يلزم منها الدور لان الجعل فذا اخذ في موضوعه العلم بالجعل فيتوقف الجعل على العلم بالجعل ضرورة توقف الحكم على موضوعه والعلم بما انه من مقولة العرض والعرض يتوقف على معروض فلا بد للعلم من معلوم وهو الجعل فالعلم يتوقف على الجعل فتوقف الجعل على العلم بالجعل وتوقف العلم بالجعل على الجعل.

الصورة الثانية : ان يؤخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم المجعول كان يقال اذا علمت بفعلية وجوب الصلاة يصبح الوجوب عليك فعليا فاخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم المجعول هذا ايضا يلزم منه الدور.

الصورة الثالثة : أن يؤخذ العلم بالمجعول في موضوع الجعل وهذه اقبح من سابقتيها لان المفروض ان الجعل قبل المجعول فكيف تأخذ المتأخر في موضوع المتقدم.

الصورة الرابعة : ان يؤخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول كأن يقول المولى اذا علمت بتشريعي لهذا الحكم فيصبح الحكم عليك فعليا وهذا لا محذور فيه ولا يلزم دور لان الحكم المجعول اخذ في موضوعه العلم بالجعل فيتوقف الحكم المجعول على العلم بالجعل و العلم بالجعل لا يتوقف على الحكم المجعول فالعلم بالجعل يتوقف على الجعل فلم يتوقف الشيء على نفسه فهذه الصورة الرابعة غير مستحيلة.

فحينئذ القائل بان الاحكام الشرعية مختصة بالعالم مقصوده الحكم الفعلي يختص بالعالم أي الحكم في مرحلة المجعول يختص بالعالم ولا اشكال حينئذ في ذلك هذا هو اعتراض الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) على الدليل الرابع الذي اقامه العلامة (رحمة الله عليه).

مناقشة الشيخ الاستاذ معين دقيق لإشكال المصنف على العلامة الحلي :

ولكن الظاهر عدم ورود هذا الإشكال على العلامة لان العلامة كان بصدد الرد على الاشاعرة الذين يقولون بالتصويب وهو انه قبل العلم لا يوجد حكم فالحكم الذي نفاه الاشعري هو الجعل لا المجعول والشاهد على ذلك كلام الغزالي في المستصفى حيث يصرح بأنه الحكم اما ان يرد فيه نص في الكتاب وفي الروايات او لا يرد فيه نص، اذا ورد نص فالحكم هو الخطاب الصادر وقبل وروده لا يوجد حكم لان الحكم هو الخطاب الصادر من الباري عز وجل قبل صدور الحكم لا يوجد نص لا انه لا يكون فعليا !!، فاصل الحكم غير موجود فالذي نفاه الاشعري هو الحكم في مرحلة الجعل والإنشاء لا في مرحلة الفعلية والعلامة في دليله ناظر الى رد كلام هؤلاء فيكون من

قبيل اخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل فيكون مستحيلا فهذا الاشكال لا يرد على هذا الدليل بلحاظ استدلال العلامة لإبطال رأي الاشعري.

اشكال على تمامية الدليل الرابع

قد يرد اشكال اذا كان الدليل العقلي تام على استحالة اختصاص الحكم بالعالم بالحكم فكيف نوجه مسالة الجهر والاخفات ومسالة القصر والتمام فانها مستثناة فقد يرد الاشكال ان الحكم العقلي قائم على استحالة اختصاص الاحكام بالعالمين بها والحكم العقلي لا يخصص فكيف خصصناه هنا ؟

والجواب على ذلك ان مسالة الجهر والاخفات نجعلها من قبيل النوع الرابع بان نقول الجهر واجب في مرحلة الجعل على الجميع، غاية الامر ان هذا الحكم في مرحلة الفعلية لا يكون واجبا بحق الجاهل فتوجه بناءا على الامر الرابع.

وهنلك وجه اخر للميرزا النائيني حيث يقول اننا نلتزم بالاستحالة ولكننا نرفع الاستحالة عن طريق ما يسمى بمتمم الجعل ان بالخطاب الاولي المولى يستحيل ان يصدر ذلك لأنه يلزم منه الدور ولكن يتوسل لذلك بخطاب اخر اطلق عليه الميرزا ــ متمم الجعل ــ وهذا بحث يبحث في محله.

ثمرة البحث في قاعدة الاشتراك

بعد ذلك يذكر المصنف (رحمة الله عليه) ثمرة لهذا البحث أي قاعدة الاشتراك يقول يترتب على هذه القاعدة بطلان القول بالتصويب ولزوم القول بالتخطئة.

الفقهاء والمتكلمون انقسموا من ناحية التخطئة والتصويب الى طائفتين رئيسيتين :

الطائفة الاولى : هي طائفة تقول **بالتخطئة** بمعنى ان الفقهيه قد يصيب وقد يخطئ وان الاصول والأمارات لا تولد الحكم الشرعي وانما مثل الامارات تكشف عن الحكم الشرعي فقد تكون مصيبة وقد تكون مخطئة غاية الامر في صورة خطأها كما لو كان الحكم الشرعي في الواقع على الوجوب وأدت الامارة الى الحرمة، فلا ينقلب الواقع عما هو عليه لان الحكم الشرعي مشترك بين العالم والجاهل فالحرمة تبقى ثابتة في حق العالم والجاهل فلا ينقلب الى ما هو عليه غاية الامر ان الفقيه يكون معذورا لأنه طوى المقدمات الاجتهادية فتوصل الى هذه النتيجة الخاطئة لعدم علمه بالغيب فهذه النظرية تسمى بنظرية التخطئة.

فاذا هذه النظرية متفرعة على القول باشتراك الحكم بن العالم والجاهل، اذ لو كان ــ الحكم مختصا بالعالم ــ فدائما تكون الأمارة والأصل مصيبا ولا يخطئ لأنه عند قيام الامارة لا يوجد عندنا علم بالواقع والحكم الشرعي مختص بالعالم والان نحن عالمين بمفاد الامارة فلا يكون هنلك واقع خالفته الامارة حتى نقول بالتخطئة بخلاف نظرية القول بالتخطئة إنما نشأت وتفرعت بسبب القول بقاعدة الاشتراك.

الطائفة الثانية : ذهبوا الى القول بالتصويب وهو ان المجتهد مصيب دائما غاية الامر اصحاب نظرية التصويب اختلفوا فيما بينهم الى قولين :قول عرف ــ بالتصويب الاشعري ــ وقول عرف ــ بالتصويب المعتزلي ــ :-

التصويب الاشعري : يقول اصلا في الواقع لا يوجد احكام للباري عزوجل ولكن عندما تقوم امارة او أصل عند المجتهد يوجد الحكم فالأمارة والأصل تولد الحكم لا انه تكشف عن وجود الحكم فكل شخص ادى نظره الى حكم شرعي فيكون هذا هو الحكم الواقعي فدائما يكون المجتهد على هذا الاساس مصيبا. **ولدليلهم** على هذا القول انه لو كان يوجد في واقع حكم تصيبه الامارة تارة وتخطئه ففي صورة الخطأ اذا افتى المجتهد على صورة الامارة يكون قد حكم بغير ما انزل الله عزوجل والله يقول **ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون** وفي اية ثانية فأولئك هم الفاسقون فالنتيجة هي انه يلزم ان يكون المجتهد كافرا فاسقا ظالما والحال ان هذا بالاتفاق غير صحيح فيكشف ذلك عن انه لا يوجد حكم واقعي وانما الحكم الواقعي ما ادى اليه نظر المجتهد هذه النظرية للاشاعرة.

النظرية الثانية : وهي للمعتزلة فالمعتزلة اشكلوا على الاشاعرة انه ــ لا يوجد في الواقع حكم ــ هذا امر غريب فالمجتهد هو يبحث عن الحكم و إذا لا يوجد حكم اذا هو عن ماذا يبحث ؟ وبتعبيرهم الطلب يتطلب المطلوب والمجتهد يطلب الحكم والمفروض لا يوجد حكم والحال ان كل شخص يطلب شيئا يقتضي وجود ذلك الشيء فالطلب يقتضي وجود المطلوب.

فلذا خفف او ابدع المعتزلي مرتبة من التصويب اخف من المرتبة السابقة قال يوجد احكام واقعية قد نعلم بها وقد نجهل بها، لكن عندما تقوم امارة على الحكم ان قامت الامارة على وجوب شيء فتبين ان هذا الشيء في الواقع كان واجبا فلا مشكلة عندنا و إذا كان الحكم في الواقع هو الوجوب وقامت الامارة على الحرمة ينقلب الحكم الواقعي عما هو عليه، فيحصل انقلاب فيصبح الحكم الواقعي لله عزوجل هو على وفق ما ادت اليه الامارة.

ودليلهم على ذلك حتى لا يلزم على ذلك محذور الحكم بغير ما انزل الله

هذا التصويب وان كان مخففا لكن المصنف (رحمة الله عليه) تبعا للعدلية يرد على كلا التصويبين بأنهما خلاف قاعدة الاشتراك التي اثبتناها بالأدلة المتقدمة مضافا الى ذلك ان نظرية المعتزلة ان الاحكام الواقعية لله عزوجل تتبدل بتبدل العصور والمجتهدين فمثلا مشهور القدماء ان

البئر اذا وقع فيه حيوان من الحيوانات النجسة ينجس فيكون الحكم الواقعي هو النجاسة و الان المعروف بين المتأخرين هو عدم النجاسة فيصبح الحكم الواقعي لله عزوجل هو الطهارة فاذا يوجد بعض المسائل في الفقه يوجد فيها عشرة اقوال فيصبح الحكم الواقعي يتبدل بتبدل المجتهدين.

مضافا الى ذلك ان هذا ــ وان لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون الظالمون الفاسقون ــ لا ينطبق على الذي يحكم على وفق الامارة لان الذي يحكم على وفق الامارة وان كانت غير مصيبة للواقع قد حكم بما انزل الله لان الله هو الذي شرعن العمل بالأمارة فليس هو حكم بغير ما انزل الله حتى لو كانت الامارة مخطئة فالله تعالى قال اذا كنت لا تعلم، انا اشرع لك العمل بالأصل فلا يكون العمل بالأصل حكما بغير ما انزل الله. اذا اتضح ان كلا من التصويب الاشعري والمعتزلي باطل.

الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية

ورد في العبارة تعرض الى الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية فمن المناسب التعرض لبيانها لان بيانها مما يخفى على الكثير...

يوجد فرق بين الشبهتين في مراحل ثلاث

المرحلة الاولى : في ــ متعلق الشك ــ فمتعلق الشك في الشبهة الحكمية هو الحكم الكلي وفي الشبهة الموضوعية هو الحكم الجزئي لا ان متعلق الشك في احدهما هو الحكم وفي الاخر هو الموضوع والا اذا نشك في الموضوع ما هو ربطه في الفقه او الاصول كشكنا بان ــ هذا جدار او ليس بجدار ــ فالشك حتى يدخل دائما في بحثنا ونجري فيه الاصل او لا نجري فيه الاصل لابد ان يكون هنلك شك في الحكم غاية الامر تارة يكون المشكوك هو الحكم الكلي وتارة يكون المشكوك هو الحكم الجزئي مثلا اشك في ان الشريعة الاسلامية ما هو نظرها بالنسبة الى لحم الارنب هل هو حرام ام هو حرام فاشك في حكم لحم الارنب هذا شك في الحكم الكلي و اخرى ثبت لي بدليل ان لحم الارنب حلال ولكن هذا الحيوان الذي امامي اشك في حكم هذا الحيوان الخاص فاشك في كونه هل هو ارنب او غير ارنب بل هو خنزير مثلا وان شئت فقل في الشبهة الحكمية عندنا شك في الجعل وفي الشبهة الموضوعية عندنا شك في المجعول طبعا هذا الامر ليس مطردا (استدراك لأن شئت قلت)

المرحلة الثانية : مرحلة ــ منشأ الشك ــ وهنا الخلط يحصل بين متعلق الشك وبين منشأ الشك، منشأ الشك في الموضوعية هو اشتباه الموضوع وفي الحكمية منشأ الشك احد امور ثلاثة

1- اما فقدان النص ما هو حكم شرب التتن وفتشنا في الكتاب وفي الروايات ولم نجد حكم لشرب التتن فاذا فقدان النص.

2- و أما اجمال النص هنلك رواية ولكنها مجملة في انها هل تدل على الوجوب او الاستحباب فاشك في حكم هذا الشيء لإجمال الرواية

3- تعارض النصين فنحن لا نعرف صلاة الجمعة في زمن الغيبة هل هي واجبة او محرمة واشك في هذا الحكم الكلي لان يوجد رواية تقول واجبة وتوجد رواية تقول محرمة وهذا لا يصدق عليه فقدان النص فكثيرا ما ينشا الخلط بين الطلاب في منشأ الشك ومتعلق الشك، فمتعلق الشك هو الحكم غاية الامر في احدهما الحكم الكلي وفي الاخر هو الحكم الجزئي ولكن منشأ الشك فيهما مختلف.

المرحلة الثالثة : ــ في رافع الشك ــ في الشبهة الحكمية رفع الشك وظيفة الشارع، يعني على الشارع ان يعطيني ضابطة وقانون، ماذا افعل حينما يفقد النص او ماذا افعل حينما يكون النص مجمل وماذا افعل حين تعارض النصين فوظيفة الشارع ان يبين لي ما هو الحل في الشبهة الحكمية بينما في الشبهة الموضوعية رفع الجهل والشك في يد المكلف مثلا الانوار منطفئة ووضعت يدي على ظهري وحككت فخرج رطوبة، اشك في انها نجسة ام طاهرة لاشتباهي هل هي دم او لا فاستطيع ان ارفع الشبهة بان انير المصباح وانظر الى يدي فرفع الشبهة والجهل يكون بيد المكلف في الشبهة الموضوعية اما هو يفعل او بالرجوع الى اهل الخبرة كما في انني اعرف ان قتل الجنين محرم لكن لا اعرف هل هذه الوسيلة تؤدي الى قتل الجنين او لا تؤدي يعني هل هي تمنع من انعقاد النطفة ام تقتل النطفة عند انعقادها فاستطيع ان اسال اهل الخبرة في ذلك ولا انتظر ان الشارع المقدس ينزل لي قانونا من السماء فرفع الشك في الشبهة الحكمية بيد الشارع وفي الشبهة الموضوعية بيد المكلف فاذا الفرق بين الشبهتين في مراحل ثلاث.

تطبيق العبارة

لكن قد مر بنا في الحلقة السابقة ان المستحيل هو اخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه (المصنف من هذه الصور الاربع التي ذكرناها ذكر صورتين ولم يذكر تمام الصور ولكن تبين ان الصور الثلاثة الاولى كلها مستحيلة) لا اخذ العلم بالجعل، في موضوع الحكم المجعول فيه (هذه

ـــ فيه ـــ زائدة لان لا معنى لها لأننا نتكلم عن المجعول بالمعنى الاصطلاحي فكلمة ـــ فيه ـــ لا معنى لها).

ويترتب على ما ذكرناه من الشمول ان الامارات (هذه الفقرة تستطيع ان تعنونها ب ـــ ثمرة الاشتراك ـــ) (الامارات تارة ترفع شبهة حكمية وفي بعض الاحيان تقوم على تشخيص موضوع خارجي فتثبت الحكم الجزئي لهذا الموضوع الخارج وهنلك بحث بينهم ان الموضوعات هل نكتفي فيها بخبر الواحد والمشهور بينهم ان في الموضوعات لابد من البينة وهي شهادة عدلين على الخلاف ولكن الصحيح ان لا فرق بين الموضوعات وبين الاحكام في انه يثبت بخبر الواحد وان الرواية التي استدل بها المشهور وهي رواية مسعدة بن صدقة ان الاشياء كلها على ذلك حتى تستبين او تقوم فيها البينة ليس المقصود من البينة المعنى الاصطلاحي وهذا يثبت في محله اما الاصول العلمية فمرة تقوم على حكم شرعي كلي ومرة تقوم على حكم شرعي جزئي، وقيام الاصول على حكم شرعي كلي كمسالة الاستصحاب اذا كنت اشك في عصر الغيبة صلاة الجمعة هل هي واجبة ام لا نقول قبل الغيبة كانت واجبة وكنا على يقين بوجوبها والان نشك نستصحب بقاء الوجوب فهذا اصل عملي قام على شبهة حكمية وقد يقوم على شبهة موضوعية مثلا هذا الماء هل هو كر او لا نقول يومك امس كان كرا والان نشك في انه كر ام لا وهذا حكم جزئي نستصحب بقاء الكلية) والأصول التي يرجع إليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية أو الموضوعية قد تصيب الواقع، وقد تخطئ.

فللشارع إذن احكام واقعية محفوظة في حق الجميع، والأدلة والأصول في معرض الإصابة والخطأ، غير أن خطأها مغتفر لان الشارع جعلها حجة، وهذا معنى القول بالتخطئة. وفي مقابلة ما يسمى بالقول بالتصويب، وهو ان احكام الله تعالى ما يؤدي إليه الدليل والأصل، ومعنى ذلك أنه ليس له من حيث الأساس احكام، وانما يحكم تبعا للدليل أو الأصل، فلا يمكن ان يتخلف الحكم الواقعي عنها. وهناك صورة مخففة للتصويب مؤداها ان الله تعالى له احكام واقعية ثابتة من حيث الأساس، ولكنها مقيدة بعدم قيام الحجة من امارة أو أصل (فيكون على هذه النظرية قيام الامارة من العنوانين الثانوية التي توجب تبدل الحكم مثل الوضوء بالعنوان الاولي واجب ولكن بعنوان الضرر يصبح محرم فنقول هذا الفعل قبل قيام الامارة عليه كان واجبا وبعد قيام الامارة على حرمة يصبح محرما وينتفي الوجوب فنظير الاحكام الثانوية) على خلافها فان قامت الحجة على خلافها تبدلت واستقر ما قامت عليه الحجة. وكلا هذين النحويين من التصويب باطل : اما الأول فلشناعته ووضوح بطلانه، حيث إن الأدلة والحجج، انما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض انه لا حكم لله من حيث الأساس. واما الثاني فلأنه مخالف لظواهر الأدلة ولما دل على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية.

الدرس الثاني عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

الحكم الواقعي والحكم الظاهري

التقسيم الثاني الذي ذكر في الكتاب للحكم الشرعي هو تقسيمه الى حكم واقعي والى حكم ظاهري مصطلح الواقعية والظاهرية في اصطلاحات الفقهاء وعلماء الاصول تنوع الى ثلاثة انواع والى ثلاثة اصطلاحات :-

الاصطلاح الاول : ان **الحكم الواقعي** هو **سنخ حكم يطلق على الحكم المستفاد من الدليل الاجتهادي** وان **الحكم الظاهري سنخ حكم يطلق على الحكم المستفاد من الدليل الفقاهتي** والمراد من الدليل الاجتهادي **هو الدليل الظني** مثل خبر الثقة والمراد من الدليل الفقاهتي **هو الاصل العملي** فالحكم الذي نستفيده من الامارة يسمى بهذا الاصطلاح الحكم الواقعي والحكم الذي نستفيده من الاصل العملي يسمى على هذا الاصطلاح بالحكم الظاهري واصطلاح الدليل الاجتهادي والدليل الفقاهتي هو من مبتكرات الوحيد البهبهاني ولهذا الاصطلاح مناسبة مع تعريف علم الفقه ومع تعريف الاجتهاد حيث انهم لما عرفوا الاجتهاد **بأنه افراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الواقعي** فأطلق على كل محصل للظن بالحكم الواقعي اسم الدليل الاجتهادي لكون تحصيل الظن بالحكم الواقعي قد اخذ في تعريف الاجتهاد فسمي الدليل الذي يحصل الظن **بالدليل الاجتهادي** والظن هو الامارة وخبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول كل هذه ادلة اجتهادية لأنها تحصل لنا الظن بالحكم الواقعي فأطلق عليها اسم الدليل الاجتهادي ونجدهم انه قد عرفوا الفقه بهذا التعريف **وهو عبارة عن ترتيب مقدمات وأدلة للوصول الى الحكم الشرعي**، أي الادلة التفصيلية التي توصلنا الى الحكم الشرعي، وهذا الحكم الشرعي بما اننا من المخطئة قد يكون موافقا للواقع وقد لا يكون فأطلق حينئذ على الأصل العملي الذي يوصل إلى الحكم الشرعي اسم **الدليل الفقاهتي** اخذ من تعريف الفقه ولذا يقول الشيخ الاعظم في الرسائل ــ ان اصطلاح الدليل الاجتهادي والدليل الفقاهتي له مناسبة مع تعريف الاجتهاد والفقه.

اذاً الاصطلاح الاول للحكم الواقعي والظاهري، ان الحكم الظاهري هو الحكم المستفاد من الأمارة والتي اصطلح عليها الوحيد البهبهاني بالدليل الاجتهادي وان الحكم الظاهري المستفاد من الأصل العملي الذي اصطلح عليه الوحيد بالدليل الفقاهتي.

الاصطلاح الثاني : ان الحكم **الواقعي سنخ حكم رتب على الافعال وعلى الذوات بما هي مع قطع النظر عن طرو العلم والجهل عليها** وقلنا ــ افعال او الذوات ــ لان الحكم الواقعي قد يكون

حكم تكليفي فيرتب على الافعال وقد يكون حكم وضعي فيرتب على الذوات فهو سنخ حكم رتب على الافعال وعلى الذوات بما هي بقطع النظر عن طرو العلم والجهل عليها وهذا الحكم الذي يرتب على الافعال والذوات مع قطع النظر عن طروا الجهل عليها قد يرتب عليها بعناوينها الذاتية فيقال له **الحكم الواقعي الأولي** وقد يترتب عليها بعناوينها الثانوية فيقال عليه **الحكم الواقعي الثانوي** كالأحكام الاضطرارية مثلا ذات هذه الافعال الغسلات والمسحات بما هي غسلات ومسحات واجبة فيجب الوضوء بالحكم الواقعي الاولي ولكنها اذا طرأ عليها عنوان الإضرار تصبح محرمة فحرمة الوضوء لا بلحاظ ذات الافعال من الغسلات والمسحات بل بلحاظ طرو عنوان ثانوي وهو الإضرار فكلاهما يسمى حكم واقعي لكن احدهما حكم واقعي اولي والآخر حكم واقعي ثانوي وفي قباله الحكم الظاهري وهو سنخ حكم رتب على الافعال او الذوات بعنوان انها مجهولة الحكم الوقعي وهذا معنى ما يقال ان الحكم الظاهري هو ما **اخذ في موضوعيه الشك** لكن لا مطلق، بل اخذ في موضوعه الشك في حكم واقعي ومعنى اخذ الشك في حكم واقعي ان ترجع القضية الى قضية حقيقية والقضية الحقيقية كما سوف يأتي حتى لو كان لسانها لسان القضية الحملية لكنها ترجع بالتأمل الى قضية شرطية لان القضية الحملية كما قيل في الحلقة الثانية يؤخذ فيها الموضوع على الفرض والتقدير يعني ــ إذا وإن ــ فترجع في الحقيقة لبا وجوهرا الى قضية شرطية ومعنى اخذ العلم بالحكم او اخذ الجهل في موضوع الحكم الظاهري يعني اذا لم تعلم بحكم شرب التتن مثلا فهو حلال فنلاحظ ان الحلية التي هي من الاحكام الظاهرية اخذ في موضوعها الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي فيرجع الى قضية شرطية فإذا بناءا على هذا التعريف للحكم الظاهري يتضح لنا ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين

المرتبة الاولى : لان الحكم الظاهري كالحلية في المثال حلية شرب التتن هذه الحلية متأخرة رتبة عن الجهل بالحكم الواقعي ضرورة تأخر الحكم عن موضوعه لان تعريف الحكم الظاهري هو ما اخذ في موضوعه الجهل والشك فالجهل بالحكم الواقعي متأخر رتبة عن الحلية لان الحلية حكم والجهل بالحكم الواقعي موضوع والحكم كما ثبت في محله متأخر عن الموضوع لان الحكم محمول.

اذاً ثبت ان الحكم الظاهري متأخر رتبة عن الجهل بالحكم الواقعي هذه المرتبة الاولى

المرتبة الثانية : والجهل بالحكم الواقعي متأخر رتبة عن الحكم الواقعي ضرورة تأخر العرض عن معروضه لان الجهل من مقولة العرض والعرض متأخر عن معروضه ولذا عرف العرض في الفلسفة بأنه الموجود في موضوع فنحتاج الى معروض فتأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

هذا هو الاصطلاح الثاني للحكم الواقعي والظاهري

الاصطلاح الثالث : للحكم الواقعي والظاهري : ما استفاد منه الشيخ والآخوند في مباحث النسخ فالحكم الواقعي يراد منه الحكم الحقيقي الذي يكون فيه إرادة جديّة والحكم الظاهري هو الحكم الصوري الذي لا يكون فيه ارادة جدية اذاً هذا اصطلاح ثالث للحكم الواقعي الظاهري ان الحكم الذي يتعلق به ارادة جدية للحاكم و الحكم الظاهري هو الحكم الصوري الذي لا يتعلق به ارادة جدية مثلا: أرى ان المصلحة ان نعطي جوائز لبعض الطلاب في الصف فتعلقت مصلحة بهذا الشيء وانقدحت عندي ارادة لذلك لكن ان اقول للإدارة ــ ان تعطي بعض الطلاب دون البعض الاخر ــ قد يوقعنا بمحذور لذا نأتي ونصيغ الحكم على نحو كلي ــ فليعطى لكل الطلاب جائزة ــ وهذا الحكم الكلي لا يكشف عن ارادة جدية وانما هو حكم صوري حتى لا نقع في محذور فاذا الحكم يكون ناتج عن ارادة جدية فيكون حكم واقعي وقد يكون حكم صوري.

اذاً ثبت لدينا ان الحكم اواقعي والظاهر ي في علم الاصول لهما اصطلاحات ثلاث الاصطلاح الثالث غير شائع،الان ما هو المقصود فيما نحن فيه ؟.

المقصود من الحكم الواقعي والحكم الظاهري

يقول المصنف (رحمة الله عليه) ان المقصود من الحكم الواقعي والحكم الظاهري هو الاصطلاح الثاني دون الاول ودون الثالث.

ثم يقول بان المباحث السابقة كان الكلام فيها عن الحكم الواقعي لا عن الحكم الظاهري... الى الان تقدم مطلبان المطلب الاول : تقسيم الحكم الى تكليفي ووضعي والمطلب الثاني قاعدة الاشتراك بين العالم والجاهل اما بالنسبة لقاعدة الاشتراك الحكم المشترك بين العالم والجاهل فالمشترك هو الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري لوضوح انه مع العلم بالحكم الواقعي لا يوجد في حق العالم حكم ظاهري لانتفاء موضوعه لان موضوع الحكم الظاهري بحسب الفرض هو الجهل بالحكم الواقعي فاذا كنت عالما فلا يثبت في حقك حكم ظاهري فاذا نستطيع ان نقول ان الحكم الظاهري مختص بالجاهل فاذا قاعدة الاشتراك ثابتة للحكم الواقعي فهو المشترك بين العالم والجاهل اما الحكم الظاهري فيختص بالجاهل بالحكم الواقعي، هذا هو مقصود المصنف.

لكن فيه نظر لان الاشتراك تارة يلحظ بلحاظ ذات الحكم و اخرى يلحظ بلحاظ حكم آخر، إذا لاحظنا الحكم الظاهري بلحاظ الحكم الواقعي فالحكم الظاهري مختص بالجاهل بالحكم الواقعي اما اذا لاحظنا الحكم الظاهري بلحاظ ذاته هذا الحكم الظاهري هوهو الحلية الحلية الظاهرية هل هي مختصة بالعالم بالحكم الظاهري أو مشتركة بين العالم بالحكم الظاهري والجاهل به ؟، مرة ننظر

الى الحلية الظاهرية لشرب التتن ومرة ننظر الى الحلية بلحاظ الحكم الواقعي وهنا يكون كما قال المصنف الحلية الظاهرية لشرب التتن خاصة بالجاهل بالحكم الواقعي.

لكننا نتكلم عن نفس الحكم الظاهري، الحكم الظاهري هل شرعه المولى لكل جاهل بالحكم الواقعي سواء التفت الى الحكم الظاهري ام لم يلتفت ام انه مختص ؟، لاشك انه مشترك فقاعدة الاشتراك كما تجري في الأحكام الواقعية تجري في الحكام الظاهرية لان الحكم الواقعي قلنا نفس الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل لا بلحاظ حكم اخر، و أيضا نفس الحكم الظاهري المولى شرع الحلية لكل جاهل لا الجاهل بالحكم الظاهري وانما لكل جاهل بالحكم الواقعي وهذا قد يلتفت لهذه الحلية وقد لا يعلم فهل هذه الحلية المشرعة مشتركة بين العالم والجاهل بالحكم الظاهري او مختصة بالعالم ؟، هي مشتركة فبهذا اللحاظ قاعدة الاشتراك كما تجري في الأحكام الواقعية تجري في الأحكام الظاهرية.

مراحل الحكم

ثم بعد ذلك يتكلم المصنف عن المرحلتين الثابتتين للحكم التين تعرض لهما في الحلقة الثانية حيث ذكرنا في الحلقة الثانية ان للحكم يوجد مرحلتان مرحلة تسمى بمرحلة الثبوت ومرحلة تسمى بمرحلة الاثبات ولتوضيح هذه الفكرة نطبق هذا المطلب على امر عرفي قانوني:

القوى المشرعة في كل دولة من الدول هي التي يعبر عنها بالقوى التشريعية هو البرلمان هؤلاء يمر الحكم عندهم بادوار في البداية يجتمعون فيشخصوا ان في فرض الضرائب على الكماليات يوجد مصلحة للدولة فيبدؤون بالمناقشة بين مخالف وبين معارض الى ان يحصل كسر وانكسار وتكون الغلبة للمصلحة ويصدقوا بذلك فثبت ان في تشريع الضريبة على الكماليات يوجد مصلحة تكون هذه المصلحة سببا لإنقداح شوق اكيد في نفس هذه القوى المشرعة وهذا ما يعبر عنه بالإرادة هذا الشوق والميل الشديد بحسب شدة المصلحة يقال له إرادة، ثم تأتي امانة السر للبرلمان وتصيغ هذا المشتاق اليه بصياغة قانونية ويتم الامضاء عليه من قبل اعضاء البرلمان ويثبت في ديوان امانة السر.

الى الان مازال الجمهور عديم الاطلاع عما يجري ولذا نقول لهذه المرحلة مرحلة الثبوت يعني مرحلة نفس الامر والواقع ولم ينكشف هذا الشيء فكل شيء تحت الستار ثم بوقت ومكان مناسبين يأتي الناطق الرسمي باسم القوى المشرعة يعلن للملأ عن هذا الحكم في واحدة من وسائل الاعلان المخصصة لذلك او في الجريدة ويبرز هذا الحكم للناس وهذا ما يعبر عنه بمرحلة الاثبات ومرحلة الكشف فاذا لاحظنا ان الحكم يمر بمرحلتين مرحلة الثبوت ومرحلة الابراز مرحلة الواقع

ومرحلة الكشف مرحلة الواقع نسميها بمرحلة الثبوت ومرحلة الكشف نسميها بمرحلة الاثبات هذا العمل التنظيمي الصياغي المركب من هاتين المرحلتين والمرحلة الاول منهما تكونت من عناصر ثلاثة ــ الملاك والمصلحة ــ والإرادة والصياغة عند امانة السر التي يطلق عليها بعنصر الاعتبار ثم نأتي الى مرحلة الاثبات والإبراز والكشف فهذه اربع عناصر نلاحظ ان هذا العنصر الثالث يمكن الاستغناء عنه، فبعد المجادلة في مجلس النواب والكسر والانكسار و انقداح الارادة الشديدة يخرج رئيس مجلي النواب ويقف بين الصحفيين ويعلن علن الحكم فلا يوجد داعي لتسجيل هذا الحكم وصياغة هذا الحكم في ديوان امانة السر ولكن مع ذلك على الرغم من انه يمكن الاستغناء عنه لا يخلو من فائدة والفائدة قانونية تنظيمية تسهيلية في عملية الصياغة، فعلى الرغم من امكان الاستغناء عنه يمكن ان يكون له فائدة مهمة مثلا عند الاختلاف بين النواب يرجع الى هذا الشيء الثابت في امانة السر ليحل هذا الاختلاف بناءا على ذلك نستطيع ان نقول بان جوهر الحكم ولب الحكم الذي يدعوا الرعية الى تحريك العضلات والبدء بدفع الضرائب هو ما يكشف عنه تلك الصياغة في عالم الاثبات عن المصلحة والإرادة فلذا تكون روح الحكم في الحقيقة هي المصلحة والإرادة اما الاعتبار فقلنا يمكن الاستغناء عنه وانما هو عمل تنظيمي وصياغي اعتاده العقلاء وبما ان الشارع المقدس لكونه سيد العقلاء مادام لم يردع عن هذه الطريقة السائدة فنستكشف منه انه مشى على هذه القاعدة في عالم التشريع فنستطيع ان نقول ان عالم التشريع يمر ايضا بمرحلتين مرحلة الثبوت ومرحلة الاثبات ومرحلة الثبوت فيها ملاك وفيها ارادة وكراهة وفيها اعتبار ثم يأتي مرحلة التبليغ على لسان الناطق الرسمي باسم الوحي وهو النبي او الولي فاذا هذا خلاصة المطلب فيما ذكره المصنف في الحلقة الثانية.

فائدة عنصر الاعتبار والجعل

اما بالنسبة لما في الحلقة الثالثة المهم عندنا ان نتكلم شيئا عن الاعتبار لم نكن قد تكلمنا عنه في الحلقة الثانية خلاصة المطلب : ان الاعتبار يحدد لنا مركز ومصب حق الطاعة.

بيان ذلك : لاشك ولا ريب ان للمولى حق الطاعة للمكلفين في المولى الحقيقي وان للسلطة التشريعية حق الاطاعة على الرعية بالنتيجة لان الدولة تقوم بخدمات لهذه الرعية فبالمقابل يقتضي لهذه الرعية ان تطيع هذه الدولة فاذا دائما وابدا الرعية على اعناقهم حق الاطاعة للسلطة المشرعة.

والاعتبار يكشف عن مركز حق الطاعة والنقطة المهمة هنا ان هذا المركز وهذا المصب ليس من الضروري ان يجامع مركب المصلحة والمفسدة، ففي باب القصاص مركب ومصب المصلحة ليس هو قطع اليد وانما هو ايجاد مجتمع خال عن الجريمة لكن في الاعتبارات التي صيغة فيها

قوانين القصاص لم يلحظ مركب ومصب المصلحة وانما الذي لحظ المقدمات التي تؤدي الى مركب ومصب المصلحة فقيل هكذا السارق والسارقة فاقطعوا ايدهما فنلاحظ ان الاعتبار التي تكشف عن الصياغة الاثباتية كان مصبه ليس نفس مصب المصلحة المفسدة المصلحة كانت قائمة في إيجاد مجتمع خال عن الجريمة لكن الاعتبار والصياغة انصب على المقدمات التي توصل الى تلك المصلحة اذا كثيرا ما يختلف مصب الاعتبار ومركب الاعتبار عن مركب الملاك والإرادة، فأكثر الاحكام الشرعية من هذا القبيل فاذا المولى له حق في عالم الاعتبار والصياغة الكاشف عن الاعتبار ان يحدد مركز حق الطاعة فقد يكون مركز حق الطاعة متفق مع مركز المصلحة والمفسدة وقد يكون مختلفا هذه هي النكتة الجديدة التي أفادها المصنف في هذا المقام ولم تكون موجودة في الحلقة الثانية.

الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

يقع الكلام في الحكم الظاهري تعرض المصنف في هذه الحلقة الى مباحث خمسة للحكم الظاهري المبحث الاول الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري المبحث الثاني تقسيم الحكم الظاهري وبيان الفرق بين الاقسام المبحث الثالث التنافي بين الاحكام الظاهرية المبحث الرابع وظيفة الاحكام الظاهرية والمبحث الخامس التصويب بالنسبة الى بعض الاحكام الظاهرية.

تطبيق العبارة

الحكم الواقعي والظاهري : ينقسم الحكم الشرعي، كما عرفنا سابقا (في الحلقة الثانية) إلى واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، وظاهري اخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي (واقعي لا مطلق اخذ الشك، الان لو قلنا : ــ كثير الشك لا يعتني بشكه ــ الحكم عدم الاعتناء والموضوع كثرة الشك يعني الشك فموضوع الحكم هو الشك ولكن هذا لا يقال له حكم ظاهري فليس الحكم الظاهري هو كل ما اخذ في موضوعه الشك بل ما اخذ فيه الشك في حكم واقعي كذلك وجوب ركعة الاحتياط واجبة على الشاك لكنها حكم واقعي لا ظاهري فليس كلما اخذ في موضوع الحكم الشك يكون حكما ظاهريا ولكن الشك في حكم شرعي واقعي مسبق) مسبق (كلمة ــ مسبق ــ تتضمن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي). وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم الأحكام الواقعية (هذه فيها اشكال اما قاعدة الاشتراك الاحكام الظاهرية بلحاظ نفس الحكم الظاهري ايضا مشتركة اما بالنسبة الى التقسيم الى تكليفي ووضعي فالأحكام الظاهرية كما

سيصرح المصنف انها تنقسم الى تكليفيه ووضعية مثلا كل شيء لك حلال هذه الحلية التي نستفيدها من هذه الرواية هي حلية واقعية وهي حكم وضعي، اللهم الا ان يكون مقصود المصنف اننا كنا نتكلم عن الحكم الواقعي ولا يعني ان الحكم الظاهري لا يجري فيه البحث المتقدم فلا يرد الاشكال). وقد مر بنا في الحلقة السابقة ان مرحلة الثبوت للحكم - الحكم الواقعي - تشتمل على ثلاثة عناصر : وهي الملاك والإرادة والاعتبار، وقلنا إن الاعتبار ليس عنصرا ضروريا، بل يستخدم غالبا (قال غالبا للاحتراز عن بعض المرات التي يأتي فيها جريا على العادة وليس الهدف منها الصياغة التنظيم وانما العقلاء يفعلون هذا فمشينا على اثرهم) كعمل تنظيمي وصياغي. ونريد ان نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث (العنصر الثالث هو الاعتبار) الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه (اذا العنصر الثالث الاعتبار فكيف يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه فالعبارة فيها نوع من المسامحة يعني نريد ان نشير الى العنصر الثالث الذي هو الاعتبار لان العنصر الثالث هو نفس الاعتبار اللهم الا ان يكون مقصوده من الاعتبار لا الاعتبار الذي هو العنصر الثالث بل الاعتبار الصياغي في مرحلة الاثبات لان مرحلة الاثبات غالبا تكشف عن الاعتبار نفس ما يسجل في البرلمان وهو النص القانونية هو الذي يبلغ للرعية المولى في اللوح المحفوظ اثبت لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وكذلك نفس ما اثبت في اللوح المحفوظ وصل الى الناس فالمراد من الاعتبار هو الصياغة الاثباتية) غالبا، وتوضيحه ان المولى كما أن له حق الطاعة على المكلف فيما يريده منه، كذلك له حق تحديد مركز حق الطاعة في حالات ارادته شيئا من المكلف، فليس ضروريا إذا تم الملاك في شيء وأراده المولى ان يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف مصبا لحق الطاعة، بل يمكنه ان يجعل مقدمة ذلك الشيء (كما ذكرنا في بحث القصاص) التي يعلم المولى بأنها مؤدية إليه، في عهدة المكلف دون نفس الشيء، فيكون حق الطاعة منصبا على المقدمة ابتداء، وان كان الشوق المولوي غير متعلق بها الا تبعا، وهذا يعنى ان حق الطاعة ينصب على ما يحدده المولى عند ارادته لشيء مصبا له ويدخله في عهدة المكلف، والاعتبار هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصب الذي عينه المولى لحق الطاعة، فقد يتحد مع مصب ارادته وقد يتغاير.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثالث عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين

قلنا في ختام الدرس السابق ان المصنف (رحمة الله عليه) تناول الاحكام الظاهرية في ضمن مباحث خمسة :-

وهذا البحث وان لم يكن من مسائل علم الاصول لأنه ليس قاعدة ولا عنصرا مشتركا يؤدي ويقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ولا انه قاعدة تقع في كبرى قياس الحكم الشرعي وانما هو من المبادئ للمسالة الأصولية مثلا من جملة المسائل الاصولية خبر الواحد حجة والاستصحاب حجة فقبل ان نأتي الى مقام الاثبات والدلالة والكشف لنرى ان رواية زرارة الواردة في باب الاستصحاب وآية النبأ الواردة في خبر الواحد لنرى ما هو مدلول الدليلين قبل ذلك لابد ان نحسم في صورة سابقة امكان ان يعبدنا المولى بالحكم الظاهري وهذه الطريقة الفنية شائعة في اكثر المباحث الان قبل ان نأتي الى قوله تعالى ((يد الله فوق ايديهم)) لابد في عالم الثبوت والواقع ان نبحث ان الله تبارك وتعالى هل له يد وهل هو جسم فاذا اثبتنا ذلك فحينئذ نأخذ بظاهر الآية يعني الله له يد و إذا ثبت بالبرهان في مقام الثبوت ان الله يستحيل ان يكون له يد وانه ليس بمركب فحينئذ لابد ان نتأول الدليل في مقام الاثبات، فاذا هذا البحث يعتبر عن المبادئ والمقدمات للبحث عن حجية الخبر وعن حجية الاستصحاب عن حجية البراءة ونحو ذلك من الموارد التي تتصور للحكم الظاهري على الرغم من كون هذا البحث ليس من علم الاصول وانما هو من مبادئ مسائل علم الاصول على الرغم من ذلك يعتبر هذا البحث هو البحث الذي قفز بعلم الأصول قفزة نوعية وبتعبير المصنف في بعض كتاباته انه هو الذي حرك عجلة علم الاصول والسبب في ذلك انه لما اثيرت شبهة امكان جعل الحكم الظاهري وسلك العلماء مسالك متفاوتة ومختلفة في دفع هذه الشبهات نفس هذه المسالك التي اتبعوها و أرادوا أن يطبقوها على مباحث أخرى في علم الأصول فوقعوا في إشكال في مقام التطبيق كمثال على ذلك مثلا الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) سوف يأتي انه، كي يعالج شبهة عدم امكان جعل الحكم الظاهري ابتكر ما يسمى بمسلك الطريقية فعن طريق هذا المسلك حل شبهة عدم امكان تشريع الحكم الظاهري الان مع قطع النظر عن كون هذا الحل صحيح ام غير صحيح المهم ابتكر مسلكا في حل شبهة تشريع الحكم الظاهري نلاحظ ان الميرزا النائيني لم يستفد من هذا المسلك لإثبات امكان جعل الحكم الظاهري فقط بل استفاد منه في مواقع متعددة وطبقه على مواقع متعددة في علم الاصول في التفريق بين الامارات والأصول وفي دفع اشكال ان اية النبأ التي تدل بمفهومها تدل على انه : ان جاءكم عادل فلا تتبينوا فتدل على حجية خبر العادل فقام البعض وأشكل انه خبر العادل يدخل في تعليل الاية وهو ان تصيبوا قوما بجهالة وخبر العادل لا يصدق عليه العلم فيصدق عليه ــ ان تصيبوا قوما بجهالة ــ فيتعارض المفهوم مع عموم التعليل فالميرزا النائيني يقول خبر العادل يخرج عن الجهالة بالحكومة لان خبر العادل جعل علما هذا مسلك الطريقية فحاول ان يحل اكثر الإشكالات التي ترد عن طريق مسلك الطريقية، وتطبيق هذا المسلك على موارد متعددة في الاصول كان محلا للنقض والإبرام للإشكال والدفاع فتوسع علم الصول لان العلم يتوسع بالإشكال والجواب وكذلك غير الميرزا النائيني اختار مسلك اخر، اختار نظرية جعل الحكم المماثل لحل هذه المشكلة هنا وحاولوا ان يطبقوها في

موارد مختلفة في علم الاصول فوقع التطبيق محلا للنقض والإبرام وهكذا بدا يتوسع علم الأصول فهذا معنى ان هذا البحث قفز بعلم الأصول قفزة نوعية و أحد ابرز واهم العوامل التي وسعت لنا علم الأصول فإذا هذا البحث وان لم يكون من صميم علم الصول الا انه مع ذلك حرك عجلة علم الأصول وأعطاها زخما ودفعة قوية الى الأمام لذا هذا البحث يعتبر في غاية الاهمية هذا من جهة.

البحث الثاني كبحث تاريخي لهذا المطلب يقال بان اول من اثار شبهة عدم امكان تشريع الحكم الظاهري هو **محمد بن عبد الرحمن بن قبه ابو جعفر المتكلم** ((من قدماء اصحابنا عظيم الشأن قوي في الكلام كان قديما من المعتزلة ثم استبصر وحسنت عقيدته كما يترجمه)) النجاشي هذا الرجل هو أول من أثار الشبهة الا انه في ذلك الوقت لم يكن حكم ظاهري او حكم واقعي، اثار هذه الشبهة في بعض مباحثه الكلامية في مقام الرد على المخالفين حيث تمسكوا ببعض المطالب بخبر الواحد فقال ان خبر الواحد عندنا ليس بحجة بل لا يمكن ان تجعل له الحجية اذا اول ما طرح هذا الاشكال طرح في خبر الواحد يستحيل ان تجعل له الحجية اشكل على جعل الحجية لخبر الواحد بإشكالين اشكال على فرض تماميته يؤدي الى استحالة جعل الحجية لخبر الواحد فقط والإشكال الثاني على فرض تماميته يؤدي الى استحالة جعل كل الاحكام الظاهرية وليس فقط خبر الواحد.فمن هنا عمم علماء الاصول هذه الشبهة على كل الاحكام الظاهرية لا على خصوص خبر الواحد لكنها لما اثيرت اثيرت على خبر الواحد هذا هو السير التاريخي

البحث الثالث في المقام ان هذا البحث تارة يعنون بعنوان امكان التعبد بالظن كما فعل الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) في الرسائل عنون هذا البحث بإمكان التعبد بالظن وأخرى يعنون بعنوان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ولكل من هذين العنوانين ميزة ايجابية وميزة سلبية الميزة الايجابية للعنوان الاول امكان التعبد بالظن انه يشمل جميع المحاذير بخلاف العنوان الثاني الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فقط يشمل محذور التضاد والتماثل اذا الحكم الواقعي حرمة والحكم الواقعي وجوب فكيف نجمع بينهما بخلاف قولنا امكان التعبد بالظن فيشمل جميع المحاذير الاتية فاذا ميزة العنوان الاول الشمولية وسلبية العنوان الثاني عدم الشمولية ميزة العنوان الثاني انه يشمل الاصول العملية بخلاف العنوان الاول والذي هو امكان التعبد بالظن والأصول العملية موضوعها الشك لا الظن، فإذا لكل عنوان من هذين العنوانين ميزة مقربة وخصوصية مبعدة، الان الشائع بين العلماء في عصرنا الحاضر هو الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

البحث الرابع شاع عند صاحبي الكفاية تلامذته ان تقسم هذه المحاذير الاتية والإشكالات على الحكم الظاهري ان تصنف الى صنفين :-

الصنف الاول اطلقوا عليه اسم **المحاذير الملاكية** والصنف الثاني اطلقوا عليه **المحاذير الخطابية** ثم ذكروا في المحاذير الملاكية يوجد عدة اشكالات وفي المحاذير الخطابية يوجد عدة اشكالات

فاذا تصنف المحاذير الى صنفين محذور ملاكي يعني الإشكال ينشأ من الملاك وعندنا محاذير خطابية بمعنى ان الاشكال ينشا من الخطاب

البحث الخامس في ذكر الشبهات حيث ذكر المصنف (رحمة الله عليه) في هذا الكتاب ثلاث شبهات **الاشكال الاول** :ويتم توضيحها في ضمن خطوات :

الخطوة الاولى ان الحكم الواقعي ثابت في حق الجاهل به وهذه القاعدة قد برهنا عليها، اذا الذي تقوم في حقه امارة او اصل يكون في حقه حكم واقعي لأنه مشترك بين العالم والجاهل.

الخطوة الثانية ان الاحكام التكليفية ان كانت من سنخين مختلفين فيوجد بينها تضاد بما يكشف الحكم عن ملاك وإرادة مثلا لما كان ملاك الحرمة هو المفسدة الشديدة المستتبعة للكراهة وكان ملاك الوجوب هو المصلحة الشديدة المستتبعة للإرادة وبين المصلحة وبين المفسدة يوجد تضاد والضدان لا يمكن ان يجتمعان. هذه هي الخطوة الثانية.

الخطوة الثالثة انه بما ان الحكم الواقعي ثابت في حق الجاهل مثلا شرب التتن لابد لله تبارك وتعالى فيه حكم لما تقدم في الحلقة الثانية من شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة فالله تعالى عنده حكم بالنسبة الى شرب التتن ولكن انا لم اعرف لوجود شبهة حكمية اما لأجل فقدان النص واما لأجل اجمال النص او لأجل تعارض النصين فاذا انا لا اعرف هذا الحكم فجاء حديث الرفع وقال لي رفع مالا تعلمون الذي يفيد الحلية والبراءة فاذا الحكم الشرعي الظاهري اثبت لي حلية شرب التتن وبما انه في الواقع يوجد لله تبارك وتعالى حكم فلا يخلوا هذا الحكم اما هو الحلية واما هو شيء اخر غير الحلية ان كان الحكم الظاهري متطابقا مع الحكم الواقعي يعني شرب التتن في الواقع حلال وفي الظاهر حلال حينئذ يلزم اجتماع المثلين على شيء واحد هذا اذا توافق الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي اما اذا حصل اختلاف في الواقع وفي نفس الامر شرب التتن كان محرما وحديث الرفع اثبت الحلية فيصبح شرب التتن حلال وحرم فيؤدي الى اجتماع الضدين لما عرفت من ان الاحكام التكليفية متضادة بما تكشف عن ملاك وإرادة لا بلحاظ الجهل لأنه امر سهل بل لان الوجوب فيه مصلحة والحرمة فيها مفسدة فلا يمكن ان تجتمعان في شيء واحد في نفس والوقت طبعا مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة لان الكثير من الاشياء فيها مصلحة ومفسدة مثل الخمر فيها اثم ومنافع للناس ولكن بعد الكسر والانكسار يتغلب جانب الاثم.

بل نتكلم عن المفسدة الغالبة والمصلحة الغالبة وهذه الاستحالة جاءت من تشريع الباري عزوجل للبراءة وما يلزم منه المستحيل يكون مستحيلا فاذا تشريع البراءة مستحيل وهكذا الحال خبر الواحد خبر زرارة قال ان لحم الأرنب حرام وفي الواقع حلال لزم اجتماع الضدين، اذاً الاشكال الاول ان تشريع الحكم الظاهري يؤدي الى اجتماع الضدين والمثلين هذا الاشكال يعرف بشبهة التضاد والتماثل وكما ترى هذا الاشكال لا يختص بحكم ظاهري دون حكم اخر كما يجري في

البراءة يجري في خبر الواحد وكذلك في الاستصحاب فلا بد ان هذا الاشكال ليس هو الاشكال الاول لابن قبة.

الاشكال الثاني لابن قبة مجمل، لذا يقبل الانطباق على الاشكال الاول وهو التضاد ويقبل ان يطبق على اشكالات اخرى سوف تأتي و بعبارة مختصرة قال ابن قبة ان التعبد بخبر الواحد يلزم منه تحريم الحلال وتحليل الحرام، من الممكن ان يكون ناظر الى شبهة اجتماع الضدين يعني اذا كان خبر الثقة يدل على حرام وفي الواقع حلال فاجتمع الضدين.

بالنتيجة يمكن ان يطبق اشكال ابن قبه هذا على شبهة التضاد المهم طبقت ام لم تبطق بالنتيجة هذا اشكال وبرهان على استحالة التشريع والتعبد بالحكم الظاهري.

في الحلقة الثانية المصنف (رحمة الله عليه) اجاب عن هذا الاشكال بجواب حاصل هذا الجواب انه لا يؤثر في ما نحن فيه مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لان احد الحكمين واقعي والآخر ظاهري والحكم الظاهري سنخ حكم مخالف مع الحكم الواقعي فلا محذور في اجتماع حرمة ظاهرية مع وجوب واقعي لاختلاف سنخيهما ويشترط في التضاد الاتحاد من جميع الجهاد ويعبر عنها في المنطق الوحدات الثمان فهذا حكم ظاهري وهذا ظاهري فلا محذور في البين نعم لو كانا من سنخ واحد يلزم محذور اجتماع الضدين والمثلين يعني حرمة واقعية مع وجوب واقعي مستحيل لاتحادهما في نوع الحكم وحرمة ظاهرية مع وجوب ظاهري ايضا مستحيل لاتحادهما في نوع الحكم فاذا المصنف في الحلقة الثانية حل لنا ورفع لنا شبهة التضاد عن طريق اختلاف الحكمين سنخا، احدهما يسمى بالواقعي والآخر يسمى بالظاهري هذا هو الجواب الذي ذكره المصنف في الحلقة الثانية وليس كل ما يذكره المصنف في الحلقات يؤمن به المصنف فالنظر النهائي للمصنف لا يؤخذ في الحلقات.

هنا في الحلقة الثالثة يقول هذا الجواب لا يرفع المشكلة حتى يتضح لنا مقصود المصنف لا بأس بالتمثيل بذكر مثال الحكم الواقعي تقدم في بعض المباحث انه ينقسم الى قسمين الى حكم واقعي أولي والى حكم واقعي ثانوي مثلا الماء بلحاظ الحكم الأولي مباح اما بلحاظ انه منذور لو فرضنا انه واحد نذر ان يشرب الماء وقلنا ان نذر شرب الماء ينعقد لتقريب الفكرة فيصبح شرب الماء واجب فهنا يأتي اشكال انه كيف شرب الماء هم واجب وهم مباح اجتمع الوجوب والإباحة لا يكفي في مقام الجواب ان تقول لا يوجد اشكال لان احدهما يسمى بالحكم الاولي والآخر يسمى بالحكم الثانوي صرف اختلاف التسمية ما لم تبرز النكتة تكشف عنها التسمية لوحدها غير كافية لابد ان تبرز نكتة تقول ان الاباحة في الحكم الاولي ثابتة للماء بعنوانه ماء والحرمة في الحكم الثانوي ثابتة للماء بعنوان انه منذور فمعروض الاباحة غير معروض الحرمة موضوع الاباحة غير موضوع الحرمة فاختلف الموضوع فلا يستحيل الاجتماع ولكن صرف تسميت هذا اولي وثانوي ما لم تبرز النكتة لا يقبل منك بل لابد من ان تبرز نكتة بسببها لا يجتمع الضدان فيما نحن فيه ايضا نقول ان هذا اسمه ظاهري وهذا اسمه واقعي لا يحل المشكلة بل لابد ان تبرز فارقا جوهريا

بين الواقعي والظاهري بسببه لم يجتمع الضدين فلذا هذه المحاولة التي ذكرت في الحلقة الثانية قابلة لان تنطبق في جميع المحاولات الاتية في شبهة التضاد لان كل محاولة من المحاولات الاتية بالنتيجة يبرز صاحب المحاولة فرق بين لأحكم والواقعي والحكم الظاهري بسبب هذا الفرق لم يجتمع الضدان فاذا انت محاولتك جامعة بين كل المحاولات فلابد ان نعرف ما هو مقصودك حتى نقبل او لا نقبل فمجرد ان تقول ان هذا حكم ظاهري او واقعي فلا محذور لا يكفي في حل المشكلة فبناءا على ذلك هذا الجواب الذي ذكرناه في الحلقة الثانية هو جواب كلي صوري لم يضع يده على الحل الجوهري لذا لا يكون مقبولا.

تطبيق العبارة

واما الأحكام الظاهرية فهي مثار لبحث واسع، وجهت فيه عدة اعتراضات للحكم الظاهري، تبرهن على استحالة جعله عقلا (اذا المحذور ثبوتي لا اثبات)، ويمكن تلخيص هذه البراهين فيما يلي :

1 – (شبهة التضاد او التماثل) ان جعل الحكم الظاهري يؤدي إلى اجتماع الضدين أو المثلين، لان الحكم الواقعي ثابت في فرض الشك (لأنه مشترك بين العالم والجاهل) بحكم قاعدة الاشتراك المتقدمة، وحينئذ فإن كان الحكم الظاهري المجعول على الشاك مغايرا للحكم الواقعي نوعا (هذا من نوع وذاك من نوع)، كالحلية والحرمة، لزم اجتماع الضدين والا (وان لم يكن مغايرا) لزم اجتماع المثلين. (فيترتب على تشريع الحكم الظاهري تالي فاسد وما يترتب عليه تالي فاسد يكون فاسدا ومستحيلا ومن هنا يتضح لنا ان القائل بامتناع يقول بالامتناع الوقوعي لا الامتناع الذاتي فليس هو كشريك الباري لان الامتناع الوقوعي هو ما يترتب عليه تالي فاسد)

وما قيل سابقا (في الحلقة الثانية) من انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري لأنهما سنخان، مجرد كلام صوري(جزاء بحسب المعنى لـ) ــ إذا لم يعط مضمونا محددا ــ) إذا لم يعط مضمونا محددا، لان مجرد تسمية هذا بالواقعي وهذا بالظاهري، لا يخرجهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفية وهي متضادة.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الرابع عشر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

مازال البحث في الشبهات الثلاث التي ذكرها المصنف (رحمة الله عليه) على التعبد بالحكم الظاهري وتقدم الكلام حول **الشبهة الأولى** والتي عنوناها بعنوان شبهة التضاد والتماثل ووصل الكلام إلى

الشبهة الثانية : هذه الشبهة الثانية عنونت في الكتب الاصولية تارة بعنوان شبهة نقض الغرض و أخرى بعنوان تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة وعلى هذا الأساس ينبغي ان يتضح لدينا ان هذين العنوانين هل يشيران إلى شبهة او إلى شبهتين مختلفين وبعبارة أخرى شبهة نقض الغرض هل هي نفس شبهة الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة ام انه يوجد بينهما فرق.

الفرق بين شبهة نقض الغرض وشبهة الإلقاء في المفسدة

الصحيح انهما عبارة عن شبهتين متغايرتين ودمج احداهما في الاخرى مخالف للتحقيق وقبل شرح هاتين الشبهتين نحتاج إلى تقديم مقدمة **حاصلها** ان استحالة شيء تارة تكون من مدركات **العقل النظري** وأخرى تكون من مدركات **العقل العملي** والفرق بين العقلين **بلحاظ المدرك** ان كان المدرك يرجع إلى اجتماع النقيضين او ارتفاعهما فيكون من مدركات العقل النظري وان كان يرجع إلى قبح الظلم وحسن العدل فيكون من مدركات العقل العملي فالفرق بين العقلين بلحاظ المدرك والا فالعقل واحد لا ينقسم إلى اقسام متعددة. المدرك هو الذي ينقسم إلى هذا الانقسام فانقسم بتبعه العقل.

وينبغي ان نلتفت ايضا إلى ان الأمر الذي يكون قبحه ناشئ من العقل النظري يكون قبيحا مطلقا على الحكيم وعلى غير الحكيم بينما الذي ينشأ من مدركات العقل العملي يكون قبيحا على الحكيم فقط و إلا غير الحكيم قد يظلم، فالقبح الذي يؤدي إلى عدم الصدور يؤدي إلى عدم الصدور من الحكيم هو قبيح من كل شخص لكن من الحكيم لا يصدر منه وان كان يصدر عن غير الحكيم، لكن ــ **المستحيل** ــ لا يحصل من الجميع فما كان من مدركات العقل النظري يعم الجميع وما كان من مدركات العقل العملي لا يعم الجميع.

اذا اتضح ذلك في البداية نريد ان نوضح ما يسمى بشبهة نقض الغرض وذلك في ضمن الخطوات التالية:-

الخطوة الأولى : ان الحكم الشرعي أي حكم كان، هو فعل اختياري من افعال المولى، فالحكم الشرعي للمولى فهو يحكم بالوجوب والحرمة والحجية والطهارة فهو من الافعال الاختيارية للشارع المقدس، هذه هي الخطوة الأولى.

الخطوة الثانية : ان هذا الفعل الاختياري يحتاج إلى غرض ونسبة الفعل الاختياري إلى الغرض نسبة المعلول إلى العلة غاية الأمر هذه العلة يعبر عنها بالعلة الغائية وهي في مقام اللحاظ متقدمة وفي مقام التحقق متأخرة مثلا الاستلقاء علة غائية لصناعة السرير، هذه العلة الغائية في مقام اللحاظ وقبل ان تذعن نفس النجار بصناعة السرير لابد ان يكون قد استحضر هذه العلة وهذه العلة عند استحضارها دعته إلى صناعة هذا السرير لكن الاستلقاء الخارجي يحصل بعد تحقق السرير في الخارج هذه من خصائص العلة الغائية و تأخر تحققها عن المعلول لا يخرجها عن كونها علة لان عليتها لا بلحاظ تحققها في عالم الخارج و انما بلحاظ داعويتها إلى اصدار الفعل فالأغراض بلحاظ الافعال هي علل غائية وبما انها علة غائية ففي مقام اللحاظ لابد ان تكون متقدمة على الفعل فكل فعل اختياري للمولى لابد ان يكون نابعا عن غرض وعن علة غائية تكون متقدمة عليه في مقام اللحاظ والتشريع هذه هي الخطوة الثانية.

الخطوة الثالثة : ان الغرض والعلة الغائية للحكم الشرعي عبارة عن إيصال المكلف إلى المصالح الواقعية وتجنيبه عن الوقوع في المفاسد الواقعية، المولى يشرع الحكم الشرعي حتى يأخذ بيد المكلف إلى ما فيه صلاح المكلف و للاجتناب عما فيه هلاك المكلف، فهذه هي العلة الغائية، والغرض من تشريع الاحكام الشرعية.

الخطوة الرابعة : انه بعد الفراغ عن قاعدة الاشتراك وبطلان التصويب بمعنى انه يوجد للشارع المقدس احكام واقعية قد تصيبها الاحكام والظاهرية وقد تتخلف عنها، هذا معنى قاعدة الاشتراك، بعد الفراغ عن ذلك لا يخلوا، اما ان يكون الحكم الظاهري موافقا مع الحكم الواقعي او مخالفا، و اشكال وشبهة نقض الغرض تختص بحالة المخالفة، فان كانت الامارة مثلا او الاصل العملي مخالفا للواقع فيلزم من ذلك تخلف الغرض عن الحكم الواقعي، وقد عرفنا ان نسبة الغرض إلى الحكم الواقعي في مقام اللحاظ نسبة العلة إلى المعلول وفي مقام التحقق نسبة المعلول إلى العلة وكلاهما لا يقبلان الانفكاك فتشريعك للحكم الظاهري المخالف يؤدي إلى ـــ **انفكاك** ـــ الحكم عن غرض ونسبة الحكم لان الغرض نسبة العلة إلى المعلول والعلة لا يمكن ان تنفك عن معلولها والحاكم بعدم انفاك المعلول عن العلة العقل النظري فتشريع الحكم الظاهري مستحيل بحسب العقل النظري وبمقتضى المقدمة التي ذكرناها في اول البحث يكون هذا مستحيل على كل احد لأنه قبيح من الحكيم هذا ما يعبر عنه بشبهة نقض الغرض اما ما يعبر عنه بشبهة الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة تشترك هذه الشبهة مع شبهة نقض الغرض باختصاصهما في صورة المخالفة يعني لا ترد شبهة نقض الغرض ولا شبهة الإلقاء والتفويت الا في صورة مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي.

توضيح ذلك في ضمن مقدمتين :-

المقدمة الأولى ان الاحكام الشرعية عند العدلية ناشئة من مصالح ومفاسد في متعلقاتها وهذه المقدمة اشرنا اليها سابقا فالمولى لا يوجب شيئا الا اذا كان في هذه الفعل مصلحة ولا ينهى عن شيء الا اذا كان فيه مفسدة.

اذاً ثبت لدينا تبعا للعدلية ان الحكم الشرعي تابع لملاك في متعلقه لان الحكم فعل اختياري والفعل الاختياري لابد ان ينشا من مصلحة و مفسدة و الا لصدر كل شيء من المولى سواء كان في مفسدة ام لم يكن فيه مفسدة بخلاف مبنى الاشاعرة يقولون ليس من الضروري ان ينشا الحكم الشرعي للمولى من مصلحة ومن مفسدة ((**لا يسأل عما يفعل وهم يسالون**)) كيفما كان نأخذ هذه المسالة في هذا البحث كأمر مسلم.

المقدمة الثانية ان الحكم الظاهري ان كان مخالفا للواقع كما لو كان الواقع على الوجوب والظاهر على الحرمة او العكس، هذه المخالفة على نحوين تارة يكون الواقع على المنع والظاهر على الايجاب وأخرى بالعكس ان كان الواقع على المنع فيعني ذلك بمقتضى **المقدمة الأولى** انه يوجد في الفعل مفسدة والا لما منع منها المولى تبارك وتعالى، فإذا أوجب عليه المولى ايجاد هذا الفعل بالحكم الظاهري فهذا يعني انه عن طريق هذا الايجاب سوف يؤدي ذلك إلى ان يقع العبد في المفسدة هذا اذا كان الواقع على المنع وان كان الواقع على الوجوب والظاهر على المنع فبمقتضى **المقدمة الاولى** يعني ذلك ان الفعل فيه مصلحة بينما الحكم الظاهري منعه عن ارتكاب هذا الفعل فيكون قد فوت عليه مصلحة الواقع وهذا ما يعبر عنه بشبهة الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة.

والفرق بين هذه الشبهة وبين شبهة نقض الغرض ان هذه الشبهة مردها إلى القبح، وإلى مدركات العقل العملي والشبهة السابقة مردها إلى مدركات العقل النظري فهذه الشبهة مستحيلة لكن على الحكيم والا نحن في افعالنا كثيرا ما نقوم بعمل تؤدي إلى الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة يتحقق (العمل) في عالم الخارج فهو قبيح على الحكيم وعلى الكامل بخلاف الشبهة السابقة فهي قبيحة من كل احد لأنها مستحيلة في ذاتها فاذا لما كان ملاك الشبهتين مختلفا فدمج احد الشبهتين مع الأخرى يكون خلاف التحقيق فبمقتضى الانصاف ينبغي ان نفرق بين شبهة نقض الغرض وشبهة الإلقاء والتفويت بينما نجد في العبارة المصنف دمج بين الشبهتين.

الشبهة الثالثة ويطلق عليها عنوان شبهة تنجز الواقع المشكوك

وهذه الشبهة غير متعارف ان تذكر في مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري او في مباحث امكان التعبد بالظن و انما تذكر عادة هذه الشبهة في بحث البراءة العقلية والفارق بين هذه الشبهة والشبهات السابقة فارق جوهري :-

في الشبهات السابقة كان الاشكال في منافاة التعبد الشرعي للحكم الواقعي و لأجل ذلك قلنا ان الشبهة الأولى والثانية تختصان في صور الايمان بقاعدة الاشتراك لان التنافي كان بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فاذا كان لا يوجد حكم واقعي لا يوجد تنافي فالشبهة الأولى والشبهة الثاني كانت تجري على القول بقاعدة الاشتراك اما هذه الشبهة لا ربط لها بمنافاة التعبد الشرعي للحكم الواقعي، و انما ترتبط بمنافاة التعبد الشرعي لحكم العقل وجد واقعا ام لم يوجد فلذا هذه الشبهة الثالثة لا تختص بقاعدة الاشتراك بل تجري حتى لو قلنا بالتصويب وهذا هو الفارق الجوهري بين هذه الشبهة والشبهتين السابقتين لذا في توضيحنا لهذه الشبهة سوف لن نأخذ بعين الاعتبار قاعدة اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل.

توضيح هذه الشبهة ان المشهور من علماء الاصول امنوا بقاعدة عقلية اطلقوا عليها اسم قاعدة **قبح العقاب بلا بيان** هذه القاعدة مركبة من موضوع ومحمول، من موضوع وحكم، موضوعها عدم العلم و محمولها وحكمها قبح العقاب، فالعقل يحكم بقبح العقاب في صورة عدم العلم.

فالمولى يقبح ان يعاقب في مورد لا يعلم العبد، حينئذ اذا كان الأمر كذلك فنحن نعرف بان الحكم الظاهري الذي نبحث عنه هنا هو كل حكم اخذ في موضوعه الشك، فإذا حتى يعبدنا الشارع بالحكم الظاهري لابد ان تكون جاهل بالحكم الواقعي فيتحقق في حقنا موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ونحن نعرف ان الحكم تابع لموضوعه كلما تحقق الموضوع تحقق الحكم والموضوع هو عدم العلم والإنسان الذي شرع في حقه الحكم الظاهري يصدق عليه انه غير عالم لان اخذ في موضوع الحكم الظاهري عدم العلم، اذاً لا يصدق انه غير عالم فيصدق عليه عدم العلم اذا يصدق عليه موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيترتب عليه الحكم وهو قبح العقاب.

فاذا يلزم من ذلك ان ــ **الذي** ــ يخالف الحكم الظاهري يقبح عقابه مع انه بالاتفاق ان الذي يخالف الامارة او الاصل فيما لو كانت الامارة او الاصل دال على حكم الزامي الذي يخالفهما بالإجماع ــ **يعاقب** ــ فكيف نوفق بين هذا الأمر ــ **الاجماعي** ــ وبين قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فكيف ينجز الحكم الظاهري الواقع المشكوك ؟ ولذا اطلق عليها **شبهة تنجز الواقعي المشكوك**

قد يطرأ على الذهن جواب على هذه الشبهة حاصله ان النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين الامارات والأصول وبين الحكم الظاهري هي نسبة العام إلى الخاص وذلك لان القاعدة تقول كلما كنت جاهلا يقبح العقاب سواء قامت امارة او اصل ام لم تقم امارة او اصل، فإذا قاعدة قبح العقاب بلا بيان عامة لصورتي قيام الامارة والأصل ولصورة عدم قيام الامارة او الاصل فهي

عامة بينما الحكم الظاهري مختص بصورة قيام الامارة والأصل فيكون النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين الحكم الظاهري نسبة العام إلى الخاص وسوف يأتي في بحث التعارض انه كلما كانت النسبة بين دليلي العام والخاص نلتزم بالتخصيص

اذا ورد اكرم العلماء الشامل لصورتي الفسق والعدالة وورد لا تكرم الفساق نخصص العام بان نقول اكرم العلماء العدول بان نقول اكرم العلماء الا الفساق فيخرج الفاسق وهنا القاعدة تقول كلما كنت لا تعلم يقبح العقاب نخصصها كلما كنت لا تعلم يقبح العقاب الا في صورة قيام امارة او اصل فنلتزم بالتخصيص.

يجيب المصنف عن هذا الجواب انه في القواعد العقلية يستحيل التخصيص.

بيان ذلك يحتاج إلى توضيح المقصود من قولنا يحكم العقل او العقل حاكم، ــ **الحكم** ــ هنا بمعنى الإدراك فقولنا ــ حكم العقل ــ يختلف عن قولنا ــ حكم الشرع ــ حكم العقل بمعنى الادراك لان العقل ليس مولى كي يحكم وانما وظيفة العقل هي الادراك والعقل لا يدرك شيئا الا بادراك ملاكه ومبدأه ، والعقل حكم بقبح العقاب بلا بيان وذلك لسبب، فموضوع حكم العقل هو عدم البيان وعدم العلم في مورد الامارة والأصل اما انه لا يوجد علم او يوجد علم.

ان قلت يوجد علم فيخرج مورد الامارة والأصل عن تحت عموم القاعدة خروجا تخصصيا لا تخصيصيا لان التخصيص يكون في صورة المحافظة على الموضوع. فأكرم العلماء ولا تكرم ــ **الفساق** ــ ، ــ **الفاسق** ــ ــ **عالم** ــ فهو ــ **خروج حكمي** ــ لا ــ **خروج موضوعي** ــ بخلاف التخصص فانه خروج موضوعي.

اذا قلت اكرم الانسان فان خروج الحيوان من تحت اكرم الانسان خروج موضوعي ؛ لأنه ليس بإنسان لا انه انسان لكن استثنيناه بل هو خروج موضوعي كالاستثناء المنقطع بينما التخصيص يرجع إلى الاستثناء المتصل، جاء القوم الا زيد أي هو منهم، بخلاف جاء القوم الا حصان، هنا خرج خروجا موضوعيا.

اذاً في مورد الامارة والأصل ان كان يوجد علم فهذا ليس بتخصيص وانما هو تخصص وان كان لا يوجد علم فتمام المناط و ادراك العقل هو عدم العلم ويستحيل ان يتخلف ادراك العقل عن موضوعه لان موضوع ادراك العقل بحسب الفرض هو ــ **عدم العلم** ــ فيستحيل في كل مورد يوجد عدم العلم يدرك العقل القبح.

فإذا لا مجال للالتزام بالتخصيص في مدركات العقل لأجل ذلك لا يمكن ان نقول بالتخصيص لأننا نلتزم بالتخصيص بين دليلين شرعيين لا بين دليل عقلي ودليل شرعي فبالتالي لا يمكن ان نلتزم بالتخصيص.

هذه هي الشبهات الثلاث التي وجهة على الحكم الظاهري، والشبهتين الاوليتين منشؤهما الاختلاف في فهم كلام ابن قبه ؛ لأنه قال : ــ **يلزم من التعبد بخبر الواحد مستحيل ؛ لأنه يلزم منه تحليل الحرام وتحليل الحرام في صورة المخالفة** ــ

فالبعض فهم من ذلك انه يقصد اجتماع الضدين فجاءت شبهة اجتماع الضدين

والبعض فهم من ذلك شبهة نقض الغرض ان المولى اذا حرم ما هو حلال في الواقع فقد نقض غرضه والبعض فهم من ذلك ان هذا يلزم منه الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة، فإذا لما كان كلام ابن قبه مجملا فهمت منه هذه الشبهات المتعددة.

الجواب عن هذه الشبهات

اما الشبهة الأولى، وعنوانها كان اجتماع الضدين او المثلين

في البداية يتعرض المصنف (رحمة الله عليه) لجواب الميرزا النائيني لكن قبل ان نشرح هذا الجواب لابد ان نلتفت إلى نكتة اننا في هذا الجواب لا نجد ذكر لشبهة التماثل، فقط وفقط مصب الجواب على شبهة التضاد فلماذا لم تذكر شبهة التماثل ؟.

يمكن ان يكون السبب في ذلك احد امرين :

الأمر الأولى انه اذا اتضح لدينا الجواب عن التضاد، بمقتضى المقايسة يتضح الجواب عن التماثل فلا داعي لعقد بحثين : بحث للجواب عن التضاد وبحث للجواب عن التماثل.هذا اولا

وثانيا وهو ــ الاعمق ــ و ــ الادق ــ وهو ــ الصحيح ــ ان الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) لا يرى محذورا في اجتماع المثلين.. واصلا عنده اجتماع المثلين في الاحكام الشرعية ــ **غير مستحيل** ــ بل يقول يلزم منه التأكد لنفترض ان الوجوب الواقعي مرتبته عشر درجات وجاء الواجب الظاهري ودل على مرتبة ثمان درجات يصبح هذا الشيء واجباً بوجوب من ثمانية عشر مرتبة، فيتأكد الوجوب و لا يوجد فيه محذور.

فإذا الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) لم يتعرض للجواب عن شبهة التماثل لأنه لا يرى في اجتماع المثلين محذورا لأنه يلزم منه التأكد ولا يوجد فيه أي محذور بل يصبح هنلك وجوب واحد ولكنه متأكدا.

2- ان الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث إن الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض (نفهم من هذه العبارة ان هذه الشبهة كالشبهة السابقة مختصة بما لو قلنا بقاعدة الاشتراك اما لو قلنا بإمكان التصويب فلا معنى لهذه الشبهة لأنه لم يحفظ الحكم الواقعي) بحكم قاعدة الاشتراك (يلزم جواب الشرط لاذا خالف الحكم الواقعي)يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة (حالة المخالف) نقض المولى لغرضه الواقعي بالسماح (كلمة السماح لطيفة هنا ان نقض الغرض لا يحصل بصرف تشريع الحكم الظاهري لان العبد قد يعصي الحكم الظاهري ولا يمتثله فلا يحصل نقض للغرض وانما تشريع الحكم الظاهري يصبح العبد في معرض نقض الغرض أي يسمح له المولى بنقض الغرض وبما ان الحكم تابع للغرض يستحيل ان يتخلف عنه فلا يجوز ان يسمح بنقض هذا الغرض) للمكلف بتفويته (من اضافة المصدر إلى المفعول)، اعتمادا (مفعول لأجله) على الحكم الظاهري في حالات عدم تطابقه مع الواقع (هذه شبهة نقض الغرض)، وهو يعني القاء المكلف في المفسدة، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه (هذه شبهة أخرى ولهذا نلاحظ ان نفس المصنف في مباحث الاصول فصل بين هاتين الشبهتين ولم يدمجهما في شبهة واحدة لان احداهما ترتبط بالعقل العملي والأخرى بالنظري).

3 - ان الحكم الظاهري من المستحيل أن يكون منجزا للتكليف الواقعي المشكوك، ومصححا للعقاب على مخالفة الواقع، لان الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكا بقيام الأصل أو الامارة المثبتين للتكليف (قال المثبتين للتكليف لأنه الامارة والأصل ان كان نافيا للتكليف فيكونان موافقين لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لان مفادها هي البراءة ونفي التكليف فلا يصير محذور)، ومعه (ومع عدم الخروج بقيام الامارة او الاصل) يشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص. (هذه مثل عبارات صاحب الكفاية يذكر الجواب دون ان يذكر الاشكال هنا جواب عن سؤال مقدر انه لماذا لا نلتزم بالتخصيص ان النسبة بين القاعدة العقلية وبين الامارات والأصول نسبة العام إلى الخاص فلنلتزم بالتخصيص).

والحمد لله رب العالمين

الدرس الخامس عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

كان البحث في الوجوه التي ذكرت لرفع الشبهة الأولى من الشبهات الثلاث التي اوردت على التعبد بالحكم الظاهري ونبهنا ان الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) الذي تبنى المحاولة الأولى المذكورة في الكتاب انه لم يرى انه شبهة التماثل تشكل مانعا عن التعبد بالحكم الظاهري لعدم محذور عنده في اجتماع المثلين.

نضيف تنبيه اخر وحاصله ان المحاولة التي نقلت عن الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) في هذا الكتاب هي محاولة خاصة بالأمارات ولا تشمل الأصول العملية، وبعبارة اخرى، الميرزا (رحمة الله عليه) بحث عن شبهة التضاد في مقامين المقام الأول في مورد الأمارات والمقام الثاني في مورد الأصول وهذه المحاولة المذكورة في الكتاب إنما هي ما ذكره الميرزا النائيني في المقام الأول أي لدفع الشبهة عن التعبد بالأمارات والحجج وما رفع هذه الشبهة في الأصول العلمية لم يتعرض له المصنف (رحمة الله عليه) في هذا الكتاب.

المحاولة الاولى : محاولة الميرزا النائيني لرفع الشبهة الاولى : شبهة التضاد

بعد وضوح هذين التنبيهين حاصل ما افاده الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) في رفعه شبهة التضاد يتضح بعد تقديم مقدمة :-

النظرية الاولى : حاصلها انه في باب الأمارات يوجد في تفسير ادلة اعتبار الامارة مبنيان رئيسيان، مثل اية النفر والنبأ وسيرة العقلاء لإثبات حجية خبر الواحد مثلا اختلفوا في المستفاد منها بعد الاتفاق على كونها بصدد الحكم بلزوم تصديق الثقة، اية النبأ مفادها النهائي صدق العادل كذلك سيرة العقلاء، كذلك ليس لأحد التشكيك في ما يروي عنا ثقاتنا، هذه النصوص مفادها تصديق العادل لكن لزوم تصديق العادل بأي معنى ؟، اختلفوا في ذلك.

المبنى الذي كان سائدا قبل الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) هو ان صدق العادل بمعنى ان الشارع المقدس قد جعل حكما شرعيا مماثلا لما اخبر عنه العادل فلو جاء زرارة وقال لنا قال الامام الصادق (عليه السلام) لحم الارنب حرام معنى صدق زرارة ان الشارع المقدس قد جعل لنا حكما مماثلا لما اخبر به زرارة وهو حرمة لحم الارنب فصدق العادل معناه ان الشارع جعل حرمة لحم الارنب، اذاً مفاد ادلة الحجية ترجع الى جعل حكم مماثل لما اخبر عنه الثقة وهذا ما يعبر عنه بنظرية جعل الحكم المماثل او نظرية جعل المؤدى.

فإذا هذه هي النظرية التي كانت سائدة قبل الشيخ الاعظم

النظرية الثانية : التي تفهم من بعض كلمات الشيخ الاعظم على سبيل الاشارة ونقحها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) ومشى على ذلك جملة من تلامذة الميرزا، ما يعبر عنه بمسلك تتميم الكشف او بمسلك الطريقية او بمسلك العلمية بيانه، ان الشارع المقدس عندما امرنا بتصديق

الثقة، معنى هذا الامر بتصديق الثقة ليس هو ايجاد حكم تكليفي مماثل لما اخبر به الثقة وإنما صدق الثقة تدل على ان الشارع المقدس قد جعل خبر الثقة طريقا وكاشفا تاما عن مؤداه.

خبر الثقة يفيد الظن ولا يفيد العلم اذا في يوم من الايام اخبر الثقة واستفدنا من خبره العلم لا يكون ذلك لأجل هذا الخبر بل لابد من اجل القرائن التي حف بها هذا الخبر، ولكننا نتكلم عن ذات خبر الثقة بغض النظر عن القرائن الخارجية لان الثقة وان كان لا يكذب ولكنه يمكن ان يشتبه، ولا يوجد نافي عقلا لاحتمال الاشتباه فيه فمع وجود هذا الاحتمال لا نستطيع ان نقول بان خبر الثقة يفيد اليقين الوجداني لان اليقين الوجدان لا يوجد على خلافه احتمال المخالفة وان كان احتمالا ضئيلا.

فعلى هذا الاساس غاية ما يفيدنا خبر الثقة الظن وسوف يأتي في المستقبل ان اصل الظنون عدم الحجية الا ما خرج بالدليل ((ولا تقف ما ليس لك به علم)) فاصل الظن في خبر الثقة غير حجة فجاء الشارع المقدس وعبدنا بخبر الثقة بمعنى هذا الكشف الناقص او الكشف الظني الذي كان متواجدا في خبر الثقة، جاء الشارع المقدس وتممه تعبدا و اصبح كاشفا تاما بالتعبد وهذا ما يسمى بنظرية تتميم الكشف، فعندما يقول الشارع صدق الثقة لا بمعنى اني جعلت لك خبرا مماثلا لما اخبر به الثقة وإنما بمعنى ان خبر الثقة جعلته علما تممت الكشف الناقص الذي كان موجودا فيه ونلاحظ ان العلمية و الطريقية وتتميم الكشف ليس من الاحكام التكليفية، فليست وجوب ولا استحباب ولا حرمة ولا كراهة ولا اباحة، وإنما هو من الاحكام الوضعية التي هي من قبيل القسم الاول المجعولة بالاستقلال وليست هي من قبيل القسم الثاني وهو الجزئية والشرطية والسببية وإنما هو من قبيل الزوجية والملكية التي يتعلق بها الجعل مباشرة.

اذاً اتضح لدينا في هذه المقدمة انه يوجد في جعل الحجية لخبر الواحد مثلا يوجد مسلكان :

المسلك الاول يرجع الى جعل الحكم المماثل فاذا اخبر الثقة عن حكم تكليفي فمعنى ان الشارع عبدنا بخبر الثقة انه جعل لنا حكما مماثلا تكليفيا لما اخبر عن الثقة

المسلك الثاني معناه ان الشارع المقدس ــ **تمم** ــ لنا هذا الخبر وجعله لنا علما تعبديا بناءا على المسلك لا يخلف نوعية المجعول باختلاف مؤدى خبر الثقة لان خبر الثقة، إن اخبر عن حكم تكليفي فيكون التعبد بخبر الثقة معناه جعل الحكم التكليفي وان اخبر عن حكم وضعي كما لو اخبر عن نجاسة او طهارة فيكون التعبد بخبر الثقة عبارة عن جعل حكم وضعي فيختلف المجعول في الأمارات على المسلك الأول باختلاف مضمون ما اخبر عنه الثقة ان كان الثقة يخبر عن حكم تكليفي فالمجعول الحكم التكليفي وان كان الثقة يخبر عن حكم وضعي فالمجعول هو الحكم الوضعي بينما على المسلك الثاني المجعول دائما وابدا هو الحكم الوضعي وهو ــ **الطريقية، العلمية، تتميم الكشف** ــ .

اذا اتضحت هذه المقدمة فيرى الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) اذا اختارنا المسلك الأولى فالإشكال وارد لا محالة لأنه في مثال لحكم الارنب ان كان الواقعي على الحلية وجاء الثقة واخبر عن حرمته فيكون المجعول في مورد خبر الثقة الحرمة لان معنى التعبد بخبر الثقة ان يجعل الشارع حكما مماثلا لما اخبر به الثقة هذه الحرمة المجعولة في خبر الثقة أي الحرمة الظاهرية ضد للحليلة الواقعية فيلزم اجتماع الضدين هذا في موارد الاحكام التكليفية، وكذا الحال في موارد الاحكام الواقعية لو كان الحكم الواقعي للكافر الكتابي هو الطهارة وجاء الثقة واخبرنا عن نجاسته فيكون المجعول في مولد خبر الثقة هو النجاسة الظاهرية التي هي ضد للطهارة الواقعية فيلزم اجتماع الضدين، الا انه بناءا على المسلك الثاني لا يرد أي محذور لأنه في مورد لحم الارنب ولحم الارنب في الواقع هو الحلية لكن الحرمة ليست مجعولة للشارع وإنما المجعول للشارع هو العلمية والحجية والعلمية والحجية ليست ضدا للحلية لان الحلية حكم تكليفيه والحجية والعلمية و الطريقية حكم وضعي ولا مضاد بين الحكم التكليفي والحكم الواضعي فترتفع المشكلة وبما ان مسلك الميرزا النائيني هو الثاني فحينئذ لا محذور في التعبد بالحكم الظاهري في مورد الأمارات.

رد السيد الشهيد على جواب الميرزا النائيني

المصنف (رحمة الله عليه) لا يرتضي هذه المحاولة من قبل الميرزا النائيني (رحمة الله عليه)، لكن قبل ان نشرح هذا الجواب المذكور في المتن قد يطرأ على ذهن شخص :

انه يستطيع المصنف (رحمة الله عليه) ان يأتي بجواب اخر غير الجواب المذكور في العبارة على الميرزا النائيني لان سوف يأتي في المستقبل ان المصنف اصل مسلك الميرزا لا يقبله فلماذا لم يأتي المصنف ويقول من ان هذه المحاولة تعتمد على مسلك باطل لا نؤمن به فتسقط هذه المحاولة ؟، ويكون الاشكال على الميرزا اشكال مبنائي.

السر في ذلك : ان البحث الذي نبحث عنه هو بحث ثبوتي لان عنوان البحث ــ امكان التعبد بالظن ــ او امكان جعل الحكم الظاهري في البحث الثبوتي يكفي رفع المحذور العقلي وجود احتمال على فرض تحققه يرتفع المحذور العقلي، عادة في البحث الثبوت هكذا، اذا كان عندنا محذور عقلي مثلا المولى تكلم بكلام يلزم من كلامه محذور عقلي مثلا قال ((يد الله فوق ايدهم)) هذا الكلام بحسب ظاهره ان الله تعالى له يد وهذا يتنافى مع ما ثبت قفي محله ان الله تعالى ليس بجسم، نقول يكفي في رفع هذا المحذور العقلي ان يكون هنلك احتمال اخر في الاية فيتعين هذا الاحتمال ؛ لان المتكلم الذي يتكلم بكلام ويكون لهذا الكلام محمل للصحة وهذا المتكلم ملتفت الى محذور الاستحالة لابد ان يكون المتعين هو ذلك الاحتمال وان كان هذا الكلام في حد ذاته قد لا يدل على هذا الاحتمال.

الان بما ان الاشكال اشكال ثبوتي فيكفي في رفع المحذور الثبوتي (شبهة اجتماع الضدين) ان يكون مسلك الميرزا النائيني محتملا والمصنف في المباحث الاية وان ناقش في مسلك الميرزا لكنه لم ينفي ان يكون محتملا..

يعني مرة نقول مسلك الميرزا مستحيل والاستحالة تتنافى مع الاحتمال لان المستحيل مقطوع العدم فلا يمكن احتماله اما الشهيد الصدر في المباحث الاتية لا يقول ان مسلك الميرزا غير محتمل لا يقول عنه انه مستحيل وانما يقول : لدينا دليل اخر، لدينا مسلك اخر، فلهذا لا تصح هنا المناقشة المبنائية ؛ لأنه يكفي ان يكون مسلك الميرزا محتملا لدفع المحذور الثبوتي، فلأجل ذلك هنا المصنف ما جاء بالإشكال المبتني، وإنما جاء بجواب اخر.

حاصل هذا الجواب الذي ذكره المصنف (رحمة الله عليه) : ان كون المجعول في مورد الأمارات هو الحكم الوضعي هذا بحد ذاته لا يرفع المشكلة لان المشكلة جاءت من اننا عندنا في الحكم سواء كان تكليفيا او وضعيا عندنا ثلاثة مراحل، مرحلة الملاك، ومرحلة الارادة، ومرحلة الجعل والاعتبار.

والإشكال ان المحذور لم ينشا من مرحلة الجعل والاعتبار لان الاعتبار سهل المؤنة اذا جرد عن ملاك والإرادة، فنستطيع ان نعتبر الباب جدارا **!!**، اذاً المشكلة تكمن في مبادئ الحكم فالان انت ايها الميرزا اثبت لنا ان الحكم الواقعي حكم تكليفي وان الحكم الظاهري حكم وضعي فصياغة احد الحكمين على طريقة الحكم التكليفي وصياغة الحكم الاخر على طريقية الحكم الوضعي لا يرفع المشكلة.

لو كان في الحكم الوضعي ملاك منافي لملاك الحكم التكليفي فصرف صياغة احد الحكمين على نحو التكليفية والآخر على نحو الوضعية هذا لوحده لا يدفع المشكلة ما لم تثبت ان ملاك احد الحكمين لا ينافي ملاك الحكم الاخر، الان هذا الحكم التكليفي مثلا بالحلية او بالوجوب نشأ عن مصلحة شديدة استتبعت ارادة مؤكدة وهذا احكم الوضعي يوجد فيه مبدأ، ان كان مبدأه هو المفسدة الشديدة فتبقى شبهة اجتماع الضدين وان **ــ صغناها ــ** بطريقة الحكم الوضعي وان صغنا هذا الحكم الثاني الكاشف عن المفسدة بصيغة الحكم الوضعي وان لم يكن في حالة الحكم الوضعي ملاك فهذا لوحده كافي لفرع التضاد وان صغناه بصورة الحكم التكليفي.

فالمحذور ليس في عالم الصياغة وإنما كان في الملاك فنحن نسال في الحكم التكليفي بناءا على مبنى العدلية ان الحكم التكليفي الذي هو الوجوب ناشا عن ملاك في متعلقه وهذا الحكم الوضعي الظاهري هل يكشف عن مفسدة في متعلقه ام لا ؟، ان كان، كان هنلك مفسدة في المتعلق، فاجتمعت المفسدة مع المصلحة فيلزم اجتماع الضدين وصياغة هذه المفسدة بصورة حكم وضعي لا يرفع المشكلة وان لم يكشف عن وجود مفسدة فبالتالي لا يكون هنلك محذور بحسب الاصل حتى وان صغناه بصورة حكم تكليفي لأنه لا يوجد مفسدة فاذا لب المشكلة ايها الميرزا انت لم

تضع اليد عليه ولب المشكلة في عالم المبادئ لا في عالم كيفية صياغة الحكم فبالتالي هذه المحاولة التي ذكرها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) محاولة صياغية صورية لا تنفع في رفع اصل الاشكال.

تطبيق العبارة

أما الاعتراض الأول فقد أجيب عليه (عنه) بوجوه :

منها : ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، من أن اشكال التضاد نشأ من افتراض ان الحكم الظاهري حكم تكليفي (اذا دققنا فيما قلناه ليس من الضروري ان يكون هكذا لان جعل الحكم المماثل ليس دائما هو حكم تكليفي قد يكون حكم وضعي ودائما يلزم اجتماع الضدين لان ان كان الواقع على الطهارة والثقة اخبر عن النجاسة فهنا الطهارة والنجاسة من الاحكام الوضعية والنجاسة ضد للطهارة فليس من الضروري ان يكون دائما حكما تكليفيا)، وان حجية خبر الثقة مثلا، معناها جعل حكم تكليفي يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام، وهو ما يسمى بجعل الحكم المماثل (يوجد خلاف فيما بينهم هل المجعول مباشرة هو الحكم التكليفي او لا ان صدق الثقة ارشاد الى جعل الحكم التكليفية او من صدق الثقة انتزع حكم تكليفي كيفما كان وهذه المباني الثلاثة يشير اليها صاحب الكفاية كيفما كان بالنتيجة يوجد حكم تكليفي فلا يؤثر ذلك على المبنى يعني اصحاب جعل الحكم المماثل اختلفوا في كيفية تبريرها)، فان أخبر الثقة بوجوب شيء وكان حراما في الواقع، تمثلت حجيته (يعني معنى ان الشارع عبدان بالخبر) في جعل وجوب ظاهري لذلك الشيء وفقا لما أخبر به الثقة، فيلزم على هذا الأساس اجتماع الضدين، وهما الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية. (يقول الميرزا :)ولكن الافتراض المذكور خطأ، لان الصحيح ان معنى حجية خبر الثقة مثلا (هذه مثلا ليس تمثيل للأمارة في مقابل الاصل لما عرفت ان هذا الجواب مختص في مورد الأمارات وإنما هذا تمثيل لخبر الثقة في مقابل سائر الأمارات يعني مقابل حجية الشهرة وفي مقابل حجية الظهور وهكذا لان هذا الجواب لا يتأتى في الأصول العملية لأنها عند الميرزا لي المجعول فيها العلمية والطريقية) جعله علما و(عطف تفسير) كاشفا تاما عن

مؤداه بالاعتبار (لا بالتكوين والوجدان)، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي(لم يصبح في الظاهر لحم الارنب حلال ولكنت الموجود في الواقع هو العلمية وتتميم الكشف) ليلزم اجتماع حكمين تكليفيين متضادين (الميرزا يشبه الأمارات بالقطع والقطع حجة غاية الامر ان الفرق بين حجية الامارة وحجية القطع ان حجية الامارة بالاعتبار والتعبد وحجية القطع ذاتية كما ان الامارة قد تصيب وقد تخطا كذلك القطع قد يصيب وقد يخطئ لان المراد من القطع الأصولي ما يشمل الجهل المركب كما انه في مورد القطع الذي هو اقوى الأمارات لان الانكشاف فيه تام كما في مورد القطع الشارع لم يجعل فيه حكم تكليفي في الامارة التي هي اخف من القطع من باب اولى لا يوجد فيها الى تتميم الكشف ولا يوجد حكم تكليفي كما لا محذور في موارد القطع لا محذور في موارد الأمارات الظنية)، وذلك (تعليل لعدم وجود حكم تكليفي ولكن المراجع لكلمات الميرزا يجد ان ليس ما ذكره المصنف دليل الميرزا دليل الميرزا شيء اخر وهو ثبوتي وإثباتي وسوف يأتي التعرض له) لان المقصود من جعل الحجية للخبر مثلا، جعله منجزا للأحكام الشرعية التي يحكى عنها وهذا يحصل بجعله علما وبيانا تاما (قد واحد يقول ان لماذا نجعل خبر الثقة علما لماذا لا نأتي مباشرة ونجعل خبر الثقة منجزا لماذا نجعله علما وبعد ذلك يترتب عليه التنجيز قد احد يسأل هذا السؤال السبب في ذلك ان الخبر الواحد لا يخرج عن كونه غير علم فيكون مشمولا لقاعدة قبح العقاب التي تثبت التعذير فجعله منجز يحتاج الى ان نخرجه عن عدم البيان ونخرجه عن عدم البيان بواسطة جعله علما حتى يخرج موضوعا عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان هذا وجه ووجه اخر انه اصل المنجزية غير قابلة للجعل لأنها من الامور التكوينية العقلية غير القابلة للجعل)، لان العلم منجز سواء كان علما حقيقة كالقطع، أو علما بحكم الشارع كالأمارة، وهذا ما يسمى بمسلك جعل الطريقية (او بمسلك تتميم الكشف او بمسلك العلمية).

والجواب على ذلك أن التضاد بين الحكمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري من اعتبار الحكم التكليفي، إلى اعتبار (الحكم الوضعي) العلمية والطريقية، بل بلحاظ مبادئ الحكم، كما تقدم في الحلقة السابقة. وحينئذ فان قيل بان الحكم الظاهري ناشئ من مصلحة ملزمة وشوق في فعل المكلف الذي تعلق به ذلك الحكم، حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعية مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري (حتى لو كانت بلسان جعل الحكم التكليفي او الوضعي)، وان قيل بعدم نشوئه من ذلك ولو بافتراض (اشارة الى المحاولة الثانية التي ستأتي للسيد الخوئي) قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري زال التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، سواء جعل هذا حكما تكليفيا أو بلسان جعل الطريقية.

والحمد لله رب العالمين

الدرس السادس عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

بعد ان استشكل المصنف (رحمة الله عليه) على المحاولة الاولى التي ذكرها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) للجمع بين الحكم الظاهري في مورد الامارات وبين الحكم الواقعي قام وذكر المحاولة الثانية ونسبها الى السيد الخوئي وينبغي قبل شرح هذه المحاولة التذكير على نقطتين

النقطة الاولى ان هذه المحاولة الاتية ليست للسيد الخوئي وانما ذهب اليها صاحب الكفاية وسبقه ايضا صاحب الفصول، فهي محاولة قديمة وليست بمحاولة جديدة، وليس هذا اعتراضا على المصنف وانما فقط نريد ان ننبه على واقع الامر والا عادة كل شخص يتبنى فكرة تصبح هذه الفكرة له، وعادة التلميذ اذا تبنى الاستاذ فكرة ينسبها اليه، فهي محاولة ذكرها صاحب الفصول وتمسك بها صاحب الكفاية وتبناها السيد الخوئي (رحمة الله عليهم) وكذلك ايضا توجد في كلمات المحقق العراقي وتوجد في كلمات الميرزا النائيني.

النقطة الثانية انه من المعلوم ان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) يتبنى في باب المجعول في الامارات مسلك الطريقية والعلمية، فاذا كان الامر كذلك فلماذا جاء بمحاولة جديدة ولماذا لم يتبنى نفس المحاولة التي تقدمت عن الميرزا النائيني، فهل يعني الاتيان بمحاولة جديدة عزوفا عن المحاولة التي اختارها الميرزا النائيني، والحال ان السيد الخوئي يعتقد بمسلك العلمية والطريقية وتتميم الكشف.

الصحيح ان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) يتبنى ايضا محاولة الميرزا النائيني وانما ذكر هذه المحاولة الجديدة لما تقدم من ان محاولة الميرزا على فرض تماميتها تدفع شبهة التضاد عن الحكم الظاهري في مورد الامارات ولكن لا تدفع التضاد عن الحكم الظاهري في موضع الاصول العملية، اذ لم يقل احد ان المجعول في مورد الاصول العملية هو الطريقية والعلمية بل في الاصول العملية ــ **حوفظ** ــ على الشك وعدم العلم، ((رفع ما لا يعلمون)) ورَفعُ مالا يعلمون لا يصبح علما فلما كانت محاولة الميرزا خاصة بقسم من الاحكام الظاهرية دون قسم جاء السيد الخوئي وذكر هذه المحاولة الاخرى لأنه على فرض تماميتها ترفع الشبهة عن الحكم الظاهري في موضوع الامارات وعن الحكم الظاهري في موضوع الاصول العملية، فليس الاتيان بهذه المحاولة الجديدة يعني انه لا يوافق على محاولة الميرزا النائيني ولكنه يقول انه في مورد الامارات يوجد جوابان الجواب الذي ذكره الميرزا النائيني وهذا الجواب الذي سيأتي الان وفي مورد الاصول العملية يوجد الجواب العام الذي سيأتي الان، طبعا جواب الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) الخاص بالأصول يقبله السيد الخوئي كما يظهر من بعض كلماته في الدراسات ولكن بالنتيجة يبقى جوابا خاصا.

اما المحاولة فيتم توضيحها في ضمن نقطتين

النقطة الاولى

ان شبهة التضاد يمكن بدوا تصويرها في مراحل ثلاث

المرحلة الاولى اطلق عليها السيد الخوئي اسم **مرحلة المبدأ** ويقصد من ذلك مرحلة الملاك والإرادة فاذا يمكن لنا ان نصور التضاد بين الحكمين في مرحلة المبادئ فلو كان احد الحكمين على الوجوب والآخر على الحرمة لكان هنلك تضاد بين ملاكيهما وبين مبدأيهما لان احدهما يكشف عن المفسدة الشديدة المستتبعة عن الكراهة الشديدة والآخر يكشف عن المصلحة الشديدة المستتبعة للإرادة الشديدة وكل من المصلحة والمفسدة بينهما تضاد والكراهة والإرادة بينهما تضاد فاذا المرحلة الاولى التي يمكن ان نصور فيها اجتماع الضدين في مرحلة مباديء الحكم أي **المبدأ**

المرحلة الثانية اطلق عليه اسم مرحلة ــ **المنتهى** ــ ويقصد من ذلك عالم الامتثال فاذا وصل الينا حكمان احدهما يدل على الوجوب والآخر يدل على الحرمة فيوجد بينهما تنافي وتضاد بمرحلة الامتثال لان احدهما يدعو الى **الاقدام** والآخر يدعو الى **الاحجام** ولا يمكن للمكلف ان يكون بالنسبة الى شيء واحد مقدما ومحجما فاذا يمكن ان يصور التضاد في مرحلة الامتثال التي اطلق عليها السيد الخوئي مرحلة المنتهى

اذا المرحلة الاولى المبدأ وهذه المرحلة هي المنتهى.

المرحلة الثالثة التي يمكن ان يصور فيها التضاد بين الاحكام هي مرحلة الاعتبار فقد يقال ان اعتبار الوجوب مغاير لاعتبار الحرمة.

فتحصل بين ان التضاد بين الحكمين الشرعيين المختلفين يمكن تصويرها في مرحلة المبدأ وفي مرحلة المنتهى وفي مرحلة الاعتبار هذه النقطة الاولى.

النقطة الثانية

ان الحكم الظاهري لا يضاد الحكم الواقعي في جميع هذه المراحل الثلاث و إذا لا يضاده في جميع هذه المراحل الثلاث فينتفي اصل التضاد

1- اما عدم المضادة بين الحكم الواقعي وبين الحكم الواقعي في مرحلة **المبدأ** فلان التضاد بينهما انما ينشا من كون ــ **مركب** ــ المصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة شيئا واحدا فاذا اتحد مصب المصحلة والمفسدة حينئذ يلزم ان يكون الشيء الواحد فيه مصلحة شديدة وفيه مفسدة شديدة وان يكون مرادا ومكروها، اذا مصب ومركب الارادة والكراهة شيئا واحدا حينئذ ــ **بضرس قاطع** ــ نستطيع ان نقول لزم اجتماع الضدين ولكنه بالنسبة للحكم الواقعي والظاهري الامر ليس كذلك وذلك لان الواقع لو كان على الحرمة فان الاحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فمركب الحرمة الواقعي عندما نقول لحم الارنب واقعا حرام، فيعني ذلك ان المفسدة التي هي منشأ للحرمة تكون قائمة في اكل لحم الارنب والشيء المكروه هو اكل لحم الارنب، فنلاحظ ان مركب المفسدة ومصب المفسدة والكراهة هو متعلق الحكم في الاحكام الواقعية، ولو كان الحكم الظاهري على الاباحة، المولى قال كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وانا لم يصلني الحكم الواقعي ولم اعلم به فبمقتضى اصالة البراءة وأصالة الحلية احكم بحليته.

هذه الحلية التي هي من الاحكام الظاهرية ليست ناشئة من مصلحة في اكل لحم الارنب ومن ارادة متعلقة في اكل لحم الارنب، لو كانت كذلك يصبح اكل لحم الارنب مصبا للمصلحة وللمفسدة فيلزم اجتماع الضدين الا ان الامر ليس كذلك اذ ان مركب الحكم الظاهري ومصب المصلحة في الحكم الظاهري هو في نفس الجعل، المصلحة قائمة في نفس الجعل، في نفس جعل الاباحة الظاهرية يوجد مصلحة **وهي مصلحة التسهيل على العباد** ونحن قرأنا في المنطق انه كي يلزم اجتماع الضدين ينبغي وحدة الموضوع وفيما نحن فيه المفسدة قائمة في اكل لحم الارنب والمفسدة قائمة في جعل الاباحة، فهذا يكون نظير الحكمين الواقعيين المختلفين، مثلا في الواقع شرب الخمر حرام وفي الواقع الصلاة واجبة فهل نقول ان بين وجوب الصلاة وبين حرمة شرب الخمر يوجد تضاد لان المفسدة قائمة في شرب الخمر والمصلحة قائمة في الصلاة كذلك فيما نحن فيه الاحكام الظاهرية لم تقم المصلحة فيها في المتعلق وانما قامت في نفس الجعل بينما في الاحكام الظاهرية المصلحة قائمة في المتعلق فلما اختلف مركب المصلحة والمفسدة فلم يلزم اجتماع الضدين في مرحلة **المبادئ.**

2- واما **مرحلة المنتهى** فلا تضاد بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ايضا وذلك لان التضاد في مرحلة الامتثال فرع تنجز كلا الحكمين، اذا تنجز عليَّ الوجوب فهو يقتضي في مقام الامتثال الحركة و الاقدام، و إذا تنجزت عليَّ الحرمة فهي تقتضي في مقام الحركة والعمل الاحجام فلزم اجتماع الضدين لكنه قد خفي على المستشكل انه يستحيل ان يتنجز الحكم الظاهري عند تنجز الحكم الواقعي لان الحكم الظاهري اخذ موضوعه الجهل بالحكم الواقعي والحكم المجهول لا يكون متنجزاً على المكلف، صحيح الحكم مشترك بين العالم والجاهل لكن مشترك بينهما في لحاظ اصل

التشريع لا بلحاظ التنجز،لو كنت جاهلا بالتشريع لا اعاقب اذا كان جهلي عن قصور فمع الجهل لا يتنجز الحكم الواقعي فلا اقتضاء له للإقدام او الاحجام في صورة عدم التنجز ويكون المتنجز الوحيد عليَّ هو الحكم الظاهري فلم يتنجز علي حكمان : احدهما يقتضي الاحجام والآخر يقتض الاقدام، و إذا تنجز الحكم الواقعي بأن اعلم به فلا يبقى مجال للحكم الظاهري لانتفاء موضوعه لما عرفت في البحوث السابقة ان الحكم الزاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين فيستحيل ان يتنجزا معا،اذاً حتى في مرحلة الامتثال والعمل لا يوجد تضاد وتنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

3- واما في مرحلة الاعتبار فلا تضاد بينهما لا **ــ ذاتا ــ** ولا **ــ عرضا ــ :**

أ - اما عدم التضاد ذاتا فلان الاعتبار في حد ذاته مع تجرده عن الملاك والإرادة سهل المؤنة، الآن و أنا جالس اعتبرك زيدا واعتبرك عمرا فلا تقول لي مستحيل لأنني قد اعتبرتك **!!**، واكبر دليل على الامكان الوقوع، فبلحاظ ذات الاعتبارين لا يوجد تنافي.

ب - واما التنافي بالعرض فهو ممكن في مورد الحكمين الواقعيين فيكون بين اعتبار الوجوب الواقعي وبين اعتبار الحرمة الواقعي تنافي بتبع التنافي بين الملاكين فيمكن ان يصور التنافي العرض لكنك قد عرفت ان بين الحكم الواقعي والظاهري لا يوجد تنافي بلحاظ الملاكات لكون الملاك الواقعي مصبه المتعلق والملاك الظاهري مصبه الجعل فلا تنافي بين الاعتبارين لا بلحاظ ذاتيهما ولا بلحاظ مبادئهما، فاذا انتفى التضاد بين الحكمين في جميع المراحل الثلاث التي يتصور فيها التضاد فلم يبقى لشبهة لتضاد اثر هذا هو الجواب الذي اختاره السيد الخوئي (رحمة الله عليه).

اشكال المصنف على السيد الخوئي

قبل ان نشرع في ذكر جواب المصنف عن السيد الخوئي ينبغي ان نلتفت الى نكتة انه ليس لنا الحق ان نطالب السيد الخوئي بدليل على ان مبادئ الحكم الظاهري قائمة في نفس الجعل بل يكفي احتمال ذلك لما ذكرناه ان **الكلام في عالم الثبوت** والاستحالة الثبوتية كاف لرفعها امكان احتمال اخر.

بعد تشييد المحاولة التي ذكرها السيد الخوئي (رحمة الله عليه) يأتي المصنف ويعترض عليه بان هذه المحاولة كسابقتها لا يمكن الموافقة عليها ولكن مع ذلك هذه المحاولة افضل من المحاولة السابقة للمحقق النائيني فهنا دعويان :-

الدعوى الاولى ان هذه المحاولة فاشلة **!!**.

الدعوى الثانية ان هذه المحاولة افضل من المحاولة السابقة.

اما الدعوى الاولى : وهي ان هذه المحاولة غير صحيحة ولا تنفع في رفع شبهة التضاد ايضا يتم ذلك عن طريق اتباع الخطوات التالية :-

الخطوة الاولى : ان الحكم ينقسم الى قسمين **حكم حقيقي جدي** و **حكم صوري هزلي** والمقصود من الحكم الحقيقي والجدي هو كل حكم يقع موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال والمقصود بالحكم الصوري والهزلي هو سنخ حكم لا يحكم العقل بلزوم امتثاله.

الخطوة الثانية : ان الحكم انما يقع موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال الذي به يتقوم الحكم الحقيقي فيما اذا لم يتحقق الغرض من الحكم الا بامتثاله اما لو تحقق الغرض من الحكم بلا امتثال فلا داعي بعد ذلك لحكم العقل بلزوم الامتثال لان الغرض قد تحقق فما الداعي للامتثال، بناءا على ذلك يتصور الحكم الحقيقي في موردين

1- المورد الاول فيما لو تعلق الحكم بفعل وكان هذا الحكم ناشئا من مصلحة قائمة في الفعل هذا في الوجوب او من مفسدة قائمة في الفعل هذا في الحرمة، فان العقل حينئذ يحكم بلزوم الامتثال لان المولى اذا اوجب الصلاة على العبد والمفروض ان الغرض ــ بإتيان الصلاة ــ لان المصلحة قائمة في الفعل فحينئذ يحكم العقل بلزوم الامتثال هذا المورد الاول من موارد الحكم الحقيقي.

2-المورد الثاني الحكم الامتحاني، الحكم الامتحاني حكم حقيقي يحكم العقل بلزوم امتثاله اذا كان الغرض للمولى ليس قائما في نفس المتعلق وانما قام الغرض في تطويع العبد في امتحان العبد فان هذا الغرض لا يتحقق الا بامتثال العبد فالأمر الامتحاني الذي وجه الى نبي الله ابراهيم (عليه وعلى نبينا واله افضل الصلاة والسلام) لا يتحقق الغرض منه الا عندما ــ وتله للجبين ــ حينئذ يتحقق الغرض منه فالحكم الامتحاني يحكم العقل بلزوم امثاله اذاً هو حكم حقيقي فالحكم الحقيقي يتحقق في موردين المورد الاول في الاحكام العادية التي يكون المصلحة قائمة في المتعلق والمورد الثاني الاحكام الامتحانية

اما لو فرضنا ان المولى شرع حكما يستوفى الغرض منه بنفس تشريعه بمجرد ان المولى شرع الحكم تحقق الغرض والملاك ففي هكذا مورد لا يحكم العقل بلزوم امتثال العبد لان العبد انما يحكم العقل بلزوم امتثاله لأجل ان يحقق غرض المولى والمفروض ان غرض المولى يتحقق بمجرد جعل التكليف مثلا لو كان غرض المولى ان يدرب ابنه على اصدار الاوامر قال له اذهب واصدر اوامر وابنه خرج وبدأ يصدر الاوامر والغرض من اصدار هذه الاوامر ليس ووجود مصلحة

على اصدار الاوامر بل تدريب الابن على اصدار الاوامر فلو اطلع العبيد على ذلك لا يلزموا، ولا حكمَ العقل بلزوم امتثالهم لان المفروض ان الغرض تحقق بنفس اصدار الابن للأمر.

الخطوة الثالثة : بناءا على ذلك ايها السيد الخوئي انت فرضت ان الملاك والغرض يقوم في نفس جعل الحكم الظاهري فبمجرد ان يجعل الحكم الظاهري يكون الغرض قد تحقق واستوفي فحينئذ تصبح جميع الاحكام الظاهرية خارجة عن الاحكام الحقيقية وداخلة في الاحكام الصورية والهزلية لان لا يحكم العقل بلزوم الامتثال لان العقل يحكم بلزوم الامتثال لتحقيق غرض المولى والحال ان ــ **غرض المولى** ــ تحقق **بنفس الجعل** ولم يبقى هنلك غرض للمولى كي يكون امتثال العقل محققا له لان الغرض قد تحقق بنفس الجعل فبالتالي فرضك ايها السيد الخوئي لكون مصلحة الحكم الظاهري قائمة في نفس جعله يعني انك قد **فرغت** الحكم الظاهري عن حقيقته، و إذا تفرغ الحكم عن حقيقته يصبح **حكم صوري** والحكم الصوري لا يحكم العقل بلزوم امتثاله مع انه **بالإجماع** والوجدان الاحكام الظاهرية يجب امتثالها هذا هو الكلام في الدعوى الاولى ان المحاولة التي ذكرها السيد الخوئي غير صحيحة

واما الدعوة الثانية : وهي ان محاولة السيد الخوئي افضل من المحاولة السابقة توضيح ذلك ان محاولة السيد الخوئي تتضمن **عقدا ايجابيا** و**عقد سلبيا**

اما العقد السلبي فهي ان المصلحة ليست قائمة في المتعلق.

واما العقد الايجابي فهي ان المصلحة قائمة في نفس الجعل.

يقول الشهيد الصدر اتضح لدينا ان قيام المصلحة في نفس الجعل غير صحيح لكن العقد السلبي صحيح وهي ان المصلحة ليست قائمة في المتعلق لكن اين هذا بحث اخر سوف يأتي..

اشكال الشيخ معين على المصنف

هذا الاشكال غير وارد ــ **البته** ــ **!!** فانه حصل خلط بين المولى العرفي والمولى الحقيقي في المولى العرفي الغرض الذي يقوم في الجعل يرجع الى الجاعل، المكافئة ترجع الى الابن الذي هو جاعل الحكم، اما في المولى الحقيقي فان الله غني عن العالمين، صحيح المصلحة قائمة في نفس الجعل لكن لا ترجع الى الجاعل ترجع الى **المنجعل له**، مصلحة التسهيل لا ترجع الى المولى بل ترجع الى العباد وهذه المصلحة لا يحصل عليها العباد الا بالاهتمام بالأحكام الظاهرية فحصل خلط بين المصلحة القائمة في نفس الجعل والتي ترجع الى الجاعل هذه في موالي العرفيين وبين

المصلحة القائمة في الجعل والتي ترجع الى المنجعل لهم وهذه المصلحة لا يستوفيها العباد الا **بالمبالات** بالأحكام الظاهرية.

تطبيق العبارة

ومنها : ما ذكره السيد الأستاذ من أن التنافي بين الحرمة والوجوب مثلا، ليس بين اعتباريهما، بل بين مبادئهما (الملاك والإرادة) من ناحية، لان الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مبغوضا ومحبوبا (المبدأ ليس خصوص الارادة والكراهة بل هو المصلحة والمفسدة ايضا فلو كانت العبارة هكذا ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون ذا مفسدة ومصلحة ولا مبغوضا ومحبوبا)، وبين متطلباتهما في مقام الامتثال (التي اطلق عليه السيد الخوئي مرحلة المنتهى) من ناحية أخرى، (لماذا يوجد تنافي بين الحكمين في مرحلة الامتثال ؟) لان كلا منهما يستدعى تصرفا مخالفا لما يستدعيه الآخر (الحرمة تقتضي الاجام والوجوب يقتضي الاقدام)، فإذا كانت الحرمة واقعية والوجوب ظاهريا، فلا تنافي بينهما في المبادئ، لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله، لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي. (مباديء الحكم الواقعي في المتعلق فاذا اختلف مصب المبدأين ومركب المبدأين فارتفع التضاد).

ولا تنافي بينهما في متطلبات مقام الامتثال ، لان الحرمة الواقعية غير واصلة (لو كانت واصلة لا يوجد عندنا حكم واقعي)، كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها فلا امتثال لها (لعدم تنجزها)، ولا متطلبات عملية، لان استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول و التنجز (ولو كان الحكم الواقعي واصلا لم يكن عندنا حكم واقعي كي نوفق بينهما).

ولكن نتساءل (ولكن نتساءل هذا تمهيد للإشكال وليس اشكال اخر كما توهمه البعض): هل يمكن ان يجعل المولى وجوبا أو حرمة لملاك في نفس الوجوب أو الحرمة ؟ ولو اتفق حقا ان المولى أحس بان من مصلحته ان يجعل الوجوب على فعل بدون أن يكون مهتما بوجوده اطلاقا، وانما دفعه إلى ذلك وجود المصلحة في نفس الجعل، كما إذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص ولا يهمه بعد ذلك أن يقع الفعل أو لا يقع، أقول لو اتفق ذلك حقا فلا أثر لمثل هذا الجعل (لأنه يصبح حكم صوري)، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله (لان العقل يحكم بوجوب الامتثال لأجل تحقيق الغرض والمفروض ان هذا الغرض قد تحقق)، فافتراض ان الأحكام الظاهرية (هذا

العقد الايجابي) ناشئة من مبادئ في نفس الجعل، يعني تفريغها من حقيقة الحكم ومن اثره عقلا (اثر الحكم عقلا الامتثال).

والحمد لله رب العالمين

الدرس السابع عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

ذكرنا فيما سبق ان محاولة السيد الخوئي ترجع الى نقطتين النقطة الأولى وهي العقد الايجابي في كلامه وكان عبارة عن ان ملاك الحكم الظاهري قائم في نفس الجعل والنقطة الثانية وهي العقد السلبي ان ملاك الحكم الظاهري ليس قائما في المتعلق واتضح لدينا ان المصنف رفض الدعوى الاولى والنقطة الاولى والعقد الايجابي ولكنه يرى ان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) وفق في العقد السلبي بمعنى ان ملاك الحكم الظاهري ليس قائما في المتعلق فيكون بذلك قد خطا خطوة ناجحة الى الامام وهذا الشيء ذكره الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) كتمهيد للمحاولة التي يتبناها لرفع شبهة التضاد فانه يشترك مع السيد الخوئي في دعوى ان الملاك والمصلحة و المفسدة و المبغوضية المحبوبية ليست قائما في المتعلق لكن ليس في الجعل لان معناه تفريغ الحكم عن حقيقته فاذا لابد ان نفتش عن مركز اخر وبذلك يشرع المصنف بمحاولته.

شرح المحاولة عبر الخطوات التالية

الخطوة الاولى انه تقدم وعرفنا سابقا ان الاحكام التكليفية تنقسم الى قسمين رئيسيين الأول الأحكام الإلزامية مثل الوجوب والحرمة كلاهما حكم إلزامي والقسم الثاني الأحكام الترخيصية مثل الكراهة والاستحباب و الإباحة بالمعنى الأخص وعرفنا ايضا ان الحكم الإلزامي ينشا من مصلحة ومحبوبية شديدتين او من مفسدة و مبغوضية شديدتين على الخلاف بين ان يكون حرمة او وجوب، اما الاحكام الترخيصية فما كان من قبيل الكراهة والاستحباب فان المكروه يسانخ الحرام والمستحب يسانخ الواجب لكن في مرتبة اخف فلا نقول مصلحة ومحبوبية شديدة بحيث لا تمنع من الطرف المقابل وعرفنا أيضا ان الإباحة التي هي من الأحكام الترخيصية تنقسم الى قسمين اباحة اقتضائية وهي التي تنشأ من مصلحة في ترك المكلف مطلق العنان و اباحة لا اقتضائية ملاكها عدم الملاك.

الخطوة الثانية ان الملاكات والإرادة والكراهة لما كانتا من الامور الواقعية التكوينية وليست من الامور الجعلية والاعتبارية فلا يكون لجهل المركب ولعلم المركب دخالة في تحققها او ارتفاعها لأنها من الامور التكوينية الخاضعة لأسبابها ان وجدت اسبابها وجد الملاك و الا فلا، فبناءا على

ذلك سوف لن يؤثر جهل المكلف او علم المكلف فالحكم الواقعي موجود بملاكه الواقعي وجهل المكلف به سوف لن يرفع هذا الملاك الواقعي كما ان علم المكلف به ليس هو الذي يحقق هذا الملاك الواقعي فان الملاكات نفس امرية لا تخضع لعلم المكلف او جهله، هذا بنفسه بيان اخر لقاعدة الاشتراك لأنه وان كان مصب قاعدة الاشتراك هي الاحكام الا ان روح الحكم ليس هو الاعتبار فان روح الحكم الذي به يقع موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال هو الملاك والإرادة ولذا اذا تجرد الحكم عن الملاك و الإرادة يكون حكما صوريا لا حقيقيا، فإذا ليس لجهل المكلف ولعلمه دخالة في تكوين الملاك الواقعي.

الخطوة الثالثة انه تارة يكون الواقع على الترخيص والظاهر على اللازم ـ والترخيص نقصد به ما يجوز تركه ـ مثلا كان لحم الارنب في الواقع مرخصا به (سواء اكان مع استحباب ام مع كراهة) بينما كان الحكم الظاهري على الالزام، اما يجب او يحرم واخرى يكون الامر بالعكس يكون الواقع على الالزام والحكم الظاهري على الترخيص وعلى كل حال الترخيص الذي وقع طرفا في التضاد والمنافاة اما ان يكون اقتضائيا كالكراهة او الاستحباب والإباحة الاقتضائية واما ان يكون لا اقتضائيا كالإباحة اللا اقتضائية

الخطوة الرابعة نأخذ احد الشقوق المتقدمة لنفترض ان الواقع على الالزام والظاهر على الترخيص وعرفنا في احدى الخطوات المتقدمة ان جهل المكلف بملاك الواقع سوف لن يقلب الملاك من الملاك الالزامي الى الملاك الترخيصي فلا دخالة لعلم المكلف وجهله لتكون الملاك فالواقع يبقى على ما هو عليه ويبقى لحم الارنب فيه ملاك ملزم عندما جاء الحكم الظاهري بالترخيص ان كشف ذلك عن وجود ملاك في اكل لحم الارنب يكون لشبهة التضاد وجه لأنه وجد لدينا متعلق واحد في ملاك الالزام وفيه ملاك الترخيص فيلزم اجتماع الضدين ولا رافع لهذه الشبهة ولكننا نؤمن كالسيد الخوئي ان ملاك الترخيص غير قائم في المتعلق وانما نشا الترخيص من ملاكات الأحكام الواقعي هذه هي النقطة الاساسية التي تحتاج الى توضيح :-

توضيح ذلك انه لظلم الظالمين ولوقوف امثال بني امية وبني العباس في وطريق وصول التكاليف الواقعية الى البشرية اختلطت علينا ملاكات الاحكام الالزامية وملاكات الاحكام الظاهرية لان الامام قد غاب فحينئذ لنفترض احكام الشريعة مئة خمسون من هذه الاحكام نعلمها اما بالضرورة او بالوجدان او بالقطع ويبقى خمسون من هذه الاحكام مشتبه لا نعلم ايها الذي فيه ملاك الالزام وأيها فيه ملاك الترخيص فاشتبه الحال علينا فاختلطت الاحكام الترخيصية مع الاحكام الالزامية ولم يبني الشارع المقدس على معجزة وهو ان يأتي على كل مكلف ويوضح له هذا الاشتباه فحينئذ هنلك ثلاثة اقتراحات ــ **لا رابع** ــ لها لان لما لم يبني الشارع على كشف الغيب فلا بد ان يقن له قانون لهذا الانسان الذي اشتبهت عليه الملاكات اللزومية عن الملاكات الترخيصية الشارع المقدس بين حلول ثلاث :-

اما ان يرخصه في الجميع و **اما** ان يلزمه بالجميع و **اما** ان يقول في البعض انت ملزم وفي البعض الاخر انت مرخص.

لا مجال للحل الثالث لأنه لم يعطي لنا ضابطة مشخصة فيما نبين على انه إلزامي وفيما نبني على انه ترخيصي فيبقى لدينا محاولتان اما ان يرخص في الجميع او يلزم في الجميع واختيار احدى هاتين المحاولتين يرتبط ارتباطا وثيقا بالملاكات فالشارع المقدس **بعلم الغيبي** يعرف ملاكاته فيقايس حينئذ بين الملاكات الالزامية والملاكات الترخيصية وفي مقام الموازنة والمقايسة بينهما هنلك امران يؤخذان بعين الاعتبار **الامر الاول** العامل ــ الكمي ــ و**الأمر الثاني** العامل ــ الكيفي ــ في العامل الكمي لنفترض هذه الخمسين شبهة عندنا فيها تسعة وأربعين حكم ترخيصي وواحد حكم إلزامي، في مقام الترجيح بلحاظ العامل الكمي الملاك الاقوى هو ملاك الترخيص لكن هذا بوحده ــ **غير كافي** ــ لابد ان يلاحظ العامل الكيفي فان هذا الملاك الترخيصي ما هو مقدار شدته وبأي شيء يرتبط هل يرتبط بالدماء او الأعراض فلابد ان يلاحظ ان هذا الملاك الالزامي بأي شيء يرتبط، لان وظيفة التقنين في رفع الشبهة الحكمية للشارع، فحينئذ بعلمه الغيبي إن توصل الى الاقوى ان يحافظ على ملاكه الالزامي وان كان واحدا فيأتي المولى حتى نحافظ على الملاك الالزامي يقول لك في جميع الشبهات ــ **احتط لدينك** ــ والمفروض هنلك خمسين شبهة بعضها الزامي وبعضا ترخيصي وعندما جاء الحكم الظاهري بلزوم الاحتياط لم يتبد الملاك الواقعي لما ذكرناه في بعض الخطوات السابقة وهذا الحكم اللزومي بالاحتياط في مثل شرب التتن الذي هو في الواقع مباح لم ينتشا من مفسدة في شرب التتن حتى يكون شرب التتن فيه ملاك الزامي وملاك ترخيصي وانما اللازم بالاحتياط بشرب التتن الذي هو في علم الله مباح نشا **من اجل الحفاظ على الملاك الواقعي الالزامي الاهم،** فوجوب الاحتياط لم ينشأ من ملاك في المتعلق حتى اذا طبقناه على المباح واقعا يلزم ان يكون هذا المباح الواقعي فيه ملاك الترخيص وفيه ملاك اللازم وانما نشا لزوم الاحتياط ووجوب الاحتياط من اجل الحفاظ على تلك الملاكات اللزومية التي هي بنظر الشارع اقوى فلم ينشأ من ملاك في المتعلق وفي نفس الوقت لم ينشا من ملاك في نفس الجعل كما يقول السيد الخوئي هذا اذا كان في علم الغيب للشارع المقدس أن الملاك الالزامي هو الاهم اما لو انعكس الامر وتوصل الشارع المقدس الى ان الملاك الأهم هو الترخيص، هذه الخمسين شبهة فيها احكام وجوبية وأحكام تحريمية ولكنها من جهة قليلة ومن جهة اخرى لا ترتبط بالفروج والدماء فهي غير مهمة بخلاف الملاكات الترخيصية فإنها كثيرة ومهمة وبما انه انت بين محاولتين ان ترخص في الجميع او تلزم في الجميع فبما انه ملاكات الاحكام الترخيصية اقوى من ملاكات الاحكام اللزومية فيأتي الشارع ويشرع لك قانون ظاهري ويقول انت في كل هذه الشبهات مطلق العنان انت برئ فهذه البراءة وهذه الترخيص الظاهري بعض الشبهات الخمسين فيها حرام واقعي لم ينشأ من المتعلق حتى يلزم في مورد الحرام الواقعي ان يجتمع ملاك الحرمة وملاك الترخيص وانما هذا الترخيص الظاهري نشا من اهمية الملاكات الترخيصية، فلم ينشا من المتعلق وليس قائما في نفس الجعل فبالتالي لا يلزم اجتماع الضدين.

هذا هو بيان المصنف في رفع شبهة التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي وهنلك بعض المكملات لنفترض كان المشتبهات الخمسين تدور بين الحرمة وإباحة لا اقتضائية هنا واضح ان المولى يقول ملاكات الحكم الالزامي هي الاهم لان الملاك الاقتضائي لا يزاحم الملاك الاقتضائي واخرى يكون الاشتباه هو التداخل بين ملاكات الزامية وبين اباحة اقتضائية هنا يخضع للمقايسة بين العامل الكمي والكيفي.

فبناءا على ذلك نستحصل على النتيجة التالية ان الحكم الظاهري سنخ حكم لم ينشأ عن ملاك في متعلقه ولم ينشأ عن ملاك في نفس جعله وانما **هو سنخ حكم شرع لأجل الحفاظ على الملاكات الواقعية الأهم عند اختلاطها** هذه هي وظيفة الحكم الظاهري وسوف لن يؤدي الى اجتماع الضدين أبداً.

تطبيق العبارة

ولكنه في افتراضه ان الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ في متعلقه بالخصوص تام، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري إلى افتراض ان مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلقه بالخصوص لئلا يلزم التضاد، ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط (قد يقال ان هذه ــ فقط ــ زائدة مخلة باعتبار ان محاولة السيد الخوئي يرى انها ليست قائمة في الجعل لا انها قائمة في الجعل وشيء اخر كلمة فقط تعني انها قائمة في الجعل وشيء اخر لكن هذا الاشكال توهم لا يرد على المصنف لان هنا ليس بصدد اعطاء النتيجة النهائية المهم حتى يخرج الحكم عن كونه حكما صوريا ان نقول ان المصلحة قائمة في شيء اخر لكن قائمة في شيء اخر مع الجعل او بدون جعل الان ليس بصدد تحقيقه فالعبارة صحيحة) لئلا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم، وذلك بان نقول إن مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية. وتوضيح ذلك أن كل حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثامن عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى اله على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

خلاصة ما تقدم

من المصنف (رحمة الله عليه) في رفع شبهة التضاد ان الاحكام الواقعية لما كانت تدل على وجود مصلحة وملاك وإرادة وكراهة في متعلقاتها، فان هذه المبادئ سوف لن يعرض عليها التغير والتبدل بقيام الحكم الظاهري، وهذه الملاكات الواقعية في صورة الاشتباه المولى بعلمه الغيبي يقايس فيما بينها فقد يكون بعض هذه الملاكات الواقعية قد وصل إلى مرتبة لا يرضى المولى بتفويته حتى في صورة الجهل والاشتباه فحينئذ لابد ان يشرع الحكم الظاهري بكيفية تضمن له استيفاء ذلك الغرض الذي لا يرضى بتفويته

ولتقريب الفكرة للذهن نمثل على ذلك بليلة القدر لو كانت ليلة القدر في درجة من الأهمية بحيث لا يرضى المولى بتفويتها وان غم على الصائم ولم يستطع ان يشخص بداية شهر رمضان فبطبيعة الحال سوف يأتي المولى ويقول اطلبها في العشر الاواخر والحال ان ليلة القدر هي ليلة واحدة ولكن لما كان ملاكها والغرض منها قد وصل إلى مرتبة لابد من استيفائه وان كان المكلف جاهلا به فيأتي المولى عزوجل ويقول للمكلف **اطلبها** في عشرة ايام بقوله ــ **اطلبها في عشرة ايام** ــ ، الايام التسع لا تصبح ليلة القدر في الواقع ولا يكون فيها ملاك غير ملاكها الواقعي وانما تشريع الاحتياط في التسع الاخرى لأجل الحفاظ على ملاك الواحدة المجهولة بين هذه الايام العشر كذلك بالنسبة لما نحن فيه فان الملاكات الواقعية لما اختلطت الملاكات اللزومية مع الملاكات الترخيصية ولم يبني الشارع على التدخل الغيبي وكانت الطرق العادية المتوفرة كانت طرقا قد تصيب وقد تخطأ فحينئذ لا يخلو اما ان يرخص الشارع في جميع هذه الشبهات، اذا كان بنظره الاحكام الترخيصية اهم من الاحكام اللزومية واما ان يوجب الاحتياط في جميع تلك الشبهات اذا كان بنظره الملاك الالزامي اهم من المالك الترخيصي واما ان يقول له انت بالخيار اما ان تحتاط في الجميع او تترخص في الجميع، هذا ممكن اذا وصلت الملاكات الالزامية مع الملاكات الترخيصية الى حد التساوي لا يوجد مهم او اهم فيخير المكلف، ولا مانع من ذلك، لكن مادام يوجد ملاك اهم من الملاك الاخر،ووصل إلى مرتبة لا يرضى المولى بتفويته فلابد ان يأتي بتشريع ظاهري للحفاظ على ذلك الملاك هذا التشريع الظاهري بما انه يوافق الحكم الواقعي ــ المهم ــ ، فلا يلزم اجتماع الضدين ولا اجتماع المثلين ؛ لأنه لم ينشا من ملاك مستقل وانما ملاكه الحفاظ على ذلك الملاك الاهم وبالنسبة للأحكام الاخرى التي خالفها لا يلزم اجتماع الضدين ؛ لأنه لم ينشا عن ملاك مستقل في المتعلق بحيث يلزم ان يجتمع في متعلق واحد المفسدة والمصلحة والمبغوضية والمحبوبية وانما تشريع هذا الحكم الظاهري كان ناشئا من نفس ملاك الحكم الواقعي الاهم وبالتالي لا مجال لشبهة التماثل ولا لشبهة التضاد.

نقطتان بقية في جواب المصنف

هنا بقي لدينا نقطتان لابد من الاشارة اليهما :-

النقطة الاولى : ان الملاحظ ان المصنف (رحمة الله عليه) هنا وفي البحوث، هذه النظرية وهذه المحاولة طبقها على الحكم الظاهري في مورد الاصول العملية.

النقطة الثانية : ان في جريان هذه المحاولة في جميع الاصول العملية محل تأمل مثلا اصالة الاحتياط واضح انها ترجح ملاكات الاحكام الإلزامية، فإذا شرع لنا الاحتياط نستكشف من ذلك ان المولى رجح لنا ملاكات الاحكام اللزومية اما لو شرع لنا اصالة البراءة ايضا نستكشف من ذلك الاهم بنظر المولى التسهيل والترخيص، وملاكات الأحكام الترخيصية هذا بلا شك ولا ريب واضحة في اصالة البراءة وأصالة الاحتياط ولكن المشكلة في الاستصحاب فان النتيجة التي ينتجها الاستصحاب ليست واحدة، فانه يختلف إنتاج الاستصحاب باختلاف الحكم المتيقن فتارة يكون هو الوجوب واخرى يكون الحرمة وثالثة يكون هو الطهارة ورابعة يكون هو النجاسة فلا يوجد في الاستصحاب نتيجة واحدة كيس نأتي ونقول ان المولى لما شرع الاستصحاب فانه رجح لنا الملاك الالزامي والملاك الترخيصي لان الاستصحاب نتيجته تختلف باختلاف المتيقن فان هذه المحاولة غير واضحة في الاستصحاب.

اما بالنسبة إلى النقطة الاولى وهي المصنف طبق هذه المحاولة على الاصول العملية فهل تجري في الامارات ؟، بقية الاعلام باعتبار انهم فصلوا في بحثهم بين الامارة والأصل مثل صاحب الكفاية والميرزا النائيني هؤلاء نجدهم بحثوا في مقامين في شبهة التضاد تارة في مورد الامارة وفي مورد الاصل ففي مورد الأمارة مثل الميرزا النائيني ابدى محاولة تتميم الكشف وجعل الطريقية وفي مورد الاصول العملية جاء بمحاولة مستقلة اخرى لا ترتبط بتتميم الكشف، اما مثل المصنف الذي بحسب الفرض الذي يريد ان يأتي بمحاولة تنفع في جميع موارد الحكم الظاهري فلم يتضح لنا كيف تنطبق لنا كيف تنطبق هذه المحاولة على الامارات، غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذه المحاولة في مورد الأمارات بان نقول مثلا في مثل خبر الواحد خبر الواحد دليل ضني وجد المولى بعلمه الغيبي انه مع القيود التي وضعها في خبر الواحد من كون المخبر عادل ومن عدم وجود معارضة إلى اخر القيود التي وضعت لتحديد دائرة حجية خبر العادل وجد المولى ان خبر العادل غالب المصادفة للواقع مثلا لنفترض انه لو ورد لنا في كل مئة خبر خمس وسبعين خبر مطابق للواقع وخمس وعشرين مخالف للواقع فلابد ان المولى وجد ان الخمس وسبعين من الاخبار هي الاهم فلذا شرع لنا العمل بخبر العادل حفاظا على تلك الملاكات الاهم التي سوف يصادفها الخبر وان كان في نفس الوقت سوف يضيع علينا خمس وعشرين حكم شرعي فلابد حينئذ ان يكون الضابط والميزان في الاهمية في مورد الامارات هو **العامل الكمي** لا **العامل الكيفي** اذ من الممكن في خمس وعشرين مورد يوجد ملاكات اهم من الخمس وسبعين مورد فلا بد اذا ان يكون العامل هو العامل الكمي وهو غالبية مطابقة خبر العادل للواقع. فاذا اختلفت في مورد الاصول عن المحاولة في مرود الامارات في المقياس والضابط في مورد **التزاحم الحفظي** في مورد الامارت فانه اذا اختلطت الملاكات و أراد المولى ان يرجح ملاكاً على آخر في مورد الاصول العملية قد يكون ملاك الترجيح هو الأكثر وقد يكن ملاك الترجيح هو **الكيفية والنوعية** لانك في مئة شبهة يوجد مثلا سبعين حكم الزامي وثلاثين حكم ترخيصي قد يرى المولى ان

السبعين هي الارجح فيشرع لنا اصالة الاحتياط بينما في مورد الامارات الميزان والضابط للترجيح لابد ان يكون هو **العامل الكمي**
اما بالنسبة إلى النقطة الثانية : كيف تنطبق هذه المحاولة على الاستصحاب على الرغم من أن نتيجة الاستصحاب غير واضحة. لدينا مئة شبهة في موردها يوجد حالة سابقة وفي مورد ينتج الترخيص وفي مورد ينتج الإلزام وفي مورد ينتج الطهارة... الخ حل ذلك يبتني على بيان المباني في الاستصحاب وسيأتي في محله.

بعد ذلك تصل النوبة إلى **الشبهة الثانية** التي اطلقنا عليها **شبهة نقض الغرض** او **شبهة الالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة** والتي في الحقيقة ترجع إلى شبهتين مختلفتين عنوانا ومناطا في الاستحالة فان مناط استحالة احدهما هو القبح والأخرى الاستحالة النظرية.
يقول المصنف نحن في رفع هذه الشبهة لا نحتاج إلى محاولة جديدة وانما نفس المحاولة التي بها حاولنا رفع شبهة التضاد ترتفع بها شبهة نقض الغرض توضيح ذلك اتضح لدينا ان الحكم الظاهري **سنخ حكم شرع للحفاظ على الملاك الواقعي الاهم** فهذا ايعني ان بتشريع الحكم الظاهري سوف يفوت على المكلف بعض الملاكات الواقعية لان المفروض ان هذا الحكم شرع من اجل الحفاظ على الملاك الاهم فان الملاك غير المهم سوف يفوت على المكلف، فيلزم حينئذ نقض الغرض ويلزم القاء المكلف في المفسدة او تفويت المصلحة عليه فيقول المصنف هذا لا مانع منه وهذا له نظائر كثيرة عن العقلاء وعن الشارع مثلا الكذب لما كان قبحه ليس نظير قبح الظلم لان الظلم قبحه ذاتي فلا يقبل التخلف ولا الاختلاف كلما وجد الظلم وجود بجانبه القبح اما الكذب فقبحه **اقتضائي لا ذاتي** والمقتضي يؤثر اثره اذا ــ **لا يوجد مانع** ــ فلو زاحم مفسدة الكذب مصلحة انجاء المؤمن فيكون ذلك **بمنزلة المانع** فلا يؤثر ذلك الاقتضاء الموجود في القبح فيكون النتيجة النهائية لصالح جواز الكذب لا لصالح حرمة الكذب على الرغم ن من ان الكذب فيه اقتضاء القبح ولكن لكونه قد **زوحم** بملاك اهم العقل والعقلاء والشارع المقدس يرفع اليد عن حرمة الكذب وعن قبحه العقلي والعقلائي كذلك فيما نحن فيه، وان كانت الامارة او اصالة البراءة او اصالة التخيير قد تؤدي في كثير من الاحيان إلى فوات المصلحة الواقعية او الوقوع في المفسدة الواقعي لبعض الاحكام الشرعية ولكن ذلك كان لأجل غرض اهم وهذا لا قبح فيه فما هو قبيح هو تفويت الغرض الأهم وما هو قبيح هو تفويت الغرض الذي زاحمه غرض اهم اما تفويت لغرض لأجل مصلحة اهم لا قبح فيه وله نظائر فاذا **ترتفع شبهة نقض الغرض**.

تطبيق العبارة

وتوضيح ذلك أن كل حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي (يعني تؤثر اثرها اذا لم يمنعها مانع فالحديد فيه ملاك نجاسة ولكن حكم بإباحة الحديد بسبب وجود ملاك التسهيل فهي اباحة اقتضائية)، وهو المفسدة والمبغوضية القائمتان بالفعل، وكذلك الامر في الوجوب.
واما الإباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة، ان ملاكها قد يكون اقتضائيا، وقد يكون غير اقتضائي، لأنها قد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان، وقد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أي ملاك. وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرمات، ولم يتميز بعضها عن البعض (يعني في

الشبهات الحكمية)، لم يؤد ذلك إلى تغير في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعية (لان الملاكات امور واقعية لا تتأثر بالعلم بها أو الجهل بها)، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضا، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته، فالحرام على حرمته واقعا ولا يوجد فيه سوى مبادئ الحرمة، والمباح على اباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحة، غير أن المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرمات بين أمرين : اما ان يرخصه في ارتكاب ما يحتمل اباحته. واما ان يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرمته ، وواضح ان اهتمامه بالاجتناب عن المحرمات الواقعية يدعوه إلى المنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمته، لا لان كل ما يحتمل حرمته فهو مبغوض وذو مفسدة، بل لضمان الاجتناب عن المحرمات الواقعية الموجودة ضمنها، فهو منع ظاهري ناشئ من مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها، وفي مقابل ذلك أن كانت الإباحة في المباحات الواقعية ذات ملاك لا اقتضائي، فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور، وهذا المنع سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي أيضا، إذا كان محتمل الحرمة للمكلف (لان اذا كان معلوم الاباحة هذا الخطاب الظاهري لا يكون موجه اليه لان الخطاب الظاهري اخ في موضوعه الشك)، وفي حالة شموله للمباح الواقعي لا يكون منافيا لإباحته، لأنه كما قلنا لم ينشأ عن مبغوضية نفس متعلقه، بل عن مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها. واما إذا كانت الإباحة الواقعية ذات ملاك اقتضائي، فهي تدعو - خلافا للحرمة - إلى الترخيص في كل ما يحتمل اباحته، لا لان كل ما يحتمل اباحته ففيه ملاك الإباحة، بل لضمان اطلاق العنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن محتملات الإباحة، فهو ترخيص ظاهري ناشئ عن الملاك الاقتضائي للمباحثات الواقعية والحرص على تحقيقه. وفي هذه الحالة يزن المولى درجة اهتمامه بمحرماته ومباحاته، فإن كان الملاك الاقتضائي في الإباحة أقوى واهم رخص في المحتملات، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي إذا كان محتمل الإباحة، وفي حالة شموله للحرام الواقعي لا يكون منافيا لحرمته، لأنه لم ينشأ عن ملاك للإباحة في نفس متعلقه، بل عن ملاك الإباحة في المباحات الواقعية والحرص على ضمان ذلك الملاك. و إذا كان ملاك المحرمات الواقعية أهم، منع من الاقدام في المحتملات ضمانا للمحافظة على الأهم

وهكذا يتضح ان الأحكام الظاهرية خطابات (هذا خلف ما التزم به في الحلقة الاولى من ان الحكم الشرعي هو ليس خطابات والحكم الظاهري قسم للحكم الشرعي فاذا لم يصح التعريف في المقسم لم يصح في القسم اللهم الا ان يقال انه من باب استعمال الملزوم وإرادة اللازم) تعين الأهم من الملاكات، والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر. وبهذا اتضح الجواب على الاعتراض الثاني، وهو ان الحكم الظاهري يؤدي إلى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فان الحكم الظاهري وان كان قد يسبب ذلك، ولكنه انما يسببه من أجل الحفاظ على غرض أهم.

الدرس التاسع عشر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

وصل البحث إلى الجواب عن الشبهة الثالثة والتي أطلق عليها المصنف شبهة تنجز الواقع المشكوك والمجهول وقد اشرنا في البحث السابقة أن هذه الشبهة لم تذكر في كلمات علماء الأصول في بحث التعبد بالظنون في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري وبطبيعة الحال سوف لن يكون الجواب عن هذه الشبهة مذكوراً بالصراحة في كلمات القوم لأنهم لم يتعرضوا لهذا المطلب على أساس انه شبهة وليس هذا من باب الاعتراض على المصنف (رحمة الله عليه) و إنما الغرض من هذا الكلام أننا نريد أن نقول أن الجواب الذي نسبه في الكتاب إلى مدرسة الميرزا النائيني إنما هو جواب **متصيد** من مسلك الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) المعلوم لدينا في أماكن متفرقة في علم الأصول فبالصراحة لم يذكر الميرزا هذا الشيء كشبهة، وهذا الجواب المذكور في الكتاب كجواب عن تلك الشبهة إنما يتصيد ذلك من كلماتهم المتعددة في مواضع كثيرة من علم الاصول.

خلاصة إشكال تنجز الواقع المشكوك

كانت خلاصة الشبهة انه كيف ينجز الحكم الظاهري الواقع المشكوك والحال ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان والحكم الظاهري اخذ في موضوعه عدم العلم وعدم البيان والجهل والشك فمع انحفاظ عدم البيان في مورد الحكم الظاهري كيف حكم العقل بالتنجيز ولم يحكم بقبح العقاب ؟، أليس هذا يعتبر تخصيصا لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ؟،هذه كانت خلاصة الشبهة

جواب الميرزا النائيني (رحمة الله عليه)

المصنف انما نسب هذا الحل للميرزا لان المسلك الذي يعتمد عليه حل هذه الشبهة قد تبناه جمع من أفاضل تلامذة الميرزا النائيني فنسب هذا الرأي إلى تمام مدرسة الميرزا.

الجواب الذي بنت عليه هذا المدرسة هو انه ملا كان معنى التعبد بالأمارة عبارة عن جعل الأمارة علماً وتتميم كشف الأمارة هذا من جهة ومن جهة أخرى نلاحظ أن **العقل** هو الذي يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وليست المسالة في مورد الأحكام اللفظية ولها اعتماد على الفاظ معينة، مثلا لو كانت هذه القاعدة واردة في آية أو رواية لقلنا يمكن أن نتمسك باللفظ الموضوع في موضوعها فنقول ان الشارع المقدس اخذ في موضوع هذه القاعدة لفظة البيان والبيان في اللغة معناه العلم فعمد البيان معناه عدم العلم، ويصدق في مورد الأمارة و الأصل انه عدم علم، لكن

عرفنا سابقا ان هذه ليست من القواعد الشرعية وانما هي من القواعد التي يحكم بها العقل و المقصود من حكم العقل هو إدراك العقل وسوف يأتي في محله انه من جملة الادلة التي ذكرت لإثبات هذه القاعدة ما اشار اليه الشيخ الاعظم في الرسائل حيث دلل على حكم العقل بهذه القاعدة بسيرة العقلاء، ان العقلاء في مقام ممارسة العقاب في المولى والعبد نجد انهم يقبحون على المولى ان يعاقب عبيده بدون بيان ومما لاشك و لا ريب فيه ان المولى العرفي لو نصب لعبيده طريقا وقال لهم : هذا الطريق انا اعتبره كالعلم الوجداني وثبت هذا الطريق لدى عبد من العبيد، مثلا المولى قال لهم كلما رأيتموني ارفع يدي فانا اريد الماء ففي يوم من الايام رفع المولى يده، ــ هذا ليس طريق يقيني على ارادة الماء ــ فعبد من عبيده لو لم يأتي بالماء فبلا شك و لا ريب انه عند العقلاء لو عاقبه المولى والحال هذه لما كان ملوماً، لا يقال له انك عاقبت **بدون منجز بدون طريق بدون بيان** فكلمة ــ **البيان** ــ التي هي تعبير عن مدرك عقلائي لا ينبغي حينئذ ان نقف عند حدودها **اللفظية** و **اللغوية** فنقول ان المراد من البيان خصوص العلم الوجداني، بل ينبغي ان ننظر ما هو المدرك لهذه الكلمة ونأخذ بسعته او بضيقه سواء كان مما يساعد عليه قواعد اللغة او لا تساعد عليه قواعد اللغة لان الإدراك العقلي و العقلائي لا يخضع عند لغة من اللغات حتى نقف عند حدود هذه اللغة وقد اتضح لدينا ان هذا المدرك العقلي و العقلائي يخضع لقيام الطريق عند المولى اعم من ان يكون هذا الطريق القائم طريقا وجدانينا او طريقا نصبه نفس المولى اذ لاشك و لا ريب عند العقلاء لو عاقب المولى على الطريق الذي نصبه وجعله عملا لما قيل في حقه انه عاقب بلا بيان، ولما قيل في حقه انه قد فعل قبيحا، فلما كان إذاً المدرك لهذه القاعدة لا يختص بالعلم الوجداني **فحينئذ** ليس المراد من كلمة البيان الذي **اخذ عدمها** في قاعدة قبح العقاب ليس المقصود من البيان خصوص العلم الوجداني، فبناءا على ذلك في مورد الأمارات الشرعية لا موضوع للقاعدة فلا يكون خروج الأمارة عن موضوع القاعدة بالتخصيص وبالخروج الحكمي اذ لا موضوع للقاعدة حتى يقال بان الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، فالتخصيص عبارة عن **الخروج الحكمي** والخروج الحكمي بعد **الدخول الموضوعي**، فعندما نقول أكرم العلماء و لا تكرم النحاة، هذا خروج حكمي وليس خروجه عن تحت عموم أكرم العلماء بالخروج الموضوعي، اما ما نحن فيه فالخروج خروج موضوعي لان الامارة بمقتضى دليل جعلها **بيانٌ وعلمٌ** وموضوع القاعدة **عدم البيان** و**عدم العلم** و الامارة بيان وعلم لما عرفت ان المدرك يقتضي ان يكون المراد من البيان **الاعم** من الوجداني والتعبدي و الأمارة بيان تعبدي فبناءاً على ذلك لا يبقى في مورد الأمارات موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهذا سوف يأتي ان شاء الله في المستقبل أن هذا النوع من الخروج يطلق عليه اسم **الورود** لا **الحكومة** ولا **التخصيص**.

جواب المصنف عن دفع الميرزا (رحمة الله عليه)

المصنف (رحمة الله عليه) يعلق على هذا الحل وعلى هذه المحاولة في دفع الشبهة الثالثة بتعليقين

التعليق الاول عبارة عن اشكال مبنائي وهو ان هذه المحاولة تعتمد على كون مفاد دليل التعبد هو جعل العلمية و الطريقية ولكن سوف يأتي عن قريب ان المصنف لا يرتضي مسلك جعل الطريقية والعلمية اذا هذا الاشكال اشكال مبنائي.

التعليق الثاني يرجع إلى اشكال بنائي انه لنفترض سلمنا وقلنا بأنه في مورد الامارات يكون دليل التعبد مفاده جعل العلمية الطريقية لكن مع ذلك نقول بان الجواب **اخص** من الشبهة لان هذه الشبهة الثالثة كانت واردة على مطلق التعبد بالحكم الظاهري سواء كان الحكم الظاهري في مورد الأمارة أو في مورد الأصل العملي مثلا أصالة الاحتياط حكم ظاهري، مفادها **التنجيز** ؛ لأنها تثبت شيء في العهدة و الحال انه الحكم الظاهري موضوعه الجهل والشك فتصدق قاعدة قبح العقاب بلا بيان وفي مورد الاحتياط لا يوجد تتميم للكشف وجعل للطريقية والعلمية وانما تتميم الكشف وجعل الطريقية والعملية انما هو باب الامارات عند **مدرسة الميرزا**، وهذا اصلٌ عمليٌ، فهذا الطريق على فرض تسليميه انما ينفعننا في مورد الامارات ولا ينفعنا في مورد الأصول العملية، فيبقى السؤال على حاله كيف تنجز الواقع المشكوك ببركة الاحتياط والحال انه لا يوجد بيان والعقل بحكم بقبح العقاب بلا بيان ؟.

اذا على فرض تسليم المبنى فإنما يتم في مورد الامارات و لا يتم في مورد الأصول العملية، لأجل ذلك نجد ان المصنف يتصدى لدفع هذه الشبهة بطريق اخر.

من مجموع كلماته في الحلقة الثانية يفهم جوابان :

الجواب الاول يذكره الان والجواب الثاني سيأتي لاحقا اما الجواب الذي يذكره الان حاصله اننا لا نؤمن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، نحن نؤمن بما يسمى مسلك حق الطاعة، مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو **البراءة و المعذرية** ومفاد مسلك حق الطاعة هو **الاحتياط والمنجزية**، فعلى مبنى المصنف **الواقع المشكوك يتنجز** على المكلف، فاذا جاءت امارة وأثبتت التنجيز وعبدّنا الشارع بها فقد وافق حكم الشرع حكم العقل فلا اشكال، ولو جاء اصل عملي واثبت لنا التنجيز وعبدنا الشارع بهذا الاصل العملي فقد وافق حكم الشارع حكم العقل اما لو جاءت امارة او اصل ينفي التكليف وعبدنا الشارع بالأمارة او الاصل فصار حكم الشارع معذرا وحكم العقل منجزا فقد يقال بان الشبهة حينئذ تبقى لكن غاية الامر الشبهة كان بناءا على الايمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد اثبات الامارة والأصل للتكليف واما على مسلك حق الطاعة فالشبهة حينئذ تكون في مورد نفي الأمارة و الاصل للتكليف فحينئذ تبقى الشبهة ولم يتعرض المصنف هنا لحل هذا الشيء و انما تعرض لحل جهة الموافقة بين مسلك حق الطاعة وبين الأمارة أو الاصل **ولم يتعرض لجهة المخالفة.**

سوف يأتي ويقول ان حكم العقل بالاشتغال والتنجيز **معلق** على عدم ورود ترخيص من الشارع فحينئذ اذا وردت امارة تقول لا يوجد تكليف او اصل يقول لا يوجد تكليف يكون ذلك بمثابة الترخيص فيوجد المعلق عليه فينتفي الحكم المعلق وهو التنجيز فتنحل الشبهة بهذه الطريقة.

إشكال الشيخ معين على المصنف

اذا كان الامر كذلك فنقول ان اصحاب قاعدة قبح لعقاب بلا بيان مثل الميرزا النائيني الذي حل الشبهة على اساس جعل الطريقية في مورد الامارات قد حلها ايضا في مورد الأصول العلمية بطريقة اخرى فكم انت (ايها المصنف) حللتها الان بطريقة اخرى، الميرزا حلها بطريقة اخرى **!**.

الامارات والأصول

ذكرنا سابقا انه في الأحكام الظاهرية تعرض المصنف لمباحث خمسة تقدم البحث الاول وهو امكان جعل الاحكام الظاهرية والتعبد بالأحكام الظاهرية يقع الكلام فعلا في البحث الثاني وهو تقسيم الأحكام الظاهرية حتى يتضح المقصود من عبارة الكتاب ينبغي ان نقدم مقدمة.

حاصلها ان الأمارة في اللغة بمعنى العلامة، امارة على شيء بمعنى علامة على شيء وطريق إلى شيء، وجاء علماء الأصول استفادوا من هذه الكلمة بمدلولها اللغوي بجعلها امارة وعلامة على الحكم الشرعي واصطلحوا فيما بينهم على اطلاق مصطلح الأمارة على ـــ **الكاشف** ـــ عن الحكم الشرعي مثل خبر الثقة و إذا كانت الأمارة كاشفة عن موضوع الحكم الشرعي اصطلحوا عليها بالبينة فالبينة والأمارة شيء واحد غاية الامر احداهما تكون كاشفة عن الحكم الشرعي والأخرى تكون كاشفة عن موضوع الحكم الشرعي هذا عند **القدماء.**

اما الان اصبحت الأمارة تطلق ويقصد منها مطلق الكاشف عن الحكم الشرعي ولو بتوسط الكشف عن موضوعه، اذا ليس مقصودنا بالأمارة هنا خصوص الكاشفة عن الحكم الشرعي بلا توسط الكشف عن موضوعه بل مطلق الكاشف عن الحكم الشرعي.

في مسألة الأمارات يوجد مسلكان رئيسيان :

<u>المسلك الاول</u> ويطلق عليه اسم **مسلك السببية** او **الموضوعية** والمسلك الثاني هو **مسلك الطريقية.**

من الشيخ الاعظم إلى عصرنا الحاضر الكل يؤمن بمسلك الطريقية حتى المصنف و **مقصودنا** من الطريقية غير الطريقية التي هي عبارة عن جعل العلمية وتتميم الكشف، سوف يتضح البحث منشأ الاختلاف انهم اختلفوا في ان الشارع المقدس عندما يعبدنا بأمارة هل يحدث بسبب قيام الأمارة على حكم شرعي مثلا مصلحة ومفسدة تؤدي إلى جعل حكم شرعي على طبق المؤدى مثلا جاءت الأمارة تقول لحم الأرنب حرام فهل بسبب قيام هذه الأمارة يحدث مصلحة في جعل حكم شرعي على وفق مؤدى الأمارة هذا ما يسمى بمسلك السببية حيث ان الامارة سبب لحدوث مصلحة على وفق مؤداها طبعا اصحاب مسلك السببية اختلفوا فيما بينهم جماعة قالوا بالتصويب الاشعري وجماعة قالوا بالتصويب المعتزلي وجماعة قالوا بالمصلحة السلوكية وجماعة قالوا بجعل الحكم المماثل. هؤلاء كلهم عنوانهم **اصحاب مسلك السببية،** لأنه بسبب قيام الأمارة يحدث مصلحة في مؤداها فعندما يعبدنا الشارع بالأمارة معناه انه جعل حكم تكليفي على وفق ما اخبر عنه الثقة مثلا

المسلك الثاني وهو مسلك الطريقية، فحاصله انه بقيامة الأمارة لا يحدث مصلحة على طبق المؤدى وانما الأمارة **تكشف** عن الحكم الواقعي بكيفية قد تصيب وقد تخطئ غاية الأمر الشارع عبدنا بهذه الأمارة، الذي يترتب على هذين المسلكين ان الحكم الظاهري على المسلك الاول يكون حكما تكليفيا أو وضعيا بحسب ما يخبر عنه الثقة ان كان الثقة يخبر عن الحرمة فالحكم الظاهري يكون حكم تكليفي، يجعل الشارع حكما تكليفيا على وفق ما اخبر عنه الثقة ، وان كان الثقة اخبر عن نجاسة التي هي من الاحكام الوضعية فمعنى الحكم الظاهري هنا هو النجاسة الظاهرية فالحكم الظاهري بناءاً على المسلك الاول قد يكون حكما تكليفيا وقد يكون حكما وضعيا اما على المسلك الثاني فالحكم الظاهري ابدا ودائما هو حكم وضعي ؛ لان الحجية ليست حكم تكليفي على الخلاف بينهم في تفسير هذه الحجية فهل هي بمعنى المنجزية و المعذرية او بمعنى العلمية او الطريقية او بمعنى شيء اخر المهم ان الحجية مهما كانت هي من الاحكام الظاهرية الوضعية ولما كان المصنف من اتباع مسلك الطريقية أي طريقية في مقابل السببية والموضوعية فجعلَ الحكم الظاهري هو **نفس الحجية** وهذا الاصطلاح خلاف الاصطلاح الشائع من ما قبل مدرسة الشيخ الاعظم، فاذا تقرأ في بعض العبارات تجد اطلاق الحكم الظاهري على نفس الأمارة والحكم المجعول في مورد الأمارة فلا يكون بناءاً على مسلك الطريقية، او يكون على مسلك الطريقية لكن من باب المسامحة في التعبير.

تطبيق العبارة

شبهة تنجز الواقع المشكوك :

واما الاعتراض الثالث فقد أجيب بان تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ **(ــ بلحاظ ــ متعلق ــ بتصحيح ــ لماذا صحح العقاب ؟ لأنه حجة والحجة منجز)** حجية خبره، لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتبارا على مسلك الطريقية المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان، لأنه يصبح معلوما بالتعبد الشرعي، وان كان مشكوكا وجدانا **(فحينئذ انما تنجز التكليف في مورد الأمارة لا لأجل تخصيص قاعدة قبح لعقاب بلا بيان بل لأجل ارتفاع موضوعها فخروج الأمارة عن بحث قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالخروج الموضوعي لا بالخروج الحكمي وهذا ليس تخصص لان التخصص هو ان يكون كل من الخروج والإخراج وجداني بينما في الورود الخروج حقيقي والإخراج تعبدي في الحكومة كل من الخروج والإخراج يكون تعبديا)**.

ونلاحظ على ذلك أن هذه المحاولة إذا تمت **(هذا الاشكال الاول يعني انها غير تامة)** فلا تجدي في الأحكام الظاهرية المجعولة في الأصول العملية غير المحرزة **(خصصها بالأصول العميلة غير المحرزة لأنه في مورد الاستصحاب الذي هو من الاصول المحرزة نظريا فيه جهة كاشفة ولذا سوف يأتي في محله ان شاء الله ان احد الادلة التي ذكرت لإثبات حجية الاستصحاب من جهة سيرة العقلاء ومن جهة حكم العقل بان الاصل في الذي يوجد ان يبقى ويستمر فحينئذ يكون فيه حيثية كشف عن الواقع ولذا نجد ان بعض العلماء قالوا ان الاستصحاب من الأمارات فنظريا يمكن ان نقول انه ايضا في الاستصحاب يوجد كشف لان نحن بصدد حل المشكلة ثبوتا فمادام يوجد مجال في الاستصحاب للكشف تنحل المشكلة فيه وان لم يساعد عليه مقام الاثبات لأننا لسنا بصدد التكلم في مقام الإثبات لهذا خصص الكلام في الأصول غير المحرزة التي ليست فيها جهة كشف بل حوفظ فيها على الجهل مثلا اصالة البراءة اصل غير محرز تلاحظ اخذ في موضوعه الجهل قال ان كنت لا تعلم فأنت بريء وان كنت لا تعلم قف عند الشبهة ومعنى الشبهة هو عدم العلم فلا يوجد مجال للكشف خلافا للاستصحاب)** كأصالة الاحتياط، على أن المحاولة غير تامة، كما يأتي ان شاء الله تعالى.

والصحيح انه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة لما تقدم من أن هذا المسلك المختار يقتضى انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأسا **(بقي نكتة ينبغي ان يتعرض لها وهو انه لا موضوع لهذه القاعدة فيما لو كانت الأمارة او الأصل موافقة لحكم العقل بالتنجيز اما لو كان مخالفا ؟ سوف يأتي ان حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص فبورود الترخيص لا يبقى موضوع لحكم العقل).**

وقد تلخص مما تقدم ان جعل الأحكام الظاهرية ممكن.

الامارات والأصول :

تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين :

أحدهما : الأحكام الظاهرية التي تجعل لإحراز الواقع، وهذه الاحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجة كشف عن الحكم الشرعي....

والحمد لله رب العالمين

الدرس العشرون

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

وصل الكلام إلى الجهة الثانية من الجهات الخمس التي تعرض لها المصنف (رحمة الله عليه) في مباحث الاحكام الواقعية والظاهرية وهو التفريق بين الحكم الظاهري في مورد الأمارات والحكم الظاهري في مورد الأصول العملية ويعتبر الشيخ الأعظم بحق هو الفاتح لهذا البحث حيث انه قبله لم يكن هناك تصريح واضح بمعالم هذا البحث و إنما ركز عليه و أسس بنيانه هو الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) وهذا البحث من المباحث المفصلية في علم الأصول و التي تترتب عليها ثمرات متعددة في نفس المباحث الأصولية وكنماذج على ذلك نشير إلى بعض المباحث التي تترتب على هذا البحث :

من جملة ما يترتب على هذا البحث هو الطريقة التي يتبعها الأصولي للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وقد اشرنا في المباحث السابقة ان بعض علماء الأصول رفعوا الشبهات التي ذكرت في التعبد في الحكم الظاهري عن طريق ما التزموا به من الفرق بين الأمارات والأصول.

أيضا من جملة الأمور التي تترتب على هذا البحث هو حكومة الأمارات على الأصول فان توجيه هذه الحكومة يبتني على ما يختاره الأصولي في عملية التفريق بين الأمارات والأصول من جملة

الأمور المهمة جدا والتي تترتب على هذا البحث هو تفسير تلك الظاهرة **المسننة** عند علماء الأصول التي هي عبارة عن أن الأمارة حجة في مثبتاتها بينما الأصول العملية ليست حجة في مثبتاتها وسوف يأتي شرح هذا الاصطلاح بشكل مفصل أن الشارع المقدس عندما يعبدنا بأمارة من الأمارات فتكون حجة في المدلول المطابقي والمدلول ألالتزامي سواء كان هذا المدلول الإلتزامي شرعي يترتب على الملول المطابقي بلا واسطة أو كان يترتب عليه بواسطة شرعية أو عادية أو عقلية بينما في الأصول العملية عندما يعبدنا الشارع بأصل من الأصول العملية فلا يعبدنا بمداليله غير الشرعية وهذا ما يصطلح عليه بعنوان الأصل المثبت وهذه من المباحث التي تترتب على مبحث التفريق بين الأمارات و الأصول.

أيضا من جملة الثمرات المترتبة على هذا التفريق هو بحث الاجزاء فانه على مبنى تكون الأمارات مجزية و لا تكون الأصول مجزية وعلى مبنى قد تكون الأصول مجزية، فالاجزاء وعدم الإجزاء يرتبط ارتباطا وثيقا بما يختاره الباحث في التفريق بين الأمارات والأصول.

فتحصل إذا أن هذا البحث وان كان المبادئ الأصولية وليس من علم الأصول ولكنه من المبادئ المهمة التي تترتب عليها ثمرات كثيرة في علم الأصول بعد ذلك يطرح المصنف (رحمة الله عليه) التفريق الذي تبنته مدرسة الميرزا النائيني بين الأمارات والأصول وكي يتضح هذا الفرق لابد من تقديم مقدمة تستفاد من كلامات الميرزا النائيني في أماكن متعددة من علم الأصول :نحن بحسب التدرج من القوة إلى الضعف عندنا **قطع** ثم **ظن** ثم **شك.**

ولاشك ولا ريب ان **اقوى** الطرق هو **القطع** على هذا الأساس جعله الميرزا هو المقياس الأساسي للانطلاق منه في عملية التفرقة بين الأمارات الظنية وبين الأصول العملية فلاحظ ان للقطع **أربع مراتب** **المرتبة الاولى** مرتبة **استعداد** النفس لتلقي الصورة ؛ لأن القطع إذا كان عبارة عن العلم والعلم هو **حضور** الصورة في **أفق النفس** فلا بد ان يكون لهذه النفس استعداد لتلقي هذه الصورة وعلى هذا الأساس بنى بعض اهل المعقول ان القطع والعلم من مقولة **الانفعال** لأنه فسر القطع والعلم بالاستعداد وان كان الاستعداد هو مرتبة من مراتب القطع والعلم فكل عالم لاحظ جهة في القطع ففسر القطع والعلم بلحاظ تلك الجهة، كما يقول المثنوي في بعض اشعاره ان مجموعة من العميان دخلوا إلى حديقة حيوان وكل واحد منهم لمس الفيل وبدأ يصف الفيل من المكان الذي لمسه فكذلك بالنسبة للقطع كل واحد وضع يده على نقطة وعلى مرتبة في القطع وفسر القطع والعم على أساس تلك الزاوية وتلك الحيثية إذا المرتبة الأولى في القطع هي مرتبة استعداد النفس لتلقي المعلومة فهو من هذه الحيثية من مقولة الانفعال ؛ لأن الاستعداد من مقولة الانفعال

المرتبة الثانية وجود تلك الصورة في صقع النفس وهو من هذه الجهة من مقولة الفعل

والمرتبة الثالثة انطباع تلك الصورة في النفس وتأثر النفس بها حيث انه قبل هذه الصورة كانت النفس في حالة وبعد هذه الصورة صارت النفس في حالة أخرى فعلى هذا الأساس يكون العلم من مقولة الكيف.

المرتبة الرابعة هي تلك النسبة الحاصلة بين النفس وبين المعلوم بالعرض وعلى هذا الأساس يكون العلم من مقولة الإضافة.

توضيح هذه المرتبة الرابعة : ان ــ **المعلوم** ــ قسم عندهم إلى قسمين إلى ــ معلوم بالذات ــ و ــ معلوم بالعرض ــ ، ذلك الموجود الخارجي لم يحضر في صقع النفس بذاته وإنما الذي حضر في صقع النفس **صورة ذلك المعلوم** الخارجي فهذه الصورة نسميها ونطلق عليها اسم المعلوم بالذات ؛ لأنه هو الذي حضر أولاً وبالذات في صقع النفس وفي افق الذهن و بتبع حضور تلك الصورة ــ **كأنه** ــ حضر المعلوم الخارجي فالمعلوم الخارجي معلوم بالعرض والتبع ، فتلك الإضافة والعلاقة والنسبة بين النفس وبين المعلوم بالعرض بتوسط المعلوم بالذات هذه المرتبة الرابعة من مراتب القطع والعلم و على هذا الأساس فسر بعضهم العلم بأنه من مقولة الإضافة ثم إن هذه المرتبة الرابعة لها حيثيتان.

خلاصة المطلب المرتبة الرابعة هي حيثية الإضافة بين النفس وبين المعلوم، حيثية **الوسطية** بين المعلوم بالعرض والنفس،والمتوسط هي حيثية الوسطية بين المعلوم بالعرض وهو الموجود الخارجي وبين النفس وهذا المتوسط هو **المعلوم بالذات،** هذه الوسطية لها حيثيتان :

تارة تكون هذه الوسطية بلحاظ **الكشف والانكشاف وأخرى** تكون هذه الوسطية بلحاظ **الجري العملي** مثلا القطع واسطة في اثبات وكشف والوصول إلى المعلوم بالعرض هذه حيثية، وفي نفس الوقت عندما يتوسط القطع بين النفس وبين المعلوم بالعرض يحصل جري عملي وتحرك للعضلات على حسب ما يقتضيه ذلك المعلوم بالعرض من الاقدام أو الاحجام، فإذا هذه حيثية وجهة الوسطية ومرتبة الوسطية لها هذان البعدان، البعد الاول بعد الكشف والانكشاف، والبعد الثاني هو بعد الجري العملي والبناء القلبي، فمثلا عندما يعلم العطشان بوجود ماء فالعلم والقطع والصورة الحاصلة في افق النفس واسطة في اثبات المعلوم بالعرض هذه الواسطة تارة تكون وسطيتها بلحاظ الانكشاف، كشفت عن الواقع و أخرى تكون وسطيتها بلحاظ الجري العلمي فان بعد انكشاف الواقع يتحرك العشان نحو شرب الماء هذا من آثار هذا الانكشاف.

فإذاً اتضح لدينا ان للقطع اربع مراتب و ان المرتبة الرابعة لها جهتان وحيثيتان، إذا اتضحت هذه المقدمة يرى الميرزا النائيني :

ان المراتب الثلاث الأول : **استعداد النفس** و **انفعال النفس** و**تكيف النفس** هذه المراتب الثلاث الاول في الحقيقة مراتب تكوينية لا تنالها يد الجعل والاعتبار و انما خُلقَ الإنسان على هذا

الاستعداد ولنفسه قدرة في ايجاد الصور وللنفس قدرة على التكيف بهذه الصورة فهي من الأمور التكوينية التي لا تخضع للجعل والاعتبار هذه المراتب الثلاث الأولى.

و اما المرتبة الرابعة بحيثيتها الأولى حيثية الكشف والانكشاف في ــ القطع ــ **تكوينية** وذلك ؛ لأن القطع هو عين الانكشاف على الخلاف بينهم ان القطع هل هو عين الانكشاف أو هو شيء له الانكشاف ويفهم من عبارات متعددة للميرزا النائيني وللمصنف أيضا ان لقطع هو ــ عين الانكشاف ــ لاشيء له الانكشاف فإذا الكشف والانكشاف في القطع هو عين القطع وعين الشيء ثابت للشيء و لا يحتاج إلى جعل واعتبار وهذا معنى المقولة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ــ ان الله ما جعل المشمش مشمشا وانما اوجده ــ ؛ لأن المشمشية هي عين المشمش غير قابلة لأن تنالها يد الجعل والاعتبار فاذا الحيثية الاولى وهي حيثية الكشف والانكشاف في القطع **هي تكوينية** غير قابلة للجعل والاعتبار ــ لان الذي يُجعل هو ــ شيء غير موجود ــ ولا معنى لجعل ــ ما هو موجود ــ ــ ، و المحركية والجري العلمي وهي الحيثية الثانية كذلك في القطع (أي تكوينية) فان القطع بذاته يستتبع التحرك والجري.

اما في غير القطع كالظن مثلاً، الظن له حيثية الكاشفية الا انها كاشفية ناقصة فبما انها ناقصة وبما ان اصل الكاشفية موجودة فلها **اقتضاء** ان **تتمم** هذه الكاشفية، فإذاً نقصان الكاشفية في الظن **يؤهله** لتلقي الجعل فإذا نستطيع القول بان الحيثية الاولى من المرتبة الرابعة هي التي **جُعلت** في الظن لا اصل الكاشفية، المقصود من الكاشفية التي أُعطية للظن هي الكاشفية التامة ولذا يعبر عن هذا المسلك بمسلك تتميم الكشف فاصل الكاشفية موجودة فهذه الكاشفية **تممها** الشارع جعلها كاشفا تاما، فنلاحظ انه في الأمارات باعتبار ان الأمارات مبنية على إفادة **الظن النوعي** وقلنا النوعي ؛ لأن قد شخص من الطرق القطعية يبقى شاك وهذا مثل الوسواسي و لا نتكلم عنه، انما نتكلم عن النوع العقلائي، الأمارات وخبر الثقة والظهور والشهرة كل هذه توجب الظن و الان قد واحد من خبر الثقة يقطع بالعدم ليس لنا علاقة بهذا الشخص لأننا نتكلم عن النوع البشري والنوع البشري هذه الأمارات تفيده الظن فجاء الشارع وتمم الكشف الذي كان ناقصا في الأمارات فجعلها علما، فيكون المجعول الاعتباري في الأمارات والظنون تلك المرتبة أو الحيثية الاولى من المرتبة الرابعة، فتمم الكشف وجعل الظن له وسطية لكن بلحاظ الكاشفية ومن الطبيعي جدا انه عندما يصبح الظن كاشفا تاما بالتعبد والاعتبار يترتب عليه المحركية والجري العملي، أما الأصول العملية فتنقسم إلى قسمين **اصول محرزة و اصول غير محرزة** من الأصول المحرزة الاستصحاب ومن الأصول غير المحرزة أصالة البراءة والحل، فيرى الميرزا النائيني ان الأصل المحرز جعلت فيه **الوسطية في الاثبات** لكن بلحاظ الحيثية الثاني من الرتبة الرابعة الشارع المقدس جعل اليقين السابق وسطا في اثبات البقاء لكن لا بلحاظ ان اليقين السابق يكشف كشفا تاما عن البقاء ؛ لأن كثيرا من الأحيان لديك يقين سابق ويرتفع هذا اليقين وانما بلحاظ الجري العملي وبلحاظ البناء العملي على وفق ذلك اليقين السابق فتعامل مع شكك الان معاملة بقاء اليقين فكما لو كان هنلك يقين ماذا كان يترتب عملا فالآن رتب عليه كذلك، فإذا في الاستصحاب الذي هو من الأصول

المحرزة جعل الشارع الوسطية في الإثبات بلحاظ الجهة الثانية أي البناء والجري العملي فإذا أصبح الفرق بين الأمارة وبين الأصل المحرز انه في الأمارة جعلت الوسطية في الاثبات التي هي المرتبة الرابعة **بلحاظ الكاشفية أي بلحاظ الحيثية الاولى** وفي الاستصحاب جعلت الوسطية في الاثبات **بلحاظ الحيثية الثانية أي بلحاظ البناء والجري العملي.**

بقي لدينا الأصول غير المحرزة، يرى الميرزا النائيني ان الأصول غير المحرزة لم تجعل فيها الوسطية لا بلحاظ الحيثية الاولى ولا بلحاظ الحيثية الثانية و إنما جعل فيها الحكم التكليفي **إثباتاً** كما في أصالة الاحتياط **ورفعا** كما في أصالة البراءة، فاتضح لدينا الفارق بين الأمارات والأصول من جهة وبين الأصول المحرزة وغير المحرزة من جهة أخرى.

فتلخص من جميع ما تقدم ان الميرزا النائيني بنى تفرقه بين الأمارات والأصول على أساس **المجعول الاعتباري فيهما** فرأى ان المجعول الاعتباري في الأمارات هو الوسطية في الاثبات بلحاظ تتميم الكشف أي بلحاظ الكاشفية فالظن جعل واسطة لإثبات متعلقه بتتميم كشفه، والأصل العملي جعل واسطة في اثبات مؤداه لا بلحاظ الكشف بل بلحاظ البناء والجري العملي، و الأصل غير المحرز جعل فيه الحكم التكليفي إثباتاً كأصالة الاحتياط ورفعا كأصالة البراءة.

يبقى نقطتان كي يكتمل مسلك الميرزا النائيني (إشكال الشيخ معين على بعض المحشين على الكتاب)

النقطة الاولى نتعرض اليها الان والنقطة الثانية نؤجلها إلى **تطبيق العبارة**

اما النقطة الاولى في الكتاب هنا، يوجد عبارة **الأصل التنزيلي** فبعض **المحشين** على الكتاب استفاد من هذه العبارة ان الميرزا النائيني يقسم الأصول العملية إلى **ثلاثة** اقسام : **1- اصل محرز 2- واصل تنزيلي 3- واصل عملي محض لا محرز ولا تنزيلي،** فتكون الأصول العملية ثلاثة ومثّلَ للأول بالاستصحاب وللثاني بقاعدة الفراغ وللثالثة بالبراءة والاحتياط..

هذا ما فعله بعض المعلقين على الكتاب ولكن هذا الشيء **باطل جدا !!،** سواء على مستوى العبارة كما سيأتي عند تطبيق العبارة ام مع قطع النظر عن العبارة والرجوع إلى رأي الشهد الصدر ام على مستوى الرجوع إلى كلام الميرزا النائيني.

اما على مستوى الشهيد الصدر عبارة المصنف في البحوث في الجزء الخامس الصفحة 16 يقول:

((قسموا الأصول العملية الشرعية إلى اصول محرزة أو تنزيلية وغيرها))

لو كانت ثلاثة اقسام كان ينبغي ان يقول : إلى اصول محرزة **و** تنزيلية **و**غيرها فهذه القرينة الاولى ــ قرينة **أو** ــ ، نواصل مع البحوث قال الشهيد :

((ومثل للأول بالاستصحاب وللثاني بالبراءة والاحتياط))

لاحظ إذا كان عندنا ثلاثة اصول كان نبغي ان يقول ومثل للأول ومثل للثاني **ومثل للثالث** ولكن نجده يقول ومثل للأول بالاستصحاب والأول بحسب العبارة، هو الأصول المحرزة، **(وللثاني)** إذا كان الأصل التنزيلي هو الثاني فتصبح وللثاني يعني للأصل التنزيلي مثلَ له بالبراءة والاحتياط **!!** فتصبح البراءة والاحتياط من الأصول التنزيلية **!!** مع ان هذا بالوجدان باطل **!!**، فمقصوده بالأول هو الأصل المحرز أو التنزيلي والتنزيلي والمحرز **عبارتان لمسمى واحد** ، وقوله **(وللثاني)** يعني لغير الأصل المحرز أو التنزيلي، مثل له بالبراءة والاحتياط، لو كانت الأصول ثلاثة، معنى ذلك المصنف لم يذكر مثالا للثالث و لكان معنى ذلك ان المصنف جعل البراءة والاحتياط من الأصول التنزيلية، وهو باطل هذا على مستوى البحوث.

اما على مستوى الحلقة الثانية في الحلقة الثانية يصرح المصنف بأن

((الأصول المحرزة قد يعبر عنها بالتنزيلية)) لا ان الأصل المحرز شيء و الأصل التنزيلي شيء اخر هذا في الحلقة الثانية.

فمع صراحة عبارة المصنف الأصل التنزيلي هو نفس الأصل المحرز هذا بلحاظ رأي المصنف

اما بلحاظ الميرزا النائيني الذي ينقل عنه المصنف فيوجد عبارات كثيرة تدل على ما ندعيه وأعطيك الان اخف العبارات دلالة : في اجود التقريرات وفي فوائد الأصول يقول

((فالأصول المحرزة تشترك مع الأمارات في ان المجعول في مواردها ليست هي الاحكام التكليفية وانما المجعول هي الوسطية في الاثبات من حيث انكشاف الواقع في الأمارات ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية))

هنا يفرق بين الأصول المحرزة وبين الأمارات **(ليست هي الاحكام التكليفية)** المجعول في الأمارة هو الوسطية في الاثبات بلحاظ الكاشفية وفي مورد الأصل المحرز الوسطية في الاثبات بلحاظ الجري العملي ، **(ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية)** قال في الأصول التنزيلية لو كانت الأصول التنزيلية غير الأصول المحرزة وهو في صدر العبارة فرق بين الأصول المحرزة والأمارات وفي ذيل العبارة قال والمجعول في الأصل التنزيلي إذا كان الأصل التنزيلي غير المحرز فإذا لما كان قد فرق بين الأصل المحرز وبين الأمارة مع انه في صدر العبارة في صدد التفريق بين الأصل المحرز وبين الأمارة وليت شعري **!** هذا المطلب واضح أطنبنا فيه كي نرفع هذه الشبهة التي استقرت في اذهان كثير من الطلاب.

إذا الأصل العملي ينقسم إلى قسمين إلى اصل محرز وغير محرز غاية الأمر انا الاصل المحرز كثيرا ما يعبر عنه بالأصل التنزيلي و الأصل غير المحرز كثيرا ما يعبر عنه بالأصل غير التنزيلي وهو انما اسامي متعددة والمسمى واحد ولك اسم له حيثية الاستصحاب سمي اصل محرز باعتبار انه في جهة احراز والبراءة فيها جهل وليس فيها جهة احراز وسمي الاستصحاب بالأصل التنزيلي لأنه سوف يأتي بعض مبان الاستصحاب تقول في الاستصحاب نزل الشك منزلة اليقين فكل تسمية لها لحاظ واما المسمى هو واحد فلا يوجد عندنا اصول ثلاثة...

تطبيق العبارة

الامارات والأصول :

تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين :

أحدهما : الأحكام الظاهرية التي تجعل لإحراز الواقع، وهذه الاحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجة كشف عن الحكم الشرعي، ويتولى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه، ويسمى لطريق بالأمارة، ويسمى الحكم الظاهري بالحجية من قبيل حجية خبر الثقة. **(اما الحكم الظاهري على مبنى السببية فهو الحكم التكليفي الذي جعله الشارع على وفق مؤدى الأمارة)**

والقسم الآخر : الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، ولا يراد بها **(بها = بهذا الحكم الظاهري)** احرازه **(احرازه= احراز الحكم المشكوك كما كان الأمر كذلك في الأمارة وانما مجرد وضيفة عملية)**، وتسمى بالأصول العملية.

ويبدو من مدرسة المحقق النائيني قدس سره، التمييز بين هذين القسمين **(كلمة هذين القسمين وان كان ظاهر عبارة المصنف انه بين القسم الأول بين الحكم الظاهري وبين الأصول العملية وهي القسم الثاني بينما الميرزا هو بصدد التفريق بين الأمارة و الأصل وبتبعهما يفترق المجعول في الأمارة و الأصل فلا إشكال في عبارة المصنف)** على أساس ما هو المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري، فإن كان المجعول هو الطريقية والكاشفية دخل المورد في الأمارات **(لا انه يصبح المجعول امارة كما قد توهم العبارة بل يصبح المجعول يكون في مورد الأمارة لا ان المجعول هو امارة ؛ لأن المجعول هو الحكم الظاهري)**، و إذا لم يكن المجعول ذلك

وكان الجعل في الحكم الظاهري متجها إلى انشاء الوظيفة العملية دخل في نطاق الأصول **(هذا يشمل كلا قسمي الأصل العملي، والان يريد ان يفرق)**، وفي هذه الحالة **(هذه العبارة هي التي اوهمت المحشي بان الأصول العلمية ثلاثة والان سنبين)** إذا كان انشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي **(هذا واحد)**، أو تنزيل نفس الأصل **(هذا اثان)** أو الاحتمال المقوم له **(ثلاثة) (فصارت الأصول العملية ثلاثة ولكنه خفي عن المحشي بان هذا الترديد انما هو باختلاف المباني في الاستصحاب هذا كله ناظر إلى الاستصحاب وليس ناظرا إلى تقسيم الأصول العملية هذا ليس تنويعا للأصول وانما تنويع للمباني في الاستصحاب حيث انه يوجد في الاستصحاب اربع مباني وهنا اشار إلى ثلاثة مباني وليس المصنف بصدد تقسيم الأصل العملي وهذا هو المطلب الذي وعدنا ان نشير إليه في تطبيق العبارة ولو رجعنا إلى العبارة نجد الشهيد قال ((إذا كان انشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع)) الأصل هو الاستصحاب ومؤداه هو الطهارة أو النجاسة بحسب الحالة السابقة هذه الطهارة ننزلها منزلة الواقع الطهارة ننزلها كأنها طهارة واقعه فهذا مبنى في الاستصحاب أو((أو تنزيل نفس الأصل)) الأصل هو الاستصحاب ننزله منزلة اليقين لكن بلحاظ البناء والجري العملي أو ((أو الاحتمال المقوم له))الاحتمال المقوم للاستصحاب هو الشك هذا الشك ننزله منزلة اليقين لكن لا بمعنى اننا نتمم الكشف اذ لا كشف للشك والمقصود من الشك هي حالة التردد وحالة التردد ليس فيها كشف فهذا الاحتمال المقوم للاستصحاب ننزله منزلة اليقين لكن لا بلحاظ الكشف بل بلحاظ الجانب العملي ولذا قال منزلة اليقين في جانبه العملي لا الاحترازي ؛ لأن لو نزلناه بجانبه اليقين دون الاحترازي يصبح امارة فإذا هذه اشارة إلى مباني ثلاثة في الاستصحاب)** منزلة اليقين في جانبه العملي لا الاحترازي. فالأصل تنزيلي أو أصل محرز، و إذا كان بلسان تسجيل وظيفة عملية محددة بدون ذلك، فالأصل أصل عملي صرف. وهذا يعنى ان الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار **(فان كانت صياغته على نحو الوسطية بلحاظ تتميم الكشف فأمارة وان كان بصياغة الوسطية بلحاظ البناء العملي فاصل عملي وان كان بلحاظ جعل الحكم التكليفي فاصل عملي محض غير تنزيلي وغير محرز)**.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الواحد والعشرون

الضابط في قبول التفريق بين الأمارة أو الأصل أو عدم قبوله

بعد أن أتضح لدينا المحاولة التي ذكرها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) في التفريق بين الأمارات

والأصول يقع الكلام في تعليق المصنف (رحمة الله عليه) على هذه المحاولة :

وخلاصة ما يستفاد من مجموع كلماته في الحلقات أن الإشكال على الميرزا يرجع إلى أن الفارق الذي ذكره الميرزا النائيني ليس فارقا يرجع إلى لُب الفرق بين الأمارات وبين الأصل توضيح ذلك، إن كلمة الأمارة و الأصل لم يردا في آية أو رواية حتى نبحث عن الفرق بينهما كيفما اتفق، لو وردت كلمة الأمارة وكلمة الأصل في آية أو رواية فحينئذ نرجع إلى المعنى اللغوي أو العرفي لكل من الأمارة و الأصل ونفرق بينهما على أساس هذا المعنى اللغوي والعرفي، إلا أن الأمر ليس كذلك فإنهما لم يردا في آية أو رواية، و إنما هما مصطلحان أصوليان على كل واحد منهما ترتبت مجموعة من الآثار لم تترتب على الأخر، فعلى هذا الأساس أي عالم يريد أن يفرق ويبدي مائزا بين هذين الاصطلاحين لابد أن يكون هذا الفارق وهذا المائز بموجبه نستطيع أن نفسر النكتة التي لأجلها ترتبت هذه الآثار على هذا الاصطلاح ولم تترتب على ذلك الاصطلاح، و إلا كنا نستطيع من البداية أن نقول بان الفرق بين الأمارة و الأصل بان الأمارة مثلا خبر الواحد مثل الشهرة مثل الإجماع المنقول وان الأصل العملي مثل الاستصحاب مثل البراءة هذا بالنتيجة فارقٌ؛ لأن التفرقة التمثيل تفرقةٌ، لكن كما تلاحظ هذا النوع من التفريق لا يقول لنا لماذا المدلولات الالتزامية للأمارة حجة والمدلولات الالتزامية للأصل ليست حجة، فإذاً عندما نسأل ما الفارق بين الأمارة و الأصل نحن نعرف ما هي مصاديق الأمارة و الأصل ولا نريد أن نتعرف على مصاديقهما، وإنما نريد أن **نبرز نكته** بموجبها كانت الأمارة حجة في إثبات لوازمها وكان الأصل غير حجة في إثبات لوازمه وغير ذلك من الآثار لا خصوص هذا الأثر،فإذاً لسنا بصدد التفريق بينهما بأي وجه إنما الذي يحتاج إلى التفريق بأي وجه هو الذي لا يعرف الأمارة أو الأصل ونحن نعرف الأمارة و الأصل وليس لدينا شبهة مصداقية في الأمارة أو الأصل حتى نعطي ضابطة تنطبق على هذا المصداق لكي يكون أمارة أو لا تنطبق حتى يكون أصلا عمليا؛ لأن الأمارات والأصول واضحة لدينا، **لب التقريب** وسبب التفريق **يكمن** في توجيه وتبرير ترتب مجموعة منا الآثار على الأمارات وعدم ترتبها على الأصول وترتب مجموعة ومن الآثار على الأصول وعدم ترتبها على الأمارات، فإذا كان الأمر كذلك **فالضابط في قبول تفريق أو عدم قبوله** يكمن **في وفاء** هذا التفريق في بيان الفرق لماذا ترتبت على الأمارات تلك الآثار ولم تترتب على الأصول **وفي عدم** قدرته على إبداء هذا الفرق **فالتفريق الناجح** هو التفريق الذي **يستطيع** أن **يفسر** لنا **لماذا الأمارة ترتبت عليها مجموعة من الآثار و الأصل لم تترتب عليه هذه الآثار.**

إشكال السيد الشهيد على محاولة الميرزا النائيني

والمحاولة التي أبداها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) محاولة ترتبط بمجال **الصياغة وكيفية الاعتبار والشكل** وسوف يأتي في محله أن هذه المحاولة بنظر المصنف غير ناجحة للجواب عن هذا السؤال وهو انه لماذا ترتبت بعض الآثار على الأمارات ولم تترتب على الأصول وعلى هذا الأساس تكون هذه المحاولة محاولة **شكلية صياغية** وليست بمحاولة **جوهرية** تستطيع أن تبين لنا لماذا ترتب الآثار على الأمارات ولم تترتب على الأصول هذا هو الإشكال الذي يسجله المصنف على هذه المحاولة.

بيان الفارق الجوهري عند السيد الشهيد للتفريق بين الأمارة و الأصل

يبدأ المصنف (رحمة الله عليه) في بينا الفرق الجوهري واللبي والروحي الذي يعتقده بين الأمارات والأصول وتوضيح ذلك في ضمن الخطوات التالية :

الخطوة الأولى : نستذكر مطلبا حاصله : انه أتضح لدينا أن الحكم الظاهري سنخ حكم يبين لنا ويشخص لنا الملاك الأهم في مقام التزاحم، وذلك عند اختلاط الملاكات واشتباهه، و أتضح لدينا هذا الشيء في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري المولى في الحكم الظاهري عندما تلتبس الملاكات على العبد ويأتي ويشخص لنا الملاك الأهم، فإذا في مقام التزاحم واختلاط الملاكات إذا أراد المولى أن يحافظ على ملاكاته الأهم فيأتينا بالخطاب الظاهري.

الخطوة الثانية : أن الحكم الظاهري لا يختلف حقيقةً وجوهراً و وظيفةً بأي كيفية كانت الملاكات الواقعية يعني سواء كان الحكم الظاهري يثبت الإلزام أو يثبت الترخيص أو يثبت الحجية أو أي شيء أثبته الحكم الظاهري فانه **يبقى** يصدق عليه انه سنخ حكم جيء به **للحفاظ على الملاك الأهم**، إذاً هذه الحقيقة محفوظة دائما في الحكم الظاهري ولا تتبدل ولا تتغير ولذا كان دائما الحكم الظاهري يشرع في ظرف الجهل والشك والحيرة واختلاط الملاكات الواقعية بأي صياغة كان الحكم الظاهري فهو لتشخيص الملاك الأهم.

الخطوة الثالثة : أن المكلف عندما تختلط عليه الأحكام الواقعية، فتارة يكون الترجيح بين الملاكات المختلطة قائما على أساس قوة الاحتمال و أخرى يكون قائما على أساس قوة المحتمل

هذه الخطوة نتركها على إجمالها حتى يتضح لنا ما المقصود من قوة الاحتمال وما هو المقصود من قوة المحتمل عند العقلاء.

مثلا لو عرض على تاجر صفقتان صفقة احتمال الربح فيها ستين بالمائة و أخرى احتمال الربح فيها سبعين في المائة فدرجة الاحتمال والكشف في الصفقة الثانية **أقوى** من الصفقة الأولى؛ لأن هذه سبعين وهذه ستين لكن في الصفقة الأولى على تقدير الربح يكون الربح مئة ألف دولار وفي الصفقة الثانية على تقدير الربح يكون الربح ألف دولار فنلاحظ أن هاتين الصفقتين تختلفان في أمرين :

الأمر الأولى في درجة الكشف فان درجة الكشف في الصفقة الأولى اضعف من درجة الكشف في الصفقة الثانية هذه درجة الكشف نصطلح عليها باسم **قوة الاحتمال أو أهمية الاحتمال؛** لأن الاحتمال هو عبارة عن النسبة المئوية للكاشفية، فإذا أهمية الاحتمال وقوة الاحتمال في الصفقة الأولى اضعف من الصفقة الثانية.

الفارق الثاني أن المنكشف في الصفقة الثانية أن يكون الربح مئة ألف دولار أقوى من المنكشف في الصفقة الثانية نصطلح عليه **قوة المنكشف أو أهمية المحتمل،** فإذا أراد هذا التاجر أن يرجح بين الصفقتين على أساس قوة الاحتمال فتكون الصفقة الثانية هي الأرجح و إذا أراد أن يرجح على أساس قوة المحتمل فتكون الصفقة الأولى هي الأرجح فهو يدرس وضعه فحتى عند العقلاء قد نرجح في مقام الحيرة شيء على شيء لأهمية الاحتمال وقد نرجح شيء على أخر لأهمية المحتمل وقد أن نأخذ بعين الاعتبار كل من الاحتمال والمحتمل، فبناءا على ذلك هذا الأمر ألعقلائي استفاد منه المصنف للتفريق بين الأمارة و الأصل.

الآن نرجع إلى **الخطوة الثالثة،** الشارع المقدس في مقام إعطاء الوظيفة الظاهرية في مقام تشريع الخطاب والحكم الظاهري الذي عرفنا انه لأجل بيان الملاك الأهم كما في **الخطوة الأولى،** فإما أن يكون هذا الخطاب الظاهري المبين للملاك الأهم إما أن يكون قائما على أساس أهمية الاحتمال وإما أن يكون قائما على أساس أهمية المحتمل وإما أن يكون قائما على أساس أهمية الاحتمال والمحتمل.

<u>الخطوة الرابعة :</u> أن في موارد الأمارات الترجيح قائم على أساس أهمية الاحتمال فان الشارع المقدس عندما ينظر إلى خبر الثقة ويجد أنه غالب المصادفة للواقع و لا يستطيع أن يلحظ الشارع نوعية الحكم الذي ينكشف ببركة خبر الثقة ؛ لأنه ليس من سنخ واحد قد يكون خبر الثقة على إثبات الوجوب تارة و على إثبات حرمة وأخرى على إثبات الطهارة ثالثة فلا يدل على نوعية واحدة حتى يكن اخذ بعين الاعتبار نوعية الحكم المنكشف وإنما شرع خبر الثقة لكونه تسعين بالمائة مثلا يصادف الواقع، فلقوة كشفه و لأهمية الاحتمال فيه عبدنا الشارع به **و لا** نلحظ نوعية الحكم المنكشف **لعدم كون النتيجة في خبر الثقة مطردة،** لأنها قد تكون وجوب وقد تكون حرمة

وقد تكون ملكية ونحو ذلك، بينما في أصالة الحل نجد أن المكلف عندما اختلطت عليه الأحكام الإلزامية بالترخيصية و لا يوجد ما يكشف له من نوع اكثر من نوع اخر بحسب الفرض، فالشارع المقدس إذا وجد أن الملاكات الإلزامية التي هي المحتمل أقوى من الملاكات الترخيصية يشرع لنا أصالة الاحتياط، و إذا وجد أن الملاكات الترخيصية أقوى من الإلزامية يشرع لنا كل شيء لك حلال، فإذاً الترجيح في أصالة الحل أو أصالة الاحتياط لم يكن قائما على أساس درجة الكشف ودرجة الاحتمال و إنما كان قائما على أساس **نوعية ذلك الحكم** الذي كان بنظر الشارع أهم وهذا ما يعبر عنه بالمنكشف والمحتمل فإذا لاحظنا أن الأصول العملية كان الترجيح فيها المنكشف والمحتمل ولكن في خبر الثقة لا يكون ذلك ؛ لأن المنكشف ليس شيئاً مطردا و إنما الترجيح قائم على أساس درجة الاحتمال ودرجة الكشف.

ثم إن بعض الأصول العملية يلاحظ فيها قوة الاحتمال والمحتمل معا فتكون بهذا **برزخا** بين الأمارة وبين الأصل، من جملة هذه الأصول قاعدة الفراغ، قاعدة الفراغ يفهم من موثقة ابن بكير أن الشارع المقدس اعتبر فيها **درجة الكشف ونوعية المنكشف** ((فهو حين العمل اذكر منه حين الفراغ)) هذا ناظر إلى درجة الكشف ؛ لأن غالبا الإنسان المنشغل بعمل تكون حواسه متوجهة أكثر مما لو فرغ من ذلك العمل، فغالبية المطابقة في حين العمل **أكثر** من بعد الفراغ من العمل وهذه درجة كشف ولكن لا بشكل مطلق بل خصوص الحكم الذي تم الفراغ عنه، أما قبل الفراغ عنه لم يُشرع لنا الشارع المقدس البناء على الإتيان، فإذاً لوحظ نوع الحكم المنكشف وهو أن يكون عمل قد تم الفراغ عنه، إذاً في قاعدة الفراغ لاحظنا غالبية الذكر و أن يكون ذلك في عمل قد تم الفراغ عنه، إذاً لاحظ الشارع المقدس في قاعدة الفراغ الكشف والمنكشف والاحتمال والمحتمل، فهذا نوع من الأصول العملية **ليست متمحضة** في درجة الكشف **وليست متمحضة** في ترجيح المنكشف، بل لوحظ درجة الكشف والمنكشف، كذلك الاستصحاب فيه درجة كشف ؛ لأن الغالب في الحادث أن يبقى، غالب الحوادث تبقى إذا كان لها قابلية البقاء ولا نتكلم عن الحوادث الآنية، نفس علمك بحدوث شيء يكشف انه غالبا يبقى ولكن أُخذ بعين الاعتبار أن يكون هذا الحادث الذي يكشف عن البقاء قد شُكَ في بقاءه لا مطلق الشيء الذي حدث، فالمنكشف خصوص ما شُكَ في بقاءه، فأُخذ بعين الاعتبار نوعية المنكشف نوعية الحكم المنكشف فإذا في الاستصحاب درجة المكشف ودرجة الانكشاف.

بناءاً على ذلك تحصل لدينا بالنتيجة انه :

1- كلما كان الحكم الظاهري قائما على أساس قوة الاحتمال فيكون هذا الحكم الظاهري مجعولا في مورد الأمارة

2- وكلما كان قائما على أساس قوة المحتمل لا غير فيكون أصلا عمليا محضا أو أصلا عمليا غير محرز أو غير تنزيلي

3- وكلما كان الحكم الظاهري قائما على أساس اللحاظ الاحتمال والمحتمل معا فيسمى الأصل العملي بالأصل المحرز أو التنزيلي.

الخطوة السادسة : انه بناءاً على هذا الفارق الثبوتي الأفضل لنا إذا كان لنا مولوية معينة وأردنا أن نمارسها أو الأفضل للشارع في مقام التعبير إذا أراد أن يعبر عن القسم الأولى من الأحكام الظاهرية وهي الأحكام الظاهرية في موارد الأمارات في مقام التعبير أن يأتي بصياغة جعل العملية و الطريقية **للسنخية** بين جعل العلمية و الطريقية وبين قوة الكاشفية ؛ لأن مسلك الميرزا النائيني وهو جعل الطريقية وجعل الكاشفية **يتناسب** مع كون الترجيح بلحاظ درجة الكشف وقوة الاحتمال، وكلما كان من قبيل الأصل العملي فمن المناسب أن يكون الصياغة بلسان جعل الوظيفة العملية فعلى هذا الأساس لا أن هذه الصياغة هي جوهر الفرق، بل هذه الصياغة **مترتبة** على الفارق الجوهري وليست هي جوهر الفرق فلذا ذكر المسبق سابق أن المحاولة التي ذكرها الميرزا محاولة صياغية وليست محاولة جوهرية.

إشكال الشيخ معين على مبنى السيد الشهيد

نظرية الميرزا **أتبناها** لتمامية المقتضي وفقدان المانع، اما المانع فهنلك اشكالات ستة على نظرية الميرزا وكلها مدفوعة، واما المقتضي فهذا بحث آخر لا يسعه هنا الكلام.

أما نظرية السيد الشهيد **فهي غير تامة** ؛ لأن السيد الشهيد الآن كما انه جعل نظرية الميرزا **مترتبة** على نظريته ؛ لأنه قال : ــ من هذا الفارق الثبوتي فالأنسب في مقام الصياغة..الخ ــ ونحن نقول **بالعكس !!** وهو أن نظرية الشهيد الصدر **لا تتم** إلا إذا تمت نظرية الميرزا ؛ لأنه صحيح كلمة أمارة أو اصل ما وردت في آية أو رواية لكن الأمارة و الأصل **بالحمل الشايع** وردت في آية أو رواية

فالأمارة بالحمل الشايع مثل خبر الثقة ((فليس لأحد التشكيك فيما يروي عنا ثقاتنا)) كذلك سيرة العقلاء قامت على حجية خبر الثقة، فإذا رجعنا إلى ما عند العقلاء هنلك نكتشف الفارق ؛ لأنه في النتيجة الشهيد الصدر وان كان في البحوث **أصر** على أن هذا البحث بحث ثبوتي ولكن في الحقيقة البحث بحث إثباتي، فإذا **أثبتنا** أن البحث إثباتي فحينئذ لابد أن ننظر إلى لسان الدليل فإذا نظرنا

إلى لسان الدليل عندئذ نستكشف الفارق ألثبوتي من **باب برهان الإن** ؛ لأنه لا طريق لنا إلى استكشاف العلة إلا عن طريق المعلول ؛ لأن من أين علمنا أن الشارع في الأمارة قدم قوة الاحتمال ؟؟، فنحن لم نكن حاضرين عندما شرع الأحكام **!!**، وإنما استكشفنا ذلك من الانتقال من المعلول إلى العلة فالبرهان في مقامنا برهان **اني** لا برهان **لمي** وتفصيل البحث في محله..

تطبيق العبارة

ولكن التحقيق أن الفرق بينهما أعمق من ذلك، فان روح الحكم الظاهري في موارد الامارة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع الصياغة، وليس الاختلاف الصياغي المذكور إلا تعبيرا عن ذلك الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين.**(العبارة غير وافية في ايصالنا إلى الإشكال الذي وضحناه أن مصطلح الأمارة و الأصل لام يردا في رواية حتى نفرق بينهما أي تفريق و إنما هو اصطلاح اصطلح علماء الأصول مصطلح الأمارة على كل دليل تترتب عليه مجموعة من الآثار ففي مقام التفريق ينبغي أن نبرر لماذا ترتبت هذه الآثار على الأمارة ولم تترتب على الأصل وهذا التفريق الصياغي لا يبرر لنا هذا الشيء)**

وتوضيح ذلك انا عرفنا سابقا أن الأحكام الظاهرية، مردها إلى خطابات تعين الأهم من الملاكات، والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها ضمان الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر **(ملاكات الحرمة الحفاظ عليها بتشريع الاحتياط وملاكات الترخيص الحفاظ عليها بتشريع الترخيص)**، وكل ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف وعدم تمييزه المباحات عن المحرمات مثلا **(الأحكام الواقعية لا تنحصر بالمباحات والمحرمات بل قد تكون احكام وضعية فلهذا قال مثلا)**، والأهمية التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقا لها، تارة تكون بلحاظ الاحتمال، وأخرى بلحاظ المحتمل **(والمنكشف)**، وثالثة بلحاظ الاحتمال والمحتمل معا، فانَّ شك المكلف في الحكم يعني وجود احتمالين أو أكثر (؛ لأن إذا لا يوجد احتمالات متعددة لا يوجد شك ؛ لأن منعنى الشك التردد بين محتملين أو اكثر) في تشخيص الواقع المشكوك، وحينئذ فان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر، وجعل الحكم الظاهري

وفقا لها **(ضمير ــ لها ــ يرجع إلى المحتملات أي وفقا للمحتملات حينئذ تصبح العبارة مشكلة، حينئذ تصبح العبارة ظاهرة فى نظرية جعل الحكم المماثل ؛ لأن الحكم الظاهري جعل على وفق المحتملات مع أن هذا ليس بمقصود للمصنف فالمصنف لا يؤمن بنظرية جعل الحكم المماثل و إنما مقصوده أن يكون الحكم الظاهري قد جعل وجعله نشأ من رعاية هذه المحتملات لا أن الحكم جعل على وفق المحتملات يعني مطابق للمحتملات إذا كان المحتمل وجوب فجعل الوجوب والا تصبح نظرية جعل الحكم المماثل)** لقوة احتمالها وغلبة مصادفته للواقع بدون اخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار، فهذا هو معنى الأهمية بلحاظ الاحتمال، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم أمارة **(فالأمارة بحب هذا التعبير هي الاحتمال المقدم يعني جهة الصدق في خبر الثقة لا نفس خبر الثقة ؛ لأن الاحتمال المقدم في خبر الثقة هو جهة الصدق فيه وهذا خلاف اللاصطلاح الأمارة هو نفس خبر الثقة لا جهة الصدق في خبر الثقة فهذا الإشكال ليس على المبنى و إنما على العبارة)**، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان جعل الطريقية، أو وجوب الجري على وفق الامارة. وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهمية المحتمل بدون دخل للكاشفية الاحتمال في ذلك كان الحكم من الأصول العملية البحتة **(ليس فيها جهة كشف ولا احراز ولا تنزيل)**، كأصالة الإباحة وأصالة الاحتياط الملحوظ في أحدهما أهمية الحكم الترخيصي المحتمل. وفي الآخر أهمية الحكم الالزامي المحتمل بقطع النظر عن درجة الاحتمال، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية، أو لسان جعل الطريقية **(هذا في الصول العملية المحضة)**، وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الامرين من الاحتمال والمحتمل، كان الحكم من الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة كقاعدة الفراغ.

نعم الأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوة الاحتمال أن يصاغ الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية، والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوة المحتمل أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة، لا أن هذا الاختلاف الصياغي هو جوهر الفرق بين الامارات والأصول.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثاني والعشرين

يقع الكلام في **الجهة الثالثة** من الجهات الخمس التي تكلم عنها المصنف (رحمة الله عليه) في الأحكام الظاهرية وقبل الشروع في بينا اصل المطلب لا بأس باستذكار مطلبين كتمهيد للدخول في هذا المطلب.

المطلب الأول : انه قد تقدم أن الأحكام الواقعية متضادة فيما بينها بلحاظ مبادئها و ملاكاتها و بلحاظ المحبوبية و المبغوضية وان هذا التضاد لا يرتبط بعلم المكلف وجهله ؛ لأن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل فمن المستحيل إذا ان يكون امرا واحدا مطلوبا وممنوعا ؛ لأن المطلوبية تكشف عن وجود مصلحة غالبة والممنوعية تكشف عن وجود مفسدة غالبة ولا يمكن للمصلحة والمفسدة ان تجتمعان في شيء واحد هذا هو المطلب الأول.

المطلب الثاني : انه قد تمكنا في المباحث السابقة ان نرفع شبهة التضاد التي وجهة إلى الأحكام الظاهرية وكانت النتيجة التي ثبتت لدينا انه لا مانع من ان يشرع المولى تبارك وتعالى حكمين احدهما واقعي والآخر ظاهري وان كان **ما يتطلبه** الحكم الواقعي مغايرا لما يتطلبه الحكم الظاهري اما بدعوى الميرزا النائيني من ان الأحكام الظاهرية احكام طريقية لا تكليفيه وضعية لا تكليفية واما بدعوى ان ملاكات الحكم الظاهري قائمة في نفس الجعل كما هو مختار السيد الخوئي واما بدعوى ان ملاكات الأحكام الظاهرية ليست قائمة في نفس الجعل ولم ينشأ من ملاكات مستقلة و إنما نشأ من نفس ملاكات الأحكام الواقعية التي هي أهم في مقام التزاحم .

إذا بكلمتين حكمان واقعيان على واقعة واحد يستحيل ان يجتمعا وحكم واقعي وآخر ظاهري لا مانع من اجتماعهما فاحدى المطلبين سلبي والآخر ايجابي.

الان يتوجه الينا السؤال التالي ما هو حال اجتماع حكمين ظاهريين فهل هو كحال اجتماع حكمين واقعيين في الاستحالة أو هو كحال اجتماع حكمين احدهما واقعي والآخر ظاهري في الامكان يعني اما ان يجتمع حكم واقعي مع واقعي اخر وتبين ان هذا مستحيل واما ان يجتمع حكم واقعي مع حكم ظاهري تبين انه ممكن واما ان يجتمع حكم ظاهري م حكم ظاهري هذا الذي بقي لدينا ولم نبحثه.

يرى المصنف (رحمة الله عليه) ان الجواب عن هذا التساؤل يرتبط ارتباطا وثيقا **بالمبنى** الذي يختاره الأصولي في الجمع بلين الحكم الواقعي والحكم الظاهري المصنف (رحمة الله عليه) يبحث المسالة على احد مبنيين متقدمين،المبنى الأول هو المبنى الذي اقترحه السيد الخوئي (رحمة الله عليه) في رفعه لشبهة التضاد والمبنى الثاني هو مبنى نفس المصنف.

اما بناءا على المبنى الأولى فلو اختار الأصولي في بحث الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري ان الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في نفس جعلها فحينئذ سوف تفترق النتيجة بين صورة الوصول لكلا الحكمين معا وبين صورة وصول احدهما.

بيان ذلك لنفترض ان المولى شرع تشريعها ظاهريا فقي الشبهات البدوية الاباحة وشرع تشريعا اخر في الشبهات البدوية الاحتياط لاشك ولا ريب ان بين نفس التشريعين لا يوجد محذور ؛ لأنه صرف اعتبار ان جرد عن الملاك و الإرادة والاعتبار سهل المؤنة اما بلحاظ مبادئهما فان المفروض ان كل واحد منهما ملاكه يقوم في نفس جعله فيوجد مصلحة في جعل الاباحة ويوجد

مصلحة في جعل الاحتياط والمنع فمركب المصلحة غير مركب المفسدة، اذا اختلف **المركب** فلم ينشأ اجتماع شيئين في امر واحد فاذا لا في مقام الجعل يوجد محذور ولا في مقام المبادئ والمصالح والمفاسد يوجد محذور فقط بقي لدينا مرحلة الوصول التي عبر عنها السيد الخوئي بمرحلة المنتهى، في مرحلة الوصول ان وصل احدهما ولم يصل الاخر فلا محذور ؛ لأن غير الواصل لا يوجد في حقه فقط ملاك واعتبار وتبين انه بلحاظ الملاكات لا يوجد تضاد وان ملاك احدهما في جعله وملاك الاخر مركبه في جعله فلم يلزم ان يكون شيء واحد فيه ملاكان مختلفان ولا يوجد الا التشريع والاعتبار وهو سهل المؤنة ؛ لأن احدهما غير واصل واما لو وصلا معا فهنا يلزم محذور ؛ لأنه في مقام الوصول احدهما يتطلب غير ما يتطلبه الاخر ولا يمكن للعبد ان يكون مقدما ومحجما في آن واحد. فما لا يمكن للعبد ان يمتثله فلا معنى للمولى ان يشرعه إذا كان كلا الحكمين قد وصلا إلى المكلف **فالمتحصل** ان الباحث الأصولي لو اختار مبنى السيد الخوئي ففي هذا البحث **نفتي اصوليا** بأنه لا مانع من تشريع حكمين ظاهريين بشرط ان يصلا معا ؛ لأن المشكلة **اما** قائمة بلحاظ المبادئ **واما** بلحاظ الاعتبار **واما** بلحاظ الوصول والامتثال، **واتضح** انه بلحاظ المبادئ لا يوجد إشكال ؛ لأن مركب المبدأ في احدهما غير مركب المبدأ في الاخر فلم يلزم اجتماع مبدأين في شيء واحد واما بلحاظ الاعتبار فهو قد عرفت انه سهل المؤنة واما بلحاظ مرحلة الامتثال فالمفروض انهما لم يصلا معا هذا إذا على مبنى السيد الخوئي.

إشكال الشيخ معين على السيد الشهيد

انه حتى على مبنى السيد الخوئي يستحيل تشريع حكمين ظاهريين وصلا ام لم يصلا :

اما في صورة الوصول فواضح ؛ لأن احدهما يتطلب غير ما يتطلب الاخر وهذا يعترف به المصنف.

واما في صورة عدم الوصول فلان تشريع احدهما بلا محركيه بل حتى في صورة الوصول يكون تشريع احدهما بلا محركيه. اما في صورة عدم الوصول فعدم المحركية لعدم الوصول واما في صورة الوصول فلان المكلف لما ضاقت قدرته عن امتثالهما معا فيستحيل ان يحركاه معا ففي كل حال يلزم ان يكون تشريع احد الحكمين الظاهريين **لغو** ؛ لأنه لا محركيه له وهذا لا يرد على الأحكام الواقعية التي لم تصل الينا ؛ لأن الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا في ظرف عدم وصولها لا محركيه لها لكن لها قابلية ان تصل وذا وصلت يصبح لها محركيه فالمولى شرع له قابلية المحركية غاية الأمر لظروف معينة لم يصل اما الحكم الظاهري فانه وصل ام لم يصل لا محركيه له والشيء الذي لا محركيه له فلا غرض لتشريعه، **وان شئت فقل** بعبارة أخرى ان المولى تبارك وتعالى اما ان يريد بإرادته التكوينية التي يستحيل تخلفها عن المراد ؛ لأن الإرادة

التكوينية كن فيكون اما ان يريد بإرادته التكوينية التي يستحيل تخلفها عن المراد عدم وصول احدهما واما ان يترك الأمر للظروف **ماذا تختار ؟، فان قلت** اراد بإرادته التكوينية ان لا يصل احدهما فتشريعه حينئذ لغو ؛ لأن شرعت شيء وقلت له فيكون لاتصل... فلماذا شرعته واما تركت ذلك للظروف فان لم يصل فلا محركيه له لعدم الوصول وان وصل المفروض ان احد التكليفين يتطلب الاقدام والآخر يتطلب الأحجام وقدرة المكلف ضاقت عن الامتثال فلا يكون هذا الشيء محركا له فوصل ام لم يصل فلا محركيه له بخلاف الحكم الواقعي فان الحكم الواقعي وان لم يصل لكنه في معرض الوصول فان لم يصل اليك فقد يصل إلى غيرك فمن يصل إليه يكون محركا له اما الحكم الظاهري فسوف لن يكون محركا ابدا وصل ام لم يصل فبالتالي حتى على مبنى السيد الخوئي يستحيل ان يشرع حكمين ظاهريين بلحاظ جهة واحدة، **نعم** ان يشرع اباحة في الشبهة البدوية بعد الفحص واحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص هذا ممكن عند الجميع ؛ لأن الموضوع مختلف.

قد يقول قائل لماذا اختلفنا، الشهيد الصدر قال على مبنى السيد الخوئي ممكن إذا لم يصل احدهما على الاقل وأنت تقول غير ممكن، لماذا لا نذهب إلى السيد الخوئي لنرى انه ما هو رأيه ؟

والجواب ان السيد الخوئي لم يتعرض لهذا المطلب صراحة و إنما نريد ان نفهم نحن من مبناه هل يلتزم بالإمكان أو يلتزم بالاستحالة المصنف يرى انه يلتزم بالإمكان والصحيح بنظري انه يلتزم بالاستحالة.

على مبنى السيد الشهيد

هذا كله على مبنى السيد الخوئي، أما لو اختار الأصولي مبنى الشهيد الصدر (رحمة الله عليه)، وهو ان الأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ مستقلة و إنما شرعت للحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية الأهم فيرى المصنف (رحمة الله عليه) انه يستحيل أن يشرع حكمان ظاهريان وصلا ام لم يصلا والسبب في ذلك ؛ لأن اصل تشريع الحكم الظاهري المقتضي للإلزام معناه أن ملاكات الأحكام الواقعية اللزومية هي الاهم ؛ لأن الحكم الظاهري الالزامي معناه ان الملاكات الواقعية اللزومية هي الاهم، فلذا المولى شرع وجوب الاحتياط و إذا شرع لنما البراءة والإباحة يعني ان الملاكات الواقعية الترخيصية هي الاهم وهذا مستحيل ؛ لأن معنى اهمية الملاكات الإلزامية ان الملاكات الترخيصية غير مهمة ليست هي الاهم، فاذا شرع البراءة فهذا يعني انها أهم، ان يكون شيء واحد ليس هو الاهم وهو الاهم نقيضان لا يجتمعان علم بذلك المكلف ام لم يعلم فالنتيجة النهائية انه بناءا على مبنى المصنف لا يمكن للمولى عز وجل ان يشرع حكميين ظاهريين.

الثمرة المتصورة للبحث

ما هي ثمرة هذا البحث في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مع قطع النظر ان المباني التي اسست وذكرنا ان لها مكان من الأهمية في علم الأصول مع قطع النظر عن تلك المسالك نقول : ان إثبات الامكان في رتبة متقدمة عن مقام الاثبات، يعين انت في المستقبل لا تستطيع ان تقول آية النبأ تدل على حجية خبر الواحد أو لا تدل الا بعد الفراغ عن امكان التعبد بخبر الواحد فاذا ثبتت الاستحالة لاتصل النوبة إلى أن آية النبأ تدل أو لا تدل فاذا كان هذا البحث بمثابة المبدأ والمقدمة للبحث عن عالم الاثبات وعالم الدلالة قبل ان تأتي وتقول يوجد دليل على حجية الظهور ويوجد دليل على الاستصحاب ويوجد دليل على البراءة أو لا يوجد إذا ثبت لك الاستحالة لا تصل النوبة إلى البحث عن الدليل فاتن الشيء المستحيل لا يكون واقعا حتى يحمل عليه مراد المولى.
هذه كانت الثمرة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مع قطع النظر عن الفوائد المترتبة على تلك المسالك التي اقترحت في حل الشبهات في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، اما هذا البحث ما هو ثمرته أيضا يمكن ان يذكر له نفس الثمرة المتقدمة وسوف تأتي له ثمرة في القسم الثاني من الحلقة الثالثة.

تطبيق العبارة

لتنافي بين الأحكام الظاهرية :

عرفنا سابقا ان الأحكام الواقعية المتغايرة نوعا كالوجوب والحرمة والإباحة متضادة **(قد واحد يتوهم من هذه العبارة ان الوجوب والاستحباب لا تضاد بينهما، حتما لا ؛ لأن هذه الكاف للتمثيل وليست للحصر)**، وهذا يعني ان من المستحيل ان يثبت حكمان واقعيان متغايران على شيء واحد، سواء علم المكلف بذلك أو لا ؟ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع **(يعني اجتماع الضدين استحالته نفس امرية لا علاقة لعلم ا لمكلف ولجهله)**، والسؤال هنا هو أن اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعا، هل هو معقول أو لا، فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمة حراما ظاهرا ومباحا ظاهرا في نفس الوقت **(يعني مع توفر شرائط اجتماع الضدين من وحدة الزمان والمكان.. الخ)** ؟ والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبني في تصوير الحكم والظاهري، والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعية. فان اخذنا بوجهة النظر القائلة بان مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه، أمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معا، على شرط أن لا يكونا واصلين معا، فإنه في حالة عدم وصول كليهما معا لا تنافي بينهما لا بلحاظ نفس الجعل لأنه مجرد اعتبار، ولا بلحاظ المبادئ لان مركزها ليس واحدا، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير، لان أحدهما على الأقل غير واصل فلا اثر عملي له، واما في حالة وصولهما معا فهما متنافيان متضادان لان أحدهما ينجز والآخر يؤمن. واما على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وانها خطابات تحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا، لان الأول يثبت أهمية ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهمية ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كل من هذين الملاكين أهم من الآخر، كما هو واضح.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الثالث والعشرون

وظيفة الأحكام الظاهرية :

هذه هي **الجهة الرابعة** من الجهات الخمس التي تعرض لها المصنف (رحمة الله عليه) في مباحث الأحكام الظاهرية وقبل الشروع في توضيحها لا بأس بالإشارة الإجمالية وعلى نحو الخلاصة للفوارق التي تقدمت معنا إلى الآن بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

الفارق الأول : الذي تقدم هو ان الحكم الواقعي سنخ حكم لم يؤخذ في موضوعه الشك، وأن الحكم الظاهري سنخ حكم اخذ في موضوعه الشك، وهذا فارق **ما هوي** من تعريفي كل من الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد تقدم ذلك.

الفارق الثاني : بناءاً على ما يظهر من عبارة المصنف سابقا هو ان موضوع قاعدة الاشتراك هو الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري فينتج ذلك ان الحكم الواقعي هو الحكم المشترك بين العالم والجاهل بخلاف الحكم الظاهري هذا هو الفارق الثاني ويستفاد هذا الفارق من قول المصنف سابقا انه كما تقدم كان في الأحكام الواقعية من جملة ما تقدم كانت قاعدة الاشتراك.

الفارق الثالث أتضح لدينا ان الأحكام الظاهرية سنخ حكم يشرع لأجل الحفاظ على الملاك الاهم بينما الحكم الواقعي ليس الأمر فيه كذلك، وهذا الفارق تقدم في البحث السابق عندما تعرضنا للتنافي بين الأحكام الظاهرية، تقدم بشكل صريح وتقدم أيضا في بحث نظرية المصنف في الجمع بين الحكم الواقعي أو الظاهري هذه إلى الان ثلاثة فوراق بين الاحكام الواقعية والأحكام الظاهرية.

الفارق الرابع وهو ان الحكم الظاهري تارة يكون في مورد الأمارة و اخرى يكون في مورد الأصل بخلاف الحكم الواقعي لكن هذا الشيء إنما يستنتج استنتاج ولا يترتب عليه ثمرة مهمة .

الفارق الخامس ما عقدت له هذه الجهة، عقد المصنف البحث بقوله وظيفة الأحكام الظاهرية هذا الفارق الخامس يستفاد ويستنتج ويترتب على الفارق الثالث الذي ذكرناه.

بعد أن أتضح لدينا ان الأحكام الظاهرية سنخ احكام تشرع لحفظ الملاكات الاهم فيكون نتيجة لذلك ان الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئ مستقلة بخلاف الحكم الواقعي فانه ينشا من مبادئ مستقلة ويترتب على ذلك عندما لم ينشا الحكم الظاهري من مبادئ مستقلة، فكان لازم ذلك ان لا يترتب عليه العقاب والثواب على نحو الاستقلال، يعني لا عقاب ولا ثواب لامتثال الحكم الظاهري زائدا على العقاب والثواب للحكم الواقعي، بخلاف الحكم الواقعي فانه يترتب عليه العقاب والثواب ؛ لأنه ناشئ من مبادئ مستقلة فهذا الشيء الذي ذكرناه في الاخير من ثمرات ذلك الفرق وليس هو مصب البحث الأساسي عند المصنف كي نأتي ونعنون شرح كلام المصنف بهذا السؤال كما فعله بعض المحشين حيث عنون البحث ب **ــ هل يُستحق العقاب على مخالفة الحكم الظاهري ــ** ؛ لأن هذا ليس هو صميم البحث حتى يعنون بهذا العنوان، هذا على **نحو الاجمال.**

اما على نحو التفصيل فنحتاج إلى تقديم **مقدمة:**

حاصلها ان الأحكام سواء كانت مستفادة من الأوامر او من النواهي تنقسم إلى قسمين ـ كما سوف يأتي في المستقبل ـ إلى احكام مولوية وأحكام ارشادية والأحكام المولوية تنقسم بدورها في ـ بعض تقسيماتها ـ إلى **احكام نفسية** و **احكام طريقية** أي إلى احكام **حقيقية** نفسية والى احكام طريقية، فالحكم المولوي إذا ينقسم إلى حكم حقيقي نفسي والى حكم طريقي اما الحكم الحقيقي النفسي فهو سنخ حكم نشا من ملاك مستقل كل حكم ينشا من ملاك مستقل يدعوا إلى جعله يسمى بالحكم الحقيقي النفسي. مثلا وجوب الصلاة نشأ من ملاك ومصلحة مستقلة في هذا الفعل هذا يقال له الحكم الحقيقي النفسي.

وأما الحكم الطريقي فهو سنخ حكم لم ينشأ من إرادة وملاك مستقلين و إنما نشأ من نفس ارادة وملاك الحكم الواقعي، مثلا كوجوب الاحتياط فان وجوب الاحتياط لا يوجد فيه ارادة ومصلحة مستقلة في إيجاب الاحتياط و إنما نشا إيجاب الاحتياط من نفس إرادة الأحكام الواقعية ومصلحة الأحكام الواقعية التي يريدنا المولى أن نحتاط لها لأجل المحافظة عليها وعدم تفويتها، وهذا يسمى **بالحكم الطريقي** فانه محض طريق للحفاظ على الواقعي المشكوك وبتعبير المحقق العراقي ــ **إرادته عين إرادة الأحكام الواقعية** ــ .

فإذاً أتضح لدينا ان الحكم ينقسم إلى حكم حقيقي نفسي والى حكم طريقي **والمقسم** لهذين القسمين **الحكم المولوي** وليس الإرشادي وسبب انه الحكم المولوي يأتي في دراسات أعلى.

نكتة اخيرة نشير اليها وهو ان الأعلام لم يعبروا عن القسم الأول بالحكم الحقيقي وإنما عبروا عنه بالحكم النفسي اللهم إلا صاحب الكفاية وتبعه على ذلك المصنف و إنما عبرا بهذا التعبير حتى لا يتوهم ان المراد من النفسية في مقابل الغيرية ؛ لأن سوف يأتي في بحث الدليل العقلي انقسام الواجب إلى واجب نفسي وواجب غير وقد خفي على كثير من الناس الفرق بين الواجب الغيري والواجب الطريقي فتوهموا ان الواجب الطريقي غير الواجب الغيري.

والذي يهمنا في المقام ان الحكم المولوي تارة ينشا من ارادة وملاك مستقلين فيسمى بالحكم الحقيقي النفسي، و أخرى لا ينشأ من ارادة وملاك مستقل بل تكون ارادته وملاكه **عين** ارادة الواقع وملاكه فيسمى بالحكم الطريقي إذا اتضحت هذه المقدمة يرى المصنف ان الأحكام الظاهرية **كلها** احكام طريقية يعني لم تنشا من ملاك وإرادة مستقلتين، و إنما ملاكها وإرادتها هي عين ملاك و ارادة الحكم الواقعي مثلا وجوب الاحتياط ارادة المولى لوجوب الاحتياط ليست على نحو الاستقلال، بل لأجل انه اراد حرمة لحم الارنب ولكونه قد **آل** على نفسه عدم التدخل الغيبي ولقيام **الظروف** من ظلم بني امية وبني العباس ادى إلى خفاء وضياع كثير من الأحكام، فأراد المولى ان يشرع لنا طريقا ندرك فيه تلك الأحكام الواقعية فاوجب علينا الاحتياط لا لمصلحة في نفس الاحتياط ولا لإرادة مستقلة في نفس الاحتياط، بل لنفس ارادة حرمة لحم الارنب ولنفس مفسدة لحم الارنب **فهذا نسميه بالحكم الطريقي**، ويترتب على ذلك لما لم ينشا الحكم الظاهري

الطريقي من مصلحة و ارادة مستقلة يترتب على ذلك انه ليس له عقاب زائدا على عقاب الواقع المجهول ؛ وذلك لأمور ثلاثة :

أولاً : لعدم نشوئه من ارادة وملاك مستقل

ثانيا : لان الشيء الذي لا ينشا من إرادة وملاك مستقل و إنما ينشا لأجل الحفاظ على الواقع المجهول على الواقع المجهول أن ينجزه، فيكون مصب التنجيز هو ذلك الواقع المجهول فلا يوجد عندنا تنجيزان و إنما الموجود هو **تنجيز واحد** وكل تنجيز لا يستتبع الا عقابا واحدا هذا إذا كان قام على اثبات الاحتياط وقد يقوم على اثبات الاباحة فيثبت التعذير ويقاس على ذلك التعذير

ثالثا : انه لو كان الذي قام لديه الحكم الظاهري مستحقا لعقابين للزم ان يكون الجاهل اسوءُ حالا من العالم واللازم باطل فالملزوم مثله في البطلان، هذا قياس استثنائي

لو كان الحكم الظاهري مستلزما لعقابين لكان الجاهل اسوء حالا من العالم عند مخالفة التكليف واللازم باطل فالملزوم مثله

اما بيان الملازمة : ان الإنسان إذا علم بالحكم الواقعي وخالفه فبالوجدان انه يستحق عقاب واحد على مخالفة الواقع المعلوم، فاذا قلنا ان الحكم الظاهري يترتب على مخالفته عقابان نجد ان الحكم الظاهري شرع في حق الجاهل ؛ لأن الحكم الظاهري اخذ في موضوعه الجهل والشك فيلزم من ذلك ان الجاهل يستحق عقابين فيكون الجاهل اسوءُ حالا من العالم وهذا بالوجدان باطل ؛ لأن اقصى ما يكون ان كان جاهل عن قصور وان كان جاهل عن تقصير لا يصل إلى مستوى الذي يترك عن علم، فاذا بطل اللازم بطل الملزوم **فينتج** ان المخالف للحكم الظاهري لا يتحقق الا عقابا واحد لكن على مخالفة الواقع الذي تنجز بقيام الحكم الطريقي ومن هنا يتضح لدينا ان وظيفة الأحكام الظاهرية هي التنجيز والتعذير تجاه الواقع المشكوك تارة تنجز كما في أصالة الاحتياط و أخرى تعذر كما في اصالة الحل فلا تكون مخالفتها موجبة لاستحقاق عقاب وراء العقاب المستحق لمخالفة الواقع المجهول.

وبهذا يتم الكلام في **الجهة الرابعة** من جهات البحث في الأحكام الظاهرية.

اين يبحث هذا البحث في الأصول

يبحث في عدة أماكن منها مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري يعني في القسم الثاني من الأصول بعد الانتهاء من مباحث الالفاظ ثم يتكلمون هنلك عن الظنون ثم يتعرضون اشارة إلى هذا المورد

المورد الثاني في شرائط الأصول العملية صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) عنده بحث تحت عنوان خاتمة في شرائط الأصول وتبعه على ذلك من جاء بعده هنلك واحد من التنبيهات في هذه الخاتمة التي تذكر انه ما هي شرائط الأصول العملية ويتعرض إلى شرطية الفحص انه لا يجوز لنا ان نعمل بالبراءة الا بعد البحث ثم يتابع فيتكلم عن وجوب الفحص هذا الوجوب ما هو نوعه، هل هو وجوب نفسي حقيقي ام هو وجوب طريقي ام هو وجوب ارشادي، المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك ذهبا إلى أن وجوب الفحص والتعلم والمعرفة من الواجبات النفسية فيترتب على ذلك ان الإنسان الذي اجرى أصالة البراءة قبل الفحص وكان في الواقع يوجد تكليف فلم يأتي بالتكليف يترتب عليه عقابان عقاب على مخالفة الواقع وعقاب على تركه هذا الواجب النفسي وهو الفحص فمن باب المقدمة يتعرضون إلى شرح الواجب الطريقي والواجب النفسي.

الجهة الخامسة : والتي يختم بها المصنف ملف الأحكام الظاهرية.

تمهيد واستذكار : ثبت لدينا في المباحث السابقة بطلان التصويب وانقلاب الواقع عما هو عليه عقلا و اقتضاءا لقاعدة الاشتراك فلا داعي للتطويل. الا ان بعض علماء الأصول اختار نظرية في بحث الإجزاء يترتب عليها التصويب. فيقع البحث في مقامين :

المقام الأول في شرح اصل النظرية والمقام الثاني كيف يترتب عليها التصويب.

المقام الأول اما اصل النظرية فهي لصاحب الكفاية ويبحث الإجزاء في الدليل العقلي، اما اصل النظرية : الأمارات والأصول يمكن تقسيمها إلى قسمين لكل منهما حيث ان الأمارة أو الأصل تارة تقوم على تنقيح حكم و أخرى تقوم على تنقيح موضوع، اما الأمارة المنقحة للحكم فكثيرة جدا لو فتحنا وسائل الشيعة أكثر الروايات تثبت حكم شرعي أو تنفي حكم شرعي من الوجوب أو الحرمة او الاستحباب الخ واما الأمارات المنقحة للموضوع كالبينة التي تثبت لك ان امام الجماعة عادل أو فاسق وكذا الحال في الأصل العملي تارة ينقح الحكم و أخرى ينقح ويثبت الموضوع مثلا إذا شك المكلف في مرود الشبهة الحكمية في ان المرأة عند نقائها من الحيض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل هل يجوز وطؤها الاستصحاب يقول لنا لا يجوز الوطء ؛ لأن قبل النقاء كانت محرمة الوطء بعد النقاء وقب الغسل نشك في جوازه نستصحب بقاء حرمة الوطء فهذا الاستصحاب يسمى بالاستصحاب الحكمي واثبت لنا حكما شرعيا وهو حرمة وطء الحائض وقد يثبت الأصل العملي وينقح لنا الموضوع، مثلا انا اعلم بان لا يجوز الصلاة في الثوب النجس فالحكم معلوم لدي لكني اشك في نجاسة هذا الثوب أو طهارته قاعدة الطهارة تقول هذا طاهر فهي نقحت لي

الموضوع للحكم الشرعي وجوب الصلاة بالثوب الطاهر وهي قالت لي ان هذا الثوب طاهر فنقحت لي موضوع الحكم الشرعي..

تطبيق العبارة

وظيفة الأحكام الظاهرية :

وبعد ان اتضح ان الأحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهم من الأحكام الواقعية ومبادئها. وليس لها مبادئ في مقابلها، نخرج من ذلك بنتيجة، وهي ان الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة فهو ينجز تارة ويعذر أخرى، وليس موضوعا مستقلا لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية، لأنه ليس له مبادئ خاصة به وراء **(كلمة وراء كثيرا ما تستعمل في الفلسفة والأصول بمعنى زائد أي هنا ليس له ومبادئ زائدة عن مبادئ الأحكام الواقعية)** مبادئ الأحكام الواقعية، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهرا يستقل العقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل، واستحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه لا على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو، وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية فهي مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله في عهدة المكلف، ولا تكون هي بنفسها موضوعا مستقلا للدخول في العهدة لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها، ولهذا فان من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب

الواقعي لا يكون مستحقا لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي ووجوب الاحتياط الظاهري، بل لعقاب واحد (**مثلا لو اشتبهت علينا القبلة وأمرنا المولى بالصلاة إلى اربعة جهات الصلاة، فالصلاة إلى كل جهة ليس فيها مصلحة بحيث يكون عندنا أربع مصالح وأربع ارادات بل انما لدينا مصلحة واحدة وإرادة واحدة ولكن للتيقن باستيفاء المصلحة ولتحقيق ارادة المولى في صورة الجهل نصلي إلى جهات اربعة فلو ترك العبد الصلاة إلى الجهات الاربعة وصلى إلى جهة واحدة، فان ادركت هذه الجهة الواقع فقد امتثل ولا يستحق شيئا وان خالفت هذه الجهة الواقع استحق عقابا واحدا على مخالفة الواقع لا انه يستحق على ترك الاحتياط و على ترك الواقع نعم خلافا للمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك في وجوب الفحص فإنهما اختارا استحقاقه لعقابين**)

وإلا لكان حاله أشد ممن ترك الواجب الواقعي. وهو عالم بوجوبه، واما الأحكام الواقعية فهي احكام حقيقية لا طريقية، بمعنى ان لها مبادئ خاصة بها، ومن أجل ذلك تشكل موضوعا مستقلا للدخول في العهدة، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها.

والحمد لله رب العالمين

الدرس الرابع والعشرون

مازال البحث في **الجهة الأولى** وهي بيان نظرية صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) في الإجزاء وقبل ذلك نقدم مقدمة **للاستذكار** : وهو ان الأحكام الظاهرية على قسمين تارة يكون الحكم الظاهري المجعول من قبل المولى عزوجل في مورد دليل يحرز الواقعي ويحرز به الواقع كما في موارد الأمارات و آخرى يكون الحكم الظاهري المجعول في ظرف الشك ليس له جهة الإحراز والكشف عن الواقع كما في موارد الأصول العملية، ثم إن كُلاً من الأمارة و الأصل العملي تارة يقوم بتنقيح حكم و آخرى يقوم لتنقيح موضوع، فالأمارة القائمة على تنقيح حكم يصطلح عليها بينهم **بالأمارة،** والأمارة القائمة على تنقيح موضوع يصطلح بينهم عليها **بالبينة، بناءا** على ان مثل خبر الواحد ليس حجة في الموضوعات الخارجية كما هو النظر المنسوب إلى مشهور علماء الأصول وان كان خلاف التحقيق، كيفما كان وأما الأصل المنقح للحكم فيسمى عندهم **بالأصل الحكمي** و الأصل المنقح للموضوع يسمى **بالأصل الموضوعي.**

مثال الأصل الحكمي المثال الذي ذكرناه سابقا بالنسبة الاستصحاب عدم جواز وطء من نقية من الحيض ولم تغتسل بعد وبالنسبة للأصل الموضوعي كالأصول الجارية في الشرائط والموانع و الموضوعات الخارجية التي تترتب عليها أحكامها كاستصحاب طهارة الثوب وعدالة زيد، وكقاعدة الطهارة الجارية في طهارة الثوب ونحو ذلك، هذه كلها تسمى بالأصول الموضوعية،

ولكن لا ينبغي ان يخفى علينا ان للأصل الموضوعي والحكمي **اصطلاح آخر** غير هذا الاصطلاح الموجود في هذا المطلب. حيث هنا الاصطلاح بالنسبة للأصل الموضوعي والحكمي يقوم على أساس ما ينقحه الأصل من حكم أو موضوع فان نقح حكما فيسمى بالأصل الحكمي وان نقح موضوعا فيسمى بالأصل الموضوعي، ولكن يوجد اصطلاح آخر عندهم ويطلق الأصل الحكمي على كل اصل يكون حاكما ومتقدما على اصل آخر فيقال له بالأصل الموضوعي ؛ لأنه يتصرف في موضوع الأصل الآخر، والآخر يسمى بالأصل الحكمي وهذا اصطلاح آخر لا نحتاج إليه فيما نحن فيه، فيما نحن فيه نحتاج إلى الاصطلاح الأول ومن شاء التفرقة بين هذين الأصلين فليراجع التنبيه الأول أو الثاني من تنبيهات أصالة البراءة هناك يتعرضون للتفريق بين هذين النوعين من الأصل، فيما نحن فيه المراد من الأصل الحكمي هو الأصل المثبت والمنقح للحكم والمراد من الأصل الموضوعي هو الأصل المثبت والمنقح للموضوع، صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) وتبعه على ذلك المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية والسيد الإمام في بعض كتاباته الأصولية، هؤلاء ذهبوا إلى القول بالتفصيل في مبحث الإجزاء أي التفصيل بين الأمارات و الأصول، فاختاروا انه في الأمارات لا يوجد إجزاء إلا إذا قلنا بمسلك السببية مثلا واضح على نظرية الاشاعرة والمعتزلة في التصويب واضح ان هنلك إجزاء ؛ لأن الأمارة **هي الواقع**، فأنت اتيت بالواقع واما على المصلحة السلوكية فهنلك تفصيل ليس محله هنا حيث انه مذكور في الكفاية ــ ان هذه المصلحة تجبر تمام مصلحة الواقع أو يبقى شيء وهذا الباقي هل هو بحد الالزام أو بحد الاستحباب وهل يمكن استيفاؤه أو لا يمكن استيفاؤه وهذا البحث يأتي في محله ــ ، المهم لما كان المشهور من علماء الامامية ذهبوا إلى القول بالطريقية لا بالسببية، فحينئذ قالوا بالإجراء في الأمارات بلا فرق بين أمارة الحكم و بين أمارة الموضوع، اما في الأصول العملية هؤلاء الأعلام (رحمة الله عليهم) ذهبوا إلى أن الأصل العملي المنقح للموضوع يقتضي الإجزاء دون الأصل العملي المنقح للحكم، فالأمارة مطلقا **لا تقتضي** الإجزاء و الأصل العملي المنقح للموضوع يقتضي الإجزاء هذه هي الفتوى الأصولية لهؤلاء الأعلام اما ما هو السبب في ذلك ؟ :-

توضيح المطلب انه عندنا حكم واقعي مفاده انه ــ لا صلاة الا بطهور ــ وان الطهارة شرط واقعي في الصلاة ؛ لأن الأمارة التي دلت على لا صلاة الا بطهور ليست بمعنى تحديد الوظيفة العملية بل **كشفت** عن هذا الحكم الواقعي وأحرزت هذا الحكم الواقعي وهو شرطية الطهارة، عندما تأتي قاعدة الطهارة وتقول لنا كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فانها اثبتت لي وتنقحت لي هذه القاعدة طهارة العباءة التي كانت مشكوكة النجاسة، فقاعدة الطهارة لم تقل لي هذه العباءة محرزة الطهارة والذي يقول لي هذه العباءة محرزة الطهارة هي الأمارة، فقاعدة الطهارة لم تأتي بلسان ان هذه العباءة قد أُحرز طهارتها ؛ لأن الأصول العملية **لا تكشف** عن الواقع و لا تحرز الواقع، فاذا كان الأمر كذلك بما ان الشارع المقدس قد عبدنا بالطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة فحينئذ يحصل **توسعة** لشرطية الطهارة في الصلاة أي توسعة لقوله عليه السلام ــ لا صلاة الا بطهور ــ قبل مجيء قاعدة الطهارة كان فقوله لا صلاة الا بطهور شاملا للطهارة

الواقعية فحسب، و عندما جاءت قاعدة الطهارة **وسعت** لنا هذا الشرط فصار الشرط في الصلاة الأعم من الطاهرة الواقعية والظاهرية، فصار للشرط فردان، والشرط هو الطهارة، فصار لها فردان الفرد الأول الطهارة الواقعية والفرد الثاني هو الطهارة الظاهرية، فانا عندما اصلي بعباءة قد نقحت طهارتها اصالة الطاهرة أو الاستصحاب فانا **محرز** للشرط ؛ **لوجود العام بوجود احد افراده** ؛ لأن الطهارة الظاهرية فرد من اراد الشرط ؛ لأن الشرط هو **الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية** فبعد ذلك لو تبين الخلاف وتذكرت ان هذه العباءة هي تلك العباءة التي نجسها ولدي يوم امس هذه الصلاة التي صليتها بهذه العباءة تكون صلاة صحيحة لأنني عندما صليت كان الشرط متوفرا لا اني كنت اتوهم توفر الشرط ؛ لأن المفروض ان الشرط ليس خصوص الطاهرة الواقعية و إنما هو الأعم من الظاهرية الواقعية والظاهرية وانا يقينا عندما صليت كان الشرط متوفرا ؛ لأن الشرط له فردان احد فرديه يقينا كان موجود وهو الطهارة الظاهرية فعد انكشاف اللخلاف لا يقال تبين ان الشرط لم يكن موجود، بل عند انكشاف الخلاف لا يتحقق الشرط **بعد** انكشاف الخلاف لا أنه لم يكن موجودا، مثلا لو جاء المولى العرفي وقال ايها الناس كل واحد منكم أصبح غنيا فله جائزة، الآن أصبح غنيا واقعا أو غنيا توهما فانا اريد ان اعطي الجائزة على كلا الفردين الغني الواقعي والغني بالتوهم، بعد ذلك إذا تبين ان هذا توهم لا يمنع ذلك من اعطاء الجائزة ؛ لأنه رتب الجائزة على الغني الواقعي و التوهمي وفيما نحن فيه الأمر كذلك، المولى عزوجل يقول لا صلاة الا بطهور عندما جاءت قاعدة الطهارة وأثبتت لي طهارة العباءة والمفروض ان الشارع عبدنا بقاعدة الطاهرة فكيف يعقل ان يعبدنا بقاعدة الطاهرة ويبقى المولى يريد الطاهرة الواقعية ؛ لأن يصبح لغو، لماذا عبدنا بالطهارة الظاهرية ؟؟، اذا هو من جهة يقول لا اجيز لكم ان تصلوا الا بطهارة الواقعية ومن جهة أخرى قال ابني على طهارة العباءة ظاهرا، فلكي لا يلزم لغوية قاعدة الطاهرة نلتزم ان قاعدة الطاهرة **وسعت** لنا الشرط في قوله : ــ لا صلاة الا بطهور ــ إذا لو لم توسع لنا الشرط كانت قاعدة الطاهرة لغوا فصيانة لكلام المولى عن اللغوية نلتزم بان قاعدة الطاهرة حاكمة على أدلة الشرط وموسعة للشرط، فصار الشرط الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فيصبح المعنى هكذا : ايها الناس أجيز لكم أن تصلوا بطهارة واقعية وطهارة ظاهرية، فشرط صحة الصلاة الطهارة اما الواقعية أو الظاهرية و انا عندما استصحبت الطهارة فأنا كان متوفرا في حقي الشرط، فبعد أن صليت وتبين أن العباءة كانت نجسة في الواقع لا يكشف ذلك عن عدم توفر الشرط ؛ لأن الشرط ليس الطهارة الواقعية وهذه الطاهرة الظاهرية كانت موجودة حين الصلاة و إنما للأعمال الاتية لا استطيع ان اصلي بهذه العباءة ؛ لعدم طهارتها الواقعية أو الظاهرية، اما لعدم طهارتها الواقعية لأني عالم بنجاستها وعدم طهارتها الظاهرية ؛ لأن الحكم الظاهري مع العلم لا يجري، اما بالنسبة للصلوات السابقة كان الشرط متوفرا.

اما بالنسبة للأمارة مثلا جاءني ثقة و أردتُ ان اصلي فقال لي الثقة خذ هذا الثوب فانه طاهر فخبر الثقة يقول لي هذا طاهر يعني انا احرزت طهارته الواقعية ؛ لأن الأمارة تكشف عن الواقع فاذا بعد ذلك تبين لي انه نجس يتبين اني اشتبهت واشتبه خبر الثقة ولم يكن هنلك طهارة اصلا، فخبر الثقة يكشف عن الواقع مادام لم يظهر الخلاف تبقى الصلاة صحيحة لو مات الإنسان لا يجب عليه لا القضاء ولا الإعادة ولكن بعد انكشاف الخلاف يتبين انك لم تكن محرزا للشرط ؛ لأن خبر الثقة لا يقول لك هذا طاهر بل يقول لك هذا **محرز** الطهارة، فاذا يتبين انه لم يكن هنلك طهارة، بينما قاعدة الطهارة تقول **هذا طاهر**، لا هذا محرز الطاهرة، أي مشكوك الطاهرة طاهر، وحتى لا يلزم اللغوية قلنا انها وسعت الشرط، بخلاف خبر الثقة فانه لا يقول لك هذا طاهر بل هذا محرز الطاهرة، فاذا تبين الخلاف تبين عدم توفر الشرط حين الخلاف فتكون الصلاة باطلة وعلى هذا الأساس التزم صاحب الكفاية ومن تبعه بان الأصول العلمية المنقحة للموضوع تقتضي الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في الوقت ولا القضاء خارج الوقت بدليل ان الأصول الموضعية تكون حاكمة على أدلة الشروط الواقعية وموسعة لها إلى الأعم من الواقع و الظاهر، هذا تمام الكلام في الجهة الأولى في بيان نظرية صاحب الكفاية

الجهة الثانية وهي ان هذه النظرية تستلزم التصويب فواضح باعتبار ان قاعدة الطهارة مثلا تصرفت في الحكم الواقعي الذي كان شرطية الطهارة الواقعية وعندما جاءت قاعدة الطهارة **قلبت** الحكم الواقعي إلى الأعم من الواقعية والظاهرية وهذا نوع من التصويب ؛ لأن التصويب هو ان الأحكام الظاهرية تتصرف في الأحكام الواقعية وهو احد معاني التصويب. ثم يعطينا المصنف (رحمة الله عليه) وعدا بأنه سوف يتعرض لهذا المطلب ولإبطاله لاحقا محل التعرض لهذا الكلام في بحث الدليل العقلي في مبحث الإجزاء لكن إذا وصلنا إلى مبحث الإجزاء نجد أن المصنف يحيلنا إلى مبحث التعارض وفي مبحث التعارض لا يتعرض له !!.فقد يكون انه رأى المصلحة أن يؤجل ذلك إلى درس الخارج فلم يتعرض له فاذا لا يوجد في الحلقات جواب عن هذه النظرية لصاحب الكفاية.

هل مرجع قول صاحب الكفاية إلى القول بجعل الحكم المماثل ؟

لا، الحكومة لا ترجع إلى جعل الحكم المماثل ؛ لأن الحكومة تخصيص **لُبي** بلسان الحكومة والتخصيص ليس جعل الحكم المماثل والشهيد ذكر ــ بجعل فرد له ــ وهذا ليس معناه انه المولى عندما عبدنا بقاعدة الطهارة جعل حكم مماثل لكي لا يلزم اللغوية، فنفس المولى عندما قال ــ كل شيء لك طاهر ــ معنى ذلك كان ناظرا من أول الأمر إلى شرطية الطاهرة، فيتضح لنا ان هذا البيان الثاني مكمل للبيان الأول يعني ما دمنا لم نعرف بالبيان الثاني يكون الحكم هو

الطهارة الواقعية وعندما جاء البيان الثاني يصبح الحكم هو الأعم من الطاهرة الواقعية والظاهرية لا بمعنى انه المولى غير حكمه : ودفع صاحب الكفاية التصويب بأنه يرى ان التصويب المستحيل هو ان نأتي إلى مرتبة الجعل فنرفعها اما تغيير مرتبة المجعول فلا تقتضي التصويب ويرى ان هذا واقع في الأحكام و لا يوجد فيه أي محذور وتفصيل هذه النظرية مرجعها إلى الكفاية.

تطبيق العبارة

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية :

تقدم ان الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل، واتضح ان الأحكام الظاهرية تجتمع مع الأحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة بينهما، وهذا يعني ان الحكم الظاهري لا يتصرف في الحكم الواقعي، ولكن هناك من ذهب **(كصاحب الكفاية وصاحب نهاية الدراية وصاحب المناهج)** إلى أن الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية كأصالة الطهارة تتصرف في الأحكام الواقعية، بمعنى ان الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلا، يتسع ببركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجسا في الواقع، وهذا نحو من التصويب (**إذا ترجع إلى الكفاية بعد أن ينتهي من بحث الإجزاء يذكر تذنيبان في التذنيب الثاني يجيب صاحب الكفاية عن إشكال التصويب**) الذي ينتج ان الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعا. ولا تجب اعادتها على القاعدة، لان الشرطية قد اتسع موضوعها، وتقريب ذلك أن دليل أصالة الطهارة بقوله (**وهو قوله افضل**) : ــ كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ــ (**لا يوجد عندنا رواية بهذه الالفاظ بل اما كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر واما ــ الماء كلها طاهر حتى تعلم انه قذر ــ أما كل شيء طاهر لا يوجد عندنا هكذا رواية**) يعتبر حاكما (**وجه الحكومة كي لا يلزم اللغوية**) على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة لان لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له، فالشرط موجود اذن، وليس الامر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط (**قد يقال ان هنا كلمة فقط زائدة ؛ لأن ما معنى بالأمارة فقط ؟ فقط للاحتراز ان أي شيء ؟ الجواب للاحتراز ان تثبت الطاهرة بالأمارة و الأصل ؛ لأن فقط هنا لأجل قصر الافراد يعني قبل فقط كان يوجد اشتراك يعني للاحتراز عن ثوب الطاهرة بالأمارة و الأصل فلذا قد يشكل حينئذ على المصنف انه مع ووجود الأمارة لا يجري الأصل ؛ لأن الأمارة حاكمة على الأصل والدليل الاجتهادي قد يتقدم على الدليل الفقاهتي فلا معنى ؛ لأن تقول فقط فإذاً كلمة ــ فقط ــ تكون زائدة لكن هذا التوهم ناتج عن عدم وضوح مبنى المصنف في مبنى الحكومة حيث ان الشهيد الصدر خلافا للمشهور عنده مبنى وهو ان**

الامارت تكون حاكمة على الأصول العلمية إذا كانت مخالفة، يعنى امارة تثبت الطهارة والاستصحاب تثبت النجاسة فيقدم الأمارة فحكومة الأمارات على الأصول فقط وفقط فى صورة المخالفة بينهما اما فى صورة الموافقة عند الشهيد الصدر كلاهما يجريان ولا تكون الأمارة حاكمة على الأصل طبعا هذه النظرية خلاف نظرية المشهور حيث المشهور يرون انا الأمارات تتقدم على الأصول الموافقة والمخالفة بينما الشهيد الصدر يلتزم فقط بان الأمارة تقدم على الأصل فى صورة المخالفة فهنا يوجد معنى لكلمة فقط ففقط للاحتراز عن ان تكون الطهارة و الأصل فعند الشهيد الصدر قاعدة الطاهرة تجرى حتى لو كان عندنا امارة ؛ لأن الحكومة عنده مختصة بصورة المخالفة بين الأمارة و الأصل.)، لان مفاد دليل حجية الامارة ليس جعل الحكم المماثل (**؛ لأن لو كان مفاده جعل الحكم المماثل لقال لك هذا طاهر لا هذا محرز الطهارة فيكون مثلها مثل الأصل بل جعل الطريقية والمنجزية)**، بل جعل الطريقية و المنجزية (**هنا عطف الطريقية على المنجزية من أي باب ؟ هل هو ناظر إلى مبنى صاحب الكفاية وأنت سابقا ايه المصنف الذي نسبته إلى صاحب الكفاية انه يقول ان المجعول في باب الأمارة هو الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية وأول من نسب هذا الشيء لصاحب الكفاية هو المحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه) وتبعه على ذلك من جاء بعده وهو ان صاحب الكفاية يرى ان المجعول في الأمارات هي المنجزية والمعذرية فاذا لا معنى لأن تقول الطريقية خلافا لما اختاره الشيخ الوحيد الخراساني (دام ظله) فهو يرى ان نسبة هذا المبنى إلى صاحب الكفاية من ــ الاخطاء ــ فان صاحب الكفاية اين قال ان المجعول هو المنجزية حيث ان صاحب الكفاية يقول ما يستوجب التنجيز والتعذير فالمجعول ما يستوجب التنجيز والتعذير التنجيز والتعذير من توابع المجعول وليست هي نفس المجعول بناءا على ذلك تصح هذه العبارة فالمجعول هو الطريقية والمنجزية هو عطف الاثر على المؤثر لكن المصنف تبعا للمحقق الاصفهاني نسب إلى صاحب الكفاية المجعول هو المنجزية فيكون في العبارة إشكال على هذا المبنى)** فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطية لان موضوع دليلها الثوب الطاهر، وهو لا يقول هذا طاهر، بل يقول هذا محرز الطهارة بالأمارة فلا يكون حاكما. وعلى هذا الأساس فصل صاحب الكفاية بين الامارات و الأصول المنقحة للموضوع، فبني على أن الأصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الامارات، وهذا غير صحيح وسيأتي بعض الحديث عنه ان شاء الله تعالى **(ولكن المشيئة لم تتعلق بإتيانه !!!)**

والحمد لله رب العالمين

الدرس الخامس والعشرون

البحث الاخير المتبقي في ضمن مباحث التمهيد عنونه المصنف (رحمة الله عليه) **بالقضية الحقيقية والخارجية للأحكام** وهنا يتوجه إلى الذهن مجموعة من الاسئلة لابد من الاجابة عنها قبل شرح الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية

السؤال الأول: ما هو ارتباط هذا المبحث بالمباحث الأصولية، حيث اننا نعرف ان انقسام القضية إلى قضية حقيقية وخارجية من المباحث التي قرأناها في علم المنطق فما هو دخالة هذا البحث في المباحث الأصولية حتى يذكر في الكتب الاصولية.

والجواب عن هذا السؤال : يعتبر في الحقيقة هذا المبحث وان كان خارجا عن مباحث علم الأصول إلا انه من المبادئ التي يتوقف عليها حل كثير من المباحث الاصولية وهذا المبدأ له امتداد واسع في علم الأصول ، في بحث الشرط المتأخر، في بحث الواجب المشروط، في بحث الواجب المعلق، هذه العناوين كلها عناوين لمسائل اصولية، كذلك في مبحث امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أيضا الذي هو من المباحث الأصولية في مبحث استصحاب عدم النسخ، و في مبحث حل إشكال شبهة **: -**

تعدد الوسائط في الاخبار حيث سوف يأتي ان ساء الله في مبحث حجية خبر الواحد ان هنلك شبهة يطلق عليها شبهة تعدد الوسائط مرة المخبر الثقة يخبر عن المعصوم مرة ومرة يخبر عمن يخبر عن المعصوم آية النبأ تقول لنا خبر الثقة حجة فاذا سمعنا الخبر مباشرة عمن يخبر عن المعصوم يترتب عليه اثر وهو صلي أو لا تصلي، افعل أو لا تفعل، اما إذا اخبرنا الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن المعصوم فان اخبار الكليني لا يترتب عليه فعل وترك، و إنما يترتب عليه ثبوت خبر علي بن ابراهيم وخبر علي بن ابراهيم ليس هو افعل أو لا تفعل و إنما علي بن ابراهيم يقول حدثني ابي فآية النبأ التي مفادها صدق الثقة الذي هو حكم ينقح لنا هذا الحكم خبر علي بن ابراهيم فيلزم من ذلك ان يكون الحكم متقدم على الموضوع ومثبت للموضوع ؛ لأن الحكم هو صدق الثقة وآية النبأ تقول لنا صدق الكليني وبتصديقنا للكليني يثبت خبر علي ابن ابراهيم وخبر علي بن ابراهيم موضوع ــ لصدق ــ فكيف يكون الحكم مثبت لموضوعه هذه الشبهة تسمى بشبهة الاخبار مع الواسطة، وحل هذه الشبهة كما سوف يأتي يتوقف على ثبوت الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية فمن جملة الثمرات لهذا المبحث يأتي في مبحث خبر الواحد وهكذا إلى امتداد واسع نحتاج فيه إلى بيان الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية وبهذا نكون قد **اجبنا عن السؤال الأول** وهو ما هو ارتباط هذا المبحث بالمباحث الاصولية الجواب المختصر ان هذا المبحث يعتبر من المبادئ لكثير من المسائل الأصولية.

السؤال الثاني الذي يتوجه الينا في بداية دراستنا لهذا المبحث انه لماذا ذكر في التمهيد ولم يذكر في مقاصد المسائل الأصولية ؟

والجواب عن ذلك واضح ؛ لأن مبادئ المسائل الاصولية ليس من المسائل الأصولية ؛ فان مبدأ الشيء غير الشيء والمفروض ان المقاصد تعقد لبيان مسائل العلم لا لبيان مبادئ مسائل العلم فلأجل ذلك لم نذكر هذا البحث في المسائل و إنما ذكر في المقدمات في التمهيد هذا هو الجواب عن السؤال الثاني **والسؤال الثالث** انه سلمنا انه ينبغي ان يذكر في المقدمات وفي التمهيد لكن **لماذا** ذكر عند البحث عن ما يرتبط بالحكم الشرعي ؛ لأن كل التمهيد كان يرتبط بالحكم الشرعي من حيث التعريف والأقسام ووظيفة الحكم الشرعي وشبهة ابن قبه كل هذا التمهيد يرتبط بالحكم الشرعي **فلماذا** هذا البحث ذكرناه مع البحث عن الحكم الشرعي

والجواب عن ذلك ؛ لأننا في هذا المبحث لسنا بصدد التفريق بين مطلق القضية الحقيقية ومطلق القضية الخارجية و إنما بصدد التفريق بين القضية الحقيقية **للأحكام** والقضية الخارجية **للأحكام** فناسب ان نتعرض لهذا البحث في ضمن المباحث التي ترتبط بالحكم الشرعي، فإذا هذا هو سير البحث من ناحية فنية، وأتضح لدينا ما هو ارتباط هذا المبحث بعلم الأصول ولماذا تعرضنا له في التمهيد لا في المسائل واتضح لدينا ما هو الوجه في ايراده في ضمن المباحث المرتبطة في الحكم الشرعي.

الآن نشرع في مبحث القضية الحقيقية والقضية الخارجية ، المناطقة قسموا بأحد تقسيماتهم القضية إلى ثلاثة اقسام ؛ لأن القضية لها تقسيمات متعددة قد تكون حملية وقد تكون شرطية وقد تكون موجبة وقد تكون سالبة.. الخ، المهم واحد من التقسيمات التي ذكرت في مبحث القضايا ان القضية تنقسم بلحاظ موطن موضوعها إلى ثلاثة اقسام 1- القضية الذهنية 2- القضية الحقيقية 3- القضية الخارجية فهذه اقسام ثلاثة للقضية غاية الأمر التقسيم في المنطق كان للقضية مع قطع النظر عن مفادها سواء كان مفادها حكما شرعيا أو غير الحكم الشرعي بينما هنا نريد ان نقسم القضية بلحاظ ان يكون مفادها هو الحكم الشرعي ؛ لأن هذا هو الشيء الذي يهم الفقيه و الأصولي وعلى هذا الأساس **أُلغي** في المبحث الأصولي احد الاقسام الثلاثة للقضية وهو القضية الذهنية ؛ لأن لا ربط له بمباحث الحكم الشرعي ؛ لأن القضية الذهني وهي التي يتواجد موضوعها في الذهن ليس شيئا مما يبحث عنه الأصولي والفقيه نعم في بعض المباحث الأصولية فقد يطلق اصطلاح القضية الذهنية لكن لا يحتاج إلى مزيد بحث ونما نكتفي فيه بما ذكر في علم المنطق ولا يوجد شيء اضافي حتى يحتاج الأصولي ان يعقد له تمهيد ويبحثه في التمهيد فلذا أُلغيت في قاموس التقسيم الأصولي القضية الذهنية، وفقط تعرضوا للقضية الخارجية والقضية الحقيقية.

عرفت **القضية الخارجية** في المنطق : هي كل قضية يجعل فقيها المحمول والحكم ـ أي بمعنى المحمول لا الحكم بالاصطلاح الأصولي ـ فيجعل فيها الحكم والمحمول على الموضوع المتواجد في الخارج في احد الازمنة الثلاثة هذه هي القضية الخارجية وفي قبالها القضية الحقيقية وهي سنخ قضية يجعل فيها المحمول والحكم أو يرتب فيها المحمول والحكم على الموضوع المقدر الوجود هذا هو التحديد المنطقي للقضية الحقيقية وللقضية الخارجية وعندما تناول الأصولي هذا

البحث لم يغير في الاصطلاح ؛ لأن الاصطلاح الموجود إذا وفى بحاجة الأصولي فلا داعي ان يبتكر اصطلاحا جديدا غاية الأمر لما كان غرض الأصولي والفقيه هو الأحكام الشرعية فلم يبحث عن القضية الخارجية والقضية الحقيقية بشكل مطلق بل بحث عن القضية الحقيقية والخارجية التي يكون مفادها الحكم الشرعي فقط الفرق بين الفقيه والمنطقي في العمومية والتخصيص، والا لا يوجد فرق في التعريف.

لكن هنا قد يقال ان هذا الفرق لا يستوجب علينا ان نعقد لهذا البحث بحثا مستقلا في علم الأصول حتى في ضمن البحوث التمهيدية **فلماذا** لم نكتفي بما بحث عنه في المنطق فالسؤال هنا يتوجه انه الأصولي والفقيه لم يخالف في الاصطلاح **فلماذا** لم يكتفي بان يشير إلى ذلك اشارة للتنبيه ان القضايا تارة تجعل على نحو القضية الحقيقية و أخرى تجعل على نحو القضية الخارجية وينتهي البحث و لا يحتاج إلى أن نعقده في التنبيه كبحث مستقل و إنما نحتاج إليه في المسائل التي اشرنا اليها في بداية البحث في الشرط المتأخر مثلا أو الواجب المشروط هناك نشير اشارة سريعة وهذا هو المتعارف عند علماء الأصول فلم يعقد هذا كبحث مستقل في علم الأصول، **فلماذا** جاء المصنف وجعله كبحث مستقل؟

الجواب عن هذا السؤال يرتبط بتحقيق النظرة التاريخية لهذا البحث في علم الأصول في جميع الكتب الأصولية المتعارفة خصوصا بعد أن دخلت المباحث العقلية في الدراسات الأصولية حيث اننا نعترف بأنه من ناحية التصنيف ان العامة اسبق تصنيفا من الخاصة في علم الأصول وهذا ليس فضيلة باعتبار ان زمن النص عندهم انقطع بوفاة النبي صلى الله عليه وعلى اله يعني في السنة الحادية عشر للهجرة هذه الفترة المحدودة لم تتبلور فيها جميع القواعد الكلية فاحتاجوا إلى اختراع مثل الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة والى حجية قول الصحابي والتابعي.. الخ ؛ لأن زمن النص قد انتهى بينما نحن استمر عندنا زمن النص إلى بداية الغيبة الصغرى فلم تكن هنلك الحاجة الواضحة إلى **تصنيف** قواعد علم الأصول وهنا كلامنا عن **التصنيف** لاعن استعمال المسائل الأصولية والا المسائل الأصولية قد استعملت في زمن النبي (صلى الله عليه واله) مثل ــ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ــ فاننا نتكلم عن التصنيف كعلم وكفن فالحاجة اقتضت ذلك وليست بفضيلة، كيفما كان في تلك الفترة من الزمن كان الغالب على المسائل الأصولية **المنحى اللغوية والبلاغي** ولهذا تجد الآن عمدة المباحث الأصولية قد ذكرت عندهم عند الخاصة والعامة قد ذكرت في شروحات كتب البلاغة كالشروحات على المطول وعلى المختصر ونحو ذلك من الكتب البلاغية فكان المباحث الأصولية ترتبط ارتباطا وثيقا بالمباحث اللغوية وعندما تطور علم الأصول على يد فطاحل العلماء من الخاصة بدأت شيئا فشيئا تدخل فيه المباحث العقلية فكل الكتب التي دونت بعد هذا التحول والانقلاب نجد انه فيها ذكر للقضايا الحقيقية والقضايا الخارجية إلى أن وصل الزمن إلى الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) الذي يعتبر من المشيد لأركان التفريق بين القضايا الحقيقية والخارجية والمصنف وان كان هنا في هذه المباحث لم يشر إلى ذلك إلا انه اعترف بذلك في مقدمة الحلقة الأولى، فالذي قفز بهذا البحث هذه القفزة النوعية هو الميرزا

النائيني وما تعرض له الميرزا النائيني في مباحث مختلفة أوسع مما تعرض له المصنف في هذا الكتاب غاية الأمر المصنف قد جمع هذه المتشتتة في مكان واحد وفي المباحث التمهيدية وحتى يكون الطالب على بينة وبصيرة قبل ان يشرع في المطالب التي يعتبر هذا البحث من المبادئ التصديقية لها فلأجل ذلك لم يكتفي الأصولي بما ذكر في علم المنطق مع عدم كون الاصطلاح يختلف ؛ وذلك ؛ لأن النتيجة النهاية ان الأصولي وجد عندما دقق في هذه المباحث ان هنلك فوارق دقيقة ومهمة يتوقف عليها حل كثير من الشبهات في علم الأصول وهذه الفوارق الدقيقة للأسف لم تذكر في الكتب المنطقية، فقط مجرد التعريف ذكر في الكتب المنطقية وهذه الفوارق من مبتكرات علماء الأصول.

بعد ذلك يقول المصنف (رحمة الله عليه) انه يوجد فوراق متعددة بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية بعض هذه الفوارق لها مخزى لغوي وبعضا لها مغزى عملي وكعنوان للفوارق عنون لنا المصنف عناوين ثلاثة ــ هذا كعنوان ــ لكن الفوارق أكثر من ذلك وأشار إلى بعض الفوارق الاخرى في ضمن بعض العناوين فعلى هذا الاساس نذكر فوارق خمسة بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية : -

الفارق الأول وهو بحسب الكتاب الفارق الأول أيضا، هذا الفارق يرتبط جوهرا ولبا بالفرق بين **القوة والفعل** ؛ لأن في تعريف القضية الحقيقية انه ما يؤخذ فيه الموضوع على نحو الفرض والتقدير يعني على نحو القوة وفي قبال ذلك القضية الخارجية وهو ما يؤخذ فيه الموضوع الموجود بالفعل في احد الازمنة الثلاث فالفارق الأول نبع من القوة والفعل انه لو قال المولى أكرم العالم فان كانت هذه القضية على نحو القضية الحقيقية نستطيع ان نشير إلى الجاهل ونقول لو كان هذا عالما لوجب اكرامه فان هذا مقتضى حقيقة ومقتضى القوة بينما لو كانت هذه القضية قد اخذت على نهج القضية الخارجية لا نستطيع ان نقول عن هذا الجاهل لو صار عالما لوجب اكرامه ؛ لأن **(لو)** اداة **فرض وتقدير** تتنافى مع **ــ الفعل ــ** فان ما هو بالفعل لا يصدق على نقيضه ؛ لأن هذا بالفعل ليس بعالم وما هو بالفعل عالم لا يصدق على ما هو بالفعل عالم والا لصدق الشيء على نقيضه فإذا **الفارق الأول** انه في القضية الخارجية لا نستطيع ان نشير إلى الجاهل ونقول لو صار عالما لوجب اكرامه بينما في القضية الحقيقية نستطيع ذلك وهذا الفرق نشا من اخذ القوة والفرض والتقدير في تعريف القضية الحقيقية والفعلية في تعريف القضية الخارجية

تطبيق العبارة

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام : مر بنا في الحلقة السابقة ان الحكم تارة يجعل على نهج القضية ‹ صفحة 28 › الحقيقية، وأخرى يجعل على نهج القضية الخارجية. والقضية الخارجية

هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على افراد موجودة فعلا في الخارج في زمان اصدار الحكم، أو في أي زمان آخر، فلو أتيح لحاكم ان يعرف بالضبط من وجد ومن هو موجود، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار إليهم جميعا وأمر بإكرامهم، فهذه قضية خارجية. والقضية الحقيقية هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذهنه بدلا عن الواقع الخارجي فيشكل قضية شرطية شرطها هو الموضوع المقدر الوجود وجزاؤها هو الحكم فيقول : إذا كان الانسان عالما فأكرمه، و إذا قال أكرم العالم قاصدا هذا المعنى فالقضية - روحا - شرطية وان كانت - صياغة - حملية.

وهناك فوارق **(بحسب العناوين ثلاثة لكن هو الآن أشار إلى فارق من الفوارق وهو ان القضية الحقيقية دائما وابدا ترجع إلى قضية شرطية بخلاف القضية الخارجية ؛ لأننا نقول فرض وتقدير فلابد من اداة فرض وتقدير وهي اداة الشرط)** بين القضيتين : منها ما هو نظري، ومنها ما يكون له مغزى عملي.

فمن الفوارق **(النظرية)** اننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع ان نشير إلى أي جاهل، ونقول لو كان هذا عالما لوجب اكرامه، لان الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدرة، وهذا مصداقها، وكلما صدق الشرط **(لو كان هذا عالما)** صدق الجزاء **(لوجب اكرامه)** خلافا للقضية الخارجية التي تعتمد على الاحصاء الشخصي للحاكم، فان هذا الفرد الجاهل ليس داخلا فيها، لا بالفعل **(؛ لأن موضوع القضية هو العالم بالفعل وهذا جاهل بالفعل والعالم بالفعل لا يصدق على الجاهل بالفعل)** ولا على تقدير أن يكون عالما **(؛ لأن في القضية الخارجية لا يوجد فرض وتقدير)**، اما الأول فواضح، واما الثاني فلان القضية الخارجية ليس فيها تقدير وافتراض، بل هي تنصب على موضوع ناجز **(ناجز يعني فعلي)**.

والحمد لله رب العالمين

الدرس السادس والعشرون

الفارق الثاني بين القضيتين :

ينبغي ان يفرق يركز على هذا الفارق كي لا نقع في الاشتباه الذي وقع في بعض الحواشي وأدى ذلك إلى انه أشكل على المصنف.

في القضية الحقيقية يجعل ويرد الحكم على عنوان ووصف كلي بحيث يكون ذلك العنوان والوصف الكلي هو الملاك والمناط للحكم بمعنى انه بمثابة السبب لهذا الحكم هذا المقصود من

المناط والملاك لا بمعنى المصلحة والمفسدة فمثلا إذا قال المولى المستطيع يجب عليه الحج هذه في القضايا الطلبية أو قال الجسم ذو ابعاد هذه في القضايا الخبرية بلا فرق في كلا الحالتين في الحالة الأولى وجوب الحج الذي هو الحكم قد رتب وعلق على عنوان كلي وهو المستطيع ومقصودنا من الكلي هو الكلية في بحث الكليات الخمس أي **الايساغوجي** لا الكلية في بحث القضايا المحصورة ففرق بين الكليتين ؛ لأن في باب الايساغوجي الكلية بمعنى المفهوم الذي ينطبق على كثيرين بينما في باب القضايا والمحصورات هو بمعنى الصورة للقضية، فقد تكون قضية موجبة جزئية ولكن هذا لا ينافي ان تكون قضية حقيقية فمقصودنا من الكلية هو الكلية في باب الكليات، فاذا الوجوب رتب على كلي عنوان المستطيع بحيث كان هذا العنوان هو المناط للحكم وهو السبب للحكم بالوجوب هذا في القضايا الانشائية والطلبية وكذلك في القضايا الخبرية بينما في القضية الخارجية لا يرتب الحكم على عنونا ووصف كلي بحيث يكون هو المناط للحكم وينبغي الالتفات إلى هذه الحيثية حيث اننا نقول **بحيث يكون** هو المناط للحكم ومن قراءتنا في النحو تبين ان النفي إذا انصب على المقيد مع قيده فيصدق على المقيد بدون قيده نقول في القضية الخارجية الحكم لم يترتب على الوصف الكلي لا مطلقا و إنما لم يرتب من حيث انه ملاك للحكم، فلم يقيد على الوصف الكلي الذي يكون مناطا للحكم، وليس معنى ذلك ان الموضوع لا يكون كليا في القضية الخارجية ومثاله كل من في المعسكر قتل ومن في المعسكر يصح صدقه على كثيرين، وهذه قضية كلية باصطلاح الايساغوجي والمحصورات، ومع ذلك هذه القضية خارجية وليست قضية حقيقية ؛ لأن **الكون في المعسكر** ليس هو سبب القتل وفي الحقيقية هذا صورة للكلي اما في الواقع كأنك قلت زيد قتل وعمرو قتل ومناط قتل زيد يرتبط بظروف زيد وأين كان في المعسكر ويرتبط بظروف القاتل ويرتبط بالأجواء العامة ويختلف عن مناط قتل عمرو و إنما كل من في المعسكر كان عنوانا اخذ فقط لأجل ان يجمع الافراد في مقام الصياغة السهلة التنظيمية بخلاف في القضية الحقيقية كان العنوان الكلي والوصف الكلي مناطا وسببا للحكم.

الفارق الثالث : يترتب على هذا الفارق الثاني وهو انه في القضية الحقيقية يكون ملاك الحكم واحدا ومناطه فاردا يعني عندنا ملاك واحد للحكم في القضية الحقيقية وهو ذلك الوصف الكلي الذي ذكرناه في الفارق الثاني بينما ذلك العنوان الكي في القضية الخارجية إذا كانت كلية في بعض الأحيان ليس هو المناط ؛ لأن كل فرد قد يكون له مناط خاص به إذا في القضية الخارجية المناط يختلف إذا هذا الفارق الثالث يترتب على الفارق الثاني.

الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) عندما صرح بهذا الفارق (وهذا الفارق لم يذكر في عبارة المصنف كعنوان مستقل) اما الميرزا النائيني ركز على هذا الفارق، ورتب على هذا الفارق دفع **إشكال الدور** الذي اشكل به على انتاج الشكل الأول، حيث مر معنا في المنطق الإشكال على انتاج الشكل الأول، حيث ان من شروط انتاج الشكل الأول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فيقولون **زيد في المعسكر وكل من في المعسكر قتل فزيد قتل** والنتيجة زيد قتل هذه النتيجة لاشك و لا ريب تتوقف على المقدمات والا لما كانت نتيجة والمفروض ان الشكل الأول يتوقف على كلية الكبرى

(كل من في المعسكر) وكلية الكبرى لا تصدق إلا إذا صدق ان زيد قتل والتي هي النتيجة فالنتيجة تتوقف على كلية الكبرى ؛ لأن النتيجة تتوقف على مقدماتها وكلية الكبرى وهو كل من في المعسكر قتل يتوقف على ان يكون زيد قد قتل والا لا تصح الكبرى الكلية فتوقفت النتيجة على كلية الكبرى ولكية الكبرى توقفت على النتيجة فلزم الدور الميرزا النائيني من هذا الفارق الثالث حل إشكال الدور الموجه إلى الشكل الأول قبل الميرزا كان المتعارف في الحل هو التفريق بين الموقوف والموقوف عليه بين الاجمال والتفصيل.

كلية الكبرى التي تتوقف على النتيجة هي الكبرى التي تكون من قبيل القضايا الخارجية كقولنا كل من في المعسكر قتل اما القضايا الحقيقة فلا تتوقف كلية الكبرى على النتيجة ؛ وذلك لان في القضية الخارجية لا يوجد سبب ومناط فارد وواحد بحيث كلما وجود وجد الحكم و إنما هذا مجرد عنوان مرآتي لجمع الافراد فالحكم في الحقيقية منصب على الافراد فتكون بقوله الجزئي والجزئي ليس بكاسب ولا بمكتسب فلا نحتاج ان يقع في الشكل الأول بخلاف القضية الحقيقية فان الحكم فيها منصب على سبب وملاك كلي والكلية في باب الايساغوجي وهذا السبب كلما وجد لابد من وجود المسبب وهو الحكم وهو الاكبر ولا يتوقف كليتها في باب المحصورات على دخول النتيجة فيها فلذا في القضايا الخارجية لا يتوسط قياس بينما في القضايا الحقيقية يتوسط قياس.

الفارق الرابع : أيضا هذا الفارق الرابع نستنتجه من الفارق الثاني وهذا أيضا لم يعنونه المصنف كعنوان مستقل وهذا الفارق الرابع انه لما كان في القضية الحقيقية رتب الحكم على عنوان كلي سواء كان هذا العنوان الكلي ذاتي ام عرضي بحيث كان مناطا للحكم إذا كان شيء مناطا لشيء آخر فيصح ان يكون هذا المناط وهذا العنوان شرطا والشيء الآخر جزاءا، فأنت في القضية الحقيقية التي تقول المستطيع يحج وقلنا ان عنوان المستطيع هو مناط وجوب الحج فمعنى ذلك لبا تنقلب هذه القضية الحملية إلى قضية شرطية وهو إذا استطاع وجب عليه الحج بخلاف في القضية الخارجية فان هذا العنوان وان كان عنوان كلي في بعض الاحيان كقولك كل من في المعسكر ان هذا العنوان ليس مناطا للحكم فلا تنقلب في اللب والجوهر إلى قضية شرطية وعلى هذا الأساس نستطيع ان نقول ان القضية الحقيقية دائما ولبا قضية شرطية وان كان من ناحية الصياغة بصورة الحملية هذا هو الفارق الرابع في المقام، هنا المصنف اضاف نكته مذكورة عن الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) انه بناءا على ذلك من هنا نستكشف ان الوصف الذي يؤخذ في القضية الخارجية يتصدى المولى والحاكم لإحرازه بينما في القضايا الحقيقية الذي يتصدى لإحرازه هو المكلف بيان ذلك ؛ لأن المفروض في القضية الخارجية لا يوجد مناط واحد فالمولى والحاكم هو الذي يحصي هذا المناط فاذا ووجده يخبر عنهم في القضية الخبرية أو ينشئ حكما في الطلبية مثلا ان المولى بملاكات متعددة وهو العلم وكبر السن ملاك للإكرام فالمولى نظر إلى الخارج فوجد كل ابناء عمومته اما كبار في السن أو علماء فانشأ على نحو القضية الخارجية وقال أكرم ابناء عمومتي هنا المكلف حتى لو اطلع على ان الملاك في وجوب اكرام ابناء العمومة للمولى التدين والقرابة، هنا لو المكلف اعتقد ان ابن العم ليس بمتدين لا يجوز له ان يترك اكرامه

؛ لأنه ليس من وضيفته احراز وجود المناط بخلافه في القضية الحقيقية إذا كان المناط هو الاستطاعة عليه ان يفتش عن نفسه ليرى هل هو مستطيع ام لا هنا في بعض الحواشي اعترض على المصنف مرجع الاعتراض إلى انه يوجد في كلام المصنف تهافت حيث في احدى الفوارق السابقة ذكرنا ان العنوان والوصف في القضية الحقيقية عنوانا ووصفا كليا فأشكل هنا على المصنف بأنك مثلت على القضية الخارجية بان أكرم ابناء عمومتي وأبناء عمومتي وصف كلي فبناءاً على الضابطة السابقة ينبغي ان يكون قضية حقيقية فكيف جعلتها قضية خارجية، والجواب واضح ؛ لأن الذي انتفى عن القضية الخارجية لا العنوان والصف الكلي بشكل مطلق الذي انتفى عن القضية الخارجية هو العنوان والوصف الكلي من حيث انه مناط للحكم فهذا الإشكال لا يرد على المصنف.

الفارق الخامس أيضا يترتب على الفارق الثاني ؛ لأن لما كان الوصف والعنوان دخيل ومناط ها نفهم إذا انتفى ينتفي الحكم بينما في القضية الخارجية ليس بالضروري انه إذا انتفى الوصف انتفى الحكم ؛ لأن الوصف ليس بملاك ولا ينحل إلى قضية شرطية حتى يكون إذا انتفى ينتفي الحكم فهذا يترتب على البحث السابق وبهذا يتم الكلام في التفريق بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية للأحكام.

تذييل

هذا البحث المتبقي فيه نكتة ومطلب في غاية الاهمية فهل هذا المطلب من مبتكرات المصنف ام انه بحث في الكتب الأصولية، الابتكار الذي للمصنف فيه انه جعله من المباحث التمهيدية ولكنه ذكر بمادته في كثير من البحوث الأصولية نشير إلى ثلاثة منها المبحث الأول في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في غير الحلقات، المبحث الثاني في بحث تعلق الاوامر والنواهي في الافراد أو الطبائع وهذا البحث في الكفاية ولم يذكر في الحلقات المبحث الثالث تناولوا ايضا هذا المبحث في مقدمات اجتماع الأمر والنهي، فاذا هذا البحث بمضمونه ليس بحثا جديدا في هذا

البحث استفاد المصنف (رحمة الله عليه) من اصطلاحين احدهما الحمل الأولي والآخر الحمل الشايع الصناعي ووقع القيل والقال في ان المصنف هل ابتكر اصطلاحا جديدا في هذين الكلمتين ام لا، جماعة يرون النه ابتكر اصطلاحا جديدا وهذا ما سوف يتضح لنا عندما نشرع بالبحث في التفصيل والذين حاولوا ان يرجعوا هذا البحث إلى البحث المنطقي أيضا يرون ان المصنف هو الذي طبقه في الأصول مع انه في موارد كثيرة تناول هذا الاصطلاح بهذا المعنى المحقق العراقي في نهاية الافكار وفي مقالات ا لأصول،

كبداية لهذا البحث خلاصة المطلب (الآن خرجنا عن الكلام عن نوع خاص من القضية الحكمية أي لا نتكلم عن خصوص القضية الحقيقية أو الخارجية بل مطلق القضية التي ينشئ المولى فيها حكما شرعيا) تكون هذه القضية عبارة عن حكم انصب على موضوع، والمشترك بين القضية الحقيقية والخارجية انه في كل واحد منهما هنلك حكم ينصب على موضوع في هذا البحث نريد ان نتعرف ان هذا الحكم الذي ينصب على الموضوع هل ينصب على الصورة الذهنية للموضوع ام على المصداق الخارجية للموضوع.

تطبيق العبارة

من الفوارق ان الموضوع في القضية الحقيقية وصف كلي دائما يفترض وجوده فيرتب عليه الحكم سواء كان وصفا عرضا كالعالم أو ذاتيا كالإنسان **(؛ لأنه نوع)**، واما الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية، أي ما يقبل ان يشار إليه في الخارج بلحاظ أحد الأزمنة، ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها **(في القضايا الخارجية)** لان الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجا لا معنى لتقدير وجوده، بل هو محقق الوجود، فإن كان وصف ما دخيلا في ملاك الحكم في القضية الخارجية تصدى المولى نفسه لإحراز وجوده، كما إذا أراد أن يحكم على ولده بوجوب اكرام أبناء عمه وكان لتدينهم دخل في الحكم فإنه يتصدى بنفسه لإحراز تدينهم، ثم يقول : أكرم أبناء عمك كلهم أو إلا زيدا تبعا لما أحرزه من تدينهم كلا أو جلا.

واما إذا قال : أكرم أبناء عمك ان كانوا متدينين، فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط لأنه قد افترض وقدر. ومن الفوارق المترتبة على ذلك، ان الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية إذا انتفى ينتفى الحكم لأنه مأخوذ في موضوعه. وإن شئت قلت لأنه شرط، والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط، خلافا لباب القضايا الخارجية، فان الأوصاف ليست شروطا، وانما هي أمور يتصدى المولى لإحرازها فتدعوه أي جعل الحكم، فإذا أحرز المولى تدين أبناء العم

فحكم بوجوب اكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع، وهذا معنى ان الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على افراده هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام، وهو المولى في باب القضايا الخارجية لها

الدرس السابع والعشرون

وصل الكلام إلى التذييل الذي تعرض له المصنف (رحمة الله عليه) في خاتمة هذا التمهيد والكلام في هذا التذييل يقع في مقامين :

المقام الأول

يتعرض فيه المصنف (رحمة الله عليه) لإثبات ان الأحكام سواء كانت مجعولة على نهج القضية الخارجية ام على نهج القضية الحقيقية وسواء كانت احكام تكليفيه أو كانت اخبار عن وقوع شيء فقي الخارج الحكم والمحمول إنما يتعلق بالصور الذهنية لا بالأعيان الخارجية ويمكن ان يستدل لهذا المدعى بوجهين :-

الوجه الأول : يرجع إلى قياس من الشكل الأول صغراه ان الحكم من الأمور الذهنية وكبراه ان الأمر الذهني لا يتعلق إلا بما هو ذهني وبعد حذف الحد المتكرر ينتج لدينا ان الحكم لا يتعلق إلا بما هو امر ذهني اما دليل الصغرى وهي ان الحكم من الأمور الذهنية فلان الحكم عبارة عن الاعتبار الموجود في ذهن الحاكم والاعتبار الموجود في ذهن الحاكم لا وجود له خارجا ولا بد ان ايكون امرا ذهنيا واما دليل الكبرى وهي ان الأمر الذهني لا يتعلق إلا بما هو ذهني فواضح باعتبار ان الأمر الذهني لو تعلق بما هو خارجي فيلزم اما تحول الذهن إلى خارج أو تحول الخارج إلى ذهن وانقلاب الشيء عما هو عليه مستحيل ؛ لأن الشيء موجد في الذهن فلو تعلق بما في الخارج فلا بد ان يكون هذا الشيء الموجود في الذهن أصبح خارجيا والا مادام في الذهن كيف يتعلق بما هو في الخارج أو ان الخارج يصبح ذهنيا حتى يتعلق به هذا الأمر الذهني

إذاً برهنا على كل من الصغرى والكبرى فتنتج **النتيجة** وهي ان الأحكام لا تتعلق الا بالموجودات الذهنية هذا هو الدليل أو **الوجه الأول** وقد أشار إليه المصنف في الكتاب.

الوجه الثاني يرجع إلى ابطال ان النقيض ؛ لأن الأمر يدور اما ان يتعلق الحكم بالوجود الذهني أو يتعلق بالوجود الخارجي فاذا ابطلنا تعلق الحكم بالوجود الخارجي يثبت انه يتعلق بالوجود الذهني ونحن سنتحرك لإبطال النقيض.

حاصله ان الحكم إذا تعلق بالوجود الخارجي فيلزم احد محذورين اما تحصيل الحاصل او ما تعلق الموجود بالمعدوم وكلاهما مستحيل والتالي فاسد إذا الاستدلال عبارة عن قياس استثنائي إذا تعلق الحكم بما هو خارجي فاما ان يلزم تحصيل الحاصل أو يلزم تعلق الموجود بالمعدوم.

بيان الملازمة أما انه يلزم تحصيل الحاصل أو تعلق الحكم بالمعدوم فلان الحكم كالوجوب مثلا الذي يتعلق بالصلاة فاما ان يتعلق بها **بعد** أن يوجدها المكلف أو **قبل** ان يوجدها المكلف , **ان قلت** الحكم يتعلق بالصلاة الخارجية **بعد** أن يوجدها المكلف **يلزم** تحصيلا الحاصل إذا واجدها المكلف وصلى فلماذا يتعلق بعد بها الحكم فيلزم تحصيل الحاصل وان تعلق بها **قبل** ان يوحدها المكلف فلا وجود خارجي لها قبل ان يوجدها المكلف هي معدومة فيكون الحكم الذي هو امر وجودي بالمعدوم وتعلق الأمر الوجودي بالأمر العدمي باطل ؛ لأنه يؤدي إلى الخلف وهو انتفاء التعلق يقتضي تعلق موجودين فاذا احد طرفي الوجود غير موجود فلا يكون هنلك تعلق هذا هو البرهان الثاني لا ثبات ان الأحكام الشرعية تتعلق بالوجودات الذهنية الآن ينبغي ان نلتفت إلى نكتة وهو انه ليس من الضروري انه إذا أردنا ان نقيم برهان على شيء انه يوجد مخالف ؛ لأن لم يذهب احد إلى أن الحكم الشرعي مثلا يتعلق بالموجود الخارجي و إنما نحن نريد ان **نقنع** انفسنا بالنتيجة لابد ان نقيم برهان وان لم يكن هذا الشيء فيه خلاف و إنما نذكر هذا الشيء ؛ لأن للأسف الشديد في **بعض الحواشي** نسب إلى صاحب الكفاية انه يرى ان الحكم الشرعي يتعلق بالموجود الخارجي الحكم الشرعي يتعلق بالموجود الخارجي، كأنه هكذا عندما بدأ المصنف بالاستدلال على هذا المطلب توهم المحشي انه فيه نزاع فبدأ يفتش من الذي يقول بالقول الآخر فظهر معه ان صاحب الكفاية يقول بالقول الآخر ولا نعتقد ان **أصاغر** الطلبة يرضى ان ينسب إليه هذا الشيء فضلا عمن هو صاحب الصولات والجولات في الميدان , فضلا عن صاحب الكفاية، فنسب إليه ان الحكم الشرعي يتعلق بالموجود الخارجي وحتى يتضح لنا ان صاحب الكفاية لا يقول ذلك ؛ لأن هنلك عبارة عند صاحب الكفاية هي التي سببت ان توهم هذا التوهم.

يقول صاحب الكفاية في مقدمات اجتماع الأمر والنهي في المقدمة الثانية من مقدماته الأربع

((انه لا شبهة في ان متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه)) من هذه العبارة توهم المحشي ان صاحب الكفاية ان الحكم يتعلق بالموجود الخارجي، وللوهلة الأولى قد يتوهم ان العبارة صريحة بان صاحب الكفاية يرى ان الحكم يتعلق بالموجود الخارجي لكن للأسف الشديد لو يتابع في قراءة هذه المقدمة لاتضح المطلب حيث ان في ذيل هذه المقدمة الثانية يقول صاحب الكفاية :((**و إنما يؤخذ الاسم والعنوان في متعلق الأحكام الة للحاظ متعلقاتها فموضوع الحكم هو ما يلحظ الة في الخارج**)) والذي يلحظ الة للخارج هو الوجود الذهني لا الوجود الخارجي **!!**، فاذا صاحب الكفاية يوافق المصنف **!**.

عندنا شاهد آخر الميرزا النائيني في الفوائد يقول : (**واما ادلة المانعين فعمدتها ما ذكره المحقق الخراساني في كفايته وحاصل ما افاده في وجه المنع يتركب من مقدمات** (صاحب الكفاية ذكر

أربع مقدمات والميرزا يعلق على هذه المقدمات) **يقول بعضها مسلمة (يعني بعض مقدمات صاحب الكفاية يؤمن بها ما هو هذا البعض المسلم يقول) ككون متعلقات التكاليف هي الكليات الطبيعي ونفس المعنونات (المعنونات والكلي موجودة في الذهن)لا العناوين والكليات العقلية))** فصاحب الكفاية يرى ان الحكم يتعلق بالكلي الطبيعي لا الكلي العقلي والكلي الطبيعي غير الموجود الخارجي نعم هو **مرآة** للموجود الخارجي وآلة للموجود الخارجي ، فالمهم انه لم يذهب احد من اهل العلم ان الحكم الشرعي يتعلق بالموجود الخارجي نعم هنلك خلاف في شيء آخر يسوف يأتي في المقام الثاني ولكن في المقام الأول ان الحكم الشرعي يتعلق بالصورة الذهنية أو بالموجود الخارجي فيكون اما ان يتعلق بالصورة الذهني أو بالموجود الخارجي، صاحب الكفاية يرى انه يتعلق بالصورة الذهنية وعندنا شاهد اخر يأتي في المقام الثاني

إذاً ثبت لدينا في المقام الأول ان الحكم الشرعي يتعلق بالصور الذهنية الآن يصل البحث إلى

المقام الثاني

الذين قالوا ان الحكم الشرعي يتعلق بالصورة الذهنية اختلفوا على اقوال ثلاثة هذا شاهد آخر لنا ؛ لأن واحد من هذه الاقوال الثلاثة لصاحب الكفاية وهذا قول لمن يقول ان الحكم الشعر بتعلق بالصور الذهنية المهم توضيح ذلك ان الصورة الذهنية التي ثبت انها متعلق للحكم الشرعي تتصور على انحاء ثلاثة

1- النظرية الأولى الصورة الذهنية للطبيعة بما هي هي بان نقول مثلا الوجوب يتعلق بماهية الصلاة بما هي هي هذه النظرية باطلة هنلك جمع من المحققين يعترضون عليها ومنها صاحب الكفاية ؛ لأن متعلق الحكم هو مركب المصلحة والإرادة والمحبوبية والماهية بما هي هي لا يوجد فيها مصلحة وليست هي محبوبة أو لا محبوبة وليست هي مرادة أو غير مرادة معنى الماهية بما هي هي يعني ان نقتصر على ذاتها وذاتياتها ونغض الطرف عن كل شيء هذا معنى الماهية بما هي هي نقطع النظر عن كل شيء حتى عن وجودها في الذهن هذه الصلاة بما هي هي ليست هي مطلوبة للمولى ؛ لأن هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة لا موجودة ولا معدومة لا مرغوبة ولا غير مرغوبة لأنها بما هي هي إذا المعروف بين المحققين ان النظرية الأولى باطلة، طبعا السيد الامام (رحمة الله عليه) يختار هذه النظرية ويرى ان المحققين وقعوا في الاشتباه اما تحقيق مع من الحق ليس بحثه هنا.

2- النظرية الثانية ان يقال ان الحكم الشرعي كالوجوب يتعلق بماهية الصلاة المحلاة بالوجود الذهني والفرق بين هذه النظرية الثانية والأولى ان هنلك في الأولى قطعنا النظر عن كل شيء

غير الجنس والفصل أي غير ذاتيات الماهية هنا اضفنا للماهية انها موصوفة بالوجود الذهني وهذه النظرية الثانية هي التي ينسب الميرزا النائيني إلى صاحب الكفاية انه يبطلها وإبطال هذه النظرية بدليلين :**الدليل الأول** ان الماهية التي توجد بالذهن ومتصفة بالوجود الذهني لا يوجد فيها مصلحة والذي يوجد فيه مصلحة هي الماهية في الخارج والحكم لا يتعلق إلا بما فيه مصلحة.

الدليل الثاني ان الماهية المحلاة بالوجود الذهني تكون كلي عقلي لا منطقي ولا طبيعي ؛ لأن المتصف بأمر ذهني أي بوصف عقلي يكون من الكليات العقلية مثل الإنسان المتصف بوصف الكلية قرأنا في المنطق انه من الكليات العقلية فهذه الصلاة المتصفة بوصف الذهنية من الكيات العقلية والكلي العقلي لا يوجد في الخارج فاذا المولى طلب منك الكلي العقلي فلا يمكن تحقيقه ولا يتحقق الامتثال هذه عبارة الميرزا النائيني التي نقلها عن صاحب الكفاية **(بعضها مسلمة ككون متعلقات التكاليف هي الكليات الطبيعية لا الكيات العقلية)**

3- النظرية الثالثة وهي ما اختارها المشهور ومنهم صاحب الكفاية وهي ان الحكم الشرعي كالوجوب يتعلق بالكلي الطبيعي لا بالكلي العقلي وبعبارة المحقق العراقي وتبعه على ذلك المصنف الحكم الشرعي يتعلق بالصورة الذهنية التي يرى من خلالها الخارج لا بالخارج مباشرة ولا بالصورة الذهنية بما هي ذهنية بال بالصورة الذهنية التي ترى عين الخارج هذه الصورة الذهنية مثلا الآن في الامور التكوينية العطشان يرغب بالماء فيتصور الماء بالنظرة الأولى هذه الصورة يرى انها ماء ورافعة للعطش لكن بالنظرة الثانية التدقيقية هذه الصورة غير الماء وليست رافعة للعطش فالحكم تكوينيا كان ام شرعيا يتعلق بهذه الصورة بالنظرة الأولى التي ترى كأنها الخارج وفي الأحكام الشرعية يطلب ايجادها فلا يلزم تحصيل الحاصل وهذه الصورة قابلة للانطباق على الخارج لأنها كلي طبيعي والكلي الطبيعي يوجد بوجود افراده فلا يلزم عدم القدرة على الامتثال هذه هي النظرية التي يؤمن بها صاحب الكفاية.

خلاصة المطلب تعرضنا في هذا التذييل لمقامين المقام الأول اثبتنا فيه ان الحكم الشرعي يتعلق بالصورة الذهنية على نحو الاجمال في المقام الثاني فصلنا هذه الصورة الذهنية وقلنا يوجد ثلاث نظريات ان يتعلق بالصورة الذهنية بما هي هي ان يتعلق بالصورة الذهنية المحلاة بالوجود الذهني ان يتعلق بالصورة الذهنية بما هي مرآة للخارج والصحيح عند المحققين هي النظرية الثالثة.

تنسيق البحوث المقبلة

أتضح لدينا المسائل الاصولية هي عبارة عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي فبطبيعة الحال كل عنصر مشترك في عملية الاستنباط الفقهي ينبغي ان يدخل في مقاصد علم الأصول ولما كان القطع ليس فقط عنصراً مشترك في المباحث الفقهية بال عنصر مشترك حتى في المسائل الأصولية جاء المصنف وقدم البحث عن القطع مثلا ظهور صيغة افعل في الوجوب هذا عنصر مشترك في استنباط المسائل الفقهية اما القطع نحتاج إليه حتى في المسائل الأصولية لاستدلال عليها و اقصى ما يؤدي الدليل هو القطع و إذا كان القطع ليس بحجة فأي قيمة لهذا الدليل فاذا القطع من العناصر المشتركة حتى في علم الأصول لا فقط في المسائل الفقهية فحسب فلذا كان من المناسب ان نبحث عن حجية القطع الذي هو من امهات العناصر المشتركة

تطبيق العبارة

وينبغي ان يعلم ان الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية وسواء كان حكمه تشريعيا كالحكم بوجوب الحج على المستطيع، أو تكوينيا واخباريا **(عطف تفسير)** كالحكم بان النار محرقة أو انها في الموقد –**(ينبغي ان يعلم ان الحاكم)** انما يصب حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية لا على الموضوع الحقيقي للحكم، لان الحكم لما كان امرا ذهنيا (؛ **لأن الحكم عبارة عن الاعتبار الذي يصدر من الحاكم والاعتبار امر ذهني)** فلا يمكن ان يتعلق الا بما هو حاضر في الذهن (**؛ لأن الأمر الذهني لا يتعلق إلا بالأمر الذهني)**، وليس ذلك الا الصورة الذهنية،(**المقام الثاني)** وهي (**ومن هنا اشتهر بين العلماء ان الخارج ظرف السقوط لا ظرف التحقق والتعلق الذي هو ظرف التحقق والتعلق هو الذهن ؛ لأن الحكم يتعلق بما هو في الذهن اما الخارج يسقط الحكم أو يحصل الامتثال بالخارج وهذه مقولة للمحقق العراقي بان الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت)** وان كانت مباينه للموضوع الخارجي بنظر (**بالنظر الدقيق)**، ولكنها عينه بنظر آخر **(بالنظر البدوي)**، فأنت إذا تصورت النار ترى بتصورك نارا، ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية إلى ذهنك (**متعلق بنظرة نظر إلى الذهن ؛ لأن الفعل يتعدى بالى ولكن لاحظ لا يتعد بالى لكن لو كانت العبارة لو رجعت بنظرة ثانية إلى ذهنك يكون المطلب اوضح وهذا هو المقصود**) وجدت فيه صورة ذهنية للنار لا النار نفسها، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الأولي (**هذا الإطلاق على الحمل الاولي على النظرة التصورية كثرا ما تكرر عند المحقق العراقي في نهاية الافكار والشهيد الصدر كثرا متأثر بالمحقق العراقي وبالسيد محسن الحكيم (رحمة الله عليهم)**) صح ان يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالإحراق بالنسبة إلى النار، وهذا يعني انه يكفي في اصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عين الخارج وربط **(ربط معطوفة على احضار)** الحكم بها وان كانت بنظرة ثانوية (**هذا خطأ مطبعي أو من سهو**

القلب والصحيح بنظرة ثانية ؛ لأن النظرة الثانوية يعنى انها على الهامش والنظرة التدقيقية الفاحصة لا تكون ثانوية و إنما المقصود النظرة الثانية)فاحصة وتصديقيه - اي بالحمل الشايع - مغايرة للخارج.

تنسيق البحوث المقبلة :

وسوف نتحدث فيما يلي - وفقا لما تقدم في الحلقتين السابقتين - عن حجية القطع أولا باعتباره عنصرا مشتركا عاما، ثم عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أدلة محرزة، وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أصول عملية، وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض ان شاء الله تعالى.

الدرس السابع والعشرون

الحمل الاولي والحمل الشايع

يوجد في منطق الشيخ المظفر (رحمة الله عليه) ما يظهر منه بدوا التهافت بين ما ذكره في بحث العنوان والمعنون وما ذكره في بحث التناقض في القضايا حيث انه في احد البحثين يصف الجزئي بالجزئية بالحمل الأولي وفي الآخر يصفها بالحمل الشايع وهنلك فرق في انهما هل هما اصطلاح جديد ام اصطلاح واحد والفرق بين الحمل الأولي والحمل الشايع في باب المفاهيم وبين الحمل الأولي والحمل الشايع في باب القضايا هذا بحث آخر شرحه في محله،

خلاصة المطلب ان الأمر هنلك يرتبط في ان الحمل الاولي والحمل الشايع هل هما وصف للموضوع ام وصف للنسبة في القضية اما كاصطلاح المراد منهما شيء واحد وبهذا يدفع التهافت البدوي الذي قد يعترض به على الشيخ المظفر اما ما ذكره المصنف في مقامنا تبعا للمحقق العراقي فليس هو اصطلاح مغاير للحمل الأولي والحمل الشايع الوارد في بحث العنوان والمعنون.

توضيح ذلك انه في مقامنا عطف الحمل الاولي على النظرة البدوية ليس من قبيل عطف المرادف على مرادفه فليس بمعنى ان الحمل الاولي يرادف النظرة البدوية وان الحمل الشايع يرادف النظرة التصديقية و إنما هذا من قبيل عطف الملزوم على اللازم نحن عندما نقول الحمل الاولي يعني النظر يكون إلى المفهوم وعندما نقول الحمل الشايع يعني النظر يكون في تطبيق المفهوم على المصداق وغالبا في عملية تطبيق المفهوم على المصداق يكون هنلك تدقيق وعناية بينما عندما

ننظر إلى صرف المفهوم ولا نريد ان نطبقه على مصاديقه الذي هو الحمل الأولي عادة تكون النظرة عابرة غير تدقيقية فليس المراد من الحمل الأولي النظرة البدوية والمراد من الحمل الشايع النظرة التدقيقية فليس هو اصطلاح مغاير لما ذكر في المنطق، عندما نقول النار حارة بالحمل الاولي الحمل الاولي لا يتم إلا بالحد التام كقولك الإنسان حيوان ناطق هذا وان كان بالحمل الاولي ولكن أيضا هنا عندما قلنا انه هو ليس مخصوص الحمل الاولي و إنما مقصود السيد الشهيد هو النظرة البدوية لكن النظرة البدوية عندما يكون النظر إلى المفهوم ولذا أطلق عليه اسم الحمل الاولي فهذا اطلاق الحمل الاولي على ملزومه، فلا فرق سواء جعلناها راجعة إلى الموضوع والى المفهوم أو راجعة إلى النسبة

حجية القطع

المسالة التي تناولها المصنف (رحمة الله عليه) في ابتداء المسائل الأصولية هي مسالة القطع حجة هنا قبل ان ندخل في اثبات هذا المحمول وهو الحجية لهذا الموضوع وهو القطع لابد ان نمر على المبادئ التصورية لهذه المسالة.. ما المراد من القطع ؟ وما المراد من الحجة ؟ وقبل ذلك أيضا لابد ان نعرف ما هي نوعية هذه المسالة وما هو ارتباطها في علم الاصول هل البحث في هذه المسالة من صميم المسائل الأصولية ام انها خارجة عن علم الأصول.

النقطة الأولى طبعا الجواب عن هذا السؤال بحسب **مشرب** المشهور من علماء الأصول انه يرتبط بما يختاره الأصولي في ضابطة المسالة الأصولية يعني في تعريف علم الأصول مثلا لو أخذنا بمبنى صاحب الكفاية في تعريف علم الأصول عرف الأصول بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي تقع في طريق الاستنباط أو التي ينتهي اليها في مقام العمل فالمسائل الأصولية عنده على قسمين 1- قواعد تقع في طريق الاستنباط 2- قواعد ينتهى اليها في مقام العمل، عند الحيرة والشك وفقد الدليل بناءا على هذه الضابطة عن علم الأصول يبكون البحث عن حجية القطع خارجة عن مسائل علم الأصول؛ لأن قضية حجية القطع ليس مما يقع في طريق الاستنباط وليس مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل اما انه ليس مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل فلان ما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل هو الأصول العملية وحجية القطع ليست أصلا عمليا و اما انه ليست قاعدة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي فلان الأصول بعد ترتبه بالقياس الاستنباطي أقصى ما يحصل عليه هو القطع بالحكم الشرعي لا أن القطع بالحكم الشرعي مما يقع في طريق الاستنباط فالقطع بالحكم الشرعي يكون **نتيجة للمسائل الأصولية** لا انه مسألة أصولية تقع في طريق الاستنباط فعلى هذا المبنى تكون مسالة حجية القطع **خارجة** عن مسائل علم الأصول وقد صرح بذلك صاحب الكفاية وقال إنها أشبه بمسائل علم الكلام.

هذا على مبنى صاحب الكفاية وأما على مبنى الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وهو ما يقع في كبرى القياس فان حجية القطع لا تقع في القياس أصلا، نعم ما يقع في القياس هو القطع الموضوعي والذي نبحث عن حجيته هو القطع الطريقي بل القطع الطريقي **ينتجهُ** القياس الأصولي، فإذا رتبنا صغرى ورتبنا الكبرى نقطع بالنتيجة لا أن القطع مما يقع مقدمات الدليل لا صغرى ولا كبرى فلا يكون مسالة أصولية فعلى هذا المبنى القطع خارج عن مسائل علم الأصول، أما على مبنى المصنف، المصنف في هذه الحلقة وفي الحلقة السابقة يصرح أن القطع من المسائل الأصولية بل من أهم المساءل الأصولية أما انه من المسائل الأصولية فلان القطع عنصر مشترك نحتاج إليه في جميع أبواب الفقه والمسألة الأصولية ما كانت من هذا القبيل اما انه من أهم المسائل الأصولية فلان فرق مسالة حجية القطع عن باقي المسائل الأصولية ان المسائل الأصولية نحتاج اليها عن ارادتنا لاستنباط الأحكام الشرعية اما القطع نحتاج إليه حتى في المسائل الأصولية؛ لأن الآن عندما نبحث عن حجية الخبر وأقمنا الأدلة على ذلك فان أقصى ما تفيده هذه الأدلة القطع لو لم ننقح حجية القطع في مرحلة سابقة لما افادتنا الادلة التي اقمناها على حجية خبر الواحد فلا بد في رتبة سابقة ان تكون مسالة حجية القطع امرا مفروغا عنه حتى نقول ان آية النبأ تدل على حجية خبر الواحد والا لو لم نثبت ان القطع حجة لا قيمة لدلالة آية النبأ فبناءاً على ذلك يكون القطع من أهم المسائل الأصولية هذا على مسوى الحلقات اما على مسوى البحوث في دورته الأولى وهي المباحث يصرح المصنف ويجزم ان البحث عن حجية القطع ليس من المسائل الاصولية ؛ لأن المسالة الأصولية لابد ان تقع في طريق الاستنباط، صحيح هي عنصر مشترك لكن العنصر مشترك ليس في المنطق العنصر المشترك يقع في طريق الاستنباط يعني عندنا قياس استنباطي وصحيح ان المصنف لم يقبل نظرية الميرزا وهو ان يقع في كبرى القياس لكن بالنتيجة المسالة الأصولية تكون مقدمة في القياس اما كبرى واما صغرى والقطع ليس مما يقع لا في حيز الصغرى ولا في حيز الكبرى بل الصغرى والكبرى تنتج لنا القطع بالحكم الشرعي وهذا هو ما صرح به المصنف في دورته الأولى وذهب إلى أن القطع ليس من المسائل الأصولية، أما في الدورة الثانية وهي دورة البحوث نجد أن المصنف (رحمة الله عليه) في مبحث القطع يتعرض لمسالة هل القطع من المسائل الأصولية ام لا يقول القطع ليس مسالة اصولية كما بحثنا ذلك في بحث التعريف ولكن عندما نرجع إلى بحث التعريف لا نجد لذلك ذكر صراحة وان كان إذا اعملنا تطبيق التعريف على حجية القطع نحصل لدينا ان حجية القطع ليست من المسائل الاصولية ولكنه لم يصرح بذلك هذا تمام الكلام في هذه النقطة وهي النقطة الأولى وثبت لدينا ان القضية ترتبط **بالمبنى** الذي يختاره الأصولي في ضابطة المسالة الأصولية

إشكال الشيخ معين على المشهور

وهذا احد الاشكالات لي عليهم بان اصولية المسالة امر واقعي عندما تكون المسالة اصولية يجب علينا ان ندخلها في التعريف لا ان التعريف يجعل المسالة اصولية ؛ لأن هم كيف عرفوا علم الأصول ؛ وذلك عن طريق انهم نظروا إلى المسائل الموجودة عندهم وجاءوا لها بشيء جامع لا ان التعريف هو الذي **يولد** المسالة ويجعله اصولية فلأجل ذلك انا لا اعتقد ان تعريف علم الأصول هو ضابط للإدخال والإخراج و إنما عندنا ضابط آخر يأتي في محله.

النقطة الثانية في تفسير القطع ما هو المراد من القطع وهذا للأسف الشديد حتى الطالب المحصل في بعض الأحيان الأمور السهلة يغفل عنها تجد يستدل ان القطع حجة أو لا.. الخ لكن تسأله ما معنى القطع يتوقف ويتردد، المهم، ما هو القطع لغة ؟ سوف ادعي دعوى في البحث اللغوي لا اجزم مئة بالمائة أنها صحيحة لكن لا يوجد عندي ما يبطل هذه الدعوى لا ن هذه الدعوى تبتني على الاستقراء الناقص فلم أجد ما يخالفها لكن ربما لو بحثت في المستقبل ستجد ما يخالفها ما معنى القطع في اللغة.

القطع في اللغة: هو الفصل و الإبانة تكون الإجزاء متصلة فإذا فرقت بينها يقال قطع وقطع والى آخر المشتقات لهذه الكلمة وننقل لك بعض كلمات ائمة اللغة: يقول ابن فارس في **معجم مقاييس اللغة** وهذا الكتاب يعتمد عليه ومن الكتب المهمة من كتب اللغة وللأسف الشديد لم يكن شائعا بين أهل التحقيق ولكنه من الكتب المهمة؛ لأن يفصل لنا ويرجع لنا اصل الكلمة.

يقول : (**القاف والطاء والعين اصل صحيح واحد يدل على فصم وإبانة شيء من شيء يعني انفصال شيء من شيء يقال قطعت الشيء اقطعه قطعا**) وقال ابن منظور القطع (**ابانة بعض إجزاء الجرم من بعض فصلا**) فهذا هو القطع عند اللغويين بل نستطيع القول ان جميع الاستعمالات التي استعملت فيها هذه الكلمة في اللغة ترجع إلى هذا المعنى ولذا يقول ابن فارس **اصل واحد** يعني كل الاستعمالات ترجع إلى هذا الأصل مثلا قطع الرحم هذه من جملة الاستعمالات التي تستعمل في اللغة وليس اصطلاحا فقط في الشريعة الإسلامية يقال قطع رحمه هذا مستعمل حتى في الجاهلية و إنما الشرعية الإسلامية جاءت وأعطت له حكما لا أنها تصرفت في المعنى اللغوي وقطع الرحم بمعنى هجران الرحم وهذا الهجران يرجع في الحقيقة إلى الإبانة والافتراق فان الرحم ينبغي أن يكون متلاصقا وعندما نهجر الرحم عندما يهجر الأخ أخاه فقد انقطع عنه وانفصل عنه فيرجع قطيعة الرحم إلى الأصل الواحد الذي ذكره ابن فارس هذا واحد من الاستعمالات من جملة الاستعمالات الأخرى تقطع الأمر بمعنى التفرق مثلا كنا في قوله تعالى (**فتقطعوا أمرهم بينهم**) بمعنى تفرقوا وانفصلوا عن بعضهم البعض وكذلك في قوله تعالى (**وقطعناهم في الأرض أمما**) يعني فرقناهم و شتتناهم وفصلناهم عن بعضهم البعض حيث انه الباري عزوجل شبه الناس بالجرم والجسم وشبه كل فرد من أفراد المجتمع بجزء مما يتكون منه هذا الجرم ثم حذف المشبه به على سبيل الاستعارة المكنية فهذا أيضا يرجع إلى هذا المعنى الأصل والواحد الصحيح الذي ذكره ابن فارس وكذلك يستعمل القطع في اللغة العربية بمعنى

الاختناق كما في قوله تعالى (**من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع**) يعني ليختنق الاختناق يسمى فقي اللغة العربية بالقطع وهذا نرجعه إلى المعنى الذي ذكره ابن فارس بان المختنق يقطع ويفصل نفسه فإذا فيها عملية فصل، فلعله من باب تسمية الشيء بتسمية سببه ؛ لأن الاختناق سببه قطع النفس فأطلق الاسم الموضوع للسبب على المسبب على سبيل **المجاز المرسل** إلى غير ذلك من الاستعمالات.

ولم أجد هذه هي الدعوى التي هي استقرائية وهي انه لم أجد في كتب اللغة وفي استعمالات العرب إطلاق القطع على العلم واليقين، حتى قول القائل برهان قاطع هو ليس بمعنى العلم واليقين بل قاطع يعني قاطع للجاج يعني فاصل هذه بالمعنى اللغوية استعمل ولم يستعمل بمعنى العلم واليقين فلا يوجد في كلمات البلغاء والفصحاء استعمال لكلمة القطع بمعنى العلم واليقين إذا من اين جاءت هذا المعنى ؟

باعتقادي حصل شيء من المغالطة هي التي أوجبت هذا الإطلاق وهذا الاستعمال الشديد أئمة اللغة عندما تعرضوا لمفردتي **البت والجزم** ذكروا لهما معاني كثيرة من جملة معاني البت والجزم القطع لكن بمعنى القطع لا بمعنى العلم فان من معاني البت والجزم هو الفصل والتفريق والقطع موضوعه الفصل والتفريق إذا البت والجزم بمعنى القطع ولكن بما ان البت والجم لهما معنى آخر وهو العلم حصلت هنا المغالطة فصار يطلق القطع على البت والجزم بمعنى العلم ولكن ائمة اللغة عندما قالوا بت وجزم بمعنى القطع مقصودهم من القطع المعنى الاصلي للقطع وشاع هذا الاستعمال فصار القطع يستعمل بمعنى العلم طبعا هذا استقراب لهذه الفكرة لأنها تعتمد على التتبع.

لكن لا يعني هذا ان اطلاق القطع على العلم واليقين اطلاق مستحدث فأول نص وجدته يطلق القطع على العلم واليقين عند العام للغزالي وعند الخاصة للسيد المرتضى اما الغزالي (في القرن الثامن للهجرة) في كتابه (محك النظر) يقول في سياق تعريف اليقين (**ان تتيقن وتقطع به**)هنا عطف القطع على اليقين (**وينضاف**) يعني ينضم (**إليه قطع ثاني وهو ان يقطع بان قطعه صحيح**)فأطلق القطع على اليقين

لكن عندنا نصوص عند الامامية اقدم من هذا النص حيث عند فقهائنا القدماء عندنا شواهد كثيرة على انهم استعملوا القطع بمعنى العلم واليقين مثلا من هذه الشواهد السيد المرتضى في بعض رسائله في بحث اليمين يقول **(ولا دليل يوجب القطع على انها منعقدة)** يعني ولا دليل يوجب اليقين على انها منعقدة.

فعلى الرغم من استعمال القطع عند المنشغلين بالمباحث العلمية خصوصا المباحث العلمية التي فيها صبغة عقلية كالمنطق والفلسفة و الأصول على الرغم من استعمال القطع بمعنى العلم واليقين مع ذلك لم نجد من ائمة اللغة من صرح ان القطع يستعمل بمعنى العلم واليقين هذا تمام الكلام في

البحث اللغوي إذا القطع باللغة بمعنى الفصل والتفريق بكل الاستعمالات التي استعملت فيها في اللغة العربية اما القطع اصطلاحا المقصود من القطع اصطلاحا **عبارة عن انكشاف الشيء انكشافا تاما بحيث لا يحتمل الخلاف** هذا هو القطع بالاصطلاح الأصولي والمباحث العقلية لكن مع ذلك لا يرادف اليقين عندهم فان اليقين عندهم مختص **بالعلم المطابق للواقع لا عن تقليد** فاليقين غير العلم فالعلم قد يكون لا عن تقليد وقد اختلف في العلم انه هل يشمل الجهل المركب ام لا يشمل الجهل المركب بعض ائمة المنطق ان العلم لا يشمل الجهل المركب ؛ لأن الشيء لا يشمل مقابله كما يصرح الشيء المظفر بينما جماعة يقولون العلم يشمل الجهل المركب ولذا عرفوا العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء لا حصول الصورة بل الصورة الحاصلة سواء كانت مطابقة ام غير مطابقة لذا باعتقادي إشكال الشيخ المظفر في اول المنطق يعتبر مصادرة، المهم بالنسيبة لليقين اخذ فيه قيدان المطابقة للواقع ولا عن تقليد وبالنسبة للعلم انه لا يفرق فيه عن ان يكون عن تقليد أو لا اما من ناحية المطابقة للواقع وعدمها فقد اختلف فيه اما القطع فهو مطلق الانكشاف الذي لا يشوبه احتمال الخلاف سواء كان عن تقليد ام من اصطكاك حجرين كله يسمى قطع وسواء كان موافقا للواقع ام مخالفا للواقع والشاهد على ذلك بحث المعذرية ان من يقطع بتكليف أو عدمه يكون معذورا حتى لو لم يوجد تكليف في الواقع فالقطع مطلق الانكشاف فيشمل الجهل المركب وبأي سبب كان سواء عن تقليد أو برهان أو منام أو أي شيء كان فهذا هو القطع بالاصطلاح الأصولي هذا بالنسبة إلى القطع

إما معنى الحجة فعندما نقول القطع حجة ما هو المراد من الحجة؛ لأن الاستدلال على ثبوت شيء لشيء فرع تصور المثبت له والثابت لهذا الشيء فالان صورنا معنى القطع بقي ان نتصور معنى الحجة

الحجة في اللغة : ما يحتج به أي ما يخاصم به احتج عليه بمعنى خاصمه وأفحمه هذا هو الحجة والاحتجاج في اللغة.

اما في الاصطلاحات العلمية فأطلقت الحجة على معاني مثلا في بعض الاصطلاحات المنطقية تطلق الحجة على الحد الأوسط وهو الذي يتكرر في الصغرى والكبرى؛ لأنه ببركته نستطيع ان نثبت الأكبر للأصغر وبعضهم أطلق الحجة على مجموع القياس المؤلف من الصغرى والكبرى بكل أجزائها من الأصغر والأكبر والأوسط والبعض أطلق الحجة على مطلق الدليل وهو ما يدعي الشيخ البهائي (رحمة الله عليه) انه هو المصطلح عليه عند الأصوليين فالحجة خصوصا عند قدماء الأصوليين بمعنى الدليل اما كيف صار الشائع في عصرنا الحاضر اطلاق الحجة والحجية على المنجزية والمعذرية ما ادام يصرح الشيخ البهائي بان الحجة والحجية بمعنى الدليل والدليلية فكيف صار يطلق الآن في عصرنا الحاضر على التنجيز والتعذير هذا من باب التوسع وإطلاق اللفظ الموضوع للسبب على المسبب فان من لوازم الدليل أي الدليل الذي يحتج به الإنسان يكون عذرا له في صورة عدم الاصابة ومنجز له بمعنى انه يدخل في عهدته ما يقطع به وعندما نقول

التنجيز والتعذير فلا بد ان يكون متعلق القطع شيئا يرتبط بالمولى والعبد والا لا معنى ان نأتي ونقول اننا نقطع بان هذا جدار لا معنى ان نقول بان هذا القطع منجز و معذر ؛ لأن التنجيز عبارة عن ادخال شيء في الذمة والتعذير عن اخرج شيء من الذمة ادخال شيء في الذمة و اخراج شيء من الذمة فرع وجود مولى وعبد فلا بد ان يكون المقطوع لبه مما يرتبط بالمولوية والعبودية كالتكاليف وليس معنى ذلك اننا نريد ان نقول ان القطع لكي يكون منجزا ومعذرا لابد ان يكون متعلقه حكما شرعيا فانك قد تقطع بالحكم الشرعي ومع ذلك لا يتنجز ولا يحصل لك عذر فالقطع المنجز هو القطع بمجموع الكبرى والصغرى انا اقطع بان شرب الخمر حرام لكن لابد ان اقطع ان هذا خمر حينئذ يدخل في عهدتي حرمة تناول هذا السائل اما بمجرد ان اقطع بالكبرى بوحدها لا يحصل تنجيز وتعذير وكذلك لو اقطع بالصغرى لوحدها.

إذا ثبت لدينا ما هو المقصود من قولنا القطع حجة

والحمد لله رب العالمين

الدرس التاسع والعشرون

بعد أن أتضح لدينا النقاط التي قدمناها امام البحث نرجع ثانية إلى ما افاده المصنف (رحمة الله عليه) في الكتاب في بداية البحث يتعرض لشرح مصطلح التنجيز والتعذير أو المنجزية أو المعذرية.

المنجزية والمعذرية تقتضي في رتبة سابقة وجود مولى ولهذا المولى حق على العبيد في الاطاعة فاذا ثبت التكليف للمكلف وللعبد فحينئذ يدخل هذا التكليف في عهدته ويصبح مدانا على تركه وهذا ما يعبر عنه بالمنجزية واما إذا لم يثبت هذا التكليف للعبد اصلا فحينئذ يصح له لو كان هنلك تكليف في الواقع ان يعتذر امام المولى من عدم اطاعته لهذا التكليف وهذا ما يقال له المعذرية فالمنجزية تقتضي ادخال شيء في العهدة والمعذرية تقتضي اخراج شيء عن العهدة ويصح ان نقول بعبارة أخرى ان المنجزية في صورة الاثبات والمعذرية في صورة النفي هذا المقدار متفق عليه عند جميع علماء الأصول و إنما الاختلاف بين المصنف وبين مشهور علماء الأصول في نقطة أخرى لما ثبت ان التنجيز والتعذير يتفرع على الحق الثابت للمولى فحينئذ يدور التنجيز والتعذير سعة وضيقا مدار سعة هذا الحق وضيقه والمعروف عند العلماء ان التكليف لا يدخل في

العهدة إلا في صورة القطع فدائرة حق المولى المدخلة للتكاليف في العهدة تنحصر في صورة القطع بالتكليف واما غير صورة القطع يبقى مشمولا لما يسمى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان اما المصنف كما مر في الحلقة الثانية و كما سوف يأتي تحقيقيه والبرهنة عليه في بداية القسم الثاني من هذه الحلقة فيرى ان موضوع الحق ليس هو القطع بل مطلق الانكشاف ونحن نعرف ان الانكشاف ينقسم إلى اقسام بحسب درجة الانكشاف **فتارة** يكون الانكشاف تاما وهذا هو **الانكشاف القطعي و أخرى** يكون الانكشاف ناقصا مع كون الطرف المقابل مرجوحا وهذا ما يسمى **بالانكشاف الظني و أخرى** يكون الانكشاف ناقصا مع كون الطرف المخالف راجحا وهذا ما يسمى **بالانكشاف الوهمي أو الاحتمالي** فالانكشاف بجميع مراتبه الثلاث يدخل التكليف في العهدة ومرجع هذا الشيء ومرجع هذه الدعوى إلى سعة **دائرة** حق الطاعة فان هذه الدائرة ليست مقيدة ومخصصة بالانكشاف التام فاذا من ناحية التنجيز لا يوجد فرق بين الانكشاف التام وبين الانكشاف الناقص بكلا مرتبتيه من ناحية التنجيز و ادخال التكليف في العهدة اما لماذا دائرة هذا الحق وسعة فقد تقدم اثبات هذا الشيء في الحلقة الثانية وسف يأتي مفصلا ما يبرهن على سعه ها الحق في أوائل القسم الثاني ان شاء الله تعالى ويرى المصنف ان جميع الادلة التي استدل بها على قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقاب لا بيان اشبه بالمصادرة ان لم نقل بأنها مصادرة وان جميع الأدلة مردودة فحينئذ إذا لا يوجد دليل على قبح العقاب بلا بيان فيثبت ما يسمى بمسلك حق الطاعة هذا من ناحية التنجيز فالمنجزية على هذا الأساس من لوازم اصل الانكشاف لا من لوازم حد الانكشاف ؛ لأن عندنا انكشاف وعندنا حد الانكشاف وهو التمامية والنقصان المنجزية عند المصنف من لوازم ذات الانكشاف لا من لوازم حده بينما عند المشهور المنجزية من لوازم حد الانكشاف فالمنجز هو المنكشف انكشافا تاما، طبعا لا يأتي إلى الذهن ان كيف ينسب هذا الشيء إلى المشهور والحال انهم يقولون ان خبر الواحد ينجز التكليف والحال ان خبر الواحد من الادلة الظنية كذلك ظهور الكلام ينجز التكليف وهو ظني.. الخ فنرفع هذا الاشكال انه المنجز اخرا هو القطع ؛ لأن كل ما في العرض لابد ان يرجع إلى ما بالذات ؛ لأنه بالدليل القطعي المولى قال بان هذا منجز والا الأصل الاولي كما سوف يأتي في كل الظنون هو عدم الاعتبار وعدم الحجية إلا إذا قام الدليل القطعي على اعتبار ظن من الظنون إذا كلامنا في القاعدة الاولية ففي القاعدة الاولية المنجز فقط وفقط عندهم هو الانكشاف التام بينما عند المصنف المنجز هو ذات الانكشاف لا حد الانكشاف اما من ناحية المعذرية حينئذ لا نستطيع ان نقول حتى على مبنى المصنف ان المعذر هو ذات الانكشاف لا حد الانكشاف ؛ لأن حينئذ نقع في التناقض والتهافت مثلا لو قلنا ان الظن والوهم تستوجبان التعذير عندما تظن بعدم تكليف في مقابله يوجد الوهم والاحتمال بالتكليف وعندما نحتمل عدم التكليف فنحن نظن عدم التكليف فاذا كان الظن بعدم التكليف واحتمال عدم التكليف معذرا وعذرا للمكلف امام المولى فحينئذ لا يكون في الطرف اخر **احتمال التكليف** والظن بالتكليف منجز اذ لا يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد المكلف معذورا تجاهه وفي نفس الوقت مؤاخذ تجاهه فبما انه ثبت بلحاظ التنجيز الدائرة فبلحاظ التعذير لا يخرجنا

عن سعة المؤاخذة إلا القطع بعدم التكليف ؛ لأن القطع بعدم التكليف هو الشيء الوحيد الذي لا يوجد انكشاف الخلاف فيه من ناحية ثبوت التكليف فلا يلزم الشيء الواحد ان يكون منجزا و معذرا فاذا عندما نقول سعة حق الطاعة يعني من ناحية ادخال شيء في العهدة أو التنجيز لا من ناحية اخراج شيء من العهدة.

إذا هذا هو الفارق بين المصنف وبين المشهور بلحاظ حيثية التنجيز هنا يقع سؤال ان منجزية الانكشاف التام هل هي على نسق واحد مع منجزية الانكشاف الناقص ام انه يوجد بينهما تفاوت يشتركان في اصل الإدخال في العهدة فان كلا من التمامية والنقصان يدخل التكليف في العهدة والوجه في ذلك ما ذكرناه ان المدار في الادخال على اصل الانكشاف لا على حد الانكشاف فحينئذ مهما اختلف حد الانكشاف فسوف لن يؤثر في إدخال شيء في العهدة وإنما الاختلاف بينهما في انه في الانكشاف التام لا يمكن ان يرد الترخيص في ترك التكليف بينما في الانكشاف الناقص يمكن، في الانكشاف التام لا يستطيع المولى ان يرخصنا في مخالفة التكليف المقطوعة وفي الانكشاف الناقص يستطيع. فهان دعويان الدعوى الأولى ان في الانكشاف التام يستحيل ان يرد الترخيص في المخالفة وفي الانكشاف الناقص يمكن.

اما الدعوى الأولى فحاصل ما سمكن ان يستدل لهذه الدعوى وهذا الدليل مشترك بين المشهور وبين المصنف انه لو فرض ان المولى رخص العبيد بمخالفة التكليف المنكشف بالانكشاف التام فكيف يرخصهم اما بحكم واقعي واما بحكم ظاهري ولا يوجد شق ثالث ان كان الترخيص بالحكم الواقعي فالنفترض قال المولى كل من يقطع بوجوب صلاة الجمعة انا ارخصه في هذا الوجوب فحينئذ إذا كان الترخيص بالحكم الواقعي نسال قطع المكلف هل هو موافق للواقع أو مخالف لا يخلوا اما ان يكون موافق أو مخالف امن كان موافقا للواقع يعني في الواقع صلاة الجمعة واجبة فيلزم التناقض واقعا يعني صلاة الجمعة في واقع واجبة؛ لأن المفروض ان قطع المكلف مصيب وفي الواقع غير واجبة ؛ لأن المفروض ان الترخيص الواقعي ورد فشيء واحد يكون حكمه الواقعي هو الوجوب وعدم الوجوب وهذا تناقض وهذا ليس نظير التناقض في شبهة ابن قبة الواردة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ؛ لأن هنلك استطعنا ان نرفع الشبهة ؛ لأن احد الحكمين واقعي والآخر ظاهري بالوجهات والبيانات المتعددة في رفع الشبهة لكن تلك البيانات لا تأتي في حكمين واقعيين فحينئذ يلزم التناقض واقعا هذا إذا كان قطع المكلف مصيبا للواقع، اما لو فرضنا ان قطع المكلف غير مصيب للواقع ؛ لأن قلنا ان المقصود من القطع الأعم من اليقين والجهل المركب فاذا كان القطع غير مصيب لا يرد الإشكال السابق وهو ان يجتمع حكما واقعيان مختلفان ؛ لأنه في الواقع لا نستطيع ان نقول ان صلاة الجمعة واجبة اما في الواقع هي ليست واجبة وورد حكم واقعي يقول انها غير واجبة ففي مرحلة الواقع لا يوجد محذور ولكن يوجد محذور في مرحلة الاعتقاد اجتماع النقيضين مستحيل قطعا وواقعا والشيء المستحيل لا يمكن ان يحتمله الإنسان فضلا عن ان يقطع به ؛ لأن الشيء المستحيل مقطوع العدم وما كان مقطوع العدم لا يمكن ان نحتمله ؛ لأن إذا احتملناه لا يكون مقطوع العدم ؛ لأن مقابل العدم يوجد نسبة صفر

بالمائة فلا يوجد احتمال فيها ان اجماع النقيضين مقطوع العدم فلا يمكن ان نحتمل فضلا ان نعتقد به على سبيل البت والجزم ومن هنا يقال بأن اجتماع النقيضين مستحيل واقعا واعتقادا، فبناءاً على ذلك في صورة اصابة القطع يلزم محذوران اجتماع النقيضين واقعا واجتماع النقيضين اعتقادا ؛ لأنه قاطع بالوجوب ومع ذلك المولى قال انه غير قاطع فهو عنده اعتقاد باجتماع النقيضين و أيضا اجتمع النقيضان في الواقع فهذا مستحيل بينما في صورة الجهل المركب وعدم اصابة الواقع يكون المكلف يرى ويعتقد ان هذا اجتماع للنقيضين والاعتقاد باجتماع النقيضين مستحيل للقطع بعدمه وما يقطع بعدمه يستحيل أن يحتمل وجوده فبناء على ذلك فقي صورة الاصابة يلزم اجماع النقيضين واقعا واعتقادا وفي صورة عدم الاصابة يلزم اجتماع النقيضين اعتقادا وكلاهما محذور، فاذا ان يوجه المولى حكم واقعي بالترخيص مستحيل هذا بالنسبة للحكم الواقعي **واما الدعوى الثانية** وهو أيضا يستحيل ان يوجه إليه حكم ظاهري في الترخيص والسبب في ذلك واضح ؛ لأن الحكم الظاهري اخذ في موضوعه الشك فيعني المولى ينبغي ان يوجه الحكم الظاهري هكذا يقول كل من شك في وجوب الجمعة فهو معذور فانا القاطع لا ارى ان هذا الخطاب موجه لي ؛ لأن الصغرى غير متحققة في حقي فلن يتحقق ترخيص في مخالفة القطع ؛ لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك ومع القطع لا يوجد شك فسوف **امر** انا بجانب هذا الترخيص وأقول ان هذا موجه لغيري فاذا لا يوجد طريقة يستطيع المولى ان يرخص لي في مخالفة القطع إذا هذا كله في المطلب الأول وهو ان الانكشاف التام لا يقبل الترخيص **اما الانكشاف الناقص** فهو يقبل الترخيص **اما الترخيص الظاهري** فواضح ؛ لأن الترخيص الظاهري موضوعه الانكشاف وعدم العلم وفي الانكشاف الناقص يوجد شك وعدم علم فحينئذ يكون هذا الخطاب موجه الي و هنا ترد شبهة ابن قبة فيما لو كان الانكشاف الناقص موافقا للواقع وقد تقدم التوفيق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، **واما ان يرد الترخيص الواقعي** فايضا لا محذور فيه ؛ لأن حق الطاعة الثابت في صورة الانكشاف الناقص **حق تعليقي،** فالعقل حكم بأن للمولى تبارك وتعالى حقا على عبده في كل ما يحتمل من تكاليف إلا إذا نفس المولى اجاز حينئذ في صورة اجازة المولى ان له حق هو اسقط حقه و على مستوى الخطاب لا محذور في ان يوجه الخطاب لا الخطاب الظاهري ولا الخطاب الواقعي وهذا معنى ما يقال من ان منجزية القطع **تنجيزية** ومنجزية الانكشاف الناقص **تعليقية** تلك معلقة على عدم ورود الترخيص بينما الأولى ليست معلقة ؛ لأن مستحيل ان يرد الترخيص والأمر المستحيل لا يمكن ان يعلق عليه الشيء

هل اجتماع الحكم الناسخ والمنسوخ على المكلف من قبيل اجتماع حكمين واقعيين ؟

اما بالنسبة إلى الناسخ والمنسوخ ان النسخ كما سوف يأتي في بحوث أخرى ان النسخ الذي نؤمن به نحن الامامية مرجعه إلى التخصيص ألازماني يعني كما عندنا تخصيص افرادي يقول المولى

أكرم كل عالم، ثم يرد ويقول لا تكرم النحوي هذا تخصيص بلحاظ الافراد حيث انه اخرج من تحت العموم بعض الافراد كذلك النسخ يرجع إلى التخصيص وهو التخصيص ألازماني بمعنى ان أمد الحكم انتهى يعني ان تقدمن بين يدي نجواك صدقة كان له امد معين في الواقع لكن المولى ابرزه على نحو قانون كلي لمصلحة يعني الآن مثل السلطة التشريعية في أي دولة هي تعرف ان قانون السير سوف يكون فقط لفترة زمنية محددة لكن كي لا يتساهل المكلف ولا تتساهل الرعية لا بد ان يعلموا ان هذا التكليف محدود فيأتون به بصورة كلية ثم عندما ينتهي الأمد لهذا القانون يعلنون عن ذلك فالنسخ من هذا القبيل انه تخصيص ازماني بمعنى انه عندما نقول المولى قدم بين يدي نجواك صدقه يعني إلى الابد يعني في كل فرد من افراد الزمان عندما جاء الدليل الناسخ خصص الازمان فكما التخصيص الافرادي ليس من قبيل الترخيص في الأمر القطعي كذلك في الترخيص ألازماني.

تطبيق العبارة

حجية القطع تقدم في الحلقة السابقة ان للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى حق الطاعة بحكم مولويته.

والمتيقن من ذلك هو حق الطاعة في التكاليف المقطوعة، وهذا هو معنى منجزية القطع، كما أن حق الطاعة هذا لا يمتد إلى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزما، وهذا معنى معذرية القطع. والمجموع من المنجزية والمعذرية هو ما نقصده بالحجية. كما عرفنا سابقا ان الصحيح في حق الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة أيضا، فيكون الظن والاحتمال منجزا أيضا، ومن ذلك يستنتج ان المنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف ولو كان انكشافا احتماليا لسعة دائرة حق الطاعة، غير أن هذا الحق وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مؤمن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف، وذلك بصدور ترخيص جاد **(الترخيص الذي لو**

مر المكلف به يرى انه موجه إليه، اما الترخيص الظاهري للقاطع ليس جاد فيه) منه في مخالفة التكليف المنكشف. إذ من الواضح انه ليس لشخص حق الطاعة لتكليفه، والإدانة بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخص بصورة جادة في مخالفته. اما متى يتأتى للمولى ان يرخص في مخالفة التكليف المنكشف بصورة جادة ؟.

والحمد لله رب العالمين

خلاصة ما تقدم ان المصنف (رحمة الله عليه) يعتقد ان المنجزية من لوازم مطلق الانكشاف بلا فرق بين الانكشاف التام والانكشاف الناقص ولكن لزوم المنجزية للانكشاف تعليقي ولزوم المنجزية للانكشاف التام تنجيزي بمعنى انه في الانكشاف الناقص لا مانع ويتصور ان يصدر الترخيص بلا المخالفة فما لم يصدر الترخيص، يكون هذا الانكشاف الناقص منجزا، بينما في الانكشاف التام ليس معلق على عدم ورود الترخيص لاستحالة ورود الترخيص ؛ لأن الترخيص الذي يرد اما ان يكون ترخيصا واقعيا أو ظاهري وكلاهما غير ممكن، اما الثاني فواضح ؛ لأن الترخيص الظاهري موضوعه الشك وفي صورة الانكشاف التام لا يوجد شك اما عدم امكان ورود الترخيص الواقعي فللزوم التناقض، اما واقعا واعتقادا، أو اعتقادا فقط، والتناقض في الواقع والاعتقاد مستحيل اما في الواقع **فواضح** واما في الاعتقاد فاجتماع النقيضين مقطوع العدم فلا يمكن ان يعتقد باجتماعهما، هذا كان خلاصة ما تقدم.

لقائل ان يقول انه يوجد لدينا في الحقيقة شقوق ثلاثة ولا ينحصر ورود الترخيص بالشقين الذين ذكرهما المصنف بل يوجد لدينا شق ثالث فما دمنا لم ننفي هذا الشق الثالث لما ثبت برهان الاستحالة.

توضيح ذلك ان الترخيص كما ذكر المصنف :

1- تارة يكون ترخيصا واقعيا وهذا نعترف مع المصنف بأنه غير ممكن للزوم التناقض واقعا أو اعتقادا

2- واما ان يكون ظاهريا اصطلاحيا، **الترخيص الظاهري الاصطلاحي** هو كل حكم ترخيصي اخذ في موضوعه الشك وهذا أيضا نعترف مع المصنف بأنه غير ممكن لعدم وجود موضوع له، اذ موضوع الترخيص الظاهري الاصطلاحي هو الشك ولا شك في صورة القطع.

3- وعندنا شق ثالث وهو **الترخيص الظاهري لبا** لا اصطلاحا، نحن سابقا ذكرنا ان حقيقة الحكم الظاهري ووظيفة الحكم الظاهري انه حكم طرقي شرح لأجل الحفاظ على المصالح الواقعية الاهم والذي عبرنا عنه في صورة التزاحم الحفظي إذا تزاحمت المصالح والمفاسد وسوف يفوت بعمل المكلف بمقتضى تشريع الشارع بعض الأحكام التي يرى ها المولى أهم فيلزم على المولى حينئذ ان يصدر حكما ظاهريا ليحفظ تلك الأحكام التي هي بنظره أهم فنقول لماذا لا نفرض وجود حكم

ظاهري غير الاصطلاحي الذي يؤخذ في موضوعه الشك فلنفترض انه يوجد حكم يشترك مع الحكم الظاهري في النتيجة بمعنى انه يحفظ الملاك الواقعي الاهم ولا يؤخذ في موضوعه الشك **فهو من جهة** ليس حكما واقعيا ؛ لأن الحكم الواقعي حقيقي لا طريقي ليس لأجل حفظ الواقع الاهم **وليس** حكما ظاهريا ؛ لأن الحكم الظاهري ما اخذ في موضوعه الشك و هذا لم نأخذ في موضوعه الشك إذا يمكن لنا ان نتصور سنخنا ثالثا للترخيص وهو ان يرخص المولى ترخيصا طريقيا لأجل حفظ المصالح الاهم من دون ان يأخذ في لسان هذا الدليل الشك فلا يلزم لا التناقض ولا فقدان الحكم لموضوعه **اما** عدم لزوم التناقض **فلان** الحكم الواقعي حكم حقيقي وهذا الحكم المشرع حكم طريقي **واما** عدم لزوم فقدان الحكم لموضوعه ؛ **لأن** المفروض لم نأخذ في لسان الخطاب الشك حتى نقول في صورة القطع ينتفي الشك فاذا يمكن لنا ان نتصور ترخيصا من سنخ ثالث من دون ان يلزم عليه أي محذور، بالنتيجة المولى لو رأى في عالم الخارج ان هذا القاطع أكثر قطوعاته مخالفة للواقع فبعلمه الغيبي يدرس القضية ولنفترض ان هذا ثلاثين بالمائة من قطوعاته مصيبة للواقع وسبعين بالمائة من قطوعاته مخالفة للواقع وكانت الأحكام التي لا يصيبها القطع ملاكها أهم من الأحكام التي يصيبها القطع فيرى المولى ان الأفضل حينئذ لما لم تقتضي المصلحة الالهية التدخل الغيبي فكان الأفضل ان يمنعه من العمل بالقطع حفظا للملاكات الاهم فلا يقول له ايها الشاك انت مرخص حتى نقول بأنه القاطع لا يرى ان هذا الخطاب موجه إليه ؛ لأن لا يوجد عنده شك، بل يقول له ايها القاطع لا تعمل بقطعك فموضوع هذا الترخيص هو القاطع أو عنوان آخر ينطبق على هذا الشخص يعني لا نركز على كل قاطع مثلا ايا ابن فلان أو أي عنوان ينطبق على هذا الشخص فحينئذ الموضوع منحفظ و روح الحكم الظاهري محفوظة أيضا ؛ لأن روح الحكم الظاهري الحفاظ على المصالح الاهم فاذا يمكن ان يصدر لترخيص من دون ان يصطدم بأحد المحذورين السابقين اما لزوم التناقض أو عدم توجه الخطاب للقاطع لفقدان موضوعه فان هذا الحكم الترخيصي لا يلزم من التناقض ولا يلزم منه فقدان الحكم لموضوعه فاذا عندنا في البين شق ثالث لا يرد عنه محذور هذا ما قد يقال لا جل اثبات ان للمولى تبارك وتعالى ان يرخص في مخالفة التكليف المقطوع يجيب المصنف (رحمة الله عليه) عن هذا الإشكال :

ان هذا التكليف الظاهري لبا وروحا لا يخلو **اما** ان يوجه إلى كل قاطع سواء كان قطعه مصيبا للواقع ام مخالفا يعني بعبارة أخرى سواء كان قطعه يقينا ام جهلا مركبا فيقول ايها القاطع لا تعمل بقطعك هذا **واما** ان يوجه الخطاب إلى خصوص القاطع غير المصيب بان يقول ايها القاطع الذي يكون قطعه غير مصيب للواقع لا تعمل بقطعك فماذا تختار ؟، ان اخترت الاحتمال الثاني ان يوجه إلى خصوص القاطع الذي لا يكون قطعه مصيبا للواقع، ان اخترت هذا لاحتمال نقول هذا أيضا لا يكون تكليفا وترخيصا جادا لا ن الترخيص الجاد هو الذي إذا وجه إلى المكلف يبالي به فلا يوجد في الخارج من يبالي به ؛ لأن هل يوجد قاطع في الوجود يحتمل ان يكون قطعه غير مصيب هذا الاحتمال مساوق لانتفاء القطع ؛ لأن الآن إذا ان قاطع بان هذا اليوم هو السبت إذا

كنت احتمل الخلاف فاذا انا غير قاطع فاذا انت وجهت الي الترخيص بعنوان ايها القاطع الذي لا يكون قطعه مصيبا ؛ لأن لا يوجد قطع ولا يعتقد إلا ان اقطعه مصيب للواقع فحينئذ كل قاطع منا سوف يمر بجنب هذا الخطاب ولا يتلفت إليه ؛ لأنه لا يرى نفسه مقصودا بهذا الخطاب ؛ لأنه يعتقد ان قطعه مصيب فلا يكون هذا الترخيص ترخيص جاد وبعبارة أخرى سوف لن يحقق المولى غرضه من هذا الترخيص غرض المولى من هذا الترخيص بحسب الفرض الحفاظ على الأحكام الواقعية الاهم فسوف لن يلتفت أي قاطع إلى هذا الترخيص ؛ لأنه لا يرى نفسه موضوعا لهذا الترخيص ؛ لأن موضوع الترخيص القاطع غير المصيب في قطعه وكل قاطع يعتقد من نفسه انه مصيب والا لم يكن قاطعا

هذا الاحتمال الثاني اما الاحتمال الأول بان يوجه الترخيص إلى الأعم وهو إلى كل قاطع هذا ممكن عندما يقول المولى كل قاطع بتكليف الزامي لا اريده ان يعمل بتكليفه لأجل الحفاظ على الواقع الاهم هذا ممكن من ناحية وجود الموضوع ؛ لأن الموضوع ليس القطع غير المصيب بل مطلق القطع فكل انسان فهو يحقق الموضوع لهذا الترخيص فلا يوجد مشكلة عدم وجود موضوع **لكن** هذا الترخيص مساوق لانتفاء منجزية القطع على الإطلاق و حينئذ يلزم من ذلك ان يكون القطع بالتكليف **اسوء** حالا من الظن بالتكليف ؛ لأن الظان بالتكليف بشكل عام لم ينهى المولى عنه بشكل مطلق ؛ لأن كثير من الظنون كما سوف يأتي المولى اعتبرها يمكن ان يميز بين مكلف و اخر لكن ان يأتي بشكل مطلق يساوق انتفاء المنجزية عن هذا التكليف مضافا إلى عود محذور التناقض بناءا على ذلك هذا الشك من الترخيص وهذا السنخ الثالث من الترخيص لا يمكن الموافقة عليه **وخلاصة نظرية المصنف** في نقاط ثلاث :

النقطة الأولى ان المنجزية من لوازم مطلق الانكشاف لا خصوص الانكشاف التام

النقطة الثانية ان منجزية الانكشاف التام غير مشروطة بعدم ورود الترخيص بينما منجزية الانكشاف الناقص معلقة على عدم ورود الترخيص.

النقطة الثالثة ان عدم ورود الترخيص في القطع كان مستحيلا اما لأجل لزوم التناقض أو لأجل عدم وجود الموضوع وبعبارة أخرى لعدم كون هذا الترخيص جادا بالنسبة إلى كل قاطع هذا تمام الكلام في بينا نظرية المصنف وكما تقدم ان هذه النظرية تبتني على ما اختاره المصنف لما يسمى بمسلك حق الطاعة.

ورد في المتن تعبير اصالة الاباحة والبراءة فهل هما اصل واحد ام اصلان متعددان ؟

يختلفان من جهات بعض هذه الجهات من ناحية المدرك فان اصالة الاباحة دليلها مغاير لدليل البراءة ويختلفان أيضا من جهة المتعلق فان أصالة الاباحة انما تكون في مرود الشك في الحرمة لذا لا يقال عند الشك في الوجوب تجري أصالة الاباحة و إنما في مورد الشك بالحرمة بخلاف اصالة البراءة فانها تجري في جميع الموارد وهذا لا ينافي ان الاخوند في الكفاية نجده عندما يتعرض للبراءة فانه كما يستدل عليها بحديث الرفع يستدل عليها بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال **أي بديل أصالة الحل** ؛ لأنه يعترف ان ما في الدليل إنما هو في الشبهات التحريمية ولكنه يعمها على الشبهات الوجوبية من باب الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وهذا البحث من محله، كيفما كان المهم **ان نتيجتهما واحدة،** وقد واحد يقول إذا كان الأمر كذلك فكيف يقولون ان الأصول العملية اربعة ؛ لأن الأصول لعملية هي البراءة والاستصحاب أو الاشتغال وأصالة التخيير فينبغي ان نضيف اليها اصل خامس وهو أصالة الحل فلذا كان هنلك فرق بين أصالة البراءة و الاباحة فهذا يكون الاصول العملية سوف تصبح خمسة لا اربعة والجواب نقول ان انحصار الأصول العملية في اربعة ليس هذا الأمر آية منزلة الذي منحصر في اربعة موارد جريان الأصول العلمية لا نفس الأصول العملية و الا قاعدة الطهارة في الشبهات الحكم اصل عملي لذا إذا نلاحظ في عبارة صاحب الكفاية في اول بحث الأصول العملية يقول **وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس من الحصول على دليل.**. إلى أن يقول **و المهم منها اربعة** ولم يقل انها تنحصر في اربعة ولماذا فقط ذكرنا هذه الاربعة يجيب في الآخر.. يقول ؛ **لأن البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام** وهذه ضابطة السيد الخوئي انه لم يقع فيها الخلاف بخلاف الاربعة وهي البراءة والتخيير والاستصحاب و الاشتغال فانها محل الخلاف بين الاصحاب إلى أن **يقول هذا مع جريانها في كل الابواب أو اختصاص تلك القاعدة ببعضها هذا العنصر المشترك المهم** من الأصول العملية اربعة لا انها تنحصر في اربعا بل مورد جريان الأصول في اربعة بالحصر العقلي ؛ لأن الشيء المشكوك اما له سابقة أو لا الذي له حالة سابقة مجرى لا اصالة الاستصحاب والذي ليس له حالة سابقة اما ان يكون الشك في التكليف أو لا وهكذا إلى أن نحصر المجاري في اربعة اما الأصول العملية فالمشهور منها اربعة

هذا كله على مبنى المصنف

اما على مبنى المشهور فتارة نتكلم في اصل ثبوت المنجزية للقطع **و أخرى** نتكلم عن عدم امكان الترخيص في موارد القطع فيقع الكلام في مقامين المقام الأول في اصل ثبوت المنجزية للقطع المشهور ذهبوا إلى ان المنجزية من اللوازم الذاتية لنفس القطع واما غير القطع فلا تثبت له المنجزية إلا بجعل جاعل والا بالتعبد و على هذا الأساس امنوا بمسلك **قبح العقاب بلا بيان** والمقصود من **البيان القطع** فكل مورد ليس بقطع يقبح العقاب اذا كان يحكم العقل بقبح العقاب في مورد غير القطع فكيف يكون مورد غير القطع منجز ؛ لأن المنجز لا يقبح معه العقاب لإيمانهم بقبح العقاب في غير مورد العلم من هنا نفهم ان غير القطع غير منجز بذاته و إذا كتنجز لابد ان

يتنجز بواسطة ما يرجع إلى القطع إذا المنجزية عندهم من لوازم القطع هذا الشرح بناءا على ما ذكره المصنف (رحمة الله عليه) نسير على هذا المنهج الذي فهمه المصنف من المشهور وبعد ذلك نحقق المسالة تحقيقا مفصلا ان شاء الله فبناءاً على ذلك يكون موضوع التنجيز ليس هو مطلق الانكشاف و إنما موضوع التنجيز هو الانكشاف التام يعني القطع هذا هو الفرق الجوهري بين مبنى المصنف ومبنى المشهور المصنف جعل موضوع التنجيز هو مطلق الانكشاف والمشهور عندهم موضوع التنجيز هو خصوص القطع والانكشاف التام و حينئذ إذا كان تمام الموضوع للمنجزية هو القطع فبطبيعة الحال ينتفي التنجيز بانتفاء القطع ؛ لأن الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه هذا بالنسبة للمطلب الاول

المقام الثاني هل يمكن ان تسلب المنجزية عن القطع ؟

المشهور يشترك مع المصنف في اصل الفتوى الأصولية وهو انه لا يمكن ان تسلب المنجزية عن القطع لكنهم سلكوا طريقا آخر لإثبات ذلك فالفارق بين المصنف والمشهور في المقام فارق موضوعي موضوع المنجزية عند المصنف مطلق الانكشاف وعند المشهور هو خصوص الانكشاف التام وفي المقام الثاني الفارق بين المصنف والمشهور ليس في النتيجة بل الدليل الذي سلكه للوصول إلى هذه النتيجة

تطبيق العبارة

فالجواب على ذلك أن هذا يتأتى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظن، وذلك بجعل حكم ظاهري ترخيصي في موردها، كأصالة الإباحة والبراءة ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهري والتكليف المحتمل أو المظنون، لما سبق من التوفيق بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وليس الترخيص الظاهري هنا هزليا، بل المولى جاد فيه ضمانا لما هو الأهم من الأغراض والمبادئ الواقعية، واما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمن من المولى بالترخيص الجاد في مخالفته، لان هذا الترخيص اما حكم واقعي حقيقي، واما حكم ظاهري طريقي، وكلاهما مستحيل. والوجه في استحالة الأول انه يلزم اجتماع حكمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة

كون التكليف المقطوع ثابتا في الواقع، ويلزم اجتماعهما على اي حال (**سواء كان القطع موافق ام مخالف في**) في نظر القاطع، لأنه يرى مقطوعه ثابتا دائما فكيف يصدق بذلك، والوجه في استحالة الثاني (**الحكم الظاهري الطريقي**) ان الحكم الظاهري ما يؤخذ في موضوعه الشك ولا شك مع القطع فلا مجال لجعل الحكم الظاهري، وقد يناقش في هذه الاستحالة بان الحكم الظاهري **كمصطلح** متقوم بالشك لا يمكن ان يوجد في حالة القطع بالتكليف، ولكن لماذا لا يمكن ان نفترض ترخيصا يحمل روح الحكم الظاهري ولو لم يسم بهذا الاسم اصطلاحا، لأننا (**لأننا تعليل لحمل روح الحكم الظاهري وان لم يسمى اصطلاحا كذلك**) عرفنا سابقا ان روح الحكم الظاهري هي انه خطاب يجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعية، وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهم منها، فإذا افترضنا ان المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص، وكانت ملاكات الإباحة الاقتضائية (**؛ لأن في صورة اختلاط الأحكام اللزومية مع الابحاة الاقتضائية كما تقد انه لا شك ولا ريب يكون ملاك الحكم الالزامي هو الاهم و إنما تتصور صورة التزاحم إذا كانت الابحاة اقتضائية**) تستدعي الترخيص في مخالفة ما يقطع به من تكاليف ضمانا للحفاظ على تلك الملاكات، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذ ؟ والجواب على هذه المناقشة، ان هذا الترخيص لما كان من أجل رعاية الإباحة الواقعية في موارد خطأ القاطعين فكل قاطع يعتبر نفسه غير مقصود جدا بهذا الترخيص، لأنه يرى قطعه بالتكليف مصيبا، فهو بالنسبة إليه ترخيص غير جاد، وقد قلنا فيما سبق ان حق الطاعة والتنجيز متوقف على عدم الترخيص الجاد في المخالفة. ‹ صفحة 35 › ويتلخص من ذلك.

أولا : ان كل انكشاف للتكليف منجز ولا تختص المنجزية بالقطع لسعة دائرة حق الطاعة.

وثانيا : ان هذه المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيص جاد من قبل المولى في المخالفة (**هذه العبارة على اطلاقها يتوجه عليها إشكال ؛ لأن هذه العبارة غير صحيحة ؛ لأن اشتراط المولى لشرط فرع امكانه و إذا كان غير ممكن فلا يشترطه المولى وقد تقدم انه في القطع غير ممكن فلا يشترطه المولى**).

ثالثا : ان صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي. ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي، ومن هنا يقال : إن القطع لا يعقل سلب المنجزية عنه بخلاف غيره من المنجزات. هذا هو التصور الصحيح لحجية القطع ومنجزيته، ولعدم امكان سلب هذه المنجزية عنه.

غير أن المشهور لهم تصور مختلف، فبالنسبة إلى أصل المنجزية، ادعوا انها من لوازم القطع بما هو قطع، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وبما أسموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان (**عطف مسبب على سبب**).

مازال البحث حول نسبة المنجزية إلى القطع وأتضح لدينا أن المصنف (رحمة الله عليه) يرى ان المنجزية من لوازم مطلق الانكشاف ولكنها موقوفة على عدم ورود الترخيص ومن جهة أخرى ان الترخيص له مجال بالنسبة إلى الانكشاف الناقص دون الانكشاف التام للزوم التناقض والتنافي اما واقعا واعتقادا واما اعتقادا فقط هذا خلاصة ما ذكره المصنف في بحث منجزة القطع اما المشهور من علماء الأصول فيرون المنجزية من لوازم القطع بما هو قطع يعني من لوازم الانكشاف التام فالمنجزية ثابتة للقطع ليس إلا، اما غير القطع من الظن والاحتمال فيحتاج إلى **طرو** مقدمات اما شرعية واما عقلية، فالمقدمات الشرعية كأن لو اعتبر الشارع هذا الظن حجة، بينما المقدمات العقلية، كما لو تمت ما يسمى بمقدمات الانسداد بناءا على الحكومة وهذا توضيحه ليس هنا.. المهم ان غير القطع بما هو ولا تثبت له الحجية و المنجزية.

اما بالنسبة لعدم امكان ردع الشارع عن المنجزية وسلب المنجزية عن القطع فنسب المصنف (رحمة الله عليه) إلى المشهور انهم استدلوا على ذلك بان الترخيص في مخالفة التكليف المقطوع ترخيص في المعصية والترخيص في المعصية قبيح فيكون الترخيص في مخالفة التكليف المقطوع قبيح، والمولى تبراك وتعالى لا يصدر منه القبيح، فالدليل ان الترخيص في المعصية قبيح هذه الصغرى، وهو ان يأتي الشارع ويرخص الغير في معصيته، والكبرى ان القبيح لا يصدر من المولى، فالنتيجة ان الترخيص لا يصدر من المولى هذا ما استدل به البعض لإثبات عدم امكان سلب المنجزية عن القطع، هذا هو ما نسبة المصنف إلى المشهور ثم بعد ذلك حاول ان يناقش في كلا التصورين الذين نسبهما إلى المشهور، **اما التصور الأول** وهو ان المنجزية من لوازم القطع بما هو قطع بمعنى ان تمام المناط والموضوع والعلة للتنجيز هو القطع وغير القطع ليس بمنجز **يتساءل** المصنف ان القطع الذي تثبت له المنجزية هل هو مطلق القطع ام انه القطع بتكليف المولى ؟، لا شك ولا ريب ان الشق الأول باطل ؛ لأن من مصاديق مطلق القطع بوجود الجدار ولا معنى ؛ لأن يكون القطع بالجدار منجز ؛ لأن معنى المنجزية عبارة عن ادخال التكليف في العهدة إذا المنجزية لم تثبت للقطع مطلقا حتى لو لم يكن متعلق القطع حكما شرعيا فاذا الصحيح هو الشق الثاني ان المنجزية من لوازم القطع بالتكليف بعد ذلك **نسال سؤال** آخر هل انها من لوازم القطع بمطلق التكليف ام من لوازم القطع بتكليف المولى يعني الآن المساوي لو قال للمساوي يجب عليك ان تفعل كذا أو العبد قال لمولى يجب عليك ان تفعل كذا وقطع المساوي أو

مولى العبد فهل ترون انه يحكم العقل بمنجزية هذا القطع ؟ **!**، فإذا المنجزية من لوازم القطع بتكليف المولى حينئذ **نتساءل ثالثة** ان هذا المولى ما هو دائرة حق الطاعة الثابتة له على عبيده ان كانت دائرة حق الطاعة مقيدة بالتكليف المعلوم فحينئذ نفس مولوية المولى تقتضي المنجزية اتي منجزية القطع ولا نحتاج إلى برهان خارج عن مولوية المولى وان كانت دائرة حق الطاعة للمولى اوسع من التكاليف المقطوعة فتكون نفس سعة هذه الدائرة تثبت ان التنجيز من لوازم مطلق الانكشاف لا من لوازم الانكشاف التام، فعلى هذا الأساس هنلك شيء مسبق ينبغي ان ننقحه وهو سعة وضيق دائرة حق الطاعة ان كانت دائرة حق الطاعة ضيقة فنفس هذه الدائرة تقتضي منجزية خصوص القطع وان كانت دائرة حق الدائرة موسعة فنفس سعة دائرة حق الطاعة تقتضي منجزية مطلق الانكشاف ففي الحقيقية مصب البحث والنقطة الاساسية التي يجب ان نبحث عنها هي سعة وضيق دائرة حق الطاعة على هذا الأساس سوف يأتي في المستقبل ان المصنف يعتبر ادلة القائلين بقبح العقاب بلا بيان يعتبرها **مصادرة** على المطلوب ؛ لأن انما يقبح العقاب بلا بيان إذا كانت مولوية المولى وحق الطاعة للمولى مضيق اما إذا كان موسع فلا يقبح العقاب بلا بيان، فأنتم اخذتم شيء مفروغ عنه وبنيتم عليه قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقاب، فاذا ينبغي ان ينصب البحث في سعة وحدود دائرة حق الطاعة هل هو واسع ام انه مضيق هنا ينبغي ان ينصب البحث الاساسي والمصنف يرى **بالوجدان** ان مولوية المولى تبارك وتعالى التي هي من مقتضيات شكر المنعم ان هذه المولية ثابتة بأوسع حدودها وان هذا التضييق الذي يتوهموه في دائرة وحدود حق الطاعة للمولى نشا من قياس المولى الحقيقي عل ى الموالي العرفية مع انه **قياس مع الفارق** فان مولوية المولى الحقيقي ذاتية و مولوية المولى العرفي جعلية فلا يقاس ما هو بالذات على ما هو بالعرض هذا تقريب إشكال ومناقشة المصنف في المرحلة الأولى و هو اثبات اصل المنجزية **اما المرحلة الثانية** وهو عدم امكان الترخيص في مخالفة القطع أو عدم امكان الردع عن العمل بالقطع فقد عرفنا انه نسب إلى المشهور ان منشأ عدم الامكان يرجع إلى حكم العقل بقبح الترخيص في المعصية هنا أيضا المصنف يرى انه هذا من قبيل المصادرة والبحث يعني ان ينصب على نكتة اسبق من هذا البحث لأنكم تقولون ان الترخيص في المعصية قبيح ونحن نعترف معكم ان الترخيص في المعصية مع حفظ الموضوع وهو المعصية فهو ترخيص قبيح لكن المهم ان تبقى معصية و حينئذ نقول مع ترخيص المولى ربما لا تبقى معصية فعلى هذا الأساس ينبغي في مرحلة اولى ان نبحث هذا البحث وهو ان حق الطاعة للمولى هل هو تنجيزي أو تعليقي، اذا قلنا من البداية انه تعليقي يعني على ورود الترخيص والمعلق على شيء ينتفي بانتفاء المعلق عليه، فاذا ورد الترخيص لا يبقى حق للمولى فاذا قلت ان حق الطاعة معلق معناه ان المولى له حق علينا إذا لم يرخص وهذا معناه انه إذا رخص يرتفع وينتفي الحق فلا تبقى معصية حتى نقول ان الترخيص في المعصية قبيح فينبغي ان ينصب البحث ان حق الطاعة للمولى هل هو تعليقي أو تنجيزي فاذا ثبت انه تعليقي فلا يبقى برهان الترخيص في المعصية قبيح و إذا اثبت انه تنجيزي فلا نحتاج إلى برهان الترخيص في المعصية ؛ لأن الحق التنجيزي لا

يرتفع بورود شيء ؛ لأنه غير معلق على ورود ذلك الشيء فلا نحتاج إلى برهان الترخيص في المعصية فاذا على كل حال برهان الترخيص في المعصية غير صحيح ؛ لأن حق الطاعة ان كان تعليقيا فقلا يصدق معصية ولا يصدق ترخيص بعد ورود المعلق عليه وهو الترخيص ون كان تنجيزي فان معناه انه ليس معلق على شيء ورد شيء ام لم يرد يبقى هذا الحق ثابت فنفس كون حق الطاعة تنجيزي يمنع من ورود الترخيص فحينئذ لا نحتاج إلى برهان الترخيص في المعصية قبيح هذا تمام الكلام في ما افاده المصنف في الكتاب في مناقشة المشهور

هذا تمام الكلام في منجزية القطع ونحن ذكرنا سابقا ان الحجية تتركب من منجزية ومعذرية و كل الكلام كان عن القطع المثبت للتكليف، والان يتكلم عن صورة القطع بعدم التكليف يقول جميع ما تقدم في المنجزية يجري هنا فان المعذرية ثابتة للقطع لكن بعكس المنجزية فان المنجزية كانت ثابتة لمطلق الانكشاف اما المعذرية فهي ثابتة للقطع والسبب في ذلك لو قلنا المعذرية الثابتة لمطلق الانكشاف حتى الانكشاف الاحتمالي معنى ذلك انه إذا احتملت عدم التكليف فانا معذور فمقابل الاحتمال يوجد ظن ورجحان بعدم التكليف فاذا كنت انا معذور فيلزم التناقض ؛ لأن من جهة تقول ان الظن والاحتمال ومنجز ومن جهة لا فالمعذرية ثابتة للقطع فقط والذي يخرجنا عن دائرة حق الطاعة هو القطع بعدم التكليف وهذه المعذرية لا يمكن الخروج عنها بمعنى يقول المولى انت قاطع بعدم الحرمة ويجب ان تترك الفعل ؛ لأن هذه الحرمة التي يلزمنا بها المولى اما بحكم واقعي أو ظاهر والظاهر موضوعة الشك ومع القطع بعدم التكليف لا يوجد شك واما الحكم الواقعي فيلزم التناقض اما واقعا واعتقادا اما اعتقادا فقط.

إشكال الشيخ معين على السيد الشهيد

هنلك بعض النقاط يجب ان نخرج بها عن عبارة الكتاب، حيث ان البحث في الكتاب في الحقيقة مختصر ؛ لأن المشهور في القطع بحثوا في جوانب متعددة تارة بحثوا عن كاشفية القطع و أخرى بحثوا عن منجزية ومعذرية القطع وثالثة بحثوا عن محركيه القطع اما بالنسبة إلى اصل الكاشفية فيوجد بحث بينهم في ان الكاشفية هل هي من اللوازم الذاتي للقطع ام لا والمصنف أشار إلى هذا المبحث في الحلقة الثانية والمشهور ذهبوا إلى أن الكاشفية ليست من لوازم القطع ؛ لأن الكاشفية هي عين القطع وعين الشيء ليست من لوازم الشيء فاذا كانت الكاشفية هي عين القطع فلا معنى ؛ لأن نقول بان الكاشفية من لوازم القطع ؛ لأن يوجد بين القطع وبين الكاشفية عينية أي شيء واحد ؛ لأن القطع هو عين الكشف والاراءة اما بالنسبة إلى المنجزية المشهور ذهبوا إلى أن

المنجزية والحجية من اللوازم الذاتية للقطع فبما انها من اللوازم الذاتي لقطع فيستحيل ان يتعلق بها الجعل إثباتاً أو نفيا وهذا ما يحتاج إلى توضيح وتقديم مقدمتين

المقدمة الأولى انه ما المقصود بالتلازم الذاتي حيث ان اللازم كما ذكر في المنطق على ثلاثة اقسام **لازم الماهية ولازم الوجود الذهني ولازم الوجود الخارجي** مثلا الاحراق من لوازم النار لكن النار الخارجية لا النار التي في فالهن ولا ماهية النار مع قطع النظر عن وجودها ؛ لأن الاحراق لا من لوازم ذات الماهية ولا من لوازم الوجود الذهني للماهية بل هو من لوازم الوجود الخارجي للماهية مثال آخر الزوجية بالنسبة إلى الاربعة الزوجية من لوازم الاربعة فهل هي من لوازم الوجود الخارجي للأربعة ام من لوازم الوجود الذهني للأربعة ام من لوازم ذات الاربعة مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو في الخارج والصحيح انه من لوازم الماهية فالأربعة زوج اينما وجدت سواء في الذهن أو في الخارج والمثال الثالث لازم الوجود الذهني وأمثلته كثيرة كالآثار التي تترتب على والوجود الذهني لبعض الأمور كالشوق والحب ؛ لأن هذه الأمور لا توجد إلا في الذهن وكذلك الاثار التي تترتب عليه وهنا عندما ادعوا ان الحجية من لوازم القطع فهل هي من لوازم الماهية ام من لوازم الوجود الذهني للقطع ام من لوازم الوجود الخارجي للقطع ؟، عندما نقول الحجية من لوازم القطع هنا لا يوجد اصلا قطع في الخارج، فالقطع والعلم دائما وجوده ذهني ؛ لأن القطع **هو انطباع صورة الشيء في الذهن** فاذا هو دائما له وجود ذهني لكن هذا الوجود الذهني ينقسم إلى قسمين مرة بالحمل الاولي ومرة بالحمل الشايع بالحمل الاولي انا اتصور القطع هذا وجود ذهني لكنه بالحمل الاولي و أخرى نتكلم عن الوجود الذهني للقطع بالحمل الشايع بان يكون فعلا الآن انت عندك انكشاف لتكليف فعندما نقول الحجية من لوازم القطع أي انها من لوازم القطع بالحمل الشايع لا انه عندما اتصور قطع فيثبت له المنجزية بل هو عندما فعلا عندي قطع فاذا أتضح لدينا بان المراد بان المنجزية من لوازم القطع أي من لوازم القطع بالحمل الشايع لا من لوازم القطع بالحمل الاولي **هنا يأتي سؤال إلى الذهن** ان الفرق بين المصنف وبين المشهور ان المشهور ذهبوا إلى أن الحجية من اللوازم الذاتي للقطع بينما الحجية عند المصنف من اللوازم الذاتية لمطلق الانكشاف فقد يقال انه بناءا على رأي المصنف إذا كانت الحجية لازم ذاتي لمطلق الانكشاف واللازم الذاتي لا يقبل الانفكاك وما كان لازما ذاتيا لا يقبل الانفكاك فكيف فرق المصنف بين الانكشاف التام والانكشاف الناقص في الانكشاف الناقص قال يمكن سلب الحجية عن. وبعبارة أخرى اللازم الذاتي دائما تنجيزي وليس تعليقي والجواب عن ذلك انه لابد ان نبحث دائما عن الملزوم ما هو في اللازم الذاتي تارة يكون الملزوم هو مطلق الانكشاف بمعنى ان العلة التامة هو الانكشاف و أخرى نقول العلة التامة هو الانكشاف زائد عدم ورود الترخيص بمعنى ان الانكشاف هو جزء من الملزوم لا تمام الملزوم أي جزء العلة لا تمام العلة فما لم يوجد تمام الملزوم لا يوجد اللازم فمتى تحصل المنجزية واللازم إذا وجد الانكشاف وفقد الترخيص حينئذ يترتب هذا اللازم حينئذ نبحث هل ورد ترخيص ام لا يعني هل وجد الجزء الثاني ام لم يوجد..... تتمته... >>

تطبق العبارة

غير أن المشهور لهم تصور مختلف (**الفرق بين مبنى المصنف ومبنى المشهور ان الموضوع للمنجزيه عن د المصنف هو الانكشاف والموضوع للمنجزيه عند المشهور هو القطع ومن هنا امنوا بانتفاء المنجزية عند انتفاء القطع ضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فاذا كان موضوع المنجزية هو القطع فاذا انتفى القطع تنتفى المنجزية ؛ لأن الحكم يدور وجودا وعدما مدار وجود الموضوع وعدمه وهذا معنى انهم امنوا بانتفاء المنجزية عند انتفاء القطع وبما اسموه بقبح العقاب بلا بيان وهذه عبارة أخرى يعنى إذا انتفى القطع انتفى البيان يعنى لا يدخل شيء في العهدة ومع عدم دخول شيء في العهدة لا يعاقب المولى ؛ لأن معاقبة المولى فرع دخول شيء في العهدة ومع عدم البان والقطع لا يوجد شيء في العهدة فلا توجد منجزية فلا يعاقب المولى**)، فبالنسبة إلى أصل المنجزية، ادعوا انها من لوازم القطع بما هو قطع، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وبما أسموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبالنسبة إلى عدم امكان سلب المنجزية وردع المولى (**عطف تفسير**) عن العمل بالقطع، برهنوا (**هذا البرهان بحث في منجزية العلم الاجمالي هناك قالوا الترخيص في المخالفة القطعية مثلا علمت اجمالا بوجوب الظاهر أو الجمعة لو قلنا يجوز ان تترك كلا من الظهر أو الجمعة هذا يسمى الترخيص في المخالفة القطعية حيث انه قطع قد خالف المولى من يتركهما فهناك بحثوا هل يجوز للمولى ان يرخص في المخالفة القطعية**) على استحالة ذلك بان المكلف إذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصا في المعصية القبيحة عقلا، والترخيص في القبيح محال ومناف لحكم العقل.

اما تصورهم بالنسبة إلى المنجزية فجوابه ان هذه المنجزية انما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى (**هذا ليس إشكال يعني لا يتوهم ان المشهور رأوا ان المنجزية ثابتة لمطلق القطع حتى لو لم يكن قطع بالتكليف فهذا لم يقل به احد ؛ لأن عندما نقول تنجيز وتعذير بالمعنى الأصولي يعني لابد من وجود تكليف فاذا هذا ليس إشكال و إنما هو لبيان الواقع**) لا القطع بالتكليف من أي أحد، وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة، والمولوية معناها حق الطاعة وتنجزها على المكلف فلا بد من تحديد دائرة حق الطاعة المقوم للمولوية المولى في الرتبة السابقة (**والمولية معناه حق الطاعة وتنجزها على المكلف فاذا كانت المولوية بمعنى التنجيز فلا بد في رتبة سابقة من تحديد دائرة حق الطاعة المقوم للمولية في الرتبة السابقة و هل تختص بالتكاليف المعلومة ام تعم التكاليف غير المعلوم إذا يجب ان نعرف ان مصب هذا الإشكال الذي ذكره المصنف**

اين، المشهور ادعوا ان المنجزية ثابتة للقطع بما هو قطع هذه الدعوى وهو ثبوت المنجزية للقطع بما هو قطع تنحل إلى دعوتين دعوى ايجابية دعوى سلبية الدعوة الايجابية ان المنجزية ثابتة للقطع وهذا الدعوى لا ينكرها المصنف إذا مصب الإشكال ليس هو الدعوى الايجابية والدعوى السلبية ان غير القطع ليس بمنجز ولهذا قال سابقا ومن هنا امنوا بما اسموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو ان غير القطع غير منجز هذا الإشكال ينصب على هذه الدعوى السلبية ودائما عندما يكون عندنا قضية فيها مثل قيد فقط أو وحده تنحل إلى قضيتين فالمشهور قالوا ان المنجزية ثابتة للقطع فقط فهذه تنحل إلى قضيتين ان القطع منجز وان ما سوى القطع ليس بمنجز والقضية الأولى قضية صادقة ويؤمن بها المصنف فاذا مصب الإشكال الثاني هو على القضية السالبة لوسع دائرة حق الطاعة للمولى وليس للمصنف دليل على سعة دائرة حق الطاعة إلا الوجدان)، وهل يختص بالتكاليف المعلومة أو يعم غيرها ؟ واما تصورهم بالنسبة إلى عدم امكان الردع، فجوابه ان مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصا في القبيح، فرع أن يكون حق الطاعة غير متوقف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى، وهو متوقف حتما لوضوح ان من يرخص بصورة جادة في مخالفة تكليف لا يمكن ان يطالب بحق الطاعة فيه، فجوهر البحث يجب ان ينصب على أنه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جادا ومنسجما مع التكاليف الواقعية أولا ؟ وقد عرفت أنه غير ممكن.

وكما ان منجزية القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معذريته، لان سلب المعذرية عن القطع بالإباحة، اما أن يكون بجعل تكليف حقيقي، أو بجعل تكليف طريقي، والأول مستحيل للتنافي بينه وبين الإباحة المقطوعة، والثاني مستحيل لان التكليف الطريقي ليس إلا وسيلة للتنجيز التكليف الواقعي كما تقدم، والمكلف القاطع بالإباحة لا يحتمل تكليفا واقعيا في مورد قطعه لكي يتنجز فلا يري للتكليف الطريقي أثرا.

الدرس الثاني والثلاثين

اما المشهور عندما بحثوا عن ثبوت الحجية للقطع فاختلفوا في توجيه ذلك على ثلاثة اراء الرأي **النظرية الأولى** ما يظهر من المحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه) وبعض طلابه وهي ان حجية القطع من باب حسن العدل وقبح الظلم والمحقق الاصفهاني في قضية حسن العدل وقبح الظلم بنى على ما يظهر من بعض الفلاسفة انه ليس من القضايا العقلية و إنما هي من القضايا التي يعبر عنها في المنطق بالمشهورات بالمعنى الاخص أو ما تسمى **بالتأديبات الصلاحية** بمعنى المجتمع العقلائي يحكم بحسن العدل وبقبح الظلم ورأى ان حجية القطع إنما هي من مصاديق هذه القضية

المشهورة، والان مع قطع النظر عن صحة هذا المبنى أو عدم صحته لسنا في صدد تحقيق اصل المطلب بينما نريد ان نلفت النظر ان المشهور ليس كلهم من باب واحد في توجيههم لحجية القطع.

النظرية الثانية ما نسبها البعض إلى صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل من ان المنجزية والمعذرية مما يحكم به العقل بناءا على تفسير وجوب الاتباع الوارد في كلامه بمعنى المنجزية فالعقل هو الذي اوجب الاتباع والان مع قطع النظر عن صحة هذه النسبة أو عدم صحتها المهم هذه نظرية من النظريات.

النظرية الثالثة و نستطيع هذه ان ننسبها إلى المشهور بعد استثناء المحقق الاصفهاني وصاحب الكفاية المعروف بينهم ان منجزية القطع من الأمور الواقعية لا تخضع لوجود مجتمع عقلائي سواء وجد مجتمع عقلائي ام لم يوجد فانها من الأمور العقلية التي يدركها العقل خلافا للنظرية الثانية التي قالت ان العقل يحكم بها بينما النظرية الثالثة قالوا ان العقل لا حكم له و إنما وظيفته الادراك وهو ليس مولى من الموالي فيأمر أو ينهي و إنما يدرك فيرون ان حجية القطع من الأمور الواقعية التي يدركها العقل وهذه نفس نظرية المصنف يعني عبارة الكتاب تظهر ان يوجد بين المصنف وبين المشهور فارق شاسع والأمر ليس كذلك هذه هي نفس النظرية التي يؤمن بها المصنف ويؤمن بها المشهور إنما الفرق بين المصنف وبين المشهور في القضية السالبة حيث انهم يرون ان الحجية ثابتة للقطع وحده يعني غير القطع بذاته ليس بحجة بينا المصنف يرى ان القطع بذاته اما اصل ثبوت المنجزية للقطع هذا الدليل والبرهان الذي جاء به المصنف هو نفس برهان المشهور وليس امر مغاير للمشهور، فهؤلاء يرون ان حجية القطع من الأمور الواقعية التي يدركها العقل على أساس انها من الوازم الذاتية للقطع وبينوا هذه النظرية بان القطع لما كان حقيقته الانكشاف والرؤية الواضحة التامة فاذا تعلق **بتكليف للمولى** ؛ لأن لا احد يقول ان القطع إذا تعلق بالجدار فهو منجز القطع للو تعلق بتكليف للمولى معنى ذلك ان تكليف المولى انكشف لي ان كشافا تاما أي وصل، وصول تكليف المولى باعتبار ان متعلق الوصول هو التكليف والتكليف معناه هو اللازم من قبل المولى الي يستلزم استحقاق العقاب على المخالفة فاذا هذا الشيء وصل الينا العقل يقول انه يستحيل ان تتخلف عن المنجزية والا لكان ذلك خلف الانكشاف التام وبعبارة اوضح الشيء يتنجز إذا وصلت الصغرى والكبرى وهذا اذا وصل لي كل خمر حرام انكشف وانكشف ان هذا خمر يتنجز الشيء ولا تبقى حالة منتظرة هذا هو اصل ثبوت المنجزية عندهم هذا الشيء الذي يكون بهذا الشكل هو من اللوازم الذاتية للانكشاف والقطع فاذا كان من اللوازم الذاتي فلا تناله يد الجعل إثباتاً ونفيا وهذه هي النقطة الأولى.

والنقطة الثانية هو في الجعل كما نعلم وكما اشير إليه في بعض المناطق المنطقية اما جعل بسيط واما جعل مركب الجعل البسيط عبارة عن ايجاد الشيء الذي يعبر عنه بمفاد كان التامة والجعل المركب التاليفي عبارة عن ايجاد شيء لشيء أو ما يعبر عنه بكان الناقصة أو ما يقع في جواب هل المركبة والجعل بتقسيم آخر ينقسم إلى اثباتي وسلبي اثباتي مفاد كان وسلبي مفاد ليس ثم

الجعل اما تكويني واما اعتباري تشريعي فيون ان الحجية ليست من الأمور التي تنالها يد الجعل و إنما نعم تقبل الجعل البسيط لتكويني بمعنى ان الله سبحانه وتعالى يوجد القطع عندما يخلق القطع حينئذ يترتب عليه لازمه الذاتي ويستحيل ان يأتي المولى ويسلب المنجزية عن القطع ؛ لأن اللازم الذاتي غير قابل للانفكاك هذا احد البراهين التي ذكروها لامتناع الردع عن القطع والبرهان الآخر الذي ذكروه هو نفس البرهان الذي ذكره المصنف من لزوم التناقض اما واقعا واعتقادا واما اعتقادا فقط بالمعنى الذي شرحناه هذا معالم البحث عند المشهور

العلم الاجمالي

يشرع المصنف (رحمة الله عليه) في العلم الاجمالي العلم الاجمالي في مقابل العلم التفصيلي له في العلوم الشائعة اصطلاحات متعددة فالعلم الاجمالي والعلم التفصيلي يطلق هذا الاصطلاح عادة في باب التبادر ويطلق أيضا في باب الأصول العلمية يطلق أيضا في حل إشكال الدور في الشكل الأول ويطلق أيضا في الفلسفة في بحث العالم والمعلوم والعقل والمعقول هنلك يبحثون عن اصطلاح يسمى بالعلم التفصيلي والعلم الاجمالي ويطلق هذا الاصطلاح عند اهل المعرفة اصطلاحات العرفاء فالعلم التفصيلي والعلم الاجمالي له اطلاقات متعددة نشير إلى ثلاثة منها في هذا البحث في بحث التبادر هنلك إشكال معروف تقدم في الحلقة الثانية وهو إشكال الدور المدعى ان التبادر علامة على الوضع يعني كيف نعرف ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عن طريق التبادر و هذا معنى علامة الوضع فحينئذ قالوا ان العلم بالوضع موقوف على التبادر ؛ لأن المفروض التبادر علامة فاذا العلم بالوضع موقوف على التبادر وفي نفس الوقت التبادر موقوف على العلم بالوضع والشاهد على ذلك الآن لو اتي مر بجنبنا واحد صيني لا يتبادر إلى ذهن شيء مما نتكلمه ؛ لأنه لا علم له بالوضع فلا يحصل تبادر إلا إذا كنت عالما بالوضع فيلزم الدور العلم بالوضع متوقف على التبادر والتبادر موقوف على العلم بالوضع فلزم الدور وكيف حلوا هذا الإشكال بالتفريق بين العلم الذي يتوقف على التبادر والعلم الذي يتوقف على عليه التبادر قالوا احدهما تفصيلي والآخر اجمالي ومرادهم من التفصيلي والإجمالي حيث ان الاجمالي هو العلم الارتكازي الذي يجامع الغفلة الآن يوجد معلومات في الذهن و إذا كان الإنسان متوجه إلى شخص آخر فكل المعلومات التي في ذهنه هو غافل عنها ولكن مع ذلك هو عالم بها وان كان الآن هي غير مستحضرة ف بالذهن فعلا وهذا ما يسمى بالعلم الاجمالي أو ما يعبر عنه بالعلم الارتكازي الذي يجتمع مع الغفلة والعلم التفصيلي هو العلم الذي يجامع الغفلة وغاية ما يكون هو تحول من القوة إلى الفعل الآن فعلا انا اتصور زيد عندي علم تفصيلي بزيد.

فهذا اصطلاح حلوا بها إشكال الدور هنلك اصلاح آخر استعملوه في المنطق في حل شبهة الدور في بحث القضية الحقيقية والخارجية اشرنا إلى أن الشكل الأول اشكل عليه بإشكال الدور ؛ لأن العلم بالنتيجة يتوقف على كلية الكبرى وكلية الكبرى لا تكون إلا بعد العلم بالنتيجة فالعلم بالنتيجة

لا يكون إلا بعد كلية الكبرى وكلية الكبرى موقوفة على العلم بالنتيجة تقول زيد في المعسر وكل من في المعسكر قلت فزيد قتل هذه ــ **فزيد قتل** ــ هذه النتيجة متوقفة على كلية الكبرى فلو لم تكن الكبرى كلية لم ينتج الإشكال الأول وكلية الكبرى وهو كل من في المعسكر قتل تتوقف على ان زيد قد قتل فالبعض منهم حلوا إشكال الدور بالتفريق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي قالوا بان العلم التفصيلي بالنتيجة هو الموقوف على كلية الكبرى اما كلية الكبرى ليست موقوف على العلم التفصيلي بالنتيجة بل على العلم الاجمالي ومقصودهم بالعلم الاجمالي العلم الضمني في مقبله العلم التفصيلي الاصطلاح الثالث هو الشايع في علم الأصول وهو مرده إلى علم بجامع مردد بين امرين أو أكثر وبتعبير الشهيد الصدر في الحلقة الثانية ان العلم الاجمالي مردد بين قضية منفصلة اما و اما بعدد الافراد التي يتردد بينها الجامع بينما العلم التفصيل هو علم غير مردد يتعلق بشيء بعينه الملفت للنظر هنا انه اصل المبحث عنوانه القطع لكن عندما جاءوا إلى العلم التفصيل والعلم الاجمالي ما عبروا بالقطع التفصيلي أو القطع الاجمالي مع ان اصل المبحث اننا نبحث عن القطع هكذا مثلا الشيخ الأعظم الذين هم الأصل في عنونة هذا العنوان في الكتب الأصولية فاصل البحث هو القطع فكان حقه ان نقول القطع التفصيلي والقطع الاجمالي مع اننا لا نرى هذا الاصلاح وهذا الإطلاق شايع بينهم بينما هم يقولن العلم التفصيلي والعلم الاجمالي فقد يقال انه من الأولى ان يعبر بالقطع التفصيلي والقطع الاجمالي ووجه الاولية أولاً ان اصل البحث عن القطع، وثانيا حتى لا يشتبه في الاصطلاح ؛ لأن أتضح لدينا ان العلم التفصيلي والعلم الاجمالي له اطلاقات متعددة فحتى لا نشتبه بالاصطلاح نسمي العلم الاجمالي بالقطع الاجمالي ومع ذلك لم يسموه هكذا، الظاهر ان اصطلاح القطع في علم الأصول اصطلاح متأخر عن بحث العلم الاجمالي اصل القطع في اللغة لم يستعمل بمعنى العلم وكذلك في الكتب الاصويلة لم يكن متعارف هذا البحث بينما في العلم الاجمالي كان هذا البحث متعارف وهو العلم الاجمالي مثلا في كتاب القوانين ليس هنلك بحث عن القطع بينما فيه عنوان العلم الاجمالي فلأجل ذلك عندما تعرضوا إلى بحث العلم الاجمالي الذي هو القطع الاجمالي لم يجدوا ضرورة لتغيير الاصطلاح ما دام شائعا عند علماء الأصول فاصطلاح العلم الاجمالي اقدم من اصطلاح القطع في الكتب الأصولية.

هناك بحث بنيهم، الآن في الدروس السابقة فرغنا عن ان العلم والقطع حجة على جميع المباني على مبنى المصنف وعلى مبنى المشهور وفرغنا عن ان القطع لا يمكن ان تسلب عنه المنجزية فهل العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي، يوجد في العلم الاجمالي ست نظريات والبعض يرى ان العلم الاجمالي حكمه حكم الشك من جميع الجهات ونسب هذا المبنى تارة إلى الميرزا القمي واخرى الى صاحب البحار وثالثة إلى المحقق الخنساري.

سير البحث في الرسائل والكفاية بحثوا عن العلم الاجمالي والتفصيلي في مقامين

تارة في مقام ثبوت التكليف و أخرى في **مقام سقوط التكليف** مرة نريد ان نثبت التكليف بالعلم الاجمالي ومرة نريد ان نمتثل التكليف بالعلم الاجمالي، الشيخ الأعظم بحث عن سقوط التكليف قبل

البحث عن ثبوت التكليف، الاخوند الخراساني عكس حيث انه بحث عن ثبوت التكليف قبل البحث عن سقوط التكليف.

فنيا الحق مع صاحب الكفاية ؛ لأن السقوط فرع الثبوت تقول هذا الامتثال الاجمالي مسقط للتكليف عندما يكون هنلك تكليف فنيا الحق مع الاخوند لكن الشيخ عذره في تقديم البحث عن السقوط عن البحث عن الثبوت ان البحث عن السقوط قصير والبحث عن الثبوت طويل ومتعارف عادة ما كان البحث عنه مختصر يقدم على البحث المفصل.

عندما جاءوا إلى مرحلة ثبوت وتنجز التكليف البحث فصلوه إلى مرحلتين بحثوا عن العلم الاجمالي تارة من ناحية حرمة المخالفة القطعية و أخرى من ناحية وجوب الموافقة القطعية إذا قام العلم على وجوب مردد للصلاة بين الظهر والجمعة فهذا علم اجمالي ؛ لأنه يصدق اما واما فان جاء المكلف بكلا الصلاتين فيحصل قطع بالموافقة وهذا يسمى موافقة قطعية، اما إذا ترك كلا الصلاتين يحصل مخالفة قطعية و اما إذا جاء باحدى الصلاتين وترك الاخرى فعندنا موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية فهو من المحتمل انه قد وافق ؛ لأن ان كان الذي اتى به هو الواجب في علم الله فقد افق والا فقد خالف. فهنا بحث عن ان العلم الاجمالي بعد الفراغ عن اصل منجزية العلم الاجمالي والا إذا قلنا بالمقولة التي نسبة إلى الميرزا القمي وصاحب البحار ان العلم الاجمالي كالشك فلا يأتي هذا البحث لا يأتي انه ما هو مقدار التنجيز ؛ لأن اصل التنجيز غير ثابت، فبعد الفراغ عن ان العلم الاجمالي ليس كالشك يأتي هنا انه ما هو المقدار الذي ينجزه العلم الاجمالي هل ينجز بمقدار حرمة المخالفة القطعية، عندما نقول نجز بمقدار حرمة المخالفة القطعية يعني الواجب علينا الموافقة الاحتمالية، ما يدل عليه العلم الاجمالي حرمة المخالفة القطعية يعني ان تترك كلا الفعلين ام ان العلم الاجمالي ينجز بمقدار وجوب الموافقة القطعية أي لا يجب عليك الاتيان بكلا الفعلين فتحرم المخالفة الاحتمالية فضلا المخالفة القطعية فبناءاً على ذلك يقع البحث في مرحلتين مرحلة منجزية العلم الاجمالي بمقدار وجوب المخالفة القطعية ومرة في منجزية العلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية، نجد ان علماء الأصول منذ زمن الشيخ إلى وقتنا الحاضر لم يبحثوا هاتين المرحلتين في مكان واحد احدى المرحتين بحثوها في ضمن مباحث القطع والمرحلة الاخرى بحثوها في ضمن مباحث الأصول العلمية وبالتحديد في ضمن مباحث الاشتغال ولم يبحثوا كلا المرحلتين معا فلذا هذا البحث سوف نتأوله مرتين **مرة** في القطع نبحث عن احدى المرحلتين **ومرة** في أصالة الاشتغال نبحث عن المرحلة الاخرى لكن المهم أي مرحلة نبحثها هنا وأي مرحلة نبحثها في الأصول العلمية لابد ان نعرف **فنيا** ما هو المناسب لهذه المرحلة وما هو المناسب لذلك البحث وهو بحث الأصول العلمية البحث عن منجزية العلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية يعني وجوب الموافقة الاحتمالية إذا قلنا المخالفة القطعية تحرم يعني يحرم عليك ان تترك كلا الفعلين يعني يجب الموافقة الاحتمالية فلا فرق بين التعبيرين بين ان تقول تحرم المخالفة القطعية وبين ان تقول تجب الموافقة الاحتمالية هذا البحث تناولوه في ضمن مباحث القطع والبحث عن وجود الموافقة القطعية يعني حرمة المخالفة الاحتمالية بحثوه في

الأصول العلمية ؛ لأن لنا ان نتساءل ما هو السر في ذلك ؛ لأن لم ينتخبوا البحث عشوائيا بل يوجد نكتة، السبب في ذلك انه عندما نقول العلم الاجمالي منجز بمقدار حرمة المخالفة القطعية ؛ لأن الأساس ان العلم تعلق بالجامع و الجامع والجامع في الحقيقة معلوم تفصيلا وهو احد الصلاتين وهذا احد الصلاتين يتحقق في احدى الصلاتين فتجب الموافقة الاحتمالية ومعنى وجوب الموافقة الاحتمالية حرمة المخالفة القطعية فحينئذ يتعلق هذا البحث بأصل العلم التفصيلي ؛ لأن العلم بالجامع هو علم تفصيلي فلذا يتناسب ان نبحثه مع مباحث القطع بينما وجوب الموافقة القطعية مرجع وجوب الموافقة القطعية العلم بالجامع يقتضي ان نأتي بالجامع والجامع يتحقق في ضمن احد الافراد أو الفردين لكن كل فرد على حده ان قلنا تجري في كل فرد على حده أصالة الباءة ؛ لأنه مشكوك فحينئذ لا يجب الإتيان بكلا الفردين وان فقلنا لا تجري أصالة البراءة بل تجري أصالة الاشتغال فيجب الإتيان بكلا الفردين فتجب الموافقة القطعية وعدم وجوبها يرتبط بمسالة جريان الأصل في الافراد وعدم جريانه وهذا يتناسب مع بحث الأصول العلمية فلأجل ذلك المرحلة الأولى بحثوها هنا والمرحلة الثانية بحوثها في الأصول العلمية.

تطبيق العبارة

العلم الاجمالي : كما يكون القطع التفصيلي حجة، كذلك القطع الاجمالي وهو ما يسمى عادة بالعلم الاجمالي، كما إذا علم اجمالا بوجوب الظهر أو الجمعة، ومنجزية هذا العلم الاجمالي لها مرحلتان : الأولى مرحلة المنع عن المخالفة القطعية بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور، والثانية مرحلة المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية، وذلك بالجمع بين الصلاتين

الدرس الثالث والثلاثون

مازال البحث في العلم الاجمالي، و اتضح لدينا ما هو المقصود من العلم الاجمالي كما انه قد تبين لنا ان البحث في العلم الاجمالي يقع في مرحلتين **مرحلة حرمة المخالفة القطعية** و**مرحلة وجوب الموافقة القطعية** واتضح لدينا أيضا من الناحية الفنية في تقديم البحث في حرمة الموافقة القطعية على البحث عن وجوب الموافقة القطعية فاذا يقع الكلام في مباحث القطع عن المرحلة الأولى وهي حرمة المخالفة القطعية واما الكلام عن وجوب الموافقة القطعية فيقع الكلام عنه في أصالة

الاشتغال **اما** بالنسبة للمرحلة الأولى وهي حرمة المخالفة القطعية فالبحث عنها في هذا الكتاب يقع في مقامين

المقام الأول

في ان العلم الاجمالي هل هو منجز بمقدار حرمة المخالفة القطعية ثم على فرض كون الجواب بالإيجاب فيقع الكلام في مقام آخر وهو ان هذه المنجزيه هل تكون قابلة للردع والسلب من قبل الشارع ام انها كالعلم التفصيلي لا تكون قابلة للردع السلب إذا الكلام يقع في هذين المقامين اما المقام الأول وهو منجزية العلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية بمعنى ان العلم الاجمالي هل يدخل في عهدة المكلف حرمة ترك كلا التكليفين المعلومين بالاجمال ام انه لا يدخل ذلك في العهدة ، المشهور بين علماء الأصول ان العلم الاجمالي يدخل ذلك في العهدة ونسب إلى بعضهم وان كان شكك في اصل النسبة نسب إلى صاحب البحار تارة والى الميرزا القمي آخر والى المحقق الخنساري تارة أخرى، إلى أن العلم الاجمالي كالشك البدوي كما ان الشك لا يدخل المشكوك في العهدة كذلك العلم الاجمالي اما المشهور فقد ذهبوا إلى خلاف ذلك وان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي من ناحية منجزيته لحرمة المخالفة القطعية والصحيح بنظر المصنف تبعا للمشهور هو الثاني لكن المباني في توجيه هذه المنجزية وهذا الادخال في العهدة **مختلفة** واختلاف المباني في توجيه المنجزية يختلف باختلاف ما يختاره الأصولي في تفسيره لحقيقة العلم الاجمالي ؛ لأن صحيح نحن في الدرس السابق فسرنا العلم الاجمالي لكن هذا التفسير هو تفسير بدوي وصوري اما ما هي حقيقة العلم الاجمالي فيوجد في ذلك نظريات ثلاث ومحل بحث هذه النظريات هو أصالة الاشتغال هنلك يتعرض المصنف لهذه النظريات الثلاث استدلالا ونقضا وابراما ويختار النظرية المنسوبة إلى المشهور خلافا للنظرية المستفادة من كلام صاحب الكفاية في الواجب التخيري وخلافا لنظرية المحقق العراقي وقلنا المنسوبة إلى صاحب الكفاية في الواجب التخييري ؛ لأن صاحب الكفاية في مباحث العلم الاجمالي لم يتعرض لتفسير حقيقة العلم الاجمالي لكنه في مباحث الالفاظ عندما تعرض لمبحث الواجب التخييري اراد ان يبين حقيقة الواجب التخيري فذهب إلى مبنى في تفسير الواجب التخيري وفي الحاشية عندما شرح هذا المبنى قال وهكذا العلم الاجمالي من هذه العبارة فهموا ان صاحب الكفاية يفسر العلم الاجمالي بنفس التفسير الذي اختاره في الواجب التخيري فاذا توجيه منجزية العلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية يرتبط ارتباطا وثيقا بما يختاره الباحث الأصولي في حقيقة العلم الاجمالي إلا ان المصنف (رحمة الله عليه) يرى انه يوجد لدينا **توجيه مشترك** مهما اختار الأصولي من مبنى في تفسير العلم الاجمالي يبقى هذا التوجيه الذي سوف نذكره ساري المفعول ولا يتأثر بمبنى دون مبنى ومن هنا يجاب عن هذا السؤال ان المصنف لماذا لم يتعرض هنا للمباني في تفسير حقيقة العلم الاجمالي ؛ لأنه وجه المنجزية بشكل تتلاءم مع جميع المباني فاذا لا يترتب فيما نحن فيه اثر على تفسير حقيقة العلم الاجمالي بخلافه في الأصول العملية سوف يترتب اثار على تفسير حقيقة العلم الاجمالي فكان لابد ان يترتب إلى تفسير المباني في حقيقة العلم الاجمالي فالمصنف (رحمة

الله عليه) يرى ان منجزية العلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية ليس من اثار الخاصة لتفسير العلم الاجمالي بتفسير دون آخر، التوجيه العام الذي تلاءم مع جميع المباني هو انه يقول نحن في الحقيقة ببساطه أي انسان حتى لو يم يتتلمذ بمدرسة اصولية يقول ان العلم الاجمالي هو عبارة عن علم متعلق بجامع ما هذا الجامع مرد بين فردين أو أكثر بحسب تعدد **(اما)** في القضية المنفصلة ؛ لأن العلم الاجمالي عبارة عن الواجب اما هذا واما ذاك واما ثالث أو رابع.. الخ إذا عندما علم متعلق بالجامع هذا الجامع مردد بين امور أو امرين على أي تفسير فسرنا العلم الاجمالي هذه القضية المنفصلة تصدق سواء كانت الاطراف مرددة بين وجوبين أو بين حرمتين أو وجوب وحرمة هذه الاطراف تصدق القضية المنفصلة ففي الأول تقول الواجب اما الظهر أو الجمعة فنعلم بأصل الوجوب وفي الثاني تقول المحرم اما الظهر واما الجمعة فنعلم بأصل الحرمة وفي الثالث نقول الحكم الالزامي مردد بين الوجوب وبين الحرمة فمهما كان متعلق التردد في العلم الاجمالي فالقضية المنفصلة صادقة ومهما كان المبنى المختار في تفسير العلم الاجمالي فاذا يصدق فيما لو تردد الواجب يبين امرين يقال الواجب علي اما هذا أو ذاك.. الخ بما ان الحكم الالزامي تعلق به العلم التفصيل فثبت في الدروس السابقة ان العلم التفصيلي منجز فيتنجز علينا هذا الحكم الإلزامي فاذا دخل الوجوب في العهدة يحرم المخالفة له قطعا فتحرم المخالفة القطعية ؛ لأن المفروض انا العلم التفصيلي له قدرة على الادخال في العهدة وهذا معنى المنجزية، فمادام يوجد لدينا عمل تفصيلي بنوع الإلزام فحينئذ يدخل ذلك في العهد فاذا ثبت لدينا المقام الأول وهو ان العلم التفصيلي ينجز التكليف بمقدار حرمة المخالفة القطعية وهذه المنجزية لما لم يبتني بمبنى دون مبنى فلأجل ذلك لا داعي للتعرض للمباني في تفسير حقيقة العلم الاجمالي

المقام الثاني

وهو ان هذه المنجزية هل هي قابلة للردع والسلب ام لا ؟

الجواب عن هذا السؤال يقع في مرحلتين في **مرحلة الثبوت** وفي **مرحلة الاثبات** فينبغي ان نبحث انه ثبوتا وفي نفس الأمر والواقع هل يمكن للمولى ان يردع عن هذه الحجية والمنجزية ام لا إذا ثبت انه لا يمكن فلا تصل النوبة إلى مقام الاثبات ؛ لأن ما كان مستحيل ثبوتا لا يمكن ان يبحث بان الدليل في مقام الاثبات يدل عليه أو لا يدل واما إذا ثبت الامكان الثبوتي وهو انه لا يوجد محذور عقلي من الثبوت فحينئذ تصل النوبة إلى مقام الاثبات وهو ان الدليل والخطاب هل يدل على الترخيص ام لا يدل فاذا ينبغي ان يقع الكلام في مقام الثبوت وفي مقام الاثبات **اما في مقام الثبوت** فالمشهور لديهم تصور والمصنف لديه تصور آخر في مقام الثبوت المشهور اجابوا بالنفي بمعنى انه لا يمكن الردع عن منجزية العلم الاجمالي والمصنف اجاب بالإثبات وهو يمكن الردع

عن منجزية العلم الاجمالي اما نظرية المشهور فدليلهم على عدم امكان الردع هو نفس الدليل الذي نقله المصنف ونسبة إلى المشهور في مسالة عدم امكان الردع عن العلم التفصيلي وهذا الجواب يتألف من مقدمتين المقدمة الأولى ان المخالفة القطعية معصية والترخيص في المعصية قبيح فينتج ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيح **اما الصغرى** فهو ان الترخيص في المخالفة القطعية معصية **فلان** المفروض انه نجزم بوجود تكليف ووجوب احدى الصلاتين فترك كلا الصلاتين يؤدي إلى مخالفة المولى ومخالفة المولى معصية **واما الكبرى** وهي ان الترخيص في المعصية قبيح فواضح ؛ **لأن** الترخيص في المعصية معناه نقض المولى لغرضه ونقض المولى لغرضه قبيح ؛ لأنه مادام معصية فيتعلق غرض المولى لإيصال المكلف إلى المصالح وتجنيبهم للمفاسد فان يرخص في ان يقع في المعصية مناقض لغرض المولى وهذا ما يحكم العقل بقبحه فينتج من ذلك ان الترخيص في المخالفة القطعية معصية هذا هو الدليل الذي اقامه المشهور و اوضحه الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) في تقريرات بحثه لإثبات عدم امكان الردع عن منجزية العلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية المصنف (رحمة الله عليه) يعترض على هذا الدليل ولا يرتضي هذا الدليل وتقريبا الإشكال الذي يورده هنا هو نفس الإشكال الذي اورده في بحث العلم التفصيلي خلاصة ما افاده في المقام انه متى يكون الشيء معصية نحن نعرف بان المنجزية تنقسم إلى قسمين منجزية تعليقية ومنجزية تنجيزية يعني مرة تكون المنجزية والحجية معلقة على عدم ورود ترخيص ومرة تكون المنجزية غير معلقة على عدم ورود ترخيص وقس ذلك على المولى العرفي تارة يقول المولى لعبيده ايها العبيد كلما احتملتم تكليفا واعتقدتم بوجود رأي لي فاعمل به إلا إذا صدر مني شيء فهذا **الادخال** في العهدة ادخال معلق على عدم صدور شيء من المولى وأخرى يقول لهم المولى كلما اعتقدتم برأيي فيجب العمل به سواء وصل اليكم مرخص ام لا فلا شك ولا يريب انه في الصورة الأولى يكون الادخال تعليقي وفي الصورة الثانية يكون الادخال تنجيزية هنا نقول للمشهور ان المعصية تتحقق في صورة الادخال التعليقي وفي صورة الادخال التنجيزي، بلا شك لكن الفرق بينهما انه في صورة الادخال التعلقي تتحقق المعصية إذا لم يرد ترخيص اما إذا ورد ترخيص فلا معصية حتى يكون من يباب الترخيص في المعصية فهو ترخيص ولكن ليس ترخيص في المعصية ؛ لأن العبد يعصي المولى إذا دخل شيء في عهدته وبقي داخلا ولم يعمل به اما في صورة كون الادخال ادخالا تعليقيا فإنما يكون عاصيا إذا لم يرد شيء معلق عليه فاذا ورد ترخيص فلا معصية في البين، فنسال المشهور ان منجزية العلم الاجمالي هل تعليقية ام تنجيزية ان قلت تعلقية فلا نسلم انه مع ورود الترخيص يكون ترخيصا في المعصية اذ لا معصية مع ورود الترخيص وان قلت تنجيزية فهذا بنفسه كافي ولا نحتاج إلى توسيط التنجيز في المعصية ؛ لأن معنى المنجزية التنجيز ان العلم الاجمالي **علة تامة** للإدخال في العهدة فلا نحتاج إلى حالة منتظرة أخرى فاذا البحث ينبغي ان ينصب على هذه النقطة ان منجزية العلم الاجمالي هل هي تنجيزية ام تعليقية فاذا ثبت انها تعليقية فلا مانع حينئذ من ورود الترخيص ؛ لأن منجزية شيء إذا علقت على شيء آخر لابد ان يكون الشيء الآخر ممكنا والا لاستحال

تعليق شيء على امر مستحيل، والمصنف يرى ان منجزية العلم الاجمالي تعليقية لا تنجيزية فثبوتا يمكن ورود الترخيص.

تطبيق العبارة

اما المرحلة الأولى فالكلام فيها يقع في امرين :

أحدهما : في حجية العلم الاجمالي بمقدار المنع عن المخالفة القطعية **(وان شئت فقل احدهما في ان العلم الاجمالي هل يدخل في العهدة حرمة المخالفة القطعية فلا فرق بين التعبيرين)**

والآخر : في امكان ردع الشارع عن ذلك وعدمه **(هل هذه المنجزية قابلة للسلب)**.

اما الامر الأول فلا شك في أن العلم الاجمالي حجة بذلك المقدار (**المنع عن المخالفة القطعية**)، لأنه مهما تصورناه فهو مشتمل حتما على علم تفصيلي بالجامع بين التكليفين، فيكون مدخلا لهذا الجامع في دائرة حق الطاعة **(أيضا منجزية العلم الاجمالي بهذا المقدار لا فرق فيها بين مسلك حق الطاعة وبين مسلك قبح العقاب بلا بيان، ؛ لأن موضوع القاعدة هو عدم البيان والعلم الاجمالي بلحاظ الجامع علم تفصيلي وبيان فيخرج عن تحت عموم القاعدة وهذا خروج تخصصي لا تخصيصي وخروج موضوعي، فاذا على كلا المبنيين تثبت منجزية العلم الاجمالي لكن على احد المبنيين لأجل ان الموضوع هو مطلق البيان بما فيه الاحتمال في كل طرف من طرفي العلم الاجمالي إذا اخذناه على حده فوجوب الظهر محتملة ووجوب الجمعة محتمل فكل احتمال على حده انكشاف بمقداره فيتنجز فضلا عن كون الجماع معلوم بالتفصيل واما على المبنى الآخر فالمنجزية لأجل ارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب ؛ لأن العلم الاجمالي علم تفصيلي بالجامع وهو بيان فيرتفع موضوع القاعدة، لا يقال ان كل طرف شك والشك لا يوجد فيه انكشاف لأننا قلنا بان كل طرف إذا اخذناه على حده قلنا ان كل طرف محتمل فبلحاظ كل طرف يوجد احتمال مع قطع النظر عن العلم بالجامع الذي يقتضي التسوية بينهما بالنتيجة نحن**

الآن بصدد تنجيز اصل الجامع، وفي مرحلة وجوب الموافقة القطعية نحن ننجز كلا الطرفين ؛ لأن هنلك يأتي البحث عن تجيز كلا الطرفين)، اما على رأينا في سعة هذه الدائرة فواضح، واما على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلان العلم الاجمالي يستبطن انكشافا تفصيليا تاما للجامع بين التكليفين فيخرج هذا الجامع (**بمقدار الجامع يوجد بيان**)عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان(**الفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقاب بلا بيان وبين قاعدة حق الطاعة ان كلاهما من احكام العقل والفرق بينهما من ناحية ان مسلك حق الطاعة بالمباشرة يقوم على التنجيز اما قبح العقاب بلا بيان بالمباشرة يقوم على التعذير أي يقبح العقاب ليس تنجيز، فيكفي في مسلك حق الطاعة توسعة موضوع القاعدة بحيث يكون العلم الاجمالي من مصاديق هذه الدائرة الوسيعة فيدخل في العهدة ولا نحتاج إلى شيء آخر بينما في مسلك قبح العقاب بلا بيان إنما دخل العلم الاجمالي في العهدة لا لأجل توسعة موضوع القاعدة ؛ لأن لو كان موضوع القاعدة وسيعا لكان معذرا لا موسعا و إنما لأجل تضييق موضوع القاعدة واختصاصه بالعلم فيقبح العقاب بلا بيان أي بلا علم فاذا وجد اليبيان انتفى العلم فهذا الفارق ينبغي الالتفات إليه بدقة انه على مسلك حق الطاعة ادخال العلم الاجمالي بالمباشرة والانطباق بينما بمسلك قبح العقاب بلا بيان اخراج عن القاعدة وليس هو ادخال فاذا لم يحكم العقل بالمعذرية فلا بد ان يحكم بالمنجزية اذ لا اهمال في حكم العقل) (هنا تكلم المصنف بمقدار الحاجة والا اصحاب قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقاب بلا بيان يقولون ان المقصود من البيان الأعم من العلم التفصيلي والعلم الاجمالي المهم ان يكون علم اما بالوجدان واما بالتعبد اعم من التفصيلي والإجمالي فحتى لو لم نقل بان العلم الاجمالي هو علم تفصيلي متعلق بالجامع بالنتيجة هو علم وان كان علما اجماليا فيخرج عن عموم القاعدة لكن هذا إنما نحتاج إليه لوجوب الموافقة القطعية والمصنف المطلوب منه ان يتعرض إلى هذه المرحلة في القسم الثاني ولذا تكلم هنا بمقدار الحاجة).**

واما الامر الثاني فقد ذكر المشهور ان الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي غير معقول، لأنها معصية قبيحة بحكم العقل، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل، ويكون ترخيصا في القبيح وهو محال. وهذا البيان غير متجه، لأننا عرفنا سابقا ان مرد حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال إلى حكمه بحق الطاعة للمولى، وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجاد من المولى في المخالفة، فإذا جاء الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي فلا تكون المخالفة القطعية قبيحة عقلا. وعلى هذا فالبحث ينبغي ان ينصب على أنه : هل يعقل ورود الترخيص الجاد من قبل المولى على نحو يلاءم مع ثبوت الأحكام الواقعية ؟ والجواب انه معقول، لان الجامع وان كان معلوما، ولكن إذا افترضنا ان الملاكات الاقتضائية للإباحة كانت بدرجة من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فمن المعقول ان يصدر من المولى هذا الترخيص، ويكون ترخيصا ظاهريا بروحه وجوهره، لأنه ليس حكما حقيقيا ناشئا من مبادئ في متعلقه، بل خطابا طريقيا من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعية، وعلى هذا الأساس لا يحصل تناف بينه وبين

التكليف المعلوم بالاجمال. إذ ليس له مبادئ خاصة به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية ليكون منافيا للتكليف المعلوم بالاجمال. فان قيل ما الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي إذ تقدم ان الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلا مستحيل، وليس العلم الاجمالي الا علما تفصيليا بالجامع ؟

كان البحث في ان المنجزية الثابتة للعلم الاجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية هل يمكن سلبها عن هذا العلم الاجمالي ام لا، و أتضح لدينا ان تصور المشهور ينتج عدم امكان سلب هذه المنجزية عن العلم الاجمالي ؛ لأن الترخيص في المخالفة القطعية ترخيص في المعصية و الترخيص في المعصية قبيح والقبيح لا يصدر من المولى، هذا كان خلاصة التصور الذي افاده المشهور لإثبات عدم امكان الردع والترخيص.

اما المصنف (رحمة الله عليه) فيرى انه يمكن لنا ان نرخص في هذا العلم الاجمالي والسبب في ذلك ما عرفناه سابقا من ان منجزية المنجز عنده تعليقية فينبغي حينئذ ان يصب البحث على امكان ورود ترخيص أو عدم امكانه والترخيص المتصور في مقامنا له احتمالات ثلاثة الاحتمال الأول ان يكون الترخيص بواسطة حكم واقعي حقيقي وهذا لا شك ولا ريب انه مستحيل ؛ لأنه يتنافى مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال انا اعلم بوجوب صلاة علي في ظهيرة يوم الجمعة اما الظاهر واما الجمعة فاذا ورد ترخيص واقعي حقيقي ناشئ عن مصلحة في متعلقه فحينئذ ان كان علمي الاجمالي موافقا للواقع فيلزم التناقض واقعا واعتقادا وان كان علمي الاجمالي مخالف للواقع فيلزم التناقض بنظر القاطع فيلزم التناقض اعتقادا وكلاهما مستحيل كما تقدم فاذا الاحمال الأول باطل و اما الاحتمال الثاني وهو عبارة عن ان يرد ترخيص ظاهري طريقي بالمعنى الاصطلاحي للترخيص الظاهري يعني ان يؤخذ في موضوعه الشك وهذا ايضا لا يرى المصنف (رحمة الله عليه) غير ممكن ؛ لأن العلم المتعلق بالجامع علم تفصيلي لا يوجد فيه شك لكي يتحقق موضوع الترخيص الظاهري فحينئذ ان يأتي ترخيص اخذ في موضوعه الشك في اصل الالزام حينئذ لا يرى القاطع والعالم اجمالا ان هذا التكليف موجه إليه ؛ لأن موضوع هذا التكليف هو الشاك يقال له ايها الشاك باللازم فانا عندي علم باللازم غاية الأمر ان هذا اللازم مردد بين الظاهر والجمعة لكن اصل اللازم معلوم لي بالتفصيل فلا يوجد شك فيه كي يتوجه لي خطاب ظاهري اصطلاحي طريقي هذا هو الاحتمال الثاني وقد تبين انه غير ممكن واما الاحتمال الثالث وهو ان يتوجه إلى العالم بالاجمال خطاب طريقي وان لم يسمى بالاصطلاح بالحكم الظاهري يعني هكذا يكون ايها العالم اجمالا انت مرخص هذا الخطاب موجه الي فعندما امر في جنب هذا الخطاب اعلم انه موجه إليه لم يكن بلسان ايها الشاك حتى اقول انا ليس لدي شك إذا هذا الخطاب لا يعنيني بل قال ايها العالم بالاجمال وفي نفس الوقت لا يلزم اجتماع النقيضين ؛ لأن المفروض ان هذا الخطاب ليس خطابا واقعيا وانما هو **لبا** خطاب طريقي وهو الذي لا ينشا عن

مصلحة في متعلقه و إنما عن الحفاظ على مصالح الأحكام الواقعية بيان ذلك بالنتيجة اننا نعلم اجمالا بوجوب مردد بين الظهر والجمعة لو الزمنا المولى تبارك وتعالى بحرمة المخالفة القطعية، فاننا نمتثل حرمة المخالفة القطعية عن طريق وجوب الموافقة الاحتمالية يعني ان نأتي باحدى الصلاتين يعني لو اتينا باحدى الصلاتين لا يلزم المخالفة القطعية و إنما يلزم المخالفة القطعية إذا تركنا كلا الصلاتين والمفروض ان المخالفة القطعية حرام إذا لا يبد ان نأتي باحدى الصلاتين وهذه الصلاة التي نأتي بها ربما تكون هي الصلاة المباحة لا الصلاة الواجبة فحينئذ في علم الله الواقعي صلاة الظهر مباحة وصلاة الجمعة واجبة فيقايس المولى تعالى بحسب علمه الغيبي بين مصلحة صلاة الجمعة وبين مصلحة اباحة صلاة الظاهر فربما يكون في الواقع ولا يوجد فيه مانع ان يكون مصلحة الاباحة الاقتضائية اقوى من مصلحة الوجوب الاقتضائي ولا مانع في ذلك، فحينئذ لكي يحافظ المولى على الملاك الاهم وهو بحسب فرضنا الاباحة الاقتضائية فيشرع لنا الترخيص لا بخطاب اخذ الشك في موضوعه كي نقول ان هذا غير موجه إليه بل يقول ايها العالم بالاجمال فهو ليس بخطاب واقعي فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد فيه مصلحة ومفسدة ؛ لأنه ليس بخطاب واقعي ناشئ عن مصلحة في متعلقه وليس بخطاب ظاهري اخذ في موضوعه الشك حتى نقول بأنه غير موجه إليه بل هو خطاب روحه ظاهري وهو الذي يشرع للحفاظ على المصلحة الاهم ولم يؤخذ بموضوعه الشك بل وجه بعنوان ايها العالم بالاجمال وهذا لا محذور فيه فاذا لا يوجد محذور عقلا في وورد الترخيص فاذا كان ورود الترخيص ممكن فان ترك الحكم الذي نفس المولى رخص به لا يعد معصية كي تأتوا ايها المشهور وتقولوا ان الترخيص فيه معصية والترخيص في المعصية قبيح فالحكم الذي نفس المولى رخص به لا يعد معصية فاذا الاحتمال الثالث وهو ان يرد ترخيص ظاهري ربا وان مل يكن ظاهري خطابا امر ممكن لا محذور فيه من هنا يتوجه سؤال ان هذا الأمر ايها المصنف لم ترتضيه في العلم التفصيلي حيث قلن في العلم التفصيلي انه ما المحذور في ان يوجه خطاب ظاهري **لبا** وان لم يؤخذ في موضوعه الشك هنلك لم يرتضيه المصنف فلماذا هنا ترتضي هذا الشيء يجيب عن ذلك بأنه فرق بين العالم بالاجمال وبين العمال بالتفصيل الذي يعلم تفصيلا بوجوب الظهر هل يحتمل وجود ملاك آخر سوف يفوت عليه امتثاله لوجوب الظهر، انا الم تفصيلا بان الظاهر علي يوم السبت واجبة و إذا كنت قاطع معنى ذلك انني لا احتمل ان يوجد ملاك آخر والا لو كنت احتمل وجود ملاك آخر لا يسمى حينئذ قاطعا فبما انني قاطع فالا احتمل وجود ملاك آخر فاذا لا يمكن ان التفت إلى خطاب يحافظ على الملاك الواقعي الاهم ؛ لأن لا احتمل ووجد ملاك غير ما اقطع به بخلاف العالم بالاجمال حيث انه في اصل الالزام عنده علم تفصيلي اما في الظهر يحتمل ان يكون هو المباح وفي الجمعة يحتمل ان يكون هو المباح فبناءاً على ذلك يمكن ورود هذا النوع من الترخيص في الحكم الاجمالي ولا يمكن وروده في الحكم التفصيلي هذا ما ذكره المصنف في مرحلة الثبوت إذا أتضح ليدنا انه ثبوتا يمكن ورود الترخيص اما إثباتاً هل يمكن أو لا.. خلاصة المطلب الآن في مقام الاثبات ثبت لدينا ثبوتا لا مانع من ورود الترخيص اما إثباتاً وخارجا هل ورد ترخيص ام لا

قد يقال انه ورد ترخيص وهو اطلاق حديث الرفع والطلاقات ادلة البراءة فاذا كانت ادلة البراءة مطلقة فتشمل ما نحن فيه هنا يأتي المصنف **ويجيب** عن هذا التوهم بأنه صحيح ادلة البراءة مطلقة غير مقيدة بقيد لكن القيد اما ان يستفاد من قرينة لفظية مثلا يقول اعتق رقبة ثم يقول مؤمنة وهذا المؤمنة قرينة لفظية وقيد لفظي و أخرى يكون الدال على التقييد وعلى القيد شيء غير لفظي ولبي منت حال أو مقام أو عقل أو اجماع أو ارتكاز فيما نحن فيه صحيح مثل حديث الرفع غير مقيد بقيد لكن الارتكاز العقلائي يقتضي التقييد بيان ذلك انه ثبت لدينا في مقام الثبوت انه لا يوجد مانع ان المولى يرخصني لاحتمال ان يكون ملاك الاباحة الاقتضائية أهم من ملاك الحكم الالزام وهذا الكلام وان كان ممكنا ثبوتا لكن في مقام الاثبات معنى ذلك ان المولى قدم الملاك الاقتضائي للإباحة على ملاك الحكم الالزامي ؛ لأن حسب الفرض هنلك شيء حتما واجب وهو اما الظهر واما الجمعة والان عند العقلاء هل يكون ملاك الاباحة أهم من ملاك اللازم لا العقلاء عادة لا يقدمون الملاك الاباحة على الملاك الإلزامي فاذا كان بنظر العقلاء لا يفعلون هذا الشيء وحديث الرفع موجه للعقلاء فاذا هذا الارتكاز العقلائي يكون بنفسه قرينة مقيدة ومخصصة لرفع ما لا يعلمون إذا النتيجة النهائية انه ثبوتا لا مانع من ورود الترخيص لكن إثباتاً يوجد مانع ؛ لأنه في مقام الاثبات نحتاج إلى دليل على الترخيص وهو ليس إلا حديث الرفع وحتى يتم حديث الرفع لابد ان يكون له اطلاق ومع هذا الارتكاز العقلائي لا يكون لحديث الرفع اطلاق.

تطبيق العبارة

الجواب انه معقول، لان الجامع وان كان معلوما، ولكن إذا افترضنا ان الملاكات الاقتضائية للإباحة **(؛ لأن لابد ان احدى الصلاتين مباحة)** كانت بدرجة من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفة القطعية **(؛ لأن سابقا عرفنا ان ملاك الاهمية مرة يكون العامل فيه العامل الكمي مثلا لو كان عندنا مئة حكم اباحي وحكم واحد الزامي هنا الأحكام الاباحية تقدم على الحكم الإلزامي ببركة العامل الكمي ومرة يكون العامل كيفي وان اكن عندنا حكم الزامي واحد وحكم اقتضائي واحد لكن من ناحية الكيف هذا اهم)**للتكليف المعلوم بالاجمال، فمن المعقول ان يصدر من المولى هذا الترخيص ، ويكون ترخيصا ظاهريا بروحه وجوهره، لأنه ليس حكما حقيقيا ناشئا من مبادئ في متعلقه، بل خطابا طريقيا من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعية، وعلى هذا الأساس لا يحصل تناف بينه وبين التكليف المعلوم بالاجمال. إذ ليس له مبادئ خاصة به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية ليكون منافيا للتكليف المعلوم بالاجمال. فان قيل ما الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي إذ تقدم ان الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلا مستحيل، وليس العلم الاجمالي الا علما تفصيليا بالجامع ؟

كان الجواب على ذلك أن العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوتا للملاكات الاقتضائية للإباحة لأنه قاطع بعدمها في مورد علمه، والترخيص الطريقي انما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات، وهذا يعني أنه يرى عدم توجه ذلك الترخيص إليه جدا، وهذا خلافا للقاطع في موارد العلم الاجمالي، فإنه يرى ان إلزامه بترك المخالفة القطعية قد يعني إلزامه بفعل المباح لكي لا تتحقق المخالفة القطعية. وعلى هذا الأساس يتقبل توجه ترخيص جاد إليه من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة. ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي وهو : هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي ؟ وهل يمكن إثبات ذلك بإطلاق أدلة الأصول ؟ والجواب هو النفي لان ذلك يعني افتراض أهمية الغرض الترخيصي من الغرض الالزامي حتى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالا أو مساواته له على الأقل، وهو وإن كان افتراضا معقولا ثبوتا، ولكنه على خلاف الارتكاز العقلائي لان الغالب في الأغراض العقلائية عدم بلوغ الأغراض الترخيصية إلى تلك المرتبة، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لبية متصلة على تقييد إطلاق أدلة الأصول، وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي عقلا. ويسمى الاعتقاد بمنجزية العلم الاجمالي لهذه المرحلة على نحو لا يمكن الردع عنها عقلا أو عقلائيا بالقول بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحلة مع افتراض امكان الردع عنها عقلا عقلائيا بالقول باقتضاء العلم الاجمالي للحرمة المذكورة. واما المرحلة الثانية فيقع الكلام عنها في مباحث الأصول العملية ان شاء الله تعالى.

الدرس الخامس والثلاثون

خلاصة ما تقدم في مبحث منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية ان المصنف (رحمة الله عليه) يرى انه لا مانع عقلا وثبوتا من رووود الترخيص ثم بعد ذلك بحث المسالة من ناحية مقام الدلالة و الاثبات فالدليل الذي يتصور ان يكون مرخصا في مقام الاثبات هو ادلة البراءة والإباحة بدعوى انها بإطلاقها تشمل الشك المقرون بالعلم الاجمالي ؛ لأن المولى قال رفع ما لا تعلمون، في اطراف العلم الاجمالي عندنا عدم علم، غاية الأمر هذا الشك مقرون بالعلم الاجمالي والأحاديث والروايات والأدلة الدالة على الاباحة والبراءة مطلقة لم تقيد بالشك وعدم العلم بالشك البدوي فبإطلاقها نتمسك حينئذ لا ثبات انه أيضا في مقام الاثبات المولى رخص، فيتطابق مقام الثبوت مع مقام الاثبات، في مقام الثبوت ثبت انه لا يوجد محذور في الترخيص، في مقام الاثبات ثبت ان الدليل يساعد على الترخيص، وهو اطلاق ادلة البراءة، **إلا انه قدس سره** لا يرتضي هذا

البيان في مقام الاثبات ؛ لأن ادلة البراءة وان لم تقيد بالشك البدوي في مقام اللفظ لكنه يوجد **ما يستوجب تقييدها،** هذا الشيء الذي يستوجب التقييد عبارة عن **الارتكاز العقلائي** وهذا الارتكاز لما كان بمرأى ومسمع من الشارع العالم بالغيب فلو كان هذا الارتكاز غير مرضي من الشارع لوجب ان ينبه عليه، اما ما هو هذا الارتكاز بان العقلاء لو سألناهم انه يوجد لدينا ملاك الزامي، ويوجد لدينا ملاك اباحة اقتضائية، فما هو بنظركم يقدم، لا شك ولا ريب العقلاء لا يسمحون بتقدم الملاك غير الالزامي على الملاك الالزامي، هذا الشيء مرتكز في اذهان العقلاء، ومع هذه الارتكازية في اذهان العقلاء ورد لهم خطاب (رفع مالا يعلمون) فيكون هذا الارتكاز مما يصلح ان يعتمد عليه المتكلم في مقام التفهيم والتفهم فيصلح قرينه على تقييد خطابات البراءة الشرعية بالشك البدوي ؛ لأن تعميمها على الشك المقرون بالعلم الاجمالي معناه ان الملاك الترخيصي أهم من الملاك الالزامي وهذا خلاف مرتكز العقلاء، فنفس ارتكاز العقلاء قرينة **لبية** مقيدة لهذا الإطلاق فتكون النتيجة النهاية والفتوى الأصولية للمصنف **انه لا مانع من ورود الترخيص في مقام الثبوت ولكنه لم يرد في مقام الاثبات.**

في ختام هذا البحث يوضح لنا المصنف اصطلاحين، الاصطلاح الأول يسمى بمسلك العلية والاصطلاح الثاني يسمى بمسلك الاقتضاء، وينبغي ان نلتفت ان هذين الاصطلاحين لا يختص اطلاقهما بهذه المرحلة التي نبحث عنها وهي حرمة المخالفة القطعية بل يجريان في مرحلة وجوب الموافقة القطعية أو التي سوف نبحث عنها في أصالة الاشتغال و على هذا الأساس **تنوعت** الاقوال في العلم الاجمالي حيث نقلنا سابقا انه نسب إلى الميرزا القمي ان العلم الاجمالي كالشك البدوي فحينئذ على هذه النظرية يكون العلم لا علة ولا مقتضي، النظرية ثانية ان العلم الاجمالي علة للتنجيز في كلا المرحلتين النظرية الثالثة انه مقتضي للتنجيز في كلا المرحلتين النظرية الرابعة انه علة في الأولى ومقتضي في الثانية النظرية الخامسة انه مقتضي في الأولى وعلة في الثانية، هذه هي الوجوه المتصورة في المقام وذهب إلى كل وجه بعض علماء الأصول، كيفما كان الآن ما هو المقصود من مسلك الاقتضاء ومسلك العلية فيما نحن فيه، ثم بعد ذلك نبين ما هو وجه التسمية يعني يقع البحث في مقامين

المقام الأول

هو ما هو المقصود من مسلك الاقتضاء والعلية ؟.

اما بالنسبة للمقام الأول في كل مورد من موارد العلم الاجمالي يقال بان الترخيص في المخالفة القطعية امر ممكن وواقع، ونسمي حينئذ العلم الاجمالي انه **مقتضي** للتنجيز وفي كل مورد يكون الترخيص ممكن الورود **وورد** حينئذ يكون العلم **مقتضي** للتنجيز

اما في كل مورد انتفى احدهما أي الامكان أو الاثبات فنقول ان العلم الاجمالي **علة** للترخيص وهذا ما يسمى بمسلك العلية. **توضيح ذلك** الآن فيما نحن فيه على حسب نظر المصنف (رحمة الله

عليه) يختار انه في مقام الثبوت ممكن ان يرد الترخيص، لكن في مقام الاثبات لم يثبت، فهو ممكن ثبوتا وممتنع إثباتاً فالمصنف يرى **مسلك العلية** اما لو قلنا انه ممكن ثبوتا و **وارد** اثباتا، فيكون مسلك الاقتضاء،

المقام الثاني

اما وجه التسمية فنحن نعرف ان العلة مركبة من إجزاء ثلاثة المقتضي وعدم المانع والشرط ، هذا التقسيم من القسمة المنطقية لا الطبيعية تقسيم الكلي إلى جزيئات نحن نتكلم عن تقسيم الكل إلى اجزاءه فالنا ر مقتضي للإحراق لكن قد توجد النار ولا توجد احراق ومتوقفة على الشرط وهو المماسة للنار فاجزاء العلة ثلاثة فاذا اجتمعت هذه الإجزاء الثلاثة يقال لها علة تامة فالعلة التامة متصورة حين اجتماع هذه الإجزاء الثلاثة اما لو فقد احد هذه الإجزاء فيقال لها جزء علة فيما نحن فيه إذا كان تمام المناط في المنجزية هو العلم الإجمالي وفي نفس الوقت لم يرد ترخيص ؛ لأن المانع من التنجيز فيما نحن فيه هو الترخيص إذا لم يرد ترخيص لا ثبوتا ولا اثبات فحينئذ تمت إجزاء العلة فحينئذ يقال له مسلك العلية اما إذا عندنا علم اجمالي ولكن ورد ترخيص فيكون تنجيز العلم الاجمالي على حد الاقتضاء وجزء العلة والجزء الآخر مفقود فيقال له مسلك الاقتضاء هذا هو وجه التسمية في المقام وبهذا يكون قد تم الكلام بما يرتبط بشرح مطلب المصنف.

إشكال الشيخ معين على السيد الشهيد

التعليق على ما افاده المصنف (رحمة الله عليه)، يوجد عندنا على جميع ما ذكره المصنف تعليقات متعددة نكتفي بذكر اثنين منها : -

التعليق الأول انه يوجد في عبارة المصنف (رحمة الله عليه) إشكال حيث نلاحظ انه في مقام رده أو في مقام تقريبه لإمكان ورود الترخيص ثبوتا صور لنا ان الخطاب الترخيصي هو خطاب **جوهره** حكم ظاهري اما هو في الواقع وفي الاصطلاح **لا يسمى بالحكم الظاهري** لكنه في مرحلة الاثبات صور لنا ان الحكم والترخيص الوارد هو **ترخيص ظاهري اصطلاحا** ؛ لأنه في مقام الثبوت كان يتكلم عن الجامع وعن العلم بالجامع وقلنا ان العلم بالجامع علم تفصيلي بما انه علم تفصيلي فلا يوجد فيه شك فلا يتصور ورود الترخيص الظاهري الاصطلاحي، بينما عندما اراد

ان يبحث ذلك في مقام الاثبات صور ورود الترخيص في اطراف العلم الاجمالي، وهذا مشكل في الحقيقة ؛ لأنه عندما نبحث في مسالة في مقام الثبوت والإثبات ينبغي ان نبحثها بلحاظ واحد، والا حينئذ لا يكون البحث الاثباتي بحث اثباتي لكل المسالة في مقام الثبوت، بل يكون بحث اثباتي لشيء آخر، فبناءاً على ذلك في قوله (والجواب انه معقول، لان الجامع وان كان معلوما ، ولكن إذا افترضنا ان الملاكات الاقتضائية للإباحة كانت بدرجة من الأهمية **(فاذا الكلام عن الجامع)**تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فمن المعقول ان يصدر من المولى هذا الترخيص، ويكون ترخيصا ظاهريا بروحه وجوهره (**لا باصطلاحه كما شرحنا في الدرس السابق مضافا إلى انه في اول العبارة عبر بالعلم بالجامع إذا الكلام في الخطاب الترخيصي الذي لا يسمى في الاصطلاح خطابا ظاهريا هذا في مقام الثبوت)** اما في جوابه عن قوله فان قيل (وعلى هذا الأساس يتقبل توجه ترخيص جاد إليه من قبل المولى في **كلا الطرفين (في كل واحد من الطرفين يوجد شك فيكون هذا ترخيص ظاهري اصطلاحي)** لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة.))

البيان الثاني للإشكال الاول على السيد الشهيد (رحمة الله عليه)

اضافة لذلك يرتب على ذلك إشكال آخر انه إذا كان الكلام في مقام الثبوت حول إمكان ورود الترخيص الجاد الظاهري غير الاصطلاحي بل المتحد مع الحكم الظاهري جوهرا ولبا اما إذا كان الكلام في هذا فحينئذ نقول للمصنف في مقام الاثبات **لا تحتاج** إلى النكتة الارتكازية؛ وذلك؛ لأن نقول انه أصلا لا يوجد دليل فضلا عن الاطلاق؛ لأن متى يصح التمسك بالإطلاق ؟ **والجواب** إذا كان أصل موضوع الدليل محرز مثلا قال المولى لا تشرب الخمر ولم يقيد الخمر بقيد وكان في مقام البيان، فهنا الدليل نقول عنه **دليل مطلق** لكن هل نستطيع بواسطة إطلاق لا تشرب الخمر ان نقول ان هذه الرواية تدل على حرمة شرب النبيذ ؟، إذا لم يثبت عندنا ان النبيذ خمر ؟ **!** فلا بد ان يكون الموضوع عندنا **محرز** و مع عدم إحراز الموضوع **لا نقول** ان الاطلاق مقيد بل أصل الموضوع غير صادق، الان إذا رجعنا إلى بحثنا نقول إذا كان الكلام في الترخيص في الجامع وقلنا الترخيص المتصور في الجامع احد احتمالات ثلاثة 1- الترخيص الواقعي وقلنا ان هذا مستحيل؛ لأنه يلزم منه التناقض اما واقعا واعتقادا واما اعتقادا فقط 2- و اما الترخيص الظاهري الاصطلاحي فقلنا ان هذا لا موضوع له؛ لأن الجامع لا يوجد فيه شك 3- فبقي الترخيص الظاهري لبا وجوهرا يعني نتصور ترخيص لم يأتي في موضوعه الشك فيشمل فيما نحن فيه ؛

لأنه لا شك هنا، **ولكن** أدلة البراءة كلها اخذ في موضوعها الشك **فلا تنطبق** فيما نحن فيه **حتى** نحتاج إلى تقييد الاطلاق.

مثلا من أدلة البراءة قوله تعالى (**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**) فالله تعالى لا يعذب حتى يبعث رسولا، وعندما استدل بها جعل بعث الرسول كناية عن البيان والعلم ويعني بدون العلم لا نعذب فاخذ في موضوعه عدم البيان وعدم الرسول الذي هو كناية عن البيان، اما في الروايات ف (**رفع ما لا يعلمون**) هذه اخذ في موضوعها الشك وكذلك (**الناس في سعة ما لا يعلمون**) و (**كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**) بناءا على تفسير الورود بالوصول... الخ إلى آخر أدلة البراءة كلها اخذ في موضوعها الشك فأدلة البراءة ان دلت على الترخيص **فهي تدل على الترخيص الظاهري الاصطلاحي** ونحن نتكلم عن الترخيص الظاهري المشترك مع الترخيص الظاهري **لبا وجوهرا** فحينئذ لا بمعنى لهذا البحث، هذا هو الاشكال الاول ببيانيه.

الاشكال الثاني على السيد الشهيد

ان المصنف (رحمة الله عليه) في مقام الثبوت ذكر انه لا مانع من ورود الترخيص، وبرهن عليها من ان إلزام المكلف بترك المخالفة القطعية تؤدي في بعض الاحيان إلى الاتيان بالمباح الواقعي فحينئذ يمكن ان نفرض ان هذا المباح الواقعي إباحته اقتضائي وهي أهم من ملاك الحكم الالزامي، هذا الشيء في الحقيقة انا لم استطع ان أتصوره **!!**، المصنف قال عقلائيا لم يتصور، ونحن نقول ليس فقط عقلائيا لا يمكن ان نتصوره بل عقليا أيضا **!!!**، ومعنى ان نتصوره هو ان نعتقد ونجزم لا التصور مقابل التصديق و الا تصور المستحيل ممكن، وعدم إمكان التصور هنا لأننا نقول أهمية ملاك على ملاك من أين تنشأ ؟، كيف يكون هذا الملاك أهم من ذاك، أهمية ملاك من ملاك اما تنشأ من **عامل كمي** واما تنشا من **عامل كيفي** واما ان يجتمعا معا **عامل كمي وعامل كيفي** يؤديان إلى أهمية ملاك، ولا شق رابع في البين، فإذا انتفت هذه الشقوق الثلاثة **تنتفي الاهمية،** الان نحن بحسب فرضنا عندنا علم إجمالي بوجوب صلاة مرددة بين الظهر وبين الجمعة، حرمة المخالفة القطعية معناها انه يجب على الاقل ان أتي بإحدى الصلاتين وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية، لأنني لو تركت كلا الصلاتين قطعا قد خالفت حكم المولى فحتى لا يصدق علي قطعا قد خالفت حكم المولى على الاقل لا بد ان أتي بإحدى الصلاتين وهذه الصلاة التي أتيت بها **اما** هي الصلاة الواجبة **واما** هي الصلاة المباحة و إذا فرضناها هي الصلاة المباحة فالصلاة التي تركت هي الواجبة، نقول، يمكن للمولى ان يقول لا تأتي بشيء حتى يحافظ على ملاك الاباحة **هذا كلام الشهيد الصدر** لكون الاباحة أهم من ملاك الالزام.

ونقول ما هو الوجه في أهمية ملاك الاباحة على ملاك الالزام لا يخلوا اما ان يكون لعامل الكمي وهو مفقود في البين؛ لأن العامل الكمي كيف يتصور لنفترض ان عندنا خمسين شبهة، تسعة وأربعين من هذه الشبهات هي مباحة وواحدة من هذه الشبهات فيها حكم إلزامي مثلا لنفترض ان المكلف لا يعلم حكم شرب التتن، ولا يعلم حكم النوم بين الطلوعين ولا يعلم حكم التصفيق ولا يعلم حكم الفقاع ولا يعلم حكم اللعب بالشطرنج على الكومبيوتر هذه أمور خمسة لا يعلم المكلف حكمها، فلنفترض ان أربعة منها مباح وفقط اللعب بالشطرنج على الكومبيوتر حرام فهنا بما ان المولى لم يكتب على نفسه ان يتدخل **غيبيا** ويعلم المكلف فلا بد اما ان يشرع الاحتياط او يشرع الاباحة فهنا عندنا أربع أحكام إباحية وحكم واحد إلزامي فقد يكون بلحاظ الكم لكثرتها الكمية الملاكات الاباحية أقوى من الملاك الواحد الالزامي فيأتي ويشرع لنا الاباحة فإذا السبب الاول للاقوائية هو العالم الكمي وهذا العالم الكمي **مفقود** فيما نحن فيه؛ لأن بالنتيجة اما صلاة الظهر واجبة واما صلاة الجمعة، ففي الواقع اما واحد مباح واما واحد واجب فليس لدينا واحد أكثر من الاخر فليس لدينا عامل كمي للاقوائية، و**اما العامل الكيفي،** العامل الكيفي عبارة عن شدة الملاك وضعف الملاك، و إذا كان ملاك الاباحة اشد من ملاك الالزام لنفترض ان الملاك الاباحي تسعين درجة والملاك الالزامي سبعين درجه هنا لا يقل هذا الشيء؛ لأن كان المفترض ان يكون الامر بالعكس كان المفروض ان يصبح الواجب هو الملاك الاباحي والمباح هو الملاك الالزامي **!!** فلا يتصور العامل الكيفي ولا العامل الكمي فمن باب اولى لا يتصور اجتماع كلا العاملين. فإذا لا يوجد عندنا هنا ما يستوجب الاقوائية وهذا الامر هو المرتكز في أذهان العقلاء، وهذا الامر هو الماشي من التحليل العقلي، فحينئذ فيما نحن فيه عقلا لا يمكن ان يكون ملاك الاباحة أقوى من ملاك الالزام. **اللهم** الا ان يكون المراد من هذه الاباحة الاقتضائية ان يكون ناشئة من ملاك في جعلها على مبنى السيد الخوئي كما في **مصلحة التسهيل،** فمصلحة التسهيل على المكلفين كما لو كان المولى يعلم بان المكلفين يقعون في العلم الاجمالي بكثرة فالمكلفين عندهم علم اجمالي كثير فلو اوجب عليه الاحتياط في هذا العلم الاجمالي ولو ألزمهم بترك المخالفة القطعية ربما وقعوا في العسر والحرج فهذا أهم لكن هذا في الحقيقة الملاك قائم في الجعل والمفروض ان المصنف **يرفض نظرية السيد الخوئي** وهو قيام الملاك في الجعل بل لابد ان الملاك يكون في المتعلق والحكم الواقعي وللحفاظ على ملاك الاباحة الاقتضائية في الحكم الظاهري والمفروض ان ملاك الاباحة الاقتضائية قائم في المتعلق وهذا الملاك القائم في المتعلق يستحيل بوجه من الوجوه ان يكون أقوى من الملاك القائم في متعلق الحكم الالزامي لفقدان العامل الكمي للاقوائية ولفقدان العالم الكيفي للاقوائية ولا يوجد عندنا ما يستوجب الاقوائية غير هذا فبالتالي ثبوتا أيضا يمتنع ورود الترخيص فإذا ثبوتا امتنع ورود الترخيص لا يصل الامر إلى مقام الاثبات.

حجية القطع غير المصيب وحكم التجري

تعرض المصنف لمطلبين المطلب الاول: عنون في الكتب الاصولية المتعارفة بقطع القطاع والمطلب الثاني عنون في الكتب الاصولية بمبحث التجري في الكتب الاصولية عادة بحث كل واحد من هذين البحثين على وجه الاستقلال لا تحت عنوان واحد لكن المصنف كانت طريقة دخوله في البحث مغايرة فقدم لنا المقدمة هذه المقدمة تصلح للانطباق على كلا البحثين لذا اوردهما تحت عنوان واحد اما المقدمة يقول الاصابة والموافقة تارة تكون وصفا للقطع و أخرى تكون وصف للقاطع يعني مرة تقول القطع مصيب ومرة تقول القاطع مصيب، عندما نقول القطع مصيب الاصابة هنا بمعنى الموافقة للواقع يعني كان المعلوم بالذات متطابق مع المعلوم بالعرض، الان الذي يقال عنه بأنه علم يعين الذي يتعلق به العلم هو الصورة الذهنية فالصورة الذهنية هي التي تحضر إلى الذهن اولاً وبالذات فيقال لها المعلوم بالذات لكن باعتبار ان هذه الصورة تحكي عن الخارج فيقال لها الوجود الخارجي المعلوم بالعرض؛ لأنه علم بواسطة صورة خارجية ليس اولاً وبالذات، بل مباشرة علمناه فالصورة الذهنية تتوسط بين الذهن وبين المعلوم بالعرض المعلوم الخارج ي ومعنى اصابة القطع يعني ان المعلوم بالذات تطابق مع المعلوم بالعرض والعلوم بالذات هو ان زيدا قائم ونظرنا بالخارج فرأينا ان زيد قائم فالصورة الذهنية تطابقت مع الموجود الخارجي فيقال للقطع انه مصيب اما إذا وصفنا القاطع بالاصابة نقول اصاب القاطع في قطعه الان لنا الحق ان نقطع لكن متى ؟ كل إنسان قبل ان يقطع يمر بمجموعة من الادوات توصله إلى هذه الدرجة من التصديق بالقطع مرة تكون هذه المقدمات والوسائل عند النوع البشري توصل إلى القطع، مثلا إذا أقمنا مقدمات شكل اول وشكل ثاني وقياس إلى أن توصلنا إلى نتيجة جزمنا بها هذا الامر كل النوع البشري لو رتب هذه المقدمات يحصل له قطع بينما لو نحن ذهبنا إلى أن نستهل فوجدنا شخص من بعيد يرقب فمباشرة انا كمرجع مثلا أفتيت بان غدا العيد اعتمادا على هذا الذي يرقب فهل النوع البشري يقطع من هذه المقدمة ؟ لا، فإذا كان القاطع يواجه النوع الاول من المقدمات فنقول انه مصيب في قطعه فنصف القاطع بالاصابة اما إذا كنا نواجه النوع الثاني من المقدمات فنقول انه غير مصيب في قطعه.

تطبيق العبارة

والجواب هو النفي لان ذلك يعني افتراض أهمية الغرض الترخيصي من الغرض الالزامي حتى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالا او مساواته له على الاقل، وهو وإن كان افتراضا معقولا ثبوتا **(بينا ان أصل افتراضه ثبوتا غير معقول)**، ولكنه على خلاف الارتكاز العقلائي **(نقول الارتكاز العقلائي من أين نشأ، ليس دائما عندما نقول ارتكاز عقلائي يعني ان المسالة غير**

عقلية فكثير ما يكون الارتكاز العقلائي ناشئ من عقلية المسألة نعم ليس كل ارتكاز عقلائي يكون له جذور عقلية لكن بعض الاحيان الارتكاز العقلائي ينشأ من جذور عقلية كما في المقام)لان الغالب في الاغراض العقلائية عدم بلوغ الاغراض الترخيصية إلى تلك المرتبة **(ليس الغالب و إنما هذه قضية دائمية)**، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لبية متصلة على تقييد إطلاق أدلة الاصول، وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي عقلا **(الان نحن كلامنا في أصل منجزية العلم الاجمالي من مقتضيات مسلك حق الطاعة او قبح العقاب بلا بيان وفي كليهما الحكم و الادراك عقلي لكن قلنا ان هذا الادراك العقلي معلق على عدم ورود الترخيص، والعقلائي و يثبت لنا عدم ورود الترخيص لا ثبت لنا أصل المنجزية فعقلا هنا صحيح)**.

ويسمى الاعتقاد بمنجزية العلم الاجمالي لهذه المرحلة على نحو لا يمكن الردع عنها عقلا **او** عقلائيا **(ثبوتا واثباتا)** بالقول بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحلة مع افتراض إمكان الردع عنها عقلا **و** عقلائيا **(لابد ان يجتمعان معا حتى يكونان جزء علة ومقتضي)**بالقول باقتضاء العلم الاجمالي للحرمة المذكورة. واما المرحلة الثانية فيقع الكلام عنها في مباحث الاصول العملية ان شاء الله تعالى.

36

.

أتضح لدينا ان الاصابة على نوعين تارة يوصف بها القطع و أخرى يوصف بها القاطع، والمراد من **اصابة القطع** عبارة عن مطابقة المعلوم بالذات إلى المعلوم بالعرض يعني مطابقة الصورة الذهنية إلى الوجود الخارجي العيني والصورة الذهنية هي قيام زيد، فإذا تبين في الواقع قيام زيد فنقول ان القطع اصاب، و أخرى تكون الاصابة **وصف للقاطع** بمعنى ان القاطع له الحق ان يقطع؛ لأن المقدمات التي كانت لديه على وفق العادة تؤدي إلى القطع وعلى هذا الاساس تكون النسبة بين الاصابة ببنين الاصابة بالمعنى الاول و الاصابة بالمعنى الثاني **هي العموم والخصوص من وجه** حيث انهما يلتقيان بالقطع المصيب الذي يواجه قاطعه المبررات الموضوعية للقطع فهو مصيب بالمعنى الاول والثاني، وتفترق الاصابة بالمعنى الاول عن الاصابة بالمعنى الثاني فيما لو قطع شخص من اصطكاك حجرين، او من النظر إلى النجوم او من رؤية منام، فانها ليست مقدمة توجب القطع وكان قطعه موافقا للواقع فهو مصيب بالمعنى الاول وغير مصيب بالمعنى الثاني، وقد ينعكس يكون مصيب بالمعنى الثاني دون الاول كما لو قطع

من مقدمات برهانية منطقية من ناحية الهيئة والمادة لا يوجد مشكلة بحسب الظاهر ولكن تبين ان قطعه مخالف للواقع، كما هو الحال الان في المباحث الاصولية، إذا احد علماء الاصول تبنى نظرية من المنام او من مقدمات بنظره توصل إلى المطلوب وجاء عالم آخر وخدش في هذه المقدمات، او تبين ان قطعه غير مصيب للواقع ولكنه قد يكون بحسب المبررات التي يتبناها مصيب للواقع، إذا هذه المقدمة التي قدمها المصنف من خلالها أراد ان ينطلق إلى بحثين و اشرنا إلى أن كل بحث من هذين البحثين قد بحثه علماء الاصول على وجه الاستقلال البحث الاول ما يعرف بينهم بقطع القطاع والبحث الثاني ما يعرف بينهم بالتجري ولكن هذا من المباحث التي هي موجودة في الحلقات خصوص بحث التجري التي لو درسها الانسان بحسب هذه الحلقة وفهم المطلب بالتفصيل بحسب المفهوم في الكتاب مع ذلك عندما يصعد إلى درس الخارج سوف يرى هنلك تفوات ساحق جدا **!!**، المفروض ان الشهيد الصدر هذا الكتاب ألفه لكي يكون بديلا عن الكتب الاصولية المتعارفة لكن بالنسبة إلى بحث التجري سوف تواجهك مشكلة انه يوجد **هوة كبيرة** بين هذا البحث هنا والبحث الموجود في الرسائل والكفاية فضلا عن الخارج، هنا البحث سهل جدا وتعرض لجهة واحدة، فهذا من جملة المباحث التي حتما لا يكتفى بها في الحلقات.

في البداية، نشرح المبادئ التصورية التي توقف عليها علماء الاصول من زمن الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) إلى زماننا هذا، حيث انهم عنونوا في ضمن مباحث القطع مبحث يسمى بقطع القطاع **اولاً** من أين جاء هذا البحث **وثانيا** ما هو المراد من قطع القطاع، **اما من أين جاء هذا البحث** فاتفقوا على ان منشأ هذا البحث هو ما ذكره الشيخ الكبير في كشف الغطاء هنا قد يتعجب الباحث ان كتاب كشف الغطاء كتاب فقهي فما هو علاقته ببحث حجية القطع، الشيخ كاشف الغطاء (رحمة الله عليه) في مبحث الشكوك في الصلاة تعرض لهذا المطلب الذي موجود في كل الرسائل العلمية والكتب الفقهية الاستدلالية وهو ان كثير الشك لا يعتني بشكه فنقح هذه القاعدة وهو ان كثير الشك لا يعتني بشكه وظنه **ثم قال وكذا كثير القطع** فعطف على كثير الشك كثير القطع، هذه العبارة معنى ذلك ان الذي يقطع كثيرا لا يعتني بقطعه ومعنى لا يعتني بقطعه ان قطعه ليس بحجة، فإذا صار هنلك تفكيك بين القطع وبين الحجية مع انه في المباحث السابقة سواء على رأي المشهور او على رأي المصنف أتضح ان القطع لا يمكن سلب الحجية عنه فلا يمكن التفكيك بين الحجية والقطع فمن هذه الكلمة من الشيخ الكبير دخل إلى الاصول ما يسمى بقطع القطاع هذا من ناحية النظرة التاريخية إلى البحث.

اما ما المراد من قطع القطاع: صرح جمع من علماء الاصول (أي من أرباب الحواشي) ان القطاع وان كانت صيغة مبالغة الا انها غير مقصودة في مقامنا، القطاع **كثير القطع** لغة لكن المقصود هنا من القطاع هو الانسان **الذي يقطع من دون مبررات موضوعية**، فالإنسان الذي يقطع من دون المبررات الموضوعية ولو كان قد قطع في حياته مرة واحدة هو الذي نقول عنه بأنه قطع القطاع فبناءاً على ذلك تكون صيغة المبالغة على خلاف بابها؛ لأن باب صيغة المبالغة تدل على الكثرة وهنا لا يوجد في البحث دلالة على الكثرة سواء كان مرة واحدة او مرات يصدق

عليه انه قطّاع والظاهر ان المصنف (رحمة الله عليه) يميل إلى هذا التفسير حيث ان تفسير القطاع بهذا المعنى يتلائم مع تقسيم الاصابة إلى قسمين اصابة القطع في قطعه و اصابة القاطع في قطعه الذي لا يواجه مبررات موضوعية لا يقال له قاطع مصيب ومن هنا تولد عندهم قطع القطاع و اشار إلى نقطه إلى أن هذا التقسيم للإصابة لا يختص بالكاشف التام او القطع بل يجري أيضا في المراتب الاخرى من مراتب الظن؛ لأن الظن مفهوم مشكك له مراتب أيضا الظن قد يتصف بالاصابة بالمعنى الاول و الاصابة بالمعنى الثاني مثلا الان إذا واحد معلوم الكذب إذا جاءنا واخبرنا فلو حصل لي ظن من كلامه هنا لم أكن قد واجهت مبررات موضوعية تقتضي الظن؛ لأن الكاذب عادة عند العقلاء لا يحصل من كلامه ظن نعم قد اكون مصيب بالمعنى الاول؛ لأن المعروف بالكذب ليس بالضروري دائم الكذب فإذا من ذلك يكون مقصود الشهيد الصدر من القطاع ليس هو كثير القطع بل القاطع الذي يقطع من دون مبررات موضوعية ولو كان ذلك لمرة واحدة فإذا صيغة المبالغة ليست على بابها لكن نحن إذا لاحظنا أصل تطور المسالة وانها نشأت من الشيخ كاشف الغطاء والشيخ كاشف الغطاء لم يعبر بالقطاع و إنما عبر بكثير القطع وهذا كثير القطع لا يعقل يكون مقصوده من كثير القطع مرة واحدة خصوصا مع مقابلته لكثير الشك نعم ينبغي ان نقول هكذا ولعل هذا هو المقصود ان من باب تنقيح المناط، **نعم** على من يقطع ولو لمرة واحدة بمبررات غير موضوعية فحينئذ الاصطلاح نحافظ عليه لكن من باب تنقيح المناط نعمم عليه؛ لأن المناط في عدم الحجية لو كنا نقول بها واحد؛ لأن الكثرة لبست هي التي توجب هذا الشيء فبناءاً على ذلك وقع الكلام بينهم انه هل يمكن سلب الحجية عن قطع القطاع او لا، طبعا في المستقبل يبحث في الخارج ما هو المقصود الشيخ كاشف الغطاء وهنلك سبعة احتمالات يمكن ان يحمل عليه كلامه على بعض هذه الاحتمالات يكون كلامه صحيحا وخارجا عن محل النزاع نذكر لك احتمال واحد لأجل إثراء البحث، بقرينة مقابلة كثير القطع لكثير الشك والشك إنما هو في عدد الركعات وسوف يأتي ان شاء الله معنا وتقدم في الحلقة الثانية ان القطع ينقسم إلى قطع طريقي وقطع موضوعي، وهذا الشك الذي يبحث عنه في الصلاة هو في الحقيقة شك موضوعي فبهذه القرينة يكون المقصود من القطع هو القطع الموضوعي والقطع الموضوعي لا مانع من سلب الحجية عنه؛ لأن معنى قطع الموضوع ان الشارع المقدس يجعل القطع موضوع لحكم شرعي لا ان القطع مجرد كريق إلى الحكم الشرعي بل القطع يولد الحكم الشرعي فإذا وجد الموضوع تولد عليه الحكم فإذا هذا الامر بيد الشارع فبيده ان يأخذ نوع من القطوعات في موضوع حكمه ولا يأخذ نوع آخر فبيده ان يقول أيها المكلف إذا قطعت من طريق معين فيجب عليك كذا؛ لأن هذا الموضوع موضوع جعلي وبيد الجاعل توسعته وتضييقه ولي هو أمر عقلي حتى نقول ان المنجزية ومطلق الانكشاف لازم للحجية فلا يقبل الانفكاك؛ لأن القطع التنجزي هو القطع الطريقي لا الموضوعي فالبعض حمل لام كاشف الغطاء من ان المقصود من كثرة القطع الذي لا يعنتى به هو القطع الموضوعي وسوف يأتي في المستقبل ان المصنف في مناقشة

الاخباريين ان القطع الموضوعي يقبل التفكيك وهو ان تجعل قطع دون قطع في موضوع حكمك، هذا بالنسبة إلى القطاع.

اما بالنسبة إلى بحث التجري

اولاً ما هو التجري، عندنا تقسيمان للقطع:-

التقسيم الاول ان يطابق الواقع او لا وعندنا تقسيم آخر

اما ان يعمل القاطع على وفق قطعه او لا،هذا تقسيم للقطع باعتبار الاصابة وعدمه وهذا تقسيم للقطع باعتبار العلم على وفقه او لا و إذا لا حظنا هذا التقسيم الثاني مع الاول تكون الاقسام أربعة ناتجة من ضرب اثنان في اثنان كي تتبادل الاقسام

1- ان يطابق القطع الواقع ويعمل القاطع على وفقه، هذا نسميه (**مطيعا**).
2- ان يطابق القطع الواقع ولا يعمل القاطع على وفقه، هذا نسميه (**عاصي**).
3- ان لا يطابق القطع الواقع ويعمل القاطع على وفقه، هذا نسميه (**منقادا**).
4- ان لا يطابق القطع الواقع و لا يعمل القاطع على وفقه، هذا نسميه (**متجري**).

إذا بالحصر العقلي الاقسام أربعة والمتجري هو الذي قطع بشيء ولم يمتثل ثم تبين له ان قطعه غير مصيب مثلا قطع بان سائلا ما خمر وبعد شربه تبين له انه خل، فهو لم يرتكب الحرام الواقعي ولكنه كانت الحرمة منجزه في حقه عند ارتكابه. لا شك ولا ريب ان المطيع يستحق الثواب وان العاصي يستحق العقاب واستحقاق المطيع للثواب هنلك يبحث في الكلام ان الثواب هل هو بالاستحقاق او باللطف والتفضل. و إنما الكلام في المنقاد والمتجري فالبحث في المنقاد انه هل يستحق الثواب والمتجري هل يستحق العقاب لكن علماء الاصول كان جل تركيزهم على المتجري ولم يذكروا المنقاد الا استطرادا؛ للوضوح انه إذا أتضح حال احد هذين الشخصين يتضح الاخر.

هنلك نكتة ينبغي التوجه إليها ان التجري لا يختص بالقطع حتى الادلة الظنية المعتبرة يوجد ويتصور التجري كما لو قامت أمارة معتبرة على وجوب او حرمة وخالف المكلف هذه الامارة فيعد متجريا فإذا التجري يجري أيضا في الامارات اما في الاصول العلمية، فانها على قسمين ترخيصية مؤمنة وتنجيزية تدخل شيء في العهدة والمؤمنة كأصالة البراءة واستصحاب عدم التكليف هذان الاصلان من الاصول المرخصة المؤمنة و الاصول المنجزية مثل أصالة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف وفي الاصول المؤمنة لا معنى للقول بجريان التجري؛ لأن لا يوجد إدخال شيء في العهدة حتى نقول قد خالفت فتستحق العقاب نعم في الاصول التنجيزية أيضا هنلك مجال لجريان التجري مثلا هذا المورد مجرى لأصالة الاحتياط وأنت تركت العمل بالاحتياط ويعدها تبين ان المورد ليس من موارد الاحتياط فيقع الكلام أيضا ان المتجري يستحق او لا.إذا كان الامر كذلك فلماذا العلماء فقط ذكروا التجري في بحث القطع، باعتبار انه إذا بحثوه مرة واحدة يتضح الامر بالظن وفي الاصول العلمية ولا داعي للتكرار وباعتبار ان القطع أقوى الحجج

فأنهم بحثوه في القطع، قبل الشيخ الاعظم لم يعنون عنون القطع في علم الاصول لم يكن موجودا ولكن مع ذلك بحث التجري كان موجودا في الكتب الاصولية وفي الكتب الفقهية، في بحث التجري يوجد جهات متعددة تارة نبحث عن حرمة الفعل المتجري به؛ لأن الان انا قطعت ان هذا خمر وشربته والفعل المتجري به هو شرب الماء فوقع الكلام ان شرب الماء المقطوع بخمريته هل يكون محرما فهذا بحث عن الحرمة وعدم الحرمة وواضح ان هذا البحث لا يكون بحثا أصوليا وهذا مثل البحث عن حرمة لحم الارنب فهذا بحث فقهي فإذا البحث عن التجري فيه جهة فقهية وهنلك بحث آخر وهو ان المتجري هل يستحق العقاب والمنقاد هل يستحق الثواب فهذه جهة كلامية وهنلك بحث ثالث وهو ان التجري وفعل المتجري به هل هو قبيح حتى ينقح الصغرى للكبرى الاصولية بان ما حكم به العقل حكم به الشرع هذا البحث يكون بحثا أصوليا وهو تنقيح صغرى لكبرى أصولية فإذا في التجري يوجد هذه الجهات الثلاث من البحث.

تطبيق العبارة

حجية القطع غير المصيب (وحكم التجري):

هناك معنيان للإصابة:

أحدهما: إصابة القطع للواقع بمعنى كون المقطوع به ثابتا **(ان توافق الصورة الذهنية للموجود الخارجي)**.

و الاخر: إصابة القاطع في قطعه، بمعنى انه كان يواجه مبررات موضوعيه لهذا القطع، ولم يكن متأثرا بحالة نفسية ونحو ذلك من العوامل. وقد يتحقق المعنى الاول من الاصابة دون الثاني، فلو أن مكلفا قطع بوفاة إنسان لإخبار شخص بوفاته وكان ميتا حقا غير أن هذا الشخص كانت نسبة الصدق في إخباراته عموما بدرجة سبعين في المائة، فقطع المكلف مصيب بالمعنى الاول، ولكنه غير مصيب بالمعنى الثاني، لان درجة التصديق بوفاة ذلك الانسان يجب ان تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع اخباره. ونفس المعنيين من الاصابة يمكن افتراضهما في درجات التصديق الاخرى أيضا، فمن ظن بوفاة إنسان لإخبار شخص بذلك وكان ذلك الانسان حيا، فهو غير مصيب في ظنه بالمعنى الاول، ولكنه مصيب بالمعنى الثاني إذا كانت نسبة الصدق في إخبارات ذلك الشخص أكثر من خمسين في المائة، ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثاني اسم التصديق الموضوعي واليقين الموضوعي، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثاني اسم التصديق الذاتي والقطع الذاتي. وانحراف التصديق الذاتي عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية، له مراتب، وبعض مراتب الانحراف الجزئية مما ينغمس فيه كثير من الناس، وبعض مراتبه يعتبر شذوذا، ومنه قطع القطاع، فالقطاع إنسان يحصل له قطع ذاتي وينحرف غالبا في قطعه هذا انحرافا كبيرا عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية.

37

.

أتضح لدينا ان اصابة القطع على نحوين، تارة يوصف القطع بالإصابة بمعنى مطابقته للواقع و أخرى يوصف القاطع بالإصابة بمعنى ان المقدمات التي اتبعها كانت توصل إلى القطاع و الانكشاف التام والسؤال الذي يقع في المقام ان حجية القطع بمعنى المنجزية والمعذرية هل هي مشروطة بإحدى الاصابتين أم لا بعبارة أخرى كي يكون القطع منجزا هل يجب ان يكون مصيبا بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني او بكلا المعنيين أم لا، الجواب على كلا المبنيين من مسلك حق الطاعة ومسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو النفي ولكن يقع الكلام في مقامين تارة بلحاظ المنجزية و أخرى بلحاظ المعذرية إذا المدعى ان القطع ليس مشروطا لا بالإصابة بالمعنى الاول ولا الاصابة بالمعنى الثانية ينتج عدم حجية القطع بالإصابة بالمعنى الاول استحقاق المتجري للعقاب وينتج عدم شرطية حجية القطع بالإصابة بالمعنى الثاني ينتج حجية قطع القطاع هكذا ورد المصنف إلى بحث التجري وقطع القطاع، لماذا عدم اشتراط حجية القطع بالمعنى الاول للإصابة ينتج حجية وينتج استحقاق المتجري للعقاب؛ لأن الاصابة بالمعنى الاول كانت ان يكون القطع مطابقا للواقع فإذا لا يشترط في القطع لكي يكون منجزا ومدخلا للشيء في العهدة وموضوعا لحق الطاعة والحكم العقلي باستحقاق العقاب، إذا لم يكن كذلك فحينئذ معنى ذلك ان القطع اصاب الواقع أم لم يصب الواقع فهو منجز ونحن نعرف وقرانا في الدرس السابق ان المقصود من التجري هو **القطع غير المصيب ولم يعمل المتجري به فخالفه ولم يمتثله،** فإذا كانت الاصابة بالمعنى الاول ليست شرطا لحجية ومنجزية القطع معنى ذلك ان القطع يكون مطلقا منجزا ومدخلا للتكليف في العهدة سواء أصاب الواقع أم لم يصب فإذا لا بد ان نثبت ان القطع لا يشترط فيه الاصابة بالمعنى الاول وهذا واضح، تارة نقول بان موضوع حكم العقل بالمنجزية **مركب** من القطع و الاصابة و أخرى نقول بان موضوع حكم العقل هو **ذات القطع** وليس مركب من القطع و الاصابة، إذا قلنا ان الموضوع لحكم العقل هو القطع زائد الاصابة حينئذ المتجري لا يستحق العقاب؛ لأن الجزء الثاني من الموضوع وهو الاصابة لا يتحقق فالان إذا رجعنا إلى حق الطاعة للمولى نعرف بان تمام الموضوع لحكم العقل هو الانكشاف وليست الاصابة جزءا من الموضوع خصوصا بعد الالتفات بان الاصابة وعدمها خارجة عن اختياري فليس بيدي ان يكون قطعي مصيبا وان لا يكون مصيبا، بل هذا الامر من باب الاتفاق يحصل في الخارج، فانا اتبعت المقدمات ووصلت إلى القطع و الان سواء أكان قطعي مصيب أم ليس بمصيب انه أمر خارج عن اختياري فكيف يناط استحقاق العقاب بأمر خارج عن الاختيار فتمام المناط للمنجزية ولحكم العقل باستحقاق العقاب ليس الا هو القطع ففي صورة القطع انكشف التكليف انكشاف تام وبعبارة أخرى نحن إذا جئنا إلى العاصي و المتجري والفرق بينهما ان كلاهما انكشف لهم التكليف ولم

يعملا به هذا جهة الاشتراك ببين العاصي وبين المتجري وجهة الاختلاف ان العاصي تبين ان قطعه كان مصيبا و المتجري كان قطعه كان غير مصيب لكن هذا التبين للإصابة وعدمها حصل بعد الاقدام على عدم امتثال التكليف حين الاقدام على عدم امتثال التكليف فان **الجرأة** التي كانت عند العاصي هي بنفسها كانت عند المتجري؛ لأن المفروض حين الاقدام لم يكن قد انكشف الخلاف، فانا اعرف بان المولى له حق علي واعرف انه طلب مني هذا الفعل ومع ذلك لا أريد فما الفرق بيني وبين العاصي فانكشاف الخلاف أمر متأخر عن هذه الجرأة وأمر خارج عن اختياري فليس هو الذي يجعل ويرفع القبح عن هذه الجرأة ويرفع استحقاق العقاب عن هذه الجرأة فعلى هذا الاساس لا فرق بين منجزية القطع المصيب والقطع غير المصيب و على هذا الاساس يستحق المتجري العقاب كالعاصي، وفي المقابل يتضح حال المنقاد أيضا المنقاد لا فرق بينه وبين المطيع حين الاقدام على امتثال التكليف كما ان المطيع رغبة في إطاعة الله وانبعاثا وتحركا عن أمر الباري عزوجل أقدم نحو امتثال التكليف هذه الحالة بعينها موجودة عند المنقاد غاية الامر بعد هذا الاقدام انكشف هذا الخلاف وانكشاف الخلاف لا يرفع الثواب الذي استحقه المنقاد حاله حال المطيع فان انكشاف الخلاف أمر لا يرتبط لا بقدرة المنقاد ولا باختيار المنقاد فلا يكون رافعا للثواب الذي استحقه من الاقدام على إطاعة المولى تبارك وتعالى إذا النتيجة النهائية في المقام الاول ان حجية القطع و منجزية القطع لا يشترط فيها الاصابة بالمعنى الاول بل تمام الموضوع لحكم العقل بالمنجزية هو الانكشاف التام وهذا الانكشاف التام موجود في صورة الاصابة وموجود في صورة عدم الاصابة، الان هنلك بحث ان لاشك ولا ريب ان المتجري يستحق عقاب واحد والعاصي يستحق لعقاب واحد وهنلك بحث طرحه صاحب الفصول تحت عنوان انه إذا صادف واتفق التجري مع المعصية فهل يستحق المتجري حينئذ لعقابين او لعقاب واحد أم يتداخل كلا العقابين فهل نقول بالتداخل أم لا هذا الشيء طرحه صاحب الفصول (رحمة الله عليه) واختلف الاعلام في فهمه ومثل الميرزا النائيني يقول كيف نتصور انه اتحدت المعصية مع التجري؛ لأن القسمة التي ذكرناها في الدرس السابق قسمة عقلية دائرة بين النفي و الاثبات فلا يمكن ان تتداخل الاقسام معنى انه عاصي ان قطعه مطابق للواقع ومعنى انه متجري ان قطعه غير مطابق للواقع ومطابق وغير مطابق كيف يتحدان فيقول الميرزا النائيني انا لا افهم له وجه، فوق الكلام في انه ما هو المقصود من كلام صاحب الفصول اما أصل استحقاق العقاب، يعني نفس العقاب الذي يستحقه المتجري مثلا ان المولى توعد على شرب الخمر بدخول النار عشر سنوات فكما العاصي يستحق العشر سنوات فيستحقها المتجري كذلك، اما الفرق بين القبح الفاعل والفعلي باعتبار ان المتجري لديه قبح فاعلي فقط والعاصي لديه قبح فاعلي وفعلي فهذا خارج عن بحثنا حيث ان المصنف في التجري هنا لم يستوف المطلب حقه بالشكل الذي يستطيع ان يخولنا ان ندخل مباشرة في الدراسة التي بعد هذه الحلقات حيث انه هنلك بحث في ان هذا القبح الفاعلي مشترك بينهما والقبح الفعلي مثل صاحب الفصول وتبعه بعض علماء الاصول يرى انه بالحصر العقلي يوجد صور متعددة بعضها باطل بلحاظ القبح الفعلي، فبلحاظ القبح الفعلي ان كان هو

المناط في العقاب فيلزم من ذلك ويترتب من ذلك ان المولى قد أناط والعقاب استحقاق العقاب قد أناطها بأمر خارج عن الاختيار والقدرة وهذا بحث مفصل لا نريد ان ندخل به الان.

أم بلحاظ المعذرية، مازال الكلام بالإصابة بالمعنى الاول كذلك لا يمكن لنا ان نسلب المعذرية عن القطع مثلا إذا قطع المكلف بان هذا السائل ماء وشربه فهو معذور حتى لو تبين ان هذا السائل في اوقع انه خمر لما كان تمام المناط في إدخال شيء العهدة هو القطع بالتكليف فهذا موضوعه انتفى ففي كل مورد ينتفي موضع إدخال الشيء في العهدة نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول فإذا انتفت العلم ينفي المعلول فيكون المكلف معذورا هذا كله في المقام والبحث الاول و الاصابة بالمعنى الاول.

اما الاصابة بالمعنى الثاني وهو ان يكون القاطع مصيبا في قطعه بمعنى انه واجهته مقدمات وأسباب توجب القطع بالطرق العادية فهل يشترط في اقطع الاصابة بالمعنى الثاني او لا هنا أيضا يقع الكلام تارة في مقام المنجزية و أخرى في مقام المعذرية، اما في مقام المنجزية فيرتبط البحث حينئذ بما يسمى بمبحث قطع القطاع فان القطاع هو الانسان الذي يقطع لمبررات ذاتية لا لأسباب موضوعية سواء كان كثير القطع أم كان قليل القطع والذي يقطع لا دنى سبب غالبا يكون كثير القطع، المهم إذا اشتراط حجية القطع بالإصابة بالمعنى الثاني تنتج ان قطع القطاع ليس بحجة والقول بعدم اشتراطه بالمعنى الثاني تنتج ان قطع القطاع ليس بحجة فهل القطع مشروط بالإصابة بالمعنى الثاني أم لا عرفنا في البحث السابق ان تمام الموضوع لحكم العقل بالمنجزية هو انكشاف التكليف و الاصابة وعدمها ليس لها دخل في انكشاف التكليف، طبعا هذا في القطع الطريقي لا في الموضوعي اما بلحاظ المعذرية المصنف هنا عنده كلام تركه معلق ولم يعطي فيه نتيجة نهائية في مسالة المعذرية يقول فلقائل ان يقول بان قطع القطاع منجز ولكنه غير معذر، ينجز إذا قطع القطاع بتكليف، ونبحث عن المعذرية إذا قطع بعدم تكليف فهذا الانسان الذي يقطع لأدنى سبب تارة يقطع بالتكليف فهو منجز لنفس الكلام الذي مر و أخرى يقطع بعدم التكليف فقد يقال على سلب المعذرية عن هكذا قطع وجهان:-

الوجه الاول ان سلب معذرية يتصور على أنحاء تارة يأتي المولى ويقول أيها القاطع من أساب غير موضوعية بعدم التكليف احتط بهذه الطريقة سلبت المعذرية عن القطع وثانية يوجه إليه ترخيص ويوجده إليه احتياط ظاهري وثالثة يكون بطريقة مغايرة لتوجيه التكليف و إنما يأتي المولى وينهى عن المقدمات او يأمر العبد بسلوك الطريق المتزن مثلا لنفترض في الخارج المقدمات على ثلاثة انواع التي تؤدي إلى القطع عندنا **مقدمات عقلية** وعندنا **مقدمات شرعية** وعندنا **مقدمات وجدانية،** عادة في المقدمات العقلية او الشرعية تكون طريق موضوعي ومبرر لحصول القطع لكن في الوجدانيات كل واحد يدعي انه عنده وجدان فكثيرا ما يقع او من دون مبرر يقطع فيأتي المولى ويقول له **لا تسلك هذا الطريق** لا يقول له إذا قطعت بعدم التكليف احتط بل، يقول له لا تسلك هذا الطريق هذا النهي عن سلوك هذا الطريق يكون إرشاد إلى أن

القطع الذي يحصل من هذا الطريق لا يكون معذرا في الصورة الاولى ان يوجه له تكليف واقعي يلزم منه التناقض واقعا او اعتقادا في الصورة الثانية ان يوجه له تكليف ظاهري لا يكون جادا بالنسبة إلى هذا القاطع؛ لأن التكليف الظاهري موضوعه الشك ولا شك في صورة القطع اما الصورة الثالثة بان يأمره بسلوك طريق معين او ينهاه عن سلوك طريق معين لا مانع منه؛ لأن هذا النهي وهذا الامر كان قبل القطع فلا يوجد أي محذور؛ لأنه قال لا تسلك هذا الطريق فالقطاع قد لا يلتفت إلى القطع مصيب او غير مصيب ولكن يلتفت إلى هذا الطريق او ذاك الطريق فيمكن ان يوجه أمر جاد له وهو لا تسلك هذا الطريق فحينئذ لو سلك هذا الطريق وتوصل إلى عدم وجود تكليف اعتمادا على هذا الامر الذي صدر قبل القطع يكون العبد معاقبا؛ لأنه ترك العمل بهذا الامر فهذا أمر ممكن ثبوتا لا يوجد فيه محذور ولكن المشكلة انه في مقام الاثبات لا يوجد عندنا ما يدل على هذا أمر او دليل فإذا في مقام الثبوت لا مانع من ان تسلب المعذرية عن القطع بالبيان الذي ذكره هذا تمام الكلام في الدليل الاول في بيان سلب المعذرية عن القطع.

تطبيق العبارة

وحجية القطع من وجه نظر أصولية، وبما هي معبرة عن المنجزية والمعذرية، ليست مشروطة بالإصابة بأي واحد من المعنيين.

اما المعنى الاول فواضح إذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعة **(كذلك الحال على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن موضع القاعدة هو عدم البيان فيرتفع موضوع القاعدة بالبيان لا بالبيان زائد الاصابة)**، كما أن القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق، ومن هنا كان المتجري مستحقا للعقاب كاستحقاق العاصي **(بحث التجري بحثه في الاصابة بالمعنى الاول؛ لأن المتجري تعريفه هو القاطع الذي يقطع بالتكليف ولا يعمل به ويكون قطعه مخالف للواقع لا نفس القاطع لا ينبغي له ان يقطع)**، لان انتهاكهما لحق الطاعة على نحو واحد (ونقصد بالمتجري من ارتكب ما يقطع **(ذكر القطع هنا؛ لأن الكلام في حجية القطع و الا حتى في الظن المعتبر يتصور التجري)** بكونه حراما ولكنه ليس بحرام في الواقع) ويستحيل سلب الحجية او الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع، لان مثل هذا الردع يستحيل تأثيره في نفس أي قاطع لأنه يرى نفسه مصيبا و الا لم يكن قاطعا. وكما يستحق المتجري العقاب كالعاصي، كذلك يستحق المنقاد، الثواب بالنحو الذي يفترض للممتثل لان قيامهما بحق المولى على نحو واحد (ونقصد بالمنقاد من أتى بما يقطع بكونه مطلوبا للمولى فعلا او تركا رعاية لطلب المولى، ولكنه لم يكن مطلوبا في الواقع).

واما المعنى الثاني فكذلك أيضا، لان عدم التحرك عن القطع الذاتي بالتكليف يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعي في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته، فيكون للمولى حق الطاعة فيهما على السواء. والتحرك عن كل منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له. وقد يقال إن القطع الذاتي وان كان منجزا لما ذكرناه ولكنه ليس بمعذر، فالقطاع إذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتا في الواقع، فلا يعذر في ذلك لأحد وجهين:

38

.

ذكرنا في البحث السابق ان حجية القطع بمنجزيته ومعذريته ليس مشروطة بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني من الاصابة، الا انه يوجد شبهة أثارها المصنف (رحمة الله عليه) في احد شقي الحجية وهي المعذرية بلحاظ الاصابة بالمعنى الثاني، فهنا نحتاج إلى توضيح مطلبين

المطلب الاول لماذا هذه الإثارة اختصت بالإصابة بالمعنى الثاني ولم تذكر في الاصابة بالمعنى الاول هذا اولاً وثانيا نحتاج إلى توضيح أصل الشبهة.

اما الجواب عن السؤال الاول وهو لماذا اختصت هذه الشبهة في الثاني دون الاول فلوضوح ان الاصابة بالمعنى الاول كانت ترجع إلى القطع **لا إلى القاطع** والقطع إصابته للواقع وعدم إصابته للواقع ليس أمر راجع إلى المكلف حتى ينصب النهي الارشادي الاتي في التوضيح الثاني عليه، بالنسبة إلى المكلف فانه أمر خارج عن حيز التكليف سواء بالتكليف المباشر أم بالإرشاد إليه عنه بواسطة النهي عن شيء آخر بخلاف الاصابة بالمعنى الثاني فانه عدمها وهي الوسوسة في القطع أمر يرجع إلى ذات القاطع فيمكن ان يرشده المولى إلى بعض المقدمات التي ترفع عنه هذا الشيء وتكون بالتالي موجبة إلى عدم معذرية القطع، كما سوف يأتي توضيحه في التوجه الثاني، فهذا هو الوجه في اختصاص ذلك بالإصابة بالمعنى الثاني وان كان فيه نظر سوف يظهر بشرحنا للمطلب الثاني، يعني هذا ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المصنف لا ن هلك سائل قد يسأل انه لماذا هذه الشبهة اختصت بالإصابة بالمعنى الثاني ولم تجري في الاصابة بالمعنى الاول هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا المطلب.

اما المطلب الثاني وهو ما هو أصل الشبهة يقول المصنف (رحمة الله عليه) انه لقائل ان يقول بإمكان سلب المعذرية عن القطع غير المصيب بالمعنى الثاني لكن لا عن طريق ان يوجه إلى القاطع الخطاب ويقال له أيها القاطع قطعك ليس بعذر؛ لأن هذا يلزم منه المحاذير المتقدمة و إنما بطريقة أخرى وهي ان يأتي المولى وينهى عن المقدمات التي تفضي إلى قطع ليس له مبررات

موضوعية فلنفترض مثلا من جملة المبررات غير الموضوعية المقدمات التي عند العقلاء ر توصل إلى القطع لو سلكها هذا الشخص لقطع من الممكن ان يأتي المولى وينهاه عن سلوك هذه المقدمات قبل حصول القطع بان يقال **أيها الناس لا تمارسوا مهنة الرمل** وهو ضرب الرمل لاستكشاف الغيب فعندما يأتي المولى وينهى عن هذا الفعل ليس نهي مولوي ناشئ عن **حزازة** في نفس الفعل، و إنما هو نهي مولوي **للإرشاد** إلى أن القطع الذي يؤدي إلى عدم التكليف ونقول عدم التكليف؛ لأن الكلام في المعذرية فهذا القطع الذي يؤدي إلى عدم التكليف قد يكون في مورده يوجد تكليف وإرشاد إلى هذا الشيء فإذا في مورده يوجد تكليف فلا يكون المكلف معذورا، وعدم معذرية المكلف لم تنشأ عن النهي عن إتباع القطع بعد حصوله كي يقال انه أمر غير ممكن و إنما نهاه عن إتباع تلك المقدمات وأمره بسلوك المقدمات الخاصة للإرشاد إلى انه في غير المقدمات الخاصة سوف يكون هنلك تكاليف فمع كون هذه الاوامر والنواهي من قبيل الارشاد إلى وجود تكليف ومع التفات المكلف إلى ذلك؛ لأن بحسب الفرض هذا الامر والنهي كان قبل القطع وقبل القطع يكون امرا ونهيا جادا غاية الامر إرشادي إلى انه من سلك هذه المقدمات يكون في موردها تكليف واقعي سوف يفوت عليه فحينئذ بلحاظ هذا **المرشد إليه** لا يكون القطع معذرا، وهذه طريقة لا مانع منها ولا يوجد فيها محذور عقلي إذ لا يلزم من ذلك ردع القاطع مباشرة عن العلم بقطعه حتى ترد المحاذير السابقة غاية الامر ان هذا البيان يحتاج إلى دليل في مقام الاثبات ولا يوجد عندنا دليل على ذلك في مقام الاثبات، وقد واحد يقول يوجد دليل وهي الادلة الكثيرة التي تدل على ان الانسان ينبغي ان يتبع طريق الحكمة وتدعوا إلى التعقل و التفكر فهذه الروايات قد تكون إرشاد إلى هذه القضية، نقول الشاهد على انها ليست إرشاد إلى هذا المطلب اننا قبل ان نذكر هذا الشيء ونبحث هذا البحث لم يلتفت احد منا إلى كونها ناظرة إلى الردع عن المقدمات التي تؤدي إلى القطع و الاوامر والنواهي التي لا يلتفت إليها المكلف يكون ذلك قرينة على انه ليس المقصود منها هذا المعنى الذي نريد ان نحولها أيها إذا هذا الوجه الاول الاشكال فيه فقط إثباتي.

الوجه الثاني

هنا لا نتكلم عن القطاع بالاصطلاح الاصولي أي الذي يقطع من مبررات غير موضوعية سواء كثر قطعه أم قل في هذا الوجه الثاني لا نستطيع ان نقول سواء كثر قطعه أم قل؛ لأن هذا يكون في خصوص من كثر قطعه؛ لأن هذا الانسان الذي يكثر قطع سوف **يكثر ملامته** وهذا أمر طبيعي وملازمة عرفية مردودة و الان لو اليوم أمطرت السماء وكان لدي موعد معك فقطعت بأنك لن تأتي وانا لم أجيء فأنت جئت ولم تجدني فسألتني عن سبب عدم حضوري فقلت لك إنني قطعت بأنك لن تأتي فسوف يلومني على هذا الفعل، وهكذا مرة بعد أخرى وقضية بعد أخرى

نصل إلى مستوى اعرف ان الناس يلومونني فيتضح لي إنني إنسان غير طبيعي في قطعي، وهذا المعنى إنما يتم إذا كثر القطع، وبعبارة أخرى ان هذا يتم في الوسواسي في القطع فحينئذ يلتفت هذا القطاع إلى انه إنسان غير سوي خصوصا انه يتبين بعد ذلك ان قطع مخطئ فلان الذي قطعت لمطر السماء انه لن يأتي والحال انه أتى، فعند كثرت الموارد سوف يحصل لديه علم اجمالي بان هو رجل في جملة من قطوعاته تكون مخالفة للواقع وهذا علم اجمالي فمثلا في مئة كمن قطوعاته بعدم التكليف عنده علم اجمالي ان عشرين منها انه فيها تكاليف فيكون علما إجماليا بين مجموعة من الاطراف يدور أمره بين التكليف وبين عدم التكليف وقد قلنا في المباحث السابقة بان العلم الاجمالي منجز إذا في مورد قطوعاته التي تنفي التكليف يوجد تكليف لكن أي واحد منها لا يعلم؛ لأنه عنده علم اجمالي فمقتضى العلم الاجمالي ان يحتاط في قطوعاته المائة التي تنفي التكاليف، فيحتاط فيها ان كان يدور الامر بين نفي التكليف ووجوبه فيحتاط بوجوبه وان كان الامر يدور بين نفي التكليف وحرمته فيحتاط بترك فيختلف الاحتياط باختلاف الموارد، المهم ان هذا العلم الاجمالي ينجز التكاليف المعلومة بالإجمال في مورد القطوعات النافية للتكليف ويكون هذا العلم الاجمالي منجزا.

هذا الوجه قد يجاب عنه بهذا الجواب انه صحيح انا في الحالات الاعتيادية لا يوجد عندي قطع وعندما كثر ملامة الناس إلي فصار عندي علم اجمالي في قطوعاتي النافية للتكليف لكن في الحال التي اقطع به يعني بلحاظ هذه الواقعة في الحال التي اقطع به لا يوجد عندي علم اجمالي وقبل القطع كان عندي علم اجمالي ولكن بعد القطع لا يوجد عندي علم اجمالي ولماذا كان هذا لا ن قبل القطع فرضنا إنني متوجه إلى إنني إنسان غير سوي في القطع اما حين القطع وبعد القطع المفروض إنني مئة بالمائة اعرف ان الدعاء عند رؤية الهلال غير واجبة بلحاظ هذه الواقعة لا يمكن ان اعتقد نفسي غير سوي ولا يمكن ان يكون لدي شك في ثبوت تكليف في موردها إذ لو كان لدي شك لما كان لدي قطع لما ذكرناه بان القطع هو عبارة عن انكشاف الشيء وانتفاء احتمال الخلاف فمع وجود احتمال الخلاف لا يتحقق القطع فبلحاظ هذه الواقعة التي اقطع بعدم التكليف فيها ليس لدي اعلم اجمالي من ثبوت تكليف و الا لما كنت قاطع ويجب المصنف عن هذا الاشكال ان جوابه يبتني على مقدمة تحقيقها ليس هنا، نحن نعرف بان القدرة كالعلم شرط في تنجز التكليف فالعاجز التكليف غير منجز في حقه كما ان الذي لم يصله التكليف وبحث عنه في مضانه ولم يعرف به التكليف غير منجز في حقه اما عقلا وشرعا وما شرعا فقط على رأي المصنف؛ لأن عقلا احتمال التكليف منجز على رأي المصنف فالقدرة كذلك فانها شرط في تنجز التكليف ووقع البحث بينهم بان القدرة التي هي شرط في تنجز التكليف هل هي القدرة حدوثا أم القدرة حدوثا وبقاء فإذا قلنا ان القدرة التي هي شرط لتنجز التكليف هي القدرة حدوثا فقط فحينئذ لو فرضنا انه في أتى موسم الحج والسفر إلى الحج كان لدي مال فكنت قادرا على السفر إلى الحج ففي بداية توجه التكليف كانت القدرة حادثة لكن بعد ذلك بيوم أتلفت المال وبعد إتلافي للمال أصبحت عاجزا ففي الحدوث يوجد قدرة اما في البقاء و الاستمرار لا يوجد قدرة فإذا قلنا ان

التكليف يتنجز بمجرد القدرة حدوثا حينئذ نقول هنا الخطاب بوجوب الحج منجز علي حتى بعد إتلاف المال وثمرة هذه المنجزية ان يجب علي الحج ولو متسكعا.

اما لو قلنا ان القدرة شرط في التنجز حدوثا وبقاء ففي هذا المثال الذي ذكرناه لا يكون الحج عليه واجبا فلا يجب علي ان حج متسكعا المشهور الذين ذهبوا إلى قاعدة ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار فقالوا بكفاية القدرة حدوثا؛ لأن انا عجزت بسوء اختياري وانا أتلفت المال وهذا العجز و الاضطرار النائي من سوء الاختيار لا ينافي الاختيار فمن ذهب إلى هذه القاعدة التزم بكفاية القدرة حدوثا هذا البحث عادة ينقحونه في مبحث اجتماع الامر والنهي هذه مقدمة الان ما هي علاقتها فيما نحن فيه؛ لأن الكلام هنا ليس عن القدرة و إنما عن العلم والقطع والوصول لا عن القدرة وعدمها، نقول عهنا أيضا في الوصول والعلم والقطع نفس الاختلاف الموجود في القدرة موجود هنا؛ لأن العلم والوصول والقطع شرط لتنجز التكليف فهل هو شرط حدوثا وبقاءا أم هو شرط حدوثا فقط، فمن يقول ان الوصول شرط في التنجز حدوثا وبقاء فحينئذ هذا الوجه الثاني لرفع معذرية القطع لا يكون تاما؛ لأن هذا القطاع قبل قطعه عنده وصول وعلم إجمالي الذي هو نوع من انواع وصول التكليف؛ لأن وصول التكليف تارة يكون بالعلم التفصيلي و أخرى بالإجمالي فقبل قطعي بعدم وجوب الظهر كنت على علم إجمالي بوجود تكاليف في قطوعاتي وبعد قطعي بعدم وجوب الظهر يزول هذا العلم الاجمالي و الا لما كنت قاطعا فإذا حدوثا كان الشرط متحقق وهو وصول التكليف لكنه بقاءا مرتفع فان قلنا ان الوصل كالقدرة شرط في تنجز التكليف حدوثا لا بقاءاً فهنا يتنجز علي التكليف ولا يكون هذا القطع بعد التكليف معذرا واما إذا قلنا بان الوصول ليس مثل القدرة بل الوصول شرط في تنجز التكليف حدوثا وبقاءا فحينئذ بعد حصول القطع لا يتنجز علي هذا التكليف المقطوع بعدمه فلا تسلب المعذرية فإذا هذا الوجه الثاني وجه مبنائي يبتني على كون الوصول منجز حدوثا وبقاءاً او حدوثا لا بقاءا فالمصنف أحال هذا البحث إلى ذلك البحث.

الادلة المحرزة

اولاً: الادلة المحرِزة لا المحرَزة كما يدور على الالسن، فهي تحرز الواقع، الطرق و الادلة التي تحرز الواقع يقع الكلام عنها في مرحلتين **تارة** في الادلة النقلية **و أخرى** في الادلة العقلية؛ لأن كلا من الدليل النقلي والعقلي قد يحرز الواقع لكن قبل الشروع في ذلك تكلم المصنف (رحمة الله عليه) عن جملة من المبادئ العامة نحتاج إليها في مبحث الادلة المحرزة

المبدأ الاول في هذه المبادئ العامة هو تأسيس الاصل في مشكوك الاعتبار عادة هذا البحث تناوله علماء الاصول في البحث الثبوتي في مباحث الظن في مباحث الظن قسموا البحث إلى مرحلتين

مرحلة الثبوت ومرحلة الاثبات في مرحلة الاثبات بحثوا انه يوجد دليل على هذه الامارة او لا، كما ان آية النبأ تدل على حجية خبر الواحد أم لا، فهذا بحث عن دلالة الدليل وعدمه فيكون بحث مرتبط بعالم الاثبات وعندهم بحث ثبوتي وهو انه قبل ان نبحث عن هذا الدليل هل هو يدل أم لا، نقول هل يمكن ان يعبدنا الشارع بالظن ؟ هنلك في هذا البحث الثبوتي تعرضوا لثلاثة مطالب.

المطلب الاول في بيان النسبة بين الظن وبين الحجية هل هي نسبة الاقتضاء أم **اللا** اقتضاء يعني الظن بذاته يقتضي الحجية أم بذاته يقتضي عدم الحجية او نسبة الظن إلى الحجية كنسبة الماهية إلى عالم الامكان يستوي حالها بالنسبة إلى الامكان وعدمه فهنلك بحثوا هذا البحث وتعرضوا إلى بيان النسبة بين الحجية وبين الظن هذا الامر الاول في عالم الثبوت و الامر **الثاني** هو ان هل التعبد بالظن أمر ممكن أم لا وهنا جاءت إشكالات ابن قبة ثم بعد اثبات إمكان التعبد بالظن قبل ان يدخلوا في انه يوجد دليل او لا قالوا يجب ان نؤسس الاصل مع قطع الادلة الاتية لنفترض الاصولي وصل إلى طريق مسدود في الادلة الاتية وهو لم يستطع ان يثبت لا حجية الخبر ولا ان ينفي حجية الخبر هل يوجد **قاعدة عامة** تثبت حجية الخبر او عدم حجية الخبر، فهذا ما يسمى **بتأسيس الاصل** فهذه المطالب الثلاثة بحثوها في مرحلة الثبوت لكن المصنف ترتيب البحث عنده مختلف، فبحث الامر كان او عدمه بحثه في مبحث الحكم الظاهري والواقعي وهنا قبل ان ندخل في ان آية النبأ تدل على حجية الخبر او لا تدل قبل ان نصل إلى هذه المرحلة ما هو الاصل الاولي فهذا ما يعبر عنه بتأسيس الاصل وهذا في الحقيقة في كثير من المباحث عنوان الكلي وهو عنوان تأسيس الاصل سيجري فمثلا في بحث القضاء هنلك بحث تفصيلي في شرائط القاضي هل يشترط فيه الاجتهاد والعدالة والذكورة والحفظ والضبط.. الخ قبل ان يبحثوا في كل شرط على حدة قالوا ما هو مقتضى الاصل الاولي لو فرضنا شككنا في نفوذ حكم قاضي وكان منشأ الشك في نفوذ حكمه ناشئ إلى الشك في أهليته للقضاء فما هو الاصل الاولي قالوا ان الاصل الاولي انه **لا يوجد ولاية لأحد على احد؛** لأن حكم القاضي نوع من الولاية فالأصل الاولي انه لا يوجد له ولاية على المحكوم عليه الا إذا دل دليل فإذا دل دليل على اعتبار الاجتهاد وهذا غير مجتهد فنقتصر على القدر المتيقن اما في غير هذا القدر المتيقن لا يكون حكمه نافذا وهذا البحث يجري في بحث القضاء ويجري في بحث ولاية الفقيه لو ثبت لدينا في الجملة بدليل إجمالي ان ولاية الفقيه ثابتة ولكن لم يقم عندنا دليل على تعيين الشروط فجاء فقيه وبمقتضى ولايته اصدر حكما فنشك حكم هذا الولي نافذ على أم لا فنقول ان الدليل يدل على أصل الولاية فنقتصر على القدر المتيقن وهو ان يكون الولي الفقيه مثلا، ان يكون ذكرا مثلا او يكون اعلم مثلا او أي شيء نحمله على القدر المتيقن وغيره نحمله على الاصل عدم ولاية احد على احد كذلك في باب النكاح هنلك بحث حول اولياء العقد هل للأب ولاية أم لا و الاصل الاولي يقتضي انه ليس لأحد ولاية على احد كذلك في موارد متعددة في الفقه و الاصول يبحثون عن الاصل الاولي، فتأسيس الاصل الاولي أمر ساري المفعول في كثير من المباحث كذلك الحال في مباحث الظنون و الادلة المحرزة قاموا ونقحوا الاصل الاولي قبل ان يبحثوا ان آية النبأ تدل او لا تدل.

تطبيق العبارة

الاول: ان الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي او ببعض مراتبه المتطرفة على الاقل، وهذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله، بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدي إلى نشوء القطع الذاتي للقطاع (**هنا يكون الردع بصيغة نهي**)او الامر بترويض الذهن على الاتزان (**هنا يكون الردع بصيغة أمر**)، وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز التكاليف الواقعية التي يخطئها قطع القطاع وتصحيح العقاب على مخالفتها، وهذا أمر معقول غير أنه لا دليل عليه إثباتا.

الثاني: إن القطاع في بداية أمره إذا كان ملتفتا إلى كونه إنسانا غير متعارف في قطعه، كثيرا ما يحصل له العلم الاجمالي، بان بعض ما سيحدث لديه من قطوع نافية غير مطابقة للواقع لأجل كونه قطاعا، وهذا العلم الاجمالي منجز.

فان قيل إن القطاع حين تتكون لديه قطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الاجمالي، لأنه لا يمكنه ان يشك في قطعه وهو قاطع بالفعل. كان الجواب ان هذا مبني على أن يكون الوصول كالقدرة، فكما انه يكفي في دخول التكليف في دائرة حق الطاعة كونه مقدورا حدوثا وان زالت القدرة بسوء اختيار المكلف، كذلك يكفي كونه واصلا حدوثا، وان زال الوصول بسوء اختياره.

39

.

كان البحث في القاعدة الاولية في الظنون وهذه القاعدة كما نعلم لابد قبل الشروع في توضيحها من

النقطة الاولى: تحرير محل النزاع

الدليل الظني بالنسبة للحجية وعدمها ينقسم إلى ثلاثة أقسام:-

القسم الاول ما يكون مقطوع الاعتبار كما لو قامت الادلة القطعية على اعتبار أمارة من الامارات فحينئذ تكون حجية هذا الدليل راجعة إلى دليل ثبتت حجيته بالذات فينقطع السؤال، نحن نعرف ان

كل ما بالعرض لابد ان يرجع إلى ما بالذات و حينئذ ينقطع السؤال فلو كان مثلا الماء ساخنا يحق لك ان تسأل لماذا الماء ساخن؛ لأن الماء بطبعه لا يقتضي السخونة فلو قيل مثلا؛ لأنه في وعاء ساخن أيضا يصح ان تسأل لماذا الوعاء ساخن، اما إذا قيلا؛ لأنه على النار حينئذ ينقطع السؤال؛ **لأن الذاتي لا يعلل** كذلك الحال بالنسبة للظنون، الظن بذاته لا يقتضي الحجية فإذا لابد من طرو شيء عليه حتى يثبت له الحجية وهذا الشيء الذي يطرو عليه ويثبت له الحجية أيضا ان كان بذاته لا يقتضي الحجية فنسال انه ما الذي أعطاه الحجية وهكذا إذا بقينا نذهب بالسلسلة فيلزم من ذلك التسلسل فلابد ان نصل إلى مرحلة يكون الدليل بذاته حجة حتى ينقطع السؤال لذا حجية جميع الحجج لابد ان ترجع إلى القطع؛ لأن حجية القطع ذاتية حينئذ ينقطع السؤال فعلى هذا الاساس إذا قام الدليل القطعي على اعتبار أمارة او ظن فهذا خارج عن محل النزاع.

القسم الثاني ان يقوم الدليل القطعي على عدم اعتبار أمارة وهذا عكس الصورة الاولى وهذا كما هو الحال في القياس حيث انه قام الدليل القطعي على عدم اعتبار القياس الذي هو أمارة من الامارات الظنية وهذا أيضا هو خارج عن محل النزاع.

القسم الثالث : لا يجد الفقيه دليلا على الاعتبار ولا دليلا على عدم الاعتبار فتكون الامارة مشكوكة الاعتبار هنا وقع الكلام انه هل يوجد قاعدة عامة تقتضي الاعتبار او عدم الاعتبار ومن هنا وقع السؤال انه **ما هو الاصل الاولي في الظنون او في كل ما هو مشكوك الاعتبار،** إذا الاصل إنما نحتاج إليه سواء رجع هذا الاصل إلى أصل عمليا او أصل لفظي كل أصل يحتاج إلى موضوع لإجرائه وموضوع جريان الاصول هو الشك فلا بد من ان تكون الامارة مشكوكة الاعتبار كي نبحث عن مقتضى الاصل فيها إذا النزاع في مشكوك الاعتبار المعروف بينهم ولم ينقل الخلاف عن احد ان الان في مشكوك الاعتبار هو عدم الاعتبار فالقاعدة الاولية في الامارة التي نشك في اعتبارها انها غير معتبرة وهذه القاعدة عامة، فحينئذ كل الادلة التي تأتي وتدل على اعتبار بعض الامارات حينئذ تكون **مخصصة** لهذه القاعدة فما لم يقم دليل على اعتبار أمارة من الامارات هنا نتمسك بهذا الاصل الاولي لإثبات عدم اعتباره، فإذا أتضح لدينا ما هو محل النزاع والبحث في هذه القاعدة

النقطة الثانية

انه ما هو المراد من هذه القاعدة الان لو وردت لدينا أمارة وفتشنا ولم نجد دليلا على اعتبارها ولا دليل على عدم اعتبارها فما هو معنى ان الاصل الاولي يقتضي عدم الاعتبار والبعض يعبر عن هذه القاعدة **ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها** هنا ما قال ان الشك في الحجية قطع بعدمها؛ لأن لا يعقل ان يكون الشك في الشيء قطع بعدمه، و إنما المراد انه من ناحية عملية

وبالنتيجة العملية الشاك في الحجية كالقاطع بعدم الحجية فجميع الاثار التي تترتب على القطع بعدم الحجية تترتب على الشك في الحجية، طبعا الاثار الاصولية لا مطلق الاثار و الا نفترض ان واحد نذر نذرا انه إذا قطعت بعدم حجية شيء أتصدق بكذا وكذا، فلا نقول حينئذ إذا شك في حجية شيء يجب عليه الوفاء بالنذر لأننا نتكلم عن الاثار الاصولية من التنجيز والتعذير واستحقاق العقاب للمتجري والثواب للمنقاد هذه الاثار الاصولية نتكلم عنها. إذا المراد ان تعامل هذه الامارة المشكوكة معاملة الامارة التي نقطع بعدم اعتبارها، هذا هو المراد من هذه القاعدة واختلف علماء الاصول في الاستدلال على هذه القاعدة هل هي ترجع إلى أصل لفظي أم انها ترجع إلى أصل عملي أم انها ترجع إلى أصل عقلي فان علماء الاصول اختلفوا في ذلك، الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) في الفرائد استدل لهذه القاعدة بالأدلة الاربعة يعني بالكتاب والسنة و الاجماع والعقل وفي مورد السنة بأدلة الاستصحاب استدل على ذلك، فتارة تنقح إذا على أساس انها أصل لفظي من عموم الكتاب والسنة و أخرى تنقح على أساس انها أصل عقلي وثالث تنقح على أساس انها أصل عملي فالمهم هذا ما فعله الشيخ الاعظم المصنف (رحمة الله عليه) ما يستفاد من كلامه ان هذه القاعدة يمكن استفادتها بطريقتين **الطريقة الاولى** انه لا نحتاج إلى دليل لا ثباتها **والطريقة الاخرى** قيام الدليل على اثبات هذه القاعدة.

اما بيان الطريقة الاولى يقول لنفترض انه ورد لدينا خبر لراوي مجهول الحال نحن نقطع بان الراوي الثقة قام الدليل على اعتباره والراوي الضعيف قام الدليل على عدم اعتباره مثلا آية النبأ بمنطوقها أدلة على عدم اعتبار خبر الفاسق وبمفهومها دلت على اعتبار خبر العادل وهذا الراوي مجهول الحال لا نعرف هل هو فاسق أم عادل فشككنا في اعتباره ولم يقم دليل خاص على اعتباره ولا دليل خاص على عدم اعتباره، فكان مشكوك الحال من ناحية الاعتبار وعدم الاعتبار وكان مضمونه يثبت لزوم الدعاء عند رؤية الهلال، قبل قيام هذا الخبر ما هو المحكم في مورد الدعاء عند رؤية الهلال ؟، لا يخلوا الامر **اما** أن يكون الحاكم في مسألة الدعاء عند رؤية الهلال هو البراءة العقلية بناءاً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، نحن لا نعلم ما هو حكم الدعاء عند رؤية الهلال، البراءة العقلية تقول أنت بريء والمولى لن يعاقبك على الدعاء، ان كان في الواقع واجبا **واما** ان يكون البراءة الشرعية، رفع ما لا يعلمون والدعاء لا اعمله فهو مرفوع، **و اما** يكون الاستصحاب بان تكون الحالة السابقة هي عدم الوجوب و الان اشك في وجوبها فاستصحب عدم الوجوب **واما** ان تكون الحالة السابقة هي الاشتغال كما لو فرض ان الدعاء من أطراف علم إجمالي فالقاعدة تقتضي الاشتغال **او** لنفترض اننا لم نقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وكنا نقول بمسلك حق الطاعة المقتضي للاحتياط و الاشتغال، واما ان يكون الحكم لولا الشك هو عدم وجوب الدعاء لنفترض المستفاد من إطلاق او عموم آية لنفترض انه توجد لدينا آية تقول الدعاء غير واجب هذه الاية بعمومها او بإطلاقها تشمل الدعاء عند رؤية الهلال فإذا عندنا خمس أدلة تقتضي عدم وجوب الدعاء وجاءت رواية مجهول الحال ودلت على عدم وجوب الدعاء يقول نحن لا نحتاج إلى دليل في مقامنا حتى نبقى نعمل بما كان ثابتا قبل ورود هذه الرواية؛ لأن ما كان ثابتا

اما قاعدة قبح العقاب بلا بيان و موضوع القاعدة عدم العلم وهذا الخبر المجهول الحال المفروض انه ليس بعلم فيبقى موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان جاريا وثابتا فهذا الخبر المشكوك الاعتبار لم يخرجنا عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان هذا إذا كان الاصل الجاري هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان **اما** إذا كان الدليل الجاري هو البراءة الشرعية أيضا بهذا الخبر المشكوك الاعتبار لا نستطيع ان نخرج عن البراءة الشرعية؛ لأن موضوع البراءة الشرعية هو رفع عن أمتي ما لا يعلمون فموضوعها عدم العلم والخبر المشكوك الاعتبار ليس بعلم فيبقى يصدق علي إنني لا اعلم فتبقى البراءة الشرعية جارية، **واما** لو كانت القاعدة الجارية هي الاستصحاب مثلا، حالته السابقة هي الدعاء لم يكن واجبا و الان نشك وفي الوجوب نستصحب عدم الوجوب وموضع الاستصحاب هو الشك في بقاء الحالة السابقة وهذا مشكوك الاعتبار لا يحول الشك إلى علم بل يبقى الحالة التي انا فيها هي الشك فنجري أصالة الاستصحاب **واما** لو كانت القاعدة ا لجارية هو مسلك حق الطاعة أيضا لا يؤثر الخبر المشكوك الاعتبار فيه؛ لأن هذا الخبر قام أم لم يقم في مسلك حق الطاعة نفس احتمال وجوب الدعاء **منجز** لا الخبر هو الذي نجز وجوب الدعاء بل نفس احتمال الوجوب منجز فم يؤثر هذا الخبر ولم يعطينا شيء جديد، **واما** لو كان القاعدة الجارية في المقام هو عموم آية تقول كل دعاء ليس بواجب، نحن لا نستطيع رفع اليد عن العموم الا بالعلم بالمخصص وهنا هذا الخبر مشكوك الاعتبار يعني نشك في وجود المخصص؛ لأن المخصص الذي يخصص هو المخصص المعتبر وهذا مشكوك الاعتبار فنشك في وجود المخصص ومع الشك في وجود المخصص يكون هذا مجرى لأصالة العموم فإذا كل ما كان جاريا قبل قيام هذا الخبر المشكوك يبقى جاريا فهذا معنى ان هذا الخبر وجوده كعدمه، مع عدم هذا الخبر كنا نتمسك بواحدة من القواعد التي ذكرناها ومع وجوده بقينا نتمسك بهذه القواعد المتقدمة، هذا الطريق الاول الذي سلكه المصنف لإثبات ان الشك في اعتبار أمارة من ناحية عملية كالقطع بعدم اعتبارها.

اما الطريقة الثانية هو إقامة الدليل والبرهان على ان مشكوك الاعتبار غير معتبر استدل على ذلك بوجوه متعددة **اول هذه الوجوه** الايات الشريفة الدالة على ان الاصل الاولي في الظنون هو عدم الاعتبار (**آلله أذن لكم أم على الله تفترون**) و (**ان الظن لا يغني عن الحق شيئا**) وغير ذلك من الايات.. إذا هذه الايات التي تنهى بطريقة او بأخرى عن إتباع الظنون، فانها تدل على ان الاصل في الظنون عدم الاعتبار وهذا هو الدليل الاول الذي تمسك بها الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) طبعا الشيخ في الفرائد بينه بهذه الطريقة وهو انه يوجد أثران للظن المعتبر الاثر الاول **جواز الاسناد** و الاثر الثاني **جواز الاستناد** والفرق بينهما ان جواز الاسناد هو ان يجيء خبر يقول لحم الارنب حرام جواز الاسناد يعني يصح لي ان أقول انه من جملة المحرمات التي حرمها الله تعالى هو لحم الارنب فاسند الحرمة إلى المولى عزوجل فهذا اثر للدليل المعتبر وهو جواز إسناد مؤداه إلى الشارع، وعندنا اثر آخر وهو جواز الاستناد يعني في مقام الفتوى يصح لي ان اعتمد على هذا الخبر واستند إلى هذا الخبر، فيقول الايات الشريفة نهت عن العلم بالظنون

في كلا الاثرين اما في الاثر الاول وهو جواز الاسناد (**آلله أذن لكم أم على الله تفترون**) إسناد ما لم يعلم انه من المولى إلى المولى افتراء على المولى وهو منهي عنه في الاية وجواز الاستناد (**ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا**) وبالتالي جميع الاثار التي تترتب على مقطوع الاعتبار لا تترتب على مشكوك الاعتبار فإذا الدليل الاول الذي تمسكوا به هو التمسك بالآيات الشريفة. اما الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) يعترض على استدلال الشيخ بيان الاعتراض على وجه إجمالي في الابتداء بان التمسك بالآيات الناهية عن إتباع الظن وعن العلم بغير علم يكون من قبيل **التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية او المصداقية** ما شئت فعبر واما بيان هذا الدليل على وجه التفصيل فانه يحتاج إلى تقديم مقدمة لو ورد عندنا دليل يقول الخمر حرام هذا الدليل مركب من موضوع وحكم الحكم هو الحرمة والموضوع هو الخمرية لا يمكن لدليل من الادلة ان يثبت موضوعه يعني لو شككت ان هذا السائل الذي بين يدي هل هو خمر أم لا، لا استطيع ان التمسك بقوله تعالى الخمر حرام لو وردت آية من هذا القبيل لا استطيع ان هذا السائل الذي بين يدي حرام؛ لأن الاية تقول الخمر حرام؛ لأن الحكم إنما يثبت للموضوع المحرز وهذه الاية لا تقول لك هذا خمر ل تقول على فرض كونه خمرا فهو حرام فنحتاج إلى دليل خراج عن الاية حتى ينقح لنا خمرية هذا السائل وبعد ذلك تشمله هذه الاية اما إذا أردنا ان نتمسك بنفس الاية التي تقول ان الخمر حرام لا ثبات حرمة مشكوك الخمرية هذا معنى ما يقال انه من التمسك بالعام او الدليل في الشبهة الموضوعية للدليل وهذا بالاتفاق غير جائز وهذا معنى ما يقال **ان كل دليل لا يثبت موضوعه** فلا بد من إحراز الموضوع من دليل آخر، الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) يقول قوله تعالى مثلا (ولا تقف ما ليس لك به علم) هذه الاية مركبة من موضوع وحكم حكمها هو حرمة الاتباع وموضوعها هو عدم العلم فلا بد ان يثبت ان هذا الشيء ليس بعلم حتى تأتي الاية وتقول يحرم إتباعه اما نفس الاية لا تثبت ان هذا علم او ليس بعلم، فالان لو جاءني خبر لراوي مجهول الحال فاشك في حجيته او عدم حجيته بناءا على نظرية الميرزا النائيني في تفسير الحجية أي الطريقية والعلمية فيكون معنى قولي ان هذا الخبر اشك في حجيته وعدم حجيته يرجع إلى قولي إلى أن هذا الخبر اشك في كونه علما او ليس بعلم فمثل هذا السائل اشك في كونه خمرا او ليس بخمر فهذا الخبر اشك في كونه علما او ليس بعلم وموضوع الاية هو ما ليس بعلم وهذا مشكوك بكونه علم او ليس بعلم، فالآية لا تقول لك ان هذا ليس بعلم؛ لأن الدليل لا يثبت موضوعه كما في الخمر حرام لا يثبت ان السائل خمر لابد من الخارج ان نثبت انه خمر فهذا مطلب الميرزا؛ لأن حجية الظنون على مبناه ان الشارع يجعلها علم تعبدي فعندما نقول ان هذا مشكوك الاعتبار يعني مشكوك ان الشارع جعله علم او لا فنشك في كونه علما او عدم كونه علما و الاية تقول الذي ليس بعلم لا تتبعه وهذا مشكوك انه علم فيكون مثل الخمر حرام؛ لأن الذي هو خمر لا تشربه وهذا مشكوك الخمرية فكما لا يجوز ان نتمسك بدليل الخمر حرام لإثبات حرمة مشكوك الخمرية لا نستطيع ان نتمسك بالآيات الناهية عن إتباع غير العلم فيما نشك في علميته

هذا إشكال الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) على الشيخ الاعظم ومن نحى منحاه في الاستدلال بالآيات الشريفة.

تطبيق العبارة

تأسيس الاصل عند الشك في الحجية:

الدليل إذا كان قطعيا فهو حجة على أساس حجية القطع **(وبعد ينقطع السؤال عن انه القطع لماذا القطع حجة؛؛ لأنه ثبت لدينا في المباحث السابقة ان القطع لا تناله يد الجعل لا إثباتاً ولا نفيا)**، و إذا لم يكن كذلك **(الان يحرر لنا محل النزاع)**فإن قام دليل قطعي على حجيته اخذ به **(كان الافضل في محل النزاع ان يقول وان قام دليل على عدم حجيته أيضا اخذ به؛ لأن هذا كله خارج عن محل النزاع وما هو محل النزاع هو يبدأ إذا لم يكن قطعيا وشك في جعل الحجية له)**، واما إذا لم يكن قطعيا وشك في جعل الحجية له شرعا مع عدم قيام الدليل على ذلك، فالأصل فيه عدم الحجية. ونعني بهذا الاصل ان احتمال الحجية ليس له أثر عملي وان كل ما كان مرجعا لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه أيضا، ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا، وفي مقابلة البراءة العقلية - قاعدة قبح العقاب بلا بيان - عند من يقول بها والبراءة الشرعية و الاستصحاب وإطلاق دليل اجتهادي تفرض دلالته على عدم وجوب الدعاء **(طبعا حتى لو قلنا اننا لدينا دليل اجتهادي تفرض دلالته على عدم وجوب الدعاء أيضا يبقى انه لا اشر لهذا المشكوك الاعتبار؛ لأن الذي نجز علي وجوب الدعاء هو ذلك الدليل الذي يدل على ان كل دعاء واجب لا هذا الخبر المشكوك الاعتبار)**.

اما البراءة العقلية فلو قيل بها كانت مرجعا مع احتمال حجية الخبر أيضا، لان احتمال الحجية لا يكمل البيان و الا لتم باحتمال الحكم الواقعي.

ولو أنكرناها وقلنا إن كل حكم يتنجز بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته، فالواقع منجز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية. واما البراءة الشرعية فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية أيضا، لان موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي وهو ثابت مع احتمال الحجية أيضا، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية. غير انه في هذه الحالة يقدم دليل حجية الخبر

على دليل البراءة لأنه أقوى منه وحاكم عليه مثلا **(قال مثلا لاختلاف المباني في انه هل هو الحكومة او التخصيص)**، واما مع عدم ثبوت الدليل الاقوى فيؤخذ بدليل البراءة، وكذلك الكلام في الاستصحاب، واما الدليل الاجتهادي المفترض دلالته بالإطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص أيضا، لان مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الاطلاق. ونستخلص من ذلك أن الموقف العملي لا يتغير باحتمال الحجية، وهذا يعني ان احتمالها يساوي عمليا القطع بعدمها. ونضيف إلى ذلك أن بالأمر كان إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته بناء على تصورنا المتقدم للأحكام الظاهرية حيث مر بنا انه يقتضى التنافي بينها بوجوداتها الواقعية، وهذا يعني ان البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته، حكمان ظاهريان متنافيان، فالدليل الدال على البراءة دال بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكورة فيؤخذ بذلك ما لم يقم دليل أقوى على الحجية.

40

.

مازال البحث في تأسيس الاصل بالنسبة لما شك في اعتباره و أتضح لدينا ان سير البحث عن المصنف (رحمة الله عليه) يبتني في الابتداء على ان كل دليل او أصل او قاعدة كانت جارية قبل الشك في اعتبار دليل تبقى جارية على حالتها الاولى ثم بعد ذلك ذكر انه يمكن ان يقام الدليل لإثبات أن الاصل في مشكوك الاعتبار عدم الاعتبار وذكر في الكتاب دليلين والظاهر منه انه يرتضيهما.

اما الدليل الاول الذي ذكره فيحتاج إلى استذكار **مقدمة** تقدمت معنا في المباحث السابقة حيث اننا عرفنا سابقا ان الاحكام الظاهرية وظيفتها المحافظة على ملاكات الاحكام الواقعية عند الاختلاط والتزاحم فبناءاً على ذلك يكون كل دليل قد دل على حكم واقعي سواء في مورد الاصل العملي أم في مورد الامارة هذا الدليل يدل بالدلالة الالتزامية على ان الملاك الاهم متسانخ مع مفاد الدليل مثلا لو كان الدليل الدال على الحكم الظاهري يثبت البراءة الشرعية والدليل الدال على ذلك هو رواية ــ **رفع ما لا يعلمون** ــ هذه الرواية لها مدلول مطابقي وهو البراءة الشرعية وهو ان في مورد عدم العلم أنت بريء هذا هو مدلولها المطابقي ولها مدلول التزامي وهو ان ملاك الاباحة الاقتضائية أهم من ملاكات الاحكام الالزامية وفهمنا هذا المدلول الالتزامي إذا لو كانت الملاكات الالزامية أهم لما شرع لنا الشارع البراءة فبتشريعه للبراءة في مورد نستفيد انه في هذا المورد

الملاك الاهم هو الاباحة و الا لو كان الملاك الاهم هو الحكم الالزامي لكان الحكم الظاهري يجب ان يتسانخ مع الملاك الاهم والذي يتسانخ مع الملاك الاهم هو الاشتغال و الاحتياط لا البراءة، إذا كان الملاك الاهم هو ملاكات الاحكام الالزامي إذا رفع مال لا يعلمون كما يدل بالمطابقة على تشريع البراءة في مورد عدم العلم كذلك يدل بالالتزام على ان الواقع المختلط و الملاكات الواقعية المختلطة الاهم منها هو الاباحة أي ملاكات الاحكام الاباحية، وفي نفسي الوقت ذكرنا سابقا انه كما يستحيل ان يجتمع حكمان واقعيان في واقعة واحدة للزوم التضاد والتناقض كذلك يستحيل ان يجتمع حكمين ظاهريين في واقعة واحدة ؛ لأن الحكم الظاهري الذي يطلق العنان يدل بالدلالة الالتزامية على ان لملاك الاهم هو الاباحة والحكم الظاهري الذي يقيد المكلف ويلزمه بالاحتياط يدل على ان الملاك الاهم هو الحكم الالزامي وان يكون في واقعة واحدة الملاك الاهم هو الحكم الالزامي والملاك الاهم هو الملاك الترخيصي لا يمكن ان يجتمعان، و إذا اتضحت هذه المقدمة الاستذكارية فيتضح البرهان الذي أقامه المصنف (رحمة الله عليه) لا ثبات ان الاصل في مشكوك الاعتبار عدم الاعتبار. **توضيحه:** انه في مورد مشكوك الاعتبار يوجد لدينا براءة؛ لأن الخبر الذي مثلنا عليه في الدرس السابق الذي قام على وجوب الدعاء في مورده يجري رفع ما لا يعلمون وهو يدل بالمطابقة على البراءة وبالالتزام على ان الملاكات الترخيصية هي الاهم هذا من جهة البراءة اما من جهة الخبر المشكوك الاعتبار معنى الشك في الاعتبار اننا نشك في جعل الحجية له والحجية كما تقدم في المباحث السابقة حكم ظاهري شرع في مورد الشك، فإذا كانت الحجية حكم ظاهري فنشك في ان المولى جعل هذا الحكم الظاهري لو كان قد جعل هذا الحكم الظاهري الدليل على جعل هذا الحكم الظاهري يدل بالمطابقة على حجية خبر الواحد ويدل بالالتزام على ان الملاك في هذه الواقعة الذي يراد ان يحافظ عليه هو الالزام؛ لأن هذا الخبر قام على حكم إلزامي، فإذا اعتبره المولى نستفيد ان الملاك المهم عند المولى هو الالزام فمن جهة دليل البراءة يقول ان الملاك المهم هو الاباحة ولو فرض حجية هذا الخبر كان الملاك المهم هو الالزام ولا يمكن ان يكون في واقعة واحدة الملاك المهم هو الالزام والملاك المهم هو الترخيص وبما انه يوجد لدينا دليل على البراءة فنأخذ ولا يوجد دليل على الحجية فلا نأخذ ولا يبقى قيمة لاحتمال هذه الحجية، نعم إذا ورد دليل على الحجية أقوى من دليل البراءة حينئذ يقدم ذلك الدليل، ولكن المفروض في بحثنا لا يوجد دليل لأننا نشك في حجيته، فإذا بهذا البرهان أقام المصنف الدليل على ان مشكوك الاعتبار عمليا كمعلوم عدم الاعتبار لا يؤثر.

فقط بقية نكتة في المقام، حاصلها انه يسوف يأتي عن قريب في هذه المبادئ العامة ان هنلك بحث بينهم في ان الامارات و الاصول هل هي حجية في اثبات مداليلها الالتزامية أم لا الرأي المشهور وهو المنصور من قبل المصنف هو التفصيل بين الامارات وبين الاصول فالأمارة حجة فبمدلولها الالتزامي و الاصل ليس حجة في مدلوله الالتزامي، مثلا لو انا نذرت نذر انه عندما تنبت لحية ابني سوف أتصدق بكذا وكذا وسافر ابن إلى بلاد بعيدة.. الهند او السند (النيبال) مثلا. فسافر وهو ابن خمس سنين وفقدت اخباره وبعد عشرين سنه جاء ثقة وقال رأيت ابنك في السند،

المدلول المطابقي لهذا الخبر انه رأى ابني **حي** في ذلك البلد وله مدلول التزامي وهو إذا كان ابني حي يعني الان عمره خمس وعشرين سنه فالان لابد ان يكون قد نبتت لحيته فالمدلول الالتزامي لحياته بعد دلك المدة ان تكون لحيته قد نبتت، فإذا يجب علي ان أتصدق فهنا يأتي البحث ان الدليل الدال على حجية الخبر هل يثبت حجية الخبر في المدلول المطابقي و الالتزامي معا او يثبت الحجية بمقدار المدلول المطابقي والمشهور بين علماء الاصول ان أدلة الحجية تثبت الحجية للخبر مطلقا في مدلوله المطابقي او الالتزامي وسوف يأتي ان الخلاف في هذه المسالة هو خلاف في الدليل اما أصل النتيجة عند الجميع واحدة وهو انه حجية في اثبات مدلوله الالتزامي لكن كيف يخرج ذلك وقع فيه الخلاف، اما بالنسبة للأصل العملي لو ان ابني ذهب وهو ابن خمس سنين و الان اشك في انه حي أم لا، مقتضى الاستصحاب ان استصحاب بقاء الحياة وهنا بقاء الحياة لم يثبت بخبر بل ثبت ببركة الاصل، فإذا ثبت ببركة الاصل فالمدلول المطابقي للأصل انه حي والمدلول الالتزامي انه قد نبتت لحيته هنا أيضا وقع البحث ان دليل الاستصحاب هل يثبت حجية الاستصحاب بمقدار المدلول المطابقي فقط أم الالتزامي أيضا المشهور من زمن الشيخ إلى وقتنا الحاضر ان المداليل الالتزامية للأصول العملية غير الشرعية **لا تثبت**، وهذا هو مختار المصنف هنا إذا اتضحت هذه المقدمة قد يأتي شخص ويشكل ان هنا المصنف في هذا البرهان الذي أقامه اعتمد على المدلول الالتزامي للبراءة ــ رفع ما لا يعلمون ــ يدل بالمطابقة على البراءة وبالالتزام على ان الملاك المهم هو الاباحة، قد قائل يقول ان هذا خلاف مبنى المصنف فان المداليل الالتزامية للأصول العلمية غير ثابتة فكيف يتدل المصنف هنا ببركة المدلول الالتزامي، الجواب عن ذلك انه ينبغي ان نفرق بين المدلول الالتزامي للأصل العملي والمدلول الالتزامي للدليل الدال على الاصل العملي و الاصل العملي هو البراءة و الاستصحاب والمدلول الالتزامي للبراءة و الاستصحاب لكن المدلول الالتزامي للدليل الدال على البراءة والدليل الدال على الاستصحاب يثبت مثلا الدليل الدال على الاستصحاب هو صحيحة زرارة لا تنقض اليقين أبدا بالشك وصحيحة زرارة أمارة وليست أصل عملي إذا لصحيحة زرارة مدلول التزامي، يكون هذا مدلول التزامي للأمارة لا للأصل فهنا المصنف يستدل للمدلول الالتزامي لحديث الرفع و حديث الرفع أمارة؛ لأنه خبر لا انه يستدل بالمدلول الالتزامي للبراءة ولهذا عبرنا انه المدلول الالتزامي للدليل الدال على البراءة لا لنفس البراءة إذا لا يرد إشكال على المصنف.

البرهان الثاني الذي أقامه المصنف في المقام هو البرهان الذي يتمسك به المشهور ومنهم الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) وهو التمسك بالآيات الناهية عن العلم بالظنون ومثل (**ولا تقف ما ليس لك به علم**)، وهكذا هذه الاية تمسك بها الشيخ الاعظم وثبت ان الاصل في مشكوك الاعتبار عدم الاعتبار ولكن المحقق الخراساني و الميرزا النائيني لم يرتضيا الاستدلال بالآيات و ناقشا الشيخ الاعظم **اما تقريب الاستدلال** بهذا البيان انه في المثال المتقدم عندما جاءني خبر يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وهذا الخبر نشك في حجيته فيصدق انه لا يوجد عندنا علم بحجيته فلا يعقل ان يكون عندنا علم بحجيته وبنفس الوقت نشك بحجيته فيتحقق موضوع قوله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم فالآية نهت عن إتباع الشيء الذي ليس لنا به علم وهذا الخبر يصدق على انه ليس لنا به علم إذا الايات تدل بإطلاقها وعموماتها تشمل ما نحن فيه فلا نستطيع ان نخرج عن عموم تلك الايات الا بدليل دال على الحجية حتى يرتفع عدم العلم ويتحول إلى علم حينئذ يخرج هذا الدليل عن عموم قوله ولا قف ما ليس لك به علم، قلنا هذا الاستدلال لم يقبله كل من الاخوند والميرزا النائيني الا ان المصنف هنا اقتصر على إشكال الميرزا النائيني، الميرزا النائيني يرى ان الاستدلال بالآيات لما نحن فيه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية حيث ان الايات الشريفة موضوعها عدم العلم والحكم لا تتبع أي حرمة إتباع ما ليس بعلم فلا بد انه في رتبة سابقة ان يثبت ان هذا الشيء ليس بعلم كي تشمله الاية؛؛ لأنه لا يوجد عندنا دليل يثبت موضوعه والتمسك بالدليل لإثبات الموضوع يسمى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام وهي لا تجوز بالاتفاق مثلا اوفوا بالعقود هذه تدل على ان كل ما هو عقد يجب الوفاء به لان هذه الاية تقول ان هذا عقد او هذا ليس بعقد فان لك دليل يساق لإثبات حكمه لا لإثبات موضوعه فالخمر حرام يقول كل ما صدق عليه انه خمر فهو حرام ولا يقول انه هذا خمر او ليس بخمر وهذا واضح بالوجدان فلو شككنا مثلا فيما هو متعارف في عصرنا وهو التامين لو شككنا في شرعية هذا الشيء إذا لم نحرز انه عقد او لا، لا نستطيع ان نستدل على مشروعيته بقوله تعالى اوفوا بالعقود لا بد ان نثبت انه عقد ثم نستدل عليه بقوله تعالى اوفوا بالعقود و الا لو تمسكنا بأوفوا بالعقود لكان من التمسك بالعام بالشبهة المصداقية بالشبهة الموضوعية والتعبير الصحيح هو الشبه الموضوعية،؛ لأن عندنا شبهة موضوعية نشك هل هو عقد أم لا.

فيما نحن فه الامر كذلك نحن شك في حجية هذا الخبر حسب الفرض والمقصود من الحجية عن الميرزا النائيني هو العلمية و كوننا نشك في الحجية أي نشك في انه علم، وموضوع الاية ما ليس بعلم وهذا مشكوك انه علم مثل الخمر موضوع الاية ما هو خمر لا ما هو مشكوك ما هو خمر فهنا موضوع الاية ما ليس بعلم وهذا الخبر نشك انه هل هو علم او لا فلابد ان نثبت انه ليس بعلم كي تشمله الاية ولا يصح التمسك بالآية قبل ان نثبت انه ليس بعلم و إذا أثبتنا إلى انه ليس بعلم لا نحتاج بعد ذلك إلى الاية؛ لأن أثبتنا انه ليس بعلم، فلا نتبعه ولا نحتاج إلى الاية؛ لأن نفس الدليل الذي ل على عدم علميته ينفي الحجية عنه؛ لأن الحجية بمعنى العلمية، هذا كان إشكال الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) المصنف (رحمة الله عليه) يرى عدم تمامية هذا الاشكال، **توضيحه** يحتاج إلى تقديم مقدمه **حاصلها** ان النواهي على قسمين نواهي مولوية ونواهي إرشادية، وكيف نميز بين النهي المولوي وبين النهي الارشادي وكبحث اوسع كيف نميز بين الحكم المولوي والحكم الارشادي سواء كان بصورة نهي أم بصورة أمر بشك عام كيف نميز بين الامر المولوي و الارشادي أمر كان أم نهيا وهذا في الحقيقية من المباحث المهمة جدا لكن لا يوجد بحث مستقل في علم الاصول يميز لنا بين هذين السنخين من الاحكام و إنما مذكورة في أماكن متفرقة نجد ان هذا الاصولي يثبت خصوصية هنا وهناك لكن لم يكتب في بحث مستقل كي نتعرف على معالم الحكم المولوي و الارشادي و الان نقتصر إلى مائز واحد أشار إليه المصنف في هذا الكتاب

حاصله ان الحكم المولي يستتبع المؤاخذة على الترك على نفس ترك لفعل لا على شيء آخر بينما الحكم الارشادي لا يوجد مخالفة على الترك؛ لأن الحكم الارشادي يرشد إلى وجود مصلحة في شيء او إلى وجود مفسدة او إلى أي شيء آخر فالمرشد إليه يختلف في الحكم الارشادي فهو بمثابة النصيحة وليس له امتثال مستقل عن المرشد إليه، فإذا ليس له إرشاد مستقل إلى المرشد إليه لا يكون على مخالفته بذاته هنلك معاقبة بخلاف الحكم المولوي الالزامي يكون على مخالفته بذاته معاقبة ومخالفة، فيما نحن فيه يوجد عندنا نهي وهو لا تقف ما ليس لك به علم هذا النهي ليس نهيا مولويا لوضوح ان مجرد إتباع الظن والبناء على ووقوع المضنون لا يستتبع عقوبة؛ لأن الان ظننت ان السماء تمطر في الخارج فجهزت نفسي وحملت مظلة واتبعت الظن فهل يوجد احد إنني استحق العقاب ؟ و إنما النهي عن إتباع الظن للإرشاد إلى إتباع الظن كثيرا ما يؤدي إلى الوقوع في خلاف الواقع هنا المصنف يقو للميرزا النائيني لا تقف ان كانت نهيا مولويا تحريميا فالحق معكم؛ لأن حينئذ يكون مفاد الاية يحرم العلم بما ليس بعلم والحكم حرمة العمل والموضوع هو ما ليس بعلم و هذا الخبر نشك في كونه علم فلا يمكن ان تشمله الاية؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية لكن نحن ننكر ان الاية هو حكم مولوي تحريمي و إنما هو إرشاد، كما ان الدليل الدال على الحجية فسرته أيها الميرزا بجعل العلمية، الدليل الذي يرشد إلى عدم الاعتبار نفسره انه لم نجعله علما وليس بعلم فكما ان دليل الحجية يقول جعلته علم دليل نفسي الحجية يقول لم اجعله علم، فإذا نفس الاية تقول الشيء المشكوك انا الشارع لم اجعله علم والمفروض ان هذا الخبر شيء غير مشكوك ولا يحتاج إلى دليل خارجي والمفروض اننا نشك به، فإذا هو شيء مشكوك يدخل في الاية و الاية تقول انه ليس بعلم، لا انه نحتاج في رتبة سابقة إلى اثبات انه ليس بعلم فالآية في الحقيقة ترجع إلى قولنا كل ما ليس بعلم بوجداني انا الشارع لم اجعله علما وهذا الخبر يصدق عليه انه ليس بعلم وجداني؛ لأن الميرزا يقول نشك في كونه علم تعبدي لا يقول اننا نشك في كونه علم وجداني؛ لأن خبر الواحد لا يفيد العلم الوجداني؛ لأن نبقى نحتمل فيه الخلاف، فإذا هذا الخبر حتما ليس بعلم وجداني و الاية تقول ما ليس بعلم وجداني انا لم اعتبره علم فيشمله موضوع الاية وبالتالي نستفيد ان الشارع لم يعتبره علم فالإشكال الذي ذكره الميرزا على الشيخ الاعظم ليس بصحيح.

تطبيق العبارة

ونضيف إلى ذلك أن بالأمر كان إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته بناء على تصورنا المتقدم للأحكام الظاهرية حيث مر بنا انه (**انه الضمير يرجع إلى التصور المتقدم**) يقتضى **(يقتضي، الاقتضاء تارة بمعنى الدلالة والكشف كما تقول صيغة الامر تقتضي الوجوب، يعني تدل وتكشف عن الوجوب ومرة الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية وهنا المراد هو الدلالة والكشف؛**

لأن التصور ليس هو علية كلون الاحكام الظاهرية متنافية.. الخ و إنما يكشف) التنافي بينها بوجوداتها الواقعية (**في مقابل فيبحث التنافي بين الاحكام الظاهرية، هل يمكن اجتماع حكمان ظاهريان على واقعة واحدة أم لا ان قلنا بمبنى السيد الخوئي فيقول التنافي إذا وصلا بينما المصنف مبناه التنافي في الواقع)**، وهذا يعني ان البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته، حكمان ظاهريان متنافيان، فالدليل الدال على البراءة دال بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكورة فيؤخذ بذلك ما لم يقم دليل أقوى على الحجية

وقد يقام الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته من الامارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظن وغير العلم، فان كل ظن يشك في حجيته يشمله إطلاق هذا النهي. وقد اعترض المحقق النائيني قدس الله روحه على ذلك، بان حجية الامارة معناها جعلها علما، لأنه بني على مسلك جعل الطريقية، فمع الشك في الحجية يشك في كونها علما فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذ، لان موضوعه غير محرز. وجواب هذا الاعتراض ان النهي عن العمل بالظن ليس نهيا تحريميا، و إنما هو إرشاد إلى عدم حجيته، إذ من الواضح ان العمل بالظن ليس من المحرمات النفسية، و إنما محذوره احتمال التورط في مخالفة الواقع فيكون مفاده عدم الحجية، فإذا كانت الحجية بمعنى اعتبار الامارة علما، فهذا يعني ان مطلقات النهى تدل على نفي اعتبارها علما، فيكون مفادها في رتبة مفاد حجية الامارة، وبهذا تصلح لنفي الحجية المشكوكة

41

.

بحث من المباحث التي تعرض لها المصنف (رحمة الله عليه) في ضمن المبادئ العامة عنوانه مقدار ما يثبت بدليل الحجية لا بد من تقديم جملة من المقدمات قبل الشروع في أصل المطلب

المقدمة الاولى ان هذا البحث المعنون بهذا العنوان في الكتاب لم يذكر في علم الاصول كبحث مستقل و إنما أشير إليه في ضمن بعض مباحث الاستصحاب هنلك تعرضوا لهذا البحث وان كان هذا البحث لا يختص كما سيتضح بمباحث الاصول العملية و إنما يجري أيضا في الامارات

الظنية ولكنهم لمناسبة في بعض تنبيهات الاستصحاب تعرضوا لهذا البحث على وجه اعم من الامارات و الاصول العملية

المقدمة الثانية ان هذا البحث يعنون في كلماتهم بمثبتات الامارات و الاصول فيقال ان الامارة حجية في مثبتاتها وان الاصول ليست حجية في مثبتاتها إذا التسمية المتعارفة في هذا المبحث غير التسمية المذكورة في هذا الكتاب وان كانت التسمية المذكورة في هذا الكتاب تعكس المضمون انعكاس اوضح من التسمية الاولى كما سيتضح.

المقدمة الثالثة هو في شرح بعض مصطلحات البحث وتحرير محل النزاع أتضح لدينا في البحوث السابقة مصطلح الامارة ومصطلح الاصل كما أتضح لدينا مما قرأناه في المنطق ان كل دليل له مدلول مطابقي وله مدلول التزامي و أن دلالة الشيء على تمام مفاده يسمى بالمدلول المطابقي وعلى الخارج عن مفاده يسمى بالمدلول الالتزامي والشيء الذي نريد ان نطلع عليه الان وهو اللازم وهو المعنى الخارج عن معنى الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأن اللازم تارة يكون لازما **شرعيا** و أخرى يكون لازما **عاديا** وثالثة يكون لازما **عقليا** فمثلا إذا اخبر المخبر بحياة شخص او بموته فالمدلول المطابقي لهذا الكلام هو الحياة او الموت ولهذا المدلول المطابقي لازم شرعي يعني لوا حكم الشارع لما حكمنا بلزومه ولما كان من اللوازم مثلا اللازم الشرعي للموت وجوب الاعتداد على زوجته، واللازم الشرعي للموت توزيع تركته، اللازم الشرعي للحياة عدم جواز ان تتزوج امراته وهكذا فهذه كلها لوازم أثبتها الشريعة وعندنا جملة من اللوازم تعتبر من العادية العرفية لا ان العقل يحكم بالملازمة ولا ان الشرع حكم بثبوت هذا الشيء كنبات اللحية بالنسبة إلى الحياة فمن كان حيا مدة عشرين سنة في العادة تنبت لحيته لكن العقل لا يحكم بذلك ولا الشرع حكم بذلك عندنا لوازم عقلية للشيء باعتبار حكم العقل مثلا إذا بنينا مثلا على حياة شخص فمن اللوازم ان يكون يشغل حيزا على وجه الارض فهذه من اللوازم التي يحكم به العقل، إذا اتضحت هذه المقدمة التي هي أهم مقدمة من هذه المقدمات لا بد ان نحرر محل النزاع في تحرير محل النظر هنلك جملة من النكات ينبغي ان نلتفت إليها

النقطة الاولى انه تارة يكون الدليل الدال على المدلول المطابقي دليلا قطعيا يقطع الانسان بحياة ابنه، فإذا قطع بحياة ابنه بل شك ولا ريب اللوازم كلها تثبت؛ لأن القطع بالملزوم قطع باللازم، فإذا قطع بحياته يقطع بالآثار الشرعية ويقطع بالآثار العادية ويقطع بالآثار العلمية بلا فرق بين هذه الاثار كلها تترتب على هذا الشيء فحينئذ لا معنى للبحث بالدليل القطعي هل تترتب عليه اللوازم أم لا فهو خارج عن محل بحثنا؛ لأن عندما نقول مقدار ما يثبت، في الدليل القطعي تثبت الملزومات واللوازم فملا يثبت على القطع ليس له محدودية جميع الاثار تترتب عليه هذه النقطة الاولى.

النقطة الثانية اما لو لم يكن لدينا قطع لكن كان موضوع الحجية بشكل ينطبق في حد ذاته على المدلول المطابقي و على المدلول الالتزامي فقط مثلا لو المولى قال كل ما يفيده الخبر هو حجة،

موضوع الحجية كل ما يفيده الخبر، هنا لا شك ولا ريب ان المدلول المطابقي مما يفيده الخبر والمدلول الالتزامي مما يفيده الخبر في هذه الصورة لا معنى للنزاع ان المدلول الالتزامي يشمله دليل الحجية او لا فهذا أيضا خارج عن محل النزاع.

النقطة الثالثة في تحرير محل النزاع لو فرضنا انه في دليل من الادلة قامت قرينة خاصة على التعميم او التخصيص أيضا هذا خارج عن محل البحث كما ول كان عندنا دليل فيه قرينة خاصة ان في هذا المورد المدلول الالتزامي يثبت او لا يثبت، فهذا خارج عن محل النزاع؛ لأن الاصولي بما هو أصولي لا يبحث عن القرائن الخاصة بل هذه وضيفة الفقيه عندما يبحث في الادلة يجد قرينة خاصة في دليل او لا يجدها

النقطة الرابعة: النزاع أين ؟ مثلا هل النزاع في كل المدلولات الالتزامية او النزاع في بعضها مثلا الشارع المقدس عبدنا بحجية الخبر فجاء زيد واخبر عن حياة فلان تارة والد فلان يكون نذره بهذا الشكل ان بقي ابني حيا إلى سنة 2007 سوف أتصدق بكذا وكذا و أخرى يكون النذر بشكل آخر، ان نثبت لحية ابني سوف أتصدق بكذا وكذا والمدلول المطابقي لخبر المخبر هو الحياة لازم الحياة في النذر الاول وجوب الصدقة ولازم الحياة في النذر الثاني نبات اللحية، فيترتب على نبات اللحية وجوب الصدقة فالنزاع عندما يقولون هل يثبت المدلول الالتزامي بدليل الحجية في أي مدلول التزامي ؟ لاشك ولا ريب ان الاول خارج عن محل النزاع؛ لأن المداليل الالتزامية الشرعية خارجة عن محل النزاع لأنها عند الجميع تثبت سواء في الاصول العملية او في الامارات و إنما الكلام في اللازم الشرعي الذي يترتب على مضمون الخبر بواسطة غير شرعية، **مثلا** زيد حي تارة يترتب على هذا الخبر **عدم جواز العقد على زوجته** (المخبر لم يخبر على عدم جواز العقد و إنما اخبر عن الحياة وعدم جواز العقد على زوجته لازم شرعي) و عندنا أيضا من جملة اللوازم نبات اللحية **<u>ويترتب</u>** على نبات اللحية لازم آخر وهو **وجوب تخليلها في الغسل** نلاحظ هذا اللازم لازم شرعي واللازم الاول لازم شرعي أيضا؛ لأن حكمت بها الشرعية لكن الفرق بينهما ان اللازم الشرعي الاول ترتب على الخبر بلا واسطة بينما اللازم الشرعي الثاني ترتب على الخبر بواسطة غير شرعية وكل واسطة غير شرعية علماء الاصول أسموها بالواسطة العقلية سواء كانت واسطة عقلية او واسطة عادية، فالنزاع ليس هو فالأول سواء ان حياة زيد ثبتت بالأمارة او بالاستصحاب بلا فرق بين الاصل العملي وبين الامارة فيترتب على ذلك ان يقول المفتي لزوجته لا يجوز لك ان تتزوجي، فاللوازم الشرعية بلا شك تثبت على المدلول المطابقي للأصل و الامارة و إنما الكلام في اللوازم الشرعية التي تثبت بواسطة غير شرعية فهنا عندما يقولون مقدار ما يثبت بالحجية يريدون ان يقولوا هل يثبت بدليل الحجية المدلول المطابقي ولوازمه الشرعية أم يثبت بدليل الحجية المدلول المطابقي واللازم الشرعي ولو كان بواسطة لازم عقلي. طبعا لابد في البين من اثر شرعي لأننا نتكلم عن جعل الحجية وجعل الحجية لا يكون الا بأثر شرعي،، فإذا محل النزاع ما يترتب بواسطة.

فهل يثبت بديل الامارة او دليل حجية الاصل العملي اللوازم غير الشرعية او لا هذا هو سؤال البحث

هذا البحث اول من طرحه بصراحة هو الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) لا بمعنى انه لا يوجد في كلام من تقدم على الشيخ الاعظم بل كاصطلاح لم يصرح به قبل الشيخ الاعظم لكن كمصاديق على هذا البحث يوجد قبل الشيخ الاعظم مثلا صاحب الجواهر بكثرة يتمسك بهذا المطلب في بعض الفروعات الفقهية في الجواهر، فمن قنن هذا الاصطلاح وبدا البحث فيه شرع من زمن الشيخ الاعظم (رحمة الله عليه) المصنف (رحمة الله عليه)، هذا البحث تعرض له هنا وسوف يتعرض له في بحث الاصول العلمية لكن بما يخص مبحث الاستصحاب، المعروف بينهم من زمن الشيخ هو التفصيل بين الامارات و الاصول فيقال ان الامارات حجية في اثبات لوازمها غير الشرعية واما الاصول العملية فلا، طبعا يمر في المستقبل في الكفاية والرسائل في بحث الاستصحاب هنلك رأي في التفصيل بين الواسطة لخفية والواسطة الجلية والبعض يفصل في ذلك، على نحو الاجمال والكلية المشهور بينهم هو التفصيل بين الامارة و الاصل العملي، هذا كفتوى أصولية والخلاف بينهم في تخريج هذا الشيء لماذا الامارة حجية في اثبات اللوازم غير الشرعية بينما الاصل العملي ليس كذلك الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) حلل ذلك اعتمادا على مسلكه في باب الحجية حيث انه يرى ان معنى القول بحجية الامارة هو ان الشارع المقدس تمم كشفها وجعلها علم تعبدا بينما الاصل العملي معنى حجية الاصل العلمي ليس بمعنى تتميم الكشف بل هو مجر البناء والجري على وفقه بناءا على ذلك يتضح لماذا كانت الامارات حجية في اثبات لوازمها بخلاف الاصول العملية، الشارع المقدس عبدنا وتمم لنا كشف الامارة وجعلها علما و الامارة مثلا خبر الثقة يقول الشارع جعلته علما حينئذ عندنا قاعدة تقول العلم بشيء علم بلوازمه مقتضى القاعدة الاولية الانسان عندما يخبر عن شيء لا يترتب المدلول الالتزامي عليه الا إذا كان قاصدا له؛ لأن كثير ما لا يلتفت إلى وجود هكذا لازم فلا نستطيع ان نقول ان الاخبار عن شيء إخبار عن لوازمه؛ لأن الاخبار فرع التصور وكثيرا ما لا يكون المخبر متصور للوازم فالان إذا دخل شخص وبشر فلان بان ولده حي لا يكون ملتفت إلى لحية او نبات لحية فلا نقول بما انك أخبرت عن الحياة فأنت تخبر عن نبات اللحية مقتضى القاعدة الاخبار عن شيء لا يمكن ان يكون إخبار عن لوازمه لكن الشارع المقدس لما جعل حجية الخبر بمعنى انه جعل الخبر علما تعبدا وتمم كشف الخبر فعندما انكشف لي الواقع انكشافا تاما على سبيل التعبد لابد ان يترتب عليه جميع لوازمه حتى غير الشرعية؛ لأن الشارع المقدس لما أعطى للخبر ما هو للعلم أتضح لدينا في تحرير محل النزاع ان القطع خارج عن محل النزاع وانه كما تثبت مداليله المطابقية تثبت مداليله الالتزامية فلما الشارع المقدس جعل الامارة قطعا فكل ما كان ثابتا للقطع يثبت للأمارة ومن جملة ما كان ثابتا للقطع انه حجة في لوازمه غير الشرعية بينما في الاصول العلمية الشارع لم يجعل الاستصحاب علما حتى نقول نعطي للاستصحاب كل ما ثابتا للعلم و إنما قال ان نبني على بقاء

الحالة السابقة عملا فلا يلزم من البناء على مفاد الحالة السابقة البناء على جميع لوازمها هذا خلاصة ما أفاده الميرزا النائيني في توجيه التفصيل بين الامارات و الاصول العلمية.

تطبيق العبارة

مقدار ما يثبت بدليل الحجية:

وكلما **(كل ما)** كان الطريق حجة ثبت به مدلوله المطابقي، واما المدلول الالتزامي فيثبت في حالتين بدون شك وهما: اولا: فيما إذا كان الدليل قطعيا.

وثانيا: فيما إذا كان الدليل على الحجية يرتب الحجية على عنوان ينطبق على الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية على السواء، كما إذا قام الدليل **(هذا مثال مبنائي)** على حجية عنوان الخبر (**في الشرع غيرنا المثال وقلنا إذا ورد كل شيء يدل عليه الدليل فهو حجة؛ لأن هذه لا تختلف بين مبنى وأخر؛ لأن عند الجميع المدلول الالتزامي مما يدل عليه الدليل فيدخل في أدلة الحجية واما المصنف مثل كما إذا قام الدليل على حجية عنوان الخبر يعني الدليل يقول الخبر حجية**)وقلنا (**يعني على هذا المبنى**): إن كلا من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية مصداق لهذا العنوان (**يعيني الدلالة الالتزامية خبر والدلالة المطابقية خبر بناءا على هذا نعم يصح لكن هذا محل خلاف، فصاحب الكفاية يدعيه أي ان الاخبار عن شيء إخبار عن لوازمه أي المدلول الالتزامي خبر لكن البعض لا يرى هذا الشيء فعلى هذا المبنى لا شك انه يثبت المدلول الالتزامي بدليل الحجية ومن هنا نفهم انه يوجد إشكال في مثال المصنف،؛ لأن هو الان بصدد تحرير محل النزاع ويريد ان يخرج بعض الصور عن محل النزاع وهذا الكلام بقوله ثانيا هذا كلام لصاحب الكفاية وصاحب الكفاية تكلم فيما هو محل النزاع لا فيما هو خارج عن محل النزاع ولذا نازعوه فيه من تأخر عنه فلا بد ان نمثل بمثال يكون متفق عليه عن الجميع في تحرير محل النزاع**). واما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الاشكال، كما في الظهور العرفي الذي قام الدليل على حجيته، فإنه ليس قطعيا، كما أن دلالته الالتزامية ليست ظهورا عرفيا. فقد يقال: إن أمثال دليل حجية الظهور لا تقتضي بنفسها الا اثبات المدلول المطابقي ما لم تقم قرينة خاصة على إسراء الحجية إلى الدلالات الالتزامية أيضا. ولكن المعروف بين العلماء التفصيل بين الامارات و الاصول، فكل ما قام دليل على حجيته من باب الامارية ثبتت به مدلولاته الالتزامية أيضا، ويقال حينئذ: إن مثبتاته حجة، وكل ما قام دليل على حجيته بوصفه أصلا عمليا فلا يكون مثبتاته حجة، بل لا يتعدى فيه من اثبات المدلول المطابقي الا إذا قامت قرينة خاصة في دليل الحجية على ذلك.

(هذه لعبارة يظهر منها النزاع في كلا المثالين الذي ذكرناهما اللازم الشرعي الذي يترتب على المدلول المطابقي بالمباشرة واللازم الشرعي الذي يترتب على المدلول المطابقي بواسطة غير شرعية؛ لأنه قال مثبتاته ليست حجه يعني لوازمه الشرعية، او غير الشرعية، مع ان محل النزاع فقط في المداليل الالتزامية الشرعي التي ترتبت على المدلول المطابقي بواسطة غير شرعية) وقد فسر المحقق النائيني ذلك - على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية في الامارات - بان دليل الحجية يجعل الامارة علما فيترتب على ذلك كل آثار العلم، ومن الواضح ان من شؤون العلم بشيء العلم بلوازمه، ولكن أدلة الحجية في باب الاصول ليس مفادها الا التعبد بالجري العملي على وفق الاصل، فيتحدد الجري بمقدار مؤدي الاصل، ولا يشمل الجري العملي على طبق اللوازم الا مع قيام قرينة. واعترض السيد الاستاذ على ذلك (هذا الاعتراض في الحقيقة للمحقق العراقي (رحمة الله عليه) ذكره في تقريراته على فوائد الاصول وفي كتابه ولكن أمر متعارف ان التلميذ إذا كان هنلك مطلب تبناه الاستاذ ان ينسبه إليه وان كان أصل المطلب لم يكن له)

42

.

بعد أن أتضح لدينا محل النزاع في هذا البحث، الاقوال فيه تقريبا متفقة على أن الامارات حجة في إثبات مدلولاتها الالتزامية بخلاف الاصول العملية، و إنما الخلاف في كيفية الاستدلال على ذلك الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) دليله مركب من مقدمتين: **المقدمة الاولى** ان جعل الحجية للأمارة معناه جعلها علما **والمقدمة الثانية** ان العلم بشيء علم بلوازمه فينتج ان موضوع الحجية هو مطلق المدلول سواء كان مدلولا مطابقيا أم مدلولا التزاميه، هذا خلاصة شرح دليل المحقق النائيني هذا الدليل اعترض عليه السيد الخوئي (رحمة الله عليه) وقلنا ان المحقق العراقي قد أشار في تعليقته على الفوائد إلى هذا الاعتراض حاصل الاعتراض هو ا لمناقشة في **المقدمة الثانية** فان السيد الخوئي مما هو معلوم يلتزم بمسلك جعل العلمية و الطريقية فلم يناقش في هذه المقدمة، فهو يسلم ان المجعول في مورد الامارات هو العلمية وتتميم الكشف لكن لا يسلم ان بان العلم بشيء علم بلوازمه يُعمم إلى العلم التعبدي فان هذه القضية وهي ان العلم بشيء علم بلوازمه إنما تسلم في العلم الوجداني اما فيما نحن فيه ان الامارة وان أصبحت علما الا انه ا علم تعبدي ولا

تخرج في الواقع ونفس الامر عن كونها كاشفا ناقصا و إنما الشارع عبدّنا في ان يلغي فيها احتمال الخلاف ونزل احتمال الخلاف منزلة العدم، فإذا كانت علمية الامارة بالتعبد والجعل حينئذ من الممكن **جدا** ان يفكك المولى في مداليله الامارة مادمت جعلية تابعة للجعل والتوابع فمن الممكن ان يفصل في مقام الجعل في المداليل فيقول الامارة جعلتها علما بالنسبة إلى هذا المدلول ولم اجعلها علما بالنسبة إلى هذا المدلول، فصرف صيرورة الامارة علما بالتعبد لا يلزم منه ان تكون علمية الامارة بلحاظ جميع المداليل و الاثار، وبعبارة أخرى يكفينا في **مقام الثبوت** ان نقول بان للشارع وللجاعل ان يفكك بمقدار ما يجعله علما ويقول جعلت هذه الامارة علم بلحاظ هذا المدلول دون ذلك المدلول وليست **كالعلم الجعلي** انه لا يقبل الجعل والتعبد أي لا يقبل التفكيك، ففي العلم الوجداني لا يقبل التفكيك، فإذا انا اعلم وقد انكشف لي دخول زيد إلى الفرن وهو مشتعل بدرجة لا يشوبها شك، فإذا أيضا ثبت اللازم للانكشاف التام، وغير قابل للجعل ثبوتا ونفيا اما في العلم التعبدي لما كان امره يدور مدار سعة التعبد وضيقه فحينئذ لا مانع وان صرف جعل العلمية لا يؤدي إلى الجعل بتمام المداليل واللوازم بل لا بد من ابراز نكتة جديدة في البين يكون لا جلها عممنا الجعل على المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي، اما مجرد ان تجعل الامارة علما هذا لوحده لا يبرر ان تكون الامارة حجة في جميع مداليلها، فانه لا مانع ان تفكك ما دام الامر بيدك فأنت جعلت الامارة علما فبيدك ان تفكك بين هذا الاثر وذاك وهذا المدلول وذاك، فعلى هذا الاساس نجد ان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) عنده الامارة كالأصل في عدم حجية مثبتاتها، لكن قد واحد يقول انه كثيرا ما نقرا في الابحاث الفقهية للسيد الخوئي (رحمة الله عليه) يستدل بالمداليل الالتزامية للأمارات و الاخبار فكيف تقول ان السيد الخوئي يرى ان الامارة كالأصل ليست حجية في مدلولها الالتزامية، **والجواب** ينبغي ان نلتفت إلى نكتة ان الكلام هنا في علم الاصول عن ما يقتضيه دليل الجعل بشكل مطلق فالقول بحجية الامارة يقتضي ماذا الميرزا النائيني لما كان القول بحجية الامارة معناه العلمية، فيرى ان العلم بشيء علم بلوازمه فتثبت اللوازم بنفس دليل الحجية لجميع الامارات والسيد الخوئي لما التزم بمبنى الميرزا النائيني وان حجية الامارة يكون بجعلها علما لكن هذا الجعل لا يكفي للتعميم على المداليل المطابقية و الالتزامية فيرى ان مجرد دليل الجعل لا يفي للتعميم على المداليل المطابقية و الالتزامية فدليل جعل الامارة كدليل جعل الاصل كما ان دليل جعل الاصل لا يقتضي حجية مثبتات الاصل والمداليل الالتزامية فكذلك دليل جعل الامارة لكن لا يعني ذلك انه في مقام الاثبات بالنسبة لبعض الامارات يوجد نكتة إضافية اوجبت حجية بعض الامارات في مدلولها الالتزامي، فلذا نجد الان في بحوثه الفقهية يرى ان الخبر حجة في مدلوله الالتزامي وكذلك بعض الامارات، **والثمرة** تظهر بأنه إذا كنا نقول مثل الميرزا النائيني ان نفس أمارية الامارة يقتضي ان يكون الامارة حجية في المدلول المطابقي و الالتزامية فحينئذ بمجرد ان نثبت ان هذه أمارة يثبت مدلولها الالتزامي بينما عند السيد الخوئي الامر ليس من هذا القبيل لذا في باب الاجتهاد والتقليد نجد ان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) على الرغم من تسليمه بان قاعدة الفراغ من الامارات لكن لا يرى انها حجة في اثبات لوازمها وعلى الرغم من

تسليمه بان الاستصحاب من الامارات يقول ان مدلولها الالتزامي ليس بحجة بينما بعض الاخبار يرى ان مدلولها الالتزامي حجة لا لأجل دليل التعبد بمطلق الامارة بل لخصوصية الخبر فمقتضى دليل التعبد في الامارات كمقتضى دليل التعبد في الاصول العلمية، **نعم** في بعض الامارات يوجد نكته إثباتيه لأجلها التزم السيد الخوئي بحجية المدلولات الالتزامية لبعض الامارات الان لنفترض لو بنى المجتهد على أمارة في تشخيص القبلة، لنفترض الامارة تقول إذا كان النجم المعين في المكان المعين في الساعة الفلانية إذا اتجهنا إليه نكون على القبلة هذه أمارة لها مدلول التزامي وهو انه إذا تجاوز النجم الوقت المعين يكون قد دخل الوقت فلا نستطيع ان نقول بان الدليل الدال على حجية هذه الامارة في تشخيص القبلة فبمجرد ان نشخص القبلة نثبت دخول الوقت نجد ان السيد الخوئي لا يلتزم بذلك فليست كل أمارة بما هي أمارة توجب التعبد بالمدلول الالتزامي؛ لأن عند السيد الخوئي الامارة التي فيها جهة حكاية وكشف وأخبار يرى انها مثل خبر الواحد يرى انها حجة في اثبات مدلولاتها الالتزامية لنكته اثباتية بخلاف بقية الامارات فلا يوجد فيها تلك النكتة الاثباتية فليست بحجة ونفيس دليل التعبد وان كان يجعل الامارة علما لكن العلم بلوازم العلم في التكوينيات وليس في العلم التعبدي والجعلي هذا هو رأي السيد الخوئي (رحمة الله عليه).

المصنف (رحمة الله عليه) يظهر منه في الكتاب موافقة السيد الخوئي (رحمة الله عليه) في أشكاله على الميرزا النائيني لكنه يخالفه في النتيجة التي توصل إليها، **إشكال** السيد الخوئي على الميرزا اننا لا نسلم ان العلم بشيء علم بلوازمه في العلم التعبدي، **النتيجة** التي توصل إليها ان الامارة تكون كالأصل العلمي ليست حجة في اثبات لوازمها، **والمناقشة** في دليل الميرزا للسيد الخوئي **مقبولة** عند المصنف الا ان **النتيجة** التي توصل إليها **غير مقبولة**، خلاصة المطلب ان النتيجة التي توصل إليها السيد الخوئي إنما نلتزم بها لو لم يكن عندنا طريق آخر غير الذي سلكه الميرزا، لكن الطريق لا ينحصر في طريق الميرزا فالمصنف يوافق الميرزا في أصل أشكاله على الميرزا بل **يضيف** على ذلك إشكال آخر وهو إشكال مبنائي وهو انه تقدم في المباحث السابقة المناقشة في جعل العملية ويرى السيد (رحمة الله عليه) ان هذه التفرقة بين الامارات و الاصول صرف تفرقة في عام الصياغة والتعبير وليست تفرقة جوهرية وقد تقدم هذا البحث مفصلا في الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية ولكنه في نفس الوقت يوجد جهة اشتراك بين المصنف وبين الميرزا النائيني الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) أراد ان يفسر حجية الامارات في مثبتاتها وعدم حجية الاصول العملية في مثبتاتها عن طريق ما التزم به من مبنى في التفريق بين الامارات و الاصول الشهيد الصدر أيضا بنفس الطريقة دخل إلى البحث يريد ان يفسر حجية الامارت في مثبتاتها وعدم حجية الاصول في مثبتاتها عن طريق المسلك الذي التزم به في التفريق بين الامارة و الاصل، فإذا هذه جهة الاشتراك بين المصنف وبين الميرزا النائيني فبناءا على ذلك علينا ان نستذكر مبنى المصنف في التفرقة أتضح لدينا سابقا ان المصنف يفرق بين الامارة و الاصل في انه في الامارات تمام المناط والملاك في التعبد بالأمارة هو قوة الاحتمال ودرجة الكشف ولا ربط بنوعية الحكم المحتمل والمنكشف بينما في الاصول العملية لأهمية المحتمل ولقوة المنكشف دخالة

فللتعبد في الامارة الان اما بنحو الاستقلال كما في الاصول العملية المحضة واما على نحو التشريك مع قوة الاحتمال كما في الاصول المحرزة والتنزيلية، المهم ان قوة المحتمل له دخالة في حجية الاصل العملي اما على نحو الاستقلال واما على نحو جزء العلة، عن طريق هذا المسلك يفسر لنا المصنف الوجه في التزامه بحجية المداليل الالتزامية للامارت، إذا جاء الخبر وقال لنا دخل زيد إلى الفرن وهو مشتعل، ما هو المناط في جعل هذا الخبر حجة، بحسب رأي المصنف المناط والملاك هو درجة الكشف وقوة الاحتمال، ونحن نعرف ان الحكم بالحجية والحجية المجعولة معلول ودرجة الكشف علة والعلة في كل مكان وجدت لا بد ان يترتب عليه المعلول و الا لو وجدت وما ترتب عليها المعلول فهذا خلف كونها علة، فإذا كان تمام المناط في حجية الخبر هو درجة كشفه عن الواقع نجد انه لا فرق في درجة الكشف بين المدلول المطابقي وبين المدلول الالتزامي كما انه يحصل لدينا من هذا الخبر سبعين بالمائة ان دخل زيد إلى الفرن وهو مشتعل يحصل لدينا أيضا لنا نفس الدرجة من لكشف انه احترق ومات فبما ان درجة الكشف فيثبت المدلول المطابقي كانت هي المناط لاعتبار هذا الخبر حجة فهذه الدرجة بنفسها موجودة في المدلول الالتزامي فعلى الشارع المقدس ان يعبدنا بالمدلول الالتزامي لوجود المناط الذي لأجله عبدنا بالمدلول المطابقي وبعبارة أخرى لا يتضمن المدلول الالتزامي احتمالا للخلاف أزيد من احتمال الخلاف الموجود في المدلول المطابقي حتى نستطيع حينئذ ان نفكك بين المدلول الالتزامي وبين المدلول المطابقي، فلا يتضمن المدلول الالتزامي اشتباه أزيد من المدلول المطابقي، فإذا وجد المناط في كلا المدلولين لابد ان يترتب الحكم؛ لأن نسبة الحكم إلى المناط هو نسبة المعلول إلى العلة فيستحيل ان يوجد المناط ولا يوجد الحكم ان قلت انه يمكن التفكيك فلعل للمدلول الالتزامي والمطابقي دخالة نقول هذا خلف المسلك المفروض ان المسلك الذي اختاره المصنف هو ان تمام المناط هو قوة الاحتمال ولا دخالة للمحتمل والمنكشف سواء كان المحتمل والمنكشف مدلول التزاميا أم مدلولا مطابقيا لا اثر له إذ المفروض ان تمام المناط على درجة الكشف فبالتالي ليس للشارع المقدس ان يفكك بين المدلول المطابقي وبين المدلول الالتزامي الا إذا كان لنوعية المنكشف دخالة وهذا يوجد في الاصول العملية لذا لا نستطيع في الاول العملة حتى المحرزة ان نقول بحجية المداليل الالتزامية؛ لأن لنوعية المنكشف دخالة فللشارع ان يوقع درجة الكشف بشرط ان يكون المنكشف بهذه الدرجة هو المدلول المطابقي فله ان يفكك بينما في الامارات ليس له هذا التفكيك، هذا هو الدليل الذي ذكره المصنف (رحمة الله عليه) لإثبات القاعدة المشهورة وهو ان الامارات حجة في مثبتاتها بينما الاصول لا.

ملاحظة

هنلك نكتة في كلام المصنف، درجة الكشف في المدلول المطابقي تساوي درجة الكشف في المدلول الالتزامي، مرة نتكلم عن مخبرين ومرة نتكلم عن مخبر واحد والمفروض هنا نتكلم عن مخبر واحد لخبره يوجد مدلول مطابقي ولخبره يوجد مدلول التزامي لو فرضنا ان هذا الشخص مشتبه وان كان ثقة ولكنه مشتبه، فمقدار احتمال الاشتباه في المدلول المطابقي مساوي لمقدار

الاشتباه في المدلول الالتزامي، في بعض الاحيان يكون اشتباه يتضمن اشتباه آخر، مثلا، لو فرضنا جاءنا شخص وقال لنا يوجد على رأس الشارع تصادم وجاءنا شخص آخر وقال يوجد على رأس الشارع تصادم، هنا بحساب الاحتمال درجة الكشف ترتفع، لكنز لو فرضنا ان المخبر الثاني هو في الحقيقية لم يشاهد و إنما كان عن المخبر الاول، هنا بحساب الاحتمال لا ترتفع نسبة الكشف؛ لأن الاول لو كان مشتبها لسرت الشبهة إلى الثاني بخلافه لو جاء في عرض واحدة، هذه النكتة في غاية الاهمية مثلا في بحث الرجال هنلك كلام ينقله الشيخ الطوسي عن شخص ابن داوود ينقل نفس الكلام مرة يكون ابن داوود ينقل في عرض نقل الشيخ الطوسي ومرة يكون متأخر بنقل الشيخ الطوسي، فلا يتضمن اشتباه ابن داود اشتباه آخر حتى يلغى بحساب الاحتمال باعتبار انه بعيد ان شخصين يشتبهان في واقعة واحدة، اما إذا كان احدهما ينقل عن الاخر فلا يتمن اشتباه الثاني اشتباها آخر **زائد** على اشتباه الاول فهنا أيضا هذه النكتة أراد ان يستفيد منها هذه المصنف انه في المدلول المطابقي و الالتزامي ليس عندنا اشتباه مغاير للاشتباه الاخر حتى نقول هذا اضعف وذاك أقوى، فإذا اشتبه في كليهما فنسبة الصدق بالمدلول المطابقي الالتزامي واحدة.

تبعية الدلالة المطابقية للالتزامية

يشار إلى هذا البحث عادة في عدة موارد ولم يبحث كعنوان مستقل واهم مورد يشار به إليه في مبحث التعارض، وله ثمرات متعددة سواء في الأصول او الفقه ومما ينبغي ان يعلم ان هذا البحث مترتب على البحث السابق يعني بعد أن يثبت ان الأمارة حجة في المدلول المطابقي و الإلتزامي يقع البحث انه إذا سقطت الأمارة في الحجية عن المدلول المطابقي هل تسقط في المدلول الإلتزامي إذا قلنا تسقط فهذا معناه التبعية و إذا قلنا لا تسقط هذا معناه عدم التبعية و هذا البحث عن السقوط وعدمه يتم إذا كان المدلول الإلتزامي حجة و إذا لم يكن حجة لا معنى؛ لأن تقول إذا سقط المدلول المطابقي هل يسقط المدلول الإلتزامي؛ لأنه أصلا ليس حجة.

تطبيق العبارة

واعترض السيد الأستاذ على ذلك بان دليل الا حجية في باب الأمارات، وان كان يجعل الأمارة علما، ولكنه علم تعبدي جعلي، والعلم الجعلي يتقدر بمقدار الجعل، فدعوى أن العلم بالمؤدى يستدعي العلم بلوازمه، انما تصدق على العلم الوجداني لا العلم الجعلي، ومن هنا ذهب إلى أن

الأصل في الأمارات أيضا عدم حجية مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية، وان مجرد جعل شيء حجة من باب الأمارية لا يكفي لإثبات حجيته في المدلول الإلتزامي. والصحيح ما عليه المشهور من أن دليل الحجية في باب الأمارات يقتضي حجية الأمارة في مدلولاتها الالتزامية أيضا، ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقق النائيني من تفسير، فإنه فسر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في التمييز بين الأمارات و الأصول، وقد مر بنا سابقا انه قدس الله روحه يميز بين الأمارات و الأصول بنوع المجعول والمنشأ في أدلة حجيتها، فضابط الأمارة عنده كون مفاد دليل حجيتها جعل الطريقية والعلمية، وضابط الأصل كون دليله خاليا من هذا المفاد، وعلى هذا الأساس أراد أن يفسر حجية مثبتات الأمارات بنفس النكتة التي تميزها عنده عن الأصول، أي نكتة جعل الطريقية، مع اننا عرفنا سابقا ان هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات و الأصول، و إنما هو فرق في مقام الصياغة و الإنشاء، ويكون تعبيرا عن فرق جوهري أعمق، وهو ان جعل الحكم الظاهري على طبق الأمارة بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأصل بملاك الأهمية الناشئة من قوة المحتمل، فكلما جعل الشارع شيئا حجة بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال كان أمارة. سواء كان جعله حجة بلسان انه علم او بلسان الأمر بالجري على وفقه، و إذا اتضحت النكتة الحقيقية التي تميز الأمارة، أمكننا ان نستنتج ان مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية حجة على القاعدة، لان ملاك الحجية فيها حيثية الكشف التكويني في الأمارة الموجبة لتعيين الأهمية وفقا لها، وهذه الحيثية نسبتها إلى المدلول المطابقي، والمداليل الالتزامية نسبة واحدة، فلا ‹ صفحة 49 › يمكن التفكيك بين المداليل في الحجية ما دامت الحيثية المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجية كما هو معنى الأمارية، وهذا يعني انا كلما استظهرنا الأمارية من دليل الحجية، كفى ذلك في البناء على حجية مثبتاتها بلا حاجة إلى قرينة خاصة

43

.

المبدأ الثالث من المبادئ العامة التي تعرض لها المصنف (رحمة الله عليه) يرتبط بمبحث تبعية دلالة الدلالة الالتزامية للمطابقية وفي البداية لابد من تحرير محل النزاع وفي هذا المجال نذكر:

أولا ان هذا البحث إنما يكون له مجال بعد الفراغ عن ان الأمارات حجة في اثبات لوازمها اما لو بنينا على ان الأمارة لا تثبت المدلول الإلتزامي فلا معنى للبحث حينئذ عن ان إذا سقطت أمارة بلحاظ مدلولها الإلتزامي فهل يسقط المدلول الإلتزامي عن الحجية او لا فان سقوط شيء عن الحجية فرع حجيته و الا إذا كان من أول الأمر ليس بحجة فلا معنى لكي نبحث عن بقاء حجيته او سقوط حجيته إذا لا بد في مرحلة سابقة ان نثبت بان الأمارة حجة في المدلول المطابقي والمدلول الإلتزامي بعد ذلك يأتي البحث انه إذا سقطت الأمارة عن الحجية في المدلول المطابقي هل تسقط الحجية عن المدلول الإلتزامي أم لا اما إذا كنا من قبل قد ثبت إلينا ان الأمارة ليست

حجة في المدلول الإلتزامي فلا معنى للبحث عن سقوطها او لا هذه النكتة الأولى في تحرير محل النزاع.

النقطة الثاني قرانا في المنطق ان اللازم على قسمين **القسم الأول** اللازم المساوي لملزومه كما هو الحال بين العلة والمعلول بشرط ان لا يكون للمعلول علة أخرى فمثلا بين طلوع الشمس ووجود النهار إذا طلعت الشمس فالنهار موجود وجود النهار لازم لطلوع الشمس ولكنه لازم مساوي إذا وجد طلوع الشمس وجود طلوع النهار و إذا انعدم طلوع الشمس انعدم طلوع النهار هذا هو القسم الأول وهو اللازم المساوي لملزومه وهو الذي يدور امره بينه وبين ملزومه من ناحية الوجود والعدم، فإذا وجد الملزوم وجد اللازم و إذا فقد الملزوم فقد اللازم **القسم الثاني** اللازم الاعم من مدلوله وهو الذي يصدق في حقه انه إذا وجد الملزوم وجد اللازم اما إذا فقد الملزوم ليس من الضروري ان يفقد اللازم لإمكان وجود علة أخرى يترتب عليه اللازم كما هو الحال في الملازمة الواقعة بين الشمس وبين الحرارة إذا وجدت الشمس وجدت الحرارة لكن إذا فقدت الشمس ليس من الضروري ان يفقد الحرارة فيقال للحرارة انها لازم اعم من الشمس توجد مع الشمس ومع غير الشمس كالمدفئة مثلا، إذا اللازم ينقسم إلى قسمين لازم مساوي ولازم اعم النزاع بينهم ليس في اللازم المساوي لوضوح ان الملزوم إذا سقط عن الاعتبار لا يبقى ما يدل على اللازم باعتبار انه مساوي مثلا لو جاءنا مخبر فقال الشمس طالعة فنحن فهمنا من هذا الكلام مدلولا مطابقيا وهو طلوع الشمس ومدلولا التزاميا وهو وجود النهار ووجود النهار بحسب الفرض لازم مساوي لطلوع الشمس فتبين لنا ان هذا المخبر كاذب في إخبار فسقط المدلول المطابقي عن الاعتبار وهو طلوع الشمس فبطبيعة الحال ان يسقط المدلول الإلتزامي؛ لأن هذا المدلول الإلتزامي هو مدلول التزامي لهذا المدلول المطابقي وليس مدلولا التزامي أيضا لشيء آخر بحيث إذا سقط الأول يبقى احتمال ان يوجد مدلولا الإلتزامي لاحتمال ان توجد له علة آخر مثلا الان في المدلول الإلتزامي الاعم إذا سقط الملزوم مثلا تبين ان الشمس غير طالعة، فليس من الضروري ان تنعدم الحرارة لاحتمال وجود علة أخرى وهو المدفأة مثلا بينما في المدلول الإلتزامي المساوي إذا سقط المدلول المطابقي لا بد ان يقسط المدلول الإلتزامي فمن هنا يتضح ان النزاع بين العلماء هو في المدلول الإلتزامي الاعم لا المساوي، إذا أتضح هذا نرجع إلى أصل سؤال البحث لاشك ولا ريب كما ثبت في البحث السابق ان المدلول الإلتزامي تابع للمدلول المطابقي في الحجية فالسؤال هنا في هذا البحث هل هو تابع له في عدم الحجية بمعنى انه إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية هل يسقط المدلول الإلتزامي أم لا فهنلك قاعدة تقول ان المدلول الإلتزامي تابع للمدلول المطابقي ثبوتا وسقوطا، بمعنى ثبوتا أي المدلول الإلتزامي تثبت حجيته بنفس ثبوت حجية المدلول المطابقي وسقوطه يعني ان المدلول الإلتزامي يسقط عن الحجية بتبع سقوط المدلول المطابقي عن الحجية هذا معناه ان الدلالة التزاميه تابعة للدلالة المطابقية ثبوتا وسقوطا وهنلك قول آخر يقول ان المدلول الإلتزامي تابع للمدلول المطابقي ثبوتا ولكنه غير تابع له سقوطا يعني يمكن ان يسقط المدلول المطابقي عن الحجية ويبقى المدلول الإلتزامي على

الحجية فهنا يقال المدلول الإلتزامي تابع ثبوتا غير تابع سقوطا هذه هو عنوان البحث تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية لكن هنا التبعية بلحاظ مقام السقوط وفي البحث السابق بحثنا بلحاظ مقام الثبوت.

النقطة الثالثة في تحرير محل النزاع لا بد ان انشرح مال المقصود ممن ان المدلول المطابقي إذا سقط عن الحجية كيف يسقط المدلول المطابقي عن الحجية حتى نعرف بعد ذلك انه هل يتبع المدلول الإلتزامي أم لا يتبعه، نقول سقوط المدلول المطابقي عن الحجية على نحوين،اما ما يرجع إلى نقصان في المقتضي واما ما يرجع إلى وجود مانع اما ما يرجع إلى وجود المانع مثل في الروايات المعارض مثلا جاءني خبر يقول لي صلاة الجمعة واجبة، فها مدلول التزامي وهو إنني اعاقب على تركها، كيف يسقط هذا الخبر وهو ان صلاة الجمعة واجبة من ناحية وجود المانع إذا وجد له معارض وهو جاء خبر آخر يقول صلاة الجمعة محرمة ولم نتمكن من الترجيح بينهما وكنا نرى انه مع عدم الترجيح في باب التعارض يحصل تساقط و الا هذا ليس متفق عليه وهنلك نظرية التخير إذا مع عدم وجود مرجح يؤدي ذلك إلى التساقط فهذا الخبر الذي يخبر بوجوب صلاة الجمعة سقط عن الحجية،، فإذا احد منشأ السقوط عن الحجية وجود المانع المنشأ الآخر عدم تمامية المقتضي، جاءني خبر واخبرني بوجوب صلاة الجمعة فيدل بالدلالة الالتزامية على إنني اعاقب على الترك ثم تبين لي ان المخبر فاسق او كاذب، الفسق والكذب نقصان في ذات المقتضي لا انه مانع للعمل في المقتضي؛ لأن المقتضي لحجية الخبر هو العدالة والوثاقة فتبين عدم وجوده، فحينئذ سقط المدلول المطابقي عن الحجية لكن في هذا التعبير وهذا المنشأ الثاني يوجد **مسامحة** ظاهرة وهو أي التعبير قولنا سقط المدلول المطابقي عن الحجية؛ لأن أصلا لم يكن هنلك حجية كي تسقط ففي هذا التعبير يوجد نوع من المسامحة، المهم بأي منشأ من هذين المنشأين سقط المدلول المطابقي عن الحجية حينئذ يأتي البحث انه هل بعد ذلك يجوز لنا ان نتمسك بالمدلول الإلتزامي أم لا إذا هذه نقاط ثلاث في تحرير محل النزاع المشهور هو القول بالتبعية بل كاد ان يكون اتفاقيا عند المتأخرين، يمكن ان يستفاد من عبارة المصنف (رحمة الله عليه) وجوه ثلاث لا ثبات تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية.

الوجه الأول ما ربما قد يتوهمه الإنسان في الابتداء حاصله: انه ثبت في علم المنطق ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقية، ففي المنطق الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام مطابقية وتضمنية والتزاميه والدلالة المطابقية هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له والتضمنية هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له و الالتزامية دلالة اللفظ على خارج ما وضع له هنلك في التضمنية و الإلتزامي قالوا بان دلالة اللفظ على جزء ما وضع له بعد دلالته على تمام ما وضع له فلذا تكون الدلالة التضمنية فرع ومتفرعة على الدلالة المطابقي وكذات الحال في دلالة اللفظ على خارج ما وضع له فرع دلالته على معناه الذي وضع له، ومن هنا كانت الدلالة الإلتزامي وكان الاستعمال المجازي متفرع عن الاستعمال الحقيقي؛ لأن الاستعمال المجازي في لازم ما وضع له فأنت تستعمل الأسد في الشجاعة والشجاعة من لوازم الأسد و كذلك الحال في

المجاز المرسل ليس فقط في الاستعارة، فإذا الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقية لكن في الوجود والتكوين، دلالة اللفظ على خارج المعنى بعد دلالته على داخل المعنى، من هنا قد يتوهم متوهم انه إذا كان لدينا فرعية في مقام الدلالة فليكن لدينا فرعية في مقام الحجية، كما ان وجود الدلالة التزاميه متفرعة على وجود الدلالة المطابقية فتتفرع حجية الدلالة الالتزامية على حجية الدلالة المطابقية، فإذا وجدت حجية الدلالة المطابقية توجد حجية الدلالة الالتزامية و إذا فقدت تفقد حجية الدلالة الالتزامية فللوهلة الأولى قد يستدل بهذا الدليل الا ان هذا الدليل واضح البطلان باعتبار انه فيه إسراء لحكم عالم إلى عالم آخر ففيه تعميم لقانون عالم إلى عالم آخر تفرع الدلالة الالتزامية على المطابقي وجودا من شؤون عالم التكوين بينما تفرع حجية الدلالة الالتزامية على حجية الدلالة المطابقية من شؤون عالم الجعل، وما هو ثابت لأحدهما لا يعطى للآخر في عالم التكوين الأمر يدور بين العلية و المعلولية فالقانون الحاكم هنالك هو العلية و المعلولية، والدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقية لكون الدلالة المطابقية علة لها بينما في عالم الجعل و الاعتبار المناط ليس تابع للعلية و المعلولية و إنما تابعة لسعة الاعتبار ولضيق الاعتبار فللمعتبر ان يعتبر إحدى الدلالتين ولا يعتبر الدلالة الأخرى فلا تفرع بينهما في مقام الاعتبار وصرف التفرع في مقام التكوين لا يلازم التفرع في مقام الاعتبار، فبناءاً على ذلك ثبوتا لا مانع من ان المعتبر والجاعل يعتبر الدلالة الالتزامية حجة ولا يعتبر الدلالة المطابقية حجة؛ لأن أمر بيد المعتبر فله ان يفكك في الحجية فله ان يثبتهما معا وله ان يسقطهما معا وله ان يعتبر الأول دون الثاني او الثاني دون الأول فلا يقاس شؤون عالم الاعتبار على شؤون عالم التكوين،، فإذا هذا الوجه البدوي غير صحيح الدليل الثاني الذي تمسك به لإثبات التبعية ما سلكه السيد الخوئي (رحمة الله عليه)، عنده دليل على اثبات الملازمة ودليله مركب من مقدمتين **المقدمة الأولى** مسلمة و أثبتناها عندما حررنا محل النزاع وهي ان الدلالة الالتزامية إذا كانت من قبيل اللازم المساوي فحتما تابعة للحجية، هذه المقدمة الأولى الان في تحرير محل النزاع قسمنا اللازم إلى قسمين مساوي واعم وقلنا اللازم المساوي حتما يتبع المدلول المطابقي في الحجية؛ لأنه إذا سقط المدلول المطابقي لا يبقى ما يدل على المدلول الإلتزامي ؛ لأنه المفروض انه مساوي له وهو تابع ثبوتا وسقوطا للمدلول المطابقي، فإذا المقدمة الأولى مسلمة وهي ان الدلالة الإلتزامي إذا كانت من قبيل اللازم المساوي فهي تسقط عن الحجية **المقدمة الثانية**، حاصلها انه جميع المداليل الالتزامية من قبيل اللازم المساوي وليس عندنا لازم اعم، المقدمة الأولى مسلمة اما المقدمة الثانية تحتاج إلى اثبات حاصل ما أفاده في اثبات المقدمة الثانية انه لو جاء شخص واخبر عن دخول زيد إلى الفرن وهو مستعر المدلول المطابقي دخول الشخص إلى النار، والمدلول الإلتزامي هو الاحتراق لكن الذي يخبر عن دخول الفرن هل يخبر عن الاحتراق في داخل السيارة او يخبر عن الاحتراق في داخل الفرن أم عن ماذا يخبر ؟ يخبر عن الاحتراق في داخل الفرن، صحيح الاحتراق وذات الاحتراق مطلق في داخل الفرن عندنا احتراق وفي البيت وفي السيارة، لكن الحصة التي وقعت طرفا للملازمة، هو الاحتراق الناشئ عن دخول الفرن هذا الاحتراق الناشئ

عن دخول الفرن لازم مساوي لدخول الفرن وليس اعم منه إذ ليس له علة أخرى،؛ لأن الاحتراق الناشئ عن دخول الفرن علته منحصرة بدخول الفرن فدائما في عملية الإخبار المدلول الإلتزامي مساوي للمدلول المطابقي؛ لأن الذي يخبر عن طلوع الشمس يخبر عن وجود الحرارة والحرارة بحد ذاتها قد تكون معلولة للشمس وقد تكون معلولة للمدفأة لكن الذي يخبر عن طلوع الشمس المدلول الإلتزامي له هو الحرارة الناشئة عن طلوع الشمس لا مطلق الحرارة؛ لأن الذي يخبر عن طلوع الشمس لا يخبر عن الحرارة الناشئة من المدفأة و إنما يخبر عن حصة خاصة من الحرارة فاللازم لا مطلق الحرارة بل حصة خاصة من الحرارة وهي مساوية لطلوع الشمس إذا المدلول الإلتزامي دائما مساوي للمدلول المطابقي، إذا ثبت لدينا بهذا الدليل ان الدلالة التزاميه تابعة للدلالة المطابقية، إذا عمدت دليل السيد الخوئي هو ارجاع جميع المداليل إلى مداليل التزاميه مساوية.

المصنف (رحمة الله عليه) لا يرتضي محاولة أستاذه ويرى انها غير مطردة ونحن بصدد تقنين قاعدة كلية وكلام السيد الخوئي بنظر المصنف يتم في بعض الموارد ولا يتم في بعض الموارد الأخرى يعتبر كلام السيد الخوئي (رحمة الله عليه) صادق على نحو الموجبة الجزئية يعني يصدق ان نقول ان بعض المداليل الإلتزامي ترجع إلى اللازم المساوي والبعض الآخر لا، الان الدليل على ان ما ذكره السيد الخوئي غير مطرد ان كبرى الدليل الذي ذكره كانت موجبة كلية وهي كل الدلالات الالتزامية ترجع إلى اللازم المساوي حتى تكون هذه الكلية صادقة لا بد ان يكذب نقيضها وهو السالبة الجزية بعض المداليل الالتزامية ليست من قبيل اللازم المساوي هذه إذا ثبتنا انها صادقة تكذب الموجبة الكلية، ونحن نعرف بأنه لا إنتاج من جزئيتين فلا يكون الدليل مطردا إذا فنيا يرجع المبحث إلى أن الكبرى التي استفاد منها السيد الخوئي كانت موجبة كلية و الان المصنف يريد ان يثبت ان السالبة الجزئية صادقة و إذا صدقت السالبة الجزئية تكذب الموجبة الكية و إذا كذبت الموجبة الكلية فلا بد من رفع اليد عن الكية فتكون جزئية والدليل لا ينتج من جزيئيتين.

اما لماذا تصدق السالبة الجزئية وهي بعض المداليل الالتزامية ليست من قبل اللازم المساوي، يتضح ذلك بعد التأمل في نوعين من الأمثلة النوع الأول من الأمثلة، الأمثلة التي يكون بين اللازم والملزوم علية ومعلولية مثلا تقول إذا دخل زيد الفرن يحترق وعلى الاحتراق هو دخول الفرن، فإذا بين **اللازم والملزوم** يوجد علية في هذا الصنف من الملازمة وهو لو كان بين اللازم والملزوم علية كلام السيد الخوئي صادق ؛ لأن الذي يخبر عن دخول الفرن لا يخبر عن مطلق الاحتراق بل يخبر عن الاحتراق بواسطة الفرن وهذا مساوي للملزوم وللمدلول المطابقي هذا الصنف الأول الصنف الثاني ان لا يكون بين **طرفي الملازمة** (غيرنا التعبير) قبل قليل كنا نقول ان يكون بين اللازم والملزوم علية ومعلولية و الان نقول لا يكون بين **طرفي** الملازمة علية ومعلولية و إنما يكون بينهما **ممانعة،** الان في المنطق القضية اللزومية تصدق في أربعة موارد **المورد الأول** ان يكون المقدم علة للتالي **والمورد الثاني** ان يكون المقدم معلولا للتالي كلاهما

يصدق عليهما انه علية ومعلولية مثلا مرة تقول إذا بلغ درجة حرارة الماء مائة فانه يغلي فالأول علة للثاني و أخرى تقول إذا على الماء فقد بلغت حرارته 100 **المورد الثالث** ان يكونا معلولين لعلة ثالثة لا انه احدهما على للآخر بل كلاهما نشأ من على ثالثة مثل إذا غلى الماء فهو حار والغليان والحرارة معلولان للنار هذا المورد الثالث، **المورد الرابع** كما في المتضايفين والضدين إذا كانت الورقة بيضاء فهي ليست بسوداء هنا لا يوجد علية ومعلولية لا الأول علة للثاني ولا الثاني علة للأول ولا كلاهما معلول لعلة ثالثة قريبة خاصة، و الا الكل معلول لله تعالى....

تطبيق العبارة

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية: إذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الأمارة بالدلالة الالتزامية من قبيل اللازم الاعم، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي، وحينئذ إذا سقطت الأمارة عن الحجية في المدلول المطابقي لوجود معارض **(يرتبط بالمانع)** او للعلم بخطئها **(يرتبط بالمقتضي)** فيه، فهل تسقط حجيتها في المدلول الإلتزامي أيضا او لا ؟

قد يقال: **(الوجه البدوي والمصنف شكر الجواب ولم يذكر الوجه)** إن مجرد تفرع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجودا، لا يبرر تفرعها عليها في الحجية أيضا **(؛ لأن التبعية في الأولى من شؤون عالم التكوين وفي الثانية تخضع لشؤون عالم الاعتبار سعة وضيقا)**، وقد يقرب التفرع في الحجية بأحد الوجهين التاليين:

الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أن المدلول الإلتزامي مساو دائما للمدلول المطابقي **(هذا قياس مضمر وهنلك مقدمة أخرى وهي جميع المداليل الالتزامية ترجع إلى اللازم المساوي فينتج ان جميع المداليل الالتزامية تابعة)**، وليس أعم منه. فكل ما يوجب إبطال المدلول المطابقي او المعارضة معه يوجب ذلك بشأن المدلول الإلتزامي أيضا، والوجه **(حتى لا يقال انه هذا خلاف المذكور في المنطق)** في المساواة، مع أن ذات اللازم قد يكون أعم من ملزومه، ان اللازم الاعم له حصتان: إحداهما: مقارنة مع الملزوم الأخص. و الأخرى غير مقارنة، و الأمارة الدالة مطابقة على ذلك الملزوم، انما تدل بالالتزام على الحصة الأولى من اللازم وهي مساوية دائما. ونلاحظ على هذا الوجه ان المدلول الإلتزامي هو طرف الملازمة، فإن كان طرف الملازمة هو الحصة، كانت هي المدلول الإلتزامي، وان كان طرفها الطبيعي وكانت مقارنته للملزوم المحصصة له من شؤون الملازمة وتفرعاتها، كان المدلول الإلتزامي ذات الطبيعي. ومثال الأول اللازم الاعم المعلول بالنسبة إلى إحدى علله، كالموت بالاحتراق بالنسبة إلى دخول زيد في النار، فإذا أخبر مخبر بدخول زيد في النار، فالمدلول الإلتزامي له حصة خاصة من الموت، وهي الموت بالاحتراق، لان هذا هو طرف الملازمة للدخول في النار. ومثال الثاني الملازم الاعم بالنسبة إلى

ملازمه كعدم أحد الأضداد بالنسبة إلى وجود ضد معين من أضداده، فإذا أخبر مخبر بصفرة ورقة، فالمدلول الإلتزامي له عدم سوادها لا حصة خاصة من عدم السواد وهي العدم المقارن للصفرة، لان طرف الملازمة لوجود أحد الأضداد ذات عدم ضده لا العدم المقيد بوجود ذاك، و إنما هذا التقيد يحصل بحكم الملازمة نفسها ومن تبعاتها، لا انه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأ الملازمة عليه. الثاني: ان الكشفين في الدلالتين قائمان دائما على أساس نكتة واحدة من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسي للواقعة، فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنكتة استبعاد اشتباهه في رؤية دخول الشخص إلى النار، فإذا علم بعدم دخوله وان المخبر اشتبه في ذلك، فلا يكون افتراض ان الشخص لم يمت أصلا متضمنا لاشتباه أزيد مما ثبت، وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين إذا علم باشتباه أحدهما في رؤية الحريق فان ذلك لا يبرر سقوط الخبر الآخر عن الحجية، لان افتراض عدم صحة الخبر يتضمن اشتباها وراء الاشتباه الذي علم

44

.

مازال البحث في تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية وذكرنا انه يوجد في الكتاب وجوه ثلاثة ذكرها المصنف لا ثبات التبعية الوجه الأول كان عبارة عن ما قد يتوهمه المتوهم ابتداءا والوجه الثاني للسيد الخوئي وكان حاصله يرجع إلى مقدمتين المقدمة الأولى، مفروضة الصدق و مفروغ عنها وهو ان المدلول الإلتزامي المساوي تابع في الثبوت والسقوط للمدلول المطابقي، والمقدمة الثانية ان جميع المداليل الالتزامية من قبيل المدلول الإلتزامي المساوي فبطبيعة الحال سوف يسقط بسقوط المدلول المطابقي، المصنف (رحمة الله عليه) لا يترضي هذا الدليل وان كان في شرحه على العروة في الجزء الرابع يتبنى هذا الدليل الذي ذكره السيد الخوئي (رحمة الله عليه) فيرجع جميع المداليل الالتزامية إلى مداليل التزاميه مساوية بفرع من الفروع الفقهية، إذا يستدل بنفس الدليل الذي ذكرها السيد الخوئي لإثبات تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، اما هنا فيعترض على السيد الخوئي في هذا الدليل ولا بد ان يكون تصنيف هذا الكتاب متأخرا عن درسه في الفقه كيفما كان خلاصة المناقشة التي ذكرها المصنف (رحمة الله عليه) ذكرنا سابقا ان اللازم متصور في موارد أربعة **اما** ان يكون المقدم علة للتالي **او** المقدم معلول للتالي **او** كلاهما معلولين لعلة ثالثة **او** بينهما تضايف او تضاد.

هنا المصنف يقسم المدلول الإلتزامي إلى صنفين **الصنف الأول** المدلول الإلتزامي الناشئ من العلية والمعلولية كما لو قلنا إذا دخل زيد الفرن فسوف يحترق فان الاحتراق لازم لدخول الفرن على نحو اللزوم العلي، إذا انه معلول لدخول الفرن و أخرى لا يكون اللازم من باب العلية و إنما من باب التقارن في الوجود او الانتهاء، مثلا لو قلنا إذا كان هذا الجدار ابيض فهو ليس بأسود لازم بياض الجدار انتفاء السواد عنه الا ان بياضية الجدار ليست هي العلة لعدم السواد كما هو الحال في علية دخول الفرن للإحراق نعم سوف يأتي في بحث الدليل العقلي ان هنلك من توهم بعلية احد الضدين لعدم الضد الآخر وسوف يأتي هنلك ان احد الضدين يستحيل ان يكون علة لعدم الضد الآخر بل غاية الأمر يوجد بين ذات الضدين معاندة؛ لأن الضدين لا يجتمعان فحينئذ إذا وجد احدهما لا بد ان ينتفي الآخر لا ان وجود البياض كان علة لعدم السواد بل وجود البياض كان مقارنا لعدم السواد، فإذا الصنف الأول في الملازمة ان يكون بين المتلازمين نوع من العلية **والصنف الثاني** ان لا يكون بينهما نوع من العلية و إنما يكون بينهما نوع من المعاندة ما كان من قبيل الأول كلام السيد الخوئي فيه تام وما كان من قبيل الثاني لا يتم فيه ما ذكره السيد الخوئي فيرجع حينئذ إشكال المصنف إلى أن الكبرى التي ذكرها السيد الخوئي وهي مقدمته الثانية وهي كل اللوازم من قبيل اللوازم المساوية كلي ينتج القياس لابد من كلية الكبرى والكبرى كاذبة لصدق نقيضها نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية يعني بعض المداليل الالتزامية ليست مساوية والذي ليس مساويا هو الصنف الثالث، الان نحن نصور وصيغة الإشكال الذي وجهه المصنف للسيد الخوئي وهو ان كلام السيد الخوئي كان مؤلف من صغرى وكبرى ولكي يكون القياس منتجا لا بد من كلية الكبرى والمصنف يقول هذه الكبرى ليست كليه فليست كل المداليل الالتزامية ترجع إلى اللازم المساوي لصدق النقيض وهو بعض المداليل الالتزامية لا ترجع إلى اللازم المساوي هذا صورة القياس اما أصل البحث السيد الخوئي صنف المدلول الإلتزامي إلى صنفين في الصنف الأول، السيد الخوئي قال اللازم دائما مساوي وان كان بذاته اعم، فعندنا عام وعندنا حصة لها العام هو الموت والحصة له هو الموت بالإحراق هذا التحصص نشأ في الصنف الأول تارة يكون التحصص مع قطع النظر عن الملازمة فحينئذ تكون الملازمة تعرض على الحصة لا ان حصية الحصة **تنشأ** من عروض الملازمة الشيء كان حصة فعرض عليه الملازم، الان الذي هو علة لشيء دخول الفرن وهو مشتعل علة في الواقع لحصة خاصة من الموت لا لطبيعي الموت، هذه الملازمة الذهنية الأمر كذلك قبل ان يصبح هنلك شيء في الخارج فدخول الفرن على في الواقع ونفس الأمر لا لمطلق الموت بل لحصة خاصة للموت فهو من الابتداء علة للحصة ثم عندما حصل هذا في الخارج وصارت الملازمة في الخارج فعلية هذه الملازمة الخارجية الفعلية عرضت على هذه الحصة وكان طرف الملازمة ذات الحصة لا مطلق وطبيعي الموت؛ لأن الملازمة نشأت من العلة فلابد ان نعرف مقدار العلية، فدخول الفرن هل يؤثر في طبيعي الموت أم يؤثر في حصة خاصة من الموت؛ لأن من جملت مصاديق طبيعي الموت بالسيف ودخول الفرن ليس علة للموت بالسيف، فإذا من أول الأمر كان ما موقع طرفا للملازمة هو الحصة

الخاصة وهذه الحصة الخاصة مساوية للعلة إذا هذا في الصنف الأول، نجد ان الملازمة طرأت وعرضت على الحصة لا ان طرف الملامة كان هو الطبيعي لكن باعتبار انه في داخل جملة صار هو الحصة، فمن أول الأمر علية دخول الفرن إنما تستلزم وتقتضي حصة خاصة اما في المثال الثاني، بياضية الجدار فرضنا انه ليس علة لعدم السواد، و الان نرسلها إرسال المسلمات و الا سوف يأتي تحقيقها في الدليل العقلي هناك من يدعي ان وجود احد الضدين علة لعدم الضد الآخر كالمحقق الخنساري (رحمة الله عليه) على ما نسب إليه، بينما المشهور عن المحققين ان هذه العلية مستحيلة كما سوف يأتي، عندما نقول الجدار ابيض باعتبار لا يوجد علية ومعلولية ففي ذات الأمر والواقع بياضية الجدار لا تقتضي عدم ضد خاص وحصة خاصة من عدم الضد و إنما بياضية الجدار لا تجتمع مع أي ضد آخر سواء كان سواد او صفرة او حمرة،، فإذا في نفس الأمر طرف الملازمة هو طبيعي عدم الضد لكن عندما اخبر و أقول إذا كان الجدار ابيض فهو ليس بأسود هذا ــ **فهو ليس بأسود** ــ هل هو حصة أم طبعي، يكون حصة إذا لاحظنا ان اللازم هو **مطلق عدم الضد** فهو حصة من مطلق عدم الضد لكن هذا التحصص نشأ لكونه وقع طرفا في الملازمة اللفظية و الا مع قطع النظر عنها، الذي لا يجتمع مع البياض مطلق عدم الضد، لكن لما أوقعناه في القضية اللزومية اللفظية صار الطرف حصة خاصة و الا هو في الواقع مطلق عدم الضد بينما سواء جاءت القضية اللزومية اللفظية أم لم تأتي الذي هو معلول لدخول الفرن ليس هو مطلق الموت بل هو الموت بالإحراق سواء أتيت بقضية لزومية لفظية أم لا إذا مرة تعرض الملازمة على الحصة ومرة ينشا التحصص من الملازمة من القضية اللزومية اللفظية إذا صار واضحا الفرق بين الملازمة التي تنشا من العلية والمعلولية وبين الملازمة التي تنشا من التعاند و التضاد والفرق بينهما انه في الصنف الأول الملازمة عرضت على الحصة وفي الصنف الثاني التحصص نشأ وحصل بعد الملازمة اللفظية و الا في نفس الأمر والواقع التعاند بين البياض وكل ضد مكن أضداده لكن إذا قلنا هكذا كان البياض وكان الجدار ابيض فهو ليس بأسود صارت الملازمة بين البياض وعدم السواد الذي هو حصة خاصة، طبعا الان في الكتاب هنلك عبارة مختلفة عما شرحناه في الكتاب يجعل الطبيعي مطلق عدم السواد والحصة هو عدم السواد المقارن لوجود البياض لا يؤثر هذا بالنتيجة التحصص نشأ بعد الملازمة ولم يكن قبل الملازمة، إذا أتضح ذلك، فإذا حينئذ نقول ليس دائما اللازم مساوي في الصنف الأول اللازم مساوي، فإذا كان مساوي فحينئذ إذا سقط الملزوم المساوي سقط لازمه المساوي؛ لأن لا يبقى ما يدل عليه اما في الصنف الثاني المساواة لم تكن قد عرضت عليها الملازمة فلأجل ذلك قد ينتفي البياض وفي نفس الوقت يتحقق عدم السواد كما لو حل مكان البياض الأصفر أيضا يبقى عدم السواد منتفي، فلا يرجع إلى اللازم المساوي إذا الكبرى التي وردت في كلام السيد الخوئي لا نسلمها فلا نسلم ان كل المداليل الإلتزامي ترجع إلى اللازم المساوي، هذه هو الإشكال الذي وجهه المصنف إلى أستاذه السيد الخوئي (رحمة الله عليهما)، ثم بعد ذلك نأتي إلى الدليل الثالث الذي يرتضيه المصنف يحتاج بيانه إلى تقديم مقدمة.

حاصل هذه المقدمة ان الإخبار تارة يكون واحدا و أخرى يكون متعددا في الإخبار الواحد يعني خبر واحد لا تعدد فيه لا حسا ولا تحليلا، **لا حسا** في مقابل التعدد الحسي كما لو جاءنا شخصان وإخبارا كل واحد بخبر هنا نسمع خبرين، **ولا تعدد تحليلي** كما لو لم يكن للخبر مدلول التزامي لو فرض هكذا شيء حينئذ يكون هذا الإخبار واحد فحينئذ لا بحث لنا فيه؛ لأن فيما نحن فيه نتكلم عن خبر مطابقي وخبر التزامي فيوجد عندنا تعدد ولا يوجد عندنا وحدة و أخرى يكون الإخبار متعددا في الإخبار المتعدد الإخبار المتعدد ينقسم إلى قسمين: **الاخبارات العرضية و الاخبارات الطولية،** الاخبارات الأفقية و الاخبارات العمودية والمقصود من الإخبار الأفقي هو كل اختبارين **مثلا** (و الا قد يكون أكثر)وكل اخبارين لا يرتبط احدهما بالآخر وان اشتركا في المخبر عنه بل وان اشتركا في المخبر، مثلا هذه الإخبار الأفقي له أمثلة ثلاثة **مرة** يأتي زيد ويقول بوجد حادث سيارة ثم جاء عمرو وقال السماء تمطر هنا المخبر متعدد والمخبر عنه متعدد ولا ربط لخبر احدهما بالآخر بمعنى ان إخبار احدهما لم ينشا من إخبار الآخر **ومرة** ان يأتي زيد ويخبر انه يوجد حادث سيارة ثم يأتي بعد ساعة ويخبر ان السماء تمطر المخبر واحد ولكن خبره الثاني لا يتوقف على الأول **ومرة** يأتي زيد يقول يوجد حادث سيارة في الخارج ويأتي عمرو ويقول يوجد حادث سيارة في الخارج لكن زيد لا يعرف عمرو ولا عمرو يعرف زيد فليس احدهما **متأثرا** في الآخر كما في الاخبارات المتواترة، فالاخبارات التي لم تنشأ من بعضها البعض تسمى اخبارت أفقية عرضية ليس احدهما متوقف على الآخر فهذه الصنف الأول الاخبارت الأفقية **والصنف الثاني** الاخبارات الطولية كالعمود في العمود النقطة المتقدمة متوقفة على المتأخر بخلاف الأفقية فانها كلها في حد واحد أيضا لها أمثلة متعددة، **المثال الأول** يأتي زيد ويخبر انه يوجد حادث سيارة في الخارج ويأتي عمرو ويخبر انه يوجد حادث سيارة في الخارج لكن عمرو لم يرى بنفسه ولكن زيد اخبره انه يوجد حادث سيارة فإخبار عمرو نشأ من إخبار زيد فلذا نقول إخبار عمرو في طول إخبار زيد هذا مثال **والمثال الثاني** كما لو جاء مخبر واحد فقال مات زيد مضمون الخبر هو موت زيد ولازمه ان ابنه قد ورثه وهذا لازم شرعي فصار عندنا بالتحليل يوجد عندنا خبران الخبر الأول الخبر المطابقي والخبر الثاني وهو الخبر الإلتزامي وهو وراثة الابن، نلاحظ ان هذا الخبر الثاني في طول الخبر الأول ؛ لأن الخبر الثاني نشأ من الخبر الأول؛ لأن المدلول الإلتزامي تابع تكوينا للمدلول المطابقي؛ لأن الدلالة على اللازم فرع الدلالة على المعنى الداخل، فإذا في المداليل الالتزامية الاخبارات تعددها يكون طولي هذه هي المقدمة الان في الصنف الأول، زيد اخبر انه يوجد حادث سيارة وعمرو اخبر بان السماء تمطر كلاهما بحسب الفرض ثقة لكن خبر الثقة لا يفيد اليقين لنفترض زيد منشأ اشتباهه هو انه كان يوجد مسافة بينه وبين الحادث فلم يرى بشكل جيد يعني من بعيد رأى انه يوجد حادث، لكنه اشتبه في الرؤية بلحاظ هذه الحادثة الخاصة هل يلزم من اشتباه زيد في الرؤية اشتباه عمرو ؟ لا، قد يكون سبب اشتباه عمرو شيء آخر حتى مع وحدة الحادثة لو اخبرا عن وجود حادث كل واحد على نحو الاستقلال فالنكتة الموجود في اشتباه زيد ليست من الضروري ان توجد في اشتباه عمرو، فإذا في الاخبارت الأفقية والعرضية كل خبر يتضمن نكتة في الاشتباه **غير** ما يتضمنه الخبر الآخر بينما في

الاخبارت الطولية، مثلنا عليه مثالين زيد جاء واخبرنا انه يوجد حادث لكن عمرو لم يرى بنفسه و إنما بإخبار زيد له هنا لو تبين ان زيد مشتبه، الذي يحصل لخبر عمرو نفس الاشتباه فلا يحتاج إلى نكتة في الاشتباه أخرى؛ لأن في الحقيقة عندنا إخبار واحد له نكتة واحدة بخلاف لو كل واحد منهما اخبر على نحو الاستقلال في المثال الثاني اخبر زيد ان فلانا مات والمدلول الإلتزامي انه ورثه ابنه هنا لو تبين انه مشتبه في موت زيد، وراثة الابن لا يتضمن اشتباها جديدا؛ لأن لا يوجد فهي تعدد و إنما يرجع إلى إخبار الواحد إذا اتضحت هذه المقدمة تتضح النتيجة وهي ان المداليل الالتزامية كلها من صنف الاخبارت الطولية العمودية وقد اتضح لدينا انه في الاخبارات الطولية والعمودية لا يتضمن ما في الرتبة المتأخرة اشتباها زائدة على ما في الرتبة المتقدمة كي يقال لا يلزم من اشتباه هذا اشتباه ذاك، في الإخبار العرضية يحصل هذا الشيء؛ لأن كل واحد مستقل عن الآخر بينما في الاخبارت الطولية لما كانت نكتت الاشتباه واحدة إذا كانت هذه النكتة أبطلت الأول فتبطل الثاني.

هذه البحث من الأبحاث المهمة في الفقه وله ثمرات متعددة في الفقه خصوصا في باب التعارض كما لو الان جاء شخص واخبر بوجوب صلاة الجمعة وجاء آخر واخبر باستحبابها هنلك لازم يترتب على كلا الخبرين وهو ان صلاة الجمعة ليست محرمة، فالقائل بالوجوب خبره يعارض القائل بالاستحباب ومع عدم وجود المرجح الذي يحصل للخبرين التساقط ففي المدلول المطابقي سقطا عن الحجية فهل بعد ذلك يستطيع الفقيه انه على الأقل صلاة الجمعة ليست محرمة ؟ على مبنى التبعية لا يستطيع وعلى مبنى عدم التبعية يستطيع، مشهور المتقدمين على عدم التبعية.

من باب المتابعة في ذكر جميع التشقيقات، كنا نتكلم عن المدلول إلزامي و الان بعد عندنا مدلول تضمني فلماذا لا نبحث المدلول التضمني هل يتبع المدلول المطابقي أم لا حتى نكون قد استوفينا جميع أقسام الدلالة

هذه بعكس الأولى؛ لأن قلنا المشهور في المدلول الإلتزامي هو القول بالتبعية بينما المشهور في المدلول التضمني هو القول بعدم التبعية، هنلك مطلبان ينبغي ان نذكرهما المطلب الأول انه ليس عندنا في كتب الأصول ولو في ضمن بحث بعنوان تبعية الدلالة التضمني للمطابقية او لا، مع اننا عندنا بحث تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، فمن أين عرف المصنف بمبنى المشهور،؛ وذلك لأنهم يعنونونه بعنوان آخر مستقل في **ضمن مباحث العام والخاص** تحت عنوان **هل العام حجة في الباقي بعد التخصيص**، مثلا ورد عام وقال أكرم العلماء ثم ورد له مخصص وهو لا تكرم النحوي العام كان له مدلول مطابقي وهو وجوب إكرام كل فرد فرد من أفراد العلماء هذا المدلول المطابقي غير مراد لان ورد مخصص، فإذا المدلول المطابقي سقط ببركة المخصص؛ لأن الخاص أقوى دلالة على العام؛ لأن الخاص قرينة والعام ذي القرينة والقرينة أقوى من صاحبها إذا سقط المدلول المطابقي، فنسال هل هذا العام حجة في الباقي والباقي هو المنطقي والفقيه مثلا يعني هل هو حجة في المدلول التضمني أم لا؛ لأن في ضمن المدلول المطابقي يوجد إكرام الفقيه والمنطقي فهل هو حجة أم لا، فالمصنف عنونه بتبعية الدالة التضمنية للمطابقية والمشهور عنونوه بان العام هل هو

حجة في الباقي أم لا، المعروف بين علماء الأصول عند الخاصة انه ليس حجة في الباقي بعد التخصيص يعني الدلالة التضمنية غير تابعة إذا سقط المدلول المطابقي للعام لا يسقط المدلول التضمني فيجب إكرام الفقيه والمنطقي، بينما مجموعة من علماء العامة ذهبوا إلى انه حجة في الباقي بعد التخصيص، المصنف بحث هذا البحث بحثه في ذيل مبحث حجية الظهور فيكون المصنف قد ارتكب مخالفات ثلاث المخالفة الأولى تبدي العنوان العام حجة في الباقي بعد التخصيص، والمخالفة الثانية ان المعروف ان يذكر هذا البحث في مباحث العام بينما المصنف ذكره في بحث حجية الظهور والمخالفة الثالثة انه لماذا تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية جعلتها من المبادئ العامة بينما تبعية الدلالة التضمنية لم تجعلها من المبادئ العامة ؟.

45

.

المبدأ الرابع: وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي

هذا العنوان في الكتب الأصولية الشائعة يختلف قليلا عن العنوان المذكور في هذا الكتاب يعبر عنه في الكتب الأصولية بقيام الأمارات و الأصول مقام القطع.

عادة هذا المباحث العام يبحثه علماء الأصول في ضمن مباحث القطع، الكتب الأصولية منظمة على هذه الطريقة هنلك مباحث الألفاظ وفي ضمنها بحثوا بعض المستلزمات العقلية كاقتضاء النهي عن العبادة والمعاملة علن الفساد.. فهذا ما يسمى عندهم بمباحث الألفاظ ثم في القسم الثاني الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) صنفه على أساس الحالات التي تعرض على المكلف اما ان يكون قاطعا واما ان يكون ضانا واما أن يكون شاكا ان كان قاطعا بحث مباحث القطع وان كان ضانا بحث مباحث الأمارات وان كان شاك بحث مباحث الأصول العملية ولهذا شاع إطلاق الرسائل على الفرائد؛ لأنه يتضمن رسائل ثلاثة فهذا البحث كان من جملة المباحث التي تعرض لها الشيخ الأنصاري في مبحث القطع اما المصنف ذكرها هنا في ضمن المباحث العامة وسيأتي السبب في ذلك

إذا اتضحت هاتين النقطتين: نذكر هذا البحث في ضمن جهات:-

الجهة الأولى: في تقسيم القطع قسم القطع بقسمة رئيسية إلى قسمين القطع الطريقي والقطع الموضوعي ثم بعد ذلك قسموا القطع الموضوعي إلى قسمين ثم كل قسم من أقسام القطع الموضوعي قسموه إلى قسمين فالقطع ينقسم إلى قطع موضوعي وإلى طريقي والموضوعي إلى طريقي وصفتي والطريقي الموضوعي قسموه إلى قسمين جزء الموضوع وتمام الموضوع وكذلك الصفتين الان الذي يهمنا هو التقسيم الأولي وهو القطع ينقسم إلى طريقي وإلى موضوعي.

كيفية ذلك: قد يأتي الحاكم ويجعل حكمه المعين على موضوع من المواضيع من دون دخالة للعلم في موضوعية الموضوع مثلا يقول الخمر حرام فالحرمة جعلها الحاكم على الخمر باعتبار شربه، هذه الحرمة يأتي ويعرض عليها العلم، فالمولى جعل الحرمة ربما قبل ان يخلق الإنسان ثم يأتي العلم ويتعلق بهذه الحرمة فأعلم به هذا القطع الذي هو متأخر عن الحكم نسميه بالقطع الطريقي ؛ لأنه طريق وكاشف عن الحرمة فكانت الحرمة موجودة وجاء القطع وكشف عنها، و في بعض الاحيان الحكم الشرعي لا يترتب على ذات الموضوع و انما يترتب على الموضوع المقيد بالقطع مثلا لو قال المولى إذا قطعت بفسق زيد فاقتله الحكم هنا هو وجوب القتل، ووجوب القتل عرض على القطع بفسق زيد وليس فسق زيد ولولا القطع بفسق زيد لا يوجد فعلا وجوب القتل، فنلاحظ ان القطع بفسق زيد هو الذي **ولد** لنا وجوب القتل ولولا لما كان هنلك وجوب القتل لا ن الموضع متقدم رتبا على الحكم والحكم هو ان وجوب القتل والموضوع هو القطع بفسق والموضوع مقدم رتبة على الحكم فهذا النوع من القطع يسمى **بالموضعي** ووجه التسمية واضح؛ لأنه اخذ في الموضع، ومن هنا يتضح انه يوجد بين القطع الطريقي والموضوعي فارقان **الفارق الأول** ان القطع الطريقي يكشف عن الحكم والقطع الموضوع يولد ويحقق الحكم، لا نستطيع في الطريقي ان نقول لولا العلم لما ثبت حرمة الخمر؛ وذلك؛ لأن الحرمة مجعولة على ذات الخمر وليس للعلم علاقة الا الكشف عن هذه الحرمة إذا الفارق الأول ان القطع الطريقي يكشف عن الحكم وان القطع الموضوعي يحقق ويولد الحكم.

الفارق الثاني ان القطع الطريقي باعتبار انه يكشف عن الحكم فهو ينجز الحكم لما ثبت سابقا من ان القطع حجة بذاته منجز ومعذر بينما القطع الموضوعي لا ينجز ولا يعذر؛ لأنه لا يكشف عن حكم بل يحقق الحكم مثلا أنت إذا قطعت بفسق زيد لا يتوجب عليك وجوب القتل بل لابد من قطع آخر وهو ان المولى رتب حكمه بوجوب القتل على القطع بفسق زيد وهذا القطع الآخر هو طريقي بالنسبة لوجوب القتل المترتب على القطع بفسق فالذي ينجز هو القطع الطريقي.؛ لأن التنجيز كيف يتحقق ؟، العلم بالكبرى والصغرى هو الذي ينجز الحكم على المكلف والكبرى هي ان الخمر حرام مجرد ان الخمر حرام لا يتنجز علي حرمة شرب هذا السائل، و إنما يتنجز إذا قطعت بالصغرى وهو ان هذا السائل خمر، فإذا علمت بالكبرى وهو ان الخمر حرام وعلمت بالصغرى وهو ان هذا السائل خمر هنلك يدخل التكليف في العهدة هذا في القطع الطريقي اما في

الموضوعي المولى أرسل إلى نبيه وشرع وجوب القتل ثابت للقطع بفسق زيد يتنجز علي هذا الحكم إذا حصل لدي علمين الأول العلم بان المولى شرع هكذا حكم هذا العلم طريقي دوره الكشف والعلم الثاني هو العلم بان زيد فاسق حينئذ يتنجز الموضوع لكن لا ببركة القطع الموضوعي بل هو العلم بجعل هكذا حكم معلق على فسق زيد.

فالفارق الثاني ان القطع الطريقي ينجز والموضوعي لا ينجز

الجهة الثانية: : تحرير محل النزاع، قلنا العنوان الشائع عند علماء الأصول قيام الأمارات والقطع مقام القطع هذه يحتمل في تفسير هذه الجملة احتمالات ثلاثة **الاحتمال الأول** ان يكون المراد انه إذا فقد القطع تصل النوبة إلى الظن يعني المجتهد إذا لم يكون عنده قطع تصل النوبة إلى الأمارات المعتبرة و إذا لم يكن عنده أمارة تصل النوبة إلى الأصل العملي فمن المحتمل المراد من قيام الأمارات مقام القطع انه إذا فقد القطع تصل النوبة إلى الأمارة وهذا في غاية الوضوح ومتفق عليه عند الجميع انه إذا لم يوجد قطع تعمل بالظن المعتبر، فإذا هذا الاحتمال باطل.

ولعله هو مقصود الشيخ الأعظم في عنوان الرسائل بحسب بعض النسخ حيث انه في عنوان الرسائل يوجد نسختان نسخة تقول قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع ونسخة تقول قيام الأمارات و الأصول بناءا على هذه النسخة الثانية من المحتمل ان يكون هذا مراد الشيخ الأنصاري كيفما كان هذا ليس هو الذي نبحث عنه في هذا المطلب.

الاحتمال الثاني ان يكون البحث انه كلما دل دليل على حجية أمارة او أصل فهل يوجد قرينة خاصة تدل على ان الأمارة تقوم مقام البحث أم لا وهذا البحث لا ينبغي ان يسطر في علم الأصول؛ لأن البحث عن القرائن الخاصة ليست وضيفة الأصولي

الاحتمال الثالث المقصود من قيام الأمارة مقام الأصل، الاحتمال الثالث ان الدليل الدال على اعتبار أمارة من الأمارات او أصل من الأصول هل نفس هذا الدليل الذي يثبت الاعتبار يثبت لنا ان جميع الآثار التي تترتب على القطع تترتب على الأمارة أيضا أم لا فهنا البحث ليس عن قرينة خاصة مثلا خبر الثقة الدليل على اعتباره هو آية النبأ، آية النبأ تقول خبر الثقة حجة هل نفس آية النبأ كما تدل على اعتبار خبر الثقة تدل على ان جميع الآثار التي تترتب على القطع تترتب على خبر الثقة أم لا، فمن جملة الآثار التي تترتب على القطع المنجزية والمعذرية هذا في القطع الطريقي ومن جملة الآثار التي تترتب على القطع انه يولد الحكم هذا في القطع الموضوعي وهكذا هل هذه الآثار هل بنفس دليل اعتبارها دون قرينة خاصة هل تترتب على أمارة أم لا يعني هل يكفي الدليل الدال على حجية خبر الثقة يبت لنا ان الأمارة تأخذ جميع آثار العلم أم لا فيه تفصيل بين آثار العلم الطريقي والموضوعي فهذا هو محل النزاع ولأجل ذلك حتى المصنف سيدفع الاحتمال الأول والثاني قال في العنوان وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي أي

دليل الأمارة و الأصل هل بوحده يكفي ليقول لنا ان المارة تترتب عليها جميع ما يترتب على العلم ولهذا المصنف غير العنوان هذه الجهة الثانية

46

.

كان الكلام في قيام الأمارات مقام القطع بقسميه، وفي البحث السابق قسمنا القطع إلى قسمين رئيسيين الطريقي والموضوعي و اتضح لدينا ما هو المقصود من قيام الأمارات مقام القطع الطريقي او الموضوعي بعد ذلك يصنف المصنف (رحمة الله عليه) البحث إلى مقامين المقام الأول يرتبط بالقطع الطريقي والمقام الثاني يرتبط بالقطع الموضوعي الا ان الفرق بين المقامين ان في المقام الأول من ناحية الفتوى الأصولية يوجد اتفاق بين جميع العلماء بلا استثناء على ان الدليل الدال على حجية الأمارات يفي بإثبات قيامها مقام القطع الطريقي، هذه الفتوى الأصولية لم يقع فيها الخلاف بينما في القطع الموضعي هنلك نزاع في أصل الفتوى الأصولية فالبعض أنكر قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي والبعض اثبت ذلك فبطبيعة الحال سوف يكون الكلام في البحث الأول لا في أصل إثبات هذه الفتوى الأصولية، و إنما سوف يكون الكلام في المقام الأول في كيفية تخريج ذلك بخلافه في المقام الثاني فان الأصولي سوف يبحث هل يوجد دليل على قيامها مقام القطع الموضوعي و إذا لم يجد دليل عليه ان يقول بعدم قيام الأمارة مقام القطع الموضعي، في المقام الأول نجد ان علماء الأصول أرسلوا قيام الأمارات مقام القطع الطريقي إرسال المسلمات بل نجد ان الكثير منهم لم يتجشموا قيام الدليل على اثبات هذا الأمر المصنف يقول في هذا المقام أيضا هنلك يوجد شبهتان لا بد من الإجابة عنها

الشبهة الأولى ترتبط بان الأمارة مع كونها لا تفيد العلم كيف خرجت عن موضع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فضلا عن وصولها إلى مستوى تقوم مقام القطع الطريقي هذه الشبهة الأولى.

والشبهة الثانية انه لو فرغنا عن الشبهة الأولى كيف يمكن ان نصوغ في مقام الإثبات قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، وبعبارة أخرى الدليل الدال على اعتبار أمارة من الأمارات كيف ينبغي ان يكون لسانه كي نستفيد منه ان الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي، إذا في **الجهة الأولى** او الشبهة الأولى كيف نوجه قيام الأمارة مقام القطع الطريقي مع كون الأمارة داخلة في موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان في **الجهة الثانية** او الشبهة الثانية على فرض اثبات خروجها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأي لسان او صياغة يمكن ان يصاغ ذلك في مقام الإثبات.

اما بالنسبة إلى الجهة الأولى المصنف (رحمة الله عليه) يجيب عن هذه الشبهة بجوابين:-

الجواب الأول مبنائي وهو اننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الجواب الثاني انه على فرض تسليمنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان مع ذلك تخرج الأمارات التي دل الدليل على اعتبارها من موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان خروجا تخصصيا وهذا ما يحتاج إلى تقديم مقدمة **حاصلها** ان الدليل الدال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما سوف يأتي ان شاء الله في القسم الثاني ليس الا قيام **سيرة العقلاء** على قبح العقاب بلا بيان، فإذا أصل القاعدة **ثبتت** بسيرة العقلاء بهذا البيان: ان المولى لو أراد شيئا من عبده ولم يطلع العبد على إرادة المولى فبطبيعة الحال لم يمتثل لإرادة المولى فقام المولى وتصب لعبده محكمة في محضر من العقلاء فقيل للعبد لم لم تمتثل إرادة المولى فاعتذر بقوله لم اعلم لكان حينئذ عذره مقبولا في المحكمة العقلائية ولو عاقبه المولى والحال هذه لكان ملوما عند العقلاء، حينئذ لا بد لنا ان نرجع إلى هذه القاعدة مرة ثانية وإلى دليل القاعدة مرة ثانية نجد ان **مرادات** المولى على قسمين واحتمال التكليف في مورد عدم العلم بهم على نحوين؛ لأن صحيح لم يقم علم لكن أصل التكليف قد يكون محتملا **النحو الأول** ان يحتمل العبد ان المولى يريد شرب الماء لكن يقول لو لم أتي بالماء فان المولى عنده عبيد آخرون سوف يأتي له بالماء فعدم امتثالي سوف لن يفوت على المولى شرب الماء، **النحو الثاني** يحتمل ان المولى يريد الماء وهو في مكان مقطوع عن الناس والماء بحيث لو لم آتيه بالماء على فرض طلبه للماء لأدى ذلك إلى هلاك المولى، والفرق بين الاحتمالين ان في الأولى عدم امتثال التكليف المحتمل لم يؤدي إلى فوات إرادة المولى بينما في الأمر الثاني عدم امتثال التكليف المحتمل سوف يؤدي إلى هلاك المولى حينئذ إذا رجعنا إلى سيرة العقلاء التي هي كانت الأصل في قاعدة قبح العقاب بلا بيان فسوف نجد ان العقلاء يفرقون بين هذين النحويين فان المحكمة العقلائية سوف تحكم على العبد بالبراءة وفي النحو الثاني سوف تحكم عليه بالإدانة فا دامت سيرة العقلاء التي هي الأصل في ثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان نفس هذه السيرة تميز بين هذين النحويين فإننا نقول انه في النحو الثاني نفس هذا الاحتمال يكون بيانا؛ لأن العقلاء يحكمون معه بحسن العقاب لا بقبح العقاب فيكون خارجا عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان (طبعا حكم العقلاء هنا مستندا إلى العقل)، فإذا بناء على ذلك العقل والعقلاء يحكمون بقبح العقاب في مورد على فرض ثبوت التكليف المحتمل لا يكون بمثابة من الأهمية لا يرضى المولى بتفويته، إذا هذه الكبرى استفدناها من هذه المقدمة، **واما** علاقتها فيما نحن فيه، انه الدليل الدال على حجية الأمارة خطاب ظاهري، وتقدم سابقا ان الأحكام الظاهرية ليست أحكاما حقيقية و إنما هي أحكام طريقية و الأحكام الطريقية عبارة عن سنخ خطاب يشرع لأجل الحفاظ على الملاك الأهم فنفس قيام الدليل على حجية الأمارة يدلنا على انه في مورد الأمارة يوجد ملاك أهم لم يرضى المولى بتفويته فيكون من النحو الثاني لا من النحو الأول ومع كونه من النحو الثاني لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، يعني يريد ان يقول على فرض تسليمنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإننا نؤمن بها في النحو الأول ولا نؤمن بها في النحو الثاني، هذا هو الذي ذكره الشهيد الصدر (رحمة الله عليه)

على ان الأمارة قيام مقام القطع لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو مأخوذ من كلام المحقق العراقي في نهاية الأفكار في الجزء الثالث الصفحة 18، هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

اما الجهة الثاني: ذكر المصنف (رحمة الله عليه) صياغات ثلاثة لكيفية دلالة الدليل على قيام الأمارة مقام القطع:-

الصياغة الأولى بان يدعى بان الشارع المقدس إذا أراد ان يسري الآثار الثابتة لشيء إلى شيء آخر فله ان يتوسل في ذلك، ببركة **التنزيل** مثلا نلاحظ ان الشارع المقدس أراد ان يعطي الأحكام و الآثار الثابتة للصلاة أراد ان يعطيها للطواف فنزل الطواف منزلة الصلاة فقال الطواف في البيت صلاة فجميع الآثار التي ترتبت على المنزل عليه تترتب على المنزل بنفس دليل التنزيل، فإذا الشارع المقدس ان ينزل الأمارة منزلة القطع كان يقول الأمارة كالقطع فحينئذ جميع ما يترتب على القطع من اثر يترتب على الأمارة ومن جملة الآثار التي ترتب على القطع هي المنجزية والمعذرية، ومع كون القطع مخالف للواقع يكون متجريا تارة ومنقادا أخرى ونحوها من الآثار المترتبة في حق القطع الطريقي، فإذا الصياغة الأولى ان يقوم الشارع المقدس بتنزيل الأمارة منزلة القطع فنفس عملية التنزيل تكفي لترتيب آثار القطع على الأمارة كما ان وجوب الطهارة في الطواف لم نحتج إلى دليل خارجي لإثباتها و إنما ثبتناها بنفس دليل التنزيل كذلك هنا لم نحتج إلى دليل خارجي لا ثبات المنجزية للأمارة بل نستفيدها بدليل التنزيل.

هذه الصياغة أشكل عليه ومن جملة من أشكل عليه المحقق العراقي في حاشيته على الفوائد، أشكل عليها بهذا الإشكال ان تسرية الأثر من المنزل عليه إلى المنزل إنما يتم في الآثار الجعلية لا في الآثار التكوينية، يعيني مثلا لو نزلنا الكتاب منزلة الجدار، الجدار من آثاره ان يحفظ السقف من الوقوع، فلو نزلنا الكتاب منزلة الجدار لا يصبح يحفظ السقف عن الوقوع، فتسرية الأثر الثابت للمنزل عليه إلى المنزل إنما يختص في الآثار الجعلية التعبدية لا في مطلق الآثار والمنجزية والمعذرية من الآثار، التكوينية لا من الآثار الجعلية، ولهذا قلنا ان الحجية من اللوازم الذاتية للقطع، فنفس التنزيل لا يفي لتسرية هذا الأثر التكويني من المنزل إلى المنزل عليه.

خلاصة المطلب هذا الإشكال يتألف من مقدمتين **المقدمة الأولى** ان تسرية الآثار الثابتة للمنزل عليه إلى المنزل إنما يتم في الآثار الجعلية لا التكوينية **والمقدمة الثانية** ان الأثر المرجو في مقامنا والمبحوث عنه من الآثار التكوينية لا من الآثار الجعلية فمع كونه من الآثار التكوينية لا يكون الدليل الدال على تنزيل وافيا لتسرية هذا الأثر من المنزل. هذه الصياغة الأولى.

الصياغة الثانية ان يقال ان المشكلة المتقدمة جاءت من فكرة التنزيل، فإننا إذا لا نقول بالتنزيل ونستبدلها بفكرة أخرى وهي **نظرية جعل الحكم المماثل،** خلاصة الفكرة ان الشارع المقدس عند قيام أمارة على وجوب صلاة الجمعة مثلا و يأمرنا بتصديقها وبوجوب اتباعها فمرجع الأمر بالتصديق ووجوب الإتباع إلى أن الشارع المقدس قد جعل حكما تكليفيا ظاهريا على وقف ما اخبر

عنه الثقة، فالثقة اخبر عن الوجوب ومعنى صدق الثقة يعني جعلت وجوب صلاة الجمعة عليك، بناءا على هذه النظرية يثبت للأمارة ما يثبت للقطع من المنجزية والمعذرية بلا حاجة إلى عملية تنزيل والوجه في ذلك انه إذا كان الدليل الدال على اعتبار أمارة معناه جعل الوجوب فعندما يصل إلينا هذا الدليل نستفيد منه جعل الوجوب والمفروض اننا علمنا بهذا الدليل فيترتب على اعتبار الأمارة تنجز الوجوب علينا؛ لأن المفروض ان هذا الدليل قد وصل إلينا فبالتالي يتنجز علينا الوجوب الذي جعله الشارع وكذلك لو كان المجعول هو الحرمة او كان مفاد الأمارة هو نفي التكليف يترتب على ذلك التعذير؛ لأن المفروض علمنا بنفي التكليف؛ لأن وصل إلينا الدليل الذي يقول صدق الثقة ومفاده جعل حكما مماثلا لما اخبر عنه الثقة.

تطبيق العبارة

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي: إذا كان الدليل قطعيا فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معا، لأنه يحقق القطع حقيقة. واما إذا لم يكن الدليل قطعيا، وكان حجة بحكم الشارع، فهناك بحثان: الأول: بحث نظري في تصوير قيامه مقام القطع الطريقي مع الاتفاق عمليا على قيامه مقامه في المنجزية والمعذرية. والثاني: بحث واقعي في أن دليل حجية الأمارة هل يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعي او لا ؟ اما البحث الأول فقد يستشكل تارة في إمكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعذرية بدعوى أنه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ويستشكل أخرى في كيفية صياغة ذلك تشريعا، وما هو الحكم الذي يحقق ذلك. اما الاستشكال الأول فجوابه: أولا: اننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأسا. وثانيا: انه لو سلمنا بالقاعدة فهي مختصة بالأحكام المشكوكة التي لا يعلم بأهميتها على تقدير ثبوتها، واما المشكوك الذي يعلم بأنه على تقدير ثبوته مما يهتم المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولا للقاعدة من أول الأمر **(يعني خارج تخصص)**، والخطاب الظاهري - أي خطاب ظاهري - يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان. واما الاستشكال الثاني، فينشأ من أن الذي ينساق إليه النظر ابتداء ان إقامة الأمارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة ومن هنا يعترض عليه بان التنزيل من الشارع، انما يصح فيما إذا كان للمنزل عليه اثر شرعي، بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل كما في مثال الطواف والصلاة، وفي المقام القطع الطريقي ليس له اثر شرعي بل عقلي **(هذا الدليل لا محذور فيه فالقطع الموضوعي ؛ لأنه في القطع الموضوعي الأثر الثابت للقطع الموضوعي اثر جعلي الشارع قال إذا قطعت بوجوب الصلاة فيجب عليك الصدقة هذا الأثر وهو وجوب الصدقة، لا شك انه اثر جعلي)**، وهو حكم العقل بالمنجزية والمعذرية فكيف يمكن التنزيل ؟ وقد تخلص بعض المحققين عن الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق المؤدى **(التكليفي هنا من باب المثال و الا جعل الحكم المماثل أي كل حكم اخبر به الثقة سواء كان حكما تكليفيا أم وضعي)**، فإذا دل الخبر على وجوب السورة حكم الشارع بوجوبها ظاهرا، وبذلك يتنجز الوجوب،

وهذا هو الذي يطلق عليه مسلك جعل الحكم المماثل. وتخلص المحقق النائيني بمسلك جعل الطريقية قائلا: إن إقامة الأمارة مقام القطع الطريقي لا تتمثل في عملية تنزيل لكي يرد الاعتراض السابق، بل في اعتبار الظن علما، كما يعتبر الرجل الشجاع أسدا على طريقة المجاز العقلي، والمنجزية والمعذرية ثابتتان عقلا للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي و الاعتباري. والصحيح ان قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤداها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - انما هو بابراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته كما تقدم، وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري أن يكون مبرزا لهذا الاهتمام من المولى، لان هذا هو جوهر المسألة، واما لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغة تنزيل الظن منزلة العلم او جعل الحكم المماثل للمؤدى او جعل الطريقية فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي، و إنما هو مسألة تعبير فحسب، وكل التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بابراز الاهتمام المولوي المذكور، لان هذا هو المنجز في الحقيقة.

47

.

الصياغة الثالثة ما تبناها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وحاصل هذه الصياغة يبتني على مسلك المعروف بالمجعول في باب الطرق و الأمارات وقد تقدم الإشارة إليه و حاصله ان المولى عندما يأمرنا بإتباع أمارة من الأمارات يكون قد اعتبرها وجعلها علما وكاشفا تاما تعبدا وهذا نظير الحقيقة الادعائية المنسوبة إلى السكاكي وان كنا نشكك في أصل النسبة وان هذه النظرية وان ذكرها السكاكي في مفتاح العلوم الا انها قبل السكاكي كانت موجودة واختارها القاضي الباقلاني والسكاكي اعترض عليها ببعض الوجوه ونسبتها إلى السكاكي محل نظر، كيفما كان الحقيقة الادعائية البعض من علماء البيان أنكر الاستعمال المجازي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واحتال في ذلك بان ادعى بان التوسعة والتصرف لم يكن في الاستعمال و إنما التوسعة والتصرف والعناية في تخيل فردية شيء لشيء مثلا الوضع أولا ما وضع لفظة الأسد للحيوان المفترس ثم إن المستعملين في مقام الاستعمال استعملوا دائما وابدا لفظة الأسد في الحيوان المفترس و إنما التصرف والعناية التي وقعوا فيها انهم وسعوا مفهوم الحيوان المفترس وجعلوا لهذا المفهوم فردين فرد واقعي وفرد ادعائي والفرد الواقعي هو السبع الحقيقي والفرد الادعائي هو

الرجل الشجاع فيكون لفظة الأسد مستعمل فيما وضع له ولكن ما وضع له تصرفوا فيه فجعلوه اعم من الحيوان المفترس الواقعي و الادعائي كذلك الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) يدعي ما هو حجة عقلا هو الكاشف التام غاية الأمر الشارع المقدس جاء وجعل هذا الكاشف الناقص وجعله كاشف تام بالاعتبار والتعبد فجعل للكاشف التام فردان الفرد الأول وهو الفرد التعبدي وهو الكاشف التام الوجداني القطع ي والفرد الثاني هو الكاشف التام التعبدي وهو المجعول في باب الطرق و الأمارات فحينئذ نخرج عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالورود كما سوف يأتي؛ لأن الدليل الدال على اعتبار الأمارة يوجد فردا حقيقيا، للبيان؛ لأن البيان المأخوذ في قاعدة قبح العقاب بلا بيان مطلق البيان الذي يصلح ان يعتمد عليه المولى في مقام المؤاخذة وهو مطلق البيان العقلي والبيان الذي يقيمه نفس المولى فحينئذ يوجد فرد للبيان غاية الأمر ان هذا الفرد الحقيقي وجد ببركة التعبد الشرعي فيكون من باب الورود، هذه هي الصياغة التي ذكرها الميرزا النائيني في مقام الإثبات والجعل والصياغة، طبعا الشهيد الصدر لم يعلق على أصل المبنى؛ لأن هذا تقدم مرارا انه لا يؤمن به إلى الان نكون قد ذكرنا صياغات ثلاث لكيفية وتصوير صياغة المولى تبارك وتعالى لقيام الطرق و الأمارات مقام القطع الطريقي الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) تعليقه النهائي على هذه الصياغات الثلاث بهذا الشكل انه تقدم معنا انه حتى لو امن بمسلك قبح العقاب بلا بيان ثبت لدينا ان المهم ان يبرز لنا المولى تبارك وتعالى اهتمامه؛ لأنه في المورد الذي يحرز معه اهتمام المولى ولو لم يقم علم وطريق على الواقعة بخصوصها لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان،، فإذا المدار على ما يبرز اهتمام المولى فان هذا الذي يبرز اهتمام المولى ان كان بلسان جعل الطريقية، فلا مشكلة وكذلك ان كان بلسان تنيل الأمارة منزلة العلم او بلسان جعل الحكم المماثل فالنكتة الأساسية التي ينبغي ان ينصب البحث عليها ان هذا اللسان الصياغي هل يبرز اهتمام المولى أولا ان ابرز اهتمام المولى لا يضره بأي كيفية كان إذا ينبغي ان ينصب البحث على هذه النكتة وهذا الملاك الواقعي عن الخروج عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يضر أي صياغة في مقام الإثبات المهم ان يلتفت العبد إلى أن الم ولى في مثل هذه الوقائع قد ابرز اهتمامه، فلو كانت هذه الصياغات تبرز اهتمام المولى فكلها صحيحة و الا فلا هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو قيام الأمارات والطريق مقام القطع الطريقي

المقام الثاني وهو البحث عن قيام الطرق و الأمارات مقام القطع الموضوعي، القطع على قسمين موضوعي وطريقي وقد فرق الشيخ الأعظم بين هذين القسمين بفوارق متعددة منها ان القطع الطريقي يكشف عن الحكم بينما القطع الموضوعي يولد الحكم ومنها ان القطع الطريقي هو الذي يكون منجزا ومعذرا بينما القطع الموضعي لا يكون منجزا ولا معذرا هذا الفارق الثاني الفارق الثالث ان القطع الطريقي لا يفرق فيه بين أسبابه وان كونه قطعا ذاتيا او موضوعيا بينما القطع الموضوعي باعتبار ان الشارع أخذه في الموضوع فله ان يأخذ نوع ولا يأخذ نوع آخر، الفارق الرابع ان القطع الطريقي لا يقع وسطا في قياس الاستنباط مثلا في القطع الطريقي تقول هذا خمر وكل خمر يحرم شربه فهذا يحرم شربه هنا لا يوجد قطع في الصغرى او الكبرى؛ لأن وضيفته

الكشف عن الصغرى والكبرى بينما القطع الموضوعي يقع في قياس الاستنباط مثلا تقول قطعت بوجوب صلاة الجمعة وكلما قطعت بوجوب صلاة الجمة فيجب الصدقة فينتج وجوب الصدقة.

الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) قسم القطع الموضوعي إلى قسمين قطع موضوعي طريقي وقطع موضوعي صفتي وجاء الآخوند من بعده وقسم القطع الموضوعي إلى أربعة أقسام؛ لأن القطع الموضوعي إنما ان يؤخذ على وجه الطريقية او يؤخذ على وجه الصفتية وكل واحد منهما اما ان يكون على وجه تمام الموضوع او يكون على جزء الموضوع فتصبح الاقسام أربعه، ووقع الخلاف بينهم انه ذل كل هذه الاقسام ممكنة او لا، هنا في هذا الكتاب (الحلقة الثالثة) لا اثر إلى تقسيم الآخوند القطع الموضوعي إلى تمام الموضوع وإلى جزء الموضوع؛ لأنه لا يترتب عليه ثمرة فيما نحن فيه فقط تعرض إلى تقسيم القطع الموضوعي إلى قطع موضوعي طريقي وإلى قطع موضعي صفتي

ما المقصود من لقطعي الموضوعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي ؟، نعتقد ان هذا البحث لم يعطى حقه في أي كتاب من كتب الأصول، وفي هذا نقول مرة نبحث في عبارة الشيخ الأعظم ان الشيخ الأعظم ما هو مقصوده من القطع الموضوعي ومن القطع الموضوعي الطريقي ومن القطعي الموضوعي الصفتي هنا وقع الخلاف بين العلماء، في مقصود الشيخ، جماعة من الأعلام قالوا الشيخ ليس في ما قام تقسيم القطع الموضوعي والقطع الموضوعي عند الشيخ قسم واحد ولا ينقسم إلى قطع موضوعي طريقي قطع موضوعي صفتي، حيث ان الشيخ قال في الرسائل، **(وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص)** هنا جماعة فهموا من هذه العبارة ان الشيخ الأعظم قسم القطع إلى قسمين قطع موضوعي طريقي و قطع موضوعي صفتي، وجماعة آخرون قالوا الشيخ أصلا لم يقسم، ومن هؤلاء الميرزا الاشتياني والمحقق الأصفهاني والسيد البروجردي (رحمة الله عليهم)، وفسروا هذه القسمة المذكورة في العبارة انه بصدد تقسيم الدليل الدال على القطع الموضعي لا نفس القطع الموضوعي بمعنى انه في الخطاب الشرعي قد يؤخذ القطع في الموضوع ولكن هو في الواقع ليس موضوع و إنما هو قطع طريقي، قد يؤخذ في الخطاب ولكنه ليس له خصوصية و إنما القطع اخذ على نحو الطريقية ففي الحقيقة هذا ليس قطع موضوعي و إنما هو قطع طريقي، وفي بعض السنة الروايات و الآيات نفهم انه اخذ في الموضوع القطع مع كونه له دخالة في الحكم، مثلا **(فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)** في لسان الخطاب اخذ العلم وهو حتى يتبين لكن ليس له موضوعية و إنما هو مجرد طريق محض إلى معرفة الهلال والشاهد على ذلك انه باتفاق جميع الفقهاء تستطيع ان تستصحب بقاء الليل وتبقى تأكل مع انه لو كان قطعه موضوعي باتفاق علماء الأصول، الأصول العلمية لا تقوم مقام القطع الموضوعي، فإذا هذا ليس قطع موضوعي و إنما هو قطع طريقي لكن غاية الأمر اخذ في لسان الخطاب واما في الواقع هو ليس بموضوع و في بعض الاحيان يؤخذ القطع في الموضوع كقوله (عليه السلام) **(على مثل هذا فاشهد)** وأشار إلى الشمس، يعني اشهد مع الرؤية والعلم،، فإذا هؤلاء أنكروا انقسام القطع إلى

موضعي طريقي وإلى موضوعي صفتي، طبعا هذا لكلام له قرائن ثلاثة في الرسائل ويوجد قرينة واحدة معاكسة لهذا النظر، ونحن في الواقع نتوقف في عبارة الشيخ الأعظم ولا نعرف ما هو مقصود الشيخ الأعظم؛ لأن سيوجد قرائن تدل على انه بصدد تقسيم ذات القطع ويوجد قرائن على انه في صدد تقسيم الخطاب الدال على القطع فلأجل ذلك نتوقف على فهم كلام الشيخ الأعظم، هنلك نظر جماعة أخرى يقولون ان الشيخ الأعظم في صدد تقسيم نفس القطع الموضوعي إلى قطع موضوعي طريقي وإلى قطع موضوعي صفتي وهذا ما فهمه أعاظم تلامذة الشيخ مثل الآخوند الخراساني وهو ما عليه المشهور، الان مع قطع النظر عن مقصود الشيخ معنى ان القطع ينقسم إلى موضعي صفتي وإلى طريقي، هذا أيضا محل خلاف ؛ لأن عبارة الشيخ مجملة كما ذكرنا وعبارة الآخوند برقية، فاختلف أرباب الحواشي ومن تأخر عن الشيخ و الآخوند في المقصود كمن القطع الموضوعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي المصنف (رحمة الله عليه) يتبنى في التفسير هذه النظرية وهو ان المقصود من القطع الموضوعي الطريقي هو ان يؤخذ القطع في الموضوع بما هو مصداق لمطلق الانكشاف ففي الحقيقية الذي هو موضوع لا القطع بما هو قطع و إنما الموضوع هو الانكشاف وذكر القطع؛ لأنه من ابرز مصاديق الانكشاف، فيكون في الحقيقة الموضوعية للقطع و إنما للانكشاف واما القطع الموضعي الصفتي وهو ان يؤخذ القطع في الموضوع بخصوصيته وبحده التام وبما هو كاشف تام، ولعل أول من فسر هذين القسمين بهذا التفسير هو الشيخ عبد الكريم الحائري (رحمة الله عليه)، هذا التفسير المجدد الشيرازي اعترض عليه بإشكال في غاية الوجاهة و الان لسنا بصدد التعرض لهذه الاشكالات، هنلك تفسير آخر تبناه جملة من المحققين منهم الميرزا الايراواني (رحمة الله عليه) ويعتبر ان هذا هو مقصود الآخوند يقول القطع له حيثيتان حيثية انه من الصفات الكامنة في صقع النفس مثلها مثل بقية الصفات وهو الخوف والشجاعة والحب و الإرادة هذه كلها صفات كامنة في أفق النفس فهذه حيثية للقطع فهو من الصفات النفسية من هذه الجهة القطع يشترط مع سائر الصفات الموجودة في النفس الجهة الثانية ان القطع له حد يميزه عن سائر الصفات وهو انه كاشف تام فالمقصود من القطع الموضوعي الطريقي هو اخذ القطع في الموضوع بلحاظ الجهة الأولى والمقصود من القطع الموضوعي الصفتي هو اخذ القطع في الموضع من الجهة الثانية هذا التفسير فسر به القطع الموضوعي والقطع الطريقي و أشكل عليه انه غير ممكن بوجوه أربعة المهم إذا أصل القضية مورد اختلاف في فهم مقصود الشيخ و الآخوند وبما اننا ندرس هذا الكتاب نبني على شرح المصنف، بناءا على هذا الشرح اختلف الأعلام في قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الموضوعي الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) يرى التفصيل بين القطع الموضوعي الطريقي و القطع الموضوعي الصفتي فالقطع الموضوعي الطريقي تقوم الأمارات مقامه والقطع الموضوعي الصفتي لا تقوم الأمارة مقامه وهذه نظرية الشيخ بناءا على ان الشيخ فسر القطع الموضوعي إلى قسمين و الا سيكون أصل هذا البحث لا يأتي في كلام الشيخ على عدم التقسيم

النظرية الثانية هي نظرية الآخوند وهي ان الأمارات لا تقوم لا مقام القطع الموضوعي الطريقي ولا القطع الموضوعي الصفتي.

النظرية الثالثة نظرية الميرزا النائيني: يقول ان الأمارات تقوم مقام القطع الموضعي بقسميه و هذه النظرية هي التي تعرض لها المصنف بهذا الكتاب، وهذه النظرية تنحل إلى دعويين **الدعوى الأولى** ان الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية والمقصود انه مأخوذ على وجه الطريقية ان يؤخذ القطع في الموضع بما هو مصداق لمطلق الكاشف اما الدعوى الثانية ان الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية

اما المدعى الأول الذي يرى الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) ان أدلة اعتبار الأمارة تكون حاكمة على أدلة اخذ القطع في الموضوع على وجه الطريقية **اما المدعى الثاني** وهو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي فيدعي ان أدلة الأمارات تكون واردة على الأدلة التي اخذ القطع في موضوعها على وجه الصفتية، إذا في الأول ادعى الورود وفي الثاني ادعى الحكومة، وهذا يحوجنا إلى التفريق بين الحكومة وبين الورود، الحكومة و الورود يشتركان في ان كل من الدليل الحاكم والوارد يتصرف في موضوع الدليل المحكوم و المورود او في حكمه؛ لأن التصرف قاما في عقد الوضع او في عقد الحمل اما في الموضوع و اما في المحمول، مثلا التصرف في الموضوع يقول المولى أكرم العالم ثم يأتي في دليل آخر و يقول النحوي ليس بعالم هذا الدليل الثاني ضيق موضوع الدليل الأول؛ لأن النحوي في الواقع عالم؛ لأن له ملكة الإدراك فلما ضيق كان تصرفا في الموضوع وقد يكون التصرف في الحكم او متعلق الحكم مثلا يقول أكرم العالم ولا يأتي الدليل الثاني وتصرف في العلم و إنما يتصرف في الإكرام، فيقول مثلا السلام إكرام، لكن هذا النوع من الحكومة وسعت الإكرام إلى أم يشمل السلام وقد يأتي دليل آخر و يقول ان الضيافة ليست إكراما هذه الحكومة ضيقت المهم ان كل من الدليل الحاكم والوارد يتصرف في المحكوم والمورد **والفرق بينهما** انه في الدليل الحاكم إذا كانت الحرمة موسعة يكون كل من الدخول و الإدخال بالتعبد مثلا قال المولى أكرم العالم وفي رواية أخرى قال المتقي عالم المتقي بالوجدان ليس بعالم من حيثية التقوى فهو ليس بداخل وجدانا لا ان المراد من العالم ما يشمل المتقي وجاءت رواية وقالت هذا المتقي، بل بالوجدان ان المتقي ليس داخل في العالم فدخلوه في العلم فكان في التعبد وإدخاله كان ببركة هذا الدليل فكل من الدخول الإدخال كان بالتعبد بينما لو كان في اللغة ا لعالم يشمل المتقي وجاءت رواية وتقول زيد متقي وهو في الواقع ليس بمتقي لكن الرواية جعلته متقيا فحينئذ بعد أن يصبح متقي يدخل في أكرم العالم حقيقة؛ لأن المراد في أكرم العالم اعم امن العالم والمتقي فحقيقة يصبح من مصاديق أكرم العالم فدخوله حيقي هواما إدخاله في التعبد، وكمثال واقعي على ذلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوع القاعدة العقلاء يقولون ان المولى لو نصب لنا طريقا وقال اتبعوني من هذا الطريق يحسن العقاب، فإذا المقصود من البيان مطلق ما يدل على حكم المولى سواء كان عقليا كالقطع أم تعبديا فالمقصود من البيان الاعم من البيان الحقيقي او التعبدي وجاءت آية النبأ وقالت جعلت خبر الواحد الظني بيانا وجعله بيان بالتعبد وبعد

جعله بيانا يدخل في موضوع ويرفع موضوع القاعدة حقيقة؛ لأن موضوعها عدم البيان الاعم من الواقع والحقيقة وهذا مصداق واقطعي حقيقي، نعم ببركة التعبد صار مصداقا حقيقيا ولولا آية النبأ لم يكن مصداقا حقيقيا لرفع موضوع القاعدة فالحكومة الدخول و الإدخال فيها تعبدي والورود الدخول حقيقي و الإدخال تعبدي هذا إذا كان موسع واما في المضيق الخروج و الإخراج تعبدي وبينما في الورود الخروج حقيقي اما الإخراج بالتعبد...

تطبيق العبارة

وتخلص المحقق النائيني بمسلك جعل الطريقية قائلا: إن إقامة الأمارة مقام القطع الطريقي لا تتمثل في عملية تنزيل لكي يرد الاعتراض السابق، بل في اعتبار الظن علما، كما يعتبر الرجل الشجاع أسدا على طريقة المجاز العقلي، والمنجزية والمعذرية ثابتتان عقلا للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي و الاعتباري. والصحيح ان قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤداها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - انما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته كما تقدم، وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري أن يكون مبرزا لهذا الاهتمام من المولى، لان هذا هو جوهر المسألة، واما لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغة تنزيل الظن منزلة العلم او جعل الحكم المماثل للمؤدى او جعل الطريقية فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي، و إنما هو مسألة تعبير فحسب، وكل التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بابراز الاهتمام المولوي المذكور، لان هذا هو المنجز في الحقيقة. واما البحث الثاني فإن كان القطع مأخوذا موضوعا لحكم شرعي بوصفه منجزا ومعذرا، فلا شك في قيام الأمارة المعتبرة شرعا مقامه، لأنها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعذرية فتكون فردا من الموضوع، ويعتبر دليل الحجية في هذه الحالة واردا على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتب على القطع لأنه يحقق مصداقا حقيقيا لموضوعه. واما إذا كان القطع مأخوذا بما هو كاشف تام، فلا يكفي مجرد اكتساب الأمارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها مقام القطع الموضوعي، فلا بد من عناية إضافية في دليل الحجية، وقد التزم المحقق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية فهو يقول: إن مفاد دليل الحجية جعل الأمارة علما، وبهذا يكون حاكما على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع لأنه يوجد فردا جعليا وتعبديا لموضوعه فيسري حكمه إليه.

48

.

مازال البحث في قيام الأمارات بمقتضى دليل حجيتها مقام القطع الموضوعي وقسمنا القطع الموضعي إلى قسمين القطع الموضعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي والمراد من القطع الموضوعي الصفتي ما يكون القطع مأخوذاَ في الموضوعي هو صفة وكاشف تام وهذا هو وجه التسمية بالقطع الموضوعي الصفتي، فالمقصود بالقطع الموضوعي الطريقي ان يكون القطع مأخوذ في الموضوع بما هو طريق إلى الواقع وبما هو مصداق من مصاديق الطريقي فلا يكون بوصفه الخاص موضوعا في الحكم ومثل على الثاني بالقطع الذي اخذ في موضوع جواز الشهادة على مثل هذا فاشهد مشيرا للشمس، إذا علمت بالمشهود فيجوز لك الشهادة ومثل للقطع الموضوعي الطريقي بأمثلة متعددة منها مثلا بالنسبة لجواز الائتمام إذا علمت بعدالة الإمام فيجوز لك ان تأتم به فالمقصود من العلم هنا لم يؤخذ كونه وصف خاص بل بما هو طريق ينجز الواقع ويكشف عن الواقع، واتضح لدينا ان الشيخ الأنصاري يفصل بين القطع الموضوعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي فيرى ان الأمارة تقوم مقام الأول دون الثاني وان الآخوند الخراساني منع من قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بكلا قسميه بينما الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) ذهب إلى أن الأمارات و الأصول تقوم مقام القطع الموضعي بكلا قسميه حيث ان الميرزا يرى ان أدلة اعتبار الأمارة تكون واردة على الدليل الذي اخذ فيه القطع الموضوعي على وجه الطريقية؛ لأن الموضوعي بحسب الفرض ليس هو القطع بما هو صفة خاصة بل بما هو كاشف ومنجز ومثبت لمتعلقه فحينئذ المنجز والمثبت لمتعلقه مطلق ما كان بيانا إذا من أول الأمر ما اخذ في الموضوع له مصداقان **المصداق الأول** الكاشف التام؛ لأنه بصدق في حقه من مصاديق مطلق الكاشف والمصداق الآخر هو الكاشف الناقص حيث انه يصدق في حقه انه من مصاديق مطلق الكاشف وبعبارة أخرى مطلق الكاشف بالوجدان ينطبق على الكاشف الوجداني والتعبدي، دليل الأمارة يقول الأمارة كاشف تعبدي فيكون الإدخال بالتعبد اما الدخول بالوجدان وهذه هي الضابطة التي أعطيناها إلى الورود؛ لأن فيه أصل الموضوع ينطبق على مصادقيه ولكن يأتي دليل التعبد ويوجد لك احد المصداقين وهذا نسميه **بالورود** هذا بالنسبة إلى القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكاشفية و الطريقية، اما بالنسبة إلى القطع الموضوعي الصفتي ان يؤخذ القطع في الموضوع بما هو كاشف تام هذا الكاشف التام لا تستطيع ان تقول مع قطع النظر عن دليل الاعتبار له مصداقان هما الكاشف التعبدي والكاشف الوجداني؛ لأن الكاشف التام لليس الا الكاشف الوجداني إذا لا يصدق الورود بل له مصداق واحد غاية الأمر صدق الثقة يجعل هنلك توسعة في موضوع الدليل الذي اخذ القطع فيه نظير توسعة الحيوان المفترس إلى السبع الحقيقة والجعلي الادعائي هنا أيضا صدق الثقة وهو دليل حجية الأمارة عندما يأتي يوسع لنا الموضوع

ويوجد له فرد ويكون دخول وإدخال كلاهما بالتعبد فيكون على مبنى الميرزا النائيني دليل صدق الثقة يقول جعلت خبر الثقة علما فحينئذ اوجد مصداقا تعبديا ووسع الدليل الدال على انه إذا علمت بشيء علما تاما فيجوز لك الشهادة فوسع هذا العلم الكامل وادخل فيه مصداق من المصاديق التعبدية وهذا معنى الحكومة، أدلة الأمارات بالنسبة إلى الدليل الدال على اخذ القطع الموضوعي على وجه الطريقية واردة اما أدلة الأمارات بالنسبة إلى الدليل الدال على اخذ القطع الموضوعي على وجه الصفتي تكون حاكمة، فإذا التزم الميرزا النائيني بقيام الأمارات مقام القطع الموضعي بكلا قسمين لكن تارة عن طريق الورود و أخرى عن طريق الحكومة.

الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) يوافق الميرزا النائيني في المدعى الأول وهو أن أدلة اعتبار الأمارات واردة على الدليل الدال على اخذ القطع الموضوعي على وجه الطريقية فحينئذ تفي أدلة اعتبار الأمارات لإثبات قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي، فإذا هذه الدعوى الأولى يوافق عليه المصنف، لكنه يخالفه في المدعى الثاني حيث ان الميرزا النائيني يدعي ان دليل صدق الثقة حاكم على الدليل القائل انك إذا علمت بالمشهود فاشهد، الحكومة كما تقدم في الحليقة الثانية لابد فيها من ان يكون الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم ومعنى هذا ان الحكومة في الحقيقية مرجعها إلى التخصيص مثلا عندما تقول أكرم العالم و يأتي دليل و يقول النحوي ليس بعالم هذا الدليل نسميه حاكم على دليل أكرم العالم هذا في الحقيقة كان المولى يقول أكرم العلماء الا النحوي فالحكومة لباَ ترجع إلى التخصيص لكن غاية الأمر تخصيص بلسان تضييق الموضوع للحكم يعني لما يأتي بطريقة استثناء للموضوع بلل لسان الدليل الحاكم يضيق الدليل المحكوم، فإذا لما كان مرجع الحومة إلى التخصيص الدليل المخصص والدليل الخاص يعتبر مفسر للدليل العام ولذا تعتبر القرينة المتصلة او المنفصلة أقوى ظهورا من ذي القرينة؛ لأن المفسر أقوى من المفسر، فلا بد في الحكومة لما كانت لبا ترجع إلى التخصيص لابد فيها من جهة التفسير وجهة النظر فعندما يقول المولى أكرم العالم ثم يقول لك النحوي ليس بعالم ففي الحقيقة هذا الخطاب الثاني يفسر الموضوع في الخطاب الأول ولهذا يصح ان نضع كلمة أي أكرم العالم أي غير النحوي كما في التخصيص يصح ان تضع كلمة أي، فإذا نستخلص قاعدة ان الدليل الحاكم ان كان موسع او مضيق للموضوع فلا بد ان يكون له نظر إلى الموضوع حتى يكون مفسر له وان كان موسعا او مضيقا للحكم فلا بد ان يكون له نظر إلى الحكم، النظر في مقام الإثبات نستكشفه بأدوات التفسير وما شاكل ذلك من القرائن ولو كانت مقامية، كادوات التفسير للقرينة اللفظية، اما القرائن المعنوية والمقامية المهم ان نعرف بأي طريقة مكن الطريق ان هذا الدليل إنما هو أتي في خدمة ذلك الدليل ولشرح ذلك الدليل، هذا في مقام الثبوت لابد من النظر وفي مقام الإثبات الدال على النظر القرائن اللفظية او المقامية.

الان نرجع إلى البحث، الميرزا النائيني يقول آية النبأ مثلا حاكمة على الدليل الدال على اخذ القطع في موضوع جواز الشهادة آية النبأ تقول ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا الدليل يقول لنا إذا علمت بالمشهود فاشهد، نجد انه لا علاقة للدليلين مع بعضهم البعض، النظر في مقام الإثبات

يحتاج إلى أداة تفسير وهنا من الواضح عدم وجودها؛ لأن لم يرد إذا علمت بالمشهود فاشهد أي ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيبقى ان نقول ان هنلك قرائن مقامية تقول ان آية النبأ ناظرة إلى هذا الشيء، بالنسبة لآية النبأ ربما الوجه في نزولها كانت قضية بني المصطلق عندما ذهب الوليد ورجع وادعى انهم ارتدوا عن الإسلام وليس لها علاقة بهذا الدليل، مضافا إلى ذلك ان عمدت أدلة حجية خبر الواحد هي سيرة العقلاء وان كل الأدلة اللفظية هي إمضاء لسيرة العقلاء وليست تأسيسية و إذا كان الأمر كذلك من الخصائص والنكات التي أشار إليها صاحب الكفاية ان القطع الموضوعي أمر غير متعارف عند العقلاء بل هو من مختصات الشارع فبناءا على ذلك عندما يأتي الدليل على حجية خبر الواحد وهو السيرة وعند العقلاء لا يوجد قطع موضوعي فكيف يكون العقلاء بعملهم ينظرون إلى القطع الموضوعي مع كون القطع الموضعي غير متعارف عند العقلاء، فعندما يأتي دليل على إمضاء السيرة فانه يمضي السيرة بمجال عمل العقلاء ولا يمضيها بما هو خارج عن مجال عمل العقلاء فبناءاً على ذلك النظر فرع الالتفات في نظر دليل إلى دليل والمفروض انه عند العقلاء القطع الموضوعي غير متعارف فبناءاً على ذلك لا يمكن ان نوافق ان سيرة العقلاء التي هي دليل حجية خبر الواحد تكون حاكمة على دليل على مثل هذا فاشهد،؛ لأن الحكومة فرع النظر والنظر فرع الالتفات و الالتفات فرع التعارف والتواجد والحال ان القطع الموضوعي غير متعارف.

إثبات الأمارة لجواز الإسناد

هذا البحث في الحقيقة يعتبر من تطبيقات هذا البحث المتقدم بل أيضا من تطبيقات حجية الأمارة في مثبتاتها فهو ليس بحث جديد مستقل بل هو من تفريعات ما تقد، كيفية دخول المصنف إلى هذا البحث على الشكل التالي، انه عندنا حرمتان **الحرمة الأولى** موضوعها الكذب او فقل موضوعها الذي لم يصدر من المولى فنقول يحرم إسناد ما لم يصدر من المولى إلى المولى، والدليل على هذه الحرمة هو حرمة الكذب الذي دلت الأدلة الأربعة على حرمته الحرمة الثانية يحرم إسناد ما لم يعلم صدوره إلى المولى الأول يسمى كذب والثاني يسمى بالتشريع و الافتراء الثاني لا نستطيع ان نقول انه كذب؛ لأن قد يكون صادق مثلا الان انا لا اعلم ان الشارع حرم شرب التتن فأقول حرمة شرب التتن جعلها الشارع فربما يكون جعلها في الواقع فهو ليس كذب؛ لأن الكذب هو الإخبار بما لا يطابق الواقع اما هذا قد يكون مطابق للواقع وقد لا يكون فما الدليل على حرمته يمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ولا تقف مال ليس لك به علم أي الذي لا تعلمه لا تقفه ولا تسنده ولا تتبعه، فهذه الآية تدل على هذه الحرمة كذلك هنلك رواية مشهورة يقسم الإمام عليه السلام القضاة إلى أربعة أقسام يقول ثلاثة في النار وواحد في الجنة الثلاثة الذين في النار الذي يقضي بالباطل وهو يعلم انه بالباطل والذي يقضي بالباطل وهو لا يعلم والذي يقضي بالحق وهو لا يعلم، والذي في الجنة هو الذي يقضي بالحق وهو يعلم فهذا قد يقضي بالحق وهو يعلم فيكون مشمول لتلك الرواية، نلاحظ موضوع الحرمة الأولى يختلف عن موضوع الحرمة الثانية حيث ان موضوع الحرمة الأولى هو الذي لم يصدر و موضوع الحرمة الثاني الذي لم يعلم صدروه ففي الحرمة الأولى لم يؤخذ العلم لا وجودا ولا عدما فيها بينما في الحرمة الثانية اخذ العلم، من هذه المقدمة شرع المصنف، الان إذا وجد لدينا

قطع بتكليف حيث إنني قطعت بحرمة شرب التتن، هذا القطع بالحرمة بالنسبة للحرمة الأولى يسمى قطع طريقي؛ لأن هذا القطع كشف لي عن حرمة شرب التتن حينئذ علمت بالصدور ومع العلم بالصدور لا نستطيع ان نقول انه يحرم اما بالنسبة للحرمة الثانية وهي موضوعها الذي لم يعلم، وهذا علم فيرتفع موضوع الحرمة الثانية فيجوز الإسناد وتقول شرب التتن حرمه المولى، هذا إذا كان عندنا قطع و إنما قام أمارة على حرمة شرب التتن فهل ينتفي موضوع الحرمة الثانية و موضوع الحرمة الأولى أم لا ينتفي، هنا انتفاء الحرمة الأولى بهذه الأمارة يتوقف على ان الأمارات هل تقوم مقام القطع الطريقي أم لا وبعبارة أخرى يتوقف على مقدمتين المقدمة الأولى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي لكن هذا بوحده لا يكفي بل نحتاج إلى مقدمة ثانية؛ لأن المدلول المطابقي لهذه الأمارة هو حرمة شرب التتن وهذه الحرمة الأولى موضوعها الكذب وهذا الخبر لا يقول لك بالمدلول المطابقي هذا ليس بكذب و إنما بالمدلول الإلتزامي يقول ما اخبر به مطابق للواقع فيتوقف على ان تكون الأمارة حجة في مدلولاتها الالتزامية

تطبيق العبارة

واما البحث الثاني فإن كان القطع مأخوذا موضوعا لحكم شرعي ‹ صفحة 53 › بوصفه منجزا ومعذرا، فلا شك في قيام الأمارة المعتبرة شرعا مقامه، لأنها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعذرية فتكون فردا من الموضوع، ويعتبر دليل الحجية في هذه الحالة واردا على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتب على القطع لأنه يحقق مصداقا حقيقيا لموضوعه. واما إذا كان القطع مأخوذا بما هو كاشف تام، فلا يكفي مجرد اكتساب الأمارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها مقام القطع الموضوعي، فلا بد من عناية إضافية في دليل الحجية، وقد التزم المحقق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية فهو يقول: إن مفاد دليل الحجية جعل الأمارة علما، وبهذا يكون حاكما على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع لأنه يوجد فردا جعليا وتعبديا لموضوعه فيسري حكمه إليه. غير انك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة ان الدليل الحاكم انما يكون حاكما إذا كان ناظرا إلى الدليل المحكوم، ودليل الحجية لم يثبت كونه ناظرا إلى أحكام القطع الموضوعي، و إنما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة خاصة إذا كان دليل الحجية للأمارة هو السيرة العقلائية (**هذه ــ خاصة ــ يمكن التأمل فيها؛ لأن سوف يأتي من المصنف وتقدم في الحلقة الثانية، ان سيرة العقلاء تتوقف على وجود دليل الإمضاء و الإمضاء من قبل الشارع يختار المصنف ان الممضى ليس هو مقدار ما عمل به العقلاء و إنما النكتة الارتكازية ويستشهد المصنف على ذلك ان العقلاء قائمة على ان من حاز ملك و الان إذا كان الممضى أفعال العقلاء، أفعال العقلاء في زمن الشارع لم يكن عنهم غاز كي نقول من يجمعه فقد حاز فهو مالك له بل كان عندهم ماء و حيوانات.. الخ فالآن نستطيع ان نقول ان الذي يملك**

الغاز بجمعه ملكه؛ لأن السيرة لا بد ان يكون معاصرة للشارع ولم يكن في زمن الشارع المقدس هكذا عمل عقلائي،اما إذا قلنا ان الممضى هو النكتة الارتكازية فنستطيع ان نعم على أفعال العقلاء في هذا العصر كذلك الكلام في القطع الموضوعي نستطيع ان نقول ان الممضى هو لقطع لنكته ارتكازية، فإذا صدقت هذه النكتة الارتكازية على القطع الموضوعي فحينئذ نعمل به و الا فلا، المهم سيرة العقلاء هذه الخصوصية فيها لا نرى لها وجه)، إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجية الأمارة ناظرة إلى القطع الموضوعي والطريقي معا.
اثبات الأمارة لجواز الإسناد: يحرم إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه لأنه كذب ويحرم أيضا إسناد ما لا يعلم صدوره منه إليه وان كان صادرا في الواقع، وهذا يعني ان القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الأولى فهو قطع طريقي وموضوع لنفي الحرمة الثانية، فهو من هذه الناحية قطع موضوعي وعليه فإذا كان الدليل قطعيا انتفت كلتا الحرمتين لحصول القطع، وهو طريق إلى أحد النفيين وموضوع للآخر، و إذا لم يكن الدليل قطعيا بل أمارة معتبرة شرعا **(دليل الأمارة هو خبر الثقة الذي مفاده حرمة شرب التتن والذي نتنازع فيه انه هل يصح ان نسند حرمة شرب التتن إلى المولى اما ان نقول ان المولى جعل خبر الثقة حجة هذا لاشك بجواز إسناده؛ لأن دليله قطعي)**فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري إلى الشارع لأنه مقطوع به، واما إسناد المؤدى فالحرمة الأولى تنتفي بدليل حجية الأمارة لان القطع بالنسبة إليها طريقي ولا شك في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، غير أن انتفاء الحرمة الأولى كذلك مرتبط بحجية مثبتات الأمارات، لان موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهو مخالفة الخبر للواقع، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للأمارة الدالة على ثبوت الحكم، لان كل ما يدل على شيء مطابقة، يدل التزاما على أن الإخبار عنه ليس كذبا.

49

.

تقدم الحرمة الأولى وهي حرمة إسناد ما لم يصدر من المولى إلى المولى واتضح لدينا انه إذا لم يكن لدينا قطع وقامت لدينا أمارة على ثبوت حكم شرعي فحينئذ نحتاج إلى إثبات مقدمتين للقول بجواز الإسناد وانتفاء موضوع الحرمة الأولى المقدمة الأولى ان تكون الأمارات تقوم مقام الطع الطريقي والمقدمة الثانية ان تكون الأمارات حجة في لوازمها غير الشرعية وقد فرغنا في البحوث السابقة عن تمامية كلا المقدمتين فحينئذ بلا شك يجوز مؤدى الأمارة إلى المولى تبارك وتعالى اما بالنسبة إلى لحمة الثانية وهي حرمة إسناد ما لم يعلم إلى المولى فهذه تنحل أيضا إلى قضية بالملازمة إذا علمت بشيء فيجوز إسناده فيكون هذا النوع من العلم من قبيل القطع

الموضوع فاخذ العلم والقطع في جواز الإسناد فحينئذ يتوقف جواز إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع لرفع موضوع الحرمة الأولى يتوقف على القول بقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي فحينئذ يرتفع موضوع الحرمة الثانية ولا بد ان يتضح لدينا ان هل هذا من قبيل القطع الموضوعي الصفتي أم من قبيل القطع الموضوعي الطريقي وهذا يختلف بحسب لسان الدليل وما يستفيده الفقيه من لسان الدليل و إذا كان على نحو القطع الموضوعي الطريقي فيجوز إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع؛ لأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوع الطريقي المشكلة هنا انه قد يدعى ان جواز الإسناد لا يدور مدار قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي وعدم قيامها والسر في ذلك اننا نلاحظ ان مثل صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) على الرغم من ذهابه إلى أن الأمارات لا تقوم مقام القطع بقسميه مع ذلك بلا إشكال عنده يجوز إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع فلو كان جواز الإسناد وعدمه يدور مدار قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي وعدمه لكن على صاحب الكفاية ان يلتزم بعدم الجواز من هنا ينبه المصنف في ختام هذا البحث على نكتة انه ليس من الضروري ان كل من قال بعدم قيام الأمارة قام القطع الموضوعي قال بحرمة الإسناد فكل من قال بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي لا بد ان يقول بجواز الإسناد؛ لأنه بقيام الأمارة كأنه وجد العلم وهو المفروض ان الحرمة الثانية قد اخذ في موضوعها عدم العلم، فإذا وجد العلم تنتفي الحرمة فيثبت جواز الإسناد و الا لو قلنا بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ومع ذلك لم تنتفي الحرمة الثانية للزم الخلف وما فرض موضوعا ليس بموضوع؛ لأن موضوع الحرمة الثانية عدم العلم والمفروض ان الأمارة تقوم مقام العلم فتكون بمثابة العلم فوجد العلم، فإذا وجد العلم لا بد ان يرتفع الحكم؛ لأن الحكم اخذ في موضوعه عدم العلم فلو وجد العلم ومع ذلك بقيت الحرمة لما كان عدم العلم موضوعا للحرمة وهو خلف، فإذا كل من قال بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي لابد ان يقول بارتفاع الحرمة لثانية والقول بجواز الإسناد لكن ليس كل من قال بعدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي يقول بالحرمة إذ ربما يكون لديه دليل خاص يقيد هذه الحرمة بصورة عدم قيام الأمارة، نعم مقتضى الصناعة ان صاحب الكفاية ينبغي ان يقول بحرمة الإسناد؛ لأن الأمارة لا تقوم عنده مقام القطع الموضوعي لكن ربما مقتضى الدليل الخاص من إجماع او سيرة تخصص أدلة حرمة التشريع و الافتراء بغير مورد قيام الأمارات وذكرنا سابقا اننا نبحث بمقتضى القاعدة الأولية ولا مانع من ان يكون دليل خاص على خلاف القاعدة الأولية فحينئذ لا يكون هنلك تهافت في أمثال صاحب الكفاية الذين ينكرون ان تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعي

إبطال طريقية الدليل

البحث الأخير المتبقي ندخل فيه بهذا الشكل وهو انه هنلك جماعة من الاخباريين ذهبوا إلى أن القطع الحاصل من المقدمات العقلية ليس بحجة وخصصوا القطع الحجة بالقطع الحاصل من

المقدمات النقلية الشرعية الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) علق على هذا الكلمات انه مال المراد من قولكم القطع الحاصل من مقدمات عقلية ليس بحجة هل المراد القطع الطريقي أم ان المراد القطع الموضوعي ان أردتم الأول فان هذا ثبت استحالته من ان القطع الطريقي لا يمكن سلب الحجية عنه بلا تفرقة بين أسبابه؛ لأن الحجية من للوازم القطع الطريقي ولازم الشيء لا يقبل الجعل نفيا او إثباتاً، ولكن يحتمل ان يكون مراد الإخباري من القطع الذي ليس بحجة إذا كان ناشئا من مقدمات عقلية يرجع ذلك إلى لقطع الموضوعي بمعنى ان الشارع المقدس، نتكلم الان في مقام الثبوت انه يمكن ان الشارع في مقام الثبوت الشارع يقول يجب عليك الصلاة إذا قطعت بوجوبها من مقدمات شرعية فيكون القطع بالوجوب قد اخذ في وجوب الصلاة وهذا النوع من القطع قطع موضوعي؛ لأنه اخذ في الموضوع وهو يولد وجوب الصلاة فاخذ القطع بالحكم عن طريق خاص وهو المقدمات الشرعية في موضوع الأحكام الشرعية فحينئذ لا يلزم سلب الحجية عن اقطع؛ لأن القطع الذي هو حجة هو القطع الطريقي،؛ لأن القطع الموضوعي امره بيد الشارع فله ان يأخذ هذا القطع بطريق خاص وله ان يأخذوه على نحو الإطلاق فقط يبقى محذور ان هذا من اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم فيلزم الدور يعني اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يعين إذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك هذا الحكم متوقف على موضوعه ضرورة توقف المحمول على الموضوع والموضوع هو العلم بالوجوب فالعلم متوقف على الوجوب ضرورة توقف العرض على المعروض فتوقف الوجوب على العلم بالوجوب وتوقف العلم بالوجوب على الوجوب فقط يرد إشكال الدور حينئذ لا انه تفكيك بين الحجية وبين القطع وهذا إشكال الدور اشرنا سابقا إلى الجواب عنه من انه قد يؤخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم المجعول لا في موضوع الجعل ففعلية الحكم تتوقف على العلم بالجعل فللدور فحينئذ لعل مقصود الإخباري هذا المعنى فيكون كلامه ممكنا غاية الأمر علينا ان نطالبه بالدليل في مقام الإثبات، و الإخباري يدعي وجود الأدلة على ذلك وهو ان العقول لا تدرك دين الله.. الخ الأدلة والكلمات التي أوردها الشيخ الأعظم في بداية الرسائل فهذا ما يعبر عنه بإبطال طريقية الدليل، خلاصة المطلب انه يمكن ان نحول القطع الطريقي إلى قطع موضوعي فتبطل حجيته بهذا الطريق وهو عن طريق اخذ القطع بالحكم في موضوع الحجم المجعول فحينئذ بانتفاء هذا الموضوع ينتفي الحكم وفي الختام يعلق المصنف على هذا الكلام انه سوف يأتي التعرض لهذا المطلب في مباحث الدليل العقلي.

في خاتمة المبادئ العامة يشير المصنف (رحمة الله عليه) إلى المنهج المتبع في المباحث الآتية وطبعا قبل المحقق الأصفهاني (رحمة الله عليه) كانت المباحث الأصولية تعرض بهذا الشكل مباحث الألفاظ ثم بعد ذلك يتعرضون لمباحث الأمارات ثم بعد ذلك خاتمة في التعارض، هذا في مدرسة الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية اما قبل الشيخ والكفاية، لم يكن متعارف التبويب الموجود في الرسائل والكفاية و إنما في كير من الاحيان يتعرضون لما يسمى بمباحث الألفاظ ثم يذكرون بعض المباحث التي تحسب من الأصول العلمية في مباحث الألفاظ هذا التبويب الجديد لعلم الأصول قد تطور في زمن صاحب الكفاية لكن على الرغم من ذلك في التصنيف مشى

صاحب الكفاية على التصنيف السائد على الرغم من اعترافه بان جملة من المباحث التي تبحث في مباحث الألفاظ ليست مباحث الألفاظ كما يصرح بذلك في بحث مقدمة الواجب يقول ان البحث عن مقدمة الواجب يظهر من صاحب المعالم انها من مباحث الألفاظ؛ لأنه أولا ذكرها في مباحث الألفاظ وثانية استدل على نفيها بانتفاء الدلالات الثلاث والدلالات الثلاث هي المطابقية والتضمنية و الالتزامية هذه دلالات لفظية، فإذا صاحب المعالم يعتقد ان مقدمة الواجب من مباحث الألفاظ بينما صاحب الكفاية يقول ان مقدمة الواجب ليست من مباحث الألفاظ و إنما هي من الأدلة العقلية، على الرغم من اعتقاده بحثها في مباحث الألفاظ فلب المنهجية الجديدة كان موجودة في صاحب الكفاية لكنه في التصنيف مشى على ما كان سائدا أول من تجرأ وغير التصنيف السائد هو المحقق الأصفهاني (رحمة الله عليه) في كتابة الأصول على المنهج الجديد، وتلميذه الشيخ المظفر مشى على هذا التصنيف الجديد والمصنف لم يغير في هذا المنهج الجديد الا في التقديم والتأخير والعنونة مثلا الان هذه المباحث التي تقدمت تحت عنوان مباحث عامة والشيخ المظفر بحثها في ضمن المباحث، فلا يوجد هنلك اختلاف جوهري بين المصنف وبين منهجة المحقق الأصفهاني

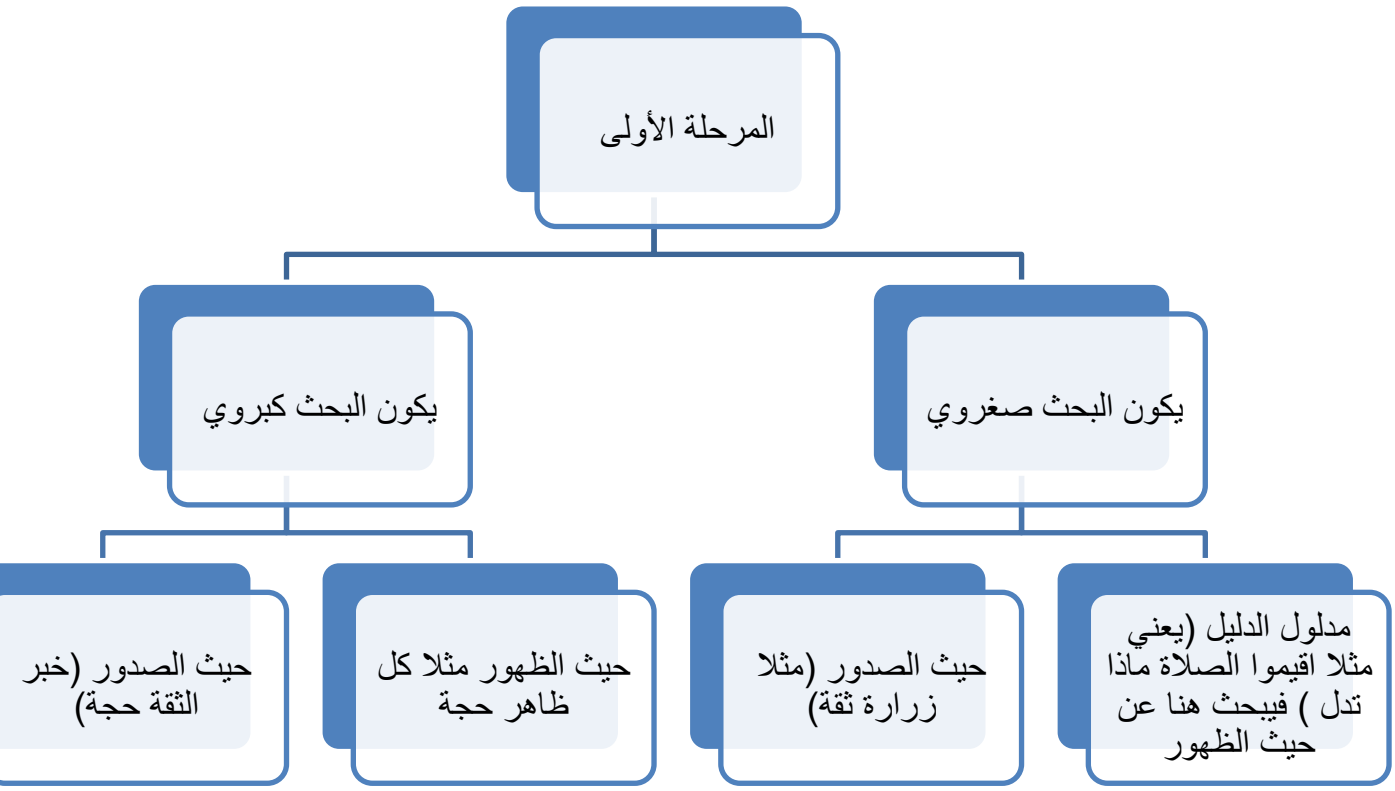
تطبيق العبارة

ما الحرمة الثانية فموضوعها وهو عدم العلم ثابت وجدانا، فانتفاؤها يتوقف إما على استفادة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي من دليل حجيتها، او على إثبات مخصص لما دل على عدم جواز الإسناد بلا علم - من إجماع او سيرة - يخرج موارد قيام الحجة الشرعية. إبطال طريقة الدليل: كل نوع من أنواع الدليل حتى لو كان قطعيا يمكن للشارع التدخل في إبطال حجيته، وذلك عن طريق تحويله من الطريقية إلى الموضوعية بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاص على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل فيكون عدم قيام دليل خاص على الجعل الشرعي قيدا في الحكم المجعول، فإذا قام هذا الدليل الخاص على الجعل الشرعي، انتفى المجعول بانتفاء قيده، وما دام المجعول منتفيا فلا منجزية ولا معذرية، وليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعي، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع، لان القطع المنجز هو القطع بفعلية المجعول لا القطع بمجرد الجعل، ولا قطع في المقام بالمجعول، وان كان القطع بالجعل ثابتا، غير أن هذا القطع الخاص بالجعل بنفسه يكون نافيا لفعلية المجعول نتيجة لتقيد المجعول بعدمه، وقد سبق في أبحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة انه لا مانع من اخذ علم مخصوص بالجعل شرطا في المجعول او أخذ عدمه قيدا في المجعول ولا يلزم من كل ذلك دور. وقد ذهب جملة من العلماء إلى أن العلم المستند إلى الدليل العقلي فقط ليس بحجة، وقيل في التعقيب على ذلك: إنه ان أريد بهذا تحويله من طريقي إلى موضوعي الطريقة التي ذكرناها بان يكون عدم العلم العقلي بالجعل قد أخذ قيدا في المجعول فهو ممكن ثبوتا، ولكنه لا دليل على هذا التقييد إثباتا. وان أريد بهذا سلب الحجية

عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور فهو مستحيل، لان القطع الطريقي لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعذرية، وسيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي ان شاء الله تعالى

.

بعد أن انتهى المصنف (رحمة الله عليه) من البحث عن المبادئ العامة شرع بذكر فهرسة سريعة للمباحث الآتية ويمكن ان نوضح ما ذكره المصنف بالشكل التالي ان الفقيه يبحث عن الأداة التي توصل إلى استنباط الحكم الشرعي كما تقدم في تعريف علم الأصول على الرغم من التعاريف المتعددة لعلم الأصول نستطيع ان نجزم بان البحث الذي يبحث عنه الأصولي هو الأداة التي توصله إلى تحديد الوظيفة العلمية او الحكم الشرعية، في هذا المجال تارة تكون الأداة التي توصله إلى الحكم الشرعي لفظية و أخرى غير لفظية، تارة تكون أداة نقليه و أخرى عقلية و الأداة النقلية تنقسم إلى قسمين لفظية وغير لفظية ثم انه في هذه الأداة وهي الأداة اللفظية هذه الأداة اللفظية يريد الفقيه و الأصولي ان يتمم فيها المقتضي ويفقد المانع فحينئذ يستطيع الفقيه ان يستنبط الحكم الشرعي فعلى هذا الأساس يقع الكلام في مرحلتين



، فإذا ثبتت هذه الأمور الأربعة اثنان منها صغروي واثنان كبروي حينئذ تم المقتضي للدليل لكن مع ذلك لا يستطيع الفقيه إلى الان ان يعطي النتيجة النهائية إذ لعل لهذا الدليل ليوجد معارض في مرحلة المانع فلا بد ان يرفع المانع فهنا يأتي بحث التعارض **فالمرحلة الثانية** هي مرحلة عدم المانع.، فإذا له معارض نفعل في صورة المعارض نبحث عن وجود الترجيح و إذا وجد الترجيح أيهما نرجح و إذا لا يوجد ترجيح ما هي الوظيفة هل هي التساقط او التخيير فهذا كله يرتبط بجهة المانع حينئذ يستطيع الفقيه ان يعطي نتيجة نهائية بالنسبة **لحيث** الظهور الصغروي و **لحيث** الظهور الكبروي داخلان في علم الأصول حيث الظهور الصغروي هو مباحث الألفاظ وحيث الظهور الكبروي هو حجية الظهور اما بالنية لحيث الصدور الصغروي فانه يبحث في علم الرجال بينما حيث الظهور الكبروي يبحث في علم الأصول وهو حجية خبر الواحد مثلا ومن هنا في بحث التعريف ذكرنا ان نسبة ابحث الرجالي إلى علم الأصول كنسبة مباحث الألفاظ نلاحظ انها في نفس المستوى ومن هنا اختار المحقق العراقي ان المسائل الرجالية من علم الأصول ؛ لأن بعض المقدمات عندنا قريبة وبعضها بعيدة اما بالنسبة إلى المبحث الرجالي هو مثل بحث صغريات حجية الظهور في **رتبة** واحد ومن هنا اختار ان المسائل الرجالية من مسائل علم

الأصول لكن لكثرة تشعباتها ناسبت ان تبحث كعلم مستقل و الا فهي كمرتبة واحد تكون مثل حيث الظهور وصغريات حجية الظهور.

هذا بالنسبة إلى الدليل النقلي اللفظي و أيضا عندنا دليل نقلي غير لفظي هنا أيضا نحتاج إلى أن نبحث عن المقتضي وعدم المانع و أيضا في الدليل العقلي غير النقلي نحتاج إلى أن نبحث عن تمامية المقتضي والمانع فدائما في علم الأصول لا بد من البحث في هاتين المرحلتين غاية الأمر انه عندنا في البحث الصغروي المرتبط بحث الظهور عندنا شبهة وعندنا مشكلة لابد من حلها وهذه المشكلة خلاصتها ان البحث الصغروي اللفظي في الحقيقة لا نحتاج إليه في علم الأصول والسر في ذلك ان الصغريات اللفظية لا يخلوا اما ان تكون قد تناولها علماء اللغة في العلوم الأدبية او لا فيدور الأمر بين النفي و الإثبات ولا يوجد شق ثالث ان كانوا قد تناولوها في بحوثهم الغوية فذلك ابحث اللغوية يغني عن البحث الأصولي مثلا نلاحظ في علوم البلاغة بحثنا عن ان صيغة الأمر عن ما ذا تدل وكذلك بالنسبة إلى صيغة الاستفهام فلا داعي إلى بحثها في علم الأصول،، فإذا المباحث اللغوية التي تناولوها في العلوم الأدبية لا حاجة إلى بحثها في علم الأصول طبعا علوما الأدب الاعم من لغة ونحو.. الخ نعم ان كانت من العناصر الخاصة كظهور كلمة الصعيد فهذه خارجة عن المباحث الأصولية تخصصا، يعين الشبهة نركزها في المباحث التي هي من العناصر المشتركة؛ لأن البحث عن العناصر التي بحثها الأصولي، فهل العناصر المشتركة اللغوية مثل صيغة الأمر ظاهر في الوجوب، هذه المباحث اللغوية التي تبحث في صغريات حجية الظهور اما ان أئمة اللغة و الأدب تناولوها في بحوثهم او لا ان تناولوها في بحوثهم فهي تغني عن البحث اللغوي وان اخترتم الثاني بان بعض المباحث اللغوية لم يتناولوها في بحوثهم، فنقول مع ذلك ؛ لأن احتاج فيها إلى البحث الأصولي؛ لأن كثير من المباحث اللغوية ينحسم الأمر بها عن طريق التبادر الذي هو أمر عفوي يمارسه كل إنسان نعم ربما تقول تنقيح قاعدة التبادر تحتاج إلى بحث أصولية لكن هذا غير المباحث اللغوية. فبعد ان ننقح ان التبادر الذي هو ما ينسبق إلى الذهن من معنى هو أمارة على الوضع بعد ذلك؛ لأن احتاج إلى بحث أصولي، إذا المباحث اللغوية يدور أمرها اما انها بحثت واما انها ولو لم تبحث الا انها لا توجد فيها بحث إذا لماذا تعدون بحث تحت عنوان مباحث الألفاظ في علم الأصول طبعا، ينبغي ان نلتفت إلى نكتة إلى أن هذه الشبهة التي الان ذكرناها إنما يكون لها مجال كشبهة فيما لو كنا نؤمن بان مباحث الألفاظ من علم الأصول كما هو الان ظاهر المصنف هنا وصريحه في المباحث، ولكن لو كنا نعتقد كما نقلناه عن الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) ان مباحث صغريات حجية الظهور ليست من مباحث علم الأصول فهذه الشبهة لن تضرنا شيئا؛ لأنا لم نقل بأصوليتها ففرق بين ان نقول هنلك شيء غير أصولي بحثناه في علم الأصول فليس كل ما يبحث في علم الأصول يجب ان يكون أصولي في كثير من العلوم المباحث الاستطرادية منتشرة في كثير من العلوم لمناسبة يتعرض الفيلسوف و الأصولي والفقيه والنحوي إلى مطلب لا يرتبط بعلمه **فليس كل ما بحث يعني**

انها من علم الأصول فبناءاً على هذه النظرية لا وقع لهذه الشبهة؛ لأن الشبهة إنما ترد علينا لو كنا ان نؤمن ان هذه المباحث من علم الأصول.

والجواب عن الشبهة ان هذه الشبهة لا نستطيع ان نجيب عنها الا بعد أن نكون على اطلاع ما حول المسائل اللغوية التي تبحث في علم الأصول، في البداية عندما نقول مباحث الألفاظ هذا العنوان الفضفاض يمكن ان يرد عليه هذا الإشكال؛ لأن قد يتوهم البعض اننا نبحث في علم الأصول عن الفاعل مرفوع او هذه الكلمة في اللغة العربية كذا إذا يرد الإشكال لكن علينا ان نحدد ما هي المباحث التي يتناولها الأصولي في علم الأصل لفكي نرى ان هذه الشبهة تبقى واردة أم لا لذا المصنف يصنف المباحث الأصولية اللفظية إلى صنفين:

الصنف الأول المباحث الأصولية اللفظية المحضة، **والصنف الثاني** المباحث الأصولية التحليلية، فيجاب حينئذ عن الإشكال بجوابين:-

الجواب الأول ان هذه الشبهة ان تمت تتم في الصنف الأول ولا تتم في الصنف الثاني أي في المباحث اللفظية التحليلية بيان ذلك ان في المباحث اللفظية التحليلية لا انها بحثت في البحوث اللفظية ولا ان ممارستها كانت عفوية؛ لأن كانت الشبهة ان صنف من المباحث اللغوية بحث في علم اللغة وصنف منها عفوي هذه المباحث التحليلية التي نبحثها في علما الأصول ليست من الصنف الأول وليست من الصنف الثاني، فإذا تمت الشبهة تتم في الصنف الأول من المباحث اللفظية الأصولية فالإشكال والنقض غير مطرد؛ لأن ان تم إنما يتم في الصنف الأول من المباحث اللفظية دون المباحث التحليلية، المباحث التحليلية نحن؛ لأن بحث ان هذا اللفظ ماذا له ما بإزاء في الخارج من معنى حتى يقال نأخذه من كتب اللغة او نرجع إلى التبادر مثلا في المباحث التحليلية مثلا عندما نقول زيد في الدار الذي لفت نظرنا ان كلمة زيد لها ما بإزاء في الخارج وكلمة دار لها ما بإزاء في الخارج فالذي يوجد في الخارج هو دار وزيد اما كلمة في ليس لها ما بإزاء في الخارج فلا بدا، نحقق موقف ففي في الجملة ومن هنا تولد ما يسمى بمباحث المعنى الحرفي صحيح، ان النحاة قسموا الكلمة إلى اسم وفعل وحرف لكن لم يبحثوها من ناحية تحليلية و إنما حددوا معاني هذه الادوات والكلمات التي يطلق عليها حرف و على الرغم من تحديدهم لها لا نستطيع ان نقول في بمعنى الظرفية و الا لصح ان يقع احدهما مكان الآخر مع انه لو وقع احدهما مكان الآخر فتصبح الجملة لا معنى لها عندما تقول زيد الظرفية الدار لا معنى لهذا الكلام، مع ان غاية ما ذكره النحاة هو ان في بمعنى الظرفية، فإذا في المباحث الأصولية لا نريد ان نحدج معنى الحرف بل نحلل المعنى الحرفي هذا هو الجواب الأول للمصنف.

الجواب الثاني انه اننا لا نسلم ان الشبهة ترد في الصنف الأول توضيح ذلك علينا ان نستعرض بعض النماذج للمباحث التي هي من الصنف الأول:-

النموذج الأول: مثلا بعد أن سلم الأصولي بيان صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب جاء وبحث عن منشأ هذا الظهور و هذا يترتب عليه ثمرة كبيرة في علم الفقه فوجدت نظريات، نظرية تقول انم نشا ظهور صيغة الأمر في الوجوب هو الوضع؛ لأن الواضع وضع الصيغة للوجوب ونظرية تقول ان المنشأ هو الإطلاق ومقدمات الحكمة فصيغة الأمر موضوعة لمطلق الطلب ومع عدم نصب قرينة يحمل الطلب على الوجوب؛ لأن الطلب ألاستحبابي فيه مؤونة زائدة وهي الترخيص في الترك، هنلك نظرية ثالثة انها بحكم العقل وهنلك ثمرات تترتب على تحديد منشأ ظهور صيغة الأمر في والجوب وهذا مما لم يبحث في العلوم اللغوية ولا انه صرف تبادر؛ لأنه هذا التبادر قد يكون حاقي وقد يكون إطلاقي وقد يكون بحكم العقل، فإذا هذا نموذج من المسائل الغوية من الصنف الأول ونحتاج إلى البحث الأصولي.

النموذج الثاني: انه أيضا بعد الفراغ عن ظهور الأمر في الوجوب ،الوجوب له تقسيمات متعددة، نفسي وغير وقد ينقسم إلى وجوب عيني وكفائي وثالثة إلى وجوب تعيين وتخييري الان عندما ترد صيغة أمر على ماذا نحول الوجوب هذا نحمله على النفسية العينية التعيينية أم على الغيرية أم على الكفائية أم على التخييرية فهنا يقع الكلام عن مقتضى مقدمات الحكم ماذا تقتضي في صيغة الأمر وما هو الذي يحتاج إلى مؤونة زائدة هل هو النفسي أم الغيري فهذا من المباحث التي ابتكرها علم الأصول ولا يغني البحث اللغوية عنه

النموذج الثالث: يرتبط بالشق الثاني من الشبهة وهو ما يحتاج فقط إلى التبادر العفوي، انه في كثير من الاحيان أصل التبادر يكون مسلما لكن تواجه الباحث شبهة تؤدي إلى التشكيك في هذا التبادر مثلا الجمل الشرطية نلاحظ فيها انه بلا شك ولا ريب ان المتبادر من الجملة الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط والمتبادر منها اللزوم بين الجزاء والشرط و الانتفاء عند الانتفاء لكن واجهتنا مشكلة انه في كثير من الاحيان تستعمل الشرطية من دون دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ولكن في قرارة أنفسنا لا نشعر اننا نمارس عناية التجوز والمجاز مثلا إذا خفي الأذان فقصر، هنا مقتضى الجملة الشرطية والمتبادر منها انه إذا لم يخفى الأذان فلا تقصر مع انه نجد قد لا يخفى الأذان ومع ذلك يجب علينا التقصير؛ وذلك إذا خفية الجدران فهذه جملة شرطية لم تستعمل في مقام الانتفاء عند الانتفاء ومع ذلك بالوجدان لا نشعر بان المولى هنا تجوز فهذا يجعلنا نشكك في أصل التبادر إذ لو كان الانتفاء عند الانتفاء هو المتبادر لكانت الجملة موضوعة للانتفاء عند الانتفاء؛ لأن التبادر علامة على الوضع.، فإذا كانت علامة على الوضع فيكون استعمالها في غير هذا المورد ينبغي ان يكون مجاز فكيف نوفق بين وجدان التبادر ووجدان عدم الشعور بالمجاز وهذا لا يغني عنه البحث اللغوية ولا مجرد التبادر العفوي.

تطبيق العبارة

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة: وسنقسم البحث في الأدلة المحرزة وفقا لما تقدم في الحلقة السابقة إلى قسمين: أحدهما: في الدليل الشرعي. و الآخر: في الدليل العقلي. كما أن القسم الأول نوعان:

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي. و الآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي. والبحث في الدليل الشرعي تارة في تحديد ضوابط عامة لدلالته وظهوره. وأخرى في ثبوت صغراه - أي في حيثية الصدور - وثالثة في حجية ظهوره. وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة.

1 - الدليل الشرعي البحث الأول تحديد دلالات الدليل الشرعي

1 - الدليل الشرعي اللفظي الدلالات الخاصة والمشتركة: هناك في الألفاظ دلالات خاصة لا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط تتولاها علوم اللغة **(هذا خارج عن أصل الشبهة؛ لأن لم يبحث عنه في علم الأصول ولا انه في علم الأصول ومن هنا ركزنا وقلنا انه بناءا على من يقول بان المباحث اللغوية من علم الأصول؛ لأن المصنف اخرج العنصر المشترك و الان في بعض الاحيان علماء الأصول قد يستطردوا ويبحثوا عنصر خاص في علم الأصول،، فإذا كان الإشكال على البحث في علم الأصول فلا معنى لإخراج العناصر الخاصة، فالإشكال على إدخال في علم الأصول لا على بحثها في علم الأصول)**، ولا تدخل في علم الأصول، وهناك دلالات عامة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة، وهذه يبحث عنها علم الأصول **(النسبة بين المسالة الأصولية والبحث الأصولي نسبة العموم والخصوص من وجه بعض ما بحث في علم الأصول وبعض ما لم يبحث في علم الأصول لهو من علم الأصول مثلا في علم الأصول بحث ان صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ولكنه لم يبحث عن ــ لا بأس ــ فلا بأس عنصر مشترك واردة في أبواب متفرقة في الفقه فهذه عنصر مشترك حقها ان تبحث في علم الأصول فليس كل ما هو من علم الأصول بحث فيه، ولذا نحن في اعتقادنا ان التحديد الصحيح للمسالة الأصولية ليس في التعريف بل التحديد الصحيح هو التوافق و الاصطلاح أي ما توافقوا على انه من علم الأصول لا على بحثه في علم الأصول والتوافق أي التواضع)** بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط كدلالة صيغة افعل على الوجوب، ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على إرادة المطلق ونحو ذلك. وقد يقال إن غرض الأصولي انما هو تعيين ما يدل عليه اللفظ من معنى او ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدد معانيه لغة **(؛ لأن هو يريد ان يفهم الآيات حتى يستنبط منها حكم شرعي وفهم الآيات والروايات يتوقف على فهم المراد من هذه الألفاظ)**، واثبات هذا الغرض انما يكون عادة بنقل أهل اللغة او بالتبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كل إنسان **(ما يحتاج إلى بحث هو الكبريات يعني هل ما يبحث اللغوي حجة أم لا وان التبادر هو أمارة أم لا اما بعد الفراغ عن هذين البحثين لا يبقى بحث أصولي، هذه هي الشبهة)** بلا حاجة إلى تعمل ومزيد عناية، فأي مجال يبقى للبحث العلمي ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولى ذلك علم الأصول ؟ والتحقيق ان البحوث اللفظية التي يتناولها علم الأصول على قسمين: أحدهما: البحوث اللغوية. و الآخر: البحوث التحليلية.

51

.

المبحث الأول من المباحث التي ترتبط باللغة و الألفاظ التي تعرض لها المصنف (رحمة الله عليه) هو البحث عن المعاني الحرفية، وقبل الشروع في شرح مطلب الكتاب لابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: انه ما هي النسبة بين الحرف في اصطلاح النحاة وبين الحرف في الاصطلاح الأصولي وهذا السؤال يوهم بان الحرف له اصطلاح في علم الأصول مغاير للحرف في اصطلاح علم النحو و الأمر كذلك لكن ليعني ذلك ان المصطلح الأصولي لعلماء الأصول لم يستعمله النحاة في كتهم النحوية؛ لأنه اشرنا سابقا ان الكثير من العلماء لما تعنونوا بحيثيات متعددة فقد اوجب ذلك التداخل بين الاصطلاحات؛ لأن يكون شخص عالم بالنحو وعالم بالأصول أيضا فشاء او أبى كثير من الاصطلاحات النحوية يستعملها في بحثه الأصولي و الاصطلاح الأصولي يستعمله في بحثه النحوي لكن على الرغم من ذلك يبقى الحرف الأصولي مغايرا للحرف النحوي حيث ان الحرف النحوي وصف للفظ بلحاظ ما يدل عليه من المعنى بينما الحرف الأصولي هو وصف لذات المعنى ولذا قد يكون لفظ بحس المعنى النحوي يصنف في صنف الأسماء لكن في الاصطلاح الأصولي يصنف في ضمن الحروف مثلا الأسماء الموصولة و الإشارة وأسماء الاستفهام وأسماء الشرط هذه تصنف في النحو في ضمن الأسماء مع انها تعتبر مداليلها في ضمن المعاني الحرفية في الأصول، فبناءاً على ذلك بعض ما يصنف في الأسماء و الأفعال في النحو باعتبار مدلوله يصنف في الأصول في ضمن المعاني الحرفية وكما ذكرنا ان هذا الشيء حتى في الكتب النحوية كان شائعا والذي يشهد لذلك نلاحظ انهم في باب المعرب والمبني ذكروا ان الأسماء الموصولة إنما بنية لمشابهتها للحرف بالافتقار و الأسماء الإشارة إنما بنيت لمشابهتها للحرف في كونها من المعاني النسبية تحتاج إلى نسبة بين المشار والمشار إليه، إذا هذا المعنى الأصولي الذي يعبر عنه بالمعنى الحرفي كان موجودا عند النحاة لكن عندما نقول حرف في النحو ما يقابل الاسم والفعل اما التقسيم في الاصطلاح الأصولي ثنائي؛ لأن المنظور البيه في التقسيم الأصولي هو المعنى والمنظور في التقسيم النحوي هو اللفظ فلذا اختلفت الاقسام فالحرف عند النحاة هو ذلك اللفظ الذي يدل على معنى في غيره، في مقابل الاسم و الفعل بينما عند علماء الأصول المعنى ينقسم إلى قسمين حرفي واسمي.

الأمر الثاني: أنه نلاحظ في تحديد معني الكلمات هنلك اختلاف جوهري بين تحديد أئمة اللغة لمعاني الأسماء وتحديدهم لمعاني الحروف مثلا إذا فتحنا المعاجم والقواميس نجد يقولون كملة ليث بمعنى أسد ويصح استعمال الحد مكان المحدود فنستطيع ان نحذف من الجملة كلمة ليث ونضع في مكانها كلمة أسد فغالبا تكون التحديدات اللغوية لمعاني الأسماء تكون على نحو الترادف

او على نحو التشابه القريب جدا ولو على نحو التعريف بالأعم كقولهم سعدانة نبت بينما نلاحظ ان تحديدهم لمعاني الحروف كان بنفي الطريقية يقولون في تدل على الظرفية كما ان أسد يدل على الليث لكن الذي لفت نظر العلماء ان هذا التحديد للمعاني الحرفية ليس من قبيل التحديد في المعاني الاسمية هنلك يكشف عن الترادف والتشابه وهنا لا يكشف عن الترادف و التشابه لذا لا نستطيع ان نستعمل إحدى الكلمتين مكان الأخرى في المعاني الحرفية فلا نستطيع ان نحذف في من الجملة ونقول زيد ظرفية دار هذه الظاهرة لفتت العلماء فأرادوا ان يحللوا معنى الظرف ومن هنا ذكرنا سابقا ان البحث عن المعاني الحرفية بحث تحليلي وليس بحث لغوي صرف.

النقطة الثالثة: ان المتعارف عند علماء الأصول في كيفية الدخول في هذا البحث تختلف عن طريقة الدخول التي دخل بها المصنف (رحمة الله عليه) علماء الأصول عندما قسموا الوضع إلى الاقسام الأربعة المتعارفة التي قراناها في الحلقة الثانية وهو تقسيم الوضع إلى وضع عام وموضوع له عام ووضع خاص وموضوع له خاص ووضع عام وموضوع له خاص ووضع خاص وموضوع له عام عندما قسموا الوضع إلى هذه الاقسام الربعة بحثوا عنها في مقامين احدهما في مقام الثبوت و الآخر في مقام الإثبات ففي مقام الثبوت توصلوا إلى إمكان الاقسام الثلاثة الأولى من أقسام الوضع وتوصلوا إلى استحالة القسم الرابع من أقسام الوضع اما في مقاما لإثبات فيد اتفقوا على وقوع القسمين الأولين واختلفوا في وقوع القسم الثالث ومنشؤه ان المعاني الحرفية هل هي من القسم الثالث او لا فحتى يجزموا في وقوع الجزء الثالث او لا أخذا في تحقيق المعاني الحرفية ليتضح هل هي من لقسم الثالث ليكون القسم الثالث واقعا كما هو مكان أم انها من مقولة القسم الثاني مثلا، فإذا السبب عند علماء الأصول وكيفية الدخول في الحرف انهم دخلوا في مبحث المعاني الحرفية لأنهم كانوا في مقام تحقيق القسم الثالث من أقسام الوضع، طبعا هذا البحث في الأصل لم يبحث او لما بحث في كتب الأصول بل جاء إلى كتب الأصول متأخر او ما بحث هذا البحث في كتب البلاغة وفي الحواشي المطولة في البلاغة ومنه جاء إلى علم الأصول.

النقطة الرابعة: الأقوال في المسألة، ذهب الشريف الجرجاني في بعض حواشيه على شرح المطالع إلى أن المعنى الحرفي من قبيل القسم الثالث من أقسام الوضع يعني الوضع عام والموضوع له خاص ولعل هذا هو القول المشهور والقول الثاني ان الوضع عام والموضوع له عام الا ان المستعمل فيه خاص وهذا القول نسب إلى التفتزاني والقول الثالث وهو ما اختاره صاحب الكفاية ان الوضع عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام وبعبارة أخرى جامعة، ان المعنى الحرفي اختلفوا فيه من ناحية الوضع والموضوع له المستعمل فيه والوجوه المتصورة بدوا كثيرة لكن لم يذهب احد إلى كون الوضع في الحروف خاصا، والوضع هنا مقصود منه هو المعنى المتصور لا الوضع بمعنى العلقة الوضعية الذي هو عرفوه بنحو اختصاص اللفظ بالمعنى، فإما ان يكون الوضع عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام و هذا مختار صاحب الكفاية وادعى (رحمة الله عليه) ان هذا مختار القدماء ولذا يعبر ولذا لم ترى في كلمات القدماء

للخصوصية عين ولا اثر، هذا قول ثم بعد ذلك يمكن ان نقول الوضع العام و الموضوع له عام والمستعمل فيه خاص وهذا القول واضح البطلان إذ كيف يكون الموضوع له شيء والمستعمل فيه شيء آخر، فتضع لمعنى عام وتستعمل لمعنى خاص فهذا خلاف حكمة الوضع، بناءا على ذلك يكون دائما الاستعمال في الحروف مجازيا الاحتمال الثالث الوضع العام والموضوع له خاص وهذا على قسمين أم المستعمل فيه خاص او المستعمل فيه عام المستعمل فيه عام يرد عليه ما أوردناه الان، ان يكون الاستعمال دائما مجازي فلا بد ان يكون المستعمل فيه خاص و هذا هو الرأي المشهور بين المتأخرين هذه هي الأقوال التي تكون بلحاظ ما يرتبط بأقسام الوضع.

الأمر الخامس: الأقوال التي تكون في المعاني الحرفية بالنسيبة لمقارنتها مع المعاني الاسمية مع قطع النظر عن أقسام الوضع هنا يوجد نظريتان رئيسيتان **النظرية الأولى** ما نسبة إلى الشيخ الرضي صاحب الحاشية على الكافية في النحو، عبارة الشيخ الرضي في الكافية مجملة لذا حملت على أكثر من وجده واحد منها انك تريد ان تقارن بين الحرف و الاسم (في السابق لم يكن يعبر معنى حرفي واسمي بل يعبر حرف واسم) تريد ان تقارن بينهما والحال انه لا يوجد جهة اشتراك بينهما فان الاسم يدل على معنى والحرف لا يدل على شيء، ونظر للحرف بحركات الإعراب فتكون ــ في ــ مثل الفتحة والضمة فيكون الاسم من مقولة ما دل على معنى والحرف من مقولة ما لم يدل على معنى هذه هي النظرية الأولى التي نسبة إلى الشيخ الرضي.

واعترض على هذه النظرية بأنها مستلزمه لإلغاء القسمة المعروفة عند النحاة ومنهم الشيخ الرضي وهو انه الكلمة تنقسم إلى اسم وحرف وفعل والمقسم لهذه الاقسام الثلاث هو الكلمة وتعريف الكلمة بأنها قول مفرد وتعريف القول هو ما دل على معنى فالمقسم هو ما دل على معنى فيكيف ما دل على معنى ينقسم إلى ما دل على معنى وإلى ما لم يدل على معنى، مضافا إلى ذلك ان المقيس عليه وه حركات الإعراب لها معنى لا يظهر الا في ضمن التركيب.

النظرية الثانية ان الحرف من مقولة ما دل على معنى أصحاب هذه النظرية انقسموا إلى فرقتين فرقة تقول بان التفاوت بين الاسم والحرف تفاوت بالعرض وفرقة تقول بان التفاوت بينهما تفاوت بالذات طبعا الذين قالوا التفاوت بالذات أنظار متكثرة والمشترك بين الجميع انه هنلك تفاوت ذاتي ماهوي بين المعاني الحرفية و الاسمية لكن ما هو هذا التفاوت هل هي العلامية او الايجادية لا يهمنا التعرض بذلك فالنتيجة النهائية ان من قال بان الحرف يشترك مع لاسم في كون ه يدل على معنى هذا هو النوع المشترك بين الاسم والحرف؛ لأن كلاهما كلمة فيدلان على معنى ولكن التفاوت بينهما تفاوت ذاتي و ماهوي بينما النظرية الأولى تقول التفاوت بينهما بالعرض لا بالذات واختار النظرية الأولى صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) واختار النظرية الثانية المشهور.

.

أتضح لدينا ان القائلين بان للحرف معنى من المعاني اختلفوا فيما بينهم في بيان الفرق بين الاسم والحرف وذكرنا ان هذا البحث إنما ادخلوه في علم الأصول لبيان ان القسم الثالث من أقسام الوضع هل هو واقع ومصداقه المعاني الحرفية أم انه ليس بواقع والمعاني الحرفية من قسم آخر

وصل الكلام إلى تحقيق نظرية صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) تتلخص نظرية صاحب الكفاية، في نقاط ثلاث

النقطة الأولى: ان الحرف يشترك مع الاسم في المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه

النقطة الثانية: ان الاختلاف بين الحرف و الاسم اختلاف عرضي خارج عن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه.

النقطة الثالثة: ان المعنى الحرفي يستحيل ان يكون جزئيا، و إنما نقول هكذا؛ لأن المشهور ادعوا ان الوضع عام و الموضوع له خاص هذه الخصوصية والجزئية بنظر صاحب الكفاية مستحيلة، فإذا تتلخص نظريته في هذه النقاط الثلاثة اما بالنسبة للنقطة الأولى فيرى صاحب الكفاية ان كلمة من مثلا ولفظة الابتداء قد وضعا لمعنى واحد وهو مفهوم الابتداء وعند الاستعمال استعملا في معنى واحد وهو معنى الابتداء وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، المفاهيم الذهنية تحكي في كثير من الاحيان عن الحقائق الخارجية، الان لنفترض ان بين زيد وبين الدار يوجد في الخارج نوع من الارتباط وهو بان الدار كانت ظرفا لزيد زيد في الدار، هذه الظرفية التي في الخارج متقومة ولا توجد في الخارج الا بطرفين، فهي في الخارج تحتاج إلى حاشيتين وهنا الظرف والمظروف هذا إذا نظرنا إلى عالم الخارج اما إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن والذهن له قابلية ان يتصور أشياء وان كانت معدومة لا وجود لها في الخارج وهذا واضح بالبداهة فحينئذ يوجد في الذهن مفهوم الابتداء، إذا لوحظ هذا المفهوم بما هو يحكي عن الخارج فكما ان الخارج يحتاج إلى حاشيتين وإلى طرفين هذا المفهوم الذي أردناه في الذهن ان يحكي عن الخارج أيضا يتقوم بطرفين و حاشيتين فحينئذ يكون هذا المفهوم الذهني مطابقا للمعنى الخارجي وله ما بإزاء مما ينطبق عليه في الخارج فلوحظ مقوم الظرفية بحيث يتقوم بطرفين و أخرى وللذهن له هذه القدرة ان يلحظ ذات مفهوم الظرفية مجردة عن الحاشيتين والطرفين فحينئذ هذا المفهوم الثاني للظرفية بالمعنى الشايع ليس هو الظرفية وان كان بالحمل الأولي وبالنظرة البدوية يسمى ظرفية لكن بالحمل الشايع لا يسمى بظرفية لأنها تتقوم بطرفين، ذلك المفهوم الأول الذي لوحظ متقوما بالطرفين نطلق عليه اسم المعنى الحرفي والمفهوم الثاني الذي لوحظ بذاته مجردا عن الطرفين

نطلق عليه اسم المعنى الاسمي فكل من الظرفية الحرفية والظرفية الاسمية قد وضعتا للظرفية فهنا يأتي الإشكال انه إذا وضعا لمعنى واحد فلماذا لم يصح استعمال احدهما مكان الآخر، فإذا اتحد في مع الظرفية غفي الموضوع له وفي المستعمل فيه فيكون من قبيل أسد وليث الذين لبينهما اتحاد في الموضوع له كلاهما وضع للحيوان المفترس واستعملا في الحيوان المفترس فما كان من هذا القبيل يكون من المترادفين فلماذا لم ترادف كلمة في الظرفية ومن الابتداء.. وهكذا يقول صاحب الكفاية: انه ليس كلما اتحد لفظ مع الآخر في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه حصل ترادف بل قد يحصل هذا الاتحاد من دون ان يكون هنلك ترادف، كما لو كانت العلقة الوضعية في احدهما مشروطة بشرط غير موجود في الآخر، مثلا لو فرضنا كلمة القعود والجلوس كلاهما وضعا لمعنى واحد وهي هذه الهيئة المخصوصة وكلاهما يستعملان في هذا المعنى الواحد وهذه الهيئة المخصوصة لكن الواضع شرط شرطا في إحدى المعنيين لم بشرطه في الآخر كلمة قعود وضعتها لهذه الهيئة المخصوصة لكن بشرط ان تكون ناتجة عن قيام وكلمة جلوس وضعتها لهذه الهيئة المخصوصة لكن بشرط ان تكون ناتجة عن الاستلقاء اتحادهما في المعنى الموضوع له وهو الهيئة المخصوصة مع ذلك لا يصح استعمال احدهما مكان الآخر الا مجازا؛ لأن الواضع شرط شرطا في تحقق العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى وهذا الشرط غير متحقق في الآخر ولذا لم يصح استعمالهما في مكان الآخر. ما نحن فيه من هذا القبيل ولفظة الابتداء كلاهما قد وضع لمفهوم الابتداء غاية الأمر الواضع لكي تحصل العلقة بين لفظة من و الابتداء شرط شرطا وهو ان يكون لحاظ المعنى متقوما بطرفين فعندما تستعمل كلمة من في مفهوم الابتداء الذي لا يتقوم بالطرفين تكون قد استعملت الفظ فيما وضع له لكن بدون علقة وضعيه؛ لأن العلقة الوضعية مشروطة بشرط وهذا الشرط غير متوفر، فلذا لا يصح الاستعمال؛ لأنه يكون استعمال بلا وضع؛ لأن الوضع هو العلقة الوضعية وهو عند الشهيد الصدر القرن الأكيد وعلى كل حال بأي معنى فسرنا العلقة الوضعية فان لفظة من إذا استعملناها في كلي الابتداء وفي مفهوم الابتداء الذي لحظ مجردا عن الطرفين استعمال بلا وضع وبلا علقة وضعية لأنها مشروطة بشرط وهذا الشرط اختل ولم يتحقق فلأجل ذلك لم يصح استعمال لفظة من محل الابتداء.

اما **النقطة الثالثة** وهي انه يستحيل ان يكون المعنى الموضوع له الحرف جزئي، يعين ان الوضع العام و الموضوع له خاص هذا الخاص هو الجزئي وهو مستحيل، وفي الكفاية ذكر لوجه الاستحالة ذكر وجوه ثلاثة نتعرض لأسهل هذه الوجوه **حاصل وجه الاستحالة** انه في كثير من الاحيان نرى ان الحرف استعمل في معنى كلي مثلا عندما يقول المولى سر من البصرة إلى الكوفة معنى الكلي هو الذي يصدق على كثيرين ومعنى الجزئي هو الذي لا يصدق على كثيرين من هنا التي دلت على الابتداء لو كانت كموضوعة لمعنى جزئي لما صح ان يقال ان هذا العبد إذا قال له المولى سر من البصرة إلى الكوفة يحصل منه الامتثال من أي نقطة سار من البصرة؛ لأن الجزئي لا ينطبق على كثيرين مع انه بالوجدان الان المولى لو ثقال سر من البصرة إلى الكوفة من أي نقطة كان الابتداء للسير من البصرة وإلى أي نقطة حصل الانتهاء يتحقق هذا

الامتثال فلو كان المعنى الحرفي جزئي للزم ان الامتثال لا يتحقق الا بالانطلاق من نقطة واحدة، قد يقال انه المعنى جزئي لكن حين الاستعمال جردناه عن هذه الجزئية، يجيب صاحب الكفاية عن ذلك بان هذا التجريد؛ لأن نشعر به؛ لأن الان لا نشعر بوجود أي فرق بين قولنا ــ سر من البصرة إلى الكوفة ــ وبين قولنا ــ سر من هذه النقطة ــ فلا نشعر ان في احدهما الاستعمال مجازي وفي الآخر حقيقي، ثانيا ان الواضع لماذا يضع كلمة لمعنى ثم في الاستعمال نحتاج ان نجرها عن هذا المعنى؛ لأن هذا لغو.

خلاصة المطلب: ثبت لدينا ان المعنى الاسمي والمعنى الحرفي مشتركان في الموضوع له وفي المستعلم فيه و إنما الفرق بينهما في أمر عرضي وهو ان المعنى الاسمي وضع للمعنى الذي يلحظ مستقلا والمعنى الحرفي وضع لمعنى الذي يلحظ آلة للغير متقوما بطرفين لكن هذا اللحاظ ليبس جزءاً من المعنى الموضوع له ولا من المعنى المستعمل فيه و إنما هو شرط في العلقة الوضعية والنقطة الثالثة ان جزئية المعنى الحرفي مستحيلة، لما برهنا عليه،هذا تمام الكلام في توضيح نظرية صاحب الكفاية.

النظرية الثانية هي نظرية المشهور؛ لأن نظرية صاحب الكفاية بحسب الظاهر منحصرة بفرد ولم يوافقه احد فالمشهور ذهبوا إلى خلاف نظرية صاحب الكفاية، فاختاروا ان الفرق بين المعنى الحرفي و الاسمي فارق ذاتي وجوهري وليس عرضي أي فارق في نفس المعنى الذي وضع له اللفظ، فهنا دعويان **الدعوى الأولى** ان الفارق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي فارق ذاتي وليس عرضي وأقام المصنف على ذلك البرهان التالي الذي يتضح بعد توضيح مقدمة، ان هنلك قاعدة فلسفية تقول **(ان كل ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات)**

وهذه قاعدة واضحة برهانها معها لا تحتاج إلى مزيد عناية وتأمل فان كل شيء يعرض عليه شيء بحيث لم يكن ذلك الشيء متصف بالشيء العارض بذاته يصح حينئذ ان نسال عنه بلم مثلا الماء بذاته ليس حارا فإذا عرضت الحرارة على الماء يصح ان نسال بلم، أتي لم كان الماء حار، فلو أجيب عن هذا السؤال انه في قدر حار، القدر أيضا الحرارة ليست من ذاتيته فيصح ان نسال بلم، ولهذا السؤال سوف لن ينقطع الا إذا وصلنا إلى جواب يكون الحرارة للشيء فيه من ذاتيته ومن هنا اشتهرت مقولة أخرى وهو ان **الذاتي لا يعلل** ولا يسال عنه بلم ولولا قضية بان لك ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات للزم التسلسل فلا بدا ان نصل إلى مرحلة ينقطع السؤال وهذا يكون حينئذ اتصاف الشيء بالذات، إذا اتضحت هذه المقدمة نقول الان جملة زيد قائم مثلا او زيد في الدار مثقلا أي جملة تركيبية نفرضها في الخارج هذه الجملة بين مفرداتها يوجد ارتباط أي بين جملة زيد قائم يوجد ترابط فيحق لنا حينئذ ان نسال ما هو الدال على الترابط وعند الأصوليين الدوال و الادوات منحصرة بالأدوات الحرفية و الاسمية ولا يوجد عندنا شق ثالث؛ لأن التقسيم الأصولي ينقسم إلى اسم وحرف؛ لأن الفعل عن الأصوليين بهيئته من المعاني الحرفية وبمادته من المعاني الاسمية فالأدوات و الألفاظ اما أسماء او حروف فحينئذ نسأ ل من أين جاء

الربط يعني إذا أردت التفصيل نسال هل جملة زيد قائم مترابطة أم لا، ان قلت غير مترابطة فهو خلاف الوجدان حيث اننا نفهم منها معنى مترابط وان قلت مترابطة فهذا الربط أين. لا يخلوا اما ان يكون من الاسم او من الحرف ولا وجود لشق ثالث في البين، ان قلت الربط أتى من الاسم فحينئذ لا يخلوا اما ان يكون الربط ذاتيا للأسماء او عرضيا ان كان ذاتيا ينقطع السؤال؛ لأن الذاتي لا يعلل بعد لا نسال عن الذاتي بلم وان كان عرضيا لا ينقطع السؤال؛ لأن كل ما بالعرض لابد ان يرجع إلى ما بالذات، ان قلت ان الربط في الأسماء ذاتي لاستحال ان نفهم الاسم من دون طرفين والحال انه من كلمة زيد اننا نفهم معنى مستقل فيستحيل ان يكون الربط للأسماء ذاتيا؛ لأنه لو كان ذاتيا له لاستحال انفكاك الربط عنه، فإذا الربط ليس للأسماء فيتعين ان يكون للحروف نأتي ونسال هلب الربط للحروف ذاتي أم لا ان قلت ذاتي فيثبت المطلوب؛ لأن يصبح الربط من ذاتيات الحرف وليس من ذاتيات الاسم وما كان من ذاتيته شيء ليس من ذاتيات الشيء الآخر يكون التغاير بينهما ذاتي ماهوي، وان قلت ان الربط عرضي للحروف نطبق عليه قاعدة كل ما بالعرض لا بد ان يرجع إلى ما بالذات فنسأل من أين نشأ هذا الربط والربط في الأسماء ليس ذاتيا فيتعين ان يكون الربط في الحروف ذاتيا فالحرف بذاته يتقوم بالريب وما يتقوم بذاته بالربط يغاير ما لا يترابط بذاته بالربط تغايرا ذاتي ماهوي جوهري.

تطبيق العبارة

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من أن معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتا، و إنما يختلف عنه اختلافا طارئا وعرضيا فـ (من) و (الابتداء) يدلان على مفهوم واحد، وهذا المفهوم إذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائما مرتبط بالمبتدئ، والمبتدأ منه، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج الا وهو قائم ومرتبط بهذين الطرفين، و إذا لوحظ وجوده في الذهن فله نحوان من الوجود، فتارة يلحظ بما هو ويسمى باللحاظ الاستقلالي، وأخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقا لواقعة الخارجي ويسمى باللحاظ الآلي، وكلمة ابتداء تدل عليه ملحوظا بالنحو الأول، و (من) تدل عليه ملحوظا باللحاظ الثاني، فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيها معا، الا ان هذا لا يعني ان اللحاظ الاستقلالي او الآلي مقوم للمعنى الموضوع له او المستعمل فيه وقيد فيه **(؛ لأن هذا اللحاظ محله وجوده في الذهن؛ لأن اللحاظ بمعنى التصور والتصور موجود في الذهن، فإذا كان التصور واللحاظ قيد للمعنى الحرفي والمعنى الحرفي مقيد باللحاظ يعني مقيد بأمر ذهني والمقيد بأمر ذهني يكون ذهني فيمتنع صدقه على الخارجيات وذا قرأنا في المنطق ان الكليل العقلي لا يوجد في الخارج؛ لأن الكي العقلي مقيد بأمر ذهني فحينئذ يمتنع الامتثال، فإذا قال المولى سر من البصرة يكون من البصرة موضوع لأمر ذهني فلا يتحقق الامتثال في الخارج الا بالتجريد يعني نجرد المعنى هذا اللفظ وهذا خلف او وضعته له)**، لان ذلك يجعل المعنى امرا ذهنيا غير قابل للانطباق على

الخارج، و إنما يؤخذ نحو اللحاظ قيدا لنفس العلقة الوضعية المجعولة للواضع، فاستعمال الحرف في الابتداء حالة اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنى بلا وضع **(؛ لأن الشرط موجود فى العلقة الوضعية فالإشكال الموجود في أصول المظفر لا يرد على صاحب الكفاية؛ لأن هذا ليس من قبيل الشروط التى أخذت فى العقود والمعاملات من انها لا تضر ولو كان الواضع هو الباري فغاية ما يوجب انه يوجب الإثم بل هو شرط في نفس العلقة الوضعية بدونه لا علقة بين اللفظ والمعنى)**، لان وضعه له مقيد بغير هذه الحالة لا استعمال في غير ما وضع له. و الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه مشهور المحققين بعد صاحب الكفاية، من أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتا، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط، بل إن الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين على ما سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى. اما الاتجاه الأول فيرد عليه ان البرهان قائم على التغاير السنخي والذاتي بين معاني الحروف ومعاني الأسماء وملخصه انه لا إشكال في أن الصورة الذهنية التي تدل عليها جملة ــ سار زيد من البصرة إلى الكوفة ــ مترابطة بمعنى انها تشتمل على معان مرتبطة بعضها ببعض فلا بد من افتراض معان رابطة فيها لإيجاد الربط بين ــ السير ــ و ــ زيد ــ و ــ البصرة ــ و ــ الكوفة ــ ، وهذه المعاني الرابطة ان كانت صفة الربط عرضية لها وطارئة، فلا بد أن تكون هذه الصفة مستمدة من غيرها، لان كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وبهذا ننتهي إلى معان يكون الربط ذاتيا لها، وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتيا له، لان ما كان الربط ذاتيا ومقوما له - وبعبارة أخرى عين حقيقته - يستحيل تصوره مجردا عن طرفيه لأنه مساوق لتجرده عن الربط وهو خلف ذاتيته له، وكل مفهوم اسمي، قابل لان يتصور بنفسه مجردا عن أي ضميمة وهذا يثبت أن المفاهيم الاسمية غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتيا لها، وهذه المعاني هي مداليل الحروف، إذ لا يوجد ما يدل على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء الا الحروف، وحتى نفس مفهوم النسبة ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي النسبة والربط، ليسا من المعاني الحرفية، بل من المعاني الاسمية لإمكان تصورهما بدون أطراف

53

.

أتضح لنا ان القائلين بوجود معنى للحروف اختلفوا في بيان التغاير بين المعنى الحرفي وبين المعنى الاسمي على اتجاهين الاتجاه الأول ما سلكه صاحب الكفاية وكان مرجعه ان التغاير بين الأسماء والحروف الموازية لها تغاير بالعرض وليس تغاير ذاتيا و الاتجاه الثاني هو الاتجاه الذي سلكه طلاب صاحب الكفاية والمتأخرون في وقتنا الحاضر، حيث ذهبوا ان التغاير بين الاسم والحرف تغاير جوهري وحقيقي و ماهوي وهذا التغاير اللحاظي الذي ذكره صاحب الكفاية إنما نشأ عن التغاير الذاتي الجوهري، المصنف (رحمة الله عليه) في مقام الاستدلال على المطلب باعتبار ان البحث ينقسم إلى مدعيين المدعى الأول بطلان نظرية صاحب الكفاية بطلان الاتجاه الأول والمدعى الثاني ثبوت الاتجاه الثاني، نفس الدليل الذي يدل على بطلان الاتجاه الأول يثبت الاتجاه الثاني الا ان هذا الاتجاه الثاني في داخله يوجد اختلاف، مثلا نجد ان الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) قائل بالاتجاه الثاني والسيد الخوئي الذي يشكل على الميرزا النائيني قائل بالاتجاه الثاني والمحقق الأصفهاني (رحمة الله عليه) الذي لديه نظرية مخالفة أيضا قائل بالاتجاه الثاني، فالاتجاه الثاني جامع بين نظريات متعددة فلذا لابد لنا منن تحديد معالم الاتجاه الثاني وانه على أي نظرية يقوم هل يقوم على نظرية الايجادية أم على نظرية العلامية او أي نظرية من النظريات الأخرى التي ذهب إليها أصحاب الاتجاه الثاني. فما ذكرناه بالسابق وان كان يثبت الاتجاه الثاني ويبطل الاتجاه الأول؛ لأنه ثبت لدينا انه يوجد تغاير ذاتي بين الاسم والحرف هذا أبطل الاتجاه الأولى واثبت الاتجاه الثاني ولكن هذا التغاير الذاتي لم يثبته الاتجاه السابق على هذا الأساس يقع البحث في مقامين المقام الأول يقتضي إبطال الاتجاه الأول واثبات الاتجاه الثاني في الجملة يعني على وجه الإجمال والمقام الثاني يبحث عنه عن تفصيلات الاتجاه الثاني التي يتبناها المصنف.

اما الكلام في المقام الأول كان خلاصة البرهان الذي أقمناها على بطلان الاتجاه الأول ان الجملة الواحدة و التي تشتمل على الأسماء والحروف اما ان تدل على معاني مترابطة او لا الثاني باطل بالوجدان فهي تدل على معاني مترابطة و هذه المعاني المترابطة لابد لها من دال و منشأ و منشؤه اما الاسم او الحرف لعدم وجود شيء ثالث. وهذا الشيء لابد أن يكون الربط له ذاتيا؛ لأن كل ما بالعرض لا بدا ان يرجع إلى ما بالذات، فإذا قلنا ان الحروف هي التي تدل على الربط، فيثبت ان الحروف تدل على الربط و الأسماء لا تدل على الربط وهذا التغاير جوهري فيما بينهما في المعنى الموضوع له، فإذا كانت الأسماء هي التي تدل على الربط نسال هل الربط للأسماء ذاتي أم عرضي ؟، فان قلت ذاتيا فهذا خلاف الوجدان، لوضوح ان الأسماء قابلة؛ لأن تتصور في حد ذاتها كمفردات بلا حاجة إلى ربط، وما كان الربط ذاتيا له يستحيل ان يتجرد عن الربط؛ لأنه معناه تجرد الشيء عن ذاتيته فلذا لابد ان يكون الربط اكتسبه الاسم عن شيء آخر، ولا يوجد شيء آخر سوى الحرف فيرجع الربط إلى الحروف.

هنا شبهة قبل ان نتقل إلى مقام الثاني وهي لقائل ان يقول ان الربط في قولنا زيد في الدار لم نستفده لا من زيد والدار التي تمثل الأسماء ولا من في التي تمثل الحروف وهنلك شق ثالث فان

الربط استفدناه من كلمة خاصة تدل على الربط بمادتها وهي نفس كلمة الربط هي التي تدل على الربط وما شابه ذلك كلمة النسبة ونحو ذلك فهي التي تدل على الربط.

والجواب على هذا الإشكال **أولا** كلمة الربط ليست موجودة في كلمة زيد في الدار. **ثانيا** ان كلمة الربط هي بالنتيجة كلمة فلا تخرج اما عن كونها اسما او حرف فان كانت أسماء فالذي يدل على الربط هي الأسماء وان كانت حرفا فالذي يدل إلى الربط هو الحروف، والحال انها من الأسماء فيصح ان يقال ان كلمة الربط هي ربط **بالحمل الأولي** ولكنها ليست ربطا **بالحمل الشايع** وليست مصداقا للربط؛ لأن مصداق الربط هو الذي لا ينسلخ عن الطرفين او الحاشيتين ومفهوم وكلمة الربط تدل على الربط المستقل فهي بالحقيقة اسم لا يدل واقعا على الربط ولكن بالحمل الأولي يدل على الربط وقد قرأنا في المنطق ان الشيء قد يصدق على نفسه بحمل ولا يصدق على نفسه بحمل آخر ولذا الجزئي بالحمل الأولي جزئي في الحقيقة وان كان بالحمل الشايع الجزئي من مصاديق الكلي فالشيء قد يصدق على نفسه بحمل ولا يصدق على نفسه بحمل آخر، فإذا لم نستفد الربط في الجملة من كلمة الربط فلان نفس كلمة الربط تدل على المفاهيم الاسمية المستقلة وبهذا يتم الكلام في المقام الأول.

تفصيل الكلام في الاتجاه الثاني هو في **المقام الثاني**: المصنف يعهد الكلام في مراحل ثلاث في كل مرحلة من هذه المراحل يحقق لنا مطلبا في المعنى الحرفي فالمرحلة الأولى خصصها لبيان هذا الفارق الماهوي بين الحرف و الاسم؛ لأن في الاتجاه الثاني يقولون ان الحرف بين الحروف و الأسماء ماهوي ذاتي هنا في المرحلة الأولى يثبت الفارق الماهوي. في المرحلة الثاني يبين لنا ان المعاني الحرفية لا يوجد بينها جامع ذاتي في المرحلة الثالثة يثبت لنما هل أن الحروف موضوعة بحسب القسم الأول من الوضع كما يقول صاحب الكفاية ان الوضع عام وموضوع له عام أم بحسب القسم الثالث كما عليه المشهور إذا كل مرحلة من هذه المراحل تنقح ركنا من أركان المعنى الحرفي.

الكلام في المرحلة الأولى:-

ونشرع بها بهذا الشكل الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) على ما تقدم في الحلقة الأولى ذكر ان الفرق بين الأسماء وبين الحروف يكمن في الايجادية و الإخطارية فالحروف توجد معانيها في الذهن وان الأسماء تخطر معانيها في الذهن هذه النظرية هي التي تبنها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) بين الفارق الذاتي والجوهري بين الأسماء وبين الحروف ثم هذه النظرية نجد ان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) تلميذ الميرزا اعترض على هذه النظرية وأبطلها وفي الحلقة الثانية وكذلك في الحلقة الثالث ظاهر المصنف انه يرتضي إشكال السيد الخوئي على الميرزا النائيني ولكنه يتبرع لتفسير جديد للإخطارية و الايجادية وبمعنى جديدي للإخطارية و الايجادية بحيث لا

يرد عليها إشكال السيد الخوئي ويرى من القريب جدا ان يكون مقصود الميرزا النائيني من الايجادية و الإخطارية هذا المعنى الذي فهمه الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) فإذا سير البحث بهذا الشكل ما هي الايجادية و الإخطارية التي على أساسها أشكل السيد الخوئي ؟

وما هو إشكال السيد الخوئي

وما هو الفهم الجديد للمصنف للايجادية و الإخطارية،

فإذا يقع الكلام في هذه المرحلة في هذه النقاط الثلاث:-

النقطة الأولى: في تفسير الايجادية و الإخطارية التي أشكل عليها السيد الخوئي، الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) قسم المعاني إلى قسمين إلى معاني إخطارية وإلى معاني إيجادية يقول نجد ان بعض المفاهيم والمعاني مع قطع النظر عن اللفظ لها تقرر ووجود في حد ذاتها مثلا أقول باب سواء تلفظ بهذا اللفظ أم لم أتلفظ به ووضعه واضع اللغة او لا هنلك وجود حقيقية وعيني لمعنى الباب متقرر في وعائه الخاص من الخارج او الذهن؛ لأن ليس كل المعاني موجودة في الخارج فبعضها موجود في الذهن فهنلك صنف من المعاني لها تقرر ووجود مع قطع النظر عن الألفاظ وتكون وظيفة الألفاظ تجاه تلك المعاني التي لها تقرر وثبوت وظيفة الإخطار وهي التي توجب الوصلة الذهنية مثلا لو كنت غافلا عن الباب فبمجرد ان أقول باب خطر في ذهني ذلك المعنى الذي له نوع تقرر وثبوت و وجود. فبناءاً على ذلك نجد ان الاسم وظيفته إخطار المعنى في الذهن فالأسماء تدل على الإخطارية فهذا سنخ من المعاني والسنخ الثاني من المعاني لولا اللفظ لا وجود لها ولا تقرر لها في وعائها مثلا أقول أغلق الباب لولا هذا التعبير إنشاء الأمر بغلق الباب لا وجود له لولا هذا التعبير فهو الذي اوجد الأمر بغلق الباب فلولاه لا وجود له فنلاحظ ان هذا السنخ من المعاني لا انه له تقرر وثبوت بواسطة اللفظ أردت ان خبر عنه و إنما بنفس اللفظ أوجدته، فإذا المعاني الحرفية التي منها الإنشاء فهي إيجادية وليست إخطارية كذلك الحال في أدوات النداء والخطاب فقولي يا زيد هو الذي يوجد النداء فتكوون المعاني الاسمية إخطارية و الحرفية إيجادية. هذه النقطة الأولى.

النقطة الثانية: إشكال السيد الخوئي خلاصته بكلمة مختصرة اننا نسأل الميرزا النائيني ان الحروف موضوعة لمعاني او لا ان قلت ليست موضوعة لمعاني فهذا رجوع لمعنى الشريف الرضي و المفروض ان الميرزا النائيني لا يقول به؛ لأن المفروض انه من أنصار مقولة ان الحروف لها معاني، فإذا أنت تقول ان الحروف لها معنى، فإذا كانت لها معنى فأنت عندما تذكر الحرف تخطر ذلك المعنى في الذهن، الان لو كنت انا غافل عن هذا المعنى للحرف وعندما تقول لي ــ في ــ يخطر في ذهني هذا المعنى الذي هو الحرف فالحروف أيضا إخطارية وكلامك يتم إذا قلنا ان الحروف من مقولة المهملات ولم توضع لمعنى اما إذا كان لها معنى نقول كما ان زيد له معنى ففي لها معنى فالإخطار فيهما سواء.

الشهيد الصدر يقول هذا الإشكال صحيح في محله بناءا على التفسير الذي ذكرناه للايجادية و الإخطارية

النقطة الثالثة: التفسير الجديد للإخطارية و الايجادية يتبنى الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) تفسير آخر للايجادية و الإخطارية يرى ان هذا هو مقصود الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) والعبارات التي نقلت في تقريراته قاصرة عن إفادة هذا المعنى، طبعا السيد الروحاني في منتقى الأصول أيضا ادعى هذه الدعوى.

الفهم الذي فهمه المصنف (رحمة الله عليه) للايجادية و الإخطارية هذا الفهم تدرج إليه الشهيد الصدر من جوابه عن هذه الذي ذكرناها في صدر البحث انه لماذا لم نقل بان الذي يدل على الربط هو نفس كلمة الربط واجبنا عنها بالحمل الأولي و الشايع استفاد المصنف من هذه النكتة لبيان المعنى الجديد للايجادية؛ لأن الان عندما نقول النار في الموقد عندنا ثلاث كلمات نار موقد في النار والموقد كلاهما من المعاني الاسمية وفي من المعاني الحرفية والخلاف في تحديد المعنى الاسمي والحرف لا في تحديد مصاديقه يعني لا خلاف ان نار هل هي حرف او اسم، يقول كلمة نار وموقد هذه الكلمة لها وجود مستقل في الخارج ووجود مستقل في الذهن عندما نوقع النار في الجملة محكوما عليها نأتي بها بما هي نار بالحمل الأولي لما ذكرنا في تذييل بحث القضية الحقيقية والخارجية بان الحكم ينصب على الصورة الذهنية، فإذا الذي هو مصب للحكم هو الاسم بالحمل الأولي ولا نحتاج إلى إحضار المعنى بالحمل الشايع حتى يصح الحكم، إذا يصح الحكم بين الأسماء و أن لم تحظر بالحل الشايع وهذه المقدمة واضحة بينما الحروف نجد انه لا يصح ان تقع في الجملة الا بما هي حرف بالحمل الشايع لأنها لو جاءت بمعناها بالحمل الأولي تصير معنى اسمي فلا يحصل واقع الربط بينما بالوجدان نجد جملة النار في الموقد مترابطة والشاهد على ذلك لو بدلت كلمة في واتيت كلمة الظرفية او بدلنا الحرف واتينا بكلمة الربط لا يكون الكلام مترابطا فمن هنا يصح ان نقول ان المعنى الحرف سنخ معنى لا يظهر معناه الا بإيجاده بنفسه في الذهن والمعنى الاسمي سنخ معنى يتحقق معناه ولو لم يوجد بالحمل الشايع بنفيه في الذهن فيما ان الحرف سنخ معنى لا يتحقق الا إذا وجد بنفسه نطلق عليه الايجادية في مقابل الأسماء التي لا يشترط وجدودها بنفسها نطلق عليه اسم الإخطارية.

الخلاصة ان الفرق بين فهم السيد الخوئي والشهيد الصدر ان افهم السيد الخوئي ان الحروف هي التي أوجدت المعنى وقبل ذكر الحرف لا وجود للمعنى وعند الشهيد الصدر يقول الحرف له معنى ولكن هذا المعنى لا يؤثر أثره في الجملة وفي التركيب الا إذا حظر بذاته بالحمل الشايع في الذهن و الا لا يحصل الربط في الكلام هذا تمام الكلام في تحقيق المرحلة الأولى.

تطبيق العبارة

وهذا يعني انهما ليسا نسبة وربطا بالحمل الشايع وان كانا كذلك بالحمل الأولي.

وقد مر عليك في المنطق ان الشيء يصدق على نفسه بالحمل الأولي، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشايع كالجزئي، فإنه جزئي بالحمل الأولي، ولكنه كلي بالحمل الشايع. وهذا البيان كما يبطل الاتجاه الأول يبرهن على صحة الاتجاه الثاني إجمالا، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتجاه الثاني يقع في عدة مراحل: المرحلة الأولى: انا حين نواجه نارا في الموقد مثلا ننتزع في الذهن عدة مفاهيم: الأول: مفهوم بإزاء النار. والثاني: مفهوم بإزاء الموقد. والثالث، مفهوم بإزاء العلاقة والنسبة الخاصة القائمة بين النار والموقد. غير أن الغرض من إحضار مفهومي النار والموقد في الذهن التمكن بتوسط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيين، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقة النار في الذهن، وواضح أنه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه أن يكون الحاصل في الذهن نارا بالنظر التصوري وبالحمل الأولي لما تقدم منا سابقا في البحث عن القضايا الحقيقية والخارجية - من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج. واما الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذي هو بإزاء النسبة الخارجية، والربط المخصوص بين النار والموقد، فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط، لكي يحصل الارتباط حقيقة بين المفاهيم في الذهن. ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء النسبة نسبة بالنظر التصوري وبالحمل الأولي - اي مفهوم النسبة - وليس كذلك بالحمل الشايع والنظر التصديقي، إذ لا يتم حينئذ ربط بين المفاهيم ذهنا. وبذلك يتضح أول فرق أساسي بين المعنى الاسمي، والمعنى الحرفي، وهو ان الأول سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بان يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، والثاني سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن الا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي. وهذا معنى عميق لإيجادية المعاني الحرفية، بان يراد بإيجادية المعنى الحرفي كونه عين حقيقة نفسه لا مجرد عنوان ومفهوم يرى الحقيقة تصورها ويغايرها حقيقة، و الانسب ان تحمل إيجادية المعاني الحرفية التي قال بها المحقق النائيني على هذا المعنى لا على ما تقدم في الحلقة السابقة من أنها بمعنى إيجاد الربط الكلامي

54

.

يقع الكلام في المرحلة الثانية

في هذه المرحلة الغرض منها تحقيق انه هل يوجد بين المعاني الحرفية جامع أم لا وان هذا الجامع الموجود على فرض وجوده هل هو جامع ذاتي أم انه جامع عرضي إنتزاعي هنلك بعض المقدمات ينبغي ذكرها ليتضح البحث المقدمة الأولى ينبغي ان نثبت فيه التكثر والتعدد في المعاني الحرفية إذا لو كانت المعاني الحرفية غير متعددة والمتكثرة يلغو البحث حينئذ عن وجود جامع لها؛ لأن الجامع إنما يبحث عنه في صورة وجود أمور و أفراد متكثرة حينئذ تحتاج إلى جامع

بينها اما مع عدم التكثر يثبت الوحدة ومع ثبوت الوحدة لا معنى للبحث عن الجامع، يعني عندما تقول جامع يعني هو الأمر المشترك بين أمرين او أكثر فبمجرد ان نفرض الجامع يعني ان هنلك تكثر، إذا في رتبة سابقة لا بد من إثبات التكثر، وللوهلة الأولى قد يقال ان السؤال عن وجود كثرة بين العاني الحرفية سؤال غريب إذا من الواضح ان المعاني الحرفية متكثرة فعندنا ظرفية وعندنا ابتداء واستعلاء فالمعاني الحرفية حتما متكثرة، فأي معنى للبحث في وجود تكثر في المعاني الحرفية، فنجد ان هذه المعاني كثيرة بالوجدان، والجواب أننا لا نقصد من التكثر في المعاني الحرفية المتباينة سنخا و الا هذا واضح فعدنا استعلاء وظرفية.. الخ نقصد متن التكثر هو التكثر في سنخ واحد هل له أفراد متعددة مثلا الظرفية هذا المعنى الحرفي هل أفراده متعددة او لا ؟، والسبب في ذلك اننا نريد جامع بين الأفراد المتكثرة لسنخ واحد لا بين جميع المعاني الحرفية في العالم إذ من الواضح لا جامع بين العاني الحرفية الا مفهوم الحرف الذي هو شبيه مفهوم الشيئية فإنما نبحث عن الجامع بين الأفراد التي تنطوي تحت عنوان جامع مشترك بينها اشتراكا قريبات يعني هل للظرفية يوجد أفراد حتى نبحث عن جامع لها او لا، لا انه هل للمعنى الحرفي أفراد او لا.

فلا بد في هذه المقدمة ان نثبت وجود تكثر في المعاني الحرفية بهذا المعنى و التكثر في أي أمر من الأمور يقتضي وجود ما به الاشتراك وما به الامتياز، إذ مع انعدام ما به الامتياز لا يوجد تكثر إذا عندك زيد ولا يوجد بينهما بامتياز أصلا إذا لا يوجد عندك زيد وعمرو بل شيء واحد لديك، فكل شيء لا يوجد بينه وبين شيء آخر ما به الامتياز فيعود الشيئان إلى شيء واحد فلا بد من وجود ما بعه الامتياز فبين أفراد الظرفية هل يوجد ما به الامتياز أم لا، نقول يمكن أن نتصور ما به الامتياز بين أفراد الظرفية في مرحلتين:

المرحلة الأولى ان يكون ما به الامتياز بحسب مرحلة الموطن أي موطن الظرفية و الان في الخارج بين الطاولة والزجاجة التي عليه يوجد ظرفية ولكن موطنها الخارج وهي ظرفية الاستعلاء أي الزجاجة على الطاولة فموطن هذا الفرد من الظرفية هو الخارج وهذا له صورة وتصور ذهني ويوجد استعلاء أيضا في الذهن هو الا ان هذا الاستعلاء الذهني موطنه الذهن إذا امتاز الاستعلاء الخارجي عن الاستعلاء الذهني في الموطن، فإذا عندنا ما به الامتياز فمع وجود ما به الامتياز يصدق الاثنينية، فإذا المرحلة الأولى ان يكون ما به الامتياز بلحاظ الموطن.

المرحلة الثانية ان يكون ما به الامتياز بلحاظ الطرفين حتى مع الاشتراك في الموطن، فمثلا الزجاجة على الطاولة يوجد بينها وبين الطاولة استعلاء في الخارج والكوب على التلفاز يوجد استعلاء بينه وبين التلفاز خارجا فالموطن مشترك لكن بلحاظ الطرفين يوجد ما به الامتياز فان الاستعلاء الأول يتركب من طرفين مغايرين للاستعلاء الثاني فان الطرفان في الأولى هو الزجاجة مع الطاولة والثاني هو الكوب مع التلفاز فحتى مع اشتراكهما موطنا فان الظرفية تكثرت؛ لأن ما به الامتياز موجود وهو انه بلحاظ الطرفين، إذا ثبت لدينا في المقدمة الأولى انه

يوجد تكثر في المعاني الحرفية ذا بعد ذلك يصح ان نبحث هل يوجد جامع بين الأفراد المتكثرة او لا، **فآية** التكثر هو وجود ما به الامتياز، وثبتنا انه يوجد ما به الامتياز اما بلحاظ الموطن او بلحاظ الطرفين.

المقدمة الثانية التي نحتاج إليها في هذا البحث ترتبط في تفسير الجامع، الجامع عموما هو الأمر المشترك بين الأمور المتكثرة وينقسم هذا الجامع إلى قسمين:

القسم الأول الجامع الذاتي والجامع العرضي والجامع الذاتي يسمى بالجامع الماهوي وهو ان يكون ما به الاشتراك داخلا في قوام الأفراد مثلا ما به الاشتراك بين زيد وعمرو هو الإنسانية والحيوانية والناطقية، هذه الأمور الثلاثة داخلة في قوام كل من زيد وعمرو بحيث لو أنتفت أنتفوا.

القسم الثاني ما يسمى بالجامع العرضي او الإنتزاعي او العنواني وهو ليس كذلك لا يكون هذا الأمر المشترك داخلا في قوام الأفراد كالجامع بين زيد وعمر النطق بالعربية وهو ليس لنوع او جنس او فصلا لزيد و عمرو.

، فإذا أتضح في هذه المقدمة الفرق بين الجامع الذاتي و الجامع العرضي.

المقدمة الثالثة: في كيفية تصيد الجامع من الأمور المتكثرة، الان بعدما ثبت لدينا ان المعاني الحرفية متكثرة كيف نحصل الجامع بينها مثلا ثبت لدينا اننا في هذا الغرفة متكثرون هنلك عدة أفراد كيف نحصل الجامع بيننا كيفية تحصيل الجامع يكون بإلغاء ما به الامتياز، فإذا ألغيانا ما به الامتياز يبقى الأمر المشترك وهو الجامع وما بعه الامتياز هو الشكل والوزن ولون الثياب.. الخ، هذا إذا أردنا ان بقي على المعاني الحرفية يتضح لدينا انه لا يمكن ان يوجد جامع بين المعاني الحرفية؛ لأن ما به الامتياز بين المعاني الحرفية كما ثبت في المقدمة الأولى الموطن و الأطراف، فإذا ألغينا الموطن لا يوجد مشكلة، اما إذا ألغينا الأطراف فالأطراف في الاستعلاء الأول في المثال كان الطاولة والزجاج ونلغي التلفاز والكوب هنا يبقى استعلاء لكن هذا الاستعلاء ليس معنى حرفي؛ لأن تقدم في المرحلة الأولى ان المعنى الحرفي سنخ معنى لا يوجد الا بطرفيه بلا فرق بين الخارج وبين الذهن، فإذا جردناه عن الأطراف لا يبقى معنى حرفي، فالمعنى الحرفي قوامه بطرفيه، فإذا سلبنا ما به قوامه لا يعقل ان يوجد جامع ذاتي بين الأطراف؛ لأن الجامع الذاتي هو المقوم للأفراد و بعد سلب الأفراد عن ما به قوامه؛ لأن المعنى الحرفي الأول متقوم بالطاولة والزجاجية والمعنى الحرفي الثاني متقوم بالكوب والتلفاز، فإذا سلبنا الأطراف لا يبقى معنى حرفي بل يبقى معنى اسمي والمعنى الاسمي ليس جامعا حقيقيا بين المعاني الحرفية حينئذ لا يعقل وجود جامع ذاتي وماهوي بين المعاني الحرفية وهذا الجامع وهو مفهوم الاستعلاء ليس فيه قوام الأفراد؛ لأن قوام الأفراد بطرفيه ولم نستطع ان نحصل الجامع الا بتجريده عن طرفيه فيكون جامعا عنوانيا لا جامعا ذاتيا و ماهويا. فثبت بمقتضى هذه المقدامات أن المعاني الخفية لا يوجد بينها جامع ذاتي.

هنلك نقطة ينبغي الإشارة إليها ان العبارة المذكورة في الكاتب قد يتوجه إشكال ظاهر خلافا لطريقة التي أتينا بها في الشرح، فعلى كيفية سوق المطلب في الكتاب، يرد إشكال ظاهر حاصله ان غاية ما أثبته المصنف (رحمة الله عليه) في المقام هو ان المعاني الحرفية المتكثرة والتي يكون التغاير بينها بلحاظ الطرفين لا يمكن ان يصور جامع بينها بالبيان الموجد في الكتاب اما المعاني الحرفية المتكثرة بلحاظ اختلاف الموطن فكلام المصنف لا يثبت انتفاء الجامع الماهوي؛ لأن التغاير الموطن فيه نحصل الجامع بحذف وإلغاء ما به الامتياز و ما به الامتياز هو الموطن لا الطرفان، فإذا ألغينا الموطن يبقى المعنى الحرفي يصدق؛ لأن قوام المعنى الحرفي بالطرفين ونحن لم نلغي الطرفين لذا قد يقال ان كلام المصنف غير مطرد في جميع المعاني الحرفية المتكثر في الموطن ويصح في المعاني الحرفية التي تتكثر بتغاير الأطراف.

ولكن التغير الموطني يرجع روحا إلى التغير الذاتي فعلى البيان الذي ذكرناه لا يرد إشكال.

المرحلة الثالثة

الغرض منها إثبات نوعية الوضع في المعاني الحرفية اشرنا في بداية البحث عن المعاني الحرفية ان العلماء دخلوا إلى هذا البحث عن طريق تحقيق انواع وأقسام الوضع و هذا ما يحوجنا إلى تقديم مقدمة حاصلها انهم قسموا الوضع بلحاظ تصور المعنى الوضع عبارة عن قضية يحكم فيها باللفظ علت المعنى فالقضية الوضعية هي قضية حملية نحكم بان هذا اللفظ هو ذاك المعنى ومن المعلوم ان القضية الحملية متفرعة على تصور طرفيها الموضوع والمحمول فلا بد من تصور الطرفين و النسبة بينهما حتى يحصل قضية واقعا فجاء علماء الأصول وقسموا الوضع تارة بلحاظ تصور اللفظ وتارة بلحاظ تصور المعنى، فبلحاظ تصور اللفظ قسموا الوضع إلى نوعين شخصي ونوعي وعندهم تقسمي آخر للوضع بلحاظ تصور المعنى قسموا الوضع إلى أربعة أقسام، توضيح ذلك: ذكروا ان المعنى الذي نريد ان نضع له اللفظ اما ان نتصوره بنفسها نتصوره بعنوان حاكي عنه،وعلى كل اما ان تضع اللفظ لنفس ما تتصوره او ان تضع اللفظ لما هو المحكي بما تتصوره، فمن هنا نشأت لديهم أقسام أربعة:

القسم الأول الوضع العام والموضوع له العام مثل، والمقصود من الوضع هو التصور فالمقصود ان نتصور شيء عام ونضع اللفظ لنفس المتصور، نتصور الحيوان المفترس ونضع له لفظ الأسد لنفس ما تصورناه لا لأفراده هذا نسميه عام والموضوع له عام وهو كوضع أسماء الأجناس.

القسم الثاني الوضع الخاص و الموضوع له خاص وهو من مقولة الوضع لنفس المتصور ولكن غاية الأمر المتصور جزئيا لا كليا، وهذا مثل وضع الأعلام الشخصية.

القسم الثالث الوضع العام والموضوع له خاص نتصور الحيوان الناطق واضع اللفظ لابني فالمتصور شيء والموضوع عام والموضع له خاص والقسم الرابع الوضع خاص و الموضوع له عام، أتصور ابني واضع له لفظ الحيوان فالمتصور خاص والموضوع له عام. اتفقوا على إمكان

الاقسام الأول واختلفوا في إمكان القسم الرابع، المشهور ذهبوا إلى استحالته والمحقق الرشتي صاحي البدائع ذهب إلى إمكانه وحجة المشهور في الاستحالة انك تتصور شيئاً خاصا وتضع للعام حتى يصح ذلك لابد ان يكون تصور الخاص، اما تصورا للعام اما ان يحكي للعام اما إذ لم يكن تصور الخاص نفس تصور العام ولم يحكي عن العام، فأنت لم تتصور الشيء والوضع بما انه قضية حملية لابد من تصور الموضوع له، فإذا الخاص ليس نفس العام ولا يحكي عن العام، فإذا أنت لم تتصور الموضوع له اما ان الخاص ليس نفس العام فواضح ولا يحتاج إلى برهان اما ان الخاص لا يحكي عن العام فلان الخاص تتقوم خصوصيته بالتركيز على ما به الامتياز و الا لما كان خاصا فلا يكون حاكيا عن العام؛ لأن العام الغي فيه ما به الامتياز.إذا الخاص ليس هو نفس العام وليس حاكيا عن العام، فإذا في الوضع الخاص والموضوع له العام أنت تتصور الموضوع له وثبت لدينا قبل قلل انه في الوضع لا يبد من تصور المعنى الموضوع له هذه هي حجة المهور على نحو الخلاصة لإثبات استحالة القسم الرابع.

واتفقوا على وقوع القسم الأول والثاني و اختلفوا في وقوع القسم الثالث فذهب المشهور تبعا للشريف الجرجاني على ان القسم الثالث واقع ومثاله المعنى الحرفي وذهب التفتزاني وصاحي الكفاية على ان المعنى الحرفي من قبيل القسم الأول لا من قبيل القسم الثاني على خلاف بين صاحب الكفاية والتفتزاني فان التفتزاني يرى ان الوضع عام والموضوع له عام و المستعمل فيه خاص و صاحب الكفاية يرى ان الوضع عام و الموضوع هل عام والمستعمل فيه عام.

55

.

مازال البحث في **المرحلة الثالثة** من المراحل الثلاث التي ذكرها المصنف (رحمة الله عليه) في تحقق المعنى الحرفي وهذه المرحلة ترتبط في تحقيق ان الوضع في الحروف من اي قسم من الاقسام الرابعة التي شرحناها و اتضح لدينا ان صاحب الكفاية يرى ان الوضع عام والموضوع له عام في الحروف بينما ذهب المشهور تبعا للشريف الجرجاني إلى ان الوضع عام والموضوع له خاص يقول المصنف يظهر مما تقدم بطلان نظرية صاحب الكفاية و للوهلة الأولى قد يفسر ما تقدم برجوعه إلى دليلين:

الدليل الأول ما ثبت في **المرحلة الأولى** من ان التغاير بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية تغاير جوهري وذاتي، كما ثبت في المرحلة الأولى ويدل ذلك على انتفاء الوضع العام والموضوع له العام، باعتبار ان الالتزام بان الوضع عام والموضوع له عام يؤدي إلى التسانخ بين المعنى

الحرفي والمعنى الاسمي، وان الاختلاف بينهما يكون اختلاف عرضي وبالتبع، وقد ثبت في المرحلة الأولى ان التغاير بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي تغاير ذاتي، إذا خلاصة المطلب ان الالتزام بالوضع العام والموضوع له العام يقتضي الالتزام باتحاد المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي فيما وضع له، ومن هنا ذهب صاحب الكفاية بوحدة المعنى الموضوع له ولما ثبت في المرحلة الأولى التغاير الماهوي والذاتي بين المعنيين فإذا كان الوضع في الأسماء عاما والموضوع له عاما فلا بد ان يكون الوضع في الحروف عام و الموضوع له خاص، هذا هو الوجه الأول الذي يمكن ان يستفاد من قوله بناءا على ما تقدم.

الوجه الثاني الذي يمكن ان يستفاد من العبارة بل اشار إليه صراحة في العبارة ان يرجع ما تقدم إلى ما ذكرناه في المرحلة الثانية لا إلى ما ذكرناه في المرحلة الأولى وكانت خلاصة ما ثبت لدينا في المرحلة الثانية انه لا يوجد جامع ماهوي بين المعاني الحرفية وان الجامع المتصور بينهما انهما هو جامع عنواني وعرضي، فكيف يدل هذا على انتفاء الوضع عالم والموضوع له عام ؟، لان وضع اللفظي لمعنى اعم يقتضي ان يوجد جامع بين أفراد هذا المعنى العام لكي يكون الوضع لهذا الجامع و الا إذا كان الوضع لخصوص الأفراد لا يكون الوضع عام و الموضوع له عام، فإذا لا بد من وجود جامع بين الأفراد كي يوضع له اللفظ والجامع اما انه جامع ذاتي و اما انه جامع عرضي، ان كان الموضوع له الجامع الذاتي حينئذ يحافظ على ما ثبت في المرحلة الأولى من التغاير الذاتي بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي لكنه تقدم في المرحلة الثانية انه لا يوجد عندنا جامع ذاتي فلا بد ان يكون الجامع عرضي فان قلت ان الجامع العرضي يكفي لا ثبات الوضع العام والموضوع له العام، قلنا ان الجامع العرضي يقتضي ان يكون الحرف موضوع لمعنى اسمي لان الجامع العرضي هو الظرفية المجردة عن الحاشيتين فيلزم ان يكون الحرف 0 للمعنى الاسمي وهذا خلاف ما أثبتناه في المرحلة الأولى إذا في الحقيقة الموضوع له خاص نعم تصورنا شيء عام وهو الجامع المشير ولكن وضعنا للأفراد فيكون الوضع عام و الموضوع له خاص ولكن تبقى مشكلة تواجهنا وهو ان صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) في الكفاية عندما تحرك لإثبات خصوصية المعنى الحرفي ذكر ان الخصوصية المتصورة اما خصوصية ذهنية واما خصوصية خارجي وفي مقام إبطاله للخصوصية الخارجية قال وكثيرا ما لا يكون معنى الحرف جزئيا وفي ما سبق مثلا على ذلك بقول المولى ــ سر من البصرة إلى الكوفة ــ لو كان الوضع في الحروف كالابتداء مثلا عاما، و الموضوع له خاص المقصود بالخاص هو الجزئي وهو تعريفه انه ما لا ينطبق على كثيرين مع اننا بالوجدان نرى انك من اي نقطة من البصرة انطلقت وإلى اي نقطة من الكوفة انتهيت يصدق الامتثال وهذا كاشف عن عدم جزئية المعنى الحرفي فلا بد حينئذ ان نجيب عن هذا الإشكال، فلا بد ان نجيب عن هذا التالي الفاسد ويجيب المصنف (رحمة الله عليه) عن هذا الإشكال بان الخصوصية المستفادة من أقولنا الوضع عام و الموضوع له خاص هذه الخصوصية بقولنا خاص يحتمل فيها احتمالان:

الاحتمال الأول ان يقصد من الخصوصية الجزئية في مرحلة الانطباق فزيد في مرحلة الانطباق نقول جزئي لا ينطبق الا على شخص واحد.

الاحتمال الثاني بمعنى الخصوصية بمعنى الجزئية الناشئة عن تشخص الطرفين مثلا الابتداء المجرد عن الطرفين ليس معنى حرفي والمعنى الحرفي هو الذي يتقوم بطرفيه، الا انه شيء قائم بطرفين فلذا يختلف عن الشيء الذي هو نظيره الذي يقوم في طرفين آخرين، كالزجاجة على الطاولة والكوب على التلفاز، كلاهما استعلاء الا انه احدهما يختلف عن الآخر باختلاف الطرفين، الإشكال المتقدم انما يرد فيما لو قلنا بان المراد من الجزئية هي الجزئية بلحاظ الانطباق فإذا قلنا بان المعنى الحرفي جزئي اي لا ينطبق على كثيرين حينئذ يرد الإشكال انه بالوجدان نشعر ان ــ سر من البصرة إلى الكوفة ــ يصدق على كثيرين ولكن الخصوصية في قولنا الوضع عام والموضوع له خاص هي الخصوصية الناشئة من تشخص الطرفين، وهذا هو المقصود من الجزئية لا الجزئية في مقام الانطباق نعم ها المعنى الثاني من الجزئية لا ينطبق على كثيرين، لكنه بمعنى لا ينطبق على ماله طرفين آخرين اما في مقام الانطباق على ماله هذين الطرفين فانه ينطبق على كثيرين بمعنى ان الابتداء القائم بين الكوفة والبصرة لا ينطبق على الابتداء القائم بين قم وطران، ولكن نفس الابتداء القائم بين الكوفة والبصرة فانه يصدق على اي نقطة انطلقت من الكوفة إلى البصرة، فبناءا على ذلك لا يرد الإشكال الذي ذكره صاحب الكفاية، طبعا في كلمات صاحب الكفاية يوجد إشارة إلى هذا الجواب الذي ذكره المصنف وعلق عليه بقوله ــ وهو كما ترى !! ــ ،

وبما ان النسب متكثر هنا المصنف يريد ان يثبت القسم الثاني وهو الوضع الخاص و الموضوع له خاص بما ان النسب متكثرة لا يستطيع الواضع يبقى طيلة حياته يضع لان النسب كثيرة فحينئذ لابد ان نأتي بجامع من خلاله نتصور الأفراد فنضع للأفراد و ان كان هذا الجامع جامع اسمي فهو لا يؤثر لأنه اللفظ لم يوضع له و إنما الجامع الاسمي في مقام التصور جئنا به وفي مقام الوضع وضعنا لأفراد الوضع لأننا ندعي ان الوضع عام و الموضوع له خاص، و هذا انما يتأتى قد يقال انما نضع لكل نسبة بالخصوص بالقسم الثاني من الوضع وهو القسم وضع الخاص والموضوع له خاص فهذا يتأتى بتكثر النسب

هيئات الجمل

تعارف علماء الأصول بعد ان يبحثوا عن المعنى الموضوع له الحرف ان يتعرضوا إلى جملة من الأمور التي تعتبر من توابع الحرف بالاصطلاح النحوي و الا بالاصطلاح الأصولي فهي من الحروف فمثلا نلاحظ في الكفاية بعد ان نقح الحرف في الحروف تناولا مثل أسماء الإشارة التي هي من توابع الحرف النحوي و الا هي من المعاني الحرفية المتقومة بطرفين فهي حرفية عند الأصولي فتعرضوا لجملة من الأمور التي لا تصنف عند النحوي بالحروف ولكن في الأصول هي من الحروف من جملة هذه الأمور الهيئات فان الهيئة بالاصطلاح الأصولي من المعاني

الحرفية لان ها من المعاني النسبة القائمة بين الطرفين من المبتدأ والخبر كهيئة الجملة الاسمية وبين الصفة والموصوف كالهيئة الناقصة بين الصفة والموصوف وبين الجار و المجرور و المضاف والمضاف إليه فهذه الهيئات من المعاني الحرفية بالاصطلاح الأصولي فوقع الكلام في تحديد المعنى الموضوع له الهيئة لتوضيح المطلب نتكلم في نقاط

النقطة الأولى تقدم في الحلقة الثانية وسوف يأتي ان هيئات الجمل تنقسم إلى قسمين القسم الأول الهيئة التامة والثاني الهيئة الناقصة وتقدم في الحلقة الأولى ان المصنف يفرق بينهما في النسبة الاندماجية وغير الاندماجية والهيئة التامة تنقسم إلى قسمين هيئة للجملة الخبرية وهيئة للجملة الاسمية وتقدم البحث عن الفرق بين الجملة الخبرية و الإنشائية، المهم هنا انه في مقام التفريق بين هيئات الجمل يوجد نظريتان نظرية المشهور ونظرية السيد الخوئي اما المشهور فذكروا بان الفارق بين هيئات الجمل المختلفة والمقصود من المختلفة الناقصة والتامة والخبرية و الإنشائية.. الخ تختلف في المعنى الموضوع له والمعنى الموضوع له هو المدلول التصوري بينما السيد الخوئي (رحمة الله عليه) يرى انها تختلف في المدلول التصديقي ن حيث انه تقدم مرارا ان الدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام الدلالة التصورية والمقصود منها دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له فهي صرف خطور المعنى من اللفظ و هذه لا يشترط فيها اي شرط فقط يشترط العلم بالوضع فلو لم اعلم ان لفظة أسد موضوعة للحيوان المفترس لا يخطر في ذهني شيء فخطور المعنى من اللفظ إلى الذهن هي الدلالة التصورية وهذا القسم من الدلالة لا يشترط فيها لا العلم بالوضع وهذا العلم بالوضع شرط للسامع اما المتكلم لا يشترط وجوده ! حتى يشترط فيه شرط فحتى لو صدرت من اصطكاك حجرين فيخطر المعنى.

القسم الثاني الدلالة الإستعمالية ويعبر عنها بالدلالة التصديقية الأولى هي علاوة على خطور المعنى على اللفظ في الذهن يفهم شيء آخر وهو ان المتكلم قاصد لإخطار المعنى في الذهن، في القسم الأول لم نعتبر وجود متكلم وهنا اعتبرنا وبما انه يوجد قصد فلا بدا ن يكون هذا المتكلم ذا شعور وملتفت إلى كلامه فلا يتكلم وهو نائم مثلا هذه هي الدلالة الإستعمالية

القسم الثالث الدلالة على المراد الجدي وهي المعبر عنها بالدلالة التصديقية الثانية وهي علاوة على قصد المتكلم يقصد أم هذا المعنى مراد جدا فيشترط ان لا يكون المتكلم هازلا.

هذه ثلاث انواع من الدلالات نحن نعرف ان احد الفوارق الجوهرية بين نظرية الاعتبار ونظرية التعهد في الوضع ان المدلول الوضعي بناءا على نظرية الاعتبار يكون المدلول التصوري بينما على مبنى المشهور يكون المدلول التصديقي الأول لان معنى التعهد ان المتكلم التزم كلما أراد إخطار المعنى في ذهن السامع فكلما أراد إخطار المعنى المفترس في ذهن السامع ان يأتي بلفظة أسد فالوضع على مسلك الاعتبار ينتج المدلول التصوري بينما على مسلك التعهد ينتج المدلول التصديقي إذا اتضحت هذه النقطة نقول المشهور قالوا بأن الهيئات تختلف فيما بينها بلحاظ المدلول التصوري فالمدلول التصوري من هيئة النسبة الناقصة غير المدلول التصوري من هيئة النسبة

التامة مثلا المدلول التصوري من هيئة النسبة الناقصة هو النسبة الاندماجية بينما النسبة التامة النسبة غير الاندماجية هذه هي النظرية الأولى.

النظرية الثانية نظرية السيد الخوئي يقول الفارق بينها في المدلول التصديقي فالجملة الناقصة والهيئة الناقصة موضوعة للمدلول التصديقي الأول والهيئة التامة موضوع للمدلول لتصديقي الثاني.

تطبيق العبارة

المرحلة الثالثة: وعلى ضوء ما تقدم (**على ضوء ما تقدم يمكن ان ترجع إلى دليلين دليل يرتبط بالمرحلة الأولى ان الوضع العام والموضوع له العام يقتضي الاتحاد في الموضوع له بين الحرف و الاسم وهذا ثبت بطلانه في المرحلة الأولى ويمكن ان يرجع إلى ما ثبت في المرحلة الثانية وهو عدم وجود جامع والمصنف يرجعه إلى التفسير الثاني دون الأول لان انتفاء الاشتراط في المعنى الموضوع له بين الأسماء والحروف لا يلزم منها عدم كونهما من قسم واحد من أقسام الوضع فالان أسد وإنسان، المعنى الموضوع له فيهما متعدد مع ان كليهما من مقولة الوضع العام والموضوع له عام فالاختلاف في معنى الموضوع له لا يلزم منه بطلان القسم الثاني من الوضع نعم الاختلاف في المعنى الموضوع له يلزم بطلان رأي صاحب الكفاية الذي يقول ان المعنى الموضع له واحد ولأجل ذلك كان عاما لكن بشكل عام لا يبطل القسم الثاني ولذا المصنف اشار الدليل الثاني**)أثبت المحققون ان الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص، لان المفروض عدم تعقل جامع ذاتي بين النسب ليوضع الحرف له فلا بد من وضع الحرف لكل نسبة بالخصوص (**وبما ان النسب متكثر هنا المصنف يريد ان يثبت القسم الثاني وهو الوضع الخاص و الموضوع له خاص بما ان النسب متكثرة لا يستطيع الواضع يبقى طيلة حياته يضع لان النسب كثيرة فحينئذ لابد ان نأتي بجامع من خلاله نتصور الأفراد فنضع للأفراد و ان كان هذا الجامع جامع اسمي فهو لا يؤثر لأنه اللفظ لم يوضع له و إنما الجامع الاسمي في مقام التصور جئنا به، وفي مقام الوضع وضعنا لأفراد الوضع لأننا ندعي ان الوضع عام و الموضوع له خاص، و هذا انما يتأتى قد يقال انما نضع لكل نسبة بالخصوص بالقسم الثاني من الوضع وهو القسم وضع الخاص والموضوع له خاص فهذا يتأتى بتكثر النسب**)، وهذا انما يتأتى باستحضار جامع عنواني عرضي مشير فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا، وليس المراد (**وليس المراد هنا جواب عن إشكال صاحب الكفاية صاحب الكفاية في الكفاية تعرض على نحو الإشارة إلى رأي للميرزا حبيب الله الرشتي حيث انه فسر الجزئي في قولنا الوضع عام والموضوع له خاص فسره بان المقصود من الجزئي هو الجزئي الإضافي والجزئي الإضافي في المنطق يصدق على الجزئي الحقيقي وعلى الكلي الحقيقي هنلك أجاب عنه صاحب الكفاية بما ينفع للجواب عن كلام الشهيد الصدر مضافا إلى ذلك اننا قرأنا في الحلقة الثانية ان انحصار الوضع في الأقسام الأربعة انحصار عقلي يدور بين النفي و الإثبات لأنك اما ان تتصور الشيء**

بنفسيه أولا هذا ن قسمان وعلى كل اما ان يكون المعنى المتصور عام او خاص فنتيجة ضرب الاحتمالين يبعضهما تصبح أربعة انحصار الاقسام فى أربعة بناءا على هذا التفسير للخصوصية والجزئية تصبح الاقسام بأكثر من أربعة لان الاقسام يمكن ان نفسرها بأكثر من تفسير وهكذا في كل قسم من الاقسام ورد كلمة الخاص لان هذه قسمة لا بلحاظ الشيء وقعا ولو كانت بلحاظ الشيء واقعا لما ذكرنا القسم الرابع لاستحالته عند المحققين بل هذه القسمة بلحاظ التصور البدوي فإذا كان هذا يمكن ان نقول الخاص اما ان يكون جزئى بلحاظ الانطباق واما جزئى بلحاظ الطرفين اللهم الا ان يقال دفاعا على المصنف (رحمة الله عليه) بان المصنف لم يأتي بتفسير جديد للخاص فالخاص دائما وابدا يراد منه الجزئي في مرحلة الانطباق ومراد المصنف ربما يكون هذا المعنى نقول هذا المتصف بالجزئية بلحاظ الانطباق تارة بلحاظ ذاته مثل زيد تارة بلحاظه مع طرفيه مثل الاستعلاء فلاستعلاء القائم بين زيد والطاولة لا يصدق على كثيرين فحينئذ نرجع الجزئية إلى جزئية بلحاظ الانطباق لكن للطرفين دخالة الا ان هذا الدفاع عن المصنف لا ينسجم مع عبارة المصنف لأنه صرح انه ليس المقصود من الجزئى انه لا ينطبق على كثيرين)

بالخاص هنا الجزئي بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين، لان النسبة كثيرا ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كلية طرفيها، بل (**المراد**) كون الحرف موضوعا لكل نسبة بما لها من خصوصية الطرفين، فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج.

56

.

مازال الكلام في التفريق بين هيئات الجمل المختلفة واتضح لدينا ان السيد الخوئي خلافا للمشهور اختار ان الفارق بين هيئات الجمل المختلفة انما هو في مرحلة المدلول التصديقي وهذه النظرية نتيجة طبيعية للمسلك الذي اختاره في باب الوضع تبعا للمحقق النهاوندي (رحمة الله عليه) من ان الوضع عبارة عن التعهد وتقدم في الحلقة الثانية ان من نتائج التعهد ومن الفوارق بين مسلك التعهد ومسلك الاعتبار وغيره من المسالك انه بناءا على مسلك التعهد يكون المدلول الوضعي هو المدلول التصديقي والدلالة التفهيمية والدلالة الإستعمالية بينما على مسلك الاعتبار يكون المدلول الوضعي هو الدلالات التصورية، إذا أمر طبيعي ان يختار السيد الخوئي ان الفرق في هيئات الجمل فيما وضع له شارك المشهور في ان الفرق بينهما فيما وضع غاية الأمر الموضوع عنده هو الدلالة التصديقي، إذا لا فرق بين الجمل وهيئات الجمل المختلفة بلحاظ المدلول التصديقي

وحينئذ إذا بطل المبنى يبطل ما هو مترتب على هذا المبنى، والمفروض من المصنف (رحمة الله عليه) تقدم انه ناقش مسلك التعهد في الحلقة الثانية إذا فكل ما يترتب على مسلك التعهد بطريقة طبيعية يبطل، فلو اخترنا مبنى السيد الخوئي فالحق معه في ان الفرق بين الجمل في المدلول التصديقي، وان هذا الكلام كلام مجمل اتضح لدينا من خلاله انه بني هيئات الجمل يوجد فرق في المدلول التصوري على مبنى المشهور والمصنف وعلى مبنى السيد الخوئي يوجد فرق في المدلول التصديقي اما ما هو الفرق فانه يحتاج إلى بحث مفصل:

فالسيد الخوئي (رحمة الله عليه) في الجملة الناقصة والجملة التامة قال بين ان الجملة الناقصة موضوعة للمدلول التصديقية الأول والجمل التامة موضوعة للمدلول التصديقي الثاني ففرق بين الجملة الناقصة والتامة على أساس الدلالة الإستعمالية والمراد الجدي بينما المصنف يفرق على أساس المدلول التصوري وما يخطر في الذهن من إحدى الجملتين غير ما يخطر من الجمل الثانية وان الفراق بينهما في المدلول التصديقي انما هو ناشئ من الفارق عند التصور وان المراد التصديقي ليس هو نتيجة للوضع كما تقدم بل هو نتيجة للسياق الكلامي وهو الألفاظ وما يكتنف الألفاظ من القرائن السياقية والحالية لمجموع الألفاظ مع ما يكتنف به يسمى بالسياق فالسياق خطوة متأخرة عندما موضع له اللفظ فبناءا على ذلك يكون الفارق في مرحلة المدلول التصديقي متأخر رتبة عن الفارق في مرحلة المدلول التصديقي هذا على نحو الإجمال اما على نحو التفصيل فإننا في الأصول لا نريد ان نفرق بين جميع هيئات الجمل و إنما نريد ان نفرق بين هيئات الجمل فيما ينفعنا في علم الأصول وعلم الفقه في الجمل المصنف (رحمة الله عليه) تعرض لنوعين من الهيئات النوع الأول تقسيم الهيئة إلى نسبة ناقصة وإلى نسبة تامة ففرق بين النسبة الناقصة والنسبة التامة والنوع الثاني تنقسم الهيئة التامة والنسبة التامة بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية فعلى ها الأساس في البحث التفصيلي يقع الكلام في مقامين

المقام الأول الفرق بين هيئة الجملة الناقصة وهيئة الجملة الناقصة فما الفرق بين ــ زيد عالم ــ و ــ زيد العالم ــ ، من ناحية نحوية الفرق ان الأول مبتدأ وخبر والثانية صفة وموصوف الأولى يصح السكوت عليها والثانية لا يصح السكوت عليها، اما من ناحية المعنى الذي هو المهم للوهلة الأولى قد يقال بعدم و جود فرق بينهما حيث ان كلا التركيبين فيه اثبات للعلم لزيد سواء قلنا زيد قائم او زيد القائم في كلا الحالتين المتكلم يثبت الصفة المعنوية لزيد فمرجع كلا الجملتين إلى معنى واحد وهذا مجرد اختلاف نحوي بين الجملتين اما في المعاني لا يوجد فرق ــ فزيد العالم ــ اثبت لزيد العلم و ــ زيد عالم ــ أيضا اثبت العلم لزيد.

الا ان هذا خلاف الوجدان فإننا بالوجدان نجد فرق بين الجملتين وهذا الفرق وهو الذي اوجب صحة السكوت على احدها دون الأخرى إذ لو لم يكن بينهما فرق في المعنى لكان يصح السكوت في كليهما او لا يصح في كلاهما.

في مقام تحقيق الفرق بينهما يقول المصنف (رحمة الله عليه) ان الله عزوجل أودع في الإنسان القدرة الذهنية التي تستطيع من خلال انعكاس الخارج فيها ان تحلل فقد يكون في الخارج هنلك شيء واحد يأتي الذهن يحلله إلى شيئين او إلى أشياء كما في المنطق ان الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية وفي الخارج ليس لدينا الا شيء واحد وهو زيد وهو يحلل إلى جزء مشترك وجزء مختص، في الخارج الان يوجد زيد وله صفة العلم لا على نحو الاثنينية والتعدد في الخارج فحينئذ الذهن يمكن ان يعكس هذه الصورة الخارجية بطريقتين **الطريقة الأولى** ان يحلل هذه الصورة الموجودة التي تنطبق على الخارج إلى شيئين إلى ذات وإلى علم فتكون الصورة المنعكسة لها الوجود الخارجي في الذهن عبارة عن شيئين ويلتفت الذهن إلى هذين الشيئين بحيث يكون احدهما خبرا عن الآخر وله أيضا ان ينظر إلى هذا الوجود الخارجي بنظرة مجملة لا يريد ان يثبت شيء لشيء و إنما يريد ان **ينتزع** من الخارج ذات متصفة بشيء إذا نتيجة للعناية الذهنية وللتحليل الذهني الفعال على إبداع الصور مرة يقع في الذهن طرفان ممتازان عن بعضهما البعض ويحمل احدهما على الآخر ومرة يقع في الذهن شيء واحد وحقيقة واحدة وصورة واحدة، فتارة أنت تتصور في ذهنك الدائرة بأي شكل كانت وتتصور تصور آخر في الذهن وهو الضيق ثم تضم احد التصورين إلى الآخر فهنا في الأعمال الذهني يوجد طرفان وأخرى تتصور من أول الأمر دائرة ضيقة، فتصورك للدائرة الضيقة نظير زيد العالم وتصورك للدائرة و **للضيق** هو نظير زيد العالم، فبناءا على ذلك يتضح وجود فرق جوهري بين المتصور من زيد العالم وبين المتصور من زيد عالم هذا الفارق الجوهري ان الذهن في قولك زيد العالم جعل الصورتين صورة واحدة ولذا يعبر عنها بالنسبة الاندماجية بينما في زيد عالم لم يجعل الصورتين صورة واحدة فيعبر عنها بالنسبة غير الاندماجية هذا هو الفرق بين المصنف بين النسب التامة والناقصة و إذا أردنا ان نوسع أكثر ان النسب الناقصة أيضا تختلف فيما بينها فعندنا نسب ناقصة إضافية وعندنا وصفية وعندنا نسبة ناقصة تكون أداة شرط مع فعل الشرط وهكذا

تطبيق العبارة

هيئات الجمل: كما أن الحروف **(هي الحروف النحوية و الا هيئات الجمل من المعاني الحرفية بالاصطلاح الأصولي)** موضوعة للنسبة على أنحائها، كذلك هيئات الجمل، غير أن هيئة الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة، وهيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة تامة يصح السكوت عليها، وخالف في ذلك السيد الأستاذ، إذ ذهب إلى أن هيئة الجملة الناقصة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى، اي لقصد إخطار المعنى، وان هيئة الجملة التامة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية **(عندما نقول بمسلك التعهد قد واحد يشكل اننا عندما نقول بمسلك التعهد المجعول الوضعي له هو الدلالة التصديقية الأولى، وليست الدلالة التصديقية الثانية فإذا كان الفرق بين الجملتين في المدلول الوضعي فلا بد ان يكون الفرق بينهما في الدلالة التصديقية الأولى فلماذا أقحم مسألة الدلالة التصديقية الثانية والجواب: الذي يظهر مما نقله المصنف عن السيد الخوئي ان السيد الخوئي يرى ان الجملة التامة والجملة الناقصة في مرحلة الدلالة**

الإخطارية يشتركان وبما انهما يشتركان إذا لا بد أن يكون الفرق او الشيء الزائد في الجملة التامة لا يرتبط بالمدلول الوضعي عند السيد الخوئي وهو الدلالة التصديقية الثانية ولا يوجد عندنا شيء آخر الا الدلالة التصديقية الثانية لان الدلالة التصورية عن السيد الخوئي ليست دلالة و إنما هي من تداعي والمعاني فيرى ان المدلول التصوري ليس مدلول واضعي وهو يحصل حتى إذا لم يكن وضع فإذا استثنينا الدلالة التصورية ووجدنا الدلالة الإخطارية كلاهما نخطر صفة القيام الثابتة لزيد مع انه بالوجدان نجد فرق بينهما فلا بد ان نتعدى مرحلة الدلالة التصديقية إلى مرحلة الدلالة التصديقية الثانية)، وهو قصد الحكاية في الجملة الخبرية او الطلب، وجعل الحكم في الجملة الإنشائية وهكذا. وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضي ان تكون الدلالة الوضعية تصديقيه، والمدلول الوضعي تصديقيا كما تقدم. والصحيح ما عليه المشهور من أن المدلول الوضعي تصوري دائما في الكلمات الافرادية وفي الجمل، وان الجملة حتى التامة لا تدل بالوضع الا على النسبة دلالة تصورية، واما الدلالتان التصديقيتان فهما سياقيتان ناشئتان من ظهور حال المتكلم. الجملة التامة والجملة الناقصة: ولا شك في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة في المعنى الموضوع له، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقي موضوعا له ميز بينها على أساس اختلاف المدلول التصديقي كما تقدم في الحلقة السابقة، واما بناء على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له، فنحن بين أمرين: إما ان نقول: إنه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوري، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول التصديقي. وإما ان نسلم باختلافهما في مرحلة المدلول التصوري. و الأول باطل، لان المدلول التصوري إذا كان واحدا وكانت النسبة التي تدل عليها الجملة التامة هي بنفسها مدلول للجملة الناقصة، فكيف امتازت الجملة التامة بمدلول تصديقي من قبيل قصد الحكاية على الجملة الناقصة ولماذا لا يصح ان يقصد الحكاية بالجملة الناقصة. واما الثاني فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوري، ولما كان المدلول التصوري لهيئة الجملة هو النسبة، فلا بد من افتراض نحوين من النسبة بهما تتحقق التمامية والنقصان. والتحقيق ان التمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج. ف (مفيد) و (عالم) تكون النسبة بينهما تامة إذا جعلنا منهما مبتدأ وخبرا، وناقصة إذا جعلنا منهما موصوفا ووصفا. وجعل ــ مفيد ــ مبتدأ تارة وموصوفا أخرى أمر ذهني لا خارجي، لان حاله في الخارج لا يتغير كما هو واضح، وتكون النسبة في الذهن تامة.

واما إذا جاءت إلى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلا، وهذا يتطلب أن يكون لها طرفان متغايران في الذهن، إذ لا نسبة بدون طرفين، وتكون النسبة ناقصة إذا كانت اندماجية تدمج أحد طرفيها بالآخر وتكون منهما مفهوما افراديا واحدا وحصة خاصة (**قد يفهم من العبارة للوهلة الأولى انه في النسبة الناقصة ألغى الطرفين والحاشيتين وفيما سبق تقدم في المعنى الحرفي انه في كل مورد يلغى الطرفين يصبح المعنى اسمي فهل نلتزم بان النسبة الناقصة معنى اسمي ؟؟)**، إذ لا نسبة حينئذ حقيقة في صقع الذهن الظاهر، و إنما هي مستمرة وتحليلية، ومن هنا قلنا سابقا إن

الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب اندماجية اي تحليلية، وان هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية.

57

.

من جملة التقسيمات التي ذكرت لهيئة الجمل ولها اثر في علم الأصول والفقه هو تقسيم الجملة إلى جملة خبرية وجملة إنشائية ثم إن الجملة الخبرية و الإنشائية

1- تارة تختلفان في المادة و الهيئة كما في نحو أغلق وذهب، ــ فأغلق ــ جملة إنشائية ــ وذهب ــ جملة خبرية و الاختلاف بينهما في كل من المادة والهيئة،
2- وتارة يتحدان في المادة ويختلفان في الهيئة مثل غلق وأغلق ويغلق، وقم ويقوم، فيوجد بينهما اتحاد في المادة، والمادة هي القيام ويوجد بينهما اختلاف في الهيئة؛ لأن هيئة إحدى الجملتين ماضوية او مضارعية وهيئة الجملة الأخرى أمرية
3- وثالثة يكون بينهما اتحاد في المادة و الهيئة كما في مثل بعت التي تستعمل في مقام الأخبار تارة وفي مقام الإنشاء أخرى كما في أنكحت وأعتقت ونحو ذلك من الصيغ المشتركة،

فإذا للجمل الإنشائية و الإخبارية هذه الأحوال الثلاثة،**الأول** من هذه الأحوال خارج عن محل البحث إذ ان لا اشتراك بينهما كي نحتاج إلى تمييز بين الجمليتين، و إنما الكلام في الحالة **الثانية والثالثة** فما هو الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، هذا هو محل تحرير النزاع، الذي يظهر من العلماء ان كل من الصورة الأولى والثانية تدخلان في محل النزاع للإطلاق الموجود في كلماتهم.

ينقل المصنف (رحمة الله عليه) في الكتاب نظريات ثلاث للتفريق بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية:

النظرية الأولى نظرية صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) حيث انه بعد أن بين رأيه في الحروف و الأسماء و توصل إلى أن كل من المعنى الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف و الأسماء الموازية لها **واحد** تعرض في ذيل البحث للتفريق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية ونفس الدعوى التي ذكرها في الحروف و الأسماء ذكرها هنا فذهب إلى أن المعنى المتصور والدلالة التصورية في كل من بعت الإنشائية وبعت الخبرية مثلا واحد فالمدلول الوضعي في كلا الجملتين واحد، فمن أراد ان يفرق بين بعت الإنشائية وبعت الخبرية عليه ان يتلمس مرحلة غير مرحلة

المدلول التصوري، لاشتراكهما في مرحلة المدلول التصورية، فواضع اللغة العربية أيا كان وضع بعت الإنشائية لنسبة البيع إلى فاعل ما وبعت الخبرية لنسبة البيع إلى فاعل ما، فلا يوجد إذا في المعنى الموضوع له فرق كما كنا نقول ذلك في من الحروف و الأسماء اللتان وضعتا لمعنى واحد ولا يعني ذلك انه لا يوجد فرق بينهما إذ ان الفرق لا ينحصر في مرحلة المدلول التصوري ويتركان في مرحلة المدلول التصوري ولكن يوجد بين الجملتين فرق في مرحلة المدلول التصديقي، فالمدلول التصديقي لكل واحد من الجملتين هو المختلف بمعنى ان لفظة بعت مثلا التي هي وضعت لنسبة البيع إلى المتكلم إذا كانت في سياق او فهم من السياق انهما في مقام الإخبار عن وقوع البيع فهي جملة خبرية و إذا فهم انها في مقام إبداع بيع في عالم الخارج فهي جملة إنشائية والفارق بينهما في المدلول السياقي والمدلول التصديقي، فلفظة بعت وضعة لنسبة البيع إلى الفاعل فأنت إذا قصد منها الحكاية و الأخبار فهي جمله جبرية، وان قصدت منها الاعتبار و الإنشاء فهي جملة إنشائية، والقصد أمر يرتبط بالدلالة التصديقية لا التصورية، فإذا نقطة الاختلاف بين الجملتين ليس في مرحلة المدلول التصوري.

المصنف (رحمة الله عليه) يعلق على هذه النظرية بقوله وقد تقدم كلام عن ذلك، وهذا ــ وقد تقدم الكلام عن ذلك ــ إشارة إلى ما تقدم في الحلقة الأولى، حيث انه في الحلقة الأولى الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) تعرض لنظرية صاحب الكفاية، هناك أشكل عليه بهذا الإشكال حاصله: **أولاً** انه على فرض صحة هذا المبنى إنما يصح في الصورة الثالثة من الصورة الثلاث المتقدمة يعني ما كان بين الجملتين اشتراك في المادة والهيئة كما في بعت واما في الصيغ المختلفة في الهيئة دون المادة كما في قم ويقوم فهذا التفريق الذي ذكره المصنف لا يتم؛ لأنه بالوجدان قم ويقوم معناهما الموضوع له مختلف إذ لو كان معناهما واحدا لصح استعمل احدهما مكان الآخر.

يعني خلاصة هذا الإشكال الأولى يرجع إلى أن هذه النظرية التي تبناها صاحب الكفاية غير مطردة وتتم في صورة الاشتراك في المادة والهيئة بعت الخبرية و الإنشائية، اما في مثل قمت وقم فانه بالوجدان فعل الأمر موضوع لمعنى غير ما وضع له الفعل الماضي او المضارع فكلام صاحب الكفاية لا يتم في هذا الصنف، هذا هو الإشكال الأول الذي يمكن ان يفهم من الحلقة الأولى.

ثانيا: ما يفهم مما تقدم في نفس الحلقة الثالثة أي ما تقدم وخلاصته: انه الافتراق في مرحلة المدلول التصديقي يكشف ــ **إناً** ــ عن الافتراق في مرحلة المدلول التصوري كما ذكرنا في الرد على السيد الخوئي في نظريته القائلة في ان الجملة التامة والناقصة الفرق بينهما في مرحلة المدلول التصديقي، بناءا على مسلك التعهد وبناءا على مسلك من يرى وجود دلالة تصورية كصاحب الكفاية، نقول هذا المدلول التصديقي يكشف عن وجود فرق في مرحلة المدلول التصوري، يعني قصد المعنى على أنحائه فرع ان تكون هذه الجملة موضوعة لهذا المعنى كي

يقصد، فربما يكون مراده من كما تقدم إشارة إلى هذا الإشكال الذي تقدم في بحث الجملة التامة والناقصة هذا تمام الكلام في مناقشة المصنف لنظرية صاحب الكفاية.

لكن الإنصاف، ان صاحب الكفاية ليس هو بصدد التفريق بين جميع انواع الجمل الخبرية و الإنشائية في الصور الثلاث بل هو بصدد التفريق بينهما في الصورة الثالثة فقط، وصحيح اننا نسلم ان كلام صاحب الكفاية في الكفاية مطلق، فانه بعد أن انتهى عن البحث في العاني الحرفية و الاسمية قال ــ ولا يعبد ان يكون الفرق بين الجملة الخبرية و الإنشائية أيضا ناشئ من نحو الاستعمال لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه ــ فكلامه مطلق ولم يقيد الجملة الخبرية او الإنشائية بقيد ولكن هذا الإطلاق لا بد من رفع اليد عنه لأننا لو أخذنا بالإطلاق ينبغي ان تكون الصورة الأولى أيضا داخلة وهي الاختلاف في الهيئة و المادة، ولماذا المصنف يخرج الصورة الأولى عن كلام صاحب الكفاية؛ وذلك لوضوح الفرق الوضعي بين قمت و أغلقت، فإذا كانت دعوى وضوح الفرق الوضعي بين الجملتين هو الموجب لإخراج الصورة الأولى عن إطلاق صاحب الكفاية فنفس دعوى وضوح الفرق بين قمت و أقوم في الصورة الثانية موجب لخروج الصورة الثانية عن إطلاق كلام صاحب الكفاية، فعلى هذا الأساس يكون صاحب الكفاية ناظر للتفريق بين بعت الإنشائية والخبرية يعني بين الخبرية و الإنشائية المتحديتن مادة وهيئة فالإشكال المسجل في الحلقة الأولى لا يرد على صاحب الكفاية وكذلك الإشكال الذي سجل في الحلقة الثالثة ولكن توضيحه ليس هنا، هذا تمام الكلام في النظرية الأولى.

النظرية الثانية وهي ما اختارها الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) حيث انه أيضا بعد أن فرق بين الحروف و الأسماء و أبطل نظرية صاحب الكفاية بان يكون الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف و الأسماء واحد بعد ان أبطل ذلك أيضا تبعا لسير البحث عند صاحب الكفاية تعرض للتفريق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية ونفس النظرية التي ابتكرها في الحروف و الأسماء في مقام التفريق بينهما أيضا ذكرها في مقام التفريق بين الخبرية و الإنشائية، تقدم في ما سبق بان نظرية الميرزا النائيني في الحروف و الأسماء بحسب ما يفهم من تقرير بحث هو ان التفريق بينهما في الإخطارية و الايجادية وهذا بنفسه يستعين به الميرزا النائيني للفريق بين الإخبارية و الإنشائية فيدعي ان الفرق بين الجمل الخبرية والجمل الإنشائية ان الجمل الخبرية إخطارية والجمل الإنشائية إيجادية لكن على الرغم من ذلك يرى ان بين إيجادية المعنى الحرفي وإيجادية الجمل الإنشائية يوجد فارق جوهري على الرغم من اشتراكهما بالتسمية بالإيجادية يوجد بين الإيجاديتين فارق جوهري مهم، على حسب ما يفهم من كلام الميرزا النائيني ان إخطارية الأسماء بمعنى ان هنلك معنى من المعاني في صقع الذهن او في الخارج أريد بواسطة ذكر اللفظ ان يخطر هذا المعنى او يتصور وان إيجادية **من** انه لولا **من** كانت البصرة والكوفة لفظان متبعثران، ولا ويوجد ترابط بينهما، وعندما أتينا بمن في الكلام أوجدنا هذا الترابط اللفظي بين البصرة والكوفة ومثلا، هذا كان بين الحروف و الأسماء اما في الجملة الخبرية والجملة الإنشائية في الأخبار نقول أيضا بالإخطارية وهي نفسها التي كنا نقول بها في الأسماء ففي قولي أغلق زيد

الباب مثلا يريد ان يخطر معنى في ذهن السامع لا انه بهذا اللفظ يريد ان يوجد معنى من المعاني لا وجود له قبل هذا اللفظ، هذا في الجمل الإخبارية فبناءا على ذلك مثلا في بعت الإنشائية والخبرية المدلول التصوري فيهما واحد كما يقول صاحب الكفاية لكن الفرق بينهما في كيفية الدلالة على هذا المدلول التصوري ففي الجمل الخبرية كيفية الدلالة بواسطة الإخطار بينما في الجمل الإنشائية بواسطة الإيجاد، المقصود من الإيجاد في الجمل الإنشائية ليس بمعنى انه لو لا هذا اللفظ لا يوجد شيء كما كان في مسألة الحروف لولا من لم يوجد الترابط بين البصرة والكوفة، بل في الجمل الإنشائية يوجد مرحلتان، **مرحلة الألفاظ** و **مرحلة المعاني**، في مرحلة اللفظ لولا هذه الهيئة التي هي من المعاني الحرفية لما يوجد الترابط بين نسبة المادة إلى فاعل ما، لولا هيئة بعت لما وجد الترابط بين البيع وبين المتكلم وهذا معنى حرفي و هذا ليس الذي نريد ان نتكلم عنه في الجمل الإنشائية،هذه مرحلة الألفاظ، واما مرحلة المعاني يعني الان في مرحلة المعاني عندما أقول بعت وجد الربط في ظرف قولي بعت واما بعد انعدام هذا الكلام زال الربط، فإذا أردنا ان نسترجعه من جديد علينا ان نقول بعت مرة ثانية، وهذا معنى حرفي، وقد تقدم البحث فيه، اما مرحلة المعاني فانا بقولي ــ بعت ــ أحدثت ذلك المعنى الموجود في عالم الاعتبار لكن لا يدور هذا المعنى وجودا وبقاءا مدار بعت حتى بعد انتهائي من التلفظ ــ بعت: زالت لكن المعنى الذي انشأ ب ــ بعت ــ مازال موجود في عالم الاعتبار وهي الملكية الموجودة، وهذا هو الفرق بين إيجادية الجمل الإنشائية وإيجادية المعنى الحرفي، ففي إيجادية المعنى الحرفي المعنى الموجود تابعا حدوثا وبقاءا للحرف، بينما في إيجادية المعنى الإنشائي المعنى الموجود تابع حدوثا بل بقاءا، وهذا هو المقصود من الايجادية في الانشائيات وان الايجادية في الإنشاء تختلف عن الايجادية في الحروف الموجد بالحرف تابع للحرف حدوثا وبقاءا بينما الموجد بالإنشاء تابع للإنشاء حدوثا لا بقاءا، فإذا الميرزا النائيني يفرق بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية بالإيجادية و الإخطارية بهذا المعنى الذي ذكرنها للايجادية، بعبارة أخرى ان المدلول التصوري والوضعي فيهما واحد غاية الأمر يختلف عن صاحب الكفاية في كيفية الدلالة.

في مقام مناقشة هذه النظرية ينبغي ان نقدم مقدمة حاصلها، ان التمليك يمكن ان ينقسم بلحاظ المعتبر إلى ثلاثة أقسام، **القسم الأول** التمليك الناشئ من اعتبار البائع فنفس البائع اعتبر الملكية و**القسم الثاني** التمليك الناشئ من اعتبار الشارع بان يكون الشارع اعتبار كل ما قال البائع بعت وقال المشتري قبلت انا اعتبر النقل و الانتقال واعتبر الملكية الجديدة، باعتبار انه صادر من الشارع، و**القسم الثالث** ان يكون الاعتبار ناشئاً من العقلاء حتى المجتمع الذي لا يؤمن بوجد شارع عندهم ملكية، واتفقوا فيما بينهم انه كلما أراد شخص ان ينقل شيء إلى شخص آخر عليه ان يقول بعت، فمرة الملكية التي نعتبرها ملكية شرعية ومرة ملكية عقلائية ومرة ملكية شخصية ناشئة من نفس الشخص، و إذا اتضحت هذه المقدمة يتساءل المصنف تارة يكون مختار الميرزا القسم الأول من الملكية، فإذا أريد منها القسم الأول فالملكية حينئذ تكون سابقة على اللفظ ومتقدمة على اللفظ يعني أولاً نفس الشخص يعتبر الملكية ثم يبرز هذه الملكية بقوله بعت فبناءاً على ذلك

يتكون بعت إخطار وإبراز ما اعتبرته في قرارة نفسك وليست إيجادا فلا فرق حينئذ بين الخبر و الإنشاء وان أريد من الملكية القسم الثاني وهو الملكية المعتبرة من قبل الشارع او العقلاء نقول ان هذه نسلم انها متأخرة عن بعت؛ لأن الشارع يعتبر الملكية عند قول البائع بعت وكذلك العقلاء فالملكية المعتبرة متأخرة رتبة عن قول البائع بعت فعند ذالك لا تكون إخطارية، لكن نقول انه الملكية الشرعية مثلا أفادها الشارع المقدس بقوله أوفوا بالعقود، وأوفوا بالعقود تدل على ان هذا اللفظ إذا استعملته في ذلك المعنى فانا اعتبر ملكية يجب الوفاء بها، وهذا معناه فرع استعمال اللفظ في معنى فلابد من وجود معنى استعمل فيه اللفظ فجاء الشارع وأمضاه واوجب ترتيب الأثر عليه وهذا المعنى الذي استعملت فيه بعت حتما ليس هو الأخبار و الا لا معنى لامضاء الشارع له فلا بد ان يكون هنلك شيء إنشائية ولفظت بعت استعملت فيها فجاء الشارع وأمضى هذا الشيء، فإذا إمضاء الشارع او العقلاء يكشف عن وجود معنى و مدلول تصوري استعمل فيه الكلام فحينئذ يعود الإشكال على الميرزا النائيني ان كيفية الدلالة كاشفة عن الاختلاف في أصل المدلول هذا هو الإشكال الذي يسجله المصنف على الميرزا النائيني.

تطبيق العبارة

الجملة الخبرية و الإنشائية:

وتنقسم الجملة التامة إلى خبرية وإنشائية، ولا شك في اختلاف إحداهما عن الأخرى، حتى مع اتحاد لفظيهما كما في بعت الخبرية وبعت الإنشائية **(لم يذكر الصورة الأولى لوضوح عدم وجود الاختلاف بينهما حتى نوجد جهة الامتياز بينهما)**، فضلا عن عاد وأعد وقد وجدت عدة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف:

الأول: ما تقدم في الحلقة الأولى عن صاحب الكفاية وغيره من وحدة الجملتين في مدلولهما التصوري، واختلافهما في المدلول التصديقي فقط، وقد تقدم الكلام عن ذلك (يمكن ان ترجع إلى الإشكال المذكور في الحلقة الأولى او في بحث الجملة التامة ولناقصة من الحلقة الثالثة).

الثاني: ان الاختلاف بينهما ثابت في مرحلة المدلول التصوري، وذلك في كيفية الدلالة **(وبهذا يختلف عن صاحب الكفاية)**، فقد يكون المدلول التصوري واحدا **(هذا شاهد عن ما دافعنا به عن صاحب الكفاية فان المدلول التصوري وحد في الحالة الثالثة في الحالة الثاني فما نتصوره من قمت ليس نفس ما نتصوره من قم)**، ولكن كيفية الدلالة تختلف، فان جملة بعت الإنشائية دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ، وجملة بعت الإخبارية دلالتها على مدلولها بمعنى إخطارها للمعنى وكشفها عنه، فكما ادعي في الحروف انها إيجادية، كذلك يدعى في الجمل الإنشائية، لكن مع فارق الإيجاديتين فتلك بمعنى كون الحرف موجدا للربط الكلامي، وهذه بمعنى كون (بعت) موجدة للتمليك بالكلام، فما هو الموجَد - بالفتح - في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام وما هو الموجَد - بالفتح - في باب الإنشاء أمر اعتباري مسبب عن الكلام **(ولا يزول بزوالها، العلل تنقسم**

إلى قسمين عندنا علة محدثة ومبقية وعندنا علة محدثة فقط مثلا الأب بالنسبة للابن بأحد معانى العلية ولو على نحو المعد فهو علة محدثة وليس علة مبقية ولذا يوجد الابن حتى بعد وفاة الأب في الحروف العلة محدثة ومبقية وفي النساء نظير العلة المحدثة وعبارة الكتاب بال تفي بهذا المطلب). ويرد على ذلك أن التمليك اعتبار تشريعي يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع، فان أريد بالتمليك الذي يوجد بالكلام الأول، فمن الواضح سبقه على الكلام، وان البائع بالكلام يبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه وليس الكلام هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه. وان أريد الثاني او الثالث فهو وان كان مترتبا على الكلام غير أنه انما يترتب عليه بعد فرض استعماله في مدلوله التصوري وكشفه عن مدلوله التصديقي **(والشاهد على ذلك ان أوفوا بالعقود لا تجري إذا أراد المتكلم من بعت الأخبار،؛ لأن لم تستعمل في المعنى الذي يناسب اعتبار الشارع، فإذا لا بد ان تستعمل في معنى إذا لها معنى فالفارق بين الجملتين في المعنى الموضوع له)**، ولهذا لو أطلق الكلام بدون قصد او كان هازلا لم يترتب عليه اثر، فترتب الأثر إذا ناتج عن استعمال (بعت) في معناها وليس محققا لهذا الاستعمال.

57

.

النظرية الثالثة في مقام التفريق بين الجملة الخبرية و الإنشائية وهي ما يتبناها المصنف (رحمة الله عليه) من ان الفرق بين الجملتين يكمن في المدلول التصوري الوضعي فحينئذ تختلف هذه النظرية عن النظرية الأولى بفارق جوهري وهو انه بحسب النظرية الأولى كان كلا من الأخبار و الإنشاء يتحدان في المدلول التصوري وما وضع له بينما على هذه النظرية بين المدلولين التصورين يوجد اختلاف وتفترق هذه النظرية عن النظرية الثانية التي تبنها الميرزا (رحمة الله عليه) ان النظرية الثانية كان الاتحاد بلحاظ المدلول التصوري لكن الاختلاف بلحاظ كيفية دلالة الجملتين على ذلك المدلول التصوري الواحد، بينما في هذه النظرية في ذات المدلول التصوري يوجد اختلاف فما وضع له اللفظ في الجملة الأولى مغاير لما وضع له اللفظ في الجملة الثانية بلا فرق في ذلك بين الجمل الخبرية و الإنشائية التين يوجد بينهما اختلاف في الهيئة كما في قمت وقم وبين الجمل الخبرية و الإنشائية التي يوجد بينهما اتحاد في الهيئة كنا في بعت الخبرية و الإنشائية، فالموضوع لبعت الخبرية مغاير للموضوع لبعت الإنشائية، هذا على حسب الإجمال اما على حسب التفصيل فيتبني المصنف (رحمة الله عليه) هنا أيضا ان تكون الجمل الإنشائية موضوعة على سبيل الايجادية لكن لا بالمعنى الذي ذكرها الميرزا النائيني حتى يقال انه إذا لم يكن اللفظ وضع لمعنى فكيف يدل، و إنما بمعنى شبيه بالمعنى الذي تبناه للايجادية المعنى الحرفي

حاصله أنه في كل مكن الجملة الخبرية و الإنشائية هنلك معنى قد وضع له اللفظ فيوجد معنى من المعاني مع قطع النظر عن عملية الوضع جئنا في عملية الوضع ووضعنا هذا اللفظ لذلك المعنى فليس المقصود من الايجادية ان اللفظ خلق و اوجد المعنى و الا نرجع إلى إيجادية الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) و إنما هيئة الجملة الإنشائية وضعت للنسبة القائمة بين البيع والفاعل تلك النسبة الإنشائية لكن بحيث لا تكون هذه النسبة الموضوع لها ناجزة الا بتوسط الألفاظ وهذا معنى للايجادية غاية الأمر ليس إيجادية نفس المعنى؛ لأن وضع اللفظ لمعنى فرع عن وجود معنى فليس إبداع وخلق لذات المعنى و إنما بمعنى إيجاد و خلق مرتبة من مراتب المعنى فقبل الوضع كان يوجد نسبة إنشائية غاية الأمر هان هذه النسبة الإنشائية غير ناجزة وبعد الوضع عند الاستعمال أصبحت هذه النسبة الإنشائية ناجزة ومتحققة في عالم الخارج.

إشكال الشيخ معين على السيد الشهيد

هنا يوجد كلام كثير، والتعميم الذي عممه المصنف، هل فعلا عندنا تعدد وضع في بعت الإنشائية والخبرية ؟، يعني تكون حينئذ من المشترك اللفظي ؟، فإذا عندنا تعدد وضع فلا بد ان يكون بعت من المشتركات اللفظية التي يحتاج استعمال احدها في معناها إلى قرينة معينة ؟ أم انها موضوعة للأخبار وتستعمل في مقام الإنشاء كاستعمال مثل يعيد الصلاة في مقام الإنشاء لا احد هنلك يدعي ان يعيد الصلاة موضوعة للجملة الإنشائية، و إنما هنلك عدة مباني، مبنى يقول ان الاستعمال مجازا من ان يعيد استعملت مجازا في أعاد كما هو رأي مشهور علماء البيان ومبنى يقول بان الاستعمال فيه من باب الكناية و إطلاق الملزوم وإرادة اللازم ولذا كانت دلالتها على الوجوب آكد من دلالة صيغة افعل؛ لأن الكناية عبارة عن ذكر الشيء مع دليله لأنها عبارة عن انتقال من الملزوم إلى اللازم، اما انهما كل واحد منهما قد وضعت لمعنى يعني **يعيد** التي تستعمل في الخارج، وضعت لمعنى و**يعيد** التي تستعمل في الإنشاء وضعت لمعنى الالتزام في ذلك في غاية البعد، وان لم يلزم منه محذور عقلي، ولذا نجد انه في المعنى الحرفي صاحب الكفاية جزم بالاستحالة؛ لأن الموضوع للمعنى الجزئي وفي الجمل الخبرية و الإنشائية عبر صاحب الكفاية **بلا يبعد**، وقلنا بحسب تصريح جملة من تلامذة صاحب الكفاية فإنهم يرون ان النزاع إنما هو في الجمل الخبرية و الإنشائية المتحدة مادة وهيئة وهذه نظرية صاحب الكفاية محل النزاع في الكلام و الا لا احد يدعي ان باع وبعت معناهما واحد او باع وبلع معناهما واحد.

الثمرة

الان أتضح لدينا انه يوجد في المعاني الحرفية نظريتان، نظرية ترى ان الوضع عام و الموضوع له عام وهي نظرية صاحب الكفاية و التفتزاني، ونظرية المشهور تباعا للشريف الجرجاني ترى ان الوضع عام و الموضوع له خاص، فما هي الثمرة **المهمة** المترتبة على ذلك، وقلنا الثمرة المهمة؛ لأن ما من شيء الا ويمكن ان يصور له ثمرة ولا اقل من النذر التي يعبر عنها بأنها مطية الأصولي **!!**، في كل مورد لا يستطيع ان يبرز ثمرة يقول الثمرة تظهر في النذر **!**، يعني

الان لو واحد مثلا نذر نذرا ان ولدي إذا كلمت بكلمة الوضع فيها عام و الموضوع له عام سوف أتصدق بكذا وتكلم ولده بكلمة ــ من ــ على رأي صاحب الكفاية يجب الوفاء بالنذر وعلى رأي المشهور لا يجب الوفاء **!!**.

الثمرة المهمة التي تظهر في المقام برزت في بحث بين الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية لكن لم يذكر هذا الشيء في تفسير المعاني الحرفية و إنما ذكر في بحث آخر وهو بحث مقدمة الواجب في ضمنه تعرضوا؛ لأن الجملة الشرطية مثلا كل جملة يوجد فيها قيد وشرط هل هذا القيد و الشرط يرجع إلى مفاد الهيئة، اما إلى مفاد المادة مثلا إذا قال إذا جاءك زيد فأكرمه، القيد هو **مجيء زيد** فهل هو يرجع إلى مفاد الهيئة وهو الوجوب، أم يرجع إلى مفاد المادة وهو الإكرام فهل الوجوب مقيد بالمجيء أم ان الواجب مقيد بالمجيء، اعترف كل من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية، ان الظهور اللفظي و الظهور البدوي لمثل هذه الجملة هو ان القيد يرجع إلى الهيئة فقبل مجيء زيد لا يوجد وجوب للإكرام واعترف الجميع ان القيد يرجع إلى الهيئة الا ان الشيخ الأعظم لمبناه في المعاني الحرفية رفع اليد عن هذا الظهور ويقول وذلك؛ لأن الهيئة من المعاني الحرفية والمعنى الحرفي موضوع بالوضع العالم و الموضوع له خاص، والمراد من الخاص الجزئي.

خلاصة المطلب ان نظرية الشيخ في الواجب المشروط تعتمد على عدة مقدمات:-

المقدمة الأولى: ان الهيئة من المعاني الحرفية وهي مسلمة عند الجميع، فهيئة الأمر من الحروف، وبالتعبير دقيق ان مفاد هيئة هو معنى حرفي لا معنى اسمي هذه المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: ان الحروف موضوعة بالوضع العام و الموضوع له الخاص على مبنى الشيخ و المشهور.

المقدمة الثالثة: ان المراد من الخاص في قولنا الموضوع له خاص هو الجزئي.

المقدمة الرابعة ان الجزئي لا يقبل الإطلاق فلا يقبل التقييد ؛ وذلك؛ لأن الإطلاق إنما يعرض على المفهوم ذات السعة لا بد ان يكون مفهوم وسيع ونأتي ونضيق هذا المفهوم، و الجزئي بحد ذاته مضيق فلا يقبل الإطلاق و إذا لا يقبل الإطلاق لا يقبل التقييد؛ لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد إثباتاً من قبيل التقابل بين الملكة والعدم، فما لا يقبل الإطلاق لا يقبل التقييد إذا يستحيل ان يكون المجيء مقيدا لمفاد الهيئة؛ لأن مفاده معنى حرفي و المعنى الحرفي جزئي لا يقبل الإطلاق فلا يقبل التقييد، إذا الشيخ ببركة الموضوع له المعنى الحرفي رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية؛ لأن المعنى الحرفي موضوع بالوضع العام و الموضوع له الخاص، بينما الآخوند لما التزم بان الموضوع في الحروف كالموضوع له في الأسماء يكون عام والعام هو الكلي وهي يقبل الإطلاق فيقبل التقييد فحافظ على ظهور الجملة الشرطية في رجوع القيد إلى الحرف، فعلى هذا الأساس الواجب المشروط عند الاخوند يكون بمعنى الوجوب هو المشروط و الا القيد والشرط يردع إلى مفاد الهيئة ومفادها هو الوجوب و معنى الواجب المشروط عند الشيخ ان

الواجب هو المشروط؛ لأن مفاد المادة هو و الاكرام وهو الواجب والواجب معنى اسمي وهو موضوع للوضع العام والموضع له عام فهذه ثمرة تظهر للاختلاف في المعنى الذي وضع لهه الحروفي.

طبعا صاحب الكفاية ناقش الشيخ الانصاري بوجوه ثلاث:

الوجه الأول: هو المناقشة المبنائية؛ لأن مبناه يختلف عن مبنى الشيخ الانصاري.

الوجه الثاني: والمناقشة الثانية انه حتى على فرض التسليم بالمشهور وهو ان الوضع عام و الموضوع له خاص حتى على هذا المعنى كلام الشيخ الانصاري لا يتم توضيح ذلك ان الإطلاق الذي يقابل التقييد ينقسم إلى قسمين عندنا إطلاق افرادي وعندنا إطلاق احوالي، **الإطلاق الافرادي** كما في مثل كلمة العالم التي تنطبق على أفراد كثيرة، فإذا لم يذكر فيها قيد يكون المراد جميع الأفراد في قباله تقييد افرادي كان نخرج بعض هذه الأفراد فنقول أكرم العالم الا النحوي القسم الثاني هو **الإطلاق الاحوالي** وهذا الشيء المطلق هو فرد واحد ولا يصدق على أفراد كثيرة ولكن له احوال متعددة، أكرم زيد أي في حالة المرض والصحة والقعود والجلوس، وفي قبال الإطلاق الاحوالي يوجد تقييد احوالي، أكرم زيد إذا لم يكن مريضا، فقول الشيخ الاعظم ان الجزئي لا يقبل التقييد ان كان مراده التقييد الافرادي فهذا صحيح ولكن هذا لا ينحصر بالتقييد الافرادي،فعندنا تقييد احوالي وهو يقبل التقييد؛ لأن الجزئي بلحاظ الأحوال كلي فيقبل التقييد فلعل المجيء في إذا جاءك زيد فأكرمه من احوال هذا المعنى الحرفي الذي هو جزئي فيصح ان نقيد بحال دون حال،

الوجه الثالث: و الإشكال الثالث الذي اشكله صاحب الكفاية على الشيخ الاعظم انه حتى لو سلمنا ان المعنى الحرفي جزئي وسلمنا ان الجزئي لا يقبل التقييد لا الافرادي ولا الاحوالي مع ذلك لا يتم كلام الشيخ الاعظم يقول؛ لأن الضيق على نوعين، يعبر صاحب الكفاية بقوله **ضَيّق فم الركية**، والركية كوز يصنع من الفخار، يقول هذه مرة يصنعها الصانع وهي واسعة الفم وبعد ان ينتهي نقول تعال وضيق هذا الفم الوسيع، هنا يجد صعوبة فقد تنكسر الكوز، ومرة نقول من أول الأمر اصنعها ضيقة الفم، فيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل، مرة يكون عندنا جزئي ثم نريد ان نعرض ويطرأ عليه التقييد المستحيل هذا، اما من أول الأمر الوجوب الذي انشأه المولى من أول الأمر انشأه مضيقا هذا غير مستحيل فبالنتيجة يريد ان يقول بان كون المعنى الموضوع له في الحروف جزئي لا يمنع من التقييد فهذه الثمرة إذا غير صحيحة وهذا ما تبناه المصنف (رحمة الله عليه) لكن بطريقة أخرى، وذلك بأنه يقول صحيح نحن التزمنا بأن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص لكن المصنف لا يقبل كل المقدمات التي في كلام الشيخ الانصاري، حيث ان مقدمات كلام الشيخ الانصاري ان الهيئات من الحروف والمقدمة الثانية الحروف موضوعة بالوضع العام و الموضوع له خاص، هاتان المقدمتان يوافق عليه الشهيد الصدر المقدمة الثالثة ان الخاص جزئي هذه المقدمة لا يوافق عليه الشهيد الصدر لما تقدم من ان الخاص ان الخصوصية ليس الجزئية إذ كثيرا ما ينطبق

على كثيرين فالخصوصية إنما هي بلحاظ الطرفين فيكون فيه كليه إذا يقبل الإطلاق والتقييد هذه هي المقدمة التي ناقش فيها المصنف.

تطبيق العبارة

الثالث: ان الجملتين مختلفتان في المدلول التصوري حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما على نسبة واحدة **(يعنى حتى فى اتحاد الجملتين مادة وهيئة يعنى بعت الخبرية و الإنشائية)**، فإن الجملة الخبرية موضوعة لنسبة تامة منظورا إليها بما هي حقيقة واقعة و شيء مفروغ عنه **(فى إحدى الازمنة الثلاثة ولا يتوهم انها واقعة يعنى فى زمن الماضى فقط)**، والجملة الإنشائية موضوعة لنسبة تامة منظورا إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها كما تقدم في الحلقة الأولى. ويمكن ان نفسر على هذا الأساس إيجادية الجملة الإنشائية. فليست هي بمعنى ان استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ، بل بمعنى ان النسبة المبرزة بالجملة الإنشائية نسبة منظور إليها لا بما هي ناجزة، بل بما هي في طريق الانجاز و الإيجاد. الثمرة: قد يقال: إن من ثمرات هذا البحث أن الحروف بالمعنى الأصولي الشامل ‹ صفحة 69 › للهيئات إذا ثبت انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص، فهذا يعني ان المعنى الحرفي خاص وجزئي وعليه فلا يمكن تقييده بقرينة خاصة، ولا اثبات إطلاقه بقرينة الحكمة العامة، لان التقييد و الإطلاق من شؤون المفهوم الكلي القابل للتحصيص **(أي ان يقسم إلى حصص)**، ومما يترتب على ذلك أن القيد إذا كان راجعا في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة فلا بد من تأويله كما في الجملة الشرطية، فان ظاهرها كون الشرط قيدا لمدلول هيئة الجزاء، وحيث إن هيئة الجزاء موضوعة لمعنى حرفي وهو جزئي فلا يمكن تقييده، فلا بد من تأويل الظهور المذكور. فإذا قيل إذا جاءك زيد فأكرمه دل الكلام بظهوره الأولي على أن المقيد بالمجيء مدلول هيئة الأمر في الجزاء وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي فيكون الوجوب مشروطا، ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية فلا بد من إرجاع الشرط إلى متعلق الوجوب لا إلى الوجوب نفسه **(يعنى إلى المادة وهو الاكرام وهذا يترتب عليه ثمرة فى الفقه فى باب المقدمات المفوته الان بالنسبة الوجوب الصوم إذا قال المولى فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فكأنه قال صم عند الفجر هذه عند الفجر إذا جعلناها قيد للوجوب يعنى يجب الصوم عند الفجر فإذا كان كذلك كيف نوجب على الكلام فان يغتسل للجنابة قبل الفجر ؟ فغسل الجنابة مقدمة والمقدمة لا تجب قبل وجوب ذيها ومن هنا الفقهاء يستشكلون للوضوء للصلاة قبل الزوال لصلاة الظهر؛ لأن قبل الوجوب لا يوجد وجوب كى يترشح من الوجوب وجوب المقدمة، فكيف اوجب المولى غسل الجنابة قبل الفجر وهذا معنى وجوب المقدمة تبعا لذيها مع انه وجوب ترشحى من ذيها فعلى المبنى الذي يقول بان القيد قيد للوجوب هذه مشكلة فى مثلا هذه المقدمة المفوته وهى مفوته؛ لأن لو لم نأتى بها يفوت الواجب، اما على رأى الشيخ صار عند الفجر ليس قيدا للوجوب و إنما**

قيد للواجب وهو الصوم واما الوجوب فقد صار فعلي عند الفجر فيدعوك إلى غسل الجنابة، فالشيخ يحل مشكلة المقدمات المفوته بهذه الطريقة طبعا الاخوند عنده طريقة أخرى للحل)، فيكون الوجوب مطلقا ومتعلقة مقيدا بزمان المجيء على نحو الواجب المعلق الذي تقدم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة (**الواجب المشروط عند الشيخ هو نفس الواجب المعلق عند صاحب الفصول وصاحب الفصول ابتكر الواجب المعلق حتى يحل مشكلة المقدمات المفوته فالوجوب فعلي و الواجب معلق على أمر استقبالي فوجوب الصوم فعلي منذ رؤية الهلال اما الصوم معلق على رؤية الهلال، وهذا الواجب المعلق عند صاحب الفصول هو نفسه الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم؛ لأن الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم، الشرط يرجع إلى المادة يعني ــ عند طلوع الفجر ــ ، يرجع إلى الصوم لا إلى وجوب الصوم فيكون الوجوب فعلي فالواجب المشروط عند الشيخ الانصاري هو نفسه الواجب المعلق عند صاحب الفصول ومن هنا سوف يأتي ان الشيخ الانصاري انكر الواجب المعلق؛ لأنه لا يتصور ان يوجد شيء اسمه معلق غير الواجب المشروط فهو في الحقيقة لم ينكر الواجب المعلق وانما انكر وجود شيء غير الواجب المشروط الذي هو نفس الواجب المعلق**). ولكن الصحيح ان كون المعنى الحرفي جزئيا ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد و الإطلاق (**المصنف كأنه هنا يسلم انه لو كان جزئيا يتم كلام الشيخ الانصاري، ولكن صاحب الكفاية قال حتى بناءا على انه جزئي لا يرد الإشكال**)، بل هو قابل لذلك تبعا لقابلية طرفيه، و إنما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه بمعنى ان كل نسبة مرهونة بطرفيها، ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيها.

59

.

الأمر او أدوات الطلب

من البحوث المهمة القديمة التي ذكرت في علم الأصول وتصنف عادة في ضمن مباحث الألفاظ بحث الدلالة الأمر وهذا البحث أيضا بحث في الكتب البلاغية بشكل مفصل ما هي مداليل الأمر سواء بمادته او بهيئته. المصنف (رحمة الله عليه) عنون البحث بقوله الأمر و أدوات الطلب فلا بد انه اخذ الأمر بمعناه النحوي فلذا احتاج ان يعطف عليه أدوات الطلب اما الأمر عند علماء البيان فلا يختص بالأمر النحوي فالأمر عندهم كما قرأنا في البلاغة له صيغ متعددة ولو كان بالاسم كاسم فعل الأمر صه عنده م يسمى أمر والفعل المضارع المقرون بلام الأمر يسمى عندهم أمر، والمعروف عند علماء الأصول انهم مشوا على هذا الاصطلاح وهو اصطلاح علماء البيان، ولذا لم نجد في الكتب الأصولية إطلاق الأمر بالمعنى الاصطلاح النحوي، فبناءاً على ذلاك؛ لأن نحتاج حينئذ بان نعطف بأو على أدوات الطلب، ولكن الذي يسهل الخطب ان المصنف عطف على ذلك باو، الذي يدل على المبادلة، فحينئذ يقول لا فرق بان نقول الأمر او نقول أدوات الطلب فكلاهما تدلان على مقصود الأصولي.

في بداية البحث يصنف البحث إلى صنفين ان الأدوات التي تدل على الطلب

الصنف الأول تارة تدل على الطلب بالمباشرة وبنفسها وبلا أي عناية كما هو الحال في الأمر النحوي الذي يدل على الطلب بنفسه.

الصنف الثاني ان يدل على الطلب بتوسط عناية كما لو كان اصله ان لا يستعمل في الطلب فاستعمل في الطلب فلا بد حينئذ من عناية وإبراز نكتة في هذا الاستعمال كما هو الحال في يعيد الصلاة، فبناءاً على ذلك يقع الكلام في قسمين القسم الأول في الأدوات التي تدل على الطلب بنفسها ولبلا أي عناية والقسم الثاني التي تدل على الطلب بتوسط العناية.

يشرع المصنف في القسم الأول **بتمهيد** ان المعروف عند علماء الأصول ان الأمر يدل على الطلب فكان لا بد في رتبة سابقة ان نشرح الطلب حتى بعد ذلك نستطيع ان نذعن ان الأمر يدل على الطلب او لا يدل على الطلب.

الطلب في اللغة معناه السعي طلبت الشيء أي سعيت نحو الشيء، فالطلب عبارة عن السعي وتارة يكون السعي ذاتيا بمعنى ان يكون المحرك ذاتي وليس ناشئا من تحريك الغير كطلب العطشان للماء، فالمحرك موجود عنده هذا النوع من الطلب يسمى **بالطلب التكويني**، و أخرى يكون السعي نحو المقصود **بتحريك الغير** كأن تطلب من عبدك ان يأتيك بالماء، فالعبد سوف يسعى نحو المقصود لكن بواسطة تحريك المولى وهذا ما نسميه **بالطلب التشريعي**، وهنا نقطة ينبغي ان نلتفت إليها وهي ان المولى عندما يأمر عبده بإتيان الماء هذا الأمر والطلب بلحاظ العبد تحريك للغير فالباعث للعبد على الاتيان هو تحريك الغير فهذا طلب تشريعي لكن نفس هذا الطلب الذي صدر من المولى الواقع في سلسلة علل تحقيق مقصوده يكون بالنسبة للمولى طلبات تكوينياً، المولى عنده مقصود وهو أن يرفع عطشه، مرة يرفع عطشه بان هو ذهب ويبحث عن الماء ومرة يرفع عطشه بان يطلب من الغير الاتيان بالماء، بالنسبة للغير هذا الطلب تشريعي أما بالنسبة لذات المولى هذا الأمر الذي صدر من المولى ليس بتحريك لا غير بل واقع في سلسلة علل مقصوده وهو رفع العطش فلذا يعتبر من مصاديق الطلب التكويني، فإذا أتضح لدينا المقصود من الطلب سواء كان تكوينيا او تشريعي فهو عبارة عن السعي نحو المقصود، فإذا كان من الذات فيسمى بالطلب التكويني وان كان من الغير فيسمى بالتشريعي، يعني المولى تارة يسعى نحو المقصود برجله وتارة يسعى نحو المقصود بلسانه، ولكن بالنسبة إلى تحرك الغير ليس بالذات بل بواسطة بعش المولى.

بعد ذلك يذكر المصنف ان الذي يقع الكلام في دلالته على الطلب في القسم الأول ينقسم إلى قسمين **مادة** و**هيئة** تارة نقول مادة الأمر تدل على الطلب و أخرى نقول هيئة الأمر تدل على الطلب المقصود من مادة الأمر ما يدل على الطلب بواسطة حروفه بقطع النظر عن الصورة التركيبية التي تكون قالبا لهذا الحروف، فالألف والميم والراء بأي قالب كانت فانها تدل على

الطلب، بلا فرق من ان تقول امرك وأمرتك وأنت مأمور، و أخرى نتكلم عن ما يدل على الطلب بهيئته كما هو الحال في هيئة افعل وهيئة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر ونحو ذلك

المتعارف عند علماء الأصول انهم قسموا البحث إلى مقامين **تارة** بحثوا عن مادة الأمر وهيئة الأمر **تارة** أخرى. فذكروا ما هي معاني هيئة الأمر فذكر نيف وعشرين معنى لهيئة الأمر التي استعملي فيه، لمادة الأمر ذكر أكثر من عشر معاني لمادة الأمر ثم بحثوا ما هو المعنى المجازي وما هو المعنى الحقيقي لهذه المعاني، المصنف لا يرى حاجة للتعرض لهذا البحث؛ لأن الذي يهم الفقيه هو دلالة الأمر على الطلب اما الالزامي واما الندبي هذا هو الذي يحتاج إليه في استنباط الحكم الشرعي المصنف يرى ان دلالة المادة على الطلب تختلف عن دلالة الهيئة على الطب والسر الكامن وراء هذا الاختلاف ناشئ من التفريق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي فان المادة إنما تدل على الطلب بما هو معنى اسمي، فكلمة الطلب تدل على الطلب دلالة لفظ الطلب على الطلب مثل دلالة لفظة الابتداء على الابتداء بينما دلالة الهيئة على الطلب كدلالة لفظة من، فمن المعاني النسبية التي تحتاج إلى طرفين فلذا نرى ان الهيئة على النسبة الطلبية والنسبة الارسالية والنسبة القائمة بين المرسل والمرسل إليه و الا يستحيل ان تدل الهيئة على معنى اسمي لما عرفت من ان المعنى الحرفي يتقوم بالطرفين والمعنى الاسمي يتجرد عن الحاشيتين وما يتوقم بالحاشيتين وما يتجرد عنهما بينهما تنافي.

هذا تماما الكلام في التمهيد الذي ذكره المصنف، بعد ذلك يشرع في دلالة الأمر مطلقا في مادته وهيئته والمصنف لم يوقع البحث في مقامين كما هو المتعارف في الكتب الأصولية و إنما بحث عن مطلق الأمر بمادته او بهيئته هل يدل على الطلب أم لا دلالة الأمر على الطلب من المسلمات و إنما الكلام في ان هذا الطلب سواء بالمعنى الحرفي او الاسمي هل قيد بقيد او لا فهل الأمر يدل على مطلق الطلب أم طلب مخصوص وهو الطلب الوجوبي الالزامي (وللاختصار لا نعبر عن النسبة الطلبية بأنها تدل على الطلب بل نعبر بالطلب)

دلالة الأمر على الطلب الالزامي كاد ان يكن اجماعيا لولا مخالفة السيد المرتضى (رحمة الله عليه) والبعض من القدماء اما السيد المرتضى فيرى ان الأمر متوسط بين الوجوب والندب، هل هو مشترك لفظي أم معنوي ؟

في المشترك المعنوي الموضوع له واحد وهو الجامع غاية الأمر هذا الجامع له مصاديق وأفراد كما إذا قلنا ان الأمر موضوع لكلي الطلب غاية الأمر هذا الطلب احد مصاديقه الوجوب و مصداقه الآخر الندب، فهذا نسميه بالاشتراك المعنوي أم انه اشتراك لفظي وهو ان يكون اللفظ وضع لا كثر من معنى وضع للوجوب تارة وللندب أخرى.

الذي يظهر من السيد المرتضى انه موضوع للوجوب و الاستحباب على نحو الاشتراك اللفظي؛ لأنه لديه معنى ان الاستعمال علامة على الوضع والحقيقة وبما ان الأمر استعمل في الوجوب تارة

وفي الندب أخرى فهو حقيقة في كل من الندب والجوب وان كان في نسبة هذا الأمر إلى السيد المرتضى تأمل.

هنلك جمع من العلماء ترددوا وتوقفوا في الأمر، اما بقية العلماء يقولون بان الأمر يدل على الطلب الوجوبي ان تجرد عن القرينة، ولكنهما اختلفوا في منشأ هذه الدلالة **المشهور** بينهم ان منشأ هذه الدلالة هو **الوضع** يعني ان الأمر يدل على الوجوب لكونه قد وضع على الوجوب فتكون دلالة الأمر على الوجوب دلالة وضعية هنلك نظرية ثانية تقول أن المنشأ هو حكم العقل لا الوضع وهنلك نظرية ثالثة تقول ان المنشأ لا هو الوضع ولا العقل بل مقدمات الحكمة، فإذا مع تسليمهم على أصل الدلالة ان الأمر إذا جرد على القرينة يدل على الوجوب لكن لماذا يدل على الوجوب فإنهم اختلفوا.

القول بان الأمر يدل على الوجوب وضعا

ذهب صاحب المعالم وصاحب الكفاية وجمع من العلماء إلى ان الأمر يدل على الوجوب وضعا ودليلهم مركب من مقدمتين من إثبات المقتضي وفقدان المانع اما ان المقتضي موجود فلأننا قرأنا في الحلقة الثانية ان من علامات الحقيقة هو التبادر فالتبادر عبارة عن انطباق المعنى من حاق اللفظ أي مجردا عن القرينة عندما تسمع صيغة أمر يتبادر إلى ذهننا الالزام إذا لم يكن يوجد قرينة وهذا التبادر ناشئ من حاق اللفظ، هذا المقتضي و أما فقدان المانع فما يمكن ان يكون مانع هو أدلة الخصم وهو ادلة النظرية الثانية والثالثة فلا بد ان نبقي نادلة النظرية الثانية والثالثة عندئذ يثبت المقتضي ويفقد المانع فيثبت المطلوب.

القول بان الأمر يدل على الوجوب بحكم العقل

القول الثاني هو ما اختاره، الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وتبعه على ذلك جمع من علماء الأصول كالسيد الخوئي والشيخ المظفر وجمعه آخر حيث انهم ذهبوا إلى أن الأمر مادة وصيغة موضوع للطلب فقط لا للطلب الوجوبي واما الوجوب فليس مدلولا وضعيا للمادة او الصيغة، و إنما هو مما يحكم به العقل، حكم لعقل كما تقدم مرارا بمعنى إدراك العقل؛ لأن وظيفة العقل هو الادراك لا اصدار الاوامر والنواهي فالعقل ليس وظيفته الحكم فعندما يعبر علماء الأصول بحكم العقل بمعنى انه كشف عن وجود شيء فالعقل يدرك عندما يرى صيغة او مادة صادرة من المولى يدرك الوجوب ويحكم بالوجوب وكيفية الاستدلال مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى عبارة عن صدور الطلب من المولى، **المقدمة الثاني** عدم ورود ترخيص كلما تحقق هذا الموضوع المركب هذا الموضوع المركب هو صدر الأمر من المولى ولم يرد ترخيص حكم العقل بالوجوب اما إذا اختل جزء من هذا المركب لا يحكم العقل باللزوم كما لو كان الأمر غير صادر من المولى او كان صادرا من المولى ولكن معه ترخيص فلا يحكم العقل بالوجوب،؛ لأن الوجوب بالتحليل ينحل إلى جزئين إلى طلب الفعل وعدم الترخيص بالترك لا

بمعنى ان الوجوب موضوع لأمر مركب بل هو بعد التحليل العقلي نقول بان الوجوب هو هذا فحينئذ بنظر الميرزا النائيني منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو حكم العقل

إشكال السيد الشهيد على نظرية الميرزا النائيني (رحمة الله عليه)

الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) لا يرتضي هذه النظرية ويعترض عليها بوجوه ثلاث في غاية الاهمية وفيما نعلم هو أول من تعرض لهذه الوجوه بهذا الشكل.

الإشكال الأول الذي يورده المصنف على نظرية الميرزا النائيني حاصله، انك تدعي ان موضوع حكم العقل بالوجوب مركب من جزئين من صدور أمر و من عدم ورود ترخيص، عندما نتكلم عن ورود او عدم ورود أصبح الكلام في عالم الاثبات؛ لأن في عالم الاثبات نقول يرد او لا يرد والحال انه من الممكن ان يتحقق كلا الجزئين وهو صدور الأمر وعدم ورود الترخيص ومع ذلك لا يحكم العقل بالوجوب فتخلف حكم العقل مع وجود موضوعه كاشف عن منشأ اللزوم ليس هو حكم العقل و الا لما تخلف حكم العقل عن إفادة اللزوم اما كيف يتخلف حكم العقل..... يتبع

تطبيق العبارة

الأمر او أدوات الطلب ينقسم ما يدل على الطلب إلى قسمين: أحدهما: ما يدل بلا عناية، كمادة الأمر وصيغته. و الآخر: ما يدل بالعناية، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب فيقع الكلام في القسمين تباعا: القسم الأول الطلب هو السعي نحو المقصود، فإن كان سعيا مباشرا كالعطشان يتحرك نحو الماء فهو طلب تكويني، وان كان بتحريك الغير وتكليفه فهو طلب تشريعي، ولا شك في دلالة مادة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي، ولكن ليس كل طلب، بل الطلب التشريعي من العالي (**الافضل هنا ان نقول بان الأمر يدل على الطلب ثم في رتبة لاحقة نثبت انه لا بد للام ران يدل على صدور من العالى إلى الدانى ؛ لأن الطلب مشترك بين ان يكون من العالى إلى الدانى وان يكون من الدانى إلى العالى وان يكون من المساوي إلى المساوي غاية الأمر ان الطلب الذي يكون من العالى إلى الدانى يسمى طلب مخصوص والذي يكون من الدانى إلى العالى يسمى دعاءا والذي يكون من المساوي إلى المساوي يسمى التماسا وبما ان هنا الطلب بمعناه اللغوي وهو السعي نحو المقصود فانه يشمل هذه الانواع الثلاثة**)، كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب وذلك لان مفاد الهيئة (**في البداية عبر صيغة و الان عبر بالهيئة، وهنلك فرق بينهما و الان في العصور المتأخرة لا يفرقون بين الصيغة والهيئة الان في الكتب المتعارفة في عصرنا الهيئة والصيغة تؤخذان بمعنى واحد، اما سابقا فيوجد بينهما فرق، يقصد من الهيئة خصوص الصورة مع قطع النظر عن المادة والقالب الذي تتكيف به ويقصد من**

الصيغة مجموع الهيئة مع المادة، وان نفس العلة الصورية للكلمة مع قطع النظر عن المادة التى تتكيف به يقال لها هيئة، المصنف هنا قال لا إشكال فى دلالة صيغة الأمر على الطلب وذلك؛ لأن مفاده الهيئات فيها الضمير ففيها يرجع إلى الصيغة فنجد ان المصنف فرق بين الاصطلاحين أي الهيئة والصيغة) فيها هو النسبة الارسالية (**النسبة الارسالية لأنها معنى حرفي، يمكن ان يعبر عنها بالنسبة الطلبية أيضا؛ لأن الارسال نحو المقصود نوع من الطلب**)، و الارسال ينتزع منه مفهوم الطلب، حيث إن الارسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل، فتكون الهيئة دلالة على الطلب بالدلالة التصورية تبعا لدلالتها تصورا على منشأ انتزاعه، كما أن الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود تكون مصداقا حقيقيا للطلب، لأنها سعي نحو المقصود. ومما اتفق عليه المحصلون من الأصوليين تقريبا (**قال تقريبا احترازا عن مثل السيد المرتضى**) دلالة الأمر مادة وهيئة على الوجوب بحكم التبادر (**المقصود من التبادر ليس هو التبادر الاصطلاحي؛ لأن هذا التبادر جامع بين الاقوال والنظريات الثلاثة بال المقصود من التبادر هو صرف الانصراف لا التبادر الذي هو علامة على الوضع، و الا لو كان المقصود هو التبادر الذي هو علامة على الوضع لا يصح ان يقول انهم اختلفوا في منشأ هذا التبادر**) وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادة او هيئة وجوبا، و إنما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها إلى عدة أقوال:

القول الأول: ان ذلك بالوضع بمعنى ان لفظ الأمر موضوع للطلب الناشئ من داع لزومي وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الارسالية الناشئة من ذلك، ودليل هذا القول هو التبادر(**المقتضى**) مع إبطال سائر المناشئ الأخرى المدعاة لتفسير هذا التبادر (**عدم المانع**).

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أن ذلك بحكم العقل، بمعنى ان الوجوب ليس مدلولا للدليل اللفظي، و إنما مدلوله الطلب، وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم امتثاله، وبهذا اللحاظ يتصف بالوجوب. بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقته، وبهذا اللحاظ يتصف بالاستحباب. ويرد عليه أولا: ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص لوضوح ان المكلف إذا اطلع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أن طلبه نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤذي المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال، فالوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب، وهذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي، فلا بد من فرض اخذها في مدلول اللفظ لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي.

.

وصل الكلام إلى النظرية التي اختارها الميرزا النائيني والسيد الخوئي على اختلاف يسير بينهما

الميرزا النائيني يرى ان الصيغة والمادة وضعا لا تخرج عن كونها موضوعة لمطلق الطلب الذي يتلائم مع الوجوب تارة ومع الاستحباب تارة أخرى، اما الوجوب فانه مدلول اضافي على الصيغة، و إنما يستفاد من حكم العقل فان العقل بعد أن يدرك بان المولى حق الطاعة وان للعبد ان يلبي رغبات المولى فعندما يصدر من المولى طلب (مقصودنا ما يدل على الطلب ويجرد عن أي قرينة تدل على الاستحباب) حينئذ يرى العقل الالزام، و بعبارة أخرى الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت سواء كان في الأمور التكوينية او في الأمور التشريعية واجب الوجوب او الواجب بالذات كلها بمعنى الثبوت، كذلك في الشريعي الاستعمالات الشرعية لكلمة الوجوب بمعنى الثبوت والوجود وكذلك في اللغة كما في القران (فإذا وجبت جنوبها) أي إذا ثبتت جوارحها بعد الذبح، فالوجوب دائما وابدا بمعنى الثبوت وفي الشرع أي ثبوت شيء على المكلف، العقل يستقل بثبوت شيء على ذمة المكلف بمجرد ان يصدر الأمر من العالي فلا يحتاج إلى ازيد من ذلك غاية الأمر هذا الاستقرار يبقى ثابتا ومحفوظا ما لم تدل قرينة على العدم، فالوجوب يستفاد من نفس صدور الصيغة او المادة من العالي و إذا جردت عن القرينة يبقى الوجوب ثابتا ومع وجود القرينة تكون قرينة على رفع اليد فلا يحكم العقل بالوجوب إذ ان العقل لا يحكم بوجوب شيء نفس المولى يرخص به، هذا شبيه بمسلك حق الطاعة هذه هي نظرية الميرزا النائيني، ولذا يقول الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) ان هنلك بحث في الفقه ينبغي ان نرفع اليد عنه وهو انه إذا وردت صيغة او مادة استعملت هذه الصيغة في أكثر من مورد مثلا قال المولى اغتسل للجمعة والجنابة هنلك بحث بين الفقهاء ان هذه اغتسل للجمعة هل تدل للوجوب لوقوعها في سياق ما نقطع انه للوجوب وهو اغتسل للجنابة او لا تدل حينئذ يرى الميرزا النائيني بناءا على نظريته انه ما دام لم يرد ترخيص في كلا الموردين ينبغي ان يحكم العقل بالوجوب و إذا ورد الترخيص في كلا الموردين لا يحكم العقل بالوجوب و إذا ورد في مرد دون آخر ينبغي ان يحكم العقل بالوجوب في المورد الذي لم يدر فيه ترخيص دون المورد الآخر؛ لأن الصيغة لم تستعمل للوجوب سواء في مرودا لاستحباب او الوجوب هي مستعملة فيما ورضعت له وهو الطلب فالوجوب و الاستحباب نستفيد الوجوب من السكوت ونستفيد الاستحباب من النطق ومن السكوت يعني من عدم القرينة.

المصنف يعترض عليه بوجوه ثلاثة

الوجه الأول ان مدعى الميرزا النائيني يرجع إلى هذه القضية ان العقل يحكم بالوجوب في موضوع مركب من جزئين الجزء الأول ورود الأمر والجزء الثاني عدم ورود الترخيص اما الجزء الأول وهو صدور الأمر من المولى فحاصله الوجدان؛ لأن المولى قال اقيموا الصلاة، تقول عندما يثبت الجزء الثاني وهو عدم وردود ترخيص يستقل العقل بالوجوب، نسبة الموضوع إلى حكم العقل نسبة العلة إلى المعلول يعني كلما وجد هذا الموضوع لا بد ان يحكم العقل

بالوجوب؛ لأن مواضيع الاحكام العقلية هي بمثابة العلل إذا ثبت الموضوع ولم يحكم العقل بالوجوب لكان ذلك تخصيص في حكم العقل فحكم العقل لا يرتفع الا بارتفاع الموضوع، اما مع بقاء الموضوع لا يجوز ان يرتفع حكم العقل و الان نأتيك بمورد الموضوع موجود والعقل لا يحكم لو فرضنا (طبعا الكلام ليس على خصوص المولى الحقيقي بل عن كل عالي وداني) فكل عالي له حق المولوية اما المولوية الحقيقية او العقلائية او المولوية الشرعية او العرفية كما هو الحال في الوالد وولده وهكذا لو فرضنا ان العبد اطلع على ملاك حكم المولى، ونحن نعرف ان حتى نظرية الميرزا النائيني الاحكام تابعة لملاكاتها، والفرق بين الوجوب و الاستحباب بلحاظ الملاك ان الوجوب ملاكه ملزم وان الاستحباب ملاكه غير ملزم فلو فرضنا ان العبد اطلع على ملاك الحكم وعرف ان ملاك الحكم الملزم يبدأ من درجة سبعين فما فوق ووجد ان هذا الملاك اقل من سبعين درجة فعرف انه لا يوجد ملاك ومع ذلك قال له المولى جئني بالماء في هذه الصورة يصدق صدور الأمر وهو الجزء الأول من موضوع حكم العقل ويصدق لم يرد ترخيص ومع ذلك لا يحكم العقل بالوجوب إذ كيف يحكم العقل بالوجوب في مورد لا يكون الملاك قد وصل إلى الشدة التي تقتضي الوجوب فالعقل لا يحكم بالوجوب مع ان موضوع حكم العقل موجود وهو صدور الأمر مع عدم ورود ترخيص فالمولى فقط قال جئني بماء ولم يرد ترخيص، فتخلف عن هذا الموضوع كاشف عن عدم موضوعيته وكاشف على ان المعنى الحقيقي ليس الا الملاك وان هذا الملاك يحتاج إلى كاشف اثباتي وهذا الكاشف الاثباتي ليس الا ان تكون الصيغة او المادة موضوعة للوجوب، فلو لم يؤخذ في اللفظ كاشفيته عن الملاك الالزامي لما استطعنا استفادة الوجوب هذا هو الإشكال الأولى الذي سجله المصنف على الميرزا النائيني النائيني، وهذا الإشكال قابل للدفع، و الأمر في هذا الإشكال سهل وكيفيته، تأتي في محله والخلاصة ان المولى العالم بالغيب يطلع على اطلاع العبد على الملاك ونفس هذا الاطلاع يكون نوع من ورود الترخيص فلم يحكم العقل للإلزام لعدم تمامية الجزء الثاني في الموضوع. اما المولى غير العالم بالغيب فان العبد يحكم بالإلزام في مقام الظاهر. فالمهم ان المولى يعلم العبد بالترخيص سواء كانت بخطاب او وحي.. او غيرها فمادام اطلع العبد على الترخيص وعلم المولى باطلاعه على الترخيص فلغو ان يرخص المولى بعد علمه بمعرفة العبد بالترخيص.

الإشكال الثاني: حاصله ان طريقة الميرزا النائيني يلزم منها تأسيس فقه جديد نفس الميرزا النائيني لا يلتزم بهذا افقه الجديد توضيح ذلك بعد تقديم هذه المقدمة أولاً سوف يأتي ان التعارض الذي هو عبارة عن تنافي الدليلين ينقسم إلى قيمين تعارض مستقر كما في موارد تنافي الدليلين على وجه التباين دليل يقول صلي الجمعة ودليل يقول لا تصلي الجمعة القسم الثاني التعارض غير المستقر، الذي يعبر عنه بموارد الجمع العرفي كما لو ورد عندنا عام وخاص، هنا التعارض للوهلة الأولى، اما بعد التأمل يعرف السامع ان الخاص قرينة على المراد من العام ويحمل العام على الخاص، وحمل العام على الخاص من مسلمات الفقه بلا فرق بين مبنى ومبنى آخر، المقدمة الثانية ان التعارض بين العام والخاص لا بلحاظ ذات موضوع الحكم العام وذات موضوع الحكم

الخاص، و إنما التعارض بينهما بلحاظ الحكم يعني بمجرد ان يقول عالم وغير عالم او عالم وعالم عادل لا يوجد بينهما تعارض و إنما التعارض بلحاظ الحكم رواية تقول أكرم العالم ورواية تقول أكرم العالم العادل بلحاظ تخصيص الحكم بالموضوع الخاص وتعميم الحكم بمطلق العالم هنا يقع التنافي بينهما فيحتاج للجمع العرفي؛ لأن هذا تخصيص لا تخصص إذا أتضح ذلك الان إذا ورد أكرم الفقيه ثم ورد خطاب آخر يقول لا بأس بترك اكرام العالم، النسبة بين أكرم الفقيه ولا بأس بترك اكرام العالم هي نسبة العموم والخصوص المطلق، الفقيه خاص والعالم عام، المتعارف عند الفقهاء بمقتضى ما ذكرناه في المقدمة ان نلتزم بالتخصيص فيكون الخطاب الأول مخصص للخطاب الثاني فالذي لا بأس بترك اكرامه العالم غير الفقيه وهذا من مسلمات الفقه بلا فرق بين مبنى ومبنى هذا الذي هو من مسلمات الفقه يمكن لنا تخريجه بناءا على نظرية المشهور وهي ان صيغة الأمر موضوعة للوجوب هذا المسلم الفقهي يمكن ان يخرج على هذه النظرية بان يقال أكرم الفقيه موضوعة للوجوب، ولا بأس بترك اكرام العالم تدل على نفي الوجوب عن كل عالم فبما ان الخطاب الو الا يدل على الوجوب والخاطب الثاني يدل على نفي الوجوب و موضوع الخطاب الأول خاص وموضوع الخطاب الثاني عام كان المورد من صغريات الجمع تعارض العام والخاص؛ لأن الأول يدل على الوجوب في دائرة خاصة والثاني يدل على الترخيص في دائرة عامة وفي العام والخاص نلتزم بالتخصيص إذا هذا المرتكز الفقهي يمكن ان يخرج بناءا على نظرية المشهور واما بناءا على نظرية الميرزا النائيني فلا يمكن لنا ان نخرجه بل نقول لا يوجد تعارض أصلا لا مستقر ولا غير مستقر حتى نحتاج إلى الجمع العرفي؛ لأن الاحتياج إلى الجمع العرضي فرع التعارض ولا تعارض في المقام، أما لماذا لا يوجد تنافي بين الدليلين؛ لأن المفروض في الخاطب الأول يوق أكرم الفقيه ويحكم العقل بالوجوب بصدور الأمر وعدم ورود الترخيص والحال أن الان ورد الترخيص.

ورد في تقرير بحث الشيخ محمد اسحاق الفياض مباحث الأصول اعتراض على الشهيد الصدر حاصله:

صحيح ان الجزء الثاني هو عدم ورود الترخيص لكن لا مطلق عدم ورود الترخيص بل عدم ورود الترخيص الذي يعتبره العرف ترخيصا وهذا العام الوارد بعد الخاص لا يعتبره العرف ترخيصا.

يعني ان العرف لا يرى انه لو أراد المولى ان يخصص الخاص ان يأتي بالعام يشمل المورد ويجعله قرينة على الترخيص.

لكن قد يدافع عن الشهيد الصدر في ذلك بان حكم العقل يتوقف على عدم ورود ترخيص يعني كل ما يصلح بالترخيص والمولى قد يرخص للشيء بعنوانه الخاص وقد يرخص في الشيء بعنوانه العام الان لو انا أريد ان ارخص شخص مرة أقول أنت مرخص ومرة أقول أنتم أيها الطلاب كلكم مرخصون.والعرف لا يعتبر هذا ترخيص؛ لأن العرف بنى على دلالة الخاص على

الوجوب وان بينهما تعارض يقول الشهيد الصدر ان هذا أول الكلام ونحن نريد ان لماذا العرف لا يعتبرونه ترخيص.

تطبيق العبارة

ويرد عليه أولا: ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص لوضوح ان المكلف إذا اطلع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أن طلبه نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤذي المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال، فالوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب، وهذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي، فلا بد من فرض اخذها في مدلول اللفظ لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي. وثانيا: ان لازم القول المذكور ان يبنى على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عام يدل على الاباحة في عنوان يشمل بعمومه مورد الأمر، وتوضيح ذلك أنه إذا بنينا على أن اللفظ بنفسه يدل على الوجوب، فالأمر في الحالة التي أشرنا إليها يكون مخصصا لذلك العام الدال على الاباحة ومخرجا لمورده عن عمومه لأنه أخص منه، والدال الاخص يقدم على الدال ‹ صفحة 72 › العام كما تقدم، واما إذا بنينا على مسلك المحقق النائيني المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقر بين الأمر العام ليقدم الأمر بالاخصية وذلك لان الأمر لا يتكفل الدلالة على الوجوب بناء على هذا المسلك، بل المتعين بناء عليه أن يكون العام رافعا لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، لان العام ترخيص وارد من الشارع، وحكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى، مع أن بناء الفقهاء و الارتكاز العرفي على تخصيص العام في مثل ذلك و الالتزام بالوجود

61

.

مازال البحث في تحديد منشأ ظهور الأمر مادة وصيغة في الوجوب وكان البحث في ما تبناه الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) من ان الأمر ظاهر في الوجوب لحكم العقل إذ ان العقل عندما يصدر أمر من العالي ولم يرد معه هما يدل على الترخيص فانه يستقل باستفادة اللزوم تنقيحا او تحقيقيا لحق الطاعة للعالي على الداني

الإشكال الثالث من الإشكالات الثلاثة التي أوردها المصنف على الميرزا يرتبط بالمقدمة الثانية من مقدمتي نظرية الميرزا النائيني حيث تقدم سابقا ان نظرية الميرزا النائيني تتركب من مقدمتين

صدور الأمر هذه المقدمة الأولى وعدم ورود الترخيص وهي المقدمة الثاني و **خلاصة المطلب** ان استفادة الوجوب معلق على عدم ورود الترخيص. **يتساءل المصنف** ان هذا المعلق عليه وهو عدم ورود الترخيص ما هو المقصود منه بدوا يحتمل احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: ان يكون المعلق عليه هو عدم القرينة المتصلة بالأمر السابق فكلما يوجد أمر ولم يكن مقارنا معه ما يدل على الترخيص فيحكم العقل باللزوم و الوجوب فالمراد من عدم ورود الترخيص هو عدم الترخيص المتصل هذا هو الاحتمال الأول ففي كل مورد نسمع من المولى أمر اما منه مباشرة او بواسطة مبعوثه ولم يتصل به ما يدل على الترخيص فحينئذ يحكم العقل باللزوم هذا هو الاحتمال الأول

الاحتمال الثاني: ان يكون المراد من عدم الترخيص هو عدم الترخيص بوجوده الواقعي بلا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة وان شئت بعبارة فنية فنقول انه اما ان يقصد من عدم الترخيص هو عدم الترخيص المتصل او عدم الترخيص الاعم من المتصل والمنفصل فالمسألة في البداية يوجد فيها احتمالان اما الترخيص المتصل او الترخيص الاعم من المتصل والمنفصل ولسنا بصدد ذكر الاحتمالات التي يمكن ان تتصور في المقام و الا يمكن ان نتصور احتمالا ثالثا وهو عدم القرينة المنفصلة حتى لو وجدت المتصلة فلا نبالي بالمتصلة ويبقى العقل يحكم بالوجوب ما لم ترد المنفصلة هذا الأمر لا داعي؛ لأن نحتمله؛ لأنه ليس له وجه، إذا المتصلة هي التي يقلع عليه حكم العقل هي المتصلة او الاعم من المتصلة والمنفصلة.

هذا الاحتمال لثاني ينقسم إلى احتمالين؛ لأنه **اما** ان يراد عدم القرينتين واقعا اي بوجوده الواقعي، **واما** ان يراد عدم القرينتين بوجودهما العلمي يعني عدم الوصول، **فاما** ان يعلق حكم العقل على عدم الوجود **واما** ان يعلق حكم العقل على عدم العلم والوصول، فالذي يرفع حكم العقل **اما** الوجوب الواقعي للقرينة **واما** الوجود العلمي فتصبح مجموع الاحتمالات ثلاثة.

الاحتمال الأول ان يعلق حكم العقل على عدم القرينة المتصلة **الاحتمال الثاني** ان يعلق حكم العقل على عدم القرينتين بوجدهما المواقعي، **الاحتمال الثالث** ان يعلق حكم العقل على عدم القرينتين بوجودهما العلمي فلا يخلوا مقصود الميرزا النائيني من هذه الاحتمالات الثلاثة **وكلها باطلة**، فإذا بطلت باجمعها تبطل نظرية الميرزا النائيني النائيني؛ لأن حكم العقل معلق على عدم القرينة فإذا بطلت هذه الاحتمالات باجمعها تبطل نظرية الميرزا النائيني.

اما الاحتمال الأول عدم القرينة المتصلة، لنفترض المولى قال صلي ولم ترد قرينة متصلة بحسب الفرض يجب ان يحكم العقل بلزوم؛ لأن مفروض حكم العقل **معلق** على عدم القرينة المتصلة، فقال المولى صلي ولا توجد قرينة متصلة فينبغي ان يحكم العقل بالوجوب، ثم جاءت بعد شهر قرينة منفصلة فيكون مجيء القرينة المنفصلة بعد حكم العقل باللزوم؛ لأن موضوع حكم العقل باللزوم هو صدور الأمر وعدم القرينة المتصلة وفي الزمن الذي صدر الأمر لم يبكم معه قرينة

متصلة فصدق معه موضوع حكم العقل و الموضوع بالنسبة إلى الحكم بمثابة العلة بالنسبة إلى المعلول، فإذا وجد الموضوع حكم العقل، فهنا حكم العقل وبعد شهر جاءت القرينة المنفصلة التي تدل على الترخيص هنا القرينة هل هي ترفع موضوع حكم العقل او انها تنافي حكم العقل ان قلت رافعة لموضوع حكم العقل فهذا خلاف الفرض؛ لأن الفرض ان الذي يرفع موضوع حكم العقل هو القرينة المتنصلة لا المنفصلة، فيتعين ان تكون منافية لحكم العقل فيكون حكم الشرع مغايرا لحكم العقل وقد ثبت الدليل العقلي لا ينافي الحكم الشرعي، فهذا باطل والذي أدى إلى هذه النتيجة الباطلة تعليق حكم العقل على عدم القرينة المتصلة باطل،و إذا أردنا ان نصيغهما بطريقة منطقية نقول:

لو كان المراد من عدم الترخيص هو عدم الترخيص المتصل للزم مخالفة حكم الشرع لحكم العقل في المورد الذي يرد فيه ترخيص منفصل واللازم باطل فالملزوم مثله في البطلان، فإذا بطل الاحتمال الأول.

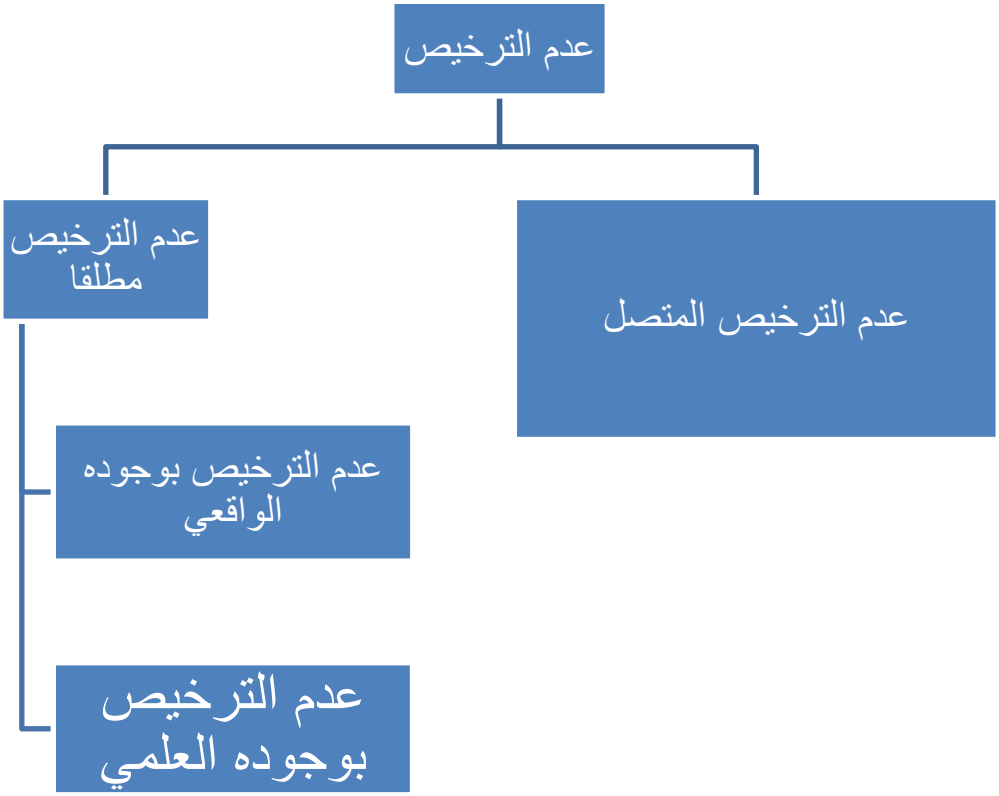
اما إذا اخترنا الاحتمال الثاني وهو ان يكون المعلق على عدم القرينة مطلقا بوجودها الواقعي يترتب على ذلك تالي فاسد وهو انه لا يبقى في الوجود يستفاد منه الوجوب لأنك إذا علقت حكم العقل على عدم ورود الترخيص او لان المولى قال لي بصلي غفي هذه اللحظة ممكن احتمل بعد شهر ان المولى يأتي بقرينة او يحتمل انني وجدت رواية الأمر فيها صلي ويحتمل انه اصدر قرينة لكنها لم تصل إلي فدائما عندنا شك بوجود قرينة فم يحرز المعلق عليه؛ لأن المعلق عليه هو عدم القرينة بوجودها الواقعي وهذا الوجوب الواقعي كي نستطيع ان ننفيه مع وجود الشك و الاحتمال فعدم القرينة بوجودها الواقعي لا تنتفي مع وجود احتمال ان تكون هنلك قرينة ونحن في كل الروايات و الايات نحتمل ان تكون قد صدرت قرينة ولم تصل الينا فيكون حكم العقل والحال هذه نظير التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مثلا لو قال المولى أكرم العالم او أوفوا بالعقود وشككنا ان هذه معاملة التأمين على الحياة هل يجب الوفاء بها أم لا، وكنا نشك ان معاملة التأمين هل هي عقد او لا مع الشك في كونها عقد لا يمكن التمسك ــ بأوفوا بالعقود ــ ، كذلك في لا تشرب الخمر لا بد ان يثبت انه خمر حتى يشمله لا تشرب الخمر، كذلك فيما نحن فيه الموضوع لحكم العقل هو عدم الترخيص واقعا وعدم الترخيص واقعها دائما مشكوك فلا يكفي صرف وجود الأمر لإثبات عدم الترخيص واقعا، فبناءا على ذلك لا يبقى للعقل حكم لان في غالب الموارد في الشريعة الاسلامية نحن نحتمل ورود الترخيص فبناءاً على ذلك لم يثبت لنا المعلق عليه وهو عدم الترخيص واقعا ومع عدم ثبوت المعلق عليه كيف يحكم العقل بالوجوب.

طبعا أصالة عدم القرينة لا يمكن ان يتمسك بها في المقام لأنها لا تثبت عدم الوجود الواقعي؛ لأن المفروض ان المعلق عليه هو عدم الوجود واقعا و الشاهد على ذلك انها تجري في مود الشك وكما يجر في مورد الشك لا يجري في مورد الوجود الواقعي.

اما الاحتمال الثالث وهو عدم القرينة في وجودها العلمي هذا الاحتمال علميا لا يوجد إشكال عليه يمكن ان يدعي الميرزا النائيني ان المعلق عليه عدم العلم بالترخيص ولا يوجد أي محذور فنقول صدر أمر من الشارع وانا لم اعلم بالترخيص وقد يكون هنلك ترخيص فحينئذ يتم كلا جزئي موضوع حكم العقل فيحكم العقل بالوجوب؛ لأنه بناءا على الاحتمال الثالث موضوعه حكم العقل صدور الأمر وعجم اقترانه بالترخيص وفي رواياتنا صدر أمر وفي المورد الذي لا نعلم بالترخيص فيه يحكم العقل بالوجوب فعلميا لا يوجد فيه إشكال فقد الإشكال الذي يسجله المصنف على هذا الاحتمال **بأنه خروج عن محل البحث**.

توضيح ذلك اننا بصدد بيان حل الكلام بين العلماء وان هذا اللفظ الصيغة او المادة التي حتما تدل على الوجوب وتدل على الوجوب الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، فإذا علقنا حكم العقل بالوجوب على عدم العلم فيكون الوجوب المستفاد هو الجوب المختص بالعالم والحال اننا نبحث عن الوجوب المشترك بين العالم والجاهل يعني اننا نبحث عن الاحكام الواقعي ومن جملة الاحكام الواقية هي الوجوب والمدعى انه مستفاد من صيغة الأمر وهو الوجوب المشترك بين العالم والجاهل والذي يعرض عليه العلم و الجهل فقد تعلم به وقد تجهل به وبناءا على الاحتمال الثالث يكون المستفاد من صيغة الأمر هو الوجوب المختص بالعالم او فقل الوجوب الذي يستفاد من الصيغة هو الوجوب الظاهري نظير رفع عن امتي مال لا يعلمون؛ لأن المعلق عليه في الاحتمال الثالث هو عدم العلم بالترخيص ففي كل مورد لا نعلم بالترخيص يحكم العقل بالوجوب ولكن قد يكون في الواقع هنلك ترخيص ولا يوجد وجوب واقعي فهذا خروج عن محل الكلام.

موضوع حكم العقل = هو صدور الأمر + عدم الترخيص



هذا تمام الكلام في مناقشة الميرزا النائيني.

النظرية الثالثة

وهي النظرية التي تتبنى ان منشأ الوجوب هو **الإطلاق ومقدمات الحكمة**، مشهور في التعليقات ان هذه النظرية هي **المحقق العراقي** والظاهر ان مقصودهم من ذلك ان المحقق العراقي تبناها، و الا فهي موجودة في الكفاية، وناقش فيها صاحب الكفاية فلا بد ان نحمل مقصود من نسبها إلى المحقق العراقي انه تبنى هذه النظرية، وبعد هذا التصحيح لا نستطيع ان نقول انها المحقق العراقي تبناها؛ لأن المحقق العراقي تعرض لهذه النظرية في مقامين المقام الأول حينما بحث عن مادة الأمر وناقش في الادلة التي تدل على انها تفيد الوجوب وفي الختام تبنى الوجوب عن طريق الإطلاق ومقدمات الحكمة وقرب ذلك بتقريبين هذا في مادة الأمر ثم في الصيغة أيضا بعهد ان يناقش في الادلة التي ذكرت لإفادة الوجوب مثلا قفوله تعالى **(فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم)** حيث ادعي ان هذه الاية تدل على الوجوب وكذلك قوله صلى الله عليه واله **(لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك)** فالأمر فيه مشقة و الأمر الذي فيه مشقة هو الذي لا يوجد فيه ترخيص بالترك فالأمر يدل على الوجوب، بعد أن ناقش في ذلك قال الأول ان نستدل بالوجوب بالتقريبين الذين ذكرناهما في المادة ثم في ختام البحث قال ولكن الإنصاف يقتضي ان الأمر ظاهر في الوجوب بحكم التبادر يعني حتى التبني في ختام البحث لا يتبنى هذا الشيء !!.

تطبيق العبارة

وثالثا: انه قد فرض ان العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقا على عدم ورود الترخيص من الشارع، وحينئذ نتساءل: هل يراد بذلك كونه معلقا على عدم اتصال الترخيص بالأمر، او على عدم صدور الترخيص من المولى واقعا ولو بصورة منفصلة عن الأمر، او على عدم احراز الترخيص ويقين المكلف به ؟ والكل لا يمكن الالتزام به.

اما الأول فلأنه يعني ان الأمر إذا ورد ولم يتصل به ترخيص تم بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافيا لحكم العقل باللزوم فيمتنع **(؛ لأن حكم الشرعي لا يمكن ان ينافى حكم العقل القطعي)**، وهذا اللازم واضح البطلان **(؛ لأن القرائن المنفصلة في غاية الوفرة في الشريعة ونفس الميرزا النائيني لا يقول بان القران المنفصلة ممتنعة)**.

واما الثاني: فلأنه يستلزم عدم احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل (**هنا لماذا خصص بالمنفصل ؟ واختصاصه بالمنفصل هذا الأمر يتنافى مع الواقع الموجود عندنا في رواياتنا توضيح ذلك ان في رواياتنا من باب المثال توجد روايات تسمى بالروايات المضمرة يعني لم يذكر فيها اسم المعصوم عليه السلام يقول سألته يقولون سبب نشوء الروايات المضمرة هو التقطيع الحاصل في الروايات، فالراوي يأتي إلى الأمر في جلسة واحدة يسأله عن الحج وعن الصوم وعن التجارة.. الخ وفي مجلس واحد الامام يجيبه عن الاسئلة عندما جاء ارباب المجاميع الحديثة جاءوا إلى هذه الرواية الطويلة وقطعوها ووضعوا ما يناسب كل باب فيه، فاسأله الصلاة وضعوها في باب الصلاة قصدا لتبويب، ولكن هو في بداية الرواية يقول سألت الصادق عليه السلام ثم بعد ذلك يقول وسألته.. هنا نقول في التقطيع قد تخفى بعض القرائن المتصلة فبناءاً على ذلك لا معنى لاختصاص البحث بالقرينة المنفصلة بل القرينة المتصلة قد يكون عندنا شك في وجودها)** واحتمال وروده (**عدم الترخيص بوجوده الواقعي هاهنا بحث سوف يأتي في بحث التعارض وفي العام والخاص يشار إليه وفي المطلق والمقيد عندما نقول عدم ذكر القيد هنلك بحث بين الاخوند وبين الشيخ الانصاري وبين الميرزا النائيني انه ما المقصود من عدم ذكر القيد هل هو عدم ذكر القيد واقعا او عدم ذكر القيد المتصل أم عدم ذكر القيد الاعم من المتصل او غير المتصل بوجوده العلمي سوف يأتي هنلك من يوق بوجوده الواقعي يقول نحرزه بالأصل لكن المشكلة التي ترد انه من المحتمل ان الامام صاحب العصر عليه السلام عندما يظهر يأتي بقرينة منفصلة فلا بد ان نعيش إلى آخر الدنيا حتى يحكم العقل باللزوم؛ لأن لا تستطيع ان تنفي الذي لم يأتي بعد مضافا إلى أن الاصل لا يثبت عدم الوجود الواقعي؛ لأن عدم الوجود الواقعي يحتاج إلى العلم بعد الصدور و الاصل لا يتثبت لك العلم بعدم الصدور الا تعبدا، فحينئذ نرجع إلى مبنى الميرزا النائيني في الامارات وهو جعل العلمية**)، لان الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال وهو معلق بحسب الغرض على عدم ورود

الترخيص ولو منفصلا فمع الشك في ذلك يشك في الوجوب. واما الثالث: فهو خروج عن محل الكلام، لان الكلام في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم لا في المنجزية (**طبعا البعض يختار ان مراد الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) من هذه الاحتمالات الثلاثة هو الاحتمال الثالث ويدفع إشكال المصنف..**).

62

.

وصل الكلام إلى النظرية الثالثة في توجيه منشأ دلالة الأمر مادة وصيغة على الوجوب وهو ان الأمر يدل على الوجوب ببركة الإطلاق ومقدمات الحكمة (عطف سبب على مسبب لا ان الإطلاق مرادف لقرينة الحكمة) فالوجوب ليس جزءا ومدلولا وضعيا للكلمة و إنما هو ناشئ من مقدمات الحكمة الا ان القائلين بهذه النظرية اختلفوا في كيفية توجيه ذلك على أقوال متعددة أشار المصنف (رحمة الله عليه) إلى ثلاثة منها

التقريب الأول ويمكن توضيحه في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: ان الأمر مادة وصيغة لم يوضع الأمر للطلب و الارادة فمفاد الأمر هو الارادة والطلب، فإذا كانت المادة فتدل على الارادة بالمعنى الاسمي وان كانت الهيئة فتدل على الارادة بالمعنى الحرفي، **والسر في ذلك** هو التبادر، فان المتبادر من صلي أي اطلب و أريد منك الصلاة، كذلك المتبادر من امرتك أي أردت منك وطلبت منك، إذا بحسب المدلول الوضعي لكلمة الأمر قد وضع للإرادة والطلب.

النقطة الثانية: ان الارادة او الطلب مشتركة بين الوجوب وبين الاستحباب، إذ ان الوجوب و الاستحباب ما به الاشتراك بينهما هو ذات الطلب، لكل من الوجوب و الاستحباب يوجد طلب، فيكون لفظة الأمر من المشتركات المعنوية بين الوجوب و الاستحباب؛ لأن علامة المشترك المعنوي هو ان يكون الموضوع له هو الجامع والجامع بين الوجوب و الاستحباب هو الطلب و الارادة.

النقطة الثالثة: ان الوجوب و الاستحباب على الرغم من اشتراكهما في ذات الطلب و الارادة الا انهما يختلفان ويوجد بينهما ما به الامتياز غاية الأمر ما به الامتياز في الوجوب هو عين ما به الاشتراك وما به الامتياز في الاستحباب هو غير ما بيه الاشتراك، لتوضيح هذه الفكرة إلى الذهن، نُنظر على ذلك في مسألة النور، فالنور مفهوم واحد له مراتب مشككة، عندنا نور ضعيف، وعندنا

نور متوسط، وعندنا نور شديد وقوي، الفرق بين النور الشديد والنور الضعيف بعد اشتراكهما في اصل النورية الفرق بينهما في شدة الضعف غاية الأمر، ما به امتياز النور الشديد الذي هو الشدة هو عين ما به الاشتراك، بمعنى ان شدة النور ليس شيئا مغايرا للنور بل هي نور، كذلك الحال في مفهوم الوجود، الوجود مفهوم و احد ذو مراتب مشككة، فوجود واجب الوجود هو نفس وجود ممكن الوجود بلحاظ ما به الاشتراك وما يمتاز به وجود واجب الوجود ليس شيئا مغايرا للوجود؛ لأنه لا يوجد شيء مغاير للوجود الا العدم كذلك في مسألة النور، فالنورية الشديدة تمتاز بالشدة والشدة ليست شيئا مغايرا لأصل النور، كذلك البياض الناصع سطوع و نصوع البياض شيئا خارجا عن البياض فما به الامتياز في الشديد هو عين ما به الاشتراك، فالوجوب يشترك مع الاستحباب في الارادة والطلب، والوجوب يمتاز عن الاستحباب في الشدة، وشدة الارادة **هي ارادة** وليست شيء مغاير للإرادة؛ لأن المغاير للإرادة هي الكراهة والوجوب لا يتركب من ارادة وكراهة، فبناءاً على ذلك يكون الطلب الشديد باعتبار ان شدة الشيء من سنخ الطلب، حينئذ لا تحتاج في مقام الاثبات للتعبير عنها إلى مؤونة زائدة، بخلاف الاستحباب فانه طلب ضعيف وضعف الشيء ليس من سنخه، الان الورقة الناصعة البياض وصفحات الكتاب المايل نحو الصفرة، كلاهما يشتركان في البياض، غاية الأمر ان الورقة بياضها شديد وذاك بياض ضعيف والبياض في كلاهما واحد ضعف البياض و الكدرة في الكتاب نشأ من اضافة الصفرة إليه فضعف الشيء ليس من سنخه، فإذا كانت شدة الشيء من سنخه وضعف الشيء ليس من سنخه فما يحتاج إلى مؤونة ثبوتية كي يدلل عليها في مقام الاثبات هو البياض الضعيف؛ لأنه معه شيء ليس من سنخه بخلاف البياض الشديد ليس معه شيء ليس من سنخه ففي مقام الثبوت لا يحتاج في مفهومه إلى ضميمة شيء خارجه عنه بينما في مقام الاثبات يكفي النفس كلمة البياض للتدليل عليه، كذلك الحال في الوجوب و الاستحباب لما افترق الوجوب عن الاستحباب في الشدة و الضعف وثبت ان شدة الشيء من سنخه بخلاف ضعف الشيء فحينئذ يكون في ذات المفهوم في مرحلة الثبوت نحتاج إلى عناية زيادة في اللتدليل عليه، في مقام الاثبات نحتاج للتدليل عليه إلى عناية زائدة مع كون المتكلم في مقام البيان وعدم ذكره للعناية الزائدة يكفي أصل اللفظ وهو الدال على الطلب لاستفادة الوجوب منها بلا حاجة إلى عناية اضافة بخلاف، إذا اردنا ان نستفيد منه الاستحباب فاننا نحتاج إلى عناية اضافية، هذا هو التقريب الأول للإطلاق ومقدمات الحكمة

هذا التقريب أجاب عنه مجموعة من المحققين، أن هذا الكلام في حد ذاته تام، نحن نسلم بان كل الأمر التي تختلف في المرتبة، وتكون من الأفراد التشكيكية لحقيقة واحدة، عندما يطلق اللفظ على ذات الحقيقية ينصرف إلى أعلى مرتبة من مراتبه؛ لأن **علو المرتبة** من سنخ الشيء فلا تحتاج إلى مؤونة زائدة، هذا أمر مسلم، لكن الشيء الذي لا نسلمه، ان يكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة هو الذي يعين المرتبة العليا هذا الان هنلك فرق بين مرحلة المفاهيم والدقة العقلية وبين المرحلة التي يستعمل فيها مقدمات الحكمة في مرحلة المفاهيم والدقة العقلية، نسلم ان المرتبة العليا ليس فيها شيء زائدة على ذات ذي المرتبة، وهذا ما يعبر عنه ما به الامتياز عين ما به الاشتراك،

كما في مسألة النور وفي مسألة الوجود، لكن بين النظرة العرفية وبين الدقة العقلية يوجد عموم وخصوص من وجه، ليس دائما النظرة العرفية مساوية للنظرة العقلية، وما تجري فيه مقدمات الحكمة بحسب النظرة العرفية لا بحسب الدقة العقلية، علينا ان نرى ان العرف هل يعتبر الوجوب ليس فيه ما هو خارج عن ذات الطلب و الارادة او انه يعتبره شيء فيه ما هو زائد على ذات الطلب و الارادة.

توضيح ذلك في كثير من الاحيان قد يكون بين الشيئين بالدقة العقلية تفاوت لكن بالنظرة العرفية لا يوجد بينهما تفاوت وفي بعض الاحيان بالعكس في النظرة العرفية يوجد تفاوت و بالنظرة العقلية لا يوجد تفاوت وفي بعض الاحيان قد تلتقي النظرية العقلية مع النظرة العرفية، فيما نحن فيه العقل هو الذي يقول بيان المائز بين الوجوب و الاستحباب هو في الشدة والضعف، وان الشدة من سنخ الشيء وان الضعف ليس من سنخهما بحسب رأي العرف الأمر ليس كذلك فبحسب رأي العرف الوجوب و الاستحباب كلاهما ارادة وطلب ولكنهما يحتاجان إلى **قرينة معينة**، بحسب نظر العرف لا يكفي الان حتى لو استعملنا لفظ أردت، لا يكفي في نظر العرف من مجرد قول **أردت** ان نستفيد الوجوب، هذا الا إذا كانت لفظة أردت اما موضوعة للوجوب واما بحكم العقل تدل على الوجوب وهو رأي الميرزا النائيني، والمفروض انه صاحب هذا المبنى لا يقول بالمبنيين السابقين، فإذا في نظر العرف ان كلا من الوجوب او الاستحباب حتى يستفاد من أردت يحتاج إلى عناية اضافية وان كان بحسب الدقة العقلية الوجوب بحده الذي يمتاز به عن الاستحباب ليس شيئاً زائدا على ذات الارادة لكن قلنا انه ليس دائما النظرة العرفية تتفق مع النظرة العقلية، فبناءاً على ذلك لما كان المدار في مقدمات الحكمة هي النظرة العرفية لا الدقة العقلية و العرف يرى ان كلام من الوجوب او الاستحباب حتى يستفاد من اللفظ الذي يدل على الارادة والطلب يحتاج إلى عناية زادة فلا يكون احدهما أولى من الآخر.

يوجد عبارة للميرزا النائيني (رحمة الله عليه) في الفوائد، في بداية البحث عن الصيغة والمادة يقول واما دلالتهما على الوجوب فبالطلاق كما سيأتي فيعبر ب (بالإطلاق) ثم بعد صفحات يثبت انه الأمر يدل على الوجوب بحكم العقل، فأقتضى التنبيه انه لا يوجد تهافت بين القولين و إنما قوله وان كان إطلاقه يقتضي الوجوب على ما سيأتي هو إطلاقه بمعنى استعماله، يعني يريد ان يقول ان الوجوب لا يستفاد من الوضع و إنما الوجوب مرحلة نستفيدها في مرحلة الاستعمال أطلق اللفظ بمعنى استعمل اللفظ.

التقريب الثاني لبيان جريان الإطلاق لا ثبات الجوب من الصيغة او من المادة، وضحه المصنف في ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى ان الوجوب و الاستحباب بينهما اشتراك في أصل الطلب وهذا التقريب يشترك مع التقريب السابق في دعوى ان الأمر موضوع للطلب و الارادة لا غير بل كل تقريبات الإطلاق تشترك في ان الأمر موضوع لخصوص الطلب الذي يتلائم مع الوجوب تارة ومع الاستحباب

أخرى، لكننا في مقام التفريق بين الوجوب او الاستحباب لا نفرق على أساس الاختلاف في المرتبة، كما هو الحال في التقريب السابق، و إنما نفرق بينهما بحدين، احدهما وجودي و الآخر عدمي، فان الوجوب عبارة عن طلب الشيء مع عدم الترخيص بالترك عندما نقول هذا الشيء واجب يعني انه مطلوب منك و أنت غير مرخص بالترك، فالوجوب مضافا إلى الحد المشترك بينه وبين الاستحباب يتميز بقيد عدمي، بينما الاستحباب يشترك مع الوجوب في أصل الطلب و الارادة، الا انه يختلف معه في قيد وحد وجودي فالاستحباب طلب معه ترخيص في الترك،، فإذا ثبت لدينا ان الوجوب يمتاز عن الاستحباب بقيد عدمي بينما الاستحباب يمتاز عنه بقيد وجودي، هذه هي المقدمة الأولى.

خلاصة المطلب ان كلا من الوجوب و الاستحباب يشتركان في أصل الطلب فاصل الطلب ليس ما به الامتياز لاشتراكهما قيه، فلا بد ان نبحث شيء به الامتياز هذا الشيء الذي به الامتياز ليس هو عبارة عن المنع والنهي عن الترك لأن هذا النهي موجود في المكروهات والمكروهات فيها نهي عن الفعل لكن لا مانع من الاتيان فلو كان الوجوب يتضمن النهي لكان يشترك مع الكراهة فلا يوجد شيء يميز الوجوب عن غيره من الاحكام الخمسة الا عدم الترخيص في الترك، فالحد الوحيد الذي يميز الوجوب عن باقي الاحكام التكليفية هو هذا القيد العدمي، بينما الاستحباب يمتاز عن الوجوب بقيد وجودي، وهو الترخيص بالفعل، فبناءاً على ذلك صح ان يقال بان الوجوب يمتاز بقيد عدمي و الاستحباب يمتاز بأمر وجودي.

المقدمة الثانية حاصلها كبرى كلية مفادها ان كلما اشترك شيئان في أمر وامتاز احدهما عن الآخر بأمر عدمي وامتاز الآخر عنه بأمر وجودي كان اللفظ الدال على المعنى المشترك بينهما يفي بأحدهما وهو المتميز بقيد عدمي دون المتميز بقيد وجودي.

الان لو كان عندك ثوبان حتى تميز بينهما صبغت احدهما وتركت الآخر بلا صبغ، فترك الآخر بلا صبغ أمر عدمي وهو الترك هذا الترك يحصل به امتياز لكن لم نضف إليه شيء للثوب، بينما الثوب الآخر هو يشترك مع الآخر في الثبوتية لكننا اضفنا إليه شيء فاحدهما يتميز بارم عدمي و الآخر يتميز بأمر وجودي فلو قال جئني بالثوب يحمل الكلام على الثوب الذي يتميز بأمر عدمي؛ لأنه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة؛ لأنه ليس ثوبا مع ضميمة بل هو ذات الثوب بخلاف الثوب المصبوغ فانه ثوب اضفنا إليه صبغ كذلك الأمر فيما نحن فيه المفروض ان صلي مثلا تدل على الطلب والطلب مشترك بين الوجوب و الاستحباب غاية الأمر الوجوب يمتاز بأمر عدمي و الاستحباب يمتاز بأمر وجودي الأمر العدمي يكفي في بيان هو السكوت بينما الأمر الوجودي يكفي في بيانه السكوت بل لا بد من اضافة، قيد فمع كون المتكلم في مقام البيان ولم يذكر القيد فنستفيد عدم ارادة القيد ويثبت ذلك الوجوب فهذه الكبرى تنطبق على هذه الصغرى.

تطبيق العبارة

وتقريب ذلك بوجوه: أحدها: ان الأمر يدل على ذات الارادة (**هنلك بحث هل هنلك فرق بين الارادة والطلب صاحب الكفاية يرى ان الارادة عين الطلب والذي توهم التغاير إنما نشأ توهم التغاير من مسألة التغاير بين الطلب الإنشائي و الارادة الحقيقية فالطلب الإنشائي مغاير للإرادة الحقيقية اما الارادة الإنشائية والطلب الإنشائي فهما شيء واحد**)، وهي تارة شديدة كما في الواجبات، وأخرى ضعيفة كما في المستحبات.

63

.

كان الكلام في التقريب الثاني لنظرية الإطلاق وهذا التقريب يفهم من بعض كلمات صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) ويظهر من المحقق الاصفهاني على ما نسب إليه في تقرير بحثه الميل إليه وكما تقدم هو مركب من مقدمتين المقدمة الأولى عبارة عن طلب ليس معه ترخيص في الترك بينما الاستحباب يشترك مع الوجوب في كونه طلبا الا ان معه ترخيص في الترك فبناءاً على ذلك يستفاد من هذه المقدمة ان الحد الذي يتميز به الوجوب عن الاستحباب هو حد عدمي بينما الحد الذي يتميز به الاستحباب عن الوجوب الترخيص بالترك وهو حد وجودي حينئذ تأتي المقدمة الثانية وهي الكبرى كلما وجد عندنا لفظ يدل على جامع بين أمرين يتميز احدهما بأمر وجودي و الآخر بأمر عدمي كان الكلام المجرد عن القيد وافيا بما يتميز بالأمر العدمي، فإذا أردنا ان نقيد ونبين ما تميز بأمر وجودي فعلينا ان نضيف **قيدا** فمع كون المتكلم في مقام البيان وعدم اضافة قيد نستفيد المعنى الذي يتميز بأمر عدمي كان هذا خلاصة الدليل.

بقي نكتة ترتبط بعبارة الكتاب، هذا المبنى لا يلزم منه القول بان الوجوب أمر **مركب** وان الاستحباب أمر مركب ولذا نرى ان المصنف لم يشكل على هذا المبنى بان حقيقة الوجوب بسيطة لا تركب فيها حتى تتركب من أمر وجودي وآخر عدمي، بل هذا التقريب يتلاءم مع كل من مبنى التركيب ومن مبنى البساطة، اما انه يتناسب مع مبنى التركيب، فقد يقال ان الوجوب يتركب من طلب زائد عدم و الاستحباب يتركب من طلب زائد، الترخيص بالترك فواضح انه يتلائم مع مبنى ان الاحكام الشرعية مركبة، اما انه يتلاءم مع مبنى البساطة، فيمكن ان يقال ان الوجوب ليس هو طلب الفعل عدم الترخيص بالترك، و إنما الوجوب ينتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص بالترك، فمنشأ الانتزاع مركب، اما ذات الوجوب فهو بسيط فيمكن ان يدعى انه غير مركب، فلذا نجد ان المصنف (رحمة الله عليه) لم يناقش هذا التقريب الثاني بان الوجوب أمر

بسيط وليس بمركب، و إنما هذا التفكيك في مقام التحليل ما ينتزع منه الوجوب و إنما الوجوب لا تركب فيه، ثم بعد ذلك الان كي يرتبط البحث بالعبارة كأن المصنف (رحمة الله عليه) أراد ان يبين ان الحد المميز للوجوب هو حد عدمي، **الحد المشترك بين الوجوب و الاستحباب هو الارادة والطلب،** هذا التعبير فيه مشكلة، فحينئذ في الوجوب يوجد ارادة وطلب فمن المتصور:-

الاحتمال الأول: ضميمته (الحد المميز) إلى الوجوب ثم الترخيص بالترك وهذا واضح البطلان؛ لأنه حينئذ يشترك مع الاستحباب.

الاحتمال الثاني: و الوجوب هو الطلب **مع المنع من الترك،** وهذا له وجه بان يقال الوجوب طلب مع منع من الترك.

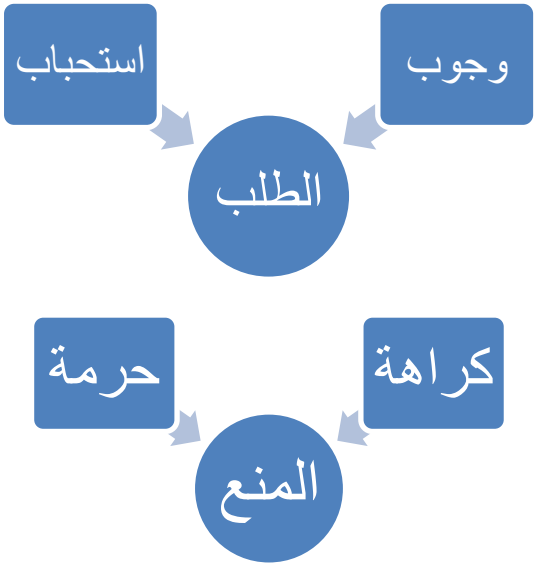
الاحتمال الثالث: ان نقول الوجوب عبارة عن طلب مع **عدم ترخيص في الترك**.

فإذا عندنا ثلاثة احتمالات الأول منها اتضح انه واضح البطلان فيدور الأمر ان يكون الحد المميز، هو عدم الترخيص في الترك **او** المنع من الترك، **والفرق** بين هذين الأمرين ان احدهما وجودي وهو **المنع من الترك** و الآخر عدمي وهو **عدم الترخيص بالترك،** إذا اختارنا الحد المميز وهو **المنع من الترك** يصبح أمر وجودي ويصبح المميز للاستحباب أمر وجود والمميز للوجوب أمر وجودي فلا تأتي الكبرى؛ لأن كل من هذين الأمر الوجودي يحتاج في مقام الاثبات إلى مؤونة زائدة لتدل عليه فلا يكون الإطلاق وعدم ذكر القيد كاشف عن احدهما إذا لا بد ان نثبت ان الحد مميز للوجوب هو عدم الترخيص حتى نطبق تلك الكبرى. هنا بحسب عبارة المصنف انه إنما انتخبنا **عدم الترخيص** ولم **ننتخب المنع من الترك؛** لأن **المنع من الترك** يشترك معه الكراهة بحسب صريح عبارته لكن يشترك مع الكراهة في جنسها لا في حدها المميز و هذا ما يحتاج إلى توضيح:

1 عندنا **وجوب** وعندنا **استحباب** وعندنا **كراهة** وعندنا **ما به الاشتراك** وعندنا **ما به الامتياز**.

ما به الاشتراك في الوجوب و الاستحباب **الطلب،** وما به الاشتراك في الكراهة والحرمة هو **المنع**

ما به الاشتراك



ما به الامتياز

في الوجوب **مرة** نقول ما به الامتياز المنع من الترك **ومرة** نقول عدم الترخيص في الترك، هذان يرجعان إلى معنى واحد عرفا غاية الأمر ان الثاني عبرنا عن المطلب بتعبير عدمي و الأول عبرنا عن الطلب بتعبير وجودي.

إذا قنا ان المميز هو **عدم الترخيص** في الترك فحينئذ لا يلزم محذور اما ذا قلنا انا المميز هو **المنع من الترك** أمر يشترك مع الكراهة، أن الكراهة جهة الاشتراك فيها المنع عن الشيء أي **المنع عن الفعل** لا **المنع عن الترك** باعتبار المقيد، وهو المنع، هذا المنع يشترك مع الكراهة، وان كان بلحاظ قيده يختلف مع الكراهة فالمصنف في قوله المنع من الترك يشترك مع الكراهة بلحاظ ذات المقيد لا بلحاظ المقيد مع قيده و الا في الكراهة لا يوجد منع من الترك وإنما يوجد منع من الفعل لكن مع ذلك هذا الكلام غير تام.

كل مصب المصنف انه يريد ان يبين ان الحد المميز هو أمر عدمي المحقق الاصفهاني بينه بهذه الطريقة بنفس الفهم العرفي ان الوجوب هو طلب مع عدم ترخيص فلا يحتاج إلى أن نأتي بالقيد، **والسر في ذلك**:-

أولاً: انه عندما يلحظ الحد المميز لا يلحظ كلمة في الحد المميز بل يلحظ المجموع؛ لأن المميز ليس هو المنع المميز هو المنع من الترك والمنع من الترك لا يشترك مع الكراهة بوجه؛ لأن في الكراهة لا يوجد منع من الترك يوجد منع من الفعل هذا أولاً

ثانيا: انه المميز للاستحباب هو **الترخيص في الترك**، فنقول هذا **الترخيص في الترك** يشترك مع الكراهة في **المميز**، فالمميز في الكراهة هو **الترخيص في الفعل**، المكروه فيه **منع من الفعل** لكن

مع **ترخيص** فالكراهة تتميز **بالترخيص في الفعل،** فإذا فقط كنا نريد ان نلحظ ذات المقيد بدون قيده، فذات المقيد الذي هو الترخيص يشترك مع الحد المميز للكراهة فيبغي ان يقول الترخيص في الترك ليس مميزا للاستحباب، بل ينبغي ان تقول ان المميز للاستحباب عدم الالزام بالفعل، فإذا قلنا عدم الالزام بالفعل يصبح كل من الوجوب و الاستحباب يتميز بقد عدمي فكل هذا البحث لا نحتاج إليه، ففي العبارة يوجد هذه المشكلة وهو إذا كان المراد ان مجموع القيد والمقيد موجود في الكراهة فهذا واضح البطلان؛ لأن في الكراهة الموجود **المنع من افعل** لا **المنع من الترك** و إذا كان المقصود ذات المقيد دون قيده، فهذا غير موجود في الكراهة، لكن يرد انه أيضا في الاستحباب الحد المميز بحسب تعبير المصنف هو **الترخيص في الفعل،** وبلحاظ ذات المقيد **الترخيص في الفعل،** الترخيص موجود في الكراهة؛ لأن في الكراهة يوجد ترخيص لكن غاية الأمر في الترك، فإذا كانت في الترك وفي الفعل غير معتبر فقط ذات المقيد فهو موجود في الاستحباب والكراهة فكل ذلك في الحقيقية لا نحتاج إليه كي نقع في هذا المحذور

قد يدعى عرفا ان الوجود من أين ينتزع ؟ (خصوصا مثل مبنى المحقق الاصفهاني ان الوجوب بسيط غير مركب) ان الوجوب بمجرد المولى يطلب من دون ان يرخص من دون قرينة من دون أمر عدمي مجرد ذلك ننتزع الوجوب فالوجوب ينتزع من طلب المولى مع عدم اضافة شيء بينما الاستحباب ينتزع من طلب المولى مع اضافة شيء فلا نحتاج إلى اكثر من ذلك حتى نقع في هذه المخمصة.

اما إشكال المصنف على هذا الدليل المصنف لم يناقش في الصغرى لم يأتي ويقول ان الوجوب ليس مركب؛ لأنه قلنا هذه الصغرى تتلاءم حتى مع مبنى البساطة ولذا المحقق الاصفهاني استدل بهذا الدليل و إنما أشكل في الكبرى.

توضيح الإشكال اننا نعرف كي يكون القياس منتجا لا بد من كلية الكبرى، إذا كانت الكبرى جزئية فلا يعرف ان الاصغر يشترك مع الاكبر في الحد الاوسط او لا يشترك كما ثبت في محله، يشترط في أنتاج القياس كلية الكبرى و إذا كان كذلك نحن لا نسلم انه كلما دار الأمر بين حمل لفظ على ما يتميز بقيد عدمي وعلى ما يتميز بقيد وجودي يتعين ما يتميز بالقيد العدمي، هذه الكبرى الكلية لا نسلم بها بل في بعض الاحيان الأمر لا يكون من هذا القبيل وحتى تكذب الكلية نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، فإذا يجب ان نأتي ولو بمورد يصدق فيه بعض ما يتميز بقيد عدمي لا يتعين من الإطلاق ولو لمورد واحد حينئذ تبطل الكبرى الكلية و إذا لم تكن المقدمة الثانية كلية فلا يكون القياس منتجا، هذه الهيئة التركيبية للإشكال.

اما بيان مادة الإشكال نحن نعرف ان الإطلاق دليل عرفي وليس دليل عقلي فلا بد حينئذ ان نرجع إلى العرف إذا رجعنا إلى العرف، نجد ان العرف في بعض الاحيان يرى القيد العدمي ليس عناية زائدة، وفي بعض الاحيان يرى القيد العدمي عناية زائدة، مثلا إذا كان القيد العدمي يؤدي إلى صيرورة النسبة بنظر العرف؛ لأن الإطلاق دليل عرفي فلا بد ان نكلم العرف، إذا كان العرف

يرى ان المتميز بقيد عدمي نسبته إلى المتميز بقيد وجودي نسبة الاقل إلى الاكثر فالمتميز بقيد عدمي اقل والمتميز بقيد وجودي أكثر يعني مثل نسبة الخمسة إلى العشر الخمسة موجودة في ضمن العشرة فهي صادقة على كل حال سواء كانت في صمن العشرة او على نحو الاستقلال إذا رأى العرف ان بينهما اقل وأكثر حينئذ الذي يحتاج إلى مؤونة زائدة هو الاكثر؛ لأن الاقل موجود على نحو الاستقلال وموجود في ضمن الأمر فحينئذ تصدق الكبرى المتقدمة انم التميز بقيد عدمي لا يحتاج إلى مؤونة اثباتية اما المميز بأمر وجودي يحتاج إلى مؤونة اثباتية اما لو العرف رأى ان نسبة المتميز بأمر عدمي إلى المتميز بأمر وجودي نسبة المتباينين لا الاقل ولا الاكثر فمع التباين بين المفهومين لا يكون ما به اللفظ الذي يتضمن ما به الاشتراك وافيا لوحده بأحد المتباينين؛ لأن المفروض بين المعينين تباين بنظر العرف وان كان بحسب الدقة العقلية قد غير متباين؛ لأن الإطلاق دليل عرفي فلابد ان نرجع إلى العرف و إذا كان بين المفهومين تباين إذا إفادة احد المتباينين لا بد له من دال ومن عناية اثباتية الان إذا أتضح هذا الشيء الكلي **نقول** الوجوب سلمنا انه يتميز بقيد عدمي و الاستحباب يتميز بقيد وجودي لكن العرف كيف ينظر إلى الوجوب و إلى الاستحباب، هل ينظر اليهما على أساس ان نسبة احدهما إلى الآخر هو نسبة الاقل إلى الاكثر يعني الوجوب هو الاقل او الاستحباب هو الاكثر او ينظر اليهما على أساس ان كل منهما مفهوم مستقل مباين للآخر هل العرف يقول الاستحباب غير الوجوب او الاستحباب شيء زائد على الوجوب.

من الواضح ان العرف يقول ان الاستحباب غير الوجوب، فإذا صارت النسبة نسبة التباين نحتاج في كلا المتباينين إلى عناية اضافية على أصل اللفظ الذي يدل على ما به الاشتراك، فإذا هذه القاعدة وهو كلما دار الأمر بين قيد عدمي او وجودي تعين من اللفظ ما يتميز بقيد عدمي هذه القاعدة مطردة فيما إذا رأى العرف ان المفهومين النسبة بينهما اقل و أكثر اما إذا كان بين المفهومين بنظر العرف هو التباين فلا نسلم هذه القاعدة فلا تكون الكبرى كلية ومع عدم كونها كلية لا يكون الدليل منتجا،هذا تمام الكلام في التقريب الثاني على ان الإطلاق يفيد الوجوب.

التقريب الثالث الذي يعبر عنه المصنف بأنه افضل هذه التقريبات و اقوى هذه التقريبات يتألف من التدرج في المقدمات التالية

المقدمة الأولى انه قد ثبت في محله ان صيغة الأمر تدل على النسبة الارسالية هذه مقدمة مسلمة ثبتت في الحلقة الأولى كأن صاحب هذا التقريب اختص تقريبه بدلالة صيغة الأمر على الوجوب و الا فان مادة الأمر لا تدل على النسبة الارسالية؛ لأن النسبة الارسالية معنى حرفي، ومفاد المادة معنى اسمي، فكأن صاحب هذا التقريب ناظر في استدلاله إلى صيغة الأمر، طبعا البحث في الاوامر في العمدة عن صيغة الأمر؛ لأن مادة الأمر نادرة الورود في النصوص الشرعية وأكثر النصوص الشرعية ورد الأمر فيها عن طريق الهيئة والصيغة لا عن طريقة المادة يعني امرتك اقل من افعل في الروايات و الايات فلما كان عمدة ابحث في الصيغة لعله قرب هذا التقريب في

خصوص الصيغة، فإذا ثبت لدينا في المقدمة الأولى ان صيغة الأمر تدل على النسبة الارسالية المقدمة الثانية ان النسبة الارسالية المستفادة من صيغة الأمر مقارنة لسد ابواب العدم.

توضيح ذلك نمثل بنفس المثال الذي مثل علي المصنف في الحلقة الأولى وهو الصياد والكليب فالصياد عندما يرسل الطلب نحو الفريسة لابد انه تعلق له غرض بإرسال الطلب نحو الفريسة مع وجود هذا الغرض. الذي دعاه إلى ارسال الطلب نحو الفريسة حينئذ لو في نفس وقت الارسال الفريسة في الشمال و **اغراه** بجيفة في الجنوب الا يعد هذا نقض للغرض من الارسال ؟؟، فحتى لا ينقض الصياد غرضه من الارسال عليه ان يسد على الطلب ميع ابواب العدم، و الابواب التي تمنعه من الاسترسال نحو الفريسة، إذا الارسال مقارن دائما مع سد ابواب العدم يعني عدم الاسترسال فلئلا يلزم نقض الغرض فلو ارسل الصياد الفريسة الموجودة في اليمين وبنفس الوقت اغره بجيفة في اليسار فهذا نقض للغرض فالإرسال دائما وابدا يتقارن مع سد ابواب العدم.

تطبيق العبارة

ثانيها: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الثانية: انه كلما كان الكلام وافيا بحيثية مشتركة ويتردد أمرها بين حقيقتين المميز لإحداهما أمر عدمي والمميز للأخرى أمر وجودي **(هذا نظير صيغة الأمر إذا دار الأمر فيها بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري معنى الوجوب الغيري، ما وجب لوجوب واجب آخر وجب زائد وجوب واجب آخر فلا بد من تقييده بأمر وجودي بخلاف والجود النفسي الذي هو ما وجب ــ لا ــ لواجب آخر أيضا طبقوا هذه القاعدة)**

، تعين بالإطلاق الحمل على الأول لان الأمر العدمي أسهل مؤونة من الأمر الوجودي، فإذا كان المقصود ما يتميز الأمر الوجودي مع أنه لم يذكر الأمر الوجودي، فهذا خرق عرفي واضح لظهور حال المتكلم في بيان تمام المراد بالكلام. واما إذا كان المقصود ما يتميز بالأمر العدمي فهو ليس خرقا لهذا الظهور بتلك المثابة عرفا (**هذه العبارة توهم انه هنلك شيء من الخرق لكن ليس بتلك المثابة إذا كان الأمر كذلك تصبح محل إشكال؛ لأن بالنتيجة هذا الخرق القليل يحتاج إلى قرينة اثباتية، فيصبح مثل الاستحباب و إذا لا يحتاج فهو ليس خرق قليل**) لان المميز حينما يكون امرا عدميا كأنه لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفي بها الكلام. ومقتضى هاتين المقدمتين تعين الوجوب بالإطلاق.

ويرد عليه المنع من إطلاق المقدمة الثانية (**التعبير الفني ان نقول المنع من كلية المقدمة الثانية التي هي بمثابة الكبرى**)، فإنه ليس كل (**السالبة الجزئية**) أمر عدمي لا يلحظ أمرا زائدا عرفا، ولهذا لا يرى في المقام ان النسبة عرفا بين الوجوب و الاستحباب نسبة الاقل و الاكثر، بل النسبة بين مفهومين متباينين فلا موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق

.

كان الكلام في تقريب الوجه الثالث من الوجوه التي قرب بها دلالة الأمر على الوجوب ببركة الإطلاق ومقدمات الحكمة؛ وذلك في ضمن النقاط التالية:-

النقطة الأولى: ان صيغة الأمر قد وضعت للنسبة الارسالية.

النقطة الثانية: ان الوضع للنسبة الارسالية يقتضي سد جميع ابواب العدم؛ لأن الارسال مع فتح ابواب العدم بينهما تنافي ويستلزم ذلك نقض للغرض.

النقطة الثالثة: انه في الوجوب ابواب العدم منسده سواء قلبنا بان الوجوب يتميز بحد وجودي او عدمي كيفما كان الوجوب لا يوجد معه ترخيص سواء عبرنا عن ذلك بمعنى وجودي او بمعنى عدمي بهذا الشيء يختلف عن البحث السابق فالوجوب موافق مقتضى الوضع التصوري و الطبعي لصيغة الأمر، الوضع التصوري لصيغة الأمر هو النسبة الارسالية والنسبة الارسالية دائما تقترن مع سد ابواب العدم.

في مرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدي، الذي يتناسب مع مرحلة المدلول التصوري المقارنة لسد ابواب العدم هو الوجوب؛ لأنه في الوجوب يوجد انسداد لجميع ابواب العدم، فتحصل من ذلك ان ارادة الوجوب من الصيغة مستلزم لتطابق المراد الجدي مع المدلول التصوري، بينما ارادة الاستحباب من صيغة الأمر مستلزم لمخالفة المراد الجدي للمدلول التصوري؛ لأن ارادة الاستحباب **توأم** مع فتح بعض ابواب العدم، وفتح بعض ابواب العدم يتنافى مع النسبة الارسالية التي هي توأم مع سد ابواب العدم، فيلزم ان يكون المراد الجدي على خلاف المدلول التصوري، وظاهر كل كلام يتكلم به المتكلم مولى كان او غير مولى ان مراده الجدي على وفق المدلول التصوري.

إلى هنا هذا البحث لا يرتبط بالإطلاق ومقدمات الحكمة فيجب ان نضيف إليه: وأن المتكلم الذي ان يريد أنه يخالف بمراده الجدي المدلول التصوري عليه ان يأتي بعناية زائدة مع عدمها مع كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب هذه العناية الزائدة نستفيد التطابق بين المراد الجدي والمدلول التصوري، إذا التدرج في إثبات الوجوب بهذه الطريقة:

أولاً الصيغة موضوعة للنسبة الارسالية وهذه المقدمة مفروغ عنها **ثانيا** ان النسبة الارسالية توأم مع سد ابواب العدم، **ثالثا** ان الذي يناسب النسبة الارسالية المقترنة بسد ابواب العدم هو الوجوب،

واما ارادت الاستحباب فباعتبار انه توأم مع فتح ابواب العدم فلا يتناسب ارادة الاستحباب مع المدلول التصوري،

النقطة الخامسة: ان المراد الجدي الذي لا يتناسب مع المدلول التصوري يحتاج إلى عناية لإبراز غيرة المراد الجدي للمدلول التصوري.

النقطة السادسة: مع كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصب ما يدل على تلك العناية نستفيد ان المراد الجدي متطابق مع الدلالة التصورية.

المصنف (رحمة الله عليه) يعلق على هذا التقريب بأنه اوجه و اقوى من سابقيه، والسر في ذلك ان المقدمة التي ببركتها بينا العناية الزائدة وانها تحتاج إلى القيد كانت تامة بخلاف ما تقدم في التقريبات السابقة أصل إثبات ان الوجوب لا يحتاج إلى تقييد و الاستحباب يحتاج إلى تقييد لنفيه ببركة الإطلاق كان غير تام في التقريب الأول والتقريب الثاني اما في هذا التقريب فهو تام، فبالتالي إذا تمت جميع النقاط التي ذكرناه في هذا التقريب يكون المتعين ان يكون ان نقول الأمر ظاهر في الوجوب اطلاقا ويبطل النظرية الأولى ان الأمر ظاهر في الوجوب وضعا..

وقد يناقش في هذا الوجه: هذا التقريب منكر لكون الوجوب جزءا من المدلول الوضعي و الا لما احتجنا إلى الإطلاق فهو يدعي انه موضوع للنسبة الارسالية، الان، هذه النسبة الارسالية القائمة بين المرسل والمرسل و المرسل إليه، تقتضي وجود غرض من هذا الارسال، وفتح ابواب العدم يتنافى مع هذا الغرض، إذا تنافى مع هذا الغرض فحينئذ لابد ان يكون الارسال جامع لسد ابواب العدم، وسد ابواب العدم مما يستلزمه الارسال، فإذا أراد الشخص ان **يناقش** في هذه المقدمة التي هي موضوع الكلام ان الارسال ناشئ من غرض، لكن مرة هذا الغرض يصل إلى حد يقتضي سد ابواب العدم، فإذا لابد ان تفرض في رتبة سابقة ان الغرض يقتضي سد ابواب العدم، وهذا هو الوجوب وهذا هو المتنازع فيه، فبما ان مقتضى القول بالإطلاق استفادة الوجوب بالإطلاق انه على مستوى الموضوع له انه يتلائم مع الوجوب و الاستحباب، فإذا قلنا بان الصيغة موضوعة للنسبة الارسالية فلا بد ان تؤمن ان النسبة الارسالية مشتركة بين الوجوب و الاستحباب، و إذا لم تكن مشتركة فيكون الوجوب جزء من المدلول الوضعي، فإذا كان الموضوع له يتناسب مع الوجوب و الاستحباب فحينئذ نقول النسبة الارسالية انما تقتضي سد ابواب العدم، الا إذا كشفت عن غرض لا يرضى المولى بتفويته وهذا هو الوجوب وهذا أول الكلام..

الثمرة

لقائل ان يقول، نجد ان هذه النظريات الثلاث تشترك فيما بينها في ان الأمر مع عدم القرينة يستفاد منه الوجوب، القائل بالوضع يقول إذا لم ينصب المولى قرينة فيستفاد من الأمر الوجوب وكذلك القائل بالعقل والقائل بالإطلاق فاستفادة الوجوب من المادة او الصيغة مع عدم ذكر قرينة متفق عليه عند أصحاب هذه النظريات الثلاث، فحينئذ لا يبقى وجه لهذا النزاع؛ لأن الذي يهم الفقيه

المعنى المراد لا المعنى الموضوع له، الان في قوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) إذا عرفنا مراد الشارع من الصعيد ولكن شككنا في اللغة ان كلمة الصعيد لأي معنى وضعت هذا لا يضر؛ لأن الفقيه يستطيع ان يستنبط الحكم الشرعي؛ لأن المدار على مراد الشارع لا على ان الكلمة في اللغة لأي معنى وضعت، فما دام ان هذه النظريات الثلاثة تشترك في ان المراد مع عدم ذكر القرينة هو الوجوب فلا معنى لهذا النزاع حينئذ فهو نزاع بلا ثمرة.

لهذا يحاول المصنف في ختام البحث ان يذكر ثمرة لهذا البحث، المقصود الأولي من بان الثمرة هو بيان الثمرة العملية إذ لا يوجد مزيد فائدة لذكر ثمرة نظرية وعلمية ما دام لا يترتب اثر عليها في مقام العلم لكنه نراه في البداية ذكر الثمرة العلمية كي يستكشف منها الثمرة العلمية، فالأصل هو الثمرة العملية، و إنما الثمرة النظرية التي ذكرها بين هذه القوال الثلاثة انما هو لأجل العبور منها إلى الثمرة العملية، لذا نجده نقول باله على مبنى الوضع إذا استعملنا الصيغة مثلا في الاستحباب يجب ان يكن الاستعمال استعمالا مجازيا؛ لأن الاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، اللفظ موضوعة للوجوب واستعملناه في الاستحباب، بينما يشترك المبنى الثاني والثالث بان الوجوب ليس جزءا من المعنى الموضوع له، و إنما الموضوع له هو معنى يتلائم مع الوجوب و الاستحباب، غاية الأمر ان الوجوب او الاستحباب يحتاج إلى قرينة لكن القرينة التي نحتاجها في الاستحباب على المبنى الأول تختلف عن القرينة التي نحتاج ها في الاستحباب على المبنى الثاني والثالث، حيث فيهما القرينة تكون للتعيين وفي الأول تكون القرينة للتصحيح والفرق بين قرينة المشترك وبين قرينة المجاز ان المجاز يتقوم بالقرينة يعني بدون قرينة يعتبر غلط؛ لأن المجاز يتقوم بركنين بالعلاقة وبالقرينة وبدون احد هذين الركنين لا يوجد عندنا مجاز فالقرينة على المبنى الأولى مصححة بدونها الكلام خطا، والقرينة على الثاني والثالث معينة؛ لأن استعمال اللفظ في احد المعنيين ليس استعمالا مجازيا مثل لفظة العين بلا فرق بين المشترك اللفظي او المعنوي، الفارق بين المبنى الثاني والثالث ان قرينة الاستحباب في المبنى الثالث نظير القيد؛ لأن الوجوب استفدناه من الإطلاق فذكر القرينة يكون دليل على القيد لأجل إثبات الحصة التي تتقوم بالقيد فيكون ذكر القرينة بمثابة تقييد الإطلاق بخلافه على المبنى الثاني فهو من باب رفع موضوع حكم العقل. هذا هو الفارق العلمي والنظري بين هذه المباني الثلاثة وهو واضح وما يترتب على هذا الفارق، انه لو قال المولى في خطاب واحد اغتسل للجمعة والزيارة والتوبة وعلمنا من الخارج بإجماع ونحوه ان غسل الزيارة والتوبة مستحب، فإذا قام الدليل على ان غسل التوبة وغسل الزيارة من المستحبات فيكون قوله اغتسل للجمعة واقعا في سياق المستحبات ولم يقم دليل من الخارج على ان اغتسل للجمعة للاستحباب فهذا الكلام على أي شيء نحمله فهل نحمل اغتسل للجمعة على الوجوب او نحمله على الاستحباب، نقول هذا يختلف باختلاف المباني ان قفلنا ان الأمر ظاهر في الوجوب وضعا فنحمل اغتسل للجمعة اما على الاستحباب او نتوقف فيه؛ لأن وقوعه في سياق المستحبات يصلح قرينة لرفعه البيد عن الظهور الوضعي فنحتمل ان يكون السياق قرينة وسوف تأتي في المستقبل قاعدة **ان الشك في قرينية**

الموجود لا يمكن التمسك فيه بأصالة عدم القرينة، ونحن نتمسك بأصالة عدم القرينة إذا شككنا بوجود قرينة فلو قال المتكلم رأيت اسد وشككت من ضجة او غيرها تشك هل المتكلم أضاف كلمة يرمي او لا هنا الشك في وجود القرينة فيشمله أصالة عدم القرينة اما إذا كان هنلك شيء موجود يصلح ان يكون قرينة ولكن شككنا ان المتكلم اعتمد عليه او لا والشك فيه لا تجري فيه أصالة عدم القرينة فحينئذ يكون الكلام مجملا فلا نستطيع ان نثبت الوجوب او الاستحباب هذا على القول الأول

اما على **القول الثاني** الوجوب لم نستفده من اللفظ و إنما استفدناه من العقل والعقل موضوعه هو صدور الأمر وعدم ورود ترخيص وهنا صدر الأمر ولم يرد ترخيص بل نشك في ورودا الترخيص فيستطيع الفقيه عان يفتي بالوجوب، **اما على المبنى الثالث** وهو ان يكون ذلك ببركة الإطلاق هنا المدلول الوضعي فيهما مشترك (أي في الوجوب و الاستحباب) و الإطلاق لا يفع اليد عنه الا بدليل وقرينة و إنما التزم العلماء في التعارض بين المطلق والمقيد التزموا بالتقييد لكون ظهور القرينة اقوى من ظهور ذيها وفيما نحن فيه لم يحرز ان هذا قرينة فالاقوائية غير موجودة فيسلم الإطلاق فتبقى صيغة اغتسل للجمعة ظاهرة في الوجوب.

الاوامر الإنشائية

من جملة العناية التي يعقدها المصنف (رحمة الله عليه) في مبحث ما يدل على الطلب يقسم الاوامر إلى قسمين اوامر مولوية وأوامر ارشادية وهذا البحث على الرغم من اهميته الكبرى في الفقه و الأصول لم يعنون له عنوان مستقل عند القوم و إنما يتصيد من كلمات علماء الأصول الفقهاء في اماكن متفرقة فيقولون مثلا هذا الأمر ارشادي ومولوي وفي الحقيقة الذي ينقسم إلى ارشادي ومولوي ليس الأمر بل هو مطلق الحكم حتى النهي ينقسم إلى ارشادي ومولوي فمطلق الحكم الذي يستفاد من الاوامر والنواهي ينقسم إلى المولوية و الارشادي والمصنف لكون البحث الاوامر خص الارشادية والمولوية بالأمر.

نلاحظ ان علماء الأصول في بحث مقدمة الواجب قسموا الواجب إلى اقسام متعددة منها قسموا الواجب إلى واجب نفسي وواجب غيري وإلى مطلق ومشروط أولى نفسي وغيري.. الخ لكن لم يذكروا هذا التقسيم في ضمن تقسيمات الواجب مع انه في غاية الاهمية ومن ثمراته انه عندما يبحثون في الأصول العملية ان اجراء الأصول المرخصة مثل أصالة البراءة يتوقف على الفحص يعني لا يصح ان تجري البراءة قبل الفحص، فحتى تقول رفع ما لا يعلمون لابد من الفحص قبله وقع الكلام بينهم ان هذا الفحص الواجب ما هو نوع وجوبه جماعة مثل المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك يقولا الفحص واجب بالوجوب النفسي وجماعة قالوا الفحص بالوجوب المولوي الغيري وجماعة قالوا الفحص واجب بالوجوب المولوي الطريقي وجماعة قالوا بالوجوب الارشادي فيختلف البحث باختلاف هذه الانظار. للوهلة الأولى قد يقال ان الفرق واضح بين الحكم المولوي و الارشادي كما ينقل المجدد الشيرازي (رحمة الله عليه) عن بعض ان الفرق بينهما ان

الحكم المولوي النفع فيه يعود إلى المولى والحكم الارشادي يعود النفع إلى المرشد له لا إلى المرشد وهو المولى هذا الفارق في غاية البطلان؛ لأنه يزم منه انه الاوامر الصادر من الله كلها ارشادية؛ لأن الله لا يعود له نفع؛ لأنه غني عن العالمين إذا هذا الفارق غير صحيح البتة.

تطبيق العبارة

ثالثها: ان صيغة الأمر تدل على الارسال والدفع (**ولما كان الارسال والدفع فمن هنا نفهم ان ذكر الصيغة إنما كمثال وتطبيق للدليل على الصيغة إذ لا خصوصية للصيغة؛ لأن سد ابواب العدم لم ينشا من الارسال بالمعنى الحرفي بل من أصل الارسال، فإذا كان سد ابواب العدم يتناسب مع الارسال الحرفي و الاسمي فحينئذ ذكر الصيغة في بداية البحث إنما هو من باب التمثيل فبناءاً على ذلك لو تم هذا الدليل لتم في المادة والصيغة، الطلب ينشأ من غرض في المطلوب وفتح ابواب العدم منافي لهذا الغرض يعني نفس التقريب الذي يجري في النسبة الارسالية يجري في النسبة الطلبية والطلب بلا فرق**) بنحو المعنى الحرفي، ولما كان الارسال والدفع مساوقا لسد تمام أبواب العدم للتحرك و الاندفاع، فمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي ان الطلب والحكم المبرز بالصيغة سنخ حكم يشتمل على سد تمام أبواب العدم، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة (**الناقص في العبارة انه لم يربط أصالة التطابق ببحث الإطلاق؛ لأن مخالفة المراد لاجدي للدلالة التصورية يحتاج إلى عناية وما يحتاج إلى عناية يحتاج إلى ابراز قيد يدل على هذه العناية وع عدمه مع كونه في مقام البيان نستفيد التطابق**)، ولعل هذا التقريب اوجه من سابقيه، فان تم فهو، وإن لم يتم يعين كون الدلالة على الوجوب بالوضع، وتترتب فوارق عملية عديدة بين هذه الاقوال على الرغم من اتفاقها على الدلالة على الوجوب، ومن جملتها ان إرادة الاستحباب من الأمر مرجعها على القول الأول إلى التجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له، ومرجعها على القول الاخير إلى تقييد الإطلاق، واما على القول الوسط فلا ترجع إلى التصرف في مدلول اللفظ أصلا. وعليه فإذا جاءت اوامر متعددة في سياق واحد وعلم أن أكثرها اوامر استحبابية اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول الأول، إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذ تغاير مدلولات تلك الاوامر مع وحدة سياقها، وهو خلاف ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع. واما على القول الثاني: فالوجوب ثابت في الباقي لعدم كونه دخيلا في مدلول اللفظ لتثلم وحدة المعنى في الجميع وكذلك الحال على القول الثالث، لان التفكيك بين الاوامر وكون بعضها وجوبية وبعضها استحبابية لا يعني على هذا القول تغاير مدلولاتها، بل كلها ذات معنى واحد، ولكنه أريد في بعضها مطلقا وفي بعضها مقيدا.

.

وصل الكلام إلى البحث عن الاوامر و الاحكام الارشادية وعرفنا أن الاحكام التي تصدر من المولى تبارك وتعالى تتنوع إلى نوعين أحكام مولوية و أحكام ارشادية والتفريق بين هذين النوعين من الاحكام إنما يكون بمميزات وخصائص كل واحد من هذين النوعين و البحث على مستوى الكتاب في غاية الاختصار إنما عمدت البحث على الاقتصار على ذكر بعض الامثلة للأوامر الارشادية وتفصيل هذا البحث لم يكتب كعنوان مستقل في الكتب الأصولية.

من جملة **المميزات** التي نذكرها للتميز بين هذين النوعين من الاحكام:

1- ان الحكم المولوي صورة ولبا هو حكم انشائي بينما الحكم الارشادي قد يكون بحسب الصور والظاهر انه انشائي لكن بحسب الجوهر والواقع هو اخباري فالحكم الارشادي و الأمر الارشادي أمر وحكم وقضية يعبر عنها بجملة خبرية في الواقع، وان كان في عالم الصياغة جاء بجملة إنشائية.
2- من جملة المميزات التي يمكن ان تذكر للتفريق بين هذين النوعين امن الاحكام ان الحكم المولوي يترتب عليه مهما كان متعلقه يرتب عليه المثوبة والعقوبة فإن امتثل العبد يثاب و الا يعاقب على جميع المباني سواء قلنا ا ان المثوبة والعقوبة من باب الاستحقاق كما هو رأي جمع من المتكلمين أم قلنا ان المثوبة من باب التفضل كما هو رأي جمع آخر، او فصلنا قلنا المثوبة من باب التفضل والعقوبة من باب الاستحقاق لا يؤثر هنلك مثوبة وعقوبة تترتب على موافقة الحكم المولوي ومخالفة الحكم المولوي مهما كان متعلقه هذا الحكم المولوي بشرط ان يكون حكما موليا نفسيا؛ لأن الحكم المولي ينقسم إلى نفسي وطريقي وغيري ونحن نتلكم عن الحكم المولي النفسي، في الحكم الارشادي لا يوجد ثواب وعقاب يترتب على مخالفة الحكم الارشادي و إنما غاية ما يوجد هو فوات المرشد إليه قد يكون المرشد إليه هو المصلحة وقد يكون المرشد إليه شيء غير المصلحة، فإذا خالف يفوت ذلك الشيء هذا الفارق الثاني بين الحكم المولوي و الارشادي طبعا النواهي قد تكونن ارشادية و مولوية.
3- ان الحكم المولوي ينشا عن تلك الملاكات المتعارفة في الاحكام الشرعية يعني له ملاك وله ارادة وشوق ويترتب على ذلك جعل واعتبار والحكم الارشادي وان كان يشترك بأنه يحتاج إلى ملاك لكن يختلف عن ذلك الملاك الذي يترتب على الحكم المولوي مثلا المولى عندما يأمر بالصلاة بناءا على رأي مشهور العدلية ان الأمر بالصلاة ينشا في مصلحة في نفس الصلاة بينما في الأمر الارشادي يختلف الأمر بحسب المرشد إليه مثلا في بعض

الاحيان المولى يقول لنا اغسل يدك من البول لو كان هذا على نحو الحكم المولوي معنى ذلك ان هذا الوجوب المولوي ينشا من مصلحة في الغسل بينما لو فرضنا حكم ارشادي فانه لا ينشا عن مصلحة في الغسل و إنما يرشد إلى أن البول ينجس اليد لا انه نشأ عن مصلحة في الغسل في الحكم المولي على رأي مشهور العدلية سواء كان وجود او حرمة او استحباب ينشأ عن ملاك في المتعلق بينما في الحكم الارشادي الأمر ليس كذلك فعندما يقول اغسل يدك من البول فقد ارشدنا إلى أنه يوجد نجاسة في البول وان هذه النجاسة تؤثر على اليد وان الماء مطهر لا انه نشأ عن مصلحة في غسل اليد بل ربما لا يكون في غسل اليد مصلحة.

4- ان الحكم المولوي النفسي يتنوع إلى الاحكام الخمسة المعروفة بينما الحكم الارشادي يختلف باختلاف المرشد إليه وليس له حصر قد يكون المرشد إليه هو النجاسة كما في اغسل يدك او مانعيه الشيء كما لو قال لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه هنا الحكم ليس مولوي و إنما هو ارشاد إلى أن الصلاة في مأكول اللحم يؤدي إلى البطلان وهكذا يتنوع بتنوع المرشد إليه ثم بعد ذلك وهو المطلب الذي هو في غاية الاهمية ولم يتعرض له المصنف.

5- عندهم قاعدة **ان الاصل في الاوامر هي المولوية وان الارشادية تحتاج إلى قرينة ودليل؛** لأن نفس مقام المولى عزوجل في حد ذاته قرينة على التكليف والعبودية وهذا يتناسب مع المولية فنفس مقام المولى يقتضي الحكم على المولوية اما الارشاد فانه يحتاج إلى عناية ولذا في كل مورد شككنا في ان أمر ورد وشككنا هل هو مولوي أم انه ارشادي نحمل على المولوية كما هو الحال في كل مورد يدل على شيئيين يكون الاصل في احدهما فنحمل على ما وافق الاصل.

من جملة العلامات التي تعرف به الارشادية انه في كل مورد استحالة المولوية فلا بد ان نحمل على الارشادية فواحدة من قرائن الارشاد هي استحالة المولوية مثاله انه ذكروا في قولنه تعالى (اطيعوا الله وأطيعوا الرسول) اطيعوا فعل أمر وفعل الأمر ظاهر في الوجوب والوجوب ناشئ عن مصلحة في المتعلق لذا كان الاصل في الأمر ان نحمل هو على المولوية لكن هنا المولوية تستحيل؛ لأن الحكم الشرعي هنا لو كان اطيعوا وجوب شرعي فلان من مميزات اطيعوا انها واقعه عن رتبة متأخرة عن وجود اوامر شرعية فلابد في رتبة سابقة ان نفرض ان للمولى اوامر ونواهي ثم بعد ذلك نطيعه، ولو لم يوجد اوامر ونواهي لا يوجد معنى؛ لأن نقول اطيعوا فأطيعوا في رتبة متأخرة عن وجود الاحكام الشرعية، فلو كانت اطيعوا هي وجوب شرعي فمن قال انه يجب ان نطيعه في هذا الوجوب الشرعي ان قلت انها اطيعوا أخرى ننقل الكلام إلى اطيعوا الأخرى هل مفادها الوجوب الشرعي أم انها ترشد إلى اللابدية العقلية، ان قلت امفادها الوجوب الشرعي نقول ما الموجب؛ لأن نطيعه الأخرى وهكذا إلى أن يلزم التسلسل فإذا نقول ان اطيعوا

هي ارشاد إلى حكم العقل بوجوب رعاية حق الخالق والمنعم فواحدة من القرائن التي نرفع اليد فيها عن الاصل هي الاستحالة.

من جملة القرائن التي وقع فيها الخلاف في انها تدل على الارشادية انه إذا كان المورد والمتعلق للحكم من الموارد التي يحكم العقل بحسنها وقبحها مثلا في قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل و الاحسان هنلك أمر غاية الأمر هنا الأمر بالمادة لا بالصيغة فقال يأمر هذا الأمر هل هو مولوي او ارشادي جماعة يقولون بما ان العدل و الاحسان مما يحكم العقل بحسنه فما دام يوجد في مورده حكم عقلي فلا يكون الحكم مولويا، بل يكون هذا الأمر ارشاد إلى ما يدركه العقل، والحكم المولوي هنا يكون لغوا، ورأي جماعة اخرين من علماء الأصول منهم الاخوند الخراساني انه هذه ليس علامة على الارشادية بل يمكن ان يكون الحكم شرعي.

من جملة الامارات التي يمكن ان تذكر في المقام وأشار إليها الشيخ الاعظم في الرسائل ان يذكر الحكم ويعلل بمصلحة دنيوينة ممثلا في كثير من الروايات في باب المأكولات و المشروبات مثلا لا تتوضأ في الماء الذي سخنته الشمس؛ لأنه يورث البرص.. الخ، طبعا هذه غير مطردة؛ لأن كثيرة من الأمور التي هي من المسلمات انها يترتب عليها الثواب والعقاب قد رتب عليها أمور دنيوية.

هنلك نكتتين أشار إليها لمصنف في الكتاب **النكتة الأولى** ان الحكم الارشادي عندما يكون الحكم المرشد إليه هو الشرطية او المناعية في هذه الصورة مثلا لو فرضنا قال المولى استقبل بذبيحتك القبلة وواحد لا يريد ان يستقبل لا يأثم من ناحية الاستقبال بل قد يأثم لأجل الاسراف اما نفس ترك الاستقبال لا يترتب عليه اثم و إنما هذا الأمر ارشاد إلى شرطية الاستقبال في حلية الذبيحة يقول المصنف هذا النوع من الحكم الارشادي يسمى الحكم فيه وجوب شرطي يعني ان الاستقبال شرط لحلية الذبيحة فلا بد من هو وبدون لا تحل الذبيحة.

النكتة الثانية انه الان صيغة الأمر الذي ثبت في المباحث السابقة ان القدر المتيقن انها موضوعة للطلب على نحو المعنى الحرفي نلاحظ ان صيغة الأمر تارة تستعمل في الحكم المولوي وتارة تستعلم في الحكم الارشادي فهل استعمالها في الارشاد يكون استعمال مجازيا أم لا؛ لأن في الحكم الارشادي لا يوجد طلب ولذا من جملة الفوارق بين الأمر المولوي و الارشادي ان الأمر الارشادي **لبا** يرجع إلى الأخبار وفي الاخبارات لا طلب فللوهلة الأولى قد يقال ان صيغة الأمر استعماله في مقام الارشاد مجازيا لأنها موضوعة للطلب واستعملت في غير الطلب وهذه من جملة المعاني النيف والعشرين التي ذكرت لصيغة الأمر الصحيح بنظر المصنف انه لا يوجد استعمال مجازي الصيغة استعملت في ما وضع له، و إنما الاختلاف في الداعي والغرض وهذا نظير أدوات الاستفهام فانها موضوعة لطلب الفهم وفي بعض الاحيان تستعمل الصيغة في طلب الفهم لكن بداعي غير طلب الفهم فليس من الضروري الداعي يتوافق دائما مي المعنى المستعملة فيه الان مثلا المزحات المتعارفة عند الناس الألفاظ التي تذكر مستعملة فيما وضعت له لكن

الداعي هو ادخال السرور في قلب المؤمن فلا يعني ان هذه الألفاظ استعملت في ادخال السرور كي يكون الاستعمال استعمالا مجازيا و إنما هذا داعي وهو ليس جزءا من المعنى الموضوع له والمستعمل فيه فالدواعي في المراد الجدي تختلف والمجاز وصف للدلالة الاستعمالية و التصديقية الأولى لا للمراد الجدي.

تطبيق العبارة

الاوامر الارشادية: ومهما يكن فالأصل (**الاصل لما اشرنا إلى أن هو توافق الداعي والغرض مع المعنى الموضوع له والمستعمل فيه يقتضي التطابق بين الدلالات الثلاث يعني لفظ ة الأمر موضوعة للطلب الوجوبي ومستعملة في الطلب الوجوبي والداعي والمراد الجدي هو الطلب الوجوبي بينما في الاوامر الارشادية لا يحصل تطابق في الدلالات الثلاث و الذي يحتاج إلى عناية هو عدم التطابق ولذا كانت الاوامر الارشادية هي عدم الاصل**) في دلالة الأمر انه يدل على طلب المادة وإيجابها، ولكنه يستعمل في جملة من الاحيان للإرشاد، فالأمر في قولهم استقبل القبلة بذبيحتك ليس مفاده الطلب والوجوب لوضوح ان شخصا لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثما، و إنما تحرم عليه الذبيحة، فمفاد الأمر اذن الارشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي، باعتبار ان الشرط واجب في المشروط. و الأمر في اغسل ثوبك من البول، ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه، بل الارشاد إلى نجاسته بالبول وان مطهره هو الماء. وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده الا الارشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء، وفي كل هذه الحالات تحتفظ صيغة الأمر بمدلولها التصوري الوضعي وهو النسبة الارسالية، غير أن مدلولها التصديقي الجدي يختلف من مورد إلى آخر.

الدرس الثاني والسبعون

.

يقع الكلام في ما يسمى بقاعدة احترازية القيود وهذا العنوان لا وجود له في الكتب الأصولية المتعارفة، و إنما يذكر عادة كدليل لإثبات المفهوم لبعض الجمل التي ادعي دلالتها على المفهوم بعنوان ان الاصل في القيود ان تكون للاحتراز، فاحترازية القيود تطرح عادة في الكتب الأصولية في مقابل ان يكون القيد **توضيحيا**، فالأصل في القيود ان تكون **احترازية** بمعنى انه إذا شككنا في قيد انه للتوضيح والبيان أم انه للاحتراز فيقولون **الاصل في القيود ان تكون احترازية**، فنلاحظ ان علماء الأصول تعرضوا لهذه القاعدة كدليل لإثبات المفهوم لبعض الجمل مثلا نجد ان المقدس

الاردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان) عندما يتعرض لقوله تعالى في سورة لمائدة: (**يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين**) فيقول بان هذا القيد الذي ذكر للجوارح لا مطلق الجوارح بل لجوارح التي قيدت ووصفت بأنه قد **كلبت** ـ بمعنى انها علمت الصيد ـ فهذا القيد الاصل فيه ان يكون احترازيا، وقال: ان احترازية القيود برهان قاطع على ثبوت المفهوم، فإذا أنتفى من الجارحة وصف التكليب، ينتفي الحلية، إذا طرحت هذه القاعدة على أساس انها دليل على إثبات الانتفاء عند الانتفاء والذي يسمى **بالمفهوم**.

المصنف (رحمة الله عليه) طرح هذه القاعدة في باب الإطلاق يعني ما زال الكلام في مباحث الإطلاق واسم الجنس، وأراد ان يقارن بينها وبين ما يسمى بقرينة الحكمة، و أيضا كما أشار في الحلقة الثانية يريد ان يبدي فارقا بين قاعدة احترازية القيود وبين قاعدة المفهوم، اما بين قاعدة احترازية القيود و المفهوم فهنلك وجه للتشابه، مثلا الجملة الوصفية عندما تقول **أكرم العالم العادل،** هذه الجملة الوصفية فيها قيد و هنلك وجه للالتباس بين المفهوم في هذه الجملة وبين ما يسمى بقاعدة احترازية القيود، إذا نحتاج إلى أن نفرق بينهما، قد يقال انه إذا كنا نعتقد بالمغايرة ما بين الإطلاق وقرينة الحكمة وبين قاعدة احترازية القيود فأنه لا يوجد هنلك تشابه حتى نأتي إلى التفريق فاحترازية القيود موضوعها **ذكر القيد** وفي الإطلاق **لا يوجد قيد،** فلا يوجد مشترك بينهما كي نحتاج إلى التفريق بين ما يسمى بقاعدة احترازية القيود وبين ما يسمى بقاعدة الإطلاق، بخلاف قاعدة احراتزية القيود وقاعدة المفهوم، الا ان المصنف (رحمة الله عليه) إنما طرح هذه القاعدة في بحث الإطلاق لا لأجل كان هنلك ما يوهم اشتراك القاعدتين حتى نحتاج إلى التفريق بينهما و إنما نريد ان نبين مناط القاعدتين حتى يترتب على ذلك ثمرة تقديم المقيد على المطلق، إنما لم يكن المصنف بصدد التفريق بين قاعدة الإطلاق وقاعدة احترازية القيود لوجود فرق بينهما بل لا يوجد اشتراك بينهما، و إنما أراد ان يبين منشأ ومناط حكمنا بهذه القاعدة وما هو المناط في حكمنا بقاعدة الإطلاق، حتى بعد ذلك إذا أردنا ان نقدم المقيد على المطلق يتضح الأساس الذي منه ننطلق لتقديم المقيد على المطلق، اما بالنسبة لقاعدة احترازية القيود لابد لنا ان نمثل بجملة تشتمل على قيد حتى يتحقق صغرى القاعدة فنقول حينئذ ان **الاصل في القيود ان تكون احترازية** بينما في الإطلاق لا نحتاج إلى ذكر القيد بل نحتاج إلى أن يكون هنلك اسم او ما في معناه خالي عن التقييد كي نستفيد الإطلاق من مقدمات الحكمة فعلى هذا الأساس مثل المصنف بمثالين:

المثال الأول بان يقول القائل أكرم العالم العادل

هذا مثال لقاعدة احترازية القيود وان يقول أكرم العالم مثال لقاعدة الإطلاق لا بمعنى ان الأول لا يوجد فيه إطلاق فان الإطلاق يجري حتى في المفهوم الجزئي المقيد، لكن نحن بقصد الطلاق من جميع الجهات لذا قال أكرم العالم مثلا بالنسبة للمثال الأول أكرم العالم العادل لهذا الكلام مداليل ثلاثة المدلول الأول ما يسمى بالمدلول التصوري والثاني التصديقي الأول والثالث التصديقي الثاني.

اما المدلول التصوري لهذا الكلام ان هنلك معنى يخطر في الذهن بحسب وضع هذه الألفاظ سواء بوضع مفرداتها او بوضع هيئتها التركيبية، هذا المعنى الذي يخطر في الذهن هو الذي نسميه بالمدلول التصوري سوف يأتي في دراسة اعلى ان هذا المدلول التصوري هل هو مدلول وضعي أم هو من باب تداعي المعاني، فيه خلاف بين الأعلام المصنف يختار انه من المداليل الوضعية...

ثم المدلول الاستعمالي او ما يسمى بالدلالة التصديقة الأولى علاوة على أصل خطور المعنى في الذهن هنلك شيء زائد وهو ان المتكلم يريدنا ان نتصور هذا المعنى ويريد ان يخطر هذا المعنى في ذهننا، لذا في الصورة الأولى لا يحتاج إلى وجود متكلم فضلا عن كونه فيه شرط من الشروط، بينما في الصورة الثانية نحتاج إلى وجود متكلم و أيضا شاعر و الا إذا كان نائما فيصبح كما لو حصل هذا الصوت من الحجر والدلالة التصديقية الثانية او المراد الجدي مضافا إلى ذلك نستفيد ان هذا الذي أراد المتكلم ان يؤثره في ذهننا هو في الواقع مراد له ومقصود، وهذا المراد له والمقصود هو تقيد العالم الواجب الاكرام بالعدالة نتيجة للطابق بين الدلالات الثلاث التي تنشا من الظهور الذي يعمل به العقلاء نفهم ان هذا الشيء الذي صدر من المتكلم هو مراد له جدا، فحينئذ من هذا البيان المختصر يمكن ان نستكشف قاعدة مركبة من مقدمتين:

المقدمة الأولى ان هذا ما ذكره المتكلم وهذا عرفناه من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى الذي ذكره المتكلم هو قيد العدالة وهذه المقدمة التي هي بمثابة الصغرى

لمقدمة الثانية هي الكبرى ان كل ما ذكره المتكلم يريده، وهذه الكبرى حصلنا عليها نتيجة للظهور العرفي لتطابق المراد الجدي للمراد الاستعمالي والتصوري، فإذا من هنا يتضح لدينا ان قاعدة احترازية القيود ترجع إلى تنقيح مقدمتين احداهما بمثابة الصغرى وان هذا الشيء ذكره المتكلم و أخرى بمثابة الكبرى وهي انه كلما ذكره المتكلم فهو مراد له جدا وواقعا نلاحظ ان كلا من الصغرى والكبرى في هذه القاعدة تتركب من عقد ايجابي ولا يوجد سلب، فهذا ما ذكره المكلم وكل ما ذكره يريده فلا يوجد عندنا سلب، فإذا مرجع قاعدة ان الاصل في القيود انها للاحتراز ترجع لهاتين المقدمتين والعمدة فيهما الظهور العرفي في التطابق بين الدلالات الثلاثة، من هنا يأتي سؤال انه قاعدة احترازية القيود تساوي المفهوم؛ لأن كل الجمل التي ادعي انها تدل على المفهوم هي في الحقيقة من باب ذكر القيد، فتصدق الصغرى ان القيد ذكره المتكلم وكل ما ذكره يريده جدا فيكون لأجل الاحتراز عن المورد الذي لا يوجد فيه هذا القيد سنعبر سواء كان مفهوم الجملة الوصفية كما في قولك في الغنم السائمة زكاة، هنا ذكرنا للغنم وصف وهو السوم او كانت الجملة شرطية إذا جاءك زيد فأكرمه فاننا ذكرنا لوجوب الاكرام قيدا وهو مجيء زيد وكذلك الجملة الغائية وهي فأتموا الصيام إلى الليل قيدنا وجوب الصيام بغاية الجملة الحصرية أيضا قيدنا الحكم بالحصة الخاصة التي اردنا ان نحصر فيها.. وهكذا ففي كل الجملة التي ادعي انها تدل على المفهوم ففي الحقيقة انها من باب ذكرنا القيد، فإذا كما نؤمن بقاعدة احترازية القيود فتصبح كل الجمل التي يوجد فيها قيد بما انه ذكر هذا القيد ويريد هذا القيد، فإذا بدون هذا القيد لا

يفوت الحكم؛ لأنه لو ثبت احكم مع القيد وبدون القيد فيكون قد اخلينا بالكبرى وهي انه كل ما يقوله يريده، فإذا بلا فرق سواء كان العالم عادل أولاً فانه يجب اكرامه فلماذا ذكر قيد العدالة فلا تصدق ان كل ما ذكره اراده، إذا كانت قاعدة احترازية القيود بهذه المثابة من الوضوح فلماذا لا نلتزم بان كل الجمل الاتية في المستقبل في بحث المفاهيم لها مفهوم، والحال انها محل النزاع بين العلماء ومزال الاقدام بتعبير صاحب الكفاية، هذه لشبهة أجاب عنها المصنف بأنها سوف يأتي في محله ان دلالة الجملة على المفهوم تعتمد على ركنين احد هاذين الركنين ان يكون المنتفي بانتفاء القيد هو طبيعي الحكم، وطبيعي الحكم يمكن ان يقصد منه احد معاني ثلاثة ولتقريب الفكرة إلى الذهن نمثل بهذا المثال في صحيحة محمد بن مسلم ورد (**ان المسافر إذا توارى عن البيوت يقصر**) يعني مضمون هذه الرواية **إذا خفي الجدران فقصر**، وعندنا روايات أخرى كثيرة وبعضها صحيح تقول انه إذا خفي الاذان فقصر، عندما نقول بيان الجملة الشرطية لها مفهوم من ثمرات المفهوم وقوع التعارض يبين هذين الجملتين؛ لأن معنى المفهوم أي معنى مفهوم إذا خفي الجدران فقصر يعني **إذا لم يخفى الجدران فلا تقصر** وهذا المفهوم مطلق يعني سواء خفي الاذان أم لم يخفى، نلاحظ ان إطلاق المفهوم في الجملة الأولى يتعارض مع منطوق الجملة الثانية؛ لأن منطوق الجملة الثانية يقول **إذا خفي الاذان فقصر** ومفهوم الجملة الثانية هو إذا خفي الاذان فلا تقصر مطلقا **وان خفي الجدران**، فمفهوم الجملة الثانية يتعارض مع منطوق الجملة الأولى، ونشا هذا التعارض من القول بالمفهوم، وهذا القول بالمفهوم لا ينشا منه التعارض الا إذا رجع المفهوم إلى أنه إذا أنتفى القيد او الشرط ينتفي طبيعي الحكم لا خصوص الحكم المعلق في هذه الجملة على الشرط، لو كان ينتفي خصوص الحكم المعلق على هذا الشرط لما كان هنلك تعارض بين المفهوم وبين المنطوق؛ لأنه مثلا لو كان الذي ينتفي بانتفاء خفاء الجدران هو وجوب القصر الناشئ عن خفاء الجدران لو كان هذا الذي ينتفي فانتفاء وجوب القصر الناشئ عن خفاء الجدران لا يلازم انتفاء وجوب القصر بمنشأ آخر مثلا انتفاء وجوب الاكرام عن زيد بمنشأ عدم المجيء لا نافي وجوب الاكرام له بمنشأ الهاشمية فلا تعارض بينهما، فإذا قالوا في المفهوم ان الذي ينتفي في المفهوم طبيعي الحكم أي وجوب التقصير بأي منشأ وبأي سبب كان فقالوا يوجد حينئذ بين مفهوم صحيحة ابن مسلم ومنطوق الطائفة الثانية تعارض وكذلك بالعطس فالذي ينتفي في بحث المفاهيم طبيعي الحكم بينما قاعدة احترازية القيود لا تثبت لنا (لا انها تثبت العدم) لا تثبت أكثر من ان هذا الحكم المقيد في الجملة بهذا القيد ينتفي بانتفاء القيد وهذا شخص الحكم يعني الحكم المرتبط بهذا القيد بخصوصه، فبناءاً على ذلك يكون الفارق بين المفهوم وبين قاعدة احترازية القيود يكمن في انه كلاهما بانتفاء القيد ينتفي الحكم هذا هو جهة الاشتراك اما جهة الاختلاف المفهوم بانتفاء القيد ينتفي طبيعي الحكم وسنخ الحكم كلي الحكم بينما في قاعدة احترازية القيود الذي ينتفي بانتفاء القيد هو الحكم الشخصي الذي له خصوصية بحسب هذه الجملة، فإذا بناءا على ذلك لا يلزم من الاعتقاد بقاعدة احترازية القيود الاعتقاد بالمفهوم طبعا هذا الكلام غير متفق عليه؛ لأن قلنا في

صدر البحث ان جمع كبير من القدماء بنوا على ان المفهوم إنما يثبت لأجل قاعدة إحترازية القيود هذا بالنسبة إلى الجملة الأول وهي قولنا أكرم العالم.

اما بالنسبة للمثال الثاني وهو قولنا اكرم العالم

فنلاحظ ان أكرم العالم يعني لم يذكر قيدا اسم جنس، مرة نبني على ما قبل سلطان العلماء فيكون الفرق بين الجملة الأولى والجملة الثانية بان كلاهما ذكر شيئا، الأول ذكر شيئين المقيد والقيد وفي الثاني ذكر المطلق؛ لأن المطلق مدلول وضعي لاسم الجنس بحسب رأي القدماء اما بناءا على ما بعد سلطان العلماء اسم الجنس كما ينسجم مع المطلق ينسجم مع المقيد و إنما الإطلاق نستفيده من شيء خارجي فمن هنا على هذا الأساس قاعدة الإطلاق وقرينة الحكم تختلف عن قاعدة احترازية القيود في كلا المقدمتين:

المقدمة الأولى ان هذا كما ذكره المتكلم نقول هنا هذا مال الم يذكره المتكلم اعتق رقبة الايمان لم يذكره المتكلم هذه الصغرى

المقدمة الثانية و كل ما لم يذكرها لا يريده فنلاحظ ان الفرق حينئذ في السليب و الايجاب في قاعدة احترازية القيود لكلا المقدمتين موجبة والكبرى ايجابها بلحاظ كل من المقدم والتالي (كل ما ذكره يريده) وفي القاعدة الثانية الصغرى سالبة والكبرى بكلا جزئيها سالبة (لم يذكره لا يريده) هذا على نحو الإجمال و الا في الحقيقة يرجع هذا البيان إلى ما يسمى بمقدمات الحكومة، متى نستفيد ان هذا لم يذكره يتنقح عندنا مقدمة وهي عدم ذكر القيد وواحدة من مقدمات الحكمة وهي عدم ذكر القيد وعدم ذكر القيد بما اننا في مقام الاثبات نريد ان نستكشف المراد الجدي وبما ان النسبة بين الإطلاق والتقييد هي تقابل المكلة والعدم كما ثبت سابقا عند الجميع في مقام الاثبات فلا بد ان يكون المولى في مقام البيان حتى لو انه لم يذكر القيد نستفيد انه لا يريد القيد اما لو كان بصدد آخر وانه غير ملتفت إلى مسالة القيد كما انه لو كان الشارع في أصل تشريع الصلاة فقال اقيموا الصلاة ولم يقل اقيموا الصلاة عن طهارة فلا ستستطيع ان تتمسك بإطلاق الاية؛ لأن المتكلم لم يسكن في مقام البيان وهاتان هما عمدتا ما يمسى بقرينة الحكمة نعم هنلك مقدمة ثالثه خلافية ذكرها صاحب الكفاية وهي ان لا يكون هنلك قدر متيقن في مقام التخاطب.

تطبيق العبارة

قوله (أكرم الفقير العادل...)

هنا في هذه الجملة عندنا حكم وهو الوجوب، كثيرا في بعض الكتب يشتبهون يقولون الحكم هو الاكرام وهذا غير صحيح؛ لأن الحكم هو دائما مفاد الهيئة ومفاد الهيئة هو الوجوب في هذا المثال وعندنا متعلق للحكم يعني هذا الوجوب لأي شيء عرض ولا شي تعلق لمفاد المادة وهو ذات الاكرام فاصلا لا يصح ان يكزن الاكرام هو الحكم؛ لأن الحكم هو فعل المولى و الاكرام هو فعل المكلف، فإذا الاكرام هو المتعلق وهذا الاكرام يتعلق بالفقير فيقال للفقير متعلق المتعلق في الأصول في بعض اصطلاحاتهم يصطلح على متعلق المتعلق بالموضوع ونقول في بعض اصطلاحاتهم؛ لأن في كثير من الاحيان يطلق الموضوع ويراد به المكلف في مثل هذه الموارد المراد من الموضوع هو متعلق المتعلق.

الدرس السابع والستون

.

المصنف (رحمة الله عليه) لم يعقد في هذا الكتاب للنهي عنوانا مستقلا و إنما العنوان المستقل كان للأمر اما النهي فعطفه على ما ذكره في بحث الاوامر بمعنى ان كل ما ذكر من بحوث في الأمر يجري في النهي الا ما سوف نستثنيه من جملة الأمور التي بحثت في الأمر وتجري في النهي انه في منشأ دلالة الأمر مادة وصيغة على معناه كان يوجد نظريات ثلاثة الوضع والعقل ومقدمات الحكمة هذه النظريات الثلاث أيضا موجودة في النواهي فالنهي مادة وصيغة كيف يتفاد منه الحرمة اما بالوضع واما في صدور المنهي من المتكلم مع عدم ورود الترخيص واما ببركة الإطلاق ومقدمات الحكمة بالتقريبات المتقدمة مثلا نقول الحرمة طلب شديد وزجر شديد والكراهية زجر ضئيل وشدة الشيء من سنخه.. فهذا من جملة المباحث المشتركة ومن جملة المباحث المشتركة ما ذكرناه من الاوامر تنقسم إلى مولوية وإرشادية وكذلك الحال في النواهي تنقسم إلى مولوية و ارشادية، ومن جملة المباحث المشتركة ان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب وقع البحث في دلالتها على الوجوب وكيفية تخريج هذه الدلالة هنا أيضا نقول الجملة الخبرية المستعملة في مقام الزجر فتدل على الحرمة او لا وان كانت تحد فكيف نوجه هذه الدلالة فنفس ما جرى هنلك يجري هنا هذا تمام الكلام في الجهات المشتركة بين الأمر والنهي.

أما الجهات المختلفة في المعنى الذي يدل علي النهي والمعنى الذي يدل على الأمر فان الأمر يدل على الطلب والنهي يدل على الزجر، وهنا إشارة إلى خلاف قديم حيث ان القدماء بنوا على ان كل من الأمر والنهي يدل على الطلب فالأمر يدل على الطلب والنهي يدل على الطلب كلنهم اختلفوا

في ان متعلق الطلب في النهي ما هو هل هو أمر وجودي أم انه أمر عدمي، إذا قلنا بان متعلق الطلب الذي يدل عليه النهي هو أمر عدمي فيكون هنلك فارق جوهري بين الأمر والنهي إذ ان الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك والعدم، فلا تشرب الخمر يعني اطلب منك ترك شرب الخمر إذا يكون الطلب في الأمر يتعلق بأمر وجودي وفي النواهي متعلق بأمر عدمي وقول آخر يقول كل من الأمر والنهي الطلب فيهما يتطلب بأمر وجودي غاية الأمر في الفرعيات يتعلق بطلب فعل وجودي من أفعال الجوارح بينما الطلب في النواهي يتعلق بفعل وجودي من افعال الجوانح فقولنا للصائم لا تأكل يعني انني اطلب منك كف النفس عن الاكل وكف النفس من افعال النفس الوجودي فالفرق على هذا المبنى بين الأمر والنهي بان الأمر طلب وجودي من أفعال الجوارح أي من افعال اليد او الرجل، بينهما النهي طلب للأمر وجودي من أفعال الجوانح، اما عند المتأخرين فهذا البحث لا معنى للنزاع فيه لأنهم ينكرون أصل كون النهي موضوع للطلب فالنهي ليس موضوعا للطلب حتى نبحث انه طلب فعل او طلب ترك بل الأمر قد وضع للطلب والنهي قد وضع للزجر والمصنف لم يشر إلى ما هو الدليل على ذلك ولماذا لم ليلتزموا بقول القدماء بان النهي يدل على الطلب ولعل دليل المصنف على ذلك هو ما ادعاه في بحث الاوامر وهو انه كما ان الاوامر مادة وهيئة يتبادر منه الطلب فالنهي مادة وهيئة يتبادر منه الزجر.

المبحث الثاني في الاختلاف بين الأمر والنهي انه يوجد مبحث يجري في الاوامر ولا يجري في النواهي وهو ما يعبر عنه بالفور والتراخي

الأمر الأول وقع الكلام بينهم في ان الأمر هل يدل على الفور، **اما انه** يدل على التراخي وهذا المبحث يجري في الاوامر دون النواهي؛ لأن النهي عبارة عن اعدام الطبيعي و اعدام الطبيعة إنما يكون بترك جميع افرادها ولا معنى؛ لأن نقول بتركها متراخيا او فورا المهم حتى يتضح هذا النزاع يحتاج إلى شرح المراد من الفور والتراخي فالمراد من الفور هو الاتيان بالفعل في الان الأول لمن ازمنة إمكانه، يعني الان لو سمعت ان المولى قال صلي يعني **الان** بعد سماعي هذا الأمر والذي اتمكن منه من الصلاة هذا هو الفور والتراخي هو اتيان الفعل بعد الان الأول من ازمنة إمكانه يعني اتيان الفعل متراخيا.

لكن ينبغي ان نلتفت إلى **نقطة** وهي أن المتنازعين في دلالة الأمر على الفور والتراخي ليس المقصود عندهم الفور والتراخي العقلي و إنما المقصود الفور والتراخي العقلي، فالان الأول من ازمنة إمكانه يعني بإمكانه عرفا لا بالدقة العقلية، **النقطة** الثانية التي ينبغي الالتفات إليها ان النزاع في دلالات الأمر على الفور وعلى التراخي يرجع إلى انه هل الفور لازم أم ان التراخي جائز، ففي الفور على النحو اللزوم وفي التراخي على نحو الجواز فلا يوجد احد يقول بوجوب التراخي انه إذا قال المولى صلي، يعيني يجب عليك ان تمتثل في الان الثاني او الثالث هذا لم يدعيه احد، و إنما لنزاع في وجوب الفور جواز التراخي، **النقطة** الثالثة ان النزاع بحسب عناوينهم وان كان مطلقا بمعنى انه تارة نبحث عن الدلالة على الفور وعلى التراخي بلحاظ ذات الأمر مع قطع

النظر عن أي شيء خارج عن الأمر يعني الأمر هل يقتضي الفور او التراخي يعني هل وجوب الفور او جواز التراخي وأخرى نبحث عن مقتضى الدليل العام الخارجي وهو هل يقتضي لزوم الفورية أم جواز التراخي، ولا بحث لدينا عن مقتضى القرينة الخاصة إذ ان الأصولي لا يبحث عن القرائن الخاصة بل يبحث عن القرائن العامة، فلا مانعه من ان تأتي قرينة خاصة؛ لأن القرينة الخاصة متقدم على القرينة العامة فلا مانع انه في مورد ببركة القرينة الخاصة يخالف ما التزم به في الأصول، فظاهر اطلاقات العناوين ان النزاع اعم في ذات اقتضاء الأمر او بلحاظ القرينة العامة الا انه فيما نعلم اننا لم نجد من ادعى من العلماء من القائلين بالفور او التراخي ان ذات الأمر يدل على الفور وعلى التراخي، و إنما المراجع دلالتهم يستكشف ان الادلة كلها خارجية مثلا من جملة ما استدلوا به على الفورية هو (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) او (واستبقوا الخيرات) فهذا دليل خارجي وقرينة عامة، ولم نجد من ادعى ان ذات الأمر يدل على الفور او على التراخي، وان كان ظاهر العناوين وظاهر من ذكر ان الأمر يدل على فور او التراخي يستدعي ان النزاع يدل على ذات الأمر والقرينة الخارجية.

بعد ذلك لا بأس للإشارة إلى الاقوال في المسألة، اختار المشهور من العامة وبعض الخاصة كالشيخ الطوسي (رحمة الله عليه) بان الأمر يدل على الفورية وذهب المشهور من قدمائنا إلى أن الأمر يقتضي التراخي واختار المحقق ابو قاسم بن سعيد و العلامة الحلي وأكثر المتأخرين ان الأمر لا دلالة له لا على فور ولا على التراخي.

علماء الأصول اوقعوا البحث في دلالة المال على الفور وعلى التراخي في مقامين **تارة** بلحاظ ذات الأمر و **أخرى** بلحاظ القرينة الخارجية والذي يظهر من المصنف انه اقتصر على المقام الأول ولم يشر من قريب ومن بعيد إلى الأمر الثاني.

خلاصة ما استدل به المصنف على نفي الفورية والتراخي هو ان الأمر مركب من مادة وهيئة مثلا صلي مركب من هيئة افعل ومركب من الصلاة لوا يوجد عندنا شيء ثالث فالأمر هو مجوع المادة والهيئة فان كان الأمر يدل على الفور وعلى التراخي فلا يخلوا اما ان يكون الدلال هو المادة او يكون الدال هو الهيئة فلا يوجد دال ثالث في مورد الأمر؛ لأن الكلام عن ذات الأمر دون الحاجة إلى القرينة الخارجية، فإذا رجعنا إلى المادة نجد ان المادة تدل على ذات الطبيعية التي يدل عليها الطلب، فالمادة هي الصلاة، فالصلاة لا لغة ولا عرفا ولا اصطلاحا اخذ فيها الفور او التراخي، إذا بقي لدينا الهيئة والهيئة تدل على طلب الفعل ليس الا، اما على نحو الجوب وضعا كما مقتضى النظرية الأولى او اطلاقا او عقلا، فإذا لا المادة يمكن ان نستفيد منها الفورية او التراخي ولا الهيئة، فإذا انعدمت دلالة كل من المادة والهيئة على الفورية او التراخي فلا يبقى ما يدل عليها فيكون المصير إلى احدهما بدون دليل بل الأمر ينسجم من الكل من الفور وكل من التراخي نعم هنلك بحث آخر هل يقال ان مقتضى إطلاق الصيغة وعدم تقييد ها بالإتيان بالفعل في الان يقتضي جواز التراخي لكن هذا خارج عن ذا الصيغة.

إذا ينكر المصنف دلالة الأمر على الفور او التراخي..

الأمر الثاني من الأمور التي تجري في الاوامر ان الأمر هل يدل على المرة او التكرار، قبل ان نقول نعم او لا ما المراد من المرة وما المراد من التكرار يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول ان يكون المراد من المرة و التكرار الفرد و الأفراد يعني إذا قال المولى حج يعني ان نأتي بالحج بفرد واحد من الحج او نحج عدت مرات و إذا قال اعتق رقبة هل نعتق فرد او افراد إذا المراد من المرة الفرد ومن التكرار الأفراد و الا**حتمال الثاني** ان يكون المراد من المرة الدفعة ومن المرات الدفعات فما الفرق بين الفرد و الأفراد وبين الدفعة والدفعات الفرد يمكن ان نعرفه بهذا التعريف، بأنه الوجود الواحد سواء كان في زمن واحد او في ازمنة متعددة، مثل واحد يخطب خطبة واحدة لكنها متدرجة في عامود الزمن هذا يقال له فرد ولا يقال له دفعة لأنها تدرجت في عامود الزمن فالفرد هو الوجود الواحد، و الأفراد هي الوجودات المتعددة سواء كان في زمن واحد او في ازمان متعددة كما لو في صيغة واحدة؛ وذلك في مثل لو أعتق عشرة عبيد فهي موجدات متعددة في زمن واحد او كما لو اتعق عشرة عبيد بالتدريج.

اما الدفعة والدفعات فالدفعة هي الوجود في الزمن الواحد (سواء كان فرد واحد او أفراد متعددة)والدفعات هو الوجود في الازمنة المتعددة (سواء كان بفرد واحد او بأفراد).

فإذا فسرت المرة و التكرار تارة بالفرد و الأفراد و اخرى بالدفعة والدفعات اما بالنسبة بين الدفعة والفرد والدفعات و الأفراد فيظهر من بعضهم انها عموم وخصوص من وجه ويظهر من بضع آخر انها عموم وخصوص مطلق وهذا موكول إلى محله..

إذا أتضح لدينا محل النزاع جماعة قالوا الأمر يدل على المرة اما بمنعى الفرد واما بمعنى الدفعة وجماعة قالوا ان الأمر يدل على التكرار، وجماعة انكروا فقالوا كما ان الأمر لا دلالة له بذاته لا على فور و على لتراخي كذلك لا دلالة له لا على مرة ولا على تكرار.

الدرس الثامن والستون

.

كان البحث في دلالة الأمر على المرة والتكرار وذكرنا انه قد ذكر للمرة والتكرار معنيان الأول بمعنى الفرد و الأفراد والثاني بمعنى الدفعة والدفعات، فمثلا لو اعتق رجل عشرة عبيد في آن

واحد، فعلى القول بالفرد و الأفراد هذا يقال له أفراد يقال له تكرار، وعلى القول بالدفعة والدفعات هذا يقال له مرة؛ لأنه المفروض انهم أكرمهم دفعة واحدة، وقد يجتمعان كما لو اعتق عشرة عبيد في دفعات متفرقة، فيصدق في كلا الحالتين انه تكرار، كيفما كان ان المصنف (رحمة الله عليه) بناءا على الاختصار في هذه المباحث، أشار إلى أن المرآة والتكرار بمعنى الفرد و الأفراد، و إنما ذكرنا في بحث الفور والتراخي ذكر المصنف ان صيغة الأمر لا تدل لا على المرة ولا على التكرار؛ لأن الصيغة مركبة من مادة ومن هيئة، والهيئة تدل على الطلب، والمادة تدل على الطبيعية التي تتعلق بها الطب، والطلب إذا تعلق بطبيعة من الطبائع مع عدم وجود قرينة في البين، يستكشف من ذلك ان المولى يريد الطبيعية على نحو الإطلاق البدلي الذي مناطه عبارة عن فرد غير مقيد، هذا معنى الإطلاق البدلي، يكون مثلها (الطبيعة) مثل النكرة (اني اخاف ان يأكله الذئب) فالمعرف بتعريف الجنس هو كالنكرة فالذي يأكله فرد من أفراد الذئب لا الطبيعية والجنس فهو فرد غير معين فكذلك عندما يتعلق الطلب بالطبيعة مع عدم التجرد من أي قرينة، يكون طلب الطبيعة على نحو الإطلاق البدلي، والسر في ذاك ان الهيئة تدل على وجود الطبيعة، وبما ان الطبيعة توجد بوجود فرد من افرادها، لذا يتحقق الطلب بتحقق فرد من أفراده لذا كان الطلب على نحو الإطلاق البدلي، نعم ارادة الشمول و الاستيعاب لكل أفراد الطبيعة يحتاج إلى قرينة فإذا الصيغة بما لها من هيئة ومادة لا تدل الا على طلب إيجاد الطبيعة في الخارج ولا دلالة لها ان ذلك على نحو المرة او على نحو المرات او التكرار فاستفادة المرة والتكرار شيء خارج عن ذات صيغة الأمر.

في ذيل هذا البحث أشار المصنف إلى مطلب تعارف علماء الأصول في بحثه في ذيل البحث عن المرة والتكرار وفي مباحث الاجزاء يعني هذا الأمر الذي سنشير إليه بحث في الكتب الأصولية في موضعين واحد في ذيل مباحث المرة والتكرار والثاني في مباحث الاجزاء، حاصل هذا المطلب ان الامتثال عندما يأمر المولى بالطبيعة بمقتضى الإطلاق يتحقق الامتثال ولو بإيجاد فرد من أفراد الطبيعية لما ذكرناه من الإطلاق البدلي ولو حقق الطبيعة في ضمن فردين معا في زمن واحد أيضا يتحقق بهما الامتثال إنما الكلام لو حقق الطبيعية في ضمن فردين على نحو الطولية يعني المولى قال اعتق رقبة ففي الان الأول اعتق عبدا وفي الثاني اعتق ثاني فحينئذ يقع الكلام في محقق الامتثال، لا شك ولا ريب ان الفرد الأول محقق للامتثال؛ لأن مفاد الصيغة وهو طلب إيجاد الطبيعة والمفروض ان الفرد الأول قد وجدت فيه الطبيعية فتحقق الامتثال فماذا يكون الفرد الثاني من هنا نشأ بحث بالامتثال بعد الامتثال هل هو ممكن او لا فهذا العتق الثاني هو امتثال بعد الامتثال الأول فهل هذا ممكنا او لا وهناك عنوان آخر يسمى بتبديل الامتثال بالامتثال والفرق بينه وبين الامتثال بين الامتثال المصنف فقط أشار إلى أن هذا لا يمكن نقول؛ لأنه نحن نعرف وسيأتي في بحث الدليل العقلي ان هنلك مسقطات للحكم فمن جملة مسقطات الحكم الامتثال وبما ان الفرد الأول يصدق عليه انه امتثال فقد سقط الحكم التكليف فيكون الفرد الثاني غير مكلف فيه و الاتيان بفرد غير مكلف به لا يسمى امتثالا فلا يصدق الامتثال بعد الامتثال، نعم هنلك فكرة

طرحها صاحب الكفاية يقول في بعض الاحيان قد يكون هنلك عدة اغراض للمولى غرض ادنى وغرض اسمى قد يكون الفرد الأول محققا للغرض الادنى ولكن الغرض الاقصى لم يتحقق بعد فله للعبد ان يبدل هذا الامتثال بآخر ما دام الغرض الاسمى لم يتحقق والتكليف سقوطا وثبوتا تابع لتحقق غرضه وما دام لم يتحقق هذا الغرض فلك ان تبدل امتثال بآخر..

الإطلاق واسم الجنس

يقع الكلام في الإطلاق والتقييد هذا يعتبر من المباحث المهمة جدا ولها اثر كبير في الفقه وخصوصا في باب التعارض يظهر اثر للإطلاق وفرق الإطلاق عن العموم في اقوائية الدليل او عدمه اثار متعددة تظهر في الصول والفقه..

هذا البحث ليس من المباحث الحادثة و إنما هو منذ قديم الايام عنون علماء الأصول في كتبهم الأصولية مبحث بعنوان العام والخاص مبحث بعنوان المطلق والمقيد لكن في بحث الإطلاق يوجد فارق جوهري بين القدماء وبين المتأخرين حيث كان السائد عند القدماء ان اسم الجنس مثلا مثل رجل وإنسان موضوع للماهية المطلقة بمعنى ان الإطلاق جزء من المدلول التصوري للكلمة يعني لفظة رجل موضوعة للماهية المقيدة بكونها مطلقة فالإطلاق يكون مدلول وضعيا لاسم الجنس هذا ما يظهر من كلمات العلماء قبل سلطان العلماء صاحب الحاشية على المعالم ومن سلطان العلماء إلى وقتنا الحاضر حصل تغير ماهوي في البحث وذهب الجميع ان الإطلاق ليس مدلولا وضعيا لا سم الجنس و إنما يستفاد الإطلاق مما اطلقوا عليه اسم مقدمات الحكمة **هنا سؤال** في غاية الاهمية فقد يخفى على الكثير انه بناءا على كون الإطلاق يستفاد من دال خارجي وهو ما يسمى بمقدمات الحكمة يصبح الفرق بين المطلق والعام في غاية الوضوح فان العام يدل على الاستيعاب بالوضع والطلق يدل على الاستيعاب بمقدمات الحكمة هذا بناءا على رأي سلطان العام إلى وقتنا الحاضر اما ما قبل السلطان الفرق بين المطلق و العام ان العام يدل على الاستيعاب بواسطة أدوات خاصة وان الإطلاق يدل على الاستيعاب نفس الكلمة، ولهذا الان في معالم الأصول يوجد هنلك باب يسمى باب المطلق والمقيد وباب يسمى باب العام والخاص فعلى رأي المتقدمين والمتأخرين يوجد فرق بين المبحثين.

بعد أن طرح علماء الأصول ما يسمى بمقدمات الحكمة واثبتوا بان اسم الجنس لم يوضع للماهية المقيدة من هنا أقحموا في علما الأصول بحثا فلسفيا وهو بحث اعتبارات الماهية حتى يحققوا بعد ذلك اسم الجنس بأي اعتبار من اعتبارات الماهية وضع وهذا البحث في الاصل بحث فلسفي نوضح هذا المطلب في ضمن نقاط:

النقطة الأولى في المراد من الماهية، الماهية اصطلاحا لها عدة معاني ويقصد منها في مقامنا ما يقع في جواب ما هو، ولو على انحو الإجمال، يعني أقول ما هو هذا تقول رجل وهو على نحو

الإجمال؛ لأن لم تبين الجنس والفصل وان كان في داخلة يمكن ان نحلله إلى جزء مشترك وهو الجنس والمختص الذي هو الفصل فالرجل يقال له ماهية.

النقطة الثانية انه هذه الماهية إذا لاحظناها في عالم الخارج بالمقايسة مع وصف من الاوصاف نجد ان لها في عالم الخارج حصتين: الحصة الأولى الحصة المتصفة بتلك الصفة، فإذا لاحظنا الرجل في عالم الخارج بلحاظ صفة العلم نجد اما انه متصف بصفة العلم او لا ولا يوجد حصة ثالثة في عالم الخارج؛ لأن وجود الحصة الثالثة في عالم الخارج مساوق للاعتراف بإمكان ارتفاع النقيضين توضيح ذلك انه إذا قلنا ان زيد في الخارج اما واجد لفضة العلم او لا الحصة الثالثة حتى تفرض في الخارج لا بد ان تكون هي ليست الواجدة وليست غير الواجد و الا لو كانت احدهما لما كانت حصة ثالثة والفرض وجود حصة ثالثة فهذه الحصة الثالثة ليبست واجد لصفة العلم ولا غير واجد فسيكون في هذه الحصة الثالثة قد ارتفع الوجود والعدم وارتفاع النقيضين مستحيل كاجتماعهما ففي عالم الاعيان لا يوجد لنا الا حصتنا هذه النقطة الثانية.

النقطة الثالثة إذا تجاوزنا عالم الاعيان الخارجية إلى افق النفس يختلف الحال عن عالم الاعيان الخارجية؛ لأن عالم الذهن؛ لأن عالم الذهن له مجال لإبداع الذهني بخلاف عالم الخارج، حينئذ يمكن للذهن ان يتصور ثلاثة انحاء من حصص النحو الأول يعبر عنها بالماهية بشرط شيء والنحو الثانية يعبر بالماهية بشرط لا والنحو الثالث يعبر عنها بالماهية لا بشرط وهذا في الحقيقية اصطلاح فلسفي كما يقول صاحب المنظومة

مخلوطة مطلقة مجردة إذا اعتبارات لها موردة

الماهية عند الفلاسفة تنقسم إلى **ماهية مختلطة** وإلى **ماهية مجردة** وإلى **ماهية مطلقة** توضيح ذلك ان الذهن إذا قايس بين الرجل وبين صفة العلم فاما ان يتصور الرجل مع صفة العلم فهذا يقال له ا ماهية بشرط شيء يعني تصورنا الرجل بشرط ان يكون مع وصف العلم وهذا ما يعبر عنها بالماهية المختلطة اختلطت الماهية مع وصف وجودي و أخرى يلحظ الرجل بشرط عدم العلم هذا اللحاظ مع السابق بينهما جهة اشتراك في كليهما الماهية مقيدة لكن في الأول الماهية قيد بقيد وجودي وفي الثاني الماهية قيدت بقيد عدمي فكلاهما بشرط، الأول بشرط شيء والثاني بشرط لا ويعبر عنها في الفلسفة بالماهية المجردة و أخرى يقتصر الذهن في لحاظه على ذات الماهية بلا ان يأخذ فيها اعتبار هذا الوصف او ذاك وهذا ما يعبر عنه بالماهية المطلق وسوف يتضح هذا الثالث بعد أن نفرق بين مصطلح لا بشرط ألمقسمي والقسمي

الدرس التاسع والستون

.

مازال البحث في المقدمة التي تعارف ذكرها قبل تحديد المعنى الذي وضع له اسم الجنس وقلنا ان الكلام في هذه المقدمة يقع في ضمن نقاط

النقطة الأولى المراد من الماهية.

النقطة الثانية نتعرض فيها لبيان المراد من اسم الجنس، فاسم الجنس يطلق في العلوم على معاني متعددة اوصلها بعضهم إلى تسعة معاني لكن المراد من اسم الجنس فيما نحن فيه يعني عندنا جنس وعندنا اسم لهذا الجنس، اما المراد من الجنس فعلى ما ذكر الميرزا القمي في القوانين هو ذلك المفهوم الكلي الموجود في نفس الأمر مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه والذي يصدق على القليل و الكثير وعلى الواحد والمتعدد، وهذا الاسم الذي نطلقه على هذا المفهوم يسمى باسم الجنس، فهو الاسم الذي وضع للطبيعة الكلية الموجودة في نفس الأمر مع قطع النظر عن مكان تواجها، طبعا هنلك معاني متعددة لاسم الجنس ففي النحو قسم اسم الجنس إلى اسم جنس جمعي وإلى اسم جنس افرادي في البلاغة أطلق اسم الجنس على النكرة لكن المراد من اسم الجنس فيما نحن فيه هو ذلك الاسم الذي ما بإزائه الطبيعة الكلية التي تصدق على القليل والكثير والواحد والمتعدد، وقع الاختلاف فيما بينهم فيما وضع له اسم الجنس.

النقطة الثالثة ان اسم الجنس إذا وجد في الخارج فله حصتان حصة متصفة بوصف وحصة فاقدة لذلك الوصف.

النقطة الرابعة اسم الجنس بلحاظ ذلك الوصف في الذهن إذا لوحظ فاما ان يكون بشرط شيء او لا بشرط او بشرط لا هذا كان خلاصة ما تقدم.

النقطة الخامسة ان هذه اللحاظات الذهنية هي لحاظات عرضية، بمعنى انها كل واحد منها بلحاظ الآخر يكون قسيما ولا يتوقف احدهما على الآخر حتى يكون بينهما طولية، مثلا عندما نقول الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف هذه الاقسام اقسام عرضية؛ لأن كل واحد قسيم للآخر ولا رتبة احدهما قبل رتبة الآخر فان الماهية تارة تلحظ بهذه الكيفية وأخرى بتلك الكيفية وثالثة بكيفية ثالثة، فهذه اللحاظات لا تجتمع معا ولا يصدق احدها على الآخر؛ لأن الاقسام متباينة، واما انها لا تجتمع على شيء واحد باعتبار انها أيضا اقسام و الاقسام لا تصدق على شي واحد و الا للزم

التداخل. وكقاعدة كلية عامة الاقسام في كل قسمة تكون متباينة، فلا يصح ان نقسم المنصوب إلى مفعول به ومفعول فيه؛ لأن المفعول اعم من المفعول به.

النقطة السادسة ان هذه الاقسام بما انها من جهة اقسام فهي متباينة ومن جهة أخرى لا بد ان بكون لها مقسم فحينئذ فلا بد في كل قسم من هذه الاقسام ان يوجد ما به الامتياز بلحاظ قسيميها لبعضها البعض، وما به الاشتراط بلحاظ انضوائها تحت مقسم ففي كل واحد منها لا بد من وجود ما به الامتياز وما به الاشتراك، ونلاحظ ان هذه الحصص الثلاث للماهية الموجودة في الذهن ما به الامتياز فلكل واحد منها هو اللحاظ، مرة نلحظ الشيء مع شرط العلم، ومرة نلحظه مع شرط عدم العلم، ومرة نلحظه مع عدم اللحاظين، فإذا نفس هذه اللحاظات هي ما به الامتياز، هذا بالنسبة للحصص الذهنية اما بالنسبة للحصتين الخارجيتين؛ لأن في الخارج يوجد فبقط حصتان بالنسبة الحصتين الخارجيتين فالحصة الأولى تتصف باتصافها بوصف العلم، والثانية تتميز باتصافها بعد وصف العلم هنا يطلق المصنف (رحمة الله عليه) اصطلاحات: الاصطلاح الأول ان هذه الحدود التي تتميز بها الحصص الخارجية فلنسميها **بالقيود الأولية** والحدود التي تتميز بها الحصص الذهنية فلنسميها **بالحصص الذهنية**

النقطة السابعة اننا نلاحظ ان الحصص الذهنية بقيودها الثانوية بعضا لها ما بإزاء في الخارج وبعضها ليس له ما بإزاء في الخارج مثلا الماهية المختلطة الماهية بشرط شيء، هذه الماهية مع قيدها الثانوي تنطبق على الحصة من الانسان المتصفة بالعلم، فإذا نصح ان نقول بان الماهية البشرط شيء لها ما بإزاء في الخارج تنطبق عليه وتحكي عنه الحصة الثانية الماهية بشرط لا هذه الماهية بقيدها الثانوي لها ما بإزاء في اخرج وهي الحصة الثانية من حصتين الخارجيتين وهو الانسان غير المتصف بصفة العلم.

اما الحصة الثالثة المتقيدة بالقيد الذهني ليس لها ما بإزاء في الخارج وهي الماهية لا بشرط؛ لأن الذي في الخارج لا بد من ان يتشخص بشرط اما ان يتصف او لا فلا يعقل ان يكون الذي في الخارج فاقدا للواصف الوجودي و العدمي؛ لأنه لو كان فاقدا لهما للزم ارتفاع النقيضين فبناءاً على ذلك الحصة الثالثة ليس لها ما بإزاء في الخارج.

النقطة الثامنة نريد ان نطلق اصطلاحين جديدين اصطلاح يسمى **بالماهية لا بشرط القسمي** و الاصطلاح الثاني يمسى **الماهية لا بشرط المقسمي** هذه النقطة هي جوهر البحث واختلف فيها العلماء اشد الاختلاف في تحديد وتشخيص الماهية لا بشرط المقسمي و الماهية اللا بشرط القسمي، نستخلص هذين الاصطلاحين بهذا الشكل هذه الحصة الثالثة المقيدة بالقيد الذهني والتي ليس لها ما بإزاء في الخارج، **تارة** ننظر إلى **اللحاظ والملحوظ** يعني يكون المنظور إليه الماهية المرئية على نحو اللابشرط، إذا نظرنا إليها بهذا الشكل فحينئذ تكون **قسيما** للماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا فبما انها قسيم يعني تنضوي تحت مقسم، يعني هي قسم، فأطلق عليها اسم الماهية لا بشرط القسمي ووجه التسمية واضح؛ لأن الحصة التي في عرض البشرط شيء

والبشرط لا هي الماهية التي لوحظت لا بشرط يعني **مجموع اللحاظ مع الملحوظ** الذي هو مباين وفي عرض الحصتين الآخرين، و إذا صارت قسيما لهما فإذا هو يندرج تحت مقسم فصار قسما فأطلق عليه الماهية لا بشرط القسمي

وقد ننظر إلى الملحوظ بهذا اللحاظ والذهن له هذه القدرة ننظر إلى الملحوظ أي **ذات الملحوظ** لا مجموعه الملحوظ واللحاظ، وذات الملحوظ هو الماهية، وهذه الماهية تشترك مع البشرط شيء ومع البشرط لا، فإذا كانت تشترك معها فلا يعقل ان تكون قسيما لهما، فإذا **مرة** نقتصر في النظر والرؤيا على ذات المرئي الملحوظ **ومرة** في النظر والرؤيا ننظر إلى الملحوظ بهذا اللحاظ بحيث ان يكون اللحاظ له دخالة في النظر الذي ننظر إليه الان مرة صورة موجودة في ضمن اطار مرة تنظر إلى مجموع الاطار والصورة، ومرة تنظر إلى ذات الصورة وتغفل عن الاطار، كذلك الأمر في الرؤية واللحاظ الذهني، إلى الان حصلنا اصطلاح واحد وهو اللابشرط القسمي ثم بعد ذلك يضيف المصنف (رحمة الله عليه) انه إذا تجاوزنا عالم المعقولات الأولية وقلنا سابقا ان المعقولات الأولية هي التي ينزعها الذهن من عالم الاعيان مباشرة إذا تجاوزنا المعقولات الأولية إلى الثانوية وهي التي تنتزع بواسطة المعقولات الأولية، فحينئذ يمكن لنا ان ننظر إلى هذه اللحاظات الثلاثة هذه اللحاظات الثلاثة معقولات أولية وننتزع منها ما به الامتياز لأنها قلنا باعتبار انها اقسام فيوجد بها ما به الافتراق وهو الحد الذهني والقيد الثانوي وبنما انها اقسام فلا بد ان يوجد ما به الاشتراك، فإذا انتزعنا من هذه القيود الثانوية وهذه اللحاظات الثلاثة ما به الاشتراك هذا الذي ما هو الاشتراك لابد ان يكون هو المقسم فمن جهة نسميه مقسم ومن جهة لما لم يؤخذ به حد إحدى الحصص الثلاث، و الا لو اخذ به حد احد الحصص الثلاث لما انطبق على الحصص الأخرى، ولما كان مقسما فلما لم يؤخذ به حد إحدى الحصص الثلاث سمي لا بشرط بلحاظ إحدى القيود الثلاث، فصار مقسم وصار لا بشرط، فأطلق عليه اللابشرط المقسمي، فمن هنا يتبين ان الفرق بين اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي ان اللابشرط القسمي هو ان ننظر إلى الماهية مع الاخذ بعين الاعتبار انه لم تقيد بصفة وجودية ولا بلحاظ صفة عدمية واخذ فيها هذا الشيء اما إذا نظرنا إلى الماهية ذات الماهية التي تكون قابلة للانسجام مع الف شرط حينئذ من جهة تكون مقسم لهذه اللحاظات الثلاث ومن جهة أخرى لم يؤخذ فيها اللا بشرط.

طبعا هذه الماهية اللابشرط المقسمي هل هي التي تسمى بالماهية المهملة أم لا ؟، بنظر صاحب الكفاية هي نفسها المصنف في هذا الكتاب لم يتعرض لهذا المطلب وان كان في بعض بحوثه يميز بينهما.

بهذا تكون قد انتهت هذه المقدمة التي نحتاج إليها فتكون النتيجة بهذا الشكل:

فصار عندنا الماهية لها في الذهن ثلاثة حصص حصة تسمى **الماهية بشرط شيء** وحصة تسمى **الماهية بشرط لا** وحصة تمسى **الماهية لا بشرط** هذه الاقسام وعندنا المقسم الماهية اللابشرط المقسمي.

ثم بعد هذه الماهية اللا بشرط مع قطع النظر عن كونها قسما **مرة** ننظر إلى **مجموع اللحاظ والملحوظ ومرة** نقتصر في النظر على **ذات الملحوظ**.

الذي هو قسيم هو (مجموع اللحاظ والملحوظ) والثاني لا يكون قسميا،فصار عندنا خمسة أمور الان نريد ان نحقق ان اسم جنس لأي واحد من هذه الأمور الخمسة قد وضع:

نبدأ بالاستدلال على ما وضع اسم الجنس على طريقة الاستقصاء وهي ان نبطل بعض المحتملات إلى أن يبقى محتمل واحد فيكون هو المتعين اما **الأول** وهو الماهية بشرط شيء يعني لفظة رجل موضوعة للرجل المتصف بالعلم وهذا واضح البطلان، والمدلل الوجداني على ذلك انه يلزم ان يكون إطلاق الرجل على الجاهل اطلاقا مجازيا وهذا لم يدعه احد وكذلك **الثاني** بنفس المناط الماهية بشرط لا يعني الانسان الجاهل فالاحتمال الأول والثاني واضح البطلان فيبقى عندنا ثلاثة احتمالات وهو ان يكون النظر إلى اللحاظ المتصف به هذا الملحوظ والمرئي في هذه الصورة هل يمكن ان نقول ان رجل موضوعة للماهية اللابشرط فالأمر يدور بين ان يكون الرجل الماهية لا بشرط المقسمي او اللابشرط التي هي قسيم او اللابشرط المشتركة بين اللحاظين السابقين يوجد ثلاثة احتمالات بدوا يمكن ان تكون معقولة..

الدرس السبعون

.

فرقنا بين صور خمس الصورة الأولى لحاظ الماهية بشرط شيء والصورة الثانية لحاظ الماهية بشرط لا والثالثة لحاظ الماهية لا بشرط واتضح لدينا ان هذه الانواع الثلاثة والصور الثلاث للماهية متباينة وعرضية لكونها كل واحد منها قسيما للآخر ثم الصورة الرابعة لحاظ الماهية على نحو اللابشرط المقسمي وهذه باعتبار انها جامع بين اللحاظات الثلاثة فلا بد ان تكون من المعقولات الثاني ثم إن لحاظ الماهية على نحو اللابشرط القسمي **تارة** نقتصر في النظر عن المرئي والملحوظ مع قطع النظر عن اللحاظ و **أخرى** ننظر إلى المرئي بهذا اللحاظ والذي يسمى الماهية اللابشرط القسمي هو ان ننظر إلى اللحاظ الثابت لهذا الملحوظ لا لذات الملحوظ والمرئي فهذه صور خمسة للحاظ الماهية، بالنسبة لوضع اسماء الأجناس لا شط ولا ريب ان اسم الجنس لم يوضع للماهية باللحاظ الأول والثاني، ويمكن ان يستدل على ذلك بوجهين:

احدهما ان الوصف وجودا وعدما لا يتبادر من لفظة الماهية فلو كانت الماهية موضوعة للذات المقيدة بالوصف او بالذات المقيد بعدم الوصف لكان يجب انه إذا سمعنا لفظة الماهية ان يتبادر إلى ذهننا القيد او عدم الوصف مع انه عندما نسمع لفظة رجل بالوجدان لا يتبادر إلى ذهننا العلم

لا وجودا ولا عدما فعدم تبادر إلى الذهن من ذات هذا اللفظ دليل إلى أن اللفظ وضع لمعنى ينسجم مع وجود اللفظ ومع عدمه.

الثاني ان هو لو كانت للفظ ة الانسان مثلا موضوعة للذات المقيدة بوصف العلم او عدم وصف العلم للزم إذا استعملت في الذات الفاقدة لوصف العلم في الصورة الأولى ان يكون الاستعمال مجازيا ولو استعملت للذات الفاقدة لصفة العلم في الصورة الثانية للزم ان يكون الاستعمال مجازيا؛ لأن لفظة الانسان إذا وضعت للذات المقيدة بوصف العلم لكان استعمالها في الذات الفاقدة من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له فبطل الاحتمال الأول و الثاني فاسم الجنس لم يوضع للماهية المخلوطة ولا للمجردة.

الاحتمال الثالث ان يكون اسم الجنس قد وضع للماهية اللابشرط المقسمي وهو لحاظ الأمر المشترك بين الماهية المختلطة والمجردة والمطلقة يعني الماهية التي لا يعتبر فيها الوصف ولا عدم الوصف ولا الإطلاق، هذا الأمر الجامع بين الماهيات الثلاث من قبل المعقولات الثانية؛ لأن الذهن كونه من تلك اللحاظات الثلاث فأنتزع من بينها امرا مشتركا، فإذا كان الأمر كذلك، ما كان من قبيل المعقولات الثانية لا يمكن له ان يصدق على الخارج وعلى هذا الأساس ذكروا في المنطق بان الكلي العقل ي لا يسمكن ان يوجد في الخارج بل الذي يوجد في الخارج هو الكلي الطبيعي وليس ذلك لأن الكلي العقلي مقيد بأمر ذهنيي وكي يصدق على الخارج لا بد من تجريده ومع التجريد لا يكون كلي عقلي وهو خلاف الفرض وفيما نحن فيه الأمر كلبك، لما كانت الماهية المأخوذة على نحو اللابشرط المقسمي من المعقولات الثانية فلا يقع لان تنطبق على الخارج مع انه بالوجدان نحن نشعر انه عندما يقال رجل نراه يحكي وينطبق على الموجودات الخارجية فلا يعقل ان يكون لفظ اسم الجنس قد وضع للماهية اللابشرط المقسمي فحينئذ يدور الأمر بين ان يوضع اسم الجنس للماهية اللابشرط القسمي بحدها وحدها التي هي في عرض الماهية البشرط لا والبشرط شيء والتي هي قسيم لها واما ان يوضع للماهية اللابشرط القسمي مع لحاظ المرئي والمنظور إليه مع قطع النظر عن اللحاظ، والثمرة التي تترب على ذلك ان قلنا بان اسم الجنس قد وضع للماهية اللابشرط القسمي بحدها وحدودها والتي هي قسم للماهيتين السابقتين حينئذ يتم كلام القدماء من ان اسم الجنس قد وضع للطبيعة المطلقة؛ لأن الماهية على نجو اللابشرط القسمي هي الماهية المطلقة فيكون الإطلاق مدلولا وضعيا لاسم الجنس وسيصح ما ذكره القدماء واما إذا وضعنا اسم الجنس لذات المرئي الذي هو مشترك بين الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، حينئذ يتم كلام المتأخرين فلا يكون الإطلاق مدلولا وضعيا لاسم الجنس فحينئذ حتى تصل النوبة إلى ما يسمى بمقدمات الحكمة لابد ان نثبت ابان اسم الجنس قد وضع للثاني حتى يتم كلام المتأخرين فلا يكون الإطلاق مستفادا من الوضع فنحتاج إلى اثباته بما يسمى بمقدمات الحكمة اما لو ثبت الاحتمال الأول حينئذ لا نحتاج إلى مقدمات الحكمة المتأخرون استدلوا على اثبات الاحتمال الثاني بدليلين يعني ان اسم الجنس قد وضع لذات الملحوظ والمرئي واللحاظ المكون للماهية المطلقة ليس له دخالة واستدلوا على ذلك بدليلين الأول وجداني والثاني عقلي.

البرهان الأول فنقول بالوجدان اللغوي والعرفي نرى ان الإطلاق ليس مدلولا وضعيا لاسم الجنس هذا غاية ما ذكره المصنف في الكتاب فما المقصود من ذلك يممن ان فيفسر هذا كلام بأكثر من تفسير منها ان كون المقصود بالوجدان اللغوي والعرفي اننا لو استعملنا اسم الجنس في الحصة بناءا على الاحتمال الأول يلزم ان يكون الاستعمال مجازيا؛ لأن المفروض ان اسم الجنس و الماهية المطلقة وأنت استعملته في الماهية المقيدة هذا احتمال لتفسير مخالفة الصورة الأولى للوجدان اللغوي والعرفي فنحن بالوجدان لا نجد فرق بين اعتق رقبة وبين اعتق رقبة مؤمنة، و هذا التفسير هو الذي يفهم من بعض كلمات المصنف في الحلقة الثانية، لكن ربما يقال إشكال على هذا التفسير انه قد نلتزم بان اسم الجنس قد وضع للماهية المطلقة ومع ذكر لا يلزم التجوز عند استعماله في المقيد؛ وذلك؛ لأن التقييد لم يستفد من اسم الجنس واسم الجنس لم يستعمل في القيد بل استعمل في المطلق واستفدنا التقييد من دال آخر على طريقة تعدد الدال و المدلول فاسم الجنس وضع لاسم الانسان واستعملناه في مطلق الرقبة ثم أتينا بقيد الايمان فلا يكون الاستعمال استعمالا مجازيا، فإذا وضع اسم الجنس للماهية المطلقة لا يلزم منه عند استعماله في المقيد التجوز كي يقال باينه منافي للوجدان اللغوي والعرفي؛ لأن هذا على طريقة تعدد الدال و المدلول، فليس اسم الذي استعمل في المقيد والتقييد استفدناه من دال آخر، هذا تفسير من التفاسير.

التفسير الثاني للمخالفة للوجدان اللغوي العرف ليكون كان اسم الجنس موضوعا للماهية المطلقة قد يكون المقصود من ذلك المخالفة للتبادر الذي يمارسه كل إنسان يعيش في مجتمع لغوي معين حيث نلاحظ ان الانسان الذي يمارس اللغة العربية مثلا لا يتبادر إلى ذهنه لغة وعرفا من لفظة رجل الرجل المقيد بقيد الإطلاق بل ما يتبادر إلى اذهاننا ذات هذه الماهية لا الرجل لا الماهية المقيد بكوها مرسلة ومطلقة إذا الوجدان العرفي واللغوي بمعنى التبادر العرفي واللغوي قيد التيار بالعرفي؛ لأن عندنا انحاء من التبادر هو التبادر الاصطلاحي مثلا لو قلنا فعل ينصرف إلى الذهن هو الفعل مقابل الاسم والحرف وهذا لا يعني ان الفعل موضوع في اللغة لهذا المعنى بل المتبادر العرفي واللغوي.

البرهان الثاني: حاصله ان المولى إذا قال لنا اعتق رقبة فجاء المكلف واختار رقبة في الخارج واعتقها هل يتحقق الامتثال ومعه يسقط التكليف أم لا ؟ بالوجدان القطعي الامتثال يتحقق ونحن نعرف ان آية الامتثال وعلامة لامتثال هي بانطباق المأمور به على المأتي، فلما قطعنا بتحقق الامتثال في المثال المتقدم نستكشف ان المأمور به انطبق على المأتي ولو كان اسم الجنس موضوعا للماهية المطلقة لما حصل الانطباق ولكن الانطباق حاصل فاسم الجنس ليس موضوعا للماهية المطلقة بيان الملازمة ان الماهية المطلقة الماهية اللابشرط هذه الماهية المطلقة التي هي قسمي للماهيتين السابقتين فيها ملحوظ ولحاظ واللحاظ كما هو معروف من الامور الذهنية؛ لأن معنى اللحاظ هو التصور والتصور موطنها لذهن وما كان من الامور الذهنية والشيء المقيد بأمر

ذهني لا يصدق على الخارج الا بأحد امرين اما بتحقق الخارج إلى ذهني او الذهني إلى الخارجي واما بالتجريد يعني نقول اسم الجنس وضع للمرئي مع هذا اللحاظ لكن عند الاستعمال المتكلم يجر المرئي عن الحاظ فيبقى ذات المرئي والملحوظ فينطبق على الخارج وكلا الأمرين باطل اما الاول فلان الذهني إذا صار خارجيا فهذا خلف كونه ذهنيا واما الثاني باطل فمن وجهين **الوجه الاول** لا احد يشعر انه عندما يريد ان يستعمل اسم الجنس يجرده **وثانيا** لو شعرنا بعلمية التجريد يلزم عدم حكمة الواضع بيان ذلك ان الوضع كان وليد حاجة وهي التفهيم والتفهم والواضع الحكيم لابد ان يضع ويستعلم الاداة التي على مقدار حاجته لا تزيد لا تنقص فلو كانت الحاجة تقتضي استعمال اسم لا جنس مع التجريد فلماذا الواضع وضع اسم الجنس مع قيد اللحاظ ودائما عندما نريد ان نستفيد منه نجرده فيكون الواضع قد وضع اللفظ لمعنى و سوف لن نستعمله في هذا المعنى لاننا نقوم بعملية التجريد وهذا منافي لحكمة الوضع.

فنصل إلى نتيجة ان االسم الجنس موضوع للماهية لا بشرط القسمي لكن للمرئي والملحوظ الذي هو جامع بين البشرط شيء والبشرط لا وبهذا يتم الكلام في تحقيقي ما وضع له اسم الجنس فحينئذ لا يكون الإطلاق مدلولا وضعيا للكلمة، فإذا أردنا ان نستفيد الإطلاق نحتاج إلى دال آخر وهو يكون قرينة عامة لا خاصة فنحتاج للبحث عنها وهي ما تسمى بقرينة الحكمة.

قوله (قال المصنف ان القرينة على التقييد خاصة **عادة**...)

قول المصنف عادة؛ لأن هنلك قرائن عامة للتقييد منها الانصراف ومنها على رأي البعض وجود قدر متيقن في مقام التخاطب مثلا يسأل ساءل الامام سؤال هل يجوز لي ان اصلي في جلد الارنب فيجيب الامام لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه، هنا فيما لا يؤكل لحمه مطلقة فقد يقال ان وقوعها جوابا عن سؤال لشيء خاص قرينة على التقييد وهي قاعدة عامة، كذلك مناسبات الحكم والموضوع..

71
التقابل بين الإطلاق والتقييد

يعتبر بحث التقابل بين الإطلاق والتقييد من المبادئ لبعض المسائل الأصولية ولا يعتبر من المسائل الأصولية بنفسه ولهذا لا نجد لهذا البحث عنونة في كتب الأصول و إنما نحتاج إلى تنقيح هذا البحث لا جل بعض المطالب الأصولية التي تأتي في بحث الثمرة..

في البداية نحتاج إلى تقديم مقدمة حاصلها ان التقابل ينقسم إلى أربع اقسام تقابل السلب و الايجاب وتقابل الملكة والعدم وتقابل الضدين وتقابل النقيضين. **فالأول** ان يكون احد المتقابلين وجوديا وان يكون الآخر عدميا والمقصود من العدم هو العدم المطلق بخلافه في الملكة والعدم فانه العدم

الخاص الذي من شأنه ان يتصف بالملكة وبالقنية او القينة او بالحرفة على ما عبر في بعض الكتب الفلسفية، فإذا ليس من شأنه ان يتصف بهذا الشيء فلا يقال له عدم واما **الثالث** وهو تقابل الضدين فهما الأمران الوجوديان اللذان لا يتوقف تصور احدهما على تصور الآخر ويعرضان على موضوع واحد كالسواد والبياض، ونحو ذلك ثم إن هذا التقابل تارة يكون بين ضدين لهما ثالث كما هو الحال في التضاد بين الالوان، و أخرى يكون بين الضدين ويتفق في الخارج ان لا ثالث لهما وعلى هذا الاساس يمكن ان يقال ان طبيعة الضدين تقتضي جواز الاجتماع ولكن يمكن ان يرتفعان نعم إذا اتفق في الخارج عدم وجود ضد ثالث فحينئذ لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن عدم ارتفاعهما لخصوصية في المثال و الا فان طبيعة الضدين انهما لا يجتمعان وقد يرتفعان لا ان التضاد في حد ذاته كالتناقض يقتضي عدم جواز الارتفاع والقسم الرابع من التقابل تقابل المتضايفين الذين يتوقف تصورهما على الآخر، إذا اتضحت هذه المقدمة في التقابل بين الإطلاق والتقييد يوجد ثلاثة وجوه.

الوجه الاول انه من باب الملكة والعدم **الوجه الثاني** انه من باب الضدين الذين لا ثالث لهما **الثالث** انهما من باب التناقض ولم يذهب احد من العلماء إلى كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب المتضايفين؛ لأن لا يتوقف تصور احد هذين المتقابلين على تصور الآخر.

لكن قبل الشروع في بيان هذه الاقوال الثلاثة لا بد من تحرير محل النزاع **تارة** نتكلم في مقام الثبوت و **أخرى** نتكلم في مقام الاثبات يعني بعبارة أخرى تارة يوجد لفظ هو الذي دل على الماهية التي اجرينا فيها مقدمات الحكمة وأثبتنا الإطلاق كلفظة رجل ورقبة في اعتق رقبة و أخرى بقطع الناظر عن وجود لفظ يدل على المطلق والمقيد فذات الماهية المطلقة بقط النظر عن الألفاظ ما هو التقابل بينهما، فإذا هذا السؤال تارة يقع في مقام الثبوت و أخرى في ومقام الاثبات في مقام الثبوت الظاهر لا يوجد بين العلماء اختلاف في كون التقابل على أساس الملكة والعدم لوضوح انه لو فرضنا ان شخص تعلق غرضه بعتق الرقبة المؤمنة ولكنه تلقى تهديدا بالموت إذا قال قيد المؤمنة هذا الشخص لم يذكر القيد الذي هو المؤمنة بل قال اعتق رقبة فقط هنا لا نستطيع من **عدم ذكر القيد** استفادة ان كل ما لم يقله لم يريده؛ لأنه هو يريد ولكن لا يستطيع ان يقول فلما لم نستطع ان نستفيد الإطلاق فيكشف ذلك على ان التقابل بينهما في مرحلة الألفاظ ومرحلة الاثبات ان اللفظ لا يكون كاشفا على الإطلاق الا في مورد يتمكن فيه من التقييد، وما كان هذا حاله يكون من قبيل المكلة والعدم، إذا في مقام الاثبات يوجد اتفاق بينهم ان التقابل نم قبيل الملكة والعدم، و إنما الكلام في مقام اللحاظ والثبوت هنا اختلف العلماء على أقوال ثلاثة:

القول الاول يمكن ان ينسب إلى المشهور و التزم به الميرزا النائيني صراحة وهو ان التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التقابل بين الملكة والعدم فيكون التقابل الثبوتي و الاثباتي بينهما من سنخ واحد.

القول الثاني وهو القول الذي اختاره السيد الخوئي (رحمة الله عليه) وهو ان التقابل بينهما من قبيل تقابل السواد والبياض يعني تقابل الضدين القول الثالث وهو مختار المصنف (رحمة الله عليه) ان التقابل بينهما هو من قبيل تقابل الوجود والعدم وهو ما يسمى بتقابل النقيضين.

النكتة المهمة التي ينبغي التنبيه عليها انه من أين نشأ هذا الخلاف ؟ فهل نشا من الاختلاف في تفسير التقييد ؟ أم انه نشأ عن الاختلاف في تفسير الإطلاق ؟

نلاحظ ان الاراء كلها اتفقت على ان حقيقة التقييد الثبوتي هو لحاظ القيد؛ لأن التقييد هو عبارة عن الماهية بشرط شيء يعني الرقبة التي لوحظ فيها الايمان فإذا كان التقييد عبارة عن الماهية بشرط شيء هنا اتفقوا على ان التقييد لحاظ الماهية مع لحاظ القيد فالتقييد هو لحاظ القيد، وهو أمر وجودي، **و إنما الاختلاف** في بيان حقيقة الإطلاق هل الإطلاق هو أمر وجودي أم هو أمر عدمي، من قال لان الإطلاق هو أمر وجودي تكون النسبة بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدين لأنهما أمران وجويان، ومن قال ان التقييد هو أمر عدمي هنا اختلفوا هل هو العدم المطلق أم ان العدم هو الذي من شانه ان يتصف بالوجود، من ذهب إلى الاول ذهب إلى أن التقابل بينهما تقابل النقيضين، ومن قال بالثاني قال بالتقابل الذي هو من سخ التقابل بين العدم والملكة، على رأي الميرزا النائيني يكون الإطلاق هو عدم لحاظ القيد لكن في ما من شانه ان يقيد لا العدم المطلق بينما على رأي المصنف الإطلاق هو عدم لحاظ القيد مطلقا، فإذا هذا هو منشأ الخلاف وهو نشأ من تفسير الإطلاق و الا التقييد عن الجميع هو أمر وجودي.

المصنف (رحمة الله عليه) **يبرهن** على مدعاه بشكل يتم المدعى ويثبت بطلان ما عداه حاصل هذا البرهان انه اننا نريد ان نستفيد من الإطلاق ان هذه الماهية شاملة لجميع ما تنطبق عيه، ما دام لم يؤخذ فيها قيد، إما على نحو الشمول البدلي او الاستغراقي، المهم ان المطلق يراد منه جعل الماهية مستوعبة لإفرادها التي تنطبق عليها وهذا ــ جعل الماهية مستوعبة لإفرادها التي تنطبق عليها ــ كيف يحصل ؟

نقول يحصل بأمرين:

الأمر الاول ان تكون الماهية لها اقتضاء الصدق على أفرادها مثل ماهية اسم الجنس لها اقتضاء الصدق على افرادها.

الأمر الثاني ان لا يلحظ معها قيد إذ لو لوحظ معها قيد لا يكفي الاقتضاء الذاتي لإفادة الشمول و الاستيعاب يعني لو لاحظنا مع رجل قيد نفس الاقتضاء الذاتي الذي كان في رجل لا يكفي لجعل رجل يصدق على كثيرين إذا لابد اضافة إلى الاقتضاء الذاتي ان نترك لحاظ القيد ولا نحتاج إلى عناية زائدة وهو لحاظ عدم القيد يكفي ان نجرد الماهية عن لحاظ القيد حينئذ تصبح الماهية تم فيها المقتضي وفقد المانع **أما** انها تم فيها المقتضي فان اقتضائها الذاتي يستفاد منه الصدق على كثيرين **وأما** عدم وجود المانع فلأن المانع لحاظ القيد وعدم المانع يكون بعدم لحاظ القيد ولا نحتاج إلى

عناية زائدة؛ لأن الأمر الوجودي يحتاج إلى عناية خلافا للأمر العدمي الذي هو ابقاء للشيء على ما هو عليه، فلا يحتاج إلى عناية زائدة، فهذا البيان على الرغم من انه يثبت نظرية المصنف يبطل نظرية السيد الخوئي وهو ان الإطلاق هو عبارة عن لحاظ عدم لقيد، واتضح لنا ان لحاظ عدم القيد فيه مؤونة زائدة لا نحتاج إليها ما دام نفس الماهية لها هذا اقتضاء الصدق، ولا يوجد معها ما يمنعها، فإذا هذا البيان كما يثبت ان الإطلاق أمر عدمي يبطل نظرية السيد الخوئي، لكن يبقى ان هذا الإطلاق العدمي من قبيل العدم المطلق فيثبت نظرية المصنف وقد يكون من قبيل العدم المقيد فيثبت نظرية الميرزا النائيني.

فلهذا من هنا يحتاج هذا البيان إلى اضافة لاختيار أي المباني هو الصحيح حاصلها: ان الميرزا النائيني وإتباعه كأنهم حصل لديهم خلط بين الإطلاق الاثباتية و الإطلاق اللحاظي و الثبوتي، فالذي هو عدم مقيد هو الطلاق الاثباتي؛ لأن في مقام الاثبات لا يكون عدم ذكر اللفظ الذي هو قيد الا في مورد لا يكشف عدم ذكر القيد من عدم ارادة الإطلاق الا في مورد تتمكن من الإطلاق كما ذكرنا في مثال التهديد بخلاف الإطلاق اللحاظي والثبوتي فانه لا يوجد مقام كشف ودلالة حتى نقول عدم ذكر اللفظ لا يتم الا إذا كنت قادر، حينئذ يكفي عدم ذكر القيد لكون الماهية مأخوذة على نحو اللابشرط (لا المقسمي ولا القسمي) ببل هو اللابشرط الجامع بين الحدين وبهذا البيان تتم نظرية المصنف.

الثمرة

الان لقائل ان يقول ان هذا النزاع ما هي الثمرة التي تترتب عليه، هنلك ثمرتان تترتب على هذا النزاع:

الثمرة الاولى تظهر في امكان الاهمال وعدم امكانه وانه في نفس الأمر والواقع هل يدور أمر المتكلم والمولى بين ان يقصد الماهية المطلقة او الماهية المقيدة او لا يوجد حالة ثالثة لا مطلقة ولا مقيدة ونسميها حالة الاهمال بناءا على رأي الميرزا النائيني وهو ان التقابل بينهما من باب تقابل الملكة والعدم نقول الملكة والعدم من شأنهما انهما يرتفعان في العدم الذي ليس من شانه ان يتصف بالمكلة يعني من مثل الجدار الذي لا يقال له انه اعمى او بصير، فبناءاً على ذلك يمكن ان توجد حالة ثالثة للمولى لا مطلقة ولا مقيدة هذه الحالة الثالثة هي حالة الاهمال كما لو لم يتعلق للمولى غرض اصلا بالبيان كما لو كان غرضه صرف التشريع أم تفصيلات هذا التشريع لم يكن بهذا الصدد **اما** على رأي السيد الخوئي إذا قلنا ان التقابل بينهما هو تقابل الضدين فليس من شؤون الضدين انهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان بل قد يرتفعان، فإذا مقتضى التضاد انه يمكن ان توجد حالة ثالثة ولكن السيد الخوئي لما نص أنهما من قبيل الضدين الذين لا ثالث لهما بالعرض امتنع الاهمال بخلاف رأي الميرزا النائيني اما على رأي الشهيد الصدر فمن الواضح انه لا يوجد حالة ثالثة؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

الثمرة المهمة هي **الثمرة الثانية** عنوان هذه الثمرة انه لو كان في مورد من الموارد امتنع التقييد للزم محذور فحينئذ على رأي المصنف لا بدا ان نقول الإطلاق واجب ما أعلى رأي الميرزا النائيني إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا؛ لأن الإطلاق هي الماهية التي من شانها ان تتصف بالتقييد والمفروض ان التقييد ممتنع، فإذا امتنع الإطلاق امتنع التقييد، من التطبيقات لهذه الثمرة هي ما تقدم سابقاَ من الشاعرة قالوا بالتصويب والذي نتيجتها ان الاحكام مختصة بالعالم، والعلامة اعترض عليهم من انه لو كانت الاحكام مختصة بالعالمين بها فيلزم الدور هنا لما استحال تقييد الاحكام بالعالمين بها لا تكون مطلقة أيضا اما ببناء أعلى رأي المصنف انه إذا كان التقييد مستحيل امتنع الإطلاق.

كذلك نفسي هذه الثمرة تظهر في التعبدي والتوصلي هنلك بحث في الدليل العقلي عنوانه انه يستحيل ان يأخذ المولى في متعلق الأمر قصد الامتثال مثلا لو قال المولى صلي بقصد الامتثال الحكم هنا هو مدلول الهيئة وهو الوجوب والمتعلق هو مدلول المادة وهو الصلاة وقيد الحكم بقصد امتثال الأمر والقصد يتوقف باعتباره عرض فانه يتوقف على امتثال الأمر فالقصد يتوقف على الأمر و الأمر متأخر رتبة عن متعلقة؛ لأن الأمر حكم فهو متأخر رتبة عن متعلقه الذي هو بمثابة الموضوع فالأمر متوقف على متعلقه والمتعلق متوقف على نفس الأمر فيلزم الدور، فإذا تقييد الأمر بقصد امتثال الأمر يؤدي إلى محذور الدور وهو مستحيل، فإذا كان مستحيلا لا تستطيع ان تقول إذا جاء المولى وقال لي ادفن الميت نشك ان هذا الحكم تعبدي او توصلي؛ لأن التعبدي هو ما يتوقف امتثال هو على قصد الأمر فنشك هل وجوب دفن الميت تعبدي او توصلي لا نستطيع ان نتمسك بالإطلاق بقولنا انه لم يذكر قصد امتثال الأمر فيتعين الإطلاق هذا على رأي الميرزا النائيني خلافا لرأي المصنف كما تقدم ولهذا هذا العنوان يعتبر من المبادئ لبعض المسائل الأصولية فان التعبدي والتوصلي من المسائل الأصولية.

بقيت ملاحظة وهي ان السيد الخوئي يفهم من بعض كلماته ان التقابل بين الطلاق والتقييد إنما هو تقابل بين الضدين الذين لا ثالث لهما مع اننا نجد ان المصنف نسب له أطلق القول بالتضاد، اما ان المصنف ذكر انه على رأي السيد الخوئي يتصور حالة تسمى حالة الاهمال اما من باب ان في هذا البحث نقل عنه أصل التضاد ولم ينقل انه من الذين لا ثالث لهما واما من باب انه يريد ان يبحث عن اقتضاء أصل الشيء فطبيعة أصل التضاد لا مانع من ان يثبت حالة ثالثة؛ لأن الضدين لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان.

الدرس الثاني والسبعون

.

يقع الكلام في ما يسمى بقاعدة احترازية القيود وهذا العنوان لا وجود له في الكتب الأصولية المتعارفة، و إنما يذكر عادة كدليل لإثبات المفهوم لبعض الجمل التي ادعي دلالتها على المفهوم بعنوان ان الاصل في القيود ان تكون للاحتراز، فاحترازية القيود تطرح عادة في الكتب الأصولية في مقابل ان يكون القيد **توضيحيا**، فالأصل في القيود ان تكون **احترازية** بمعنى انه إذا شككنا في قيد انه للتوضيح والبيان أم انه للاحتراز فيقولون **الاصل في القيود ان تكون احترازية**، فنلاحظ ان علماء الأصول تعرضوا لهذه القاعدة كدليل لإثبات المفهوم لبعض الجمل مثلا نجد ان المقدس الاردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان) عندما يتعرض لقوله تعالى في سورة لمائدة: **(يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين)** فيقول بان هذا القيد الذي ذكر للجوارح لا مطلق الجوارح بل لجوارح التي قيدت ووصفت بأنه قد **كلبت** ـ بمعنى انها علمت الصيد ـ فهذا القيد الاصل فيه ان يكون احترازيا، وقال: ان احترازية القيود برهان قاطع على ثبوت المفهوم، فإذا أنتفى من الجارحة وصف التكليب، ينتفي الحلية، إذا طرحت هذه القاعدة على أساس انها دليل على إثبات الانتفاء عند الانتفاء والذي يسمى **بالمفهوم**.

المصنف (رحمة الله عليه) طرح هذه القاعدة في باب الإطلاق يعني ما زال الكلام في مباحث الإطلاق واسم الجنس، وأراد ان يقارن بينها وبين ما يسمى بقرينة الحكمة، و أيضا كما أشار في الحلقة الثانية يريد ان يبدي فارقا بين قاعدة احترازية القيود وبين قاعدة المفهوم، اما بين قاعدة احترازية القيود و المفهوم فهنلك وجه للتشابه، مثلا الجملة الوصفية عندما تقول **أكرم العالم العادل**، هذه الجملة الوصفية فيها قيد و هنلك وجه للالتباس بين المفهوم في هذه الجملة وبين ما يسمى بقاعدة احترازية القيود، إذا نحتاج إلى أن نفرق بينهما، قد يقال انه إذا كنا نعتقد بالمغايرة ما بين الإطلاق وقرينة الحكمة وبين قاعدة احترازية القيود فأنه لا يوجد هنلك تشابه حتى نأتي إلى التفريق فاحترازية القيود موضوعها **ذكر القيد** وفي الإطلاق **لا يوجد قيد**، فلا يوجد مشترك بينهما كي نحتاج إلى التفريق بين ما يسمى بقاعدة احترازية القيود وبين ما يسمى بقاعدة الإطلاق، بخلاف قاعدة احراتزية القيود وقاعدة المفهوم، الا ان المصنف (رحمة الله عليه) إنما طرح هذه القاعدة في بحث الإطلاق لا لأجل كان هنلك ما يوهم اشتراك القاعدتين حتى نحتاج إلى التفريق بينهما و إنما نريد ان نبين مناط القاعدتين حتى يترتب على ذلك ثمرة تقديم المقيد على المطلق، إنما لم يكن المصنف بصدد التفريق بين قاعدة الإطلاق وقاعدة احترازية القيود لوجود فرق بينهما بل لا يوجد اشتراك بينهما، و إنما اراد ان يبين منشأ ومناط حكمنا بهذه القاعدة وما هو المناط في حكمنا بقاعدة الإطلاق، حتى بعد ذلك إذا أردنا ان نقدم المقيد على المطلق يتضح الاساس الذي منه ننطلق لتقديم المقيد على المطلق، اما بالنسبة لقاعدة احترازية القيود لابد لنا ان نمثل بجملة تشتمل على قيد حتى يتحقق صغرى القاعدة فنقول حينئذ ان **الاصل في القيود ان تكون احترازية** بينما في الإطلاق لا نحتاج إلى ذكر القيد بل نحتاج إلى أن يكون هنلك اسم او ما في معناه خالي عن التقييد كي نستفيد الإطلاق من مقدمات الحكمة فعلى هذا الاساس مثل المصنف بمثالين:

المثال الاول بان يقول القائل أكرم العالم العادل

هذا مثال لقاعدة احترازية القيود وان يقول أكرم العالم مثال لقاعدة الإطلاق لا بمعنى ان الاول لا يوجد فيه اطلاق فان الإطلاق يجري حتى في المفهوم الجزئي المقيد، لكن نحن بقصد الطلاق من جميع الجهات لذا قال أكرم العالم مثلا بالنسبة للمثال الاول أكرم العالم العادل لهذا الكلام مداليل ثلاثة المدلول الاول ما يسمى بالمدلول التصوري والثاني التصديقي الاول والثالث التصديقي الثاني.

اما المدلول التصوري لهذا الكلام ان هنلك معنى يخطر في الذهن بحسب وضع هذه الألفاظ سواء بوضع مفرداتها او بوضع هيئتها التركيبية، هذا المعنى الذي يخطر في الذهن هو الذي نسميه بالمدلول التصوري سوف يأتي في دراسة اعلى ان هذا المدلول التصوري هل هو مدلول وضعي أم هو من باب تداعي المعاني، فيه خلاف بين الاعلام المصنف يختار انه من المداليل الوضعية...

ثم المدلول الاستعمالي او ما يسمى بالدلالة التصديقية الاولى علاوة على أصل خطور المعنى في الذهن هنلك شيء زائد وهو ان المتكلم يريدنا ان نتصور هذا المعنى ويريد ان يخطر هذا المعنى في ذهننا، لذا في الصورة الاولى لا يحتاج إلى وجود متكلم فضلا عن كونه فيه شرط من الشروط، بينما في الصورة الثانية نحتاج إلى وجود متكلم و أيضا شاعر و الا إذا كان نائما فيصبح كما لو حصل هذا الصوت من الحجر والدلالة التصديقية الثانية او المراد الجدي مضافا إلى ذلك نستفيد ان هذا الذي اراد المتكلم ان يؤثره في ذهننا هو في الواقع مراد له ومقصود، وهذا المراد له والمقصود هو تقيد العالم الواجب الاكرام بالعدالة نتيجة للطابق بين الدلالات الثلاث التي تنشا من الظهور الذي يعمل به العقلاء نفهم ان هذا الشيء الذي صدر من المتكلم هو مراد له جدا، فحينئذ من هذا البيان المختصر يمكن ان نستكشف قاعدة مركبة من مقدمتين:

المقدمة الاولى ان هذا ما ذكره المتكلم وهذا عرفناه من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاولى الذي ذكره المتكلم هو قيد العدالة وهذه المقدمة التي هي بمثابة الصغرى

لمقدمة الثانية هي الكبرى ان كل ما ذكره المتكلم يريده، وهذه الكبرى حصلنا عليها نتيجة للظهور العرفي لتطابق المراد الجدي للمراد الاستعمالي والتصوري، فإذا من هنا يتضح لدينا ان قاعدة احترازية القيود ترجع إلى تنقيح مقدمتين احداهما بمثابة الصغرى وان هذا الشيء ذكره المتكلم و أخرى بمثابة الكبرى وهي انه كلما ذكره المتكلم فهو مراد له جدا وواقعا نلاحظ ان كلا من الصغرى والكبرى في هذه القاعدة تتركب من عقد ايجابي ولا يوجد سلب، فهذا ما ذكره المكلم وكل ما ذكره يريده فلا يوجد عندنا سلب، فإذا مرجع قاعدة ان الاصل في القيود انها للاحتراز ترجع لهاتين المقدمتين والعمدة فيهما الظهور العرفي في التطابق بين الدلالات الثلاثة، من هنا يأتي سؤال انه قاعدة احترازية القيود تساوي المفهوم؛ لأن كل الجمل التي ادعي انها تدل على المفهوم هي في الحقيقة من باب ذكر القيد، فتصدق الصغرى ان القيد ذكره المتكلم وكل ما ذكره يريده جدا فيكون لأجل الاحتراز عن المورد الذي لا يوجد فيه هذا القيد سنعبر سواء كان مفهوم الجملة الوصفية كما في قولك في الغنم السائمة زكاة، هنا ذكرنا للغنم وصف وهو السوم او

كانت الجملة شرطية إذا جاءك زيد فأكرمه فاننا ذكرنا لوجوب الاكرام قيدا وهو مجيء زيد وكذلك الجملة الغائية وهي فأتموا الصيام إلى الليل قيدنا وجوب الصيام بغاية الجملة الحصرية أيضا قيدنا الحكم بالحصة الخاصة التي اردنا ان نحصر فيها.. وهكذا ففي كل الجملة التي ادعي انها تدل على المفهوم ففي الحقيقة انها من باب ذكرنا القيد، فإذا كما نؤمن بقاعدة احترازية القيود فتصبح كل الجمل التي يوجد فيها قيد بما انه ذكر هذا القيد ويريد هذا القيد، فإذا بدون هذا القيد لا يفوت الحكم؛ لأنه لو ثبت احكم مع القيد وبدون القيد فيكون قد اخلينا بالكبرى وهي انه كل ما يقوله يريده، فإذا بلا فرق سواء كان العالم عادل اولاً فانه يجب اكرامه فلماذا ذكر قيد العدالة فلا تصدق ان كل ما ذكره اراده، إذا كانت قاعدة احترازية القيود بهذه المثابة من الوضوح فلماذا لا نلتزم بان كل الجمل الاتية في المستقبل في بحث المفاهيم لها مفهوم، والحال انها محل النزاع بين العلماء ومزال الاقدام بتعبير صاحب الكفاية، هذه لشبهة أجاب عنها المصنف بأنها سوف يأتي في محله ان دلالة الجملة على المفهوم تعتمد على ركنين احد هاذين الركنين ان يكون المنتفي بانتفاء القيد هو طبيعي الحكم، وطبيعي الحكم يمكن ان يقصد منه احد معاني ثلاثة ولتقريب الفكرة إلى الذهن نمثل بهذا المثال في صحيحة محمد بن مسلم ورد (**ان المسافر إذا توارى عن البيوت يقصر**) يعني مضمون هذه الرواية **إذا خفي الجدران فقصر،** وعندنا روايات أخرى كثيرة وبعضها صحيح تقول انه إذا خفي الاذان فقصر، عندما نقول بيان الجملة الشرطية لها مفهوم من ثمرات المفهوم وقوع التعارض يبين هذين الجملتين؛ لأن معنى المفهوم أي معنى مفهوم إذا خفي الجدران فقصر يعني **إذا لم يخفى الجدران فلا تقصر** وهذا المفهوم مطلق يعني سواء خفي الاذان أم لم يخفى، نلاحظ ان اطلاق المفهوم في الجملة الاولى يتعارض مع منطوق الجملة الثانية؛ لأن منطوق الجملة الثانية يقول **إذا خفي الاذان فقصر** ومفهوم الجملة الثانية هو إذا خفي الاذان فلا تقصر مطلقا **وان خفي الجدران،** فمفهوم الجملة الثانية يتعارض مع منطوق الجملة الاولى، ونشا هذا التعارض من القول بالمفهوم، وهذا القول بالمفهوم لا ينشا منه التعارض الا إذا رجع المفهوم إلى أنه إذا أنتفى القيد او الشرط ينتفي طبيعي الحكم لا خصوص الحكم المعلق في هذه الجملة على الشرط، لو كان ينتفي خصوص الحكم المعلق على هذا الشرط لما كان هنلك تعارض بين المفهوم وبين المنطوق؛ لأنه مثلا لو كان الذي ينتفي بانتفاء خفاء الجدران هو وجوب القصر الناشئ عن خفاء الجدران لو كان هذا الذي ينتفي فانتفاء وجوب القصر الناشئ عن خفاء الجدران لا يلازم انتفاء وجوب القصر بمنشأ آخر مثلا انتفاء وجوب الاكرام عن زيد بمنشأ عدم المجيء لا نافي وجوب الاكرام له بمنشأ الهاشمية فلا تعارض بينهما، فإذا قالوا في المفهوم ان الذي ينتفي في المفهوم طبيعي الحكم أي وجوب التقصير بأي منشأ وبأي سبب كان فقالوا يوجد حينئذ بين مفهوم صحيحة ابن مسلم ومنطوق الطائفة الثانية تعارض وكذلك بالعطس فالذي ينتفي في بحث المفاهيم طبيعي الحكم بينما قاعدة احترازية القيود لا تثبت لنا (لا انها تثبت العدم) لا تثبت أكثر من ان هذا الحكم المقيد في الجملة بهذا القيد ينتفي بانتفاء القيد وهذا شخص الحكم يعني الحكم المرتبط بهذا القيد بخصوصه، فبناءاً على ذلك يكون الفارق بين المفهوم وبين قاعدة احترازية القيود يكمن

في انه كلاهما بانتفاء القيد ينتفي الحكم هذا هو جهة الاشتراك اما جهة الاختلاف المفهوم بانتفاء القيد ينتفي طبيعي الحكم وسنخ الحكم كلي الحكم بينما في قاعدة احترازية القيود الذي ينتفي بانتفاء القيد هو الحكم الشخصي الذي له خصوصية بحسب هذه الجملة، فإذا بناءا على ذلك لا يلزم من الاعتقاد بقاعدة احترازية القيود الاعتقاد بالمفهوم طبعا هذا الكلام غير متفق عليه؛ لأن قلنا في صدر البحث ان جمع كبير من القدماء بنوا على ان المفهوم إنما يثبت لأجل قاعدة إحترازية القيود هذا بالنسبة إلى الجملة الاول وهي قولنا أكرم العالم.

اما بالنسبة للمثال الثاني وهو قولنا اكرم العالم

فنلاحظ ان أكرم العالم يعني لم يذكر قيدا اسم جنس، مرة نبني على ما قبل سلطان العلماء فيكون الفرق بين الجملة الاولى والجملة الثانية بان كلاهما ذكر شيئا، الاول ذكر شيئين المقيد والقيد وفي الثاني ذكر المطلق؛ لأن المطلق مدلول وضعي لاسم الجنس بحسب رأي القدماء اما بناءا على ما بعد سلطان العلماء اسم الجنس كما ينسجم مع المطلق ينسجم مع المقيد و إنما الإطلاق نستفيده من شيء خارجي فمن هنا على هذا الاساس قاعدة الإطلاق وقرينة الحكم تختلف عن قاعدة احترازية القيود في كلا المقدمتين:

المقدمة الاولى ان هذا كما ذكره المتكلم نقول هنا هذا مال الم يذكره المتكلم اعتق رقبة الايمان لم يذكره المتكلم هذه الصغرى

المقدمة الثانية و كل ما لم يذكرها لا يريده فنلاحظ ان الفرق حينئذ في السليب و الايجاب في قاعدة احترازية القيود لكلا المقدمتين موجبة والكبرى ايجابها بلحاظ كل من المقدم والتالي (كل ما ذكره يريده) وفي القاعدة الثانية الصغرى سالبة والكبرى بكلا جزئيها سالبة (لم يذكره لا يريده) هذا على نحو الاجمال و الا في الحقيقة يرجع هذا البيان إلى ما يسمى بمقدمات الحكومة، متى نستفيد ان هذا لم يذكره يتنقح عندنا مقدمة وهي عدم ذكر القيد وواحدة من مقدمات الحكمة وهي عدم ذكر القيد وعدم ذكر القيد بما اننا في مقام الاثبات نريد ان نستكشف المراد الجدي وبما ان النسبة بين الإطلاق والتقييد هي تقابل المكلة والعدم كما ثبت سابقا عند الجميع في مقام الاثبات فلا بد ان يكون المولى في مقام البيان حتى لو انه لم يذكر القيد نستفيد انه لا يريد القيد اما لو كان بصدد آخر وانه غير ملتفت إلى مسالة القيد كما انه لو كان الشارع في أصل تشريع الصلاة فقال اقيموا الصلاة ولم يقل اقيموا الصلاة عن طهارة فلا ستستطيع ان تتمسك بإطلاق الاية؛ لأن المتكلم لم يسكن في مقام البيان وهاتان هما عمدتا ما يمسى بقرينة الحكمة نعم هنلك مقدمة ثالثه خلافية ذكرها صاحب الكفاية وهي ان لا يكون هنلك قدر متيقن في مقام التخاطب.

تطبيق العبارة

قوله (أكرم الفقير العادل...)

هنا في هذه الجملة عندنا حكم وهو الوجوب، كثيرا في بعض الكتب يشتبهون يقولون الحكم هو الاكرام وهذا غير صحيح؛ لأن الحكم هو دائما مفاد الهيئة ومفاد الهيئة هو الوجوب في هذا المثال وعندنا متعلق للحكم يعني هذا الوجوب لأي شيء عرض ولا شي تعلق لمفاد المادة وهو ذات الاكرام فاصلا لا يصح ان يكزن الاكرام هو الحكم؛ لأن الحكم هو فعل المولى و الاكرام هو فعل المكلف، فإذا الاكرام هو المتعلق وهذا الاكرام يتعلق بالفقير فيقال للفقير متعلق المتعلق في الأصول في بعض اصطلاحاتهم يصطلح على متعلق المتعلق بالموضوع ونقول في بعض اصطلاحاتهم؛ لأن في كثير من الاحيان يطلق الموضوع ويراد به المكلف في مثل هذه الموارد المراد من الموضوع هو متعلق المتعلق.

الدرس الثاني والسبعون

أتضح لدينا أن الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود مغاير للظهور الذي يعتمد عليه قاعدة الإطلاق وان الظهور الاول يعتمد على عقدين ايجابيين **الاول**: هذا ما ذكره، **الثاني**: و كل ما ذكره يريده، بينما الظهور الثاني يعتمد على عقدين سلبيين **الاول**: هذا ما لم يذكره، **الثاني** وما لم يذكره لا يرديه، من هنا نستطيع إن نستنتج قاعدة وهو انه إذا حصل تعارض مع ما هو مقتضى الظهور الاولى مع الإطلاق يقدم الظهور الاولي على الظهور الإطلاقي، هذا الكلام يمكن إن يمثل له بمثالين:

المثال الاول إن نمثل بالمطلق والمقيد مثلا إذا ورد **أكرم العالم** وفي كلام آخر **ورد لا تكرم العالم الفاسق** فحينئذ يقع التعارض بين الدليل الثاني والدليل الاول؛ لأن الدليل الاول بإطلاقه يقول أكرم العالم وان كان فاسقا بينما الدليل الثاني يدل على عدم جواز إكرام الفاسق في هذه الصورة نقدم لا تكرم العالم الفاسق على لا تكرم الفاسق؛ لأن في الثانية يمكن إن نطبق قاعدة احترازية القيود ونقول انه ذكر الفسق وكل ما ذكره يريده، فإذا الفسق مراد له بينما في المثال الاول لم يذكر الفسق فلا يريده نتيجة الظهور الايجابي على الظهور السلبي إن نقدم الظهور الايجابي على الظهور السلبي، هذه تعتبر من أمثلة تقديم الظهور الايجابي على السلبي

المثال الثاني لو ورد مثلا **أكرم العالم** ثم ورد **لا تكرم الفساق**، أكرم العامل ظهوره إطلاقي بالإطلاق ومقدمات الحكمة ولا تكرم الفساق ظهوره وضعي ببركة العموم، بناءا على إن الجمع المحلى باللام من أدوات العموم فحينئذ يقع بينهما تعارض؛ لأن النسبة بين الدليلين هي العموم والخصوص من وجه، يلتقيان في **العالم الفاسق** فاحدهما يوجب إكرامه و الآخر يحرم إكرامه ويختلف المطلق في العالم العادل، ويختلف العام في الفاسق غير العادل، فيقع التعارض بينهما في مورد الاتقاء، وهو العالم الفاسق فحينئذ يمكن إن يقال: انه وقع التعارض يبين الظهور الإطلاقي والوضعي، فلاشك نقدم الظهور الوضعي، لكن وان كان بحسب عبارة المصنف يمكن إن يدخل هذا المثال لكنه غير مراد قطعا؛ لأن الكلام وان كان في الظهور اللفظي الوضعي لكنه يتكلم عن الظهور اللفظي الناشئ من الظهور الايجابي، أي من قاعدة احترازية القيود بقرينة المقام،

فينحصر المثال في **الاول،** الان قد يقال لماذا يقدم الظهور الايجابي على السلبي كل ما ذكره يريده كل ما لم يذكره لا يريده لماذا نقدم الاول على الثاني يمكن إن يذكر لذلك **عدة مناشئ**.

من جملة هذه المناشئ ما قد يقال بأن الظهور الايجابي لما كان يعتمد على التكلم على ذكر قيد و الظهور السلبي يعتمد على عدم التكلم عدم ذكر القيد فغالبا عند العقلاء يتأتى الاشتباه في عدم ذكر القيد أكثر من ذكر القيد

يعني كثيرا ما يكون مقصودنا شيء ولكن ننسى إن نذكره، بخلاف ذكرنا للقيد فان هو لو كان من باب سبق اللسان فانه سرعان ما يصحح، فغلبة الذكر على الانسان في حالة ذكر القيد من عدمه هي العامل المقوي للظهور الايجابي على الظهور السلبي، هذا وجه من وجوه اقوائية الظهور الايجابي على السلبي، فلو تعارض المطلق مع المقيد فإننا نأخذ بظهور المقيد؛ لأن ظهور المطلق سلبي وظهور المقيد ايجابي.

من جملة المناشئ التي قد تذكر في هذا المقام إن يقال بان الظهور السلبي يعتمد على مقدمات الحكمة ومن جملة مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان ليست دائما تكون محرزة و إنما الغالب **يبنى** على انه في مقام البيان، وهذا يعبر عنه **بأصالة البيان،** ولما كان هذا الاصل يريد إن ينقح أمرا **ضميريا** أي نفسيا، فكونه في مقام البيان أمر **سلبي** لا انه شيء تلفظ به، فيكون الاطلاع على ما في الضمائر **اضعف** من غيره بخلاف ذكر القيد فانه لو كان في ضميره دال على القيد فقد **ابرز** ذلك في فلتات لسانه، فلذا يكون الظهور الايجابي **أقوى** من الظهور السلبي.

إذا من ثمرات التفريق في الكبرى والظهور الذي تعتمد على قاعدة احترازية القيود وقاعدة الإطلاق إن الظهور الايجابي يقدم على الظهور السلبي.

المصنف (رحمة الله عليه) في ذكره لمقدمات الحكمة لم يمشي كما عليه المتعارف عند لعلماء الأصول فعلماء الأصول بعد أن يبحثوا في اعتبارات الماهية وبينوا إن اسم الجنس موضوع لأي شيء هل هو لا بشرط المقسمي او القسمي على الخلاف بينهم بعد ذلك تحت عنوان مقدمات الحكمة يذكر المقدمات الدخيلة في استفادة الإطلاق؛ لأنه بعد إبطال نظرية القدماء وهو إن الإطلاق مدلول وضعي تصل النوبة إلى انه ما هي المقدمات الدخيلة في تكوين الإطلاق التي يعبر عنها بمقدمات الحكمة فيبدأ بتعدادها و الاستدلال عليها هذا هو البحث المتعارف عندهم طبعا قرينة الحكمة بهذا العنوان والتسمية شيء مستحدث لم تكن معروفة في كلماتهم نعم مقدمات الحكمة بالحمل الشايع مذكورة في كلماتهم مثلا نجد السيد العاملي (رحمة الله عليه) في مدارك الاحكام كثيرا ما يعتمد على نفي دخالة شيء عن طريق التمسك بان المولى في مقام البيان من دون إن يسمى هذا الشيء بمقدمات الحكمة فمقدمات الحكمة بالحمل الشايع كان أمرا متعارفا عندهم ولكن كاصطلاح لا، نعم بعضهم يعبر بأنه لو لم نستفد الإطلاق منافي الحكمة ولكن تسمية مقدمات الحكمة هذا اشتهر بين تلامذة الشيخ الاعظم إلى عصرنا الحاضر إذا بهذا الشكل

يتعرضون لهذا المطلب المصنف خالف في هذه الطريقة فنلاحظ انه لم يذكر المقدمات بالشكل المتعارف و إنما ذكر الحكمة التي تقتضي الحمل على الطلاق ومن خلالها استنتج هذه المقدمات، نحن اعتمدنا في الظهور الطلاق على صغرى وكبرى كل واحد منها سالبة هذا لم يذكره هذا يعني القيد فحينئذ تتكون عندنا اولى مقدمات الحكمة وهو عدم ذكر القيد فإذا من جملة ما له اثر في تكون الإطلاق عدم ذكر القيد إذ لو ذكر القيد فلن نستطيع إن نقول الماهية مطلقة، فإذا أصل الاحتياج إلى هذه المقدمة من الواضحات ثم إن الكبرى وهي قولنا كل ما لم يقله لا يريده هذه الكبرى كدليلها وحكمتها هي إن المتكلم فذا كان في مقام البيان فلا يعقل إن يريد شيء في الواقع ولا يذكره في مقام الكشف الدلالة و الا يكون خلاف الحكمة فإذا نلاحظ هذه الكبرى ليست مقدمة من مقدمات الحكمة و إنما نستفيد هذه الكبرى من إحدى مقدمات الحكمة وهي كون المتكلم في مقام البيان في مبحث كون المتكلم في مقام البيان عادة هنلك أمور لا بد من ذكرها حتى تتضح هذه المقدمة اولاً ما معنى كون المتكلم في مقام البيان ثانيا ما الدليل على اعتبار هذه المقدمة ثالثا كيف نعرف بان المتكلم في مقام البيان هكذا ينبغي إن يبحث المطلب أما ما هو معنى كون المتكلم في مقام البيان في مقام الاجمال و الاهمال تارة يتعلق غرض المتكلم بترك التفهيم فيقال انه في مقام الاجمال إذا تعلق غرضه في ترك التفهيم وتارة لا يكون بصدد بيان هذه الجهة فهذه الجهة في كلامه مهملة فيقال انه في مقام الاهمال فحتى يكون في مقام البيان لا بد إن يكون الغرض تعلق بالتفهيم ويكون في مقام التعرض للجهة المنظور إليها في البحث مثلا بالنسبة إلى كلاب الصيد في قوله تعالى **(وكلوا مما امسكن)** المولى في مقام البيان من جهة حلية أكل الصيد وعدم توقفه على الذبح أما ما يمسكه الطلب طاهر أم نجس من هذه الجهة المتكلم ليس له نظر فهو من هذه الجهة يكون الكلام مهمل فلا نقول لعدم قوله وكلوا مما امسكن بعد أن تغسيله يدل على طهارة صيد الكليب؛ لأنه لم يكن بصدد البيان هذه الجهة و إنما من متكلم في الوجود ويكون بصدد البيان من جميع الجهات.

الدليل على اعتبار هذه المقدمة لأنها كان في مقام الاجمال او الاهمال لا تصدق الكبرى المتقدمة لا تستطيع إن تقول كلما ما لم يقله لا يريده؛ لأنه لم يقله مع إرادته كونه تعلق بان لا تفهم، فإذا يتنافى مع تلك الكبرى إذا ثبت الأمر الثاني

الأمر الثالث انه كيف نحرز إن المتكلم في مقام البيان هذا الأمر في غاية الاهمية هذا بحث بحثه صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) وتمسك بأصل عقلائي يسمى بأصالة البيان توضيحه في محله.

أما بالنسبة للمقدمة الاولى وهي عدم ذكر القيد، ما هو القي الذي اخذ عدمه شرطا في ثبوت الإطلاق هل المقصود به القيد المتصل أم المنفصل أم مجموع القيدين، طبعا لا يوجد احد يقول بان المقصود القيد المنفصل دون المتصل لذا لا يعقل إن يكون القيد المنفصل مؤثر في عدم الإطلاق بينما القيد المتصل غير مؤثر فيوجد في المسألة قولان **قول** بعدم القرينتين كمنا يظهر من بعض كلمات الميرزا النائيني و**قول** بعدم القرينة المتصلة كما هو مختار صاحب الكفاية، هنا ما المقصود

من القرينة المتصلة والمنفصلة قد يتوهم إن المراد بالقرينة المتصلة هي كل شيء لا يعتبر كلاما و إنما يكون مركبا ناقصا او جزء كلام كقولك أكرم الفقير العادل كلمة العادل مثلا ولكن هذا غير مقصود قطعا بل المقصود من القرينة المتصلة كل ما يعد مع ذي القرينة كلاما واحدا عرفا سواء أفيد في جملة مستقلة او في جزء جملة كل ما عد كلاما واحدا عرفا يسمى قرينة متصلة، هذا التعريف يشمل مثالين المثال الاول أكرم الفقير العادل، فالعادل يعد ما مع سبق كلاما واحدا او المثال الثاني قال أكرم الفقير ثم قال أكرم الفقير ولا تكرم الفاسق في كلام واحد في مجلس واحد حينئذ تعتبر هذه أيضا من القرينة المتصلة أما القرينة المنفصلة هي كل ما يعد كلاما مستقلا عن ذي القرينة فحينئذ لابد إما إن يختلف الزمان وإما إن يختلف مكان الخطاب او الزمان والمكان في تحقق القرينة المنفصلة إذا وقع الخلاف بينهم هل المعتبر عدم القرينة المتصلة أم عدم القرنية على القول بان المعتبر عدم القرينة المتصلة فقط فلو ورد كلام ولم يتصل به قرينة كما لو قال اعتق رقبة ثم في مجلس آخر وفي زمن آخر قال اعتق رقبة مؤمنة او لا تعتق الرقبة الفاسقة في هذه الصورة ينعقد للكلام الاولى ظهور في الطلاق؛ لأن المفروض أن الإطلاق متوقف على عدم القرينة المتصلة والقرينة لمتصلة معدومة فيما نحن فيه فيتحقق الإطلاق غاية الأمر هذا الظهور بعد ثبوته تتعارض حجيته مع حجية ظهور القرينة ويقدم ظهور القرينة على ظهور الإطلاق تطبقا لما ذكرناه من إن الظهور الايجابي أقوى من الظهور السلبي أما لو قلنا إن الظهور الإطلاقي يتوقف على عدم القرينتين فحينئذ مع ورود القرينة المنفصلة فانه يكشف عن عدم انعقاد إطلاق للكلام؛ لأن الطالق بحسب الفرض مشروط بعدم القرينتين وهذه القرينة فلم يتحقق الشرط فلم يتحقق المشروط وهو الطلاق يختار المصنف (رحمة الله عليه) نظرية صاحب الكفاية...

الدرس الرابع والسبعون

.

تقدم ان مقدمات الحكمة تعتمد على ركنين أساسيين: **الركن الاول** عدم ذكر القيد **والركن الثاني**: ان يكون المتكلم في مقام البيان وهذا المقدار متفق عليه عند جميع علماء الأصول، و إنما وقع الخلاف في أمور ثلاثة في الحقيقة:

الأمر الاول ان عدم ذكر القيد الذي يتوقف عليه الإطلاق هل يراد منه عدم ذكر القيد المتصل أم الاعم من المتصل والمنفصل هذا وقع فيه الخلاف.

الأمر الثاني انه هل يقتصر في مقدمات الحكمة على هاتين المقدمتين أم يضاف إليهما مقدمة ثالثة وهو انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

الأمر الثالث الذي وقع فيه الخلاف هو ان الانصراف هل يمنع من التمسك بالإطلاق فحينئذ يضاف إلى المقدمتين مقدمة ثالثة وهو عدم وجود ما يوجب الانصراف هنلك بحثوا انه أي نوع من الانصراف يمنع وأي نوع لا يمنع هذا الأمر الثالث لم يتعرض له المصنف في الحلقة الثالثة، وان كان هنلك بحث مختصر عنه في الحلقة الثانية على نحو الاختصار تحت عنوان الانصراف وان كان تعرض للانصراف تحت عنوان آخر وهو عنوان مناسبات الحكم والموضوع فانه منشأ من مناشئ الانصراف.

اما بالنسبة إلى الأمر الاول نسب المصنف (رحمة الله عليه) في البحوث إلى مدرسة الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) ان المعلق عليه الإطلاق هو **عدم القرينتين المتصلة والمنفصلة**، يعني عدم ذكر القيد سواء كان ذكر القيد بالقرينة المتصلة او المنفصلة، فلا نستطيع ان نتمسك بإطلاق كلام المولى الا بعد ان ينتفي القيد المتصل والمنفصل هذا ما نسبة المصنف (رحمة الله عليه) إلى مدرسة الميرزا النائيني.

وفي مقابل ذلك رأي المشهور و الاخوند وان الذي هو مقدمة من مقدمات الحكمة ويتوقف عليه الإطلاق هو **عدم ذكر القيد المتصل** اما القيد المنفصل فلا يمنع من التمسك بالإطلاق وهذا ما يحتاج إلى بيان والتفريق بين هاتين النظريتين لو قلنا ان المعلق عليها الطلاق هو عدم القرينة المتصلة وان القرينة المنفصلة لا تمنع من التمسك بالإطلاق يفترق هذا القول عن القول الآخر المنسوب إلى الميرزا النائيني في هذا الفارق الجوهري أنها إذا وجدت قرينة منفصلة على التقييد مثلا، اليوم قال المتكلم أكرم العالم او اعتق رقبة وفي كلام آخر قال لا تعتق الرقبة الفاسقة، فانه على مبنى الاخوند ينعقد للكلام الاولى ظهور في الإطلاق، غاية الأمر الكلام الثاني يتعارض مع الكلام الاول في الحجية ويقدم الثاني على الاولى وفقا لقاعدة تقدم القرينة على ذي القرينة وان كان هذه القاعدة اختلف في منشأ التقدم مع اتفاقهم في تقديم القرينة على ذيها ولكن اختلف في منشات ألتقدم هل هو للنص أم للاظهرية.

فإذا على رأي الاخوند انعقد للكلام الاولى ظهور في الطلاق حتى بعد ورود القرينة المنفصلة غاية الأمر ينعقد للكلام الثاني ظهور في التقييد ولا يمكن ان يكون كل واحد منهما حجة بل الحجة هو احدهما فحينئذ لا بد من الترجيح بينهما بقيد ظهور القرينة على ظهور ذيها، وهذا التقدم تقدم في الحجية لا أنه في مقام الإطلاق، فلا ينعقد أصل الظهور، و بعبارة أخرى اوضح عندما يرد اعتق رقبة، ينعقد للكلام **ظهور تصديقي اول** في إرادة جميع مصاديق ما ينطبق عليه اسم الجنس، وينعقد للكلام **ظهور تصديقي ثاني** وهو ان المراد الجدي للمولى هو المطلق، غاية الأمر هذا الظهور التصديق الثاني يتزاحم في الحجية مع الظهور التصديقي للقرينة وتقدم القرينة عليه وفق لقاعدة تقدم القرينة على ذي القرينة، هذا هو رأي المشهور **اما بناءا على رأي الميرزا** النائيني (رحمة الله عليه)، وحتى يتضح رأيه نقول ان الموجود في فوائد الأصول ان هذه المقدمة أفادها بعبارة مختصرة، فانه قال في الفوائد: (**الثالث عدم ذكر القيد من المتصل والمنفصل؛ لأنه مع ذكر**

القيد يمكن ان يكون للكلام إطلاق وذلك أيضا واضح) يعني حسب هذه العبارة التي ذكرها الميرزا النائيني، لا تعطي انه يوجد اختلاف في المقام، فلا بد ان يتعرض الميرزا النائيني للمطلب نقضا وإبراما إذا كان هنلك خلاف في المقام لا انه يقول عدم ذكر القيد المتصل والمنفصل وينتهي البحث، فظاهر كلام الميرزا النائيني ان هذا الشيء مفروغ عنه، ولم يفصل في البحث، **نعم** تلميذ الميرزا النائيني وهو السيد الخوئي (رحمة الله عليه) وضح هذا بنوع من التوضيح لا انه أشار إلى وجود خلاف في البين بل انه فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة انه مع القرينة المتصلة لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق يعني ظهور تصديقي اول يعني لو قال اعتق رقبة مؤمنة فلا ينعقد ظهور للرقبة في مطلق الرقبة، ومع عدم ذكر القرينة المنفصلة ينعقد ظهور تصديقي اول، لكن القرينة المنفصلة تمنع من انعقاد الظهور التصديقي الثاني، **بناءا على هذا البيان** يكون الفرق بين هذه النظرية التي ذكره الميرزا النائيني والنظرية السابقة ان القيد المنفصل على مبنى الميرزا النائيني يزاحم الظهور التصديقي الثاني و على رأي المشهور القرينة المنفصلة تزاحم حجية هذا الظهور على قول الميرزا النائيني تزاحم المراد الجدي وعلى رأي المنسوب لصاحب الكفاية تزاحم حجية هذا الظهور فاصل الظهور ينعقد الا انه لا يكون حجة هذا هو الفارق بين هاتين النظريتين.

منشأ هذا الخلاف بنظر المصنف ان الخلاف نشأ في ان المتكلم هل لا بد أن يبين تمام مرامه في **شخص كلامه** او في **مجموع كلماته،** إذا قلنا ا لا بد ان يبين مراده بشخص كلامه، فيتعين كلام صاحب الكفاية، وان قلنا لا بد أن بين مراده بمجموع كلماته، ومن جملة مجموع الكلام، القرينة المنفصلة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الطلاق والمراد الجدي مع وجود القرينة المنفصلة، بعد ذلك **يرجح** المصنف الاول وهو ان المتكلم يكون في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، فيتعين رأي صاحب الكفاية ويستدل المصنف بوجهين:

الاول هو الوجدان العرفي ان الوجدان حاكم بان كل متكلم يرتب الاثر على كلامه بشخص كلامه لا انه ينتظر حتى تمر فترة طويلة من الزمن حتى يتعين مراد هذا المتكلم فبل وجاد، العرفي يتعين ان كل متكلم بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه هذا هو الدليل الاول وهو دليل وجداني.

الثاني هو الدليل برهاني حاصل هذا الدليل انه يترتب على الالتزام بنظرية الميرزا النائيني فاسد فمرجعها الاستدلال حينئذ إلى القياس الاستثنائي، وهو انه **لو كان المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه للزم ان لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق أصلا والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان** او نقول **لو كان الإطلاق معلقا على عدم القرينة المنفصلة أيضا للزم ان لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق أصلا واللازم باطل فالملزوم مثله. اما بيان الملازمة** وهي انه لماذا لو كان الإطلاق معلقا على عدم القرينة المنفصلة لما انعقد ظهور في الإطلاق أصلا ؟ **والجواب؛** لأن هذا يبتني على ان يكون المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بمجموع كلماته ومجموع كلماته ليس لها فترة زمنية معين الان قال المولى اعتق رقبة هذا شخص كلامه من الممكن في يوم غد سوف

يقيد ففي كل ان سوف يأتي نحتمل فيه ورود القرينة المتصلة فحينئذ يكون هذا نظير التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، في مقامنا موضوع الظهور الإطلاقي عدم القرينة المنفصلة وما دمت تحتمل ورود هذه القرينة في كل ان من الانات فلم يحرز الموضوع وهو عدم القرينة المنفصلة ومع عدم إحراز الموضوع لا يتم الحكم فمع عدم إحراز بان هذا خمر لا يتم لا تشرب الخمر كذلك فيما نحن فيه مع عدم إحراز انتفاء القرينة المنفصلة لا يترتب الحكم وهو انعقاد الظهور للمطلق فكل مطلق حينئذ في كلام المولى او الغالب ونقول الغالب؛ لأن قد يصرح المولى بأنه بالنسبة إلى هذا الحكم أنتهى كل كلامي فيه إذا صرح هذا التصريح حينئذ ينعقد للكلام إطلاق لكن غالب النصوص الشرعية بدون هذا التصريح فعلى هذا الاساس تبقى الحالة المنتظرة فلا ينعقد للإطلاق ظهور هذه هي بيان الملازمة **والتالي فاسد** وهو عدم انعقاد ظهور في الطلاق في غالب كلمات المولى فاسد بالوجدان؛ لأنه خلاف دين الخلاف فالملزوم مثله هذا هو البرهان الثاني الذي أقامه الشهيد الصدر لإبطال كلام الميرزا النائيني، قد يقال ان الميرزا النائيني قد يتمسك بأصالة عدم القرينة فلا يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية بل الموضوع ثبت باطل خارج عن أصالة الإطلاق، هذا تعرض له المصنف في مباحثه الأصولية، المهم ان الكلام هنا على إطلاقه غير تام وللكلام تتمة تبين في محلها..

و إنما وقع الشك و البحث في حالتين:

الحالة الاولى إذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر، (إذا صار لدينا ان القدر المتيقن من مقدمات الحكمة عدم ذكر القرينة المتصلة وان يكون المتكلم في مقام البيان)، هنا مقدمة ذكرها الميرزا النائيني من جملة مقدمات الحكمة وهي ان يكون المتكلم متمكنا من التقييد ولم يقيد؛ لأن التقابل الاثباتية عند الجميع هو تقابل الملكة وعدمها وعدها أمر مفروغ عنه؛ لأن ان المصنف من عدم ذكره يدل على انه لا يريده.

الحالة الثانية التي وقع فيها الخلاف والنزاع المعروف بين صاحب الكفاية وبين المشهور ما يعبر عنه بان القدر المتيقن، هل يمنع من التمسك بالإطلاق أم لا ؟ **المعروف** بين تلامذة الاخوند إلى وقتنا الحاضر انه لا يوجد احد من العلماء وافق الاخوند إلى ما ذهب إليه، **اللهم** الا ما يظهر من الشيخ المظفر في أصول المظفر يظهر منه الميل إلى رأي الاخوند لكنه لا يبين ذلك.

لتوضيح كلام الاخوند لا بد من تقديم مقدمه **حصلها** ان كلا من قيد يكون له قدر متيقن غاية الأمر القدر المتيقن انه يكون ناشئا من الكلام ومن التخاطب و أخرى يكون ناشئ عن أمر خارج عن الخطاب مثلا لو قال المتكلم أكرم العالم لا شك ولا ريب ان العالم الأخروي المتقي يكون هو القدر المتيقن وننلك ضابطة لم تذكر في الكتب لتحصيل القدر المتيقن حاصل هذه الضابطة انه في كل وقت واجهنا مطلق فالمفترض أننا نريد ان نمارس حالة المولية و أردنا ان نخرج بعض حصص هذا المطلق فلو واحد فرض نفسه مولى وأراد ان يخرج بعض حصص المطلق فالحصة التي لا يتصور في حقه ان يخرجها تكون هي القدر المتيقن يعني الان لو واحد أراد ان يخرج بعض

حصص العالم عن أكرم العالم هل يخرج العالم المتقي الورع، لا يخرجه فتكون هي القدر المتيقن هذا هو الاسلوب لمعرفة القدر المتيقن فغالب الكلام له قدر متيقن لكن هذا القدر المتيقن لم ينشا من نفس هذه الألفاظ المستعملة في مقام التخاطب فهذا يقال له القدر المتيقن من خارج الخطاب وأخرى يكون للكلام قدر متيقن ناشئ من نفس التخاطب مثلا لو جاء سائل سال الامام عليه السلام هل يجوز لي ان أصلي في جلد الارنب فقال الامام لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه اسم جنس؛ لأن ما اسم موصول وهي بمثابة اسم الجنس لأنها تدل على المعنى المبهم، ولكن لهذا المعنى المبهم يوجد له قدر متيقن وهو جلد الارنب؛ لأن هذا كلام لو لم يصدق على جلد الارنب لكان مستقبحا ان السائل سأل عن شيء والمجيب أجاب عن شيء آخر، فالقدر المتيقن انه يشمل جلد الارنب لكن هذا القدر المتيقن **نقول من أين نشا ؟ هل** لأنها هي الحصة المتيقن من ما لا يؤكل لحمه ؟ **نقول لا**، و إنما نشأ من السؤال والجواب في مقام التخاطب، فهذا يقال القدر المتيقن الناشئ من مقام التخاطب القدر المتيقن الذي يكون من قبيل القسم الاول فمتفق عليه عند الجميع من انه لا يمنع من التمسك بالطلاق **ولعله** لوضح ان غالب المطلقات ان لم نقل كلها لها قدر متيقن فلو كان يمنعه من التمسك بالإطلاق لما كانت منعقدة نعم في بعض الاحيان قد ينشا التيقن من الخارج عن طريق الانصراف، فحينئذ لبيان بحث الانصراف، هنا ان كنا نؤمن بان الانصراف يمنع من الإطلاق فهذا القدر المتيقن يكون لا لخصوصية القدر المتيقن بل لمآل أمره إلى الانصراف، فان كنا نقول بالانصراف فلا نتمسك بالإطلاق، و الا فنتمسك بالإطلاق هذا بالنسبة إلى القسم الاول.

اما بالنسبة إلى القسم الثاني هو الذي نازع فيه صاحب الكافية فيرى ان هذا النوع من القدر المتيقن يمنع من التمسك بالإطلاق فلا يصح لنا حينئذ ان كلام الامام (عليه السلام) مطلق فبما انه مطلق فحينئذ يجوز لنا ان نفتي على أساسه من انه لا يجوز الصلاة في جلد الاسد بل يكون الكلام مجملا مسكوت عنه بالنسبة إلى الحصص الآخرى.

تطبيق العبارة

و إنما وقع الشك والبحث في حالتين: الاولى: إذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر فهل يؤدي ذلك إلى عدم دلالة الكلام الاول على الإطلاق رأسا كما هي الحالة في ذكره متصلا (**هذه العبارة موهمة، فقوله كما هي الحالة في ذكره متصلا، نقول في ذكر القيد المتصل أصل الظهور لا ينعقد اما من يرى ان الطلاق يتوقف على عدم القرينة المنفصلة أصل الظهور ينعقد الا ان الظهور التصديقي الثاني لا ينعقد فقياس القيد المنفصل على القيد المتصل قياس معه الفارق.**)، او ان دلالة الكلام الاول على الإطلاق تستقر بعدم ذكر القيد متصلا (**هذا البحث صاحب الكفاية لم يتعرض له في بحث الإطلاق لكن يوجد بحث مشابه وقع فيه الخلاف بين الاخوند وبين الشيخ الاعظم وهو في مباحث الظهور وفي بحث قول اللغوي في القسم الثاني من الكفاية من انه هل يتوقف عليه الظهور عدم القرينة المتصلة أم المنفصلة**) والكلام المنفصل المفترض يعتبر

معارضا لظهور قائم بالفعل وقد يقدم عليه وفقا لقواعد الجمع العرفي ؟ (**من ان القرينة أقوى دلالة من ذي القرينة فتقدم عليها وهنا قوله وقد يقدم هنا تشعر بشيء من التشكيك ولكن لا نريد ان نقف عليها؛ لأنه الان ليس بصدد انه قد يقدم او لا يقدم**) ويتحدد هذا البحث على ضوء معرفة ان ذلك الظهور الحالي الذي يشكل الكبرى (**كل ما لم يذكره لم يرده**)، هل يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه او بمجموع كلماته ؟ فعلى الاول يكون صغراه عدم ذكر القيد متصلا بالكلام، ويكون ظهور الكلام في الإطلاق منوطا بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام فلا ينهدم بمجئ التقييد في كلام منفصل (**فقط الذي ينهدم هو الحجية الكلام المنفصل يكون مزاحما للحجية لا لأصل الظهور، ربما الشهيد الصدر نسب هذا البحث إلى الميرزا النائيني وإلى صاحب الكفاية لا لما ذكراه في بحث الإطلاق و إنما هنلك بحث في بحث العام تعرض له الاخوند والميرزا وعنوان البحث انه لو كان عندنا عام وورد عندنا مخصص و كان هذا المخصص مجملا فتارة يكون اجمال المخصص يدور بين المتباينين وخرى يبكون الاجمال يدور بين الاقل و الاكثر قال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق نفترض ان لفظ الفسق يكون مجملا ويدور هذا الفسق بين ان يكون الفاسق هو مرتكب خصوص الكبيرة او مرتكب مطلق الذنب وبينهما نسبة الاقل و الاكثر و أخرى يدور الأمر بين المتباينين أكرم النحاة ولا تكرم زيدا وشككنا ان زيد هو زيد ابن عمرو أم زيد بن بكر فبينهما نسبة التباين هنلك تظهر الثمرة هنلك يوجد تفصيل بين القرينة المتصلة وبين القرينة المنفصلة، فإذا قلنا ان القرينة المنفصلة تمنع من انعقاد الظهور في المراد الجدي فيترتب على ذلك حكم و أخرى نقول بان القرينة المنفصلة لا تمنع ان المراد الجدي ظاهر على وفق الظهور التصديقي و إنما تزاحمه في الحجية في كون هنلك رأي آخر فيمكن ان يكون المصنف في هذا البحث لا يكون نظار إلى اما ذكره الميرزا النائيني في بحث مقدمات الحكمة و إنما ناظر إلى ما ذكر اجمال المخصص وهذا يعتبر من أهم المباحث الأصولية التي لها ثمرة في علم الفقه أي هو بحث المخصص المنفصل وعده علماء الأصول يتعرضوا لهذا البحث في بحث العام والخاص والمصنف لم يتعرض له في بحث العام والخاص و إنما تعرض له في بحث التعارض**). وعلى الثاني تكون صغراه عدم ذكر القيد ولو في كلام منفصل فينهدم أصل الظهور (**الظهور أي المراد الجدي لا الظهور الاستعمالي**)بمجئ القيد في كلام آخر. والمتعين بالوجدان العرفي الاول (**هنلك شيء أشار إليه صاحب الكفاية في بعض مباحث الكفاية ربما ينفع لهذا المطلب حاصله ان المتكلم وان كان كذلك قانونا لكن إذا لاحظنا ديني الشارع نجد ان القضية تنعكس عند الشارع المقدس فقرائن منفصلة عن غير الشارع المقدس غير متعارف فالعرف مستهجن عنهم الاعتماد على القرائن المنفصلة فالاعتماد على القرائن المنفصلة إنما هو خاص بمتكلم خاص فحينئذ قد يقال بانقلاب الوجدان العرفي يعني هذه قد يتأمل بها، علة القرائن المنفصلة قد تكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة ومرة تأخير البيان لتقدم الحاجة ومرة تكون لتأخير البيان لعدم الحاجة فربما يكون القرينة المنفصلة لتأخير اليان لعدم الحاجة**)، بل يلزم على الثاني عدم امكان التمسك بالإطلاق في موارد احتمال

البيان المنفصل لان **(تعليل للملازمة)** ظهور الكلام في الإطلاق إذا كان منوطا بعدم ذكر القيد ولو منفصلا فلا يمكن احرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل.

الدرس الخامس والسبعون

.

كان البحث في المقدمة التي أضافها صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) إلى مقدمات الحكمة وهو ان لا يكون في الكلام **قدر متيقن في مقام التخاطب** وذكرنا انه **تارة** تكون حصص اسم الجنس متكافئة ولا يوجد رجحان لإحدى الحصص على الآخرى فلا إشكال حينئذ عند الجميع بعد كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصب قرينة، على انه يستفاد الإطلاق **وكذلك** الحال فيما لو كان للكلام قدر متيقن من الخارج، أيضا بنظر الجميع لا يمنع من التمسك بالطلاق، و إنما **الكلام** في القدر المتيقن الناشئ في مقام التخاطب، كما لو سأل الراوي الامام (عليه السلام) أصاب ثوبي دم رعاف، فما هو حكمه، فقال الامام (عليه السلام): لا تصلي في الثوب الذي أصابه الدم، جواب الامام ليس معه قيد لكن القدر المتيقن لكلام الامام (عليه السلام) هو **مورد سؤال الراوي** يعني نستطيع ان نقسم ان دم الرعاف داخل في كلام الامام (عليه السلام) قطعا اما غير دم الرعاف لا نستطيع ان نُقسم عليه، لأجل ذلك كان دم الرعاف هو القدر المتيقن، وتيقن هذا القدر نشأ من عملية السؤال والجواب، من عملية التخاطب، فهذا النوع من القدر المتيقن بنظر صاحب الكفاية يمنع من التمسك بالإطلاق، وفي هذا البحث ينبغي ان نخرج قليلا عن ما في هذا الكتاب؛ لأن المصنف في هذا الكتاب لم يذكر دليل صاحب الكفاية بشكل مفصل، كما انه لم يناقش ما ذكره أصاحب الكفاية بشك مفصل، بل الذي يظهر من عبارة للوهلة الاولى ان كلام صاحب الكفاية في حد الدعوى وجواب المصنف عليه في حد دعوى في مقابل دعوى.

توضيح المطلب ان صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) يرى ان هنلك حالتين ينبغي ان نفرق بينهما:

الحالة الاولى ان يقال بان ظاهر كل متكلم في انه بصدد بيان مراده الواقعي بكلامه، ويمكن ان نطلق على هذه الحالة عنوان الحمل الشايع، بمعنى ان كل متكلم بصدد بيان ما هو مصداق لمراده، وما هو واقع مراده.

والحالة الثانية ان يكون المتكلم بصد بيان مراده وان ذلك هو مراده وان يعلم السامع بأن هذا تمام مراده، وهذا ما يعبر عنه بأنه المراد بالحمل الاولي.

فتارة يكون بصدد بيان تمام المراد واقعا او تمام المراد بالحمل الشايع **و أخرى** يكون بصدد بيان تمام المراد بما هو تمام المراد أي ويعلم المخاطب بان هذا هو تمام المراد.

يرى صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) انه لو استظهرنا من حال المتكلم **الحالة الثانية** لا يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب **مانعا** من التمسك بالطلاق؛ لأن في جواب الامام عليه السلام لا يوجد قيد، غاية ما يفي الكلام ان القدر المتيقن الذي هو محل ابتلاء السائل قد أجاب عنه المعصوم و إنما هل هذا هو تمام المراد فلا يوجد في الكلام ما يدل على ذلك اما لو استظهرنا من حال المتكلم **الحالة الاولى** وهو انه بصدد بيان تمام المراد واقعا لا بما هو تمام المراد فيرى ان القدر المتيقن في مقام التخاطب **يمنع** من التمسك بالطلاق.

والسر في ذلك انه لو فرضنا في قول الامام لا تصلي في الثوب الذي أصابه الدم له حصص متعددة بعضها داخل في محل ابتلاء المخاطب وبعضها خارج عن محل ابتلائه، مثل دم الاسد الخارج عن ملح ابتلاء من يعيش في المدينة، فإذا كان المولى يريد ان يبين المراد الواقعي سواء عرف المخاطب ان هذا هو المراد الواقعي أم لم يعرف وكان مراده الواقعي جميع حصص الدم، لكان القدر المتيقن مانعا عن إرادة هذا الشيء؛ لأن غير القدر المتيقن بحسب الفرض خارج عن محل ابتلاء المكلف فيمكن ان يكون نفس خروجه عن محل ابتلاء المكلف قرينة على انه ليس داخلا في مراد المتكلم فبناءا على ذلك لو كان بمراد المتكلم خصوص دم الرعاف فلا يلزم نقض الغرض وان المولى يريد شيء وفي كلامه لم يبين؛ لأن للمتكلم ان يعتمد على القدر المتيقن وعلى سؤال السائل، وأن لم يعرف السائل ان هذا هو تمام مراد المتكلم؛ لأن بحسب الفرض أننا اخترنا **الحالة الاولى** وانه المتكلم يريد ان يبين تمام المراد واقعا لا انه يبين مراده بوصف التمام وان يعرف المتكلم ذلك ولا يؤثر ذلك ولا يلزم منه نقض الغرض؛ لأن المفروض ان القدر المتيقن خارج عن محل الابتلاء اما لو كان ظاهر حال المتكلم انه ليس فقط في صدد بيان تمام المراد بل ينما هو تمام المراد ويعرف المخاطب ذلك فباعتبار ان هذه الحصة لم توجد في نفس كلام المتكلم لو أراد المتكلم خصوص الحصة لكان مخلا بمراده فلا جل ذلك لما استظهر صاحب الكفاية ان ظاهر حال كل متكلم انه في صدد بيان تمام مراده سواء عرف المخاطب او لا، حينئذ يكون القدر المتيقن لو كان تمام مراد المتكلم هو تمام الحصص يكون القدر المتيقن مانعا عن هذا البيان.

هذا خلاصة ما أفاده صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) في جعل القدر المتيقن مانعا عن التمسك بالإطلاق.

الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وإتباعه وعليها المصنف في الجملة اعترضوا على صاحب الكفالة بإشكالات ثلاثة:

الإشكال الاول: ان لو كان القدر المتيقن الناشئ من مقام التخاطب مانعا عن التمسك بالإطلاق للزم مثله في القدر المتيقن من الخارج، أيضا في القدر المتيقن من الخارج نقول: إذا كان المتكلم بصدد

بيان تمام مراده واقعا فيمكن له ان يعتمد على القدر المتيقن الحاصل من الخارج، والحاصل ان القدر المتيقن لو كان مانع من الإطلاق لمنع مطلقا بلا فرق بين القدر المتيقن من المخاطب او من الخارج، هذا احد الإشكالات التي سجلت على صاحب الكفاية.

الإشكال الثاني: حاصله انه يترتب على هذه النظرية تالي فاسد لم يلتزم به احد حتى صاحب الكفاية وهذا التالي الفاسد ان أكثر الايات القرآنية حينئذ لا يجوز لنا ان نتمسك بإطلاقها؛ لأن أكثر الاليات القرآنية لها شأن نزول وشان نزولها يكون هو القدر المتيقن في مقام التخاطب فحينئذ لا يصح لنا ان نتمسك بإطلاق الايات القرآنية وكذلك الحال في أكثر الروايات الواردة في باب الصلاة في بيان الشرطية والمانعية كلها واردة بصيغة سؤال وجواب فلها قدر متيقن في مقام التخاطب مع ان صاحب الكفاية لا يلتزم بذلك فقهيا، فنجده في بحث المكاسب يستدل بقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا مع ان هذه كلها لها شان نزول وقدر متيقن في مقام التخاطب والحال أنه اشتهر بين جميع الفقهاء من أن لمورد لا يخصص الوارد فحينئذ كيف نوفق بينهما...

الإشكال الثالث: الذي سجل على صاحب الكفاية حاصله ان تلك الكبرى التي يعتمد عليها الظهور السياقي و الظهور الحالي الذي افرق عن الظهور الحالي لقاعدة احترازية القيود تلك الكبرى تمنع من كون القدر المتيقن مانعا من التمسك الإطلاق وحاصل ذلك ان ظاهر حال كل متكلم انه بصدد بيان تمام الموضوع لحكمه بنفس كلامه و هذا القدر المتيقن لم يكن بنفس كلام المتكلم و إنما كان في كلام السائل، فإذا لم يكن بنفس كلام المتكلم وكان بكلام السائل فلابد ان يكون المتكلم مستحضرا له عند كلامه كي يمنعه فنقول هذا الأمر مجود أيضا في القدر المتيقن من الخارج؛ لأن كل إنسان يعر ف انه عندما نقول أكرم العالم القدر المتيقن للعالم هو الفقيه العادل فصرف الاستحضار للحصة الخاصة لا يكفي للاعتماد عليه في مقام التكلم فلا بدا ان يذكر القيد في مقام الكلام لو كان المراد الواقعي للمتكلم هو الحصة دون المطلق وحينئذ يصدق على ان هذا المتكلم قد أراد شيئا لوا أراد خصوص القدر المتيقن الذي هو دم الرعاف ولم يقله فيكون مخلا بالحكمة وبالغرض هذه خلاصة الإشكالات ألثلاثة التي سجلت على صاحب الكفاية.. وباعتقادنا ان هذه الإشكالات رد على صاحب الكفاية وأنها ناشئة من عدم التفريق بين المورد وبين القدر المتيقن في مقام التخاطب وتفصيل البحث يخرجنا عن المقصود..

تنبيهات الإطلاق

المتعارف بين علماء الأصول أنهم بعد أن يتمموا البحث في أصل المطلب تتميما لمعالم وحدود هذا المطلب يذكرون له تنبيهات كما فعل علماء الأصول في لبحث اجتماع الأمر والنهي وفي بحث الاستصحاب وعادة تكون التنبيهات **أهم** من أصل المطلب و الا في الجملة أصل الاستصحاب ثابت والمهم هو التنبيهات الاربعة عشر التي ذكرت كذلك المصنف مشيا على هذا

الديدن بعد أن تمم أصل انعقاد الإطلاق ذكر مجموعة من التنبيهات تعتبر مكملة لفكرة ومعالم الإطلاق بالتفصيل.

التنبيه الاول مر معنا مرارا و الان نص عليه المصنف على وجه الاستقلال، وهو انه من جملة الثمرات بين قول ما قبل سلطان العلماء وما بعده هي ان الطلاق بناءا على ما قبل سلطان العلماء يدخل في تكوين المدلول التصوري؛ لأنه بحسب الفرض اسم الجنس قد وضع للماهية المطلقة فالإطلاق جزء من المعنى الموضوع له اللفظ فيكون مكونا للدلالة الوضعية والدلالة الوضعية عند غير أصحاب مسلك التعهد هي الدلالة التصورية؛ لأن على مسلك التعهد المدلول الوضعي هو الدلالة التصديقي أما الدلالة التصورية فإنها من باب تداعي المعاني و أما على مبنى سلطان العلماء إلى وقتنا الحاضر انه لنرى ان الإطلاق لا يكون المدلول الوضعي سواء كان المدلول الوضعي هو الدلالة التصورية الدلالية التصديقية؛ لأن الإطلاق كما تقدم في المباحث السابقة يعتمد على ظهور الحالي السياقي الناشئ من التطابق بين دلالات فبناءا على ذلك يكون الإطلاق مكونا للدلالة التصديقية هذه من جملة الفوارق والثمرات العلمية في ما قبل سلطان العلماء وفيما بعده وهذا الاثر العلمي سوف يظهر له ثمرات عملية كثيرة في المستقبل منها ما يظهر في بحث التعارض فان كيفية علاج التعارض تختلف ما بين هذين النظريتين.

التنبيه الثاني : الغرض من عقد هذا التنبيه بيان ان الإطلاق ألبدلي والشمولي والمجموعي هل هي أنحاء ثلاثة تنتجها قرينة الحكمة او نستفيدها من شيء آخر مغاير لقرينة الحكمة، لكن قبل الدخول في هذا البحث كان لا بد لنا ان نشرح هذه المفاهيم ونذكر المبادئ التصورية للبحث قلب لان ندخل في أصل التنبيه:

فنقول **الاستيعاب** بشكل عام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

استيعاب شمولي بمعنى ان يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد مما ينطبق عليه الموضوع ولا يكون هنلك ترابط بين الافراد ثبوتا وسقوطا، بمعنى ان كل فرد له امتثال وعصيان مستقل عن امتثال وعصيان الفرد الآخر، كما لو قال لي المولى: أكرم جميع العلماء، وكان في الخارج عشرة علماء فأكرمت خمسة فاعتبر بمقدار امتثال خمسة وعاصي بمقدار إكرام خمسة بخلاف **الاستيعاب ألمجموعي** لو قال لي المولى آمن بمجموع الائمة فأمنت بستة ولم أؤمن بستة آخرين فلا العد ممتثلا أصلا لا أنني اعد ممتثلا بمقدار الستة؛ لأن في الاستيعاب ألمجموعي يكون هنلك ترابط بين الافراد ثبوتا وسقوطا امتثالا وعصيانا فقصار واضح الفرق بين الاستيعاب الشمولي والمجموعي بقي عندنا:

الاستيعاب البدلي وهو ان يكون المطلوب فردا واحدا لا على التعيين فمن جهة يوجد استيعاب لعدم التعيين ومن جهة يشبه الجزئي؛ لأن المطلوب فرد واحد فهذا يقال له استيعاب بدلي بلا فرق

بين ان يكون الاستيعابي في ما يصطلح عليه بالعام او فيما يصطلح عليه بالمطلق في العام يوجد أدوات تدل على ثلاثة إشكال من الاستيعاب مثلا أكرم كل العلماء وأكرم أي عالم الذي يدل على الاستيعاب ألبدلي وأكرم مجموع العلماء ففي بحث العموم يوجد عندنا ألفاظ مخصوصة قد يستفاد منها البدلية تارة والشمولية أخرى والمجموعية تارة أخرى ولا يوجد عندنا هنلك مشكلة و إنما المشكلة هي في بحث الطلاق ان الإطلاق عندنا اسم جنس هو عندنا مقدمات الحكمة اسم الجنس واحد وجميع أنحاء الاستيعاب ومقدمات الحكمة واحدة؛ لأن المفروض ان الإطلاق ليس مدلولا وضعيا حتى نقول ان كل كلمة مرة دلت عليه بهذه الكيفية ومرة بتلك الكيفية بل المفروض ان اسم الجنس واحد قيس الجميع فكيف افاد هذا الشيء الواحد تارة الطلاق ألبدلي و أخرى الطلاق الشمولي فهنا توجد مشكلة نحتاج إلى تخريج هذه الانحاء من الاستيعابات..

الدرس السادس والسبعون

.

الكلام في **التنبيه الثاني**، في الإطلاق ينقسم الشمول المستفاد من قرينة الحكمة إلى قسمين الإطلاق الشمولي و الإطلاق ألبدلي في كل من الإطلاق الشمولي والبدلي يوجد استيعاب في الافراد الا ان الاستيعاب في الافراد الشمولية يكون على نحو سريان الطبيعة في جميع أفرادها، اما الاستيعاب في الإطلاق ألبدلي يكون بانطباق صرف الوجود المفروغ للمولى وقابلية الانطباق على كل فرد من أفراد الطبيعية، و بعبارة أخرى في الإطلاق الشمولي يكون المطلوب هو جميع الافراد ولهذا ينحل الحكم إلى أحكام متعددة بعدد مال للموضوع من أفراد، فلو قلنا مثلا أكرم العالم وحملناها على الإطلاق الشمولي ينحل هذا الحكم وهذا الخطاب إلى خطابات متعددة بعدد مال للعالم من أفراد، فأكرم العالم يصبح بمعنى أكرم زيدا أكرم عمرا، اما لو أخذناها على نحو الإطلاق ألبدلي يراد إيجاد طبيعة إكرام العالم وإخراجها من حيز العدم إلى حيز الوجود، وهذه تنطبق على اول فرد يتحقق منه إكرام العالم، غاية الأمر الاستيعاب والسريان إنما جاء من عدم إرادة عالم بعينه، ويترتب على ذلك فرق في عالم الامتثال انه في الإطلاق الشمولي يتحقق امتثالات متعددة بتعدد أفراد العالم ويتحقق عصيانات متعددة بعدد أفراد العام التي تترك بينما في الإطلاق ألبدلي فلا يوجد الا امتثال واحد وعصيان واحد، فان اوجدت الطبيعة بفرد من الافراد تحقق الامتثال ويكون إيجاد الطبيعة في فرد آخر يكون أمرا زائدا لا مستحب ولا واجب، و إنما يحتاج إلى دليل خارجي وليس له الا عصيان واحد وهو إعدام الطبيعية بعدم الاتيان بياي فرد من أفرادها، **ولتوضيح المطلب أكثر** نقول: انظر إلى الأمر والنهي بين صلي ولا تشرب الخمر صلي يتحقق الامتثال بإيجاد فرد من أفراد الطبيعة بينما في شرب الخمر لا يتحقق الامتثال الا بإعدام

جميع أفراد الطبيعة هكذا الحال في الإطلاق ألبدلي والشمولية فمن الثمرات التي تترتب على الشمولية والبدلية في عالم الامتثال والعصيان انه في الإطلاق الشمولي له امتثال وعصيانات متعددة بعدد الافراد، بينما في الإطلاق ألبدلي لا يوجد الا امتثال واحد وعيان واحد، وهذه نتيجة طبيعية لتعدد الحكم بتعدد إفراده، هذه مقدمة للدخول للبحث.

أما أصل البحث وهي جواب عن شبهة **حاصلها** ان مقدمات الحكمة في جميع موارد المطلق واحدة التي هي كون المتكلم في مقام البيان وعدم ذكر قيد او بإضافة عدم وجود القدر المتيقن فمن **يقول**: بان القدر المتيقن غير معتبر فالمقدمات عنده اثنتان هاتان المقدمتان يتواجدان في مورد الإطلاق ألبدلي والشمولي ففي كل إطلاق في الوجود نحتاج، يكون المتكلم في مقام البيان ولا ينصب قرينة على الخلاف، فكيف هذا الشيء الواحد صدر عنه أمران مخلفتان ومتباينان البدلية والشمولية فإن الشيء الواحد ان كان مسانخا للشمولية فلا يصدر عنه الا الشمولية، ومن هنا امنوا بما يسمى بقاعدة الواحد لأنها راجعة إلى لزوم السنخية بينت العلة والمعلول، ان كانت قرينة الحكمة مسانخة للشمولية فلا يصدر عنها الا الشمولية وان كانت مسانخة للبدلية فلا يصدر عنها الا البدلية فيكيف هذا الشيء والحد الذي لم يتغير يصدر عنه الشمولية تارة والشمولية تارة أخرى.

فالإنتاج لحالتين مختلفتين لفتت نظر علماء الأصول إلى توجيه البدلية والشمولية فوجد في المقام نظريات متعددة بعض النظريات ترى ان كلا من الشمولية والبدلية خارجتان عن مقدمات الحكمة يعني لا البدلية ولا الشمولية مستفادتان من مقدمات الحكمة و إنما من قرينة خارجية و بعبارة أخرى مقدمات الحكمة تنتج الأمر المشترك بين البدلية وبين الشمولية وهو الاستيعاب اما الاستيعاب الانحلالي و الاستيعاب ألبدلي فهو شيء نستفيده من دال خارجي فلا يبقى وقع للشبه الناتجة من توهم ان مقدمات الحكمة تارة أنتجت البدلية و أخرى أنتجت الشمولية.

نظرية أخرى **تقول**: مقدمات الحكمة دائما تنتج الشمولية أيضا على هذه النظرية مقدمات الحكمة لم تنتج الا شيء واحد وهو الشمولية وارتادت البدلية نحتاج فيها الشيء زائد يبعني ان كنا نحن ومقدمات الحكمة فالأصل في الإطلاق الشمولية والبدلية تحتاج إلى قرينة خارجية نظرية الثالثة بالعكس تقول: ان الاصل في مقدمات الحكمة أنها تنتج البدلية والذي تحتاج إلى دال خارج هي الشمولية، هذه النظريات على سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل:

النظرية الاولى: تبناها السيد الخوئي (رحمة الله عليه) حاصلها ان قرينة الحكة تنتج الاستيعاب المشترك بين البدلية والشمولية فلا تنتج الا شيئا واحدا و كل من البدلية والشمولية أمر خارج عن ما يقتضيه مقدمات الحكمة فعلى هذا الاساس كل واحد منهما يحتاج إلى قرينة فما هي قرينة البدلية وما هي قرينة الشمولية يرى السيد الخوئي ان قرينة البدلية عبارة عن استحالة إرادة جميع الحصص و الافراد فإذا قامت قرينة على استحالة إرادة جميع الحصص و الافراد فتستحيل الشمولية لأنها تبتني على إرادة جميع الحصص و الافراد، فإذا استحال ارادة ذلك يتعين المراد

حصة لكن غير معينة فهذا معناه التفكيك فاستحالة ارتادت البدل والمبدل منه قرينة على إرادة البدلية يعني جميع الافراد والحصص قرينة على إرادة البدلية واما قرينة الشمولية لا يكفي ان لا يكون إرادة البدل والمبدل منه مستحيل كي نحملها على الشمولية بل نحملها على الاضافية يقول: لو حمل الكلام على فرد من الافراد يلزم اللغو فيتعين الشمولية مثلا لو قال المولى لا تشرب الخمر عندنا حكم وهو الحرمة وعندنا متعلق وهو الشرب وعندنا موضوع وهو الخمر لو كان المراد حرمة شرب واحد غير معين الذي هو معنى البدلية فهذا حاصل حيث ان اكبر شارب خمر في العالم فهو تارك لشرب معين فيكون هذا من باب طلب تحصيل الحاصل إذا إرادة الحصة غير المعينة لغو فبقرينة اللغوية نحمل الكلام على الشمولية، فإذا الذي أنتج الشمولية ليس كون المولى في مقام البيان وعدم ذكر القرينة فهذا مشترك بين الشمولية والبدلية بل الذي أنتج الشمولية انه لو حملناه على البدلية يلزم اللغوية وهو مستحيل، فإذا البدلية استفدناه من دال خارجي كذلك لو قال: أكرم عالما، او صلي حمل هذا الخطاب على الشمولية يؤدي إلى التكليف بغير المقدور لا تستطيع ان تأتي بجميع الافراد في الخارج كذلك لو قال: أكرم عالما المتعلق هو الكلام لا تستطيع ان تأتي بجميع أنواع الاكرامات من القيام و الاحترام والدعوة، فاستحالة صدور جميع حصص الطبيعة قرينة على ان المراد إكرام ما وهذا معنى البدلية، فإذا كل من البدلية والشمولية لم يستفاد من قرينة الحكمة حتى تأتي الشبهة و إنما استفدنا البدلية والشمولية من دال خارجي هذه هيب النظرية التي عليه السيد الخوئي لبيان كيفية استفادة البدلية والشمولية.

المصنف (رحمة الله عليه) لا يشكل على صورة الاستدلال فإنها مائة في المائة تامة يعني لو فرضنا ان البدلية والشمولية مستفادان من دال خارجي فلا تأتي شبيهة؛ لأن الشبهة كانت مبنية على ان لذي ينتج البدلية والشمولية دال خارجي فلا يوجد عندنا مناقشة في صورة الاستدلال والقياس **و إنما المناقشة** في المدة حاصله اننا نلاحظ في بعض الامثلة كما يمكن البدلية يمكن الشمولية فالقرينة التي اقترحا السيد الخوئي في الشمولية استحالة البدلية والقرينة التي اقترحها في البدلية استحالة المشمولة فعدنا بعض الامثلة تكون مشتركة فهي قابلة للبدلية والشمولي، فإذا كانت مشتركة تعين ارتادت الشمولية او البدلية من قرينة الحكمة فيعود الإشكال جذعا مثلا المثال المشترك تقول: أكرم العالم لكن هنا الكلام لا بلحاظ المتعلق الذي يستحيل فيه الشمولية بل الكلام بلحاظ متعلق المتعلق وهو العالم لو فرضنا انه في قرية ما مائة عالم فانه ليس من المستحيل إكرامهم وليس مستحيلا ان تكرم عالم واحد فهذا ليس مثل شروبات الخمر فكل من البدلية والشمولية مستحيلة وأنت القرينة التي أديتها استحالة البدلية فتثبت الشمولية واستحالة البدلية فتثبت الشمولية مع انه هنا كلاهما ممكنا بلحاظ متعلق المتعلق الذي هو العالم، و بعبارة أخرى الحل الذي ذكره السيد الخوئي (رحمة الله عليه) غير مطرد فانه يتم في مورد يستحيل الجمع بين الشمولية والبدلية لكن لا يكون في مورد يمكن الحمل على البدلية ويمكن الحمل على الشمولية هذا هو الإشكال الذي سجله المصنف على السيد الخوئي.

إشكال الشيخ معين على السيد الشهيد

باعتقادي هذا الإشكال لا يرد على السيد الخوئي (رحمة الله عليه) ولتوضيح عدم ورود هذا الإشكال ينبغي ان نلتفت إلى نكتة وهي ان السيد الخوئي لم يذكر هذا البحث في ضمن مباحث الإطلاق وكل علماء الأصول ليس عندهم هكذا بحث في الإطلاق و إنما ذكر هذا البحث في اول مبحث النواهي عندما أرادوا ان يعرفوا ما هو المراد من النهي بعده جاء بحث آخر انه بما يفترق الأمر عن النهي من جملة الفوارق التي ذكرها بين الأمر والنهي أي بين صلي وبين لا تشرب الخمر من جملة الفوارق، الإطلاق في الأمر بدلي وفي النهي شمولي لا تشرب الخمر يعني يحمر عليه إتيان كل فرد مما يصدق عليه شرب الخمر فالإطلاق في النهي شمولي اما في صلفي فالإطلاق بدلي يعني جئ بفرد من أفراد الحج او الصلاة طبعا دلالة الصلاة في كل يوم جاء بدليل خارجي لكن لو قال: المولى فقط صلي فالأمر يقتضي البدلية إذا هذا البحث طرحه السيد الخوئي في مقام التفرقة بين الأمر وبين النهي، إذا كان أصل هذا البحث طرح للتفريق بين الأمر والنهي فجاء السيد الخوئي وقال لماذا هذا الفرق موجود فقال؛ لأن هو في النواهي لو حملنا على البدلية ليكون لغوا؛ لأن المكلف تارك لشرب ما يصدق عليه من انه شرب الخمر فيكون طلب ذلك من باب تحصيل الحاصل فلا بد ان نحمل على الشمول اما في الاوامر؛ لأن المكلف ليس عنده القدرة على الاتيان بجميع مصاديق الصلاة في عالم الخارج فقرينة الاستحالة لم بذكرها السيد الخوئي في مقام التفريق بين مطلق البدلية والشمولية و إنما ذكرها في مقام التفريق بين الشمولية في النهي والبدلية في الأمر ولم يذكرها كقاعدة كلية والشاهد على ذلك انه تلاحظ في الدراسات ذكر أكثر من قرينة فكذر قرينة أخرى غير الاستحالة فلم يقل السيد الخوئي ان قرينة البدلية استحالة الشمولية وقرينة الشمولية استحالة البدلية كقاعدة كلية و إنما هذا في الأمر والنهي و الإشكال الذي نقض به المصنف كان في البدلية والشمولية في الأمر فقط لا في الأمر والنهي، وهو أكرم العالم نفس العالم لها قابلية البدلية وقابلية الشمولية فالذي هو قاعدة كلية عند السيد الخوئي ليس الاستحالة حتى نقول: له في بعض الموارد بللا يوجد استحالة و إنما هذا الذي هو قاعدة كلية عن السيد الخوئي هو ان كلا من البدلية والشمولية تحتاجان إلى قرينة غاية الأمر في الاوامر والنواهي القرينة هي الاستحالة ولا معنى إلى أن الاستحالة دائما وأبدا هي قرينة البدلية والشمولية وذكرنا شاهد على ذلك ما قلناه من انه في الدراسات ذكر قرينة أخرى غير الاستحالة قد يقال انه نقول: في أكرم العالم عندنا قرينة على الشمولية وهي ان الالف واللام في أكرم العالم التي تدل على العموم فالذي هو الضابطة الكلية عند السيد الخوئي ان البدلية والشمولية خارجتان عن حريم قرينة الحكمة و إنما ستفادان من قرينة خارجية ودال خارجي الان قد تكون هي الاستحالة وقد تكون هي شيء آخر؛ وذلك بشاهدين الاول ما ذكرناه في الدراسات والشاهد الثاني ان السيد الخوئي أصل البحث ذكره في التفريق بين الأمر والنهي لا في بحث الإطلاق فهذا الإشكال لا يرد على السيد الخوئي.

النظرية الثانية ما اختارها المحقق العراقي: أيضا نفس الكلام الذي ذكرناه عن السيد الخوئي يذكر في كلمات المحقق العراقي فلا يوجد بحث في بحث الإطلاق عنوانه كيف نفرق بين البدلية

وبين الشمولية و إنما هذا البحث مذكور في أماكن متفرقة غير بحث الإطلاق المحقق العراقي (رحمة الله عليه) يقترح هذا الحل حاصله ان مقدمات الحكمة لا يسانخ الا مع الإطلاق ألبدلي فلو كنا نحن وكون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة نحمل الإطلاق على البدلية فلذا الاصل في المطلق عنده البدلية ولا نخرج عن هذا الاصل الا بقرينة زائدة على مقدمات الحكمة فلكي نستفيد الشمولية نحتاج إلى عناية إضافية أيضا هذا صورة الاستدلال والقياس لا يوجد عليه مشكلة لو ثبت ان قرينة الحكيمة تنتج فقط البدلية ترتفع الشبهة؛ لأن الشبهة نشأت من ان القرينة الواحدة أنتجت شيئين متغايرين وهو يقول: أنها لنم تنتج الا البدلية اما الشمولية فتحتاج إلى دال آخر فهنا دعويان في كلام المحقق العراقي الدعوى الاولى ان الاصل في قرينة الحكيمة ان تنتج البدلية و هذا البرهان على هذه الدعوى انه عندما يكون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قيدا غاية ما يدل ذلك ان المتكلم يريد إيجاد الطبيعة غير المقيدة بصفة، وإيجاد الطبيعة غير المقيدة بصفة تحصل في عالم الخارج بإيجاد فرد مفن أفرادها وهذا يعني الإطلاق ألبدلي غاية ما يبدل على اعتق رقبة ان المولى يريد طبيعة عتق الرقبة ان يخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود وهذه الطبيعة التي تخرج من ظلمات العدم إلى نور الوجود تصدق على الفرد الواحد و على الافراد الكثيرة وعلى القليلة، فصدقها على الواحد معنى ذلك ان المطلوب هو صرف الوجود للطبيعة وهو يتحقق ولو بفرد واحد وهذا معناه الإطلاق ألبدلي، فإذا كون المتكلم في مقام البيان وعدم ذكر قيد نستفيد ان المولى يريد إيجاد الطبيعة وإيجاد الطبيعة يتحقق بفرد من أفرادها هذا البرهان على الدعوى الاولى اما الدعوى الثاني وهي ان الشمولية تحتاج إلى قرينة باعتبار انه لما ثبتت الدعوى الاولى ان المتكلم يريد إيجاد الطبيعة حملها على الشمولية لا بد ان يكون الطبيعة قد لوحظت على نحو الوجود السعي الوسيع الساري في جميع الافراد وهذا شيء زائد على مقدمات الحكمة وبما انه شيء زائد فلا بد من دال خارج عن مقدمات الحكمة؛ لأن الشمولية تعني صرف وجود الطبيعة بل تعني الطبيعة السارية في جميع أفرادها فلا يكفي فيها فرد واحد لحاظ الطبيعة السارية في جميع الافراد عناية زائدة على مقدمات الحكمة فان وجود في كلام ما يدل على هذه العناية الزائدة فيها وان لم يوجد فيكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة الحمل على البدلية المصنف (رحمة الله عليه) لا يعلق على سلبا ولا إيجابا على هذه النظرية فقط يشرح هذه النظرية وان كان في البحوث لا يرتضيها.

اذات اتضحت هاتان المقدمتان نشرع في بيان اقسام الكلي اى طبيعي ومنطقي وعقلي ونعرض هذه الاقسام الثلاثة عبر مرحلتين المرحلة الاولى مرحلة البيان الاجمال والمرحلة الثانية مرحلة البيان التفصيلي اما فيما يرتبط بالبيان الاجمالي فنقول إذا قلنا الانسان كلي عندنا قضية مركبة من موصوف وهو الإنسان ومن صفة وهي الكلية في قولنا الانسان كلي نقول: بعد أن قلنا بان الذهن يمتلك خصوصية التعدد اللحاظي يمكن ان يلحظ هذه القضية وهي قولنا الانسان كلي بثلاثة لحاظات اللحاظ الاول ان يلحظ الذهن الموصوف بما هو موصوف مجرد عن الصفة يعني يلحظ الانسان بغض النظر عن كونه كليا او نوعا فلا نلحظ أي صفة بل فقط نقصر النظر على ذات

وطبيعية الموصوف و أخرى نلحظ الصفة مجردة عن الموصوف فلنحظ معنى الكلي وهو انه لا يمنع فرض صدقه على كثير و أخرى بلحاظ العقل وهو اللحاظ الثالث الموصوف متصف بالصف فسيلحظ الانسان بقيد انه كلي بناءا على ذلك نقول: إذا لاحظ العقل الموصوف مع غض النظر عن صفته يعبر عن ذلك بالطلي الطليعي يعني لا حظان طبيعي الانسان بغض النظر عن انه كلي او نوع او فصل او جنس فلا شغل لنا بالصفة واما إذا لاحظنا العقل الصفة مجردة عن الموصوف لاحظنا الكلي فقط فنعبر عن ذلك بالكلي المنطقي اما إذا لاحظنا الصفة مع موصوفها نعبر عن ذلك بالكلي العقلي.

الدرس الثاني والسبعون

.

كان الكلام في ان مقدمات الحكمة مع كونها واحدة كيف تنتج الاستيعاب الشمولي تارة و الاستيعاب ألبدلي تارة أخرى. تقدم الحل الذي ذكره السيد الخوئي واعتراض المصنف عليه وتقدم الحل الذي اقترح المحقق العراقي. **الحل الثالث** ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه) وهو يشترك مع المحقق العراقي بان مقدمات الحكمة لا تنتج الا نوعا واحدا من الإطلاق وان النوع الآخر يستفاد من دال خارج عن مقدمات الحكمة، و إنما الفرق بينهما ان المحقق العراقي اعتبر ان مقدمات الحكمة منتجة للإطلاق ألبدلي وان الشمولية تحتاج إلى عناية زائدة بينما المحقق الاصفهاني اختار العكس، فمقدمات الحكمة تقتضي الحمل على الشمولية و البدلية تحتاج إلى قرينة.

توضيح ذلك يتوقف على استذكار مقدمة حيث انه قد تبين سابقا ان الحكم الشرعي لا يتعلق بالوجود الخارجي وبالعناوين الخارجية لما قلناه من ان الخارج ظرف سقوط الحكم لا ظرف ثبوت الحكم، يعني إذا تحق الشيء في الخارج يتحقق الامتثال والسقوط لا انه يثبت الحكم؛ لأن الحكم لو تعلق بما هو في الخارج لكان عبارة عن طلب تحصيل ما هو خارج، فالحكم الشرعي لا يتعلق بما هو في الخارج كذلك لا يتعلق الحكم الشرعي بالصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية؛ لأن الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية لا تكون مركبا للمصلحة والمفسدة، فإذا ليست الصورة الذهنية بما هي متعلق الحكم الشرعي، وليس الموجود الخارجي متعلق للحكم الشرعي، فيتعين ان يكون متعلق الحكم الشرعي هو الصورة الذهنية التي ترى انها خارج والتي تكون مرات للخارج، إذا أتضح ذلك فعندما يقول المولى مثلا أكرم العالم، تعلق وجوب الاكرام ليس بالعالم الخارجي

ولا بالصورة الذهنية بما هي بحدها وجودها الذهني متعلقا للحكم الضرعي، و إنما متعلق الحكم الشرعي الصورة التي هي للعالم والتي تحكي عن الخارج، وفي حد ذاتها تكون قابلة لأن ينعكس بهذه المرآة جميع الافراد وانعكاس جميع الافراد ورؤية جميع الافراد من خلال الصورة لا يحتاج إلى مؤونة زائدة غير قابلية المفهوم للانطباق على الافراد، فهذا معنى ان مقدمات الحكمة تقتضي الحمل على الشمولية، لا ان المراد من الشمولية جميع الافراد والصورة التي هي متعلق الحكم الشرعي لها قابلية الانطباق على جميع الافراد، بخلاف لو أردنا البدلية فان في البدلية نوعا من التقييد، حيث نقيد الصورة بالوحدة ولكن الوحدة غير المعينة، فهذا نوع من التقييد، وهذا النوع من التقييد لا يعطيه صرف انعكاس الافراد بالمرآة والصورة، بل يحتاج إلى عناية زائدة فلأجل ذلك يكون الإطلاق الشمولي متناسبا مع مقدمات الحكمة ولا يحتاج إلى شيء أزيد بخلاف البدلية فانه نوع من التقييد يحتاج إلى لحاظه إثباتاً لكي يكشف عن لحاظه ثبوتا فمع عدم ما يدل على البدلية فالأصل في الإطلاق الشمولية.

فبناءاً على ذلك مقدمات الحكمة لا تنتج الا تنوعا واحدا من الإطلاق وهو الشمولية، فالواحد صدر من واحد ولم يصدر الاثنان من واحد حتى تأتي الشبهة، هذا هو الحل الذي اقترحه المحقق الاصفهاني المصنف (رحمة الله عليه).

من هذه النظريات الثلاث لم يعلق الا على نظرية السيد الخوئي اما نظرية المحققين العراقي الاصفهاني فاجل البحث فيهما إلى دراسة أعلى وبهذا يتم الكلام في التنبيه الثاني.

التنبيه الثالث: هذا التنبيه يتفرع على التنبيه السابق ومن يلتفت إلى ما ذكرناه سابقا دفاعا عن السيد الخوئي يتضح له ان أصل البحث إنما كان عندهم في هذا التنبيه الثالث، **توضيح ذلك** انه مما لفت نظر علماء الأصول ان هنلك فرق بين الاوامر والنواهي، فمثلا في قولنا لا تشرب الخمر نجد ان الامتثال لا يتحقق الا بإعدام كل فرد من شرب الخمر لو أعدمت جميع الافراد واتيت بفرد فلا يتحقق الامتثال بينما في الأمر لاحظوا ان الامتثال يتحقق بإتيان فرد حتى لو بنينا على ان الأمر شمولي بالنتيجة يتحقق بامتثال فرد بمقدار ما تأتي به يتحقق الامتثال وحتى لو بنينا على ان الاوامر تدل على البدلية فواضح ان الامتثال يتحقق بفرد فالذي لفت أنظار علماء الأصول إلى أن الاوامر يتحقق بها الامتثال بإتيان فرد، والنواهي لا يتحقق الامتثال الا بإعدام جميع الافراد فعلى هذا الاساس لا تشرب الخمر ترجع إلى الاحكام الانحلالية بمعنى ان الحكم يتعدد بتعدد ما لشرب الخمر من أفراد، يعني لا تشرب كل أنواع الخمر ومن مصاديق الخمر له حرمة تخصه، فإذا من أين جاءت هذه الشمولية و الانحلالية في النواهي ولم تأتي في الاوامر ؟، ذكر علماء الأصول ان السبب في ذلك لا يرجع إلى دليل لفظي في الأمر والنهي، فلا يوجد كلمة في الاوامر والنواهي تدل على هذا الشيء، نعم ربما مثلا إذا كان في المعنى يمكن ان يتصور وجود دليل لفظي فمثلا هنلك فرق بين أكرم الجميع وأكرم الموجود، وأكرم أي عالم، وضعا يوجد بينهما فرق لما نتصوره من هذه الكلمات يوجد بينهما فرق بينما لا يوجد في الاوامر والنواهي شيء يقتضي

التعدد بحسب اللفظ تارة، ولا يقتضي التعدد آخر، و إنما هذا الشيء بنظرهم ينشا من حكم العقل؛ لأنه في النواهي لما انصب النهي على الطبيعة يعني المقصود إعدام الطبيعية العقل يحكم بان الطبيعية لا تنعدم مع وجود فرد من أفرادها؛ لأن الطبيعة توجد بوجود فردها فلا يتحقق انعدام الطبيعة الا بانعدام جميع أفراد الطبيعة بينما إذا تعلق الغرض بإيجاد الطبيعة فالعقل يحكم بان الطبيعة توجد بإيجاد فرد من أفرادها، فإذا بناءا على ذلك إنما استفدنا التعدد والشمولية في النواهي من حكم العقل وعدم التعدد والبدلية وصرف الوجود في الاوامر من حكم العقل هذا التنبيه الثالث.

بقي مثال يقول المصنف (رحمة الله عليه) عنه انه في بعض الاحيان لخصوصية في بعض الامثلة لا نستطيع ان نعدد لحكم كما لو كان الشيء بطبعه لا يقبل التكرار مثلا الحدث الذي هو أمر معنوي عند المحققين من العلماء انه غير قابل للتكرار و إنما يحصل مرة واحدة يعني لا يعرض الحدث على حدث فبناءا على ذلك إذا قال المولى لا تحدث في المسجد ومقصودنا من لا تحدث اسم المصدر لا المعنى المصدري مرة يكون مقصودنا من لا تحدث في المسجد أي لا تنام؛ لأن من جملة أسباب الحدث النوم فهذا إنما في المسجد مرتين يكون ثل لا تكذب و إنما كلامنا عن الحدث المعنوي يعني نتيجة النوم أي معنى اسم لمصدر، فإذا قال: المولى لا تحدث وهو احدث قفلا يحصل حدث ثاني، فلخصوصية في هذا المثال لا يقبل التكرر حينئذ لا يكون احكم والنهي انحلاليا ولكن إنما هذا لخصوصية في المثال.

الدرس الثامن والسبعون

.

كان الكلام في **التنبيه الثالث** من التنبيهات التي ذكرها المصنف (رحمة الله عليه) في مبحث الإطلاق وفرقنا في هذا التنبيه بين الاوامر والنواهي، وذكرنا بان الإطلاق و الإطلاق في الاوامر يكون بدليا بلحاظ المتعلق.

لقائل ان يقول: ان هذا الأمر ليس قاعدة مطردة بل عندنا بعض النواهي لا يكون الإطلاق فيها شموليا؛ لأن الإطلاق الشمولي يرجع إلى تعدد الحكم بتعدد متعلقه، ونلاحظ انه في بعض النواهي لا تصدق هذه الضابطة كما لو قال: لا تحدث، او قال: لا تقتل، فان القتل غير قابل للتعدد حتى يتعدد الحكم بتعدد القتل، فبناءاً على ذلك لا تكون هذه القاعدة قاعدة مطردة.

يجيب المصنف (رحمة الله عليه) بان هذه القاعدة مطردة لكن **لخصوصية** بهذا المثال لم يحص بتعدد الحكم بتعدد متعلقه؛ لأن القاعدة تقول: في النواهي كلما تعدد المتعلق تعدد الحكم فلا بد ان يثبت بان هذا المتعلق متعدد كي يتعدد الحكم، فان كان المتعلق غير قابل للتعدد فلم يتعدد الحكم لا لأجل ان القاعدة غير مطردة، بل ان موضوع القاعدة غير متحقق، فبناءاً على ذلك نستطيع ان نقول: انه في النواهي كلما تعدد المتعلق تعدد الحكم، بينما في الاوامر الحكم لا يتعلق الا بإيجاد هذا المتعلق، وهو يصدق على الوجود الاول له، فلو لم يأتي المكلف في الاوامر بالمتعلق أصلا لعد عاصيا مرة واحدة، ولو أتى به ولم يأتي بأفراده الآخرى لعد مطيعا.

ثم في خاتمة البحث ينبه المصنف على **نكته** ان هذا التفريق في الاوامر والنواهي لم ينشا من قرينة لفظية من جهة، ولم ينشا من الإطلاق من جهة أخرى، فان الإطلاق أمر واحد ومقدمات الحكمة شيء واحد، ولا تنتج هذين الأمرين المتنافيين، و إنما جاء هذا الفرق من نكتة عقلية، وهي ان النهي لما يتعلق بالطبيعة يكون بمعنى إعدام الطبيعية **وإعدام الطبيعية لا يتحقق الا بإعدام جميع أفرادها**، بينما في الاوامر الأمر لما تعلق بالطبيعة بمعنى إيجاده، **والطبيعة توجد بوجود فرد من أفرادها**.

التنبيه الرابع هذا التنبيه ينطلق مما ذكرناه في التنبيه السابق، حيث كان حاصل المطلب ان الحكم في النواهي يتكثر بتكثر أفراد المتعلق و هذا معنى ما يقال من ان الحكم في النواهي انحلالي، فينحل الحكم بعدد ما للمتعلق من أفراد، بينما في الاوامر الحكم لا ينحل ولا يتعدد للسبب الذي تقدم من النكتة العقلية، من هنا ينشا هذا السؤال ان هذا الانحلال للحكم والتكثر للحكم بتكثر الافراد هل هو بلحاظ مرحلة الجعل للحكم او هو بلحاظ مرحلة المجعول ؟

المشهور بين العلماء ان للحكم مرتبتين خلافا لصاحب الكفاية الذي يقول بان للحكم أربعة مراتب، على المشهور **المرتبة الاولى** مرتبة الجعل وهي المرتبة التي يجعل الحاكم فيها حكمه على نهج القضية الحقيقية على وفق المقتضيات من المصالح والمفاسد، ففي البداية يتصور مصلحة ومفسدة وعلى وفقها ينشئ حكما سواء وجد الموضوع في الخارج أم؛ لأن **المرتبة الثانية** مرحلة المجعول ويعبر عنها بمرحلة الفعلية عندما يصبح الحكم فعلاف في عهدة المكلف ويترتب عليه العقاب والثواب و ذلك بفعلية موضوعه.

إذا أتضح ذلك فلا بد من الاجابة على هذا التساؤل **فنقول** لما كان الحكم في مرحلة الجعل قد جعل على نهج القضية الحقيقية لم يتصور الحاكم اثبت له حكما واحدا فلم يوجد تكثر في مرحلة الإنشاء، فإذا الانحلال ليس بمعنى ان المولى في مرحلة الإنشاء أنشأ مائة حكم لوجود مائة فرد للمتعلق، و إنما التكثر في مرحلة الفعلية والتطبيق عندما أنظر إلى هذا الحكم الذي جعل من قبل المولى واجد أنني مصداق لمن استطاع فيشملني وجوب والحج فالتكثر و الانحلال في مرحلة الفعلية.

خلاصة المطلب انه في الطلاق الشمولي الذي أرجعناه إلى التكثر في الحكم بحسب تكثر المتعلق او الموضوع ليس هو بلحاظ مرحلة الجعل والنشاء و إنما هو بلحاظ مرحلة الفعلية وتطبيق العنوان المأخوذ في الموضوع والمتعلق على مصاديقه الخارجية.

لقائل ان يقول: ما فائدة هذا الأمر **نقول** سوف سيأتي الاثر في البحث عن أدوات العموم عندما نريد ان نفرق بين الاستيعاب المستفاد من العموم و الاستيعاب المستفاد من الإطلاق.

أدوات العموم

في البداية لا بد ان نعرف العموم، الذي يظهر من المصنف انه يرى ان العموم لم يتجاوز هذا اللفظ مدلوله اللغوي، العموم بمعنى الاستيعاب والشمول، غاية الأمر هذا التعريف ينطبق أيضا على المطلق الشمولي، فانه في المطلق الشمولي يوجد استيعاب المفهوم لتمام مصاديقه فكان لابد من إضافة قيد يخرج فيه المطلق الشمولي عن العموم ولا بد ان نتكلم في هذا المطلب تارة على نظرية القدماء و أخرى على نظرية المتأخرين.

اما بناءا على نظرية المتأخرين فالأمر واضح فان الاستيعاب في العموم ينشأ من اللفظ، بينما الاستيعاب في الإطلاق ينشأ من مقدمات الحكمة، وعلى ضوء ما ذكرنها في التنبيه الرابع نستطيع ان نقول: انه في المطلق الشمولي الاستيعاب والتكثر والشمولي ينشأ من مرحلة المجعول، بينما في العام ينشأ من مرحلة الجعل؛ لأنه اشرنا في ختام التنبيه السابق ان مفاد مرحلة الجعل ان كل خطاب يدل على مرحلة لجعل ولما كان الاستيعاب في العام اخذ في الخطاب كلمة **كل** فيكون هذا الاستيعاب ناشئ من نفس الخطاب الشرعي الذي مفاده مرحلة الجعل بخلافه في المطلق الشمولي فانه قد بينا في التنبيه السابق على انه من عالم المجعول مما يدل عليه عالم المجعول هذا كله على نظرية المتأخرين.

اما بناءا على نظرية القدماء لا نستطيع ان تقول: ان احدهما يدل على الاستيعاب بالوضع و الآخر بمقدمات الحكمة؛ لأن مقدمات الحكمة لم تكن معروفة عند القدماء بل اسم الجنس وضع عندهم للمطلق فكلا الاستيعابين يكون مدلولا وضعيا ولكن يبقى هنلك فرق بين المطلق والعام من ان العام يكون بأدوات مخصوصة وفي المطلق لا توجد أدوات مخصوصة بل كل اسم جنس او ما يقوم مقامه..

الدرس التاسع والسبعون

وصل الكلام إلى تعريف العموم والفرق بينه وبين المطلق، القدماء من علماء الأصول كانوا يركزون في اول كل مبحث حول التعريف الاصطلاحي للمبحث الذي يدخل به، ومن هنا شاع بينهم النقض و الابرام على التعاريف، وهذا الأمر ابتدعوه أيضا في بحث العموم فنجد ان هنلك تعريفات قديمة للعام منذ بداية على الأصول فنهلك تعريف ينقل عن **ابي الحسن البصري** من ان العام هو: **كل لفظ يقبل الانطباق على أفراده** وكان هذا التعريف محلا للنقض و الابرام فيما بينهم من انه هل هو جامع ومانع لمصاديق العام فاعترض على التعريف تارة على طرده، وتارة على عكسه.. هنلك نظرية في بحث التعاريف لصاحب الكفاية (رحمة الله عليه) من ان كل هذه التعاريف التي تذكر في بداية المباحث في العلوم هي تعاريف لفظية الغرض منها تعريف المعرف إلى ذهن الطالب فلا يشكل عليها بعد الطرد او الجمع.

العام له معنى لغوي فالعموم بمعنى **الاستيعاب** والشمول وانطباق شيء على مصاديق متعددة، هذا في اللغة وفي الاصطلاح، لم يخرجوا عن المعنى اللغوي الا بإضافة قيد، حتى يحصل هنلك فرق بين العموم وبين الإطلاق؛ لأن كلا من المطلق والعام يشتركان في أصل الاستيعاب، سواء كان الاستيعاب على نحو الاستيعاب العرضي او كان الاستيعاب والشمول طولي وعمودي كما هو الحال في الاستيعاب ألبدلي، يشترك المطلق بجميع أقسامه مع العام بجميع أقسامه في الدلالة على أصل الاستيعاب، غاية الأمر مفهوم الاستيعاب كان أوضح إلى الذهن في الاستغراقية والشمولية منه في البدلية؛ لأن كما نلاحظ انه في ألبدلي يوجد نوع من التقييد، وهو التقييد بفرد واحد، غاية الأمر انطباق هذا الفرد على أي حصة من الحصص غير محقق، فيدل على الاستيعاب وعلى الشمولية، فلذا ربما من هذا الباب المصنف ركز على التفريق بين العام وبين الإطلاق الشمولي، ولذا كل من العام والمطلق ينقسمان إلى ألبدلي و الاستغراقي، والمقسم لابد ان يتواجد في جميع الاقسام، فإذا كان المقسم هو الاستيعاب، فكما هو موجود في الطلاق الشمولي والعام الشمولي، فهو موجود في الإطلاق ألبدلي والعام ألبدلي، لكن لما كان في الإطلاق الشمولي الاستيعاب و الاستغراق اوضح، كان التركيز على الفرق بين المطلق والعام الشمولي، فإذا لأجل التفريق بين الإطلاق والعموم، أضافوا شيئا إلى هذا الاستيعاب، وهو ان يكون هذا الاستيعاب مدلولا وضعيا للفظ، وبهذا يخرج الإطلاق؛ لأن الاستيعاب الموجود في الإطلاق نشأ من مقدمات الحكمة، وليس مدلولا وضعيا للفظ، وبالتعبير الذي استفدناه من التنبيه الاخير ان الشمولية و الاستيعاب في الإطلاق من شؤون عالم المجعول، والشمولية و الاستغراق في العام من شؤون عالم الجعل، بمقتضى ما ذكرناه سابقا بعد ذلك يقول: المصنف ان الاستيعاب المستفاد من اللفظ والذي اصطلحنا عليه باسم العام والعموم هذا الاستيعاب يتوقف على وجود ركنين ودالين الدال الاولى ما يدل على الاستيعاب فيعبر عنه بأداة العموم او أداة الاستيعاب الثاني ما يدل على المفهوم الذي يراد ان نستوعبه بواسطة الاداة أفراد هذا المفهوم اما على نحو العرضية و الافقية واما على نحو الطولية (حتى يشمل البدلية) فلا بد كلما وجد عموم ان توجد أداة وان يوجد مفهوم مستوعب

لإفراده بواسطة هذه الاداة اما الاداة التي توجد في العام تارة تكون اسما مثل **كل وجميع** ونحو ذلك من الكلمات، فان كل وجميع تدل على الاستيعاب بما لها من معنى اسمي ولذا نجد هنلك ترابط بين الاستيعاب وبين كل لا بمعنى صحة استعمال احدهما مكان الآخر و إنما بلحاظ المفهوم، ما نفهمه من الاستيعاب هو نفسه ما نفهمه من كل وجميع ونحو ذلك، وقد تكون الاداة الدالة على الاستيعاب حرفا هيئة او حرف بالمعنى النحوي كما ادعي في الالف واللام الداخلة على الجمع.

المطلب الثالث الذي يتعرض له المصنف عبارة عن تقسيم العام قسم العام إلى ثلاثة أقسام بينما المطلب قسم إلى قسمين: الشمولي والبدلي وليس عندنا مطلق مجموعي لما سوف يتضح من ان المجموعية تستفاد من لفظ في الإطلاق لا يكون الدال على الاستيعاب لفظ معين، و إنما هو مقدمات الحكمة، فلذا أقسام الإطلاق انحصرت في البدلية والشمولية بينما أقسام العام لم تنحصر في البدلية والشمولية لبل تجاوزتها إلى قسم ثالث وهو المجموعية.

توضيح المطلب ان أداة العموم الداخل على الفظ مستوعب لإفراده تارة يكون هذا الاستيعاب طولي وتبادلي و أخرى يكون هذا الاستيعاب أفقي وعرضي، فالأول يسمى بالعموم ألبدلي؛ لأن الاستيعاب تبادلي المراد حصة واحد و فرد واحد لكن على نحو التبادل، قد تكون الافراد بنحو واحد ولكن نشبهها بالخط الافقي؛ لأن الخط الافقي لا يمكن ان تقصد جميع النقاط في عرض واحد، بل عندما تصل إلى النقطة اللاحقة تكون قد تجاوزت النقطة السابقة لذا مثلناها بالخط العمودي.

وعلى الثاني ان يكون الاستيعاب عرضي وافقي بمعنى انه لا مانع منا إرادة جميع الافراد معا هذا لا يخلو اما ان يراد جميع الافراد بقيد ان تكون كلها دخيلة في تكوين المفهوم او ان لا يكون كذلك إذا كان يراد جميع الافراد بقيد المجموعية، فحينئذ نسمي العام بالعام ألمجموعي كما لو قيل امن بمجموع الائمة، الائمة مدخول أداة العموم وأداة العموم هي مجموع، هذه الكلمة تستوعب جميع أفرادها معا، بمعنى انه بقيد ان كون كلها حاصلة مع بعضها البعض فعلى هذا الاساس فليس لها الا امتثالا واحدا ويحصل العصيان ولو بإخراج واحد من هذا المجموع فلو أمنت بأحد عشر ولم تؤمن بالثاني عشر لا يحصل امتثال أصلا هذا في العام ألمجموعي يعني في العام ألمجموعي يراد جميع الافراد لكن بوصف المجموعية يعني ان تكون معا بينما العام الاستغراقي يراد جميع الافراد لكن لا بوصف المجموعية فيمكن ان تنفك عن بعضا البعض، ويترتب على ذلك فارق في مقام الامتثال اما بالنسبة إلى العام ألبدلي فانه يحصل الامتثال بإتيان أي فرد كان مما ينطبق عليه المفهوم ويحصل العصيان بترك جميع الافراد؛ لأن مرجع العموم ألبدلي إلى طلب صرف الوجود وصرف الوجود يتحقق بإيجاد فرد وينعدم بانعدام جميع الافراد بينما في العام الاستغراقي بالنسبة لمقام الامتثال باعتبار ان الافراد ليس مترابطة فحينئذ لا يكون هنلك ترابط بين الافراد في مقام السقوط و الامتثال فلو كان يوجد في الخارج عشرة علماء فأكرمت خمسة فيتحقق الامتثال في خمسة، فيرجع العام الاستغراقي او الشمولي إلى انحلال في الحكم وان الحكم يتعدد بتعدد ما

لموضوعه من أفراد فيكون لكل فرد حكم يخصه بينما في العام ألمجموعي صحيح يراد كل الافراد لكن كل الافراد لبوصف اجتماعها معا فلو سلب هذا الوصف ولو أتيت بالأكثر تحقق العصيان ولم يتحقق الامتثال ولو أتيت بجميع الافراد فلا يحصل الا امتثال واحد هذا هو الفارق بين هذه الاقسام الثلاثة.

هنلك **نزاع** في ان هذا التقسيم إلى هذه الاقسام الثلاثة في أي مرحلة هو يظهر من صاحب الكفاية والميرزا النائيني والسيد الخوئي ومن جماعة من علماء الأصول إلى أن هذا التقسيم للعام إلى استغراقي ومجموعي إنما هو في مرحلة بعد تعلق الكم ويعني ذلك لو فرضنا لا يوجد حكم فلا يوجد عندنا عام استغراقي ومجموعي وبدلي و إنما هذه الاقسام تنتزع بعد تعلق الحكم فبعد ان يتعلق الحكم بالموضوع فاما ان يكون تعلقه في الموضوع على نحو صرف الوجود فيسمى حينئذ العموم بالعموم ألبدلي واما ان يتعلق الحكم بالموضوع على نحو وجود المطلق في جميع الافراد فيكون العام استغراقي واما ان يتعلق الحكم بالوجود المطلق بجميع الافراد بوصف اجتماعاها فيكون العموم مجموعي فتقسيم العام إلى هذه الاقسام الثلاثة في مرحلة متأخرة عن تعلق الحكم بمعنى انه لو لا يوجد حكم فلا يوجد عندنا عام استغراقي ومجموعي وبدلي، بينما المصنف (رحمة الله عليه) يخالف في ذلك ويرى ان هذا الانقسام في مرحلة ما قبل الحكم وليس في مرحلة ما بعد الحكم يعني في المفاهيم الافرادية وقبل وجود حكم تعلق بهذا المفهوم الافرادية يمكن ان يكون هذا المفهوم الافرادية استغراقيا وان يكون مجموعيا وان يكون بدليا، يستدل المصنف (رحمة الله عليه) على مدعاه بالوجدان يقول: الان لو القينا ثلاثة أنواع من المفاهيم الافرادية (يعني لا يوجد فيها حكم هذا المراد من المفهوم الافرادي فلو كان عندنا حكم فيكون هو قضية فيها موضوع ومحمول) فلو القينا ثلاثة كلمات تدل على مفاهيم افرادية وبالوجدان نشعر بوجود فرق بينهما المفهوم الاول - كل علم الثاني مجموع العلماء – الثالث أي عالم، فلا يوجد هنا حكم في هذه الاستعمالات فلم نقل يجب او أكرم فبالوجدان يوجد فرق بين هذه المفاهيم الثلاثة فنستكشف من ذلك ان المجموعية و الاستغراقية والبدلية يمكن ان نتصورها وان لم يوجد حكم..

هذا البحث عندما تعرض له الميرزا النائيني وصاحب الكفاية والسيد الخوئي لم يشيروا إلى وجود خلاف فيه بينما المصنف طرح هذا البحث على أساس انه يوجد نزاع لكن في الحقيقة هنلك من سبق المصنف إلى هذا البحث وهو المحقق الاصفهاني فانه في حاشيته على الكفاية إلى وجود محذور عقلي في البين، فهذه الاقسام الثلاثة المدعى اننا ننتزعها من مرحلة ما بعد تعلق الحكم يعني لا بد ان يوجد حكم ثم ننتزع هذه الاقسام الثلاثة فطرح هذا الإشكال انه يلزم الاستحالة؛ لأن الاستغراقية والبدلية والمجموعية تكون في الموضوع كل عالم و جميع العلماء وأي عالم هذه كلها موضوعات وليست أحكام، والموضوع متقدم رتبة على الحكم فما يوجد في المتقدم رتبة كيف يتوقف انتزاعه على الحكم الذي هو متأخر رتبة، فالمحقق الاصفهاني أشكل على صاحب الكفاية كما المصنف لكن المصنف من ناحية وجدانية المحقق الاصفهاني من ناحية عقلية لكن المحق

الاصفهاني أجاب ووجه كلام صاحب الكفاية هذا التوجيه الذي ذكره المحقق لكلام صاحب الكفاية يندفع فيه إشكال المصنف أيضا ويؤجل ذلك إلى دراسة أعلى.

وعندنا جواب آخر على المصنف، غير ما ذكره المحقق الاصفهاني فباعتقادنا ان صاحب الكفاية ليس ناظر إلى هذا المطلب بالكلية من انه هذا التقسيم في ابي مرحلة يكون و إنما صاحب الكفاية ناظر إلى المصلحة التي تقتضي هذا التقسيم وهذه المصلحة تفرض وجود حكم.

الدرس التاسع والسبعون

.

يقع الكلام في **كيفية دلالة أدوات العموم**، صور المصنف (رحمة الله عليه)، نزاعا بين صاحب الكفاية وبين الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) في كيفية دلالة أدوات العموم.

خلاصة النزاع انه عندما نقول: مثلا أكرم كل عالم فحتى نستفيد الاستيعاب والشمول، هل يكفي في ذلك ان تكون كلمة كل التي هي أداة العموم موضوعة للاستيعاب والشمول ؟ أم انه نحتاج علاوة على ذلك إلى أن نجري مقدمات الحكمة في مدخول الاداة ؟، فإذا يوجد نظريتان **نظرية تقول**: نفس كلمة كل بوضعها للعموم تكفي لإفادة الاستيعاب والشمول هذه هي النظرية الاولى. **النظرية الثانية** ان كلمة كل على الرغم من وضعها للاستيعاب والشمول لكن لا يكفي ذلك لاستفادة العموم بل لابد من إجراء مقدمات الحكمة في مدخول كلمة كل وهو عالم، يعني كلمة كل موضوعة للعموم وفي نفس الوقت نجري مقدمات الحكمة في كلمة عالم منشأ هذا النزاع هو من ان كلمة كل مثلا هل هي موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول فلا بد من معرفة ما يراد من المدخول بواسطة مقدمات الحكمة، فإذا أردت من المدخول خمسين عالما فنقول ان كلمة كل تستوعب خمسين عالما، و إذا أردت مائة فتكون كل تستوعب مائة عالم و إذا أردت واحدا فكل تستوعب عالما واحدا، فإذا كل لا تحدد المراد من المدخول و إنما تستوعب المراد من المدخول فنحتاج إلى دال خارجي عن كل ليحدد لنا ما هو المراد من المدخول هل هو كل ما يسمى عالما أم البعض فيتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فنقول لم يقيد العالم ببعض الافراد، فإذا المراد من المدخول جميع أفراد العالم فتستوعب إذا كل جميع أفراد العالم هذا إذا قلنا ان الكل وضعت لا استيعاب ما يراد من المدخول.

و أخرى نقول كل وضعت لاستيعاب ما يصلح المفهوم ان ينطبق عليه وضعا فالمسألة ليس مسألة إرادة حتى نحتاج إلى مقدمات الحكمة، **كل** وضعها واضع اللغة العربية لتستوعب ما يصلح كلمة عالم للانطباق عليه و كلمة عالم تصلح للانطباق على العالم العادل وتصلح للانطباق على العالم الفاسق، فوضعت كل لاستيعاب ما يصلح مدخولها للانطباق عليه.

صاحب الكفاية على ما نسبه المصنف إليه يقول انه في مقام الثبوت كلا الاحتمالين ممكن ان يكون واضع اللغة العربية قد وضع كل لاستيعاب ما يراد من المدخول فنحتاج إلى مقدمات الحكمة ويمكن ان تكون كلمة كل موضوعة في اللغة العربية لما يصلح المفهوم لكي ينطبق عليه فلا نحتاج إلى مقدمات الحكمة فلا يوجد محذور عقلي من احد هذين الاحتمالين، لكن في مقام **الاثبات** يقول: صاحب الكفاية الظاهر ان كل قد لاستيعاب ما يصلح المفهوم للانطباق عليه فلا نحتاج إلى مقدمات الحكمة، إذا دليل صاحب الكفاية الاستظهار وهذا دليل إثباتي اما في مقام الثبوت فلا مانعه من كلا الأمرين.

في مقابل هذا القول اختار الميرزا النائيني ان كل موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لكي تحدد ما هو المراد.

هذا بحسب عبارة الكتاب، لكن السيد الخوئي كما في الدراسات يصرح ان صاحب الكفاية مختاره الرأي الاول الذي قول باحتياجنا إلى إجراء مقدمات الحكمة، كذلك في فوائد الأصول يظهر انه تابع لصاحب الكفاية في ذلك

صاحب الكفاية ما قاله في بحث النواهي يظهر منه انه يقول: بالاحتياج إلى إجراء مقدمات الحكمة، اما في بحث العام والخاص فيقول (**فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها**) هذا بالنسبة إلى النكرة في سياق النفي، وقد واحد يدافع عن المصنف ويقول ان هذا الكلام قاله صاحب الكفاية بالنسبة إلى النكرة في سياق النفي وهي ليست من أدواة العموم عند صاحب الكفاية، ولكن نقول: انه يعطف على هذا الكلام قوله (**كما لا ينافي دلالة مثل لفة كل على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد في مدخوله**) لكن عنده عبارة هي التي جعلت المصنف ينسب إليه هذا البحث (**نعم لا يبعد ان يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها**) فقد يقال ان هذا هو الذي أشار إليه المصنف في الكتاب بقوله **واستظهر** بحق، لكن هذا لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأن العبارة فيها قيد عند إطلاقها، نعم يمكن ان يكون مقصود صاحب الكفاية من الإطلاق لا الإطلاق الاصطلاحي بل المراد من الإطلاق هو بمعنى الاستعمال، لكن نقول: ان المعروف بين العلماء ومن تأخر عن صاحب الكفاية ان صاحب الكفاية يختار الاحتياج إلى مقدمات الحكمة.

في مقابل القول الذي نسبه المصنف إلى صاحب الكفاية، وافقه السيد الخوئي على ذلك وهو انه لا نحتاج لكن الفرق ان صاحب الكفاية لم يأتي بدليل غير الاستظهار فالظهور ليس دليل برهاني أم

السيد الخوئي فقد اثبت نفس النظرية لكن بواسطة البرهان فأقام البرهان عن عدم الاحتياج وأقام على ذلك دليلين:

الدليل الاول اننا لو كنا نحتاج إلى مقدمات الحكمة للزم اللغوية بيانه اننا لو اجرين مقدمات الحكمة في كلمة عالم التي هي مدخول أداة العموم فاننا في ذلك نستفيد الشمول ولكن يكون استفادة الشمول ببركة مقدمات الحكمة فلا حاجة إلى أن تدخل كلمة كل فإدخال كل يكون لغوا.

لا يقال انه لا نلتزم بالغوية بل نقول: ان هذا تأكيد، الان في اللغة العربية كثير تأتي بجمليتين يفيدان النفس المعنى بغرض التأكيد وهو كافي لرفع اللغوية.

لأننا نقول: ان التأكيد هنا لا يصح؛ لأن التأكيد إنما يكون بين دالين في عرض واحد وهنا أداة العموم دلالتها وضعية و الإطلاق دلالته سياقية والسياق متأخر رتبة عن الوضع فليس في عرض واحدد حتى يلزم التأكيد فيكون إجراء مقدمات الحكمة في المدخول مع إدخال كلمة كل يلزم منه اللغوية.

يجيب المصنف (رحمة الله عليه) عن هذا الدليل ان اللغوية اما ان تفرض في مقام الوضع او في مقام الاستعمال و بعبارة أخرى اما ان يكون اللغوية نائية من فعل الواضع واما ان كونت نائية من فعل المستعمل وعلى كلا الحالتين لا نؤمن باللغوية اما اللغوية الناشئة من فعل الواضع فالسبب في ذلك ان اسم الجنس الذي هو كلمة عالم وضع لمعنى وأداة العموم وضعت لمعنى آخر فأداة العموم وضعت للاستيعاب واسم الجنس موضوع على رأي ما بعد صلحان العلماء الماهية لا بشرط ألقسمي بمعنى الملحوظ فالإطلاق ليس جزء من المدلول الوضعي للكلمة ففي مقام الوضع كل كلمة وضعت لغير ما وضعت له الكلمة الآخرى فلا يلزم اللغوية في مقام الوضع و إنما الشمول في اسم الجنس نستفيده من السياق ومقدمات الحكمة بينما الشمول في أداة العموم نستفيده من مدلول الخطاب؛ لأن نفس الكلمة دل على الشمول، فإذا لم يوضعا لشيء واحد حتى يكون اجتماعهما موجبا للغوية هذا في مقام الوضع فلا لغوية من قبل الواضع، وكذا الحال في مقام الاستعمال بما ان كل واحدة من الكلمتين قد وضعتا لمفهوم مغاير للآخر و إنما التكثر في احدهما ينشا من مدلول الخطاب و الآخر من السياق فحينئذ يوجد امام المستعمل أسلوبان يمكن ان يعبر بأحدهما ويمكن ان يعبر بكليهما ولا يلزم اللغوية.....

الدرس الواحد والثمانون

.

مازال البحث في ان استفادة الاستيعاب من أداة العموم هل يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول أم لا، وبالنسبة إلى رأي صاحب الكفاية لا باس ببيان النتيجة النهائية في كلامه، المصنف (رحمة الله عليه) نسب إلى صاحب الكفاية انه يرى ان أداة العموم قد وضعت لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه فبناءاً على ذلك لا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول بينما المعروف بين العلماء وجمع من تلامذة صاحب الكفاية نسب إلى صاحب الكفاية انه يرى ان كلمة كل قد وضعت لاستيعاب ما يراد من المدخول وفي الحقيقة ينبغي ان نفرق بين مطلبين جمع بينهما المصنف ومن هنا وقعت الشبهة ففرق يبين ان نقول: كلمة كل قد وضعت لاستيعاب ما يراد من الدخول وبين ان نقول يتوقف استفادة الاستيعاب على إجراء مقدمات الحكمة فبينهما فرق.

صاحب الكفاية **يرى** ان كلمة كل او أداة العموم متوقف الاستيعاب فيها على ما يراد من المدخول غاية الأمر هذا المراد من المدخول تارة يفهم من مقدمات الحكمة و أخرى يفهم من قرينة مقاميه او حالية هذا الشيء الذي يظهر من الكفاية انه يظهر منه المبنى الثاني و أخرى الثاني هو في الحقيقة عنده أداة العموم تتوقف على ما يراد من المفهوم ناما الذي يوجد فيه عبائر مختلفة ان المراد من المدخول تارة يثبت بمقدمات الحكمة و أخرى بقرينة حالية او مقاميه ففي مثل النكرة الواقعة في سياق النفي المراد من المدخول يتوقف على مقدمات الحكمة فكما قرأنا بحث النواهي وعبارة بحث العام والخاص؛ لأن المدخول التي هي النكرة أخذت على نحو الطبيعة المهملة وهذه الطبيعة المهملة لا يمكن استيعاب تمام أفرادها الا بإجراء مقدمات الحكمة هذا بلحاظ النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي اما كلمة كل فهي موضوعة لما يراد من المدخول غاية الأمر إرادة تعيين المراد من المدخول لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة و إنما يكفي فيه نفس كلمة كل فكلمة كل عند صاحب الكفاية قرينة مقاليه على تعيين المراد من المدخول إذا صاحب الكفاية يلتزم بان أداة العموم موضوعة لما يراد من المدخول التي هي النظرية الثانية لا لما يصلح المفهوم للانطباق عليه غاية الأمر تعيين المراد من المدخول تارة يكون بمقدمات الحكمة كلما في النكرة الواقعة في سياق النهي و أخرى يكون ببركة القرينة المقالية فللخط بين بحثين حصلت هذه النسبة الخاطئة البحث الاول ان نقول: بان أداة العموم موضوعة لما يراد او لما يصلح و البحث الثاني انه ان ما يراد كيف نعينه **تارة** نعينه بمقدمات الحكمة **و أخرى** نعينه بالقرينة المقالية، **فبناءا** على هذا الاساس يكون ما ذكره المصنف في الكتاب يظهر **بطلانه** و كذلك ان ننسب إلى صاحب الكفاية على وجه الإطلاق ان في كل أدوات العموم نحتاج إلى مقدمات الحكمة أيضا هذا خطا و إنما في استفادة العموم من أدوات العموم نحتاج إلى تعيين المراد من المدخول غاية الأمر تعيين المراد من المدخول تارة يكون بمقدمات الحكمة و أخرى يكون بقرينة خاصة، فإذا نظرية صاحب الكفاية ان استفادة العموم من أداة العموم يتوقف على تعيين المراد من المدخول ولذلك قال ان الذي يشهد لذلك عدم التجوز فيما لو قيد المدخول يعني لو قلنا أكرم كل عالم اعدل لا يوجد تجوز؛ لأن كل تستوعب المراد من المدخول الان المراد من المدخول قيد يكون مئة عالم وقد يكون خمسين عالم

فكل دائما تستعمل في معنى واحد لكن حمل المدخول على إرادة تمام الافراد يتوقف اما على مقدمات الحكمة كما في النكرة الواقعة في سياق النفي و اما على قرينة خاصة.

المصنف (رحمة الله عليه) استظهر كل موضوعة لاستيعاب ما يصلح المفهوم للانطباق عليه وقد يضاف إلى ذلك إقامة البرهان على ذلك وهو برهان السيد الخوئي (رحمة الله عليه) المتقدم.

المصنف (رحمة الله عليه) يقول: هذه اللغوية المدعاة لا تخول اما ان تكون لغوية ناشئة من الوضع وإما ناشئة من الاستعمال، فالواضعة عندما وضع لف؟ كل قد فعل فعلا عبثيا او أن المستعمل عندما جمع بينت كل ومقدمات الحكمة كان فعله عبثيا.

اما في مقام الوضع فنقول اولاً بالنقص ان واضع اللغة العربية تجد انه مفردات متعددة لمعنى واحد، فإذا هنلك لغوية فهو اولى في مثل أسد وغضنفر؛ لأن أسد و غضنفر يدلان على مدلول واحد بمدلول الخطاب بينما كل ومقدمات الحكمة كل واحد يدل على الشمول و الاستيعاب في مرحلة غير ما يدل عليه الآخر، فإذا هذا إشكال نقضي وإما الإشكال الحالي فنقول انا الوضع قد يتعلق له غرض بتكثير الأدوات و الوسائل حتى يفتح المجال اما المستعمل باعتبار ان الوضع مقدمة للاستعمال فحتى يستعمل هذه الاداة دون تلك الاداة فلا لغوية في مقام الوضع

وإما ان تكون اللغوية ناشئة من الاستعمال فيجيب المصنف (رحمة الله عليه) ان أيضا المستعمل قد يتعلق له غرض استفادة الاستيعاب من مدلول الخطاب وقد يتعلق له غرض باستفادة الاستيعاب من السياق وقرينة الحكمة فبتعدد الغرض تتعدد الاداة هذا الشيء بهذا البيان واضح الإشكال في مرحلة الوضع لا يوجد استعمال لا يوجد جمع بين أداتين فكلام المصنف في غاية المتانة فلا يلزم لغوية من ان الواضع وضع أداة العموم مع وجود ما يسمى بقرينة الحكمة فلا يوجد لغوية من قبل الواضع لكن كلامه في مقام الاستعمال.

هذا البيان الذي يفهم من العبارة واضح الدفع من ان المستعمل قد يتعلق له غرض باستفادة الاستيعاب من مدلول الخطاب وقد يتعلق له غرض باستفادة الاستيعاب من السياق وقرينة الحكمة نقول هذا إذا فرق بينهما لكن إشكال السيد الخوئي انه يلزم اللغوية م في صورة الاجتماع، المصنف في التقريرات هذا الإشكال يصوغه ببيان آخر لا يرد عليه هذا الإشكال لكن حمل العبارة على هذا المطلب الذي في التقريرات في غاية التكلف.

البرهان الثاني: الذي يذكره المصنف لبيان ان أدوات العموم قد وضعت لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول لا ما يراد من المدخول بأنه لو كان كلمة كل مثلا قد وضعت لاستيعاب ما يراد من المدخول الاستيعاب في كلمة كل ناشئ من المدلول التصوري واستفادة المراد من المدخول ناشئ من المدلول التصديقي والمراد الجدي حينئذ يترتب على ذلك تالي فاسد و هذا التالي الفاسد وهو اننا ربطنا المدلول التصوري بالمراد الجدي؛ لأنه يلزم في المورد الذي لا يوجد مراد جدي كما في صورة الهزل يلزم من ذلك أن الكلام لا يوجد فيه استيعاب وعموم يعني الان لو انا في مقام

الهزل قلت أكرم كل عالم يلزم ان لا نستفيد العموم؛ لأن المفروض ان كل دلالتها على العموم عرفنا بالمراد الجدي وفي مقام الهزل لا يوجد مراد جدي، فإذا أنتفى المعلق عليه الاستيعاب ينتفي الاستيعاب فالاستيعاب معلق على المراد الجدي وفي صورة الهزل لا يوجد مراد جدي فيلا يوجد عموم

مع اننا بالوجدان هذا الكلام وان لم يكو له مراد جدي فانه يدل على الاستيعاب.

هذا تمام الكلام في كيفية دلالة أدوات العموم تلخص من جميع ما تقدم ان المصنف يرى ان استفادة الاستيعاب من المدخول لأي توقف على إجراء مقدمات الحكمة؛ لأن الظاهر ان كلمة كل قد وضعت لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول مضافا إلى أن المبنى الثاني ليزم منه تالي فاسد.

العموم بلحاظ الاجزاء و الافراد

هنلك ظاهرة لفتت أنظار الأصوليين وهي ان أداة العموم تارة تدخل على نكرة فتقول أكرم كل عالم فدخلت أداة العموم على نكرة و أخرى تدخل على معرفة كما في اقرأ كل الكتاب، لا شك ولا ريب بالوجدان ان بين التعبيرين فرق على الرغم من ان كل في كلا التعبيرين للدلالة على الاستيعاب وغاية الأمر في الاول الاستيعاب والشمول بلحاظ الافراد أكرم كل عالم أي كل فرد وفرد من أفراد العالم بينما في التعبير الثاني الاستيعاب بلحاظ الاجزاء؛ لأن الكتاب المعرف بتعريف العهد يدل على فرد واحد لا يدل على أفراد فلا معنى لاستيعاب الافراد و إنما حينئذ تكون كلمة كل لاستيعاب الاجزاء، فإذا كلمة كل إذا دخلت على نكرة فهي للشمول الافراد و إذا دخلت على معرفة فهي للشمول الاجزائي لكن ينبغي ان نلتفت إلى نكتة لم تذكر هنا، انه ليس كلما دخلت على معرفة فهي للاستيعاب الاجزائي فقد يكون في الكلام نوع من المبالغة ليعبر عنه بالاستغراق غير الحقيقي مثلا أكرم كل العالم او ارم كل الرجل هنا ليس المقصود ان نقسم أعضاء الرجل و إنما المقصود انه لكون هذا الرجل المعهود هو الجنس بعينه، فإذا أكرمته أكرمت جميع الافراد كما تقول زيد هو الرجل، فتفيد كل استيعاب الاجزاء بشرط ان لا يكون الكلام قد سيق من اجل المبالغة.

هذه الظاهرة التي لفتت نظر علماء الأصول اختلفوا في تفسيرها فهل ان أداة العموم قد وضعت بوضعين على نحو الاشتراك اللفظي تارة او المعوي أخرى على نحو الاشتراك اللفظي كان يكون الواضع قد وضع كلمة كل مرتين مرة لاستيعاب الاجزاء ومرة لاستيعاب الافراد فيكون اشتراكا لفظيا و أخرى على نحو الاشتراك المعنوي كان تكون كل قد وضعت للجامع بين الاستيعابين الجامع بين استيعاب الافراد و الاجزاء هو الاستيعاب فهل تعدد الوضع في كل ليكون اشتراكا لفظيا أم اتحد الوضع لكن وضع للجامع فيوجد كلام في تفسير هذه الظاهرة.....

.

كان الكلام في تخريج الظاهرة التي لفتت نظر علماء الأصول في التفريق بين أداة العموم الداخلة على **المفرد المعرف**، وأداة العموم الداخلة على **المفرد المنكر**، حيث ان العرف يفهم من الاولى الاستغراق الاجزائي ومن الثانية الاستغراق الافرادي، نسب المصنف (رحمة الله عليه) إلى المحقق العراقي توجيه هذه الظاهرة بالبيان التالي:

ان الاصل في العموم ان يكون **لاستيعاب الافراد**، ولا نخرج عن هذا الاصل الا بقرينة، ففي قولنا أكرم كل عالم نحملها على أصلها وهو ان الاصل في الاستيعاب لشمول الافراد، أفراد ما ينطبق عليه المدخول او ما يراد من المدخول على الخلاف المتقدم اما إذا دخلت أداة العموم على المعرف ثبت في محله في علم النحو ان الاصل في التعريف ان يكون للعهد والتعريف ألعهدي لما دل على شيء معين امتنع ان يوجه الاستيعاب فيه إلى الافراد لأن توجيه الاستيعاب إلى الافراد يتنافى مع الدلالة على أمر معين فاستيعاب الافراد يقتضي عدم التعيين و الالف واللام العهدية تقتضي التعيين فيكون دخول الالف واللام التي الاصل فيها العهدية يكون دخلوها قرينة على اصرف الاستيعاب من الافراد إلى الاجزاء فأداة العموم لم تدل الا على الاستيعاب الاصل في هذا الاستيعاب ان يعرض على الافراد و خرجنا عن عروض الاستيعاب على الافراد بواسطة القرينة وهي الالف واللام هذا هو الحل الذي يقترحه المحقق العراقي.

المصنف في التقريرات اعترض على المحقق العراقي بوجهين، مضافا إلى أن الكلام الذي نقله في التقريرات عن المحقق العراقي فيه نوع من التفاوت عن ما هو موجود في الحلقة الثالثة كما ان المحقق العراقي ذكر هذا البحث في العدد والجمع والتثنية ولم يتعرض له في دخول الالف واللام على المفرد المنكر او المعرف فيكون استنتاجا مما ذكره في التفريق في أسماء الاعداد وبين أدوات العموم.

هنا الموضع له أداة العموم للاستيعاب لكن الاصل في هذا الاستيعاب ان يتعلق بمستوعب لها فراد ونخرج عن هذا الاصل ببركة قرينة وهذا الاصل **ما هو منشؤه** لم يتعرض له المصنف، على ما نسبه المصنف إلى المحقق العراقي ربما يكون منشأ هذا الاصل:

غالبية الوجود فالأصل بمعنى **الغالب** فحينئذ الكلام يحمل على غالب ما يستعمل فيه. **واما** ان يكون منشأ هذا الاصل ان في استيعاب الاجزاء يوجد نوع من التقيد؛ لأن في النتيجة هو فرد واحد أردنا ان نستوعب أجزائه بخلاف استيعاب الافراد فهو لا يوجد فيه نوع من التخصيص والتقيد فلذا يتناسب مع طبيعة أداة العموم بخلاف الثاني لا يتناسب مع طبيعة أداة العموم ولذا كان خلاف الاصل، لا بمعنى هنا ان الاصل في الكلام الحقيقة حتى يكون استعمال أداة العموم

في استيعاب الافراد حقيقة وباستيعاب الاجزاء مجاز؛ لأننا لا نظن ان المحق العراقي يقصد هذا الأمر الباطل وجدانا.

يقع الكلام في تشخيص بعض أدوات العموم تقدم في المباحث السابقة ان بعض أدوات العموم مسلم عند الجميع أنها من أدوات العموم مثل كل وجميع ونحو ذلك من الأدوات التي تدل على الاستيعاب وضعا، فهذه الألفاظ لا داعي للبحث عنها **و إنما البحث** الذي كان مشترك بين جميع أدوات العموم كان البحث المتقدم في ان أدوات العموم هل موضوعة هل لما يصلح او لما يراد.

لكن وقع الخلاف في بعض الأدوات في كونها من أدوات العموم، من جملة الأدوات التي وقع فيها الخلاف **الجمع المعرف بالالف واللام** ومن جملة الأدوات **النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي،** طبعا هنلك شيء يكثر تكراره في كتب التفسير تارة وفي كتب الفقه أخرى لكن للأسف في الكتب الأصولية المعروفة لدينا لا يتعرض له وهو انه من جملة ما داعي انه من أداوت العموم الجمع المضاف إلى معرفة، مثلا في قوله عليه السلام لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا فثقاتنا جمع أضيف إلى معرفة، وهو مثل الجمع المعرف باللام؛ لأن الاضافة إلى معرفة تعطي التعريف والتعريف بالالف واللام يعطي التعريف، بعض المعاصرين في بعض تأليفاته وقع في اشتباه مثلا الشيخ النجاشي (رحمة الله عليه) عنده عبارة: وقد سمعت من مشايخي الثقات يقولون انه كان يعمي بالقياس، هذا في ترجمة ابن الجنيد، فاستدل بعض المعاصرين من هذه العبارة على ان كل مشايخ النجاشي ثقات مع أنها بالعكس !، يعني بعض المشايخ ثقات وبعضهم مسكوت عنه على الاقل.

الاداة الاولى التي وقع فيها الخلاف في دلالتها على العموم أم لا الجمع المعرف باللام، لابد ان يقع الكلام في قبول هذه الأدوات او عدمه في مقامين تارة في مقام الثبوت وأخرى في مقام الاثبات؛ لأنه قد يقول: واحد انه لماذا هذا البحث لم نقله في كل السبب في ذلك ان كل أداة عموم و الالف واللام حرف تعريف فكيف في مقام التصور والثبوت كيف نستطيع ان نوجه أنها تدل على العموم بخلاف كل الموضوعة للعموم و الالف واللام لم يدعي احد أنها موضوعة للعموم فلا بد ان نوجه في مقام الثبوت كيف دلت الالف واللام الداخلة على الجمع على العموم والحال انه في المفرد موضوعة لمعنى والداخل على الجمع موضوعة لمعنى آخر فلا بد من تحديد ذلك في مقام الثبوت

هنلك عدة تصويرات لدلالة الالف واللام على العموم ذكر في الحلقة تصويرا واحدا يقول: في الحقيقة عندما نقول أكرم العلماء أكرم لا علاقة لنا به باعتبار اننا اخترنا سابقا خلافا لصاحب ألكفاية من ان العموم و الاستيعاب مرحلة ما قبل الحكم لا انه لا يستفاد العموم و الاستيعاب الا بعد تعلق الحكم، فإذا أكرم ليس لنا علاقة به؛ لأنه حتى لو لم توجد نقول العلماء تدل على العموم، في العلماء عندنا **الالف واللام** وعندنا **مادة الجمع** وهي المادة التي عرضت عليها هيئة جمع التكسير وهذه المادة هي العالم، وعندنا **هيئة جمع التكسير** فلا يوجد عندنا الا هذه الدوال الثلاثة:

اما بالنسبة للمادة فلا شك ولا ريب أنها تدل على طبيعة العالم ولا تدل على الاستيعاب، والمقصود من المادة هي ما تعرض عليه هيئة جمع التكسير لا المادة هي حروف الكلمة، فالمادة تدل على طبيعة الشيء.

اما بالنسبة للهيئة فإنها تدل على تحديد من ناحية القلة وعدم تحديد من ناحية الكثرة؛ لأن اقل الجمع ثلاثة اما من ناحية الكثرة فلا حد له

فيبقى عندنا الالف واللام، فلابد ان يقال: ان الالف واللام بما لها من معنى حرفي تدل على **النسبة الاستيعابية** (لأنها حرف) فتدل على النسبة الاستيعابية القائمة بين المستوعِب وبين المستوعَب، فالمستوعَب هو أفراد الطبيعية والمستوعِب هو هيئة الجمع، فإذا يمكن ان يصور كيفية دلالة الالف واللام على العموم بهذه الطريقة لكن إثباتاً، كيف نثبت ذلك مع عدم كون الالف واللام موضوعة للاستيعاب ؟

الدعوى الاولى: ان نلتزم في مقام الاثبات بان هذه الهيئة باجمعها أي الجمع المعرف بالالف واللام قد وضع للاستيعاب وهذا دون إثباته خرط القتاد؛ لأن واضع اللغة العربية يضع المفردات لا مجموع المفردات والهيئات المشتركة.

الدعوى الثانية: ان نقول الالف و اللام موضوعة للتعريف سواء دخلت على المفرد او دخلت على الجمع فادا كانت موضوعة للتعريف، فإذا دخلت على المراد فان كانت لتعريف العهد ثبت المطلب وانها للتعريف؛ لأنه بمعنى التحديد والتعيين وان دخلت على اسم الجنس، فاسم الجنس وان كان يصدق على نحو البدل على أفراده لكن كل جنس في الذهن له تعين ذهني فان كل صورة في الذهن متعينه بجنسها وفصلها عن الصورة الآخرى فهذا نوع من التعين فلذا يقال عندنا تعريف جنسي او باصطلاح علماء البلاغة تعريف العهد الذهني واما ان دخلت على الجمع فلنفترض فيوجد في عالم الخارج تسعة علماء إذا دخلت الالف واللام على الجمع والمفروض أنها موضوعة للتعين فلا بد ان تعين والتعيين يحصل بمعرفة الدخل من الخارج فالجمع وان كان بحسب هيئته له تعين من ناحية المرتبة الدنيا وهي ثلاثة لكن تعين المرتبة الدنيا لا يكفي لتحديد الداخل من الخارج؛ لأن عندنا تسعة علماء ولا نعرف أي الثلاثة المقصودة هل الثلاثة الاولى او المتوسطة أم الاخيرة فلا يكون هنلك تعين فلا بد حتى يحصل التعين فلا بد انه كما نعين من ناحية المرتبة الدنيا نعين من ناحية المرتبة العليا وبما ان الجمع لا تعين له بالنسبة إلى المرتبة العليا بحسب هيئته فلا بد ان تتعين المرتبة الاخيرة وهي التسعة، فإذا الالف واللام موضوعة للتعريف والتعريف يقتضي التعين والتعين يقتضي تميز الفرد الداخل من الخارج والتميز هذا لا يحصل الا بإرادة المرتبة العليا، فإذا أردت من أكرم العلماء، العلماء التسعة فقد حصل الاستيعاب والعموم وهو المطلوب إذا في مقام الاثبات هكذا نسبت دلالة الجمع المعرف باللام على العموم.

فتحصل:، فإذا بنظر المصنف ان الالف واللام الداخلة على الجمع تدل على العموم لكن النتيجة النهائية انه بمقتضى الدعوى الاولى يكون من أدوات العموم؛ لأن المدعى ان صيغة الجمع المعرفة موضوعة للعموم بخلاف اللام الداخلة على مفرد التي وضعت لمعنى آخر على هذه الدعوى التي قلنا أنها ضعيفة تكون من أدوات العموم؛ لأن من خصائص أدوات العموم ان يكون العموم مدلولا وضعيا للخطاب.

اما إذا أخذنا بالدعوى الثانية فليست من أدوات العموم بالمعنى الاصطلاحي لأدوات العموم؛ لأن اللام موضوعة ابتداءا للتعريف و إنما استفدنا العموم بهذه العناية الاثباتية التي ذكرناها فتكون نظير البحث الاتي في النكرة الواقعة في سياق النفي فانه ليست من أدوات العموم بالمعنى الاصطلاحي و إنما استفدنا العموم من دال آخر عقلي..

الدرس الثالث والثمانون

.

من جملة الأدوات التي ادعي دلالتها على العموم الاصطلاحي **هو النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي** وهذا البحث او هذه الدعوى ليست دعوى جديدة و إنما هي قديمة بقدم علم الأصول بل انها اشتهرت عند النحويين وعلماء البلاغة، المراد من السياق في مقامنا هو الترتيب المتعارف لوقوع النكرة في سياق النفي او النهي يعني ان تأتي أداة نفي او نهي ثم تقع بعدها نكرة هنا يقال وقعت النكرة في سياق النفي او النهي في الابتداء يوجه المصنف منشأ هذه الدعوى لماذا ادعي ان النكرة الواقعية في سياق النهي تدل على العموم.

نقول: فيما سبق في الحلقة الثانية بحثنا على ان النكرة المجردة عن القرائن الخاصة موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة، وهي تتنافى مع الشمول و الاستغراق والحال اننا بالوجدان نشعر ان النكرة الواقعة في سياق النفي تدل على الشمول و الاستيعاب فبناءا على ذلك لا يعقل ان يكون هذا الشمول و الاستيعاب فقد استفيد من ذات النكرة؛ لأن ما قيد بقيد الوحدة لا يدل على الشمول و الاستيعاب وان نلتزم بالمجاز خلاف ما نشعر به وان نلتزم بالاشتراك اللفظي أيضا خلاف الاصل.

بان نقول: ان النكرة في حيز الايجاب موضوعة بقيد الوحدة والتي هي في حيز النفي موضوعة للاستغراق والشمول أيضا هذا خلاف الاصل فعلى هذا الاساس جعلوا السياق المذكور وهو ان تقع النكرة في سياق النفي جعلوه هو الدال على العموم لا ذات النكرة إذا منشأ دعوى دلالة النكرة في سياق النفي على العموم وهو ان النكرة لما كانت بحسب اصلبها قد وضعت للطبيعة بقيد

الوحدة فهذا لا يتلاءم مع الشمول و الاستيعاب جاؤوا وادعوا ان السياق هو الأداة التي جعلت الكلام يستوعب جميع أفراد وحصص النكرة هذا هو منشأ الدلالة، والنكرة الاساسية في ذلك ان ما كان بحسب وضعه مقيدا بقيد الوحدة يستحيل ان نتوسل بمقدمات الحكمة لاستفادة الاستغراق؛ لأن من جملة مقدمات الحكمة عدم ذكر القيد وهو اعم من ان يكون بدال آخر او ان يكون بنفس وضع الكلمة فالكلمة بحسب ذاتها موضوعة للتقييد فهي مقيدة بالوحدة.

فكيف نقول: ان مقدمات الحكمة تدل على الاستغراق والشمول ؟، فإذا كانت تدل على الاستغراق قطعا وليس بمقدمات الحكمة فانحصر الطريق الوحيد في ان تكون من **أدوات العموم** وفي الحقيقة هذا ما يمكن ان يستدل به المدعي من ان الاستغراق والشمول اما ان يستفاد من الوضع و إنما ان يستفاد من مقدمات الحكمة ولا ثالث لهما في البين اما مقدمات الحكمة فهي ممتنعة فيما نحن فيه؛ لأن النكرة بحسب وضعها الاولي مقيدة بقيد الوحدة وما كان مقيدا بقيد الوحدة لا تثبت مقدمات الحكمة الاستغراق والشمول، فإذا امتنع استفادة الاستغراق والشمول من مقدمات الحكمة يتعين ان يكون للعموم إذ لا يوجد لدينا طريق ثالث في البين، فإذا امتنع احدهما يتعين الآخر بعد ذلك يرى المصنف (رحمة الله عليه) الان كيفما كان بلا شك ولا ريب ان النكرة تدل على الاستيعاب وهو عندهم من المسلمات، سواء كان هذا الاستغراق والشمول استفيد من مدلول الخطاب كما هو الحال من أدوات العموم اما انه استفيد من مقدمات الحكمة المهم ان النكرة تدل على الاستيعاب و الاستغراق ويكفي للتدليل على ذلك التبادر مع قطع النظر عن كونه قد نشأ من حاق اللفظ أم من قرينة خاصة او عامة.

فبناءا على ذلك نحتاج إلى إثبات وجود دال يدل على الاستيعاب اما وضعا واما إطلاقا، وبما ان النكرة غير قابلة للاستيعاب العرضي لأنها موضوعة بقيد الوحدة وقد تق

دم سابقا ان الموضوع بقيد الوحدة يدل على الاستيعاب الطولي يعني على الإطلاق ألبدلي لا على الاستيعاب الشمولي فحينئذ لابد من ان نبحث من أين جاء هذا الاستيعاب العرضي يوجد محاولتان لإثبات هذا الاستيعاب العرضي.

المحاولة الاولى: ان يقال ان النكرة بحسب وضعها الاولي قد وضعت للدلالة على الطبيعة بقيد الوحدة، فإذا وقعت في حيز النفي يكون نفس الوقوع في حيز النفي قرينة على تجريد النكرة عن قيد الوحدة و على هذا الاساس يكون هذا السياق وهو الموضوع في حيز النفي يكون هذا السياق وضيفته ان يثبت صلاحية النكرة للشمول، يعني أخرجها عن قيد الوحدة، فإذا ثبت صلاحيتها للشمول حينئذ بمعنى الإطلاق ومقدمات الحكمة مع عدم التقييد نستفيد الاستيعاب والشمول

و بعبارة أخرى اوضح بناءا على هذا هو المحاولة نحتاج إلى إثبات أمرين الاولى ان السياق مخرج للنكرة عن قيد الوحدة والثاني ان مقدمات الحكمة تامة في النكرة.

وهذا الأمر الثاني إثباته في غاية السهولة إذ بعد تجريد النكرة عن قيد الوحدة تثبت مقدمات الحكمة من ان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة فعلى هذا الاساس تكون النكرة مما تحتاج إلى الجراء مقدمات الحكمة في المدخول.

المحاولة الثانية ان يقال انه في مقامنا الدال على الاستيعاب والشمول ليس هو اللفظ او مقدمات الحكمة و إنما حكم العقل بالتفريق بين الاوامر والنواهي، والنفي ملحق بالنهي، لما ذكرناه مرارا من ان الأمر لما يتعلق بالطبيعة فيدل على طلب إيجادها والعقل يحكم بوجودها بإيجاد فرد من افرداها ولا تنتفي الا بانعدام جميع الافراد..

فطبيعة النهي لما كان بمعنى الزجر عن الطبيعة والنهي ان إيجاد الطبيعة فالعقل يحكم بان هذا لا يتأتى في مقام الامتثال الا بإعدام جميع أفراد الطبيعة فيكون الدال على الاستيعاب هو العقل و هذا الكلام تبناه صاحب الكفاية (رحمة الله عليه)، ثم بعد ذلك يشكل المصنف على المحاولة الثانية.

حاصل الإشكال انه ينبغي ان نفرق بين نوعين من الشمول الاول الشمول الذي يرجع إلى تعدد الحكم بتعدد أفراد متعلقه والذي يعبر عنه بالاستغراق، مثلا أكرم العلماء يعني هذا الوجوب وان كان بحسب ظاهر الخطاب واحدا ولكنه ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد ما للعلماء من الافراد فهذا نوع من الشمول و الاستغراق والثاني هو الشمول في مرحلة الامتثال وتعدد خطاب لا يوجد لكن الامتثال لا يحصل الا بإعدام جميع أفراد الطبيعة، والشمول الموجود في مقامنا القسم الثاني لا الاول؛ لأن صاحب الكفاية يرى ان العقل يحكم بان الامتثال لا يحصل الا بعد إعدام جميع أفراد الطبيعة فهذا شمول في مرحلة الامتثال والحال ان الاستغراقية مقابل البدلية إنما هي قبل مرحلة الامتثال و إنما كيفية مرحلة الامتثال متأخرة رتبة عن البدلية وعن الشمولية فان كان الإطلاق والعموم بدلي ففي عالم الامتثال يكتفيا ى بفرد وان كان شمولي ففي عالم الامتثال لا يكتفى بفرد فعالم الامتثال متفرع على البدلية والشمولية لا ان البدلية والشمولية تنشا من عالم الامتثال فإذا كلام صاحب الكفاية يثبت الشمولية في مرحلة الامتثال وهذا خلاف مقصود الأصولي

ذكر المصنف في التقريرات على صاحب الكفاية من انه حتى المعرفة الواقعة في سياق النفي تجري فيها قاعدة ان الطبيعة توجد بفرد من أفرادها ولا تنعدم الا بانعدام جميع الافراد، فهل يلتزم صاحب الكفاية من ان المعرفة الواقعة في سياق النهي او النفي تدل على العموم وهذا مما لم يلتزم به احد.

والجواب على ذلك: قد يقول: أمثال صاحب الكفاية انه إنما خصصنا النكرة بالبحث باعتبار ان العالم الالف واللام فيه الاصل ان تكون للعهد، فإذا كانت للجنس فان علماء النحو حكموا ان المعرف بلام الجنس في حكم النكرة، فإذا هو ملحق بالنكرة...

ما يظهر من عبارة الكتاب انه لا نحتاج إلى مقدمات الحكمة في المحاولة الثانية؛ لأن بمقتضى المقابلة هو ذكر انه في المحاولة الاولى نحتاج ففي الثانية لا نحتاج، مع ان نفس المصنف في التقرير انه يحتاج إلى مقدمات الحكمة كما ذهب إليه صاحب الكفاية وهنا ينسب إلى صاحب الكفاية عدم الاحتياج فلاحظ.

تطبيق العبارة

قوله (فلا بد من افتراض مفهوم **اسمي**...)

لماذا قال مفهوم اسمي ولم يقل مفهوم حرفي، السبب في ذلك ان المفهوم الحرفي يحتاج إلى حرف والمصنف عنده مبنى انه ليس كل صيغة من الضروري ان تكون موضوعة بطريقة وضع الحروف بل يمكن للصيغة ان يغلب فيها جانب المادة على الهيئة فتكون موضوعة بالوضع الاسمي والذي هو انسب في مقامنا باعتبار اما ان ندعي ان النكرة بقرينة السياق هي التي وضعت فالنكرة اسم واما، نكون مجموع السياق الذي من أجزائه النكرة فلا بد ان يكون الدال على الاستيعاب من المداليل الاسمية.

الدرس الرابع والثمانون

اختلفوا في تعريف **المفهوم** اصطلاحا وبيان الفرق بينه وبين المنطوق بعد اتفاق الجميع على ان المفهوم من سنخ المداليل الالتزامية فالأمر المشترك بين جميع العلماء ان الدلالة المطابقية خارجة عن المفهوم و إنما المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي اما الدلالة التضمنية فعلماء الأصول يصطلحون على الدلالة الالتزامية بما يشمل الدلالة التضمنية كما هو اصطلاح علماء البيان؛ لأن الدلالة تنقسم إلى قسمين وضعية وعقلية التزامية وهي تشمل الدلالة التضمني؛ لأن دلالة الكل على الجزء من باب دلالة الملزوم على اللازم فحينئذ تدخل في ضمن لدلالة الالتزامية.

و إنما الاختلاف في تحديد هذا المدلول الالتزامي فعن العضدي مثلا انه عرف المفهوم بأنه حكم لغير مذكور، وكان هذا التعريف محلا للنقض و الابرام بينهم واستبدلها البعض بان المفهوم هو حكم غير مذكور فنفس الحكم غير مذكور لا موضوعه غير مذكور، كيفما كان أشار المصنف في هذا البحث إلى كلام للميرزا النائيني أفاده في كلا دورتيه.

حاصل ما ذكره الميرزا النائيني ان الدلالة و المدلول الالتزامي تنقسم إلى قسمين بينة بالمعنى الاخص وبينة بالمعنى الاعم ومقصوده من الدلالة البينة بالمعنى الاخص وهي اما ان يكتفى بتصور الملزوم للانتقال إلى اللازم كما هو الحال بين البصر والعمى فنفس تصور الملزوم ينقلك

إلى تصور اللازم بلا حاجة إلى ضميمة شيء آخر او ما تصور اللزوم واللازم والنسبة بينهما كافي للاذعان بالملازم كما هو الحال بين الزوجية و الاربعة فصرف تصور الاربعة لا ينتقل الذهن إلى الزوجية فكثير من الناس يتصور الاربعة ولا ينتقل ذهنه إلى الزوجية لكن تصور الاربعة مع الزوجية والنسب بينهما وان الاربعة تنقسم إلى متساويين فيذعن بالملازمة فهذا كله يدخل في سلك اللازم البين بالمعنى الاخص وان كان السيد الخوئي في الاجود يعلق انه هذا خلاف اصطلاح المناطقة

والقسم الثاني هو اللزوم البين غير البين وهو ما يحتاج فيه إلى إقامة برهان خارج عن أطراف القضية اللزومية كالملازمة القائمة بين الأمر بشيء و الأمر بمقدمته بمجرد ان يأمر المولى بالحج لا يوجب تصور انه شرعا أمر بقطع الملازمة بل لابد من إقامة البرهان على ذلك او كالملازمة القائمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده او كما هو الحال في دلالة الاشارة كما في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا هذه الاية إذا ضممناها إلى قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين، فإذا استثنين الحولين الكاملين الذي هما عبارة عن أربعة وعشرين شهرا فيبقى الحمل والفصال ستة أشهر فالفصل يتحصل بالرضاع واقل الحمل ستة أشهر فنحن لم نتصور او نذعن ان الحمل ستة أشهر بمجرد تصور الحمل وال ستة أشهر بل احتجنا إلى مقدمة خارجية وهو ان الحمل والفصال بمجموعه ثلاثين شهرا وان الرضاع أربعة وعشرين فهذا من اللزوم البين بالمعنى الاعم إذا اتضحت هذه المقدمة يرى الميرزا النائيني ان المفهوم الذي يصطلح عليه في علم الأصول هو ما كنا من اللزوم البين بالمعنى الاخص فمثلا من جملة الجملة التي ادعي ان لها مفهوم هي الجملة الشرطية فبمدلولها او منطوقها وما يستفاد من اللفظ في محل النطق تدل على تعليق وجوب الاكرام على زيد في قولك ان جاءك زيد فأكرمه لازم ذلك انتفاء وجوب الاكرام عن المجيء هذا اللازم يدعي الميرزا النائيني ان هو من قبيل اللازم البين بالمعنى الاخص فكل مفهوم باصطلاح علماء الأصول لا بد ان يندرج تحت اللازم البين بالمعنى الاخص بناءا على ذلك المفهوم هو المدلول الالتزامي لكن ليس كل مدلول التزامي هو بل ما كان لزومه من اللازم البين بالمعنى الاخص فبتقييد اللزوم بالبين بالمعنى الاخص تخرج دلالة الاشارة ومقدمة الواجب ونحو ذلك ولأنها وان كان مداليل الالتزامية الا انها ليست من باب اللزوم البسن بالمعنى الاخص.

المصنف (رحمة الله عليه) يستشكل على هذا التحديد للمفهوم بالاصطلاح الأصولي بأنه سوف يأتي مثلا في الجملة الشرطية ذكر أدلة خمسة لإثبات المفهوم ونلاحظ ان بعض هذه الادلة على فرض تماميتها تثبت المفهوم للجملة الشرطية من باب انه لازم بين بالمعنى الاعم لا من باب انه لازم بين بالمعنى الاخص، مثلا من جملة الادلة التي تأتي انه إذا جاءك زيد فأكرمه أداة الشرط التي هي إذا تدل على وجود ملازمة بين الشرط والجزاء؛ لأن الجزاء علق على الشرط، وهذا اللزوم تارة يكون من قبيل اللزوم بين العلة والمعلول و أخرى لا ، و اللزوم بين العلة والمعلول تارة يكون من قبيل العلة الناقصة و أخرى من قبيل العلة التامة والعلة التامة تارة يكون من قبيل العلة المنحصرة و أخرى من قبيل العلة غير المنحصرة فالحرارة لازم للمدفأة لكن علته غير

منحصرة، يمكن ان يكون له على أخرى وهو الشمس وحتى نستفيد المفهوم لابد ان نثبت العلية التامة الانحصارية إذ لو لم تكن العلة منحصرة لكان قد ينتفي المجيء لكن يجب الاكرام لوجود علته الآخرى، في إثبات ان المجيء علة منحصرة البعض قال انه لا نستفيد هذا من اللفظ و إنما نحتاج إلى إقامة البرهان عليه وما يحتاج إلى إقامة البرهان عليه لا يكون من قبيل اللزوم البين بالمعنى الاخص، وما كان من هذا القبيل لا يكون من اللزوم البين بالمعنى الاخص، فتعريف الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) للمفهوم الاصطلاحي لو التزمنا به يخرج مفهوم الشرط عن المفهوم فلا يكون جامعا...

بعد أن بين المصنف (رحمة الله عليه) ان محاولة الميرزا النائيني غير تامة..فما هو المميز للمدلول الالتزامي ألمفهومي عن غيره من المداليل الالتزامية التي هي اصطلاحا لا تعد من المفهوم يذكر المصنف (رحمة الله عليه) بيانا دقيق للتمييز بين المفاهيم الالتزامية وهذا البيان له جذور في كلام صاحب الكفاية

حاصل البيان: مثلا نقول: إذا جاءك ابن العالم فأكرمه، هذه الجملة فيها عدة أمور:

فيها شرط وفيه جزاء الشرط هو المجيء والجزاء هو وجوب الاكرام وفيها موضوع المجيء الذي يجب إكرامه هو ابن العالم، **والمدعى** انها تدل بالدلالة الالتزامية على الانتفاء عن الانتفاء، نلاحظ انه في هذه القضية يوجد عدة مداليل التزاميه نريد ان نميز بينها لنعرف أي مدلول التزامي يندرج تحت المفهوم وأيهما يخرج.

المدلول الالتزامي الاول ان هذا الجملة تدل بالالتزام على إكرام العالم إذا كان ابن العالم يجب إكرامه فمن باب اولى العالم يجب إكرامه، هذا مدلول التزامي.

وعندنا مدلول التزامي ثاني وهو الذي ينشأ من الجزاء، الجزاء دل على وجوب الاكرام ولازم وجوب الاكرام وجوب مقدمات الاكرام هذا مدلول التزامي.

المدلول التزامي الثالث الذي هو الانتفاء عند الانتفاء لازم تعليق ووجوب الاكرام على مجيء العالم انه إذا أنتفى المجيء ينتفي وجوب الاكرام إذا عندنا ثلاثة دليل الالتزامية المدلول الاول وهو انه يدل بالأولوية على إكرام نفس العالم هذا المدلول الالتزامي مترتب على هذا الموضوع بخصوصه لا على مطلق الموضوع في القضية الشرطية يعني الان لو بدلنا من ابن العالم إلى زيد إذا جاءك زيد فأكرمه هنا لا تدل على وجوب إكرام العالم إذا هذا المدلول التزامي نشأ من خصوصية الموضوع وهو ابن العالم بحيث لو بدلناه إلى موضوع آخر لما استفدناه هذا المدلول الالتزامي فصح ان نقول: ان هذا المدلول الالتزامي من توابع الموضوع بخصوصيته الواردة في الجملة، اما المدلول الالتزامي الثاني وهو انه إذا وجب الاكرام وجب مقدمات الاكرام، هذا المدلول الالتزامي وهو وجوب ومقدمات الاكرام متفرع على خصوصية الحكم فلو تبدل الحكم إلى حرمة او كراهة او استحباب لا يلزم منه وجوب تهيئة المقدمات فوجوب تهيئة المقدمات مدلول

التزامي للحكم لا انه مدلول الالتزامي للحكم في القضية الشرطية فهو مدلول التزامي للحكم بعنوان الوجوب لا أي حكم، فالمدلول الالتزامي الثاني متفرع على خصوصية الحكم

المدلول الالتزامي الثالث الانتفاء عن الانتفاء انتفاء الجزاء عن د انتفاء الشرط هذا مهما بدلنا في الشرط والجزاء وفي الموضوع تبقى الجملة تدل على الانتفاء عند الانتفاء، إذا جاءك زيد فأكرمه يدل على الانتفاء عند الانتفاء، او إذا جاءك عمرو فاضربه يدل على الانتفاء عند الانتفاء أيضا.

فثبت لدينا ان لهذه الجملة يوجد مداليل التزاميه ثلاثة الاول والثاني يشتركان ان هذا المدلول الالتزامي ينتفي بانتفائهما بينما الثالث لا يتفرع على خصوصية معينة مخصوصة بحيث لو بدل الطرفين لما كان هنلك مدلول التزامي و ما كان من سنخ المفهوم هو الثالث

فالمفهوم سنخ مدلول التزامي ناشئ من الترابط الخاص بين الشرط والجزاء مع قطع النظر عن مصداق الشرط والجزاء. هذا على نحو الاجمال و الا لا بد من ان نضيف قيد وهو ان المنتفي هو طبيعي الحكم وان الجملة لا تكون مسوقة لتحقق الموضوع.

بقية هنلك نقطة وهي ان المصنف بهذا الضابط للمدلول الالتزامي نجد انه ناظر إلى مفهوم المخالفة؛ لأن المفهوم الاصطلاحي عند علماء الأصول ينقسم إلى مفهوم موافقة ومخالفة والمخالفة هو ان يكون الحكم في المفهوم مغايرا للحكم في المنطوق، إذا جاءك زيد فأكرمه الحكم المنطوقي وهو الوجوب والمفهومي هو عدم الوجوب فهذا يسمى مفهوم مخالفة وعندنا مفهوم موافقة ومن ابرز مصاديقه مفهوم الاولوية فلا تقل لهما أف يدل بالأولوية على حرمة الضرب هنا ان جاءك ابن العالم دلالته على وجوب إكرام العالم بالأولوية فبناءاً على ذلك يكن المصنف قد اخرج مفهوم الموافقة والحال انه مما ينقسم إليه المفهوم الاصطلاحي فكان علينا ان نأتي بتعريف للمفهوم يشمل الموافقة والمخالفة ثم نأتي إلى مفهوم لمخالفة ونأتي له بتعريف يخرج مفهوم الموافقة. وهذا هو المتعارف عند علماء الأصول.

تطبيق العبارة: قوله (او اللازم البين بالمعنى الاخص في مصطلح المناطقة...)

هذه العبارة فيها مشكلة؛ لأن الميرزا النائيني لديه اصطلاح خاص للازم البين بالمعنى الاخص وليس هو نفس اصطلاح المناطقة.

الدرس التاسع والسبعون

بعد أن أتضح المقصود من المفهوم بنظر المصنف (رحمة الله عليه) شرع في بيان ضابطة المفهوم بمعنى ما هو الشيء الذي يجب ان يتواجد في الجملة التي ادعي ان لها مفهوم كي تدل على الانتفاء عند الانتفاء

هنلك مسلك سلكه المشهور واختار المصنف خلافه، اما بالنسبة إلى مسلك المشهور:

اختار المشهور حتى تدل الجملة على المفهوم لابد ان تدل على أمور أربعة، على اللزوم ألترتبي العلي الانحصاري ويضاف إليه ان يكون المعلق طبيعي الحكم.

و الكلام في الاركان الاربعة الاولى:

توضيح ذلك ان اللزوم الذي هو عبارة عن حصول الملازمة بين شيئين بحيث يمتنع انفكاكهما عن بعضهما البعض هذا اللزوم بهذا المعنى يصدق في موارد:

المورد الاول: ان يكون المقدم علة للتالي مثل إذا على الماء فانه يتبخر.

المورد الثاني: ان يكون المقدم معلولا للتالي مثل إذا تبخر الماء فانه غلى.

المورد الثالث: ان يكون كل واحد منهما معلولا لعلة ثالثة، كما لو قلنا إذا تمدد الحديد فانه ساخن وكل من التمدد والسخونة معلولين للنار.

المورد الرابع : ان يكون بين المقدم والتالي تضايف: إذا كان زيد أبا لعمر فعمرو ابن لزيد.

في هذه الموارد الاربعة يصدق اللزوم لكن في بعضها يوجد ترتب وفي بعضها لا يوجد، فبين المتضايفين لا يوجد ترتب فان المتضايفان متحدان في الرتبة، وبين المعلولين لعلة ثالثة لا يوجد ترتب ليس الاول متقدم على الثاني بل كلاهما في رتبة واحدة فلذا لم يكتفوا باللزوم بل قيدوه بالترتبي فخرج عندنا المتضايفان والمعلولان لعلة ثالثة، وخرج ان يكون المقدم معلول للتالي فان المقدم إذا كان معلولا للتالي ليكون الترتب عكسي، فبقي مورد واحد الا ان هذا المورد الواحد، قد يكون من باب الترتب الطبعي وقد يكون من بابل الترتب العلي، والفرق بينهما انه في الترتب الطبعي يقولون المتأخر متوقف على المتقدم بمعنى انه إذا وجد المتأخر فلابد ان يكون المتقدم قد وجد ولكن ليس من الضروري ان يوجد المتقدم فيوجد المتأخر ومجال التقدم الطبعي جزء العلة إذا وجد المعلول فلا بد ان يكون جزء العلة موجودا؛ لأن المعلول لا يوجد الا بوجود جميع أجزاء العلة اما إذا وجد جزء العلة فقد لا يوجد المعلول كما لو لم ينظم لجزء العلة الجزء الآخر ففي جزء العلة يسمى التقدم فيها بالتقدم الطبعي فملاك الترتب الطبعي ان يكون وجود متوقفا على وجود المتقدم ولكن قد يوجد المتقدم ولا يوجد المتأخر.

وعندنا التقدم العلي فيه التوقف من الجهتين بمعنى إذا وجد المتأخر فقد وجد المتقدم و إذا وجد المتقدم فلا بد ان يوجد المتأخر وهذا مجاله العلة التامة لا جزء العلة.

فعندما اشترطنا اللزوم ألترتبي اعم من ان يكون الترتب طبعي او علي فجاءوا واشترطوا شرط آخر وهو الترتب العلي فاخرجوا الطبعي فلا بد في مثلا الجملة الشرطية ان يكون الشرط علة للجزاء ولا يكفي ان يكون جزء علة

هذا الترتب العلي ينقسم إلى قسمين، تارة يكون في العلة المنحصرة و أخرى في العلة غير المنحصرة مثلا الحرارة معلول للمدفأة وللشمس فهنا كل واحد من المدفأة والشمس علة تامة لكنها غير منحصرة، فلما كانت العلية على قسمين أرادوا ان يخرجوا احد القسمين فقالوا الزوم ألترتبي العلي الانحصاري فمثلا الجملة الشرطية في قولنا إذا جاءك زيد فأكرمه لابد ان يكون هنلك ملازمة بين مجيء زيد و وجوب الاكرام والملازمة على نحو الترتب وهذا الترتب على نحو ترتب المعلول على علته ولا بد ان يكون الترتب انحصاري حينئذ إذا أنتفى المجيء لابد ان ينتفي وجوب الاكرام؛ لأنه إذا أنتفى المجيء وبقي وجوب الاركان معنى ذلك انه لوجوب الاكرام علة أخرى والمفروض عدمها؛ لأن المجيء علة منحصرة.

فإذا وجدت هذه الاركان الاربعة فحينئذ يكون للجملة مفهوم هذه هي نظرية المشهور لذا يكون عمل المثبت للمفهوم أصعب من عمل النافي للمفهوم؛ لأن المثبت للمفهوم عليه ان يثبت أربعة أمور بينما النافي يكفيه ان ينفي واحد من هذه الامور.

لذا صاحب الكفاية عندما نفي واحدة من هذه الامور الاربعة لم يكون للجملة الشرطية عنده مفهوم

المصنف هنا إشكاله لا يريد المصنف ان يقول: إذا وجدت هذه الامور الاربعة لا يكون للجملة مفهوم بل حتما يكون لها مفهوم و إنما يريد ان يقول أنتم شددتم على أنفسكم في اشتراط هذه الامور الاربعة، فالمصنف خالف في نظيرة المشهور، وهذه المخالفة وهذه النظرية بعينها موجودة في حقائق الأصول وهي مأخوذة من المحقق العراقي، حاصل هذه النظرية الثانية التي اختارها السيد الشهيد، نضرب مثال على الجمل التي ادعي دلالتها على المفهوم وهي الجملة الشرطية، إذا قال المتكلم إذا جاءك زيد فأكرمه تقدم فيما سبق ان المفهوم يتقوم بوجود ربط خاص بين الشرط وبين الجزاء بحيث لا يكون لخصوصية الشرط والجزاء بمادتهما دخالة لهذا الربط بحيث لا يتبدل بتبدل الطرفية هذه الخصوصية التي تستوجب المفهوم المشهور قالوا عنها اللزوم الترتب العلي الانحصاري، فهذه الخصوصية مهما كانت تارة تفرض على مستوى المدلول التصوري و أخرى على مستوى المدلول التصديقي يني هذه الخصوصية تارة تكون مستفادة من الوضع و أخرى تكون مستفادة من السياق؛ لأن الدلالة التصورية هي الوضعية والتصديقية هي السياقية فهذه الخصوصية التي إذا وجدت في جملة كانت لها مفهوم فهذه الخصوصية اما ان تكون ناشئة من الوضع او من السياق ولا شق ثالث

ان كانت ناشئة من الوضع اما بان يقال أداة الشرط وضعت لذلك او هيئة الجملة الشرطية وضعت لذلك فسواء قلنا ان أداة الشرط وضعت لذلك او هيئة الجملة الشرطية وضعت لذلك فلا بد ان

يكون الخصوصية موضوعة بما لها من المعنى الحرفي؛ لأن أداة الشرط والهيئة كلاهما حرف، هنلك صورتان للوضع أي وضع الاداة او الهيئة، اما ان توضع الاداة مثلا للزوم و الاستلزام واما ان توضع للتوقف و الارتباط و الالتصاق لكن بما لهما من معنى حرفي يعني أم ان توضع للنسبة الاستلزامية واما ان توضع للنسبة التوقفية و الالتصاقية، فإذا أردنا ان عبر عن ذلك بأسماء مثلا إذا جاءك زيد فأكرمه نقول: مجيء زيد يستلزم وجوب الاكرام وكيفية أخرى ان نقول وجوب الاكرام ملتصق ومرتب بمجئ زيد في أي تعبير من هذين التعبيرين نستفيد الانتقاء عن الانتفاء ؟

لاشك ولا ريب ان في التعبير الثاني تدل الجملة على الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنه إذا لم يصدق الانتفاء عند الانتفاء فيها يصدق الثبوت عند الانتفاء، و إذا صدق وجوب الكلام عند انتفاء المجيء لكان خلف ان وجوب الاكرام يتوقف على المجيء فمن جهة تقول وجوب الاكرام يتوقف على المجيء ومن جهة أخرى تقول: يوجد وجوب إكرام ولا يوجد مجيء فهذا خلف.

فإذا كانت الجملة الشرطية موضوعة للنسبة التوقفية يكفي ذلك في اثبات المفهوم سواء كان هذا التوقف من قبيل توقف المعلول على العلة أم لم يكن يعني كان توقف اتفاقي. فحينئذ لابد إذا أنتفى الموضوع عليه ان ينتفي المتوقف و الا لما كان هنلك توقف.

اما إذا كانت الجملة موضوعة للمعنى الاول هذا يستلزم ذلك قد ينتفي هذا ولا ينتفي ذاك لإمكان ان يستلزمه شيء آخر فلو قلنا بالثبوت مع الانتفاء لما وقعنا في خلف الاستلزام؛ لأن الاستلزام يقتضي إذا وجد هذا وجد ذاك اما إذا أنتفى هذا أنتفى ذاك لا يدل عليه الاستلزام..

اما في مرحلة الدلالة التصديقي وهو إذا فرضنا اننا لم نتمكن ان نثبت ان إذا او الهيئة موضوعة للنسبة التوقفية فحينئذ نحتاج إلى أن نستعين بالدلالة التصديقية مثلا لنفترض انه ثبت لدينا انه في اللغة العربية ان أداة الشرط موضوعة للزوم وهو لا يكفي لإثبات اللزوم، والفاء موضوعة للترتب بين الشرط وبين الجزاء واستفدنا من الوضع العلية فبقي عندنا الانحصارية فلم نستطع ان نجد ما يدل عليها وضعا فحينئذ قد يقال نستعين بمقدمات الحكمة من ان وجوب الاكرام لو كان له علة أخرى لوجب ان يقول: المولى إذا جاءك زيد او أرسل كل رسالة فأكرمه، فهذا تقييد نسميه تقييد اوي في مقابله الإطلاق الاوي، في مقابله الإطلاق المقيد باو وهذا الإطلاق المقيد باو هو المثبت للانحصار فهنا نستفيد الانحصار من الإطلاق وهو مدلول تصديقي لا وضعي.

طبعا يضاف إلى ما اشترطه السيد الشهيد او المشهور ان يكون المتوقف طبيعي الحكم حتى نفرق بين المفهوم وقاعدة احترازية القيود.

.

المحقق العراقي (رحمة الله عليه) بعد ذكر في تعريف المفهوم ما يرجع إلى نفس الأمر الذي ذكره الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) فقسم اللازم إلى الاقسام الثلاثة المعهودة اللازم البين بالمعنى الاخص و الاعم وغير البين وجعل المفهوم هو خصوص اللازم اللبين لكن لما كان اللازم البين يشترك بين ما يسمى اصطلاحا بالمفهوم وبين ما لا يسمى اصطلاحا بالمفهوم مثل الكنايات كزيد كثير الرماد فان كثرة الرماد تستلزم الكرم والملازمة بين كثرة الرماد والكرم من قبيل اللازم البين فبناءاً على ذلك ليس كل لازم بين بالمعنى الاخص يسمى مفهوم ولهذا اعتبر خصوصية في ان يكون اللازم الذي هو من باب المفهوم الاصطلاحي بعد ذلك ذكر الركنيين الذين أشار إليهما المشهور لكي يكون للجملة الشرطية مفهوم الركن الدلالة على اللزوم ألترتبي الانحصاري.

والركن الثاني ان يكون المنتفي طبيعي الحكم ثم بعد ذلك ناقش المشهور في ان البحث في الحقيقية **ينبغي** ان ينصب على الركن الثاني دون الاول، وادعى ان الركن الاولى **متوفر** في كل جملة لها مفهوم لا بمعنى خصوص العلية الانحصارية بل بأي معنى فسرناه سواء فسرناه بالعلية الانحصارية او بالتوقف كما يقوله المصنف فهذه الخصوصية الموجودة مثلا في الجملة الشرطية بين الشرط والجزاء التي تقتضي الانتفاء عند الانتفاء هذه موجودة في كل الجمل و إنما الكلام في ان المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم أم شخص الحكم.

توضيح ذلك: صاحب الكفاية (رحمة الله عليه)، رأى ان المثبت للمفهوم مثلا في الجملة الشرطية يحتاج إلى جهد اكبر من النافي للمفهوم؛ لأن المثبت للمفهوم يحتاج إلى أن يثبت اللزوم الترتيبي العلي الانحصاري بينما النافي للمفهوم **في فسحة** إذ يكفيه ان ينفي واحد من هذه الامور الاربعة؛ لأن المتوقف على الامور الاربعة لا يوجد الا بوجود الاربعة اما انه ينتفي بانتفاء واحد منها فبدأ بنقاش كل واحد من اللزوم ألترتبي العلي الانحصار مما يظهر منه ان النقاش في ثبوت المفهوم وعدم ثبوته إنما هو في عقد الوضع دون عقد الحمل.

توضيح ذلك: في كل جملة تفرض لها محمول ولها موضوع لها حكم ولها ما يعرض عليه هذا الحكم، مثلا في جملة إذا جاءك زيد فأكرمه مفاد الجزاء المترتب على الموضوع وهو وجوب إكرام زيد هذا يسمى بعقد الحمل في هذه الجملة بينما عقد الوضع في الجملة الحملية، يكون خصوص الوصف ألعنواني المأخوذ في الموضوع مثلا تقول: أكرم العالم عقد الوضع الذي هو الوصف و العنوان يكون هو العلم الثابت للذات الخارجية، بينما مفاد الهيئة نسميه عقد حمل في الجملة الشرطية عقد الوضع هو مجموع الاداة مع الشرط مع الموضوع يعني إذا جاءك زيد فيظهر من الاخوند (رحمة الله عليه) ان النزاع إنما هو في عقد الوضع يعني إذا هل تدل على

اللزوم وفي إذا جاءك هل تدل على الترتب والمجيء هل هو علة او جزء علة وهل هو علة تامة او غير تامة وهل هو علة منحصرة اولاً فمحور كلام صاحب الكفاية إنما هو في عقد الوضع فيرى المحقق العراقي ان الكلام فينبغي ان يكون في عقد الحمل لا في عقد الوضع واستشهد لذلك ان الكل متفق على ان هذه الجملة ينتفي فيها شخص الحكم بانتفاء المجيء، والكل متفق ان انتفاء شخص الحكم بانتفاء المجيء أمر عقلي ومن الامور المسلمة؛ لأن المعلق على شيء عدم عند عدم المعلق عليه وهذا العقل يحكم بذلك، فإذا وبمقتضى قاعدة احترازية القيود هذا الوجوب الشخصي للإكرام ينتفي بانتفاء المجيء عند الجميع إذا هذا التعليق لشخص احكم على الشرط ثابت إذ لو لم يكن ثابتا لما قالوا بانتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط، فإذا ينصب لبحث على ان المعلق هل هو فقط شخص الحكم أم ان المعلق طبيعيي الحكم ومع إثبات ان المعلق طبعي الحكم فسواء ثبت اللزوم ألترتبي الانحصاري أم لم يثبت فان العقل يحكم بان المعلق على شيء عدم عند انعدام ذلك الشيء سواء كان التعليق كان على العلة المنحصرة أم لم يكن التعليق على العلة المنحصرة، إذا اتصل التعليق يدل عليها الشرط فلا ينبغي ان يكون النزاع في عقد الوضع، بل ينبغي ان يكون النزاع في؛ لأن الحكم المعلق هل هو طبيعي الحكم أم شخص الحكم.

ولكي يتضح البحث أكثر نقول: هنلك قاعدة ترتبط بالبحث، انه من المسلمات عندهم ان **كل لفظ يؤخذ في الخطاب و كل العنوان يؤخذ في خطاب وخصوصا في الاحكام الشرعية فكل عنوان يؤخذ في خطاب يكون الخطاب ظاهر في دخالة هذا العنوان بخصوصه** مثلا إذا قال المولى لا تشرب الخمر أخذنا في هذا الخطاب عنوان الخمرية، فيقولون القاعدة الاولية ان الخمر بعنوانه الحاصل له دخالة لا ان الخمر مصداق لعنوان جامع بينه وبين غيره ولا ان الخمر معرف لعنوان آخر هو موضوع الحكم فظاهر كل قضية ان العنوان الذي يؤخذ في الخطاب هو الذي له دخالة الا إذا دلت قرينة على ان العنوان أخذت ان العنوان معرف لعنوان آخر،

الان نطبق هذا المطلب على الجملة الشرطية مثلا، عندما ا تقول: إذا جاءك زيد فأكرمه العنوان الذي اخذ في ها الخطاب هو مجيء زيد تطبيقا لتلك القاعدة، أن مجيء زيد له دخالة بعنوانه الخاص لا بما هو معرف عن شيء آخر عن المحبة مثلا يعني كأنك تقول: إذا احبك زيد فأكرمه لكن المعرف للمحبة هو مجيء زيد فهذا خلاف الظاهر والقاعدة التي أسسناها من ان كل عنوان يؤخذ له دخالة بخصوصه لا بما هو معرف لشيء ولا بما هو مصداق للجامع بينه وبين غيره فنفهم بمقتضى هذه القاعدة ان وجوب الاكرام معلق على خصوص مجيء زيد، وبمقتضى قاعدة احترازية القيود وهذه القاعدة يثبتن ان وجوب الاكرام في هذا الخطاب ينتفي بانتفاء مجيء زيد،

لو قلنا ان مجيء زيد عنوان معرف قد ينتفي المعرف ولا ينتفي المعرف مثلا كما لو قلنا مثلا الدخان يعرف بوجود النار فلنفترض انه اوجدت نار بدون دخان فأنتفى المعرف لكن لم ينتفي المعرف.

فبمقتضى قاعدة ان كل عنوان له دخالة، نقول: بانتفاء مجيء زيد لابد من ان ينتفي وجوب الاكرام الشخصي

كذلك في الجملة الوصفية إذا قلت أكرم العالم العادل العنوان الذي اخذ هو العادل، فإذا أنتفت العدالة ينتفي الحكم الخاص المعلق عليه وكذلك في كل الجمل التي ادعي ان لها مفهوم.

فينبغي صب الحكم ان هذا الوجوب الذي علق على هذا العنونا هل هو طبيعي الوجوب أم شخص الوجوب.

و هذا البيان للمحقق العراقي سوف نصطلح عليه بضابطة المحقق العراقي في المفهوم.

الجمل التي ادعي ان لها مفهوم

من جملة هذه الجمل الجملة الشرطية وهي كل جملة، وجدت فيها أداة شرط بالاصطلاح النحوي بحيث يكون الجزاء معلقا على الشرط، قبل ان ندخل في الادلة التي ذكرت لا ثبات المفهوم في الجملة الشرطية لا بد من بيان مطلب مهم وهو

تحرير محل النزاع

ينبغي ان نبحث في جهتين ان النزاع في بحث المفاهيم هل هو صغروي أم كبروي؛ لأن قد يتوهم الشخص ان النزاع كبروي بمعنى انه هل المفهوم حجة أم لا

بالحقيقية البحث لا يرجع إلى هذا المعنى و إنما البحث في ان الجملة الشرطية مثلا هل هي ظاهرة في المفهوم أم لا فيكون النزاع صغرويا

بحسب ترتيب قياس الاستنباط يكون البحث هكذا الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم وكل ظاهر حجة

يعني مثل صيغة الأمر ظاهر في الوجوب فهو بحث صغروي فهنا البحث صغروي لا كبروي

الجهة الثانية ان الكلام، في ان الجملة الشرطية لها مفهوم او لا إنما يكون مع عدم القرينة الخاصة فلا شك في ان بعض الجمل الشرطية استعملت وأريد من ها المفهوم وبعضا استعلمت ولم يرد منها المفهوم ولكن ذلك كان بقرينة و إنما الكلام في بحث المفاهيم إنما هو لو جردت الجمل عن القرينة.

ومن هنا سيرتفع التهافت عن كلمات كثير من العلماء مثلا الشيخ الاعظم في الفقه يستدلون ان المرآة لا يجوز ان تتولى منصب القضاء في قوله عليه السلام ارجعوا إلى رجل مع ان هذه الجملة

ليست شرطية او وصفية بل هي جملة لقبية وقالوا ان الجملة القلبية ليس لها مفهوم مع ذلك استدلوا بمفهومها لنفي جواز ان تتولى المرآة منصب القضاء فللوهلة الاولى قيد يتوهم المبتدأ أنهم وقعوا في التناقض، مع ان الأمر ليس كذلك فأنهم في الفقه وجدوا قرينة على المفهوم؛ لأن الامام عليه السلام كان في مقام التحديد؛ لأن الراوي سأله إلى من ارجع، فقال ارجعوا إلى رجل فعند التحديد يكون نظره إلى كل شيء داخل في المسالة.

اما بالنسبة للجملة الشرطية

اختلفوا فيها القدماء غالبا كانوا يميلون التي تتبع موارد الاستعمال، مثل القول ان الأمر يدل على الفور؛ لأن التراخي لان الصلاة ليست واجبة فورا وعلى الفور؛ لأن الحج يجب فور حصول الاستطاعة فلذا كثيرا ما كانوا يستدلوا بالموارد فبناء على ذلك نجد في كتاب الفوائد الطوسية تتبع أكثر من مائة مورد في القران استعملت الجملة الشرطية من دون ان يكون لها مفهوم فاستنتج ان الجملة الشرطية لا مفهوم لها

هذا في الحقيقة استدلال بالمصاديق وقد يكون للمصداق قرينة تثبت المفهوم او تنفيه فلا ينبغي ان نستند إلى المصاديق لذا عند المتأخرين لم يستندوا إلى موارد استعمال الجمل الشرطية ولذلك أقيم على ذلك براهين متعددة لإثبات أن الجملة الشرطية لها مفهوم

البرهان الاول

ان يدعى ان الجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصورية موضوعة للعلة الانحصارية بحكم التبادر والمتبادر من علامات الوضع يعني الجملة الشرطية يعني الهيئة او إذ او الفاء المهم ان يتبادر من الجملة الشرطية العلية الانحصارية وتقدم سابقا على غير مسلك المحقق العراقي انه إذا ثبتت العلية الانحصارية يثبت المفهوم

هذه الدعوى أشكل عليها بتالي فاسد ان الجملة الشرطية لو كانت موضوعة للعلية الانحصارية فاستعمالها في غير العلة المنحصرة يكون مجازا من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما في قولك إذا خفي الاذان فقصر فخفاء الاذان ليس علة منحصرة و إنما يوجد عندنا علة أخرى وهي إذا خفي الجدران فقصر، فإذا في كثير من الاحيان نجد ان الجملة الشرطية استعملت مع عدم العلية الانحصارية لازم هذا الدليل ان يكون هذا الاستعمال مجازيا مع انه بالوجدان لا نشعر بالتجوز.

.

وصل الكلام إلى البحث عن الجملة الشرطية المشهور بين علماء الأصول ان للجملة الشرطية مفهوما وخالف في ذلك صاحب الكافية (رحمة الله عليه) فذهب إلى عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية وأكثر ما ذكره المصنف من وجوه لإثبات المفهوم للجملة الشرطية في هذا الكتاب ذكرها صاحب الكفاية وأكثر المناقشات التي اوردها صاحب الكفاية على هذه الوجوه أيضا ذكرها المصنف

كان الدليل لإثبات المفهوم للجملة الشرطية دعوى ان **المتبادر من الجملة الشرطية هو العلية الانحصارية.**

أشكل صاحب الكفاية (رحمة الله عليه) على هذه الدعوى انه لازم هذه الدعوى ان يكون استعمال الجملة الشرطية في مورد العلة غير المنحصرة استعمالا مجازيا؛ لأن التبادر ان كان حاصلا فهو مثبت للوضع؛ لأن الجملة الشرطية موضوعة للعلية الانحصارية، فإذا كان مثبتا للوضع يكون استعمالها حينئذ في غير مورد الانحصار استعمال الجملة في غير ما وضع لها وهذا الاستعمال مجازي، والحال انه بالوجدان لا نشعر بحصول عناية المجاز، و الشاهد على ذلك اننا **نجد** ان العلماء قديما وحديثا في مقام الخصومة واللجاجة يحتجون على بعضهم البعض تارة بان يقول: مثلا لم اقصد المفهوم من هذه الجملة، و أخرى بان الجملة الشرطية التي ذكرتها لا تجدل على المفهوم، **ونجد** الطرف المقابل يقبل هذا العذر ولا يحتج عليه بأن ادعاءك هذا مخالف لظهور الجملة الشرطية، مع ان الجملة الشرطية لو كانت موضوعة للعلية الانحصارية لكان دعوى باني لم أرد المفهوم ولم اقصد المفهوم لكانت الدعوى على خلاف الوضع وعلى خلاف الظهور فينبغي ان لا يقبل عذره مع انه ديدن العقلاء قائم على قبول هذا العذر، مما يكشف على ان استعمال الجملة الشرطية في غير موضوع الانحصار كاستعمالها في موضوع الانحصار ولا رجحان لأحدهما على الآخر إذا هذا شاهد يمنع من انعقاد هذا التبادر او على الاقل يمنع من كون هذا التبادر تبادرا حاقيا؛ لأنه نعرف ان التبادر مرة ينشأ من الوضع ومرة ينشأ من كثرة الاستعمال و الاستيناس بحصة خاصة ومع وجود هذا الشاهد الذي ذكرناه فاما ان أصل التبادر غير موجود ول تنزلنا وقلنا انه موجود فلا اقل لا يكون تبادرا حاقيا فلا يثبت المدعى هذه هي المناقشة التي ناقشها صاحب الكفاية في دعوى التبادر فبناءا على ذلك يكون دلينا وجدانان لابد من التوقيف بينهما

الوجدان الاول ما نشعر به في قرارة أنفسنا بان المتكلم بالجملة الشرطية كلامه ظاهر في الانحصار هذه الدعوى الاولى.

الوجدان الثاني الوجدان الذي ذكره صاحب الكفاية انه بالوجدان انه لا يوجد تجوز فاستعمال الجملة الشرطية في غير مورد الانحصار فلا يمكن الاخذ بهذين الوجدانين؛ لأن الوجدان الاول يقتضي المجازية في غير مورد الانحصار والوجدان الثاني يقتضي عدم صحة الوجدان الاول فبين الوجدانين ممانعة فكيف نوفق بينهما ؟

ترك المصنف (رحمة الله عليه) المسالة معلق إلى بحث أعمق من هذا البحث

الدليل الثاني: الذي استدل به لإثبات المفهوم للجملة الشرطية انه نتنزل عن الدليل الاول ولا نقول: من البداية بان الجملة موضوعة للعلية الانحصارية، بل نقول: الجملة الشرطية موضوعة للزوم وهذه الدعوى مقبولة فان الجملة يتبادر منها اللزوم وليس الاتفاق، لكن اللزوم لوحده غير كافي لإثبات المفهوم فنحتاج إلى متمم وبعبارة أخرى على المفهوم اللزوم ألترتبي العلي الانحصاري هذه هي علة المفهوم، علينا ان نثبت هذه الامور الاربعة، اللزوم نثبته بواسطة الوضع، وكذلك الحال في الترتب نقول: إذا موضوعة للزوم و إذا للترتب فثبت اللزوم وثبت الترتب بواسطة الوضع لكن بواسطة وضع كل أداة على حدة فبقي عندنا العلية الانحصارية، وهي لم تنشا من الوضع؛ لأن اللزوم ألترتبي كما ينسجم مع العلية الانحصارية فانه ينسجم مع العلة غير المنحصرة و إنما نشأ من الانصراف يعني بعبارة أخرى الجملة الشرطية موضوعة لمعنى اعم من العلية الانحصارية لكنها تنصرف إلى خصوص العلية الانحصارية هذا الانصراف منشأ حسب ما يقول: المستدل ان هذا الانصراف منشؤه الاكملية فان العلية الانحصارية من أكمل أفراد اللزوم و بعبارة أخرى ان للزوم فردان فرد كامل وفرد ناقص ولاشك ولا ريب ان الفرد الكامل هو اللزوم العلي الانحصاري بخلاف العلية غير الانحصارية، فان اللزوم فيها ليس كاملا هذه الصغرى والكبرى ان الكمالية تقتضي الانصراف.

مثلا : لنفترض المولى قال أكرم الفقيه، الفقيه له حصتان، الفقيه المطلق والفقيه المتجزئ، هنا نحتاج إلى مقدمتين **احدهما** بمثابة الصغرى و الآخرى بمثابة الكبرى أم الصغرى فهي ان المجتهد المطلق أكمل الحصتين

المقدمة الثانية التي هي بمثابة الكبرى وهي ان اللفظ ينصرف إلى أكمل أفراده فالانصراف نوع من التبادر غاية الأمر ليس من التبادر ألحاقي و إنما التبادر المناشئ من خارج حاق اللفظ وهي الاكملية كما فيما نحن فيه

كذلك في الجملة الشرطية اللزوم له حصتان الملازمة بين المعلول وعلته المنحصرة هذه الحصة الاولى والحصة الثانية هي الملازم بين المعلول ل وبين علته غير المنحصرة، واللزوم في العلة الانحصارية أكمل من اللزوم في العلة غير الانحصارية فتأتي الكبرى ان الاكملية موجبة

للانصراف هذا هو الدليل الثاني الذي يمكن ان يستدل به لإثبات ان الجملة الشرطية تدل على اللزوم اللي الانحصارية

ناقش صاحب الكفاية في هذا الدليل تارة عن طريق المناقشة في الصغرى و أخرى عن طريق المناقشة في الكبرى

اما المناقشة في الصغرى وهي ان اللزوم في العلة المنحصرة أكمل من العلة غير المنحصرة يقول: هذا الا نسلمه الان، مثلا: تارة نقول: في الغرفة المولد للحرارة هو النار لوحدها و أخرى للنار الموجدة للحرارة علة بديلة إذا ذهبت النار تحل محلها مثلا الحرارة الاصطناعية مثلا الان هذا اللزوم الموجود بين النار والحرارة المعبر عنه باللزوم ألتأثيري هل ينقص ويزيد ويتفاوت، بين مال و كان النار علة بديلة او لم يكن لها علة بديلة، أصل التأثر والتأثير في كلا الحلتين على نمط واحد ليس احدهما بأزيد من الآخر لا ان النار إذا كان يوجد علة بديلة تؤثر بضعف و إذا لم يكن لها علة بديلة تؤثر بقوة بل تأثيرها في كلا الحالتين على حد سواء فمن أين تأتي الاكملية؛ لأن هذه الاكملية اما ان تنشا من القوة والضعف واما ان تنشا من التقدم والتأخر وما ان تنشا من الاشرفية، وهذه الامور الثلاثة باجمعها ليست موجودة ولا يفرق فيها بين العلة المنحصرة او غير المنحصرة؛ لأن ما يتصور في العلل ان يكون الاكملية ناشئة من القوة والضعف و الا لا يتصور الاشرفية او التقدم او التأخر وقد تبين لنا ان تأثير النار في الحرارة في صورة وجود العلة البديلة وعدم وجود العلة البديلة لا يتأثر شدة وضعفا و إنما هو تأثير على حد سواء فبالتالي أصل الاكملية لا نسلمها هذه المناقشة الصغروية

اما المناقشة في الكبرى، لو تنزلنا وسلمنا الصغرى تأتي **الكبرى،** وهي ان الاكملية موجبة للانصراف، نقول: الانصراف من المطلق إلى حصة من حصصه، لا يرتبط الا بالانس اللفظي فلا يرتبط الا بان يكون في الذهن بين هذا اللفظ الموضوع للمعنى المطلق وبين إحدى حصتيه انس معين، وهذا الانس، لا ينشأ من الاكملية، فقد تكون الاكملية في بعض الاحيان يوجد انس وقد يكون خلاف الاكملية فيه انس فليست الاكملية هي الموجبة للانصراف.

فالانصراف الذي يؤدي إلى الانس هو الذي يمنع من الإطلاق اما صرف الاكملية لا تؤدي إلى ذلك والشاهد على ذلك انه ما من مطلق او عام الا واحد مصاديقه أكمل من الآخر غالبا فلو كانت الاكملية موجبة للانصراف لامتنع التمسك بالإطلاق في كل المطلقات.

الدليل الثالث: هذا الدليل يشترك مع الدليل السابق في التجزئة بمعنى انه الجملة الشرطية لم توضع دفعة واحدة للزوم ألترتبي العلي الانحصاري و إنما يوجد تجزئة ويشترك مع سابقه أيضا في الجملة الشرطية موضوعة للزوم فاصل اللزوم وضعا لا ينكر

بقي لدينا ان نثبت ثلاثة مطالب

المطلب الاول ان هذا اللزوم لزوم علي الثاني ان هذه العلية علية تامة والثالث ان هذه العلية التامة منحصرة.

في قولنا إذا جاءك زيد فأكرمه الأمر الاول وهو اللزوم نقول الجملة الشرطية موضوعة للزوم الأمر الثاني وهو اللزوم العلي هذا نستطيع ان نثبته عن طريق التطابق بين مقاما لإثبات ومقام الثبوت، الان في مقام الاثبات يوجد كلمة وهي الفاء، إذا جاءك زيد فأكرمه في مقام الاثبات والدلالة والكلام دلت هذه الفاء على ان جزاء متفرع على الشرط في مرحلة الكلام والدلالة و الاثبات هذا غاية ما تدل عليه الفاء ثم نحتاج إلى مقدمة أخرى وهي نقول: ان ظاهر كل كلام ان يتطابق فيه المدلول الكلامي مع المراد ألثبوتي والمراد الواقعي، فإذا كان يوجد في الكلام تفريع فيوجد في الواقع تفريع وليس هذا التفريع الا من باب تفريع المعلول ل على العلة فثبتنا في هذا الأمر الثاني ان هذا اللزوم علي وليس تضايفي او انه لزوم بين المعلول والعلة بل بين العلة والمعلول ثبتنا ان هذا اللزوم علي بمعنى ان الشرط علة للجزاء لتفرع الجزاء عن الشرط في مقام الاثبات و أيضا في مقام الثبوت يكون الجزاء متفرع على الشرط واقعا ولا يتفرع شيء على شيء واقعا الا إذا كان متأثرا به، فإذا الان أثبتنا العلية

نريد ان نثبت ان هذه العلة علة تامة و ليست ناقصة، هذا نثبته ببركة الإطلاق الاحوالي، الان عندما قال إذا جاءك زيد فأكرمه للمجيء حالتان الحالة الاولى ان يقترن مع صفة أخرى مثلا إذا جاءك زيد وهو فقير هذه حالة والحالة الثانية ان لا يقتن بهذه الصفة، لو كان المجيء جزء علة هذا يعني انه لا يؤثر الا اقترن مع الجزء الآخر هذا معنى جزء العلة

مع ان مقتضى الإطلاق الاحوالي ان المولى في مقام البيان ولم يذكر قرينة على تخصيص ت\أثير المجيء الذي ثبت بواسطة التطابق لم يقيد التأثير بإضافة صفة أخرى فبمقتضى الإطلاق الاحوالي تدل على ان المجيء علة تامة إذ لو كان المجيء جزء علة لا بد ان يقيد المولى، فإذا بمقتضى الإطلاق الاحوالي أثبتنا العلية التامة في مقابل جزء العلة لا في مقابل العلة غير المنحصرة فبقي لدين الأمر الرابع وهو ان نثبت الانحصار، نقول: هذه الانحصارية نثبتها بنفس ما أثبتنا به العلية التامة نقول: لنفترض ان المجيء الذي ثبت انه علة لوجوب الاكرام يوجد علة بديلة تأخذ مكانه يعني إذا لم يكن هنلك مجيء قد يكون على أخرى من مثل المرض لكن بين هاتين العلتين لا يوجد تنافي بمعنى انه قد احدهما يسبق الآخر وقد احدهما يتأخر عن الآخر وقد يجتمعان، فإذا إذا كان يوجد للشيء علتان فله ثلاثة أحوال اما ان يقتران او ان يتقدم الاول عن الثاني او ان يتأخر الاول عن الثاني فواحدة من صورته الاقتران فلو اجتمع المجيء مع المرض هنا قاعدة فلسفية تقتضي انه المؤثر هو المجموع يعني تتحول العلة التامة إلى جزء العلة والمفروض ان جزئية العلية نفينها بالإطلاق الاحوالي لذا قلنا ان نفس هذا الإطلاق الاحوالي يثبت الانحصارية فنفس

البيان الذي اثبت لنا العلية التامة يثبت لنا العلية الانحصارية، فإذا ثبت اللزوم وثبت العلية وثبتت التمامية وثبتت الانحصارية فلابد ان يكون للجملة حينئذ مفهوم.

الدرس الثامن والثمانون

.

كان الكلام في الدليل الثالث الذي تمسك به القائلون بالمفهوم للجملة الشرطية المصنف يعترض على الدليل الثالث بوجوه ثلاثة لكن ينبغي ان يعلم ان هذه الوجوه الثلاثة لا ترد دفعة واحدة ولا يعقل ان ترد باجمعها على الدليل الثالث

توضيح المطلب: انه نحن في الحقيقة نحتاج في إثبات الانتفاء عند الانتفاء في الجملة الشرطية إلى استفادة العلية والعلية التامة الانحصارية فهنا لا يخلوا اما ان يكون أصحاب الدليل الثالث يريدون ان يثبتوا العلية التامة بتعليق الجزاء على الشرط\ في مقام الاثبات ليكشف عن ان التعلق في مقام الثبوت على نحو العلية التامة هذا احتمال الثاني انه يريدون من تفريع الجزاء على الشرط إثبات أصل العلية لا العلية التامة فان كان المراد إثبات العلية التامة عبر تفريع الجزاء على الشرط، فنقول هذا من باب الاستدلال باللازم الاعم على الاخص فان التفريع كما يصح بين المعلول وجزء العلة يصح بين المعلول والعلة التامة فان التفريع كما يصح بين المعلول والعلة التامة يصح بين المعلول وجزء العلة مثالا تقول كانت نار فوجد إحراق، في عالم الاثبات يوجد تفريع مع ان النار جزء علة للإحراق لأنها مقتضي فكما التفريع في العلة التامة يصح في العلة الناقصة يصح، وان أريد اثبتا أصل العلية و إنما التمامية والنقصان فنثبتها في مرحلة متأخرة

فالان نرى هل التفريع يثبت أصل العلية أم لا، نقول: التفريع أيضا لازم اعم،؛ لأن التفريع كما يصدق بين العلة والمعلول يصدق بين المتقدم زمانا والمتأخر زمانا حتى لو لم يكن بينهما علية، جاء زيد فأمطرت السماء بعده، مجيء زيد ليس علة لإمطار السماء لكن كان مجيء زيد متقدما على إمطار السماء.

هنا لا بد ان نقول: إذا ان العلية تثبت في مرحلة أخرى.

لو سلمنا ان العلية تثبت بالتفريع، فلا بد ان يثبت العلية التامة في مرحلة أخرى مثلا بالإطلاق الاحوالي

بان يقال، لو كان المجيء جزء علة كان ينبغي ان يقيد ترتب الجزاء عليه بمجيء الجزء الثاني فلما أطلق المولى وهو في مقام البيان نستفيد ان الجزاء وهو وجوب الاكرام يتفرع على المجيء على نحو الإطلاق سواء وجد معه شيء آخر أم لا، فإذا إذا تنزلنا وقلنا ان أصل العلية نستفيدها من التفريع واستفدنا العلية التامة من الإطلاق.

إذا قيل هكذا، فان المصنف يعترض على ذلك بأنه ينبغي ان نفرق بين أمرين، لا ينبغي إدخال احدهما في الآخر العلة الناقصة تنقسم إلى قسمين

القسم الاول، أن يكون النقصان المحمول على العلية من قبيل النقصان الذاتي، مثلا، كل يد لها مقدار من القوة نقول: اليد بوحدها لا تستطيع ان ترفع الطاولة لكن إذا اجتمعت معها اليد الآخرى يتحقق المعلول وهو رفع الطاولة فاليد مخلوقة بان لا تستطيع ان تحمل هذا المقدار ففي ذاتها يوجد نقصان

القسم الثاني ان الطاولة استطيع ان احملها بيد واحدة ولكن عندما هممت في حمل الطاولة جاء شخص وساعدني على حملها هنا المعلول حصل ولكنه لا يستند إلى معلول واحد ولكن إلى معلولين ففي كلا الحالتين اليد جزء علة لكن في الحالة الاولى جزئية العلة ونقصان العلة بحسب النقصان الذاتي بمعنى ان اليد بحسب تكوينها لا تستطيع ان تحمل الطاولة اما النقصان في الحالة الثانية ل بمعنى ان اليد بحسب تكوينها لا تستطيع ان تحمل الطاولة و إنما لنقصان طارئ علها و إنما اشترطت معها علة أخرى و إذا اجتمعت علتان على معلول واحد تتحول كلا العلتين إلى جزء علة لكن هذا النقصان عرضي لليد لا ذاتي، فهذا النقصان لأجل عروض مشاركة اليد الآخرى.

إذا أتضح هذا نقول: المفروض انه يراد ان يتمسك بالإطلاق الاحوالي لنفي النقصان عن العلة، هنا نقول: هذا الإطلاق لا ينفي النقصان العرضي بل ينفي فقط الإطلاق الذاتي،؛ لأن معنى الإطلاق ان المجيء وان لم يوجد معه شيء مثر ولو كان جزء علة لا يكون مؤثرا الا مع وجود الجزء الآخر لكن هذا إذا كان هذا عدم كونه مؤثرا إذا كان النقصان ذاتي لا عرضي.

إذا الإطلاق الاحوالي لا ينفي النقصان العرضي عن العلة ونحن نلاحظ انه دائما وأبدا يوجد مع المجيء شيء آخر فمجيء زيد اما ركبا وأما ماشي ولا يعقل لا راكب ولا ماشي فإذا دائما مع المجيء يوجد شيء آخر ومع وجود الشيء الآخر صحيح انه ينتفي النقصان الذات ي لكن النقصان العرضي لا ينتفي فمن الممن حينئذ ان تكون هذه الصفة الآخرى التي تكون مع المجيء لها اثر وهذا ما لا ينفيه الإطلاق الاحوالي.

بقي لدينا الانحصارية المستدل بالوجه الثالث أثبتها بتوسط الإطلاق الاحوالي الذي كانت نتيجته ان المجيء مؤثر على كل حال، هنا أيضا نحتاج إلى أن نميز بين نوعين من العلل

النوع الاول من العلل هو التي يمكن ان تجتمع مع بعضها البعض، مثل العلم والهاشمية فيمكن للعلم والهاشمية ان يجتمعا الا انه يوجد نوع من العلل يستحيل ان تجتمع مع بعضها البعض مثلا لنفترض سقاية الارض التي هي علة لنمو الزرع، إذا سقينا هذه الارض بماء مالح بمقدار معين ينمو الزرع لكن لا نستطيع بعد ذلك ان نسقيه بماء عذب لوجود التضاد مثلا بين الماء العذب والمالح بحيث لو وضعنا الماء العذب مع المالح يفسد الزرع إذا في بعض الاحيان العلل متنافية ولا تجتمع معا، فإذا كانت بعض العلل متنافية، فالإطلاق الاحوالي إنما ينفي العلة القابلة للاجتماع ولا ينفي العلة المتنافية والسر في ذلك ان الإطلاق الاحوالي يرجع إلى التمسك بعدم تقييد الشرط بحال دون حال فلا بد ان يكون من أحوال الشرط الاجتماع مع هذه العلة حتى نقول انه بمقتضى الإطلاق الشرط يؤثر سواء اجتمع أم لا هذا الكلام إنما يتم في العلل غير المتنافي التي تقبل الاجتماع اما المتنافي التي لا تقبل الاجتماع فلا يتم هذا الكلام؛ لأن ليس من أحوال الشرط الاجتماع معها حتى نقول اجتمع او لا، فإذا كان كذلك فحينئذ نقول لا يكون التمسك بالإطلاق الاحوالي مطردا لإثبات العلية الانحصارية هذا تمام الكلام في مناقشة المنصف (رحمة الله عليه) للوجه الثالث.

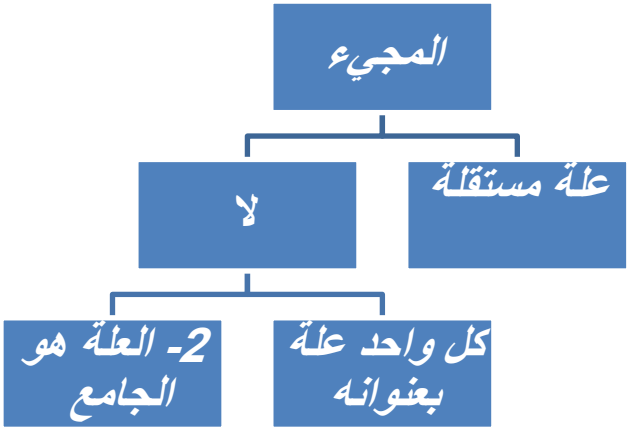
الدليل الرابع: فيه أصل اللزوم نأخذه كأنه مفروغ عنه واصل الترتب أيضا مفروغ عنه واصلب العلية أيضا مفروغ عنه والعلية التامة مفروغ عنه

و إنما ينصب البحث على استفادة الانحصار، و الاستدلال بذلك عبارة عن إقامة برهان على ذلك هذا البرهان يستفيد من القضية المنفصلة

لنفترض ان المجيء لا يخلو في عالم الواقع اما انه العلة الوحيدة وأما ليس هو العلة الوحيدة، أن اخترت انه العلة الوحيدة فلا يوجد بعد داعي للبحث وان اخترت انه يوجد علة أخرى فحينئذ نتساءل اما، أن تكون كل واحدة من العلتين بعنوانها الخاص علة وأما ان تكون مشيرة العنوان جامع بين العلتين، مثلا، لنفترض لوجوب الاكرام يوجد علة أخرى غير المجيء وهو المرض فلا يخلوا في الواقع اما ان يكون كل واحد من العلتين بعنوانه الخاص بما هو مجيء علة وبما هو مرض علة وأما ان يكون هذا ان الأمران معرفين للعلة الواقعية التي هي جامع بين هذين الأمرين كان يكون مثلا الشفقة او المحبة وكل من المجيء والمرض يشتركان في الشفقة مثلا فليس المجيء بعنوانه هو العلة ولا المرض بعنوانه هو العلة فأمامنا احد اختيارين، أن اخترنا الاول فنقول يترتب على ذلك تالي فاسد لا يمكن الالتزام به وهو ان يتوارد علتان على معلول واحد المعلول الذي ففي مثالنا وجوب الاكرام هذا وجوب الاكرام عنده علة المرض وعنده على المجيء فان الحكم له وجود واحد فلا يعقل ان يوجد مرتين فان المرة الثانية تكون غير الاول هذا معنى ان يكون الحكم له وجود واحد في عالم الاعتبار وما له وجود واحد لا يوجده الا علة واحدة فيستحيل إذا ان يزكون كل واحد من العلتين بعنوانه الخاص له دخالة إذا الاحتمال الاول باطل اما الاحتمال الثاني، الفرق بين الاحتمال الاول والثاني ان في الاول المحذور عقلي ثبوتي وهو

توارد العليتين على معلول واحد وأما بالنسبة للشق الثاني وهو ان يكون المرض والمجيء بعنوانه الخاص ليس علة و إنما الجامع بينهما هو العلة فهذا المحذور فيه محذور إثباتي لا ثبوتي وهذا خلاف القاعدة التي ذكرها المحقق العراقي من ان الاصل في كل عنوان يؤخذ في لسان لخطاب انه بما هو دخيل لا بما هو حاكي عن جامع

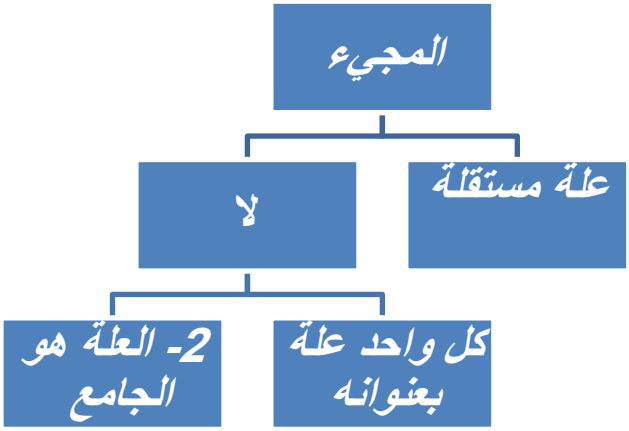
فحمل المرض وحمل المجيء على انهما ليسا العلة بل العلة هو الجامع بينهما خلاف ظهور هذه القاعدة العقلائية، فإذا بطل كلا الشقين يتعين ان يكون المجيء علة مستقلة



هنا إذا بطل 1 و 2 يبطل الشق الثاني فيثبت ان العلة مستقلة وهو المطلوب.

الدرس التاسع والثمانون

.



كان الكلام في **التقريب الرابع** لإثبات ان الجملة الشرطية تدل على المفهوم وهذا الدليل الرابع انصب على **إثبات العلية الانحصارية** لا بمعنى ان هذا الدليل يثبت العلية ويثبت الانحصارية حتى يقال إذا ثبتت العلية الانحصارية فنستغني عن إثبات اللزوم ألترتبي وانه تمام العلة لا جزء العلة، بل ان هذا الدليل منصب لإثبات الانحصارية، اما أصل العلية فتؤخذ في هذا الدليل كأنها أمر مفروغ عنها.

عرض المصنف هذا الدليل في الحلقات، بصورة تختلف في المادة لا بالصيغة لما هو موجود في البحوث.

اما صيغة الدليل ان المعلول (الذي هو الجزاء والحكم) هما شيء واحد لشيء واحد و لا يمكن ان يؤثر به [أي بالحكم] الا شيء واحد [وهو الشرط] ولا يعقل ان يؤثر به علتان. هذه هي الصيغة المشتركة بين ما يوجد في الكتاب وما يوجد في التقريرات...

[نقول: في قولنا إذا جاءك زيد فأكرمه هل ان المجيء هو العلة للإكرام أم هنلك علة أخرى من قبيل إرساله الرسالة مثلا]

اما الفرق بينهما ان ما يوجد في الكتاب انه جعل وحدة الحكم والجزاء من قبيل **الوحدة الشخصية**[المقابل للواحد ألعنواني والنوعي].

بينما في التقريرات حمل الواحد على **الواحد النوعي**، من هنا احتاج في التقرير حتى يتم الاستدلال

ان يقول: (على فرض تسليم ان قاعدة الواحد ليست مختصة بالواحد الشخصي) يعني على فرض تسليم تعميم قاعدة الواحد إلى الواحد الشخصي والنوعي، بينما هنا لا نحتاج إلى إضافة هذه المقدمة لان أصل الحكم هنا جعلناه واحد شخصي، الإنشاء الخاص الصادر من منشئ خاص على

حادثة خاصة في وقت خاص، هذا ما يسمى بالحكم الشخصي، هذا الحكم الشخصي لا يمكن ان يكون له أكثر من علة بسبب قاعدة الواحد.

هذا إذا اخترنا **الشق الاول** وهو انه ان كل واحد من إرسال الرسالة والمجيء في قولنا إذا جاءك زيد فأكرمه بعنوانه الخاص مؤثر في المعلول وهو وجوب الاكرام.

اما لو اخترنا **الشق الثاني** وهو ان إرسال الرسالة والمجيء ليس هو المؤثر و إنما هو محصل للمؤثر [طبعا المؤثر هو الجامع بين ارسال الرسالة والمجيء] و المؤثر شيء واحد فلا نقع في المحذور العقلي؛ لأن الواحد هنا اثر في الواحد.

ولكن يوجد محذور إثباتي وهو ان هذا خلاف القاعدة التي أسسناها في عند البحث في كلام المحقق العراقي من ان **ظاهر كل عنوان يؤخذ في لسان الخطاب ان له دخالة بعنوانه الخاص لا بما هو حاكي عن شيء آخر الا إذا دلت قرينة** ولا قرينة في البين إذا هو مخالف لظهور العرفي ألعقلائي.

إذا استحالت جميع **شقوق** الشق الثاني من المنفصلة وهي اما ان يكون المجيء علة منحصرة **(او لا)** فاستحال الشق الثاني **(او لا)**، فإذا استحال الشق الثاني باستحالة كلا شقيه يتعين الشق الاول وهو ان المجيء علة منحصرة وهو المطلوب.

يجيب المصنف (رحمة الله عليه) عن هذا الاستدلال بجواب مغاير لما في التقريرات:

ففي التقريرات المصنف ينكر أصل السببية ويقول ان الشرط ليس سببا للحكم و إنما سبب الحكم هو إرادة الشارع و إذا أشكلنا بهذا الإشكال فكل البحث يسقط، ليس فقط هذا التقريب يسقط فلا نحتاج إلى هذا البحث؛ لأن ليس المقصود من السببية على نحو السببية الفلسفية يعني العلة الفاعلة و إنما المقصود من السببية، السببية الأصولية يعني له دخل في ذلك.

المصنف في الكتاب يجيب عن هذا التقريب بهذا الجواب انه لنا ان نختار الشق الاول كي نحافظ على ظهور الجملة الشرطية في ان الشرط بعنوانه الخاص دخيل المجيء هو الذي له دخل، ولا يلزم إشكال اجتماع علتان على معلول واحد لأننا نفترض تعدد الحكم الشخصي، بان يقال: بان المجيء سبب لشخص حكم وإرسال الرسالة سبب لشخص حكم آخر أي لوجوب إكرام شخصي آخر فيكون الواحد قد اثر في الواحد ولم يؤثر الاثنان في الواحد.

الدليل الخامس: هو التقريب الذي ذهب إليه الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وهذا التقريب ينصب الكلام فيه على إثبات الانحصارية، الميرزا النائيني يرى ان القضية الشرطية موضوعة للزوم وان الشرطية إذا استعملت في مورد الاتفاق تكون بالعناية وقال انه لو تنزلنا وقلنا أنها ليست موضوعة للزوم فعلى الاقل نستظهر منها عرف اللزوم ثم بحث في مسالة الترتب والعلية ووصل الكلام إلى إثبات الانحصار.

خلاصة المطلب الميرزا النائيني يثبت العلة الانحصارية ببركة الإطلاق، لأجل ذلك نحتاج إلى أن نفرق إثبات الانحصار ببركة الإطلاق في التقريب الخامس واثبات الانحصار ببركة الإطلاق في التقريب الثالث في التقريب الثالث أثبتنا الانحصار ببركة الإطلاق الاحوالي، فما الفرق بين إثبات الانحصار ببركة الإطلاق في التقريب الثالث والخامس.

نقول: ان كلاهما إطلاق أحوالي وكلاهما في مقابل التقييد باو، لكن الفرق بينهما انه بالحقيقية إذا رجعنا إلى كلام الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) نجد جوابا عن الفرق حيث ان الميرزا لإثبات الانحصار ذكر تقريبين:

تقريب على فرض تماميته يكون من سنخ التقريبات البرهانية وليس تقريبا عرفيا، وتقريب على فرض تماميته يحافظ على كون المفهوم من المدلول الالتزامي البين بالمعنى الاخص على حسب تعبير الميرزا ولهذا قلنا ان إشكال الشهيد الصدر لا يرد على الميرزا النائيني وهو ان البراهين الاتية تثبت المفهوم على أساس انه غير بين هذا لا يتماشى مع مبنى الميرزا النائيني حيث ان نفس الميرزا النائيني ملتفت إلى هذه النكتة، فإذا الميرزا النائيني في الفوائد ذكر تقريبين التقريب وكلاهما يشتركان بالتمسك بالإطلاق التقريب الاولى التمسك بإطلاق الشرطية زمن ان المجيء لو لم يكون علة منحصرة لاحتجنا إلى تقييد السببية بعدلها وبديلها باو، ثم أشكل عليه ان السببية ليست من الامور المجعولة و الإطلاق إنما نحتاج إليه في الامور المجعولة والسببية أمر تكويني وليست من الامور الجعلية حتى نتمسك فيها بالإطلاق.

ثم قال الافضل ان نأتي بتقريب آخر لكن لا نتمسك بإطلاق الشرط بل نتمسك بإطلاق الجزاء.

توضيح ذلك: الميرزا النائيني نظر بتنظير حيث هنلك بحث ان صيغة الأمر ظاهر في الوجوب، فتدل على الوجوب بلا شك لكن الواجب ينقسم إلى واجب نفسي وغيري، ذكروا ان مقتضى الإطلاق ان الصيغة تدل على الوجوب النفسي وعلى الوجوب العيني فإطلاق الصيغة يقتضي النفسية العينية التعينية، ببيان ان هذه الاقسام الثلاثة ما يقابلها يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام الاثبات ومع عدم ذكر هذه المؤنة الزائدة نستكشف انه ليس بمقصود للمتكلم إذا تمت مقدمات الحكمة، مثلا الواجب الغيري مئونته الزائدة يعني تقول: الوضوء إذا وجبت الصلاة فوجوب الوضوء مقيد بوجوب الصلاة بينما وجوب الصلاة ليس مقيد فالوجوب الغيري يحتاج إلى مؤونة زائدة ومع عدم نصب ما يدل على هذه العناية الزائدة في مقام الاثبات نستكشف عدم إرادتها في مقام الثبوت، وهذا التقريب ليس برهانيا و إنما هو مثل اعتق رقبة لنفي الاختصاص بالرقبة المؤمنة هنلك شيء يحتاج إلى عناية في مقام الاثبات فحتى تقصده لابد من دليل على هذه العناية الزائدة وهذا لا يحتاج إلى إقامة برهان

يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل يعني في الجملة الشرطية من هذا القبيل فأكرمه صيغة أمر ظاهرة في الوجوب هذا الوجوب شئنا او أبينا قيد بالمجيء لو كان هنلك شرط آخر للزم هنلك

تقييد آخر إضافي، يعني لا يتوهم انه كلما وجد قيد لا نستطيع ان يتمس بالإطلاق، مثلا في اعتق رقبة مؤمنة يوجد قيد ومع ذلك يتمسك بالطالق بلحاظ مثلا الجنسية أي رقبة مؤمنة من أي دولة كانت كذلك وجوب الكلام قيد بالمجيء لو كان لوجوب الاكرام شرط وقيد آخر نحتاج إلى أن نعطف في صورة الانفصال نعطف باو وفي صورة الاجتماع نعقف بالواو؛ لأن في صورة الانفصال كل واحد يكون مؤثرا بنحو الاستقلال فحينئذ يجب الكلام مقيدا بالمجيء او بالعلة الآخرى هذا في صورة الافتراق

اما في صورة الاجتماع لا يمكن في صورة الاجتماع ان يؤثرا معا فيصبح كل واحد منهما جزء علة فلابد ان نقول: يجب الاكرام مقيد بالمجيء والشرط الآخر فهذا نظير التمس بالطلاق الصيغة لإثبات الوجوب النفسي ألتعييني العيني فلا يحتاج إلى مؤونة زائدة فمن هنا نفهم الفرق بين هذا الإطلاق في التقريب الخامس وبين الإطلاق في التقريب الثالث فالإطلاق في التقريب الثالث كان التمسك بالطلاق الشرط و الإطلاق هنا التمسك بالطلاق الصيغة.

بعد ذلك وقبل ان يشكل على المحقق النائيني يضيف المصنف ان الوجوه الخمسة باجمعها تشترك بأنها تحتاج إلى إثبات الركن الثاني؛ لأنه لا يكفي لإثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء وكان الجزاء هو شخص الحكم بل نحتاج إلى الركن الثاني وهو ان هذا الشرط علة منحصرة لطبيعي الحكم بحيث إذا أنتفت هذه العلة ينتفي بجميع ما يتصور من مناطات، والطريق الوحيد المتفق عليه لإثبات ان المعلق هو طبيعي الحكم هو التمسك بإطلاق الجزاء الطلاق صيغة الأمر مثلا او ما يقوم مقامها.

الدرس التاسع والسبعون

.

لازال الكلام في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم والتحقيق الذي اورده المصنف في هذا المقام يشتمل على نقاط ثلاث

النقطة الاولى في كيفية دلالة الجملة الشرطية بنظره على المفهوم

والنقطة الثانية ترتبط بالإشكال على ما سلكه الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) لإثبات المفهوم

والنقطة الثالث ترتبط في الجواب عن تساؤل أثاره المصنف في اول البحث عن الجملة الشرطية وهو انه على القول بان لها مفهوم فكيف نكيف بين المفهوم وبين ما نشعر به بالوجدان عند استعمال الجملة الشرطية في غير موارد الانحصار نشعر بان الاستعمال ليس مجازيا لو كانت موضوعة للمفهوم لكان استعمالها في غير موارد الانحصار مجازا مع انه بالوجدان لا نشعر بوجود فرق في استعمال الجملة الشرطية فبين موارد الانحصار وبين غيرها اما الكلام في النقطة الاولى فالمصنف يرى ان حسم المشكلة يرتبط بما أسسناه سابقا في أصل إثبات المفهوم لأي جملة كانت فأي جملة من الجمل تارة نقول بأنه تدل على التوقف او على النسبة التوقفية و أخرى نقول تدل على الاستلزام، فإذا أردنا ان نعبر عن ذلك بمفهوم اسمي تارة نقول الشرط مستلزم للجزاء و أخرى نقول الجزاء متوقف على الشرط نحن إذا استطعنا ان نستظهر من الجملة الشرطية وضعا او إطلاق ا او سياقا او بأي شكل كان إذا استطعنا ان نستظهر بان الجملة الشرطية ظاهرة في ان الجزاء يتوقف على الشرط حينئذ يثبت المفهوم بلا حاجة إلى إثبات الانحصار و إذا استظهرنا من الجملة الشرطية بأنها تدل على الاستلزام (اي الشرط مستلزم للجزاء) فلا نستطيع ان نثبت المفهوم توضيح ذلك ان الاستلزام كما يوجد

بين اللازم والملزوم الذي تكون النسبة بينهما نسبة المساواة كذلك يوجد بين الخاص وبين العام كما بين الحرارة التي هي اعم من النار فبما ان الاستلزام اعم فحتى يثبت ان الجزاء ينتفي بانتفاء الشرط لابد ان نثبت ان الشرط هو اللازم المساوي للجزاء، أصل الاستلزام لا يثبت المساواة فلا بد ان نثبت بأنه اللازم المساوي و الا لو كان اعم فلا ينتفي الجزاء بأنتفائه فبناءاً على ذلك نحتاج إلى شيء إضافي إذا فرضنا ان الجملة الشرطية ظاهرة في الاستلزام فنحتاج إلى شيء خارج عن الجملة يساعدنا على إثبات ان الاستلزام من قبيل الاستلزام بين اللازم والملزوم المتساويين والطرق المتقدمة لإثبات المساواة التي كنا نعبر عنها بإثبات الانحصار، كلها كانت فاشلة بقي لدينا طريقة الميرزا النائيني وهو التمسك بإطلاق الجزاء في مقابل التقييد باو

هل يستطيع هذا الإطلاق ان يثبت لنا المساواة أم لا

يحتاج الجواب عن هذا السؤال إلى تقديم مقدمة حاصلها، أن الإطلاق يجري في مورد لو كان هنلك قيد لكان محددا ومضيقا لدائرة الاستيعاب، مثلا في قولنا اعتق رقبة، الإطلاق يجري لنفي قيد لو كان دخيلا لكان مضيقا لدائرة الرقبة ففي دائرة الرقبة عندنا رقاب مؤمنة وعندنا رقاب كافرة لو كان هذا القيد أي قيد الايمان دخيلا لكان مضيقا لدائرة الرقبة

ولا يجري الإطلاق لنفي كل شيء زائد حتى على فرض دخالته لا يكون مضيق لدائرة سعة المفهوم، فإذا ليست وظيفة الإطلاق نفي كيل شيء زائد و إنما وظيفة الإطلاق نفي الزيادة التي لو كانت لضيقت المفهوم.

مثلا من النظرة العرفية، الان لو قال المتكلم أكرم حيوانا وشككنا في دخالة الناطقية، هنا قيد الناطقية لو كان دخيلا، بالنظرة العرفية لما اوجب تضييق لدائرة مفهوم الحيوان،؛ لأن بالنظرة العرفية اوجد مفهوم آخر غير مفهوم الحيوان فالحيوان الناطق عند العرف غير الحيوان فلو كان الناطق دخيلا لما كان مضيقا لدائرة الحيوان، ونقول بالنظرة العرفية؛ لأن بالنظرة المنطقية لا يصح هذا التقييد؛ لأن بينهما عام وخاص.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: الموجود لدينا في الجملة الشرطية ان كان هو التوقف فنقول ان المفهوم قد ثبت؛ لأنه بنفسه يدل على الانحصار إذ لو كان للجزاء علة أخرى كلما صدق ان الجزاء متوقف على هذا الشرط فلا نحتاج إلى شيء آخر اما لو كان مفاد الجملة الشرطية هو الاستلزام فان الاستلزام اعم من ان يكون اعم او مساوي فنحتاج إلى إثبات المساواة الميرزا النائيني اثبت المساواة ببركة الإطلاق نقول هنا، الاستلزام في اللازم المساوي وفي اللازم الاعم على حد سواء ولا يوجد فرق بينهما؛ لأن هذا الاستلزام لنفترضه على نحو العلية، التأثير والعلية في العلة المساوية كالتأثير والعلية في العلة غير المساوية لا ان احدهما يعتبر وسيعا و الآخر مضيقا لهذه الوسيعة، قياس ما نحن فيه ليس مثل صيغة الأمر ظاهر إطلاقها في الوجوب النفيس العين ألتعييني فهنلك شيء من التضييق؛ لأن صيغة الأمر تدل على أصل الوجوب فهذا الوجوب إذا أردنا ان نجعله وجوبا غيريا نحتاج إلى إضافة قيد إلى الوجوب وهو انه يجب إذا وجب الغير بينما فيما نحن فيه الأمر ليس كذلك فان الاستلزام في العلة المساوية وفي العلة غير المساوية على حد سواء لا انه احدهما وسيعا و الآخر مضيقا، فإذا لم ينطبق الضابط في مورد الإطلاق فلا معنى للتوسط بالإطلاق ومقدمات الحكمة وبالتالي يتضح الإشكال على الميرزا النائيني (رحمة الله عليه)،

خلاص المطلب الجملة بين النقطة الاولى والثانية انه ان ثبت ظهور الجملة الشرطية في النسبة التوقفية ثبت المفهوم بلا حاجة إلى شيء آخر وان ثبت أنها تدل على النسبة الاستلزامية فسوف لن نفلح في إثبات المفهوم؛ لأن الطريق الوحيد المتبقي لإثبات المفهوم هو الإطلاق الذي ذكره الميرزا النائيني وتبين انه غير ناجح فان ثبت ان الجملة الشرطية موضوعة للاستلزام فلا يثبت المفهوم فحتى يثبت المفهوم فلا بد ان نثبت أنها موضوعة للنسيبة التوقفية وحينئذ يدعي المصنف ان الظاهر عرفا من الجملة الشرطية ان العرف يفهم ان الجزاء متوقف على الشرط، فبناءاً على ذلك إذا بقي الجزاء مع انتفاء الشرط فهذا خلف كون الجزاء موقوف في وجوده على الشرط فيثبت المفهوم بهذا الاستظهار

النقطة الثالثة في هذه النقطة، يتعرض المصنف إلى هذا التساؤل الذي هو في الحقيقي كان السبب ارتكازا في ذهاب بعض المحققين إلى عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم والمقصود منه صاحب الكفاية (رحمة الله عليه)

في هذه النقطة باعتقادنا ان ما أفاده المصنف في هذه النقطة الثالثة انه اختصر المطلب بطريقة كانت مخلة والمطلب ينبغي ان يكون اوسع من ذلك

بيان أصل ما أفاده المصنف: المصنف (رحمة الله عليه) يقول إلى الان ثبت لدينا بمقتضى ما بحثناه في النقطة الاولى والثانية ان الجملة الشرطية لها مفهوم؛ لأنها تدل على النسبة التوقفية، فتدل على الانتفاء عند الانتفاء

نلاحظ في كثير من الاحيان في الاستعمالات الفقهية تستعمل الجملة الشرطية وينتفي الشرط ومع ذلك لا سنفي الجزاء كذلك في الاستعمالات العرفية، مثاله، إذا خفي الاذان فقصر فانه، قد ينفي خفاء الاذان ومع ذلك لا يجب التقصير لعدم خفاء الجدران، فإذا في بعض الموارد في الفقه وفي الروايات وفي الاستعمالات العرفية ينتفي الشرط ولا ينتفي الجزاء

فان كان المناط في ثبوت المفهوم وهو النسبة التوقفية فهنا أنتفى التوقف وان كان المناط في ثبوت المفهوم هو العلية الانحصارية كما يقول المشهور فنقول أنتفت هنا العلة المنحصرة فيلزم ان يكون هذا الاستعمال استعمالا مجازيا؛ لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع انه بالوجدان؛ لأن شعر بأننا نمارس عناية في موارد عدم الانحصار، فإذا إذا كان الاستعمال في غير موارد الانحصار حقيقي فلا تكون الجملة تجدل على العلية الانحصارية ولا على النسبة التوقفية، فلا يكون لها مفهوم وان دلت عليهما وضعا يجب ان نلتزم في موارد عدم الانحصار يكون الاستعمال مجازيا

بعبارة أخرى يمكننا الجمع بين هذين الأمرين أي بين ان ندعي ان الجملة الشرطية موضوعة للانحصار وبين ان ندعي ان الاستعمال في غير موارد الانحصار حقيقي فيجب ان نرفع السد عن احدهما

صاحب الكفاية حل المشكلة انه رفع اليد عن دلالة الجملة الشرطية على الانحصار فإنها موضوعة للأعم من الانحصار وغيره فيكون الاستعمال في موارد الانحصار وغير موارد الانحصار استعمال حقيقي فحافظ على الوجدان الثاني

بعضهم رفع اليد عن الوجدان الثاني دون الاول والتزم بالاستعمال المجازي

المصنف يقول يمكن لنا ان نوقف بين الوجدانين وجدان ان الجملة الشرطية تدل على الانحصار ووجدان ان الاستعمال في غير موارد الانحصار ليس استعمالا مجازيا بل هو حقيقي وكيفية التوفيق بينهما بهذا الشكل

نقول: انه يلزم المجازية لو ادعينا ان الجملة تدل على الانحصار وضعا فينكون إذا استعملناها في غير موارد الاستعمال يصدق استعمال اللفظ في غير ما وضع له

\نحن لا نقول: ان الجملة تدل على الانحصار وضعا و إنما تدل عليه سياقا وبالدلالة التصديقية و الإطلاق، فإذا كان الأمر كذلك حينئذ رفع اليد في غير موارد الانحصار عن الدلالة السياقية لا يلزم منه ان سكون الاستعمال استعمالا مجازيا؛ لأن الاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا استعمال اللفظ في غير ما قصد مننه عادة فحينئذ تنحل المشكلة؛ لأن الإطلاق داخل في تكوين المدلول التصديقي و المجازية و الحقيقية وصف للاستعمال بلحاظ ما وضع له فحينئذ لا يلزم أي مشكلة في المقام هذا هو حد بيان المطلب في عبارة المصنف

لكن باعتقادنا ان هذا المطلب فيه خلل يتولد من هذا الطرح عدة تساؤلات لا يوجد جواب عيها، من جملة هذه التساؤلات انك أيها المصنف اخترت ان الجملة الشرطية تدل على النسبة التوقفية، هل تدل عليها ببركة الوضع أم ببركة الإطلاق

إذا كان ببركة الوضع فانه يعود التساؤل و الإشكال، وان كان ببركة الإطلاق فانك لم تبين لنا كيفية الإطلاق هل يرجع إلى إطلاق الميرزا النائيني الذي أشكلت عليها و إلى إطلاق آخر

وهو مقصوده انه ببركة الإطلاق ولكن لم يبينه

تساؤل آخر انه في مقام الجواب عن هذا التساؤل عبر بالانحصار ولم يعبر بالتوقف، فإما ان يكون مقصود هو الانحصار الذي يقول: به المشهور فحينئذ يكوون حل المشكلة على رأي المشهور ولم يحلها على رأيه وإما ان يكون مقصوده من الانحصار ان التوقف قد يكون على نحو الانحصار فحينئذ تقع مشكلة انه فيما سيق قلنا إذا كان الجزاء متوقف على الشرط فلا نحتاج إلى إثبات الانحصار، فإذا كان التوقف انحصاري وغير انحصاري فيصبح مثله مثل الاستلزام.

هنا هذه الإشكالات دفعها في التقرير ولكن الإشكال على بيان في الحلقة..

الدرس الثاني والتسعون

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

تارة يكون الشرط مغايرا للموضوع بمعنى ان يكون الشرط من الامور التي تعرض على الموضوع تارة ولا تعرض أخرى فيوجد الموضوع بوجوده وبعدم وجوده ولا يكون محققا للموضوع و إنما يكون طارئا على الموضوع بعد تحققه فهذا لا شك ولا ريب انه داخل في محل النزاع كما لو قلبت إذا جاءك زيد فأكرمه فان المجيء يطرأ على زيد بعد وجوده لا انه يكون محققا لوجود زيد فحينئذ يصح ان نسأل انه هل يثبت وجود الاكرام لهذا الموضوع وهو زيد في حالة المجيء وعدمه اما أنه يثبت له في حالة المجيء فقط وفي الحالة الآخرى ينتفي عنه اما في

النوع الثاني وهو ان يكون الشرط موجودا للموضوع هذا النوع الثاني ينقسم في كلماتهم إلى قسمين ان يكون موجودا للموضوع من كونه المحقق الوحيد للموضوع كما في قوله إذا رزقت ولدا فاختنه فان رزق الولد هو الموجد للولد وهو الاسلوب الوحيد ولا توجد طريقة أخرى لوجود الولد غير رزق الولد، وهنلك قسم آخر يكون الشرط فيه موجدا للموضوع لكن قد يوجد بواسطة شرط آخر وبواسطة شيء آخر هذا مثاله الذي مثلوا بيه عليه هو قوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)

هنا اختلفوا في تحديد الشرط والموضوع فعلى قول جماعة استظهروا من الجملة الشرطية ان الموضوع هو ذات النبأ وان الشرط هو مجيء الفاسق به والحكم هو وجود التبين فيكون معنى الاية يجب التبين عن النبأ فيكون الموضوع هو ذات النبأ فيجب التبين عن النبأ بشرط مجيء الفاسق به

نلاحظ على هذا الاستظهار ان مجيء الفاسق بالنبأ يوجد النبأ هنا إخبار الفاسق يوجد نبا فالنبأ وجد بإخبار الفاسق، لكن إخبار الفاسق ليس هو الاسلوب الوحيد لإيجاد النبأ فقد يوجد النبأ بإخبار العادل

فتنقسم الجملة الشرطية إلى ثلاثة أصناف

الصنف الاول ان لا يكون هنلك ربط إيجادي بين الشرط وبين الموضوع كما في إذا جاءك زيد فأكرمه

الصنف الثاني ان يكون هنلك ربط إيجادي لكن على نحو ان يكون الشرط هو المحقق الوحيد للموضوع

الصنف الثالث ان يكون هنلك ربط إيجادي لكن على نحو ان يكون الشرط ليس هو المحقق الوحيد للموضوع

القدر المتيقن ان الداخل في محل النزاع هو الصنف الاول

و الصنف الثاني خارج عن محل النزاع والسبب في خروجه عن محل النزاع وذلك ببيان انه أتضح بالمباحث السابقة ان أي جملة كانت حتى يكون لها مفهوم لابد ان تدل على الربط مخصوص وهو اما العلية الانحصارية على مبنى المشهور وأما النسبة التوقفية على مبنى المصنف فيكيف كان فإننا نحتاج إلى أن تدل الجملة على الربط المخصوص بين الشرط وبين الجزاء

في الجملة التي يكون الشرط موجدا للموضوع على نحو الانحصار لا يوجد هذا الربط المخصوص؛ لأنه لا فرق بين الشرط والموضوع وترتب الحكم على موضوعه قهري وعقلي وأنتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا انه نشأ من الربط المخصوص بل لا يوجد ربط بين الحكم وبين الشرط أزيد بين الربط بين الحكم وبين الموضوع، لأنك كأنك تقول: اختن ولدك، فإذا أنتفى الولد ينتفي الاختتان من باب السالبة بانتفاء الموضوع ونحن نريد ان ننفي الحكم في المفهوم عن الموضوع بانتفاء الشرط اما هنا بانتفاء الشرط لا يبقى أصل الموضوع فلأجل ذلك اخرجوا هذا الصنف عن محل النزاع وبنفس هذا البيان نقول: ان الصنف الثاني داخل في محل النزاع؛ لأنه إذا أنتفى الشرط ليس من الضروري ان ينتفي الموضوع؛ لأن الشرط وان كان موجدا للموضوع لكن الموضوع قد يوجد بوجود سبب آخر كمجيء العادل بالنبأ فمادام يمكن ان يتحقق الموضوع مع انتفاء الشرط فلا فرق حينئذ بين إذا جاءك زيد فأكرمه وبين إذا جاءك فاسق بالنبأ فتبين فمن هنا ان المصنف سوف يستظهر من آية النبأ ان الشرط هو إخبار الفاسق وان الموضوع هو ذات النبأ

93

مفهوم الوصف

لابد في تحرير محل النزاع من ذكر مقدمات :

المقدمة الأولى :

اختلف المتأخرون في تحديد الوصف مصداقا، بعد اتفاقهم على تحديده مفهوما، فان المراد من الوصف مفهوما في محل النزاع هو ــ كل مشتق يصح جريانه على الذات بلحاظ المبدأ الذي تتصف به الذات ــ ، مثلا العالم مشتق يجري ويحمل على زيد أي على الذات بلحاظ المبدأ الذي يتصف به زيد وهو العلم، فمبدأ العالم هو العلم، فيقال له بأنه وصف بلا فرق بين ان يكون موقعه في الجملة من الناحية الاعرابية نعت نحوي أو غير ذلك، فليس المراد من الوصف خصوص النعت النحوي وهذا الشيء متفق عليهم عند المتأخرين نعم عند القدماء كان الوصف عندهم بحسب

الظاهر اخص من ذلك ولذا يعطفون على تعريف الوصف ب ــ ـأو نحو ذلك ــ أي ونحو ذلك من الألفاظ التي تفيد المطلوب.

هذا من ناحية المفهوم هذا اما من ناحية المصداق فان المفهوم ينطبق على مصداقين :

المصداق الأول: ان يكون الوصف في الجملة معتمدا على موصوف مذكور.

المصداق الثاني: ان يكون الوصف في الجملة غير معتمد على موصوف مذكور.

اما مثال الأول أكرم العالم العادل، فالعادل وصف يعتمد على موصوف مذكور في الجملة وهو العالم.

اما مثال الثاني أكرم العادل فان العادل ينطبق عليه التعريف المفهومي للوصف فانه مشتق يجري على الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ وهي العدالة ولكنه هنا لا يعتمد على موصوف مذكور فوقع الخلاف بين المتأخرين في ان الوصف الذي نتنازع في وجود مفهوم له هل هو خصوص القسم الأول ام انه يشمل كلا القسمين.

الذي صرح به الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) وتبعه السيد الخوئي بان الجملة الوصفية التي نتنازع فيها هي منحصرة في القسم الأول أي في الوصف الذي يعتمد على موصوف دون القسم الثاني، لكن الذي يتتبع كلمات الفقهاء ولو في غير الكتب الأصولية يجب ان النزاع عندهم اعم فلا بد من معرفة دليل الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) حتى يتضح لنا ما هو الحق.

خلاصة ما استدل به الميرزا النائيني و السيد الخوئي [1] على ذلك يرجع إلى امرين:

الأول : ان الجملة الوصفية التي لا يكون الوصف فيها، معتمدا لو وقع الكلام في وجود مفهوم لها للزم من ذلك ان نلتزم بالمفهوم للجملة اللقبية، و الجملة اللقبية من مثل أكرم رجلا، فما الفرق بين أكرم عالما وأكرم رجلا ؟، فأكرم عالما وصف يصدق عليه الوصف المفهومي، وأكرم رجلا، رجلا جامد وليس وصف فتسمى الجملة لقبية.

وهنلك اتفاق بين علمائنا على عدم دلالة الجملة اللقبية على المفهوم مع انه لا فرق بين أكرم رجلا و أكرم عالما فلو كان أكرم عالما لها مفهوم لكان يجب ان نلتزم ان أكرم رجلا لها مفهوم، ولما

---

[1] قال المحقق النائيني كما في فوائد الأصول الجزء 2 صفحة 501 : و لكن الحق هو اختصاص محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره، فانّ غيره ليس إلاّ كمفهوم اللّقب، فانّ إثبات حكم لموضوع بعد فرض كونه لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق فيه، بين ان يكون الموضوع في القضيّة شخصيّا كأكرم زيدا، أو كليّا كجيء بإنسان، أو اشتقاقيّا كأكرم عالما، فكما لا يدل إثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك إثبات حكم للعالم لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير العالم. و توهّم انّ المشتق مأخوذ فيه الذات بناء على قول، أو متضمّن لها على آخر - فكان الموضوع قد ذكر في القضيّة - من أعجب الغرائب.
و بالجملة: الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحا، انّما هو لخروج الكلام عن اللّغوية، و تقريبه: انّ الحكم لو لم يختصّ بمورد الوصف و كان ثابتا له و للفاقد لما كان لذكر الوصف وجه. و هذا لا يجري في مثل أكرم عالما، فانّ ذكر موضوع الحكم لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له و انتفائه عن غيره.
و بالجملة: الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس إلاّ اللّقب.

سلم عدم وجود المفهوم للجملة اللقبية لا بد ان لا تكون أكرم عالما داخلة في محل النزاع لأنه لا يدخل في محل النزاع ما يكون مسلما خروجه عنه.

الثاني : الذي يمكن ان يستفاد من كلماتهما ان عمدة الادلة إلى استدل هذا على إثبات المفهوم للجملة الوصفية هو دليل اللغوية وخلاصته انه لو لم يكن للجملة الوصفية مفهوم لكان ذلك الوصف لغوا، وصيانة لكلام المولى عن اللغوية نلتزم ان لها مفهوم.

هذا الدليل كما نلاحظ يجري في القسم الأول من الجملة الوصفية ولا يجري في القسم الثاني لأنه في القسم الثاني لا لغوية لان الوصف هو الموضوع و لا لغوية في ذكر الموضوع حتى لو لم يكن للجملة مفهوم، بينما في أكرم الرجل العالم الموضوع موجود وهو الرجل فذكرك للعالم لا بد له من فائدة وهي المفهوم.

ولكن الظاهر دخول كلا القسمين في محل النزاع خلافا للميرزا و السيد الخوئي والسبب في ذلك يرجع إلى امرين :

الأول : ان دخول شيء في محل النزاع أو خروجه عنه يخضع لأصحاب الاصطلاح و نحن إذا تتبعنا كلمات الفقهاء فانهم يستدلون ببعض الروايات التي يكون الوصف فيها غير معتمد على موصوف [1] ويتمسكون بها من باب ان للجملة الوصفية مفهوم.

الثاني : ان الدليل لا ينحصر باللغوية فعندهم أدلة أخرى تنطبق على القسم الثاني من جملة الادلة ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية [2] وهذا لا يفرق فيه بين أكرم الرجل العالم وبين أكرم عالما في كلا الحالتين علقنا الحكم على الوصف لأننا قلنا ان الميرزا النائيني يعتقد ان عالما في أكرم عالما وصف وليس عنده نزاع مفهومي فإذا هنلك تعليق للحكم على الوصف فإذا كان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فهو يشعر بالعلية في كلا الموردين.

فإذا بعض الادلة التي اقيمت على إثبات المفهوم كما تنطبق على القسم الأول تنطبق على القسم الثاني ولا يكفي لإخراج شيء عن محل النزاع عدم انطباق بعض الادلة عليه ما دام ينطبق عليه بعض الادلة الاخرى.

---

[1] روت العامة حديثا عن النبي بلفظ (في السائمة زكاة) راجع الأحكام للآمدي ج 3 صفحة 70.

[2] رد هذا الدليل بان الإشعار ليس هو الظهور لان الحجة تابعة للنص أو انها تابعة للظاهر وغير الظهور و النص ليس بحجة والإشعار لا يصل إلى حد الظهور فلا يكون حجة.

ولكن يمكن ان نترقى ونقول انه في الحقيقة الوصف لم يعلق على الحكم كي يكون مشعرا بعليته للحكم و إنما هو قيد للموضوع ولما كان قيد للموضوع فالحكم مطلق وليس مقيد بشيء عنه والدليل على ان الوصف قيد للموضوع لا للحكم هو الظهور ومعرفته بالوجدان فعندما تسمع جملة أكرم الرجل العالم لا تتوهم أو تحتمل ان قيد العالم هو قيد للوجوب الموجود في أكرم و إنما تقطع ان العادل هو قيد للعالم وليس قيدا للوجوب.

فإذا لا فرق بين الوصف المعتمد والوصف غير المعتمد في دخوله في محل النزاع، نعم لو كانّا نقول بالمفهوم للجملة الوصفية لكان هذا القول اقرب في الوصف المعتمد من غير المعتمد لان الوصف المعتمد تنطبق عليه جميع الادلة والوصف غير المعتمد لا تنطبق عليه جميع الادلة.

المقدمة الثانية :

حاصلها ان الوصف والموصوف لا شك ولا ريب يتكيفان بنسبة من النسب الاربع فهاهنا صور أربع :

الصورة الأولى : ان يكون الوصف مساويا للموصوف كما لو قلت أكرم انسانا ضاحك [1].

الصورة الثانية : يكون بينهما عموم وخصوص مطلق بحيث يكون الوصف اعم من الموصوف كما لو قلنا أكرم انسانا.

الصورة الثالثة : يكون بينهما عموم وخصوص مطلق لكن الموصوف اعم من الوصف كما في أكرم عالما عادل.

الصورة الرابعة : تكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه كما لو قلت أكرم رجلا اسود [2].

هذه الامثلة الأول منها لا شك في خروجه عن محل النزاع لان المفروض بينهما تساوي فإذا انتفى الضاحك ينتفي الإنسان

وكذا الحال في المثال الثاني فلأنه إذا انتفى الأعم ينتفي الاخص [3].

اما بقية الامثلة فتدخل في محل النزاع [4] لأنه يبقى موضوع فيمكن بقاء الحكم له أو عدمه.

---

[1] هذه الصورة خارجة عن محل النزاع لان الموضوع لا بد ان يكون موجودا في المفهوم في حال إنتفاء الوصف عنه، وهنا لأنهما متساويان فكلما انتفى أحدهما انتفى الثاني فلا يوجد عندنا إنسان ينتفي عنه الضحك حتى نتنازع في إثبات الحكم حال انتفاء الضاحكية عنه.

[2] لم يذكر الشيخ الاستاذ صورة خامسة وهي فيما لو كان بين الوصف والموصوف نسبة التباين ولعله لوضوح خروجها عن محل النزاع فلا معنى لقولك أكرم انسانا إذا كان في السماء.

[3] مثل لا حيوان في الدار معناه لا إنسان في الدار فإذا انتفى الوصف هنا ينتفي الموضوع.

[4] تدخل في محل النزاع في الجملة لا بالجملة لان الصورة الرابعة هي كما لو قال المولى أكرم الإنسان الأبيض ولها ثلاثة مصاديق :
المصداق الأول : مادة الاجتماع أي اجتماع الموصوف والوصف على مصداق واحد ويجتمعان في الإنسان الأبيض.
المصداق الثاني : وهو افتراق الوصف عن الموصوف كما في الحيوان الابيض.
المصداق الثالث : هو مورد افتراق الموصوف عن الوصف وهو في الإنسان الأسود.
بالنسبة إلى المصداق الأول هو مصداق المنطوق لأنه قال يجب عليك اكرام الإنسان الأبيض أي المصداق المنطبق عليه الإنسان و الأبيض.
بالنسبة إلى المصداق الثالث وهو مصداق مورد افتراق الموصوف عن الوصف، هو مصداق المفهوم لان في المفهوم نتنازع انه هل يرتفع الحكم عن نفس الإنسان في حال انتفاء الأبيض عنه أي في حالة انطباق الموضوع دون الوصف وذلك يحدث في الإنسان الأسود، فإذا كانت الجملة الوصفية لها مفهوم والنسبة بين الوصف والموصوف هي العموم والخصوص من وجه فانها يكون لها مفهوم في هذا المصداق الثاني فقط.
بالنسبة إلى المصداق الثاني : وهو مورد افتراق الوصف عن الموصوف في الحيوان الأبيض نقول هذا المصداق ليس من مصاديق المفهوم ولا من مصاديق المنطوق لأننا لا نتنازع في ارتفاع الحكم عن الحيوان في حال اتصافه بالأبيض بل نتنازع في ارتفاع الحكم عن الإنسان في

المقدمة الثالثة :

عندما نقول أكرم العالم العادل عندنا حكم وهو مفاد الهيئة أي صيغة الأمر والحكم هو الوجوب وعندنا متعلق لهذا الوجوب (ودائما مفاد المادة هو متعلق الحكم) فمادة مادة ــ أكرم ــ وهو الاكرام هو متعلق الحكم وعندنا متعلق للمتعلق فالإكرام تعلق بالعالم هذا متعلق المتعلق يصطلح عليه في علم الأصول بالموضوع.

اما الوصف فهو ــ قيد ــ وبحسب ظاهر الجملة هذا القيد يرجع إلى الموضوع فالعالم هو المقيد بالعدالة.

المقدمة الرابعة :

ان نسبة الوصف إلى الموصوف هي نسبة ناقصة [1].

بعد اتضاح هذه المقدمات نقول هل للجملة الوصفية مفهوم ام لا ؟.

مشهور القدماء قالوا ان للجملة الوصفية مفهوما بينما مشهور المتأخرين قالوا انه لا يوجد للجملة الوصفية مفهوم.

المصنف طريقة طرحه للبحث كانت متغايرة للطريقة المتعارفة فقال **تارة** نبحث في ثبوت المفهوم للجملة الوصفية بناءا على رأي المحقق العراقي في ضابطة المفهوم **و أخرى** نبحث بناءا على رأي المشهور.

والذي يحتاج إلى مؤونة ازيد هو رأي المشهور لان المحقق العراقي قال بان كل جملة ادعي لها المفهوم ارسلت دلالتها على الخصوصية وهي النسبة التوقفية أو العلية الانحصارية ـ على الخلاف ـ ارسال المسلمات.

بينما الضابط للمشهور لا بد من إثبات ان المعلق طبيعي الحكم ولابد من إثبات الخصوصية وهي النسبة التوقفية فنحتاج إلى مزيد عناية فيكفينا لكي نبطل المفهوم ان نتكلم على مبنى المحقق العراقي لأنه ان لم نثبت على مبناه استفادة المفهوم لا نستفيده بناءا على مبنى المشهور، فعلى مبنى المحقق العراقي فنحتاج ان نثبت ان المعلق على الوصف هو طبيعي الحكم وهذا دون اثباته خرط القتاد **!**.

حال ارتفاع البياض عنه لان يشترط في موضوع المفهوم ان يكون نفس الموضوع في الموجود في المنطوق و الموضوع هنا هو الحيوان والحيوان لم يذكر في المفهوم و إذا كان هذا المصداق ليس من مصاديق المفهوم فهو خارج عن محل النزاع فإطلاق الشيخ الاستاذ ليس في محله بالنسبة إلى دخول الصورة الرابعة في محل النزاع.

[1] أي نسبة اندماجية.

لأنه في الحقيقة الحكم ليس معلقا على الوصف كي نتمسك بالإطلاق فنثبت ان المعلق طبيعي الحكم و إنما هنا الحكم الذي هو الوجوب في مثال ــ أكرم العالم العادل ــ مرتبط بمادة معينة وهي الاكرام هذا الحكم ثبت لموضوع مقيد بوصف لا ان الحكم هو المعلق على الوصف كي نأتي ونلتزم بتعلق طبيعي الحكم فلا يوجد تعليق للحكم، بخلافه في الجملة الشرطية فان هنلك تعليق لمفاد الجزاء على الشرط.

فإذا هذا الركن عند المحقق العراقي لا يثبت فإذا لم يثبت المفهوم عند المحقق العراقي من باب الأولى ان لا يثبت عند المشهور

ولكن الشهيد الصدر يقول بالإمكان ان نضيف إلى مبنى المحقق العراقي ان هذه النسبة التوقفية بحاجة إلى دال والموجود عندنا في الجملة الوصفية **إما** المادة **وإما** الهيئة **وإما** الموضوع **وإما** الوصف، و كل واحد من هذه الأمور لا دلالة له على النسبة التوقفية لا بمعناها الاسمي ولا بمعناها الحرفي اما الهيئة فمفادها الوجوب لا التوقف واما المادة ومجموع المادة والهيئة فتدل على نسبة تعلق الوجوب بمادة معينة لان الوجوب من المفاهيم المتقومة بالتعلق مثل العلم فعندما تقول علم لا بد من معلوم عندما تقول وجوب لا بد من متعلق لهذا الوجوب فتعلق الحكم بمادته أيضا لا يدل على النسبة التوقفية بأي معنى من المعاني وكذا الحال بالنسبة إلى بقية اجزاء الجملة فإذا لا يوجد عندنا ما يدل على النسبة التوقفية فيكون قد انتفى كلا الركنين فبناءاً على ذلك لا يكون للجملة الوصفية مفهوم.

94

بعد أن أتضح لدينا تحرير محل النزاع في مسألة دلالة الجملة الوصفية على المفهوم وكيفية شروع المصنف (رحمة الله عليه) في بحث مفهوم الوصف وصل الكلام إلى ذكر بعض ما استدل به القوم لإثبات المفهوم للجملة الوصفية وعمدة ما استدلوا به لإثبات المفهوم ما يعبر عنه بدليل اللغوية حاصله انه في قولنا أكرم العالم العادل مثلا لو كان المولى في الواقع وفي نفس الأمر لا فرق عنده بين اكرام العالم العادل وبين اكرام العالم الفاسق لكان ذكره لوصف العدالة لغو، فصيانة لكلام المولى عن اللغوية لابد ان نلتزم بان وصف العادل لو انتفى ينتفي وجوب الاكرام و لكان كلام المولى لغوا فصيانة كلام المولى عن اللغوية تقتضي الانتفاء عند الانتفاء وهو معنى المفهوم.

هذا الدليل نوقش بوجوه متعددة [1] الوجه الذي ذكره المصنف في الحلقة الثانية يرجع إلى أن لذكر وصف العدالة فائدة لكن هذه الفائدة لا تنحصر بالانتفاء عند الانتفاء، بعبارة أخرى صيانة

[1] منها : من الممكن ان يكون ذكر القيد لأجل شدة الاهتمام به كما في قوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) هنا افرد الصلاة الوسطى لأجل شدة الاهتمام فيخرج عن اللغوية، ولعله لفائدة أخرى من مثل ان المخاطب عندما سأل الإمام لم يسأله إلا عن خصوص الموصوف حال الوصف يعني السائل سأل فقط عن الغنم السائمة و لعل الزكاة واجبة مطلقا والسائل لم يسال عنها و إنما سأل عن خصوص الغنم السائمة فقال له الإمام في الغنم السائمة زكاة.

كلام المولى عن اللغوية لا ينحصر بحمل كلامه على الانتفاء عند الانتفاء بل عندنا وسيلة أخرى لصيانة كلام المولى عن اللغوية، مثلا في المثال المذكور في أكرم العالم العادل لو فرضنا يوجد في عالم الاعيان الخارجية مائة عالم و خمسون منهم عدول والبقية فساق ولكن الفساق نصفهم سادة ونصفهم عامة وكان المولى يريد ان يحترز عن العوام لكن لا يريد ان يصرح بذلك لمحذور ما، فجاء واشترط في حكمه وصف العدالة لأجل ان يخرج خمس وعشرين عالم من العوام فيكون لذكر وصف العدالة فائدة ولكن هذه الفائدة ليست هي المفهوم.

و بعبارة اخرى جامعة وصف العدالة للاحتراز وهذا ما تطيعه قاعدة احترازية القيود التي هي من القواعد المسلمة، فيكفي في رفع اللغوية عن كلام المولى الاحتراز عن البعض فارتفاع اللغوية لا يتوقف عن الاحتراز عن غير المذكور على نحو الكلية بل يصان كلام المولى عن اللغوية لو تحقق الاحتراز على نحو المهملة التي في قوة الجزئية فلا يتوقف صيانة كلام المولى عن اللغوية بان نلتزم بالانتفاء عند الانتفاء لذا يرى المصنف ان الجملة الوصفية لها مفهوم على نحو الجزئية.

ان قلت هل يوجد ثمرة في ذلك، يعني تارة ننفي المفهوم بالكلية و أخرى نثبت المفهوم على نحو الموجبة الجزئية هل لذلك ثمرة ام لا، فقد يقال ابتداءا انه لا اثر لذلك اذ لا يعرف المخاطب الخارج بقيد هذا الوصف فلا يعلم الداخل من الخارج لان إذا كان في الخارج خمسين عالم لا نعرف من الذي سيخرج منهم، فحينئذ يكون حكمه كما لو لم يكن لها مفهوم بالكلية لا جزئية ولا كلية، فما هي الثمرة في ذلك.

الثمرة في ذلك نظره في موارد متعددة، مثلا لو قال أكرم العلماء العدول ثم جاءت رواية أخرى تقول أكرم الهاشمي هذه أكرم الهاشمي بإطلاقها تشمل العادل والفاسق فلو قلنا بان أكرم العالم العادل ليس لها مفهوم بالكلية لما كان هنلك تنافي بين أكرم الهاشمي وأكرم العالم العادل اذ أكرم العالم العادل تتعرض للإثبات ولا تتعرض للسلب فلا تنفي وجوب الاكرام عن غير العادل بناءا على انه ليس لها مفهوم بالكلية اما لو قلنا لها مفهوم الجئي فحينئذ يقع التعارض بين منطوق أكرم الهاشمي الذي يدل بمقتضى الإطلاق على لزوم الطلاق الهاشمي عادلا كان أو فاسقا وبين ذلك المفهوم الجزئي الذي نستفيده من أكرم العالم العادل فيقع التعارض بين وان لم يكن مصب التعارض محرز بالدقة اذ لا يشترط في التعارض احراز الافراد التي يقع فيها التعارض فوجود علم اجمالي بخروج البعض دون الآخر يكفي في التعارض مع أكرم الهاشمي فإذا هنلك ثمرة تترب على ذلك.

و لعل السامع يعرف حكم الموصوف في حال الانتفاء ولا يعرف في حال الإثبات وأراد المولى ان يعرفه الحكم في هذه الحالة التي لا يعرفها فقط فأتى بهذا القيد.
و لعل الكشف عن الحكم العام فيه ضرر ويكون ذكر القيد هنا للتقية.

طبعا هذا الكلام كله بناءا على طبع الجملة من دون ان ترد قرينة تعين على ان للجملة مفهوم اذ مع القرينة حتى الجملة اللقبية من الممكن ان يكون لها مفهوم كما استدل بشرطية الذكورة في القاضي من قوله (عليه السلام) : (ارجعوا إلى رجل) بقرينة التحديد إلى من يرجع إليه ممن لا يرجع إليه.

مفهوم الغاية

ابتداءا لا بد من جملة بعض المفردات.

الغاية يقصد منها المدخول اداة الغاية، مثل اكلت السمكة حتى رأسها فالرأس هو الغاية قد يستعمل هذا الاصطلاح ويراد منه احد معنيين اخرين فالغاية **تارة** تطلق ويراد منها نهاية الشيء، **و أخرى** يقصد منها ما ينقطع عنده الشيء من هنا جاء بحث في علم الأصول في انه هل الغاية داخلة في المغيى ام لا، يعني لما تقول اكلت السمكة حتى رأسها هل الرأس مأكول ام توقف الاكل عند الرأس فهل الرأس هو نهاية الشيء المأكول ونهاية الشيء كابتدائه داخل في الشيء، فتكون الغاية داخلة في المغيى ام ان المقصود من الغاية ما يتوقف عنده الشيء فتكون الغاية خارجة عن المغيى كقوله صم إلى الليل فالليل ما ينقطع عنده الصوم الواجب.

وثالثة نطلقها على المعنى الأعم وهو مدخول اداة الغاية.

المغيى هو الحكم المقيد باداة الغاية فصم إلى الليل هو الوجوب مثل اغسلوا وجوهكم إلى المرافق فالمرافق غاية ووجوب غسل اليدين هو المغيى.

في الجمل الغائية بحثوا في مقامين هنلك بحث منطوقي وهنلك بحث مفهومي والأخير اقتصر عليه المصنف باعتبار ان البحث في المفاهيم.

البحث المفهومي هو انه بتحقق الغاية هل ينتفي الحكم ام لا.

البحث المنطوقي ان الغاية هل هي داخلة في المغيى ام لا.

هذا البحث المنطوقي له اثر في البحث المفهومي توضيح ذلك : تارة نقول ان الغاية خارجة عن المغيى مثلا نقول اغسل يدك إلى المرفق، المرفق خارج فلا يجب غسله فإذا قلنا ان هذه الجملة لها مفهوم فالمفهوم يبدأ من المرفق فصاعدا، اما إذا قلنا ان الغاية داخلة في المغيى فحدود البحث المفهومي تختلف فيكون من اطراف الاصابع إلى المرفق يجب الغسل والذي ينتفي عنه وجوب الغسل وهو ما بعد المفرق فالمنتفي عنه الحكم اما من الغاية فصاعدا واما ما بعد الغاية فإذا حدود

المفهوم سعة وضيقا ترتبط بالحث المنطوقي ولذا نجد علماء الأصول يقدمون البحث المنطوقي على المفهومي على رغم ان أصل البحث انعقد على البحث المفهومي.

أيضا المتعارف عند علماء الأصول في حسم مسالة البحث المفهومي هو ان يستظهروا ان الغاية هل هي قيد للموضوع ام انها قيد للحكم، فإذا كانت قيد للحكم تصبح في قوة الجملة الشرطية فكما انها لها مفهوم يكون الجملة الغائية لها مفهوم فيكون وجوب الصوم مغيى بدخول الليل.

و إذا قلنا انه قيد للموضوع أي المغيى بدخول الليل هو ذات الصيام فحينئذ تكون في قوة الجملة الوصفية كما في أكرم العالم العادل فالعادل قيد للعالم وليس لوجوب الاكرام

المصنف هنا يقول تارة نقول تارة نبني على نظرية المحقق العراقي (وهي تقول ان الربط المخصوص مسلم) و أخرى لا.

يقول المصنف ان الربط المخصوص موجود في الجملة الغائية فإذا ينبغي ان ينصب البحث ان المعلق على الغاية هل هو طبيعي الحكم ام هو شخص الحكم فنلاحظ ان هذا الشيء الذي تنازع فيه علماء الأصول من ان مرجع الجملة الغاية هل هو إلى تقييد الحكم ام إلى تقييد الموضوع اخذه المصنف كأنه مفروغ عنه فالمعلق على الغاية بنظره هو الحكم فإذا يوجد تعليق فالركن الذي ذكره المحقق العراقي مسلم إنما الكلام ان المعقل هل هو طبيعي الحكم ام هو شخص الحكم ففي قولنا صم إلى الليل باعتبار ان صم هيئة والهيئة من المعاني الحرفية إذا أردنا ان نعبر عن هذه الجملة بمفهوم اسمي فهنلك اسلوبان:

الأول ان نقول ــ وجوب الصوم مغيى بدخول الليل ــ يعني نفترض ان الصوم إلى الليل معناه بعبارة أخرى هو وجوب الصوم مغيى بدخول الليل فيكون نظير قولنا ــ الربا حرام ــ كما ان الربا حرام عندنا حكم هو الحرمة وعندنا موضوع لهذه الحرمة كما في ان في الربا حرام نستطيع ان نقول كل ربا حرام لإطلاق الموضوع كذلك في قولنا وجوب الوصم مغيى بدخول الليل نقول كل وجوب مغيى بدخول الليل وطبيعي الصوم مغيى بدخول الليل.

الثاني ان يكون مفاد صم إلى الليل هو جعل الله وجوب للصوم مغيى بالليل فلو كان مرجع صم إلى الليل هذا المعنى لما صح ان يثبت ان المعلق هوة طبيعي الحكم بل المعبق هو جعل وهو انشاء خاص فلو فرضنا الباري جعل وجوب آخر للصوم بعد الليل لما كان هنلك تنافي بين هذين الجعلين.

المصنف يستظهره المعنى الثاني والسبب في ذلك انه عندما يقول صم إلى الليل غاية ما يفهم من هذه الجملة ان هذا الوجوب المجعول مغيى بالليل ولا يفهم أكثر من ذلك ولا اقل من الشك وتردد الجملة بين المعنى الأولى والثاني فتكون الجملة مجملة و مع اجمالها لا يثبت لها المفهوم لأنه يقتصر على القدر المتيقن وهو المنطوق وعلى هذا الأساس لا يكون للجملة الغائية مفهوم.

95

مفهوم الاستثناء

مما ينبغي ان يعلم في المقام انه لم يتعارف في الكتب الأصولية عنونت جملتين الاستثنائية والحصرية منفصلتين ولا يعني ذلك انه لا يوجد فرق بينهما فان النسبة بين الجملة الاستثنائية والجملة الحصرية هي نسبة العموم والخصوص من وجه حيث انه قرأنا في علم البلاغة ان طرق الحصر والقصر اربعة وواحد من هذه الطرق هو ما و إلا فالاستثناء هو من ادوات الحصر فتلتقي هنا الجملة الاستثنائية مع جملة الحصر.

اما جهة افتراق الجملة الاستثنائية عن الحصرية باعتبار ان الحصر يحصل بغير الاستثناء وهنلك طرق أخرى من مثل بل و إنما و تقديم ا حقه التأخير.

اما جهة اختلاف الجملة الاستثنائية عن الحصرية ان إلا قد تستعمل للوصف لا للاستثناء فتاتي إلا بمعنى الوصف فحينئذ ترجع الا إلى الجملة الوصفية فإذا لما كانت النسبة بين الحصر والاستثناء هي نسبة العموم والخصوص من وجه ناسب ان نعقد لها عنوانين.

كيفما كان اما بالنسبة إلى الجملة الاستثنائية عين ما ذكر في الجملة الغائية يذكره في الجملة الاستثنائية فأداة الاستثناء للإخراج فالإخراج من النفي إثبات والإخراج من الاثبات نفي لان الاستثناء تارة يكون بعد نفي و أخرى بعد إيجاب فمرة تقول أكرم العلماء إلا الفساق وأخرى تقول لا تكرم الفساق إلا العلماء، يقول هذا الاستثناء المستفاد بواسطة الحرف لا شك انه يدل على الربط الخاص فنظرية المحقق العراقي تامة هنا لان هذا ما يتضمنه الاستثناء لأنك في صورة الاثبات تثبت حكما لشيء وتخرج بعض الافراد من ذلك الحكم وفي صورة النفي بالعكس وهذا النوع من الادخال والإخراج يولد ربطا خاصا بين الحكم وبين الشيء الخارج عنه اما على نحو النفي أو الاثبات على حسب عقد الجملة فإذا نظرية المحقق العراقي تامة فهل المعلق هو طبيعي الحكم ام هو شخص الحكم؟

فيقول المصنف نحول هذا الاستثناء المستفاد من الحرف إلى معنى اسمي لأي معنى يستفاد منه فلك ان تقول أكرم العلماء إلا الفساق و كل ان تقول وجوب اكرام العالم استثنينا منه الفاسق أو تقول جعل الله وجوبا الاكرام العالم مستثنى منه الفاسق والأول يلد على المفهوم لأنه نظير أي

جملة حمليه أخرى كقولك الربا حرام والثاني لا يدل على المفهوم لان جعل وجوب اخرج منه فرد لا ينافي ان يجعل وجوب آخر لا يخرج منه الفرد

والظاهر من الجملة الاستثنائية هو المعنى الثاني نعم يمكن ان نثبت لها المفهوم لعلى نحو الجزئية صيانة لكلام المولى عن اللغوية.

هنلك بعض الزوائد تبحث في هذا البحث من مثل إنكار ابي حنيفة للجملة لمفهوم الجملة الاستثنائية واستشهد ببعض الامثلة من مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صلاة إلا بطهور بدعوى ان هذه الجملة لا مفهوم لها حتما فعمم الحكم عن طريق استقراء بعض الجمل، ولكنه الجواب المختصر عليه انه بالنتيجة إذا كان يوجد جملة مقطوع انتفاء المفهوم هذا بواسطة قرينة فهي خارجة عن محل النزاع فلا يمكن لنا التعميم إلى جميع مصاديق الجنس

وهنلك بحث آخر تعرضوا له بالمناسبة وهو البحث عن كلمة التوحيد لا اله إلا الله ما هو مفادها

اما الجملة الحصرية

يرى المصنف (رحمة الله عليه) ان الجملة الحصرية لها مفهوم وان هذا لا خلاف فيه و إنما الكلام في تعيين ادوات الحصر فإذا في الجملة الحصرية يوجد مطلبان الأولى مسلم وهو ان لها مفهوم الثاني في تعيين ادوات الحصر اما البحث في المقام الأولى وهو ما هو الوجه في مسلمي ان يكون للجملة مفهوم لأنها الجمة الاستثنائية من جهة دلالتها على الربط الخاص هذا من جهة وان الربط إنما هو بالنسبة لطبيعي الحكم لأنك ان أردت ان تحصر وتقول إنما يحجب اكرام العالم إذا أردت وجوب الاكرام بالعالم لا بد ان يكون المنتفي في صورة عدم العلم هو طبيعي الحكم لا شخص الحكم لان كل حكم شخصي منحصر بموضوعه فلما وجد في الجملة قيد زائد وهو الحصر لا بد ان يكون هذا القيد الزائد نحصره الفائدة قيد جيد فان حصر الحكم بموضوعه نستفيده وان لم يوجد اداة حصر، فلما أضفنا قيد آخر يدل على الحصر لا بد ان يدل على ازيد من حصر شخص الحكم بموضوعه لأننا كنا نستفيد ذلك قبل مجيء اداة الحصر وليس لك إلا ان يكون المحصور سنخ وطبيعي الحكم

اما المطلب الثاني وهو تعيين ادوات الحصر فالذي يظهر من العبارة ان ادوات الحصر الواضحة عند المصنف عبارة عن الحصر بانما والحصر بتقديم ما حقه التأخير اما إنما فقد وقع فيها الخلاف مثلا الفخر الرازي ينكر دلالة إنما على الحصر والشيخ الأعظم على ما نسب اليه في مطارح الأنظار يناقش في استظهار الحصر من إنما بدعوى ان لها استعمالات أخرى فان إنما تستعمل في التعريض إنما يتذكر أولوا الألباب فيقول تمييز ان الحصر هو الظاهر من إنما لا

نستطيع اثباته فبناء على ذلك أنكر دلالة إنما على الحصر من باب عدم الجزم في استفادة الحصر منها إلا إذا دلت قرينة خاصة وفي علم الأصول لا نبحث عن القرائن الخاصة

لكن مثل صاحب الكفاية وغيره يرون استعمال إنما في غير الحصر هو خلاف الحصر فان إنما تستعمل في الحصر بل يمكن القول كما ذكر في البلاغة ان إنما دائما تستعمل في الحصر غاية الأمر الداعي قد يكون مختلف هو التعرض تارة أو الحصر آخر أو أي معنى من المعاني فدائما إنما تستعمل في الحصر فمن ادوات الحصر انما أيضا من ادوات الحصر تقديم ما حقه التأخير ولم يعبر المصنف بتقديم ما حقه التأخير و إنما عبر ان يكون عندنا مفهومان بينهما العموم و الخصوص مطلق فنأتي بالعام ونعرفه ونجعله هو المبتدأ ثم نأتي بالخاص نجعله الخبر كان نقول الصديق زيد النسبة بين الصديق وزيد العموم والخصوص المطلق هذا الأعم عرفناه وجعلناه هو المبتدأ فحينئذ هذا النوع من الاستعمال لا بد ان يدل على الحصر لان المحمول لابد ان ينطبق على جميع مصاديق الموضوع فعندما تقول الإنسان ناطق المحمول هو ناطق فلا بد ان يصدق نطلق على جميع مصاديق الإنسان و إلا لما صح ان نقول الإنسان ناطق فعندما نقول الصديق انت تطبيقا لهذه القاعدة لابد ان يصدق المحمول وهو انت على جميع مصاديق الصديق و إلا كان الكلام كذبا فحينئذ لا بد ان نقول ان مصاديق الصديق انحصرت بك انت وهذا هو معنى الانحصار

بعد وضوح هذا البحث يتضح إشكال على المصنف لما كان الاستثناء يلتقي مع الحصر فان النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فإذا الجملة الاستثنائية لا يمكن ان نقول انها على وجه الإطلاق ليس لها مفهوم لان المصنف قال ان الجملة الحصرية كلا الركنيين تامان والجملة الاستثنائية تلتقي مع الجملة الحصرية يعني في بعض الأحيان الجملة الاستثنائية تكون حصرية فإذا لا بد حتى يصح كلام المصنف ان نرتكب احد امرين اما ان نقول ان المصنف لا يرتضي طريقية الاستثناء للحصر لتكون النسبة بين الحصر والاستثناء نسبة التباين، يعني الاستثناء ليس من طرق الحصر وهذا خلاف كلام أئمة اللغة فإذا اراد ان يخالف فيه لا بد ان يبحثه

الطريقة الثانية للدفاع وهو ان نقول ان نخصص الكلام بحث الاستثناء ان نقول مقصوده من الجملة الاستثنائية هيب الجمل الاستثنائية التي هي بمثابة الجملة الوصفية أي التي تكون فيها إلا قد للموضوع حينئذ يكون الجملة الاستثنائية خاصة وليس المقصود بها مطلق الجملة الاستثنائية والظاهر ان الطريقة الثانية هي الأولى

من جملة البحوث المهمة التي لم يتعرض لها المصنف في الجملة الحصرية ان الانتفاء عند لانتفاء هل يستفاد بالمفهوم ام بالمنطوق بعبارة أخرى انه هل الجملة الحصرية مطابقة وضعت للانتفاء عند الانتفاء اما انها كالجملة الشرطية تدل باللازم والمفهوم على الانتفاء عند الانتفاء

ان قلت سواء كان هي بالمنطوق أو المفهوم هي تدل بالأخير على الانتفاء عند الانتفاء نقول يترتب على ذلك ثمرات متعددة منها لو كان المفهوم استفدناه من المنطوق حينئذ لو فرضنا ان ورد خبر آخر يعارض الخبر الذي فيه جميع حصرية فيسقط المفهوم عن الاحتجاج للمعارضة اما لو فرضنا المفهوم استفدناه باللازم فهنا يأتي بحث تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية فيمن يقول انه إذا سقطت المطابقية لا تسقط الإلتزامية يبقى يستطيع ان يتمسك بالمفهوم

ثمرة أخرى انه عند جمع من علماء الاصول ان الدلالة المنطوقية اقوى من الدلالة المفهومية.

دلالة الفعل

تارة يكون الفعل الذي يصدر من المعصوم مقترن بقرينة خاصة وهذا لا بحث لنا فيه في علم الاصول ويكون البث عن القرائن من البحث الجزئية التي لا تبحث في العلوم و إنما الكلام إذا جرد الفعل عن أي قرينة هل أصل صدور الفعل من المعصوم يدل على شيء ام انه ليس له دلالة أصلا

نقول لا شك انه له عدة دلالتا الأولى انه ليس بحرام لان مقتضى عصمته انه لا يصدر منه الحرام فإذا المدلول الأول للفعل ان هذا الفعل ليس بمحرم فهذا الفعل جائز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب و الاستحباب والكراهة لو جوزنا فعله من المعصوم.

هل نستطيع ان نستفيد أكثر من الجواز بالمعنى الأعم

يقول نعم في بعض الأحيان كما لو واضب المعصوم على هذا الفعل ولم يكن الإتيان به من مقتضيات الطبع والعادة يعني ليس مثل غسل الوجه في الصباح الذي هو من مقتضيات الطبيعة البشرية فإذا لم يكن من مقتضيات العادة أو كان هذا الفعل بطبيعته عباديا و واضب المعصوم على فعله فنستطع ان نخرج من حيز الجواز بالمعنى الأعم الإباحة والكراهة بناءا على دخولها فيكون لها الفعل اما واجب أو مستحب

وهذا لا يشكل هنا ان هنا الإخراج كان بقرينة لان هذه قرينة عامة، ونحن لا نبحث عن القرائن لأنها جزئية في محصورة ولا باس بالبحث إذا كانت القرينة عامة فنقول كل فعل إذا واضب المعصوم على فعله يستفاد منه الوجوب أو الاستحباب

النكتة الإضافية على أصل الاستكشاف ان الفعل دليل صامت، وليس له اطلاق لان الاطلاق من شؤون عالم الألفاظ و الفعل ليس بلفظ فمثلا لو نظر المعصوم إلى امرأة لا نستطيع ان نستفيد من نظره جواز النظر اليها ما لم نعرف وجه هذا الفعل فلربما تكون محرم إليه فلابد ان نحدد وجه هذا الفعل لكي تكون له دلالة ومن هنا صدرت افعال ظاهرا التناقض بين المعصومين فالإمام

الحسن عليه السلام صالح والإمام الحسين عليه السلام قاتل فلا نستطيع ان نستدل بقتال الامام الحسين عليه السلام على مشروعية كل قتال وبصلح الامام الحسن عليه السلام بمشروعية كل صلح لان الفعل دليل صامت ليس له اطلاق وهذا ما يطلق عليه بالدليل اللبي.

96

دلالة التقرير

في الحقيقة هذه المباحث تصنف في مباحث السنة لان المعنى الاصطلاحي للسنة هو قول المعصوم وفعله وتقريره في مباحث الدليل الشرعي اللفظي كان ترتبط بمباحث قول المعصوم اما مبحث الفعل والتقرير فترتبط بالقسم الثاني من السنة الفعل والتقرير فالبحث عن حجية السنة بشكل عام ليس بحث أصولي و إنما هو بحث كلامي كما نبحث عن حجية القران

فاصل حجية السنة مفروغ عنه هنا وان اما لكلام في مقدار دلالة هذه السنة التي هي فعل المعصوم وفي مقدار دلالة سكوت المعصوم الذي هو سنة

و بعبارة اخرى أوضح فإنما نبحث في ان مقدار الحجة من السنة ما هو أو هذه السنة هي حجة في أي شيء ؟

التقرير في الحقيقة هو مدلول التزامي للسكوت لان الفرق بين التقرير وبين الفعل ان الفعل سنة ايجابية فهنلك شيء يصدر من المعصوم بينما التقرير هو سنة سلبية فهنلك عدم اتخاذ موقف من المعصوم وعدم اتخاذ موقف هل يكون دالا على شيء ام لا، فإذا التقرير لازم للسكوت فلا بد ان نبحث ان السكوت هل يقرر السكوت فيه الفعل الذي يحصل امامه ام لا

المعصوم عليه السلام بالنسبة إلى الافعال و الاحداث التي يوجدها فهي تنقسم إلى قسمين مرة وقائع شخصية خاصة ومرة وقائع عامة الخاصة من مثل ان يمسح شخص منكوسا على رأسه وسكت عنه

الواقعة العامة من مثل ان تكون ظاهرة في المجتمع كما هو الحال في عمل العقلاء بخبر الواحد أو العلم بالقياس أو علم النزاع بالأخذ بكلام بعضهم البعض أو استفادتهم الملكية من البيع أو تبنيهم الملكية بالحيازة ونحو ذلك من الظواهر العامية الموجودة في المجتمع فهل نستفيد من هذا السكوت ارتضاء المعصوم لهذه الظاهرة ام لا

ففي الحقيقة إذا ان نقول دلالات السكوت لا التقرير

حينئذ كيف نستدل بسكوت المعصوم على قبوله وارتضاؤه لهذا الفعل استدل على ذلك بوجوه ثلاثة لها اثار عملية باعتبار ان في بعض الوجوه قد لا تتوفر شرائطها فنحتاج إلى وجه آخر وفي

بعض الأحيان يكون الاستدلال ببعض هذه الوجوه دوري والاستلال بالبعض الآخر غير دوري كما سيوف يأتي في حجية الظهور

الوجه الأولى اشبه بالدليل العقلي حاصله ان الشارع (الأعم من الباري عزوجل وكل من بيده سلطة التقنين)

الدليل العقلي ان الشارع عندما يضع قانون له من تشر يعه غرض فلما له غرض لا بد ان ينبه ولما سكت نستكشف من ذلك ان هذا الظاهرة موافقة لغرض المقنن فإذا عن طريق نقض الغرض استنكفنا الرضا من السكوت فإذا الوجه الأولى يرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان نقض الغرض وعدم صدوره من الشارع فان الشريعة لها أغراض توصل المكلفين اليها فإذا كنا هنلك فعل ما يؤدي إلى نقض هذا الغرض لا بد ان تتدخل الشرعية طبعا هذا لابد ان يكون له شروط من مثل الآن لو ان هنلك شخص يمسح امام المعصوم منكوسا وهذا باطل في الشرعة مثلا ولكن كان تدخل الشارع يؤدي إلى ضرر أكثر من مضرة نقض الغرض في هذه الواقعة الجزئية فحينئذ العقل لا يحكم بوجوب التدخل وعليه لا نستطيع ان نستكشف من السكوت الرضا كما ذكرنا في مبحث الجمع بيد ان الحكم الواقعي و الظاهري كما ان هنلك في الحكم و الظاهري للحفاظ على الملاك الاهم وفي باب الحفاظ على الملاك الاهم قد تفوت بعض الملاكات المهمة على المكلف حفظا للملاكم الاهم هنا منه هذا الباب فالشارع وان فوت الملاك على هذا المكلف بعدم ارشداه ولكن للحفاظ على غرض أهم كما في قضية علي بن يقطين عندما امره الإمام بوضوء العامة من اجل الحفاظ على حياته

ويختلف قوة السكوت بين الواقعة الشخصية والظاهرة العامة المتجبرة لان مصلحة الردع عن الظاهرة العامة المتجبرة فلو كانت خاطئة اقوى من مصلحة الواقعية الشخصية لان في الظاهرة الشخصية لا تؤدي الى حصول ظاهرة وانقلاب الشريعة بخلاف الظاهرة العامة فايضا مورد الفعل المسكوت عنه يختلف عنه فلابد ان يراعي الفقيه هذه الظروف

الوجه الثاني الذي يمكن ان يتمسك به في المقام الوجه الأولى كان يبتني على اساس شرعية المعصوم الوجه الثاني يبتني على أساس ان المعصوم أمر بالمعروف وناهي عن المنكر مع قطع النظر عن مشروعيته فلو كان هذا الفعل أو هذه الظاهرة ومخالفة للواقع لكان ت منكرة يجب على المعصوم تعليم الجهل والردع عن الخطأ فلما سكت نستكشف انه لا يجب الردع عليه هنا أيضا لا بد من المقايسة مع مورد التزاحم مع مورد آخر وهنا لا بد ان تكون شروط الأمر بالمعروف تامة و كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير الأمر و المعروف والنهي عن المنكر الذي نحن مكلفين به فنكون دائما و أبدا لا تحصل الشروط لان الجاهل بالحكم غير منجز عليه التكليف فلا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الامر فنقول هنا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو من كان توص ضيفته ارشاد الامة فإرشاد الامة من اجل ان يوصلهم إلى الحقائق الواقية وهذا النوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشترط فيه تنجز التكليف

ومع ذلك يمكن ان نفرق بين الأساس الثاني والأول لان في الأساس الأول كان على أساس انه شارع والثاني مقتضى العصمة ان هذا الفعل لو كان قبيحا لوجب ان يردع عنه فاه ينشأ من تكليف المعصوم بشيء فعندنا نقول على أساس العصمة لا بد ان يكون المعصوم مكلفا بشيء فإذا كان مكلفا بشيء حينئذ يتنافى مع عصمته لو سكت ولم يكن هذا الشيء حسنا أو كان قبيحا فعندما نقول ان مقتضى عصمته ان يردع لا بد ان يكون عدم الردع مخالف للعصمة و إنما يكون الردع مخالف للعصمة إذا كان هنلك تكليف على المعصوم

الوجه الثالث الذي يمكن ان نستفيد منه في المقام ينشأ لا من التشريع أو العصمة و إنما ينشا من وظيفة المنصب سواء اثبتنا ان هذا معصوم ام لا، منصب الامامة ظاهر حال كل امام ينصب انه يوجه العباد فلو كان هذا لفعل يحتاج إلى توجيه كونه خلاف الواقع لكان ظاهر حال المنصب الشخص الموجود في هذا المنصب سواء كان نؤمن في عصمته ام لا فظاهر حال المنصب صاحب هذا المنصب ان يفعل هذا الفعل ومن سكوته نستكشف انه لم يخالف ظاهر حاله فإذا الأساس الثالث ان يكون معتمد على ظهور حال المعصوم وهذا استظهار ولذا سوف يأتي في بحث حجة الظهور ان عمدة الادلة في حجية الظواهر هي السيرة وهذه السيرة سكت عنها المعصوم والسكوت دليل على الامضاء والرضا فإذا سكت عنه المعصوم نقول انه دليل على القبول لا نستفيد من الدليل الثالث لأنه يعتمد على ظهور حال المعصوم فتصبح تستدل على الظهور بالظهور فلابد من ان نتبنى الدليل الأولى أو الثاني

بعد ذلك بعد ان قلنا ان الموقف الذي يواجه المعصوم اما موقف شخصي واما موقف نوعي من هنا يأتي بحث السيرة فبحث السيرة ليس بحث جديدا و إنما بتعبير المصنف أكثر الاستفادة منه في الزمن الذي وصل علم الاصول إلى تكامله العلمي وإسقاط بعض الادلة التي كان القدماء يستدلون بها من مثل الجامع بكلا قسميه والشهرة الفتوائية والإعراض والعمل ونحو ذلك من الادوات لكن علماء الأصول جعلوا السيرة واحدة من الادوات التي يستدلون بها في نفس علم الأصول من المباديء التصديقية لكثير من المسائل الأصولية فتراهم يستدلون على حجية الخبر الذي هو مسالة اصولية بالسيرة والظهر بالسيرة و هكذا

فلا بد من البحث ابتداءا قبل ان نتمسك بالسيرة على حجية شيء في مداى حجية هذه السيرة وما هي فرقها عن سيرة العقلاء وينبغي الالتفات ان كثير من العلماء عندما يدخلون السيرة فلي مباحث الاجماع مثلا يقسمون الاجماع إلى قسمين قولي وعملي اما القولي هو المصطلح عليه بالإجماع وينقسم إلى محصل ومنقول وهو الاجماع المتعارف

اما الإجماع العملي إذا قلنا اجماع علمي على الإطلاق ليس المقصود منه السيرة و إنما يقصد منه عمل الفقهاء لان اجماع القولي هو عبارة عن تراكم فتاوى الفقهاء على حادثه معينة انها الاجماع

العقلي هو تراكم الفتاوى ما الاجماع العلمي هو تراكم علم الفقهاء على شيء معلين فالإجماع العقلي غير السيرة في بعض الاصطلاحات وفي بعض الاصطلاحات عندما تقول اجماع عملي يكون اعم من تراكم الفقهاء واعم من سيرة المتشرعة ومن سيرة العقلاء فالإجماع العلمي باصطلاح هو اما يسمى بسيرة العلماء والإجماع العلمي في بعض الاصطلاحي يشملها ويشكل سيرة متشرعية والعقلاء فليس المراد دائما من الاجماع العلمي ما يشمل سيرة العقلاء

السيرة العقلاء يمكن ان نعرفها بأنها تباني العقلاء على عمل ما بما هم عقلاء مع قطع النظر عن توجهاتهم الدينية

هذا التباني تارة يكون ماج الاستفادة منه محلة الواقع و أخرى مرحلة الظاهر يعني يريد ان يقول ان يسيرة العقلاء مرة نؤد منها الاستفادة لإثبات الحكم الواقعي ومرة نريد ان نستفيد منها لإثبات حكم ظاهري مثلا نستدل على سيرة العقلاء على حجية الظهور وهو حكم ظاهري وعلى حجة الاستصحاب كل ذلك أحكام ظاهرية ومرة نريد ان نستدل بسيرة العقلاء على حكم مرتب على موضوع ولم يؤخذ فيه الشك ليكن حكما ظاهريا مثلا نجد في عالم الخارج ان العقلاء يتعاملون مع المحيز معاملة المالك فلو شخص في الصحراء حجر ارضا يتعامل العقلاء مع هذه معاملة المالیك فيكون سيرة لعقلاء قائمة على الملية في الحيازة وهذا الملكية حكم واقعي غاية الأمر وضعي وليس تكلفي وفي بعض الأحكام يسني كون حكم تكليفي واقعي من مثل سيرة العقلاء التي قامت على حلية التصرف بمال الغير بطيب نفس وحرونة التصرف بدون طيب نفس العقلاء.

97

سيرة العقلاء

الي يهمنا في المباحث الأصولية باعتبار اننا سوف نستدل بالقسم الثاني من السيرة لإثبات جملة من وسائل لإثبات الوجدانية التي من حجية الخبر هو القسم الثاني من السيرة ولكن باعتبار ان المصنف ادخل سيرة العقلاء في المباحث الأصولية فلابد ان تكون عنصرا مشتركا يصلح للاستدلال في المباحث الفقهية فبناءا على ذلك لا بد ان نبحث في كلا القسمين

اما القسم الأولى من السيرة فينطبق عليه استكشاف الرضا من السكوت بواحد من الوسائل والأسس الثلاث المتقدمة لإحراز رضا المولى من انه للو لم يرى وسكت لكان ناقضا لغرضه أو ليس عاملا بوظيفته وان ظاهر حاله ان يردع اعن هذه السيرة.

اما القسم الثاني من السيرة وهي السيرة القائمة على العمل بالحكم الظاهري هذا النوع من السير من مثل في مسألة الرجوع إلى خبر الثقة يمكن ان نصنفه إلى نحوين الأول ان يرجع إلى خبر الثقة في مجالات الأمور التكوينية من مثل لمعرفة الساعة اسال من الثقة ولمعرفة ثمن الثوب

نسال من الثقة فكل هذه الأمور اغراض شخصية وليست شرعية ونعبر عنها بالرجوع في الأمور التكوينة

وأخرى نرجع إلى هذه المجالات في مجال التشريعات ولو التشريعات العرفية فالعبد لو اراد ان يطلع على أمر مولاه يرجع إلى خبر الثقة

في النحو الأول لا معنى للبحث في السيرة لان الحجية معناها التنجيز والتعذير والسيرة ليست حجة في ذلك لان لا يوجد تنجيز وتعذير في معرفة الساعة أو البحث في كتب اللغة من اجل معرفة معنى ما في رسالة وصلته، بل التنجيز والتعذير هي في حال كون وجود مولى وعبد لا في الأمور الشخصية التكوينة

اما النحو الثاني فيمكن البحث عن التنجيز والتعذير لان فرنا النحو الثاني في مورد يوجد أمر ومأمور وفي مجال والتشريعات فهنلك معنى ان نبحث عن الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية ولكن لقائل ان يقول مع ذلك لا يتم هذا الكلام لأنه لا يخلوا اما المجتمع العقلائي يرجع إلى قول اللغوي لفهم امور الأولى الحقيقي واما ان يبردع إلى قول اللغوي لفهم المولى العرفي ولا شق ثالث في مجال التشريعات

فان كان الأول يرجع إلى اللغوي لقفهم أمر المولى الحقيقي فتنقلب السيرة من سيرة العقلاء إلى سيرة المتسرعة لأنه سيكون الذين يعتقدون بالمولى الحقيقي يرجعون إلى اللغوي فحينئذ لا تكون سيرة بما هم عقلاء مع قطع النظر عن وجهتهم الدينية فتنقلب سيرة العقلاء إلى سيرة المتشرعة و المفروض ان الكلام في سيرة العقلاء وان كان الثاني أي عند العقلاء يرجعون إلى قول اللغوي لتشخيص اوامر المولى العرفي في هذه الحالة لا يتم الاستدلال بالسيرة لأنه لو افترضنا ان المولى الحقيقي لا يقبل بان يرجع عبيده في فهم اوامره إلى قول اللغوي لكن المفروض ان هؤلاء العبيد يرجعون في فهم اوامر المولى العرفي لا في فهم اوامره هو فالمولى العرفي إذا سكت يستكشف عن قبوله للرجوع إلى قول اللغوي لفهم امره وأين هذا من فهم أمر المولى الحقيقي يبعني الامارة التي تكون حجة عند مولى ليس من الضروري ان تكون، حجة عند مولى آخر من مثل لنفترض هنلك مولى عرفي عود عبيده على انه كلما رفع يده فانه يريد الماء فلا نستطيع ان نأتي إلى عبد لمولى آخر ونقول عليك ان تعمل بهذه السيرة لان المولى الآخر لو لم يرتضها لردع عنها لان لا يورد داعي للردع فسكوت المولى الثاني لا يكشف عن الرضا بهذه

فيتحصل ان الصيغة التي تهم الأصولي لا قيمت لها لأنها اما ان تكون في التكوينات فهي خارجة واما في التشريعات التي اما ان ترجع إلى سيرة المتشرعة وان ان لا يكون السكوت فيها كاشفا عن القبول

ودعوى عدم حجيتها اما لكونها في الشخصيات واما لكونها مع الموالي العرفيين فلا تكشف عن رضا المولى الحقيقي مدفوعة بإمكان سرايتها إلى الشرعيات مع المولى الحقيقي

فالمولى لأجل انه يتخوف على اغراضه وهنلك احتمال من ان يسير العقلاء على وفق سجيتهم العقلائية في ـ التكوينات ـ في الشرعيات فيجب عليه ان يردع و إذا لم يردع يستكشف الامضاء.

98

هل التواتر في علوم الدراية والكلام و الأصول كله بمعنى واحد ام انه يختلف معناه الظاهر انه يوجد اصطلاحان للتواتر بعد المدلول اللغوي لهذه الكمة فان التواتر في اللغة معناه اتيان شيء بعد شيء مع وجود فاصل زماني اما الإتيان بعد الإتيان بدون فاصل زماني يسمى باللغة التواصل والتواتر غير التواصل فالإتيان بعد الاتيان من دون فاصل زماني تواصل، والإتيان بعد الإتيان مع فاصل زماني تواتر وهو قوله تعالى وجاءت رسلنا تترى أي رسول بعد رسول ولكن مع فاصل زماني هذا في اللغة اما في العموم الثلاثة فالظاهر ان للتواتر اصطلاحين اصطلاح منطقي واصطلاح في علم الدراية وعلماء الأصول اخذوا لاص\الاح المنطقي، اما في علم الدراية الخبر في علم الدراية ينقسم إلى اقسام ثلاثة بينما الخبر في علم الأصول ينقسم إلى قسمين الخبر في الأصول اما هو خبر واحد واما هو خبر متواتر نعم قد يوجد خبر يسمي في الاصطلاح الأصولي خبر واحد لكنه ملحق حكما بالمتواتر اما في علم الدراية الخبر ينقسم إلى واحد ومستفيض ومتواتر فيوجد واسطة في الموضوع لا في الحكم بين التواتر وبين الآحاد وهو الاخبار المستفيضة فخبر الواحد في علم الأصول هو كل خبر لا يفيد العلم بمضمونه سواء كان واحد أو أكثر من واحد بشرط ان لا يصل إلى درجة يفيد اليقين اما لو تكثر الخبر وكان تتكثر موجبا لحصول العلم فيسمى بالمتواتر في الأصول يوجد عندنا اخبار احاد تفيد اليقين كإخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن هذا اصطلاحا هو خبر واحد ولكن حما ملحق بالخبر المتواتر ولذا نجدهم يقسمون الواحد إلى مقر ون بالقرينة القطعية والى غير لك فإذا خبر الواحد الذي يفيد العلم للقرائن لا يدخل في ضمن التواتر الاصطلاحي موضوعا وان كان يشترك معه حكما، فاليقين في التواتر لا بد ان يكون ناشيء من الكثرة، إذا في الاصطلاح الأصولي لا يوجد واسطة بين الواحد والتواتر والمستفيض هو اصطلاح في علم الدراية في الاصطلاح الأصولي فالمستكشف من اخبار الآحاد هذا بلحاظ الاصطلاح

فعلماء الأصول اخذوا الخبر المتواتر من نفس التواتر الذي بحث عنه في المن\طق في ضمن البديهيات الست

ووقع الخلاف في منشأ عدهم القضية المتواترة من اليقينيات لان اليقينيات تنقسم إلى قسمين بديهية ونظرية والقضية المتواتر من القضايا اليقينية البديهية ولذا دلت من اصول البرهان

اما منشأ استفادة اليقين من القضية المتواترة يبرى المصنف ان الذي يفهم من المنطق الصوري أو ما يعبر عنه بالمنطق الأرسطي [1] ارجع القضية المتواترة إلى مقدمتين إلى صغرى وكبرى المقدمة الأولى التي تشكل الصغرى عبارة عن انه في مسالة مكة موجودة مثلا يوجد عدد كبير من الاخبارت و هذه الصغرى من القضايا الحسية

القضية الثانية بمثابة الكبر وهو كلما تكثرت الاخبارت إلى درجة كبيرة فيمتنع تواطؤ المخبرين على الكذب فينتج ان الذي اخبروا بوجود مكة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكي يمتنع تواطؤهم على الكذب لا ب ان نسلب احتمال الخلاف و إذا سلبنا احتمال الخلاف تصبح الحالة النفسية التي لا يوجد فيها احتمال الخلاف تسمى اليقين فإذا بمقتضى هاتين المقدمتين ثبت ان القضية المتواترة قضية يقينية لكن لابد حتى تكون هذه القضية من القضايا البديهية اليقينية لابد ان تكون كلا المقدمتين من القضايا البديهية و إلا لو كانت احداهما نظرية فلكان الذي يتولد من النظري نظري مع انهم عدو القضايا المتواترة من قسم القضايا البديهة فلابد ان تكون كلا المقدمين بديهية اما الأولى فواضح لأنها من القضايا الحسبية فتدخل في اطار المحسوسات التي هي من احدى القضايا الست البديهية

اما القضية الثانية فلا بد ان نجعلها قضية بديهية الذي يظهر من الكتاب ان هذه القشي التي هي بمثابة الكبرى هيب قضية اولية يعني نظير الكل اعظم من الجزء والتي عرفت في المنطق انه الذي يكفي تصور طرفيها للجزم بها، لكن في الواقع كان المصنف خالف الاصطلاح ويقصد من القضية الاولية هي القضية البديهية التي تنقسم إلى ستة اقسام لا خصوص الالوية التي هي واحدة من الاقسام الست والوجه في التسمية ان البديهيات هي أساس العلوم وهي الاوليات التي نحل بها النظريات فأطلق عليها الاولية هذا هوة التصور الذي رآه المنطق التصوري وهل نظير في القضايا التجريبية التي تعد من البديهيات الست أيضا تتركب من مقدمتين المقدمة الأولى وهي التجربة التي يقوم بها الإنسان وهي شفاء كل من تناول حبة الاسبرين و هذه تعتمد على أمر حس ثم عندنا كبرى وهي انه لو كان الشفاء اتفاقيا فالاتفاق لا يكون دائميا اما الصغرى فواضح انها بديهية واما الكبرى فلا نستطيع ان نبين على انها ايضا تجريبية لان لا يستدل على التجريبية بالتجريبية فلا بد ان تكون بديهية غير التجريبيات

فإذا فالكبرى في القضية المتواترة والتجريبية ترجع إلى قضية الصدفة لا تتكرر اما في القضية التجريبية فباعتبار انه كل من تناول حبية الاسبرين شفقي واما في التواتر باعتبار ان المخبر إذا كان كاذب كان له مصلحة في الكذب وكذلك المخبر الثاني يعني اتفق في عالم الخارج ان توافقت مصالح جمع كبير من الناس على الكذب وهذا التوافق صدفة والصدفة لا تتكرر فإذا الكبرى التي تتوسط للوصول إلى القضية المتواترة والتجريبية مرجعها إلى أن الصدفة لا تتكرر المصنف يرى ان قضية الصدفة لا تتكرر هي بنفسيها قضية تجريبية لان مرجع هذه القضية إلى انه جرنا

[1] سمي بالمنطق الصوري لان أكثر اهتمام المنطق الصوري بصورة وهيئة القياس

مئات السنين وما وجدنا انها تكررت بهذا الشكل فترجع القضية التجريبية إلى قضية تحريرية لذا المصنف يرى رأيا آخر في القضية المتواترة والتجريبية وجوهر الفرق بين طريقة المصنف وطريقة القوم ان القوم جعلوا اليقين في القضية المتواترة والتجريبية من قسم اليقين الموضوعي الاستنباطي والمصنف قال انه يرجع إلى اليقين الموضوعي الاستقرائي وال ما يسمى بحساب الاحتمال الذي مرجعه في الحقيقة إلى الاستقراء لا القياس

توضيح ذلك انه في القضية المتواترة مثلا تراكمت واجتمعت مجموعة كبيرة من الاخبارت كل مفردة من هذه المفردات أي بمعنى كل خبر من هذه الاخبارت لا شك ولا ريب يشكل قيمة احتمالية لكل من الصدق و الكذب يعني كل مخبر يحتمل في الصدق والكذب، ولما اتحد المصب في هذه الاخبارت ومصب هذه الاخبارت عبارة عن وجود مكة ولما اتحد مصب الاخبارت فبالبداهة الذي يتضاءل هو احتمال الكذب فإذا كان احتمال الكذب يتضاءل فلا بد ان يزيد احتمال الصدق لكون الصدق والكذب في مرتبة واحدة فإذا تضائل احدهما ارتفع الآخر لوحدة المصب، ومن البداهة الذي يتضاءل هو احتمال الكذب لان ان كان في الاخبار الأول نسبة ان 40 بالمائة صادق الاخبار الثاني لوحده ايضا الاربعين بالمائة صادق عندما يجتمعان سوف تزداد القيمة المئوية للصدق لوحدة المصب نعم لو اختلف المصب يبقى الاربعين بالمائة على حاله، فإذا رادف ذلك احتمال ثالث تزادا النسبة المئوية لاحتمال الصدق وتتضاءل النسبة المئوية لاحتمال الكذب، إلى أن تتكثر الاخبارت بدرجة اما انا يلغى احتمال الكذب بالكلية [1] واما ان يصل إلى نسبة مئوية ضئيلة لا يبالي بها العقل البشري فبناءاً على ذلك نستفيد اليقين من التواتر فهذا في الحقيقة لا يرجع إلى يقين استنباطي و إنما يرجع إلى يقين استقرائي وجوهر الفرق بينهما ان على رأي المنطق الصوري كانت النتيجة التي توصلنا اليها مستبطنة في ضمن الكبرى لكن الكبرى تقول كلما حصل كذا لا يتكرر وواحد من مصاديقه هو التواتر فالكبرى تنطبق على التواتر بينما على رأي المصنف بمقتضى كونه من قبيل اليقين الموضوعي الاستقراء النتيجة اعم من المقدمات و هذه طبيعة الحال في اليقين الموضوعي الاستقرائي فإذا يبتني استفادة اليقين من القضية المتواترة على ما يسمى بحساب الاحتمال

99

السيرة يشترط فيها انتكون معاصرة للمعصوم الظاهر، لا مطلق المعاصرة للمعصوم و إلا على حسب اعتقادنا تكون كل السير معاصرة للمعصوم لان الارض لا تخلوا من حجة اما اظهر واما باطن فإنما يشترط معاصرة السيرة للمعصوم الظاهر اما أصل اشترطا المعاصرة فباعتبار اننا نريد ان نستكشف من عدم الردع ومن السكوت الامضاء والحال ان المعصوم إذا لم يكن موجودا فلا يصدق في حقه السكوت ولا يصدق انه لم يردع إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع التي لا ستكشف منه الرضا والقبول اما، يكون المعصوم المعاصر ظاهرا لا غائبا فلوضوح ان الاسس

[1] مقتضى التحقيق ان هذه العبارة خطا لأنه دائما يصل إلى نسبة مئوية ضئيلة ولابد ان يبقى هنلك كسر مئوي

الثلاث التي ذكرناها لاستكشاف الرضا من السكوت لا تنطبق على المعصوم الغائب في زمن غيبته ليس من وظيفته ارشاد الجاهل وليس له ظاهر حال اكي يستظهر منه انه بصدد التوجيه وغير ذلك من الأمور، يبقى نكتة ان حتى في مورد المعصوم الظهار قد لا يستكشف من السكوت الرضا كما لو كان هنلك مانع عن الكلام من تقية ونحوا هذا الكلام إنما يتم في ما لو واجه المعصوم لعمل فردي اما مع فرض وجود سيرة متجذر في الاعصار والأمصار فقد يتفق لمعصوم ان لا يرتضي هذه السيرة في ان و يسكت لكن لا يتاتى ذلك لجمع المعصومين في جميع الانات والاعصار والأمصار

النكتة الاخرى انه في بعض الأحيان قد نتخلى عن شرط المعاصرة ونقول السيرة معتبرة وان لم تكن معاصرة للمعصوم توضيح ذلك يحتاج إلى معرفة موارد السيرة تارة تكون السيرة قائمة على حكم كلي

النوع الثاني من اسير السيرة التي لا تثبت الحكم بل أصل الحكم الكلي يكون ثابتا من غير هذه السيرة لكي نبحث عنها فقد يكون ثابت بسيرة أخرى ثم جاءت سيرة تدل على ان هذا مصادق لذلك الحكم الكلي فإذا هذه السيرة النوع الثاني لم تكن من قبيل السيرة القائمة لا ثبات الحكم الكل وانما لإثبات مصداقية فعل لحكم ثبت سابقا مثلا عندنا حكم كلي ثابت انه يجب الوفاء بالشرط ثبت هذا بقوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم أو بقوله اوفوا بالعقود بناءا على شمول العقد للشرط فاصل الكبرى وهو وجوب الوفاء بالشرط محرز في مرتبة مسبقة ولو فرضنا ان قامت سيرة مجتمع عقلائي وقام ارتكازهم على اشتراط نقض البلد عند البيع وعند التجرد عن القرائن فلما نقول بعتك بألف الارتكاز الذي بيننا في بلد قام على الف من تلك العملة التي في البلد كالدينار والريال..الخ فإذا هنلك شرط متبانى عليه على انه يشترط في الثمن ان يكون من ثمن البلد و هذه السيرة لا يشترط ان تكون معاصرة للمعصوم لان هذه السيرة شكلت شرطا ضمنيا بين كل بائع ومشتري فحينئذ نقحت صغرى لقوله المؤمنون عند شروطهم فإذا هذا النوع من السيرة لا يشترط ان يكون معاصر للمعصوم

كذلك لو قامت سيرة العقلاء على ان الإنسان عندما يقدم على شراء شيء يقدم على أساس انه سليم وغير معيب فعل هذا الأساس وان لم يصرح في العقد بأنني اشتري سيارة سليمة يحمل العقد على السيارة السليمة فهذا الارتكاز كان بمثابة شرط ضمني فيشمله اطلاق المؤمنون عند شروطهم وهكذا وان لم تكن هذه السيرة معاصرة للمعصوم من هنا نفعهم انه يمكن ان، الفارق بين هذين النوعين من السيرة بوجوه ثلاثة

الأول ان النوع الأول هي السيرة القائمة على الحكم الكلي اما السيرة الثانية هي القائمة على تنقيح موضوع لذلك الحكم الكلي

الثاني ان النوع الأول يشترط فيه المعاصرة للمعصوم بخلاف النوع الثاني

الثالث ان السيرة الأولى نافذة حتى إذا شذ الشخص عن الارتكاز العقلائي بخلاف السيرة الثانية فانها لا تنفذ على من شذ من مثل لو قامت السيرة على انه لا يحل مال امرئ إلا عن طيب نفس لكن شخص فقال انا برأي الأمر ليس كذلك يجوز ان اخذ من دون طيب نفس فلا نقول ان هذا خرج عن السيرة فلا يثبت الحكم الشرعي في حقه بل يحرم عليه التصرف بمال الغير

بينما في المورد الثاني لو شذ المتبايعان عن هذه السيرة التي حققت الشرط الضمني كما لو صرحا انه بعتك هذا الكتاب وان كان معيبا والآخر قال قبلت.فلا يقال ان السيرة قائمة على المبيع لابد اني كون صحيحا.

100

التواتر

لما ثبت لدينا حجية الظهور وان الجملة الشرطية مثلا ظاهرة في المفهوم وان ادوات العموم ظاهر ة في الاستيعاب وهكذا وان الفعل ظاهر في الرجحان مثلا و نحو ذلك من الأمور الآن هذا الذي ثبت ظهوره حتى بعد ذلك إلى اثبات كبرى حجية هذا الظهور وهذا ما سوف يأتي الحديث عنه

الآن يتكلم المصنف عن جهة كبرى حجية الصدور وقسم البحث في ذلك إلى قسمين أي الوسائل التي تثبت لنا صدور الدليل الشرعي على قسمين وسائل إثبات وجداني ووسائل إثبات تعبدي والمقصود بالإثبات الوجداني ما يكون حجيته قائمة بذاته ولا يحتاج إلى جعل جاعل أو اعتبار معتبر وبعبارة أخرى ما كان يفيد اليقين فهو من وسائل الاثبات لصدور الدليل الشرعي وجدانا ولا يحتاج إلى تعبد من احد من مثل التواتر والإجماع المحصل والسيرة المتشرعية على رأي المصنف كما سيأتي والشهرة

اما النوع الثاني وهو وسائل الاثبات التعبدي هو الذي لا يكون بذاته معتبرا بل يحتاج إلى أن يتمم اعتباره من قبل الشارع وهو كل دليل ظني جاء الشارع واعتبره لنا ويصنف في ضمن هذا الاعتبار خبر الثقة ونحو ذلك من الادلة الظنية فهذه تسمى بوسائل اثبات التعبدي

في وسائل الاثبات الوجداني المصنف لفم يشرع بالبحث مثل عادة علماء الأصول عندما يصلوا إلى مثل هذه المباحث مباحث الحجج و الأمارات يبدؤون وبعدها والبحث فيها من مثل حجية القطع وبعدها حجية الظهور وبعدها حجة الإجماع وخبر الواحد المصنف لما كان عنده نظرية مخالفة لمسلك القوم اختلفت طريقة البحث لديه يرى المصنف ان مثل التواتر والإجماع وسيرة المتشرعة والشعرة حجيتها قائمة على أساس إفادة اليقين عن طريق ما يسمى بحساب الاحتمال فكان التواتر وسيلة للإثبات وجدانا بكونه يفيد اليقين على أساس حساب الاحتمال، فمن هنا لا بد ان نقدم مقدمة حول ما يرتبط بحساب الاحتمال

في الابتداء يقدم المصنف مقدمة يذكرنا ببعض الاصطلاحات يقول تقدم في أول الكتاب تقسيم اليقين إلى يقين ذاتي والى يقين موضوعي وفرقنا بينهما بان اليقين الذاتي هو الذي ينشأ من عوامل ذاتية ترتبط بهذه الواقعة و الموضوعي وهو الذي ينشأ من مبررات موضوعية من مثل تيقني بهذه النتيجة عن طريق برهان هيئته من الشكل الأول ومادته قضايا اوليه هذه المعطيات لأي شخص مستوي الفكر تعطى يحصل له اليقين.

بخلاف اليقين الذاتي فهو يحصل من الذات لا مبررات موضوعية له.

بطبيعة الحال لا نتلكم عن اليقين الذات لان اليقين الذاتي لما كان يخضع لظروف ذاتية لا يمكن ان نحصرها في ضمن ضابطة وقانون عام على الرغم من ايماننا ان ه لا فرق من حيث الحجية الأصولية بين اليقين الذاتي والموضوعي لان القطع هو الانكشاف التام وهو غير قابل للردع فمطلق القطع ثابت له الحجية الأصولية

اليقين الموضوع يمكن ان يقسم إلى قسمين اليقين الموضوعي الذي لا يحتاج إلى واسطة في الاثبات كما هو الحال فلي الاوليات أي في القضايا الاولية كال كل اكبر من الجزء التي يكفي في الجزم بها تصور القضية بدون توسيط أمر خارج عن هذه القضية لحصول اليقين.

والنوع الآخر هو الذي يحتاج إلى توسيط شيء آخر للجزم به وهذا الشيء الذي نوسطه تارة هو القياس و أخرى هو الاستقراء من مثل إذا احتجنا إلى إثبات مطلوب معين ولم يكفي تصور اطراف هذا المطلوب للجزم به فتارة نحتاج إلى ترتيب مقدمات صغرى وكبرى لنحصل على هذا المطلوب كنتيجة يقينية إذا كان بلحاظ الهيئة تام الشرائط وبلحاظ المادة تام الشرائط كمما لو كانت مواده يقينية لان القياس النتيجة فيه تتبع اخس المقدمات، فحتى نحصل على نتيجة يقينية بواسطة هذا القياس نحتاج إلى تمامية اركان الهيئة من مثل في الشكل الأولى نحتاج إلى إيجاب الصغرى والى كلية الكبرى فإذا تم من ناحية الهيئة فالصغرى كانت موجبة والكبرى كانت كلية ومواد هذه القياس التي هي عبارة عن الصغرى والكبرى كانت يقينية اما يقينية بلا واسطة أو هي يقينية بواسطة قياس آخر قد فرغنا عنه يعني بعبارة أخرى اما بديهة أو نظرية قد ثبتت لدينا في مرتبة سابقة فحينئذ تكون النتيجة يقينية فإذا هذه اليقين الذي حصلنا عله في النتيجة كان بواسطة وأي كان بتوسط القياس و أخرى يكون الواسطة عبارة عن الاستقراء كان يلاحظ الذهن حادثة مكررة فيستنتج منها قاعدة كلية الفرق بين توسط القياس وتوسط الاستقراء ان النتيجة في القياس اما ان تكون في داخل المقدمات بمعنى ان تكون اخص منها واما ان تكون مساوى للمقدمات ولا توجد عندنا نتيجة في القياس هي اعم من المقدمات من مثل إذا كان عندنا قياس ستركب من كليتين فالنتيجة اما ان تكون كلية واما ان كون جزئية كبعض اضرب الشكل الرابع و أخرى يكون المقدمات واحدة كلية و أخرى جزئية فيستحيل ان تكون النتيجة كلية في القياس دائما النتيجة تتبع اخس المقدمات فأما ان تكون مساوية للمقدمات أو انقص منها بينما في الاستقراء النتيجة دائما

وأبدا تكون اوسع واكبر من المقدمات فأنت الذي استقراته في عالم الاعيبان واعم الخارج 100 حديده ومن هذه المائة استنتجت ان كل حديد يتمدد بالنار

101

النسبة بين الخبر المتواتر والخبر الذي يفيد العلم ليست هي نسب التساوي فقد يكون خبر مفيد للعلم واليقين ولكنه لا يصدق عليه انه متواتر في الاصطلاح فكل متواتر يفيد العلم و لكن ليبس كل ما يفيد لعلم يعد متواترا ونستطيع القول ان كل متواتر يفيد العلم ولا عكس، والسر في ذلك ان التواتر في الاصطلاح يحتاج إلى عامل كنمي والى تكثر اما هذه الكثرة كم هو مبلغها لا تحديد له في التواتر عند المحققين لان وان اعتمد التواتر على الكثرة العددية لأنه قد تكون هنلك اشياء دخيلة في سرعة أو تباطؤ حصول اليقين وهي على صنفين الأمور التي لها مبرراتها الموضوعية بحيث إذا القيت للنوع البشري كانت مساعدة في سرعة أو بطيء اليقين وعندنا امور ذاتية لا ترتبط بكل النوع البشري كما هو الحال بالنسبة إلى هلال شهر رمضان بعض الاشخاص بسرعة يحصل له القطع والبعض لا.

اما العوامل الموضوعية من جملتها ما يرتبط بنوعية المخبر فقد يكون من اهل العلم وقد يكون من الكذابين وقد يكون من المجهولين و هذه الصفات تفيد في سرعة أو بؤ حصول اليقين، من هنا أنكر البعض الحاجة إلى علم الرجال باعتبار ان علم الرجال لا نحتاج إليه اما في الاخبار المتواترة فواضح لأنه يفيد اليقين واما خبر الواحد فعندنا ضوابط أخرى كعمل المشهور وإعراضهم، فنقول لهم نحن حتى في الخبر المتواتر نحتاج لى علم الرجال لان هذه الاوصاف التي تذكر في علم الرجال تساعد لعلى حصول امو عدم حصول اليقين.

كذلك الظروف المحيطة بالمخبرين من ناحية تباعد اماكنهم، وكذلك ما يرتبط بنفس الواقعة فالإخبار عن الواقع بتفصيلاتها غير الاخبار عنها بالجملة كل هذا لله اثر في سرعة حصول اليقين أو عدمه.

102

لو كان بيننا وبين حادثة ما ثلاث وسائط من مثل الراوي الأولى في زمن المعصوم قال حدثني المعصوم بكذا ومن بعهده نقله هذا الحديث ووصل الينا عن طريق شخص ثالث فيوجد بيننا وبين الحادثة ثلاثة وسائط ولو فرضنا ان التواتر يحصل بثلاثة فهنلك اسلوبان يمكن ان يقال لحصول

التواتر الاسلوب الأول وهو القدر المتيقن بان نقول ينبغي ان يسمع من الامام عليه السلام ثلاث اشخاص وكل واحد منهم ينقلها إلى ثلاثة فيصبح المجموع تسعة وكل واحد من هؤلاء التسعة ينقلها إلى ثلاثة فاخر واسطة لا بد ان تكون عبارة عن 27 مخبر هذا هو القدر المتيقن من المتواتر لان الحادثة الأولى وهي قول الامام مثلا إنما الاعمال بالنيات سمعها 3 ونقولها بالنسبة لما يسمعها منهم حصلت لديه بالتواتر هؤلاء الذي سمعوها ان نقولها إلى من بعدهم لا بد ان يتكون كل حادثة لان تكون ثلاثة حوادث فزيد يقول حدثني الامام وعمرو يقول حدثني الإمام وبكر يقول حدثني الإمام فلابد ان يصل إلى 3 اشخاص وهكذا كل واحد من التسعة في الطبقة الثانية الابد ان ينقل كلوا احد إلى ثلاثة لان التواتر يحدث بثلاثة حسب الفرض

هذا هو القدر المتيقن ولكن كما نلاحظ اما انه معدوم واما ان وجد ففي غاية الندرة لأنه نحن لان التواتر لا يحصل بثلاثة فقط، بل قد نحتاج إلى 10 فيصبح الواسطة الثالثة بالآلاف،

الطريقة الثانية : لا تحتاج إلى هذا الكم من الاعداد فلو فرضنا ان التواتر يحصل ب 3 فهنلك زيد وعمر وبكر نقول إلى من بعدهم انه حدثهم الامام هذه الطبقة المتوسطة لا نحتاج إلى أن يحصل التواتر ان ينقل عن كل من الأولى ثلاثة بل يكفي ان ينقل ثلاثة عن مجموع زيد وبكر وعمرو وكذلك في الطبقة الاخيرة يكفي ان يأتي ثلاثة ينقلون عن الثلاثة في الطبقة الثانية الفارق بين هذه الطريقة والسابقة ان هذه الطريقة حصول اليقين فيها ابطيء وليس هذا معناه ان اليقين له مراتب متعددة فلو فرضنا ان اليقين يحصل من 10 اشخاص فلو جاء 1200 شخص يحصل نفس اليقين من ال 10، فنريد ان نقول ان الطريق الأولى ليس من الضروري ان يكون تحصيلها لليقين على الحد بحيث لو قل عن العدد لا يحصل اليقين بل قد يكون تحصيلها لليقين من باب اولى وان اليقين يحصل بعدد اقل فكانت الطريقة الأولى من باب اولى يحصل فيها اليقين، فإذا كان هذا التكثر بالطريقة الثانية لا يحصل اليقين قد نحتاج إلى ضم قرائن أخرى تحصل اليقين فالفارق الأولى بين الطريقة الأولى والثانية ان الطريقة الأولى هي القدر المتيقن لتحصيل اليقين والفارق الثانية ان الطريقة الثانية قد لا تكفي لتحصيل اليقين فنحتاج إلى ضم قرائن مساعدة

والطريقة الثانية ابطي في تحصيل اليقين من الطرقة الأولى لان اعام الكمي في الطريقة الأولى أكثر منه في الطريقة الثاني ة ولكن لا يعني هذا ان نقتصر على الطريقة الأولى

اقسام التواتر

هذا البحث من المباحث المهمة، ووقع فيه الخلاف من جهتين الجهة الأولى من جهة التقسيم للأقسام الاتية فسوف يأتي ان التواتر ينقسم إلى تواتر لفظي ومعنوي وإجمالي، فوقع الخلاف من جهة في تفسير هذه الاقسام أو بالتحديد في تفسير القسم الثالث وهو التواتر الاجمالي

وهنلك خلاف آخر بعد الفراغ من تفسير التواتر الاجمالي وقع انه هل يوجد تواتر اجمالي ام لا أو بعبارة أخرى ان هذا الذي يسمى تواتر اجملي هلي من ان نحصل فيه اليقين املا اما أصل هذه القسمة فقسموا التواتر إلى 3 اقسام ففي هذا التقسيم ان التعدد والكثرة العددية التي تنقل لحادثة ما تارة تنقلها و يكون نقل الألفاظ لهذه الحادثة اما اواحدة أو مترادفة مثلا التواتر لو ان التواتر يحصل بثلاثة تارة يقول الأول حاتم كريم وال اخر يقول حاتم كريم والثالث يقول حاتم كريم و أخرى الأولى يقول حاتم كريم والثاني يقول حاتم جواد و الثالث يقول حاتم جواد هذا أيضا تواتر لفظي فليس من الضروري ان يكون اللفظ بحروفه واحدا فالتواتر الذي ينصب التعدد الكمي على الفظ اوحدة اما عين هذه الألفاظ أو على سبيل الترادف نسميه بالتواتر اللفظي، كما في مقطع من كنت مولاه فهذا علي مولاه،

التواتر المعنوي هو ان يكون المعنى المشترك الذي ينقله الرواة جامع انتزاعي قابل لان تخبر عنه مباشرة وهذا على نوعين فتارة يكون هذا الجامع جامع لمجموع الاخبار لا لكل خيبر حبر من مثل ان يقول رجل يقول قلت امير المؤمنين عليه السلام عمرو بن وحد وثاني يقول قتل امير المؤمنين في معركة احد فلان وثالث يقول قتل امير المؤمنين عليه السلام في بدر قفلان هنلك لازم لهذا المعنى وهو قتل مجموعة اشخاص وهو الشجاعة، و هذه الشجاعة التي هي لازم لمجموع الاخبارت هذا النزاع الانتزاعي مما يقبل الاخبار عنه مباشرة لان الشجاعة مما ترى بالعين بواسطة اثارها القريبة فنلاحظ ان هذا اللازم لم يكن لازم لكل خبر و إنما هو لازم للمجموع

و أخرى ان يأتي الراوي الأولي وتقول في معرة احد غاص امير المؤمنين في وسط الجيش والثاني يقول نفس الشيء ولكن في معركة احد والثالث ايضا يقول غاص امير المؤمني في الجيش و لكن في معركة الجمل، الشجاعة هنا لازمة للكل خبر من الاخبارت فلا فرق بينهما فكلاهما يسمى تواتر معنوي فإذا المهم في التواتر المعنوي ان يكون القدر المشترك بين الاخبار منتزع اما عن مجموع الاخبار واما عن كل خبر من هذه الاخبار بشرط اني كون هذا الأمر المنتزع مما يقبل الاخبار المباشر واعم من ان يكون المشترك مدلول التزام يمن مثل الاخبار بالنجاسة للماء القلي عبر خبري إذا بلغ الماء درجة الكر فلا ينجسه شيء وخبر إذا وقع دم في القليل فلا يجوز التوضؤ فيه، وما امثال المدلول التضمني وهو إذا اتى راوي وقال رأيت زيد في الكوفة في الحمام والآخر قال رأيت زيد في الكوفة في مسجد السهلة والآخر قال رأيت زيد في سوق الكوفة هنا كل اخبار يدل على كونه في الكوفة وعلى كونه في المكان الفلاني فهنلك جامع بني هذه الاخبارت وهو كون زيد في الكوفة وهو المدلول التضمين فهذا أيضا يسمى التواتر المعنوي

القسم الثالث التواتر الاجمالي فالمعروف بين طبقة علماء الأصول المعاصرين لنا وأساتذتهم هو تعريف التواتر الاجمالي ان نأتي بشكل عشوائي ننتخب كم من الروايات هنا نستطيع ان نقول انه عندنا يقين ان واحدة من هذه الروايات صادقة اذ يبعد بحساب الاحتمال ان تكون كلها كاذبة،

فيترتب الاثر من مثل انا كانت هذه الروايات كلها احكام الزامية فيجب علين ان نحتاط فتصبح نظير العلم الاجمالي

التفسير الثاني للتواتر الاجمالي هو ما كان شائعا قبل هذه الطبقة وهو ان التواتر الاجمالي هو خصوص التكثر العددي الذي يكون بين مفردات هذا التكثر اشترا في العموم والخصوص من مثل ان تكون طائفة من الروايات تقول خبر الواحد حجة وطائفة أخرى تقول خبر الثقة حجة النسبة هنا العام والخاص وطائفة ثالثة تقول خبر العدل حجة وطائفة تقول خبر ثقة الامام حجة نلاحظ النسبة بين هذه الطوائف نسبة العام والخاص وكل طائفة لوحدها لا تبلغ حد التواتر ولكن الطائفة الرابعة باعتبار ان كل الطوائف الاخرى تدل على حجيتها لان ما يثبت حجية خبر العام يثبت حجية خبر الخاص فحينئذ نستطيع ان نقول ان هنلك تواتر اجمالي بالنسبة للطائفة الرابعة فالتواتر الاجمالي بحسب هذا الاصطلاح ليس عبارة عن صرف الانتخاب العشوائي للروايات وان لم يكن هنلك بينها شيء تشترط فيه بل انه في خصوص هذا المورد الذي ذكرناه ومن هنا نرى ان صاحب الكفاية يقول ان اخبار حجة الخبر وان لم يكن ك طائفة منها متواترة إلا ان فيها تواتر اجمالي.

الاصطلاح الأول ابطيء في حصول اليقين، في هذا الاصطلاح نثبت انه يفيد اليقين بحساب الاحتمال لكن غاية الأمر حساب الاحتمال في الصورة الأولى والثاني والثالثة بينهم تفاوت ففي الصورة الأولى حتى نقول في كذب أو اشتباه المائة راوي لابد ان نقول ان مصلحة الكذب انصبة على خصوص لفظ معين وهذا في غاية البعد، الصورة الثانية لا بد ان نفرض ان مصلحة الكذب قد انصبت على الجامع المشترك بين المفردات وهذا وان كان بعيدا بحساب الاحتمال ولكن ليس بأبعد من الحالة الأولى وهذا العامل غير موجود في التواتر الاجمالي لأنه لا يوجد مصب وشيء واحد مشترك حتى تكون مصلحة الكذب انصبت عليه.

الميرزا النائيني أنكر ان يكون التواتر الاجمالي مفيدا لليقين [1] فقال انه لا يفيد اليقين باعتبار اننا انتخبنا انتخاب اجمالي فكل خبر نأخذه على حده يوجد فيه احتمال الخلاف والاشتباه فكل خبر من مفردات هذا المجموع العشوائي يوجد فيه احتمال الخلاف و بضمينته إلى خبر آخر في مضمون آخر لا يضعف احتمال الخلاف هذا.

[1] قال الميرزا النائيني كما في اجود التقريرات الجزء الثاني صفحة 113 ــو أما التواتر الإجمالي فهو على ما قيل عبارة عن نقل أخبار كثيرة غير متفقة على لفظ و لا على معنى واحد الا انه يعلم بصدق واحد منها لامتناع كذب الجميع عادة)و لكنه(لا يخفى ان الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فان كان بينها جامع يكون الكل متفقا على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي و الا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه و عدم ارتباط بعضه ببعض فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غيرــ

اشكل السيد الخوئي [1] على الميرزا النائيني بإشكالين الأول إشكال نقضي انه لو كان هذا ما نع عن حصول اليقين لمنع ذلك أيضا عن حصول اليقين في التواتر المعنوي واللفظي لأنه أيضا في مفردات كل خبر يوجد احتمال الخلاف فبضميمته للآخر لا يضعف

وهذا الجواب غير صحيح لأنه كي تنقض لا بد ان يكون ما له دخل في المقيس والمقيس عليه واحد فيوجد فرق بينهما في التواتر المعنوي واللفظي يوجد مصب واحد فسوف يبعد احتمال الخلاف بضميمة المخبرين على مصب واحد بخلافه في التواتر الاجمالي

الإشكال الثاني للسيد الخوئي ووافقه عليه الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله حاصله انه بالوجدان إنكار حصول اليقين من التواتر الاجمالي فيه مكابرة لان نستطيع ان نقسم انه يوجد رواية في الوسائل صحيحة أو مثلا اهل قرية معينين لا يعقل ان يكون كل اختباراتهم كاذبة فإذا لابد ان التكثر العددي ولو مع عدم وحدة المصب يكون مفيد لليقين وإنكار ذلك مكابرة

وباعتقادنا هذا الجواب الثاني غير وارد على الميرزا النائيني لان المثالين الذين اتى بهما السيد الخوئي مثال وسائل الشيعة و اخبارات القرية الواحدة يوجده فيهما شيء إضافي وزائد على صرف التكثر العددي نحن نكلم عن ان مجرد التكثر العددي والانتخاب العشوائي يكفي في تحصيل اليقين فهذا محل الكلام فمثلا في اخبارات اهل قرية واحدة يوجد شيء اضافي هي التي اوجبت حصول اليقين وهذا ليس مصب كلام الميرزا النائيني لأنه يتكلم عن مجرد التكثر العددي و هذه النكتة الاضافية التي هي في الحقيقة عامل كيفي ونحن عندما نكلم عن التواتر الاجمالي نتكلم عن صرف العال الكمي وهو الكثرة العددية هذا العامل الكيفي انه في زمن معين وفي مقام معين واحد مع اختلاف المشارب فيوجد شيوخ وشبان ويوجد عدول مع هذا الظرف نستبعد انه كلهم قد كذبوا ولكن هذا عامل كيفي اضيف إلى الاخبارت وهذا خارج عن محل كلامنا فلو فرضنا انه يوجد مائة قرينة واخترنا من كل قرية خبر فصار عندنا مائة خبر إذا في الصورة الأولى من القرية الواحدة عندنا مائة خبر وفي الصورة الثانية إذا جمعنا خبر من مائة قرية أيضا صار عندنا مائة خبر والصورة الثاني بالوجدان غير الصورة الأولى بل هذا الشاهد الوجداني لا ما ذكره السيد الخوئي على ان الكلام الميرزا النائيني في صرف التكثر العددي لا مع اضافة شيء من وحدة الزمان أو المكان

[1] قال السيد الخوئي كما في دراسات في علم الأصول ج 3 -187 ــو التحقيق: ان التواتر الإجمالي مما لا ينبغي إنكاره، و ما ذكره في احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير مضر بثبوت التواتر في الجملة، كما هو الحال في التواتر المعنوي بل اللفظي، لأن كل واحد من الاخبار في نفسه محتمل للصدق و الكذب. و بالجملة لا ريب في ان كثرة الاخبار المختلفة، و انضمام بعضها إلى بعض ربما يصل إلى حد يقطع بصدور بعضها و ان لم يميز بعينه، و الوجدان أقوى شاهد عليه، و المثال الواضح لذلك انه لا يشك أحد في صدور جملة من الاخبار الموجودة في كتاب الوسائل إجمالا، و لا في صدق بعض ما يتحقق في البلد الواحد في اليوم و الليلة من الحكايات و الاخبار ــ.

103

التواتر اللفظي يكون تصاعد درجة الكشف فيه اسرع واقوى لأنه يشترك مع غيره بالتكثر العددي ويضاف إلى ذلك ان هذا التكثر انصب على مصب واحد مما يبعد ان تكون المصالح التي دعتا إلى الكذب أو الاشتباه انصبت على خصوص لفظ واحد مما يدلل على ان هذه الواقعة على هذه الألفاظ قد صدرت فمضافا إلى العامل الكمي يوجد عامل كيفي، بالنسبة للتواتر المعنوي الأمر يشبه التواتر اللفظي لكنه اقل منه اذ ربما يتواطأ جماعة على إثبات حادثة ما ولا ينقلونها بلفظ خاص فهذا البعد والاستبعاد لذي كان بالتواتر اللفظي لا يتأتى بالتواتر المعنوي ولكنه يبقى انه كلما تكثرت مفردات التواتر وتباعدت ظروف المخبرين على الرغم من اختلاف الحوادث وان اتحدث في الجامع الانتزاعي الواحد يبقى ذلك بحسب حساب الاحتمال مسرعا ومصعدا لدرجة الكشف ومخفضا لدرجة الخلاف فأيضا في التواتر المعنوي نفس هذا المعنى يجري ولكن بدرجة اقل اما في التواتر الاجمالي المفروض انه لا يوجد قاسم مشترك بين الروايات مقصود وقلنا مقصود لأنه قد في الانتخاب العشوائي للروايات تتفق ان تشترك روايتين في جامع لكنه غير مقصود،

ومما ينبغي التنبيه عليه انه بالنسبة إلى التواتر الاجمالي صحيح ان احتمال الاشتباه أو الكذب في جميع الروايات يتضاءل ولكنه لن يصل لا إلى الصفر المطلق ولا إلى النسبة الضئيلة التي لا يعتني بها العقل بل غاية ما نحصل عليه هو الاطمئنان لأنه نحن عندما انتخبنا مائة رواية في نفس الوقت الذي نريد ان نحصل اليقين بصدق الروايات عندنا يقين بكذب بعض الروايات فيبقى احتمال ان يكون ما انتخبناه هو من الروايات الكاذبة وأراد نعم غاية الأمر نصل إلى نسبة مؤوية معتد بها عند العقلاء فحينئذ يقع البحث في حجية هذا التواتر اما حجيته من ناحية افادته لليقين فلا تصح لعدم افادته لليقين لا اليقين الدقي ولا اليقين المسامي فإذا لا بد ان نلح المشكلة عن طريق القول في حجية الاطمئنان والاطمئنان ينقسم إلى قسمين الاطمئنان التفصيلي والاطمئنان الاجمالي كما في محل الكلام حيث انه يحصل لدينا اطمئنان بصد فواحدة من مائة رواية فنريد ان نعرف ان سيرة العقلاء هل هي قائمة على حجة الاطمئنان الاجمالي قيامها على حجية الاطمئنان التفصيلي ام لا وأمامنا طريقان الأول ان نشك وان القدر المتيقن هو قيام السيرة على حجية الاطمئنان التفصيلي فمن الواضح جدا انه لا يصح لنا ان نسلك هذا الطريق وندعي التمسك بإطلاق السيرة لان السيرة دليل لبي وهو فيه يقتصر على القدر المتيقن، الطريق الثاني ان نتحرى ونثبت قيام السيرة على الإطلاق لا التمسك بإطلاق السيرة فنفتش بين لعقلاء ونلاحظ انه كما انهم يعولن بالاطمئنان التفصيلي يعملون بالاطمئنان الاجمالي ويرتبون الاثر عليه،

104

الاجماع :

كيفية صياغة البحث فنيا :

نلاحظ ان الشيخ الانصاري (رحمة الله عليه) تعرض للبحث عن الاجماع قبل ان يبحث في حجية خبر الواحد أو اشكل عليه بان البحث عن الاجماع يتوقف على حجية خبر الواحد، فبمقتضى الترتيب الفني يجب ان نقدم البحث عن الخبر الواحد عن البحث عن حجية الاجماع توضيح ذلك ان الاجماع المعنون في علم الأصول ليس هو الاجماع المحصل و إنما هو الاجماع المنقول، بخبر الواحد، فحينئذ من ناحية فنية لا بد ان ننقح حجية خبر الواحد وبعده نبحث في ان خبر الواحد هل هو حجة في الاخبارات الحدسية كحجيته في الاخبارات الحسية ام لا ، فاذا الشيخ الأعظم وغيره ليس عندهم عنوان بحثوا فيه عن الاجماع المحصل و إنما أصل البحث عن الاجماع المنقول.

نعم في ضمن البحث بحثوا عن الاجماع المحصل ومن هنا من حقنا ان نتساءل في انه لماذا لم يبحث عن الاجمال المحصل في بحث خاص؟.

نقول السر في ذلك يرجع إلى تحديدهم لموضوع علم الأصول بالأدلة الاربعة ومن جهة أخرى في علم الأصول لا يبحث عن ذوات الادلة الاربعة و إنما يبحث عن عوارض هذه الادلة فلا يبحث عن حجية الكتاب أو السنة ولا يبحث عن حجة العقل ولا عن حجية الاجماع لان البحث عن حجة الكتاب هو بحث عن إثبات الموضوع واثبات الموضوع مفاد كان التامة، و في العلوم يبحث عن مفاد كان الناقصة [1].

المنصف (رحمة الله عليه) يرى خلاف ذلك والذي عنونه في هذا البحث الاجماع المحصل لا المنقول ولذا جعله من وسائل الاثبات الوجداني لا التعبدي ولو كان البحث عن المنقول لأدخله في وسائل الاثبات التعبدي حاله حال خبر الواحد والسر في ادخاله هنا ما تقدم في أول الكتاب في ان موضوع علم الأصول عند المصنف ليس خصوص الادلة الاربعة، بل كل ما يترقب ان يكون دليلا على الحكم الشرعي والإجماع المحصل يمكن ان يكون دليل على الحكم الشرعي.

فإذا كان البحث عن الاجماع المحصل نقول ما هو الأساس و المناط في حجة هذا الاجماع المحصل ؟.

هنلك مناطات متعددة للقول بحجية الاجماع المحصل بلحاظ هذه الاسس والمناطات أطلق اسم على الاجماع فإذا كان الأساس هو قاعدة اللطف فيسمى الاجماع بالإجماع اللطفي و إذا كان الاساس هو دخول المعصوم في ضمن المجمعين فيسمى الاجماع بالدخول وهكذا بحسب كل أساس أطلق على الاجماع اسم، وهنلك أربع نظريات في الاجماع بحسب المناط :

[1] باعتبار ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، و مفاد كان التامة هو بحث عن المعروض لا عن العوارض.

النظرية الأولى : البعض من علماء الأصول يرون ان حجية الاجماع قائمة على أساس ما يسمى بقاعدة اللطف لا على أساس وجود دليل تعبدي فان الامة لو اجتمعت على حكم وكان هذا الحكم مخالف للواقع وسكت الشارع المقدس عن ذلك لأدى ذلك إلى نقض غرضه وبمقتضى علمه وحكمته ولطفه لا بد ان يوقع الخلاف بين المجمعين فنفس قاعدة اللطف التي هي احد أدلة النبوة تدل على حجية الاجماع، وهذا المسلك سلكه الشيخ الطوسي (رحمة الله عليه) ولكن الظاهر انه كان معروفا قبله.

النظرية الثاني : ان نقول ان الاجماع حجيته نشأت من تعبد الشارع، فإذا لا بد ان يكون الاجماع في حد ذاته قابل لان يخطئ الواقع والا لو لم يكن له قابلية لذلك لم يكن هنلك معنى للتعبد فالتعبد هو لاجل تتميم الدليل الناقص فإذا كان الاجماع يكشف كشفا قطعيا عن راي الشارع أو عن وجود دليل قطعي (على الخلاف الاتي) لا نحتاج إلى تعبد و إنما نحتاج إلى التعبد إذا كان احتمال الخلاف موجود فيحتمل ان يكون كل افراد الامة مخطئ فإذا كان هذا الاحتمال موجود فيحتاج إلى أن يلغيه الشارع كي نخرج عن ان الأصل في الظنون عدم الحجية فجاء الدليل التعبدي من مثل قوله تعالى (و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوليه ما تولى)، حيث ادعي ان هذه الاية نظير آية النبأ فكما ان آية النبأ عبدتنا بالعمل بخبر الواحد هذه الاية عبدتننا بسبيل المؤمنين و سبيل المؤمنين هو الاجماع.

فإذا على هذا الرأي الاجماع المحصل يصبح حاله حال خبر الواحد وعليه لا ينبغي ان ندخل الاجماع فيما نحن فيه وهو وسائل الاثبات الوجداني و إنما هو وسائل الاثبات التعبدي.

النظرية الثالثة : ترى بخلاف النظري الثانية ان اجماع الامة معصوم لا يحتمل الخلاف، هذه العصمة كشفت عنها الشريعة لا اعنها عبدتنا بالعصمة و إلا لدخلت في النظرية الثانية فقال النبي صلى الله عليه واله لا تجتمع امتي على خطا فإذا يكون حجية الاجماع قائمة على اساس ان المجمعين لا يخطأون.

النظرية الرابعة : ما يعبر عنها بنظرية الحدس وتعني انه من اتفاق المرؤوسين نحدس بان الرئيس يوافق على ذلك عن طريق الملازمة و هذه النظرية ابقاها المنصف مجملة حتى يستطيع ان يطبقها على مختاره والمبنى الذي يذهب إليه، لكن لا على أساس دعوى الملازمة، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح :

فنقول المتعارف عند علماء الأصول في مبحث الاجماع ان يقسموا الملازمة إلى 3 اقسام الملازمة العقلية والملازمة العادية والملازمة الاتفاقية، الملازمة العقلية مصداقها الملازمة بيت تواتر قضية وصدقها فكلما تواترت قضية يلزم من ذلك عقلا صدق هذه القصية والقسم الثاني الملازمة العادية ومثلوا لها بالإجماع وانه كلما اتفق المرؤوسين الذين هم الفقهاء على حكم معين فبحسب العادة لا بد ان يكون هذا الحكم متلقى من رئيسهم فإذا يوجد ملازمة ولكن هذه الملازمة

ليست مما يقتضيها العقل و إنما هي من مما يقتضيها العادة ومثلوا للملازمة الاتفاقية بالملازمة القائمة بين الشهرة وثبوت الحكم في الشرعية أو الملازمة القائمة بين الاخبار الكثيرة التي لا تصل إلى مستوى التواتر و التي يعبر عنها بالخبر المستفيض وبين صدق القضية فمن باب الاتفاق انه غالبا قد يصدق الخبر.

فإذا الاجماع عندهم هو من قبيل الملازمة العادية وهذا ما يعبر عنه بمسلك الحدس يعني يحدس الفقيه من اتفاق جماعة من الفقهاء استلزما ذلك لرأي المعصوم أو للكشف عن دليل معتبر على الخلاف الذي سوف ياتي و هذا هو المسلك المتعارف للحدس.

بناءا على مسلك قاعدة اللطف من الواضح ان الاجماع يكشف مباشرة عن الحكم الشرعي فيكون خارجا عن محل الكلام لان محل الكلام هو عن وسائل إثبات الدليل الوجدانية.

بناءا على الاجماع التعبدي يكون خارجا عن محل الكلام أيضا لأنه يصبح مثله مثل حجية خبر الواحد وانه من وسائل الاثبات التعبدي.

بناءا على ان الاجماع قائم على أساس اخبار النبي صلى الله عليه واله بان الامة معصومة على هذا المسلك الاجماع مباشرة يكف عن الحكم الشرعي.

اما بناء على المسلك الرابع وهو مسلك الحدس فهو يمكن ان يرجع إلى احد امرين:

تارة نقول بان الاجماع إذا اتفق المرؤوسين على شيء يكشف بذلك عن تلقي الحكم من الشارع مباشرة يعني اتفقوا على وجوب الصلاة يكشف عن ان نفس الشارع قال بان الصلاة واجبة **و أخرى** نقول لا يكشف عن حكم شرعي بل يكشف عن دليل شرعي معتبر لدى المجمعين كان قائما على الحكم الشرعي ولكنه لم يصل الينا، بناءا على هذا الاحتمال و إذا قلنا بان الاجماع يفيد اليقين بذلك اما على أساس الملازمة أو على أساس حساب الاحتمال حينئذ يصح ان ندرج الاجماع في وسائل الاحراز الوجدان للدليل الشرعي فنقول ان اتفاق المرؤوسين يكشف عن وجود دليل قائم لديهم على الحكم الشرعي ولكن يصل الينا فإذا الاجماع مباشرة كشف عن الدليل المعتبر.

بعد ذلك ندخل في تحقيق ان مسلك الحدس هل هو قائم على اساس الملازمة ام انه قائمة على أساس حساب الاحتمال.

في الابتداء يناقش المصنف في أصل تقسيمهم للملازمة إلى ثلاثة اقسام وقال هذا اشتباه وفي المنطق القضية تنقسم إلى لزومية و اتفاقية اللزومية لا تكون إلا عقلية فالانتقال من الملزوم إلى اللازم لا يكون إلا عقلي ولا معنى للقول بالملازمة العادية أو الاتفاقية فإذا تقسيم الملازمة إلى اتفاقية وعقلية وعادية في غير محله فان الملازمة لا تكون إلا عقلية.

ثم حاول ان يعتذر عنهم ويوجه كلماتهم فيقول لعل المقصود عندهم من الملازمة العقلية والعادية و الاتفاقية هو انه تارة اللازم يترتب على ذات الملزوم بما هوهو كما لو كنا الملزوم بذاته مع قطع النظر عن أي شيء يقتضي اللازم من مثل اقتضاء النار للحرارة فذات النار مع قطع النظر عن ما يعرض عليها تقتضي الحرارة هذا نسميه بالملازمة العقلية واما لو كان اللازم يترتب على الزوم بعد وجود مقارنات تعرض عليه عادة أو اتفاقا فنسيمها بالملازمة العادية أو الاتفاقية ولكن الملزوم يقتضي عقلا اللازم إذا وجدت تلك المقارنات التي عادة أو اتفاقا تكون موجودة.

فتسميتها بالملازمة العادية أو تسميتها بالاتفاقية لا لأجل الآن الملازمة عادية و إنما لأجل ان العقل يحكم بالملازمة ليس بين ذات الملزوم واللازم و إنما بين الملزوم مع هذه المقارنات التي تعرض عليه في العادة أو الاتفاق أي عادة أو اتفاقا تكون موجودة معه،.

مثال الملازمة العادية ان النظر الى المرأة يلزم منه اثارة الشهوة فهذه الملازمة ليست قائمة بين ذات النظر وبين اثارة الشهوة و إنما هي قائمة بين النظر المقارن لتبرج المرأة وفي الخارج عادة ان تكون المراة متبرجة.

مثال الملازمة الاتفاقية كما في البلد الملتزم لا نستطيع ان نقول ان المراة عادة تكون متبرجة و هنلك ملازمة بين النظر إلى المراة المتبرجة وبين اثارة الشهوة و كان التبرج من المقارنات الاتفاقية فيتفق حصوله لا انها عادة تحصل.

فيقول لعل هذا مقصود القوم لا ان أصل الملازمة تنقسم إلى هذه الاقسام.

بعد توضيح هذه المقدمة يقول المصنف مثلوا للملازمة العقلية بالملازمة بين الخبر المتواتر وبين صدقه والملازمة العادية مثلوا لها بالملازمة بين الإجماع وبين الصدق.

يقول المصنف نحن نقول هذه الملازمة لا نقبلها لا في التواتر ولا في الاجماع، فان قلت انه نحن نرى ان الخبر المتواتر صادق فكيف تقول لا نقبل الملازمة ؟.

يجيب المصنف بما حاصله انه **تارة** نقول إذا ثبت تواتر قضية فيلزم انها واقعة، هذا التعبير يدل على وجود ملازمة، **و أخرى** نقول القضية المتواترة واقعة وصادقة.

الأول يدل على الملازمة فان ثبوت المحمول للموضوع في الثانية ليس من الضروري ان يكون على وجه اللزوم وما نؤمن به في التواتر بمقتضى حساب الاحتمال هو الثاني دون الأول فالقضية المتواترة صادقة بمقتضى حساب الاحتمال، ولأنك لما تقول ان القضية المتواترة يجب ان تكون صادقة معناه انه لا ينفك عنه ففرق بين ثبت شيء لشيء وعدم انفكاك شيء عن شيء في عدم الانفكاك يوجد ثبوت و لكن غاية ما يثبته دليل حساب الاحتمال ثبوت الصدق للقضية المتواترة لا عدم انفكاك الصدق عن القضية المتواترة فإذا اللزوم يقتضي عدم الانفكاك و حساب

الاحتمال لا يثبت عدم الانفكاك حتى يثبت الزوم فإذا كانت في القضية المتواترة التي هي اقوى من الاجماع كما سوف ياتي لا نؤمن باللزوم فمن باب اولى لا يقتضي اللزوم.

105

الاعتراض الثاني للمصنف على القوم ان التواتر الذي هو اقوى من الاجماع للعوامل الخمسة في الحلقة الثانية من الواضح ان حصول اليقين فيه اسرع من حصوله في الاجماع فإذا نحن ناقشنا في الفرد الاجلى تظهر المناقشة في الفرد الادنى اما المناقشة في الفرد الاجلى نقول لا نسلم بوجود قضية لزومية في التواتر، فهنلك فرق بين شيئين بين العلم بعدم انفكاك شيء عن شيء وبين عدم امكان انفكا شيء عن شيء والذي هو قضية لزومية عقلية استحالة وعدم امكان شيء عن شيء وما في التواتر ليس من هذا القبيل أي النسبة بين تواتر القضية والصدق ليست كالنسبة بين النار والإحراق و إنما النسبة بين النار والإحراق هي عدم امكان الانفكاك لعدم امكان انفكاك الذات والذاتيات عن الشيء اما النسبة بين تكثر الاخبارات والصدق ليست نسبة عدم امكان الإنفكاك و إنما نعلم بعدم الانفكاك وهذا العلم نشأ مما اطلقنا عليه حساب الإحتمال ولا يوجد برهان عقلي على استحالة الانفكاك في التواتر غاية ما يوجد هو لعلم بعدم الانفكاك، فإذا كنا في التواتر لا نسلم اللزوم العقلي فمن باب الاولى ان لا نسلم فيما هو اضعف من التواتر وهي الإجماع

هنلك مناقشة للمحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه) في دعوى حصول اليقين من اجماع الفقهاء لان النتيجة التي توصلنا اليها ان اتفاق جمع كبير من الفقهاء على فتوى يكشف عن دليل معتبر، فان الفقهاء لعدالتهم وأمانتهم لا يفتون من دون دليل من هذه الجهة الاجماع فيه جهة رجحان على التواتر ان في التواتر لا يشترط ان يكون التواتر بين اخبار ثقات بينما في الاجماع القضية قهرية ان الاتفاق بين علماء وفقهاء أي بين ثقات هذه جهة امتياز للإجماع عن التواتر فنسأل انه لا بد ان يكشف اتفاق الفقهاء عن وجود دليل معتبر وهذا أمر في غاية المتانة ولكن نسال انه معتبر لمن؟، هل هو معتبر عندهم ام انه معتبر عند من وصل إليه الاجماع ؟.

نقول المهم حتى نفتي على وفق الاجماع ان يكشف الاجماع عن وجود دليل معتبر عند من يصل إليه الاجماع، فحينئذ نقول الدليل على الحكم الشرعي في غير الضروريات ينحصر في الكتاب والسنة والإجماع والعقل، يجب ان نستثني الاجماع اذ لا يعقل ان يكون مستند المجمعين هو الاجماع لان الكلام في الاجماع

ان كان الدليل هو الكتاب فلا يعقل ان تكون هنلك آية واضحة الدلالة على هذا الحكم والفقهاء في عصرنا الحاضر لم يتلفتوا اليها لان الايات التي موجودة عندنا هي نفسيها الموجودة عن القدماء.

اما العقل، ولا يخلوا اما ان يكون المدرك هو حكم العقل النظري واما ان يكون المدرك هو حكم العقل البديهي أي من المدركات العقلية الواضحة ان كان الثاني لا يعقل ان تكون قضية عقلية

واضحة لديهم و الآن خفيت علينا لان الدليل العقلي الذي كوين معتبر عند الجميع هو الدليل العقلي الواضح فلا يعقل ان يكون موجود عندهم ولم نلتفت إليه

فيتعين ان يكون دليل عقلي نظري من مثل كما لو افتوا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة اعتمادا على جواز اجتماع الأمر والنهي، هنا نقول لو كان هذا مدركهم فقد لا نؤمن به.

اما السنة التي هي عبارة عن قول المعصوم وفعل المعصوم وتقرير المعصوم لا يعقل ان تكون هي نفسه السنة باعتبار ان الفقهاء لم يكونوا معاصرين للمعصوم حتى يتلقوا منه مباشرة فلا بد ان يكون هو الكاشف عن السنة والكاشف عن السنة اما ان يكون الخبر المتواتر أو انه خبر الواحد ولا يعقل ان يكون الخبر المتواتر و إلا لوصل الينا، فيبقى ان يكون المستند هو خبر الواحد، وخبر الواحد لا يمكن ان يكون بوجه دليلا معتبرا عند الجميع يعني إذا عمل بها جامعة لابد ان نعمل لبه لان المجمعين لنفترض المجمعين ان الإجماع يحصل بخمسة علماء اما ان يكون بلحاظ السند متحدي المسلك واما ان يكون مختلفي المسلك يعني اما ان يكون جميع هؤلاء الخمسة يعملون بالخبر الحسن مثلا ، واما ان يكونوا مختلفي المسلك فواحد من الخمسة لا يعمل إلا بالصحيح الاعلائي وواحد يعمم على الحسن و اخر على الموثق فهم مختلفوا المسلك فان كانوا متحدي المسلك فإذا من المكن ان لا يكون مسلك من وصل إليه الاجماع غير متحد معهم فلعلهم افتوا على وفق رواية لأنها حسنة والواصل إليه لا يعمل بالرواية الحسنة، هذا إذا كانوا متحدي المسلك و إذا كانوا مختلفي المسلك أي واحد يعمل فقط بالخبر الصحيح الاعلائي وواحد يعمل بخبر العادل والآخر بالخبر الحسن والآخر بالخبر الموثق ومع ذلك كلهم عملوا بلهه الرواية هذا يكشف ان هذه الرواية لا يد ان يكون القدر المتيقن أي الصحيح الاعلائي فحينئذ يمكن ان نقول ان هذه الرواية التي استندوا اليها هي دليل معتبر حتى عندي لا، لا بد ان يتكون هي القدر المتيقن عند جميع المسالك لكن بعد ذلك تأتي مشكلة الدلالة لان هذه الرواية اما ان يكون نص واما ان تكون ظاهر ويستبعد ان تكون رواية نص ولم تصل الينا أو على الاقل نشك فان كانت ظاهر لعلها ظاهرة عندهم غير ظاهرة عندي فان الشكك في الظهور في مرحلتين المرحلة الأولى في أصل الاقتضاء من مثل الآن جمع من العلماء يقولون الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم وأخرى يقولون انها غير ظاهرة في المفهوم فهذا تشكك في أصل الاقتضاء واصل الصغرى وفي بعض الأحيان يكون الشك في الظهور من ناحية وجود مانع فهذه الاية والرواية ظاهرة في كذا ولكن لها مخصص أو لها معارض فإذا هذه الرواية لو وصلت الي لكنت اشكك في ظهورها ما من ناحية أصل الظهور كلما لو كانت جملة شرطية وانا ارى ان الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم أو اعتقد بظهورها ولكن يوجد فيه مانع وهذا له شاهد فالآن مشهور القدماء يفتون بوجوب نزح البئر وكانت الروايات بنظرهم ظاهرة في وجوب النزح ولكن المتاخرين أصبح المشهور لديهم عدم وجوب النزح مع انها نفس الروايات التي افتى بها القدماء

مضافا إلى ذلك لو كانت هنلك روايات متفق عليها عند الجميع فلماذا لم يكتبوها في كتبهم ؟ فبناءا على ذلك.

فإذا على كل وجوه المسالة لا نستطيع القول ان اجماع الفقهاء يكشف عن دليل معتبر لدى الجميع والإجماع الذي هو حجة هو الذي يكشف عن وجود دليل معتبر لدى الجميع هذا إشكال المحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه)

هنلك مناقشات متعددة مع المحقق الاصفهاني بعضها يرجع إلى مناقشة جزئية لبعض الامثلة التي ذكرها المحقق الاصفهاني كما فعلها الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله وبعضها مناقشات عامة كما فعلها السيد الخوئي وتبعها الشهيد الصدر

خلاصة المناقشة للمحقق الاصفهاني انك حصرت المدرك اما الكتاب واما السنة الواصلة بالمتواتر أو الواصلة بالخبر الواحد واما العقل وناقشت فيها باجمعها ونحن نقول يوجد شيء آخر غير ما ذكر الرواية تنقسم إلى قسمين رواية ملفوظة ومسموعة كما هو المتعارف، وعندنا رواية مرتكزة لنفترض ان طبقت الشيخ الصدوق والكليني هذه الطبقة كان هذا الحكم في غاية الارتكاز في زمانهم ولم يكن عليه رواية و إنما كان امرا مرتكزا كارتكاز ان صلاة الظهر أربع ركعات فهذا الارتكاز رواية غير ملفوظة لان هذا الارتكاز لا بد ان يكون متلقى من المعصوم عليه السلام وهذا الارتكاز لما كان غير ملفوظ فلا يتاتى لفيه المناقشة في الدلالة وانما نناقش في الدلالة في الرواية الملفوظة فحينئذ فيها نقول ان صيغة الأمر مثلا هل تدل على الوجوب ام لا وهذا الارتكاز رواية في ر ملفوظة فلا معنى للمناقشة في دلالته ولا معنى للمناقشة في سنده لان هذا ارتكاز هو جو عام كان يعيشه الشيخ الصدوق والشيخ الكليني وهو غير قابل للبحث السندي اما حديث لو كان لبان فالارتكاز عادة لا ينقل وانما الذي ينقل الرواية الملفوظة لا الرواية التي يعيشها الإنسان ويشعر لها فلا يتاتى حديث لو كان لبان [1].

106

الشروط المساعدة على كشف الاجماع

الاجماع كالتواتر لا ينحصر دلالته على الارتكاز بالمعنى المتقدم على عدد معين فلذا يخضع كالتواتر لجملة من الضوابط بعضها مشتركة بين التواتر وبين الاجماع فلذا لم يكررها المصنف

[1] اشكل الشيخ الاستاذ على هذه المناقشة بما حاصله على هذا المبنى وهذا الدفاع من قبل السيد الخوئي لا يكون الاجماع دليلا بنفسيه و إنما الاجماع كاشف عن سيرة وارتكاز لدى المتشرعة وهذا الارتكاز هو الدليل على الحكم الشرعي، أي الاجماع يكشف عن الارتكازي والارتكاز يكشف عن تلقيه من المعصوم وهذا بنفسه دليل على الحكم الشرعي، فيحق لنا ان نسألهم ان هذا الارتكاز لا بد لان يكون له منشأ فنسال ما هو المنشأ، فإما هو الكتاب واما انه السنة واما هو العقل فيرجع الإشكال جذعا...

وهنلك بعض الضوابط خاصة بالإجماع ذكرها المصنف فإذا كانت موجودة فكلما تواجدت كلما حصل اليقين للكشف عن الارتكاز اسرع :

العامل الأول الاجماع والاتفاق تارة يكون مستمرا و أخرى يكون منقطعا إذا كان مستمرا فلا كلام فيه أي يكون هنلك اتفاق على فتوى من بداية العصر الفتوائي الى عصرنا الحاضر، وهذا الإجماع في غاية الندرة و أخرى يكون منقطعات وانقطاعه تارة يكون منقطع الصدر و أخرى منقطع الذيل اما انقطع الصدر كما لو حصل الاجماع عند المتاخرين في الابتداء في الصدر لم يكن هنلك اجماع اما منقطع الذيل كما لو كان الاجماع عند القدماء، إذا كان الاجماع عند المتاخرين مع الاختلاف لدى القدماء فهذا الاجماع لا قيمة له من ناحية الكشف، بينما لو كان الإجماع لدى الطبقة الأولى من القدماء لكشف ذلك عن الارتكاز والسر في ذلك واضح لو فرضنا انه في زمن ابتداء الفقه كانت المسالة مختلف فيها ثم جاء الشيخ الطوسي وأفتى على وفق مسالة معينة واخترت فتوى من الفتوى المختلف فيها وجاءت الطبقة المتأخرة عن الشيخ الطوسي وأفتت على وفق لرأي الشيخ تأثرا بفتواه هنا لا يكشف عن وجود ارتكاز و إنما الذي يكشف عنة وجود الارتكاز هي سلسلة الفقاها ء الذي يأتون بعد طبقة الرواة والمحدثين هذا يكشف عن الارتكاز، اما لو كان فيه اختلاف أو لم يتعرضوا للمسالة أو تعرض بعضهم دون بعض فلا نستكشف الارتكاز من ذلك

فكلما كان الاجماع والاتفاق يباشر طبقة الرواة والمحدثين كلما كان اسرع وكلما تأخر كلما نقصت هذه الدرجة من الكشف

العامل الثاني تعارف عند علماء الأصول ان يقسموا الاجماع إلى قسيمين اجماع مدركي وإجماع تعبدي ونصوا على ان الإجماع المدركي ليس بحجة وانما القيمة للمدرك فان وافقنا المدرك فيكون حدتنا هو المدرك و إلا ليس لدينا حجة للعمل هذا الشيء يريد ان يحلله المصنف ويجعله كعامل مساعد على سرعة أو بطئ حصول اليقين فيرى ان الاجماع الذي يكشف عن الارتكاز والارتكاز يكشف عن الدليل هذا الاجماع هو الاجماع الذي لا يكون في مورده مدرك سواء علمان باستناد المجمعين لذلك المدرجك أو احتملنا ففي كلا ألصورتين لا يكشف هنا الاتفاق عن وجود ارتكاز من مثل لو فرضنا انه عند القدماء يوجد اجماع على نجاسة الكتابي لا نستطيع ان نقول ان هذا الاجماع يكشف الارتكاز في طبقة المحدثين بحيث يكون هذا الشيء متلقى عن المعصوم لأنه يوج آية قرآنية تقول إنما المشركون نجس فمن الممكن ان المجمعين استندوا إلى هذه الاية فبالتالي تكون قيمة الاجماع على حسب دلالة الآية فان فثبتت تكون هي الدليل لكن لا يعني ذلك انه لا اثر أصلا للإجماع المدركي بل له اثر من مثل لو ان آية أو رواية وصلت الينا ووجدنا ان دلالة هذه الرواية على المدعى ضعيفة ولكن رأينا ان كل القدماء تمسكوا بهذه الرواية على الرغم من انه بنظرنا ان دلالة الرواية ضعيفة فيشكل بالاتفاق على التمسك بهذه الرواية عاملا مساعدا لجبر ضعفها الدلالي فحينئذ قد يفتي الفقيه على وفقه هذه الرواية وان كان لو خلي ونفس هذه الرواية لما

كان يفتي، من مثل لو فرضنا ان الفقهاء كلهم افتوا باستحباب اسدال اليدين ووضعهما على الركبتين في حالة الركوع واخل فيذلك المحدث البحراني فذهب إلى الوجوب فإذا فتشنا عن رأي الدماء وجدناهما عندما يفتون بالاستحباب يستندون إلى صحيحة لحماد بن عيسى تقول الصحيحة واجب الذي ان تمنكن يديك من ركبتيك وصيغة احب تدل على الاستحباب، إذا وصلت الينا نحن قد نقول ان دلالتها على الاستحباب ضعيفة لان الذي هو احب للإمام ليس هو مجرد وضع اليدين وهو محل الكلام و إنما الذي هو احب هو تمكين اليدين من الركبتين لا صرف وضع اليدين فنرى ان دلالة الرواية على المدعى ضعيفة و لكن نأتي ونقول بما ان القدماء مع وجود هذه الدلالة لم يفهموا منها ذلك لا بد من وجود قرائن لأنهم اقرب إلى عصر النص تقوي دلالة هذه الرواية على الاستحباب

العامل الثالث : نحن اخترنا انه إذا وجد الاتفاق نستكشف منه وجود ارتكاز عند الطبقة المباشرة لطبقة المجمعين وهذا الارتكاز يكشف عن تلقي ذلك من المعصوم عليه السلام هذا يشترط فيه ان لا يكون هنلك قرائن معاكسة في ذلك وال لو وجدت لضعف كشف الإجماع عن الارتكاز من مثل ان هنلك اجماع عند القدماء على نجاسة الكتابي ـمع قطع النظر عن كونه مدركي أو لا ـ فإذا حق هذا الإجماع ان يكشف عن وجود ارتكاز لكن نحن إذا لاحظنا النقولات التاريخية وكذلك في ضمن روايات الأحكام نجد ان المسلمين على اختلاط واس بالنصارى واليهود وعلى الرغم من ذلك كانوا يتعاملون من دون أي حزازة وهذا يكشف على انه لم يكن هنلك ارتكاز على النجاسة فهذه تكون قرينة معاكسة لكشف الاجماع عن وجود ارتكاز إذا كي يكشف الاجماع عن وجود هكذا ارتكاز يشترط ان لا يكون هنلك قرائن معاكسة

العامل الرابع وهو يرجع إلى العامل الثاني ولكن المصنف فصل لبينهما بهذا التفصيل فالعامل الثاني ناظر إلى أن لا يكون الاجماع مدركي وناظر إلى كون المدرك دليلا شرعيا اما في الرابع ناظر إلى كون المدرك دليلا عقليا من مثل لو فرضنا ان الفقهاء افتوا بالإجماع على ثبوت الخيار للمغبون وفتشنا ولم نجد لا آية ولا رواية ولكن في مقام المغبون يوجد حكم للعقل بان نقول الزام المغبون بهذه المعاملة ظلم له والظلم يحكم العقل بقبحه فإذا كان هذا المستند أو احتملنا ان يكون هذا هو المستند حينئذ لا يكون هكذا اجماع كاشف عن الارتكاز و إنما يكون هذا الاجماع مستند إلى حكم العقل

مقدار دلالة الاجماع

بعد الفراغ عن ان الإجماع يكشف عن وجود ارتكاز وان الارتكاز يدل على تلقي ذلك من المعصوم الإجماع عبارة عن تجميع فتوى هذا الكشف والمنكشف هو عبارة عن ارتكاز هذا الارتكاز ام غير ملفوظ و بعبارة اخرى أخرى دليل معنوي ودليل لبي فبالتالي في كثير من

الأحيان لا نوفق في استكشاف حدود هذا الشيء المنكشف فلو قام الاجماع والاتفاق على وجوب القنوت في الصلاة هذه الفتاوى تكشف عن وجود ارتكاز هذا الارتكاز تارة نريد ان نفهم منه أصل مطلوبية القنوت و أخرى نريد ان نفهم منه مطلوبية القنوت على نحو الوجوب وكشف الاجماع عن ارتكازية أصل مطلوبية القنوت اقوى من كشف الاجماع عن ارتكازية وجوب القنوت لان الوجوب وان كان مطلوبا ولكن يتضمن قيدا زائدا على أصل المطلوبية وبما ان هذا الارتكاز دليل صامت الدليل الصامت لإثبات أصل المطلوبية اقوى من إثبات حدود هذه المطلوبية فقد يكون الفقهاء اشتبهوا في الحدود لكن في أصل المطلوبية لم يشتبهوا من مثل ان ينظروا ان كل المصلين يقنتون فلعل هذا لأجال الاستحباب لا لأجل الوجوب فكشف هذا الإجماع عن الارتكاز في المطلوبية أوضح من كشفه عن الارتكاز في حدود هذه المطلوبية فهي على نحو الإجماع من هنا نعرف ان المنكشف كلما كان مجملا كلما كان الانكشاف والكشف اقوى من الحدود والقيود والتفصيلات لان المنكشف وهو هذا الارتكاز دليل صامت ليس له لسان لنستكشف المقدار منه فيقتصر به على القدر المتيقن

الاجماع البسيط والمركب

الاجماع البسيط عبارة عن اتفاق جميع الفقهاء على حكم معين الاجماع المركب هو إذا اختلف الفقهاء في مسالة يكون فيها ثلاثة احتمالات احتمال بالوجوب احتمال بالاستحباب واحتمال بالحرمة ولكن رأينا وجود هذه المحتملات الثلاثة فقهاء الامة انقسموا إلى طائفتين طائفة تفتي بالوجوب وطائفة تفتي بالاستحباب فبلحاظ الاحتمال الثالث وهو الحرمة نقول يوجد اتفاق على نفي الحرمة هذا الاجماع ليس اجماع بسيط لأنه لا يوجد اتفاق على فتوى معينة و إنما من خلال جمع الاقوال وجودنا وجود قولينا في المسالة نفينا القول الثالث مثلا الآن بالنسبة إلى النزح الفقهاء اختلفوا إلى قولين قول يقول باستحباب نزح البئر وقول يقول بالوجوب

فيقع السؤال له يلحق الاجماع المركب بالبسيط ام لا

يسرى المصنف ان الصحيح ان الاجماع المركب ينقسم إلى قسمين الأول القول بعد الفصل والقسم الثاني عدم القول بالفصل لنفترض ان فقهاء الامة خمسة جماعة قالوا بوجوب النزح وجماعة قالوا بالاستحباب أو جماعة قالوا بوجوب غسل الجماعة وجماعة قالوا باستحباب غسل الجمعة تارة هؤلاء الذين قالوا بالوجوب لو تبين انهم اشتبهوا لكانوا يقولون بالاستحباب و أخرى لو تبين انهم اشتبهوا يبقى المجال مفتوح اما غير الاستحباب ففي الصور الأولى لو تبينا ان مدركي في القول بالوجوب اغتسل الجمعة لو تبينت اني مشتبه في الوجوب لا يعقل ان احملها على ارحمة و إنما على الاشتباه ففي نفسيي الوقت اتقول لو لم ارد ان افتي بالوجوب لأفتيت بالاستحباب والفقيه القائل بالاستحباب يقول لو رفعت السيد عن قولي بالاستحباب لقلت بالوجوب فإذا بين كلا الفقيهين

يوجد اتفاق على نفي الحرمة فهذا يسمى القول بعدم الفصل أي نقول بنفيس الثالث فهذا في الحيثية يكون من قبيل الاجماع البسيط ، وهذا ما يمسى بالقول بعدم الفصل و أخرى لا يكون قول بنفي الثالث و إنما عدم القول بالفصل بمعنى انني افتيت بالوجوب والآخر بالحرمة ولم نقل بالثالث ولكن لو فرض اني مشتبه بفتواي لكان من الممكن ان اقول بالثالث هذا هو الإجماع المركب الذي لا يرجع إلى الاجماع البسيط ال

المصنف يرى ان هذا الإجماع ليبس بحجة باعتبار ان كاشفيه الاجماع قائمة على أساس حساب الاحتمال وبما ان الامارة انقسمت إلى طائفتين فبالتالي نصف القيم الاحتمالية سوف نخسرها مع عدم الاتفاق على نفي الثالث فلا يكون الجامع كاشف عن دليل معتبر

107

الشهرة

في مبحث الشهرة لا بد من الجواب عن سؤالين في الابتداء :

السؤال الأول ما هي الشهرة التي يقع البحث عنها في المقام.

السؤال الثاني بعد معرفة الشهرة التي نبحث عنها في المقام كيف صارت الشهرة من وسائل الاثبات الوجداني فان المتعارف في الكتب الأصولية ان الشهرة تبحث في ضمن وسائل الاثبات التعبدي حيث ذكرت في الظنون الخاصة والظنون الخاصة لابد ان يقوم دليل على اعتبارها.

اما بالنسبة للسؤال الأول فالشهرة عند علماء الأصول تارة تضاف إلى الفتوى و أخرى إلى الرواية وثالثة إلى العمل وبحسب ما تضاف إليه تنوعت الشهرة إلى انواع ثلاثة الشهرة الفتوائية والشهرة الروائية والشهرة العلمية.

اما النوع الأول وهو الشهرة الفتوائية فيراد منه اشتهار الفتوى في فرع معين بين الفقهاء بشرط ان لا يكون استنادهم إلى رواية معينة، وبها الشرط اخرجنا الشهرة العلمية و على هذا الأساس تصدق الشهرة الفتوائية في موارد.

المورد الأول ان لا يكون هنلك رواية أصلا تتناول الفرع الفقهي الذي اشتهرت الفتوى فيه.

المورد الثاني ان يكون هنلك رواية لكنها مخالفة لفتوى المشهور فيصدق حينئذ ان الاكثر افتوا من دون ان يستندوا إلى راوية.

المورد الثالث ان يكون هنلك رواية وعلى وقف فتوى المشهور لكنهم لم يستندوا اليها فيصدق في حقهم انهم افتوا في هذا الفرع من دون ان يستندوا إلى رواية [1].

فإذا عدم الاستناد إلى رواية اعم من ان السالبة بانتفاء الموضوع أو من السالبة مع وجود لموضوع سواء وجدت رواية ام لم توجد رواية المهم ان لا يستندوا إلى رواية.

النوع الثاني ما يسمى بالشهرة الروائية وهي ان يكثر نقل الرواية بين طبقة المحدثين والرواة بحيث لا تصل هذه الكثرة إلى حد التواتر، سواء افتى الفقهاء على وفقها ام لم يفتي الفقهاء على وفقها فنحن لا ننظر إلى الفتوى في النوع والقسم الثاني و إنما نفس تكثر الرواية وشهرتها بين المحدثين والرواة.

النوع الثالث الشهرة العملية وتسمى بالشهرة الاستنادية وهي عبارة عن ان يفتي لفقهاء في فرع فقهي مستندين إلى رواية معينة فيقال حينئذ للراوية انه اشتهر العلم بها فبناءاً على ذلك تكون الشهرة في النوع الأول وصف للفتوى وفي النوع الثاني وصف للرواية وفي النوع الثالث وصف للعمل والاستناد.

فيتضح أيضا ان الشهرة الفتوائية تشترك مع الإجماع إلا انها مرتبة دون الإجماع وان الشهرة الروائية مرتبة دون التواتر اما الشهرة العملية فلا يوجد في الاصطلاح ما يطابقها لتكون هي مرتبة دونه وان كان من الامكان ان نقول انهم اجمعوا على العمل لكن لا يصح هذا في علم الأصول.

اما محل الاستفادة من الانواع الثلاثة فينبغي ان نميز الشهرة الفتوائية تبحث كقرين للإجماع فكما ان الإجماع ادعي انه دليل على الدليل المعتبر باعتبار انه يكشف عن دليل معتبر الشهرة أيضا بحث في كونها واسطة في إثبات دليل معتبر تارة و أخرى بحث عنها على أساس ان الشارع عبدنا بها، الشهرة الروائية تارة نبحث عنها كبحثنا عن التواتر وأخرى نبحث عنها على أساس انها مرجح في باب التعارض حيث وردت الشهرة الروائية في مقبولة ابن حنظلة ــ خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ــ .

والشهرة العلمية ياتي البحث عنها في مورد يراد جبر ضعف السند فيقال هذه الرواية وان كانت ضعيفة السند إلا ان عمل الاصحاب بها يجبر ضعف السند.

اما ما يرتبط بالسؤال الثاني وهو ان الشهرة لماذا بحثت في هذا المقام أي في وسائل الاثبات الوجداني فيقول المصنف (رحمة الله عليه) انه تارة في بحث التواتر والإجماع يكون المناط على العامل الكمي فقط بان ندعي ان التواتر إذا تكثر الخبر إلى عدد معين يفيد اليقين وكذلك الإجماع

[1] لعله المثال لهذا المورد فيما لو كان مبنى الفقهاء الذين حصلت بهم الشهرة على عدم حجية خبر الواحد وكانت هذه الرواية خبر واحد فنقطع بعدم استنادهم اليها.

إذا تكثرت الرواة إلى عدد معين تفيد اليقين وبما ان الشهرة اروائية التي تقابل التوتر والشهرة الفتوائية التي تقابل الإجماع مرتبة انزل فإذا كان، التواتر عبارة عن عدد معين يفيد اليقين فلا بد ان يكون الشهرة الروائية عدد اقل من ذلك كي تختلف عن التوتر وكذلك في الشهرة الفتوائية اذا قلنا ان الإجماع عبارة عن تكثر الفتواى إلى مائة فتوى تفيد اليقين فلا بد ان تكون الشهرة اقل من مائة فلا تفيد اليقين ولا تكون من وسائل الإثبات الوجداني هذا إذا بنينا على العامل الكمي فقط.

واما لو لم نحدد عددا معينا كما هو الصحيح لا في مفردات التواتر ولا في مفردات الإجماع فحينئذ يمكن ان نعد الشهرة الفتوائية والروائية من وسائل الاثبات الوجداني لكن يكون حصول اليقين فيها ليس بمعناه التكويني أي اليقين الحقيقي أو بلوغ درجة ضئيلة لا يحتفظ بها الذهن لأنه مهما كان مع وجود الخلاف يكون هنلك عامل معاكس لحصول اليقين فيكون المراد من اليقين اليقين العقلائي وهو ما يعبر عنه بالاطمئنان.

بقي للفائدة ما الفرق بين الشهرة الفتوائية ولبين ما يكثر الاستفادة منه في الكتب الفتوائية الذي يعبر عنه بعدم الخلاف.

نقول نفي الخلاف عبارة عن ان اتتبع في المسالة فلا اجد مخالفا مع امكان ان يوجد المخالف لكن انا لم أصل إليه فحينئذ لا يقال فيه إجماع لاحتمال ان الذي لا أصل إليه مخالفا سواء علمت بوجود غير من تتبعت ام لم اعلم.

اما الشهرة الفتوائية اعلم بوجود غير من تتبعت لكن لم أصل اليهم باجمعهم هذا نقول عنه شهرة فتوائية لكن لا نستطع ان ننفي الخلاف.

وسائل الاثبات التعبدي

عمدة ما يبحث هو البحث عن حجية خبر الواحد أتضح لدينا في الدروس الماضية ان مقصود الأصولي من خبر واحد هو كل خبر لا يصل إلى حد التواتر سواء كان واحد ام متعدد فإذا وتعتبر هذه المسالة من امهات المسائل الأصولية والتي يدور عليه رحى الاستنباط بحيث لو لم يؤمن الفقيه بحجية خبر الواحد لما استطاع ان يستنبط شريعة متكاملة فلا بد ان يتمم ذلك بما يسمى عندهم بدليل الانسداد فالآن نبحث عن حجية خبر الواحد كظن خاص أي بما هو ظن مستفاد من خبر الواحد لان في دليل الانسداد يبحث عن حجية مطلق الظنون

بالنسبة لخبر الواحد لا شط ولا ريب بالوجدان انه يوجد فيه احتمال الخلاف إذا لم يكن المخبر ثقة فاحتمال الخلاف له منشأ الأول احتمال الكذبي والثاني احتمال الاشتباه اما ان كان المخبر ثقة فان احتمال الكذب وان لم يكن وأراد إلا ان احتمال الخلاف موجود بالوجدان فإذا خبر الثقة مقترن دائما مع احتمال الخلاف فإذا كان كذلك فلا يفيد اكثر من الظن فإذا لم يفيد إلا الظن يكون مشمولا

للأصل الأولي الذي نقحتاه سابقا وهو ان الأصل في الظنون عدم الاعتبار فحينئذ من هو بحاجة إلى دليل من يقول بالاعتبار والحجية اما الذي لا يقول بالاعتبار والحجية فيرجع إلى القاعدة الاولية في الظنون فمن يحتاج إلى دليل هو القائل بالحجية وعلى الرغم من ذلك اقيمت الادلة على نفي الحجية بحيث لو تمت هذه الادلة في حد ذاتها تكون معارضة لأدلة القائل بالحجية فيتساقطان فنرجع ال الأصل الأولي في كن مشكوك الاعتبار

هذا هو سير البحث فإذا بما ان خبر الواحد بما انه توأم مع احتمال الخلاف فنحتاج إلى تعبد من الشارع يلغى معه احتمال الخلاف ويعامل مع خبر الثقة معاملة العلم استدل لذلك بالأدلة الاربعة

اما الكتاب استدل بآيات أهم هذه الايات وعمدتها هي آية النبأ قرب الاستدلال بآية النبأ لا ثبات حجية خبر الواحد بتقريبين

الواف يقوم على أساس الاعتقاد بمفهوم الشرط فلا شك ولا ريب ان في آية النبأ يوجد حملة شرطية فيدعى ان هذه الجملة الشرطية لها مفهوم فتدل على حجية خبر واحد

التقريب الثاني ان يؤتى من قبل مفهوم الوصف.

اما بالنسبة إلى التقريب الأول وهو الاستدلال بالآية على اسا مفهوم الشرط فمن ينكر المفهوم للجملة الشرطة فلا داعي لنا يبحث في هذه الآية ولكن بما انه ثبت لدينا ان للجملة الشرطية مفهوم فلا بد ان نبحث كيف على حجية خبر العادل هذه الاية الشريفة تتضمن منطوقا ومفهوما منطوقها تعليق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا.

الجزاء وهو وجوب التبين علق في الاسية على مجيء الفاسق بالنبأ وبما ان للجملة مفهوما والمفهوم في الجملة الشرطيبة عباةر عن انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فإذا كان الشرط في المنطوق عبارة عن مجيء الفاسق بالنبأ فانتفاؤه يكون بأحد امرين

اما بعدم النبأ أصلا فيصدق لم يأتي الفاسق بالنبأ واما بمجيء العادل به فيصدق أيضا لم ياتي الفاسق بالنبأ لان السالبة المحصلة تصدق حتى مع انتفاء موضوعها وبما ان المفهوم مطلق يشتمل كلاغ الحالتين السلب بانتفاء أصل النبأ والسلب بانتفاء خصوص نبا الفاسق كما لو جاء العدل بأنباء فإذا بمجيء العادل بالنبأ انتفاء الشرط وبما ان الجملة الشرطة تدل على الانتفاء عند الانتفاء

فيجب ان ينتفي الجزاء والجزاء هو وجوب التبين فإذا الاية بمفهومها تدل على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق واحد مصاديق عدم مجيء الفاسق هو مجيء العادل فثبت انه عند مجيء العادل بالنبأ لا يجب التبين

ان قلت انه كيف يدل على حجية خبره

نقول وجوب التبين وتبينوا في الاية من الواضح انها ليست حكما مولويا و إنما هي حكم ارشادي والمرشد إليه يحتمل فيه احتمالان الأول ان يكون المرشد اليه هو عدم الحجية فتبينوا ارشاد إلى عدم الحجية الاحتمال الثاني ان تكون تبينوا ليبس ارشاد الى لعدم الحجية و إنما ارشاد إلى أن النبأ يشترط فيه التبين وهذا ما يعبر عنه بالوجوب الشرطي الذي ذكرناه في بحث الاوامر الإرشادية فقلنا في كثير فمن الأحيان يكون الارشاد إلى أن الصلاة يشترط فيه الاستقبال فهذا نسميه وجوب شرطي

فعلى الأول إذا كان وجوب التبين ارشاد إلى عدم الحجية فعدم التبين يكون ارشاد إلى الحجية فتبينوا في خبر الفاسق يكون ارشاد إلى عدم حجية خبره ولا تتبينوا في خبر العادل الذي هو منطوق يكون ارشاد إلى حجيته فيثبت المطلوب هذا إذا كان تبينوا ارشاد إلى عدم الحجية

واما على الثاني وهو الارشاد إلى الشرطية إذا كان تبينوا معناه يشترط في العمل بخبر الفاسق التبين فنفي التبين معناه انه لا يشترط التبين في خبر العادل هذه لا يشترط التبين في خبر العادل لا يخلوا اما لان خبر العادل ليس بحجة تبينت ام لم تتبين واحتمال آخر لن خبر العدل لحجية ولاج ل ذلك لا يشترط التبين على الاحتمال الثاني يثبت المطلوب قلا يشترط التبين في خبر العدل لأنه حجة

على الاحتمال الأول ان خبر العادل لا يشترط فيه التبين لأنه ساق من أساس وهذا الاحتمال باطل لأنه يؤدي إلى صيرورة خبر العدل اسوأ من خبر الفاسق لان نطوق الاية يقول حتى تعمل بخيبر الفاسق تبينا وخبر العادل ارمه وهو واضح البطلان.

110

ثانيا التمسك بمفهوم الوصف:

هذه الطريقة قربة بتقريبين الأول يقوم على أساس ان في هذه الاسية توجد جملة وصفية حيث فقال ان جاءكم فاسق بنبأ فوصفت المخبر بالفسق والجملة الوصفية لها مفهوم فيبتني هذا التقريب على اساس الاعتقاد ان للجملة الشرطية مفهوم وهذا التقريب اما ان نناقش فيه مبنائيا ونقول انه ثبت انه ليس للجملة الوصفية مفهوم

واما، نقول انه لو التزامنا ان للجملة الوصفية مفهوم في خصوص هذا المقام لا يمكن ان نلتزم بذلك والسر في ذلك انه في محله ذكرنا ان الوصف الذي يذكر في الجملة الوصفية على قسمين قسم يكون الوصف في الجملة معتمد على موصوف كقولك أكرم العالم العادل، العادل اللذي هو الوصف معتمد في الجملة على موصوف وعندنا قسم من الجمل الوصفية لا يعتمد الوصف فيه على موصف كما في أكرم العادل، فحينئذ لقائل ان يقول ان عمدت الدليل على حجية الجملة الوصفية كان ما يعبر عنه بدليل اللغوية، لقائل ان يقول ان هذا الدليل على فرض تسليمه يجري

في القسم الأول أي في الوصف المعتمد ولا سيجري في الوصف غير المعتمد لان الوصف في القسم الثاني وقع موضوعا في الجملة فلما تقول أكرم العادل فالعادل وقع موضوعا وذكر الموضوع لترتيب الحكم عليه لا يكون لغوا

بناءا على ذلك نأتي إلى الاية ففي هذه الآية يوجد وصف وهو الفاسق وهو من الوصف غير المعتمد لأنه لم يقول إذا جاءك رجل فاسق.

التقريب الثاني بان يقال نقول نحن لا نرى ان للجملة الوصفية مفهوما لكن في خصوص هذا المورد يوجد لها مفهوم وهذا لا مانع من الالتزام به فقد قلنا في بحث المفاهيم ان ثبوت المفهوم للجمة من الجمل التي بحث عنها لقرينة خارج عنت محل النزاع.

فنقول ان جاءكم فاسق بنبأ ان هذا الوصف له مفهوم، توضيح ذلك اننا نعرف ان قاعدة احترازية القيود تنفي شخص الحكم وهذا أمر مسلم في كل القضايا التي ادعي ان لها مفهوم، فمعنى قاعدة احترازية القيود هنا ان وجوب التبين الشخصي الذي يثبت للشيء بمناط الفسق ينتفي بانتفاء الفسق، وقاعدة احترازية القيود لا تثبت المفهوم لان إثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه فقد يثبت للغير إذا إلى الآن ثبتنا ان الوجوب الشخصي للتبين ينتفي بانتفاء الفسق فلابد ان يكون حتى يجب التبين عن خبر العادل لا بد ان يكون هنلك قضية أخرى ترتب وجوب تبين شخصي على خبر العادل ولا يخلوا الأمر في الواقع ونفس الأمر اما ان خبر العادل لم يثبت له وجوب تبين أو ثبت ان قلت لم يثبت نقول ثبت المطلوب وهو مدعى ان خبر العادل حجة وان قلت هنلك دليل آخر يثبت ترتب وجوب التبين الشخصي على خبر العادل ونحن نعرف من الخارج ان نسبة الموضوع إلى حكمه كنسبة العلة إلى المعلول فمعنى ذلك ان هنلك وجوب للتبين بمناط العدالة وهذا واضح البطلان اذ لا مانع اغن يكون هنلك وجوب للتبين بمناط الفسق فاصل الفسق يقتضي وجوب التبين اما ان يكون هنلك مناط لوجوب التبين هو العدالة فالعدالة لا تقتضي وجوب التبين

و بعبارة اخرى أخرى لا يخلوا في نفيس الأمر والواقع ان يكون مناط التبين هو أصل الاخبار باعتبار كونه مفيد للظن يقتضي التبين سواء كان المخبر فاسقا ام كان عادلا وهذا الوجه معقول لوجود احتمال الخلاف، وثانيا ان يكون مناط وجوب التبين هو فسق المخبر وهذا الوجه معقول لان فسق المخبر مضافا إلى انه فيه أصل مناط الاخبار فيه ان هذا المخبر كاذب فاذا معقول ان نرتب وجوب التبين على الفسق

الاحتمال الثالث ان نرتب وجوب التبين على وصف العدالة أي العادلة هي الدخيلة في وجوب التبين وهذا غير معقول فخبر العادل بما هو خبر عادل ان يكن مناطا للتبين لا يكون مقبول نعم خبر العدل بما هو خبر ظني يكون مناط لوجوب التبين معقول ولكن المفروض في الاحتمال الثالث اننا رتبنا وجوب التبين على العدالة لا على الاخبار

فحينئذ إذا انتفى في هذه الآية شخص وجوب التبين عن خبر الفاسق فلو ثبت شخص آخر للتبين يثبت لخبر العادل وهو بعيد

ان قلت انه يثبت لمطلق الخبر

نقول انه في المنطوق لماذا قال المولى تبين خبر الفاسق ولا وجه لذلك الفاسق حينئذ

فبهذا الأمر اثبتنا المفهوم للوصف لوجود هذه القرينة

وهذا لو تم يسري في موارد كثيرة فنقول لا تكرم العالم الفاسق ونفس الكلام يمكن ان يقال انه إذا انتفى الفسق فلو ثبت شخص آخر يكون ثابت للعالم بوصف كونه عادلا يعني يكون للعدالة دخل وهذا غير معقول فنثبت وجوب اكرام العادل فهذا الدليل لو تم يتم في كل القضايا التي يكون المنطوق فيه نفي أو في قوة النفي.

المصنف (رحمة الله عليه) لا يرتضي هذا التقريب الثاني بهذا البينا ان هذا التقريب انما يتم فيما لو كان الامر بالتبين يدل على الحكم المولوي ومعنى الحكم المولوي هو وجوب التبين فيقال حينئذ لا يعقل ان يناط وجوب التبين بخبر العادل وهذا أمر سليم لكن لو حملن الأمر بالتبين على الارشاد فنأتي إلى منطوق الاية الذي يقول تبين عن خبر الفاسق ومعنى الحكم الإرشادي ان خبر الفاسق لم يقع موضوعا للحجية ولو أمر بأمر آخر لخبر العادل يكون المعنى ان خبر العادل لم يقع موضوعا للحجية وهذا أمر معقول فكان المولى يريد ان يقول كل مصاديق الخبر لم تقع موضوعا للحجية لا انه أو جب التبين لخبر العادل بما هو خبر عادل بل يريد ان يقول ان خبر العادل بما هو خبر عادل لم يقع موضوعا للحجية و هذا اخبار لا انشاء لان مرجع هذا الحكم الارشادي إلى الاخبار لا مانع ان يقول ان خبر العادل بخصوصية العدالة لم يقع موضوعا للحجية كما ان خبر الفاسق بخصوصية الفسق لم يقع موضوعا للحكم وهذا لا مانع منه لأنه صار عملية اخبار لا انه هنلك حكم شرعي احتجنا فيه إلى مناط كي مقول انه لا يعقل ان يكون مناط العدالة هو السبب في وجوب التبين.

111

الاية الثانية التي استدل بها لا ثبات حجية الخبر آية النفر فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا ق مهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون تقريب الاستدلال في ضمن نقاط الاولى انه

في هذه الاية رتب التحذر على الانذار المنذر وهو واضح جدا حيث قالت الاية لينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فرتبت الحذر على الانذار

النقطة الثانية ان الحذر في هذه الاية واجب واستدل لإثبات وجوبه بأدلة ثلاثة

الدليل الأول ان الحذر في الاية وقع مدخول لكلمة لعل ولعل ل في اللغة العربية للترجي ولكنه في كلام الباري لا بد ان تنسلخ عن الترجي اذ رجاء وقوع شيء فرع الجهل تعالى اله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد حينئذ ان تنسلخ عن الترجي وتبقى تدل على المطلوبية فالحذر في هذه الاية بدخول كلمة لعل عليه يكون مطلوبا والمطلوبية وان كانت اعم من الوجوب و الاستحباب ولكن في هذه الاية لا بد ان تحمل على الوجوب والسر في ذلك انه لا يخلوا في نفس الأمر والواقع اما ان يوجد مقتضي للحذر أو لا يوجد فالأمر يدور بين النفي والإثبات المقصود من المقتضي هو العقاب فاما ان يوجد عقاب فتحذر منه أو لا يوجد فان وجد فالحذر منه يكون واجبا ولا معنى لاستحباب الحذر فإذا وجد عقاب فالحذر يكون واجبا وان لم يوجد العقاب فالحذر لا يكون مطلوبا لا انه يكون مستحبا فبناءاً على ذلك لا معنى للقول باستحباب الحذر وبما ان لعل دلت على المطلوبية والمطلوبية لا معنى ان نحملها على الاستحباب فيتعين المطلوب ويثبت الوجوب اذ مدعانا في النقطة الثانية ان الحذر واجب فثبت وجوب المحذر

الدليل الثاني الذي استدل عبه على إثبات وجوب الحذر ان الحذر في هذه الاية وقع غاية للإنذار والإنذار وقع غاية للتفقه، إذا يرجع الأمر بالأخير إلى التفقه فلو نظرنا إلى صدر الاية نفهم انها تدل على وجوب التفقه بدليل ان المولى قال فلولا التي هي للتحضيض والحث وصحيح انها دخلت على النفر إلا ان النفر ليس له خصوصية والمقصود هو التفقه ولو حصل التفقه من دون نفر لوجب التفقه و إنما النفر جاء هنا لمورد الاية ان الناس كانوا من اقطار مختلفة وينفروا إلى المدينة ليتعلموا فالنفر ليس له موضوعية، فالتفقه باعتبار كونه وقع مدخولا للولا فهو واجب ومن المعلوم ان غاية الواجب واجبة، لان الذي وقع الكلام عنه في الأصول ان مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا اما الغية التي تترتب على الوجوب لا بد ان تكون واجبة.

والحذر وقع غاية للإنذار فينطبق عليه غاية الواجب واجبة، فلا بد ان يكون الحذر واجبا.

الدليل الثالث انه المولى تبارك وتعالى اوجب على المتفقه الانذار ولا يعقل ان يوجب على المتفقه الانذار ويقول للسامع لا تعمل لأنه يكون وجوب الانذار لغوا، وهذا نظير قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) إذا النساء لا يحل لهن ان يكتمن فإذا افشين لا يعقل ان يقول للرجال لا تصدقوهن.

النقطة الثالثة ان الحذر يحصل بالقبول والأخذ فإذا انذرك المنذر معنى الحذر يتحقق بالأخذ،

النقطة الرابعة ان الحذر واجب مطلقا لا انه واجب في مقام دون مقام ومعنى انه واجب مطلقا أي سواء افاد اخبار المنذر العلم ام لم يفد العلم و هذه النقطة لا بد منها اغذ لو كنا ان الحذر واجب عند إفادة العلم لا نستطيع الاستدلال لعلى حجية خبر الواحد لعدم افادته العلم والدليل على ان الحذر واجب مطلقا هو الإطلاق فلم يقل لعلهم يحذرون إذا استفادوا العلم.

النقطة الخامسة انه إذا ثبت وجوب الحذر عند الانذار وانه بمعنى القبول أو يحصل بالقبول اوان القبول واجب مطلقا فهذا يساوق الحية التعبدية أي المولى يقول لك اقبل قول المنذر وان لم يفدك العلم ومعنى ذلك ان المولى يعتبر قول المنذر حجة فإيجاب قبول قول المنذر وان لم يفد العلم معناه ان الحجية قد جعلت لخبر المنذر وهذا هو المطلوب

المصنف اقتصر في هذه النقاط على ثلاثة نقاط وجميعها وقعت محل للمناقشة

اما النقطة الأولى وهي ان الحذر واجب بأدلة ثلاثة الأول لوقوعه مدخول لعل ذكر المحقق الاصفهاني مناقشة في ذلك حاصلها ان نحن لا نسلم ان لعل في اللغة العربية للترجي ويذكر دليل على ذلك ومؤيد اما المؤيد ان لعل إذا أردنا ان نترجمها إلى اللغة الفارسية نترجمها ب (شايد) ولا نترجمها ب (اميدوارم) فشايد لا يوجد فيها ترجي وعدم الوقوع اما الدليل على ذلك الاستعمالات ففي القران الكريم يقول لعلك باخع نفسك وفي الادعية يقول لعلك عن بابك طرتني فلا يوجد رجاء ان يقع هذا الشيء غاية الامر ان لعل فقط تفيد ترقب وقوع الشيء سواء كان محبوبا ام كان مرغوبا عنه فإذا لعل في الحقيقة هي للترقب لا للترجي والترقب ليس مثل الترجي يدل على المحبوبية حتى نقول إذا كان الحذر محبوبا فهو يساوق الوجوب اذ لا معنى لاستحبابه فعل لا تدل على الترجي والمحبوبية لتفيد المطلوبية و إنما تدل على ترقب وتوقع وقوع الشيء أي يترقب إذا المنذر انذر ان يؤثر وهذا لا يدل على مطلوبية التأثر

اما مناقشة الدليل الثاني وهو ان غاية الواجب واجبة

فأشكل على هذه الكبرى بأنها غير مسلمة فبعضها غير واجبة وليست واجبة لأنه في بعض الأحيان لو فرضنا ان هنلك شخص يحب ان يقع شيء في عالم الخارج فانا احب ان تحج فاطلب منك ان تعلم بالتجارة حتى تحج فغاية إيجاب العلم بالتجارة هو الحج لكن في بعض الأحيان فقد يكون هنلك موانع ان يكلفني المولى بنفس الحج للمشقة مثلا فيأتي بما هنا يحب الحج فيأتي ويسد لي احد موانع الحج وهو عدم المال فيسد لي هذا الباب ومع ذلك لا يكلفني بالحج.

الدليل الثالث انه لو قلنا بوجوب الانذار وهو محذور اللغوية نقول لا يلزم اللغوية فالان لو فرضنا ان خبر الواحد ليس بحجة والخبر المتواتر حجة فجئت انت وأخبرت وأنت تعرف ان خبر الواحد

ليس بحجة يترتب على اخبار ك فائدة وهو انك تصبح مفردة من مفردات التواتر لو انظم اليك اخبار أخرى لحصل العلم فإذا فيه فائدة مع انه غير حجة.

المصنف (رحمة الله عليه) يقول ان المناقشة الثانية والثالثة نقبلها، لكن المناقشة الأولى فيها تأمل فنحن نسلم ان لعل كما ذكر المحقق الاصفهاني لا تلد لعى المحبوبية بل تدل على الترقب والترقب تارة يكون ترقبا لشيء محبوب ومرغوب فيه وتارة يكون ترقبا لشيء مرغوب عنه كـ (لعلك عن بابك طرتني)، لكن في هذه الاية السياق يعين الأول وهو ان تكون لعلل من ترقب المحبوب أي يوجد قرينة على ان الحذر مرغوب فيه و إذا ثبت ان الحذر مرغوب للمولى تأتي الملازمة من انه إذا كان محبوبا يلزم ان يكون واجبا اذ لا معنى لاستحباب الحذر.

112

اما النقطة الثانية التي يتوقف عليه الاستدلال فكانت خلاصتها انه ببركة الإطلاق في الآية وعدم التقييد نستفيد ان التحذر واجب على كل حال سواء افاد الانذار العلم ام لم يفد اذ لو كان التحذر واجبا عند إفادة العلم لما استفدنا الحجية التعبدية من اخبار المنذر فلابد منها الاطلاق لتكون الحجة المستفادة من الآية حجية تعبدية الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) ناقش في هذا الأمر بوجوه ذكر المصنف وجهين الأول ان الإطلاق فرع كون المتكلم في مقام البيان لان الإطلاق ليس مدلولا وضعيا لكلمة التحذر و إنما هو مدلول سياقي ناشيء من تمامية مقدمات الحكمة وفي المقام ق يقال ان المقدمة الأولى وهو كون المتكلم في مقام البيان غير تامة لان بحسب ظاهر السياق افادة مطلبين الأول وجوب النفر لغرض الانذار والثاني وجوب الانذار لغرض التحذر فالمطلب الاساسي هو وجوب النفر والإنذار اما من ناحية وجوب التحذر فهو صرف انه علة تترتب على المطلب الاساسي اما تفصيلات هذه الحالة لم يكن المتكلم في صدد بيناها فلا يمكن حينئذ إثبات الإطلاق

المناقشة الثانية انه سلمنا ان المولى في مقام البيان لكن يوجد قرينة على التقييد الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق انه مع اشتراكهما في كون النتيجة هي تقييد التحذر بالعلم انه في الجواب الأولى استفدنا التقييد من السكوت من دليل صامت وهو عدم كون المتكلم في مقام البيان اما في الجواب الثاني استفدنا التقييد من وجود نطق لا من الصمت فتارة نقول وجوب التحذر مقيد بالعلم اما لعدم كون المتكلم في مقام البيان فيكون الكلام مجملا فنقتصر على القدر المتيقن وهو صورة افادته العلم فهذا التقييد باللم نشأ من السكوت ومن عدم كونه في مقام البيان و أخرى نقيد بالعلم لوجود قيد وقرينة والمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة هي عدم ذكر قيد توضيح ذلك ان الآية الشريفة رتبت وجوب التحذر على انذار المنذر وبمقتضى السياق المقصود من الانذار الانـذار بما تفقه به لا مطلقا ومعنى الانذار بما تفقه به أي الانذار بالحكم الواقعي الذي تعلمه من النبي صلى

الله عليه واله فعند انذار المنذر واعدم إفادة ذلك للعمل بالواقع لا يصدق موضوع وجوب التحذر مع الشك وعدم إفادة العلم نشك ان الذي انذر به المنذر هل هو الواقع ام لا والحال ان وجوب التبين مرتب على الواقع وعلى ما تفقه به من مثل ول قال المولى لشخص قل الحق وقال للناس اتبعوه في قوله الحق فإذا قال هذا الشخص قولا هل نفس قوله يثبت ان ما قاله هو الحق ؟ لا لو تمسكنا بعموم قل الحق لنثبت ان ما قاله هو الحق يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهو باطل بالاتفاق كذلك في الآية بلحاظ صدرها تقول انذر بما تفقهت به اي انذر بالواقع وبلحاظ ذيلها تقول للناس احذروا عند انذار المنذر بالواقع فمع عدم استفادتنا للعلم من انذاره لا يحرز ان اما انذر به هو ما تفقه به وهو الواقع و التمسك بالآية لإثبات انه هو الواقع يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهو غير جائز بالاتفاق.

فاذا بطل الإطلاق اما لعدم كونه في مقام البيان واما لوجود قرينة على التقييد حينئذ لا نستطيع ان نثبت الحجية التعبدية وهي ان خبر الواحد حجة وان لم يفد العلم. [1]

اما النقاش في النقطة الثالثة وهو انه بعد إثبات وجوب التحذر عند الانذار وبعد إثبات ان التحذر واجب مطلقا قلنا ان الوجوب المطلق للتحذر أي سواء افاد العلم ام لم يفد مساوق للحجية التعبدية و هذه النقطة الثالثة نوقشت بما حاصله ان في الاية وردة لفظة الانذار ولم ترد لفظ الاخبار فإذا وجوب التحذر مترتب على الانذار وفرق بين الانذار وبين الاخبار فالإخبار مجرد نقل الشيء والإنذار يتضمن الاخبار مع زيادة لان الانذار يتضمن التخويف فلابد ان يكون هنلك شيء تنجز سابقا فيأتي ويخوفك به من مثل انسان ترك الصلاة مرة اقول له الصلاة واجبة هذا اخبار ومرة اقول له يوجد جهنم وعقاب.. الخ هذا نسميه انذار هذا الانذار لا يتم إلا بعد الفراغ عن ان الصلاة واجبة ولان لا معنى ان اقول له انه يوجد عقاب فالإنذار لحكمه لمعنى التخويف يتضمن لتنجز الشيء بمنجز سابق وهذا المنجز السابق على مسلك قبح العقاب بلا بيان قد يكون هو وجود علم اجمالي بوجود تكاليف الزامية أو قد يكون كما في موارد الشبهة البدوية قبل الفحص اما على مسك حق الطاعة فالأمر أوضح لان صرف الاحتمال منجز وان لم يقترن بالعلم الاجمالي فإذا لا بد ان يتنجز التكليف بمنجز سابق فبناءاً على ذلك لا يكون اخبار المنذر هو المنجز وانما المنجز هو المنجز السابق وهنلك قاعدة ان المنجز لا يتنجز سابقا، فلا معنى ان المنجز ان يقوم الانذار وينجزه فبناءاً على ذلك يكون المطلب من هذا القبيل إذا انذرك المنذر بتكليف منجز سابقا

---

[1] الميرزا النائيني أجاب بوجوه ثلاثة عن هذا الإشكال الثاني نشير إلى اشكالين
الأول ان الشيخ الأعظم في بحث دوران الامر بين المحذورين اشكل هناك نظير هذا الإشكال وأجاب عنه فيقول الميرزا النائيني نفس الجواب الذي اجبته هناك نجيب به هنا وهذا في الحقيقة إشكال ان الشيخ وقع في التهافت.
الإشكال الثاني ان اشكالك لو تم يتم في كل العمومات والإطلاق ولا يبقى اطلاق ولا عموم في الوجود سالما ومثاله لو قال المولى أوفوا بالعقود نسال ان العقد الذي يجب الوفاء به لا يخلوا من حالات ثلاثة اما ان يكون مهملا من ناحية الصحة والفساد واما ان يكون مقيدا بالفساد واما ان يكون مقيدا بالصحة، وان يكون مهملا الاهمال في مقام الثبوت في مقام الوصول قد يستفيد المولى فيحمله على الابهام اما في مقام الثبوت لا يعقل ان يكون المولى كلامه مهمل بل ان اللفظ لا نفهم منه فيكون مجمل، اما الشق الثاني وهو ان يكون مقيد بالفساد فأوفوا بالعقود أي اوفوا بالعقود الفاسدة ولا يعقل هذا فلا بد ان يكون اوفوا العقود الصحيحة وحينئذ كل عقد ياتي نشك انه هل هو عقد صحيح ام فاسد لا يصح ان تتمسك باوفوا بالعقود لأنه يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فإشكال الشيخ لو تم يتم في كل العمومات والإطلاق واما الإشكال الثالث للميرزا النائين فليراجع في اجواد التقريرات

فاحذر لأجل ذلك التكليف المنجز لا لأجل ذلك الانذار فلا نسلم ان الانذار يجب الحذر منه وان لم يفد العلم لأنه إذا لم يفد لعلم لا يكون اناذرا لان الانذار فرع التنجز السابق

113

الطائفة الرابعة :

وهي تدل على ان المنقول إليه الخبر قد يكون أكثر انتفاعا من الناقل للخبر وتقريب الاستدلال انه لولا حجية الخبر لما كان انتفاع بالخبر فالانتفاع من الخبر فرع حجية الخبر

يجيب المصنف (رحمة الله عليه) على هذه الطائفة ان الانتفاع بالخبر لا يتوقف على حجيته واكبر شاهد على ذلك ان الانتفاع لو كان موقوفا على الحجية التعبدية لكان دائما وأبدا لابد ان يكون ناقل الخبر ينتفع اكثر وافقه ممن نقل إليه والسر في ذلك ان اناقل الخبر قد احرز الخبر بالوجدان لأنه اما انه راى أو سمع من المعصوم، بينما المنقول إليه على فرض الحجية يثبت له بالتعبد فلابد ان يكون الناقل أفضل وأحسن حالا ممن وصل إليه الخبر لأنه ثبت إليه بالقطع فلا بد ان نحمل هذه الطائفة على ان هذه الطائفة لم تتناول مسالة الحجية و إنما بعد الفراغ عن ثبوت الخبر عمن نقل إليه بغض النظر عن طريقة الثبوت فبعد ثبوت الخبر لدى المنقول إليه هذا المنقول إليه قد ينتفع أكثر من الناقل بالتدبر في معناه، ولو ثبت عدم حجية خبر الواحد لصدق انه لرب من وصل إليه افقه من الناقل فبالتالي افقهية المنقول إليه لا يتوقف على الحجية التعبدية.

الطائفة الخامسة :

ما دل على ذم الكذب والتحذير من الكذابين، من مثل ستكثر علينا القالة، تقريب الاستدلال انه لو لم يكن الخبر حجة فلماذا اختار المعصوم ان يذم الكذاب لان خبر الكاذب وغير الكاذب سواء فلماذا ذم الكاذب فقط واقتصار الذم على خبر الكاذب كاشف على ان خبير الصادق حجة فلو كل خبر ليس بحجة فلا يوجد هذا الداعي للتأكيد على خبر الكاذب فمعنى ذلك ان العمل بخبر غير الكاذب جائز.

يقول المصنف من الممكن ان نلتزم بعدم حجية مطلق الخبر ويكون هنلك نكتة من التحذير على الكذبي والشاهد ان في اصول الدين لا يعمل بخبر الواحد، ومع ذلك يصح ان نحذر من الكذب في اصول الاعتقاد فإذا التحير من الكذب في مورد من الموارد تخلف عن الحجية التعبدية فلا ملازمة بين التحذير من الكذب وبين لحجية التعبدية اذ لو لوجدت الملازمة لكان يجب ان نلتزم بالحجية التعبدية في اصول الاعتقاد

الجواب الحلي ان الشارع حذر من الاخبار الكاذبة لأنها تأتي بطريقة توجب ايهام السامع لان الكاذب عندما يكذب يحاول ان يأتي بحديثة بطريقة توهم السامع فلما يحذر منه يحذر منه كي يسقط هذا الاثر وهو ان يكون له احتمال جزئي في التأثير في نفس السامع.

الطائفة السادسة :

ما ارجعت بعض الشيعة إلى رواة معينين من دون ان يعلل فلم يقل ارجع إلى زرارة لأنه ثقة فتقول هذه الرواية خذ حكمك من عبد العظيم الحسني وهكذا فأرجعت إلى افراد معينين وهذا الارجاع إلى افراد معينين في الحقيقة لا بد له من خصوصية و إلا ليس اعتباطيا ولا يحتمل في مقامان ا إلا الوثاقة، ويمكن اتقريب الاستدلال بوجه اخبر وهو ان هذه الطائفة ارجعت إلى عبد العظيم الحسني وزرارة مثلا وهم من مصاديق الثقاة فثبت في الجملة ان بعض اخبار الثقاة يرجع ليهم وهي حجة نعم على البعض الاخر الذي لم يأتي اسمعه في النصوص عن طريق الاجماع المركب وعدم القول بالفصل لان الامة منقسمة إلى قسمين قول يقول بان خبر الثقة حجة وقول يقول بان خبر الثة ليس بحجة و إذا اخذنا بهذه الطائفة بخصوصها يلزم ان نقول ان بعض الاخبار حجة والبعض ليس بحجة وهذا احداث لقول ثالث.

والجواب على التقريب الثاني واضح من ان هذا لا يرجع إلى القول بعدم الفصل بل يرجع إلى عدم القول بالفصل.

اما المصنف فيجيب عن هذه الطائفة ان هذه الطائفة باعتبار انها غير معلله يعني لم يقل خذ حكمك من هذا الجالس لوثاقته أو لكونه ثقة الامام فلا تستطيع ان تعمم على خبر الإنسان العادل لأنه قد تغريه المغريات فيكذب فإرجاع الامام إلى شخص معين من دون تعليل لا يعرف وجهه لعل الامام اطلع على خصوصية في هذا الفرد لا توجد في فرد آخر فلا نستطيع ان نعمم.

الطائفة السابعة :

وتشير إلى ذم من يرمي الحديث في حق من لا يتوافق مع طبعه، فيحكم عقله ويقول هذا الحديث ليس لاهل البيت وهو لا يدري لعل الأمر بالعكس

وجه الاستدلال ان الحديث لو لم يكن حجة فلماذا ذم من يلقيه فان الحديث غير الحجة يجب ان يلقى ولا يحتاج إلى ذم فالذم على القاء الحديث كاشف عن حجية الحديث

يجيب المصنف ان مصب الذم فيه احتمالان الأول ان يكون مصب الذم هو الالقاء والاحتمال الثاني ان يكون مصب الذم هو تحكيم الذوق الذي استدعى الالقاء ويصح الاستدلال بهذه الطائفة إذا كان الذم على مجرد الالقاء اما لو كان الذم على تحكم الذوق لا على مجرد الالقاء فيحكم

الاستحسان والذوق ويلقي الحديث وحينئذ لا يدل على حجية الخبر فان الخبر يلقي لعدم حجته لا لأجل الذوق والاستحسان.

الطائفة الثامنة :

هنلك راويات كثرة وردت في علاج التعارض، تقريب الاستدلال بهذه الروايات بان يقال ان رتبة التعارض متأخرة عن رتبة الحجية والسر في ذلك ان بحث التعارض في مرحلة المانع وبحث الحجية في مرحلة المقتض ي و مرحلة المانع يعد مرحلة الاقتضاء ومن هنا إذا لم يثبت حجية الخبر لا تصل النوبة إلى التعارض فان اللا حجة لا يعارض الحدية فالتعارض إنما يكون بين حجتين فالإمام عليه السلام في هذه الطائفة يعالج لنا التعارض ومعنى ذلك ان أصل الاقتضاء أصبح مفروغا عنه واللا لو لم يكن الحبر حجية لا يحتاج الامام ان يعالج لنا التعارض و إنما يقول الخبر ليس بحجة سواء كان معارض ام لا و إنما نحتاج إلى معالجة التعارض إذا كان أصل الخبر حجة ولما كان البحث في هذه الطائفة عن مرحلة المانع يكشف عن ان مرحلة الاقتضاء تامة واللا ا تصل النوبة إلى مرحلة المانع فلا تقول انه لا يحترق الكتاب لأنه رطب في حال عدو وجود النار و إنما تقول انه لا يحترق إذا وجدت النار فنفس الكلام في مرحلة المانع يكشف عن ان مرحلة المقتضي تامة فالخبر لولا التعارض لوجب العمل به فالإمام بصدد حل هذا المانع مما يعني ان أصل الحجية ثابت

المصف يقول هذا الاستدلال في غاية المتانة لكن ما المقصود من الحجية فقد يكون الخبران حجة وجدانا فالرواية ساكتة عن أي نوع من الحجية فقد تكون ناظرة إلى الحجية الوجدانية أي الخبران القطعيان فكما يقلع التعارض بين الخبرين الظنيين يقع بين الخبرين القطعيين.

الطائفة التاسعة

فيها نفس روايات التعارض ول كن من ناحية أخرى وهي انه ورد فيه الترجيح بالأوثقية وهذا الترجيح بالأوثقية يدل على حجية خبر الثقة اما بنفسي البيان الذي ذكرناه في الطائفة السابقة واما لبيان خاص بفكرة الاوثقية من انك لما يكون عندك خبران خبر ثقة خبر اوثق ويقول الامام خذ بخبر الاوثق معناه انه حجة.

يقول المصنف هذه الطائفة تامة لان الاوثقية لا تقال في الخبرين المقطوعين لان القطع ليس له مراتب تشيكية و إنما يدور امره بين الوجود والعدم اما ان يوجد واما ان لا يوجد فإذا كانت عندك خبران مقطوعي اصدور لا معنى لان تقول خذ بأوثقهما.

الطائفة العاشرة

هذه الطائفة شبيهة بالطائفة السادسة في ان الامام ارجعنا إلى بعض الراوية ولكن في الطائفة السادسة كانت من دون تعليل و هذه الطائفة مع التعليل من مثل يقول لسائل افيونس بن عبد

الرحمان ثقة اخذ منه معالم ديني أي انه سال عن الصغرى مع تمامية الكبرى في نفسه فيقول له الامام نعم.

أو من مثل العمري وابنه ثقتان فما اديا عني فعني يؤديان

طبعا في بعض التعبيرات يقول الامام ثقتي وبعضها يقول ثقة في الروايات التي تقول ثقتي لا يمكن ان نستدل بها لان ثقة الامام اخص من الثقة فحينئذ لا نستطيع من هذه الراويات ان نثبت مطلق خبر الثقة.

114

الاستدلال بالروايات قبل زمن الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) كان يتم بمحاولة تجميع تواتر اجمالي من الروايات وبما ان التواتر الاجمالي يرجع إلى العلم الاجمالي بصدور البعض لا بد ان نقتصر في باب الحجية على الطائفة الاخص مضمونا من مثل ول ان طائفة من الروايات تقول خبر الثقة حجة وطائفة تقو خبر العادل حجية وطائفة تقول خبر العادل الضابط حجة بما انه لك واحد من هذه الالسنة غير متواتر لا بد ان نقتصر على الطائفة الاخص مضمونا وهي خبر العادل الضابط الحافظ فحينئذ يثبت حجيته فلو فرضنا يوجد رواية واحدة لا توجب الوثوق لا الاطمئنان ولكن كارن راويها العادل الحافظ ضابطا و هذه الراوية تقول خبر الثقة حجة حينئذ نستطيع ان نعم أي ان التعميم لم يكن بالمباشرة و إنما بالبداية بمقتضى التواتر الاجمالي اثبتنا حجية خبر العادل الحافظ الضابط وبعدما ثبت فحجة هذا الخبر كان في ضمن الطائفة الت تقول ان خبر الثقة حجة كان هنلك مخبر حافظ عادل ضابط يقول خبر الثقة حجة فهذا المخبر خبره صار حجة بمقتضى التواتر الاجمالي ثم نأخذ بمضمونه و مضمونه يقول خبر الواحد الثقة حجة فنعمم.

الطريق الثاني وهي التمسك الاستدلال بالسيرة :

السؤال الذي يطرح أولاً انه لماذا جعل التمسك بالسيرة من السنة، من المعروف أن السيرة تذكر في ضمن الإجماع فيقولون الاجماع ينقسم إلى اجماع قولي والى اجماع عملي اما الاجماع القولي فهو اجماع المصطلح واما الاجماع العلمي فينقسم إلى قسمين سيرة متشرعة وسيرة عقلاء فعادة تطرح السيرة في مباحث الإجماع المصنف باعتبار انه استدل على الحجية بالأدلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل ولم يذكر الإجماع فادخل السيرة في السنة وحتى الاجماع القول على مبنى الامامية يدخل في السنة لان الاجماع الحجة هو الذي يكشف عن راي المعصوم أو عن دليل شرعي معتبر فحينئذ يرجع حتى الاجماع إلى الاستدلال في السنة ولكن كاصطلاح تقنيني في علم الاصول

الاجماع يقابل السنة فالاستدلال في السيرة تارة يكون بالاستدلال بسيرة المتشرعة وتارة بسيرة العقلاء

اما التمسك بسيرة المتشرعية بان ندعي ان اصحاب الائمة عليهم السلام بما هم اتباع للائمة كانوا يأخذون اراء الائمة عليهم السلام عن طريق خبر الواحد

واما الاستدلال بسيرة العقلاء فلا بد امن احراز فيها مقدمتين الأولى بمثابة الصغر ة وهي قيام العمل العقلائي على العلم بإخبار الاحاد

المقدمة الثانية بمثابة الكبرى ان هذه السيرة بمرأى ومسمع من الشارع ولم يردع عنها

فالفرق بين الاستدلال بالسيرتين أولاً من ناحية نفس الصغرى فالعقلاء اوسع من المتشرعة فسيرة العقلاء تكون اوسع من سيرة المتشرعة لان المتشرعة عقلاء وليس كل عقلاء متشرعة

من جهة أخرى انه في بحث سيرة العقلاء نحتاج إلى ادخال عنصر امضاء الشارع بينما في سيرة المتشرعة فنفس عملهم بما هم اهل شرع يكون ذلك متلقى من المعصوم.

إلا ان الاستدلال بسيرة المتشرعة في غاية الإشكال فمثلا المسح على الرأس نستطيع ان نقول انه ليس عملا بما هم عقلاء فلا نقول انهم تأثروا بنزعتهم العقلائية فحينئذ نقول تلقوا ذلك من الشارع نحن نسلم ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يعملون بإخبار الاحاد ويعملون بها ولكن لا نعرف لماذا هل هو بمنطلق عقلائيتهم ام لأنهم اصحاب ائمة فلابد كي يكون هذا متلقى من الشارع لا بد ان يكون بما هم متشرعة ومع وجود عمل عقلائي في ذلك لا نحرز ان هذا العمل تم بما هم متشرعة لا بما هم عقلاء وهذا إشكال سيال في كل مورد يكون في مورد سيرة المتشرعة سيرة عقلاء.

اما سيرة العقلاء، فعمدة المناقشة فيها اتجهت إلى المقدمة الثانية لان المقدمة الأولى محرزة فالعقلاء يرتبون العمل على خبر الثقة في امورهم والإشكال وجه إلى الركن الثاني وهو ادعاء وجود رادع لهذه السيرة

توضيح ذلك ان الرادع على قسمين رادع بعنوانه الخاص ورادع بعنوان عام يشمل مورد السيرة وغيرها الرادع الخاص كالراويات التي ردعت عن العمل بالقياس.

اما الرادع العام كما في مورد حجية خبر الواحد فورد رادع عام بان لا تعملوا بالظنون وخبر واحد ظن فيشمله ان الظن لا يغني من الحق شيئاً و الرادع العام كالرادع الخاص في عدم صدق السكوت في مورده.

الجواب الأول الذي اجيب عن هذه الرادعية ما ذكره الميرزا النائيني حاصله ان موضع الايات الناهية هي عدم العلم والظن فكل لما ليس بعلم لا تعمل به هذه مفاد الايات والراويات الناهية عن

العلم بالظن وسيرة العقلاء تقول هذا علم لان سيرة العقلاء تثبت حجة خبر العادل ومعنى الحجية عند الميرزا العلمية تعبدا فموضوع الايات عدم العلم والسيرة تقول عن خبر الواحد انه علم فحينئذ يخرج خبب الواحد عن موضوع عموم الايات ببركة الحكومة.

الشهيد الصدر مع قطع الإشكال المبنائي على مسلك العلمية والطريقية اشكل انه في الحقيقة توجد تعارض بين الايات وبين السيرة لان الايات تقول بعمومها خبر الثقة ليس بعلم لان الايات كما تقدم في تأسيس الاصل تنفي الحجية عن طل ظن والسيرة تثبت الحجية والحجية معناها العلمية فبناءاً على ذلك السيرة تثبت الحجية أي تثبت العلمية والآيات تنفي الحجية أي تنفي العلمية فالسيرة تقول هذا علم والآيات تقول هذا ليس بعلم بين هذا علم وهذا ليس بعلم يوجد تعارض لا حكومة فإذا بين الايات والسيرة لا يوجد نظر لأحدهما إلى موضوع الثاني كي يرفعهما بالتعبد و إنما يكور امرهما بين الاثبات وبين النفي لان إذا كان دلي لحجية هو جعل العلمية فدليل عدم الحجية نفي جعل العلمية فيقع التعارض بينهما

الإشكال الثاني الذي يذكره المصنف حاصله بأنك تقول السيرة حاكمة على الايات فما المقصود من الصرة حاكمة على الايات هل نفس العقلاء يحكمون على الايات وهذا واضح البطلان، اذ ليس للعقلاء ان يحكموا على دليل الشارع، حتى لو كان العقلاء عندهم موالي اذ ليس للمولى ان يتصرف في موضوع مولى آخر، اما إذا كان المقصود بالدليل الحكام امضاء الشارع للسيرة فحينئذ لا بد ا نحرز أولاً الامضاء ومع وجود الايات الناهية من اين لهنا ان نحرز الامضاء

و بعبارة اخرى مختصرة ان حاكمية دليل على دليل فرع حجية الدليل الحاكم لان اللا حجة لا يحكم على الحجية والآيات حجة و السيرة حتى تحكم على الايات لا بد ان تكوم على الحجية فحجية الدليل وهو السيرة يتوقف على امضاء الشارع وإمضاء السع مع وجود الايات ملا يمكن ان نحرزه فلم يثبت المقتضي للدليل الحاكم فلا يكون حاكما.

اما جواب صاحب الكفاية فحاصله ان **رادعية الايات** متوقفة على حجيتها في العموم

وحجية الايات في العموم متوقفة على عدم مخصصية السيرة لها

عدم مخصصية السيرة للآيات متوقف على عدم حجية السيرة

عدم حجية السيرة متوقف على **رادعية الايات**

فيصبح رادعية الايات متوقف على رادعية الايات وهو دور.

115

اما مناقشة المصنف لجواب صاحب الكفاية، وهي ما ذكرها المحقق الاصفهاني وحاصلها انه نسلم معكم ان رادعية الايات تتوقف على حجيتها في العموم فان الايات لو لم تكن حجة في العموم لما كانت شاملة لمورد السيرة بما هي حجة وبالتالي لن تكون رادعة عن السيرة فإذا ما ذكره صاحب الكفاية في تقريبه للدور في ان رادعية الايات تتوقف على حجية الايات في اعموم في غاية المتانة فالمقدمة الأولى من الدور صحيحة إلا ان المقدمة الثانية التي ذكرها وهي ان حجية الايات في العموم متوقفة على عدم المخصص هذه المقدمة لا نسلمها توضيح ذلك ان المخصص على نحوين مخصص متصل ومخصص منفصل والسيرة لو فرض انها مخصصة للآيات تكون من قبيل المخصص المنفصل ونحن نعرف ان المخصص المنفصل لا يقدح في أصل الظهور و إنما يقدح في حجية الظهور فالآيات التي تقول ان يتبعون إلا الظن أو لا تقف ما ليس لك به علم التي ترجع إلى قولنا إلا تتبع كل ظن هذه لا تتبع كل ظن حتى مع وجود المخصص المنفصل يبقى لها ظهور في العموم و إنما يزاحم المخصص المنفصل حجية هذا العام إذا أتضح هذا نقول إذا كانت الآية ظاهرة في العموم حجيتها في هذا العموم يتوقف على عدم احراز المانع على وجود المانع واقعا الخاص هو بمثابة المانع عن حجة العام ولكن الخاص يمنع بوجوده الواصل لا بوجوده الواقعي والسر في ذلك نفس سيرة العقلاء قاسم على ان السامعين يعملون بالكلام المطلق والعام ما لم يعلموا بالمخصص فإذا انت قلت في المقدمة الثانية ان حجية الايات في العموم متوقفة على عدم مخصصية السيرة وهذا خطا يبل حجية الايات في العموم متوقفة على عدم العلم بمخصصية السيرة لا على عدم مخصصية السيرة وبالتالي يرتفع اشكالا الدور لان المتوقف عليه غير المتوقف لان رادعية الايات تتوقف على حجيتها في العموم وحجيتها في العموم تتوقف على عدم العلم بمخصصية السيرة وعدم العلم بمخصصية السيرة حاصل بنفسيه ولا يتوقف على شيء

الجواب الثالث عن رادعية الايات ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه) حاصل هذا الجواب يرجع إلى الالتفات إلى مدرك حجية الايات في العموم فلماذا العام حجية في العموم لأنه من صغريات حجية الظهور فالإطلاق والعموم راجع إلى حجية الظهور وسوف يأتي في بحث حجية الظهور ان الدليل ينحصر على حجية الظهور بسيرة العقلاء فلو كانت الايات ظاهرة في العموم وحجة في هذا الظهور يعني ذلك انه يوجد لدينا بناءان للعقلاء متنافيان البناء الأول انهم بنوا على حجية الايات في العموم لان هذا من باب حجية الظهور البناء الثاني انهم بنوا على العمل بخبر الواحد ولا يعقل ان يبني العقلاء على العمل بخبر الواحد وفي نفيس الوقت يبنون على ما يردع عن العمل بخبر الواحد فبينهما تنافي.

المصنف (رحمة الله عليه) يقول هذا الجواب في غاية الغرابة والوجه في غرابته انه ينبغي ان نلتفت إلى نكته وهو ان العقلاء لم يبنوا على العمل في العموم في الايات الرادعة و إنما بناءا العقلاء على ان استكشاف مراد المتكلم يحصل من الظهور فهذا ما اتفق عليه العقلاء فانه لو أردنا ان نستكشف المراد الجيدي لأي متكلم الاخذ بظهور كلامه والكبرى الثانية التي بنوا عليها العقلاء انهم يأخذون بأخبار الاحاد وبين هاتين المقدمتين لا توجد تناقض فلا تنافي على البناء بالعمل على

خبر الواحد وان يبنون على استكشاف مراد المتكلم من ظهور كلامه ولا يوجد تناقض بينهم لان احد البنائين يرتبط بحيثية صدور الكلام الذي هو الخبر الواحد واحد البنائين يرتبط بحيثية دلالة الكلام وما يرتبط بحيثية صدور الكلام مغايرة لما يرتبط بحيثية دلالة الكلام وحجية الخبر ترتبط بصدور الكلام وحجية الخبر ترتب بحيثية الدلالة فلا يوجد بين البناءين أي تناقض نعم بعد تطبيق البناء الثاني الذي هو البناء في حيثية الدلالة على الايات استكشفنا ان المولى يريد ان يردع عن الآيات فالرادع ليس هو البناء الثاني و إنما الرادع هو المولى غاية الامر ان هذا الردع استفدنا حجيته من بناء العقلاء فإذا نحن نسلم بوجود بناءين لعقلاء بناء على العمل بالخبر وبناء على استكشاف مرد المتكلم عن طريق ظهور كلامه وهذان البناءان لا تناقض بينهما اذ يشترط في المناط اتحدا الحيثية واحد البنائين مرتبط بحيثية الصدور والآخر متبني بحيثية الدلالة والرادع ليس هو البناء الثاني و إنما الرادع هو نفس المولى الذي استكشفنا مرده عن طريق البناء الثاني فإذا لا يوجد تناقض حتى نقول ان العقلاء بنوا على الشيء ونقيضه كي نرفع الظهور عن الايات فإذا هذا هو الوجه في غرابة الجواب الذي ذكره المحقق الاصفهاني

اما الجواب الذي يرتضيه المصنف وهو نفس الجواب الذي ارتضاه سماحة الشيخ الوحيد الخراساني دام ظله ولكن في نفسي المقام بخلاف الشهيد الصدر (رحمة الله عليه) فانه يلتزم بهذا الجواب في مطلق دعوى رادعية الايات عن السيرة أي سيرة كانت

توضيح ذلك انه عندنا قاعدة مفادها انه يجب ان يتناسب الدليل الرادع مع الدليل المردوع قوة وضعفا قلة وكثرة و هذه القاعدة من القواعد العقلائية فان الدليل المردوع لو كان يعمل به بكثرة في المجتمع ولم لم يرتضه المولى لوجب ان يردع عنه بشدة فحجم الردع يجب ان يكون متناسبا مع حجم تجذر السيرة ومثاله القياس فهو من الأمور المتجذرة عند العقلاء فالأب يمنع ابنه من اللعب مع فلان لان اخاه عليه بعض المفاسد الاخلاقية فبما ان هذا اخ لهذا فهو يشبهه فإذا العلم بالقياس شائع بعند المجتمع ولشيوعه جاءت أدلة كثرة على الردع فإذا الردع لا بد ان يكون متناسبا مع حجم تجذر السيرة ونحن إذا رجعنا إلى بناءا العقلاء في مورد خبر الواحد نجد ان العمل بخبر الواحد متجذرا أكثر من أي العمل بالقياس فإذا كان القياس لم يكتفي به بعموم آية أو اطلاق رواية فمن باب الأولى ان يكون الأمر كذلك في خبر الواحد فهذه الايات لا تصلح للرادعية لتجذر العمل بالسيرة ومقتضيى القاعدة العقلائية ان يكون هنلك تناسب بين الدليل الرادع والدليل المردوع [1]

[1] هذا الجواب فيه إشكال حاصل الإشكال انه نحن نؤمن بتناسب الدليل الرادع مع الدليل المردوع ولكن مناط التناسب ليس هو الكثرة والجذر بل مناط التناسب هو الضرر الذي يترتب على البناء العقلائي ومثاله لو فرضنا ان شخص عنده عشرة اولاد وردع إلى بيته ووجد جميع اولاده يشاهدون محطة فضائية معتدلة وأحيانا يمر فيها غناء هذه صورة الصورة الاخرى ان يرجع إلى بيته ويجد واحد من اولاده العشرة يشاهد محطة فضائية مبتذلة في الصورة الثانية نجد ان الردع يكون اشد فإذا المدار في شدة وضعف الردع ليس هو كثرة العلم وقلة العمل بل المدار على الضرر المترتب من هذا العمل والشريعة شددت في القياس لا من اجل كثرة العمل به بل لأجل ان الدين إذا قيس محق ونحن نسلم ان العمل بخبر الواحد أكثر وكن قد يكون ان في الغالب خبر الواحد مطابق للواقع فلا يلزم منه محق الدين فالمدار في شدة الردع وضعفه ليس على كثرة العمل وقلته بل المدار على شدة ما يترتب على العلم من ضرر أو ضعفه فهذا الوجه الذي ذكره الشهيد الصدر لا نعتقد انه كافي فيد فع المحذور لا بد ان يثبت ان العمل بخبر الواحد لو لم يكن مرضيا لترتب عليه ضرر عظيم يقتضي الشارع ان يتدخل بشدة.

التمسك بدلالة العقل على حجية الخبر والمذكور في الكتاب تقريبان

التقريب الأول حاصله ان كل متتبع لكيفية وصول اخبار الثقات الينا يجد ان هنلك عناية كبرى من قبل المحدثين والرواة وأصحاب الكتب ولم يكن من قصدهم مجرد جمع الكتب من مثل نلاحظ ان احمد بن محمد بن عيسى رفض ان ينقل روايات الوشاء لأنه لم يسمعها منه و إنما رآها في كتابه فطلب منه ان يتلو هذه الروايات عليه كي يصح له ان ينقل هذه الروايات فقال له خذها الآن وبعد ذلك اتلوها عليه فقال له اني اخاف الحدثان فهذا الاهتمام من قبل المحدثين والرواة الثقات يولد لنا علما اجماليا بان جملة من كبيرة من هذه الروايات مطابقة للواقع وصادقة

وهذا العلم الاجمالي واجب الاتباع، وإتباعه يكون بالأخذ بجميع اخبار الثقات لان المفروض ان اطراف الشبهة دائرة بين اخبار الثقاة.

اعترض على هذا الدليل بوجهين

الأول وهو اعتراض نقضي حاصله ان نفس صورة هذا الاستدلال تجري فيما هو اوسع من خبر الثقة توضيح ذلك انه لو فرض ان لدينا الف خبر ثقة وفي نفي الوقت لدينا الفا خبر مطلق سواء كان المخبر ثقة ام لا أي ان كل الاخبار التي في كتبنا كانت عشرة آلاف، الف منها ثقاة لا نستطيع ان نقول ان كل خبر غير ثقة فهو كاذب والسر في ذلك ان كثيرا من الاخبار التي لا تدخل في حيز اخبار الثقاة لأجل مجهولية الرواية فقد يكون في الواقع ثقة بل حتى لو كنا نعلم كذبه فالمخبر الكاذب ليس من الضروري ان يكذب دائما بل الدوافع تدفع إلى أن يصدق في بعض الأحيان كيس يصدق فبناءاً على ذلك انه حتى في اخبار غير الثقات نعلم علماء اجوالي بصدق بعضها فلازم ما استدل به المستدل لنا نقول بحجية جميع اللروايات فإذا كان الاعلم الاجمالي يقتضي التنجيز فليقتضي التنجيز في دائرة اوسع

أجاب صاحب الكفاية عن هذا الإشكال بما حاصله انه نحن نسلم انه في دائرة العشرة الاف نعلم بالصدق ولكن هذا العلم الاجمالي غير منجز والسر في ذلك انه إذا كان لدينا علمان نستبهما إلى بعضهما البعض نسبة الصغير إلى الكبير العلم الاجمالي الكبير ينحل بتوسط العلم الاجمالي الصغير ويشترط في انحلال الكبير بالصغير شرطان

الأول ان ينطبق بالمعلوم بالاجمال الكبير على المعلوم بالاجمال الصغير

الثاني ان إلا يكون المعلوم بالجمال في العلم الكبير ازيد من المعلوم بالاجمال في العلم الكبير

من مثل لو علمت اجمالا بحرمة شاتين من بين قطيع من الغنم تعداده خمسون شاة وهي الشياه السوداء ثم أيضا عندي علم اجمالي بوجود شاتين من مجموع الاغنام التي لدي السوداء والبيضاء

أيضا محرم فالقاعدة هنا تقتضي وجوب الاجتناب عن الشياه السوداء دون جميع القطعيين لان المعلوم بالاجمال اطراف العلم الاجمالي الصغير هي بعض من اطراف العلم الاجمالي الكبير لان العلم الاجمالي الكبير اطرافه السوداء والبيضاء وأطراف العلم الاجمالي الصغير بعض من اطراف العلم الاجمالي الكبير والمعلوم بالاجمال في الصغير لا ينقص عن المعلوم بالاجمال افي الكبير فبقي لدينا انه عندي علم بوجود شاتين فحينئذ لا يؤثر ضميمة الشياه البيضاء إلى الشياه السوداء فقط يجب ان اجتنب عن الشياه السوداء

نعم لو فرضنا انه كان عندنا علم اجمالي كبير وعلم اجمالي صغير ولكن بعض الصغير ليس من ضمن الكبير من مثل لو كان عندي علم بحرمة شاتين في القطيع الأسود التي واحد منها هي لجاري وعندي اعلم الجمالي بحرمة شاتين في مجموع غنمي الذي يشمل السوداء و البيضاء هنا العلم الاجمالي لا ينحل لان احد اطراف العلمي الاجمالي الصغير ليس داخلا في العلم الاجمالي الكبير فلا ينحل هذا العلم الاجمالي.

هذا نطبقه على ما نحن فيه نقول صحيح لدينا علم اجمالي بصدق مجموعة من الاخبار التي وصلبت الينا سواء اخبار الثقاة ام غيرهم لكن هذا العلم الإجمالي غير مؤثر لان نسبة هذا العلم الإجمالي للعمل الإجمالي الذي ذكرناه في الاستدلال نسبة الكبير إلى الصغير فحين نرى ان اطراف الصغير هي بعض من اطراف الكبير لان اطراف الصغير هي اخبار الثقات وأطراف الكبير هي كل الاخبار بما فيها اخبار الثقات فإذا اطراف الصغير بعض اطراف الكبير و بعبارة اخرى أخرى ان الكبير هو الصغير وزيادة

ايضا المعلوم بالاجمال في الصغير والمعلوم بالجمال في الكبير لا نعلم زيادة المعلوم بالاجمال في الكبير على المعلوم بالاجمال في الكبير لأنه في كثير من الاخبار يوجد بينها اشتراك من مثل نجد في مضمون واحد يرد خمسة اخبار بعضها صحيح وبعضها ضعيف فقد يكون من الخبر الضعيف المطابق للواقع هو ذلك المطابق لخبر الثقة فبالتالي لو فرضنا ان اخبار الثقاة الف إذا كان عندنا علم اجمالي بصدق ثمانمائة منها لان نعلم في العشرة الالف عندنا علم اجمالي بأكثر من ثمانمائة لعل الاخبار الضعاف الصادقة هي تلك الاخبار الموافقة لخبر الثقة فإذا لا يوجد عندنا علم بان اخبار في ضمن الدائرة الاوسع المعلوم بالاجمال فيها كبر من الاخبار في ضمن الدائرة الاضيق فتوفر كلا شرطي العلم الاجمالي فيحصل الانحلال فإذا نسلم بوجود علم اجمالي في الكبير ولكن هذا العلم الإجمالي غير منجز لكونه قد انحل بالعلم الاجمالي الصغير.

اما الجواب الحلي

معنى الحجية عندما نقول خبر الثقة حجة، معناها هي المنجزية والعذرية ولكن نحتاج في هذه الحجية إلى لازمين الأول توسعة العمل بالخبر في مطلق الأحكام الإلزامية الترخيصية اذ هذا

معنى المنجزية والعذرية لا في خصوص الأحكام الإلزامية والأخذ بالخبر في خصوص الأحكام التلازمية هو فقط منجز مع ان الحجية هي بمعنى المجزية والمعذرية فإذا اللازم الأول الذي نريده من حجية الخبر ان اخذ بالخبر سواء في الحكم الالزامي أو في الحكم الترخيصي

اللازم الثاني الذي نريده ان نأخذ في الخبر في مقابل دليل قطعي السند ظني الدلالة إذا كان الخبر قابلا لان يخصص أو يقيد من مثل المولى يقول خلق لكم ما في الارض جميعا لنفترض انه ا تدل على حلية جميع الحيوانات عندما نقول الخبر حجية إذا جاءنا خبر يقول لحم الأرنب حرام معنى حجية الخبر اننا نرفع اليد عن عموم خلق لكم ما في الارض جميعا فإذا يراد من حجية الخبر من جهة التعميم على الحكم الترخيصي ومن جهة أخرى ان يصلح الخبر ان نرفع اليد عن مطلق أو عموم وكلا هذين اللازمين لا يثبتان للخبر الذي ثبت لزوم العلم به عن طريق العلم الاجمالي اما اللازم الأول فالعلم الاجمالي لا يكون منجزا إلا إذا كان المعلوم بالاجمال حكم الزامي فإذا نحن يجب ان نحتاط في دائرة الاخبار التي تثبت الحكم الالزامي من وجوب وحرمة اما التي تثبت استحباب أو كراهة أو براءة لا يجب الاحتياط فيها، فالان لو علمان بها تفصيلا لا يجب العمل بها فكيف إذا علمنا بها اجمالا إذا حجية الخبر بالمعنى الأصولي بلحاظ الجهة الأولى وهي التعميم بالحكم غير الالزامي لا يثبتها الاستدلال على حجية الخبر بالعلم الاجمالي هذا من الجهة الأولى اللازم الأول

اللازم الثاني انه لو ثبت حجية الخبر عن طريق العلم الاجمالي لا نستطيع ان نرفع اليد عن اطلاق مطلق أو عموم عام والسبب في ذلك ان العام معلوم الحجية ما لم يرد مخصص المطلق ثابته حجيته ما لم يرد مقيد ونحن حجية هذا الخبر بخصوصه لم تثبت فهذا الخبر المقيد لم تثبت بخصوصه و إنما الذي ثبت وجوب الاحتياط في موارد الأحكام الإلزامية فيبقى العام لم يرد مخصص حجة في حقه فلا نستطيع ان نرفع اليد عن عموم العام ويبقى المطلق لم يرد مقيد حجية في حقه لان الذي بواسطته نرفع اليد عن عموم العام و اطلاق المطلق الخاص الحجية والمقيد الحجية وهذا لم يثبت حجيته ببركة العلم الاجمالي فإذا كلا اللازمين الذي ينظر اليهما الأصولي لا ثبات حجية الخبر لا يترتبان على الخبر في مال لو ثبتت حجية الخبر عن طريق العلم الاجمالي.

117

تحديد سعة دائرة الحجية

هنلك عناوين متعددة تدخل تحت هذه المرحلة جمعها المصنف معا وان كان بعض ما ذكر في ضمن هذه المرحة قد بحث في ضمن الكتب الأصولية في مواقع ومواضع آخرى كما سيتضح لدينا في الابتداء يبحث المصنف من ناحية هل الخبر الحجة هو مطلق خبر الثقة ام خصوص خبر العادل، نقول هذا يختلف باختلاف الادلة فتارة نبني على حجة الخبر بمقتضى آية النبأ فآية النبأ كما تقدم لها منطوق ومفهوم اما منطوقها نفي الحجية عن خبر الفاسق ومقتضى اطلاق المنطوق

ان خبر الفاسق ليس بحجة وان كان ثقة لان الفسق والوثاقة قد يلتقيان فالفاسق الذي ينظر إلى الاجنبية قد يكون ثقة من ناحية اللسان فلا يكذب فمن المنطوق نستفيد ان خبر الفاسق ليس بحجة وان كان ثقة فلابد ان يكون المفهوم في مقابله فلابد ان يكون المفهوم هو خصوص خبر العادل فإذا كانا نحن وآية النبأ تدل على حجية خبر خصوص العادل اما إذا كان مدرك الحجية هو الاخبار وسيرة العقلاء فتقدم في بعض الاخبار اخذ عنوان الثقة فبإطلاقه يدل على حجية خبر الثقة وان كان فاسقا وكذا الحال في السيرة العقلائية فانها تدل على حجية مطلق خبر الثقة وان كان فاسقا فان العقلاء يأخذون بكلام الصادق وان كان ينظر إلى الاجنبية فعند العقلاء كل خبر ثقة حجة وكذلك الحال بالنسبة إلى الروايات فلذا للوهلة الأولى قد يقال انه يقع التعارض ين الاخبار والسيرة من جهة ومبين منطوق آية النبأ من جهة اخرة وهو تعارض مستقرا لان التعارض المستقر يصدق في موردين أولا إذا كان على نحو التباين من مثل صلي الجمعة ولا تصلي الجمعة النسبة بين الخبرين على نحو التباين المورد الثاني التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه بالنسبة لمورد الالتقاء وما نحن فيه هو من قبيل الثاني فان منطوق آية النبأ ينفي الحجية عن خبر الفاسق وان كان ثقة والروايات والسيرة تثبت لحجية لخبر الثقة وان كان فاسقا فيلتقيان في الثقة الفاسق احدهما ينفي حجيته والآخر يثبت الحجية فيقع التعارض بينهما فيتساقطان فتصل النوبة إلى الأصل الأولي في كل ظن وهو عدم الحجية فإذا قد يقال ان أدلة خبر الواحد لا تستطيع ان تثبت اكثر من حجية خبر العادل وهنلك من ذهب إلى هذه النظرية من مثل صاحب المدارك وصاحب المعالم فذهبوا إلى أن الحجية مختصة بخبر العادل ولا تشكل مطلق الثقة ولكن مع ذلك يقول المصنف لا نسلم انه في آية النبأ تنتفي الحجية عن خبر الثقة الفاسق أو خبر الفاسق وان كان ثقة والسبب في ذلك التعليل الوارد في ذيل آية النبأ وه التعليل هو ان تصيبوا قوما بجهالة وقلنا ان الجاهلة هي العلم وغير العقلاء ففي الحقيقة ان آية النبأ لا تزيد ولا تنقص عن سيرة العقلاء لأنها عللت بأمر عقلائي والعمل بخبر الثقة لفاسق ليس عملا سفهائيا فبالتالي يكون التعليل مقيدا لإطلاق المنطوق فليس كل فاسق كلامه غير حجية و إنما الفاسق الذي يكون الاخذ بكلامه غير عقلائي وهو الفاسق غير الثقة فبالتي لا اطلاق لآية النبأ فلا تتعارض مع السيرة ومع الاخبار .

وقد يقال ان المراد بالفسق هو الفسق اللساني لمناسبات الحكم والموضوع لان الكلام عن الاخبار و إذا كان الكلام عن الاخبار لا معنى لان نتكلم عن فسق اليد أو عن فسق السد فما دام الكلام عن الاخبار فنتكلم عن فسق اللسان فمناسبات الحكم و الموضوع تقتضي ان يكون المراد هو الفسق اللساني وفي مقابله العدالة اللسانية وهو الثقة.

النقطة الثانية

هذه النقطة عادة تبحث تحت عنوان ان خبر الثقة هل يشترط في حجيته عدم قيام أمارة ظنية أخرى على خلافه ام لا، وهذا البحث هو المعروف تحت عنوان جابرية الشهرة وموهنية الشهرة جاءنا خبر وفي مقابل هذا الخبر يوجد امار ظنية أخرى كالشهرة على خلافه فهل يخرج عن الحجية ؟ وهذا ما يقال له بان الشهرة موهنة أي الخبر في حد ذاته هو خبر ثقة ولكن بقيام الشهرة على الخلاف تجعله في حكم الخبر الضعيف هذا إذا قلنا بان الشهرة موهنة و العكس أيضا إذا كان الخبر في حد ذاته ضعيفا ولكن الشهرة قامت على وفاقه فهل يجبر ضعفه ويصبح كالخبر الصحيح ام لا المصنف (رحمة الله عليه) يقول قد تقدم شيء موجز عن هذا البحث في الحلقة الثانية

هذا البحث يرتبط ارتباطا وثيقا بنقطة كان من المفترض ان يشار اليها وهي اغن أدلة الحجية هل تثبت أي موضوع أدلة الحجية هل هو خبر الثقة ام هو الخبر الموثوق الصدور فهنلك فرق بينهما فمرة نقول موضوع الحجية هو ذات خبر الثقة سوائء افاد الاطمئنان انملا حختى لو كان نسبة الاحتامل الفقعل اليس حصلت لك من خبر الثقة 30 بالمائةف المراد على وثقفاة المخبر هذا قول

وقول آخر يقول المدار ليبس على الوثوق المخبري و إنما المدار على الوثوق الخبري يعني ان يكون هذا الخبر موجب للوثوق فخبر الثقة حجية لأنه يوحجب الوثوق اما لو وجد خبر ثقة ولم يوجب الوثوق وفلا يكون حجية أو وجد خبر غير ثقة واوجب الوثوق فيكون حجة.

من قال بان المدار على الوثوقف فيرى انه بقيام امراة على الوفقال الخبر الضعيف يصبيح موثوقا بصدوره فيصبح حجة والخبر الصحيح ايب خبب الثقة بقيام أمارة على الخلاف لا يكون موضوثق الصدور فيسشقط عن الحجية فالسيير الخوئية لما بنيى على ان المدار على حجية خبر الثقة لم يباللي لا بعلم المشهور ولا باعراض المشهور فاها البحث في الحقسيقة يرتبط بهذه النقطة.

اما الوجه في التفصيل مثل ما نسب بين صاحب الكفاية في ان الشهرة جابرة غير كاسرة و الشهيد الصدر قال بأنها كاسرة غير جابرة الوجه في التفصيل من ناحية الجبر يرى ان الموضوع الحجية هو الخبر المفيد للوثوق فقالخبر إذا كان ضصعيفا وضمكمنا له أمارة ضنية فانه يفيد الووثق اما إذا كان خبر ثقة وقامت أمارة على الخلاف هذه الالمارة على الخلاف تشملها أدلة عدم الاعبتار لان الكلام في المالراة الظنية فذات الخبر هو خبر ثقة وادلة عدم الاعلاتربار تشمل تكل الامارة فلا توجب وثوقا فاطلاق أدلة عدم الاعلبر تشكلها من هذا الباب نسب إلى صاحب الكفاية هذا التفصيل

النقطة القثالثة

ان أدلة حجة الخبر هل تشمل الخبر الحدسي ام تختص بالخبر الحشسي

سابقا ذكرنا ان الخبر من ناحية الحدسية والحسية بينقسشم إلى ثلاثة اقسام خبر حسي وهو الاخبار عن شيء يقع تحت اطار الحواسي الخمسة كما لو رايت أو سمعت شيء كالاخلبار عن نزول الطر لرؤيته

الثاني الاخلبلار القريب من الحس فنفس المخبر عنه لم تره ولكن رايت اثاره الحسية كالاخبار عن الددعالة وعن الغضيب وعن الشجاعة فانت لم ترى الشجاعة و إنما رايت الاثقار الحسية للشجاعة القسيم الثالث الاخبار الحدسية وهي الاخبيار المبنيى على الاجتهاد والاستنباط كالاخلبار بان زوايسا المثلث تساوي مائة وثمانين درجة 26-13

118

الأمر الرابع الذي تعرض له المصنف في تشخيص موضوع الحجية ما يعرف باسم حجية الاخبار مع الواسطة، الاخبار عن حادثة ما تارة لا يكون هنلك واسطة بين المخبر وبين تلك الحادثة أو القول كما لو كان المخبر قد راى وسمع بنفسه وثانية يكون الاخبار عن الحادثة أو القول بواسطة أو وسائط وغالب اخبارنا من قبيل القسم الثاني

؛ وذلك لبعدنا عن عصر التشريع فاحتجنا إلى واسطة ووسائط بيننا وبين المعصوم عليه السلام هذا البحث عادة تعرض له علماء الأصول في ذيل البحث عن آية النبأ أي بعدما يقرب الاستدلال فيها على حجية خبر الواحد تعارف بينهما ابتداءا من الشيخ الأعظم بذكر بعض الإشكالات على آية النبأ وصنفوها صنفين صنف مختص بآية النبأ من مثل الإشكال على ان الشرط فيها مسوق لتحقق فالموضوع وقسم من الاشكالات على فرض تماميتها تدل على كل أدلة حجية خبر الواحد.

وباعتبار ان أول دليل بحث لا ثبات الحجية للخبر الواحد كان هو آية النبأ فهنلك ذكروا الاشكالات الخاصة لآية النبأ و الاشكالات العامة ومن جملة الاشكالات العامة اشكال سيعرف بحجية الاخبار مع الواسطة إلا اننا نلاحظ ان المصنف ذكر هذا المطلب في تحيد موضوع الحجية والسبب في ذلك انه على فرض تمامية الإشكال الآتي يصبح موضوع الحجية هو الخبر بدون وآية واما الخبر مع الواسطة يخرج عن موضوع الحجية فمرجع هذا الإشكال إلى تحديد موضوع الحجية

قبل ذكر الإشكال مهد المصنف تمهيدا وهذا التمهيد هو تمهيد للإشكال العقلي و إلا فمشكلة الاخبار مع الواسطة واجهت عدة مشكلات بعضها عقلية وبعضها لفظية وهنا المصنف فقط ذكر المشكلات ذات التقريب العقلي ولم يشر إلى المشكلة اللفظية

حاصل التمهيد انه عندنا نقول الخبر حجة عندنا حكم وعندنا موضوع الموضوع هو ذات الخبر والحكم هو الحجية ونعرف بان نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلة فكما ان لا بد ان توجد العقلة قبل المعول كذلك الحال بالسنة إلى الموضوع والحكم فان الموضوع مقدم رتبة على الحكم لان الحكم عارض والموضوع معروض عليه

ومن جهة أخرى بما ان ثبوت الحكم للموضوع وهو الحجية للخبر أمر جعلي تعبدي صادر من الشارع وليس مجرد اخبار عن أمر تكويني خارجي كقولنا زيد قائم فلابد حينئذ من وجود اثر لجعل الحجية لهذا الموضوع و هذه قاعدة كلية في كل المجعولات التعبدية والاعتبارية فلابد لنا من الأثر لان الشارع ليس بصدد الاخبار عن حادثة حصلت و إنما الشاعر إذا جعل شيء لشيء حتى يتصف هذا الجعل بالحكمة لابد من اثر لها الجعل ونسبة هذا الاثر إلى الحجية المجعولة نسبة الشرط إلى المشروط اسي شرط جعل الحجية ان يكون لها اثر، مثلا إذا قال زرارة قال الامام عليه السلام صلاة الجمعة واجبة فالشارع جعل الحجية لخبر زرارة والأثر هو وجوب صلاة الجمعة.

فثبت لدينا في هذا التمهيد ان نسبة الحجية إلى الخبر كنسبة المعلول إلى العلة فالخبر متقدم رتبا على الحجية وان نسبة الاثر إلى الحجية كنسبة الشرط إلى المشروط وان الشرط متقدم رتبة على المشروط.

بعد وضوح هذا التمهيد إذا جاءنا خبر بالمباشرة وبون واسطة كما لو كنا معاصرين لزرارة فقال زرارة قال الصادق عليه السلام كذا وكذا، موضوع الحجية هو الخبر هذا الخبر ثبت لنا بالسماع والوجدان

بعدما ثبت هذا الخبر جاء الشارع وقال ان جاءكم عادل فخبره حجة فجعل الحجية لهذا الخبر الذي ثبت لدينا بالوجدان فحافظنا على ان نسبة الخبر ا الحجية نسبة الموضوع الى المحمول فكان الخبر متقدمة رتبة على المحمول.

و هذه الحجية المجعولة لها اثر وأثرها مضمون قول الامام عليه السلام من مثل صلاة الجمعة واجبة فاثر هذه الحجية هو وجوب صلاة الجمعة فإذا في صوبة الاخبار المباشر لا يوجد أي مشكلة و إنما الكلام فيما لو وصل الينا قول المعصوم بالواسطة كما لو الصفار مثلا قال سمعت العسكري عليه السلام يقول كذا وكذا ونحن لسنا بمعاصرين للصفار و إنما نقل لنا هذا الخبر الكليني فالكليني قال حدثني الصفار والصفار قال حدثني الامام العسكري عليه السلام وخبر الكليني وصلنا مثلا عبر الشيخ الصدوق وخبر الشيخ الصدوق وخبر الصدوق عن طريق الشيخ المفيد والشيخ المفيد عن طريق الشيخ الطوسي.

فإذا جئنا إلى الخبر في آخر السلسلة وهو خبر الشيخ الطوسي فالشيخ يقول حدثني المفيد فيمكن ان يقرب في المقام اشكالان

الأول : ان يكون الحكم موجدا لموضوعه، بيان ذلك : انه قلنا لا بد أولاً ان يوجد الخبر ثم تعرض عليه الحجية، بالنسبة لخبر الشيخ الطوسي موجود بالوجدان فسمعناه بأذاننا أو رأيناه في كتاب التهذيب هو يقول حدثني المفيد، وحدثني المفيد لا يثبت خبر المفيد وحديث المفيد إلا إذا كان خبر الشيخ الطوسي حجة ولو لم يكن خبر الشيخ الطوسي حجة لما ثبت ان المفيد حدثه فلابد إذا

ان تجعل الحجية لخبر الشيخ الطوسي كي يثبت بعد ذلك خبر المفيد فخب المفيد الذي يفترض اني يكون موضوعا للحجية تولد من الحجية فالحكم وهو الحجية اوجد الموضوع وهكذا إلى اخبر السلسلة [1].

الإشكال الثاني من ناحية الشرط، قلنا لابد لجعله الحجية من اثر و إلا يكون جعلها لغوا، فالمدعى شمول أدلة الحجة للإخبار مع الواسطة يستلزم اتحاد الحكم مع شرطه، واتحاد الحكم مع شرطه مستحيل فشمول الادلة لذلك مستحيل فإذا من ناحية هيئة القياس واحدة وفقط غيرنا التالي وبتعبه غيرنا الكبرى

بيان الملازمة : حجية الشيخ الطوسي الشارع جعل الحجية له فقال لنا صدق الشيخ الطوسي لأنه ثقة وهذا صدق الشيخ الطوسي لأنه ثقة يحتاج إلى اثر، لو كان الشيخ الطوسي يخبر عن الوجوب فالأثر هو مضمون كلام الشيخ الطوسي لكن الشيخ الطوسي يخبر عن خبر المفيد فحديث المفيد هو الاثر لحجية خبر الشيخ الطوسي لان الشيخ الطوسي لا يخبر عن شيء آخر فإذا خبر المفيد اثر لحجية خبر الشيخ الطوسي

واثر خبر المفيد ليس هو إلا الحجية فالحجية بنفسها هي حكم وهي اثر فهذا معناه يلزم اتحدا الحكم مع شرطه لان الشرط هو الاثر و بعبارة اخرى ثانية نقول اخبار الشيخ الطوسي جعل الحجية له يحتاج إلى اثر ولا اثر لهذه الحجية إلا اخبار الشيخ المفيد وإخبار الشيخ المفيد اثره الحجة فيلزم ان يكون الحكم والأثر واحدا وهو باطل.

اشهر الاجوابة على الاشكالين ان الحية المجعولة للخبر جعلت له على نهج القضية الحقيقية وفي القضي الحقيقة يؤخذ الموضوع مقدر الوجود فملا يقول المولى خبر الثقة حجية تجعل الحجية لخبر الثقة على نهج القضية الحقيقية فيؤخذ الموضوع وهو الخبر مقدر الوجود فكما في قولنا للهع على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد المسطيع وكلما وجدا وهذا معنا الفرض والتقدير أي كلما وجد في عالم الخارج مستطيع عليها عليه الحج طكذلك في قولنا خبر الثقة حجة بما انه مجعول على نهج القضية الحقيقية يقول انه كلما وجد في الخارج كلما ثبتت له الحجية حينئذ تنحل كلا المشكلتين المشكلة الأولى كانت ان خبر الطوسي وصل الينا بالوجدان وترتب عليه الحجية فتولد عندنا خبر المفيد، فالحجية ولدت خبر المفيد نقول الذي ولد خبر المفيد هو حجية الطوسي وخبر المفيد ليس ، ليس موضوع ا لحجية الطوسي و إنما موضوع لحجية ثانية وهي حجية خبر المفيد فما تاخر عنه خبر المفيد هي حجية خبر الشيخ الطوسي وليس موضوعا له وما هو موضوع له هي حجية خبره.

[1] البعض أجاب ان هنلك خلط بين الواسطة بالإثبات والواسطة في الثبوت فحجية خبر الطوسي لم توجد لنا خبر المفيد و بعبارة اخرى هي ليست واسطة في الثبوت و إنما هي واسطة في الاثبات فكيف نعلم بخبر الشيخ المفيد هو بواسطة حجية خبر الشيخ الطوسي

وكذا الحال بالنسبة إلى الثر لان يصبح حجية خبر الشيخ الطوسي لها اثر والحجية الخبر الشيخ المفيد له اثار آخر فتنحل المشكلة

119

التسامح في أدلة السنن

ورد في جملة من الروايات ان من بلغه ثواب على عمل فعلمه فان له ذلك الثواب وان لم يكن النبي (ص) قد قاله، بعض هذه الروايات صحيح السند وبعضه قابل لان يصحح، وبعضها يعتبر سنده ضعيفا فلا يوجد مشكلة من ناحية السند لوجود الصحيح بين هذه الطائفة و إنما الكلام في مقدار دلالة هذه الاخبار.

فقد ادعى المشهور ان هذه الاخبار تلغي شرائط الحجية في السنن والمستحبات ثبت لنا في المباحث السابقة ان الوثاقة م شرائط الحجية فالحجة هو خبر الثقة بناءا على هذه الروايات وعلى فهم المشهور هذا الشرط يلغى في السنن والمستحبات فمطلق الخبر يكون حجة لا خصوص خبر الثقة فعلى هذا الأساس مشى ديدن الفقهاء على التسامح في أدلة السنن فلا يدققون في البحث السندي لبل بمجرد ما تأتي روايات تعطي الثواب على فعل أو على ترك يفتون بالاستحباب أو الكراهة.

وقد صنف في هذه القاعدة رسائل مستقلة و هذه القاعدة بحثت في ضمن الرسائل التي الحقت في مكاسب الشيخ الأعظم، فإذا لما كان الهدف من هذه القاعدة توسعة دائرة موضوع الحجية في باب المستحبات فناسب ان تبحث هذه القاعدة تحت عنوان تحديد موضوع أدلة الحجية فهل باب المستحبات والسنن كغيره يحدد الخبر الحجية بالوثاقة ام ان شرط الوثاقة يلغى فإذا هذا هو السبب في ذكرها في ضمن تحديد دائرة الحجية المصنفة (رحمة الله عليه) يقول بدوا فوفي مقام الثبوت يمكن ان تحمل هذه الطائفة على وجوه اربعة على بعض هذه الوجوه يتم دعوى المشهور وعلى بعض هذه الوجوه تكون قاعدة التسامح في أدلة السنن فيها تسامح اي ليست ثابتة ففي الابتداء اوقع المصنف البحث في المحتملات نمن هذه الروايات ثم ثانيا بحث في الفوارق النظرية بين هذه المحتملات ثم عقب ذلك في الفوارق العملية وبن بعض الثمرات على بعض الوجوه وفي ختام البحث حاول ان يستظهر بعض المحتملات في مقام الثبوت

اما الوجوه المتصورة في هذه الراويات

الاحتمال الأول : ان تكون اخبار من بلغ ناظرة إلى جعل الحجية للخبر الضعيف فمين بلغه على فعل ثواب فليفعله وان لم يكن النبي قد قاله لان الخبر الضعيف في باب المستحبات حجة فإذا الاحتمال الأولى ان تكون هذه الطائفة ناظرة إلى جعل الحجية إلى مطلق الخبر ولكن في

خصوص باب السنن والمستحبات فتكون بناءا على هذا الاحتمال الأولى ناظرة إلى جعل الحكم الظاهري فناظرة إلى جعل الحجية والحجية من الأحكام الظاهرية

الاحتمال الثاني ان تكون كالسابق في مقام جعل حكم لكن لا الحجية التي هي من الأحكام الظاهرية الوضعية بل تكون في مقام جعل حكم تكليفي واقعي غاية الأمر الأحكام التكليفية الواقعية على قسمين قسم من الأحكام التكليفية الواقعية يكون من الأحكام الاولية كجعل الوجوب للوضوء فهذا حكم الواقعي تكليفي أولي وقد يكون حكم ثانوي كجعل التيمم بعنوان فقد الماء لا بالعنوان الأولي، فأخبار من بلغ تكون بصدد جعل استحباب واقعي لكن لا للشيء الذي يخبر عنه المخبر، مثلا لنفترض المخبر يقول قال النبي صلى الله عليه واله من سرح لحيته قبل الصلاة فله كذا قصر في الجنة فهي بصدد انشاء استحباب لتسريح اللحية لكن لا بعنوان انه تسريح لحية بل بعنوان انه قد بلغ عليه الثواب وهذا عنوان ثانوي كبقية العنواني الثانوية،

الاحتمال الثالث : ان لا تكون بصدد الجعل لا للحكم الظاهري ولا للحكم الواقعي و إنما تكون ارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط وانه عندما يأتيك شخص ويخبر بثواب فالعقل يحكم بحسن الاحتياط فهذه الطائفة ترشد إلى حسن الاحتياط عقلا والإرشاد في مقابل المولوية، المولوية إنما تكون في مورد جعل الحكم فعلى هذا الاحتمال الثالث لا يكون هنلك جعل للحكم لا ظاهري ولا واقعي.

الاحتمال الرابع : ان تكون هذه الطائفة بصدد اعطاء وعد الهي أي ايها الناس إذا عملتم عملا برجاء الثواب اعدكم ان اعطيكم ذلك الثواب وان لم يكن هذا الثواب مترتب على هذا العمل فإذا هذه الطائفة تكون بصدد صدور وعد من المولى تبارك وتعالى لمنت يعمل عمل برجاء ذلك الثواب ان يوفيه الثواب وان لم يكن في الوقع الثواب يترتب على هذا العمل

من هنا يتضح ان الاحتمالات التي ذكرناها تفترق فيما بينها نظريا وعمليا اما نظريا فهنلك جهة اشتراك بين احتمالات ثلاثة تختلف عن احتمال رابع فالاحتمال الأول والثاني والرابع فيها اعتمال المولوية اما الأول فلأنه بصدد جعل حكم اظهري أي جعل الحجية واما الثاني فلأنه بصدد جعل حكم تكليفي وهو الاستحباب وهذا نوع من المولوية واما الرابع وهو بصدد اعطاء وعد مولوي والوعد المولية فيه نوع المن المولية بخلاف الاحتمال الثالث لا يوجد فيه اعمال للمولية بل هو مجرد نصيحة وإرشاد إلى ما يستقل به العقل.

من جهة أخرى يوجد حجه اشتراك بين الاحتمال الثالث والرابع وجهة اشتراط بين الأول والثاني

اما جهة الاشتراك بين الأول و الثاني فانه في كليهما يوجد جعل لحكم في الأولى جعل للحكم الظاهري وفي الثاني جعل للحكم التكليف الواقعي

هى الاشتراك بين الثالث والرابع وهو انه لا يوجد جعل حكم تكليفي ولكن جهة الاختلاف بن الأول ال والثاني انه في المجعول الأول فالمجعول هو حكم وضعي وهي الحجية وفي الثاني حكم واقعي تكليفي وهو الاستحباب فإذا هذه من ناحية نظرية جهات الاشتراك وجهات الاختلاف.

هذه الاختلافات النظرية يترتب عليها فوارق عملية

يرى المصنف انه بناءا على الاحتمال الأول وهو جعل الحجية أي يصبح خبر الضعيف حجة في باب المستحبات والأثر العلمي ان الفقهي إذا وجد رواية ضعيفة السند يستطيع ان يفتي بالاستحباب فالاحتمال الأول يبرر الفتوى بالاستحباب كما إذا وجد خبر صحيح يفتي بالوجوب فكما ان الخبر الصحيح حجة في الواجبات فالخبر الضيف حجة في الاستحبابي

كذلك في الاحتمال الثاني يستطيع ان يفتي على العنوان الثاني وهو البلوغ فيوجد مبرر للإفتاء بالاستحباب

اما على الاحتمال الثالث لا يستطيع الفقيه هنا ان يفي بالاستحباب لأنه مجرد ارشاد ولا يوجد اعمال مولوية. وكذا الحال في الرابع لأنه في الرابع صحيح يوجد اعمال للمولية ولكن مجرد

وعد الهي يستطع الفقهي فقط ان يقول انه من يفعل هذا الفعل يستحق عليه الثواب ولكن لا ستطيع ان يقول انه مستحب.

السيد الخوئي (رحمة الله عليه) ذكر الاحتمال الأول والثاني وبعد ان فرق بينهما نظريا قال لا يوجد اثر عملي بني هذين الاحتمالين لأنه على كلا الاحتمالين يستطيع الفقيه ان يفتي بالاستحباب،

المصنف (رحمة الله عليه) لا يرتضي ما ذهب السيد الخوئي ويرى انه يوجد ثلاث ثمرات عملية يختلف فيها الاحتمال الأول عن الثاني

الأولى لو فرضنا انه وصل الينا خبر ضعيف السند يقول باستحباب ارسال اللحية بمقدار قبضة وفي نفسي الوقت عندنا خبر صحيح ينفي الاستحباب هنا تظهر الثمرة بين الاحتمال الأول والاحتمال الثاني لو استظهرنا الاحتمال الو في اخبار من بلغ يكون البحث في مسالة ارسال اللحية من صغريات باب التعارض لان الخبر الضعيف في باب المستحبات فبحسب الاحتمال الأولى حجة والخبر الصحيح حجة فاحدى الحجية تقول مستحب والحجية الاخرى تقول ليس مستحب فيقفع التعارض يبينهما فعلى الاحتمال الاول يسجل التعارض فحينئذ لا بد ان ندخل في مرجحات باب التعارض.

اما على الإحتمال الثاني فان الخبر الضعيف ليس بحجة و إنما اخبار من بلغ على هذا الاحتمال تقول يثبت لعنوان البلوغ استحباب فعنوان البلوغ بوجود خبر ينفي الاستحباب لا يزول هذا

العنوان يبقى هذا العنوان فمع بقاء صدق هذا العنوان والمفروض ان الاحتمال الثاني ان المولى جعل استحباب العنوان البلوغ وهذا العنوان ثابت فحينئذ يستطع من يختار العنوان الثاني ان يفتي بالاستحباب

فإذا هذه ثمرة عملية متصور بين الاحتمال والثاني.

الثمرة الثانية :

لو فرضنا وصل الينا خبر ضعيف يثبت الوجوب مثلا جاءنا خبر قال الدعاء عند رؤية الهلال واجبة، هنا تظهر ثمرة بين الإحتمال الأولى والاحتمال الثاني فبناءاً على الاحتمال الثاني يصدق اننا بلغنا ثواب على فعل لان من يخبر بالوجوب يخبر بالملازمة بالثواب لأنه على فعل الواجب يوجد ثواب فإذا عنوان البلوغ بالنسبة إلى الداع عند رؤية الهلال محقق فصدق انه بلغنا ثواب والمفروض اخبار من بلغ تجعل الاستحباب للشيء بعنوان انه بلغ عليه ثواب فعندنا شيء وهو الدعاء عن رؤية الهلال

بلغ عليه ثواب فيستطيع الفقيه ان يفتي بالاستحباب بهذا العنوان الثانوي هذا على الاحتمال الثاني اما على الاحتمال الأول وهو ان يكون مفاد من لغ جعل الحجية للخبر الضعيف فحينئذ نسأل ان هذا الخبر هل يراد منه اعطاء فتوى بالوجوب نقول غير ممكن لان الخبر الضعيف ليس حجة في الوجوب ولا يراد اعطاء حجة للفتوى بالاستحباب لأن الاستحباب في هذا الخبر ليس مدلولا مطابقيا و إنما المدلول المطابقي هو وجوب الدعاء و إذا لم يكن هذا الخبر حجة في الوجوب فلا يكون حجة عند من يرى ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية ثبوت وسقوطا والسيد الخوئي منهم فلا يستطيع ان يفتي بالاستحباب.

122

هنلك فرق بالاستدلال بسيرة المتشرعة وبسيرة العقلاء على الرغم من اشتراكهما في كونها دليلا لبيا لا اطلاق له ولكن مع ذلك في بعض الحالات يصح التمسك بسيرة العقلاء لإثبات حجية الظهور ولا يصح التمسك بسيرة المتشرعة توضيح ذلك ان الأصولي يريد من حجية الظهور ومن أصالة الظهور ان يتمسك بيه افي مورد الشك ولاشك ولا ريب انه إذا تيقنا ان مراد الملتكم هو ظاهره فحينئذ لا نحتاج إلى جعل حجية من قبل الشارع.

فالأصولي انما يريد ان يتمسك بأصالة الظهور كما هو الحال في كل الأصول اللفظي والعملي إنما يريد ان يتمسك بها في مورد الشك ونلاحظ انه في كثير من الأحيان يشك في ارادة المتكلم لظاهر كلامه ويكون هذا الشك ناشيء من احتمال وجود قرينة اعتمد عليها المتكلم ولم تصل في مثل هذا المورد يحتاج الأصولي إلى التمسك بأصالة الظهور ولا سينحصر في هذا المورد و إنما هذا مورد من الموارد التي تجري فيها اصال الظهور بحسب مقصود الاصولي فحينئذ ان كان المثبت

لأصالة الظهور هو سيرة المتشرعة لا نستطيع ان نثبت ذلك في مثل هذا المورد بخلافه ما لو كان سيرة العقلاء فاننا نستطيع من هنا قد يتساءل البحث في سر ذلك مع فرض لبية كلا السيرتين فلماذا جاز التمسك بأحدهما دون الآخر.

اما بالنسبة لسيرة المتشرعة فلان نحتاج إلى إثبات عمل الاصحاب في زمن صدور النصوص بظهور الكلام غاية ما يمكن ان نثبته ان الاصحاب عملوا بظواهر الكلام على نحو الاجمال اما في أي مورد عملوا وفي اي مورد لم يعملوا مجرد ثبوت نقل تاريخي مثلا على ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يتداولون بهذه الروايات ويأخذون بظاهره ما عدم معرفة المقدار لا نستطيع ان نقول ما هو المورد الداخل في عمل الاصحاب ولا نعرف ما هو المورد الخارج وكلما كان الدليل لبيا فيقتصر فيه على القدر المتيقن فيخرج عن الاستدلال في السيرة كل مورد مشكوك فلا نعرف ان الاصحاب يتمسكون بالرواية عند احتمال وجود قرينة ما لا

بينما في سيرة العقلاء وان كان الأمر كذلك بمعنى أن السيرة دليل لبي ولكن الفرق انه في سيرة العقلاء نريد ان نستدل من واقع السيرة الذي نعايشه وندعي عدم وجود طريقة آخر للعقلاء في زمن صدور النص حتى نثبت معاصرة السيرة فإذا رجعنا إلى واقع السيرة التي نعايشها نجد ان هذه السيرة قائمة على الإطلاق لا اننا نتمسك باطلاق السيرة ففرق بين ان نتمسك باطلاق السيرة وبين قيام السيرة على الإطلاق، توضيح ذلك لو ان شخص جاءته رسالة مركبة من ورقة واحد واحتمال ان يكون هنلك ورقة ثانية فقدت وسقطت م من هذه الرسالة ولعله يوجد فيها قرينة تصرف الكلام عن ظاهره لا يبالى بهذا الاحتمال ، لأنه يشك بسقوط ورقة فيكون من باب الشك في وجود القرينة لا انه يقطع بسقوط ورقة فيشك في قرينية الموجود.

فإذا سيره العقلاء قائمة على الاطلاق فإذا نستطيع ان نقول يصح التمسك بأصالة الظهور في هذا المورد الذي قامت عليه السيرة بينما هذا الشيء كان مفقودا في سيرة المتشرعة لأنه في سيرة المتشرعة لا نريد ان نستكشف الواقع السابق من الواقع الموجود و إنما ننتقل إلى الواقع المجود والواقع الموجود لا سيوجد عندنا إلا نقل تاريخي بان الاصحاب كانوا يعملون بهذه الروايات ولا نعرف مقدار ما كانوا يعلمون ومقدار ما لم يكونوا يعملون [1].

اما بالنسبة بسيرة العقلاء فقد نوقش الاستدلال بالسيرة بتسجيل ملاحظتين

الملاحظة الأولى : انه لو فرضنا كان ظاهر كلام المولى يدل على حلية النبيذ من مثل لو سال شخص الامام عليه السلام عن شرب النبيذ فقال الامام لا احب ان تشره وصيغة لا احب ظاهرة

[1] ينبغي الالتفات إلى نوعين من سير العقلاء هنلك نوع من سير العقلاء بشكل عام سير من حيث امضاء الشارع لها النوع الأول من سير العقلاء الذي يستكشف الامضاء والرضا فيه عن طريق عدم الردع فقط ، وهنلك نوع من سير العقلاء يستكشف الامضاء من دليل لفظي من مثل سيرة العقلاء القائمة على العمل بخبر الواحد هذه السيرة ليس فقط نستكشف الامضاء من عدم الردع و إنما يوجد دليل لفظي على الامضاء وهو آية النبأ مثلا فإذا باعتقادنا يوجد فرق بين هذين النوعين يعني لو فرضنا يوجد مورد مشكوك ان السيرة هل تشمله أو لا تشكله في النوع الأول من السيرة لا نستطع ان نثبت حجية السيرة في هذا المورد لأنه مشكوك بحسب الفرض والسيرة دليل لبي يقتصر على القدر المتيقن والقدر المشكوك يخرج اما في المورد الثاني لو فرضنا يوجد مورد مشكوك ولا نعرف ان العقلاء يعملونا ام لا إذا كان دليل الامضاء له اطلاق بحيث يشمل هذا المورد المشكوك باعتقادنا يمكن ان نعم إلى المورد المشكوك.

في الكراهة، فاستفدنا من هذه الراوية ان النبيذ مكروه ولكن في مورد هذا الظهور يوجد عندنا أمارة غير معتبرة تدل على حرمة النبيذ لان مقتضى القياس ان النبيذ يشبه الخمر فهو حرام مثله، وكان العقلاء يبالون بهذه الامارة كما لو فرض ان العقلاء يعملون بالقياس، ففي مثل هذا المورد لو قامت أمارة غير معتبرة على خلاف الظهور فهل يعمل العقلاء بهذا المورد ام لا إذا شكنا هنا نقتصر على القدر المتيقن ونخرج المقدار المشكوك فنقول للأصولي الذي استدل بسيرة العقلاء انت لا تستطيع ان تثبت حجة الظهور في مورد توجد أمارة غير معتبرة على الخلاف فدليلك ناقص يجيب المصنف (رحمة الله عليه) عن هذا الاشكال بجوابين

الأول حاصله انه في خصوص المثال الذي مثل وهو مسالة القياس ينبغي ان يقال انه بإسقاط الشارع المقدس للعمل بالقياس معنى ذلك ان القياس لا يمكن ان يقع وسطا في سلسلة استنباط الحكم الشرعي، فالشارع الغاه عن الاعتبار و بما انه الشارع استقطعه فلو رفعنا اليد عن الظهور ببركة القياس فمعناه اننا استفدنا من القياس في استنباط الحكم الشرعي مع ان الشارع يقول ان الدين إذا قيس محق.

الجواب الثاني : انه قد ذكرنا في الحلقة السابقة ان السيرة عبارة عن عمل وفعل وهو في حد ذاته ليس بحجة و إنما يكتسب الحجة من امضاء الشارع فنقول ما هو الممضى بإمضاء الشار فتارة يكون الممضى هو العمل على اجماله فحينئذ بما انه العمل مجمل نقتصر على القدري المتيقن اما لو قلنا ان الممضى ليس هو هذا العمل الصامت كي نقول انه مجمل و إنما الممضى هي النكتة الارتكازية مثلا في بحث العمل بخبر الثقة الممضى ليبس هو العمل بخبر الثقة و إنما الممضى هو النكتة الارتكازية وراء عمل الثقة وهي مثلا كاشفية خبر الثقة، فالممضى ليس هذا العلم الصامت كي لا يكون له اطلاق.

فالمانع غير المعبر لا يرفع اقتضاء مقتضي الحجية الذي قد امضاه الشارع ومن هنا قيل ان اللاحجة لا يمانع ولا يعارض الحجة. فالنكتة الارتكازية موجودة ولا يرفع اليد عنه إلا مع مانع معتبر

الإشكال الثاني الذي يشكل على سيرة العقلاء ينشأ من وجود فرق بين ديدن الشارع كمتكلم وبين ديدن العقلاء كملتيكم فالعقلاء ليس من دابهم الاعتمدا على القرائءعن المنفصل، مع ان الشارع من ديدنه الاعتماد عالى القرائن المنفصلة.

فمع هذا الاهختلاف بين الشارع والعقلاء فحينئذ لا نستطيع ان نقول انه لأجل ان العقلاء يعملون بالظهور إذا الشارع المقدس يرضى بالظهور لان مجال عمل العقلاءؤ في مورد لا يعتمدون فيهع علىا لقراءن المنفصلة وبخلاف مجال عمل الشارع.

123

والجواب على الاعتراض الثاني، انه إذا قلنا بان دليل الامضاء لا بد ان يتطابق مع السيرة العقلائية مع ما عليه العقلاء لكان هذا الإشكال وجيها لان ما علبه العقلاء الاخذ بالكلام لا يعتمد على القرائن المنفصلة، ولا يدل على حجية الظهور لمن يعتمد على القرائن المنفصلة

لكننا سابقا ذكرنا انه في كل مورد عقلائي توافقت عليه سيرة العقلاء وكان له شبيه لم تتوافق عليه سيرة العقلاء ولكن كان الارتكاز العقلائي لا يلتفت إلى التفاوت بين الموردين بحيث يؤدي العلم بأحدهما إلى العلم بالأخر كما لو كان العقلاء يعملون بالخبر الواحد في الامور التكوينية ولتشابهه مع التشريعية فقد يجرون في التشريعي على سجيتهم العقلائية فلو كان خبر الواحد غير مرضي لردع الشارع احترازا عن تسريتهم إلى الأمور التشريعية، كذلك الأمر لو كان الشارع لا يرتضي العمل بالظهور لكان عليه ان يوجد طريقا بديلا غير الظهور ولما سكت يستكشف انه يرتضي الظهور حتى في موارد القرائن المنفصلة.

124

الاحتمال الأول في كل مورد كان للكلام دلالة تصورية ولم نعلم بالقرينة على الخلاف (اعم من ان تكون متصلة أو منفصلة) حينئذ يثبت حجية هذا الكلام في مدلوله التصوري فإذا هذا المسلك موضوعه مركب من جزئين وهو الظهور التصوري + عدم العلم بالقرينة

الاحتمال الثاني يخالف الاحتمال الأول في كلا الجزئين ففي الاحتمال الأول كان الظهور التصور + عدم العلم الاحتمال الثاني يقول الظهور التصديقي فخالفه في الشق الأول + عدم صدور القرينة واقعا ولكن مقصوده من القرينة خصوص القرينة امتصلة فإذا كان انعقد للكلام ظهور تصديقي ولكن صدرت قرينة على الخلاف فلا يكون هذا الكلام حجة او يكون حجة إذا انعقد له ظهور تصديقي وثبت عدم صدور القرينة المنفصلة على الخلاف فحينئذ نتمسك بالظهور فلو وردت رواية تقول أكرم العلماء وفتشنا في مضانه فلم نجد قرينة منفصلة تفيد الخلاف نأخذ بهذا الظهور فيكون الظهور حجة لان أكرم العلماء انعقد له ظهور في اكرام الجميع وفتشنا في مضانه فلم نجد ما يخالف هذا الظهور التصديقي فإذا حينئذ نأخذ بهذا الظهور التصديقي فكون حجة

هذا الاحتمال يفهم من بعض كلمات الميرزا النائيني في الاجود والفوائد

الاحتمال الثالث شارك الاحتمال الثاني في الشق الأول يعني موضوع الحجية هو الظهور التصديقي ولكن خالفه في الشق الثاني فان الاحتمال الثاني كان الظهور التصديقي يؤثر اثره إذا لم تصدر القرينة واقعا بينما على الاحتمال الثالث لا للم تصدر القرينة واقعا و إنما لا نعلم بصدورها فالظهور التصديقي يؤثر اثره معلقا على عدم الصدور في الاحتمال الثاني ومعلقا على عدم العلم

في الاحتمال الثالث هذا الاحتمال الثالث يظهر من بعض كلمات المحقق الاصفهاني (رحمة الله عليه)

بعد ذلك يقول المصنف (رحمة الله عليه) ان هنلك فارق بين هذه المحتملات بلحاظ تطبق حجية الظهور بمعنى ان حجية الظهور هل تطبق رأسا ومباشرة من دون حاجة إلى أصل سابق ام لابد من اجراء أصل سابق ثم بعد ذلك نجري أصالة الظهور وهذا في الحقيقة بحث في كيفية تطبيق أصالة الظهور بمعنى ان أصالة الظهور هل هي متأخرة رتبة عن أصل آخر بمعنى انه لا بد ان نطبق أصل آخر ثم بعد ذلك تصل النوبة إلى حجية الظهور اما انه مباشرة نطبق حجية الظهور من دون الحاجة الى أصل آخر

على الاحتمال الأول وهو ان حجية الظهور موضوعها الظهور التصوري تقدم في التمهيد الذي ذكروها سابقا ان الظهور التصويري يكون منحفظا حتى مع القرينة المتصلة فضلا عن المنفصلة فإذا الظهور التصوري دائما يكون محرزا ولا نحتاج لإحرازه إلى أصل سابق فبمجرد ان يوجد عندنا ظهور تصوري ولا نعلم بالقرينة على الخلاف تحقق موضوع حجية الظهور فتنطبق عليه ولا نحتاج إلى اجراء أي شيء سابق على حجية الظهور لان موضوع حجية الظهور بحسب الفرض مركب من جزئين الأول لا ينخرم وثابت دائما حتى مع وجود القرينة فالجزء الأول تام والجزء الثاني بحسب الفرض عدم العلم بالصدور وعدم العلم بالصدور ينسجم مع الشك لان الشك عدم العلم بوجود القرينة ينسجم مع الشك في وجود القرينة لان من يشك في وجود القرنية يقال في حقه لا يعلم بوجود القرينة فإذا لا نحتاج عند الشك في وجود القرينة إلى أن نحرز عدم وجود القرينة بأصل سابق على أصالة الظهور بل بحسب الفرض الشق الثاني هو عدم العلم وعدم العلم ثابت بالوجود

ان في صورة الجهل بدون حاجة إلى أمر آخر فبمجرد أن يقول املولى أكرم العلماء حصل ظهور تصوري في العموم ولم اعلم بالقرينة وان كنت اشك فيصدق علي اني لا اعلم بالقرينة فموضوع حجية الظهور يدور امره على الاحتمال الأول بين الوجود وبين الانتفاء لا انه هنلك حصة وسط ونريد ان نخرجه من حيز الوسطية إلى احد الطرفية بواسطة أصل لأنك اما ان تعلم بالقرينة فينتفي الموضوع واما ان لا تعلم بالقرينة فيتحقق الموضوع لأن الموضوع عدم العلم.

فإذا بناءا على الاحتمال الأول لا نحتاج إلى شيء

اما على الاحتمال الثاني وكان الاحتمال الثاني ان موضوع الحجية المركب من جزئين من الظهور التصديقي ومن عدم صدور القرينة واقعا بناءا على الاحتمال الثاني هنلك حالة متوسطة لان الإنسان السامع بالنسبة إلى القرينة اما عالم بوجودها أو انه عالم بعدمها واما شاك والمفروض ان الشق الثاني هو عدم صدور القرينة الصورة الأولى وهي العلم بعدم القرينة يحرز لنا عدم صدور القرنية الصورة الثانية العلوم بوجود القرنية يرفع لنا الموضوع قفلا تتحقق حجية الظهور

الصورة الثالث الشك في وجود القرنية لا يصدق معه لا انك عالم بعدم القرينة ولا انك عالم بوجود القرينة ولا يصدق معه انه لم تصدر القرينة واقعا لأنه مع الشك في وجود القرنية قد تكون القرينة في الواقع صادرة و بعبارة اخرى أخرى الشك بوجود القرينة ينسجم مع عدم القرينة أصلا في الواقع وعم وجود القرينة في الواقع وعدم العلم بها واللازم الأعم لا يثبت الاخص فنحتاج قبل اجراء أصالة الظهور ان نحول هذا الشك إلى عدم القرينة و إلا لا يتحقق موضوع حجية الظهور لان موضوع حجية الظهور عدما لقرينة وما هو عندي الشك في وجود القرينة فإذا نحتاج إلى أن نستعين بأصل عقلائي يسمى بأصالة عدم القرينة فمن هنا يقال كما عن الشيخ والميرزا ان أصالة الظهور في طول أصالة عدم القرينة يعني لو جاء كلام يقول أكرم العلماء وفتشنا إلى أن جزمنا بعدم القرينة كما لو كان كلمات المولى محصورة ولا يوجد منها شيء ضائع فإذا فتشت عنها ولم تجد قرينة تعلمك بعد

م القرينة في هذه الصورة تجري أصالة الظهور بلا توقف على شيء أن الموضوع محرز الحالة الثانية قال المتكلم أكرم العلماء وفتشت ووجدت قرينة هذان إلا يمكن ان تتمسك بأصالة الظهور لارتفاع موضوعها لان موضوعها عدم القرينة

والحالة الثالثة ان تشك بوجود القرينة والشك في ثبوت القرينة لازم اعم من عدم القرينة فقد يصدق عليه عدم القرينة وقد لا يصدق فلصدوقه نحتاج إلى أصل يرفع هذا الشطك تعبدا وهذا الأصل هو الأصل العقلائي القائل إذا شككت بالقرينة تبني على العدم فالعقلاء لا يبالون بالشك في وجود القرنية بل يلغون هذا الاحتمال فارتفع الشك تعبدا.

اما بالنسبة إلى القرينة المتصلة فإذا احتملنا أو وجودها فلا ينعقد أصل الجزء الأول من الكلام فاصل الظهور التصديقي لا ينعقد.

125

بعدما اثبت المصنف ان القول الأول باطل باعتبار ان الظهور الذي نبحث عنه هو ذلك الظهور الذي بواسطته نستكشف مراد المتكلم الذي لا يستكشف من الظهور التصوري و إنما يستكشف من الظهور التصديقي وبالتالي القول الأولى يكون باطلا اما بالنسبة الترجيح بين القولين الاخرين كانت الميزة بينهما تكمن في المعلق عليه الظهور التصديقي فعل يعلق على عدم القرينة واقعا ام يعلق على عدم العلم بالقرينة وكانت الثمرة بين هذين النحوين من التعليق انه في النحو الأول تكون أصالة الظهور في طول أصالة عدم القرينة لان عدم القرينة واقعا في غالب الأحيان ان لم نقل في جميع الأحيان لا يمكن ان تحرز بنفسها فمن اين نستطيع ان نستكشف العدم الواقعي مع هذا البعد الطويل عن عصر النص فنحتاج إلى أصل لنحرز المعلق عليه وبعد ان نحرز المعلق عليه وهو عدم القرينة واقعا حينئذ تترتب أصالة الظهور وحجيته على هذا الظهور التصديقي فاذا هذا كان الاثر العلمي بين هذين القولين

بخلافه على القول الثاني من هذين القولين الذي جعل المعلق عليه عدم العلم وعدم العلم محرز حتى في حالة الشك فلا نحتاج إلى اجراء أصل لإحرازه فبناءا على ذلك على القول الأول كانت أصالة الظهور متأخرة عن أصالة عدم القرينة بينما على القول الثاني أصالة الظهور تجري ابتداءا بناءا على ذلك نستطيع ان نرجح القول الثاني دون القول الأولى ولكن قبل ذلك نقدم مقدمة تنفعنا في أماكن متعددة حاصلها انه عند العقلاء لا يوجد تعبد والسر في ذلك انه عندما نشاهد حالة عامة لدعى العقلاء لا تختص بين الموالي والعبيد بل تجري حجتى بين الموالي والموالي وبين العبيد والعبيد وبين الاشخاص الاعتياديين كما هو الحال في الرجوع إلى خبر الثقة فالمولى يرجع إلى خبر الثقة والعبد يرجع إلى خبر الثقة وغيرهما يرجعان إلى خبر الثقة فإذا كانت حالة عامة إذا لا معنى للتعبد لان التعبد إنما يكون بين الموالي والعبيد والمفروض ان هذه احالة عامة فإذا من هنا نستنتج هذه النتيجة وهي ان العمل العقلائي لا ينشأ من حالة تعبد وتسليم محضة و إنما هو ناشيء من نكتة ارتكازية فالعقلاء إنما يعملون بخبر الثقة لكشفه النوعي عن الواقع هذا الكشف النوعي ليس امرا تعبديا و إنما هو من الأمور التكويني كذلك الحال في الظهور لما كان العمل بالظهور حالة عامة عند العقلاء ولا يختص بين العبدي ومواليهم فلا تعبد فيه فلابد ان يكون العمل بالظهور ناشيء عن نكته ارتكازية عامة وهذا الحل في كل الأصول العقلائية ففي جميع الصول العقلائية لا يوجد لنا حالة تعبد لان وجود حالة التعبد يقتضي ان يكون العمل العقلاء خاص بمن يعترف بهذا التعبد وهذا خلف كون هذه الحالة العقلائية عامة فلو كان فيها تعبد فالتعبد يكون بين العبد والمولى نحن فرضنا ان هذا الأصل أصل عقلائي عام.

فإذا في جميع الأصول العقلائية التي فيها حالة عمومية لا يتصور فيها التعبد فإذا لا يتصور فيها التعبد فالتعبد إنما هو بيد صاحب التعبد سعة وضيقا فلو كان الأصول العقلائية اصول تعبدية فله ان ينيطها بشيء اراد ولكن بعدما ثبت انها غير تعبدية و إنما هي ناشئة عن نكتة ارتكازية وهي اكشف النوعي ففي هذه الصورة لا معنى لان نأتي ونفترض أولاً اصالة عدم القرينة ثم بعد ذلك نجرس أصالة الظهور لأنه عندما يأتيك كلام من مثل ان يقول المولى أكرم كل عالم هذا الكلام عندما يلقى إلى العقر ف والمفروض انه لا يوجد تعبد له ظهور تصوري ولذي قلنا انه لا ينخرم حتى مع وجود القرينة المتصلة فصلاة عن المنفصلة فقال المولى أكرم كل عالم الظهور التصوري هو وجوب اكرما كل من يصدق عليه انه عالم وهذا الكلام له ظهور تصديقي بمعنى انه إذا القي إلى العقلائي فالنوع العقلائي من هذا الكلام يستكشف المراد الجدي للمتكلم لان هذا هو معنى الظهور التصديقي لأجل ان هذا الكلام له القابلية النوعية لاستكشاف المراد الجدي للمتكلم من هنا نستطيع ان نقول انه لم ينصب قرينة فالذي نلحظه ان عدم نصب القرنية ليس أصلا مستقلا عند العقلاء و إنما عدم نصب القرينة نشأ من الكاشفية النوعية للكلام عن المراد الجدي فلو لم يكن للكلام قابلية الكشف عن المراد الجدي لا نستطيع ان ننفي القرينة المحتملة بالوجدان لان الكلام له قابلية الكشف عن المراد الجدي والعقلاء لا يتعبدون لو كان العقلاء يتعبدون لقلنا انه حتى لو لم م يكنن له قابلية الكشف فالمولى عبدنا بشرط آخر لكن المفروض انه لا تعبد في عمل

العقلاء و إنما يرجعون إلى ارتكاز نكتة الكاشفة فهذا الكلام لما يلقى إلى الناس له قابلية الكشف عن المراد الجدي وهو ان المراد الجدي اكرام كل من يصدق عليه انه عالم و ببركة هذه الكاشفية النوعية لا يوجد قرينة اذ لو كان يوجد قرينة لما كان له هذه الكاشفية النوعية فإذا نحن لا نحتاج في الكشف عن المراد الجدي للمولى إلى احراز عدم القرينة المنفصلة في مرتبة سابقة لان عدم القرينة المنفصلة في مرتبة سابقة ان كانت من الأصول التعبدية فنحتاج إلى دليل على التعبد ولا يوجد هذا الدليل وان كانت من الأصول العقلائي فالأصل العقلائي لا بد ان ينشأ من كاشفية ولا توجد كاشفية إلا صلاحية هذا الكلام ليكشف عن المراد الجدي وهذا بنفسه اصالة الظهور فلا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة.

من هنا يتعين من بين الاحتمالات الثلاثة القول الثالث.

اما القرينة المتصلة تارة نقطع بوجود قرينة متصلة فيكون الظهور النهائي على وفقها وتارة نقطع بعدمها فيكون الظهور على وفق الكلام، وتارة نشك في وجودها، وهنا يأتي الكلام والكلام هنا ليس في الشك في قرينية الموجود و إنما الشك في أصل وجود القرينة وهنلك صور لمنشأ الشك في وجود القرينة

الأولى ان يكون الشك في وجود القرينة لاحتمال ان يكون المتكلم قد نسي ان ينصب قرينة من مثل ان المتكلم يريد أكرم العالم العادل ولكن نسي ان يقيد العالم بالعادل

الاحتمال الثاني نقول ربما يكون المتكلم نصب قرينة ولكن ربما الناقل غفل عنها أو عن نقلها، وعادة القرائن الحالية لا تنقل لنفترض ان الامام كان ان يتكلم عن حالة العدالة عند العلماء وفي هذا الجو قال أكرم العلماء ولكن الراوي لم ينقل القرائن الحالية فالقرائن الحالية عادة ما يغفل عنها.

الصورة الثالثة انه يشك السامع في القرينة المتصلة لا لأجل غفلة المتكلم ولا لأجل غفلة الناقل و إنما يشك في ذلك من بابي انه ربما تكون هنلك قرينة المتكلم لم يغفل عنها والسامع أو الناقل لنا لم يغفل عنها ولكن يبقى هنلك احتمال وجود قرينة فلربما انا الاخير الذي وصلنا الكلام لم افهم القرينة.

في الصورة الأولى وهي ان يكون احتمال القرينة ناشيء من غفلة القرينة نقول ان هذه الصورة في المتكلم المعصوم لا وجود لهذه الصورة في المتكلم الاعتيادي لها وجود ولكن يمكن ان تدفع بأصالة عدم الغفلة توضيح ذلك ان الأصل الأولي في كل مكتلكم انه لوما يتكلم بكلام يذكر كل ماله دخل في مراده فأصالة التنبه وعدم الغفلة الغالبة تكون نافية لهذه القرينة المحتملة وهذا يطلق عليها احيانا بأصالة عدم القرينة.

في الصورة الثانية يوجد أصل لنفي احتمالها ؛ وذلك لو افترضنا ان ادارة ما كلفة شخص ان يخبر الموظفين شيء عندما يريد ان يعلن لهم ما تريده الادارة فان كلامه يتضمن شهادتين الأولى بالمدلول المطابقي ان الادارة تريد هذا الكلام وبالمدلول الألتزامي هنلك شهادة انه كل ما تريده الادارة انا اقوله أي انه ينقل تمام ما تريده الادارة.

اما في الصورة الثالثة وهي انه لم ينشأ احتمال القرينة من غفلة المتكم أو عدم ذكر القرينة من قبل الناقل و إنما نشأت من ان السامع احتمل غفلته عن القرينة هنا يقول المصنف ان الكلام يكون بقوة المجمل لان هذا الاحتمال لابد ان يلغى و إلا يؤثر اثره في الظهور التصديقي وإلغاؤه اما بدليل تعبدي أو أصل في البين ولا وجود للأول فلا توجد آية تنفيه فلابد من الأصل العقلائي و الأصل العقلائي لابد ان يكون مرتكز على كاشفية يقول المصنف ان العقلاء لا يوجد عندهم هكذا أصل، ولا اثقل من شكهم في انهم يعملون أولاً فنقتصر على القدر المتيقن لما عرفت ان سيرتهم دليل لبي.

126

للتمهيد في دخول نزاع بين الشيخ الاعظم وبين صاحب الكفاية قال المصنف ان أتضح ان أصالة الظهور شيء وأصالة عدم القرينة شيء آخر فموضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقي بينما موضوع أصالة عدم القرينة الشك عند السامع في نصب المتكلم قرينة لاحتمال غفلة الناقل، فكل أصل يختلف عن الآخر موضوعا فحينئذ لا معنى ان يقال ان احد الاصلين يرجع إلى الآخر عندما يكون عندنا اصلان ولا يكون كل واحد منهما له موضوع مختلف عن الآخر فبالبداهة لا يمكن ان يرجع احدهما إلى الآخر لان رجوع احدهما إلى الاخر معناه الوحدة ووحدتهما خلف كون لكل واحد منهما موضوع .

من هنا يتضح بطلان النزاع القائم بين الشيح والاخوند حيث ان الشيخ الأعظم يتوقفان على مسالة وهو انه في بحث أصالة الظهور لا يوجد إلا أصل واحد في مقام التفهيم والتفهم ولكن اختلفا في ماهية هذا الأصل فالشيخ يرى انه هو اصال عدم القرينة والاخوند يقول هو أصالة الظهور فعند الشيخ اصال الظهور مرجعها إلى أصالة عدم القرينة والاخوند عنده أصالة عدم القرينة مرجعها إلى اصالة الظهور [1].

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

[1] لكن يوجد بحث مفتاحه ان كلام الشيخ والاخوند هل ناظر إلى مسالة الطولية بين الأصلين بمعنى ان احد الأصلين يتوقف على الاخر ام ان مقصودهما انه لا يوجد إلا أصل اوحد وهو أصالة عدم القرينة عند الشيخ وأصالة الظهور عند الاخوند فكلام المصنف إنما يرد عليمهما ان كان المقصود هو الثاني، ولكن في الاحتمال الأول لا يرد على انه مع تعدد موضوعهما لا يكونان اصلا واحد

هذا التقسيم موجود في كلام المحقق الاصفهاني والعراقي، يحتمل في تفسير هذين التقسيمين احد احتمالين

الاحتمال الأول ان يراد من الظهور الذاتي الظهور الفعلي ومن الظهور الموضوعي الظهور النوعي مثلا إذا استعمل المتكلم لفظ موضوعة لمعنى ولكم ينصب قرينة هذا الاستعمال عند نوع المخاطبين يظهر منه المعمى الموضوع لهذا نسميه الظهور النوعي هذا عند نوع المخاطبين ولكن لا مانع ان يوجد سامع لا يفهم هذا المعنى

فقد يكون على الاحتمال الأول ان يكون المقصود من الظهور الموضوعي الظهور النوعي وفي قباله الظهور الذاتي أي الظهور الفعلي أي لان يحصل لهذا السامع بالفعل ظهور سواء كان النوع ممن يحصل له هذا الكلام ظهور ام لا.

الاحتمال الثاني ان يكون المراد من الظهور الموضوعي الظهور الذي ينشأ من مبررات موضوعية والمراد من الظهور الذاتي الظهور الذي لا ينشأ من مبررات موضوعية مثلا إذا قال المتكلم رأيت اسدا يرمي انا حصل لي ظهور ان المراد من الأسد الرجل الشجاع فيقال لهذا الاستظهار انه ناشيء من مبرر موضوعي عند العقلاء هذا الظهر له ما يبرره وغالبا ما يكون الظهور النوعي بالمعنى الأولى هو الموضوعي بالمعنى الثاني اي له ما يبرره و أخرى يكون اقول ان المراد من الأسد الحيوان المفترس في رأيت اسدا يرمي باعتبار عدم استحالة ان يرمي الأسد وان هذا الظهور لي وان لم يشاركني به العقلاء,.

وهنا لا يستظهر ما هو مقصود المصنف لأنه يجود قرينة تشدنا إلى المعنى الأول ويوجد قرينة تشدنا إلى المعنى الثاني

فنفس العنوان نستظهر فيه المعنى الثاني نظير ما قلناه في القطع الذاتي والموضوعي.

وقسمنا الظهور إلى قسمين لأنه يقع البحث ان موضوع الحجية هل هو الظهور الذاتي ام هو الظهور الموضوعي.

يرى المصنف ان موضوع حجية الظهور هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي والسبب في ذلك ان المتكلم عندما يتكلم ولا يكون مقصوده شخص معين ويلقي كلامه للعرف ظاهر حال هذا الإنسان المتكلم الذي يلقي كلامه إلى كل من يتاتى منه الفهم انه لم يأخذ بعصسن الاعتبار الملابلسانت الخاصة إلى هذا المتكلم فظاهر حال المتكلم انه يلقي كلامه أعلى وفثقق القوالب العامة لأساليب التعبير العامة فيثبت ان موضوع حجية الظهور هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي.

ولا يعني ذلك ان الظهور الذاتي لا قيمة له أصلا بل يكون للظهور الذاتي ثمرة وهو ان هذا الظهور الذاتي من الممكن ان يعبر عنه بالتبادر والاسنسباق ففي ذهن هذا الشخص انسبق المعنى بالفعل وهذا الظهور الذاتي يكشف عن ظهور موضوعي والظهور الموضنعي يكشف عن الوضع، تارة انا عندما اسمع كلام ما يتضح عندي معنى من لمعاني وهذا نوع من الظهور الذاتي فإذا انقدح ليب معنى من المعناي هذا لا يكشف عن الوضع لان الذي يكشف هو الانسباق إلى الذهن إلى العام ولهاتذ التبادر لفا بد ان ينسبق من حاق اللفظ لا من الملابسات الشخصية ولكن هنا اقول بما انناييب واحد مان العق5ر وانسبق إلى ذهين هذا المعنى فيكون النوع يريد ويستظهر هذا المعنى

بينما الظهور الموضوعي مباشرة يكشف عن الوضع، فهذا هو الفرق بين الظهور الذاتي والموضوعي من ناحية الثمرة. وهذا البيان يؤدي ان نحمل الظهور الذاتي على المعنى الأولى وهو انه بما انه ظاهر بالفعل عندي فلا بد ان يظهر عند النوع.

التبادر ليست فقط أمارة عند المتبادر فإشكال الدور في التبادر بحث في مرحلتين في مرحلة تبادر العالم باللغة وفي تبادر الجاهل باللغة المسمى بالمستعلم فلما نقول التبادر أمارة فالتبادر امارة عند العالم و المستعلم ونقول هذا حتى لا يرد إشكال إذا كان الظهور الذاتي هو بمعنى المبررات الشخصية غير الموضوعي قد يقال ان الذي حصل له الظهور ألذاتي لا يرى انها مبررات شخصية بل يقول لا بد ان الكل يؤمنون بها فيكشف الظهور الذاتي عن الظهور الموضوعي لان هذا الظهور لا ينفع إلا لهذا الشخص والذي يعرف ان هذا الشخص مريض وعنده طهورات ذاتية لا يستطع ان يجعله علامة على الظهور الموضوعي

فلابد من انه إذا اراد الظهور الذاتي ان يكشف عن الظهور النوعي لا بد ان يقصد منه الظهور الفعلي أي بالفعل حصل عندي ظهور فيكشف عن الظهور النوعي حينئذ.

125

بعدما اثبت المصنف ان القول الأول باطل باعتبار ان الظهور الذي نبحث عنه هو ذلك الظهور الذي بواسطته نستكشف مراد المتكلم الذي لا يستكشف من الظهور التصوري و إنما يستكشف من الظهور التصديقي وبالتالي القول الأولى يكون باطلا اما بالنسبة الترجيح بين القولين الاخرين كانت الميزة بينهما تكمن في المعلق عليه الظهور التصديقي فعل يعلق على عدم القرينة واقعا ام يعلق على عدم العلم بالقرينة وكانت الثمرة بين هذين النحوين من التعليق انه في النحو الأول تكون أصالة الظهور في طول أصالة عدم القرينة لان عدم القرينة واقعا في غالب الأحيان ان لم نقل في جميع الأحيان لا يمكن ان تحرز بنفسها فمن اين نستطيع ان نستكشف العدم الواقعي مع هذا البعد الطويل عن عصر النص فنحتاج إلى أصل لنحرز المعلق عليه وبعد ان نحرز المعلق

عليه وهو عدم القرينة واقعا حينئذ تترتب أصالة الظهور وحجيته على هذا الظهور التصديقي فاذا هذا كان الاثر العلمي بين هذين القولين

بخلافه على القول الثاني من هذين القولين الذي جعل المعلق عليه عدم العلم وعدم العلم محرز حتى في حالة الشك فلا نحتاج إلى اجراء أصل لإحرازه فبناءا على ذلك على القول الأول كانت أصالة الظهور متأخرة عن أصالة عدم القرينة بينما على القول الثاني أصالة الظهور تجري ابتداءا بناءا على ذلك نستطيع ان نرجح القول الثاني دون القول الأولى ولكن قبل ذلك نقدم مقدمة تنفعنا في أماكن متعددة حاصلها انه عند العقلاء لا يوجد تعبد والسر في ذلك انه عندما نشاهد حالة عامة لدعى العقلاء لا تختص بين الموالي والعبيد بل تجري حجتى بين الموالي والموالي وبين العبيد والعبيد وبين الاشخاص الاعتياديين كما هو الحال في الرجوع إلى خبر الثقة فالمولى يرجع إلى خبر الثقة والعبد يرجع إلى خبر الثقة وغيرهما يرجعان إلى خبر الثقة فإذا كانت حالة عامة إذا لا معنى للتعبد لان التعبد إنما يكون بين الموالي والعبيد والمفروض ان هذه احالة عامة فإذا من هنا نستنتج هذه النتيجة وهي ان العمل العقلائي لا ينشأ من حالة تعبد وتسليم محضة و إنما هو ناشيء من نكتة ارتكازية فالعقلاء إنما يعملون بخبر الثقة لكشفه النوعي عن الواقع هذا الكشف النوعي ليس امرا تعبديا و إنما هو من الأمور التكويني كذلك الحال في الظهور لما كان العمل بالظهور حالة عامة عند العقلاء ولا يختص بين العبدي ومواليهم فلا تعبد فيه فلابد ان يكون العمل بالظهور ناشيء عن نكته ارتكازية عامة وهذا الحل في كل الأصول العقلائية ففي جميع الصول العقلائية لا يوجد لنا حالة تعبد لان وجود حالة التعبد يقتضي ان يكون العمل العقلاء خاص بمن يعترف بهذا التعبد وهذا خلف كون هذه الحالة العقلائية عامة فلو كان فيها تعبد فالتعبد يكون بين العبد والمولى نحن فرضنا ان هذا الأصل أصل عقلائي عام.

فإذا في جميع الأصول العقلائية التي فيها حالة عمومية لا يتصور فيها التعبد فإذا لا يتصور فيها التعبد فالتعبد إنما هو بيد صاحب التعبد سعة وضيقا فلو كان الأصول العقلائية اصول تعبدية فله ان ينيطها بشيء اراد ولكن بعدما ثبت انها غير تعبدية و إنما هي ناشئة عن نكتة ارتكازية وهي اكشف النوعي ففي هذه الصورة لا معنى لان نأتي ونفترض أولاً اصالة عدم القرينة ثم بعد ذلك نجرس أصالة الظهور لأنه عندما يأتيك كلام من مثل ان يقول المولى أكرم كل عالم هذا الكلام عندما يلقى إلى العقر ف والمفروض انه لا يوجد تعبد له ظهور تصوري ولذي قلنا انه لا ينخرم حتى مع وجود القرينة المتصلة فصلاة عن المنفصلة فقال المولى أكرم كل عالم الظهور التصوري هو وجوب اكرما كل من يصدق عليه انه عالم وهذا الكلام له ظهور تصديقي بمعنى انه إذا القي إلى العقلائي فالنوع العقلائي من هذا الكلام يستكشف المراد الجدي للمتكلم لان هذا هو معنى الظهور التصديقي لأجل ان هذا الكلام له القابلية النوعية لاستكشاف المراد الجدي للمتكلم من هنا نستطيع ان نقول انه لم ينصب قرينة فالذي نلحظه ان عدم نصب القرنية ليس أصلا مستقلا عند العقلاء و إنما عدم نصب القرينة نشأ من الكاشفية النوعية للكلام عن المراد الجدي فلو لم يكن للكلام قابلية الكشف عن المراد الجدي لا نستطيع ان ننفي القرينة المحتملة بالوجدان لان

الكلام له قابلية الكشف عن المراد الجدي والعقلاء لا يتعبدون لو كان العقلاء يتعبدون لقلنا انه حتى لو لم م يكنن له قابلية الكشف فالمولى عبدنا بشرط آخر لكن المفروض انه لا تعبد في عمل العقلاء و إنما يرجعون إلى ارتكاز نكتة الكاشفة فهذا الكلام لما يلقى إلى الناس له قابلية الكشف عن المراد الجدي وهو ان المراد الجدي اكرام كل من يصدق عليه انه عالم و ببركة هذه الكاشفية النوعية لا يوجد قرينة اذ لو كان يوجد قرينة لما كان له هذه الكاشفية النوعية فإذا نحن لا نحتاج في الكشف عن المراد الجدي للمولى إلى احراز عدم القرينة المنفصلة في مرتبة سابقة لان عدم القرينة المنفصلة في مرتبة سابقة ان كانت من الأصول التعبدية فنحتاج إلى دليل على التعبد ولا يوجد هذا الدليل وان كانت من الأصول العقلائي فالأصل العقلائي لا بد ان ينشأ من كاشفية ولا توجد كاشفية إلا صلاحية هذا الكلام ليكشف عن المراد الجدي وهذا بنفسه اصالة الظهور فلا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة.

من هنا يتعين من بين الاحتمالات الثلاثة القول الثالث.

اما القرينة المتصلة تارة نقطع بوجود قرينة متصلة فيكون الظهور النهائي على وفقها وتارة نقطع بعدمها فيكون الظهور على وفق الكلام، وتارة نشك في وجودها، وهنا يأتي الكلام والكلام هنا ليس في الشك في قرينية الموجود و إنما الشك في أصل وجود القرينة وهنلك صور لمنشأ الشك في وجود القرينة

الأولى ان يكون الشك في وجود القرينة لاحتمال ان يكون المتكلم قد نسي ان ينصب قرينة من مثل ان المتكلم يريد أكرم العالم العادل ولكن نسي ان يقيد العالم بالعادل

الاحتمال الثاني نقول ربما يكون المتكلم نصب قرينة ولكن ربما الناقل غفل عنها أو عن نقلها، وعادة القرائن الحالية لا تنقل لنفترض ان الامام كان ان يتكلم عن حالة العدالة عند العلماء وفي هذا الجو قال أكرم العلماء ولكن الراوي لم ينقل القرائن الحالية فالقرائن الحالية عادة ما يغفل عنها.

الصورة الثالثة انه يشك السامع في القرينة المتصلة لا لأجل غفلة المتكلم ولا لأجل غفلة الناقل و إنما يشك في ذلك من بابي انه ربما تكون هنلك قرينة المتكلم لم يغفل عنها والسامع أو الناقل لنا لم يغفل عنها ولكن يبقى هنلك احتمال وجود قرينة فلربما انا الاخير الذي وصلنا الكلام لم افهم القرينة.

في الصورة الأولى وهي ان يكون احتمال القرينة ناشيء من غفلة القرينة نقول ان هذه الصورة في المتكلم المعصوم لا وجود لهذه الصورة في المتكلم الاعتيادي لها وجود ولكن يمكن ان تدفع بأصالة عدم الغفلة توضيح ذلك ان الأصل الأولي في كل مكتلكم انه لوما يتكلم بكلام يذكر كل ماله دخل في مراده فأصالة التنبه وعدم الغفلة الغالبة تكون نافية لهذه القرينة المحتملة وهذا يطلق عليها احيانا بأصالة عدم القرينة.

في الصورة الثانية يوجد أصل لنفي احتمالها ؛ وذلك لو افترضنا ان ادارة ما كلفة شخص ان يخبر الموظفين شيء عندما يريد ان يعلن لهم ما تريده الادارة فان كلامه يتضمن شهادتين الأولى بالمدلول المطابقي ان الادارة تريد هذا الكلام وبالمدلول الألتزامي هنلك شهادة انه كل ما تريده الادارة انا اقوله أي انه ينقل تمام ما تريده الادارة.

اما في الصورة الثالثة وهي انه لم ينشأ احتمال القرينة من غفلة المتكم أو عدم ذكر القرينة من قبل الناقل و إنما نشأت من ان السامع احتمل غفلته عن القرينة هنا يقول المصنف ان الكلام يكون بقوة المجمل لان هذا الاحتمال لابد ان يلغى و إلا يؤثر اثره في الظهور التصديقي وإلغاؤه اما بدليل تعبدي أو أصل في البين ولا وجود للأول فلا توجد آية تنفيه فلابد من الأصل العقلائي و الأصل العقلائي لابد ان يكون مرتكز على كاشفية يقول المصنف ان العقلاء لا يوجد عندهم هكذا أصل، ولا اثقل من شكهم في انهم يعملون أولاً فنقتصر على القدر المتيقن لما عرفت ان سيرتهم دليل لبي.

126

للتمهيد في دخول نزاع بين الشيخ الاعظم وبين صاحب الكفاية قال المصنف ان أتضح ان أصالة الظهور شيء وأصالة عدم القرينة شيء آخر فموضوع أصالة الظهور هو الظهور التصديقي بينما موضوع أصالة عدم القرينة الشك عند السامع في نصب المتكلم قرينة لاحتمال غفلة الناقل، فكل أصل يختلف عن الآخر موضوعا فحينئذ لا معنى ان يقال ان احد الاصلين يرجع إلى الآخر عندما يكون عندنا اصلان ولا يكون كل واحد منهما له موضوع مختلف عن الآخر فبالبداهة لا يمكن ان يرجع احدهما إلى الآخر لان رجوع احدهما إلى الاخر معناه الوحدة ووحدتهما خلف كون لكل واحد منهما موضوع .

من هنا يتضح بطلان النزاع القائم بين الشيح والاخوند حيث ان الشيخ الأعظم يتوقفان على مسالة وهو انه في بحث أصالة الظهور لا يوجد إلا أصل واحد في مقام التفهيم والتفهم ولكن اختلفا في ماهية هذا الأصل فالشيخ يرى انه هو اصال عدم القرينة والاخوند يقول هو أصالة الظهور فعند الشيخ اصال الظهور مرجعها إلى أصالة عدم القرينة والاخوند عنده أصالة عدم القرينة مرجعها إلى اصالة الظهور [1].

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

[1] لكن يوجد بحث مفتاحه ان كلام الشيخ والاخوند هل ناظر إلى مسالة الطولية بين الأصلين بمعنى ان احد الأصلين يتوقف على الاخر ام ان مقصودهما انه لا يوجد إلا أصل اوحد وهو أصالة عدم القرينة عند الشيخ وأصالة الظهور عند الاخوند فكلام المصنف إنما يرد عليمهما ان كان المقصود هو الثاني، ولكن في الاحتمال الأول لا يرد على انه مع تعدد موضوعهما لا يكونان اصلا واحد

هذا التقسيم موجود في كلام المحقق الاصفهاني والعراقي، يحتمل في تفسير هذين التقسيمين احد احتمالين

الاحتمال الأول ان يراد من الظهور الذاتي الظهور الفعلي ومن الظهور الموضوعي الظهور النوعي مثلا إذا استعمل المتكلم لفظ موضوعة لمعنى ولكم ينصب قرينة هذا الاستعمال عند نوع المخاطبين يظهر منه المعمى الموضوع لهذا نسميه الظهور النوعي هذا عند نوع المخاطبين ولكن لا مانع ان يوجد سامع لا يفهم هذا المعنى

فقد يكون على الاحتمال الأول ان يكون المقصود من الظهور الموضوعي الظهور النوعي وفي قباله الظهور الذاتي أي الظهور الفعلي أي لان يحصل لهذا السامع بالفعل ظهور سواء كان النوع ممن يحصل له هذا الكلام ظهور ام لا.

الاحتمال الثاني ان يكون المراد من الظهور الموضوعي الظهور الذي ينشأ من مبررات موضوعية والمراد من الظهور الذاتي الظهور الذي لا ينشأ من مبررات موضوعية مثلا إذا قال المتكلم رأيت اسدا يرمي انا حصل لي ظهور ان المراد من الأسد الرجل الشجاع فيقال لهذا الاستظهار انه ناشيء من مبرر موضوعي عند العقلاء هذا الظهر له ما يبرره وغالبا ما يكون الظهور النوعي بالمعنى الأولى هو الموضوعي بالمعنى الثاني اي له ما يبرره و أخرى يكون اقول ان المراد من الأسد الحيوان المفترس في رأيت اسدا يرمي باعتبار عدم استحالة ان يرمي الأسد وان هذا الظهور لي وان لم يشاركني به العقلاء,.

وهنا لا يستظهر ما هو مقصود المصنف لأنه يجود قرينة تشدنا إلى المعنى الأول ويوجد قرينة تشدنا إلى المعنى الثاني

فنفس العنوان نستظهر فيه المعنى الثاني نظير ما قلناه في القطع الذاتي والموضوعي.

وقسمنا الظهور إلى قسمين لأنه يقع البحث ان موضوع الحجية هل هو الظهور الذاتي ام هو الظهور الموضوعي.

يرى المصنف ان موضوع حجية الظهور هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي والسبب في ذلك ان المتكلم عندما يتكلم ولا يكون مقصوده شخص معين ويلقي كلامه للعرف ظاهر حال هذا الإنسان المتكلم الذي يلقي كلامه إلى كل من يتاتى منه الفهم انه لم يأخذ بعصسن الاعتبار الملابلسانت الخاصة إلى هذا المتكلم فظاهر حال المتكلم انه يلقي كلامه أعلى وفثقق القوالب العامة لأساليب التعبير العامة فيثبت ان موضوع حجية الظهور هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي.

ولا يعني ذلك ان الظهور الذاتي لا قيمة له أصلا بل يكون للظهور الذاتي ثمرة وهو ان هذا الظهور الذاتي من الممكن ان يعبر عنه بالتبادر والاسنسباق ففي ذهن هذا الشخص انسبق المعنى بالفعل وهذا الظهور الذاتي يكشف عن ظهور موضوعي والظهور الموضنعي يكشف عن الوضع، تارة انا عندما اسمع كلام ما يتضح عندي معنى من لمعاني وهذا نوع من الظهور الذاتي فإذا انقدح ليب معنى من المعناي هذا لا يكشف عن الوضع لان الذي يكشف هو الانسباق إلى الذهن إلى العام ولهاتذ التبادر لفا بد ان ينسبق من حاق اللفظ لا من الملابسات الشخصية ولكن هنا اقول بما انناييب واحد مان العق5ر وانسبق إلى ذهين هذا المعنى فيكون النوع يريد ويستظهر هذا المعنى

بينما الظهور الموضوعي مباشرة يكشف عن الوضع، فهذا هو الفرق بين الظهور الذاتي والموضوعي من ناحية الثمرة. وهذا البيان يؤدي ان نحمل الظهور الذاتي على المعنى الأولى وهو انه بما انه ظاهر بالفعل عندي فلا بد ان يظهر عند النوع.

التبادر ليست فقط أمارة عند المتبادر فإشكال الدور في التبادر بحث في مرحلتين في مرحلة تبادر العالم باللغة وفي تبادر الجاهل باللغة المسمى بالمستعلم فلما نقول التبادر أمارة فالتبادر امارة عند العالم و المستعلم ونقول هذا حتى لا يرد إشكال إذا كان الظهور الذاتي هو بمعنى المبررات الشخصية غير الموضوعي قد يقال ان الذي حصل له الظهور ألذاتي لا يرى انها مبررات شخصية بل يقول لا بد ان الكل يؤمنون بها فيكشف الظهور الذاتي عن الظهور الموضوعي لان هذا الظهور لا ينفع إلا لهذا الشخص والذي يعرف ان هذا الشخص مريض وعنده طهورات ذاتية لا يستطع ان يجعله علامة على الظهور الموضوعي

فلابد من انه إذا اراد الظهور الذاتي ان يكشف عن الظهور النوعي لا بد ان يقصد منه الظهور الفعلي أي بالفعل حصل عندي ظهور فيكشف عن الظهور النوعي حينئذ.

129

القول الثاني : وهو تفصيل منسوب بالجملة الى المحقق الكلباسي وما ذكره هنا يمكن ان يذكر في ضمن تفصيلين.

توضيح ذلك : انه إذا ورد كلام وكان ظاهرا في معنى من المعاني فتارة يحصل لمن وصل إليه هذا الكلام ظن بالوفاق من مثل ان يقول المتكلم رأيت اسدا هذا الكلام ظاهر في ارادة الحيوان المفترس وفي نفس الوقت حصل للسامع ظن فعلي بالوقاف.

وبعبارة أوضح هذا الكلام بحسب ذاته من شانه ان يفيد الظن وهذا الظن يعبر عنه بالظن النوعي فالنوع يستفيد منه النوع بقطع النظر عن الافراد وفي انفسي الوقت هذا الفرد حصل لها الفرد ظن فتوافق الظن النوعي مع الظن الشخصي.

و أخرى لا يحصل له ظن بالوفاق وهذا على نحوين **تارة** يحصل له ظن فعلي بالخلاف **و أخرى** لا فهذه صور ثلاث:

الأولى ان يحصل له ظن فعلي بالوفاق. الثانية ان يحصل له ظن فعلي بالخلاف والثالثة ان لا يحصل له لا ظن فعلي بالوفثاق ولا ظن فعلي بالخلاف.

فعندما يقال له رأيت اسدها تارة بالفعل يحصل له ظن بإرادة الحيوان المفترس و أخرى يحصل له ظن بإرادة الرجل الشجاع وهو الظن بالخلاف و أخرى لا يحصل لا ظن بالوفاق ولا بالخلاف.

المتعارف عند الاصوليين عدم التفريق بين هذه الصورة الثلاثة في دليل حجية الظهور وهو السيرة، فالظاهر حجة في جميعها

المحقق الكلباسي فصل واختار الآن الحجة هو ما لم يحصل ظن فعلي بالخلاف ، المصنف هنا دمج بين تفصلين.

البعض اشترط في الظواهر لكي تكون حجة ان يحصل لنا ظن فعلي بالوفاق.

المحقق الكلباسي لم يرتضي هذا التفصيل فقال الظاهر حجة سواء حصل ظن بالوفاق أو لا ولكن بشرط ان لا يحصل ظن بالخلاف فلو قال التاجر كل قطعة في دكاني كلفتين مائة هذا كلام في حد ذاته ظاهر في العموم و لكن انا المشتري حصل لي ظن على خلاف هذا الظاهر فحصل لي ظن ان الكبيرة من القطعات بمائة فيرى المحقق الكلباسي ان هذا الظهور ليس بحجة لأنه يشترط عنده عدم الظن بالخلاف.

المتعارف في رد هذا التفصيل التمسك بقيام السيرة على الإطلاق بان يقال ان العقلاء في مقام التخاطب لا يفرقون بين حصول الظن بالخلاف أو عدم حصوله فيأخذون بالظهور مطلقا وهذا الجواب المتعارف والموجود في الكفاية وغيرها.

اما المحقق النائيني فقد عمق جواب الأعلام فقال انه **تارة** نريد ان نعمل بالظهور في مجال الاغراض الشخصية **و أخرى** نريد ان نعمل بالظهور في مجال الاغراض التشريعية مثلا تارة اكون بصدد تأليف كتاب اريد في هذا الكتاب ان استعمل جملة هذه الجملة في حد ذاتها ظاهرة في معنى ولكن انا لو القيت الي سيحصل لي ظن بالخلاف فحينئذ في مجال الاغراض الشخصية انا لا اورد في كتابي هذه الجملة التي يحصل لي ظن بالخلاف فاذهب إلى جملة اخرى لا يحصل مثل هذا الظن فيها، أما في مجال الاغراض التشريعية والعلاقة القائمة بين الآمر و المأمور في هذا المجال يرى الميرزا ان العقلاء لا يفرقون بين حصول الظن بالخلاف ام لا.

و بعبارة أخرى إذا كان يراد من الظهور التنجيز والتعذير للحكم لا يوجد فرق بين الظن في الخلاف أو عدم الظن بالخلاف وهذا يحصل في مجال الاغراض التشريعية بين الامرين

والمأمورين واما في مجال الاغراض الشخصية غير التشريعية في مثل هذه الحالة يرى ان العقلاء يميزون ويذكر شاهدا انه لو وصلت رسالة إلى التاجر وهي ظاهر في معنى ولكن هذا التاجر حصل له ظن بالخلاف فلا يتكل على فهمه للرسالة في تشخيص الاسعار بل يتريث.

والذي يهم الأصولي هو مجال الاغراض التشريعية فالسيرة ظاهرة في الكلام.

الشهيد الصدر يرتضي هذا الكلام في الجملة ولكن يقول ان الميرزا لم يبين لنا نكتة هذا التفصيل لماذا في مجال الاغراض الشخصية يتوقفون دون الاغراض التشريعية فاصل الفكرة التي ذكرها هي صحيحة ولكن ما هو السبب في هذا التفصيل.

حاصل ما ذكره المصنف في تكلمت ما بدأه الميرزا النائيني انه مرارا ذكرنا انه في السيرة العقلائية لا يوجد تعبد و إنما العمل العقلائي يكون قائم على أساس نكتة عامة ارتكازية ولا تعبد في عمل العقلاء فالمدار في عمل العقلاء هو وجود الكاشفية أو عدم وجودها.

فنقول في مجال الاغراض التشريعية أي في مقام العلاقة بين الأمرين و المأمورين الذي يراد منه ان يكون هذا الكلام منجزا ومعذرا عند وصوله لدى المأمور في هذه الحالة يرى المصنف ان المولى الذي يصدر منه الكلام في هذا المجال التشريعي سوف يبحث عن القالب اللفظي الذي بنظره سيكون كاشفا عن المراد لا الذي يكون بنظر المأمور كاشف على المراد بناءا على ذلك ظن المأمور بالخلاف وعدم ظنه بالخلاف لا اثر له لان المولى يلقي للمأمور به أمارة كلية وهو الظهور و المأمورين مختلفون قد يصل لهم ظن وقد لا ، فالمولى يلقي الكلام الذ يعتقده انه ظاهر في الموارد وهذا الكلام الذي هو ظاهر في المراد هي أمارة وشرعت لغلبت مطابقتها للواقع ولم ينظر إلى شخص لكل فرد فرد من المأمورين لاختلافهم وهذا معنى أمراية الامارة في انها غالبا المطابقة للواقع وهذا وظيفة الحكم الظاهري فهو سنخ حكم يشرع في مقام اختلاف الواقع على المكلفين حينئذ يكون المراد ما هو ظاهر لدى المولى لا ما هو ظاهر لشخص كل مكلف مكلف هذا هو السر لكون في مجال الاغراض التشريعية لا يفرق بين الظن بالخلاف أو عدم الظن بالخلاف بينما في الاغراض الشخصية والتكوينية الأمر ليس كذلك.

130

الخلط بين الظهور والحجية

هذا البحث قد تقدم سابقا ولكنه نبه هنا فيه على الاشتباه الذي وقع في ظاهر عبارة الميرزا النائيني فقد وقع فيها خلط بين الموضوع وهو الظهور والحكم وهو الحجية.

وقدم المصنف مقدمة استذكارية حيث اتضاح ان أن الدلالة تنقسم إلى اقسام ثلاثة اقسام تصورية وهي ناشئة من العلقة الوضعية ولا تتأثر بالقرينة المتصلة أو المنفصلة وتصديقيه أولى وثانية، اما الظهور التصديقي الأول والثاني اختار المصنف ان موضوع الحجية ليس هو الظهور التصوري و إنما هو الظهور التصديقي وثبت ان الظهور التصديقي باعتقاد المصنف يناط بعدم القرينة المتصلة فقط فإذا ورد كلام ولم يكن معه قرينة متصلة على خلاف ظهوره ينعقد له ظهور، نعم لو وردت قرينة منفصلة تكون رافعة لحجية الظهور فمثلا إذا قال المتكلم أكرم العلماء ولم يورد مع الكلام ما يصلح على القرينة المتصلة فحينئذ ينعقد له ظهور تصديقي وهو ان المراد الجدي وجوب اكرام كل فرد من افراد العلماء بمقتضى التطابق بين الدلالات الثلاث فينعقد للكلام افي انه يريد إيجاب أكرم كل فرد فرد من افراد العلماء فلو ورد بعد يوم لا تكرم النحاة هذه الجملة لا ترفع الظهور في المراد الجدي و إنما يبقى منحفظا وثابتا غاية الأمر ظهور القرينة يزاحم ظهور ذيها في الحجية.

الميرزا النائيني يفهم من بعض كلاماته انه جعل القرينة المنفصلة انها رافعة لأصل الظهور والحال انها لابد ان تكون ظاهرة في رفع حجية الظهور.

فهذا يعني ان الظهور التصديقي عند الميرزا النائيني يناط بعدم القرينتين وهذا في الحقيقة خلط بين الحكم وبين موضوعه فالذي يرتفع ببركة القرينة المنفصلة الحكم وهو الحجية اما الموضوع فهو يبقى.

الظهور الحالي

ينقسم الظهور الحالي إلى قسمين الذي يعتمد على لفظ والقسم الثاني هو المجرد عن اللفظ، مثلا في بعض البلدان في شهر رمضان صاحب الدار يضع الافطار خارج الدار ظاهر وضعه خارج الدار انه يجوز الاكل منه للمارة فهذا ظهور حالي لم يستند إلى لفظ أصلا وهنلك ظهور حالي يستند إلى الفظ من مثل الظهور الحالي في تطابق الدلالة التصديقية مع الدلالة التصورية وهذا الظهور الحالي في لفظ ولم يجرد عن اللفظ في الكلية.

المصنف يقول الظهور الحالي مهما كان حجة وانما الكلام في مدرك حجية هذا الظهور الحالي هل يمكن ان نستدل عليه بنفس ما استدللنا عليه لحجية الظهور اللفظي وهو بدليل سيرة المتشرعة والعقلاء.

اما السيرة المتشرعة فلا يمكن والسبب في ذلك ان فيما سبق قربنا سيرة المتشرعة بان نقل الروايات اللفظية كان شائعا في زمن المعصوم وكان الناس يعملون بالروايات بظهورها بدون نكير من احد فعمل المتشرعة بالظهور كان شائعا اما الظهور الحالي لما لم يكن عبارة عن لفظ ما فقد لا يلتفت إليه، فلا نستطيع ان نقول ان سيرة المتشرعة على العلم بالظهور الحالي.

بقي الدليل الثاني وهو سيرة العقلاء فنجدهم انهم يعملون بظواهر الاحوال، والحجية نستكشفها من امضاء الشارع، ولكن كانت احدى التوجيهات للسكوت وإمضاء الشارع وهو ظهور حال المعصوم في انه بصدد التوجيه للمكلفين.

فيكون تستدل على حجية ظهور الحال بظهور الحال فلا بد ان يكون الدليل على حجية الظهور هو وجوب الأمر بالمعصوم والنهي عن المنطر أو الدليل العقلي ولا يستدل بالظهور الحالي على الظهور الحالي .

الظهور التضمني

كان البحث في أول الكتاب في تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية وقلنا اما الدلالة التضمنية فسيأتي البحث فيها في بحث الظهور وهذا مكان وفاء هذا البحث وفي الكتب الأصولية لا يوجد مثل هذا العنوان و إنما عنون بعنوان آخر وهو من مباحث الأصول القديمة التي من بداية تدوين علم الأصول وهو ان العام هل هو حجة في الباقي بعد التخصيص ام لا، مثال ذلك لو قال المولى أكرم كل عالم وفرضنا انه يوجد في الخارج مائة عالم فأكرم كل عالم ظاهر في العموم و يشمل كل فرد فرد من افراد العالم فلو فرضنا انه خرج بعض الافراد عن حجية هذا العموم ؛ وذلك بورود قرينة منفصلة تقول لا تكرم النحوي فخرج عن العموم بعض مصاديقه، هنا المتفق عليه ان العام لا يكون حجة في الخارج فلا يكون حجة فإذا لنحوي فلا نتمسك بأكرم العلماء على وجوب اكرام النحوي وهذا لا نزاع فيه و إنما النزاع في ان العام هل يكون حجية في الباقي بعد التخصيص فهؤلاء الباقين هل يكون العام فيها حجة.

اما علاقة ذلك في الظهور التضمني فأكرم كل عالم لها مدلول مطابقي وهو وجوب اكرام كل فرد فرد من افراد العلماء، و مدلولها التضمني هو اكرام العالم النحوي والأصولي.. الخ.

وخرج عن العام بعض المدلولات التضمنية النحوي فهل يبقى العام حجة في باقي المدلولات التضمنية ؟.

هنا نقول ان لا شك ان العام سقط عن المدلول المطابقي وهو اكرام كل العلماء فإذا قلنا انه بسقوط الدلالة المطابقية تسقط الدلالة التضمنية فلا يبقى العام حجة في الباقي وهو التسعون الباقين بعد خروج العشرة من النحويين.

133

قد يطرأ سؤال على الذهن انه إذا كان البحث في القضايا الفعلية التركيبية هو عن امكان واثبات الاستحالة لتحقق هذا الحكم ففي الحقيقة نحن نفينا الحكم لا استنبطنا الحكم !، وعليه لا تدخل الفعلية التركيبة في سلك المسائل الأصولية.

وقد يجاب بأنه في القواعد الأصولية كما نترقب استنباط الحكم نترقب استنباط عدمه فالقواعد الممهدة أو العناصر المشتركة لاستنباط الحكم الشرعي هي اعم من استنباط وجودها أو عدمها.

ولكن الانصاف لدينا وقفه في قوله ــ ونفي الحكم مما يطلب استنباطه ــ ، لأننا نسال ما هي القاعدة الأصولية ؟.

نقول في مقامنا هي الفعلية التركيبية التي مفادها استحالة اخذ الحكم في موضوع الحكم ونريد ان ندافع عن كونها اصولية.

هذه القاعدة يستنبط منها بحسب عبارة الكتاب نفي الحكم و قد يقال حينئذ ان هذا الحكم نفيا هو نفس القاعدة والقاعدة هي استحالة اخذ الحكم في موضوع الحكم أي نفي الحكم.

وقد يجاب انه يوجد فرق فالقاعدة كلية وهي استحالة اخذ كل حكم في موضوع الحكم يأتي الفقيه ويستنبط منها نفي حكم خاص من مثل يجد رواية تقول الجهر واجب على العالم فالفقيه بواسطة هذه القاعدة الأصولية يقول هذا مستحيل، إذا لا يوجد حكم ووجوب وجه على خصوص العالم فالقاعة كلية والمراد من استنبط هذا الحكم الجزئي.

ولكن هذا الجواب يوقعنا في محذور حاولنا الفرار منه في بداية الكتاب لان ها يسمى تطبيق لا استنباط.

هنا اراد المصنف ان يدافع عن ادراج القواعد العقلية الفعلية التركيبية في علم الأصول لأنها يثبت فيها استحالة حكم ونحن نريد في علم الأصول استنباط الحكم فقال ان الاستنباط اعم من الاثبات والسلب.

فحينئذ نسأل و نقول هذه القاعدة هي بنفسها الحكم لأنها هي بنفسها استحالة الحكم، فتكون هي قاعدة فقهية أو عقلية لان المسالة الأصولية ما يحتاج فيها إلى استنباط وهنا لم يستنبط من هذه القاعدة لأنها هي بنفسها الحكم.

ولا يرد هذا الإشكال في القضايا الشرطية لان هنالك المسألة الأصولية ليست هي وجوب المقدمة وانما هي حكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، العقل حكم بالملازمة نعم تطبيق هذه الملازمة يطبق بين الوضوء والصلاة انه يوجد ملازمة نستفيد من هذه الملازمة ان الوضوء واجب شرعا، و التطبيق هو بين الملازمة الكلية والجزئية اما الحكم بان الوضوء واجب هو نتيجة لهذه الملازمة لان ما يستنبط من القاعدة الأصولية هي مسالة فقيهة وهذا هو موردنا.

ثم إن القضايا التحليلية اما ان تقع في طريقا ثبات قاعدة تركيبية أو في طريقة إثبات قاعدة اصولية.

مثاله المولى جعل احكاما وأراد العقل ان يحلل كيفية جعل هذه الأحكام فتوصل إلى انها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية وهذا الحكم للعقل قضية تحليلية فالعقل حلل كيفية جعل الأحكام فأدرك انها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية هذه المقدمة نستطيع ان نستفيد منها في إثبات قضايا تركيبية مثلا هذه المقدمة تنفعنا في مسالة اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم فان الأحكام ان كانت مجعولة على نهج القضايا الحقيقية فيمكن ان نثبت الاستحالة وهو إشكال الدور أو الخلف فببركة هذه القضية التحليلية نثبت قضية تركيبية.

مثال آخر مجملة القضايا التي يدركها العقل ان الأحكام متعلقة بالطبائع أو بالأفراد على الخلاف فإذا قلنا بأنها متعلقة بالطبائع نستطيع من خلالها ان نثبت قضية تركيبية وان قلنا انها متعلقة بالأفراد نستطيع ان نثبت عدم قضية تركيبية.

اما لها اثر في المسائل الأصولية فلها اثر في الأصول العلمية من جملة القواعد العقلية والتحريرية تفسير ظاهرة الوجوب التخييري فقول ان الوجوب التخيري انه متعلق بالجامع فهو كالوجوب التعييني غايته انه تعليق بالكلي والتعيين تعلق بالجزئي قول آخر ان الوجوب التخييري مرده إلى وجوبين مشروطين، صم إذا لم تعتق واعتق إذا لم تصم هذان تفسيران رئيسيان للوجوب التخييري.

وتظهر الثمرة في بحث يأتي في الأصول العملية تحت عنوان دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمثال البارز له مسالة تقليد الاعلم لو فرضنا انه وصلتنا على مستوى الادلة إلى طريق مسدود ولم يتضح انه يجب تقليد الاعلم ام لا فحينئذ يكون تقليد الاعلم دائر امره بين الوجوب التعيني و التخيري لأنه ان كان يجب تقليد الاعلم واقعا فالوجوب تعييني وان كان لا فهو مخير بين وجوب تقليد الاعلم ام لا فالأدلة مرددة.

مثال آخر لو افطر شخص عمدا في نهار شهر رمضان واعتق رقبة ولكنه بعد العتق تردد هل يجب عليه الاطعام ستين مسكينا ام يكتفي بالعتق ومنشأ التردد انه لعل الاطعام هو الواجب تعيينا لا انه مخير بين الاطعام أو العتق في هكذا مورد اتفق الفقهاء على انه يجري أصالة البراءة عن وجوب الاطعام لكن كيفية جريان أصالة البراءة تختلف بعد الاتفاق على جريانها وتختلف في المبين في الوجوب التخيري ان قلنا انه وجوب متعلق بالجامع فالعتق احد مصاديق الجامع نشك في وجوب الصيام أو الاطعام بعد العتق تحري أصالة البراءة عن وجوب الصيام بلحاظ انه لو كان وجوبا تعيينيا لكان مشكوكا بالشك البدوي فتجري فيه أصالة البراءة ويتحقق الامتثال بالعتق اما لو قلنا ان الوجوب التخيري عبارة عن تكليفين احدهما مشروط بعدم الآخر فقد يقال انه عندنا علم اجمالي بوجوب الاطعام اما تعيينا أو تخيريا ومعه ذلك تجري البراءة لانحلال العلم الاجمالي

لأنه لو كان واجب تخييرا لارتفع وجوبه لأنه من شرط وجوبه عدم العتق والمفروض انني اعتقت فتلاحظ كيفية اجراء البراءة ارتبط بتفسير حقيقية الوجوب التخيري فإذا بعض التحليلية وان كانت لا تقع في استنباط قضية تركيبية ولكن لها دور في القضايا الأصولية الاخرى

استحالة التكليف بغير المقدور

هذا البحث لم يعنون كعنوان مستقل في علم الأصول، و إنما ذكرت هذه المسالة في طي مسائل متعددة كمبادئ لإثبات جملة من المسائل من مثل ذكرت في الكفاية في اطار التبنيه الأولى من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي

قبل البحث في هذه القاعدة اثباتا ونهيا مهد المصنف بمقدمة وهي ان التكليف والحكم الشرعي له مراتب اربعة المرتبة الأولى مرتبة الملاك والثانية الشوق والإرادة والكراهة والثالثة مرتبة الجعل والمرتبة الرابعة مرتبة التنجيز

بمقتضى بحوث متعددة في هذا الكتاب وفي غيره لابد ان يكون في التعبير بالمرتبة مسامحة، لان أول من عبر بهذا التعبير هو صاحب الكفاية فخالف المشهور وذهب إلى أن للحكم مراتب اربعة مرتبة الاقتضاء و الإنشاء والفعلية و التنجيز، بينما المشهور خالفوا صاحب الكفاية وقالوا ان للحكم مرتبتين لا غير متربة الإنشاء والفعلية ورفضوا ومرتبة الاقتضاء وهي مرتبة الملاك عند المصنف من ملن مراتب الحكم لان الملاك مربدا للحكم ومبدأ الشيء غير الشيء وهذا ما يستفاد من كثير من كلام المصنف فالمقصود من المرتبة ان المصنف يعني مراحل الحكم لا المرتبة التي يقول به صاحب الكفاية و إلا المصنف يقول ان الحكم له مرتبين لا اربعة كما يقول بها صاحب الكفاية

134

هل شرطية القدرة داخلة في جميع المراحل الثلاثة للتكليف ؟

اما في مرحلة الادانة والمؤاخذة هل المؤاخذة بشكل مطلق شاملة للقادر و للعاجز ام انها مختصة بالقادر؟. وهذا السؤال يمكن صياغته بطريقة اعمق، وهو ان يقال هل يوجد للمولى حق الطاعة على العاجز فإذا لم يمتثل يدينه ام لا يوجد؟.

لا شك ان الجواب يكون بالنفي فلا يوجد حق للمولى على العاجز فالعاجز لا يدان وعدم ادانته ناشئة من عدم سعة حق الطاعة لمثله اذ ان ادانة المولى للعبد العاجز ظلم أو جهل تعالى الله عنهما علوا كبيرا، لأن اما انه عالم بعجزه أو غير عالم على الثاني يلزم الجهل وعلى الأول مع علمه بعجزه اما ان يعاقبه أو لا فان عاقبه فهو ظلم فيثبت الشق الثالث وهو نفي العقاب.

ثم انه لا نستطيع ان نقول ان التكليف مشروط بالقدرة لان مرحلة الادانة مرحلة متأخرة عن التكليف فإذا كان العاجز لا يدان لا يعني ان التكليف مشروط بالقدرة فلا يكون البحث عن هذه القاعدة قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور أو شرطية القدرة لا يكون البحث عنها في مرحلة الادانة مغنيا عن البحث في المراحل المتقدمة.

إذا رجعنا إلى المرحلة الأولى وهي مرحلة الملاك فهل يتواجد الملاك في حق العاجز ام لا ؟.

و بعبارة اخرى أخرى هل العجز الطارئ أو الموجود من الابتداء يرفع الملاك بحيث يكون تكليف العاجز حينئذ تكليف بلا مقتضي لان مقتضي التكليف الملاك، فلو قلنا ان العجز يرفع الملاك فيكون تكليف العاجز بلا مقتضي ام ان الملاك لا يرتفع بالعجز فيكون عدم تكليف العاجز لطرو المانع لا لعدم المقتضي فإذا هذا السؤال لا بد من الاجابة عنه.

نقول في الاجابة الملاك قد يتواجد مع العاجز وقد لا يتواجد وقس على ذلك في الموالي العرفيين والسر في ذلك ان الملاك أمر تكويني مرتبط بالفعل، فقد يكون هذا الفعل فيه المصلحة والمنفعة حتى مع العجز وقد لا يكون كذلك فالملاك غبر آبي عن التلاؤم مع العاجز فالصلاة قد يكون فيها مصلحة حتى مع العجز عنها وقد لا يكون، خصوصا إذا كانت المصالح والمفاسد ترجع إلى منافع ومضار دنيوية فانها امور تكوينية لا ترجع إلى العجز، فمن هنا يصح القول ان مرحلة الملاك غير آبية في التواجد مع العجز.

وكذا الحال في مرحلة الشوق والإرادة فأنت توجد عندك ارادة وشوق على التواجد في مكان معين ولكنك عاجز.

فإذا بلحاظ مبادئ الحكم التكليف لا يشترط فيه القدرة

اما مرحلة الاعتبار فالاعتبار كما تقدم في أول المقدمة التي مهدها المصنف في هذه القاعدة يمكن انشاء التكليف وصياغة التكليف لمجرد ابراز الملاك والإرادة من دون ان يكون هذا التكليف مستتبعا للبعث والتحريك.

هذا نوع من انواع الاعتبار وهنلك نوع آخر ان يصاغ التكليف ويبرز بداعي البعث والتحريك وبين هذين النوعين من الاعتبار فرق فإذا كان الاعتبار لمجرد ابراز الملاك والإرادة فكما انه لا يشترط في الملاك والإرادة القدرة فلا يشترط في الاعتبار القدرة وان كان الاعتبار لأجل ايجاد

الداعي للتحرك للعبد فحينئذ يستحيل تكليف العاجز لاستحالة تحريك العاجز عن التحرك فيأتي المحذور.

والظاهر من الاعتبارات هو النوع الثاني لان انشاء التكليف إنما يكون عادة بداعي ايجاد الداعي في قلب العبد للتحرك فعلى عها الأساس تكون مرحلة الاعتبار مع مرحلة الادانة يشترط فيهما القدرة فيستحيل ادانة العاجز وتحريك العاجز.

يبقى السؤال انه ما هي الثمرة المترتبة على تلاءم الملاك مع العجز وعدم متلائمة لأنه ذكرنا ان الملاك في حق العاجز وقد لا يتواجد فما هي الثمرة المترتبة على ذلك ؟.

يقول المصنف تسمى القدرة في حالة كونها شرط في الملاك بالقدرة الشرعية وفي عدم اشتراطها تسمى بالقدرة العقلية،، فالآن إذا كان الملاك متواجدا في حق العاجز يعني العاجز عن هذا الفعل هذا الفعل فيه مصلحة أي هذا الفعل بالنسبة للعاجز فيه مصلحة ولكن المانع من التكليف عقلي اما أصل الملاك لا يوجد فيه محذور فلذا سميت القدرة بالقدرة العقلية بمعنى ان العقل يشترط القدرة هذا إذا كان الملاك متواجد في حق العاجز اما ان لم يوجد الملاك في حق العاجز في هذه الصورة يشبه ما لو اخذ المولى شرطا في المصلحة فصارت القدرة كأنها شرط من قبل المولى فسميت بالقدرة الشرعية وهذا الاصطلاح غير شائع في الكتب

اما معنى القدرة

هنا هذا البحث كان ينبغي ان يكون في أول البحث لأننا نقول ان القدرة شرط ام لا مع اننا لا نعرف معنى القدرة ولكن مما يسهل الخطب انها من المفاهيم الواضحة لذا المصنف هنا يبحث عن مصاديق القدرة.

هنلك ثلاثة موارد لصدق العجز لان ما دام القدرة هي الاختيار والاختيار أي ان شاء فعل وان شاء ترك فالعجز يتحقق في مورد ضرورة الايجاب وضرورة الامتناع ان كان الشيء ضروري الوجود لا قدرة للعبد عليه بالاختيار وان كان ضروري الامتناع كذلك، أو كان مما يقع أو لا يقع ولكن لا دخالة للمكلف في ذلك مثل نبع الماء من الارض.

ثمرة دخالة القدرة في الادانة

نقول اما في جعل القدرة شرطا في الادانة نقول واضحة وهي ان العاجز لا يعاقب اما في جعل اقدرة شرطا في جعل الحكم فالثمرة تظهر بالنسبة للقضاء مثلا قضاء الصلاة، فلو المكلف من دخول الصلاة إلى الغروب عجز عن الإتيان بصلاة الظهر، فحينئذ إذا قلنا ان القدرة ليست شرطا في جعل الحكم، فإذا لم تكن شرطا في جعل فيكون الخطاب شاملا لهذا العاجز لان القدرة ليست شرطا في جعل الحكم، غاية الأمر العاجز لا ادانة عليه، وكل خطاب يدل على إيجاب شيء مطابقة يدل بالالتزام على وجود الملاك بالنسبة لمن وجه إليه الخطاب فهذا العاجز إذا مخاطب

وفات عليه الملاك والمصلحة في حالة عجزه فإذا ارتفع العجز في خارج الوقت فبما انه كان مكلفا يجب عليه القضاء بينما لو قلنا بان العاجز لا يشمله الجعل والخطاب فحينئذ لا دلالة التزامية على وجود ملاك كي نتمسك في وجوب القضاء.

وان قلنا ان الجعل مشروط بالقدرة فلا خطاب في حق العاجز فلا يمكن ان نستفيد وجود الملاك لان في حق العاجز لا دلالة مطابقية فهذا العاجز غير مكلف فلا نعرف ان الملاك موجود وهو الدلالة الإلتزامية لسقوطها بعد سقوط المطابقية.

كذلك لو فرض من باب الصدفة صدر من العاجز الفعل، كما إذا كلف بقتل طائر وكان عاجزا فقتله صدفة، فان قلنا ان القدرة شرط في الجعل فلا ملاك فيه ولا يشمله الملاك، وان قلنا ان القدرة ليست شرطا يكون ما صدر منه يكون مصداق للواجب فإذا جاءئ دليل يدل على القضاء نأخذ به ونثبت عدم وجوب القضاء.

135

حالات انتفاء القدرة

من جملة المباحث الذي ترتبط بائلة استحالة التكليف بغير المقدور واتي لم تعنون كعنوان مستقل في الكتب الاخرى، وذكرت هذه المسالة في موارد متعدد عمدتها في اجتماع الأمر والنهي هنلك قاعدة معروفة بينهم حاصلها ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار، وتطبقها لو دخلت بسوء اختيارك إلى الدار المغصوبة فالاختيار السيء حاصل منك فهنلك خطاب يتوجه اليك في الدار المغصوبة اخرج من الدار المغصوبة في حال خروجك انت تتصرف بالغصب و انت مضطر إليه، لكن هذا التصرف الغصبي الخروجي انت مضطر إليه فقالوا ان هذا النوع مان الاضطرار ل يرفع التكليف أي لا ينافي الاختيار، و إنما الكلام في عدم المنافاة عقابا فقط وادانة أو ان عدم المنافاة عقابا وخطابا، فان قلنا بان عدم المنافاة عقابا وادانة فقط اذ انت تدان ولا منافاة بين الاضطرار والعجز وبين الادانة لأنه حصل بسوء السريرة وان قلنا بان لا منافاة عقابا وخطابا فانت كما تعاقب ففانت مخاطب أيضا.

اما المصنف (رحمة الله عليه) فدخل إلى البحث بهذه الطريقة، حاصلها : ان القدرة تارة تكون منتفية من الأصل فخلق الإنسان من الأصل وهو عادز عن الطيروٴان سواء وجدت شريعة أو لا فمن الابتداء كان العجز موجودا، وليس من الضوري من أول خلقةه بل من قبل ان يوجه إليه تكليف و أخرى يكون في الابيتداء إذا قدرة على الامتثال ولكن يطرا عليه العجز فحدوثا كان قادرا ولطكنه بقاىءا واستمرار أصبح ععاجزا يبعبارة أخرى كانت القدرة فزالت وزوال القدرة على انحاء النحو الأول هو العصيان في الواجبات المقوتة مثلا الصلاة موقتة بوقت في هذا الوقت انت عصيت ففي الايبتداء كنت قادر ولكنك عصيت التكليف إلى خروج الوقعت وبعد خوردج الوقت اصبحت عاجزا عن التكلي فوالعحز نشأ من عصيان المكلف كذلك مثال الدار المعغصوبة فانت

قبل الدخهول إلى الدار المغصوبة كنت قادرا على ترك الغصب الدخهولي والبقائي والخر وجي وبعد دخول الدار اصبيحت عاجزا عن ترك الغصب الخروجي، فلا ينحصر المثال في الواجبات الموقتة

هذه صالصورة الأولى لحالات طرو العجز الصورة الثانية التعجيز مثل المصنف كما لو كلف العبد بالطاهرة ولكنه اراقف الماء وعجز نفسه لابد ان نقيد هذا المثال بان يكون التعجيز بعد دخول الوقت اذ قفبله لا وجوب عليك كي يكون تعجيزوا

أي بعد تفعلية التكليف

الحالة الثالثة ان يطرا العجز الخارج عن اخبيار المكلف في أول الوقت مثلا كلف بالعدو وفي الاثناء كسرت رجله فطرا عليه العجز بدون اختيار منه

فهذه انحاء ثلاثة لمسالة وجود القدرة حدوقثا وززوالها بقاءا واستمراتر فلا بد ان نبحث عن هذه الحالات الثلاث اما الحالة الأولى والثقانية فالادانة ثابة بلا شك أي يعاقب المكلف، الحالة الأولى كانت العصيان فلا يسقط العقاب بالعصيان لان العصثيان سبب للعقاب ولا يسقط العقاب بالعصيان لأنه العصيان يصبخ مسبب لا سبب فالعجز النائي من العصيان لا ينافي الادانة فالادنة غير مشورطة بالقدرة بقاءا إذا كان ارتفاعها ناشئا من العصيان

بالنيب للحالة الثانةي وهي التعجيز كذلك تكون الادانة ثابة فالطبيسلب الذي بيده العلباج وهنلك من يحتاجه واراقه فلاشك بثبوت الادناة لان عدم القدرة على الامتثال وعدم تحقيقي رغبة المولى نشأ من قدرة المكلف فالادناة ثابة فليست الادانة في هاتين الحالتين مشسورطة بالقردة

اما في الحالة الثالثة العجز الطاريء بسبب خارج عن اختيار المطلف لا شك ان العقل يحكم بان القدرة كما هي نائيالحدوثا فهي بثقاءا لان التعجيز ليس من الملف و إنما هو خارج عن القدرة

نستثني من هذا المورد هذا المورد انه كلفين المولى بالوضوء وكان الوقت موسعا وكنت اعلم انني لو لم اتوضا الآن بعد ساعة يتجمد الماء وهو شيء خارج عن اختيار فهنا مع ذلك اعقاب لانني اعلم بالسبب الخارج عن اختياري فيكون عدم القدرة منسوبا الذي من هنا نفهم انه هنلك أربع حالات صورة حهل المكلف في طرو المناع وصورة علم المكلف في طرو المانع

هذا كله بلحاظ مرحلة الادناة فاتضاح ان الادانة لا يمنع منها العصيان ولا يسكمنع منها التعجيز و إنما منها العذر الطاريء من دون اختيار المطلف اما في مرحلة الخطاب والتكليف فهل الأمر كذلك

المعروف بينهم هذه القاعغدة وهي ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وان كان ينافيه خاطبا ومعنى ذلك ان لعاجز في الاثناء أي الذي سلبت عنه القدرة بقاءال لا تليف له في حقه في الحالات الثلاثة أي لا تكليف ولا خطاب في حق العاجز وان كان بسوء اختياره

الومصثنف يحلل هذه المقولة إلى شقين فما المقصود من ان الخطاب لا يوجه إلى العاجز يحتمل فيه احتمالان

الأولى ان ا يراد من سقوط الخطاب سقوط المحركية والباعثية هذا

الثاني ان يراد من سقوط الخطاب هو سقوط الفعلية المعبر عنها بالمجعول، فان اريد الأول وهو سقوط محركية الخطاب فالكلام صحيح فحتى العاصي بعد خروج وقت الصلاة و ا الدخول في الارض لامغصوبة لو وبقي خطاب لا تغصييب ولا تتصرف في المغصوب خروجا هذا الخاطب لن يحرك لامكلف لان المكلف مضطر إلى هذا التصرف الخروجي كذلك لو بقي خاطب صلفي بعدج العصيان وخروج الوقت فهذا الخطاب لا يحرك فإذا كان مقصورد القوم ان الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الخطاب أي نافي محركية الحخطاب فكلامهم في غاية المتانة

وان اريد الاحتمال الثاني انه بالعجز والاضطرار الناشيؤ بسوء الاحختيار يسقط الخطاب في مرحلة الفعلية ان ارادوا هذا المعنى فالمصثنف يرى ان كلامهم غير صحيح ففعلية التكليف لا تسقظكط بالاضطرار الناشيء بسوء الاختيار يقول لان هذا ناشيء في ان القدرة في الخطاب هلل هي شرط خحدوثا وبقاءا ام هي شرط حدوثا فقط ان قلنا ان قدرة في الخطاب هيسس شرط في الحدوق والبقاء ينبغي ان نلتزم انه يسقط بطرو العجز لان بقاءا فقد الشرط و إذا قلنا بكفاية القدرة حدوثقا وام بقاءا فالقدرة ليست شرطا في الخطاب حينئذ نقول الخطاب لا يسقط ويى المصنف ان القدرة شرط حدوثا لا يقاء ا وعليه لا سيقط الخطاب والسبب في ذلك هو عدم الدليل على أكثر من ذلك أي على عدم اشتراط القدرة حدوثال اذ ان الدليسل علالذي قام عندنا على اشتراط القدرة في الخطاب ان هذا الخطاب إذا وجه إلى العاجز فاما مع التفات المولى مع العجز أو مع معدم التفغاته الأول يؤدي الة الجهل والثاني يؤدي إلى اللغوية، نقول هذا البرهان إنما يتم في محركية فتحريك من لا يقدر على التحرك لغو و إنما مقامنا في مقام الفعلية لا المحركية فلا برهان في مقام الفعلية يؤدي البى اشترطا لقدرة حدوثا وبقاءا فنقتصر على القدر المتيقن في اشتراط القدرة حدوثا فقط وعلى هذا الأساس نقول ان الاضطرار بسوء الاختيار لا نافي الاختيار عقابا وخطابا.

في الختام يقول المصنف هذا البحث لا ثمرة له أي هذا النزاع بينه وبين القوم نزاع علمي لأنه لان الخطاب سواء كان موجه أو لا هذا العاصي يعاق فلا ثصمرة في المقام

137

خلاصة ما تقدم في النزاع القائم بين المحقق الثاني والثالث ان المحقق الثاني يرى عدم وجود استحالة في تعلق التكليف بالجامع بين الحصتين المقدورة وغير المقدورة بخلاف الميرزا النائيني (رحمة الله عليه) الذي ذهب إلى استحالة ذلك فتكون هذه الاستحالة قرينة لبية على تقييد الإطلاق فعلى هذا الأساس تكون الثمرة واضحة فعلى رأي المحقق الكركي لو اتفق حصول الحصة غير المقدورة من المكلف وهذا يمكن فرضه في التكاليف التوصلية لان التعبدية لا تناط بالحصول الاتفاقي بل لا بد فيها من قصد الأمر فلو الرجل المشلول اليد وقع عليها الماء فان الأثر يترتب و الإمتثال يحصل على رأي المحقق الكركي خلافا لما عليه رأي الميرزا النائيني لان المكلف به ليس هو الجامع بين المقدور وغيره بل هو خصوص المقدور حين تعلق التكليف وهذا غير مقدور اللهم إلا ان يكون المكلف متوهما لعدم القدرة ولكنه في الواقع ونفس الأمر هو قادر فحصل منه هذا الفعل ففي هذا المورد لا تظهر الثمرة لان هذه الحصة على كلا الرأيين تكون متعلقا للقدرة.

العنوان الآخر الذي يذكره المصنف شرطية القدرة بالمعنى الأعم

في الابتداء نقول هذا البحث مضمونه قد ذكر في الكتب الأصولية خصوصا من زمن صاحب الكفاية إلى عصرنا الحاظر في ذيل بحثهم ان الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا، فتعرضوا في ذيل هذا البحث عن بحث يسمى بالترتب ووقع الكلام بينهم في انه هل يمكن ان يكلف المولى بكلا الضدين على وجه الترتب أم لا، فمثلا لو فرضنا ان المكلف كلف بإزالة النجاسة عن المسجد و قلنا ان الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن ضد الإزالة وهو الصلاة فلو خالف المكلف أمر الإزالة وجاء بالصلاة فهل تكون صلاته صحيحة أم لا قبل زمن الكفاية كان المشهور يرى عدم إمكان تصحيح الصلاة اذ لا أمر بها فالصلاة عبادة لابد من قصد امتثال امرها فتقع الصلاة باطلة ولا تكون مجزية و إنما تكون مجزية لو أتيت بها بعد الإزالة إلا ان الشيخ البهائي ذهب إلى الصحة على الرغم من اعترافه بعدم وجود أمر معتقدا بكفاية قصد الملاك فالصلاة محبوبة للمولى وفيها مصلحة ولكن فيها مانع من الأمر وهو التكليف بالضد أما أصل الملاك و المحبوبية فموجود فنقصد امتثال هذا الملاك وهو أصل المحبوبية وهذا كافي في الفعل العبادي، بينما في زمن الشيخ الأعظم (رحمة الله عليه) وخصوصا في زمن صاحب الكفاية حاولوا تصحيح العبادة عن طريق اثبات وجود امر بالصلاة غاية الأمر هذا الأمر ترتبي بمعنى إنني لو امتثل الإزالة يوجد أمر بالصلاة فمن يقول بعدم كفاية قصد الملاك يصحح الصلاة عن طريق وجود امر ترتبي بها فمن هنا وقع البحث بينهم في ان الترتب ممكن ام مستحيل اختار صاحب الكفاية القول بالاستحالة وذهب السيد محمد الفشاركي والمجدد الشيرازي والميرزا النائيني إلى القول بالإمكان ولكن باعتبار تشييد الميرزا لأركان هذا البحث على التفصيل صار ينسب القول بالترتب إليه مع ان أستاذه المجدد الشيرازي يقول به وأيضا نسب هذا القول إلى الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

ثم ان المصنف دخل إلى هذا البحث لا في ذيل بحث الضد و إنما بحث مستقل تحت عنوان شرطية القدرة بالمعنى الأعم ، من هذا العنوان نفهم ان القدرة كشرط بالتكليف تنقسم إلى قسمين بالمعنى الاخص وبالمعنى الأعم وما بحثناه في قاعدة استحالة التكليف ومتفرعاتها كان البحث في القدرة بالمعنى الأخص وهي القدرة التكوينية على الشيء.

القسم الثاني وهو القدرة بالمعنى وهي ما تشمل القدرة التكوينية على الفعل ويضاف إلى ذلك القدرة في مقام التزاحم فمثلا الإزالة والصلاة المكلف قادر تكوينا على الازالة بلا شك وهو قادر على الصلاة والقدرة بالمعنى الاخص متحققة ولكن لما تزاحم في الخارج في اخر الوقت لا يستطيع ان يجمع بين التكليفين أي يزيل النجاسة ويصلي فصار عاجزا عن الجامع لا عن كل واحد من الضدين فهل يشترط في التكليف مضافا للقدرة التكوينية على ذات المتعلق ان لا يزاحم بتكلف آخر مضاد له أم لا ؟، فمن قال لا يشترط قال بإمكان الترتب ومن قال يشترط قال باستحالة الترتب، فحينئذ من يرى استحالة ان يكلف المولى بتكلف يزاحم تكليفا يستحيل الترتب ومن قال بعدم الاشتراط لان هذا ممكن فيقول بإمكان الترتب هكذا دخل المصنف إلى هذا البحث.

ثم بين في مسالة الضدين انه تارة نقول إذا كلف المولى بالازالة يشترط عدم التكليف بالصلاة لان التكليف بهما معا يكون من طلب الجمع بين الضدين، والمكلف وان كان قادرا على إتيان كل واحد منهما على حدة ولكنه غعير قتادر على الجمع بينهما فعلى هذا الاساسا يشترطك في كل تكليف ان لا يبتلي بالمزاحم وان لا يبتليب بالتكليف بضد الآخر وهذا الشرط مع شرطية القدرة التكوينية نسميه القدرة بالمعنى الأعم وخصوص القدرة التكوينية نسميها بالقدرة بالمعنى الأخص.

الا انه وقع الخلاف بينهم في تفسير هذا الشرط الثاني وهو عدم الابتلاء بالضد الآخر فذهب صاحب الكفاية إلى ان معنى عدم الابتلاء بالضد الآخر أي عدم الأمر بالضد الآخر وهذا هو الشرط أي الابتلاء الأمري والسر في ذلك انه بنظره انه من طلب الجمع بين الضدين لو لم نشترط هذا الشرط والجمع بين الضدين لما كان مستحيلا فلا يعقل ان يتعلق به تكليف من المولى فإذا الذي هو شرط الازالة وواجبة بشرط القدرة التكوينية عليه وهي واجبة بشرط عدم الأمر بالصلاة بينما ذهب الميرزا والجماعة الذين ذكرناهم إلى تفسير اخر هذا الشرط لا بمعنى عدم الأمر بل بمعنى اخر وهو عدم الاشتغال بامتثال الأمر بالضد الاخر وصرف الأمر لا يكون مانعا وانما المانع هو الاشتغال بالضد الاخر ومن هنا استنتجوا ان المولى من الممكن ان يأمر بالضدين لكن الضدان تارة يكونان بمستوى واحد من الأهمية وتارة يتفاوتان المستوى الواحد كما لو كان عندك أمامك غريقان بمستوى واحد وقد يكون حدهما أهم كما في المثال المشهور وهو الازالة والصلاة.

نطبق البحث على هذا النوع الثاني بان نقول المار بالإزالة ثابت مطلقا وغير مشروط الا بالقدرة التكوينية على نفي الازالة بينما الأمر بالصلاة مضافا إلى اشتراطه بالقدرة التكوينة يشترط عدم ابتلاء بالضد الأهم أي عند صاحب الكفاية عدم وجود أمر اهم أما لو وجدت نجاسة في المسجد فلا يتحقق الأمر بالمهم لعدم تحقق شرط المهم فلا امر بالصلاة فمن يرى ان صحة العبادة متوقفة

على وجود امر على هذا المبنى تكون صلاته باطلة اذ لا امر وصحة العبادة متوقفة على وجود امر نعم صاحب الكفاية وان لم يلتزم بالترتب ولكنه صحح الصلاة بناءا على كفاية قصد الملاك وهو ما ذهب إليه الشيخ البهائي.

اما على راي الميرزا فيقول الأمر بالصلاة مشروط بالقدرة التكوينة وعدم الابتلاء بالضد ولكن عدم الابتلاء بالضد بمعنى عدم الانشغال بامتثال الاهم فحينئذ لو بنى المكلف على عصيان امر الازالة فيكون التكليف بالصلاة فعليا لتحقق كلا شرطيه اما الأولى وهو القدرة التكوينة فواضح واما الشرط الثاني وهو عدم الابتلاء بالمزاحم فلأنه عند الميرزا بمعنى عدم الانشغال وهنا يصدق انه غير منشغل فأصبح كلا الشرطين فعليا فيكون الأمر بالصلاة فعليا فيأثم المكلف من ناحية ترك الأهم ولكنه يمتثل بالمهم وها ما ذهب إليه الميرزا يقال له الأمر بالضدين على نحو الترتب.

ما ا لو كان الضدان على نحو التساوي في الاهيمة فيحنن يكون كل واحد منهما مشروطا بعدم الاخر أي انقذ الغريق الأول ان لم تشتغل بامتثال الثاني وانقذ الثاني ان لم تشتغل بالاول.

اما صاحب الكفاية رحمة فقد ذهب إلى استحالة الترتب مستدلا عل ذلك ان الترتب ان الأمر بالضدين على نحو الترتب يؤدي إلى محذور الاستحالة توضيح ذلك : ان المكلف لو بنا على ترك الازالة ولم يشتغل بها فحينئذ سيكون كل من الأمرين فعليا في حقه اما الأمر بالازلة يكون فعلي لانه بحسب الفرض اهم فيكون مطلقا و غير مشروط وحيننا مر بالازالة فيبقى هذا الأمر متوحه إليه اشغل بالصلاة أما انه غير مشروط فثبت فعلية الأمر اولا واما الأمر الثاني فعلي فلتحققه شرطه ايضا لان شرطه عدم الاشتغال بالازالة تحقق لانه ليس مشتغل بالازلة فاصبح في حق المكلف الواحد تكليفان موجهان اليه وكلاهما فعلي والمفروض ان المكلف عاجز عن الجمع لينهما فا يستطيع ان يصلي ويزيل وها تكليف بالجمع بين الضدين وهو مستحيل هذا هو برهان صاحب الكفاية.

اما القائلون بامكان فد برهن الميرزا عليه بالامكان في ضمن مقدمات

المقدمة الأولى اراد ان يثبت بها ان لا محذور ذاتي في الأمر بالضدين معا حاصل ما افاده في هذا المقام ان الاستحالة اما ان تكون ذاتية واما ان تكون عرضية ولذاتية تنشا اما من التنافي في المبادي واما من التنافي في اصل التكليف والجعل والعرضية تنشا من التنافي في مقام الامتثال في هذه المقدمة يريد الميرزا ان يثبت ان لا تنافي ذاتي بين الضدين لان قلنا ان له احد منشأئين اما عالم الملاك و الارادة واما عالم الجعل ما في عالم الملاك والإرادة فلا مانع من ان يون هنلك مصدلة في كل من الصلاة او الازالة، وهي المصلحة تستبع المحبوبية ان المولى يريد ويحب كلا الفعلين فلا تنافي بلحاظ المباديء اما بلحاظ عالم الجعل والاعتبار فان الاعتبار لا قيمة له وهو سهل المؤونة و بهذه المقدمة انتفى التنافي الذاتي بين الملاك والصلاة فإذا الأمر بالضدين على

وجه الترتب ليس من قبيل اجتماع الضدين فغي واحد الذي مستحيل ذاتا لانه ثبت ان لا تنافي ذاتي بينهم.

138

اتضح الخلاف بين الاخوند والميرزا فهو يرى ان فعل احد الضدين مشروط بعصيان الضد الآخر بينما الاخوند يرى ان هذا من طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل وحاول الميرزا رفع الاستحالة في نقاط ثلاثة لان الاستحالة أما ان تنشأ في مرحلة المبدأ واتضح في النقطة الأولى انه لا ممانع من وجود مبادئ الحكم في كل من الحكمين المتضادين لان التضاد الذاتي إنما ينشا من تضاد الملاكات وعرفت انه لا تضاد بينهما.

في النقطتين الثانية والثالثة يريد ان يربهن على عدم التضاد العرضي الناشئ من المحريكة والامتثال.

في النقطة الثانية يثبت الميرزا النائيني ان المولى يمكن ان يأمر بأحد الضدين بشرط ترك الأخر فلا تنافي مقام المحركية والامتثال والسبب في ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمة حاصلها : ان الشروط والقيود التي تؤخذ في الأحكام الشرعية تارة ترجع إلى الوجوب وأخرى إلى الواجب وثالثة ترجع إلى كل من الوجوب والواجب فان كان القيد والشرط يرجع إلى الواجب فهو ما يسمى بالاصطلاح بمقدمة الواجب أو ما يسمى بالمقدمة الوجودية كما هو الحال في الطهارة بالنسبة إلى الصلاة فانها مقدمة لذات الصلاة لا لوجوب الصلاة في هذه الحالة لا بد ان يكون القيد والشرط اختياريا لان الأمر الذي يدعو إلى اتيان متعلقه في نفس الوقت يدعو إلى الإتيان بمقدمة مقدمته بناءا على القول بان مقدمة الواجب واجبة وحتى بناءا على القول بعدم وجوبها فان الشيء كي نتنازع فيه لا بد ان من إمكان ترشح الوجوب له، ولا بد ان يكون اختياريا من هنا نستفيد ان جميع القيود التي تؤخذ في متعلق الوجوب لا في نفس الوجوب لا بد ان تكون اختيارية إذ لو لم تكن اختيارية لا يصح ان نتنازع في انها واجبة أم لا.

واما القسم الثاني إذا كان الشرط او القيد يرجع إلى ذات الواجب بمعنى ان المشروط هو الحكم لا المتعلق وهذا ما يعبر عنه بالمقدمات الوجوبية وكذا الحال بالنسبة إلى القسم الثالث وهو ان يكون الشرط قيدا لكل من الوجوب و الواجب في هذين القسمين أما ان تكون المقدمة غير اختيارية كما هو الحال في الزوال بالنسبة للصلاة فانها مقدمة غير اختيارية واما ان تكون اختيارية ولكن تؤخذ قيدا للوجوب بوجودها الاتفاقي مثل الاستطاعة التي هي من قيود وجوب الحج وكلنها اختيارية ولم تجب لأنها أخذت قيدا في الوجوب وبجودها الاتفاقي بمعنى لو اتفقت الاستطاعة يتحقق الوجوب ففي الحالة الأولى المقدمة وجودية في الحالة الثانية المقدمة وجوبية و من خصائص المقدمة الوجوبية ان الوجوب لا يتعلق بها والسبب في ذلك انه قبل وجوب ذيها لا معنى لا يجابها فلا يترشح من ذيها وجوب اليها لان فاقد الشيء لا يعطيه وبعد وجوب ذيها لا بد ان تكون موجودة

لفرض ان الوجوب مقيد لذيها لفرض انها موجودة ولا معنى لإيجاب تحصيل ما هو حاصل ولذا بالاتفاق ان مقدمات الوجوبية خارجة عن محل النزاع.

إذا اتضح في هذه المقدمة ان المقدمات الوجوبية لا تكون واجبة فيما نحن فيه لو فرضنا ان وجوب الصلاة شرط بترك الازالة فيكون ترك الازالة من المقدمات الوجوبية للأمر بالصلاة بمعنى انه إذا لم يتحقق ترك الازالة لا تجب الصلاة هذا معنى اشتراط الأمر بالصلاة بترك الازالة فحينئذ لا يوجد أي منافاة بين التكليفين لان وجوب الصلاة ليس هو الذي اقتضى ترك الازالة لما ذكرنا من ان الحكم لا يدعوا إلى مقدماته الوجوبية فالأمر بالصلاة ليس هو الذي اقتضى ترك الازالة لان الحكم لا يدعوا إلى مقدماته الوجوبية فلا تنافي بين التكليفين في المحركية وهذا معنى ما يقال إنما كان وجوده متوقفا على شيء لا يكون مقتضيا لذلك الشيء فوجوب الصلاة بحسب الفرض متوقف على ترك الازالة فما كان وجوبه موقوف على شيء لا يكون مقتضيا لذلك الشيء لأنه قبل وجود ذلك الشيء لا وجود له ليقتضيه.

فاتضاح ان الأمر بالصلاة و الأمر بالازالة لا يوجد بينهما منافاة في مقام الحركية إذ لا يدعوا احد التكليفين إلى نفي الآخر.

النقطة الثالثة كل بحثنا في النقطة الثانية كان بحسب المثال المشهور انصب على الأمر بالصلاة وانه مشروط بعدم الازالة أما عصيانا او بناءا على العزم على العصيان (هنا إشارة إلى الخلاف بين السيد الفشاركي والمجدد الشيرازي والأولى ان العزم على العصيان كافي في تحقق مسالة الترتب)، ألان في هذه المنطقة نأتي من جهة أخرى أي من ناحية الأمر بالازالة فهذا الأمر هل هو مطلق أم انه مشروط إلا شك ولا ريب ان إطلاقه واشتراطه يترتبان بمقدار أهمية هذا التكليف تارة يكون هذا الضد الآخر مساويا للأول في الأهمية كما لو وجد غريقان في مرتبة واحدة و أخرى يكون هذا الضد الآخر أهم من السابق الذي اخذنا فيه الشرط المذكور ففي صورة التساوي في المرتبة يكون الأمر بالازالة حاله حال الأمر بالصلاة أي يكون مشروطا بترك الأمر بالصلاة وهذا ما يقال له الترتب من جانبين.

واما في الصورة الثانية أي عندما يكون هذا التكليف أكثر أهمية من الآخر حينئذ يكون هذا التكليف مطلق غير مشروط فلو دار الأمر بين وجوب إنقاذ غريق مؤمن وبين وجوب إنقاذ نبي يكون إنقاذ الغريق المؤمن مشروط الأمر به بترك إنقاذ النبي أما الأمر بإنقاذ النبي يكون مطلقا سواء عزمت على إنقاذ المؤمن أم لا فيكون الترتب هنا من جانب واحد.

وفي كلا الحاليتين لا يوجد تنافي في مقام الداعوية أما في مرحلة الترتب من جهتين فواضح اذ كما ان الأمر بالصلاة لا يدعوك إلى ترك الصلاة كي يتنافى مع داعوية الازالة فالامر بالازالة كذلك لا يدعوك إلى ترك الصلاة، وكذلك الحال في الحالة الثانية فان الأمر بالازالة وان كان

مطلقا والتكليف المطلق لا مانع من ان يدعوك إلى ترك التنافي ولكن المنافي الآخر لا يدعوك إلى ترك التكليف المطلق فلا يوجد تعارض في الداعوية والمحركية.